

Janusz Mariański

**AFORYZMY, MYŚLI, SENTENCJE  
I REFLEKSJE SOCJOLOGICZNE**

(Religia - Kościół - moralność - wartości - godność ludzka - sens życia)

Lublin 2020

**Recenzenci:**

*Dr hab. Jan Szymczyk, prof. KUL*

*Dr hab. Marek Rembierz, prof. UŚ*

© Copyright by Wyższa Szkoła Nauk Społecznych z siedzibą w Lublinie

**Wydawca:**

Wyższa Szkoła Nauk Społecznych z siedzibą w Lublinie

ul. Zamojska 47, 20-102 Lublin, tel. +48 81 531 85 56

[www.wsns.edu.pl](http://www.wsns.edu.pl)

**ISBN 978-83-934625-3-7**

**Lublin 2020**

**Druk, skład i oprawa**

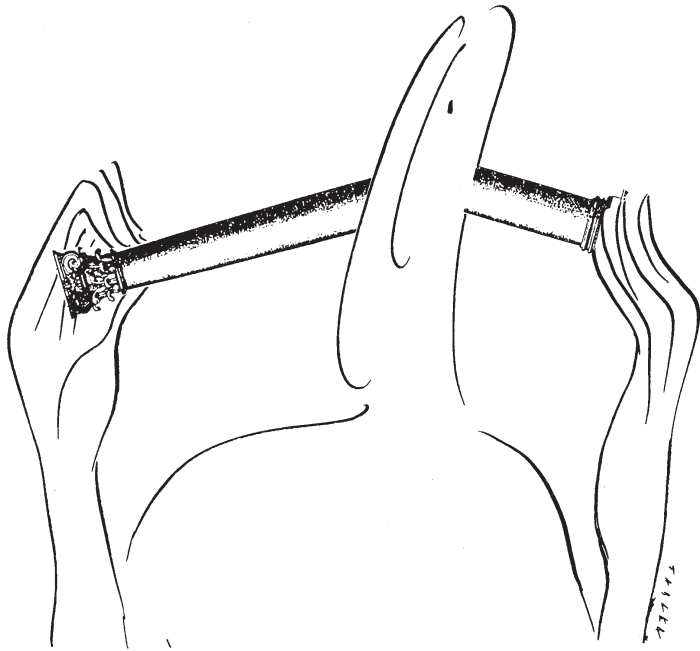
C.P.H. „M-M”, [cph@op.pl](mailto:cph@op.pl)

*Książkę ilustrują rysunki, których autorką jest*  
***Małgorzata Tabaka*** (1948-2014),  
*mistrzyni rysunku satyrycznego i prasowego.*

*Za udostępnienie tych prac uprzejmie dziękuję*  
*panu Karolowi Tabace.*



*Księdzu Profesorowi Stanisławowi Kowalczykowi,  
Wybitnemu obrońcy Wartości Uniwersalnych*



## Przedmowa

Aforyzmy, sentencje czy maksymy, obejmujące zagadnienia ogólne i szczegółowe, cieszą się od dawna dużym powodzeniem u przedstawicieli różnych dyscyplin naukowych, pisarzy i poetów, myślicieli i polityków. Podobno dobry orator, jak i ten, który posługuje się słowem pisanym, dobiera aforyzmy, sentencje czy cytaty tak, jak elegancka kobieta biżuterię: stosownie do okazji, stroju i swojej osobowości. W typowych aforyzmach czy sentencjach nie ma myśli czy refleksji banalnych, ale zawarte są w nich w sposób dobitny i sugestywny osobiste obserwacje lub pytania, nieraz paradoksalne, często przeciwstawiające się treściom oczywistym i kategoriom pojęciowym, które są eksponowane w medialnym obiegu i publicznym dyskursie.

Z tak rozumianą aforystyką koresponduje prezentowana praca ks. prof. dr. hab. Janusza Mariańskiego. Ten lubelski socjolog, o powszechnie uznanym i afirmowanym dorobku naukowym, wolny od rozmaitych patologii typu „punktoza” czy „słotoza”, których doświadcza obecnie środowisko akademickie – mógł pozwolić sobie, by Czytelnikowi „ofiarować” swoje przemyślenia i refleksje o charakterze socjologicznym, ale zarazem głęboko egzystencjalnym czy wręcz filozoficznym. Autor, parafrazując myśl Stanisława Jerzego Leca, stwierdza, że nie pisze aforyzmów, fraszek, sentencji itp., ale „tylko piszę siebie, swój naukowy pamiętnik”. Prezentowane teksty raczej nie mają charakteru aforyzmów w ich klasycznej formie (zwięzłe sformułowane, często jednozdaniowe), lecz są to rozbudowane myśli i refleksje. Tym samym nawiązują one do aforystyki uprawianej w tradycji niemieckiej jako wypowiedzi wielozdaniowych, skupionych na konkretnym problemie, układających się w pewne ciągi i dyskursy myślowe.

Autor rzeczonyj pracy jako dobrze przygotowany przewodnik zabiera nas w podróż do destynacji stanowiących przedmiot jego naukowych zainteresowań. Doświadczamy podczas tej wyprawy-lektu-

ry omawianej książki gruntownego znanstwa przedmiotu ze strony Ks. Profesora. Ocena ta w szczególności sposób odnosi się do takich subdyscyplin, jak: socjologia religii, socjologia moralności, socjologia wartości i norm. Natomiast szczegółowe kwestie, nad którymi pochyła się Autor, dotyczą refleksji na temat: Kościoła w kontekście społecznym i jego przyszłości; społecznych aspektów parafii; sekularyzacji i desekularyzacji w społeczeństwie ponowoczesnym; nowej duchowości; relacji między religią i religijnością czy wiarą i wierzeniami; praktyk religijnych w procesie przemian; moralności religijnej w uwarunkowaniach społecznych; godności ludzkiej jako wartości społeczno-moralnej; sensu życia, cierpienia i śmierci; wychowania religijno-moralnego; prognoz na temat religii; roli mistrzów i autorytetów.

W prezentowanej pracy mamy do czynienia z treściami „wydobytymi” z dorobku naukowego Ks. Profesora, czyli z tego, co zostało zawarte w Jego ponad 60 książkach i w setkach artykułów. Aforyzmy, myśli i sentencje Autora zapraszają – z perspektywy socjologii – do podążania w stronę świata religii, moralności i wartości w zmieniającym się ustawicznie społeczeństwie. Są swoistą skrótową refleksją nad empirycznymi wymiarami rzeczywistości społecznej, nad jej stanem i dynamiką. Autor przy pomocy wybranych metod i form wypowiedzi objaśnia w sposób klarowny pojęcia używane w dyskursie socjologicznym. Aplikowane sentencje czy aforyzmy pomagają Ks. Mariańskiemu w przemyśleniach nad złożoną rzeczywistością religijną czy moralną. Bo jako socjolog-realista zdaje sobie sprawę, że instrumentaria eksploracyjne, w jakie wyposażony jest socjolog, nie zawsze potrafią do końca ogarnąć i adekwatnie opisać badane fenomeny.

Prezentowane teksty są próbą objęcia, uporządkowania i opisu pewnej całości, składającej się z fragmentów różnorodnych przejawów zjawisk, doświadczanych i odczuwanych przez podmiot poznający. Ten uporządkowany zbiór aforyzmów, sentencji, maksym i złotych myśli lubelskiego socjologa obejmuje tematykę dosyć obszerną, ale skoncentrowaną na ważnych kwestiach socjologicznych i nierzadko

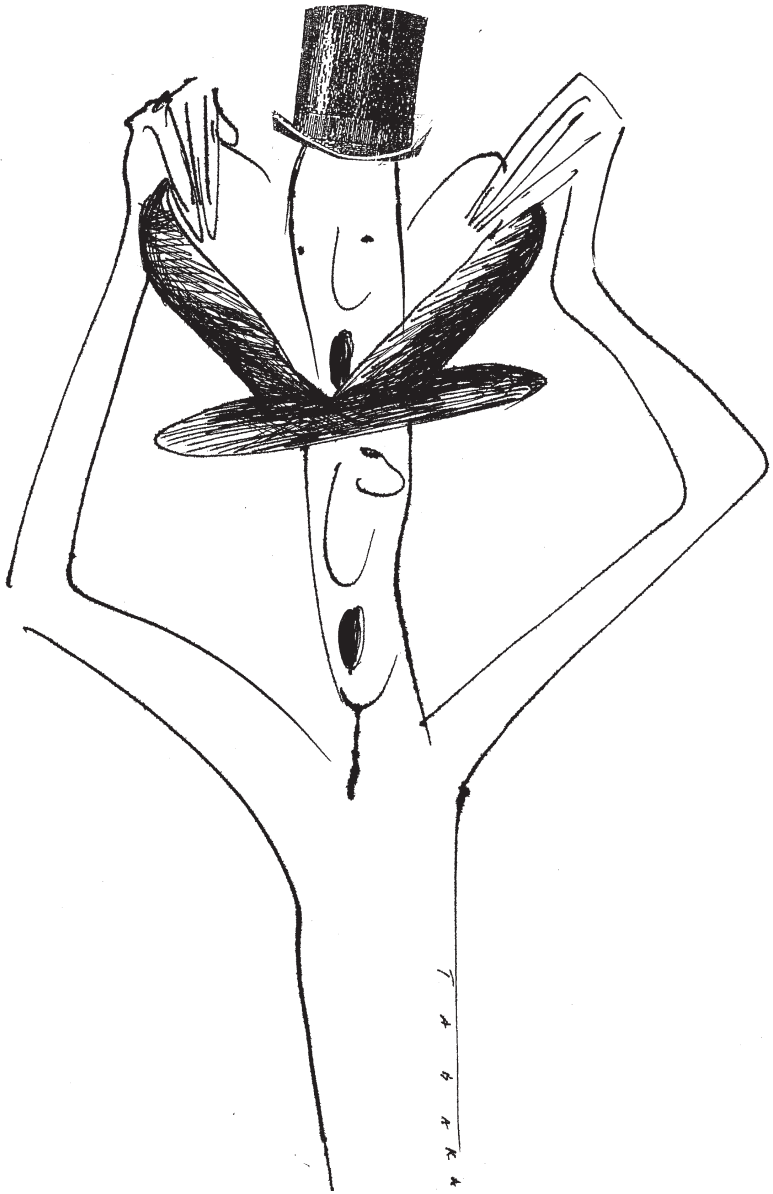


filozoficznych (np. sens życia, zjawisko śmierci). Dlatego wiele refleksji Autora można uznać za pomocne w budowie życiowej mądrości potencjalnego Czytelnika. Oczywiście, Ks. Profesor jako socjolog nie pretenduje do bycia wszechwiedzącym, ale przedstawia własną propozycję spojrzenia na omawiane kwestie i tematy w taki sposób, aby w skondensowanej formie aforyzmów czy sentencji podzielić się swoimi refleksjami opartymi na długoletnim doświadczeniu jako wykładowcy akademickiego, badacza życia społecznego. W przemyśleniach Ks. Profesora zawarta jest w atrakcyjnej formie, przy pomocy logicznego i komunikatywnego języka – pomysłowa i bogata treść. Aforyzmy czy sentencje Autora nie są tylko cczą zabawą intelektualną, ale jawią się jako narzędzie wyrazu myśli o poważnym i głębokim charakterze. Socjologiczne refleksje Ks. Mariańskiego nie tylko uczą, ale zachęcają czy wręcz prowokują do dalszych przemyśleń o charakterze epistemologicznym, moralnym, aksjologicznym itp.

Teksty Ks. Profesora Janusza Mariańskiego, zawarte w prezentowanej pracy, ze wszech miar zasługują na opublikowanie. Można je zaadresować nie tylko do socjologów (choć i oni powinni dzięki lekturze prezentowanej książki „odświeżyć” sobie wiedzę na temat pojęć podstawowych z zakresu omawianych subdyscyplin socjologii), ale również do współczesnego człowieka, który jest zabiegany i brakuje mu czasu na kulturę, literaturę i pogłębioną refleksję. Książka lubelskiego socjologa stanowi zatem propozycję do zatrzymania się i zastanowienia nad istotnymi sprawami i wyciągania z tej refleksji wniosków dla siebie i swojego otoczenia.

Dr hab. Jan Szymczyk, prof. KUL  
*Dyrektor Instytutu Nauk Socjologicznych KUL*

Lublin, 11.10.2020



## Wstęp

Pomysł pisania aforyzmów, myśli, sentencji i refleksji socjologicznych powstał podczas uroczystego obiadu wydanego z okazji nadania mi doktoratu *honoris causa* Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach w dniu 3 grudnia 2019 roku<sup>1</sup>. Wówczas to Pani prof. dr hab. Irena Borowik z Uniwersytetu Jagiellońskiego, jedna z trzech recenzentów w moim przewodzie doktorskim, wręczyła mi niewielki kalendarz wraz z życzeniami, abym codziennie zapisywał w nim jakąś złotą myśl czy aforyzm. Po powrocie do domu zabrałem się intensywnie do pracy i ułożyłem kilka aforyzmów i złotych myśli. Okazało się jednak, że w tej dziedzinie nie posiadam wyraźnego talentu, aby dotrzymać słowa danego Pani Profesor, zmieniłem formułę aforyzmów i złotych myśli i zacząłem szukać w moich książkach i artykułach krótkich zdań streszczających jakieś ważne ustalenia socjologiczne.

I tak powstał niniejszy tom aforyzmów, myśli, sentencji i refleksji socjologicznych z zakresu socjologii religii i socjologii moralności oraz socjologii wartości i norm. Z opisanych sentencji, myśli i aforyzmów wyłania się mój pogląd na socjologię religii i socjologię moralności oraz sposób uprawiania tych dwóch subdyscyplin socjologicznych. Aforyzmy, sentencje, maksymy, myśli i refleksje przywoływane w tym opracowaniu mają do pewnego stopnia charakter instruktażowy, o niezbyt dużej sile ekspresji. Może być to opracowanie potraktowane jako *quasi* mini-podręcznik socjologii religii i socjologii moralności. Bez penetrowania wielu moich książek i artykułów, czy szerzej dzieł z polskiej literatury socjologicznej można zapoznać się z podstawową wiedzą socjologiczną na ten temat.

---

<sup>1</sup> Janusz Mariański. Doctor Honoris Causa Universitatis Silesiensis. Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego. Katowice 2019.

*Encyklopedia Katolicka* z 1985 roku określa w następujący sposób aforyzm: to „dobitna, krótka wypowiedź, najczęściej jednozdaniowa, zawierająca myśl ogólną natury moralnej, psychologicznej, filozoficznej lub estetycznej, podana w sposób subiektywny (nosząca znamiona czyjeś osobistego sądu) [...]. Z troski o zwięzłość wynika konieczność szczególnej kondensacji treści decydującej o właściwościach stylu aforystycznego i środkach wyrazu. Do najczęściej używanych należą: przenośnia, porównanie, niedomówienie, antyteza, paradoks. Pewna niejasność płynąca ze zwięzłości i subiektywizmu wypowiedzi stanowi m.in. o różnicy między aforyzmem i pokrewnymi formami literackimi, jak apoftegmat, gnoma, maksyma i sentencja, z pozaliterackich zaś przysłowie”<sup>2</sup>.

Aforyzm – według *Słownika języka polskiego* – to „zwięzłe zadanie, błyskotliwie sformułowane, zawierające jakąś myśl filozoficzną, moralną, regułę życiową”<sup>3</sup>, natomiast według *Leksykonu PWN* – aforyzm to „maksyma, sentencja, złota myśl, zwięzła wypowiedź formułująca w błyskotliwej formie ogólne spostrzeżenie, myśl filozoficzną, moralną”<sup>4</sup>. Nikos Chadzinikolau we wstępie do książki „Aforyzmy Greków” napisał: „Aforyzmy, maksymalnie zwięzłe, w zasadzie jednozdaniowe sformułowania, stanowią rekapitulację doktryn i kwintesencję dociekań, mniejszą liczbą słów przewartościowują wartości. Tę istotną cechę aforyzmu najlepiej ujął Sofokles: <Mało słów, dużo treści>. Po wiekach powtórzył to, inaczej, Mark Twain: <Minimum dźwięku, maksimum sensu>”<sup>5</sup>.

To, czym jest aforyzm, napisano już bardzo wiele w różnych opracowaniach teoretyków literatury, w dziełach filozofów, teologów, przedstawicieli nauk medycznych itp. W kulturze europejskiej afo-

2 Maria Jasińska-Wojtkowska, Felicjan Kłoniecki. Aforyzm. W: *Encyklopedia Katolicka*. T. I. Red. Feliks Gryglewicz, Romuald Łukaszyk, Zygmunt Sułowski. Towarzystwo Naukowe KUL. Lublin 1985 kol. 130-131.

3 *Słownik języka polskiego*. T. 1. Red. Mieczysław Szymczak. Państwowe Wydawnictwo Naukowe. Warszawa 1978 s. 14.

4 *Leksykon PWN*. Red. Adam Karwowski. Państwowe Wydawnictwo Naukowe. Warszawa 1972 s. 10.

5 *Aforyzmy Greków. Erotyki i safony*. Wybór i tłumaczenie Nikos Chadzinikolau. Zysk i S-ka Wydawnictwo. Poznań 2009 s. 7.

rystyka sięga czasów greckich i rzymskich, rozwijała się przez wieki w kulturze europejskiej. W Polsce w XV wieku pojawił się ten termin w naukach medycznych, a następnie w XIX wieku rozszerzył się na wiele innych specjalności: w polityce (P. Ściegienny, F. Kasperek), w historii (W. Golembeski), w ekonomii (S. Neyman), w przyrodoznawstwie (M. Humiecki), w pedagogice (S. Szczepanowski), w filozofii (P. Cienin). W XX wieku zaznaczyła się tendencja do ustabilizowania się tego terminu przede wszystkim w kontekście literackim<sup>6</sup>.

Sens pojęcia aforyzm sprowadza się do tego, że „ujawnia jakąś <prawdę o świecie>, często o charakterze paradoksalnym, antytetycznym – filozoficzną, moralną, psychologiczną, obyczajową, estetyczną czy ogólnie: <dającą do myślenia>, – niesie <przesłanie>, związane z wiedzą i doświadczeniem nadawcy (posiada zatem walor monosubiektywny), – jest wypowiedzią <błyskotliwą>, niekiedy <zaskakującą>, frapującą, niestroniącą od dowcipu i <zaczepki> intelektualnej, obyczajowej, światopoglądowej, a więc odważnej, – może być utworem samodzielnym, ale też elementem innego utworu, – jest <zwięzłym>, lapidarnym, krótkim, przeważnie <jednozdaniowym> sformułowaniem (to cecha tak zwanego stylu aforystycznego), które nie posługuje się argumentacją; stosuje się w nim (chodzi o wspomniany <styl aforystyczny>) przenośnie, porównania, antytezę, paradoks, przekorę – na przykład przekorne nawiązania do tak zwanych obiegowych prawd, wieloznaczność, humor”<sup>7</sup>.

W charakterystyce aforyzmów Kazimierz Orzechowski wymienił pięć jego cech charakterystycznych: a) samodzielność (kontekstowa niezależność, izolacja, brak tytułu; zbiory aforyzmów można czytać od końca lub na wrywki); b) krótkość (zwięzłość, lakoniczność, jedno- lub dwuzdaniowy rozmiar); c) uniwersalność (swoista ponadcza-

6 Joachim Glensk. Wstęp. W: *Myślę, więc jestem... Aforyzmy, maksymy, sentencje*. Red. Czesława i Joachim Glenski. Wydawnictwo Antyk – Marcin Dybowski. Warszawa 2000 s. 7-15.

7 Barbara Kudra. Aforyzm w tekście naukowym – na przykładzie prac Michaela Fleischera i Niklasy Luhmanna. W: *Aforyzm europejski. Studia i szkice*. Red. Anita Jarzyna, Jadwiga Jęcz, Maciej Junkiert, Katarzyna Kuczyńska-Koschany. Wydawnictwo Pasaż. Kraków 2015 s. 41-52.

sowość określana słowem „jest”); d) subiektywność (indywidualność, ustalone autorstwo); e) humor (we wszystkich możliwych odcieniach – od łagodnego żartu do ironii i sarkazmu)<sup>8</sup>. Teksty zamieszczone w tej książeczce – w świetle tych kryteriów – aforyzmami nie są. Są to raczej myśli, sentencje, maksymy, definicje, sądy wartościujące, pouczenia, krótkie konstatacje itp., wyrwane z szerszego kontekstu treściowego (fragmenty szerszych całości), aforyzmpodobne teksty czy o aforystycznej proveniencji.

Niektóre z zamieszczonych tu tekstów mają charakter sentencji: „sentencja – ma charakter moralistyczny (często – nakazu, zakazu). Podobnie jak *aforyzm* może posługiwać się antytezą, paradoksem, ironią, humorem. Związana jest z <racjonalistycznym sposobem myślenia>. To zdanie funkcjonujące jako opinia, sąd – w formie swoistej definicji ułatwiającej zapamiętanie”<sup>9</sup>. Według *Słownika języka polskiego* sentencja to „zdanie zawierające ogólną myśl o charakterze moralnym lub filozoficznym, sformułowane w sposób lapidarny”<sup>10</sup>.

Sentencjami nazywano w Średniowieczu zbiory tekstów wybranych z Pisma św., Tradycji i dzieł teologicznych, pełniących rolę podręczników teologicznych wraz z komentarzami. Jednym z klasyków średniowiecznych w pisaniu sentencji był Piotr Lombard (Petrus Lombardus), żyjący w latach 1095-1160. Przez swoich uczniów był zawsze tytułowany Mistrzem, przez innych w późniejszych czasach – Mistrzem Sentencji<sup>11</sup>. Komentowanie sentencji było obowiązkiem każdego, kto chciał uzyskać stopień magistra teologii.

---

8 Kazimierz Orzechowski. Aforyzm: pies czy wydra? W: W kręgu historii i teorii literatury. Księga ku czci Profesora Jana Trzynałdowskiego. Red. Bogdan Zakrzewski, Andrzej Bazan. Zakład Narodowy im. Ossolińskich Wydawnictwo. Wrocław 1987 s. 143-154; Ryszard Nowosielski. Aforyzmy i myśli. Wydawnictwo Test. Lublin 2002 s. 73-81; Dariusz Baliszewski. Agenci, zdrajcy, bohaterowie. Oficyna Wydawnicza RYTM. Warszawa 2017 s. 18-22.

9 Barbara Kudra. Aforyzm w tekście naukowym – na przykładzie prac Michaela Fleischera i Niklasa Luhmanna. W: Aforyzm europejski. Studia i szkice. Red. Anita Jarzyna, Jadwiga Jęcz, Maciej Junkiert, Katarzyna Kuczyńska-Koschany. Wydawnictwo Pasaż. Kraków 2015 s. 44.

10 Słownik języka polskiego. T. 1. Red. Mieczysław Szymczak. Państwowe Wydawnictwo Naukowe. Warszawa 1978 s. 197.

11 Piotr Lombard. Cztery Księgi Sentencji. T. I-II. Tł. Julian Wojtkowski. Zakład Poligraficzny „Gutgraf”. Olsztyn 2013 s. 5; Robert Sawa. Sentencja. W: Encyklopedia Katolicka. T. XVII. Red. Edward Gigilewicz i in. Towarzystwo Naukowe KUL. Lublin 2012 kol. 1427.

Piotr Lombard charakteryzował *Sentencje* jako kompilację, która miała dostarczyć czytelnikowi wiedzy na temat podstawowych prawd wiary, bez konieczności studiowania dzieł Ojców Kościoła. Zawierały one wiele cytatów z pism Ojców Kościoła, zwłaszcza św. Augustyna, także z dzieł Ambrożego, Hieronima, Kasjodora, Boecjusza, Anzelmia i innych. W okresie późniejszym w Średniowieczu komentarze do *Sentencji* stały się podstawowym gatunkiem literatury teologicznej. W ciągu całego Średniowiecza powstało ponad dwa tysiące takich komentarzy<sup>12</sup>.

Jeszcze inne teksty zamieszczone w tej książce mają charakter złotych myśli czy pouczających maksym. Złota myśl to „zwięzłe sformułowanie, zaczerpnięte najczęściej ze znanych utworów, o charakterze sentencji czy aforyzmu, zawierające jakieś prawdy moralne lub praktyczne (prakseologiczne)”<sup>13</sup>. Złote myśli to cenne, trafne i mądre sądy, sformułowania, przysłowia, maksymy, powiedzenia. Za klasykę złotych myśli należy uznać dzieło filozofa francuskiego z XVI wieku Blaise Pascala pt. „Myśli”<sup>14</sup>.

Aforyzmy, sentencje czy myśli, sformułowane zwięzłe i interesująco, obejmujące zagadnienia ogólne i szczegółowe, cieszą się od dawna wielkim powodzeniem u przedstawicieli różnych dyscyplin naukowych, pisarzy i poetów, myślicieli i działaczy, polityków, filozofów i teologów. W krótkiej i atrakcyjnej formie wyrażają one refleksje na tematy dnia codziennego, ale także na kwestie ogólnoludzkie. Sentencje, myśli, aforyzmy, refleksje, maksymy nie tylko uczą, ale prowokują

---

12. Mikołaj Olszewski. Piotr Lombard. W: Powszechna Encyklopedia Filozofii. T. VIII. Red. Andrzej Maryniarczyk i in. Polskie Towarzystwo Filozoficzne Tomasa z Akwinu. Lublin 2007 s. 215-217; Stanisław Wielgus. Średniowieczny wykład Pisma Świętego. W: Teologia dogmatyczna i jej przekaz. Red. Stanisław Kozakiewicz. Instytut Kultury Chrześcijańskiej. Olsztyn 2003 s. 51-52.

13. Barbara Kudra. Aforyzm w tekście naukowym – na przykładzie prac Michaela Fleischera i Niklasa Luhmanna. W: Aforyzm europejski. Studia i szkice. Red. Anita Jarzyna, Jadwiga Jęcz, Maciej Junkiert, Katarzyna Kuczyńska-Koschany. Wydawnictwo Pasaż. Kraków 2015 s. 44-45.

14. Blaise Pascal. Myśli. Tł. Tadeusz Żeleński. Przygotował do druku Mieczysław Tazbir. Instytut Wydawniczy Pax. Warszawa 2012; Magdalena Wojdakowska. Księga złotych myśli. Przedsiębiorstwo Wydawniczo-Handlowe „ARTI” Warszawa 2016; Adam Sawicki. O Bogu, świecie, ludziach, filozofii i zwykłych sprawach. Myśli nieukład(a)ne. W: Adam Sawicki. Ćwiczenia z pokory. Wydawnictwo „Prymat”. Mariusz Śliwowski. Białystok 2004 s. 25-149.

do dalszych przemyśleń o charakterze epistemologicznym, estetycznym, moralnym, obyczajowym, aksjologicznym itp.<sup>15</sup>.

Trudno byłoby wymienić wszystkie opracowania z aforyzmami, myślami, sentencjami, przysłowiami, maksymami, porzekadłami, powiedzeniami itp., opublikowanymi w Polsce w ostatnich kilkudziesięciu latach. Przetoczę przykładowo tylko niektóre z nich w porządku alfabetycznym: Władysław Biegański<sup>16</sup>, Julian Brudzewski<sup>17</sup>, Henryk Elzenberg<sup>18</sup>, Joachim Glensk<sup>19</sup>, Karol Irzykowski<sup>20</sup>, Ryszard Kapuściński<sup>21</sup>, Tadeusz Kotarbiński<sup>22</sup>, Franz H. Mautner<sup>23</sup>, Ryszard Nowosielski<sup>24</sup>, Aleksander Świętochowski<sup>25</sup>, Jan Woleński<sup>26</sup>.

Warto jeszcze wymienić opracowania dotyczące zagadnień socjologicznych: Mirosław Chałubiński i Janusz Trybusiewicz<sup>27</sup>, Andrzej Kojder<sup>28</sup> i Piotr Sztompka<sup>29</sup>. To ostatnie opracowanie ma oczywiście inny charakter niż pozostałe, jest dziełem naukowym najwyższej klasy, ale zawiera wiele treści, które można byłoby przedstawić w formie aforyzmów czy sentencji. Szczególną pozycję w aforystyce socjologicznej

---

15 Encyklopedia mądrości. Wydawnictwo ROSSA (b. r. i. m. wyd.); Być człowiekiem... Aforyzmy, sentencje, złote myśli, przysłowia o człowieku. Wybór i opracowanie Aldona Różanek. Wydawnictwo ASTRUM. Wrocław 1999.

16 Władysław Biegański. Myśli i aforyzmy o etyce lekarskiej. Skład Główny w Księgarni E. Wendego i Spółki. Warszawa 1899 (reprint: PZWL. Warszawa 1957).

17 Julian Brudzewski. Aforyzmy i sentencje na co dzień. Redakcja: Zespół. Przedsiębiorstwo Handlowo-Wydawnicze ELAN. Białystok 2002.

18 Henryk Elzenberg. Kłopot z istnieniem. Aforyzmy w porządku czasu. Wydawnictwo Znak. Kraków 1994.

19 Joachim Glensk. Szczęście w nieszczęściu. Aforyzmy, opinie, refleksje. Wydawnictwo ANTYK. Kęty 1998.

20 Karol Irzykowski. Aforyzmy. Wstęp i wybór Stefan Lichański. Państwowy Instytut Wydawniczy. Warszawa 1975.

21 Ryszard Kapuściński. Lapidarium. Czytelnik. Warszawa 2002.

22 Tadeusz Kotarbiński. Aforyzmy i myśli. Wyboru dokonali Janina Kotarbińska i Zdzisław Libera. Państwowy Instytut Wydawniczy. Warszawa 1986.

23 Franz H. Mautner. Maksymy, sentencje, fragmenty, aforyzmy. Tł. Małgorzata Łukasiewicz. „Pamiętnik Literacki” 69: 1978 nr 4 s. 297-307.

24 Ryszard Nowosielski. Aforyzmy i myśli. Wydawnictwo Test. Lublin 2002.

25 Aleksander Świętochowski. Aforyzmy. Myśli (przedruk ze zbiorów Maryli Świętochowskiej). Wydawnictwo Miniatu. Warszawa 1991.

26 Jan Woleński. Myśli filozoficzne i jeszcze inne. Wydawnictwo Universitas. Kraków 2000.

27 Mirosław Chałubiński, Janusz Trybusiewicz. 500 zagadek socjologicznych. Wiedza Powszechna. Warszawa 1976.

28 Andrzej Kojder. Anegdoty, limeryki, epifanie. O socjologii i socjologach. Oficyna Naukowa. Warszawa 2009.

29 Piotr Sztompka. Słownik socjologiczny. 1000 pojęć. Wydawnictwo Znak. Kraków 2020.



zajmuje Adam Podgórecki. Opublikował on w sumie 46 zbiorów przypowieści chińskiego mędrca Si-tiena, który był jego autorskim *porte-parole* (czyli przemawiającym w jego imieniu, jego rzecznik). Wśród tych zbiorów 43 pozycje zostały opublikowane w języku angielskim, 2 pozycje w języku polskim i 1 pozycja w języku niemieckim<sup>30</sup>. Teksty Profesora ukazywały się także w miesięczniku „Więź”: *Bajki* 1974 nr 6 s. 33-37; *Przypowieści chińskie* 1977 nr 1 s. 55-61; *Bajki chińskie* 1986 nr 2-3 s. 106-108; *Bajki chińskie* 1988 nr 3 s. 50-52; *Przypowieści Si-tiena* 1999 nr 6 s. 133-135.

Należy także odnotować zbiory aforyzmów zawierających wypowiedzi pisarzy, poetów, filozofów, polityków, myślicieli, przedstawicieli wielu dyscyplin naukowych<sup>31</sup>, księgi przysłów zawierające najciekawsze mądrości różnych kultur i cywilizacji<sup>32</sup>, księgi cytatów<sup>33</sup>, księgi aforyzmów, przysłów i sentencji<sup>34</sup>, przysłów i powiedzeń<sup>35</sup>. Można jeszcze przywołać publikacje, które swoim zewnętrznym kształtem i wewnętrzną konstrukcją przypominają aforyzmy, złote myśli, maksymy czy sentencje. Przykładowo wymienię wypisy z książek filozoficz-

---

30 Adam Podgórecki. *Opowieści Si-tiena*. Poets and Painters. London 1975; Adam Podgórecki. *Jak rządzić innymi i jak rządzić sobą*. Poets and Painters. London 1997.

31 *Wielka Księga Aforyzmów*. Wybór i opracowanie zespół redakcyjny. Wydawnictwo LITERAT. Toruń 2010; *Księga aforyzmów*. Red. Jacek Illg. Videograf Edukacja. Chorzów 2005; Władysław J. Stankiewicz. *Aforyzmy i litanie polityczne*. Wydawca: Ośrodek Myśli Politycznej. Kraków 2016.

32 *Wielka Księga Przysłów*. Red. Bernardeta Hermann, Jerzy Syjud. Videograf Edukacja. Chorzów 2005.

33 *Księga cytatów od Seneki do Jana Pawła II*. Red. Aleksandra Jędrzejko. Videograf II. Katowice 2007; *Sto i więcej lat w aktywności*. 900 inspirujących cytatów, które rozbudzą w tobie życiowe pasje. Red. Jolanta Szwalbe. Wydawnictwo im. B. Franklina. Łódź 2014; *Sekrety istnienia*. 900 inspirujących myśli jak odnaleźć źródło radości i życia oraz z wdziękiem się zestarzeć. Red. Jolanta Szwalbe. Wydawnictwo im. Benjamina Franklina. Łódź 2014; *Księga cytatów z polskiej literatury polskiej od XIV do XX wieku*. Red. Paweł Hertz, Władysław Kopaliniński. Warszawa 1975.

34 *Wielka księga myśli polskiej*. Aforyzmy, przysłowia, sentencje. Red. Danuta i Włodzimierz Masłowsky. Wydawca: Klub dla Ciebie. Warszawa 2007; Władysław Kopaliniński. *Przygody słów i przysłów*. Leksykon. Oficyna Wydawnicza Rytm. Warszawa 2007; *Myszę, więc jestem...* Aforyzmy, maksymy, sentencje. Red. Czesława i Joachim Głenski. Wydawnictwo Antyk – Marcin Dybowski. Warszawa 2000; *Mądrość pustyni*. Sentencje Ojców Pustyni. Wybór i ilustracje Yushi Nomura. Tł. Hanna Stochnialek. Wydawnictwo Misjonarzy Klaretynów Palabra. Warszawa 2003; *Jak Twardowski*. Wszystko darowane. Myśli na każdy dzień. Wybór i opracowanie Aleksandra Iwanowska. Wydawca: Drukarnia i Księgarnia Świętego Wojciecha. Poznań 2005.

35 Alicja Dmowska. *Podręczny słownik przysłów i powiedzeń*. Oficyna Wydawnicza „Delta W – Z”. Warszawa 2004; *Przysłowia innych narodów*. Red. Danuta i Włodzimierz Masłowsky. Videograf Edukacja. Katowice 2003; Stanisław Kalinkowski. *Aurea dicta*. Złote słowa. Słynne łacińskie sentencje, przysłowia i powiedzenia. Wydawnictwo Veda. Warszawa 1999.

nych<sup>36</sup>, publikacje typu „pytania – odpowiedzi”<sup>37</sup>, słowa grzeczne i serdeczne<sup>38</sup>, wypowiedzi wielkich uczonych<sup>39</sup>, zbiory myśli i refleksji<sup>40</sup> i porzekadeł<sup>41</sup>, myśli banalne i niebanalne<sup>42</sup>, księga anegdot świata<sup>43</sup>, księga fraszek<sup>44</sup>, zbiory dobrych porad i mądrości religijnych<sup>45</sup>, anegdoty, ciekawostki i dowcipy<sup>46</sup>, humor i satyra<sup>47</sup>, skrzydlate słowa<sup>48</sup>.

Ten niepełny przegląd aforyzmów, myśli, sentencji, wypisów itp. w opracowaniu wybranych autorów ukazał, jak bardzo jest popularny w literaturze polskiej ten gatunek literacki. Niniejsza książka ma za zadanie przedstawić Czytelnikowi w zwartej formie, czym jest socjologia religii i socjologia moralności oraz socjologia wartości i norm,

---

36 O miłości – o nienawiści. Wybrał Tadeusz Gadacz. Wydawnictwo Znak. Kraków 1995; O życiu – o śmierci. Wybrał Tadeusz Gadacz. Wydawnictwo Znak. Kraków 1995; O człowieku. Wybrał Tadeusz Gadacz. Wydawnictwo Znak. Kraków 1995; O szczęściu, o nieszczęściu. Wybrał Tadeusz Gadacz. Wydawnictwo Znak. Kraków 1995; O prawdzie – o kłamstwie. Wybrał Tadeusz Gadacz. Wydawnictwo Znak. Kraków 1996.

37 Odpowiedzi na 101 pytań o ekumenizm. Red. Zdzisław Józef Kijas. Wydawnictwo WAM. Kraków 2004; Opcja preferencyjna na rzecz rodziny. 100 pytań i odpowiedzi wokół Synodu poświęconego rodzinie. Centrum Wspierania Inicjatyw dla Życia i Rodziny. Warszawa 2015; Leksykon ochrony praw człowieka. 100 podstawowych pojęć. Red. Michał Balcerzak, Sebastian Sykuna. Wydawnictwo C. H. Beck. Warszawa 2000; Bogusław Nadolski. Odpowiedzi na 101 pytań o Mszę świętą. Wydawnictwo WAM. Kraków 2005; Zdzisław Józef Kijas. Odpowiedzi na 101 pytań o rzeczy ostateczne. Wydawnictwo WAM. Kraków 2004; Stanisław Pyszka. Chrześcijańska nauka społeczna w pytaniach i odpowiedziach. Wydawnictwo WAM. Kraków 1993; Marek Chmielewski. 101 pytań o życie duchowe. Wydawnictwo „POLIHYMNIA”. Lublin 1999.

38 Ewa Jędrzejko, Małgorzata Kita. Słowa grzeczne i serdeczne czyli o języku życzliwym na co dzień i od święta. Wydawnictwo „EX LIBRIS”. Galeria Polskiej Książki. Warszawa 2002.

39 Robert L. Wolke. Co Einstein powiedział swojemu fryzjerowi. Tł. Hanna Turczyn-Zalewska. Wydawca: Klub dla Ciebie. Warszawa 2002; Andrzej K. Wróblewski. Uczeń w anegdocie. Wydawca Prószyński i S-ka. Warszawa 2004.

40 Robert Paweł Kamin. Perełki życia. Wydawnictwo PETRUS. Kraków 2014.

41 Jerzy Bralczyk. Porzekadła na każdy dzień. Wydawnictwo Naukowe PWN. Warszawa 2009.

42 Anna Maria Mianowska. Myśli banalne i niebanalne. Aforyzmy, maksymy, refleksje, sentencje. Wydawnictwo Psychoskok. Konin 2013.

43 Księga anegdot świata. Red. Wojciech Wiercioch. Videograf Edukacja. Chorzów 2007.

44 Księga fraszek. Red. Jerzy Syjud. Videograf II. Chorzów 2006.

45 Elementarz księdza Twardowskiego dla najmłodszego, średniego i starszego. Red. Aleksandra Iwanowska. Wydawnictwo Literackie. Kraków 2000; Ewa Stadtmüller. Niechaj Cię strzegą dobre anioły. Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu. Sandomierz 2011; Z mądrości Talmudu. Red. Szymon Datner, Anna Kamieńska. Państwowy Instytut Wydawniczy. Warszawa 1988; Jorge Mario Bergoglio. Papież Franciszek. Myśli i słowa. Tł. Jadwiga Smulko. Wydawnictwo Olesiejuk. Ożarów Mazowiecki 2014; Abp Wacław Depo. Apelowo „głosów zbieranie”. Wydawnictwo Siostr Loretanek. Warszawa 2018.

46 Janusz Nowosad. Teatr i kino na wesoło. Anegdoty, ciekawostki i dowcipy. Wydawnictwo POLIHYMNIA. Lublin 2008.

47 Janusz A. Gołębowski. Humor i satyra dwudziestolecia międzywojennego. Wydawnictwo „Zamek”. Warszawa (b. r. wyd.).

48 Henryk Markiewicz, Andrzej Romanowski. Skrzydlate słowa. Państwowy Instytut Wydawniczy. Warszawa 1990.

tak jak ją prezentuję w szerokiej formie w swoich ponad 60 książkach i w setkach artykułów. Wybrane teksty (wypisy) zostały zgrupowane w szesnastu rozdziałach: I – Socjologia religii jako nauka o faktach religijnych; II – Socjologia moralności jako nauka o faktach moralnych; III – Socjologia wartości i norm; IV – Sekularyzacja i desekularyzacja w społeczeństwie ponowoczesnym; V – Nowa duchowość z perspektywy socjologicznej; VI – Religia i religijność – aspekty socjologiczne; VII – Wiara i wierzenia – ujęcie socjologiczne; VIII – Praktyki religijne w procesie przemian; IX – Parafia w kontekście społecznym; X – Kościół katolicki w kontekście społecznym; XI – Moralność religijna w uwarunkowaniach społecznych; XII – Godność ludzka jako wartość społeczno-moralna; XIII – Socjologia a sens życia, cierpienia i śmierci; XIV – Wychowanie religijno-moralne; XV – Przyszłość religii i Kościoła – kontekst socjologiczny; XVI – Varia.

Aforyzmy, myśli i sentencje wprowadzają w świat religii, moralności i wartości w zmieniającym się ustawicznie społeczeństwie, w optyce socjologicznej. Są swoistą skrótową refleksją nad empirycznymi wymiarami rzeczywistości społecznych, nad ich stanem i dynamiką. Parafrazując myśl Stanisława Jerzego Leca mógłbym powiedzieć, że nie piszę aforyzmów, fraszek, sentencji itp., tylko piszę siebie, swój naukowy pamiętnik<sup>49</sup>. Ze względu na ich usytuowanie w kontekście socjologii religii, socjologii moralności oraz socjologii wartości i norm mają one do pewnego stopnia charakter socjologiczny. Nie jest wykluczone, że w niektórych przypadkach myśli, aforyzmy czy sentencje zostały zaczerpnięte od innych socjologów, ale zostały w sposób nieco odmienny sformułowane.

Wybrane teksty rzadko mają charakter aforyzmów w ich klasycznej formie (zwięźle sformułowane, często jednozdaniowe), lecz raczej rozbudowane myśli i refleksje, wykraczające znacznie poza to, co określa się jako definicję zjawiska, sytuacji, stanu rzeczy itp. Są to

---

<sup>49</sup> Stanisław Jerzy Lec. *Myśli nieuczesane. Wszystkie Noir sur Blanc*. Warszawa 2015 s. 315; Słownik terminów literackich. Red. Janusz Sławiński. Zakład Narodowy im. Ossolińskich Wydawnictwo. Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1976 s.12.

wypowiedzi wielozdaniowe, skupione na konkretnym problemie, ale układające się w pewne ciągi i dyskursy myślowe. Są to więc bardziej myśli, konstatacje i sentencje, niż aforyzmy socjologiczne. Treści te są wydobyte z szerszego kontekstu.

W istocie są to najczęściej teksty wybrane z większych całości, zawierające w skrótowej formie opisy szerszych kwestii, pełniące w pewnym sensie rolę słowniczka pojęć podstawowych socjologii religii, socjologii moralności oraz socjologii wartości i norm, swoistych opinii aforyzujących, myśli mniej lub bardziej aforyzujących, często będących skrótowo wyrażonymi myślami czy sentencjami. W sensie ścisłym są to wypisy z moich książek, artykułów naukowych i popularno-naukowych<sup>50</sup>.

Mam nadzieję, że zebrane w szesnastu rozdziałach aforyzmy, myśli, maksymy, opinie i sentencje zainteresują nie tylko socjologów, ale i tych, którzy nie są zawodowymi socjologami, ale interesują się problematyką socjoreligijną i socjomoralną oraz chcą pogłębić swoją wiedzę na tematy związane z religią i moralnością. Tym wszystkim życzę przyjemnej lektury.

*Janusz Mariański*

Lublin, 01.10.2020

---

50 Leksykon socjologii religii. Zjawiska – badania – teorie. Red. Maria Libiszowska-Żółtkowska, Janusz Mariański. VERBINUM Wydawnictwo Księży Werbistów. Warszawa 2004; Janusz Mariański. Megatrendy religijne w społeczeństwach ponowoczesnych. Studium socjologiczne. Wydawnictwo Adam Marszałek. Toruń 2016; Janusz Mariański. Moralność w kontekście społecznym. Zakład Wydawniczy NOMOS. Kraków 2014; Leksykon socjologii moralności. Podstawy – teorie – badania – perspektywy. Red. Janusz Mariański. Zakład Wydawniczy NOMOS. Kraków 2015; Socjologia i moralność. Czym jest i dokąd zmierza socjologia moralności? Wydawnictwo Adam Marszałek. Toruń 2019.





## **Rozdział I**

### **Socjologia religii jako nauka o faktach religijnych**

Socjologia religii stanowiła zawsze część integralną socjologii jako jej szczegółowa subdyscyplina. Powstała ona z potrzeby zrozumienia wielkich i głębokich przekształceń w sferze religii i religijności w warunkach procesów modernizacji politycznej, gospodarczej i społeczno-kulturowej.

Nauki empiryczne pozwalają ująć tylko pewne aspekty rzeczywistości, nie zaś w sposób całościowy. Nie dają odpowiedzi na wszystkie pytania dotyczące człowieka i jego losu.

Część socjologów w ogóle nie uważa za stosowne, by uciekać się do postmodernistycznych czy dekonstruktywistycznych teorii w wyjaśnianiu rzeczywistości społeczno-religijnej.

Socjologia religii bada wzajemne związki i oddziaływania religii i społeczeństwa, stawia pytania o wpływy czynników społecznych na religię, bada uwarunkowania społeczne kultury religijnej, komunikowania i działania religijnego, kształtowanie się ról religijnych i typów działań w społeczeństwie, wreszcie skutki instytucjonalizacji i deinstytucjonalizacji społecznej w życiu religijnym. Socjologia nie pomija wpływów religii na życie społeczne (społeczeństwo całościowe i jego subsystemy, takie jak polityka, gospodarka, nauka, kształcenie i wychowanie), na różne grupy w społeczeństwie i jednostki. Religia ma też własną dynamikę rozwojową i oddziałuje na społeczne wzory zachowań i instytucje społeczne, dlatego socjologia religii jest systematyczną wiedzą o relacjach religii i społeczeństwa.

Z socjologicznego punktu widzenia należy podkreślić, że religia i społeczeństwo są w nieustannej interakcji. To, co dzieje się w społeczeństwie, wpływa na religię, a religia wpływa na społeczeństwo.

czeństwie, ma swoje odbicie w religijności, i odwrotnie, to co dzieje się z wartościami religijnymi, wpływa na stan świadomości społecznej. Religia określana jako zjawisko społeczne jest włączona w skomplikowaną i ustawicznie zmieniającą się sieć stosunków społecznych, jest częścią dynamiki społeczeństwa. Socjologia zajmuje się religią o tyle, o ile jest ona fenomenem społecznym.

Religijność nie jest jednak tylko zjawiskiem społecznym. Nie da się jej wyprowadzić po prostu z samej struktury społecznej. Nie jest ona wynikiem czy lustrzanym odbiciem gry sił społecznych. Socjolog musi wyłuskiwać poniekąd fakty religijne z faktów społecznych, w których te pierwsze są do pewnego stopnia „uwięzione”. Z socjologicznego punktu widzenia religii nie da się zrozumieć w oderwaniu od życia społecznego, którego jest ona częścią, nawet jeżeli odrzucimy jakikolwiek mechaniczny związek przyczynowy pomiędzy nimi.

Socjolog opisuje religijność w sposób obiektywny i pozytywny, mierzy, klasyfikuje i porównuje, zmierzając do zrozumienia i wyjaśnienia faktów religijnych jako faktów społecznych.

Socjolog zajmuje się religią a nie Bogiem i chociaż religia odnosi się do Boga, on odnosi ją przede wszystkim do człowieka i do społeczeństwa. Traktuje religię jako zjawisko społeczne i rozpatruje je bądź w odniesieniu do społeczeństwa (np. funkcje integracyjne względnie dezintegracyjne), bądź w odniesieniu do osobowości ludzkiej (np. funkcje sensotwórcze).

Religijność rozważana z socjologicznego punktu widzenia nie jest wielkością statyczną, lecz zmieniającą się w zależności od kontekstu społeczno-kulturowego. Socjologia zajmuje się religijnością, o ile przejawia się ona w komunikacjach, interakcjach i w życiu grup społecznych.

Religijność jawi się na różnych poziomach i w różnych zakresach. Socjologia empiryczna ujmuje ją jako zjawisko mające społeczną po-



stać, lecz niesprowadzalne wyłącznie do tej postaci. Uznaje istnienie zjawisk religijnych wykraczających poza działania społeczne, jakkolwiek sama opiera się w swoich interpretacjach na układzie odniesienia „tego co społeczne”. Odrzuca więc przesocjalizowaną koncepcję człowieka, podkreślającą wyłącznie jego społeczną naturę. Warunki społeczno-kulturowe nie tyle tworzą człowieka, ile raczej pozwalają mu stworzyć samego siebie i rzeczywistość społeczną.

Spółeczeństwo jest wytworem człowieka i człowiek jest poniekąd wytworem społeczeństwa. Obydwa stwierdzenia nie są ze sobą sprzeczne. Religijność jest związana z działaniem człowieka, człowiek tworzy swoją religijność – ujętą empirycznie – poprzez swoje działania i współtworzy przez to, że wpływa na czyny innych osób. W rzeczywistości społecznej mamy do czynienia nie z jedną, lecz z wieloma religijnościami (rzeczywistość religijna społecznie tworzona).

Socjologia religii jako szczegółowa subdyscyplina socjologiczna zajmuje się opisem i wyjaśnianiem wzajemnych relacji między społeczeństwem i religią, które nie są od siebie oddzielone, lecz przenikają się wzajemnie. Dlatego mówi się o religijnym wymiarze społeczeństwa i o społecznym wymiarze religii. Z jednej strony socjologia bada wpływ religii na grupy społeczne i całe społeczeństwo, a także na kształtowanie się życia społecznego jednostek, z drugiej zaś próbuje ustalić oddziaływania czynników społecznych na systemy wiary, instytucje i procesy uspołecznienia religijnego.

Religia i społeczeństwo nie są od siebie oddzielonymi sferami (dziedzinami) ludzkiego życia. Religijność – rozpatrywana tylko z socjologicznego punktu widzenia - odznacza się wyjątkową trwałością, wykazuje zdolność do przetrwania i samoodnowy z biegiem czasu. Ma ona swoje własne prawa rozwojowe i względną samodzielność. Tak jak zmiany w strukturach społecznych wpływają na poziom świadomości i zachowań religijnych, tak też idee religijne mogą prowadzić do uchwytnych empirycznie zmian w społeczeństwie. Socjologowie

jednak częściej analizują wpływ społeczeństwa na religię niż oddziaływanie religii na społeczeństwo. Obydwa sposoby patrzenia na religię są równouprawnione w naukach społecznych. Zawsze jednak religia będzie badana empirycznie w swoich społecznych i kulturowych szatach.

W najogólniejszym sensie socjologia religii zajmuje się empiryczno-naukowym wyjaśnianiem wzajemnych stosunków między religijnością i społeczeństwem. Jej podstawami są: religijny wymiar społeczeństwa i społeczny wymiar religii. Za pomocą technik i metod empirycznych socjologia bada, w jaki sposób czynniki religijne wnikają w proces tworzenia się społeczeństwa, jaką rolę odgrywa religia w konstituowaniu się grup społecznych i jaki wpływ wywierają wartości i normy religijne na postępowanie ludzi i interpretację ich życia codziennego. Przedmiotem tej subdyscypliny socjologicznej są więc społeczne formy religijności, jak i religijne formy wyrazu życia społecznego. Ogólnie mówiąc, chodzi o analizę wzajemnego przenikania się religijności i społeczeństwa, ze szczególnym uwzględnieniem czynników warunkujących i narzucających granice rozwoju i funkcjonowania religijności. Religijność jako system wartości i norm oraz wzorów zachowań jest przedmiotem badań socjologii.

Przedmiotem badań socjologii religii są fakty religijne, które tworzą pewną odrębną i specyficzną kategorię zjawisk i procesów. Są one klasyfikowane przez badaczy w zależności od ich zainteresowań i stanowisk metodologicznych. Socjologia nie zajmuje się jednak badaniem genezy i istoty faktów religijnych. Traktuje religię jako zjawisko społeczne, ale nie chce wyjaśniać jej powstania i rozwoju przyczynami wyłącznie społecznymi, a tym bardziej nie przyjmuje założenia, że odpowiednia zmiana stosunków społecznych doprowadzi do jej zmierzchu, a nawet całkowitego zaniku.

Socjolog postrzega religię *sub specie temporis*, a zatem z konieczności pozostawia jako kwestię otwartą to, czy i jak można ją postrzegać *sub specie aeternitatis* (Peter L. Berger). Jak idee religijne mogą prowadzić do empirycznie uchwytanych zmian w strukturze społecznej, tak

i zmiany w strukturze społecznej wpływają na poziom świadomości i wyobrażeń religijnych – religia jawi się tu jako siła kształtująca w jednej sytuacji i jako zjawisko zależne w innej sytuacji historycznej.

Socjolog, który bada religijność jako fakt społeczny i kulturowy, jest zainteresowany wzajemnymi relacjami religii i społeczeństwa, a jego interpretacja religii będzie ograniczona do jej społecznych i kulturowych wymiarów, a więc będzie wyjaśniał religijność do pewnego stopnia. Ważne jest, by w badaniu religijności przestrzegał kilku elementarnych reguł metodologicznych.

„1. Socjolog nie może wdawać się w ocenę ważności i nie może podejmować wyjaśnienia znaczenia dogmatów, reguł, zasad wiary jako takiej, ponieważ problemy te wchodzą w zakres teologii, metafizyki i innych dziedzin.

2. Powinien abstrahować zupełnie od poszukiwania odpowiedzi na pytania dotyczące genezy wiary.

3. Powinien wyeliminować z przedmiotu badań pytanie – czy wierzenia członków grupy są obiektywnie uzasadnione, czy też są symbolicznym wyrazem ideałów życiowych?

4. Socjolog winien traktować wiarę religijną jako fakt empiryczny, doświadczany, przeżywany przez wierzących, jako fakt istniejący w świadomości członków grupy religijnej – zgodnie z metodologią <współczynnika humanistycznego>. Jeżeli grupa religijna posiada przekonanie i prezentuje wiarę o własnym nadprzyrodzonym pochodzeniu, albo że jest kierowana przez nadprzyrodzone potęgi, albo wiarę w nieśmiertelność – dla socjologa są to fakty <empiryczne> i mogą stanowić właściwy przedmiot badań postaw i zachowań” (Edward Ciupak).

Socjologiczne badania religijności, choć nie pretendują do ukazania pełnego i adekwatnego obrazu sytuacji religijnej i wytłumaczenia zjawiska religijnego „bez reszty”, a tym bardziej do ujmowania istoty

religii i religijności, stanowią ważną przesłankę do pokazania religijności przejawiającej się w życiu społecznym i do ustalenia wpływu kontekstu społeczno-kulturowego na życie religijne jednostek i grup społecznych. Społeczny wymiar religii jest niewątpliwie ważny, ale nie jest on jedyny.

Wśród socjologów religii upowszechniło się przekonanie, że dyscyplina, którą uprawiają, ma charakter świecki, że religijności, którą badają, nie przypisują jakiegoś wyższego znaczenia niż innym zjawiskom społecznym. Religijność badana z socjologicznego punktu widzenia podlega tym samym prawidłowościom co inne zjawiska społeczne. Socjologia dostarcza jednak tylko wiedzy prawdopodobnej, a socjolog nie określa, czym jest religijność w ogóle, lecz zajmuje się religijnością, która wykazuje powiązania z życiem społecznym. Ujmuje więc przede wszystkim zewnętrzne przejawy tego, co przeżywa człowiek religijny i grupy społeczne o charakterze religijnym. W skrajnych ujęciach postuluje się nawet tworzenie socjologii religii z natury laickiej, „w sensie dyskursu socjologicznego, który nie ciążyłby ku pozycjom ideologicznym, charakterystycznym dla aparatu klerykalnego, administrującego istniejącymi sferami religijnymi” (Gustavo Guizzard).

Socjolog – interpretujący religijność jako fakt społeczny i niesprowadzający jej tylko do wymiaru społecznego – przyjmuje pewien punkt widzenia, który można by określić jako metodologiczny antyredukcyjnizm, gdyż interpretacja religijności jest świadomie ograniczona do społeczno-kulturowych przejawów postaw i zachowań religijnych.

Socjolog pokazuje społeczne mechanizmy upowszechniania się pewnych postaw i zachowań religijnych oraz ich funkcje w życiu różnych społeczeństw (relacje między religią i życiem społecznym). Ukazuje religię w powiązaniu ze społecznym „tłem”, za pomocą koncepcji różnego typu przemian mikro- i makrostrukturalnych. W najszerszym ujęciu można by określić religijność jako system znaczeń, wartości i wzorów zachowań, porządkujących, systematyzujących i objaśniających świat, w którym żyją ludzie, przez odwołanie się do tego, co prze-

kracza rzeczywistość empiryczną, wyrażający się w realizacji praktyk religijnych, społeczno-moralnych postaw i zachowań oraz różnych form uspołecznienia (zorganizowania społecznego). W węższym rozumieniu religijność będzie odnoszona do Boga lub nawet do Boga osobowego.

Socjologia religii zajmuje się opisem, interpretacją i wyjaśnianiem wzajemnych relacji między społeczeństwem a religią, dwóch wprawdzie różnych, ale też wzajemnie przenikających się dziedzin życia społecznego. Jeżeli nawet wiary religijnej nie da się do końca wymierzyć empirycznie, to nie jest to powód do tego, by dezawuować badania socjologiczne i wzywać do niewiary w statystyki religijno-kościelne.

Socjologowie na ogół uświadamiają sobie aspektowość swoich badań empirycznych nad religijnością i ograniczoność statystycznych badań nad praktykami religijnymi. Mogą oni zaakceptować opinię Jana Pawła II o niewspółmierności stosowanych narzędzi badawczych do integralnego ujęcia fenomenu wiary. „Niewspółmierna też bywa na przykład socjologia religii, bardzo skądinąd pożyteczna. Jest ona bardzo niewspółmierna, o ile usiłuje się za jej pomocą wydawać wyroki co do wewnętrznej postawy osób. Żadna statystyka zmierzająca do czysto ilościowego ujęcia wiary, na przykład poprzez samo tylko uczestnictwo w rytach religijnych, nie dociera do sedna zagadnienia. Same liczby tutaj nie wystarczają” (Jan Paweł II).

Naukowo uprawiana socjologia religii musi z konieczności zrezygnować z posługiwania się kryterium bezwzględnej prawdy, tym bardziej prawdy objawionej. Nie odwołuje się w wyjaśnianiu rzeczywistości religijnej do czynników nadprzyrodzonych, cudów, objawień itp. Przyjmuje raczej postawę metodologicznego agnostycyzmu, nie rozstrzygając kwestii, czy rzeczywistości religijnej odpowiada jakiś niezależny od człowieka „status”, czy jest też wyłączną projekcją ludzką. Takie podejście socjologa do przedmiotu jego badań empirycznych nie oznacza ani bagatelizowania religii czy zafałszowania jej istoty, ani nie jest instrumentem kogoś, kto chce się rozliczyć z instytucją. Skupia się

przede wszystkim na postawach i zachowaniach religijnych obserwowalnych, ich opisie, wyjaśnianiu i interpretacji. Nie można z tego powodu oskarżać socjologów o jakiś redukcjonizm, tym bardziej o próby podważania nadprzyrodzonego charakteru religii. Nie są oni także od naprawiania świata społeczno-religijnego, lecz jego wyjaśniania.

Socjologia ukazuje, jak religijność jest praktykowana w życiu codziennym, nie wskazuje zaś na to, jaka religijność powinna być akceptowana. Normatywne kryteria, według których może być wartościowane społeczeństwo i religia, nie mogą być socjologicznie uzasadniane. We współczesnej socjologii religii utrwaliło się przekonanie, że socjolog odkrywa pewne prawidłowości społeczne (prawa), które nie mają mocy obowiązującej o charakterze etycznym. Także teorie socjologiczne wyjaśniają rzeczywistość, ale jej nie normują. Socjologowie są do pewnego stopnia normatywnie i religijnie „niemuzykalni”.

Wypowiadając opinię na temat społecznego charakteru religijności, trzeba zdawać sobie sprawę z modelu człowieka, jaki zakłada socjologia, oraz z perspektywy socjologicznej, w której jest spostrzegany człowiek. Teza o uwarunkowaniach społecznych religijności nie może przekreślać tezy o autonomii i indywidualnej tożsamości jednostki, jej zdolności do określania swoich wyborów, decyzji i działań, a także – przynajmniej częściowo – modyfikowania bodźców płynących z otoczenia społecznego. Człowiek żyje nie tylko w społeczeństwie, ale ma własne życie osobowe. Zadania wynikające z tych dwóch obszarów nie zawsze są ze sobą zgodne. Co więcej, pełne życie osobowe wymaga stopniowego uwalniania jego treści od bezpośrednich uwarunkowań społecznych, które mogą sprzyjać rozwojowi religijnemu jednostek i grup społecznych, ale też mogą ten rozwój utrudniać i hamować.

Właściwie rozumiana socjologia religii, ujęta w sposób integralny, będzie w tej samej mierze nauką o determinantach społecznych religijności, co i nauką o wolności ludzkiej. Człowiek zarówno całkowicie uspołeczniony, jak i całkowicie wolny w wyborach życiowych

jest zwykłą fikcją. Socjologia powinna zająć się badaniem religijności zarówno od strony procesów socjalizacyjnych, jak i personalizujących.

Socjologia religii, jako nauka empiryczna o faktach religijnych, zajmuje się badaniem różnicowań środowiskowych religijności, wzajemnymi funkcjonalno-strukturalnymi zależnościami postaw i zachowań religijnych oraz cech demograficznych i społecznych (zależności funkcjonalne) i czynników społeczno-kulturowych (zależności przyczynowe) oraz rozwojowymi i regresywnymi procesami przemian religijności w grupach społecznych i w całym społeczeństwie. Opis rzeczywistości religijnej i moralnej w społeczeństwie i jej zakresów szczegółowych prowadzi do ustalenia pewnych prawidłowości, przynajmniej na poziomie średniej ogólności (tzw. prawa socjologiczne). Człowiek jako osoba pozostaje jednak punktem centralnym tak rozumianej analizy socjologicznej (personalistyczna socjologia religii).

Socjologiczne rozważania nad religijnością nie mogą – z natury rzeczy – pretendować do rangi jakiegoś uprzywilejowanego rodzaju wiedzy o tym zjawisku, ani tym bardziej do całościowego jego wyjaśnienia. Zalety i ograniczenia masowych badań empirycznych są na ogół znane. Perspektywa socjologiczna nie jest konkurencyjna wobec teologicznej, tylko po prostu inna.

Socjolog nie próbuje określać istoty czy natury religijności, nie może potwierdzać ani podważać prawd religijnych, interesuje go natomiast to, jakie są społeczne i kulturowe „objaśnienia” symboli, wartości, norm i działań religijnych, w jakim stopniu religijność jest społecznie spostrzegana, przeżywana, a także historycznie zmienna. Swoistość podejścia socjologicznego pozwala – przynajmniej czasowo – abstrahować od pytań i rozstrzygnięć o charakterze filozoficznym i teologicznym, przy respektowaniu granic kompetencji poszczególnych dyscyplin naukowych.

Socjologia nie może – podobnie jak i inne dyscypliny empiryczne – autorytatywnie wypowiadać się na temat tego, co nieempiryczne

lub pozadoświadczeniowe. Nie zaprzecza ani nie potwierdza pochodzenia religijności ze źródła nadprzyrodzonego. Nie wyklucza jednak znaczenia czynnika nadprzyrodzonego, jeżeli wywiera on wpływ na życie społeczne i jest obecny w przekonaniach członków grup społecznych, czyli w świadomości religijnej. Socjologiczny punkt widzenia nie pozwala na negowanie tych wymiarów religii, które wykraczają poza obszar doświadczenie społecznego.

Socjologowie, którzy przyjmują świecki punkt widzenia w badaniach nad religijnością, poszukują danych weryfikowanych empirycznie, nie mają możliwości zrozumienia do końca tego zjawiska, które wiąże się z tajemnicą i Transcendencją.

Bez precyzyjnego zdefiniowania przedmiotu socjologii religii trudno jest odpowiedzieć na ważne pytanie, czy we współczesnym świecie religijność słabnie, nasila się, czy też mamy do czynienia z odradzeniem się, przemianą i transformacją, czy z upadkiem religii.

Socjologowie nie interesują się prawdziwością wierzeń religijnych, zachowują wobec badanego przedmiotu dystans naukowy, ani aprobujący, ani krytyczny, lecz neutralny aksjologicznie (wymagający wzięcia w nawias własnych przekonań światopoglądowych). Taka postawa zimnego spojrzenia na religię, postrzegania z zewnątrz, nie jest łatwa w praktyce. Można jednak opisywać przemiany w religijności, nie odwołując się do własnych przekonań aksjologicznych, uznawanych wartości itp. Od socjologa zajmującego się analizą fenomenu religii wymaga się szczególnej troski i uczciwości badawczej oraz maksimum zaangażowania w uważnym filtrowaniu poszczególnych fragmentów rzeczywistości religijnej.

Istotą zjawiska religijnego jest doświadczenie tego co nadprzyrodzone, tego co święte. Religia zaspokaja przede wszystkim potrzebę transcendencji. Socjologowie o orientacji empirycznej mają świadomość, że ich instrumenty badawcze nie pozwalają zajrzeć do „duży



ludzkiej”, ani wydobyć tego wszystkiego, co ludzie naprawdę myślą o religii i zmierzyć rzeczywistą głębię religijnych przeżyć. Religijność rozważana z perspektywy socjologicznej jest traktowana jako zjawisko o wymiarach ludzkich, przejawiające się w doświadczeniu ludzkim, mające swoje odniesienia w życiu społecznym.

Wiedza socjologiczna o religijności jest niepełna i nie całkiem pewna. Wbrew potocznym przekonaniom nauki społeczne to nie sfera pewności lecz prawdopodobieństwa. Socjologia bada skutki, jakie religia wywołuje w życiu społecznym czy jednostkowym, ale nie jest w stanie dotrzeć do tego, co stanowi istotę religii, nie przynosi ostatecznego wyjaśnienia, czym jest religijność, tym bardziej – czym być powinna.

Socjolog próbuje zajrzeć – zawsze z pewnym opóźnieniem – za zewnętrzną fasadę życia religijno-kościelnego, by zrozumieć uczucia i przekonania innych ludzi, nawet gdyby poznawana rzeczywistość odbiegała daleko od jego życzeń. Rola socjologa jest odmienna od roli duszpasterza, który nie może czekać na zawsze spóźnione wyniki badań socjologicznych, musi reagować natychmiast, co oznacza, że jego działanie przebiega w warunkach jakiejś niewiedzy i niepewności.

Socjolog musi mieć świadomość, że nie jest w stanie wyjaśnić wszystkiego w drodze opisu i pomiaru, że nie przemierza całego pola doświadczenia religijnego, lecz tylko jego część, wykazującą związek z życiem społecznym. Niemniej uwarunkowania społeczne zjawisk indywidualnej i zbiorowej religijności, sposobów jej przeżywania i interpretowania, jej form organizacyjnych (Kościoły), są w jego zasięgu.

Celem badań socjologicznych jest przede wszystkim dostarczenie wiedzy dotyczącej wciąż zmieniającej się rzeczywistości kościelno-religijnej. Kościołom chrześcijańskim pozwalają one lepiej zrozumieć tę rzeczywistość i ewentualnie korygować własne działania pastoralne. I może właśnie dlatego współcześnie socjologia religii nie jest już uważana za niebezpieczeństwo czy zagrożenie dla teologii czy Kościoła.

Socjolog jako socjolog nie jest w stanie dostarczyć Kościołom terapeutycznych recept, może on jedynie formułować pewne rekomendacje.

Socjolog religii, który zajmuje się diagnozowaniem, interpretowaniem i wyjaśnianiem rzeczywistości społeczno-religijnej, potrzebuje różnych teorii wobec siebie komplementarnych lub zasadniczo różnych, tak jak zróżnicowany i zmienny jest świat społeczno-religijny, który on opisuje (np. teorii sekularyzacji, desekularyzacji, prywatyzacji, deprywatyzacji, pluralizmu społeczno-kulturowego, a także teorię rynku religijnego, teorię socjalizacji czy ewangelizacji).

Socjolog związany z Kościołem ma do pewnego stopnia podwójne obywatelstwo. Z jednej strony jest obiektywnym obserwatorem życia społecznego i religijnego, z drugiej strony przynależy do społeczności kościelnej. Dlatego też niekiedy balansuje między tymi dwoma typami „obywatelskości”. Socjolog wskazuje na swoiste społeczne „zaplecze wiary”, interesuje się subiektywną stroną relacji człowieka z Bogiem i ludzi między sobą w perspektywie religijnej. Nie może on jednak lekceważyć czy pomijać tego, jakie jest doktrynalne samorozumienie danej religii i Kościołów chrześcijańskich. Poza tym religijności i kościelności nie da się w pełni sprowadzić do tego, co jest socjologicznie mierzalne. Nie wszystko da się określić empirycznie.

Wyniki sondaży opinii publicznej i badań socjologicznych dostarczają ważnych „sygnałów ostrzegawczych” w odniesieniu do przemian religijnych i moralnych w społeczeństwie. Kościoły nie mogą kierować się sondażami opinii publicznej, a duszpasterstwo nie może przypominać marketingu, ale też Kościoły nie mogą być nadmiernie nieufne wobec socjologicznych diagnoz zjawisk religijnych i moralnych.

Socjologowie i psychologowie opisują częściej negatywne aspekty zjawisk i procesów psychologicznych i społecznych niż pozytywne. Częściej mówią o niebezpieczeństwach niż o szansach przemian współczesnych. Przejawia się w tym podejściu pewna deformacja zawodowa.

Współcześni socjologowie religii nie mówią już o zmierzchu religii w społeczeństwach współczesnych, ale o zmianach w funkcjach religii w życiu społecznym, o jej rozmaitych metamorfozach i transformacjach.

Socjologia religii musi wyjść poza badania religijności kościelnej (tzw. sfera problemów bezpiecznych) i zająć się będącymi *in statu fieri* fenomenami nowej religijności i duchowości. Formy manifestowania się *sacrum* zmieniają się w kulturze polskiej coraz szybciej.

Socjologowie religii w Polsce stoją przed pokusą akceptacji skrajnej wersji tezy sekularyzacyjnej, nawiązującej do dokonujących się obecnie gwałtownych przekształceń roli i pozycji Kościoła katolickiego w społeczeństwie. Tymczasem zarówno procesy sekularyzacji, jak i strukturalnej indywidualizacji nie muszą oznaczać pełnego odchodzenia od religii, lecz zmianę jej charakteru i funkcji. Nie muszą oznaczać końca czy zmierzchu Kościoła ludowego, lecz jego osłabienie, niewykluczające szans na jego modernizację.

Polska socjologia religii ma głównie charakter odtwórczo-naśladowczy (imitacyjny) w stosunku do nowych idei i rozwiązań w socjologii światowej. Nie pojawiły się w niej jakieś nowe znaczące idee, które uzyskiwałyby oddźwięk w skali europejskiej czy światowej.

Profesor Jan Szczepański pisał: „W naukach społecznych wytworzyło się nieszczęsne przekonanie, że można badać społeczeństwo będąc poza nim lub ponad nim, badać ludzi nie mając z ludźmi żadnego kontaktu. Tę naukę nazywam <papierową socjologią>. Socjolog konstruuje wiedzę o pewnych procesach społecznych wyłącznie na podstawie jednej metody naukowej, stosu ankiet, które podsuwa mu asystent. W ankietach są rubryki, klasy, szufladki wypełnione przez kogoś innego, o czyjejś uczciwości uczony przecież niczego nie wie”. Niestety, także ja napisałem kilka książek o bezrobotnych i o religijności młodzieży bez kontaktu bezpośredniego z tymi ludźmi.



Manière  
Le Mode diplomatique

Kiemens J. WROBLEWSKI  
PODSTAWY STEROWANIA PRZE  
Kadka prezentuje problemny met  
aspkcie techniczno-ekonomcznym. I  
takze jego normady. Podaj rdmierz  
miody sterownik mdykomkore  
prognaa Kramkdw rowcu, ddu  
produkcji.  
A. SILBERSCHMIZ, J. PETERSO  
PODSTAWY SYSTAWY OPERA  
prdz. z ang. 2. Posa  
Nowczny podcznik system  
na wielu uczniach na swiecie.

44

dzicy KACZOWSKI  
PODSTAWY BIOCHEMII  
wyd. 9. zmien. B, s. ok. 322. rys.  
seria: „Podczniki akademickie”  
Kadka zawiera najwzniejsze w  
ich przemianach, przede wszystkim  
-holoia zymosci. Wiele uwagi  
razymow oraz ich metody

## Rozdział II

### Socjologia moralności jako nauka o faktach moralnych

Socjologia moralności, jako nauka empiryczna o faktach moralnych, zajmuje się badaniem różnicowań środowiskowych moralności, wzajemnymi funkcjonalno-strukturalnymi zależnościami postaw i zachowań moralnych oraz cech demograficznych i społecznych (zależności funkcjonalne) i czynników społeczno-kulturowych (zależności przyczynowe) oraz rozwojowymi i regresywnymi procesami przemian moralności w grupach społecznych i w całym społeczeństwie. Opis rzeczywistości moralnej w społeczeństwie i jej zakresów szczegółowych prowadzi do ustalenia pewnych prawidłowości, przynajmniej na poziomie średniej ogólności (tzw. prawa socjologiczne). Człowiek jako osoba pozostaje jednak punktem centralnym tak rozumianej analizy socjologicznej (personalistyczna socjologia moralności).

Socjologia moralności jako subdyscyplin socjologiczna zajmuje się moralnymi czynnikami społeczeństwa oraz społecznymi wymiarami moralności oraz ich zmianami. Społeczeństwo i moralność nie są odrębnymi i całkowicie izolowanymi od siebie wielkościami. Z perspektywy socjologicznej moralność jawi się jako konstrukt historyczno-społeczny, będący rezultatem komunikowania się jednostek i grup społecznych między sobą. Socjolog odkrywa w społeczeństwie te podstawowe wymiary moralności, ale ich nie uzasadnia. To, że moralność ma uwarunkowania społeczne i społeczeństwo ma cechy moralne, uzasadnia, że w ogóle jest możliwa socjologia moralności.

Socjologia moralności jest nie tylko nauką czysto opisową, ale i wyjaśniającą fakty moralne. Socjolog zajmuje się nie tylko opisem etosu czy stylu życia w grupach społecznych, ale zajmuje się wyjaśnianiem i interpretacją zebranych faktów moralnych. W wyjaśnianiu i in-

terpretacji socjolog musi odwoływać się do hipotez roboczych, a także do projektowanego pojęcia moralności, służącego mu jako narzędzie badań empirycznych. Elementami tego ujęcia są: ocena, norma i najwyższy cel (ideał, dobro, wartość).

Znaczenie socjologii moralności wzrasta szczególnie w społeczeństwach współczesnych, nacechowanych szybkimi zmianami społeczno-politycznymi, społeczno-gospodarczymi i społeczno-kulturowymi, nawet jeżeli współcześnie coraz więcej aspektów życia ludzkiego jest wyłączanych ze sfery moralności (tzw. proces adiaforyzacji). Pluralistyczny świat niesie ze sobą osłabienie, a nawet upadek wielu dotychczasowych oczywistości kulturowych i oczywistości moralnych. W funkcjonalnie zróżnicowanym społeczeństwie emancypują się spod wpływów światopoglądów religijnych autonomiczne i działające według własnej logiki subsystemy społeczne.

Moralność staje się subsystemem w ramach całościowego społeczeństwa. Faktycznie istniejąca moralność jest wewnętrznie zróżnicowana (dyferencjacja) i spluralizowana, poczynając od tej pozostającej pod wpływem religii i Kościołów chrześcijańskich, aż po formy niejasnej, niezobowiązującej, niezinstytucjonalizowanej, zderegulowanej, płynnej, nieokreślonej moralności, lub o profilu wyraźnie laickim.

Socjolog uznaje, że społeczeństwo powinno mieć moralność jako swój konstytutywny wymiar i że są wartości moralne, z których nie można zrezygnować w społeczeństwie (właściwy, personalistyczny ład społeczny i moralny). Wielu teoretyków życia społecznego podkreśla, że społeczeństwa współczesne potrzebują do swojego istnienia i rozwoju wartości moralnych, których same z siebie do końca nie są w stanie wytworzyć.

W przeciwieństwie do psychologii, która stara się wyjaśnić psychiczną strukturę ludzkich działań, socjologia analizuje strukturę społeczną działań moralnych, wskazuje na empiryczne przyczyny kształ-

towania się określonych form współżycia i współdziałania ludzkiego. Także wartości i normy, które współokreślają ludzkie działania, bada w sposób analityczno-deskryptywny, nie zaś normatywny, czyli jako pewną obiektywną rzeczywistość. Moralność będąca przedmiotem socjologii jest rzeczywistością społecznie konstruowaną.

W najogólniejszym sensie socjologia moralności zajmuje się empiryczno-naukowym wyjaśnianiem wzajemnych stosunków między moralnością i społeczeństwem, bada moralność w społeczno-kulturowym kontekście.

Moralność z punktu widzenia socjologicznego jest ujmowana na płaszczyźnie opisowo-empirycznej, częściej jako pewien stan rzeczy niż ustawicznie dokonujący się proces. Socjolog próbuje tłumaczyć, dlaczego poszczególni ludzie nie przestrzegają reguł moralnych albo je łamią, opisuje coś, co może być wyjaśniane, ale nie przez niego uprawomocnione (legitymizowane). Mówi się nie o jednej moralności (w liczbie pojedynczej), lecz o wielu moralnościach (w liczbie mnogiej).

Moralność w perspektywie socjologicznej obejmuje wszelkie istniejące wartości, normy i oceny regulujące zachowania ludzi oraz same zachowania, ujmowane z punktu widzenia dobra i zła, tego co szlachetne i nieszlachetne, godne szacunku i niegodne szacunku, godziwe i niegodziwe. Badając wartości, normy, oceny i zachowania moralne, warto pamiętać o tym, że moralność powstaje w procesie komunikacji społecznej w grupach społecznych lub w całym społeczeństwie.

Kształty i formy, w jakich wyraża się moralność, są coraz bardziej różnicowane i jest to społecznie akceptowane. O ile w społeczeństwach tradycyjnych upowszechniał się jeden, bezalternatywny model moralności uznawany za oczywistość społeczno-kulturową, o tyle w społeczeństwach współczesnych takich modeli jest wiele. Moralność w swoich wymiarach społecznych nabiera coraz bardziej swoistego, kalejdoskopowego zróżnicowania, daleko idącej płynności i nieokreśloności.

Świadomość moralna i zachowania moralne, zwłaszcza w ich konkretnych kształtach, są uzależnione w dużym stopniu od wpływów wywieranych przez poszczególne grupy społeczne i społeczeństwo globalne. Te społeczne uwarunkowania i konteksty społeczne świadomości i działania moralnego ludzi można badać w ramach dyscypliny naukowej zwanej socjologią moralności. Szczególne zainteresowanie tej dziedziny wiedzy idzie w kierunku aktywności moralnych o charakterze społecznym, o ile wykazują one – w porównaniu z aktywnościami indywidualnymi – zróżnicowany charakter, a tym samym podlegają rozmaitym imperatywom obyczajowym, są odmiennie uwarunkowane i ukształtowane. Socjologia moralności dotyczy wzajemnych relacji struktury społecznej i moralności.

Socjolog nie chce wysuwać żądań i normować społeczeństwa, ale pragnie opisywać, jak kształtują się i przebiegają w społeczeństwie zjawiska moralne. Stwierdzając istniejący stan rzeczy, pokazuje niejako „oddolne” przemiany wartości i norm moralnych. Analizuje określony aspekt faktu moralnego, charakteryzuje go i wyjaśnia, ale nie ocenia i nie formułuje reguł. Moralność z punktu widzenia socjologicznego jest ujmowana na płaszczyźnie opisowo-empirycznej, nie zaś postulatowo-aksjologicznej, częściej jako pewien „stan rzeczy” niż ustawicznie dokonujący się proces.

Z punktu widzenia socjologicznego nie można rozpatrywać świadomości i zachowań moralnych w oderwaniu od kontekstu społeczno-kulturowego. Moralność rozpatrywana na poziomie funkcjonalnym nie istnieje samodzielnie, lecz jest związana ze sferą stosunków międzyludzkich. Akcentując zależność świadomości i zachowań moralnych od struktury społecznej, nie możemy ignorować wpływów odwrotnych, tj. wpływu moralności na przekształcanie stosunków społecznych w społeczeństwie jako całości i w jego substrukturach społecznych. Moralność występuje wówczas jako aktywny czynnik wywołujący zmiany w środowisku społecznym. Rola moralności w odniesieniu do



społeczeństwa może być ujednocająca lub różnicująca (moralność jako zmienna niezależna). W rzeczywistości większość badań empirycznych wychodzi z założenia, że raczej społeczeństwo „determinuje” moralność niż odwrotnie.

Moralność, która jest traktowana jako fakt społeczny, obejmuje postawy i zachowania w stosunku do drugich jako partnerów współżycia, ukazując się jako właściwie ludzki fenomen. Te postawy i zachowania ulegają pewnym różnicowaniom w zależności od tego, do jakich grup przynależą działające jednostki, a także od takich cech demograficznych i społecznych, jak: płeć, wiek, wykształcenie, pochodzenie terytorialno-środowiskowe czy typ środowiska wychowania.

Socjologia pokazuje aktualne wartościowania moralne w społeczeństwie. Ujmuje moralność w aspekcie dynamicznym, nie zaś jako ustalony raz na zawsze statystyczny porządek rzeczy. Z tego punktu widzenia socjologia ma do czynienia z pluralizmem w moralności. Analizuje zróżnicowany w społeczeństwie system wartościowania, którym kierują się jednostki, według którego podejmują decyzje i według którego działają. Uprawia do pewnego stopnia socjologię moralności pluralistycznej.

Socjolog określa wzajemne związki zjawisk społecznych i moralnych, inaczej mówiąc, bada moralność w kontekście społeczno-kulturowym. Przedstawia nie tylko sposób wartościowania i oceniania, lecz także ustala, według jakich miar i skal są podejmowane oceny (na przykład kryteria religijne, etyczne, estetyczne, prakseologiczne). Socjolog odkrywa te rzeczywiste sposoby wartościowania moralnego, docieka, jak różne formy oceniania kształtują się w ramach określonego społeczeństwa, odnotowuje różnice w stopniu dezaprobaty, z jaką spotyka się naruszanie reguł moralnych, pokazuje społeczne uwarunkowania wielu pojęć i reguł etycznych. Ma więc do czynienia z wartościami i normami, jednak sam nie wartościuje i nie ustala norm.

W społeczeństwach ponowoczesnych moralność nie jest kwestią dziedziczenia, lecz wyboru. W warunkach radykalnej wolności każdy na nowo i na własny rachunek musi podejmować decyzje moralne. Nawet najważniejszych wartości z przeszłości nie można automatycznie i po prostu odziedziczyć. Trzeba je przyswajać i odnawiać przez osobisty wybór, często niełatwy. Tożsamość moralna przekazywana, przypisana, tradycyjna (dziedziczona) przekształca się w tożsamość moralną konstruowaną, tworzoną „po swojemu”, aż po jej bardzo zróżnicowane formy, takie jak tożsamość hybrydowa (*trochę tego, trochę tego*), lub nawet wielotożsamość (*wiele różnego naraz*). Część ludzi współczesnych nie czuje się adresatami norm i wartości moralnych, ale ich kreatorami.

Współczesnymi społeczeństwami Zachodu rządzi samozadowolenie i nieskrępowana wolność osobista, do tego dochodzi nieumiarkowany indywidualizm. Jednostki muszą konstruować swoją indywidualną tożsamość moralną, niejako na „własną rękę”, w chaotycznym, relatywnym i płynnym świecie wartości i norma („sklejanie” różnych wartości i norm). Kształtuje się moralność kompromisowa, pragmatyczna, utylitarna, sfragmentaryzowana, zderegulowana, pozainstytucjonalna, paralelna, efemeryczna, płynna i niekonsekwentna, a nawet moralność bez zasad, moralność chaotyczna, a zwłaszcza moralność religijnie nieufundowana.

Optymiści wierzą, że uda się zbudować nową moralność opartą na osobistych preferencjach jednostki i jej odpowiedzialności za własne działania. Zmian w moralności – według nich – nie należy opisywać w kategoriach erozji, anomii i upadku, lecz jako proces przebudowy, metamorfozy, transformacji i rekonstrukcji.

Socjologia moralności jako opisowo-wyjaśniająca subdyscyplina socjologiczna zajmuje się tylko określonym aspektem życia moralnego, bada, w jakim stopniu jest ono wyrazem komunikacji międzyludzkich, interakcji i relacji społecznych. Zajmuje się wykazaniem empirycznych różnic i podobieństw, zależności i kierunku związków

pomiędzy pewnymi zjawiskami, wyjaśnia bezpośrednie i pośrednie przyczyny powstawania reguł moralnych. Teza o moralności jako fakcie społecznym nie oznacza oczywiście redukcji moralności tylko do uwarunkowań społecznych.

W badaniach nad moralnością balansujemy między socjologizmem moralnym, redukującym zjawiska moralne do stanu świadomości społecznej i zachowań faktycznie realizowanych, a dogmatyzmem etycznym nastawionym na maksymalizm etyczny i nieotwierającym się na kontekst społeczny, w którym są formułowane oceny moralne. Socjolog interpretujący moralność jako fakt społeczny i niesprowadzający jej tylko do wymiarów społecznych przyjmuje pewien punkt widzenia metodologiczny, a nie filozoficzny. Można by określić taki punkt widzenia jako metodologiczny antyredukcjonizm. Stanowisko filozoficzne socjologa jest do pewnego stopnia jego sprawą prywatną.

Socjologia, jako nauka wolna od wartościowania, nie opowiada się ani za transcendentnym ani za immanentnym sposobem uzasadniania moralności, zachowując jednakowy dystans wobec nich, opisując i interpretując jedynie ich obecność w świadomości moralnej współczesnego społeczeństwa. Nie można jednak z tego powodu przypisywać naukom społecznym jakiegoś „amoralnego impulsu”. Rozpatrują one swój przedmiot badań tylko z jednego, aspektowego punktu widzenia. W dziedzinie wartości i norm ostatnie słowo nie należy do socjologów.

Współczesna socjologia moralności uwolniła się od socjologizmu etycznego i ukształtowała się jako nauka opisowo-wyjaśniająca, bez roszczeń do normowania społeczeństwa, tworzenia jakiejś nowej „naukowej etyki” czy „racjonalnej etyki stosowanej”. Socjologowie współcześni są dalecy do stanowiska, według którego niestosowanie się w praktyce do niektórych norm moralnych jest podstawą do ich odrzucenia jako niesłusznych, albo że jedynie dobre jest to, co większość ludzi uznaje za dobre. W swoich rozważaniach często podkreślają, że moralność

w społeczeństwach wysoko zróżnicowanych strukturalnie i funkcjonalnie podlega daleko idącym przemianom. Mówi się o próżni moralnej, o kryzysie, o permissywizmie i relatywizmie, o deregulacji. Procesy sekularyzacji i pluralizacji społeczno-kulturowej sprawiają, że religia i moralność tworzą coraz częściej odrębne systemy regulacji zachowań ludzkich.

Wskazania na społeczną genezę i funkcje społeczne moralności nie musi oznaczać przyjęcia założeń socjologizmu etycznego, ani uznania moralności za wyłączone „dziecko” społeczeństwa. W ogóle pytania tego typu: czy moralność uprzedza, czy też jest skutkiem społeczeństwa, czy człowiek jest moralny z natury czy na skutek wychowania w społeczeństwie, czy normy moralne są dyktatem natury czy wyrazem potrzeb społeczeństwa, czy bardziej pierwotne jest doświadczenie zła czy dobra, o ile w ogóle mają sens, trzeba je rozpatrywać na płaszczyźnie filozoficznej, nie zaś empirycznej.

Spółeczeństwo i moralność nie są odrębnymi i całkowicie izolowanymi od siebie wielkościami. Spółeczeństwo jest swoistym paradoksem, w którym to, co społeczne, wiąże się z tym, co moralne. Tym paradoksalnym związkiem zajmują się socjologowie moralności. Socjologia klasyfikując zjawiska na moralne i pozamoralne, posługuje się aksjologicznie neutralnym pojęciem moralności. W znaczeniu neutralnym i niewartościującym czynami moralnymi są działania oceniane pod względem etycznym zarówno pozytywnie, jak i negatywnie. Przy kwalifikowaniu obiektów badań nie bierze się pod uwagę, czy są one związane z wzorcami etycznymi uznanymi za szlachetne, czy też pozostają z nimi w sprzeczności. O moralności mówi się także wtedy, gdy wartości, normy i wzory osobowe składające się na nią, nie opierają się na ideałach uznanym za szlachetne.

Socjologia nie bada filozoficznego aspektu życia moralnego, ani tym bardziej aspektu teologicznego. Stąd socjolog nie zajmuje się zagadnieniem słuszności czy niesłuszności wartości i norm moralnych, lecz jedynie społecznym mechanizmem ich powstawania i

funkcjonowania. Bada szczegółowo zewnętrzne przejawy moralności, dające się zaobserwować i empirycznie skonstatować. Nie można jednak poprzestać jedynie na rejestracji faktów, należy szukać ich teoretycznego i empirycznego wyjaśnienia. Zapewne nie wszystkie „ścieżki” rozwojowe wartości i norm moralnych należy uznać z etycznego punktu widzenia za jednakowo ważne czy dobre, jednak socjolog stara się powstrzymać od ich jednoznacznego kwalifikowania w kategoriach dobra czy zła w sensie obiektywnym.

Opierając się na hipotezach i ich uzasadnieniach empirycznych, socjolog zmierza do wypracowania teorii dotyczących faktycznego stanu moralności w społeczeństwie. W tym znaczeniu wysoka lub niska moralność oznaczają większą lub mniejszą zgodność postaw i zachowań z regułami moralnymi uznawanymi za właściwe i obowiązujące w określonych grupach społecznych (model empiryczno-statystyczny) lub lansowanymi przez ośrodki centralne tych grup (model instytucjonalny). Upadek czy wzrost moralności można mierzyć stopniem zgodności z tymi systemami wartości i norm moralnych.

Prawdą jest, że socjologowie znacznie częściej ukazują przejawy zmienności niż trwałości, że z reguły wskazują na zróżnicowanie ocen i norm oraz zachowań moralnych w zależności od warunków historycznych i społeczno-kulturowych. Socjologia – podkreślając empiryczną relatywność czy pluralizm moralności – ukazuje tylko część prawdy o człowieku, o jego kondycji moralnej i duchowej. Różnorodność moralności, jaką opisuje ta empiryczna nauka o moralności, nie stoi w sprzeczności z przekonaniem o istnieniu norm i wartości moralnych o charakterze absolutnym. Zmusza jedynie do refleksji nad nieadekwatnością naszego ujmowania wartości i norm moralnych oraz przyczynia się do głębszego i bardziej krytycznego sprecyzowania w wielu sprawach tradycyjnej problematyki etycznej.

Socjologia analizuje to, co ludzie w danym społeczeństwie uznają za swoją powinność, co uznają za dobre lub złe, właściwe lub nie-

właściwe, godne pożądanego lub warte odrzucenia. Wytyczenie ścisłych granic między tym, co społeczne, i tym, co moralne, nie jest dla socjologa sprawą łatwą, zajmuje się on bowiem moralnością w „stanie” społecznym i zmieniającą się w zależności od warunków społeczno-kulturowych.

Zachwianie się ogólnych norm moralnych i utrata ich siły zobowiązującej, będące osłabieniem kryteriów stanowiących oparcie dla indywidualnych i społecznych wyborów, mogą być uznane za symptom nasilającego się kryzysu moralnego. Podstawowe kryteria dobra i zła moralnego są kwestionowane przez wielu młodych Polaków i w mniejszym zakresie przez dorosłych. Bardziej permissywne nastawienia młodych ludzi mogą mieć charakter przejściowy, związany z ich aktualną sytuacją życiową. W miarę, jak będzie przybywać im lat, ich poglądy mogą ulegać dalszej ewolucji, niekoniecznie idącej w dotychczasowym kierunku. Niezależnie od różnic pokoleniowych można mówić o tendencji do społeczeństwa przyzwalającego (permissywnego).

W społeczeństwach współczesnych mamy do czynienia z procesem „rozmywania się” ocen moralnych, to z kolei łatwo staje się źródłem dyalematów moralnych, kryzysu tożsamości osobowej, a nawet utraty sensu życia. Jeżeli nie ma wartości i norm uniwersalnych i kategorycznych, to należy stworzyć sobie „małe wartości”, „lokalne prawdy”, „własne światy wartości”, „tymczasowe odpowiedzi normatywne” itp. Ważną wartością i normą staje się to, co pozwala „iść do przodu”. Przyjmowane wartości i normy mają charakter tymczasowy, niekiedy pragmatyczno-użytecznościowy. Tradycyjne kody etyczne są zachwiane. Tworzy się etyka bez wyraźnej artykulacji wartości i norm moralnych, etyka afirmująca zwyczajne życie, na miarę własnych potrzeb i preferencji jednostki.

Socjologowie podkreślają, że ludzie współcześni odnoszą się ze sceptycyzmem do wszelkich wartości i norm roszcujących sobie prawo do ogólnie obowiązujących. Jednocześnie są zagubieni i na ogół poszukują udanego i szczęśliwego życia, ze świadomością, że nie wszyst-

ko zależy od nich. Jeżeli nawet z socjologicznego punktu widzenia można twierdzić, że wartości są konstruktem społecznym, to nie jest bynajmniej irracjonalnym oczekiwanie, że społeczeństwo nie będzie wyprane z wartości i że będą w nim zasady wymagające lojalności, sprawiedliwości, zaufania, prawdomówności, poszanowania godności innych ludzi itp.

Tak zwany ponowoczesny człowiek nie podejmuje decyzji moralnych na podstawie jednoznacznych kryteriów dobra i zła, zwłaszcza uświęconych autorytetem tradycji religijnych, lecz kieruje się opcjami aksjologicznymi opartymi na kryteriach zindywidualizowanych. W mentalności wielu ludzi współczesnych najważniejszym kryterium wyborów moralnych staje się sukces, kariera, awans, szybkie osiągnięcia, osobisty interes.

Ogólne przemiany w moralności modernizującego się społeczeństwa można by określić jako ewolucję: od moralności ogólnej do sytuacyjnej; od moralności rygorystycznej do permisywnej; od moralności zakazu do moralności indywidualnego osądu; od moralności przymusu do moralności wolności; od moralności przypisanej do moralności twórczej, od moralności obowiązków do moralności samorealizacji.

W społeczeństwach ponowoczesnych wielu ludzi, także wierzących, odmawia Kościołom chrześcijańskim kompetencji w sprawach moralnych. Sakralizuje się własne „ja” jako źródło moralności. Nawet po wyeliminowaniu z moralności wszystkiego, co religijne, moralność nie zniknie, jeżeli na miejsce religii wprowadzi się jakieś racjonalne substytuty i „przetłumaczy się” religijne wartości i normy na język moralności świeckiej. Przyjmuje się możliwość uzasadnienia moralności niezależnie od tradycji religijnych. Bez religii nie grozi nam sytuacja świata bez moralności, co najwyżej świata bez kościelnie ukształtowanej moralności. Wystarczy przyjąć zasadę, według której powinniśmy traktować innych ludzi tak, jak sami chcielibyśmy być traktowani, albo przestrzegać reguł, które mają na celu dobro innych.

We współczesnym świecie kategorie dobra i zła tracą swój obiektywny charakter, zależą one od następstw, które dadzą się przewidzieć w jakimś działaniu. W warunkach braku obowiązującego wszystkich systemu normatywnego łatwo mówi się o „rynku” wartości i norm moralnych. Pluralizm moralny staje się swoistą „sygnaturą” czasów ponowoczesnych, podobnie jak i sekularyzacja moralności rozumiana jako proces uniezależniania jej od religii. Są to fakty, które trzeba rejestrować, opisywać i interpretować i wyjaśniać.

Z socjologicznego punktu widzenia wartości są warunkowane, ale nie całkiem względne. Niektóre wartości mogą być czasami bardziej znaczące niż pozostałe, bądź w normalnym przebiegu zdarzeń z reguły ważniejsze niż inne. Należy jedynie wypracować racjonalne metody decydowania, która wartość powinna być preferowana w określonych sytuacjach, gdy pomiędzy wartościami występuje znacząca sprzeczność. Konieczność rozwiązywania sprzeczności pomiędzy wartościami staje się centralnym problemem teorii pluralizmu moralnego.

W sytuacji mocnego zakorzenienia się relatywizmu w społeczeństwie, swoistego egalitaryzmu wszystkich systemów ideowych, relatywizm może prowadzić do nihilizmu, według którego dobro i zło, prawda i fałsz są tworamii mitycznymi, a przynajmniej będzie on trudny do uniknięcia (swoista dyktatura relatywizmu). Prawdę zastępuje się wartościami, wartości – opcjami. Jeżeli nawet w kulturze współczesnej oferuje się człowiekowi mnóstwo wartości nadających sens jego życiu („wartości w nadmiarze”), to nie układają się one w wyraźną hierarchię, brakuje też jasnych kryteriów selekcji pozwalających odróżnić wartości istotne od nieistotnych. Wszechobecny i radykalny pluralizm umożliwia podważanie wszelkich wartości, które dawniej dawały człowiekowi oparcie i poczucie sensu egzystencji.

Moralność współczesna ewoluuje w kierunku autonomicznego, zindywidualizowanego sumienia, funkcjonującego na płaszczyźnie życia wewnętrznego. Instytucje kościelne wywierają słabnący wpływ na wzory



życia codziennego, tradycyjna moralność traci swoje instytucjonalne zabezpieczenia. Moralność – podobnie jak religia – staje się sprawą prywatną, funkcjonującą nie tyle jako zwarty system ogólnie obowiązujących wartości i norm usankcjonowanych społecznie, ile raczej jako system różnorodnych ofert na „rynku”, z których jednostki mogą swobodnie wybierać w ramach procesów komunikowania społecznego i moralnego.

Moralność określa nakazy i zakazy, czy – szerzej – kryteria tego co właściwe lub niewłaściwe, dobre lub złe w postawach i zachowaniach jednostkowych oraz w relacjach międzyludzkich, ale nie jako jeden uniwersalny system, lecz jako wielość różnorodnych ofert i propozycji. Oznacza to przede wszystkim pluralizm religijny i moralny, ale i upowszechniający się permissywizm i relatywizm moralny. To, że ludzie różnią się w kwestiach moralnych, nie dowodzi, że nie ma obiektywnych wartości.

Socjologowie moralności powinni bardziej precyzyjnie rozróżniać to, co w przemianach moralności jest przejawem mechanizmów „prastarej pragmatyki”, co zaś jest przejawem nowego indywidualizmu życiowego.

W kulturze moralnej, w której nie ma jasnych wskazań i reguł, zdarzyć się może wszystko. Wybory indywidualne kształtują się rozmaicie, każdy może je podejmować na swój sposób. Ci, którzy są z troskani o kondycję moralną społeczeństwa polskiego, chętnie mówią o konieczności narodowej terapii sumień Polaków.

Człowiek współczesny chce suwerennie decydować o dobru i złu, czyli o wartościach i normach moralnych. W postmodernistycznej ambiwalencji nie jest on w stanie precyzyjnie rozróżniać między tym, co dobre i złe, lepsze i gorsze. Proponowany w teorii i rozwijający się w praktyce program odrzucenia wszelkich ogólnych norm moralnych grozi zachwianiem fundamentów życia społecznego.

W pewnych dziedzinach życia codziennego zmiany zachodzą w sposób rewolucyjny, dochodzi do gwałtownego załamania dawnego ładu społecznego i zastąpienia go innym, w innych zaś dziedzinach w sposób ewolucyjny, tak że przechodzenie od jednego do drugiego porządku społecznego następuje stopniowo i w różnych kierunkach. Wielkie procesy społeczne, zwane modernizacją, prowadzą niekiedy do fundamentalnych zmian wartości i zachowań ludzkich, także w sferze moralnej. Religijność i moralność ukształtowana oraz przekazywana przez Kościoły chrześcijańskie, zmniejszająca się lub tracąca swoją nośność społeczną, nie musi pociągać za sobą upadku wartości czy swoistej amoralności, chociaż osłabia legitymizację wartości i norm moralnych.

W przemianach moralności społeczeństwa polskiego zaznaczają się pewne tendencje kierunkowe: od uniwersalnych do partykularnych wartości i norm moralnych; od prospołeczności do egoizmu; od nieufności „wymuszonej” do nieufności „wybranej”; od familiaryzmu do różnych form życia małżeńskiego i rodzinnego. U podstaw tych przekształceń leży jakby uogólniona zmiana będąca nie tylko przejściem od społeczeństwa tradycyjnego do społeczeństwa pluralistycznego dającego jednostkom niemal nieograniczone możliwości wyboru, ale i przemiana wartości: od wartości zobowiązań (obowiązku) do wartości będących sprawą opcji, od rygoryzmu do permissywizmu i liberalizmu moralnego.

Zróznicowany i spluralizowany „rynek” światopoglądowy, pociągający za sobą odstrukturalizowanie moralności i niepewność życiową, może wywoływać – paradoksalnie – procesy przeciwne polegające na poszukiwaniu „silnego kanonu etycznego”, ścisłego podporządkowania się określonym systemom etycznym, a nawet fundamentalizmu. Tendencje nadmiernie indywidualistyczne i subiektywistyczne są drogą donikąd.

Nie społeczeństwo, nie religia, nie instytucje różnego rodzaju, lecz osoba staje się rzeczywistością najważniejszą. Jednostka wydaje się absolutem, czymś ważnym samym w sobie. Wszystko inne powinno „usprawiedliwić się” przed osobą, ona sama ma się doskonalić, nieko-

niecznie przez wypełnianie zadań i obowiązków. Także instytucje mają służyć osobie i o tyle są aprobowane, o ile nie stawiają jednostce nadmiernych wymagań i nakazów. Te ogólne, indywidualistyczne nastawienia życiowe łatwo nabierają odniesień hedonistycznych, jednostka staje się odbiorcą lub kolekcjonerem doznań i wrażeń.

Być może wartości i normy moralne, zwłaszcza te o charakterze religijnym, będą stawać się w przyszłości wielkościami „drugiego planu”, coraz mniej cenionymi i ważnymi, nieregulującymi codziennych zachowań Polaków (swoista bezwartościowość wartości). Trudno jednak nie dostrzec możliwości procesów tworzenia się nowych wartości, norm i wzorów zachowań, lepiej przystosowanych do zmieniającego się kontekstu społeczno-kulturowego. „Wolny rynek” wartości i norm moralnych stwarza jednak nowe problemy i wyzwania dla społeczeństwa.

Według niektórych obserwatorów życia współczesnego już dzisiaj Unia Europejska narzuca swoim członkom relatywizm moralny, laicyzm i indyferentyzm religijny. Eurosekularyzm jest dobrym towarem eksportowym. W epoce ponowoczesności zanika powoli potrzeba transcendentnego uzasadniania ładu społecznego i moralnego. Tymczasem kapitał wartości moralnych w społeczeństwach współczesnych nie wyczerpał się, jedynie wydaje się, że jego zużywanie się jest nieco szybsze niż rekonstrukcja wartości i norm moralnych.

Rozmaitość przejawów życia moralnego ukazywana przez socjologa (swoisty relatywizm socjologiczny), nie ma wiele wspólnego z relatywizmem filozoficznym (aksjologicznym). Relatywizm socjologiczno-empiryczny wskazuje na sytuacyjne uwarunkowania moralności, na różne zespoły norm moralnych obowiązujących w społeczeństwie, na braki spójności w potocznej świadomości moralnej. Nie wyklucza to *ipso facto* możliwości istnienia norm moralnych o niezmiennym i bezwzględnym charakterze, a także zgodności ludzi co do podstawowych zasad etycznych. Zadanie etyki bierze swój początek dokładnie w tym miejscu, na którym kończy swoją działalność poznawczą socjolog.

Istnieje w naszym kraju tendencja – także wśród socjologów – do przedstawiania społeczeństwa w jak najbardziej czarnych i ponurych barwach. Socjologowie nie mają jednak zamiaru podważania moralności czy dyscypliny społecznej, choć czasem wydają się „niecierpliwi” w oczekiwaniu na negatywne przemiany w moralności. Społeczeństwo jest w ustawicznym kryzysie, jest „chore” – twierdzi się. Im bardziej negatywne opinie wypowiada się o polskim społeczeństwie, tym ma się większą szansę na pozyskanie posłuchu w pewnych kręgach decyzyjnych i opiniotwórczych. Powszechna jest także świadomość, że żyjemy w fazie przejściowej i nie bardzo wiadomo, jak długo potrwa nasza wędrówka do normalności i co ona w istocie oznacza.

Moralność jawi się na różnych poziomach i w różnych zakresach. Socjologia empiryczna ujmuje ją jako zjawisko mające społeczną postać, lecz niesprowadzalne wyłącznie do tej postaci. Uznaje istnienie zjawisk moralnych wykraczających poza działania społeczne, jakkolwiek sama opiera się w swoich interpretacjach na układzie odniesienia „tego co społeczne”. Moralność jest związana z działaniem człowieka, człowiek tworzy moralność – ujętą empirycznie – poprzez swoje działania i współtworzy przez to, że wpływa na czyny innych osób. W rzeczywistości społecznej mamy do czynienia nie z jedną, lecz z wieloma moralnościami.

Socjologowie empirycy ujawniają w opisie przemian moralnych wiele bezradności. Zgromadziwszy znaczną wiedzę o różnych aspektach życia moralnego, często nie są w stanie złożyć tych elementów w jedną całość i odczytać ich pełne znaczenie. Dynamiczny proces wyłaniania się „nowego” porządku moralnego nie jest łatwy do opisanego, a jego ostateczny kształt nie został przecież przesądzony. Socjologowie empirycy w Polsce potrafią dość dokładnie opisać procesy dystansowania się Polaków wobec doktryny moralnej Kościoła katolickiego, trudniej im opisać oddolne procesy kształtowania się autonomicznej moralności.

W obecnej fazie przemian moralnych w Polsce mamy do czynienia bardziej z procesem rozpadu wartości moralnych (kryzys moralności) niż z procesem transformacji wartości i norm, rozumianym jako umacnianie się obiektywnego porządku i ładu moralnego. Uniwersum moralne Polaków wskazuje jednak nie na upadek wartości, ile raczej na swoistą mieszaninę wartości tradycyjnych (katolickich) i nowoczesnych (liberalnych). Dalszy rozwój destabilizacji aksjologicznej nie jest czymś zdeterminowanym, nieodwracalnym czy „nieprzekraczalnym”.

Mało prawdopodobny jest scenariusz zmian, według którego w najbliższym czasie społeczeństwo polskie będzie wyzywać się moralności uniwersalnych zasad w jakimś przyspieszonym tempie. Również mało jest prawdopodobne, aby etyka świecka nabrała charakteru masowego. Dotychczas jest ona ważna przede wszystkim w pewnych kręgach społecznych (np. wśród inteligencji). Sekularyzacja moralności dokonuje się powoli i w różnych kierunkach.

Zakwestionowanie obiektywnych wymiarów ładu moralnego – w formie permissywizmu, agnostycyzmu czy relatywizmu – grozi skrajnym indywidualizmem i subiektywizmem, mniej lub bardziej spontanicznym. Moralność obiektywna ustępuje miejsca moralności indywidualistycznej (sytuacyjnej), w której każdy zdaje się być dla siebie normą działania i godzi się na wymagania wierności wyłącznie wobec tej normy. Kryzys pogłębia się jeszcze bardziej, gdy efektywność i pragmatyzm zajmują miejsce wartości etycznych. Moralność oparta na obiektywnych wartościach przekształca się wówczas w moralność permissywną, według której odchylenia od wartości, norm i wzorów zachowań są społecznie akceptowane i tym samym moralnie dozwolone. W nowoczesnych społeczeństwach dokonuje się ustawiczna ewolucja postaw i zachowań pomiędzy biegunami: „porządek” i „kulturowa wolność”.

Socjolog uwzględnia tylko jeden wymiar człowieka, czyli rzeczywistość społecznie tworzoną, moralność w jej rzeczywistych przejawach społecznych, abstrahuje zaś od wielu innych aspektów życia

ludzkiego, zwłaszcza specyficznych i niepowtarzalnych wymiarów moralności indywidualnej (moralność jako zjawisko psychologiczne związane z osobową egzystencją jednostki). Musi mieć świadomość, iż nie jest w stanie wyjaśnić „wszystkiego” w drodze opisu i pomiaru, że nie przemierza całego pola doświadczenia moralnego, lecz tylko jego część wykazującą związki z życiem społecznym. Socjologia, która bada moralność jako fakt społeczny, nie może tracić z pola widzenia człowieka jako twórcę moralności. Uwarunkowania socjalizacyjne moralności nie mogą przekreślać jej wymiarów personalistycznych.

Socjologia nie daje odpowiedzi na pytanie o istotę człowieka i sens jego działań, ale może go postrzegać w sposób integralny, a więc w pełni człowieczeństwa i w osobowych relacjach międzyludzkich. Socjolog odwołujący się do godności osobowej człowieka może uznać, że moralność w swej istocie jest czymś więcej niż tylko niekrzywdzeniem innych, sprawiedliwością, empatią, przewyciężaniem egoizmu, współczuciem, choć wszystkie je sobą obejmuje.

Moralność jest w ostatecznej instancji aprobatą i respektowaniem godności własnej i innych osób (etyka nakazująca żyć w sposób godny, etyka dobrego życia, etyka spełnionego życia), nawet jeżeli socjolog w swoich badaniach empirycznych zajmuje się wartościami, normami i innymi nakazami powinnościowymi oraz wzorami zachowań związanymi z dobrem lub złem, które są uznawane w grupach społecznych lub w całym społeczeństwie.

W kontekście poszukiwania nowych paradygmatów badania moralności należy uwzględnić podejście personalistyczne. W personalistycznej socjologii moralności akcentujemy nie tyle społeczeństwo jako odrębną całość społeczną kształtującą moralność, ile to, że społeczeństwo jest w ustawicznej fazie stawania się, że stanowi efekt ludzkich decyzji i wyborów. W poszukiwaniu stałego punktu w rozwijającym się społeczeństwie wskazujemy na osobę ludzką. Tylko człowiek jako osoba jest zdolny do przeżywania wartości i norm moralnych oraz wartości

związanych z *sacrum* (wartości religijne). To, co jest stałe w moralności, musimy odnieść nie tyle do zmiennych i społecznie uwarunkowanych wartości i norm, ile do struktury naszego człowieczeństwa.

Człowiek – pomimo swej historycznej zmienności – jest najbardziej trwałą wartością i istotą godną szacunku. Moralność, mająca międzyosobowy czy nawet międzygrupowy charakter, daje się w ostatecznej instancji sprowadzić do wymiarów personalistycznych. Zadaniem socjologa moralności byłoby rozstrzygnięcie, w jakim zakresie badane oceny, postawy, wartości i konkretne zachowania, są zgodne z godnością osoby ludzkiej.

Bez odniesienia się do godności osoby ludzkiej nie znajdziemy ostatecznego uzasadnienia dla przedkładania uniwersalnych zasad nad partykularne interesy. Społeczeństwo uczestniczy ustawicznie w procesie uzgadniania wartości i norm moralnych, ale ich do końca nie uprawomocnia. Ostateczna legitymizacja tych porządków aksjologicznych i normatywnych dokonuje się na gruncie człowieczeństwa, godności osoby ludzkiej, człowieka, który ma jakąś „niepoliczalną” i „niezbywalną” ważność. Nie wystarczy narodzić się człowiekiem, trzeba się nim ustawicznie stawać w realiach życia społecznego.

Człowiek jako osoba, a więc istota wolna, świadoma i odpowiedzialna, kształtuje międzyludzkie współzycie, zdobywa się na czyny nawet skrajnie bezinteresowne, ale też i na dobre działania, które wypływają z motywacji mniej szlachetnych (np. własna korzyść, nadzieja na odwzajemnienie się, szacunek społeczny, dobre samopoczucie, błogosławieństwo Boże). Może także błądzić co do charakteru właściwych wartości, tego co najmniej urzeczywistnia jednostkę jako osobę.

Personalistyczna socjologia moralności powinna być bardziej skoncentrowana na „zasadzie osoby” (osoba we wspólnocie), niż na „zasadzie społeczeństwa”, gdyż ta pierwsza jest bardziej fundamentalna niż ta druga. Socjologia zajmuje się co prawda moralnością jako

pewną postacią życia społecznego, dostępną badaniom empirycznym, nie daje co prawda odpowiedzi na pytanie o istotę człowieka, ale może go postrzegać w sposób integralny, a więc w pełni człowieczeństwa i w osobowych relacjach międzyludzkich.

Rzeczywistość społeczna jest relacyjna (ludzie żyją i działają w relacjach z innymi) i normatywna (wartości i normy społeczne oraz moralne), a socjologia przyjmuje koncepcję człowieka osobowego i społecznego zarazem (*homo personalis* i *homo sociologicus*).

Moralność z socjologicznego punktu widzenia podlega ciągłemu rozwojowi, nie można mówić na gruncie tej nauki o bezwzględnej stałości i pewności praw moralnych, ani o jednej i wiecznej moralności. Socjolog ma do czynienia z pluralizmem moralności, zarówno w wymiarach indywidualnych, jak i społecznych. Być może zmieniająca powoli swój teoretyczny i metodologiczny status socjologia moralności, zmierzająca w kierunku personalistycznej socjologii moralności wyzwalającej się z gorsetu pozytywistycznego, będzie podejmować zagadnienia etycznych wymiarów społeczeństwa budowanego na miarę wielkości i godności człowieka.

Ważne są pytania, czy współczesna socjologia moralności nie może stawiać takich problemów, jak: budowa lepszego życia i dobrego społeczeństwa? W jakim kierunku powinno zmieniać się społeczeństwo i jak je poprawiać, czy dobre życie oznacza jedynie wierność sobie (moralność autentyczności), czy też wierność wartościom moralnym, zwłaszcza o charakterze uniwersalnym? Czy badania z zakresu socjologii moralności mogą odgrywać jakąś rolę w rozwiązywaniu istotnych problemów społecznych? Czy mogłyby one pomóc w rozwiązywaniu skomplikowanych filozoficznych problemów moralnych? Czy wiedza socjologiczna może być przydatna w naszych problemach moralnych, zwłaszcza w wyborach trudnych i pełnych dylematów?



Empiryczna socjologia moralności opisuje, jakie wartości ludzie wybierają, jakich wartości czy norm poszukują, w jakie rozwiązania życiowe są skłonni zainwestować swoje myślenie, emocje i działania, jak wygląda ich życie w sytuacjach paradoksalnych i ryzykownych. Ale ludzie chcą też wiedzieć, jak wybierać, jak kształtować swoją tożsamość, jak uwolnić się od złowrogiej niepewności i lęku, w jaki sposób nadać swojemu życiu wartościowy sens, jak kształtować swoje strategie i projekty życiowe, jak znajdować sposoby samookreślenia i tożsamości moralnej. Socjologia będąca w służbie człowieka, nawet jeżeli nie jest w stanie wskazać na aksjologiczne *summum bonum*, mogłaby pomóc w zrozumieniu jego społecznych odniesień. Wizja wartościowego człowieka i moralnego społeczeństwa wiąże się nierozzerwalnie z indywidualnym szczęściem i udanym (przyzwoitym) życiem.

Socjologia uprawiana w perspektywie personalistycznej usiłuje pokazać człowieka nie tylko jako „wytwór” społeczeństwa, ale i opisać jego wpływ na społeczeństwo, pozwala postawić pytania o wartości bezwzględne związane z godnością osobową człowieka i o kryteria kształtowania dobrego społeczeństwa. Można też zapytać, co powinien robić socjolog w warunkach pogłębiającej się dekonstrukcji moralności prywatnej i publicznej? Czy może dostarczyć wartościom i normom moralnym socjologicznej legitymizacji?

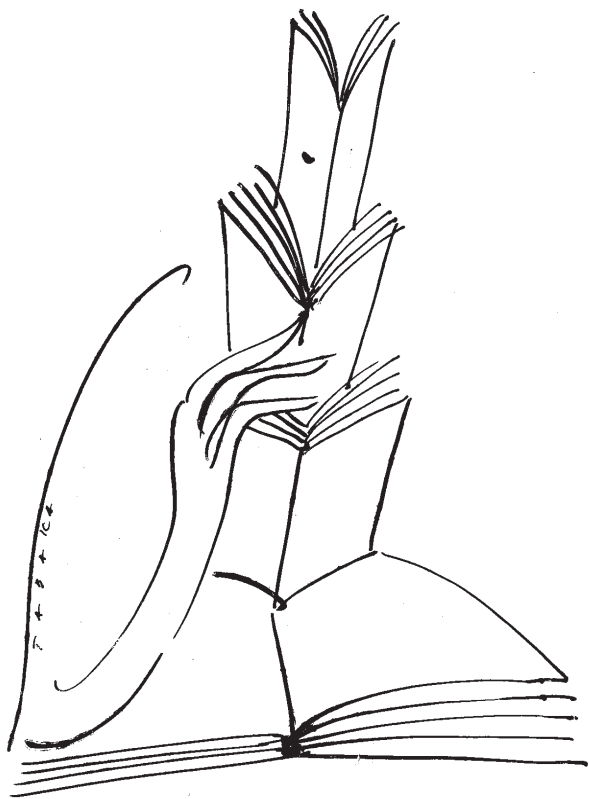
Wtedy, gdy wartości moralne będą określane decyzją większości, nie będzie istnieć wspólna dla wszystkich i wiążąca w kategorię moralności, gwarantująca ostatecznie szczęście i przyzwoitość ludzką. W sferze publicznej narastają trudności w budowaniu społeczeństwa moralnego. Sfera publiczna, jeżeli ma się owocnie rozwijać, musi opierać się na zasadach moralnych: sprawiedliwości, dobra wspólnego, pomocniczości, solidarności, wolności i innych elementach pożądanego ładu moralnego. Autonomia i podmiotowość jednostkowa są z pewnością wielkimi wartościami, ale nie na tyle, by stanowić cel sam w sobie. Wydaje się, że socjologia w swoich nowych

paradygmatach badania moralności wychodzi naprzeciw postulatowi *remoralizacji* nauk społecznych i refleksji socjologicznej.

Socjologia nie jest jedyną interpretatorką życia moralnego. Takie rozwiązanie oznaczałoby konieczność przejęcia przez socjologię funkcji historii, psychologii, pedagogiki, filozofii i teologii, co byłoby swoistym absurdem. Interpretowanie moralności w świetle tylko jednej z nauk byłoby wyraźnym redukcjonizmem. Należy także podkreślić zasadę ustawicznej zmienności w socjologii. Jej ustalenia nie są nigdy ostateczne, często mają poniekąd przybliżony charakter i mogą być udoskonalane. Różnice w postrzeganiu i wyjaśnianiu zjawisk społeczno-moralnych nie mogą być wynikiem interesów czy uprzedzeń osób prowadzących badania empiryczne.

Nie można oczekiwać od socjologa moralności zbyt wiele. Nie jest on w stanie odpowiedzieć na wszystkie oczekiwania społeczne. Socjologia ukazuje, jak moralność jest praktykowana w życiu społecznym, nie wskazuje zaś na to, jaka moralność powinna być akceptowana. Normatywne kryteria, według których może być oceniane społeczeństwo, nie mogą być do końca socjologicznie uzasadniane, a socjologia przyczynia się raczej do zrozumienia, w jak wielkim stopniu poznanie ludzkie jest względne i zależne od okoliczności.





## Rozdział III

### Socjologia wartości i norm

Socjologia wartości i norm obejmuje całokształt tego, co określa się jako sferę aksjologiczną i normatywną życia człowieka i grup społecznych. W socjologicznym modelu diagnozy, interpretacji i wyjaśniania wartości i normy są rozpatrywane od strony ich społecznego zaistnienia, funkcjonowania i uwarunkowań, nie zaś od strony ich normatywnej obowiązywalności.

Życie społeczne rozpatrywane od strony normatywnej jest konstytuowane przez wartości, normy i oceny. Normy zakładają wartości, ponieważ to, czego one żądają, jest urzeczywistnieniem wartości. Inaczej mówiąc, normy postępowania towarzyszą wartościom, określając dopuszczalne i społecznie akceptowane sposoby zachowania się i działania, będące realizacją uznawanych wartości. Wartości wskazują właściwe cele, do których należy zmierzać, normy zaś właściwe sposoby ich osiągnięcia (np. wartość „życie” i normy określające szacunek dla życia). Wartości i normy wskazują, co w życiu ludzkim jest uznawane za słuszne, właściwe, godziwe czy usprawiedliwione (sfera aksjonormatywna), są czymś cennym (z różnych względów), o co warto się troszczyć i o co zabiegać.

„Wartość” należy do pojęć niejasnych i spornych. Pochodzi z języka ekonomicznego, w którym ma dość sprecyzowane znaczenie (wartość użytkowa, wymienna, dodana). Pod pojęciem „wartość” rozumie się zarówno dobrą jako cele działania, jak i przekonania co do tych celów, a także struktury przekazu wartości i postaw wobec wartości. Wartości stanowią nie tylko podstawę skoordynowanych działań, ale także podstawę usensownienia życia i utrzymania porządku społecznego. Pełnią one funkcje legitymizacyjne w stosunku do norm,

przy czym określona norma może być uprawomocniona przez kilka wartości. Normy z kolei określają wzajemne relacje pomiędzy członkami społeczeństwa, pomiędzy ludźmi a instytucjami, pomiędzy ludźmi a różnymi typami dóbr.

W socjologii empirycznej przez wartości rozumie się najczęściej to wszystko, co wiąże się z pozytywnymi emocjami, co skupia na sobie pragnienia i dążenia jednostek i czego one jako „rzeczy” cennej poszukują na co dzień (pozytywne wartości codzienne). To, co nie jest przedmiotem pożądania, ludzkich pragnień, lecz wyrazem repulsji i związanych z nią wewnętrznych stanów dezaprobaty, określa się niekiedy jako negatywne wartości życiowe lub antywartości.

Z socjologicznego punktu widzenia wartości wiążą się z pragnieniami, potrzebami i preferencjami. Odzwierciedlają cele i dążenia życiowe jednostek mające dla nich znaczenie priorytetowe. Wartości życiowe wiążą się z tym, co dla człowieka w różnych sferach jego działalności jest znaczące i sensowne, co jest ważne w życiu lub mniej ważne. Im więcej jednostka zainwestowała w jakąś sprawę, im więcej poświęciła dla niej, w tym większym stopniu staje się to jej wartością życiową.

Wartości są więc pozytywnymi i podstawowymi miarami, czy raczej ideami ukierunkowującymi – poprzez normy – działania ludzkie. Są określane jako „abstrakcyjne standardy sądu praktycznego”, „wzorcowe najlepszych celów wyobrażanych w danej sytuacji” (Patrick Pharo) lub jako reguły nadrzędne, fundamentalne, dotyczące spraw o najwyższym znaczeniu (Piotr Sztompka). Wskazują właściwe cele działania i w konsekwencji przyczyniają się do jego aktywizacji. Są więc elementem nadającym normom wewnętrzną i wiążącą treść.

Wartości i normy są traktowane jako uwarunkowane historycznie i społeczno-kulturowo, są więc niejako ze swej natury zmienne. Nowoczesny człowiek żyjący w warunkach pluralizmu i indywidualizacji, jest „zmuszony” do ciągłego dokonywania wyborów i podejmowania decyzji.

Socjologowie wskazują na różnicę między tym, co jest upragnione, a tym, czego powinno się pragnąć. W szeroko rozumianych wartościach życiowych mieszczą się wartości moralne związane z kategoriami dobra i zła, tego co powinno się czynić i czego należy zaniechać, tego co szlachetne i godne człowieka jako człowieka, jak i to, co jest sprzeczne z godnością osobową człowieka. Mogą być one rozumiane jako obowiązujące w danej grupie społecznej czy w całym społeczeństwie przekonania co do ważności pożądanego pewnych dóbr i hierarchii rzeczy pod określonym kątem widzenia, nie tylko w sensie pragnieniowo-przyjemnościowym (wartości życiowe), ale przede wszystkim słuźnościowo-powinnościowym (wartości moralne). Wartości moralne są bardziej stabilne, bardziej zakorzenione w strukturze osobowości jednostki niż wartości życiowe.

Wartości odróżniają się od interesów. Wartość stanowi cel uznany za słuźny, właściwy czy usprawiedliwiony, wyznaczający orientację normatywną i aksjologiczną. Interes jest celem uznawanym za korzystny, a dążenie do jego realizacji wiąże się z orientacją hedonistyczną, użytylistyczną, instrumentalną. Różnice między wartościami i interesami są kwestią stopnia. Ten sam obiekt czy stan rzeczy może być jednocześnie i interesem i wartością. Najbardziej interesujące są sytuacje, kiedy jedna cecha wyklucza drugą: interes nie jest wartością, a wartość nie jest interesem.

W socjologicznej praktyce badawczej nie jest łatwo rozgraniczyć to, czego się pragnie, od tego, o czym się sądzi, że powinno się pragnąć. Socjologia nie mówi o wartościach prawdziwych, obiektywnych, nienegocjowalnych, właściwych, wiecznych. Mają one swoje odniesienia do kontekstu społeczno-kulturowego. W każdej grupie społecznej ludzie mają wyobrażenia o tym, co jest cenne, czegoś pragną lub unikają, o coś zabiegają i troszczą się. Socjologowie też nie muszą być „aksjologicznie niemuzycznykami”.

Niezależnie od tego, czy wartości będziemy ujmować jako „przedmioty naszych dążeń” czy jako „koncepty tego, co godne pożądania”, „słuszne cele działań”, cechą wyróżniającą podejście socjologiczne będzie umieszczanie wyznawanych przez jednostkę wartości w szerszym kontekście wpływów grup czy zbiorowości społecznych, a nawet społeczeństwa globalnego.

W rzeczywistości społecznej różnie kształtuje się respektowanie wartości i norm moralnych. Dzięki nim jednak człowiek łatwiej odnajduje siebie w świecie materialnym, psychicznym, społecznym i duchowym. Z empirycznego punktu widzenia można powiedzieć, że wartości i normy społeczne oraz moralne znikają z chwilą utraty swoich funkcji lub gdy nie są przestrzegane. Na ich miejsce pojawiają się nowe wartości i normy, zabezpieczające w odmienny sposób porządek i ład społeczny. Nie oznacza to, że nie istnieją wartości i normy trwałe, o charakterze obiektywnym, czy wartości uniwersalne. Wartości uniwersalne nie są darem społeczeństwa, lecz są darem dla społeczeństwa.

Socjologia nie interesuje się bezpośrednio istnieniem absolutnych wartości i norm moralnych, niezależnych od zmiennych poglądów i okoliczności życia jednostkowego i społecznego. Prawdą jest, że socjologowie znacznie częściej ukazują przejawy ich zmienności niż trwałości, że z reguły wskazują na zróżnicowanie ocen i norm oraz zachowań moralnych w zależności od warunków historycznych i społeczno-kulturowych.

Socjologia – podkreślając empiryczną relatywność czy pluralizm moralności – ukazuje tylko część prawdy o człowieku, o jego kondycji moralnej i duchowej. Różnorodność moralności, jaką opisuje ta empiryczna nauka o moralności, nie stoi w sprzeczności z przekonaniem o istnieniu norm i wartości moralnych o charakterze absolutnym. Zmusza jedynie do refleksji nad nieadekwatnością naszego ujmowania wartości i norm moralnych oraz przyczynia się do głębszego i bardziej krytycznego sprecyzowania w wielu sprawach tradycyjnej problematyki etycznej.



Socjologia ustala, co rzeczywiście w społeczeństwie jest wartością moralną, nie zaś to, co nią być powinno. Wyjaśnia zjawiska moralne, poszukując ich przyczyn i wskazując na funkcje, jakie te zjawiska pełnią. Wypowiada sądy o rzeczywistości, ale nie formułuje praw uniwersalnych, ani sądów o wartościach. Jej rekomendacje dotyczące „dobrego” czy „moralnego” społeczeństwa są w istocie dość ograniczone. Nie może jednak ona całkowicie abstrahować od ważnych społecznie i etycznie pytań, jak kształtować życie wspólnotowe i wspólne podstawy życia społecznego w warunkach zanikania uniwersalnych wartości łączących ludzi nawzajem i w warunkach zakwestionowania autorytetów moralnych.

Cechą charakterystyczną społeczeństw współczesnych, zwanych ponowoczesnymi, jest odchodzenie od wartości absolutnych (uniwersalnych) do wartości społecznie konstruowanych, historycznie zmienionych i podlegających modyfikacjom. Powstaje tu ważny problem dla wychowania moralnego, jak powinniśmy żyć w społeczeństwie bez autorytetów, norm i wartości uniwersalnych?

Większość społeczeństwa nie może decydować o tym, co jest wartością, a co nią nie jest, nie może czynić z tymi kategoriami, co się jej podoba. Większość społeczeństwa decyduje o interesach, ale nie o wartościach, o dobru czy o prawdzie. W rzeczywistości nie wszyscy akceptują taki pogląd, dlatego w życiu społecznym dochodzi do wielu napięć i konfliktów społecznych.

W socjologii wyróżnia się oprócz wartości codziennych, także wartości podstawowe i ostateczne, przy czym każdy z tych porządków jest zróżnicowany i zindywidualizowany. Orientacja na wartości ostateczne ma charakter religijny lub pozareligijny. W pierwszym przypadku cele ostateczne, jakie jednostka sobie stawia, są związane z *sacrum* (Bóg, Siła Wyższa, Nadprzyrodzoność itp.), w drugim zaś z dążeniami należącymi do sfery *profanum* (wartości humanistyczne), którym przypisuje się szersze funkcje w sensie ich absolutyzowania. Zarówno wierzący, jaki i niewierzący usiłują poszukiwać sensu i identyczności

w uznawanych przez siebie wartościach. Wartości ostateczne określają stan finalny ludzkich aspiracji, dążeń i działań. Wartości ostateczne uznawane przez niewierzących nie mają jednak żadnych odniesień do transcendencji religijnej.

Wartości podstawowe jako ogólne reguły społeczne obowiązują we wszystkich kulturach i zawsze, nawet jeżeli były i są one wyrażane rozmaicie w konkretnych formach życia społecznego. Mają charakter moralny, a ich moc normatywna nie może być odczytywana wyłącznie z rzeczywistości jako indukcyjna norma moralna. Waler normatywny wartości podstawowych nie może być negocjowany, on po prostu istnieje.

Dla utrzymania porządku prawnego i określonego ładu moralnego w społeczeństwie są konieczne wartości społeczne, zwane podstawowymi, stanowiące fundament porozumienia i działania. Nie większość społeczeństwa decyduje jednak o tym, czy coś jest wartością podstawową czy nią nie jest, nie może ona czynić z tymi wartościami, co się jej podoba. Bez uświadomienia w zakresie fundamentalnych wartości społeczeństwo zmierza do atomizacji, do odchodzenia od wartości społecznych do indywidualistycznych oraz „wiotczenia” pozytywnego współdziałania na rzecz dobra wspólnego.

Wartości podstawowe są niezbędne dla rozwoju człowieka i społeczeństwa oraz stanowią fundament porozumienia i działania społecznego, co więcej – tworzą normatywny etos jednoczący wszystkie siły społeczeństwa dla realizacji dobra wspólnego. Wśród wartości podstawowych wymienia się najczęściej: życie (także nienarodzonych), wolność, sprawiedliwość, równość, prawdę, solidarność, miłość, pluralizm, pokój, tolerancję, patriotyzm itp. Wszystkie one zawierają treści, które streszczają się w godności ludzkiej, umożliwiającej fundamentalny konsens i ujednoczony etos.

Wartości podstawowe odznaczają się znaczną trwałością i swoistą bezwładnością. Godność osoby ludzkiej, rozumiana całościowo,

jest źródłem, z którego wywodzą się wszystkie fundamentalne wartości życia społecznego. Są one uprzednie w stosunku do każdego ustawodawstwa państwowego, nie mogą być zakwestionowane czy odrzucone decyzją większości obywateli. Autentyczny postęp człowieka i społeczeństwa, umocnienie ludzkiego wymiaru rozwoju, są związane z uznawaniem wartości podstawowych. Bez nich jest rzeczą niemożliwą przeprowadzenie istotnych reform gospodarczych, politycznych, kulturalnych itp.

Ani demokratyczne państwo prawa, ani mechanizmy gospodarki rynkowej nie są w stanie same z siebie zapobiec załamaniu się czy rozpadowi wartości i norm moralnych kierujących współżyciem międzyludzkim. Demokracja bez wartości podstawowych niesie ze sobą wielorakie zagrożenia i ryzyko, łącznie z tym, że działalność polityczna będzie służyć dobru różnych partykularnych ugrupowań, grup interesu czy osób sprawujących władzę.

W społeczeństwie, w którym nie jest nic ogólnie wiążące, istnieje niebezpieczeństwo, że wartości i normy wypracowane z trudem w przeszłości, zostaną porzucone raz na zawsze. Nerozwiązany będzie problem budowania etyki, która zajmowałaby się problemem, jak powinniśmy żyć w społeczeństwie bez autorytetów i norm. Państwo w społeczeństwie pluralistycznym nie powinno narzucać obywatelom jakiegoś określonego światopoglądu religijnego czy ateistycznego, jednak powinno zabiegać o akceptację wartości podstawowych w społeczeństwie dla pozytywnej współpracy na rzecz dobra wspólnego oraz niezbędnego minimum etycznego dla prawidłowego funkcjonowania społecznej gospodarki rynkowej.

Wartości codzienne, czyli związane z celami i dążeniami życiowymi, dzieli się ze względu na stopień abstrakcyjności czy ogólności na dwie kategorie: wartości konkretne – związane z różnymi dziedzinami życia codziennego i aktywnościami człowieka (np. praca zawodowa, życie rodzinne, kształcenie się, rozrywka, dobrobyt materialny) oraz war-

tości ogólne – zarówno o charakterze osobistym (np. realizacja własnych uzdolnień, czyste sumienie, twórczość), jak i ogólnospołecznym (np. dobro rodziny, dobro zakładu pracy). Zarówno wartości konkretne, jak i ogólne są ujmowane w różnoraki sposób, a między obydwojma rodzajami tych wartości trudno jest przeprowadzić wyraźną granicę.

W zmieniających się układach społecznych podlegają zmianom wartości i normy codzienne, jedne z nich tracą na znaczeniu, inne zyskują na ważności. Określanie tych zmian w kategoriach „stare” i „nowe”, „tradycyjne” i „progresywne” jest z reguły niejasne, a nawet mylące. W postrzeganiu życia codziennego odchodzi się często od tego, co jest słuszne (wartości) w kierunku tego, co korzystne (interesy).

Cele i dążenia życiowe jednostek ogniskują się często wokół postawy „mieć”, kosztem postawy „być”. Konsumpcyjna mentalność obejmuje wszystkie dziedziny życia osobistego, jak i społecznego. W społeczeństwach dobrobytu nawet samo życie może być traktowane jako przedmiot konsumpcji. W tych warunkach wychowanie moralne jest niezwykle trudne. Dla wielu liczy się przede wszystkim „logika” zysku lub interesu osobistego czy grupowego. Konsumpcjonizm redukuje całą złożoność ludzkiego życia do czynników ekonomicznych.

W nowoczesnych społeczeństwach ludzie są pochłonięci pogonią za dobrami materialnymi. Konsumpcja stała się jakby „nowym wyznacznikiem wiary”. Ten, kto kupuje więcej i szybciej, a następnie konsumuje, ten naprawdę żyje („konsumuję, więc jestem”). Konsumpcja na wysokim poziomie przestała być przywilejem tylko niektórych. Posiadanie i użytkowanie upowszechniają się jako tzw. nowoczesny styl życia. Proces konsumpcji charakteryzuje się znaczną dynamiką, nigdy nie jest zamknięty. Wzrost konsumpcji w jednych grupach społecznych pobudza pragnienie konsumpcji na takim samym poziomie w innych grupach.

W rzeczywistości wielu młodych ludzi hołduje przyjemnościom i egoizmowi często w imię fałszywych ideałów wolności i szczęścia.

Poszukiwanie wciąż nowych doznań (wrażeń), dążenie do natychmiastowej satysfakcji („wszystkiego trzeba spróbować”), tego rodzaju nastawienia wielu współczesnych sprawiają, że wolność staje się naczelną wartością, a wartość „mieć” zyskuje pierwszeństwo przed wartością „być”.

Hedonizm skrajny odrzuca wszelkie niezbywalne minimum moralne, które byłoby potrzebne dla uporządkowania dążeń do przyjemności. Nie wymaga on od jednostki wielkoduszności i ponoszenia ofiar. Kulturowy wzór życia przyjemnego wiąże się z posiadaniem i używaniem, korzystaniem z doraźnych przyjemności, jakie „tu i teraz” podsuwają sytuacje życiowe. W świecie konsumpcji naczelną wartością staje się przyjemność, wyznacznikiem dokonywanych wyborów jest zasada przyjemności (*maximum szczęścia w krótkim czasie, subito*, „niebo na ziemi”). Typ ludzi wrażliwych na potrzeby, na podniecające doznania i przeżycia oraz na kolekcjonowanie przyjemności jest związany z tzw. społeczeństwem samorealizacji.

Spółeczeństwo demokratyczne i pluralistyczne jest *ex definitione* otwarte na wiele możliwości wyboru celów i środków działania, ustawnie stoi przed niebezpieczeństwem utraty przez ludzi celu ostatecznego i sensu życia oraz swoistej dezorientacji moralnej. Wolność wyboru może przekształcać się w bezwartościową swobodę, połączoną z roszczeniem panowania nad innymi. We współczesnym świecie dochodzi do głosu przekonanie, że człowiek może sam decydować o tym, jakich wartości potrzebuje. Określając swoje cele ludzie współcześni nierzadko są gotowi podporządkować je wyłącznie kalkulacjom racjonalnym, albo interesom większości.

Takie zjawiska jak niekontrolowalność zdarzeń w działaniach moralnych, zaburzenia w poznawczej kontroli działań, tendencja do nieradzenia sobie z krótkotrwałymi i długofalowymi dylematami moralnymi, deficytami w zakresie wartości i norm, utratą wiary w uni-

wersalne i obiektywne kryteria dobra i zła moralnego – to wszystko może być opisywane w kategoriach bezradności moralnej.

Kościół katolicki popiera taki kierunek rozwoju społeczno-gospodarczego, który jest ewolucją od „mniej być” do „więcej być”. Logika rynku i konkurencyjności oraz mentalność pragmatyczno-użytecznościowa godzą się z trudem z logiką wiary religijnej. Hasło „jeszcze więcej rynku” nie może oznaczać „jeszcze mniej etyki”, bo taki program prowadziłby do eliminowania słabszych, mniej przedsiębiorczych, utrwalałby lub powiększał nierówności społeczne.

Dokonujące się przemiany w uznawanych wartościach nie świadczą jeszcze o odwróceniu hierarchii wartości, lecz o zmianach ewolucyjnych. Kierunek rozwoju wydaje się co prawda dość wyraźny, ale należy odczekać, na ile te tendencje okażą się stabilne na przestrzeni kolejnych lat, lub też okażą się jedynie krótkotrwałymi odchyleniami od długofalowej ścieżki rozwoju. Socjologia powinna unikać budowania scenariuszy na przyszłość, które opierałyby się – bezpośrednio lub pośrednio – na modelu linearnym, o charakterze nieodwracalnego trendu rozwojowego.

W społeczeństwach, w których nie ma wartości i norm zdefiniowanych zbiorowo jako powszechnie obowiązujących, jednostka musi sama określać własne opcje i preferencje („ja chcę”, „zrobię to sam”), w swoim życiu jest coraz bardziej zdana tylko na siebie. W warunkach otwartości decyzji i świadomości, że nic nie jest ostatecznie przesądzone, wszystko jest – do pewnego stopnia – możliwe. Wartości i normy społeczne, moralne i religijne podlegają zmianom. Jedne z nich upadają, inne pojawiają się w ich miejsce. W życiu codziennym coraz więcej jest możliwe i dozwolone, ale też coraz więcej jest sytuacji, na które jednostki nie mają żadnego wpływu.

Pluralizm wartości i norm, często sprzecznych ze sobą, żadnej z nich nie przyznaje bezwzględnego prymatu nad pozostałymi. Współ-

czesnemu człowiekowi coraz trudniej utożsamiać się z wartościami i normami w sposób trwały, ponieważ wymagałoby to przyjęcia pewnych zobowiązań niezależnie od niestabilnych środowisk społecznych.

Koncentracja na własnej osobie, zapatrzenie się we własne sprawy i problemy, może być dowodem wzrostu procesów indywidualizacyjnych (ucieczka w prywatność) i poszukiwanie bezpieczeństwa poprzez emocjonalne relacje z wąską grupą osób, przede wszystkim z rodziną. Wartości codzienne i egzystencjalne podlegają pewnym przemianom, ale nie ma „twardych” dowodów na istnienie procesu dezaksjologizacji świadomości moralnej młodzieży polskiej.

Wartości i normy określają orientacje życiowe jednostek i grup społecznych, motywują i regulują relacje społeczne, wyznaczają wzory zachowań i aktywności codzienne jednostek. W sferze aksjonormatywnej „funkcjonują różne hierarchie czy systemy wartości, norm, które pozwalają podmiotom oceniać swoje zachowania i działania z perspektywy moralności (np. dobre czy złe). W sytuacji naruszenia czy nierespektowania deklarowanych, a tym bardziej uznawanych preferencji czy celów życiowych mogą pojawić się różne doświadczenia: np. poczucie osobistej winy, sankcje społeczne, elementy dezintegracji życia publicznego” (Jan Szymczyk).

Normy społeczne regulują relacje (stosunki) międzyludzkie, wskazują adresatom, jak powinni postępować w określonych sytuacjach i czego powinni się wystrzegać. Norma określa rodzaj i zakres powinności, jakie ciążyą na jednostce czy grupie społecznej, czy w związku z pełnieniem różnych ról społecznych (zawodowych, rodzinnych, koleżeńskich itp.). W normach społecznych wyrażają się uznawane wartości, stoją one zarazem na straży uznawanych wartości.

Ta sama wartość może być wyrażana jako norma na różne sposoby, w zależności od tego, kto ją formułuje, w jakim celu i dla kogo. Chroniąc wartości, normy zawierają w sobie sankcje pozytywne i ne-

gatywne, obietnice lub groźby. Działania zgodne z obowiązującymi normami są na ogół akceptowane, natomiast niezgodne są dezaprobowane. Zarówno aprobata, jak dezaprobata społeczna albo moralna mogą przybierać różne formy.

Normy społeczne odzwierciedlają system wartości kulturowych przekazywanych z pokolenia na pokolenie. Piotr Sztompka mówi o normach kulturowych, czyli o regułach, których „przedmiotem są właściwe, oczekiwane, obarczone powinnością sposoby czy metody działania, a więc środki stosowane do osiągnięcia społecznie akceptowanych celów”.

W socjologii można badać stopień akceptacji podstawowych i wtórnych norm moralnych; po drugie, stopień zgodności zachowań rzeczywistych z tymi normami; po trzecie, uzasadnienie tych norm, zakres ich obowiązywania (czy należy je przestrzegać we wszystkich okolicznościach, czy też uznaje się sytuacje zwalniające ze ścisłego i bezwzględnego przestrzegania norm).

Normy, niezależnie od tego, czy są sformułowane pozytywnie czy negatywnie, wskazują na leżącą u ich podstaw wartość, która nadaje im właściwe znaczenie. Wyrażają one powinnościowe roszczenia wartości. Bez nich tracą swoje znaczenie, stają się formalnymi i beztreściowymi regułami. Szybko też tracą swoją wiążącą moc w świadomości adresatów i są pomijane w działaniach. Normy mają charakter funkcjonalny w tym sensie, że pełnią funkcje służebną wobec człowieka i wobec społeczeństwa.

Jeżeli normy moralne mają osiągnąć swój cel, a mianowicie, być pomocą i wskazówką dla człowieka i społeczeństwa na drodze ku samorealizacji (samorealizacja), to nie mogą być one sformułowane dla człowieka abstrakcyjnego, człowieka w ogóle, lecz muszą być sformułowane dla konkretnego i historycznie istniejącego człowieka. Znaczy to także, że ponadczasowy „rdzeń” norm moralnych musi być



konkretyzowany w odniesieniu do każdorazowej sytuacji czasowej i przestrzennej. Inaczej jeszcze mówiąc, oprócz tzw. moralnych imperatywów docelowych pomagających w słusznej ocenie sytuacji społecznej (normy katerygoryczne), należy formułować także słuszne, imperatywy ustopniowane” (*Stufenimperative*), albo imperatywy o średnim zasięgu (*Imperative mittlerer Reichweite*).

Istotną cechą społeczeństw pluralistycznych, zwłaszcza wchodzących w ponowoczesną fazę rozwoju, jest utrata absolutnej ważności wartości i norm moralnych, szczególnie tych, które są w swoim rodowodzie powiązane z tradycją religijną. Na względnie otwartym „rynku” moralnym konkurują ze sobą różne oferty światopoglądowe. „Kanonizacja” jednego systemu etycznego i skuteczna cenzura nie są możliwe. Społeczeństwo ponowoczesne burzy wiele tradycyjnych autorytetów, co sprawia, że wiele jednostek stoi na swoistym rozdrożu życiowym. Nie mają one możliwości oparcia się na ustalonych poglądach i ustabilizowanych strategiach działania.

Paradoks indywidualizacji polega m. in. na tym, że uwalnia ona jednostkę od przymusów i konwencji dominujących w zamkniętych społecznościach, ale równocześnie rozluźnia coraz bardziej więzi społeczne i uzależnia człowieka na różne sposoby od społeczeństwa (nowe zależności), pozbawiając go poczucia bezpieczeństwa i identyczności (np. zależność od autonomicznych instytucji). W warunkach indywidualizacji zamykającej człowieka na to, co wspólnotowe i całościowe, wzrasta ryzyko osobistych niepowodzeń i porażek.

Indywidualizm i różnorodność stylów życia nabierają we współczesnym świecie coraz to większego znaczenia. W społeczeństwie, w którym każdy chce wyznawać zasadę „ja przede wszystkim”, są zagrożone wspólne wartości i normy.

W wysoce zróżnicowanym i sfragmentaryzowanym społeczeństwie nie działa już reguła „albo – albo” ograniczająca wybory jed-

nostek, lecz dochodzi do głosu różnorodność możliwości wyboru zindywidualizowanych sposobów i stylów życia. Radykalny pluralizm społeczno-kulturowy oddziałuje – niekiedy negatywnie – na różne sfery życia moralnego i religijnego.

W pluralistycznym świecie zmienia się ranga przekonań. W miejsce silnych, przekazywanych przez tradycję przekonań, pojawiają się zmienne opcje. Przekonania stają się sprawą gustu. Nakazy i zakazy nabierają charakteru „propozycji” i „opcji”. Dominuje przynależność z wyboru i na określony czas. Ludzie definiują się nie tyle przez stałą przynależności, ile raczej przez indywidualne biografie.

Oslabienie ustalonych zasad i reguł etycznych ma jednoznacznie daleko sięgające i niepokojące skutki. Społeczeństwo zaś nie może ostać się na dłuższą metę bez wypracowanego konsensu moralnego. Człowiek potrzebuje nie tyle wartości przelotnych i powierzchownych, ile raczej trwałych i głębokich.

We współczesnych społeczeństwach pluralistycznych odchodzi się od zobiektywizowanego ładu moralnego, do ładu „regulowanego” związanego z indywidualnymi decyzjami jednostek. Społeczeństwa te przekształcają się w permissywne. Niektórzy socjologowie odchodzą od terminu „moralność” i stosują określenie „orientacja na wartości”.

W warunkach pluralizmu społeczno-kulturowego tożsamość moralna i religijna nie jest tym, co jest dane, lecz tym, co jest zadane. Jednostki samodzielnie konstruują własne tożsamości, swój system wartości moralnych. Pluralizm społeczny oraz jego wewnętrzna dynamika sprawiają, że jednostkom coraz trudniej jest utrzymać swoją pewność światopoglądową, nie angażując się w nieustanny proces walki ze sobą samym i światem zewnętrznym.

Nieustanna zmiana jest cechą charakterystyczną społeczeństw pluralistycznych. Nie ma nic stałego jak nieustanna zmiana. W wa-

runkach postępu techniczno-informatycznego w społeczeństwach pluralistycznych wszystko staje się możliwe, prawie wszystko da się zrobić.

Rozpad wartości i norm o charakterze uniwersalnym i obiektywnym w świadomości społecznej sprzyja raczej rozchodzeniu się praktyki codziennej i sfery normatywnej („nie wolno, ale można”), lub uznanie faktycznie realizowanych wzorów zachowań za obowiązujące. Upowszechnia się pogląd, że każdy ma prawo do poszukiwania własnych wartości i norm oraz że nie powinien narzucać ich innym ludziom (swoisty „ekumenizm” moralny).

W obliczu wielu impulsów i ofert człowiek nie jest skłonny podejmować zobowiązania na całe życie, a nawet trwałych zobowiązań w ogóle. Na co dzień ma on do czynienia z „lokalnymi” wartościami rywalizującymi o swoje uprawomocnienie. Mówi się nawet o swoistej modzie na zmianę wartości i norm. Tracą one funkcje stałych i oczywistych punktów odniesienia dla oceny działań i orientacji zachowań. Pluralizm i relatywizm wartości i norm są interpretowane jako „pożegnanie z pryncypializmem”, a schyłek roszczeń do uniwersalizmu jako oznaka postmodernizmu.

Tradycyjne wzory życia są coraz mniej akceptowane przez ludzi młodych, próbują oni we własnym zakresie kształtować swoje wartości i normy. Samorealizacja i indywidualizacja stoją w centrum życia i roszczeń wyrażanych przez młodzież (*exodus* w stronę własnego „ja”). Oznacza to, że osoba jako jednostka stoi w polu zainteresowań, podobnie rodzina i najbliższy krąg przyjaciół. Indywidualizm oznacza ucieczkę w „małe świąty znaczeń”, niekiedy deficyt solidarności międzyludzkiej. Znaczenia nabierają wartości przeżyciowe (doznaniowe) i przyjemnościowe („cieszyć się chwilą”, „przeżyj swoje życie”).

Wartości moralne i religijne stają się kwestią wyboru i wykazują się brakiem stabilizacji w czasie i swoistą ambiwalencją. Jest to „cena”, jaką płać jednostki w warunkach radykalnych zmian społecznych.

Nowoczesne społeczeństwa zindywidualizowane i spluralizowane charakteryzują się różnorodnością celów życiowych, akceptowanych norm, światopoglądów i stylów życia. Brakuje konsensu w odniesieniu do wspólnie uznawanych wartości i ich hierarchii.

Biografia moralna człowieka jest kształtowana przez wpływy rozmaitych przynależności i zróżnicowanych systemów funkcjonalnych. W obliczu wielu impulsów i ofert człowiek nie jest skłonny podejmować zobowiązania na całe życie. Przemiany w świadomości religijnej i moralnej młodych Polaków wskazują, że kryzys chrześcijańskich wartości i norm przebiega w zróżnicowany sposób. Niekiedy mówi się o „cichej rewolucji” w dziedzinie świadomości aksjologicznej młodzieży. Radykalny pluralizm religijny i moralny nie zatrzymuje się przed granicami naszego kraju, a zróżnicowanie religijne i moralne dokonuje się w naszym społeczeństwie coraz szybciej, jest już dość widoczne.

Jeżeli socjolog w swoich badaniach odwołuje się do wskazań etyki chrześcijańskiej jako do modelu instytucjonalnego, wówczas interesuje go jedynie zgodność lub niezgodność rzeczywistych postaw i zachowań moralnych badanych osób z tym systemem etycznym, nie zaś jako wartość obiektywna.

Obserwowany w całościowym etosie społeczeństwa pluralizm wartości i norm nie oznacza automatycznie akceptacji relatywizmu etycznego. Poza różnorodnością postaw i zachowań ludzkich można dostrzec wspólne przekonania co do tego, kim jest człowiek jako istota wolna i odpowiedzialna, która we wspólnocie z innymi kształtuje swoją egzystencję i odnajduje sens swojego życia. Poszukuje się we współczesnym świecie jakiegoś konsensu podstawowego, co znajduje wyraz w prawach człowieka nabierających charakteru ponadkulturowego.

Współczesność jest często przeżywana jako stan kryzysu, anomii, rozpadu wartości i wszelkich ideałów, a wolność uznawana za główny mianownik nowoczesnej mentalności. W niesłuchanie szybko zmie-

niającym się współczesnym świecie jesteśmy niemal świadkami „przyspieszania dziejów”, znajdujemy się jakby na „targowisku” przemian. Obserwujemy ożywienie zainteresowań etyką, a przynajmniej dyskursów na tematy etyczne, a równocześnie narastające wciąż lekceważenie wartości etycznych (kompromisy, kłamstwa i wszelkiego rodzaju „znajomości”, „załatwianie” i „przekręty”).

Spółczeństwa bez wartości i norm (tzw. społeczeństwa postdeontyczne, beznormatywne) nigdy nie istniały i nie będą istnieć (społeczeństwa w stanie anomii). W społeczeństwach ponowoczesnych upowszechnia się jednak przekonanie, że wszystkie postawy są jednakowo dobre, są usprawiedliwiane w imię szacunku dla wymogów pluralizmu społeczno-kulturowego.

Tworzenie się nowych wartości i norm w warunkach pluralizmu, niezdecydowania i nieokreśloności jest o wiele trudniejsze niż w warunkach stabilizacji aksjologicznej, ale nie niemożliwe. Porządek społeczny nie utrzyma się bez wartości moralnych, a moralność nie da się zastąpić mechanizmami ekonomicznymi, moralności nie da się uzasadnić tylko ekonomicznie. Ważne są nie tylko pytania, jak coś się dzieje, w jakim kierunku idą zmiany społeczno-kulturowe, ale ważne są też pytania, jak żyć, co jest ważne a co mniej ważne, jak kształtować prawidłowo społeczeństwo, w którym żyjemy. Czy socjolog musi zawsze dystansować się od wartościowania?

Pytanie, co jest zmienne, a co trwałe w normach i stojących za nimi wartościach jest niezwykle ważne także dla socjologa, chociaż nie rozstrzyga on problemu, czy istnieją obiektywne, ogólnie obowiązujące wartości i normy moralne, niezależne od zbiorowej świadomości. Może on jednak przyjmować tezę, że jednostki i społeczeństwa bez wartości i norm są po prostu fikcją, a modernizacja społeczna nie musi wiązać się koniecznie z negacją wartości moralnych. Socjolog empiryk stoi raczej po stronie umiarkowanych relatywistów, gdyż ustawicznie opisuje zmieniającą się rzeczywistość moralną, ale z tej wielości nie

wyciąga wniosku o nieistnieniu wartości uniwersalnych, nie przeczy istnieniu idei prawdy.

Socjologowie nie muszą być do końca „normatywnie niemuzikalni”, a w analizie zmian społecznych nie muszą się całkowicie uwolnić od wartościowania, które z nich są dobre, a które złe. Mogą oni analizować te zmiany społeczne z perspektywy własnej aksjologii. W dziedzinie wartości i norm ostatnie słowo nie należy do socjologów. Przemiana wartości i norm moralnych nie oznacza *ipso facto* ich upadku, dlatego też każda zmiana wymaga etycznej oceny, chociaż ta nie należy bezpośrednio do socjologów.

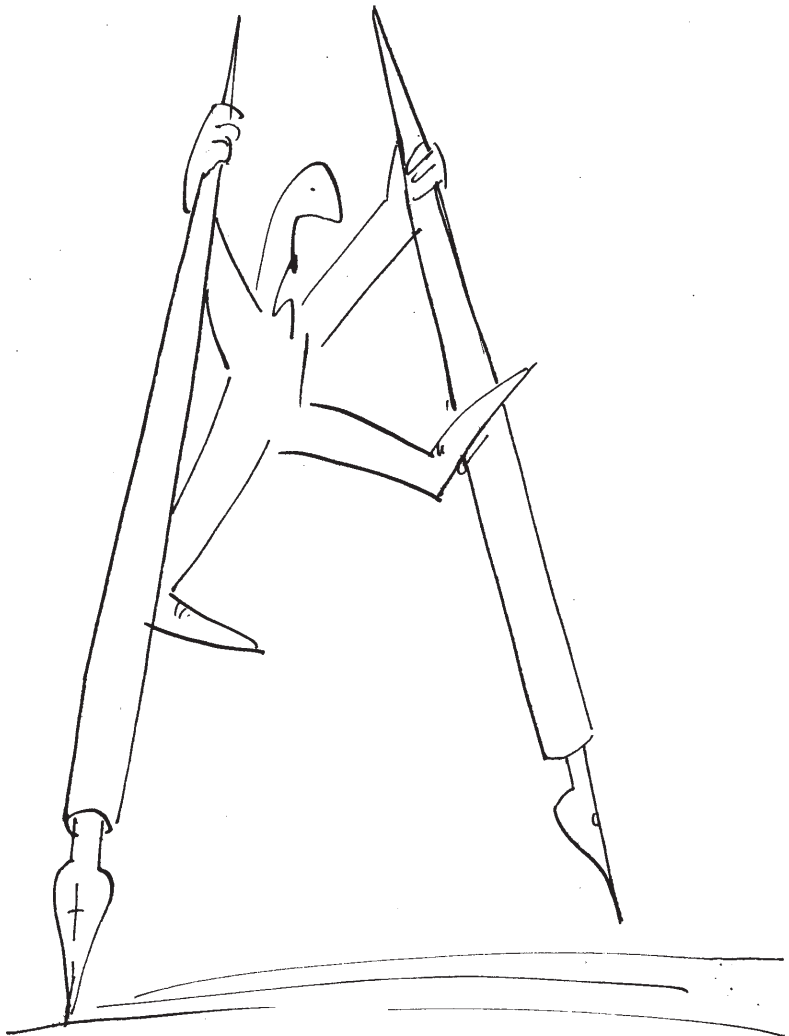
Z pedagogicznego punktu widzenia możemy stawiać wielorakie, etycznie ważne pytania. Moralność odnosimy wówczas do wartości powinnościowych. Wszechobecny w naszym społeczeństwie i kulturze relatywizm moralny, który niczego nie uznaje za ostateczne i dla którego podstawowym kryterium jest pragmatyczne „ja”, stanowi groźną przeszkodę w wychowaniu do wartości uniwersalnych. Jeżeli nawet z socjologicznego punktu widzenia można twierdzić, że wartości są konstruktem społecznym, to nie jest bynajmniej czymś irracjonalnym oczekiwanie, że społeczeństwa nie będą „wyprane” z wartości i będą w nich zasady wymagające sprawiedliwości, solidarności, lojalności i poszanowania godności osoby ludzkiej.

Spółczesne społeczeństwa nie są poddane jedynie procesom rozkładu wartości, nie są w całości pozbawione wartości, ani tym bardziej nihilistyczne. W rzeczywistości w każdym społeczeństwie istnieje wiele osób, grup społecznych i instytucji, które nie tylko zachowują i realizują wartości społeczne, moralne i religijne („żyją” nimi), ale bronią ich i proponują innym ludziom jako wartości życiowe, zdolne przeobrazić od wewnątrz społeczeństwo.

W procesie rewitalizacji wartości moralnych chodzi o przywrócenie im blasku i znaczenia, także w wymiarach społecznych. Potrzebna

jest zarówno swoista mentalność rewitalizacji moralności, jak i pewna forma etyki instytucji, będąca instytucjonalnym wzmocnieniem spontanicznych procesów przemian wartości i norm. Myślenie globalne w sprawach moralnych potrzebuje wsparcia w lokalnym, tj. konkretnym działaniu. Bezradność moralna nie jest najważniejszym, a tym bardziej jedynym scenariuszem rozwoju świadomości moralnej Polaków.

Współczesne społeczeństwa, niezależnie od tego, czy nazwiemy je nowoczesnymi czy ponowoczesnymi, niosą ze sobą określone szanse i niebezpieczeństwa dla wartości, zwłaszcza o charakterze uniwersalnym. Nie są one końcowym stadium historii ludzkości – ani idyllicznym rajem, ani nieuchronną apokalipsą. Między rajem a apokalipsą będą istnieć zawsze realne społeczeństwa ze swoimi problemami, dylematami, konfliktami, ale i z wizją lepszej przyszłości, którą trzeba świadomie i odpowiedzialnie kształtować. Terażniejszość i przyszłość nie jest czymś wyznaczonym z góry i deterministycznie określonym. Należy wyrazić nadzieję, że potencjał wspólnych wartości nie został jeszcze zużyty i możliwa jest jego rewitalizacja w społeczeństwach terażniejszości.



TABARA



## Rozdział IV

### Sekularyzacja i desekularyzacja w społeczeństwie ponowoczesnym

Spółeczeństwa przednowoczesne (tradycyjne) były w jakiś sposób oparte na religii, która była jakby „wszędzie” niekwestionowana i nieproblematiczna oraz do pewnego stopnia jedynie możliwa. W społeczeństwach tradycyjnych religia funkcjonowała jako swoisty „baldachim”, wspierała wszystkie dziedziny życia społecznego i moralnego. Przyczyniała się do integracji społeczeństwa, nadawała sens i znaczenie życiu społecznemu, zwłaszcza w dziedzinie życia moralnego, dawała odpowiedzi na ważne pytania metafizyczne: „skąd jesteśmy”, „dlaczego żyjemy”, „co będzie po śmierci” itp. Kontrola społeczna w dziedzinie moralności opierała się w znacznej mierze na religii.

Jeszcze w latach siedemdziesiątych ubiegłego wieku większość socjologów skłaniała się ku teorii sekularyzacyjnej, według której wraz z modernizacją społeczną następuje osłabienie, a nawet zanikanie religijności. Stopniowe przewyżnianie religii i jej zniesienie należy postrzegać jako konieczny postęp ludności wchodzącej na drogę prawdziwej wolności i tolerancji oraz dobrobytu materialnego i postępu technicznego. Pożądanym punktem dojścia byłaby całkowicie zsekularyzowana cywilizacja zachodnia.

Sekularyzacja – według tezy sekularyzacyjnej – nie jest ubocznym „produktem” pewnych form życia społecznego, lecz jego cechą konstytutywną. *Sacrum* zniknie z życia codziennego ludzi, co najwyżej może utrzymać się w sferze prywatnej. Upowszechniający się sekularyzm, znajdujący swój wyraz w doktrynach filozoficznych, w konstytucjach i strukturach państwowych, upodabnia się pod wieloma względami do religii zinstytucjonalizowanej. W swoich skrajnych formach odmawia on religii prawa i zdolności kształtowania spraw publicznych i losów ludzi w przyszłości.

Na poziomie najogólniejszym sekularyzacja łączy się najczęściej z dyferencjacją strukturalną i funkcjonalną. Prawo, nauka, ekonomia, polityka, kształcenie i wychowanie uniezależniają się od Kościołów chrześcijańskich i religii. Kierują się własnymi kodami i zasadami funkcjonowania, posiadają własną dynamikę rozwojową. Żaden z podsystemów społecznych nie ma władzy nad innymi subsystemami, by na nie wpływać, instruować je i regulować. Dyferencjacja społeczna w swoich najrozmaitszych postaciach wyklucza religijną interpretację świata. We współczesnym świecie – według tezy sekularyzacyjnej – mamy do czynienia z ustawiczną emancypacją rzeczywistości społecznej spod kontroli religii i Kościołów. Świadomie także eliminuje się Kościoły ze sfery życia publicznego. Już nie tylko głosi się neutralność światopoglądową państwa, ale sekularyzm staje się oficjalną ideologią, np. Unii Europejskiej, jakby nową „religią” Europy (tendencje antychrześcijańskie w Europie).

W latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych XX wieku zaznaczył się wzrost procesów sekularyzacyjnych w Europie Zachodniej. Socjologowie dość szybko ulegli złudzeniu, że społeczeństwa i kultury będą w przyszłości ulegać dalszej sekularyzacji, a chrześcijaństwo będzie wchodzić w fazę „zmierchu”. W krajach komunistycznych przepowiadano zanik religii i przyspieszano ten proces poprzez masową ateizację społeczeństwa. W społeczeństwach demokratycznych upowszechniało się przekonanie, że religia zniknie sama z siebie. Sekularyzację uważano za coś pozytywnego, co należy po prostu przyjąć bez zastrzeżeń, a kulturową marginalizację religii jako proces nieunikniony i nieodwracalny. Religię należy bezwzględnie usunąć z życia publicznego (sekularyzm).

Przemiana postmodernistyczna polega – zdaniem niektórych – na postępującej sekularyzacji i indywidualizacji postaw. Są jednak różne odmiany sekularyzacji, tak jak i różne odmiany religii. W warunkach postępującej modernizacji i związanej z nią sekularyzacji, religia usta-

wicznie traci na znaczeniu społecznym. Sekularyzacja przekształca się w europejski sekularyzm. Nowoczesna Europa powinna być bezreligijna, zmierzch religii jest nieunikniony. Zwłaszcza chrześcijaństwo traci w społeczeństwach zachodnich swoją pozycję i siłę społeczną, zaznacza się bardzo szybki proces dechrystianizacji tych społeczeństw. Jest ono spychane do sfery prywatnej, stając się swoistą subkulturą.

Część socjologów XX wieku ogłaszała triumf sekularyzacji i sekularyzmu, dni religii wydawały się policzone. Kościoły chrześcijańskie traktowano jako relikty przeszłości, historia zmierza w kierunku sekularyzacji. Tradycyjne teorie sekularyzacji miały do pewnego stopnia charakter normatywny, bowiem zakładały upadek religii jako cel historii ludzkości. Co więcej, pozbycie się Boga – według ujęć sekularystycznych – pomoże rozwiązać wszystkie problemy światowe, wystarczą świeckie wartości humanistyczne. Postęp naukowo-racjonalny doprowadzi w końcu do wymazania idei Boga z ludzkiej świadomości. Zsekularyzowane społeczeństwa będą funkcjonować bez religijnych punktów odniesienia.

Model zachodnioeuropejskiej dechrystianizacji i sekularyzacji wydawał się wzorem dla wszystkich społeczeństw. Sekularyzacja miała towarzyszyć procesom modernizacyjnym, gdziekolwiek się one pojawiają. Tym samym powiązania między modernizacją i sekularyzacją uzyskały charakter normatywny.

„Wiara bez przynależności” i „przynależność bez wiary” – to dwa wyrażenia dość dobrze odzwierciedlające sytuację religijną w Europie Zachodniej. „Wiara ortodoksyjna” czy „wiara kościelna” jest już fenomenem mniejszości Europejczyków.

Według Petera L. Bergera świecka kultura Europy Zachodniej wciąga w orbitę swoich wpływów nowe regiony. Sekularyzacja poszczególnych państw odzwierciedla stopień ich integracji z Europą. Integracja oznacza przyjęcie eurosekularyzmu wraz z całą resztą „eu-

ropejskiego pakietu”. W miarę upływu czasu „nowa” Europa będzie coraz bardziej upodabniać się do „starej”. Problem ten daje się już zauważyć w Irlandii i w Polsce. Mówi się o transferze zachodnioeuropejskiego sekularyzmu i zasymilowaniu katolickiej Polski do Europy na jej własnych warunkach.

W społeczeństwach ponowoczesnych zinstytucjonalizowana religia traci bezpośredni wpływ na życie społeczne, zwłaszcza zaś na życie polityczne. Także wiele decyzji jednostkowych nie mieści się w sferze zastrzeżonej dla *sacrum*. W wyjaśnianiu i interpretacji życia społecznego religia ma w nowoczesnych społeczeństwach wielu konkurentów, tym samym traci swoją dawną wiarygodność jako jedyne źródło sensu życia. Nie znika ona w społeczeństwie, jedynie zmienia swoje formy społeczne. W tym sensie sekularyzacja może być pojmowana jako transformacja społeczno-kulturowa.

Sekularyzacja jako proces społeczno-kulturowy dokonuje się zarówno na płaszczyźnie instytucji i organizacji społecznych, jak i na płaszczyźnie ludzkiej świadomości. Jest swoistą „sygaturą” czasów współczesnych, skutkiem dokonujących się procesów dyferencjacji społecznej, pluralizacji społeczno-kulturowej, dezinstytucjonalizacji, prywatyzacji i racjonalizacji.

Wykluczenie religii z życia publicznego pozbawia społeczeństwo tej przestrzeni życiowej, która otwiera się na Transcendencję. Państwo, które chciałoby usunąć religię z życia publicznego, pozbawiłoby się ważnego źródła wartości i więzi społecznych. Sekularyzacja jest fenomenem typowo europejskim, do pewnego stopnia charakterystycznym dla świata chrześcijańskiego. W innych krajach spoza naszej cywilizacji zmiany w religijności przebiegają inaczej, inne są ich przyczyny, trzeba je interpretować w świetle odmiennych pojęć i teorii.

Wpływ religii na życie codzienne będzie ulegał pewnemu osłabieniu, a nawet zanikowi. Tego typu pogląd, jeżeli upowszechni się, może

nabierać charakteru samospełniającego się proroctwa. Według niektórych obserwatorów życia społecznego już dzisiaj Unia Europejska narzuca swoim członkom relatywizm moralny, laicyzm i indyferentyzm religijny. Spodziewają się oni w przyszłości znacznego przyspieszenia procesów sekularyzacyjnych i rozwoju laicyzmu (sekularyzacja do kwadratu).

Pierwsza sekularyzacja (związana z nowoczesnością) oznaczała rozbitcie pewnych całości społecznych, w których religia i Kościoły odgrywały ważną rolę. Prowadziła ona do usamodzielnienia się pewnych dziedzin życia i wyzwolenia się ich spod kontroli instytucji kościelnych. Druga sekularyzacja, którą można nazwać postmodernistyczną, prowadzi do demontażu religijności kościelnej i rozwoju różnych form pozakościelnej religijności oraz poszukiwania *sacrum* (duchowości) poza oficjalnymi strukturami Kościołów chrześcijańskich, a nawet poza religiami.

W odniesieniu do sytuacji religii i Kościołów we współczesnych zsekularyzowanych społeczeństwach używa się takich określeń, jak: społeczeństwo bez Boga, zlaicyzowane, zsekularyzowane, sekularne, postkatolickie, postchrześcijańskie, postmetafizyczne, postteologiczne, posttranscendentne, postteistyczne, zdechristianizowane, pogańskie, społeczeństwo z chrześcijaństwem w diasporze, z „martwym” chrześcijaństwem. Lista określeń nie jest pełna. Przedrostki „post” czy „po” wskazują na wyraźne, a nawet radykalne przemiany („Kościóły umierają”, podobne są do niesprawnych, ale wciąż żeglujących statków).

Nowoczesny pluralizm społeczno-kulturowy prowadzi do zachwiania pozycji instytucji religijnych, czyli Kościołów. Przynależność do jakiegoś Kościoła nie jest sprawą oczywistą – staje się rezultatem świadomego wyboru. Tradycyjne Kościoły chrześcijańskie współzawodniczą z innymi instytucjami religijnymi na rynku światopoglądowych możliwości wyboru. Ich konkretna oferta usług z atrakcyjnym programem musi uwzględniać życzenia i oczekiwania członków Koś-

ciola – tych rzeczywistych i potencjalnych. Wierzący przekształcają się w swoistą grupę konsumentów, ze specjalnymi uprawnieniami, według zasady „klient ma zawsze rację”. W ocenie niektórych teologów mamy tu do czynienia ze swoistą trywializacją religii.

Przynależy się do jakiegoś Kościoła, ale nie w sposób zobowiązujący, raczej na zasadzie tymczasowości, wyboru pewnej opcji (*Meinungschristen*). Religijni „ludzie opcji” łatwo zmieniają swoje przekonania, nawet jeżeli w dalszym ciągu przynależą do jakiegoś Kościoła lub wyznania. Brak ścisłej przynależności wyznaniowej ujawnia się na poziomie semantyki religijnej. W USA najbardziej typowym wyrażeniem przynależności do religii jest tzw. preferencja religijna („moją religijną preferencją jest luteranizm”, a nie – „jestem wyznania luteranckiego”). Terminy „preferencja” i „skale preferencji” są zaczerpnięte z języka nauk ekonomicznych i pozwalają na prezentowanie takiej postawy przynależności, która odnosi się do możliwości wybierania czegoś innego w przeszłości.

Przynależność do Kościołów chrześcijańskich traci swój normatywny i zobowiązujący wymiar, religijność staje się mniej widoczna społecznie (niekiedy bezobjawowa), nabiera charakteru indywidualnego wyboru. „Religijny kompozytor”, „religijny architekt”, „religijny majsterkowicz”, jest religijny czy związany z Kościołem dlatego, że tak sam wybrał i zdecydował, także co do charakteru swojego zaangażowania religijnego i kościelnego. Myślenie i wiara religijna oddzielają się od praktyk religijnych, a także separują się od instytucji kościelnych.

W wielu krajach zachodnich wielkie Kościoły chrześcijańskie stały się dla wielu ludzi współczesnych czymś „obcym”, nie są one „moim”, „naszym” Kościołem. Przynależność do nich nie ma charakteru oczywistości kulturowej. Dawniej przynależność kościelna była istotnym elementem „świata życia”, środowiskiem wiary, więzi i wspólnotowości dla wierzących. Wyznaczała do pewnego stopnia kręgi przyjaźni, przynależność do stowarzyszeń i wspólnot, zaangażowanie polityczne,

aktywność gospodarczą i inne. Współcześnie nie tylko mamy do czynienia z osłabioną religijnością czy wręcz bezreligijnością, ale i wśród aktywnych członków Kościoła uległy rozluźnieniu więzi z tradycją religijno-kościelną. Kościoły tracą charakter instytucji pierwotnej, stając się instytucjami wtórnymi, które można wybrać lub odrzucić.

Najbardziej znaczącym aspektem przemian religijnych i kościelnych (więź z Kościołem) we współczesnej Europie jest przejście od religijności kościelnej do religijności odinstytucjonalizowanej (selektywnej i wybiórczej) i religijności pozakościelnej, zindywidualizowanej, sprywatyzowanej. Przemiany te można by skrótkowo określić w wymiarach społecznych jako fragmentaryzację, destandardyzację, deregulację, transformację lub dezintegrację Kościoła, natomiast w odniesieniu do jednostek jako indywidualizację religijności. Jeżeli nawet można by mówić w odniesieniu o Europie Zachodniej o „pożegnaniu z chrześcijańskim monopolem religijnym”, to nie oznacza to, że sondaże opinii publicznej i badania socjologiczne potwierdzają linearny trend sekularyzacyjny, czy bezwzględne zanikanie elementów religijnych w życiu codziennym ludzi współczesnych. Pojawia się raczej coś, co można nazwać polimorficzną religijnością.

Religia znajduje się jakby na rynku różnorodnych ofert stojących do dyspozycji jednostki. Sama religia – a tym bardziej Kościoły chrześcijańskie – funkcjonuje jako wyodrębniony sektor społeczeństwa, z własnymi kodami i prawami (tzw. subsystem społeczny). Faktycznie funkcjonująca religijność jest wewnątrznie zróżnicowana i spluralizowana, aż po formy niejasnej, niezobowiązującej, ruchomej, płynnej, nieokreślonej, mozaikowej, niezinstytucjonalizowanej religijności. W warunkach wzrastającego pluralizmu społeczno-kulturowego mówi się nie tylko o sekularyzacji, a nawet o sekularyzacjach, ale i o zróżnicowaniu religijności oraz o jej zreprivatyzowanych formach.

W Europie teza sekularyzacyjna jest do pewnego stopnia zasadna, a związek sekularyzacji z nowoczesnością (modernizacją) dość

wyraźny. Nie wynika z tego jeszcze, że każde zmodernizowane społeczeństwo, lub takie, które chce się modernizować, musi rozstawać się z religią. Europejski projekt areligijnej modernizacji nie realizuje się w wielu współczesnych społeczeństwach. Kluczem wyjaśniającym jest tu teza pluralizmu, czyli wielości form i grup religijnych.

W sposób najbardziej skrótowy przemiany w kościelnej religijności wyrażają formuły, które pojawiały się sukcesywnie od lat sześćdziesiątych ubiegłego wieku: „Jezus tak – Kościół nie”, „Jezus tak – Chrystus nie”, „religia tak – Jezus nie”, „religia tak – osobowy Bóg nie”. W uproszczonej formule ogłasza się tezę: „Religie żyją, Kościoły umierają”. Rzeczywiście we współczesnym świecie można odnaleźć wiele dowodów empirycznych na postępujący proces „odkościelnienia” religijności. Zwłaszcza młode pokolenie przejawia wyższy poziom zdystansowania wobec religii i Kościoła, nie tylko w dziedzinie praktyk religijnych i więzi z Kościołem, ale także w sferze przekonań religijnych i moralnych oraz chrześcijańskich wyjaśnień sensu i celu ludzkiego życia.

Jakkolwiek sekularyzacja jest przede wszystkim produktem kultury zachodniej i była odnoszona do konkretnych form religii dominujących na Zachodzie, to dzisiaj przekracza granice tego kręgu kulturowego i obejmuje powoli także kraje azjatyckie, afrykańskie, wobec czego staje się zjawiskiem ogólnoświatowym. W społeczeństwie światowym – dzięki nowoczesnej technice i środkom społecznego komunikowania – pojawiają się te same procesy zeświecczenia, które występowały wcześniej w Europie Zachodniej. Sekularyzacja azjatycka czy afrykańska jest rezultatem nie tylko wpływów zachodnich, ale również procesów przemian dokonujących się na tych obszarach.

Można przypuszczać, że wzrastająca w warunkach globalizacji konkurencyjność na rynku „usług religijnych” między różnymi współzawodniczącymi światopoglądami religijnymi będzie czynnikiem wymuszającym zmiany w religijności, których kierunek trudno jest dzisiaj przewidzieć.



Sam termin „sekularyzacja” obejmuje bardzo różnorodne zjawiska, w konsekwencji nabiera charakteru swoistej „hybrydy”. Teoria sekularyzacji wydawała się w sposób w pełni wystarczający wyjaśniać dokonywane się przemiany w religijności wysoko rozwiniętych gospodarczo i pluralistycznych kulturowo społeczeństw Europy Zachodniej, jest niewystarczająca dla wyjaśnienia sytuacji religijnej w Ameryce Północnej, a także w wielu krajach Azji i Afryki.

Konwencjonalna teoria sekularyzacji jest do pewnego stopnia „produktem” zachodnioeuropejskim i traci – przynajmniej częściowo – swoją wiarygodność poza Europą. Europejskie modele zsekularyzowanej moderny mają ograniczoną wartość eksportową. Sekularyzacja nie jest automatycznie związana z modernizacją, nie jest jedynym procesem, który występuje w zjawiskach religijnych.

Zsekularyzowane społeczeństwa i zsekularyzowane jednostki nie muszą być zdemoralizowane. Odchodzenie do moralności motywowanej religijnie nie musi oznaczać rozpadu moralności ludzkiej, ale może oznaczać utratę ważnego czynnika stymulującego postawy i zachowania moralne. Sekularyzacja moralności nie jest procesem deterministycznym, wykluczającym raz na zawsze rewitalizację moralności opartej na przesłankach religijnych. Sekularyzacja sterowana i spontaniczna może sprzyjać w konsekwencji obniżeniu się rygoryzmu w dziedzinie etyki małżeńsko-rodzinnej.

Zwolennicy sekularyzmu twierdzą, że uda się zachować wartości moralne nawet bez religii („jakby Boga nie było”), jeżeli zabezpieczy się im wyraźny fundament pozareligijny. Próby budowania społeczeństwa bez Boga są jednak bardzo niebezpiecznym eksperymentem. Według niektórych badaczy społecznych sekularyzacja, zwłaszcza w swoich radykalnych formach, może prowadzić do zachwiania porządku moralnego, a nawet do swoistej „dyktatury relatywizmu”.

W nowszej socjologii religii teoria globalnej sekularyzacji jest poddawana wyraźnej krytyce. Została także zakwestionowana teza, że modernizacja i sekularyzacja postępują równocześnie tak, że wiarę opartą na Objawieniu w nieunikniony sposób zastąpi prawda oparta na rozumie, nauce i wiedzy empirycznej. Teza sekularyzacyjna jest zastępowana lub uzupełniana tezą pluralizmu i indywidualizacji lub autocentryzmu decyzji religijnych. Z jednej strony stwierdza się zmniejszające się zainteresowanie Kościołami, z drugiej zaś wzrastające zapotrzebowanie na nowe formy religijności. Coraz częściej mówi się w socjologii o paradygmacie zmian form religijnych (pluralność).

Socjologowie, którzy przez kilka ostatnich dekad byli w większości przekonani o nieodwracalnej sekularyzacji społeczeństw zachodnich i o ostatecznym odejściu w przyszłość spraw religii, są dzisiaj znacznie bardziej ostrożni w swoich diagnozach i prognozach. Okazało się, że kryzys Kościołów chrześcijańskich, a także schyłek władzy Kościołów instytucjonalnych, nie oznacza w tej samej mierze zaniku religijnych interpretacji życia i rzeczywistości, czyli zanikania świadomości religijnej. Przybywa tych socjologów, którzy nie rozpatrują procesów sekularyzacyjnych wyłącznie w kategoriach modernizacji społecznej. Należy uwzględnić wiele innych uwarunkowań kontekstowych, o charakterze historycznym, odnieść się do relacji Kościół-państwo, do tożsamości narodowych.

Chrześcijaństwo nie obumiera w społeczeństwie, chociaż balansuje między religijnością i sekularyzmem, tracąc przy tym wiele ze swej siły normatywnej. W warunkach rozwijającego się (radykalnego) pluralizmu staje się ono jedną z wielu propozycji, bez roszczeń do wyłączności. Dawny model posłuszeństwa Kościołowi w wierze odchodzi w przeszłość. Coraz więcej wyłania się sfer wolnych od kontroli religijnej i kościelnej. Nowoczesny człowiek nie poddaje się w pełni, nawet w sprawach ściśle religijnych, reżyserii zinstytucjonalizowanej religii. Wielu jednak socjologów zbyt wcześnie chciało urządzać pogrzeb Kościołowi, a religię skazywać na powolne umieranie.

Procesy sekularyzacyjne nie mają charakteru deterministycznego, nie przebiegają według jedynej logiki przyczynowości, których kierunek nikt i nic nie potrafi zmienić, tak jak nie można zmienić kierunku ruchomych schodów. Teza sekularyzacyjna nie tłumaczy wszystkich aspektów dokonujących się przemian religijności.

Sekularyzacja nie oznacza upadku zinstytucjonalizowanej religii, ani jej zniknięcia. Nie oznacza też upadku subiektywnej religijności, nawet jeżeli wskazuje na napięcie między społeczną modernizacją i religią. Obok tradycyjnej religijności rozwijają się procesy pluralizacji i indywidualizacji religijnej. Religia przekształca swoje formy i kształty. Socjologowie nie mówią już na ogół o upadku czy zniknięciu religii, lecz o jej metamorfozach, aż po granice pewnej nieokreśloności i rozproszenia (dyfuzyjności).

Być może najbardziej prawdopodobna jest teoria cyklicznych procesów przemian religii : w historycznych fazach regresu i wzrostu. Także w Europie dokonują się równoległe procesy sekularyzacji i desekularyzacji („powrót religii”), chociaż rozmaicie w poszczególnych środowiskach społeczno-kulturowych. Europa jest zróżnicowana pod względem religijnym i nie można przykładać jednej miary do wszystkich społeczeństw europejskich.

Należy podkreślić, że teza o końcu sekularyzacji jest wyrazem albo myślenia życzeniowego, albo przejawem niebezpiecznych iluzji. Sekularyzacja jako proces historyczno-społeczny istnieje, a sam paradygmat sekularyzacyjny – jakkolwiek stracił swój hegemoniczny charakter – zachował w dalszym ciągu swoją ważność, chociaż współwystępuje z innymi paradygmatami wyjaśniającymi transformację w religijności współczesnej.

Zmiany w religijności współczesnej są bardziej złożone, niż to przedstawiały klasyczne teorie sekularyzacyjne. Niezależnie od tego, w jakich paradygmatkach będziemy interpretować dokonujące się zmia-

ny w religijności, religia staje się coraz bardziej sprawą indywidualnych preferencji w i w znacznej mierze pozostaje w dyspozycji jednostki („każdy wierzy, jak chce”).

Jeżeli nawet proces sekularyzacyjny zagraża tradycyjnym instytucjom religijnym, to i tak trwanie i żywotność religii wynika z ludzkich potrzeb, których postęp społeczny i techniczny nie potrafi w pełni zaspokoić. Życie ludzkie zawsze będzie nosić rys przygodności, który można przewyciężyć lub uczynić znośnym w perspektywie tego, co religijne. *Sacrum* nie znika ze społeczeństwa, ponieważ symbolika i doświadczenie religijne są związane ze strukturą ludzkiej egzystencji.

Głoszony przez niektórych socjologów „dogmat” o niepodważalności i nieodwracalności procesu sekularyzacji został zakwestionowany w ostatnich dwóch dekadach i jest stopniowo zastępowany przez fundamentalne przekonanie o nienaruszalnej, wręcz uporczywej sile przetrwania religii, nawet w wysoko rozwiniętych społeczeństwach Europy Zachodniej.

Nowoczesne społeczeństwa same z siebie „produkują” zapotrzebowanie na sens życia, a także wytwarzają swoistą próżnię sensu, której nie są w stanie zaspokoić zsekularyzowane społeczeństwa. Ludzie we wszystkich społeczeństwach poszukują sensu wyjaśniającego ich życie i sens rzeczywistości, stąd niejednokrotnie proces sekularyzacji prowokuje ożywienie religii w nowoczesnych czy ponowoczesnych społeczeństwach.

Nie mówi się już o zaniku czy upadku religii. W pewnych częściach świata religia wykazuje wiele oznak ożywienia. W tym kontekście zsekularyzowana Europa jest traktowana jako przypadek szczególny, a socjolog amerykański Peter L. Berger określa to zjawisko jako eurosekularyzm. Współcześni Europejczycy wyrażają swoją religijność nie tylko w formach chrześcijańsko-kościelnych, ale również – i to coraz częściej – w innych, alternatywnych semantykach religijnych.

Pluralizm i konkurencja między organizacjami religijno-kościelnymi na wolnym rynku światopoglądowym – twierdzą niektórzy socjologowie – przyczyniają się do trwania, a nawet wzrostu religijności. Brak konkurencyjności między religiami w Europie jest jedną z ważnych przyczyn wyjaśniających sekularyzację na tym kontynencie. W Europie zaznacza się kryzys kościelnie zsocjalizowanych aktywności religijnych, ale poza Kościołami chrześcijańskimi rozwijają się różne formy duchowości i ruchy charyzmatyczne.

Nie ma jednego typu modernizacji społecznej (różnorodność, wielość), ani jednego scenariusza zmian w religijności. Sekularyzacja jest jedną z dróg – do niedawna dominującą – w przekształcaniach religijności. Jako jedyny model wyjaśniający zmiany w religijności traci na znaczeniu. Coraz więcej socjologów kwestionuje konieczny i deterministyczny związek modernizacji społecznej i sekularyzacji, w tym sensie, że im bardziej jest zmodernizowane społeczeństwo, tym mniej jest religijne, a nawet przyjmuje się tezę, że im bardziej zsekularyzowane jest społeczeństwo, tym bardziej jest ono produktywnie duchowo.

Mówi się nie tylko o procesach sekularyzacyjnych, ale i o powolnym otwieraniu się ludzi współczesnych na religię i o przebudzeniu religijnym, nie tyle o zanikaniu *sacrum*, lecz o jego przemieszczaniu się w różnych sferach ludzkiego życia. Jeżeli nawet wskazuje się na erozję zorganizowanej religii i na niekoherentny system wierzeń w świadomości ludzi wierzących, to zwolennicy teorii sekularyzacji na ogół nie postulują już zaniku religii, ani całkowitego pożegnania człowieka z Bogiem. I jedni i drudzy są zobowiązani do bezstronnego i metodologicznie ugruntowanego badania kondycji religijnej społeczeństwa, szczególnie młodego pokolenia.

W sferze religijnej upowszechnia się postawa warunkowej (częściowej) przynależności do Kościołów chrześcijańskich, co oznacza w praktyce, że legitymizacja wiary przesuwana się od autorytetów kościelnych do samych jednostek, które są odpowiedzialne za autentycz-

ność swoich własnych przesłanek religijnych i duchowych. W takim kontekście można we własnym przekonaniu uchodzić za dobrego katolika, mimo wyrażenia publicznego sprzeciwu wobec nauk kościelnych, a zwłaszcza wartości i norm moralnych. Kościoły chrześcijańskie nie są w stanie w pełni kontrolować ani wierzeń ani praktyk religijnych swoich wyznawców.

Dzisiaj socjologowie religii są bardziej ostrożni w swoich diagnozach i prognozach. Wbrew wciąż pojawiającym się zapowiedziom o zmierzchu chrześcijaństwa w Europie teza o postchrześcijańskiej nowoczesności wydaje się co najmniej przedwczesna. Niemniej druga fala sekularyzacji, która może być nazwana postmodernistyczną, prowadzi do systematycznej destrukcji religijności kościelnej i upowszechniania się różnych form religijności sprywatyzowanej, synkretycznej. Socjologowie współcześni nie stawiają już pytań o to, czy religia przetrwa lub kiedy się skończy, lecz o to, w jakich kształtach będzie ona istnieć w spluralizowanych i zindywidualizowanych społeczeństwach. Czy wiek postsekularny będzie sprzyjał bardzo zróżnicowanym formom religijności „majsterkowicza” czy raczej indyferentyzmowi religijnemu i ateizmowi?

Już dzisiaj wśród wyznawców poszczególnych Kościołów wielu jest takich, którzy uważają, że można wierzyć w „to” lub nie wierzyć w „tamto”, uznawać „taką” regułę moralną i odrzucać „inną”. Między wierzącymi bez zastrzeżeń a niewierzącymi rozciąga się obszerne pole semantyczne różnorodnych ustosunkowań się do tego co nadprzyrodzone lub kościelne oraz do wynikających stąd zobowiązań moralnych. W spluralizowanym świecie religia nie jest czymś oczywistym kulturowo, lecz przede wszystkim sprawą indywidualnych decyzji i wyborów. W tym kontekście ważne jest nie tyle „w co”, ile raczej „jak” wierzyć. W warunkach konkurencyjności na rynku wierzeń religijnych, zarówno w społeczeństwie, jak i w ludzkiej świadomości, koegzystują elementy świeckiego dyskursu z pluralizmem religijnych dyskursów.

Niemiecki socjolog religii Karl Gabriel wskazuje na trzy równocześnie przebiegające procesy odnoszące się do współczesnej religijności: sekularyzację, indywidualizację i deprywatyzację. Socjologiczne badania nad wartościami w Europie w latach dziewięćdziesiątych XX wieku wykazały, że poziom modernizacji społecznej nie jest wystarczającą podstawą do wyjaśnienia różnic w religijności i kościelności w poszczególnych krajach. Ważnym czynnikiem różnicującym religijność jest historia narodu i jej związek z kulturą danego społeczeństwa.

Jeżeli nawet modernizacja społeczna nie zawsze prowadzi do wyraźnych i postępujących procesów sekularyzacyjnych, to jej obecność we współczesnym świecie nie może podlegać zakwestionowaniu. Także teorie sekularyzacyjne w swoich zmodyfikowanych kształtach są w dalszym ciągu przydatne w wyjaśnianiu zmian w religijności, ale nie na zasadzie jedyne go paradygmatu. Wielokierunkowe zmiany w religijności współczesnej wymagają wielu modeli wyjaśniających. Socjologia religii jest nauką wieloparadygmatyczną, a teoria sekularyzacji może być także przydatna w interpretacjach transformacji religijnych we współczesnym świecie. Trzeba jednak wyraźnie podkreślić, że różne postaci modernizacji społecznej korespondują z różnymi formami zmian w religijności, nie są one jednoznacznie powiązane z sekularyzacją.

Na przełomie XX i XXI wieku globalny trend sekularyzacyjny uległ pewnemu zahamowaniu, a nawet mówi się o trendzie ponownego uduchowienia i „ponownego zaczarowania” (z sekularyzacji wyrasta duchowość). Ta nadchodząca duchowość jest rozumiana przez jednych jako kryzys nowoczesności, inni wskazują na nurty autonomicznych poszukiwań duchowych. „Po dziesięcioleciach postu od Boga, rozwija się nowy głód Boga” (Paul M. Zulehner). Zachodnioeuropejska sekularyzacja nie stała się jednak dla religii ulicą jednokierunkową. Próby stworzenia przestrzeni publicznej całkowicie oczyszczonej z religii nie powiodły się. Nie ma jednak także powodów do ogłaszania manife-

stów, że sekularyzacja została całkowicie przewyciężona, lub że należy złożyć ją na cmentarzu przedwcześnie martwych teorii.

Niespodziewanie, ku zaskoczeniu zwolenników tezy o totalnej sekularyzacji we współczesnym świecie, w wielu społeczeństwach ponowoczesnych o daleko idącej sekularyzacji pojawiają się tendencje świadczące o „duchowej produktywności” współczesnej kultury. Coraz częściej mówi się na gruncie nauk społecznych o swoistym „renesansie” potrzeb religijnych. Ponowoczesny człowiek poszukuje różnych form zaspokojenia swoich potrzeb religijnych, tyle że nie zawsze w zinstytucjonalizowanych religiach i Kościołach, lecz bardziej w sferze „odkościelnionej” i sprywatyzowanej religijności, będącej nierzadko kompilacją (zlepkiem) elementów różnych systemów religijnych i filozoficznych. Obok socjologii religii zaczyna rozwijać się socjologia duchowości.

Religijność balansuje „dialektycznie” między sekularyzacją i desekularyzacją, nawet jeśli ten pierwszy proces jest w Europie znacznie silniejszy niż drugi. W ostatnich latach wyłania się trzeci, ważny proces społeczno-kulturowy określanej jako nowa duchowość, przez jednych traktowany jako przejaw dalszej sekularyzacji współczesnego świata, przez innych interpretowany jako symptom desekularyzacji i zahamowania procesów sekularyzacyjnych. Można by traktować te trzy procesy przemian jako przebiegające równolegle, z różnym nasileniem w różnych społeczeństwach i regionach świata.

Coraz częściej, nawet w odniesieniu do Europy Zachodniej, mówi się o procesach desekularyzacyjnych. Obok dominującej jeszcze w wielu krajach religijności kościelnej, często selektywnej, niekonsekwentnej, rozproszonej i sfragmentaryzowanej, ujawniają się różnorodne formy religijności pozakościelnej oraz nowej duchowości o charakterze synkretycznym. Nawet niektórzy zwolennicy tezy sekularyzacyjnej (np. socjolog niemiecki Detlef Pollack) wskazują na wzrost znaczenia w społeczeństwach współczesnych, także zsekularyzowanych, różnych



form religijności alternatywnej. Nie rekompensuje to jednak w pełni utraty znaczenia tradycyjnych form religijności. Jeżeli nawet Europa nie będzie chrześcijańska, to religie będą w niej zawsze obecne. Europa bez religii nie jest możliwa.

We współczesnym świecie nie można już mówić o jednym typie modernizacji i o jednym typie sekularyzacji. W warunkach globalizacji relacje modernizacji i sekularyzacji należy rozważać z wielką ostrożnością i powstrzymywać się od zbyt pospiesznych uogólnień. Zjawiska te są *in statu nascendi*. Perspektywa wielu modernizacji i wielu sekularyzacji stwarza nowe problemy badawcze dla socjologii. W XX wieku mieliśmy w Europie do czynienia z procesami sekularyzacyjnymi, ale kultury współczesne nie stały się do końca zsekularyzowanymi, a świat nie stał się „miastem bez Boga”. Co więcej, w socjologii religii coraz częściej mówi się o trendzie powtórnego uduchowienia. Wzrastająca pluralizacja religijności i tzw. powrót religii na scenę życia publicznego stawiają ponownie pytanie o rolę religii we współczesnym świecie.

Niektórzy socjologie mówią o postsekularnym społeczeństwie lub o schyłku sekularyzacji w epoce postmodernistycznej. Wiarygodność sekularystycznego modelu interpretacji rzeczywistości uległa poważnemu zachwianiu. W opinii socjologów związanych z Kościołami chrześcijańskimi traktuje się teorię sekularyzacji jako swoisty nowoczesny mit, który nie tyle umożliwia rozpoznanie przemian w religijności, ile raczej te przemiany zaciemnia i nie służy dobrze ich rozpoznaniu.

Przepędzana religia nie poddaje się łatwo. Zmienia swoje miejsce, przesuwa się ze sfery publicznej do sfery prywatnej. Czasem wraca do miejsc, z których zdawałoby się została ostatecznie przepędzona. Elementy religijne ujawniają się – w różnym stopniu – we wszystkich dziedzinach życia. Nie da się ich odłożyć *ad acta*. Problemy związane z senesem życia wydają się nasilać. Ani nauka, ani racjonalistyczne myślenie nie są w stanie wyjaśnić do końca problemów związanych

z sensem i celem życia, a zwłaszcza z umieraniem i śmiercią. Niekiedy mówi się o sekularystycznej dekonstrukcji.

Procesy desekularyzacji, indywidualizacji i pluralizacji religijnej zmuszają do rewizji globalnej tezy sekularyzacyjnej. Niektórzy socjologowie nie mówią już o teoriach, lecz o pewnych narracjach (opowieściach), które wykorzystuje się do tego, by nadać sens przemianom w religijności współczesnej.

Teza sekularyzacyjna jest zastępowana lub uzupełniana tezą pluralizmu i indywidualizacji lub autocentryzmu decyzji religijnych oraz teorią „ryнку religijnego”. Z jednej strony stwierdza się zmniejszające się zainteresowanie instytucjami kościelnymi (Kościoły), z drugiej strony wskazuje się na wzrastające zapotrzebowanie na nowe formy religijności i duchowości, na pojawianie się nowych elementów *sacrum*, na boom ezoteryzmu itp. Coraz częściej mówi się w socjologii o paradygmacie zmian form religijnych, czyli o pluralności religijnej.

Sama sekularyzacja przyjmuje wiele postaci, a niektóre religie są wyraźnie odporne na jej wpływy (np. islam, buddyzm, hinduizm). Instytucjonalna religijność (religijność kościelna) w Europie Zachodniej stoi jednak wciąż w obliczu wielkiego kryzysu. Nie oznacza to jednak zaniku religijności w ogóle, a zwłaszcza duchowości związanej z pewnymi wartościami religijnymi. Byłoby przedwczesnie określać współczesne społeczeństwa wysoko rozwinięte jako całkowicie zsekularyzowane.

Zwolennicy teorii indywidualizacji czy pluralizacji z kolei zdają się niekiedy nie doceniać procesów sekularyzacyjnych, lub nawet je kwestionować, mówiąc o wyraźnym zahamowaniu sekularyzacji. Uważają oni, że utrata społecznego znaczenia Kościołów chrześcijańskich (tzw. odkościelnienie), jest kompensowana wzrostem zainteresowań religijnych poza Kościołami (religijność pozakościelna). Potrzeby religijne wydają się stałe w społeczeństwie, chociaż nie zawsze ujawniają się w kościelnych formach. Dewaluacja kościelnego systemu religii jako

układu uznanych i cenionych wartości prowadzi niekiedy do stowrzenia własnego, zindywidualizowanego systemu wartości religijnych.

Religia w takiej czy innej formie jest elementem „nie do wykreślenia” ze społeczeństwa. Nie jest przejściową fazą w rozwoju ludzkości, niedopasowaną do współczesnych społeczeństw, lecz uniwersalną cechą ludzkiej kondycji, włączającą indywidualną istotę ludzką w doświadczenie Transcendencji i poszukiwanie sensownego i dobrego życia.

Desekularyzację możemy więc rozumieć przynajmniej na dwa sposoby: a) Jeżeli sekularyzację rozumiemy jako dyferencjację społeczną, w ramach której poszczególne sfery życia społecznego emancypują się spod wpływów religii i Kościołów, to desekularyzacja oznacza powrót religii do różnych sfer życia społecznego, w tym także publicznego. Desekularyzacja jest więc bliska procesowi deprywatywacji religii; b) Desekularyzację można rozumieć zarówno jako ożywienie tradycyjnej wiary i praktyk religijnych, ale i jako pojawienie się nowych form religijności pozakościelnej i zindywidualizowanej oraz nowych form duchowości, niezależnych od religii zinstytucjonalizowanych w zsekularyzowanym świecie. Pojęcie desekularyzacji służy do opisu wielości różnych form odradzania się religii na całym świecie.

Sekularyzacja i desekularyzacja są dwoma – konkurencyjnymi do pewnego stopnia – procesami przemian religijności. Współlistnieją obok siebie w nowoczesnych i ponowoczesnych społeczeństwach. Współgranie sił sekularyzacji i desekularyzacji jest jednym z ważnych tematów współczesnej socjologii religii. Desekularyzacja staje się powoli faktem globalnym podobnie jak stała się nim uprzednio sekularyzacja.

Przeciwstawianie sekularyzacji i desekularyzacji na zasadzie „albo – albo” jest fałszywą alternatywą. Kontrowersje i spory wokół sekularyzacji i desekularyzacji pozostaną jeszcze długo sprawą otwartą. Rzeczywistość społeczno-religijna jest zbyt skomplikowana i zmienna, by jednoznacznie orzekać o zachodzących w niej procesach. Potrzebne

będą w przyszłości nowe teorie socjologiczne, dzięki którym diagnoza, interpretacja i wyjaśnianie zachodzących w tym obszarze zjawisk będą dokładniejsze i bardziej trafne. Socjologowie zaś nie powinni tylko badać, interpretować i wyjaśniać życie społeczne ale też – przynajmniej pośrednio – mieć wpływ na jego przekształcenia.

Religia nie jest skazana na obumarcie w wyniku procesów sekularyzacyjnych. Modernizacja europejska ze swoim sekularyzmem nie jest modelem wyznaczającym losy całej ludzkości. W różnych kulturowych uwarunkowaniach konfrontacja własnych tradycji religijnych i modernizujących się środowisk społecznych prowadzi do ukształtowania się rozmaitych form wyrazu religijności i duchowości. W warunkach sekularyzacji religie i Kościoły chrześcijańskie mogą bardziej skoncentrować się na właściwych i podstawowych swoich funkcjach.

Europa odrywa się powoli od swoich chrześcijańskich korzeni i wartości oraz zmierza w kierunku „religijnej wielojęzyczności”. Religijność w warunkach ponowoczesności zmienia swoją postać i swoje przejawy. Jeżeli nawet przestrzeń postchrześcijańska powiększa się, to bynajmniej nie oznacza to upadku religii czy jej zanikania. Europa jest zróżnicowana religijnie, pluralistyczna, „wielojęzyczna”, ale nie ateistyczna.

Większość Europejczyków uważa siebie za religijnych, należących do jakiegoś wyznania chrześcijańskiego lub jakiejś innej religii. Ta deklarowana wiara jest dość często daleka od chrześcijańskiej ortodoksji. Można by ogólnie powiedzieć, że Europa jest bardziej zdechrystianizowana niż sekularyzowana. Więcej jest chrześcijan inkluzywnych (nieortodoksyjnych) niż ekskluzywnych (ortodoksyjnych). Religijność europejska jest różnorodna, o wielu „twarzach”.

Socjologowie opisują procesy sekularyzacji we współczesnym świecie, zwłaszcza w Europie Zachodniej, ale na przełomie lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XX wieku stali się oni bardziej ostrożni w przepowiadaniu końca religii i Kościołów chrześcijańskich. Co-

raz wyraźniej zaczęli odchodzić od jednostronnej i jednokierunkowej teorii sekularyzacji, a także od tezy, że im bardziej jest nowoczesne społeczeństwo, tym *ipso facto* staje się ono mniej religijne.

Kościoły, nawet jeżeli straciły na znaczeniu, to nie „umarły”, ulegają natomiast wielorakim przekształceniom. Ich członkowie nie przyjmują bezkrytycznie podawanych im wzorców życia i jego interpretacji, ich postawy wobec Kościoła stają się coraz bardziej kwestią osobistego wyboru. Wielu z tych, którzy odrzucają formalne członkostwo w zorganizowanych wspólnotach kościelnych, w dalszym ciągu uważa się za religijnych. Spadek zainteresowania Kościołami, a nawet utrata władzy Kościołów zinstytucjonalizowanych, nie jest równoznaczna z zanikaniem religijnych interpretacji życia i rzeczywistości, czy z sekularyzacją świadomości. Europa nie jest ani postsekularna ani postreligijna, lecz różnicowana religijnie i zdechrystianizowana.

Skazywanie religii na nieuchronną śmierć, czy daleko idącą prywatyzację, okazało się co najmniej przedwczesne. Należy obecnie i w przyszłości badać religie i Kościoły, a właściwie religijność i kościelność, w społeczeństwie o pogłębiającym się pluralizmie społeczno-kulturowym, w którym – teoretycznie rzecz biorąc – wszystko może się zdarzyć. W rzeczywistości ludzkiej, w tym i w rzeczywistości religijnej, nie ma konieczności dziejowych, ani ścisłych determinizmów.

Sami Europejczycy zadecydują, jaki będzie ich kontynent pod względem religijnym. Jeżeli w 2050 roku – według prognoz – co trzeci a może co drugi Europejczyk będzie muzułmaninem czy wyznawcą innych religii niż chrześcijańska, to Europa nie będzie już kontynentem zsekularyzowanym, ale nie będzie to Europa chrześcijańska. Będzie to Europa z wieloma Bogami i bóstwami oraz częściowo bez Boga. Pozostaje otwarte pytanie, czy Europejczycy rzeczywiście chcą takiej Europy. Religijna przyszłość Europy ukształtuje się w ciągu najbliższych 30 lat. Wybór należy do Europejczyków. Nie jesteśmy „skazani” na bezreligijne społeczeństwo.

Może w najbliższej przyszłości nie spełni się marzenie Jana Pawła II „o wiosnie chrześcijaństwa” w Europie, ale też wariant skrajnie pesymistyczny o Europie bez Boga pozostanie tylko pobożnym czy niepobożnym życzeniem. Ci, którzy zakładają stopniowy zmierzch chrześcijaństwa w Europie, przyjmują *explicite* lub *implicite*, że Kościoły chrześcijańskie są „ofiarami” zmian modernizacyjnych we współczesnym świecie, biernie przystosowującymi się do zachodzących przemian. Nie przyjmują lub nawet wykluczają samomodernizację Kościoła, który w dostępny sobie sposób przystosowuje się do sekularyzującego się świata, a nawet aktywnie reaguje na to, co dzieje się w ponowoczesnych społeczeństwach (np. program nowej ewangelizacji). Europa nie będzie bez Boga, ale będzie to nie tylko Bóg chrześcijański, ale i – być może – Bóg muzułmański i wielu innych bogów, Europa z wieloma bóstwami. Ten scenariusz jest możliwy, ale nie jest nieunikniony.

Obok licznych przejawów sekularyzacji są coraz bardziej widoczne także procesy desekularyzacji w sensie rozwijania się autonomicznej religijności i duchowości. W Europie Bóg nie umarł – jak twierdzą krytycy religii, ale też nie jest tak żywy – jak twierdzą niektórzy teologowie i socjologowie. Europa Zachodnia balansuje między sekularyzacją i desekularyzacją. Niebezzasadne jest też pytanie, co przyjdzie po intensywnej sekularyzacji.

Nie jest wcale tak pewne, że współczesny świat, w tym i Polska, będą rozwijać się według tych samych prawidłowości i że wszyscy osiągną w bliższej lub dalszej przyszłości ten stan uznawanych wartości i sposobów postrzegania świata, który osiągnęły najbardziej zsekularyzowane kraje Europy Zachodniej. To, co działo się w Europie Zachodniej, w której modernizacja społeczna łączyła się z postępującą sekularyzacją, nie musi wydarzyć się w innych środowiskach społecznych. Daleko idąca sekularyzacja nie jest koniecznością dziejową. Przyszłość pozostaje zawsze wielką niewiadomą. Nie potrafimy sobie jednak do

końca wyobrazić, jak powinna funkcjonować dobra, chrześcijańska Europa, ani jak ten stan osiągnąć.

Wkład Polski w utrzymanie chrześcijańskiego ducha Europy będzie zależał od tego, jaka będzie w przyszłości polska religijność, który z scenariuszy przemian religijności będzie się realizował w praktyce, czy scenariusz imitacji, sekularyzacji, rewitalizacji, czy zróżnicowanych przemian? Nie bez znaczenia będą przekształcenia w krajach zachodnioeuropejskich, zmierzające bądź w kierunku dalszego pogłębiania się procesów sekularyzacyjnych, bądź ich osłabienia. Ostatecznie nikt nie jest w stanie precyzyjnie określić kierunku przemian, nikt nie może być pewien tego, co się stanie w przyszłości. Pytanie, czy jest możliwa modernizacja społeczna, w trakcie której Polska nie straci swoistości kulturowej i religijnej, dzisiaj nie zostało jeszcze rozstrzygnięte.

Model zachodnioeuropejskiej sekularyzacji nie musi realizować się w Polsce w miarę kształtowania się demokratycznego i pluralistycznego społeczeństwa. Zmiany związane z szeroko rozumianą modernizacją społeczną nie pociągają za sobą w sposób nieuchronny upadku religijności. Mogą jednak sprzyjać spowolnionej czy pełzającej sekularyzacji oraz zmianie form religijności i kościelności. W przyszłości – być może – wzrośnie liczba jednostek przyjmujących postawy wobec religii mieszczące się w granicach zakreślonych przez indywidualistyczny czy nawet postmodernistyczny sposób myślenia jednostek, które będą rozumieć swoją wiarę we własny sposób, niemieszczący się w ramach katolickiej ortodoksji (*Bastelreligion*). Zjawisko to będzie się nasilać niezależnie od tego, czy w Polsce nastąpi gwałtowny proces laicyzacji (mało prawdopodobne), czy też będziemy obserwować raczej procesy pełzającej sekularyzacji (najbardziej prawdopodobny scenariusz rozwoju religijności). Teza o pożegnaniu się z katolickim krajem w odniesieniu do Polski jest jednak co najmniej przedwczesna.

Polska na tle krajów zachodnioeuropejskich stanowi jeszcze przypadek szczególny, tak że można z pewną ostrożnością mówić

o specyfice polskiej religijności i więzi z Kościołem, nawet jeżeli stoi-  
my na progu poszukiwania nowych społecznych kształtów religijności  
i kościelności. W społeczeństwie polskim rosnące siły sekularyzacyjne  
i pogłębiający się sceptycyzm wobec religii są jeszcze częściowo neutra-  
lizowane przez trendy przeciwne w postaci sił ewangelizacyjnych Koń-  
ścioła katolickiego i innych Kościołów chrześcijańskich, a także innych  
wspólnot religijnych, zmierzających do instytucjonalizacji religijności.

Katolicyzm w Polsce nie jest tak słaby, jak chcieliby go widzieć  
jego przeciwnicy, ani tak silny, jak mniemają jego obrońcy, skłonni  
uznawać go za swoisty „towar” eksportowy do krajów zachodnich.

Można przypuszczać, że Polska pozostanie w sekularyzowanej Eu-  
ropie „przypadkiem szczególnym” ze znaczącą rolą religii w życiu spo-  
łecznym, jako nośnik nadziei wielu Polaków. Można jedynie wyrazić  
wątpliwość, czy polski katolicyzm może być traktowany jako model  
godny naśladowania przez Kościoły chrześcijańskie Europy Zachod-  
niej. Z kolei procesowi „europeizacji” polskiej religijności będą zapew-  
ne przeciwdziałać silne wpływy ewangelizacyjne Kościoła katolickiego  
i innych wspólnot religijnych. Jeżeli zaś będzie realizował się scenariusz  
„imitacji”, wówczas kierunek zmian będzie bardziej prawdopodobny  
do tego, który zaznacza się we Włoszech lub Irlandii, niż w Hiszpanii,  
Francji czy w Niemczech.

Przemiany religijne i kościelne w Polsce nie są jeszcze do końca  
zbadane i wyjaśnione, a przyszłość religii, a katolicyzmu w szczególno-  
ści, nie rysuje się w kategoriach całkowicie bezspornych i bezproblemow-  
ych. Ostatecznie, nikt nie jest w stanie precyzyjnie określić kierunku  
przemian, nikt nie może być pewien tego, co stanie się w przyszłości.

Mało prawdopodobne są „wyprawy krzyżowe” Polaków prze-  
ciwko postchrześcijańskiej Europie Zachodniej, ale też nie musi się  
realizować scenariusz „zmierzchu”, według którego katolicka Polska  
zostanie zasymilowana w zsekularyzowanej Europie i przejmie wraz



z modernizacją społeczną „pakiet” sekularyzmu. W tych sprawach nie można zadowalać się zbyt łatwymi uogólnieniami. Każda z tych kwestii wymaga osobnej analizy i długotrwałych badań, by nie pomieszać symptomów sekularyzacji czy dechrystianizacji z przejawami wzrostu religijności. Warto także zauważyć, że przybywa tych, którzy nie dostrzegają sprzeczności w tym, iż można być dobrym obywatelem Polski, dobrym Europejczykiem i nowoczesnym katolikiem. Te role społeczne można realizować równocześnie.

Katolicyzm polski znajduje się w polu napięć pomiędzy sekularyzacją i ewangelizacją, nie da się go opisać w kategoriach jednorodnego faktu społecznego. Z jednej strony, zaznaczają się powolne procesy sekularyzacyjne (np. nieznaczny spadek praktyk religijnych, kryzys przekazu wiary, kryzys rodziny, kryzys powołań kapłańskich, relatywizacja chrześcijańskich wartości moralnych), z drugiej strony, ważne są oddziaływania Kościołów chrześcijańskich na świadomość religijną Polaków. Wielu badaczy prognozuje w Polsce te same procesy przemian w religijności co w krajach zachodnich, inni skłonni są rezerwować „specyficzną ścieżkę” rozwojową religijności, a katolicyzm traktują jako ważny czynnik indywidualnej i zbiorowej tożsamości Polaków. Charles Taylor mówi o Polsce i jej religijności jako bardzo szczególnym przypadku.

Sekularyzacja nie omija Polski, ale jej skutki nie muszą być tak dotkliwe dla młodzieży i dla ludzi dorosłych jak w innych nowoczesnych społeczeństwach. Wiele będzie zależeć od samych katolików i od pracy duszpasterskiej Kościoła. Przyłączenie Polski do zsekularyzowanej Europy nie musi być postrzegane jako niebezpieczeństwo dla polskiego katolicyzmu, którego zasoby duchowe mogą okazać się wystarczające w konfrontacji z Europą Zachodnią.

Podstawowa przesłanka paradygmatu sekularyzacji, że im bardziej jest nowoczesne społeczeństwo, tym bardziej jest zeświecczone, wydaje się założeniem przyjmowanym – przynajmniej *implicite* – przez niektórych socjologów w Polsce. Wielu obserwatorów życia religijnego prze-

widuje, że nieuchronna sekularyzacja w naszym społeczeństwie położy kres religijnej „wyjątkowości” (westernizacja zapóźnionej polskiej religijności), skończy się moratorium na sekularyzację i Polska wejdzie na jedną z dróg europejskiej sekularyzacji i świeckiej normalizacji.

Na pewno nie grozi nam jakieś kościelne tsunami czy eurosekularyzm. Co prawda nie pozyskamy całej młodzieży dla Kościoła, ale przecież zaznaczają się tendencje do pogłębiania religijności. W spotkaniach na Lednicy zbiera się co roku kilkadziesiąt tysięcy młodych ludzi. Bardzo liczne są pielgrzymki Radia Maryja na Jasną Górę. Tylko w środowiskach młodzieżowych działa ponad 150 ruchów, wspólnot orz stowarzyszeń katolickich, które skupiają ponad milion członków. Wielopłaszczyznowe ewangelizacyjne oddziaływanie Kościoła katolickiego i innych wspólnot kościelnych sprzyja nowej instytucjonalizacji religijności. Wydaje się, że stan religijności społeczeństwa polskiego w kolejnych latach w dużej mierze będzie zależeć od adekwatnej do zmian działalności duszpasterskiej Kościołów.

Socjologia religii w Polsce stoi przed pokusą akceptacji skrajnej wersji tezy sekularyzacyjnej, nawiązującej do dokonujących się obecnie przyspieszonych przekształceń w roli i pozycji Kościoła w społeczeństwie. Łatwo w tych warunkach o przepowiadanie gwałtownej sekularyzacji oraz bezwzględного automatyzmu i determinizmu w przemianach religijności. Zmiany w religijności nie przebiegają niezależnie od zmian w społeczeństwie, a procesy racjonalizacji, funkcjonalnej dyferencjacji, demokratyzacji, urbanizacji, migracji, wzrostu dobrobytu ludności wpływają dość często niekorzystnie na społeczne znaczenie religii w społeczeństwie. Część polskich socjologów uznaje sekularyzację za integralną część procesów modernizacji.

Polska nie nawróci Europy, ale może ukazać jej świadectwo swojej wiary i przywiązania do Kościoła. Trudno byłoby uwiarygodnić tezę, że wśród katolików polskich istnieje tendencja do inicjatyw mających na celu aktywne pozyskiwanie dla Kościoła nowych członków

czy skłonność do ekspansji i misji. W tych kwestiach zaznacza się raczej postawa bierności, a niekiedy i obojętności, rozpowszechniona nawet wśród praktykujących katolików. Scenariusz „przystosowania” wydaje się bardziej prawdopodobny niż scenariusz „misji”, ale może to być także scenariusz „świadczenia” własnej wiary w zsekularyzowanej Europie.

Jest co najmniej wątpliwe, czy obecne żywe jeszcze „zasoby religijne” Polski będą oddziaływać na Europę Zachodnią, czy staniemy się „eksporterami” polskiej religijności do Unii Europejskiej. Może się stać odwrotnie. Zsekularyzowane chrześcijaństwo będzie atrakcyjne dla wielu Polaków. Rozpoznanie wpływu procesów integracji europejskiej na Kościół katolicki w naszym kraju, ale i na inne wspólnoty i grupy wyznaniowe, zarówno na płaszczyźnie instytucjonalnej, jak i wspólnotowej, będzie stanowić w przyszłości ważne zadanie badawcze w socjologii religii. Polacy w większości są zadowoleni z obecności w Unii Europejskiej, aprobują gospodarczą i polityczno-prawną integrację europejską, ale chcą także zachować odrębność Polski w sferze kultury, obyczajów i religii.

Przemiany we współczesnej religijności, a zwłaszcza coraz bardziej zaznaczający się sekularyzm, są wyzwaniem dla Kościołów chrześcijańskich, by jeszcze aktywniej działały i prowadziły swoją misję we współczesnym świecie i wobec tego świata. Nie można liczyć tylko na tradycyjną religijność kościelną, jakby w kontekście społeczno-kulturowym nic się nie zmieniło.



## Rozdział V

### Nowa duchowość z perspektywy socjologicznej

Religijności współczesne stają się alternatywne, wielowymiarowe, niedogmatyczne, niezinstytucjonalizowane, dynamiczne, płynne, luźne, rozproszone, synkretyczne, pluralistyczne i zindywidualizowane. Rozwijają się w warunkach dostosowywania „produktu religijnego” do wymogu potrzeb i pragnień konsumentów. Jest to do pewnego stopnia konsekwencja „terroru” pluralizmu i indywidualizmu we współczesnych społeczeństwach.

Wiara pozbawiona podstaw egzystencjalnych łatwo przekształca się w nieokreśloną formę subiektywizmu i zindywidualizowanej arbitralności. Procesy selektywizacji i subiektywizacji wiary religijnej coraz bardziej przyspieszają. Selektywizacji ulegają nie tylko poszczególne elementy wiary, lecz także sama wiara jako taka. Wydaje się, że w praktyce ceni się to, co jest niespójne, niepowiązane logicznie, niekonsekwentne, niekiedy paradoksalne, otwarte na rozwój. Każdy wierzy po swojemu, a sprzeczność czy selektywność postaw religijnych nie są uznawane za przeszkodę w wierzeniu.

Jeżeli nawet w społeczeństwach ponowoczesnych zinstytucjonalizowane chrześcijaństwo traci na znaczeniu, to zainteresowanie religią jakby nie słabnie. Na marginesie Kościołów lub poza Kościołami chrześcijańskimi powstają różne ruchy i wspólnoty religijne. Zyskuje na znaczeniu „niezadomowiona” czy „bezdomna” religijność (*unbehauste Religion*), wyrastająca niekiedy na tle rozczarowania Kościołem, częściowo zaś na podłożu wysokich roszczeń do autonomii. Ten nowy typ religijności zindywidualizowanej, o charakterze pozakościelnym (religijność kościelnie „nieufundowana”), nazywany jest niekiedy religijnością niewidzialną, ukrytą, ulotną, analogiczną, synkretyczną,

płynną, dysharmonijną, niejednoznaczną, rozproszoną, zapomnianą, bezinstytucjonalną (religia bez instytucji) itp.

Od dwóch dekad nowe formy religijności i nowa duchowość są traktowane jako osobny przedmiot badań wielu dziedzin naukowych, w tym i socjologii. Obecnie w tzw. ponowoczesnej kulturze, na skutek indywidualizacji i prywatyzacji religii, pojawiło się wiele alternatywnych rodzajów duchowości i form religijności, które są niezależne, a niekiedy całkowicie odcięte od instytucji religijnych i kościelnych. W socjologii na określenie tego rodzaju nowego fenomenu używa się takich terminów jak *patchwork* lub *bricolage* (majsterkowanie), czyli religia à la carte. Mają one wyraźnie sprywatyzowany i subiektywny charakter.

Religijność „majsterkowicza” składa się z wielu różnych elementów, pochodzących z różnych tradycji, wybieranych przez jednostkę według jej własnych zainteresowań, potrzeb i pomysłów. W religioznawstwie określa się taką mieszankę i mozaikę elementów jako synkretyzm lub za Danièle Hervieu-Léger jako „utrata zbiorowej pamięci”.

Procesualna natura nowej religijności sprawia, że ma ona wiele zmiennych „twarzy”, religijność jednorodna przekształca się w różnorodność i wielość. Nie ma już jednolitości przekonań religijnych opartych na ciągłości społecznej, zaznacza się przemiana społecznych form religijności i duchowości.

Nowe formy religijności, a zwłaszcza duchowości, w nowoczesnych społeczeństwach stanowią specyficzny obszar dociekań socjologicznych, który nie poddaje się łatwo wyjaśnieniom w kategoriach klasycznej socjologii religii, zdominowanej przez paradygmat sekularyzacyjny. Dowodzą one, że w rzeczywistości nie mamy do czynienia tylko z linearnym i stopniowym procesem sekularyzacji. Wierzenia i obrzędy religijne są poddawane różnym transformacjom i modyfikacjom. Nowe ruchy religijne i nurty duchowości domagają się „prawa do bycia odmiennymi”, aż po prawo uwolnienia się od

wszelkich transcendentnych odniesień. Coraz więcej ludzi realizuje swoje potrzeby duchowe poza sferą religii, a nawet i niekiedy poza sferą *sacrum*.

Dzisiaj coraz częściej socjologowie dostrzegają nowe formy religijności i duchowości zarówno w Europie, jak i w skali światowej. Pojawiają się one na płaszczyźnie indywidualnej (niewidzialna religia, mistycyzm, wartości postmaterialistyczne), grupowej (kulty, nowe ruchy religijne, ruchy ewangelikalne) i społecznej (religia cywilna). Mówi się o renesansie religii, o powrocie religii, o resakralizacji, czy o społeczeństwie postsekularnym. Te nowe formy religijności i duchowości są bardziej kompatybilne ze zmieniającymi się społeczeństwami współczesnymi. Nie są zapośredniczone przez instytucje kościelne. W tym kontekście może pojawiać się skrajna teza, że Kościoły chrześcijańskie tracą swój monopol w sprawach religijnych, a nawet do pewnego stopnia są niekompetentne w sprawach religijnych.

Dzisiaj część socjologów – przeciwnie – mówi nawet o końcu sekularyzacji, a tezę sekularyzacyjną jako fałszywą chcą odprowadzać na cmentarz z modlitwami *requiescat in pace*. Pomimo różnych przejawów kryzysu religijnego w Europie Zachodniej wciąż wielu ludzi, którym świecka kultura nie wystarcza, poszukuje na nowo zagubionej Transcendencji. Wiek XXI nie musi być wiekiem indyferentyzmu i ateizmu, być może będzie wiekiem wielu bóstw i wielu duchowości (swoisty politeizm).

Socjologowie mówią o nowej religijności i duchowości, o duchowości wirtualnej, o cyberreligii w nowych mediach elektronicznych, nawiązującej do środków wyrazu i motywów zaczerpniętych z kultury popularnej. W Księdze proroka Ozeasza (Oz 6, 1-6) czytamy, że miłość Efraima i Judy do Boga jest podobna „do chmur na świtaniu albo do rosy, która prędko znika”. To porównanie można odnieść do różnych form nowej duchowości i nowej religijności.

Żyjemy ani w najlepszym ani w najgorszym ze światów, ale w świecie, w którym zaznacza się bardzo wyraźnie dywersyfikacja nastrojów, przekonań i zachowań religijnych i duchowych. Duchowość staje się jedną z ważnych cech współczesnych (ponowoczesnych) społeczeństw, niezależnie od tego, czy będziemy ją traktować jako wyższą kulturowo religijność, czy też jako postchrześcijański poganizm.

Nowa duchowość, obejmująca wszystkie aspekty życia, będąca wyrazem ponowoczesnej kultury, ma przede wszystkim indywidualistyczny charakter i wykracza daleko poza struktury zinstytucjonalizowanych religii. Nowa duchowość jest nacechowana głębokim uczuciem łączności ze światem i stanowi niewyczerpane źródło wiary i siły woli. Zmierza ona – przynajmniej pośrednio – do transformacji samej religii i społeczeństwa.

Subiektywne i zindywidualizowane formy nowej duchowości upowszechniają się w ponowoczesnych społeczeństwach, występują do pewnego stopnia równolegle z kurczeniem się obszarów religii zinstytucjonalizowanych i tradycyjnych Kościołów chrześcijańskich. Uprawniają one do legitymizacji nowej subdyscypliny socjologicznej, tj. socjologii duchowości lub nawet uduchowionej socjologii czy socjologii duchowej. Z pewnością konstytuują nowy kierunek (nurt) badań naukowych w ramach socjologii religii.

Jeżeli duchowość, w tym i nową duchowość, ujmujemy w perspektywie etycznej, wówczas jest ona realizacją istoty człowieczeństwa, pozwalającą dostrzec cele ludzkie, przede wszystkim cele dalekosiężne. Chodzi tu o wartości naczelne, uniwersalne, ogólnoludzkie, do osiągnięcia których dąży się świadomie, w sposób wolny, w dobrych relacjach z innymi (porozumienie, współdziałanie). Duchowość określana w kategoriach etycznych stanowi dla człowieka przestrzeń transcendencji własnej kondycji, kieruje go ku podmiotowości i autonomii, pozwalając w sposób wolny realizować wartości wyższe jako „dobre” wartości.



Jeżeli rozwój duchowości nie jest skierowany na wartości naczelne, staje się on transgresją jedynie i w stronę wolności własnego „ja”, gubi wyraźny cel osobotwórczy i wspólnotowórczy. W konsekwencji można przyjąć określenie duchowości jako „podmiotowości zorientowanej w myśleniu, przeżywaniu i działaniu na przekraczanie natury, w celu świadomej, wolnej i odpowiedzialnej realizacji wartości absolutnych, uniwersalnych, ogólnoludzkich” (Marek Jeżowski).

Jeżeli duchowość jest fenomenem subiektywnym i irracjonalnym, to socjologia będzie mieć problemy z tego typu obiektem badań. W szerszym znaczeniu socjologia duchowości obejmowałaby swoimi badaniami wszelkie odmiany zindywidualizowanej, sprywatyzowanej, pozakościelnej religijności i stopniowo zastępowałaby socjologię religii zajmującą się zmarginalizowanymi fenomenami religijności kościelnej. Duchowości we współczesnym świecie nie da się już ograniczyć do religijnych kontekstów, nabiera ona cech zjawiska odbiegającego od dotychczasowych znaczeń i sensów religijnych.

Wcześniej czy później socjologowie będą zmuszeni do zajęcia się nowymi zjawiskami i trendami, w istocie bardzo złożonymi i nieuchwytnymi. Socjologia duchowości znajduje się *in statu nascendi*, stąd cechuje się rozproszeniem tematycznym na poziomie empirycznym i brakiem modeli (paradygmatów) na poziomie teoretycznym. Za wcześnie jednak ogłaszać koniec socjologii religii i proklamować zwycięstwo socjologii duchowości. Także i socjologia polska musi wyjść poza badania religijności kościelnej (tzw. strefa problemów bezpiecznych) i zająć się będącymi *in statu fieri* fenomenami duchowości. Formy manifestowania się *sacrum* zmieniają się powoli w kulturze polskiej.

Proklamuje się rewolucję duchową, która polega na przejściu od religii do nowej duchowości i oznacza swoistą sakralizację nowoczesności czy ponowoczesności. Badacz zagadnienia duchowości w aspekcie historycznym Philip Sheldrake twierdzi wręcz, że „duchowość jest słowem definiującym naszą erę”. Wielu badaczy pisze też o „zwrocie

ku duchowości” charakterystycznym dla przełomu wieków . W socjologii religii mówi się o pojawieniu się nowej subdyscypliny, nazywanej socjologią duchowości; „duchowość, jako kategoria analityczna, nieoczekiwanie zawładnęła duszą socjologii” – powiada brytyjski socjolog religii Kieran Flanagan.

Tradycyjna socjologia religii musi zmienić zarówno aparaturę pojęciową, jak i metodologię badań nowych nurtów kulturowych (ideowych) we współczesnym świecie, jeżeli chce je zdiagnozować, zinterpretować i wyjaśnić. Dokonujące się procesy transformacji religijnej otwierają przed nową socjologią religii nie tylko nowe pola badawcze, lecz także szansę nowego określenia relacji religii i społeczeństwa. Duchowość staje się powszechną cechą ponowoczesnych społeczeństw, a nawet może swoistym megatrendem społeczno-kulturowym.

Granice tego co religijne i duchowe stają się rozmyte i nieostre, a to, co religijne, nie jest już określane wyłącznie przez instytucje kościelne. Ludzie praktykujący „wiarę bez przynależności” nie odczuwają potrzeby należenia do jakiegokolwiek z istniejących instytucji kościelnych, a nawet się od nich wyraźnie dystansują.

Jeżeli nawet tracą na znaczeniu tradycyjne formy religii, to równocześnie zyskują coraz większe uznanie pozakościelne formy religijności i duchowości. Nowe poszukiwania duchowości, swoisty powrót *sacrum*, o czym mówią socjologowie, oznacza z jednej strony odejście od tradycyjnego rozumienia sensu z jego odniesieniami do wielkiej Transcendencji (doświadczenie wertykalne), z drugiej zaś jest akcentowaniem życia jako wartości samej w sobie, będącej źródłem poznawania siebie i rozwoju osobowego (doświadczenie horyzontalne). Te nowe społeczne formy religii i duchowości charakteryzuje mało spójny i nieobligatoryjny święty kosmos oraz niski stopień transcendencji w porównaniu z tradycyjnymi typami religii. Rosnąca subiektywność ludzkiej egzystencji nabiera cech *sacrum*. Socjolog niemiecki Hans Joas mówi o sakralizacji osoby jako przejawie współczesnej

transformacji kulturowej. O ile nowoczesność usiłowała na wszelkie sposoby „odczarować” życie ludzkie, to ponowoczesność jest próbą ponownego „zaczarowania” świata.

Nowa religijność i duchowość jest rozproszona w wielorakich i niejednorodnych kontekstach. Wielu z tych, którzy odchodzą od zorganizowanych religii, poszukuje zsekularyzowanych postaci duchowości, oferujących bardziej autentyczną „ścieżkę” w głąb siebie i ku świeckim formom świętości. Socjologowie próbują diagnozować, interpretować i wyjaśniać fenomen nowej duchowości (Paul Heelas), popularnej religii (Hubert Knoblauch), powracającej religii (Paul M. Zulehner), respirytualizacji (Matthias Horx), nowoczesnej duchowości (Karl-Fritz Daiber), sakralizacji „ja” (Hans Joas), płynnej duchowości (Stanisław A. Wargacki), kulturowej duchowości (Agnieszka Zduniak) i inni.

Nowe formy religijności i duchowości wydają się kompatybilne z wieloma cechami ponowoczesności. O ile religia jest związana z duchowością, a nawet do pewnego stopnia z niej wynika, to nie każda duchowość musi być religijna. Coraz więcej ludzi realizuje swoje potrzeby poza sferą religii, a nawet i niekiedy poza sferą *sacrum*.

Nowe formy religijności i duchowości, związane z jakimś doświadczeniem transcendencji, pozwalają niektórym badaczom na formułowanie tezy o powrocie *sacrum* czy o ożywieniu religijnym, o ponownym „oczarowaniu świata” lub respirytualizacji w Europie, jako do pewnego stopnia o czymś paralelnym do „resakralizujących tendencji” w innych częściach świata. Oddziaływanie nowej „sceny” duchowości jest znacznie większe niż wskazywałyby na to liczby dotyczące formalnego członkostwa w nowych ruchach religijnych. Procesy te, które obserwujemy *in statu nascendi*, wymagają systematycznego i bardziej szczegółowego empirycznego prześledzenia. Spadek atrakcyjności tradycyjnych form religijności nie prowadzi do zanikania czy dezorganizacji religijnej, lecz do powstawania nowych form życia religijnego

i duchowego. Co więcej, nowa duchowość zakłada rozwój procesów pluralizacji, indywidualizmu i subiektywizacji w wymiarach społecznych.

Duchowość jest postrzegana jako coś osobistego, intymnego i wewnętrznego, coś co można doznać i przeżyć, co stoi w opozycji do zinstytucjonalizowanej religii, która jest postrzegana jako coś powierzonego, oficjalnego, zewnętrznego, często negatywnie kojarzonego z hierarchicznością i patriarchyzmem. Duchowość jest określana w sposób bardzo nieprecyzyjny jako to wszystko, co wyraża się w zindywidualizowanych formach, niepodlegających kościelnym (teologicznym) określeniom. Odnosi się ona do tych, którzy nie określają siebie jako religijnych, ale uznających jakąś formę transcendencji lub doświadczających duchowości (*Ich bin nicht religiös oder gläubig, aber spirituell*). Wzrasta ranga wewnętrznego doświadczenia religijnego (duchowego) o charakterze indywidualnym.

Nowa religijność i nowa duchowość są do pewnego stopnia przeciwieństwem religijności zinstytucjonalizowanej i są bardzo zróżnicowane. Określa się je niekiedy jako religijność alternatywną, niewidzialną, i dysharmonijną, ujawniają się one często jako kontrastowe wobec zorganizowanej religijności kościelnej.

Nowa duchowość wyraża się w powiedzeniu: „nie jestem religijny”, albo „jestem niereligijny” za to „jestem duchowy” lub „poszukuję duchowości”; duchowości, która jest już bardzo luźno związana z tradycyjnymi religiami, najczęściej nie jest już powiązana z wiarą w Boga jako pewien Absolut. W Europie około 15% badanych wybiera określenie: „jestem niereligijny ale duchowy”, w Polsce – 1% lub 2%. Czy z pełną świadomością – tego nie wiemy – ale taki wskaźnik pojawił się. Także w naszym kraju obserwujemy rozwój nowych form duchowości. Mają one często znamiona synkretyzmu i nawiązują do różnych nurtów psychologicznych, psychoterapeutycznych, ezoterycz-

nych, magicznych czy paranormalnych. Więcej o niej nie wiemy niż wiemy. Jest ona spóźnionym przybyszem w społeczeństwie polskim.

Badania socjologiczne i sondaże opinii publicznej wydają się wskazywać na to, że powoli przybywa w ponowoczesnych społeczeństwach ludzi, którzy skłonni są określać siebie „rozwijam swoją duchowość, ale nie jestem osobą religijną”, „jestem niereligijny ale duchowy”. W rzeczywistości życia indywidualnego i społecznego nie zawsze da się oddzielić to, co określa się jako religijność i duchowość, w tym i nową duchowość. Anthony Giddens wskazuje na odradzanie się wątków duchowych w nowoczesnych społeczeństwach. Religia nie tylko nie znikła, ale jesteśmy świadkami powstawania nowych form wrażliwości religijnej i duchowości.

Nowe formy duchowości o charakterze spontanicznym biorą swój początek nie z instytucji, lecz z jakiejś wiary i poszukiwania sensu własnej egzystencji. Mogą być też inspirowane odgórnie przez różnego rodzaju nowe nurty kulturowe i ideologiczne. Charakteryzują się ograniczonym odniesieniem do Transcendencji, lub nawet jego brakiem. Wiążą się z nowymi ruchami religijnymi, popularną kulturą, muzyką pop, a nawet z nową kulturą umierania i śmierci czy objawień maryjnych.

Sekularyzacja, która próbowała pozbawić człowieka motywacji transcendentnych, spowodowała nie tylko osłabienie tradycyjnych religii i Kościołów chrześcijańskich, ale także rozwój nowych form duchowości, przyjmujących różnorodne formy i treści. W wyniku procesów modernizacyjnych w społeczeństwach ponowoczesnych zmieniło się znaczenie i pozycja tradycyjnych form religii (tzw. religijność kościelna), ale równocześnie pojawiły się nowe formy duchowości, z luźną i niejako rozmytą strukturą przekonań i praktyk, pozbawionych wyraźniejszych form organizacyjnych, z przyzwoleniem na różne formy wierzeń synkretycznych, według zindywidualizowanych wyobrażeń i pragnień. Jednym z tych przejawów jest *New Age*, który znamionuje

zarazem „kurczenie się Transcendencji” i „rozszerzenie religii” na różne dziedziny kultury.

Pod koniec XX wieku utrwaliła się w Europie Zachodniej i w Ameryce swoista moda na religie wschodnie, astrologię, medytację transcendentalną, uzdrowienia dzięki interwencji osób o szczególnych predyspozycjach duchowych, poszukiwanie nauk życiowych z różnych źródeł i u różnych nauczycieli. Magia, wróżbiarstwo, alchemia, radieściezja, spirytyzm, magnetyzm, tarot, wiara w UFO, kontakty ze zmarłymi, komunikowanie się z istotami pozaziemskimi (np. z aniołami), kult szatana – wszystkie te wierzenia i praktyki parareligijne szybko się rozpowszechniają, zwłaszcza w środowiskach młodzieżowych. Wzrasta zainteresowanie wróżeniem z kart i linii rąk, stosowaniem wahadełka, numerologią, magicznymi metodami uzdrawiania, jasnowidzeniem itp. Wielu ludzi współczesnych dystansujących się od religii, nawet ateistów, poszukuje sensu życia poza religią, określa siebie jako istoty poszukujące różnych form duchowości.

Upowszechniająca się od lat siedemdziesiątych XX wieku kultura ezoteryczna, związana m. in. z ideologią *New Age*, jest uznawana przez niektórych religioznawców i socjologów za nową formę duchowości oraz określana jako przejaw i przyczyna transformacji o charakterze uniwersalnym. Najbardziej istotne w tym ruchu jest zniesienie podziału na sferę religii, nauki, sztuki i wprowadzenie ponownej jedni życia, charakteryzującej kultury plemienne i ludowe. *New Age* przesuwą *sacrum* z transcendencji do immanencji. Ideą przewodnią, która staje się osią nowego świata, jest wprowadzenie na powrót do sfery codzienności pierwiastków magicznych i jednocześnie zachowanie tego, co różni współczesnych od ludzi pierwotnych.

Zwolennicy *New Age* są zainteresowani osobistymi poszukiwaniami duchowymi, doznawaniem odmiennych stanów świadomości w królestwie „nadprzyrodzoności i cudowności”. *New Age* nadaje zupełnie inny niż dotychczas sens przeżyciom i potrzebom religijnym.

Całościowość i jedność, przemiana świadomości i jej poszerzenie, istnienie innej rzeczywistości, przekraczającej życie codzienne – należą do centralnych haseł tej ideologii.

Socjologowie i psychologowie w krajach zachodnich stwierdzają w ostatnich kilkunastu latach wzrost różnego rodzaju praktyk okultystycznych, zwłaszcza w środowiskach młodzieżowych, czy szerzej – tzw. wierzeń i praktyk paralelnych, religijności rozproszonej, nieusystematyzowanej, pozainstytucjonalnej. Należy liczyć się z podobnymi tendencjami czy modą również w naszym kraju. Na rynku wydawniczym pojawiają się wciąż nowe pozycje książkowe i czasopisma upowszechniające wiedzę o spirytyzmie i praktykach okultystycznych.

W prasie i w innych środkach masowego przekazu coraz więcej zamieszcza się ogłoszeń propagujących tanie wróżby czy przepowiednie przyszłości. Zjawiska parareligijne coraz rzadziej będą uważane za sporadyczne, dziwne, dewiacyjne lub patologiczne. W przyszłości wierzenia i praktyki parareligijne w społeczeństwie polskim mogą być czymś więcej niż tylko zjawiskiem społecznym o charakterze marginesowym.

Współczesne „pole” religijne obejmuje bardzo różne formy i kształty tego, co religijne, łącznie z okultyzmem, *New Age* i różnymi odmianami parareligii, a także formami religijności na własną rękę i własnym sumptem. Z teoretyczno-naukowego punktu widzenia ta nowa sytuacja społeczna pociąga za sobą konieczność przemyślenia na nowo tego, co religią jest i co nią nie jest, a także częściowego odejścia od teorii i metod dotychczasowej socjologii religii. Nowe formy pozakościelnej religijności i niereligijnej duchowości nie mogą być mierzone tradycyjnymi kategoriami i ich wskaźnikami.

Mówiąc o nowej duchowości mamy na myśli wierzenia i praktyki, które rozwijają się na pograniczu religii i innych dziedzin kultury, nie zawsze wykazują one powiązania z podłożem religijnym, niekiedy wyraźnie od niego dystansują się. Niektórzy badacze nowej duchowo-

ści tak mocno przeciwstawiają duchowość religii, że traktują tę pierwszą jako ściśle związaną z wszelkimi duchowymi nurtami i praktykami „poza” instytucjami religijnymi i kościelnymi. Religię zaś postrzegają jako coś, co dzieje się wewnątrz Kościołów, synagog i meczetów czy innych instytucji religijnych. Kojarzy się ją z organizacją, instytucją, strukturami i dogmatami. Duchowość łączy się zaś z takimi pojęciami jak *sacrum*, immanencja, spontaniczność, ofiarność, konsekwencja w działaniu.

We współczesnej kulturze zachodniej coraz wyraźniej obserwuje się trend oddzielania religijności i duchowości, nawet jeżeli zasięg społeczny i wpływ nowych form religijności i duchowości jest prawdopodobnie przeceniany. W badaniach empirycznych należy najpierw ustalić, co to znaczy, że ktoś mówi o sobie, że jest niereligijny ale poszukujący duchowości („duchowy”). Znaczenie tego terminu różnicuje się z pewnością ze względu na wiek badanych, płeć, zawód, miejsce zamieszkania, przebieg socjalizacji religijnej i wiele innych czynników. Ważne jest także to, kto używa tego słowa, w jakim znaczeniu i dlaczego. Jeżeli nawet liczba faktycznych zwolenników nowej sceny duchowej nie jest zbyt imponująca, to jej wpływy w kulturze popularnej są dość wysokie, być może nawet z tendencją wzrostową.

Parafrazując tezę Maxa Webera o ludziach „religijnie niemuzycznych”, można by powiedzieć, że „duchowo muzycznych” ludzi raczej przybywa we współczesnym świecie, także w środowiskach młodzieżowych. Rozwój różnych przejawów duchowości we współczesnym świecie wzmacnia trend do wierzenia bez instytucjonalnej przynależności do określonej religii. „Skrypty” religijne czy duchowe piszemy coraz częściej o własnych siłach i we własnym zakresie. Kształtująca się we współczesnych społeczeństwach nowa duchowość do pewnego stopnia zaciera granice między ludźmi religijnymi i niereligijnymi według dawniejszych kryteriów i ocen, ale też stawia pod znakiem zapytania perspektywę sekularyzacyjną dominującą od dawna, ostatnio nieco kwestionowaną.



Dla wielu ludzi współczesnych ważna jest duchowość, a nie religijność. Nie przynależą oni do konkretnego wyznania, nie określają siebie jako wierzących, ale unikają też etykiety ateisty czy agnostyka. Nie byłoby łatwo określić zasięg tego rodzaju kategorii osób w środowiskach młodzieżowych, także i wśród osób dorosłych.

Ludzie określający siebie jako „duchowi” w sensie nowej duchowości są wrażliwi na wartości, sens życia dostrzegają często w wartościach pozaekonomicznych (postmaterialistycznych), są wrażliwi na piękno natury, często są jednak nastawieni krytycznie wobec religijności kościelnej.

Nowa duchowość jest swoistą formą indywidualizmu ekspresjonistycznego, oparta jest na doświadczeniach osobistych i na dążeniu do doskonałości wewnętrznej, realizowana poza religiami zinstytucjonalizowanymi (Kościołami). Pojawia się ona szczególnie u tych, którzy odeszli lub odchodzą od religii zinstytucjonalizowanej, jako zbyt schematycznej, dalekiej od życia, zrytualizowanej, niepowiązanej z ich doświadczeniem codziennym. Są jednak otwarci na ofertę z dziedziny określanej jako „duchowość”, nie godzą się z banalnością życia codziennego i poszukują jakichś punktów orientacyjnych w życiu, sensu życia, który wykracza poza codzienne funkcjonowanie w domu i w pracy.

Te nowe formy duchowości często bez kościelnych a nawet chrześcijańskich zabarwień i konturów, budzą krytykę w środowiskach teologów. Traktują oni nową duchowość jako religijność bez Boga, w której wszystko koncentruje się wokół człowieka, jego swoistego dobrostanu duchowego, często z wyłączeniem wielkiej Transcendencji („szczęśliwi religijnie bez Boga”) lub z zapomnieniem o Bogu. Chrześcijaństwo nie może przekształcać się w jakąś psychoterapię czy duchowe ćwiczenia ogólnorozwojowe, nie może być środkiem do osiągnięcia możliwie całościowego dobrego samopoczucia i samopelnienia.

Nowe formy duchowości o charakterze spontanicznym biorą swój początek nie z instytucji i struktur społecznych, lecz z jakiejś wiary i poszukiwania sensu własnej egzystencji. Mogą też być inspirowane odgórnie przez różnego rodzaju nowe nurty kulturowe i ideologiczne. Charakteryzują się ograniczonym odniesieniem do Transcendencji, noszą często znamiona synkretyzmu i opierają się na nurtach psychologicznych, psychoterapeutycznych, ezoterycznych, magicznych czy paranormalnych.

Nowe formy niekościelnej (pozakościelnej) religijności i duchowości stają się coraz bardziej obecne w życiu codziennym wielu ludzi współczesnych. Nie mogą być traktowane jako zjawiska incydentalne, o marginalnym znaczeniu. Socjologia religii, także uprawiana w ośrodkach kościelnych, nie może tych indywidualnych i społecznych faktów ignorować, lecz powinna poddawać je systematycznym badaniom empirycznym oraz pogłębionym wyjaśnieniom i interpretacjom. Zwłaszcza nowa duchowość stanowi ważne wyzwanie dla psychologów i socjologów, może stać się atrakcyjnym przedmiotem badań empirycznych.

Niekiedy zwolennicy teorii sekularyzacyjnych uważają nową duchowość za swoistą modę, uboczny produkt kryzysu nowoczesności. Traktują oni nową duchowość jako fenomen przejściowy, który zniknie wraz z przezwyciężeniem różnorodnych kryzysów spowodowanych przez nowoczesność (roztopi się jak śnieg na wiosnę). Niektórzy socjologowie mają wątpliwości, czy nowa duchowość, tak jak jest ona definiowana przez część socjologów, nie jest po prostu odmianą życia psychicznego człowieka, a socjolog analizujący symptomy nowej duchowości nie próbuje wyręczać psychologa.

Nowe nurty religijności wskazują na swoisty głód duchowości w społeczeństwach zachodnioeuropejskich. O ile każda religia wiąże się z jakimiś formami duchowości, to dzisiaj coraz częściej ujawniają się formy duchowości bez religii. Wzrasta zainteresowanie sprawami duchowości.

wymi bez zaangażowania w życie instytucji kościelnych (orientacja na *sacrum* bez konfesyjnego zapośredniczenia). Rozwijające się nowe formy religijności i duchowości trudno sprowadzić do wspólnego mianownika. Duchowość staje się jednak ważną kategorią socjologiczną, o pozytywnym wydźwięku, ale i o niesprecyzowanych treściach. Sfera *sacrum* nie znika, lecz zmienia swoje miejsce, a także przybiera nowe kształty.

Nowa duchowość wyraża się w różnych formach i treściach, a niemal dla każdego badacza oznacza coś innego. Duchowość obejmuje bardzo zróżnicowane treści: akceptację siebie, poszukiwanie sensu życia, umiejętność poświęcenia się dla osób i wartości, intensywne przeżywanie piękna, uznanie świętości natury, więz z ludźmi, naturą i kosmosem, doświadczenie medytacyjne, psychozmienna energia, więz z bóstwem itp.

Nowa duchowość, która staje się swoistym megatrendem społeczno-kulturowym, ma swoje źródła w rozmaitych tradycjach religijnych i duchowych, zarówno w zachodniej tradycji ezoterycznej, jak i duchowości orientalnej, duchowości nawiązującej do religii przedchrześcijańskich, jak i pewnych elementów duchowości chrześcijańskiej. Jej źródła należy poszukiwać zarówno w młodzieżowej kontrkulturze z końca XX wieku, jak i w *New Age* oraz w wielu innych źródłach, m.in. w pewnych cechach ponowoczesnej kultury i ponowoczesnych społeczeństw.

Duchowość i nowa duchowość wiążą się z procesami indywidualizacji, a poprzez swoją subiektywność stoją one bardzo często w opozycji (dystansie) wobec zinstytucjonalizowanych religii, które charakteryzują się sztywnymi strukturami i organizacją, dogmatami i rygorystycznymi normami oraz zinstytucjonalizowanymi rytuałami. Zaakcentowanie wymiaru subiektywności jest ważną cechą wyróżniającą nową duchowość od religijności, nawet jeżeli nie wyklucza to pewnych form wspólnotowości w nowej duchowości. Subiektywizacja oznacza zaakcentowanie idei rozwoju i samorozwoju, osobowego i wewnętrznego doskonalenia się.

Jeżeli nawet duchowość nie da się określić bez jakiegoś odniesienia do transcendencji, to jej konkretne formy nie muszą wyrażać się ani teistycznie, ani religijnie. Wiele form nowej duchowości można definiować jako duchowość postreligijną, a nawet jako duchowość bez Boga. Można tu już mówić o ostatecznej sekularyzacji świadomości religijnej. Nowa duchowość jest niekiedy przeciwstawiana temu co religijne. Duchowość nie jest zdogmatyzowana, zinstytucjonalizowana, normatywna, związana z instytucjami kościelnymi, jest postawą z wyboru, w której indywidualne, wewnętrzne doświadczenie nabiera rangi ostatecznej instancji. Ma więc charakter inkluzywny, a nie ekskluzywny.

Nowa duchowość jest określana najczęściej w opozycji do religii, a niekiedy nawet do *sacrum*, jest zdystansowana wobec wszelkiej dogmatyki religijnej, nie posiada publicznych reperkusji, ani na ogół wspólnotowo celebrowanych rytuałów i kultów. Wiąże się ona na ogół z jakąś formą „małej transcendencji”, przekraczaniem biologicznej kondycji ludzkiej, z poszukiwaniem wartości niosących sens życia, dobrostanem psychicznym, pozytywnym stylem życia.

Brak odniesień do religii nie oznacza braku odniesienia do jakiegokolwiek transcendencji, może być ona elementem życia każdego człowieka, bez względu na to, czy jest on religijny, czy niereligijny, a nawet ateistą. Nie oczekuje się „zbawienia” od Kościołów chrześcijańskich, a nawet szerzej – od religii, jest ona jakby sprawą jednostki i jej działań. Transcendentne, czy boskie źródła duchowości i sensu odpowiedzialności etycznej przejmuje sam podmiot, co oznacza rozszerzenie świadomości „ja” współczesnego człowieka. Wielu ludzi skłania się do wierzenia, że sami mogą się zbawić, a nawet zbawić innych.

Nowa duchowość nie może być utożsamiana wyłącznie z nowymi ruchami religijnymi, czy *New Age*. Stała się ona swoistym trendem, czy megatrendem we współczesnym świecie. Jest niezwykle zmienna i zindywidualizowana, w której docenia się subiektywne doświadczenia i osobiste doznania. Zakwestionowanie opozycji *sacrum* – *profana*

*num* sprawia, że *sacrum* przemieszcza się do tych sfer ludzkiego życia, w których było ono już nieobecne. W nowych ruchach religijnych i tym, co pozostało po *New Age*, urzeczywistnia się nowa duchowość. Nie zawsze można ją sterylnie oddzielić od jakichkolwiek powiązań z tradycjami religijnymi.

Nowa duchowość ma związek z wartościami, które oznaczają rozwój duchowy, doskonalenie wewnętrzne, etyczny lub estetyczny wymiar ludzkiego „ja”, poczucie szczęścia i spełnienia w życiu. Ważne jest to, co stanowi dobro dla jednostki, co wiąże się z poszukiwaniem znaczenia i interpretacją życia. Otwartość na wartości oznacza ubogacenie ludzkiego życia. Wartości bowiem – przynajmniej pośrednio – wyznaczają to, do czego dążymy, i to, jak powinniśmy postępować. Nowa duchowość wskazuje na realne propozycje nowego stylu życia i poznania (nowa świadomość), prowadzącego do szczęścia i psychologicznego dobrostanu.

Wiara religijna przekształca się we wiarę we własne „ja”, w subiektywność. Następuje przesunięcie od wspólnoty do jednostki i orientacja na immanentne wartości i cele. Duchowość wiąże się bardziej ze światem wewnętrznym jednostki, religijność ma bardziej odniesienia zewnętrzne. Do kontaktu z szeroko rozumianym *sacrum* nie jest konieczne członkostwo grupowe czy wspólnotowe. Jeżeli nawet powiązania nowej duchowości z wiarą religijną są niemal niewidoczne, to niekiedy wydaje się, że w niektórych jej formach jest jeszcze obecny „duch martwych wierzeń religijnych” (wyrażenie Maxa Webera).

Nowa duchowość wiąże się niejednokrotnie z poszukiwaniem i nadawaniem sensu zarówno codziennym doświadczeniom człowieka, jak i całej jego egzystencji. Zwana niekiedy duchowością poza-religijną odnosi się do tematów pozbawionych wymiaru religijnego, lecz służących jednostce jako narzędzia transcendowania, czyli usensowniającego przekraczania życia codziennego. Sens życia jest dziełem i niemal wyłączną sprawą jednostki i tego, co zrobi ona ze swoim ży-

ciem. Przedmiotem określającym to, co duchowe, staje się konkretna jednostka (przejście od instytucjonalizacji do indywidualizacji).

Nowa duchowość to jeden z megatrendów początku XXI wieku, to doświadczenie *sacrum*, niekiedy bezmiennego, rozumianego w kategoriach czegoś osobistego, intymnego, czegoś co odnosi się do mocy tkwiącej we wnętrzu człowieka. Duchowość ta podkreśla rolę doznań i duchowych ćwiczeń, traktuje ludzkie ciało jako wypełnione wewnętrznym, duchowym sensem oraz jako manifestację kreatywnej siły Ducha; odnosi się z szacunkiem do natury i propaguje zdrowe odżywianie; przywiązuje dużą wagę do więzi międzyludzkich opartych na wierności i miłości; do etyki wyrażającej się w poszanowaniu uznawanych przez siebie wartości moralnych; jest wrażliwa na sztukę, podkreśla też równość płci. Duchowość ta jest holistyczna, demokratyczna, łatwo dostępna i niehierarchiczna; stawiana jest ona w opozycji do zinstytucjonalizowanej religii, czyli jest pozakościelna (Janusz Mariański, Stanisław A. Wargacki).

Nowa duchowość obejmuje wiele dziedzin życia i staje się jakby nowym stylem ponowoczesnej kultury zacierającej granice między *sacrum* i *profanum*. *Sacrum* staje się rozproszone, ujawnia się nie tylko w Kościołach chrześcijańskich, ale znajduje się w domu, w rodzinie, w związkach międzyludzkich i wspólnotowych, w życiu osobistym ludzi, w podziwieniu dla natury, w przeżyciach estetycznych, aż po swoistą religię czy duchowość bez Boga. Nowa duchowość jest zindywidualizowana i zdemokratyzowana w tym sensie, że jest dostępna dla wszystkich, także dla tych, którzy odeszli od zinstytucjonalizowanych form religii. Tworzy ona już dzisiaj swoisty megatrend społeczny i kulturowy, zmierzający do transformacji zarówno religii, jak i społeczeństwa. Nowa duchowość jest społeczną i kulturową konstrukcją o bardzo zróżnicowanych znaczeniach. Jest ona – być może – jakąś odmianą tego, co kiedyś nazywano „skłonnościami religijnymi”.

Od samego początku problematyka nowej duchowości budzi w kręgach socjologów wiele kontrowersji i dyskusji, zarówno gdy chodzi o samą koncepcję nowej duchowości, jak i metodologię jej badań. Kształtujący się coraz wyraźniej „rynek duchowości” nie może być pomijany w badaniach socjologicznych. Trzeba jednak krytycznie zaznaczyć, że pojęcie nowej duchowości obejmuje zbyt różnorodne treści, stanowi swoisty „worek” czy „kontener”, do którego wrzuca się niemal wszystko, co nie kojarzy się z tradycją religijną. Duchowość pozbawiona konkretnych form instytucjonalnych nie jest łatwa dla badań socjologicznych, jest ulotna jak fale morskie. Niemniej, jednostka i jej doświadczenia duchowe powinny znaleźć się w centrum zainteresowań socjologów.

Nowoczesne „miasto bez Boga” przekształca się w „miasto z wieloma bóstwami”. Religijność nie znika, lecz zmienia się, jest ambiwalentna, wielokształtna, do pewnego stopnia wszędobylska. Nie możemy być całkowicie pewni, że dalsze odrodzenie religijne nie nastąpi w kilku następnych dekadach XXI wieku. Pytanie zaś, jaka będzie ta religijność, pozostaje bez uprawomocnionej odpowiedzi.

Sekularyzacja, desekularyzacja i nowa duchowość opisują trendy kulturowe, oraz diagnozują to – każda na swój sposób – co dzieje się z religią w ponowoczesnym świecie. Pomimo tych wszystkich przemian religia zorientowana kościelnie jest wciąż obecna w życiu jednostek i społeczeństw, a w niektórych społeczeństwach, jak np. w Polsce, jest wciąż dominującą. Z kolei bezreligijne *sacrum* pojawia się i rozwija w tych dziedzinach, w których religia nie jest aktywna. Kościoły chrześcijańskie powinny to uwzględnić i stać się adresatem dla duchowych poszukiwaczy czy duchowych pielgrzymów.

Według krytyków nowej duchowości staje się ona swoistym towarem na rynku, który wiąże się z pluralizacją ofert religijnych dla jednostek i grup społecznych oraz zakłada możliwość wyboru spośród tych ofert. Jako towar na rynku światopoglądowym duchowość

„ulega deformacji, rozwodnieniu, przedostaje się do sfery świeckiej i z nią zlewa, by wreszcie zostać wessana przez zsekularyzowany świat i ulotnić się bezpowrotnie. To, co przyjmujemy z radością jako powrót religijności, może okazać się w rzeczywistości procesem zeświecczenia ostatnich symboli religijnych” (Paul M. Zulehner).

Religijność i duchowość zdegradowane do rangi chodliwego towaru, mają swoisty „status przejściowy”. Ze względu na nieprecyzyjność słowo „duchowość” pojawia się w najrozmaitszych kontekstach (np. duchowość sportu, duchowość ciała, duchowość seksualności, duchowość biznesu, duchowość w pracy socjalnej, duchowość polityki, duchowość pracy). Krytycy nowej duchowości mówią o jej negatywnych aspektach, o tzw. ciemnej stronie duchowości lub o nieokreślonym spirytualizmie. Dalekie to jest od postawy obiektywno-krytycznej w ocenie różnych przejawów nowej duchowości, ale zwraca uwagę na popularność słowa zastępującego religijność.

Jeżeli religię określimy jako „system wierzeń i rytuałów dotyczących obszaru świętości” (Norman Goodman), wówczas wiele form nowej duchowości, można byłoby określić jako bliskie religijności. Nowa religijność i duchowość staje się jedną z wielu ważnych opcji wyboru dokonywanego przez ludzi współczesnych, ale też – przynajmniej pośrednio – jest integralną częścią kondycji ludzkiej.

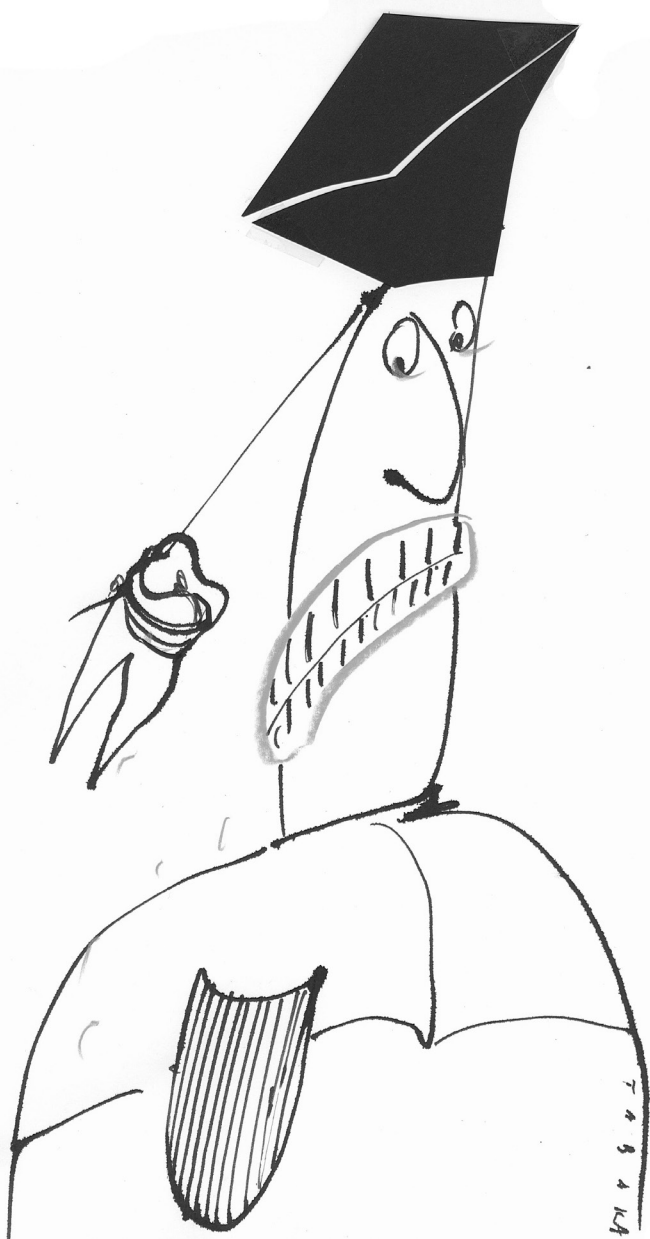
Coraz częściej, nawet w odniesieniu do Europy Zachodniej, mówi się o procesach desekularyzacyjnych. Obok dominującej jeszcze w wielu krajach religijności kościelnej, często selektywnej, niekonsekwentnej i sfragmentaryzowanej, ujawniają się różnorodne formy religijności pozakościelnej oraz nowej duchowości o charakterze synkretycznym. Nawet niektórzy zwolennicy tezy sekularyzacyjnej (np. socjolog niemiecki Detlef Pollack) wskazują na wzrost znaczenia w społeczeństwach współczesnych, także zsekularyzowanych, różnych form religijności alternatywnej. Nie rekompensuje to jednak w pełni utraty znaczenia tradycyjnych form religijności. Jeżeli nawet Europa



nie będzie chrześcijańska, to religie będą w niej zawsze obecne. Europa bez religii nie jest możliwa.

Ci socjologowie, którzy są skłonni w swoich badaniach przeciwstawiać religię i duchowość („albo religia, albo duchowość”), będą skłonni opowiadać się za socjologią duchowości jako odrębną subdyscypliną socjologiczną. Ci zaś, którzy ujmują obydwie fenomeny jako przynależne do tej samej klasy zjawisk społecznych, będą traktować socjologię duchowości jako część składową socjologii religii. Podobnie zwolennicy teorii sekularyzacji będą raczej zwolennikami opozycji „religijność – duchowość”, zwolennicy teorii desekularyzacji będą traktować przejawy nowej duchowości jako pewną formę religijności. Niezależnie od tych kontrowersji należy badać empirycznie zarówno stare, jak i nowe formy religijności i duchowości, a samą socjologię religii traktować w nowy, bardziej niż dotychczas zróżnicowany sposób. Socjologowie religii będą musieli poszerzyć swoje dotychczasowe horyzonty badawcze i przekroczyć granice określające utrwalone paradygmaty i schematy badawcze.

W kontekście rozważań nad duchowością można jeszcze postawić kilka prowokacyjnych pytań odnoszących się do religii i nowej duchowości. Co nastąpi po zniknięciu religijności związanej z Kościołami chrześcijańskimi? Czy nic? Czy jakaś forma duchowości zajmie miejsce odchodzącej religijności kościelnej? Czy może pojawi się wielość bóstw w kontekście posttradycyjnych społeczeństw? Czy jest w ogóle możliwa próżnia postreligijna? Czy też powstaną jakieś niesformalizowane formy religijności i duchowości? Czy rewolucja duchowa jest faktem społecznym? Czy można już mówić o swoistym przełomie dotyczącym religii? Czy w ogóle jest uprawnione mówienie o postreligii? Czy pojawia się już społeczeństwo bez religii lub bez Boga? Tego rodzaju pytania wprowadzają nas w dziedzinę problemów nierozstrzygalnych, albo po prostu w sferę fantazji.



## Rozdział VI

### Religia i religijność – aspekty socjologiczne

Z socjologicznego punktu widzenia można określić 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 podporządkowania co do znaczenia spraw rzeczywistości empirycznej rzeczywistości pozaempirycznej” (Władysław Piwowarski).

Religia – oprócz swej właściwej funkcji zbawczej – pełni rzeczywiście ważne funkcje społeczne: a) sięga do głębokich wymiarów ludzkiego życia, dając szeroki horyzont interpretacyjny dla różnych problemów ludzkiego bytu (skąd i po co?); b) uzasadnia najwyższe wartości, niezbędne normy, głębokie motywacje i ostateczne ideały; c) stwarza – poprzez wspólne symbole, rytuały, doświadczenia i przewodnie cele – poczucie bezpieczeństwa, nadzieję, zaufanie, „bycie w domu” (duchowa wspólnota i „zadomowienie”); d) uzasadnia protest i opór przeciw niesprawiedliwości społecznej.

Religijność rozważana z perspektywy socjologicznej jest traktowana jako zjawisko o wymiarach ludzkich, przejawiające się w doświadczeniu codziennym, mające swoje odniesienia w życiu społecznym. Gdyby religia była tylko uczuciem, irracjonalnym impulsem, niewytłumaczalną i wzniosłą tajemnicą, nie mogłaby być przedmiotem badań socjologicznych. Ma ona jednak także swoje odniesienia społeczne.

Religijność rozumiana jako zdarzenie transcendentne, w którym człowiek przekracza samego siebie i zbliża się do świętego i boskiego „Ty”, do „Kogoś całkowicie innego”, do *mysterium tremendum et*

*fascinosum*, nie może być rozważana w wymiarach społecznych. Jednakże religia wciela się w rzeczywistość konkretną i ludzką, przejawia się w wierzeniach, języku, rytach, obrzędach, działaniach, instytucjach itp. Wtedy ma swoje odniesienia historyczne i społeczne. Jeżeli nawet można teoretycznie rozważać istotę religii niezależnie od historii i społeczeństwa, to faktycznie istniejąca religia zawsze ma swój historyczny i społeczny wymiar. Zjawiska i procesy religijne mają określoną oraz konkretną lokalizację przestrzenną i czasową, i jako takie mogą być przedmiotem badań socjologii.

Socjologia jako dziedzina dostarczająca wiedzy opisowej ma swoje ograniczenia. Nie może rozstrzygać kwestii teologicznych czy ideologicznych, ani formułować sądów o dobrej i złej religii, ani też dawać recept na dobre lub złe życie. Wiara religijna, która według teologów jest dziełem łaski, potrzebuje ustawicznego zakotwiczenia w doświadczeniach codziennego życia. W tym zakresie, w jakim jest ona zależna od warunków społeczno-kulturowych, zmienia się też w następstwie dokonujących się przemian i procesów społeczno-kulturowych. Może być definiowana w kategoriach instytucjonalnych i pozainstytucjonalnych. Psychologiczne i socjologiczne ujęcia religijności mogą być zakwestionowane z teologicznego punktu widzenia jako nie w pełni adekwatne, mają one bowiem aspektowy charakter.

W ujęciach socjologicznych nie chodzi o teologiczną ocenę treści wiary, lecz o uchwycenie faktycznych postaw ludzi wobec religii. W polskiej socjologii używa się tu takich terminów, jak religijność kościelna, selektywne (wybiórcze) postawy wobec religii, religijność niekonsekwentna, płynna, rozproszona, religijność o częściowej identyfikacji z Kościołem. W społeczeństwie pluralistycznym człowiek stoi w obliczu stałej kolizji wartości należących do kościelnego i świeckiego systemu, co zmusza go do ustawicznej refleksji i wybierania. Pluralizm społeczno-kulturowy zapewnia wolne, tolerancyjne współistnie-

nie różnych poglądów, bez zdecydowanej hegemonii jednego z nich. W sytuację pluralizmu została włączona religia.

Religijność rozważana z perspektywy socjologicznej jest traktowana jako zjawisko o wymiarach ludzkich. Co prawda, z socjologicznego punktu widzenia nie można udowodnić, że człowiek jest z natury religijny, ale wydaje się on przynajmniej wirtualnie religijny. Poza badaniem socjologicznym pozostaje cała sfera działań nadprzyrodzonych, niedostępnych analizom socjologicznym. Religia jest jednak rzeczywistością, która ustawicznie wkracza w historię i ją nieustannie przekracza.

Religijność z socjologicznego punktu widzenia traktujemy jako „produkt” społecznego konstruowania, które jest procesem indywidualnym i zbiorowym zarazem. Socjologia nie określa istoty religii, zajmuje się religijnością, która wykazuje powiązania z życiem społecznym, z kontekstem społeczno-kulturowym, jest efektem społecznych interakcji i dyskursów (religijność jako fenomen ludzki). Dla socjologa istotne jest to, że religijność określa relacje nie tylko z Bogiem, ale przede wszystkim pomiędzy ludźmi i grupami społecznymi. Z socjologicznego punktu widzenia nie ma religijności w oderwaniu od kontekstu społeczno-kulturowego. W zmieniających się kontekstach społeczno-kulturowych ulega przekształceniom religijność w jej aspektach świadomościowych i behawioralnych.

Religijność kościelna wyraża się w postawie człowieka wobec zinstytucjonalizowanych wartości, norm i symboli, które jednostki przeżywają wspólnie jako religijne. Składają się na nią także praktyki i normy, które instytucja kościelna przedstawia jako wiążące i które człowiek religijny osobiście uważa za wiążące. Religijność kościelna przejawia się zatem w wierze, przeżyciu i działaniu. Jest ona rezultatem zorientowanych instytucjonalnie procesów socjalizacji w środowisku rodzinnym, w ramach katechezy, liturgii, homilii, katechizacji dorosłych itp.

Religijność kościelna pozwala rozstrzygnąć, czy i w jakim zakresie poszczególne osoby i grupy osób są religijne z perspektywy oczekiwań Kościoła, które zostały im wdrożone w trakcie socjalizacji religijnej. Religijność jest tym bardziej dostępna badaniom empirycznym, gdy urzeczywistnia się w ramach instytucji kościelnych, między innymi dlatego, że wówczas łatwiej jest ustalić, w jakim zakresie badane jednostki czy grupy społeczne są religijne, czyli spełniają szeroko rozumiane oczekiwania Kościoła.

W chrześcijaństwie – w sensie ścisłym – nie ma miejsca dla religijności czysto prywatnej. Wiara chrześcijańska jest ze swej istoty kościelna, wyraża się w żywej więzi ze wspólnotą kościelną i jest zdolna integrować życie. Pierwszymi nauczycielami religii nie są katecheci, lecz głęboko religijni rodzice, którzy nie tylko „pouczają”, ile raczej „świadczą” pozwalają dziecku przeżyć we wspólnocie rodzinnej pierwsze i podstawowe doświadczenia religijne.

W rodzinie relacje wychowawcze są bardzo złożone. Również dzieci mogą być w pewnym sensie religijnymi wychowawcami dorosłych. Jeżeli religia odgrywa w domu rodzinnym niewielką rolę, jeżeli religijność nie jest wartością przeżywaną osobowo, jeśli słabnie wychowanie religijne, wtedy brakuje podstaw do przekazu wiary i szans religijności w przyszłości.

Religijność ukształtowaną bezpośrednio lub przynajmniej pośrednio przez Kościół (religijność instytucjonalna, kościelna) rozpatruje się w kilku wymiarach (dymensjach), biorąc pod uwagę: a) aspekt globalnego stosunku do religii (autoidentyfikacje badanych osób); b) aspekt intelektualno-poznawczy (znajomość treści wiary i zasad moralnych danej religii); c) aspekt ideologiczno-wierzeniowy (akceptacja podstawowych twierdzeń dogmatycznych i różne przejawy doświadczenia religijnego); d) aspekt etyczny (internalizacja podstawowych wartości i norm moralnych oraz oddziaływanie religii na zachowania codzienne); e) aspekt rytualno-kultowy (praktyki religijne jednorazowe, po-

wtarzane obowiązkowe, nadobowiązkowe); f) aspekt instytucjonalno-wspólnotowy (postawy i zachowania wobec księży, innych parafian, parafii jako całości oraz wobec Kościoła jako instytucji i wspólnoty).

Religijność instytucjonalna wyraża się w znajomości i aprobachie dogmatów wiary, w internalizacji wartości i norm moralnych, w respektowaniu nakazanych i zalecanych praktyk religijnych oraz w identyfikacji z Kościołem i z jego oficjalnymi przedstawicielami. W społeczeństwach zachodnich religijność kościelna traci na znaczeniu, do pewnego stopnia jest w fazie kryzysu. Zyskują na znaczeniu pozakościelne formy religijności i tzw. nowa duchowość.

W konkretnych badaniach socjologicznych ukierunkowanych na postawy i zachowania ludzi wierzących zasadnicze znaczenie ma pojęcie religijności powiązane z instytucjami kościelnymi (ukształtowana, „ufundowana” kościelnie religijność), określone kulturowo i ograniczone danym kontekstem społecznym (np. katolicyzm, prawosławie, protestantyzm, judaizm, islam). Religijność urzeczywistnia się przez konkretne istniejące religie, tak jak kultura urzeczywistnia się w różnych układach i konfiguracjach kulturowych, a kult – w rozwoju form kulturowych. Najczęściej badaniami socjologicznymi są objęte religijne wartości, normy i wzory zachowań, które zostały przyswojone przez jednostki w procesie socjalizacji i ukształtowały się w środowisku rodzinnym.

Religijność da się stopniować w zależności od tego, czy jest mniej lub bardziej wyrażana kościelnie. Logika „klienta” a nie „zdyscyplinowanego wiernego” sprawia, że ścisłe nadzorowanie przez Kościół zachowań religijnych przestaje być skuteczne, do pewnego stopnia staje się trudne, a nawet niekiedy nieskuteczne. Częściowa identyfikacja z prawdami wiary oraz wartościami i normami moralnymi głoszonymi przez Kościół staje się poniekąd normalnością.

Współcześnie stosunkowo łatwo jest opisać terytorialnie wspólnoty chrześcijańskie, o wiele trudniej zaś jako wspólnoty wiary i mo-

ralności. Kościelna moralność seksualna jest nie tylko w praktyce ignorowana, ale i teoretycznie kwestionowana (np. aprobata przedmażeńskiego współżycia seksualnego, usprawiedliwianie aborcji w różnych życiowych sytuacjach, tolerowanie różnych form życia małżeńskiego i rodzinnego). Mówi się w tym kontekście o etycznej kapitulacji Kościoła. Pozostaje kwestią otwartą, na ile religijność selektywna jest tylko osłabieniem religijności kościelnej (deficyt), na ile zaś alternatywą dla instytucjonalnie określonej religijności.

Ukształtowane w dzieciństwie i wczesnej młodości postawy religijne nie są czymś stałym i niezmiennym, podlegają w późniejszym okresie przewartościowaniom, bądź w kierunku pogłębienia, bądź w kierunku osłabienia religijności. Pierwotna socjalizacja religijna – jakkolwiek ma decydujące znaczenie – może zostać podważona, a nawet zanegowana w dorosłym życiu.

W rzeczywistości społecznej zaznacza się wyraźna zmiana (przejście) od religijności zinstytucjonalizowanej (kościelnej) do religijności na nowo kształtowanej, z akcentem na wolność wyboru. Można ten proces określić jako „deregulację religii zinstytucjonalizowanej”, „rozbić wiary”, „wiarę bez Kościoła”, albo jako przejście od „silnego” do „słabego” modelu wiary.

We współczesnych pluralistycznych społeczeństwach traci na znaczeniu kościelnie „ufundowana” religijność, ale nie oznacza to jej zaniku. Religia pozostaje ważnym zjawiskiem kulturowym i społecznym. Kryzys tradycyjnej (kościelnej) religijności nie oznacza, że społeczeństwa współczesne są pozbawione wartości religijnych.

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 społeczne-



go 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 (*Bastelreligion, Patchwork*), według własnej reżyserii rozwija się nie tylko w krajach zachodnich. Czasem nazywa się ją religijnością postmodernistyczną lub religijnością majsterkowicza. Poglębiamy się, radykalny pluralizm społeczno-kulturowy pozwala każdemu wybrać i określić swoją religijność.

Dekompozycja religijności kościelnej, którą można nazwać drugą (ponowoczesną) sekularyzacją, nie wyklucza różnych form rekompozycji i nowych form współnotowania, dokonującego się w nowych ruchach, wspólnotach i stowarzyszeniach katolickich oraz dzięki nowym i aktywnym formom duszpasterstwa.

Autorytetem dla pozakościelnej religijności jest suwerenne „ja”, które tworzy sobie „własnego Boga”. Nie oznacza to końca religii zinstytucjonalizowanej, lecz jedynie rozkwit nowej, subiektywnej wiary, niepasującej do form duchowości zinstytucjonalizowanej. Socjologicznie rzecz biorąc, coraz trudniej jest ustalić granice tego co religijne, i tego co kościelne oraz opisywać dokonujące się przemiany w religijności i kościelności wyłącznie w ramach teorii sekularyzacji.

Pluralistycznej strukturze wartości i norm odpowiada w indywidualnej i społecznej świadomości „przymus wybierania”. Swoją tożsamość osobową jednostka musi budować i utrzymywać we własnym zakresie. „Przymus wybierania” dotyczy także tożsamości religijnej i moralnej. Jednostka osobiście wybiera to, w co wierzy, jak żyje, do jakiego Kościoła należy, w jakim zakresie bierze udział w życiu religijno-kościelnym. Dominującą formą społeczną staje się chrześcijanin selektywny, wybiórczy („jestem katolikiem, ale...”).

Coraz więcej ludzi nie chce, by Kościół definitywnie ustalał, jak ma wyglądać ich życie religijne. Uważają oni, że mają prawo samo-

dzielnie określać swój stosunek do Kościoła i ustalonych przez niego wartości i norm. Ta subiektywna definicja religijności nie musi być zgodna z wymogami kanonicznymi. Kryzys społecznie zinstytucjonalizowanych form religii zbiega się z popularnością tych form kultu religijnego, które nie wymagają trwałego zaangażowania i podejmowania nieodwołalnych zobowiązań. Religijność pozakościelna jest nie tylko stanem, ale przede wszystkim ciągłym procesem, nie tyle jest dana, ile zadana, pozostaje w stanie niedookreślenia, otwarta na różne opcje i rozwiązania. Tworzy podstawy do hiperpluralizmu religijnego.

W warunkach (po)nowoczesności nic nie jest dane w sposób nieodwołalny, raz na zawsze, także i religijność. Religijność pozakościelna, o charakterze zindywidualizowanej, nie jest czymś stałym, lecz jawi się jako coś nieokreślone, ciągle otwarte na różne możliwości, niekiedy staje się bardzo atrakcyjnym „towarem”. W warunkach postępującej, strukturalnej i funkcjonalnej dyferencjacji porządek religijny, moralny i prawny ulegają powolnemu rozdzieleniu. Instytucje religijne i kościelne przestają być społeczno-strukturalną podstawą porządku moralnego.

Indywidualiści piszą do pewnego stopnia we własnym zakresie swoje „skrypty” religijne i moralne. W warunkach transformacji subiektywna religijność stabilizuje się w alternatywnych formach, co do pewnego stopnia kompensuje utratę religijności tradycyjnej (kościelnej).

Z socjologicznego punktu widzenia należy mówić o „zmiennej ciągłości” lub „ciągłej zmianie” religijności i więzi z Kościołem. W warunkach współczesnych to, czym jest religijność w rzeczywistości, określają nie tyle Kościoły chrześcijańskie czy ściśle wyznawane kanoniczne treści, lecz własne definicje jednostki, a więc kryteria subiektywne. W efekcie granice „pola” religijnego są płynne i falujące. Religia opuszcza dotychczasowe ustabilizowane dziedziny życia, przesuwa się do innych sfer, także niespodziewanie pojawia się w dziedzinach, w których – wydawało się – wyemigrowała bezpowrotnie lub zaznaczała w sposób niewyraźny swój wpływ.

Jednostki we własnym zakresie określają intensywność i trwanie swoich zaangażowań religijnych i parareligijnych, sami przygotowują swój „religijny coctail”. Każdy osobiście staje się ekspertem w sprawach religijnych („kto jest Bogiem i kim jest Bóg, określam ja sam”). Zyskują na znaczeniu nowe ruchy religijne i różne nurty niezinstytucjonalizowanej duchowości. Stąd niektórzy badacze życia religijnego mówią nawet o renesansie religii, ale poza oficjalnymi strukturami Kościołów chrześcijańskich.

To, co chrześcijańskie, nie utożsamia się z religijnością zinstytucjonalizowaną, ukształtowaną przez Kościoły. Nośne społecznie stają się pozakościelne nurty życia religijnego. W warunkach wzrastającego pluralizmu społeczno-kulturowego mówi się nie tylko o sekularyzacji, ale i o zróżnicowaniu religijności oraz o jej zindywidualizowanych formach.

Badając religijność katolików przejawiającą się w określonych formach społecznych, nacechowanych instytucjonalnie i kulturowo, możemy uchwycić zarówno te jej przejawy, które pokrywają się całkowicie z religijnością instytucjonalną (religijność kościelna), jak i te, które są z nią częściowo lub całkowicie sprzeczne w sensie modelu reprezentowanego przez Kościół katolicki, ukształtowane nie tyle przez Kościół, ile raczej przez jednostkę. W wysoko rozwiniętej czy płynnej nowoczesności tożsamość osobowa i społeczna, w tym i religijna, musi być tworzona w sposób refleksyjny. Realizacji tego zadania nie ułatwia ogromna różnorodność opcji i preferencji.

Mówi się także o religijności medialnej, czyli takiej, jaka jest kreowana w mediach i przez nie propagowana. Jeżeli nawet teza o religijności medialnej jest dyskusyjna, to trudno byłoby zaprzeczyć, że współcześnie środki społecznego komunikowania przyczyniają się – z różną intensywnością w poszczególnych krajach – do upowszechniania treści religijnych i nowego ich kształtowania.

Konsekwencje indywidualizacji są widoczne w dziedzinie życia religijnego i moralnego. To, co religijne i moralne, jest bardziej określane przez jednostki niż przez instytucje (lokalizacja religii w indywidualnym „ja”). Postawy wobec religii i wartości moralnych opierają się nie tyle na utrwalonych systemach normatywnych, ile raczej na subiektywnych i wewnątrzsterowanych wzorcach. Struktura wiarygodności religii słabnie, ponieważ na rynku światopoglądowym działają różni konkurenci, podważający wprost lub pośrednio jej roszczenia do wyłączności.

Religijność pozakościelna (zindywidualizowana, sprywatyzowana, niewidzialna, „łazikująca”) w szerokim rozumieniu tego słowa odnosi się do wszelkich form życia religijnego, które kształtują się poza wielkimi Kościołami chrześcijańskimi (katolicyzm, prawosławie, protestantyzm), a więc obejmuje ona zarówno tradycyjne sekty, jak i nowe ruchy religijne niezwiązane z wielkimi Kościołami. Tego rodzaju religijność odbiega mniej lub bardziej znacząco od tej, która jest propagowana i oczekiwana przez Kościoły, od systemu wartości i norm oraz oczekiwanych ról w ramach instytucji kościelnych.

W sensie ścisłym religijność pozakościelną odnosimy do tych form życia religijnego, które kształtują się poza formami zinstytucjonalizowanych religii, łącznie z nowymi ruchami religijnymi. Chodzi o wierzących, którzy określają siebie jako religijnych, ale równocześnie – mniej lub bardziej radykalnie – odrzucają wszelką religię zinstytucjonalizowaną. Wierzą oni, że drogę do Boga (rozmaicie rozumianego) odnajduje się nie poprzez społecznie uznane formy religii, lecz dzięki osobistej wierze. Mają swojego Boga, swoje niebo, swoje zbawienie, swoje małe *credo*. Niewiele znaczą dla nich granice między poszczególnymi religiami i wyznaniem.

Religijność pozakościelna ma dość często charakter synkretyczny, w skrajnych przypadkach kształtują się jej postaci hybrydalne. Wiara złożona z elementów zaczerpniętych z różnych religii może być porównana do dywanu splecionego z różnych tkanin, albo do duchowego supermar-

ketu, „szwedzkiego stołu”, z których każdy może wybierać to, co zechce, co mu się podoba, według własnego uznania. Tzw. *bricolage* oznacza, że jednostka konstruuje swoją religijność według preferowanych przez siebie prawd (dogmatów), wartości i norm moralnych, praktyk i doświadczeń religijnych, a nawet i treści parareligijnych oraz przesądów. Religijny *bricolage* charakteryzuje się indywidualnością i synkretyzmem.

Z oficjalnej religii przyjmuje się to, co uważa się za pożyteczne lub pożądane, nie przywiązuje się znaczenia do apeli władz kościelnych. Socjolog austriacki Rudolf Richter nazywa to zjawisko postmodernistyczną religią zindywidualizowaną, a socjolog włoski Roberto Cipriani mówi o religijności rozproszonej (dyfuzyjnej). Według niego przekonania religijne i wybory aksjonormatywne kształtujące się pod wpływem wiary, są rozproszone w życiu społecznym oraz w przekonaniach i zachowaniach obyczajowych, także w życiu tych osób, które odeszły od religii lub pozostają daleko od niej jako rzeczywistości zinstytucjonalizowanej (tzw. religijność dyfuzyjna).

Rozproszenie religii przejawia się w wielu rodzajach i formach religijnych oraz duchowych. Zwłaszcza w ponowoczesnych społeczeństwach religia posiada zdolność do rozpraszania się i lokowania w różnych odmiennych kontekstach historycznych i geograficznych. Religijność rozproszona charakteryzuje się ambiwalencją, co wyraźnie jest widoczne w logice myślenia i działania młodego pokolenia, które zarówno kontestuje, jak i potwierdza trwałość oraz znaczenie religijnego wymiaru życia osobistego i społecznego. Różne zawirowania w obrębie religii nie niwelują trwałości etycznej pamięci religijnej, które ujawniają się w niektórych segmentach życia społecznego, niekiedy nawet w polityce (Paweł Prüfer).

Niektóre z form religijności pozakościelnej obywają się do pewnego stopnia bez wiary w Boga, zwłaszcza w Boga osobowego. Są one np. związane z pewnymi ofertami ezoterycznymi, będącymi jedynie swoistymi technikami osiągnięcia wewnętrznej doskonałości czy szczęścia.

Bezasadne byłoby dostrzeżenie w takiej formie religijności zwrotu do wiary chrześcijańskiej. Człowiek chce mieć religię – twierdzi kard. Joseph Ratzinger – ezoteryczną czy jakąkolwiek inną, ale nie chce Boga osobowego, który stawia mu konkretne zobowiązania i wymagania. Obserwujemy we współczesnym świecie oddzielanie religii od Kościoła. Człowiek nie chce całkowicie wyzbyć się tego poczucia, że ma do czynienia z czymś zupełnie innym od wszystkiego, tej specyficznej sfery, jaką jest religia. Dlatego mówi się nie tyle o kryzysie religii, bo te w pewnym sensie upowszechniają się, ile raczej o kryzysie Boga.

Niepewność, jaka rodzi się z rywalizacji różnych systemów wartości, prowadzi do relatywizmu religijnego, indyferentyzmu, a nawet bezwyznaniowości („bezdomność” wyznaniowa). W socjologii współczesnej coraz bardziej upowszechnia się teza, że religie pozostają, ale zmieniają swoje oblicze. W warunkach narastającej indywidualizacji stylów życia, także w sprawach religii zaznacza się niestabilność i swobodny wybór. Jednostki pragną ukształtować swoją biografię życiową we własnym zakresie i na własny rachunek, traktując ofertę religijną Kościołów chrześcijańskich selektywnie, według własnych indywidualnych potrzeb, czerpiąc „materiał” do własnej biografii religijnej z różnych źródeł.

Religia, która jest przepuszczana przez filtr indywidualnej podmiotowości i osobistych poszukiwań, staje się zrelatywizowana, traci wyraźne kontury kościelności, a szczególnie wymiar autorytetu. Jeżeli nawet obecnie można by przypisać religijności pozakościelnej, szczególnie zaś religijności postmodernistycznej, status „intruza”, to niebawem uzyska ona status prawowitego mieszkańca „religijnego kosmosu”.

W Polsce procesy kształtowania się pozakościelnej religijności są dopiero *in statu nascendi*, a pluralizacja sceny religijnej jest jeszcze słabo zaawansowana. Nie można wykluczyć, że także w Polsce w XXI wieku nastąpi rozwój różnego rodzaju wierzeń i praktyk okultystycznych, czy szerzej – tzw. wierzeń i praktyk parareligijnych, alternatywnych, reli-

gijności rozproszonej, pozainstytucjonalnej, synkretycznej. Spory o to, kto jest „Führerem”, „guru”, czy „papieżem” polskiej socjologii religii nie mają sensu. Jest wiele do zrobienia pracy starczy dla wszystkich.

Odmianą religijności pozakościelnej jest religijność rozproszona (dyfuzyjna). Pierwotne treści religijne tracą na ważności, zatracając swoją intensywność, rozpraszają się i łączą się w różne układy i nowe syntezy. Zmniejsza się obszar wartości ściśle religijnych, treści religijne pojawiają się natomiast w obszarach życia społecznego o charakterze świeckim. Religijność dyfuzyjna w sensie ścisłym pojawia się u tych osób, które podlegały w dzieciństwie pierwotnej socjalizacji religijnej, ale w okresie późniejszym odeszły od dyrektyw hierarchii kościelnej, chociaż nie odrzucają niektórych podstawowych zasad i wartości proponowanych przez katolicyzm.

Nawet dramatyczny spadek uczestnictwa w oficjalnych i utrwalonych w tradycji nabożeństwach nie oznacza końca wszelkiego odwołania się od *sacrum*. Trajektorie religijności nie zmierzają do jej ostatecznego wygaśnięcia. Elementy przeniknięte religią nadal ujawniają się (lub powracają) w rzeczywistości świeckiej, natomiast w obrębie rzeczywistości społecznej Kościoła zaznaczają się poglądy coraz bardziej odchylające się od oficjalnego modelu.

Proces „płynności” dotyczy także religijności, która nabiera płynnych kształtów (religijność częściowo zorganizowana, pomniejszona, nieoficjalna, anonimowa, rozproszona, *implicite*, dyfuzyjna, niestabilna, ukryta, wędrująca, ambiwalentna, rozmywa, niespójna, balansująca, „bez dogmatów”). Wraz z procesami sekularyzacji, czyli utraty społecznego znaczenia zinstytucjonalizowanych religii, zyskują na znaczeniu procesy pluralizacji i indywidualizacji religijności. Płynna religijność i płynne *sacrum* sprawiają, że zaciera się powoli granica między tym, co święte, i tym co świeckie, a „odczarowany” świat staje się znowu – chociaż w odmienny sposób – na nowo „zaczarowany”. Socjologowie badają *sacrum* dopiero wtedy, gdy jest ono społecznie

ukonkretnione, ma swoje odniesienia do kontekstu społecznego, jest faktem społecznym.

Pozakościelne i zindywidualizowane formy religijności dostępne w badaniach empirycznych wymuszają „wyjście” poza konwencjonalne techniki badawcze i tradycyjne kategorie teoretyczne. Socjologowie konstatują ślady tej religijności w środowiskach społecznych o strategicznym znaczeniu, np. wśród młodzieży szkolnej i studentów, wśród inteligencji, przedsiębiorców, naukowców (m.in. socjologów), polityków, dziennikarzy, aktorów itp., ale także wśród instruktorów technik oddechowych, specjalistów od technik medytacyjnych, astrologów, uzdrowicieli przez dotyk lub na odległość itp. Należy jej szukać również w grupach młodzieżowych o charakterze subkulturowym.

Chociaż od ponad 100 lat głosi się poglądy, że religia traci na znaczeniu, a nawet odchodzi w przeszłość (*Auslaufmodell*), to jednak wciąż około dwie trzecie Europejczyków należy do jakiegoś Kościoła chrześcijańskiego. Wzrasta gwałtownie nie tylko liczba ruchów fundamentalistycznych, ale i zielonoświątkowych i charyzmatycznych. Kościoły stoją przed wielką szansą odnalezienia swojej roli publicznej w społeczeństwie cywilnym (obywatelskim). Zbyt pośpiesznie ogłaszano tezy o zanikaniu religii, opierając się jedynie na zmniejszających się wskaźnikach przynależności do Kościołów czy uczęszczania na nabożeństwa niedzielne. Tworzyła się swoista medialna wiara w „erozję wiary” i „zmiernych Kościołów”. W świecie zachodnim religia nie należy jednak do tzw. struktur silnych.

W socjologii religii – od Moskwy do Waszyngtonu – nie jest podtrzymywany pogląd o końcu religii i Kościołów chrześcijańskich. Wielu socjologów podkreśla, że także w ponowoczesnym społeczeństwie będą aktualne problemy sensu życia, cierpienia, choroby, śmierci, których nie jest w stanie rozwiązać ani nauka ani technika. Każde społeczeństwo, także ponowoczesne, potrzebuje moralności społecznej, norm obyczajowych i przekonań wartościujących. Zsekularyzowany



człowiek i społeczeństwo nie mogą całkowicie odejść od religii. Będzie ona mieć swoje miejsce także w społeczeństwie przyszłości.

Religijność pozakościelna we współczesnym świecie staje się nowym wyzwaniem dla socjologów, zarówno na płaszczyźnie teorii, jak i badań empirycznych. Zawiera w sobie ogromny potencjał interpretacyjny. Termin ten staje się atrakcyjny ponieważ dlatego, że jest nieostry i wieloznaczny, że można go wielostronnie zastosować. Religijność pozakościelna jest bardzo zróżnicowana i rozproszona, nie można sprowadzić jej do wspólnego mianownika, niekiedy przybiera formę tożsamości ucieczkowej, zawsze jest tożsamością osobową w procesie, a nie osiągniętym stanem.

Warto obserwować procesy transformacji religijnej i kościelnej w społeczeństwie polskim pod kątem pojawiania się religijności luźno związanej z Kościołem, lub kształtującej się poza jego widzialnymi strukturami. Należy jej szukać nie tylko w uskrajnionych kształtach religijności selektywnej, ale i w tych formach religijności, które tworzą się pod wpływem liberalnych i postmodernistycznych nurtów przenikających do nas z Zachodu.

Niektórzy obserwatorzy społeczeństwa polskiego już dzisiaj dostrzegają daleko idące zmiany w religijności Polaków, a tezę o wyjątkowym charakterze polskiej religijności na tle innych krajów europejskich uważają za wręcz fałszywą. Zdecydowana większość socjologów europejskich wypowiadających się na temat polskiego katolicyzmu prognozuje szybką sekularyzację w społeczeństwie polskim.

W Polsce bycie katolikiem i do pewnego stopnia także katolikiem praktykującym jest swoistą normą kulturową, czymś jakby naturalnym i oczywistym. Niezależnie od tego, ile znaczy dla kogoś religia, należy być członkiem jakiegoś Kościoła. Bezwyznaniowość nie jest w modzie, a publiczne deklarowanie braku przynależności do jakiejś wspólnoty wyznaniowej, jeżeli nawet nie jest piętnowane społecznie,

to bynajmniej nie jest aprobowane („Trudno powiedzieć, czy jestem katolikiem, czy nie jestem”; „Nie mam wyrobionych przekonań”; „Jestem pozornym katolikiem”; „Pośrodku między katolikiem i niekatolikiem”; „Nie wiem, kim jestem”; „Trochę na niby”; „Katolik pogański”; „Katolik niewierzący”; „Katolik agnostyk”).

Istotną zmianą w odniesieniu do przynależności wyznaniowej w Polsce jest to, że powoli zmienia się ona od przynależności kulturowo dziedziczonej, przyjmowanej jako coś oczywistego i określonego tradycją, do przynależności będącej konsekwencją świadomego i wolnego wyboru. Nie przeczy to innej tendencji, według której część Polaków, zwłaszcza młodych, nie do końca uświadamia sobie, co rzeczywiście oznacza wyrażenie „być katolikiem”. Znajdują się oni zresztą w niestabilnym i trochę ulotnym stadium swojego rozwoju religijnego. Tożsamość religijna w Polsce wiąże się w dalszym ciągu najczęściej z przynależnością wyznaniową do Kościoła katolickiego, dzieci najczęściej „dziedziczą” przynależność wyznaniową po rodzicach. Przewycięzanie katolickiego monopolu na religijność dokonuje się w społeczeństwie polskim bardzo powoli.

W warunkach modernizacji społecznej zaznacza się nie tylko odchodzenie od tradycyjnych Kościołów chrześcijańskich i od samej religijności (kryzys wiary w Boga), ale i upowszechnianie się różnych wierzeń „egzotycznych”, które jednak nie rekompensują utraty znaczenia tradycyjnej religijności. Można sobie wyobrazić, że w przyszłości w społeczeństwie polskim będą istnieć obok siebie w większym niż dotychczas zakresie różne religie i wyznania chrześcijańskie, w relatywnie harmonijnym dialogu i współżyciu.

Sytuacja religijna i kościelna staje się coraz bardziej skomplikowana, nieprzejrzysta, wielowymiarowa i wielopłaszczyznowa. Musimy wystrzegać się czarno-białego widzenia tych procesów. Przemiany w religijności polskiej nie są procesem ani jednokierunkowym, ani jednolitym. Nie muszą one przypominać do złudzenia schematów rozwojowych zachodnioeuropejskiej dechrystianizacji. Są możliwe alternatywne scenariusze przemian religijności.

Dokładne scenariusze przemian religijności, w tym i praktyk religijnych, są trudne do określenia. Sam Kościół musi ustawicznie oscylować między instytucją moralną (zobowiązującą, normatywną) a wspólnotą mistyczną (wspólnota wiary, duchowości, ufności i nadziei). Wierzący z kolei winni być nimi nie dlatego, że zostali uwarunkowani przez tradycję i środowisko, ale dlatego, że sami tego pragną. Katolicyzm polski, podobnie jak rodzina, jest swoistym bastionem czy twierdzą, lecz z wieloma rysami i pęknięciami, jest wewnętrznie zróżnicowany.

W społeczeństwie polskim dokonują się procesy sekularyzacyjne, ale interpretacje tego faktu mogą być różne. Religia i Kościół w Polsce nie utrzymają w dotychczasowych kształtach swej dominującej pozycji na współczesnym rynku światopoglądowym. Można hipotetycznie założyć, że zmiany w religijności Polaków będą zmierzać w kierunku nie tyle sekularyzmu (ateizm, indyferentyzm), ile raczej zakwestionowania Kościoła jako instytucji religijnej i społecznej zarazem (religijność niezapośredniczona przez Kościół). Główną tendencją tych przemian będzie więc bardziej selektywność („miękką” lub „twardą”) niż ateizm, częściej odchodzenie od Kościoła w sensie instytucjonalnym (osłabienie praktyk religijnych) niż od religii i duchowości („wierzę w Boga, ale nie w Kościół”; „nie jestem specjalnie religijny, ale...”).

Dane empiryczne dotyczące autoidentyfikacji religijnej wskazują, że w środowiskach młodzieżowych nie wymarli ateści, agnostycy i indyferenci, ale też za wcześnie uderzać w żałobne dzwony dla katolicyzmu. Określający siebie jako „niezdecydowani w sprawach wiary” oscylują między wiarą i niewiarą. Swoją postawę wobec religii formułują często w słowach: „Być może wierzę”; „Czemu nie”; „Coś jest, ale nie wiem co”; „Wierzę w Boga a nie w księdza”; „Wierzę w samego siebie”; „Mam wątpliwości”; „Być może, ale nie jestem pewien”. Taka religijność jest z pewnością religijnością osobistą, ale niekoniecznie osobową. Nie zawsze wyraża się ona wiarą w Boga osobowego i nie oznacza uznania wszystkich podstawowych dogmatów chrześcijaństwa.

W świetle dotychczasowych trendów rozwojowych mało prawdopodobne jest upowszechnienie się w Polsce postaw ateistycznych, raczej będzie zaznaczać się rozbieżność pomiędzy osobową wiarą religijną a doświadczeniem Kościoła. „Idealny” w wyobrażeniach i „realny” w doświadczeniach Kościoła może prowadzić do czegoś, co określa się jako „eklezyjalny ateizm”. Ocena przyczyn takiego stanu rzeczy jest dobrym wskaźnikiem stosunku do realnie istniejącego Kościoła. Lista życzeń i oczekiwań pod adresem Kościołów będzie ulegać w przyszłości pewnym przemianom i modyfikacjom, niekiedy ze sobą sprzecznych.

Postrzeganie sytuacji religijnej w Polsce jako spektrum układającego się na osi „katolicy – niewierzący” traci obecnie na aktualności. Pojawiają się bowiem różnorodne siły i ugrupowania ludzi inaczej wierzących. Nie można jednak wykluczyć, że w bliższej lub dalszej przyszłości zaznaczy się powolny wzrost postaw ateistycznych czy indyferentnych wobec religii, nawet w postaci bardziej konsekwentnej niewiary.

Na początku XXI wieku ateizm w Polsce miał w znacznej mierze charakter antyklerykalny, związany z pojawieniem się różnego rodzaju ruchów i organizacji racjonalistycznych i wolnomyslicielskich, promujących antykościelne poglądy, postulujących radykalne ograniczenie wpływów Kościoła katolickiego w społeczeństwie, domagających się radykalnego rozdzielenia Kościoła i państwa. Niewierzący szukają często wartości świeckich (laickich), antropocentrycznych, którym nadają znaczenie wartości ostatecznych. Na tej drodze starają się zdobyć w miarę spójny światopogląd, usensowniający życie codzienne. Niektórzy z ateistów i agnostyków prezentują typ „ateizmu przyjaznego katolicyzmowi”.

Ateizm i teoretyczny indyferentyzm religijny należą do zjawisk raczej marginesowych. Znacznie szerszy jest indyferentyzm praktyczny, wiążący się nie tyle z określoną orientacją filozoficzną czy światopoglądową, lecz z orientacją życiowo-praktyczną, wyznaczoną określonymi warunkami żywymi lub z tzw. nowoczesnością rzekomo sprzeczną z wiarą. Stosunkowo częste deklarowanie niezdecydowania w sprawach

wiary może być pierwszym sygnałem osłabienia religijnego z lat osiemdziesiątych XX wieku.

Kultura niewiary – co trzeba wyraźnie zaznaczyć – jest u nas bardzo słabo zbadana. Nie wydaje się jednak, by deklarowany ateizm, nawet jeżeli w przyszłości będzie zyskiwał na znaczeniu, przekształcił się w zaangażowaną i wojującą negację Boga, będzie raczej ewoluował w kierunku spokojnej i beztrudnej obojętności wobec religii, usiłującej ująć rzeczywistość bez doświadczenia Boga, z silną orientacją na wartości ze sfery *profanum*. W dotychczasowych badaniach socjologicznych rzadko stawiano młodzieży pytanie o przyczyny (motywy) jej obojętności religijnej czy niewiary.

Rozwój niewiary i obojętności religijnej jest wyzwaniem dla chrześcijan i apelem o bardziej intensywną wiarę. Wraz z przesuwaniem się zainteresowań od teoretycznego dyskursu światopoglądowego do praktycznego materializmu i religijnego indyferentyzmu, wierzący tym bardziej powinni uświadomić sobie konsekwencje ewangelicznego modelu życia. Religijność osobowo przeżyta, wewnętrznie umocniona, skierowana na poszukiwanie sensu życia, ma szansę także w epoce kształtowania się demokratycznego i pluralistycznego ładu społecznego.

Religijność jest zagrożona nie tylko przez dokonujące się przemiany społeczno-kulturowe, ale także przez różnego rodzaju ofensywy ideologiczne wrogie chrześcijaństwu, a szczególnie Kościołowi katolickiemu.

W Polsce kształtowanie się zindywidualizowanych form religijności, odmiennych od dotychczasowych form zdystansowanej i selektywnej religijności, to bardziej jeszcze sfera hipotez niż faktów. Więcej o niej nie wiemy niż wiemy. Należałoby ten obszar religijności zdefiniować, opracować parametry i wskaźniki niezbędne w opisie i analizie systemowej.

Młodzież polska kształtuje swoją tożsamość religijną nie tyle poprzez automatyczne przejmowanie (dziedziczenie) utrwalonych sche-

matów orientacji i interpretacji życia, ale w warunkach wzrastającej otwartości indywidualnych wyborów i decyzji.

Erozja tradycyjnej religijności może doprowadzić do takiego stanu, w którym silny instytucjonalnie Kościół będzie współlistniał ze słabością wiary, a katolicyzm kwantytatywny nie będzie katolicyzmem kwalitatywnym. Swoiste *non serviam* („nie będę służył”) wobec niektórych dogmatów Kościoła katolickiego jest zapowiedzią dalszych przekształceń w polskim katolicyzmie dążącym w kierunku kształtowania wiary według własnych upodobań.

Słabo jeszcze zaznaczają się w naszym kraju tendencje do nowej duchowości i religijności, a także swoista i nieokreślona mistyka religijna. Instytucjonalny Kościół katolicki w Polsce musi jednak powoli oswajać się z myślą, że pluralizacja myślenia religijnego i wierzeń religijnych będzie się pogłębiać i że trzeba nauczyć się „zarządzać” tą różnorodnością, aby pomóc w budowaniu komunikatywnej tożsamości wiary w pluralistycznym świecie.

Procesy sekularyzacyjne i indywidualizacyjne (prywatyzacyjne) w religijności i moralności dokonują się w społeczeństwie polskim, ale nie są one tak gwałtowne jak w innych krajach europejskich. Istnieją w Polsce pewne bariery, które ten proces hamują, a nawet mu przeciwdziałają. Model zachodnioeuropejskiej sekularyzacji nie musi realizować się w Polsce w ten sam sposób i w takim samym tempie w miarę kształtowania się demokratycznego i pluralistycznego społeczeństwa.

Dokonujące się przekształcenia w sferze wiary religijnej Polaków mają nie tylko wymiar negatywny. Religijność „dziedziczona” powoli przekształca się w religijność z wyboru, religijność osobową. Często staje się ona nie w pełni spójna, często jest selektywna (wybiórcza) i zderegulowana. Proces ten jest przejawem indywidualizacji i subiektywizacji wiary, być może jest także przejawem ogólniejszego procesu utraty przez ludzi współczesnych spójności w dostrzeganiu świata i siebie samych.

Jeżeli nawet w społeczeństwie polskim w XXI wieku ujawnił się klimat przyzwolenia społecznego na pluralizowanie się sceny religijnej, to twierdzenie o dekompozycji sceny religijnej w naszym kraju wydaje się jeszcze przedwczesne. Pojawiają się natomiast mniej lub bardziej wyraźne próby deportowania Kościoła katolickiego z życia publicznego i redukcjonowania go do stanowiska mniejszościowego. Polska jest zaliczana do krajów o wysokiej religijności i o kulturze kościelnej.

Wielu socjologów wyraża obawy, czy katolicyzm polski nie zostanie poważnie osłabiony w konfrontacji ze zdechrystianizowaną Europą, czy też będzie odporny na procesy laicyzacji, którym będzie stopniowo podlegał. Jeżeli nawet niektóre prognozy mają nieco katastroficzny charakter, to nie należy odnosić się do nich z pogardą czy lekceważeniem. Mają one do pewnego stopnia charakter ostrzegawczy.

Jeżeli nawet określilibyśmy katolicyzm polski jako bastion z wieloma rysami, to równocześnie jest w nim jeszcze wiele uśpionego potencjału, który mógłby prowadzić do rewitalizacji polskiej religijności i swegoświadcstwa religijnych Polaków wobec zsekularyzowanej Europy Zachodniej. Religijna Polska, w tym i religijna młodzież w społeczeństwie polskim, jest kłopotliwym problemem dla zwolenników nieuchronnej sekularyzacji w Europie i we współczesnym świecie.

Prognozy, według których w Polsce z pewnym opóźnieniem dokonają się te same przeobrażenia w religijności co i w Europie Zachodniej, w miarę budowania społeczeństwa pluralistycznego, nie muszą się weryfikować. Dotyczy to zwłaszcza ryzykownych „proroctw”, jak ta sformułowana przez Komitet Prognoz „Polska w XXI wieku” przy Prezydium PAN, że w 2010 roku w Polsce „sekularyzacja zostanie doprowadzona do stanu charakterystycznego dla Francji lat dziewięćdziesiątych”.

Starcie się sił sekularyzacyjnych i sił odnowy polskiego katolicyzmu może doprowadzić do skutków trudnych w tej chwili do określenia. Nie można pomijać i nie doceniać żadnego czynnika działającego na

rzecz wiary lub niewiary, a także tych czynników, które będą działać w kierunku przekształcania się religijności tradycyjnej i manifestacyjnej, w bardziej umocnioną, osobową i konsekwentną. Potrzeby religijne wydają się stałe w społeczeństwie, chociaż nie zawsze ujawniają się w kościelnych formach („Duch wieje, kędy chce”).

Spółeczeństwa współczesne, niezależnie od tego jak je będziemy nazywać, nie są najlepszym typem społeczeństwa, jakiego byśmy sobie życzyli. Ale właśnie w takim, a nie innym społeczeństwie, chrześcijaństwo będzie się urzeczywistniać poprzez głoszenie Ewangelii.

Procesy społeczne, zwłaszcza natury religijnej, są bardzo trudno przewidywalne i to, co w obecnym momencie wydaje się mało realne, w innych zmieniających się okolicznościach staje się prawdopodobne. Jeżeli zdecydowana większość ludzi wierzy w spełnienie się jakichś potencjalnych stanów rzeczy, to nie jest wykluczone, że zaistnieją one w rzeczywistości. Negatywnym tendencjom sprzeciwiają się potężne siły tradycji, które mogą hamować proces przemian oparty na wolnych i świadomych działaniach człowieka. Rozwój społeczny, moralny i religijny nie podlega deterministycznym prawom rozwoju historii, istniejące przyzwyczajenia mogą stanowić bariery spowalniające proces transformacji aksjologicznej.

Gdybyśmy wyróżnili trzy scenariusze przyszłości religii i Kościoła: scenariusz spadku znaczenia (regres, postępująca sekularyzacja), scenariusz wzrostu (ożywienie religijne, „wiosna” chrześcijaństwa) i scenariusz stabilizacji (utrzymanie *status quo*), to w świetle przewidywań Polaków i danych z sondaży opinii publicznej oraz badań socjologicznych najbardziej prawdopodobny byłby scenariusz pierwszy, później trzeci i najmniej prawdopodobny – wariant drugi. Mimo pesymistycznej wymowy – z kościelnego punktu widzenia – wyników badań socjologicznych i sondaży opinii publicznej nie można wykluczyć odmiennych kierunków procesów przemian. Wszystko to, co nosi znamię procesu historycznego, nie jest czymś nieodwracalnym.



W refleksji i praktyce duszpasterskiej należy zastanowić się, co możemy zaoferować ludziom o częściowej identyfikacji z Kościołem, jak zahamować proces religijności pozainstytucjonalnej i pozakościelnej. Znalezienie dróg dojścia do katolików znajdujących się poza zorganizowanym życiem religijnym (peryferie Kościoła) i doprowadzenie ich do autentycznej wiary chrześcijańskiej jest ważną, pozytywną szansą dla Kościołów w społeczeństwie przyszłości i polem działania dla dynamicznej akcji rechrystianizacji, integrującej wiernych w Kościół. Stanowią oni wciąż ważną potencjalną rezerwę dla Kościołów chrześcijańskich.

Na pluralistycznym „rynku religijnym” przybywa wciąż aktorów kierujących się własną logiką i sposobami interpretacji życia. Pluralizm religijny, wykazujący na obecnym etapie rozwoju poniekąd cechy nieodwracalnego zjawiska, stanowi ważne wyzwanie dla Kościołów chrześcijańskich. Może nawet grozić ich swoistą „fragmentaryzacją”. Upowszechniający się pluralizm religijny, podobnie jak masywny pluralizm wartości i postaw życiowych w społeczeństwie, może być dla wielu trudny do zniesienia. Będą więc oni poszukiwać nowych form przewycięzania pluralizmu, w kierunku różnego rodzaju fundamentalizmów, z religijnymi włącznie.

W krajach mało zróżnicowanych wyznaniowo szczególnego znaczenia nabiera przyjazny dialog między wielkim Kościołem a mniejszymi wspólnotami religijny i kościelnymi oraz przewycięzanie po obydwu stronach mentalności typu „Goliat – Dawid”, aby mniejszości wyznaniowe mogły w życiu społecznym korzystać z przywilejów większości. Można odnosić wrażenie, że katolicka wspólnota wyznaniowa w Polsce nie jest tak ekskluzywna jak dawniej, wyraźnie dzieląca świat religijny na swoich i obcych. Instytucjonalna przynależność katolicka jest powszechna w społeczeństwie polskim, ale społecznie – jak się wydaje – staje się mniej doniosła.



## Rozdział VII

### Wiara i wierzenia religijne – ujęcie socjologiczne

Ponowoczesny świat, w którym człowiek jest wolny, niezwiązany, nieskrępowany, samorealizujący się itp., jest równocześnie światem ciągłej zmiany, niepewności i nieprzejrzystości. W swoich wyborach i decyzjach człowiek staje się coraz bardziej zdezorientowany, pełen niepokoju i lęku, niekiedy braku sensu. Tradycja nie podpowiada mu, jakie są właściwe wartości i normy. W wysoko rozwiniętych społeczeństwach odchodzi się od wyborów według schematu „albo – albo” w różnych dziedzinach życia rodzinnego i zawodowego, w kierunku wielości zindywidualizowanych sposobów i stylów życia.

Podstawowa idea społeczeństwa wielokrotnego wyboru objęła różne dziedziny życia, w tym również i religię. W postmodernistycznym świecie nic nie jest pewne. Prawda jest nieuchwytna, wielopostaciowa, subiektywna, zderegulowana i sfragmentaryzowana. Nowoczesne (ponowoczesne) społeczeństwa są spluralizowane i zindywidualizowane, charakteryzuje je brak konsensu w zakresie wspólnie uznawanych wartości i ich hierarchii. Pluralizują się wartości i normy, cele życiowe, style życia, itp. Czasy współczesne charakteryzują się nadmiarem możliwości myślenia i działania. Wszystko płynie, ulega nieustannym przemianom. Postmodernizm jest zaprzysiężony z relatywizmem, także z relatywizmem religijnym i moralnym.

Jednostka – poprzez podejmowane decyzje – musi jak kierowca określać cel swojej drogi życiowej, sposoby jej przemierzania, a także szybkość przemieszczania się na poszczególnych odcinkach trasy. Współczesny człowiek stoi przed koniecznością ciągłego wybierania z ogromnej oferty propozycji. Suwerenna jednostka zawdzięcza jakby wszystko samej sobie i niewiele jest winna – w swoim przekonaniu – in-

nym ludziom i społeczeństwu. Wyznacza ona sobie własne cele i dobiera właściwe kryteria osobistych wyborów. Często jest jednak nieprzygotowana do dokonywania rozlicznych i skomplikowanych wyborów.

W warunkach kształtowania się społeczeństwa pluralistycznego wiara nie może być tylko sprawą urodzenia czy kulturowego dziedziczenia, tym mniej opierać się na gwarancjach środowiska społecznego. Będzie ona przede wszystkim wyrazem świadomej i osobistej decyzji, albo jej nie będzie wcale. Jeżeli nawet ta alternatywa jest do końca słuszna, bowiem wierzenia religijne zawsze będą potrzebować społecznego i kulturowego wsparcia, to jednak wskazuje ona na kierunek ewolucji religijności traktowanej jako wartość osobowa i przeżywana w codziennym życiu. Nowe podejście do religii będzie bardziej wiązać się z doświadczeniem religijnym niż nauczaniem kościelnym, bardziej z tym, co osobiste niż instytucjonalne, bardziej z religijnością prywatną niż oficjalną.

Socjolog stawia pytania, czy wyznawczy jakiejś religii znają poprawnie przynajmniej najważniejsze prawdy wiary i modele zachowań religijno-moralnych, czy rozumieją ich treść i co warunkuje określony stan wiedzy religijnej (parametr intelektualny religijności); czy akceptują głoszone przez Kościół prawdy wiary, czy też niektóre z nich kwestionują lub wprost odrzucają i dlaczego (parametr ideologiczny religijności); jakie uznają kryteria rozstrzygania tego, co właściwe i godne pożądanego dla jednostek i grup religijnych, tego, co nadaje sens i znaczenie ludzkiemu życiu (parametr wartości religijnych).

Socjolog, który zajmuje się badaniem społecznej postaci wiary, nie dochodzi do ujęcia tych warstw religijności, w których dokonuje się osobowe spotkanie człowieka z Bogiem i wewnętrzna odpowiedź człowieka na wezwanie Boga. Może jednak charakteryzować świadomość religijną tak, jak jawi się ona w werbalnych i niewerbalnych odpowiedziach ludzi wierzących, przeżywających wkroczenie Transcendencji w ich doświadczenie życiowe oraz rozpatrywać społeczno-kulturowe uwarunkowania akceptacji doktryny religijnej. To jest właściwe pole

jego obserwacji i dociekań, w odniesieniu do którego dysponuje on właściwymi narzędziami pomiaru religijności.

Badania socjologiczne nie rozstrzygają dyskursów teologicznych, ujawniają jedynie stan świadomości chrześcijan w kwestiach moralnych i religijnych. Problemy doktrynalne Kościoła nie są rozstrzygane według kryterium opinii publicznej, a tzw. zachowania przeciętne nie mogą być uznawane za normę. Wartości religijne mają charakter zobowiązujący i wymagają świadectwa w życiu codziennym, ale współczesny człowiek coraz częściej sam chce decydować o tym, jak dochodzić do wiary i jak ma być ona rozumiana.

Wiara religijna – ujęta w katolicyzmie od strony doktrynalnej – przedstawia się jako spójny i hierarchicznie uporządkowany system pojęć, wyobrażeń i twierdzeń dotyczących Boga, człowieka i świata. W ramach wychowania religijnego ten bogaty depozyt wiary jest przyswajany przez dziecko, stopniowo internalizowany, gdy zewnętrzna religijność przekształca się w religijność wewnętrzną, refleksyjną i uświadomioną.

W nauczaniu społecznym Kościoła podkreśla się, że „w warunkach powszechnej laicyzacji niemało jest chrześcijan, którzy zaznają pokusy oddalenia się od Kościoła i niestety poddają się zubożeniu lub zgadzają się na kompromisy z panującą kulturą. Wśród wiernych nie brak też takich, którzy podchodzą wybiórczo lub krytycznie do nauczania Kościoła” (Jan Paweł II) . Jest to pewna forma relatywizmu, która skłania do selektywnego podejścia do treści katolickiej doktryny, do przyjmowania jednych a odrzucania innych treści, na podstawie subiektywnych wyborów.

Artykuły wiary, które tworzą *Credo* Kościoła katolickiego, są gwarancją tożsamości chrześcijanina w jego powołaniu. Nie może on bezpiecznie przeżywać swojej wiary bez odniesienia do podstawowych twierdzeń wyznawanej religii. Warunkiem niemal przedwstępnym jest wiara w istnienie Boga, w chrześcijaństwie – wiara w Boga osobowego.

Bez wiary w Trójcę Świętą i Jezusa Chrystusa jako Syna Bożego chrześcijaństwo traci wszelki sens.

Z socjologicznego punktu widzenia należy określić, kto jest człowiekiem religijnym, oraz podać kryteria religijności grupy społecznej. Żadna pojedyncza cecha jednostkowa nie może określić w sposób adekwatny, czym jest religijność. Wyraża się ona w różnorodnych formach i kontekstach. Trzeba ją więc ujmować jako syndrom lub zbiór cech, postaw, wartości, norm i wzorów zachowań. Wszystkie te elementy nie mogą być traktowane jako całkowicie niezależne od siebie i od całości, lecz jako wzajemnie powiązane i dopełniające się.

Wiara religijna i wierzenia odnoszą się do nieco odmiennych kwestii. Wiara odnosi się do obiektywnych treści jakiejś religii (dogmaty, twierdzenia, idee, mity itp.), wierzenia religijne stanowią swoiste odzwierciedlenie wiary w świadomości członków jakiejś religii, Kościoła, ugrupowania religijnego (wymiar subiektywny). Między wiarą i wierzeniami nie musi i często nie zachodzi pełna zgodność. Wierzenia mogą w niektórych kwestiach odchodzić od normatywnych ustaleń danej religii. W tym kontekście pojawia się problem ortodoksji, a więc rozumienia i akceptacji doktryny religijnej.

Akceptacja *Credo* jest tak ważna dla religii, że tylko ta jednostka, która zaakceptowała wszystkie jego elementy, może być uznana w pełni za osobę wierzącą. W praktyce nie każdy, kto przeczy dogmatom wiary, chce własnowolnie zrywać z religią i Kościołem. Nie zawsze też zdaje sobie sprawę z tego, że w sensie ścisłym taka osoba jest heretykiem, przynajmniej heretykiem nieświadomym, „materialnym”, „ukrytym”. Wierzenia religijne są poniekąd „produktem” jednostki, ale nabierają charakteru dynamicznego, procesualnego projektu, niedokończonego, o wymiarach jakby rozproszonych, pomieszanych czy synkretycznych. Ludzie w sprawach religijnych czują się „zmuszeni” do wybierania (tzw. heretycki imperatyw), nie zaś do bezdyskusyjnego przyjmowania obowiązującego modelu religijności.

Przynależność do Kościoła katolickiego wiąże się z wyznawaniem pewnego zbioru prawd wiary i przestrzeganiem określonych norm postępowania. Oprócz tych ludzi wierzących, którzy całkowicie i bez zastrzeżeń przyjmują treści doktrynalne i moralne swojego Kościoła, są też tacy, którzy odbiegają od tego, w co Kościół każe wierzyć swoim członkom („jestem katolikiem, ale...”; „nie jestem religijny, ale uznaję pewne prawdy wiary”). Jeszcze inni wyznają swoistą religijność mozaikową (ludzie ci zlepiają swoje indywidualne religijne „tkaniny” z kawałków pochodzących z ich własnej tradycji religijnej, jak również z innych) lub religijność majsterkowicza – budują swoją tożsamość religijną, jak z klocków *Lego*, z różnych elementów, ale pierwotna tradycja religijna ma charakter dominujący. Wiara religijna wielu staje się jakby płynna, rozcieńczona, mglista i rozproszona.

Instytucje kościelne tracą swoje wpływy społeczne, jednostki stają się centrum i miarą życia religijnego. Mają one nie tylko szansę wolnego wyboru w sprawach wiary, ale do pewnego stopnia są „skazane” na ten wybór (tzw. imperatyw heretycki). Wybór nie dokonuje się całkowicie dowolnie, jest uwarunkowany także społecznie i kulturowo. Kościoły chrześcijańskie stają się organizacjami z wyboru i decyzji ludzi. Ich kontury społeczne i religijne stają się coraz bardziej płynne, wyzwalające się spod nadzoru Kościołów. Stąd mówi się już nie tylko o Kościele w płynnej nowoczesności, ale i o płynnym Kościele, ale i o płynnej religijności.

Obok oficjalnego (kościelnego) wyznania wiary występuje prywatne, indywidualne *credo* poszczególnych jednostek. Zwłaszcza w sprawach moralnych wierni chcą podejmować decyzje według własnych poglądów, według własnego sumienia, poszukują tego, co pasuje do ich własnych wyobrażeń. Wszystko inne jest ignorowane. W nowych warunkach społeczno-kulturowych, gdy zanikają dawne, tradycyjno-społeczne uwarunkowania religijności, wiara przestaje być czymś, co można by określić jako oczywistość kulturową, tworzy się natomiast przestrzeń dla wiary osobowej.

Twierdzi się, że nie trzeba wierzyć w Boga, aby być uczciwym, prawdomównym czy miłosiernym, a nawet obwieszcza się koniec etyki opartej na teologii. Relatywizm religijny oznacza, że w świadomości ludzi wszystkie religie są sobie równe i uzupełniają się nawzajem, a każdy wyznawca może brać z nich to, co chce i kiedy chce.

Według relatywizmu nie ma prawdziwej religii, lecz wszystkie religie – w różnym stopniu – wyrażają rzeczywistość nadprzyrodzoną i do niej prowadzą. Z socjologicznego punktu widzenia oznacza to, że wszystkie religie są wytworem określonego społeczeństwa lub kultury, uwarunkowane społecznie i kulturowo. Wszystkie religie są względne, nie ma obiektywnej, objawionej prawdy. Upowszechnia się przekonanie, że wszystkie religie poruszają się w mroku i że wszystkie ich twierdzenia są symbolem tego, co jest całkowicie niepoznawalne.

Ci „nie całkiem wierzący” lub selektywnie wierzący, o braku spójności w postrzeganiu świata „z tej” i z „tamtej strony” ewoluują w kierunku religijnego relatywizmu i nieortodoksyjnej wiary. Dzisiaj ludzie nie tyle interesują się dogmatami i katechizmem, ale pytają: co religia daje mi w moim życiu codziennym? Jeśli religia nie będzie „atrakcyjnym towarem” w ocenach współczesnego człowieka, jego więź z nią będzie słabła. Wiarę nie tyle się ma, ile raczej przeżywa się ją jako pomoc w wyjaśnianiu drogi i losu człowieka.

Wielu katolików wybiera z depozytu wiary to, co im odpowiada z subiektywnego punktu widzenia. Stają się podobni do klientów z supermarketów czy uczestników „szwedzkiego stołu”, wybierając różne „produkty” według własnych potrzeb i gustów. Kwestionowanie lub negacja określonych treści wiary, będące kiedyś domeną systemów ideologicznych wrogich chrześcijaństwu, stają się dzisiaj po części udziałem samych chrześcijan, podejmujących te problemy niejako na własny rachunek.



Im bardziej prawda wiary jest teoretyczna, tym częściej jest akceptowana, a im bardziej praktyczna, tym częściej jest odrzucana. Tendencje do subiektywizacji wiary chrześcijańskiej, a także do częściowego tylko i warunkowego uczestnictwa w życiu i posłannictwie Kościoła są szczególnie silne wśród ludzi młodych.

Rozziew pomiędzy ogólnymi deklaracjami proreligijnymi a konkretnymi postawami wobec religii i Kościoła świadczy o tym, że powoli zarysowuje się wśród chrześcijan sytuacja, będąca swoistą anomalią odnoszącą się do grupy większościowej, która charakteryzuje się wzrastającą świadomością grupy mniejszościowej. W każdym razie nie można mówić o jakimś bezruchu w religijności, także w społeczeństwie polskim.

W kontekście społeczno-kulturowym, w którym istniała zbieżność wymagań instytucjonalnych Kościoła i społeczeństwa świeckiego, utrzymywał się na wysokim poziomie konformizm między oczekiwaniami oficjalnymi a sferą wierzeń i zewnętrznych zachowań religijnych ludzi wierzących. W sytuacji pluralizmu społecznego i kulturowego oraz indywidualizmu strukturalnego kształtują się postawy selektywne, które można by nazwać nonkonformistycznymi (według własnego sposobu, według własnego gustu). Kwestionuje się w nich utrwalone instytucjonalnie prawdy wiary w sposób w pełni świadomy (postawy krytyczno-selektywne, selektywność „twarda”) lub tylko częściowo świadomy lub nieświadomy (postawy praktyczno-selektywne, selektywność „miękką”).

W katolicyzmie tradycyjnym brak głębszego uświadomienia religijnego nie stanowił takiego zagrożenia jak we współczesnych społeczeństwach. Obecnie bowiem ignorancja religijna nie gwarantuje jednostce odpowiednich podstaw światopoglądowych w formie znaczącej obiektywnie i psychologicznie wiedzy religijnej, pomocnej w rozwiązywaniu problemów, jakie wynikają z konfrontacji z postindustrialną cywilizacją i postmodernistyczną kulturą. Może stać się przyczyną narastania wątpliwości religijnych, a w konsekwencji prowadzić do

indyferentyzmu religijnego. Nie dając podstaw odpowiedniego uzasadnienia wiary, grozi fideizmem.

Dopiero wyraźny rozdźwięk pomiędzy rozwojem intelektualnym i religijnym staje się niebezpieczny. Zaniedbanie rozwoju wiedzy religijnej jest jednym z czynników kształtowania się religijności niedojrzałej opierającej się bardziej na uczuciach, na nawykach i obyczajach niż na osobistych przemyśleniach i refleksji.

W okresie intensywnych przemian społeczno-kulturowych zaznaczają się rozbieżności pomiędzy instytucjonalnymi wymaganiami Kościoła a faktycznymi postawami religijnymi chrześcijan. Postawy religijne, które odpowiadają standardom oficjalnej wykładni wiary przez Kościół, określa się jako ortodoksyjne, niezgodne zaś z nimi nazywa się ambiwalentnymi, selektywnymi i heterodoksyjnymi, w zależności od stopnia niezgodności i odchylenia od ustalonych dogmatów i hierarchii wartości religijnych.

Są wierzący, którzy określają siebie jako religijnych, ale równocześnie – mniej lub bardziej radykalnie – odrzucają wiele elementów religii zinstytucjonalizowanej. Wierzą oni, że drogę do Boga odnajduje się nie poprzez kościelnie uznane formy religii, lecz dzięki osobistej wierze. W wielu społeczeństwach współczesnych ortodoksyjna wiara jest już sprawą mniejszości ludzi wierzących, a Kościół staje się coraz mniej potrzebny w roli pośrednika ze światem nadprzyrodzonym.

W pewnych kręgach ludzi wierzących – zwłaszcza wśród młodzieży – zachodzą konflikty światopoglądowe na tle konfrontacji religijnej i materialistycznej interpretacji powstania życia (kosmogeneza) i człowieka (antropogeneza). Erozja ortodoksji religijnej nie jest gwałtowna i na ogół nie dotyka najogólniejszych twierdzeń wiary chrześcijańskiej, dotyczących Trójcy Świętej, zbawczej misji Jezusa Chrystusa, a także Maryi jako Matki Boga. Jakkolwiek opisywane procesy przemian nie wynikają z jakichś obiektywnych praw rozwojowych rzeczywistości

i nie mają znamion czegoś nieodwracalnego, to w świetle dotychczasowej dynamiki rozwojowej należy liczyć się z dalszą progresywną zmianą charakteru religijności.

Zmiany w świadomości religijnej (dogmatycznej) dokonują się w mało spektakularny sposób, niemniej rzeczywiście i – być może – w sposób nieodwracalny, przynajmniej w najbliższej przyszłości. Dochodzi do powolnej erozji tradycyjnych przekonań religijnych. „Oblicza religijne” młodzieży są coraz bardziej zróżnicowane, ambiwalentne, u mniejszości – wyraźnie nieortodoksyjne. Niekiedy ważniejsze jest to, że się wierzy, niż to, w co się wierzy.

W przejściu od społeczeństwa tradycyjnego do nowoczesnego (pluralistycznego) zmieniają się struktury wiarygodności, które w społeczeństwie tradycyjnym zapewniały wysoką aprobatę 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 młodych katolików wybiera z depozytu wiary to, co odpowiada im z subiektywnego punktu widzenia.

Religijność „na własny rachunek” i „na swój sposób”, wolna od zobowiązań wynikających z przynależności do Kościoła, podlega z reguły rewizji ze strony jednostek ją tworzących. Strategia „zrób to sam” ma swoje zastosowanie także w dziedzinie religijnej. Idzie za tym niespójność i niewyraźność postaw wierzeniowych, które stają się ambiwalentne i heterodoksyjne. Równocześnie w innych kręgach społeczeństwa dokonuje się proces pogłębienia religijności.

Tzw. ponowoczesny człowiek nie tyle interesuje się dogmatami wiary, urzędowymi rozróżnieniami i interpretacjami Biblii, nie tyle chce odkrywać w Kościele obiektywną prawdę, ile raczej szuka w religii doświadczenia, przeżycia, kontaktu z czymś niezwykłym, fascynującym, mistycznym (np. uczestniczy we mszy św., ponieważ przynosi

mu to przyjemne przeżycia). Tu tkwi – być może - źródło wysokiej koniunktury na „rynku doznań” ruchów ezoterycznych.

Wielu traktuje ofertę Kościoła jak ofertę przedsiębiorstwa, które produkuje i dostarcza na „rynek” niepotrzebne „towary”. Z tego względu rezygnuje się z niektórych punktów doktryny Kościoła katolickiego, jak np. namaszczenie chorych, spowiedź indywidualna, nierozwalność małżeństwa, a ślub kościelny traktuje się niemal wyłącznie jako akt natury społecznej. O wzorach zachowań codziennych chce decydować jednostka, stąd wiara nie oddziałuje w dostatecznym stopniu na życie codzienne osób wierzących.

W warunkach postępującej modernizacji społecznej, pociągającej za sobą pluralizację i indywidualizację, również w społeczeństwie polskim przybywa tych, którzy kształtują religijność na swój sposób, selektywnie („po polsku”; „religijność bez konsekwencji”; „płynna religijność”; „mglista religijność”; „rozcieńczona religijność”; „religijność bez dogmatów”; „religijność częściowo zorganizowana”). Zmieniające się społeczne formy religijności i sposoby jej manifestacji, oznaczające większą dowolność i odchodzenie od ortodoksji, nie prowadzą do zaniku wiary, lecz do swoistej deregulacji, dezintegracji, dekanonizacji.

Rzeczywiste postawy religijne większości ludzi wierzących oscylują obecnie pomiędzy relatywizmem i absolutyzmem. Mają oni niejednokrotnie swoje własne „hierarchie prawd wiary”, nie pokrywające się z katechizmem Kościoła. Religia funkcjonuje w świecie wyborów stylu życia i upodobań. Oznacza ona jedynie częściowe utożsamienie się z Kościołem (aprobata z zastrzeżeniami). Krytyczna postawa wobec Kościoła jego członków nie może być rozważana w oderwaniu od skomplikowanej sytuacji życiowej ludzi współczesnych, świadomych własnej wolności wobec wszelkich instytucji oraz indywidualności w określaniu swojego życia.

Pojawienie się na „scenie religijnej” wielu nowych zorganizowanych grup religijnych o odmiennych wierzeniach i praktykach sprawia, że można mówić o początkach pluralizacji religijnej w społeczeństwie polskim, nieprzełamującej jednak w sposób zasadniczy homogeniczności wyznaniowej. Dokonujące się przemiany w strukturze wyznaniowej społeczeństwa oraz przemiany społeczno-religijne w samym Kościele katolickim będą w przyszłości uwyrażniać problemy związane z tożsamością osobową katolików, także w kontekście więzi ze współwyznawcami.

Już dzisiaj wśród wyznawców poszczególnych Kościołów chrześcijańskich wielu jest takich, którzy uważają, że można wierzyć w „to” lub nie wierzyć w „tamto”, uznawać „taką” regułę moralną i odrzucać „inną”. W tzw. selektywnych postawach wobec religii słowo „tak” wobec wiary może być coraz częściej opatrzone słowem „ale”, które niekiedy jest o wiele bardziej zasadnicze niż słowo „tak”.

Selektywne postawy wobec religii i Kościoła są przede wszystkim przejawem dezinstytucjonalizacji. Dadzą się one dobrze opisać w wymiarach empirycznych. Dezinstytucjonalizacja religijności kościelnej może prowadzić zarówno do indywidualizacji religijnej, jak i obojętności, a nawet niewiary. Z pewnością nie można utożsamiać dezinstytucjonalizacji tego, co religijne, z procesami prywatyzacji religii. Dystansowanie się wobec religii i Kościoła przybiera różne formy i wymiary, od zwykłego zakwestionowania wybranych elementów doktryny kościelnej, przez różne formy alternatywnej religijności, aż po rozmaite odmiany indyferentyzmu religijnego. Zinstytucjonalizowane oczekiwania Kościoła są relatywizowane, a kościelne normy są raczej traktowane nie jako normy rzeczywiste, lecz jako należące do sfery idealnej.

Postawy selektywne wobec dogmatów katolickich można dostrzec co najmniej u trzeciej części katolików polskich. Jeżeli niektórzy z nich są w jakimś sensie religijni, to akcentują oni w swojej religijności nie zobiektywizowane dogmaty, instytucje religijne czy tradycje,

lecz raczej doświadczenie i przeżycia religijne. Wielu spośród nich pozostaje w krytycznym dystansie wobec Kościoła, a określone prawdy wiary podawane do wierzenia nie zawsze traktuje w pełni na serio. Selektywność może być wynikiem zindywidualizowanej religijności, ale niekiedy – zwłaszcza w warunkach polskich – wynika z niewiedzy, z zaniedbania, nie jest konsekwentna i prowadzi często do ukształtowania jedynie określonego dystansu wobec religii zinstytucjonalizowanej, bez indywidualizacji osobowej.

Kościół chrześcijański odczuwają 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. W Kościołach mamy także do czynienia z koegzystencją heteronomicznych elementów, zarówno na płaszczyźnie wartości i norm, jak i struktur oraz ugrupowań społecznych. Nie tyle instytucje, ile jednostki określają decyzje i wybory w sprawach religijno-kościelnych, stają się kompetentne w określaniu więzi wewnątrzkościelnych. Procesowi temu towarzyszą: zmniejszanie się więzi z Kościołem, „odkościelnienie” i dekonfesjonalizacja społeczeństwa (tzw. bezwyznaniowe chrześcijaństwo).

Słabo zinternalizowane wartości, osobista autonomia, wolność oraz emancypacja jednostki, wywierają destrukcyjny wpływ na tradycyjne więzi religijno-kościelne. Niepewność, jaka rodzi się z rywalizacji różnych systemów wartości, prowadzi do relatywizmu religijnego, indyferentyzmu, a nawet bezwyznaniowości („bezdomyślność” wyznaniowa). Kształtowaniu się selektywnych postaw wobec religii sprzyja także proces sekularyzacji, pojmowanej zarówno jako utrata przez instytucje religijno-kościelne wpływu na społeczeństwo, jak i osłabienie w świadomości wierzących wiarygodności religijnych wyjaśnień i interpretacji. Wskutek tego religijność wielu skrajnych „heterodoksów” traci stopniowo transcendentny charakter i przybiera wymiary społeczno-

-kulturowe (religijność zsekularyzowana, religijność kulturowa). Religie transcendentne stają się w świadomości tych ludzi „utraconym światem”. Wiara wyraźna (*fides explicita*) staje się wiarą niewyraźną, ukrytą, anonimową, płynną, niesprecyzowaną (*fides implicita*).

Selektywność postaw wobec dogmatów wiary uwidacznia się szczególnie wyraźnie w odniesieniu do zagadnień eschatologicznych i ma bardziej charakter swoistego „deficytu” religijności kościelnej niż autonomicznej i zindywidualizowanej religijności. Proces erozji świadomości religijnej katolików polskich dokonuje się powoli. Według niektórych socjologów religijność polska w wymiarze wierzeń jest teocentryczna (Bóg, Trójca Święta), chrystocentryczna i mariocentryczna, mniej zaś eschatologiczna.

Deklaracja typu „jestem wierzący” nie zawsze oznacza akceptację podstawowych prawd wiary chrześcijańskiej, nierzadko zbiega się z wyznawaniem poglądów sprzecznych z nauczaniem dogmatycznym Kościołów chrześcijańskich. Prawdopodobnie nieco szybszy jest proces, w których wierzenia religijne nabierają statusu zwykłych opinii wśród wielu innych, niż proces bezwarunkowego kwestionowania prawd wiary religii chrześcijańskiej. I jeden, i drugi proces przyczynia się do erozji świadomości religijnej i osłabienia wiarygodności religii, może być jednak także uznany – z socjologicznego punktu widzenia – jako proces autonomizacji i kreatywności religijnej.

Katolicy selektywni akceptują to, co chcą lub mogą – według swojego punktu widzenia – akceptować. Wyznają więc w praktyce bardzo konsekwentnie zasadę: „Kościół jest dla człowieka, a nie człowiek dla Kościoła”. Współczesny Kościół jest „skazany” na komunikację z wiernymi, którzy prezentują wybiórczą i selektywną postawę wobec prawd wiary zawartych w tradycji chrześcijańskiej, dla których życie religijne jest wyborem, niekiedy arbitralną decyzją, a nie drogą życiową według sposobów proponowanych przez Kościół.

Prywatyzacja wiary oznacza, że każdy człowiek powinien móc sam sobie wybrać to, w co chce wierzyć, jak interpretować życie i je kształtować. Prawda i wolność są tu pojmowane jako wartości konkurencyjne, a nawet do pewnego stopnia sprzeczne. Ci pierwsi wybierający prawdę mogliby powtórzyć za Marcinem Lutrem: „Tu oto stoję, i inaczej nie mogę”, ci drudzy wybierający wolność - „Tu oto stoję, ale w każdej chwili mogę inaczej”. Prawda religijna zostaje więc zindywidualizowana (Paul M. Zulehner).

Współcześnie wielu członków Kościoła nie wierzy w jedną i wyłączną prawdę, lecz wybiera z wielości prawd własne, osobowo przeżywane prawdy (religijność „wielojęzyczna”). Każdy kształtuje swoją wiarę i według niej żyje, nie chce podporządkować się do końca i bezdyskusyjnie żadnej z wielkich „metaopowieści”, w tym i chrześcijaństwa. Religijność pojawiająca się w zindywidualizowanych kontekstach nie jest łatwa do przekazu. Tradycyjny katechetyczny przekaz wiary rozumiany jako wprowadzenie w utrwalony kontekst kultury, napotyka na znaczne trudności.

Wielu członków Kościołów chrześcijańskich uważa, że oni sami i niejako we własnym zakresie mają prawo określania tego, co jest dla nich obowiązujące w sprawach religijnych i kościelnych. Te decyzje są często odmienne od tych, które są przewidziane w kościelnych programach życia i działania. Równocześnie poza ramami kościelnymi rozwijają się „nowe sceny religijne” i alternatywne formy religijności, począwszy od różnych form religijności pozakościelnej i sekciarskiej, poprzez kultury psychoterapeutyczne, aż do różnych form okultyzmu i ezoteryzmu.

Przejawy ożywienia religijnego zaznaczają się raczej poza ramami oficjalnych Kościołów chrześcijańskich. Sekularyzacja nie oznacza upadku zinstytucjonalizowanej religii, ani jej zniknięcia, nie oznacza też upadku subiektywnej religijności, nawet jeżeli wskazuje na napięcie między społeczną i religijną modernizacją. Obok tradycyjnej reli-



gijności rozwijają się procesy pluralizacji i indywidualizacji religijności. Religia przekształca swoje formy i kształty.

Z socjologicznego punktu widzenia szczególnie interesująca jest kategoria osób określających siebie jako wierzących „na swój sposób”. Wierzą oni w to, co uważają za prawdziwe i co im subiektywnie odpowiada. W obrębie tej wiary znajdują się pewne dogmaty wzięte z religii i interpretowane w sposób zgodny z nauką Kościoła oraz inne prawdy interpretowane indywidualnie. Część zaleceń i nakazów Kościoła nie mieści się w ich kodeksie religijnym. Osoby wskazujące na malejące znaczenie religii w swoim życiu, ale nierezygnujące z niej całkowicie, powołują się często na zrażenie do Kościoła pod wpływem negatywnych postaw wobec duchowieństwa lub na własne doświadczenia życiowe. W sumie ponad dwie piąte badanych dorosłych Polaków preferuje identyfikację: „jestem wierzący na swój sposób”, podkreślając pewną niezależność od Kościoła i własną autonomię w sprawach wiary (Kościół z wyboru).

Jeżeli nawet ktoś mówi, że „wierzy na swój sposób” lub „ma własną religijność”, to jeszcze nie znaczy w każdym przypadku rzeczywistej indywidualizacji religijności. Także pluralizm religijny oddziałuje w zróżnicowany sposób. Nie zawsze weryfikuje się teza, że im więcej Kościołów i religii działa w społeczeństwie, tym rośnie przynależność religijna i kościelna. Jeżeli w jakimś społeczeństwie istnieje niewielkie zapotrzebowanie na religię, wówczas sama wzrastająca oferta różnych Kościołów działa w ograniczony sposób, a nawet trafia w próżnię (np. wschodnie landy Niemiec).

W postawach wielu katolików jest wiele wahań i znaków zapytania. Jest to wiara dwuznaczna, pomieszana z podejrzliwością i powątpiewaniem, wynikającym m.in. ze zderzenia się istniejącego dotychczas w świadomości jednostki obrazu Boga z realnie doświadczanym światem.

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. Obydwa typy katolików różni bliskość lub dystans wobec oficjalnego Kościoła i tego, co on głosi. Przeciętny katolik odpowiada obecnie dość często katolikowi „selektywnemu”, przynajmniej częściowo uniezależniającemu się od zewnętrznych rygorystycznych objawów religijności i moralności. W nowych warunkach społeczno-kulturowych zmienia się legitymizacja religijno-moralna: od społecznej – w kierunku zindywidualizowanej, od mającej swoje oparcie w strukturach społecznych – do mającej „rodowód” w jednostce.

Religijność zindywidualizowana o charakterze selektywnym (wybiórczym) ma często charakter synkretyczny. Synkretyzm, który z socjologicznego punktu widzenia nie ma negatywnych konotacji, nie jest zjawiskiem wyłącznie pozakościelnym. Kościoły chrześcijańskie stają się w znacznej mierze Kościołami osób zdystansowanych wobec niektórych elementów religii, prezentujących często synkretyczne postawy religijne. W warunkach kształtowania się tzw. supermarketu różnych religii i swoistego imperatywu wybierania, wielu chrześcijan określa swoje religijne postawy poprzez wybór elementów składowych różnych tradycji religijnych. Kryterium wyboru jest nie tyle ich prawdziwość, ile raczej własne potrzeby lub korzyści wybierającego (swoista „mikstura” różnych elementów).

Procesy selektywizacji i subiektywizacji wiary religijnej ulegają pewnemu przyspieszeniu. Cechą charakterystyczną jest tu niespójność („inkonsystencja”) postaw religijnych. Wydaje się, że w praktyce ceni się to co niespójne i otwarte na rozwój. Każdy wierzy po swojemu, a sprzeczności czy selektywność postaw religijnych nie są uznawane za przeszkodę w wierzeniu. Odchodzenie od wiary nie jest procesem nagłym, z dnia na dzień, lecz długotrwałym procesem osobowościowym i społecznym, mającym często uzasadnienie w niestabilnym wy-

chowaniu religijnym w rodzinie i w wielu innych uwarunkowaniach. Podobnie powrót do wiary będzie procesem długotrwałym.

Wiara religijna w społeczeństwie pluralistycznym będzie się stawać coraz częściej wiarą osobowo przeżywaną. Ze względu na brak stałego i ogólnego społecznego potwierdzenia religii, zewnętrzne przyczyny trwałości wierzeń nie będą tak silne jak dawniej. Będą tracić swoją oczywistość i pewność. Wierzenia religijne stają się coraz bardziej sprawą wyboru. Trudno jednak w pełni i do końca zaakceptować tezę, że wiara religijna w przyszłości będzie mieć wyłącznie wymiar osobowej decyzji, albo jej nie będzie wcale. Uwarunkowania społeczne i kulturowe wiary religijnej nie zostaną zawieszane w przyszłości, a wiara umocniona, osobowo przeżywana, intelektualnie podbudowana, w pewnym sensie „elitarna”, będzie zawsze sprawą mniejszości we wspólnocie wierzących.

W warunkach postmodernistycznego pluralizmu wartości i norm mogą tworzyć się przekonania religijne o charakterze „koktajlowym”, których treści, oczywiste dla jednego systemu, mieszają się z treściami pochodzącymi z innych systemów. Część członków Kościoła akceptuje równocześnie pewne elementy doktryny chrześcijańskiej oraz treści niezakorzone w oficjalnym chrześcijaństwie. Jeżeli nawet w rzeczywistości te twierdzenia są ze sobą niezgodne, to traktuje się je jako równie ważne lub co najmniej zasługujące na akceptację. Upowszechniający się relatywizm religijny zmusza do zastanowienia się, co w treści naszej wiary jest bezwzględne, a co względne.

Ważnym przejawem świadomości religijnej są wierzenia i praktyki parareligijne. Posiadają one pewne cechy charakterystyczne dla religijności w sensie ścisłym, ale różnią się brakiem odniesienia do Boga osobowego, a nawet do Transcendencji. Niektórzy socjologowie mówią o zjawiskach analogicznie religijnych i opisują ruchy parareligijne jako ugrupowania zorientowane na wartości doczesne, na rozwój osobowości czy zdrowie. Dla realizacji założonych celów korzystają one

swobodnie z repertuaru koncepcji i metod wypracowanych w ramach różnych tradycji religijnych.

Wierzenia i praktyki parareligijne zakładają przekonanie o istnieniu jakiejś „przestrzeni” metafizycznej, w której sytuują się siły i duchy, a także ludzie po śmierci, z którymi można nawiązać bezpośredni lub pośredni kontakt. Granica między światem widzialnym i światem duchów oraz tajemnych sił jest przekraczalna dzięki różnym metodom i technikom fizycznym czy duchowym, co przynosi człowiekowi dodatkową wiedzę (poznanie) lub siły duchowe. Takie praktyki jak parapsychologia, praktyki pogańskie, rozwój osobisty oraz medycyna holistyczna, wykorzystujące różne, techniki jak joga, aromaterapia, channelling, wróżbiarstwo i astrologia, są niekiedy łączone z działalnością ruchów alternatywnych *New Age*.

Pod koniec XX wieku utrwała się w Europie Zachodniej i Ameryce swoista moda na religie wschodnie, astrologię, medytację transcendentną, uzdrowienia dzięki interwencji osób o szczególnych predyspozycjach duchowych, poszukiwanie nauk życiowych z różnych źródeł i u różnych nauczycieli. Magia, wyrocznie, alchemia, radiestezja, spirytyzm, magnetyzm, tarot, wiara w UFO, kontakty ze zmarłymi, komunikowanie się z istotami pozaziemskimi (np. z aniołami), kult szatana i wiele innych wierzeń i praktyk parareligijnych – wszystko to staje się coraz bardziej popularne, zwłaszcza w środowiskach młodzieżowych. Wzrasta zainteresowanie takimi praktykami, jak: wróżenie z kart i linii rąk, stosowanie wahadełka, ruchome stoliki, numerologia, magiczne metody uzdrawiania, jasnowidzenie, czarne msze itp.

Mówi się o eksplozji okultyzmu, o wierzeniach paralelnych często sytuujących się między nauką i religią, o zjawiskach analogicznie religijnych, o religiach zastępczych, o ekwiwalentach religii, a także o przesądach i praktykach magicznych, o zjawiskach paranormalnych czy paranaukowych, o postawach irracjonalnych, w których akcentuje się intuicję i wyobraźnię. Jeżeli nawet liczba faktycznych zwolenników

„nowej sceny religijnej” nie jest zbyt imponująca, to jej wpływy w kulturze popularnej są dość wysokie, z tendencją wzrostową.

Z punktu widzenia doktryny Kościoła katolickiego pojawienie się nowych ruchów parareligijnych jest interpretowane jako forma reakcji ucieczkowej, lub nawet jako patologia społeczna. Dla jednych np. okultyzm jest prymitywną formą metafizyki, która stwarza poważne niebezpieczeństwa dla człowieka, szczególnie dla młodego człowieka. Traci on powoli poczucie rzeczywistości. Dla drugich jest powrotem reliktywów nieoświeconej przeszłości. Jeszcze dla innych ezoteryzm jest „zastępczą religią” w stosunku do współczesnego chrześcijaństwa, które niejednokrotnie horyzontalizuje Ewangelię, usuwa z liturgii wszelką sakralność, mistykę, medytację i duchowość.

W wierzeniach i praktykach parareligijnych zwiera się możliwość posługiwania się przez jednostkę tajemniczymi siłami dla osiągnięcia „tu i teraz” konkretnych korzyści. Mówiąc o wierzeniach i praktykach parareligijnych mamy na myśli nie tylko okultyzm w sensie ścisłym, ale i różnego rodzaju wierzenia oraz praktyki, które rozwijają się na pograniczu religii i różnych dziedzin kultury i nie zawsze wykazują wyraźne powiązania z religijnym podłożem, a wiele z nich – z chrześcijańskiego punktu widzenia – są przesądem.

Badania socjologiczne w krajach zachodnich wykazały, że wierzenia i praktyki parareligijne nie są tak upowszechnionym zjawiskiem, jak można by przypuszczać na podstawie mnóstwa publikacji na ten temat, dostępnych w księgarniach, kioskach i innych punktach sprzedaży. W gazetach codziennych i w tygodnikach rozwija się rubryka „astrologia”. Według niektórych socjologów zapotrzebowanie na zjawiska parareligijne i paranaukowe zwiększa się wraz ze wzrostem poziomu kultury i wykształcenia ludzi współczesnych.

W społeczeństwie polskim wierzenia i praktyki parareligijne nie są tak rozwinięte jak w Europie Zachodniej. Dynamicznie rozwija

się rynek usług wróżbiarskich. Każdy gabinet wróżbiarski ma własną specyfikę, którą tworzą pracujący w nim wróżbiarze i uczęszczający do nich klienci (np. wróżbiarz natchniony, wróżbiarz pocieszyciel, psychoterapeuta, wróżbita spadkobierca ludowej tradycji, wróżbita fachowy doradca, kombinaty wróżbiarsko-terapeutyczne, wróżbiarz korespondencyjny). Najbardziej popularne gabinety wróżbiarskie nieustannie poszerzają zakres świadczonych usług, modyfikują metody pracy lub rozbudowują tradycyjne formy działalności. Wróżbiarstwem zajmują się bardzo różne osoby, o rozmaitych biografiach życiowych i cechach osobowościowych.

Nie można zaprzeczyć, że w pewnych kręgach społeczeństwa polskiego, w których działają członkowie i sympatycy religii wschodnich, wiara w reinkarnację zyskuje zwolenników, zarówno w Kościołach chrześcijańskich, jak i poza nimi. Ale jest mało prawdopodobne, by w reinkarnację wierzyło więcej niż 10% dorosłych Polaków.

Zmieniające się społeczne formy religijności i sposoby jej manifestacji, oznaczające większą dowolność i odchodzenie od ortodoksji, nie prowadzą do zaniku wiary, lecz do swoistej deregulacji, dezintegracji czy prywatyzacji. Wiara religijna wielu Polaków jest jeszcze osadzona w tradycji chrześcijańskiej, ale staje się powoli coraz mniej głęboka i mniej spektakularna (wielu młodych wstydy się pokazywać publicznie swoją wiarę). Przynależność wyznaniowa w Polsce staje się powoli przedmiotem wyboru jednostki i jest sprawą podmiotu, który nie naraża się na sankcje społeczne, jeżeli oddala się od swojego Kościoła i swojej wiary religijnej, a nawet ją ostatecznie porzuca.

Procesy dekonfesjonalizacji w Polsce w środowiskach młodzieżowych są jeszcze *in statu nascendi*, ale są już wyraźniejsze niż w środowiskach ludzi dorosłych. Maturzyści bez przynależności wyznaniowej, niedeklarujący jakichkolwiek związków z organizacjami i wspólnotami religijnymi (Kościoły chrześcijańskie), stanowią w Polsce jeszcze niewielką zbiorowość, ale o wyraźnych tendencjach wzrostowych.

Socjologiczne badania nad religijnością dowodzą, że jeszcze około połowa członków Kościoła katolickiego w Polsce aprobuje bez zastrzeżeń lub z niewielkimi zastrzeżeniami nauczanie wiary swojego Kościoła. Relatywnie największej dewaluacji ulegają dogmaty odnoszące się do spraw eschatologicznych, a więc wiara w życie pozagrobowe, zmartwychwstanie ciał, istnienie nieba i piekła. Niekiedy wierzy się w istnienie Boga bez afirmacji życia pozagrobowego, co może wskazywać na słabe rozumienie pojęcia „życie wieczne”. Formułowane w badaniach socjologicznych pytania dotyczące ortodoksji religijnej umożliwiają najczęściej ujęcie aprobaty lub dezaprobaty instytucjonalnie sformułowanych wyznań wiary. Brakuje danych empirycznych dla operacjonalizacji pozakościelnej religijności.

Jeżeli chodzi o jakość religijności Polaków, to możemy przede wszystkim stwierdzić, że jest to w znacznej mierze religijność o charakterze selektywnym, w jakimś stopniu niekonsekwentna i „niedokończona”, o silnych tendencjach indywidualistycznych, zwłaszcza w dziedzinie moralnej. Jest to religijność współistniejąca z permissywiźmem moralnym. Postawy religijne wielu młodych Polaków są dość ambiwalentne, pełne wahań i znaków zapytania. W konsekwencji mogą przyczyniać się do utrwalania swoistego klimatu nieobecności Boga w życiu codziennym lub upowszechniania się różnych postaci wierzeń parareligijnych.

Młodzież szkolna, która jest w fazie kształtowania się indywidualnego światopoglądu religijnego lub laickiego, w okresie usensownienia życia i znajdowania dla siebie miejsca w otaczającym ją świecie, stosunkowo często określa swój „stan ducha” jako niezdecydowanie, nawet wtedy, gdy *de facto* uznaje istnienie Boga i przyznaje się do wierzeń religijnych. Dość rozpowszechnione w środowiskach młodzieżowych postawy zwątpienia i niezdecydowania mogą być wyraźnym sygnałem osłabienia procesów ożywienia religijnego oraz zacierania się konturów wiary i niewiary.

O specyfice religijności Polaków decyduje skłonność do manifestowania pozytywnych autoidentyfikacji religijnych i masowe uczestnictwo w kulcie. Nawet w środowiskach społecznych tradycyjnie dystansujących się od Kościoła ateizm jest zjawiskiem jeszcze marginesowym. Natomiast w pewnych kręgach społecznych modą stało się deklarowanie na różne sposoby dystansu wobec Kościoła instytucjonalnego (eklezyjalny ateizm).

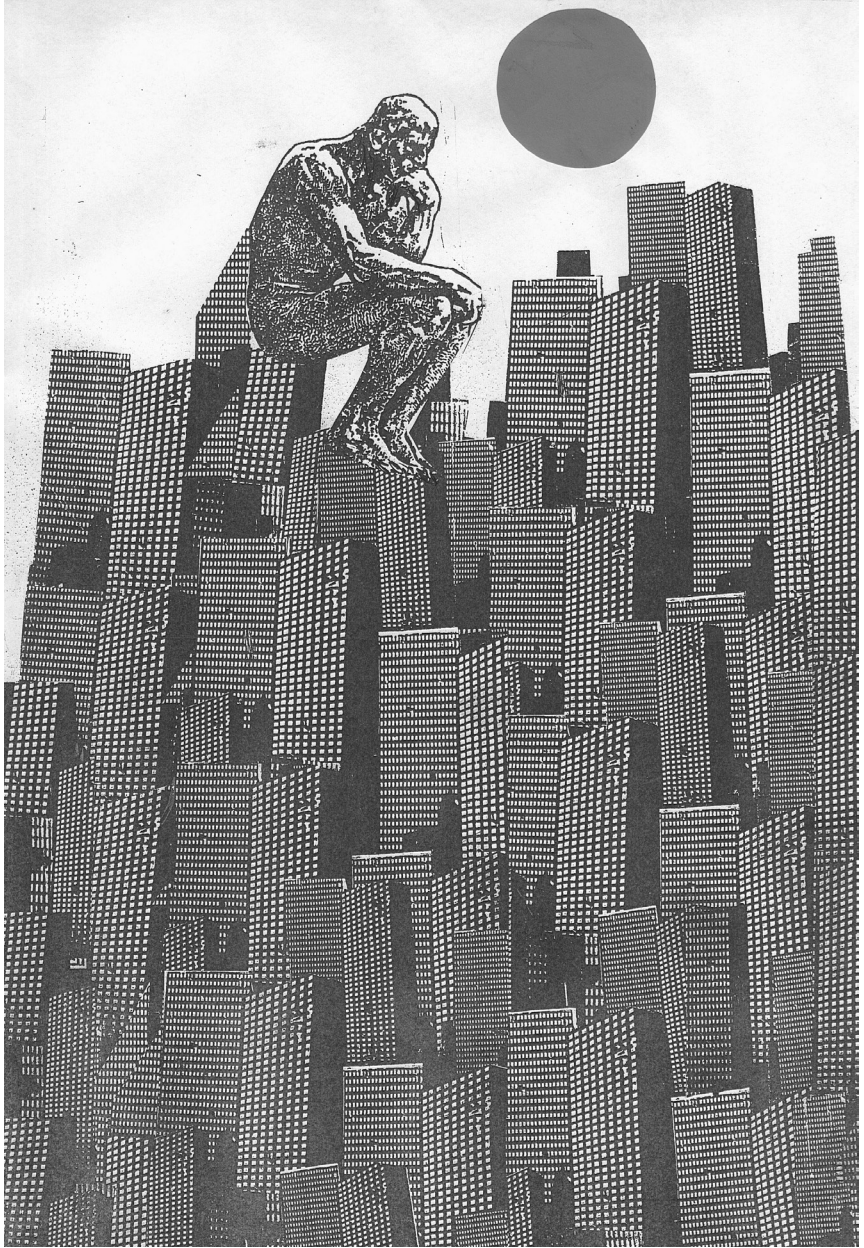
Obiektywne i subiektywne czynniki sekularyzacji nie przestały działać, być może zostały tylko częściowo zneutralizowane. Jeżeli potężne prądy „antyewangelizacji” w swojej formie najbardziej radykalnej nieco zmniejszyły się, to nie przestały one działać w sensie zasadniczym i w sposób systematyczny. Trzeba spodziewać się, że w najbliższej przyszłości w szeroko zakrojonej działalności Kościołów chrześcijańskich będzie towarzyszyć lepiej zorganizowana konkurencyjna działalność ośrodków laickich oraz może poszerzać się tzw. sekularyzacja spontaniczna.

Nie bez znaczenia jest pogłębiająca się ambiwalencja kultury współczesnej, która pobudza zainteresowanie Transcendencją, w tym także religią. W warunkach nowoczesności dochodzi w pewnych kręgach ludzi wierzących do pogłębienia postaw religijnych i wzmożonego zaangażowania religijnego, do bardziej świadomego wyboru wiary i odpowiedzialnego uczestnictwa w instytucjach kościelnych, co powoduje pojawienie się nowych, bardziej dynamicznych form życia religijnego. Ożywienie to nie zawsze zmierza do rewitalizacji religijności kościelnej.

Na początku XXI wieku nie można było jeszcze mówić o emigracji młodzieży polskiej z Kościoła, jeżeli już, to jako bardziej o zjawisku indywidualnym niż społecznym. Na początku trzeciej dekady XXI wieku emigracja młodzieży z Kościoła staje się faktem społecznym.







## Rozdział VIII

### Praktyki religijne w procesie przemian

Religia ukazuje człowiekowi nie tylko zasady dogmatyczne i etyczne, lecz stara się otworzyć mu dostęp do *sacrum*. Dzieje się to przez kult, który jest jednym z najbardziej doniosłych aktów religii i najbardziej widoczną formą manifestacji religijności. Kościół jako instytucja religijna oczekuje i żąda od swoich członków działań kultowych, „żyje” niejako obrzędami („wiara bez rytów jest jak ciało bez duszy”). Jedne z nich są podporządkowane zasadzie jednolitości systemu działań i zachowań zbiorowych (praktyki publiczne), inne realizują się poza bezpośrednim wpływem Kościoła (praktyki prywatne). Całokształt spełnianych praktyk religijnych tworzy rytualno-kultowy wymiar religijności.

Uczestnictwo w kulcie stanowi nie tylko zewnętrzną manifestację życia religijnego jakiegoś Kościoła, ale stanowi decydującą siłę integracyjną. Poprzez kult grupa religijna „odnajduje” niejako samą siebie. Uczestnictwo w obowiązkach i praktykach sakramentalnych jest najbardziej widocznym znakiem przynależności do Kościoła. Wysoki poziom praktyk religijnych, niezależnie do pewnego stopnia od towarzyszących im motywacji religijnych czy pozareligijnych (społecznych), nie pozostaje bez wpływu na wiarę religijną. W społeczeństwie polskim religijność – rozważana zarówno historycznie, jak i społecznie – pozostaje pod dominującym wpływem Kościoła katolickiego. Między religią a Kościołem, między względnie niezależną instytucjonalnie religijnością a instytucjonalnie zależną kościelnością, istnieje dość ścisły związek.

Praktyki religijne stanowią ważny parametr religijności, zwłaszcza u katolików. Jako wskaźnik tradycyjnych, religijno-kościelnych praktyk wybiera się najczęściej w badaniach socjologicznych uczestnictwo w niedzielnej mszy św. lub w innych nabożeństwach czy spotkaniach

religijnych wyznawców poszczególnej religii. Przynależność do jakiejś religii oznacza nie tylko podzielenie jej ogólnych zasad i podstawowych dogmatów, ale i rytualno-kultowych procedur. Dzięki zachowaniom rytualno-kultowym członkostwo kościelne staje się bardziej widzialne, umożliwia spotkania z współwyznawcami, legitymizuje role przywódcze, wzmacnia przynależność i pogłębia motywacje oparte na wartościach. Im częściej wierni uczestniczą w działaniach rytualno-kultowych, tym są bardziej przekonani o słuszności swojego wyboru, utrwała się w nich pewien zwyczaj związany z wartościami, który utrzymuje się dłużej niż widzialna religijność.

Religijność to nie tylko wiedza i wiara religijna, ale także zewnętrznie manifestowany kult. Praktyki religijne z jednej strony są widowym znakiem czci oddawanej Bogu, z drugiej manifestacją przekonań o wspólnotowym charakterze wiary. W katolicyzmie wyróżnia się praktyki obowiązkowe jednorazowe (chrzest, bierzmowanie) i powtarzane (msza św. niedzielna, spowiedź, komunie św.) oraz praktyki nadobowiązkowe i prywatne (np. pacierz codzienny). Socjologowie w badaniach empirycznych pytają najczęściej o częstotliwość praktyk, rzadziej o ich sens i motyw.

Praktyki, jako zewnętrzny wyraz i przejaw wiary, są symptomem religijności najbardziej widocznym i w miarę jednoznacznym. Uczestnictwo w praktykach religijnych jest także wyrazem akceptacji i zaufania do instytucji kościelnej. Nie należy jednak utożsamiać religii z kultem, chociaż z drugiej strony wiara bez obrzędów jest jakby niepełna i sfragmentaryzowana. Jeżeli nawet praktyki religijne nie zawsze świadczą o religijnej witalności, to niewątpliwie stanowią one ważny, a nawet uprzywilejowany sposób społecznej ekspresji religijności oraz przejaw partycypacji kościelnej.

Praktyki religijne, a zwłaszcza uczestnictwo w niedzielnej mszy św., stawały się w badaniach socjologicznych najważniejszym, niekiedy jedynym kryterium religijności, przy deprecjonowaniu innych form. Rezultaty badań nad praktykami religijnymi rozciągano na całokształt

religijności, formułując tezy o kryzysie religii, dechrystianizacji i peryferyjnym miejscu religii w społeczeństwach przemysłowych. 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. Tak więc, człowiekiem religijnym był ten, kto, akceptując system wartości i norm Kościoła, uczestniczył we wspólnie spełnianych obrzędach religijnych.

Podporządkowanie się rytualnym oczekiwaniom Kościoła nie wyczerpuje jednak treści pojęcia religijność, a niedopełnienie formalnych nakazów Kościoła nie świadczy *a priori* o niereligijności jednostki czy grupy społecznej. Religijność i kościelność nie są terminami jednoznacznymi i dadzą się one od siebie oddzielić. 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 istnieje wiele powiązań, to jednak są sytuacje, w których obydwie orientacje stają się relatywnie niezależne. Religijność nie zawsze wyraża się w zinstytucjonalizowanych i zestandaryzowanych wzorach zachowań kultowych.

W społeczeństwie polskim religijność zawsze silniej manifestowała się na płaszczyźnie praktyk religijnych niż w dziedzinie doktryny religijnej czy moralnej. Przejście od totalitaryzmu do demokracji, od społeczeństwa losu (tradycyjnego) do wyłaniającego się społeczeństwa wyboru (pluralistycznego), nie miało znaczącego w skutkach negatywnego oddziaływania na sferę praktyk religijnych. Religijność Polaków jest bardziej zewnętrzno-kultowa, patriotyczno-narodowa, kościelna i wspólnotowa, mniej zaś refleksyjna z podbudową intelektualną, mniej konsekwentna w sferze postaw i zachowań moralnych, w mniejszym stopniu stymuluje do samodzielnego i indywidualnego doświadczenia wiary.

Zmiany są łatwiejsze do uchwycenia dla socjologa na płaszczyźnie zewnętrznych zachowań, np. takich jak praktyki religijne, niż w sferze wierzeń. Jesteśmy skazani na to, co powiedzą nam nasi respondenci, jakich informacji nam udzielą. Wskaźniki *dominantes* ustalane na podstawie wyników badań socjologicznych i sondaży opinii publicznej są zawyżone o około 10% w porównaniu z rezultatami bezpośrednich obliczeń frekwencji niedzielnej. Indywidualna samoocena uczestnictwa w kulcie religijnym nie nadąża za faktycznymi zmianami w zachowaniach katolików polskich. Przeprowadzane badania socjologiczne dają sposobność prześledzenia procesów „ukościelnienia” i „odkościelnienia” religijności katolików na przykładzie częstotliwości ich udziału w praktykach religijnych.

Amerykanie na ogół nie dostrzegają konfliktu między religią, nowoczesnością i demokracją, określają siebie jako nowoczesnych i religijnych zarazem. Kiedy zadaje się im pytanie, czy są religijni, jak często uczęszczają do kościoła i modlą się, będą mieć skłonność do pewnej przesady w ocenie swojej religijności. Być dobrym Amerykaninem to także być osobą religijną. Stąd też jeżeli uważają, że nie są na tyle religijni, jak powinni być, wówczas czują się zawstydzeni i nie zawsze przyznają się do niereligijności (w sondażach nie zawsze mówią prawdę).

W Europie mamy do czynienia z trendem przeciwnym. Oświecony, nowoczesny Europejczyk nie powinien być religijny. Nawet ci, którzy uczęszczają regularnie do kościoła, nie zawsze przyznają się publicznie, że są religijni. W przeciwieństwie do Amerykanów, którzy mają tendencję do wyolbrzymiania swojej religijności, Europejczycy niejednokrotnie zatają swoją religijność, nie chcą uchodzić za religijnych albo uchodzić za mniej religijnych niż są w rzeczywistości. Można powiedzieć ogólnie, że Polacy są bliżsi w swoich reakcjach Amerykanom niż Europejczykom i z pewną przesadą deklarują swoją religijność w odniesieniu do realizowanych praktyk religijnych.

Socjologowie wskazywali od dawna, że w społeczeństwach pluralistycznych zaznacza się proces przesuwania się religii z wymiarów publicznych do prywatnych. Oznaczało to zmniejszanie się społecznego znaczenia instytucji religijnych i zewnętrznych praktyk rytualno-kulturowych. Stąd niektórzy socjologowie mówili o obszarach kościelnej katastrofy. Nie zawsze tym zjawiskom towarzyszył zanik czy zmniejszanie się tego, co jest określane jako przeżycie *sacrum* lub doświadczenie religijne. Nowoczesne społeczeństwa nie są religijnym pustkowiem, a religia nie powinna być traktowana jako wróg nowoczesności. Mimo istniejących napięć, religia i nowoczesność, chrześcijaństwo i nowoczesność, Kościół i nowoczesność, nie muszą się wzajemnie wykluczać.

W Polsce zmniejszanie się praktyk religijnych wskazuje na utratę szacunku do Kościoła, a nawet osłabienie wierzeń religijnych. Nie wszyscy jednak, którzy przestają uczęszczać do kościoła, mogą być określanii jako niereligijni, czy tym bardziej niewierzący. Do Kościołów chrześcijańskich należą także ci, którzy – praktycznie rzecz biorąc – są całkowicie bierni, ale z niego oficjalnie nie występują, a nawet popierają Kościół jako instancję wspierającą pokój i sprawiedliwość w życiu publicznym, troszczącą się o sprawy duchowe (tzw. delegowana kościelność). Zaprzestanie praktyk religijnych („należę, ale nie praktykuję”) nie oznacza *ipso facto* rezygnacji z identyfikacji z Kościołem, ani tym bardziej porzucenia wiary. W społeczeństwach współczesnych wiara religijna oddziela się niekiedy od praktyk religijnych i instytucji kościelnych.

Praktyki religijne ukazują w najbardziej wyrazisty sposób społeczny wymiar wiary religijnej splatającej się kulturowymi tradycjami, czy inaczej mówiąc, ubranej w kostium kulturowy. Często też – jak twierdzi Wojciech Świątkiewicz – wpisują się one w kulturę życia rodzinnego, którą współtworzą i w obrębie której są przekazywane z pokolenia na pokolenie Kard. Stefan Wyszyński zapytany przygodnie przez kogoś w czasie trwania Soboru Watykańskiego II, jak to się dzieje, że

kościół w Polsce są pełne, odpowiedział z humorem: „pociągamy po prostu za sygnaturkę” i ludzie przychodzą. Praktyki religijne należały do niedawna do etosu narodu polskiego. Czy jednak kościoły w Polsce nie staną się puste w najbliższej przyszłości?

Wielu socjologów ocenia polską witalność religijną jako przypadek szczególny. Wskazuje się tu na takie przyczyny, jak powiązanie polskiego narodu z katolicyzmem, na opozycyjną działalność Kościoła katolickiego wobec reżimu komunistycznego. Równocześnie wysuwa się przypuszczenie, że i w społeczeństwie polskim zaczną powoli oddziaływać struktury uniwersalnych procesów, do jakich odnosi się teoria sekularyzacji. Obecna sytuacja utrzymuje się – w dużej mierze – niezależnie od poziomu modernizacji, stąd proces sekularyzacji będzie upowszechniał się z pewnym opóźnieniem. W dalszej przyszłości Polska nie uchroni się przed przyspieszeniem tego procesu.

Przynależność do Kościoła katolickiego, a także pewne minimum realizowanych praktyk religijnych jest wciąż w społeczeństwie polskim swoistą normą kulturową. Nie ma empirycznych podstaw dla hipotezy, że konsekwencją wejścia Polski do Unii Europejskiej będzie zmasowany przepływ wartości i stylów życia zsekularyzowanego, co z kolei przyczyni się do rozproszenia tradycyjnej polskiej religijności i więzi z Kościołem oraz reakcji na to w postaci szukania ratunku w religijnych ruchach fundamentalistycznych czy w różnych formach religijności pozakościelnej.

Po okresie przymusowej laicyzacji w krajach tzw. realnego socjalizmu – w tym także w pewnym stopniu i w Polsce – dokonujące się obecnie gwałtowne przemiany polityczne, gospodarcze i społeczno-kulturowe tworzą dogodny grunt do obniżenia się realizowanych dotychczas praktyk religijnych obowiązkowych i nadobowiązkowych oraz osłabienia tradycyjnych więzi społecznych w parafiach. Trzeba jednak pamiętać, że procesy przemian religijno-kulturowych mają charakter długofalowy i dlatego chwilowe wahania wskaźników statystycznych nie mają wielkiego znaczenia dla ich religijnych trendów



rozwojowych i nie pozwalają na daleko idące uogólnienia. Mimo powolnych tendencji spadkowych uczestnictwo mniej lub bardziej regularne w niedzielnej mszy św. jest jeszcze praktyką większości Polaków.

Już w połowie lat osiemdziesiątych XX wieku sformułowałem na kanwie tezy o ożywieniu religijności w społeczeństwie polskim ważną hipotezę o uwarunkowaniach polskiego katolicyzmu. Według niej „przyływ” religijności spowodowały bardziej przyczyny polityczno-społeczno-psychologiczne niż wewnątrzkościelne, a stąd jeżeli te ostatnie nie zostaną zintensyfikowane w najbliższych latach, działanie zaś pierwszych ulegnie osłabieniu, wówczas „odpływ” może przyjść równie szybko jako „przyływ”. Na przełomie wieków obydwie typy uwarunkowań straciły nieco na sile. Czynniki społeczno-kulturowe nie oddziałują podtrzymująco na religijność, do pewnego stopnia wpływają na jej ostudzenie. Nawet bieda i ubóstwo wielu Polaków („im biedniejszy, tym bardziej religijny”) nie sprzyjają religijności. Bezrobotni w Polsce sytuują się wyraźnie poniżej „przeciętnej” religijności w jej wszystkich wymiarach.

Na początku lat dziewięćdziesiątych XX wieku wielu mówiło, że kościoły polskie będą w XXI wieku tak samo puste jak kościoły francuskie. Większość tego typu prognoz nie sprawdziła się. Nasz katolicyzm oskarżany o tradycjonalizm, parafializm, niepogłębienie intelektualne, przez dwie dekady trzymał się dzielnie. Na pewno ważną rolę w stabilizacji religijności odgrywał Papież Jan Paweł II. Niektórzy krytyczni obserwatorzy życia religijnego i kościelnego uważają, że po 2005 roku nieco słabnie wpływ Jana Pawła II jako gwaranta trwałości polskiego katolicyzmu.

Podczas spotkań masowych można się religijnie nawrócić, podjąć decyzję o zmianie stylu życia. Pytani Polacy o skutki pielgrzymek papieskich znacznie częściej przewidują zmiany w sferze czysto religijnej (np. że będą częściej chodzić do kościoła) niż w dziedzinie moralnej (np. zmniejszenie pijaństwa w narodzie, wzrost etosu pracy). Socjolo-

gicznie można by domniemywać, że oddziaływanie Jana Pawła II na Polaków przyczynia się do spowolnienia procesów sekularyzacyjnych w społeczeństwie polskim.

Socjologicznie nie da się wymierzyć wpływu Jana Pawła II na religijność Polaków, tym bardziej na życie społeczne. Mówi się niekiedy, że Polacy kochają Papieża, ale go do końca nie słuchają. Jeżeli nawet dla wielu milionów ludzi wierzących jest to określenie krzywdzące, to jednak z drugiej strony jest ono adekwatne dla pewnej części katolików, zwłaszcza w odniesieniu do nauczania papieskiego w dziedzinie moralności. W Polsce została przełamana bariera nietykalności Papieża, chociaż jest on poddawany tylko złagodzonej krytyce i stosunkowo rzadko. Pozostaje Jan Paweł II największym autorytetem moralnym w naszym kraju i powszechnie uznaną osobą godną naśladowania. W latach dziewięćdziesiątych XX wieku zmniejszył się jednak dystans między Papieżem, a innymi osobami uznawanymi za autorytety czy wzorce do naśladowania.

Raporty z badań socjologicznych i sondaży opinii publicznej pozwalają konstatować, że wzrasta wśród młodzieży odsetek osób absentujących się od praktyk religijnych oraz wzrasta odsetek wyrażających swoje wątpliwości co do wiary, a zwłaszcza w odniesieniu do Kościoła instytucjonalnego. Być może pewien typ religijności tradycyjnej przestaje być atrakcyjny dla części młodego pokolenia Polaków, którzy albo skłaniają się do indyferentyzmu religijnego, albo poszukują własnych form wyrazu dla swoich transcendentnych tęsknot i poszukiwań. Jeżeli ten dwukierunkowy trend utrzyma się, a nawet pogłębi, wówczas można by prognozować polaryzację postaw i zachowań wobec religii w środowiskach młodzieżowych, a w dalszej przyszłości i w całym społeczeństwie. Teza o postępującym zróżnicowaniu się polskiej religijności, ale i o sekularyzowaniu się świadomości religijnej młodych Polaków znajduje już w badaniach socjologicznych – przynajmniej częściowe – uprawomocnienie.

Wzrost wskaźnika *communicantes* w ostatniej dekadzie XX wieku i w latach późniejszych w Kościele katolickim wiąże się zapewne z bardziej intensywnym zaangażowaniem się pewnych kręgów katolików w życie religijne, dla których religia staje się wiarą z wyboru. Dopóki komunikowanie łączy się z uprzednią spowiedzią nie ma powodów do podejrzeń, że wzrost udzielonych komunii św. jest spowodowany zmniejszaniem się poczucia grzechu czy respektu dla *sacrum*. Można jednak domniemywać, że wraz ze zmianami w postawach i zachowaniach moralnych będzie – przynajmniej w pewnych dziedzinach – zmniejszać się poczucie pozostawania w „niezgodzie” z Bogiem.

Niektórzy katolicy uważają, że spowiedź nie jest już „nowoczesna” i szukają kontaktu z Bogiem bez sakramentalnego pośrednictwa Kościoła. Praktyki wielkanocne są szczególnie eksponowane w duszpasterstwie i religijności katolików. Praktyka spowiedzi jako wyliczanie grzechów traci powoli na znaczeniu. Być może zmniejsza się poczucie grzechu, a społeczeństwo coraz mniej jest nękane problemami duszy i jej zbawienia. Wydaje się, że rytualna dewiacja bardziej zaznacza się w odniesieniu do indywidualnej spowiedzi niż niedzielnej mszy św. Wszystkie te zjawiska religijne trzeba badać nie tylko jako pewne „stany rzeczy”, ile raczej jako zmieniające się „procesy”, w dość sennym w swojej masie polskim katolicyzmie. Zdobycie obiektywnych informacji o liczbie przystępujących do spowiedzi i komunii wielkanocnej nie jest łatwe.

W świetle dotychczasowych badań socjologicznych i sondaży opinii publicznej wskaźnik *paschantes* kształtuje się w Polsce na poziomie od 60% do 70% w odniesieniu do dorosłych katolików i na nieco niższym poziomie w środowiskach młodzieży szkolnej (od 50% do 60%). Według informacji wielu duszpasterzy powoli i w naszym kraju rozpoczyna się kryzys sakramentu pokuty. Prawdopodobnie rzeczywiste wskaźniki respektowania obowiązku spowiedzi w okresie wielkanocnym są znacznie niższe i nie przekraczają 60% ogółu zobowiązanych. Deklaracje katolików na temat praktyk wielkanocnych są zawyżone od 10% do 15%.

Religijność nie jest jednak swoistą enklawą, w której nie dokonują się żadne zmiany, pomimo znaczących przekształceń w innych dziedzinach życia społecznego. Masowa emigracja młodych Polaków na Zachód w ostatnich kilkunastu latach i nasilająca się – być może – w przyszłości, zmieni znacząco zróżnicowania religijne i przyczyni się do sekularyzacji świadomości religijnej ludzi młodych w Polsce i poza krajem. Religijne konsekwencje masowej mobilności geograficznej i społecznej młodych Polaków nie są jeszcze dokładnie zbadane, są one dopiero *in statu fieri*.

Z pewnością religia stawać się będzie coraz wyraźniej kwestią wyboru, a nie dziedziczenia. Natomiast nie ma żadnych socjologicznych gwarancji, że w 2050 roku Polska pozostanie społeczeństwem tak samo religijnym jak obecnie. Konieczności historyczne nie działają ani w jedną, ani w drugą stronę, a prognozy socjologiczne dotyczące religijności są szczególnie trudne. Niemniej i sondaże opinii publicznej i badania socjologiczne wskazują na powolność przemian sekularyzacyjnych w polskim społeczeństwie. Będzie to raczej pełzająca sekularyzacja.

W społeczeństwach, w których akcentuje się przede wszystkim skuteczność i sukces oraz pragmatyzm życiowy, istnieje pokusa „odłożenia na bok” zarówno wiary, jak i praktyk religijnych. Praktyki religijne oparte na konformizmie kulturowym, a nie na osobistym wyborze, mają małe szanse przetrwania w warunkach gwałtownych zmian społeczno-kulturowych. Wydaje się, że katolicka Polska dopiero po dwóch dekadach transformacji ustrojowej i społeczno-kulturowej, po wejściu do Unii Europejskiej, zaczyna w sposób bardziej wyraźny zmagać się z wyzwaniami postchrześcijańskiej czy postsekularnej Europy.

Dość znacząca aprobata zakupów w hipermarketach może ubocznie przyczyniać się do zacierania różnic między tym „co można” i „czego nie można” wykonywać w niedzielę, wpływać na rozumienie tego, co oznacza odpoczynek niedzielny, na zmiany charakteru sakralnego niedzieli i świat. Upowszechnianie się handlu w niedzielę i jego

aprobata przez większość Polaków może mieć reperkusje w dziedzinie praktyk religijnych i w rozumieniu przykazań kościelnych oraz samej niedzieli. Kupowanie w hipermarketach, we współczesnych „świętyniach konsumpcji”, nabiera niekiedy magicznego czy wręcz „religijnego” charakteru. Zalew zagranicznych towarów w hipermarketach przynosi radość tym, których stać na uleganie atrakcyjnym pokusom konsumpcyjnym, i wiele frustracji tym, których na to nie stać.

Można założyć, że spadek uczestnictwa w praktykach religijnych w Polsce będzie odbywał się w sposób mniej spektakularny niż w krajach zachodnich. Religijna tożsamość osobowa wielu młodych ludzi i starszych powoli przekształca się z „wrodzonej” w „zdobytą” i umocnioną osobowo. Dokonujący się obecnie powolny proces spadku praktyk religijnych w społeczeństwie polskim skłania do postawienia pytań o przyszłe kształty społeczne Kościoła katolickiego i jego miejsce w pluralistycznym społeczeństwie.

Regres praktyk religijnych jest dobrym predykatorem zmian w religijności polskiej. Wydaje się, że w ostatnich kilku latach zwiększa się kategoria praktykujących rzadko lub (prawie)niepraktykujących („bywanie w kościele”, „praktyki przy okazji”, „praktyki od przypadku do przypadku”, „praktyki od święta”, „praktyki okazjonalne”, „praktyki świąteczne”). Dalszy wzrost wskaźników osób praktykujących okazjonalnie lub w ogóle niepraktykujących może pociągać za sobą konsekwencje w innych wymiarach religijności, np. w parametrze wiary religijnej czy identyfikacji z parafią.

Stan praktyk religijnych obowiązkowych może ulec w przyszłości pewnemu osłabieniu, gdy odpadną pozareligijne motywacje i zmniejszy się wpływ środowiska rodzinnego, gdy praktyki religijne staną się bardziej sprawą osobistego wyboru. Można przypuszczać, że religijność ludowa (tradycyjna), osadzona silnie w strukturach społecznych, ugruntowana przez masowe uczestnictwo w praktykach religijnych, będzie podlegać w najbliższych latach dalszym przemianom, których kierunek

trudno jest obecnie przewidzieć. Nie da się wykluczyć osłabienia społeczno-integracyjnych funkcji religii, ale też i procesu przekształcania motywacji społeczno-kulturowych w motywacje społeczno-religijne.

Praktyki religijne o charakterze nadobowiązkowym, zwane niekiedy pobożnymi lub intensywnymi, dotyczą tych zagadnień religijnych, które nie są ściśle wymagane przez Kościół, a jedynie zalecane i pochwalane. Są nimi m.in. częsta komunia św., modlitwa codzienna, przynależność do ruchów i wspólnot religijnych oraz stowarzyszeń katolickich, zamawianie intencji mszalnych, uczestnictwo w różnego rodzaju rytuałach religijnych w rodzinie lub parafii i inne. Badanie praktyk nadobowiązkowych pozwala stwierdzić, czy w diecezji lub parafii istnieją i działają grupy i wspólnoty przejawiające bardziej intensywne życie chrześcijańskie. Tego rodzaju praktyki oznaczają większe zespolenie z Kościołem lub parafią niż w przypadku zwykłych praktyk niedzielnych.

W polskiej socjologii religii najczęściej posługujemy się terminem „praktyki nadobowiązkowe” i obejmujemy nim bardzo bogate spektrum zaangażowań religijnych w kontekście kultury obyczajowej: indywidualnej, rodzinnej, parafialnej, diecezjalnej i narodowej. Wspólną ich cechą jest „wyjście” poza nakazy Kościoła, nawet jeżeli są one przez Kościół pochwalane czy nawet zalecane. Mogą być realizowane indywidualnie (prywatne praktyki religijne), w rodzinie (rodzinne praktyki religijne), w parafii (parafialne praktyki religijne), w regionie (regionalne praktyki religijne), w narodzie (narodowe praktyki religijne). Z reguły są zjawiskami „długiego trwania”, nawet jeżeli częściowo zmieniają się treści i hierarchia celów tych praktyk.

Realizacja praktyk i zwyczajów religijnych o charakterze nadobowiązkowym jest zróżnicowana. Jedne z nich zachowały ważność niemal powszechną (np. zwyczaje związane z Bożym Narodzeniem i Wielkanocą), inne powoli zanikają (np. zwyczaj modlitwy przed i po jedzeniu), jeszcze inne mają stosunkowo niewielki zasięg (np. na-

bożeństwo majowe, różańcowe, Gorzkich Żali). Istnieje jeszcze znaczny potencjał – o tendencji spadkowej – modlitwy w społeczeństwie polskim. Praktyki religijne o charakterze nadobowiązkowym w swej częstotliwości różnicują się ze względu na płeć badanych, wiek, stan cywilny, wykształcenie, wykonywany zawód itp.

Jeżeli nawet młodzież znacznie rzadziej niż dorośli uczestniczy w praktykach nadobowiązkowych, to i w tej dziedzinie Kościół katolicki nie staje się „Kościółem seniorów”, wciąż zachowuje znamiona Kościoła ludowego. Zebrane dane empiryczne nie pozwalają ocenić, w jakim stopniu dokonuje się desakralizacja wielu świąt i zwyczajów religijnych, będąca m.in. skutkiem „urynkowienia” wielu zachowań społecznych Polaków i utraty mocy normatywnej tradycji.

Religijne praktyki nadobowiązkowe w społeczeństwie polskim tworzą bogatą mozaikę rozmaitych zaangażowań religijnych i społeczno-kulturowych. Wysokie wskaźniki deklarowanych praktyk i zwyczajów religijnych w rodzinie nie odnoszą się do wszystkich członków rodzin, lecz odnotowują ich obecność przynajmniej w życiu codziennym niektórych członków rodziny. Niektóre praktyki i zwyczaje pobożnościowe są bardziej częścią etosu społecznego i okazją do manifestowania uczuć rodzinnych niż wyrazem religijnego zaangażowania.

Niektóre z praktyk pobożnościowych są w wyraźnym zaniku w środowiskach młodzieżowych (np. uczestnictwo w nabożeństwie Gorzkich Żali). Tylko około połowa dorosłych Polaków uczestniczy w rekolekcjach wielkopostnych. Zebrane dane empiryczne nie wydają się świadczyć o jakimś jednolitym procesie laicyzacji czy sekularyzacji społeczeństwa. Wiele ze zwyczajów i praktyk obrzędowych jest wciąż bardzo żywych i kontynuowanych w większości polskich rodzin.

Prawdopodobnie na skutek dalszych przemian społeczno-kulturowych, politycznych i gospodarczych będzie się zmieniał stosunek, zwłaszcza młodych, Polaków do rytów i zwyczajów religijno-ludo-

wych. Praktyki i zwyczaje religijne wyływające bardziej z kontekstu religijnego niż społeczno-kulturowego mają szansę przetrwania w przyszłości. Dużo też będzie zależeć od samego Kościoła, jak będzie on modyfikował religijność ludową i przystosowywał ją do nowych warunków życia w nowoczesnym społeczeństwie.

Wydaje się, że w drugiej dekadzie XX wieku mieliśmy do czynienia z wyraźnym przyspieszeniem procesów sekularyzacyjnych w środowiskach młodzieżowych. Spadające wskaźniki deklaracji proreligijnych, praktyk kultowych, wierzeń religijnych i uznawanych wartości można traktować jako oznaki trendu sekularyzacyjnego. W każdym razie nie ma oznak wyraźnego ożywienia religijnego ani radykalnej sekularyzacji. „Pełzająca” sekularyzacja w środowiskach młodzieżowych, wyraźnie przyspieszająca, wydaje się faktem społecznym, co może zapowiadać dłuższy wymarsz młodzieży z Kościoła katolickiego.

Socjologowie odnotowują wyraźny rozdźwięk w polskim katolicyzmie pomiędzy masowym uczestnictwem katolików w praktykach religijnych i wysokimi wskaźnikami ogólnej wiary a sferą zachowań codziennych, sprzecznych z podstawowymi kanonami etyki katolickiej, zwłaszcza w sferze etyki życia małżeńskiego i rodzinnego. Istnieje uzasadniona obawa, że prowadzona z wielkim rozmachem katechizacja w szkole nie zapobiegnie w przyszłości emigracji młodzieży z Kościoła. Dobrze to uwyrażniają słowa jednego z ankietowanych maturzystów: „Nie przywiązuję wagi do religii, lecz jest ona obecna w moim życiu”.

Wbrew wciąż propagowanym hasłom o kryzysie Kościoła katolickiego w Polsce istnieje wciąż znaczący potencjał zaufania do tej instytucji. Od tego, jak Kościół wykorzysta jeszcze wyraźną otwartość i życzliwość społeczeństwa dla niego, zależy też jego przyszłość. Przyszłość religii i Kościoła w Polsce, jest ważna, bowiem – jak można przypuszczać – wraz z osłabieniem lub wzmocnieniem ich znaczenia będą się zmieniać wartości i normy w społeczeństwie i jego całociowy klimat.



Pozycja i rola społeczna Kościoła w przyszłości nie będzie łatwiejsza niż dzisiaj, gdyż w społeczeństwie pluralistycznym (wielooopcjonalnym, wielokulturowym, ponowoczesnym) wiele instancji będzie oferować swoje wartości, sposoby rozwiązywania problemów życiowych, sens i orientację, doświadczenia i doznania. W warunkach konkurencji i rywalizacji tworzenie żywotnych, dynamicznych i przyciągających wspólnot religijnych i kościelnych jest niezwykle ważnym zadaniem i wyzwaniem.

Katolicyzm polski jest jakby „wielogłosowy”, może nawet wydawać się swoistą „fortecą”. Z zewnątrz instytucjonalny gmach Kościoła wydaje się jakby nietknięty (autodeklaracje wyznaniowe, uczestnictwo w praktykach religijnych), jeżeli jednak przyrzeć się dokładniej, to można dostrzec pewne rysy, sięgające aż do fundamentów jego struktury, zwłaszcza w dziedzinie moralności. Sam Kościół katolicki stoi tu przed pewnym dylematem: albo wyrzec się wszelkich innowacji kultowych licząc na siłę tradycji, albo wstąpić na drogę powolnego przekształcania obrzędów i praktyk. Obecnie realizuje się raczej ta druga z dwu podanych możliwości. Kościół wpływa modyfikująco na religijność ludową i przystosowuje ją do nowych warunków życia w społeczeństwie pluralistycznym. Nie da się wykluczyć osłabienia funkcji społeczno-integracyjnych religii.

Jeżeli przemiany społeczno-kulturowe w Polsce mają do pewnego stopnia charakter imitacyjny w odniesieniu do społeczeństw zachodnich, to należy spodziewać się, że procesy „odkościelnienia”, pluralizacji i indywidualizacji religijności będą coraz częściej zaznaczać się w społeczeństwie polskim. Nie jest jednak wykluczone, że oddziaływanie procesów modernizacyjnych na religijność w społeczeństwie polskim będą przebiegać według innej ścieżki rozwoju. Impulsy modernizacyjne w gospodarce, polityce i kulturze mogą mieć różne skutki w sferze religijnej, nie występuje tu ściśle określony scenariusz o cechach deterministycznych. Nikt nie jest w stanie dokładnie przewi-

dzieć, jak będą przebiegać procesy sekularyzacyjne i desekularyzacyjne w Polsce, w krajach postkomunistycznych, w Europie Zachodniej i na całym świecie.

Można mieć nadzieję, ale można też wyrazić wątpliwość, czy Polska będzie w stanie dać impulsy do odnowy religijnej w Europie. Ważne jest natomiast to, by pozostała ona „przypadkiem szczególnym” w krajobrazie religijnym Starego Kontynentu, co bynajmniej nie musi oznaczać „wyspowatości” czy „rezerwatu” katolicyzmu, lecz swoiste świadectwo wobec zsekularyzowanej Europy. Procesy sekularyzacyjne dokonują się w społeczeństwie polskim, ale nie są one tak gwałtowne jak w innych krajach europejskich. Istnieją w Polsce pewne zapory, które ten proces hamują, a nawet mu przeciwdziałają.

Powtórzenie się w Polsce scenariusza zachodnioeuropejskiej sekularyzacji jest co najwyżej sprawą odległej przyszłości i doszukiwanie się analogii w tym aspekcie wydaje się przedwczesne. Jeżeli nawet Europa Zachodnia jest postchrześcijańska, to ten kierunku ewolucji religijności nie jest wyznaczony deterministycznie dla Polski. Bez wątplenia jednak religijność Polaków będzie podlegać dalszym przemianom („religia w ruchu”), których kierunku nie da się łatwo ustalić. Opór wobec zmian w religijności był dość skuteczny w latach 1989-2005 i stracił na sile na przełomie pierwszej i drugiej dekady XXI wieku.

Działalność ewangelizacyjna Kościoła katolickiego i innych wyznań chrześcijańskich oraz innych religii w społeczeństwie polskim nie jest w stanie – przynajmniej w obecnej fazie przemian społeczno-kulturowych trwających od dawna – zahamować wyraźnie kryzysu religijnych legitymizacji porządku moralnego, może jednak ten trend cywilizacyjny nieco osłabić. Jeżeli nawet Kościół będzie żył i działał w sytuacji „mniejszościowej”, ważne jest by w swoim działaniu – ze społecznego punktu widzenia – kierował się afirmacją wartości i godności człowieka, by starał się być blisko wszystkich, zwłaszcza młodzieży.

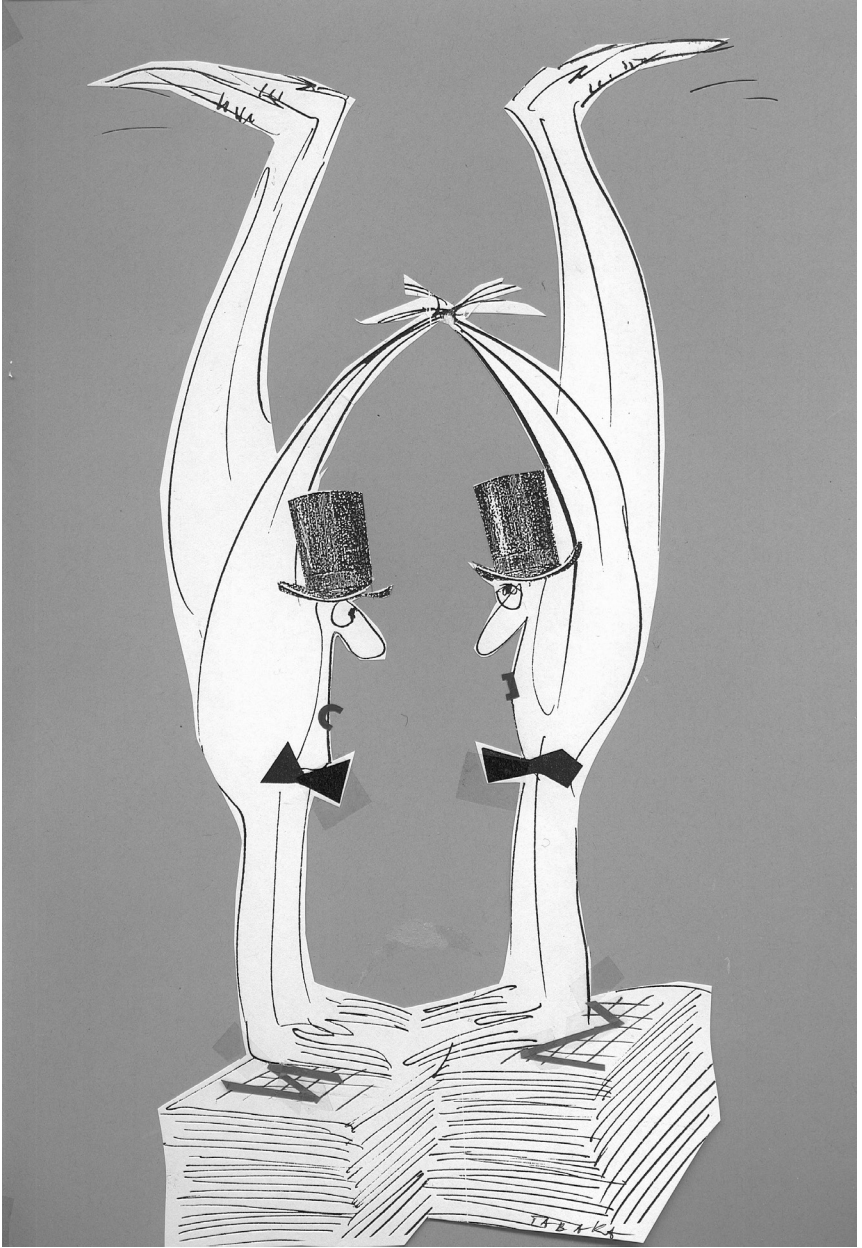
Wyzwania, jakie dla posłannictwa Kościołów chrześcijańskich stwarza nowoczesny świat, stanowią impuls dla nowej ewangelizacji, a także – być może – do utrzymania „polskiej odmienności” w sprawach religijno-kościelnych. Końcowy efekt procesu przemian religii i Kościoła w Polsce jako trudny do przewidzenia. Można przyjąć jako punkt odniesienia w opisie przemian religijno-kościelnych model zachodniej dechrystianizacji w sensie weberowskiego typu idealnego i odnosić do niego istniejące stany rzeczy w naszym kraju. Doświadczenia społeczne i tradycje z nim związane są jednak w Polsce odmienne, a ostateczny wynik przekształceń nie musi być adekwatny w stosunku do modeli zachodnich.

Określenie obecnej sytuacji Kościoła katolickiego w Polsce jako kryzysowej jest trafne i błędne zarazem. Trafne, bo wskazuje na negatywne zmiany w postawach Polaków (w tym katolików) wobec Kościoła, na zmiany, które w najbliższych latach – być może – będą się nasilać. Jest to jakby kryzys od wewnątrz, spowodowany przez członków Kościoła i na ich rachunek. Błędne, bo jakby *ex definitione* wyklucza się zmianę samego Kościoła w jego wymiarach instytucjonalnych i wspólnotowych, czyli samomodernizację Kościoła. Niezależnie, w jakich terminach będziemy opisywać kondycję religijną i społeczną Kościoła katolickiego w społeczeństwie polskim, nie należy włączać cmentarnych dzwonów obwieszczających jego ostateczny kryzys. Kościół katolicki w Polsce nie jest tylko „ofiara” procesów transformacji i modernizacji społecznej. Stanowi on wciąż ważny element krajobrazu życia publicznego w Polsce.

Kościół katolicki i inne wyznania chrześcijańskie powinny odgrywać ważną rolę w przemianach religijności i moralności w społeczeństwie polskim. Kościół nie jest ani przednowoczesny, czy tym bardziej antynowoczesny, ani nowoczesny czy ponowoczesny. W pewnym sensie jest on ponadnowoczesny, jest włączony w świat i równocześnie pozostający w dystansie do świata, ani nie musi imponować światu ani go

nienawidzieć. Papież Benedykt XVI określił tę pozycję Kościoła jako „odświecczenie” (*Entweltlichung*). Jeśli reformę Kościoła rozumiemy w sposób właściwy, to jest ona stałym jego problemem. Kościół zawsze próbuje się dostosować w swoim aspekcie doczesnym do współczesności. Chodzi o swoiste *aggiornamento*, które nie zmienia sakramentalnej istoty Kościoła.





## **Rozdział IX**

### **Parafia katolicka w kontekście społecznym**

Parafia katolicka jest podstawową jednostką administracyjną Kościoła, obejmuje wszystkich ochrzczonych i identyfikujących się z nią, zamieszkałych na określonym terytorium (z wyjątkiem parafii personalnych), związanych jednością wiary religijnej, praktyk kulturowych i działań na rzecz parafii i parafian, pod przewodnictwem proboszcza mianowanego przez biskupa diecezjalnego, włączona w misję ewangelizacyjną Kościoła jako instytucji społecznej i religijnej.

Kościół rozumiany jako całość istniejących i działających w nim sił duchowych i moralnych „materializuje się” w parafiach i w nich znajduje swój bezpośredni i widzialny wyraz. Parafie katolickie, tak jak i całe społeczeństwo, podlegają nieustannym procesom modernizacji społecznej, a przemiany w parafii odzwierciedlają do pewnego stopnia przekształcenia w całym społeczeństwie. Parafia odgrywała i odgrywa nadal ważną rolę nie tylko w ramach Kościoła katolickiego jako instytucja życia religijnego, ale również w organizacji życia społecznego na szczeblu lokalnym, często jest postrzegana jako ważny element życia społecznego.

Parafie pełnią przede wszystkim funkcje sakralne (religijne), ale są również miejscem budowania więzi społecznych, tworzenia inicjatyw kulturalnych i edukacyjnych, a nawet niekiedy i gospodarczych. Są przede wszystkim ważnym ośrodkiem socjalizacji religijnej i moralnej. W parafiach dokonuje się widzialne „tak” dla wiary religijnej, ale parafiom i jej liderom nie są obce problemy konkretnych społeczności lokalnych. Włączają się one w tworzenie dobra wspólnego tych społeczności. Z socjologicznego punktu widzenia parafia katolicka jest ustrukturalizowaną i sformalizowaną grupą społeczną.

Parafia jest ważna, ale musi funkcjonować jako struktura otwarta i gościnna, także wychodząca i szukająca ludzi. Musi pozostać jako miejsce kreatywności i punkt odniesienia dla wszystkich. Parafia pełni rozmaite funkcje religijne i społeczne, zarówno w Kościele, jak i w społeczeństwie. Jest więc grupą wielofunkcyjną. Więzi społeczne w parafii kształtują się szczególnie poprzez realizowane praktyki religijne, działania na rzecz parafii, uczestnictwo w inicjatywach parafialnych oraz funkcje charytatywne (katolicyzm charytatywny), w mniejszym stopniu przez udział we wspólnotach i ruchach religijnych oraz w stowarzyszeniach katolickich.

Subiektywne deklaracje dotyczące poczucia przynależności do parafii są jednym z ważnych wskaźników religijności i więzi z Kościołem. Na płaszczyźnie religijno-kościelnej parafia jest ważną grupą odniesienia emocjonalnego i normatywnego. Więż z nią wyraża się także na płaszczyźnie obiektywnej, poprzez poparcie dla inicjatyw parafialnych oraz praktyczne włączania się w działania na rzecz parafii (więż behawioralna). Więż społeczna z parafią i współdziałanie z nią działa stymulująco na poziom praktyk religijnych, a to z kolei – przynajmniej w niektórych krajach – oznacza wzmocnienie tzw. kapitału społecznego.

Parafia jako instytucja społeczno-religijna może współpracować z innymi instytucjami w rozwiązywaniu różnych trudności, łączyć ludzi w trosce o problemy środowiskowe (np. troska o bezrobotnych, bezdomnych, alkoholików, narkomanów, uchodźców). W każdej parafii są ludzie chętni do świadczenia pomocy i uczestnictwa w działaniach wspólnotowych parafii i społeczności lokalnej. Wzrost przeciętnego poziomu kultury daje wielu ludziom większe możliwości działania dla dobra Kościoła, parafii i społeczności lokalnej. Zjawiska społeczne mają charakter uniwersalny, które występują we wszystkich poprawnie funkcjonujących instytucjach społecznych, w tym także i w Kościele i w jego podstawowych jednostkach administracyjnych, tj. w parafiach.



W warunkach współczesnych – zwłaszcza w wielkich miastach – słabną wewnętrzne siły społeczne konsolidujące parafię jako wspólnotę lokalną, zmniejsza się poczucie identyfikacji z własną parafią, zwiększa się atomizacja życia społecznego. Socjologowie podkreślają, że wielu katolików traktuje Kościół i parafię jako swoiste „przedsiębiorstwo usług”, jako „religijną firmę”, z roszczeniem do „religijnego serwisu”. Wybiera się z jej oferty te treści, rytury, symbole, które pasują do własnej koncepcji życia.

Katolicy luźno związani z parafią nie są zainteresowani wywieraniem realnego wpływu na decyzje parafialne. Jednak należy podkreślić, iż rośnie liczba tych, którzy chcą współdecydować i opiniować, a przede wszystkim współtworzyć życie religijne i parafialne. Świadomy i dojrzały parafianin to nie ten, który przyjmuje tylko dyrektywy duchowieństwa, ale osoba współodpowiedzialna i współkształtująca profil współczesnego Kościoła. Rozwój instytucji i mentalności demokratycznej pogłębił i nadal pogłębia wrażliwość ludzi świeckich na potrzebę aktywnego udziału w życiu Kościoła, co oznacza konieczność przeobrażeń parafii z jednostek administracyjnych w dynamiczne i wspólnotowe ośrodki ewangelizacyjne.

Ważnym warunkiem powodzenia dążeń „demokratycznych” w parafii jest otwartość i gotowość uczenia się od siebie, wzajemne słuchanie i rozumienie, umiejętność rozróżniania rzeczy istotnych i nieistotnych. Kościół nie może być postrzegany jako instytucja kierowana przez wyświęconych biurokratów. Faktywnie nie można kierować Kościołem tylko poprzez zarządzenia, okólniki, polecenia i instruktaż. Dojrzały styl kierowania zakłada dwa komponenty: normatywny (stawianie wymagań) i emocjonalny (funkcja wspierająca).

Przejsie od stylu autorytatywno-dyrektywnego do integracyjno-motywacyjnego jest historyczną i socjologiczną koniecznością. Oznacza to w istocie konieczność przezwyciężenia deficytu dialogu jako zasady kierującej stosunkami wewnątrzparafialnymi, a także potrzebę

kontaktów międzyosobowych nacechowanych zaufaniem i współodpowiedzialnością, łącznie z prawem do krytyki i stawiania niedogodnych pytań.

Odejście od duszpasterstwa rozumianego jako jednostronne oddziaływanie podmiotu na przedmiot oznacza realizację kooperatywno-integracyjnego stylu kierowania i zarządzania, czyli wspólną aktywność kapłanów, katolików świeckich i różnych wspólnot religijnych w parafii. Parafianie uczestniczą wówczas w realizacji celów i decyzji parafialnych, ich inicjatywa i zaangażowanie są dostrzegane i wykorzystywane w praktyce. Zmiana stylu duszpasterstwa w kierunku partnerstwa dialogu, dzielonej odpowiedzialności – to w istocie proces aktywizacji apostołskiej ludzi świeckich w Kościele. Rządy autorytarne w parafii sprzyjają pozycjom służebnym laikatu.

W społeczeństwie demokratycznym, określanym jako pluralistyczne i obywatelskie, styl autokratyczny staje się niesprawny, a nawet szkodliwy. Wydaje się, że dyskusja o Kościele w środkach społecznego przekazu na początku lat dziewięćdziesiątych i na przełomie wieków, wzniesiona do nastrojów antyklerykalnych, jakkolwiek w znacznej mierze inspirowana odgórnie dla określonych celów strategicznych, powinna uświadomić duszpasterzom, jak wielki jest uśpiony potencjał niechęci do duchowieństwa i pewnego stylu duszpasterzowania. Uprawianie duszpasterstwa paternalistycznego, nawet i sprawowanie władzy przez „dobrego autokratę”, może wzmocnić krytykę duchowieństwa i parafii. Księża nieźle już wyćwiczyli się w retoryce równości, za którą nie poszły czyny. Do pewnego stopnia świadomość wyprzedziła zachowania codzienne.

Styl autorytatywno-dyrektywny prowadzi na ogół do skostnienia życia parafialnego, sprzyja niezdolności do dialogu z parafianami, oznacza osłabienie siły argumentacji i przekonywania na rzecz argumentów mocy i przemocy, do wygaszania tego, co twórcze i kreatywne. Znaczna część osób duchownych zaczyna te sprawy rozumieć, chociaż częściej

odwołują się oni do swoich odczuć niż do znajomości reguł kierowania zespołami ludzkimi. Parafialne rady duszpasterskie i parafialne rady administracyjne mogą być właściwym forum dla dialogu duchowieństwa i wiernych i tego, co można by nazwać pedagogią osobową.

Swoista deklerykalizacja Kościoła jest czymś nieuniknionym. Kler nie może być jedynym gwarantem tożsamości Kościoła. W krajach charakteryzujących się brakiem powołań kapłańskich następuje niekorzystna zmiana zadań: od duszpasterza ukierunkowanego na indywidualnego wiernego, do duszpasterza – kościelnego menedżera, ukierunkowanego na organizowanie duszpasterstwa. Według badań socjologicznych z 2000 roku w wybranych krajach Europy Zachodniej i Środkowowschodniej trzy czwarte księży podzielało pogląd, że z powodu braku księży duszpasterze mają coraz mniej czasu dla duszpasterstwa indywidualnego.

Powoli zmienia się styl kierowania parafiami na bardziej otwarty, wychodzący ku wiernym, mniej opierający się na hierarchicznych strukturach, bardziej akcentujący demokratyczne współdecydowanie. Według potrzeb współczesnego człowieka (informacja, współdecydowanie i współodpowiedzialność) należy uzupełniać struktury hierarchiczne strukturami demokratycznymi. Biskup czy proboszcz nie musi mieć we wszystkich sprawach głos decydujący. Jego autorytet urzędowy nie zostanie zakwestionowany, jeżeli w pewnych sprawach decyzje będą podejmować ludzie świeccy.

Potrzebna jest zasadnicza zmiana modelu duszpasterstwa, której kierunek można by za niemieckimi pastoralistami określić jako przejście od duszpasterstwa urzędowo-nakazowego do zdobywczo-poszukującego, od duszpasterstwa nastawionego na świadczenie posług do duszpasterstwa ukierunkowanego na ewangelizację i tworzenie dynamicznych wspólnot. Austriacki teolog i socjolog Paul M. Zulehner mówi, że trzeba przejść od duszpasterstwa nawróconych do duszpasterstwa nawrócenia.

Od parafii jako instytucji kierowanej odgórnie, do parafii otwartej jako dialogowej wspólnoty, droga jest bardzo daleka. Ma ona stawać się „Kościołem dla wszystkich”, wspólnotą służby i posługi, prawdziwym ośrodkiem spotkań wiernych, a nie „pseudonaukową stacją obsługi”, czy agencją usług religijnych. Jeżeli rozpatrywać rolę parafii w środowisku lokalnym według dwóch wersji: jako wariant szans i wariant obaw, to w świetle zgromadzonych danych empirycznych istnieją uzasadnione nadzieje na realizację pierwszego scenariusza. Rzeczywistość społeczna nie daje co prawda podstaw do nadmiernego optymizmu, ale parafia czynnie poszukująca swojej nowej tożsamości w zmieniających się warunkach społeczno-kulturowych nie stoi bynajmniej na straconych pozycjach.

To, czy istniejący „potencjał” parafialny zostanie wyzwolony i zrealizowany, zależy w końcu od ludzi, tj. duszpasterzy i wiernych. Należy pamiętać, że do 1989 roku parafie katolickie były ograniczone w prowadzeniu działalności pozakultowej, a parafianie nie mieli wielu doświadczeń w organizowaniu działalności społecznej w ramach swojej parafii. Zaktywizowanie się, przełamanie postawy biernej i wypracowanie nowych form wymaga pewnego czasu. Kościół jako całość i jego mikrostruktury (parafie) muszą się ustawicznie modernizować (*aggiornamento*).

Zgodnie z zasadą pomocniczości i personalizmu należy przeciwdziałać biurokratyczno-centralistycznym tendencjom w Kościele i wyciągać konsekwencje w odniesieniu do struktur kościelnych. Decentralizacja w Kościele powinna przebiegać w ramach Kościoła powszechnego, diecezjalnego, a także na płaszczyźnie parafialnej. Zakłada ona wzrost indywidualnej wolności, ale i odpowiedzialności za Kościół i jego substruktury, zwłaszcza parafie. Do „demokratycznego” kierowania parafią konieczne jest wychowanie i przygotowanie, zarówno duszpasterzy, jak i parafian. Pokutuje do dzisiaj przekonanie, że czynnym podmiotem duszpasterstwa są tylko duchowni, biernym zaś świeccy (przejście od duszpasterstwa władzy do duszpasterstwa służby).

Bardzo wymownym wskaźnikiem udziału wiernych w życiu parafii jest ich udział w podejmowaniu decyzji parafialnych, poczucie wpływu na sprawy parafii lokalnej. Świadomość wpływu na życie parafialne, a także deklarowane aspiracje w tym zakresie mogą wskazywać na kształtujące się albo ukształtowane już poczucie podmiotowości w środowisku parafialnym. Katolicy, którzy pełnią ważną rolę w różnych środowiskach społecznych, mogliby wносить wiele inicjatyw w życie wspólnoty parafialnej, gdyby byli także w niej aktywni. Dzięki działalności podmiotowej w parafii mogą kształtować się parafie jako wspólnoty.

Partycypacja parafialna zakłada coś, co można by nazwać aktywnym zaufaniem. Takie zaufanie leżące u podstaw społecznego zaangażowania nie wynika z zastanych pozycji społecznych w parafii, lecz musi być wypracowane, dobrowolnie wybrane i realizowane. Partycypacja parafialna oznacza odejście od wizji Kościoła, w którym duchowieństwo było aktywnym podmiotem duszpasterstwa, natomiast ludzie świeccy stanowili bierną i peryferyjną masę. Partycypacja rozumiana jako przejście od duszpasterstwa władzy do duszpasterstwa służby jest podstawowym wymogiem, którego nie należy traktować fakultatywnie, lecz obligatoryjnie.

Niezależnie od tego, jakie byłyby odczucia czytelnika, powinno być jasne, że rozważania na temat partycypacji nie mają – w założonych intencjach – ani charakteru moralizatorskiego ani krytykanckiego. Ich głównym tematem jest poszukiwanie warunków dobrego funkcjonowania duszpasterstwa parafialnego oraz przeciwdziałanie ewentualnemu spadkowi sprawności przez uruchamianie mechanizmów uzdrawiających. Jeżeli nawet podnoszone są aspekty negatywne, których nie powinno się lekceważyć, to zawsze towarzyszy im przekonanie, że dzieło odnowy Kościoła należy prowadzić stale (*Ecclesia semper reformanda*), zarówno w rozwoju struktur kościelnych, jak i w organizacji duszpasterstwa parafialnego, zastępowania dawnych form – nowymi, zgodnie z wymaganiami czasów współczesnych.

Niezbędna jest jednak „rewolucja partycypacji” w stosunkach wewnątrzkościelnych i wewnątrzparafialnych. Usuwanie blokad i ożywianie szans aktywności kościelnej nie jest sprawą łatwą. Należy stawiać wciąż na nowo pytania, czy postrzegamy katolików świeckich jako aktywny podmiot dokonujących się przemian poprzez odpowiedzialne uczestnictwo, czy też jako przedmiot odgórných działań duszpasterskich biskupów i księży. Chodzi tu w istocie o odejście od przeakcentowanego modelu Kościoła instytucjonalnego, w kierunku modelu wspólnotowego, podkreślającego „ludzkie” wymiary duszpasterstwa i ewangelizacji. Można przyjąć, że ten styl duszpasterstwa będzie nasilać się w przyszłości w miarę, jak Kościół będzie przekształcał swoje własne struktury: od Kościoła klerykalnego do Kościoła ludu Bożego, z dynamicznym duszpasterstwem i aktywnym laikatem.

W nowej sytuacji społeczno-kulturowej Kościół powinien odczytać na nowo „znaki czasu”, wyjść na spotkanie z nową rzeczywistością i głosić orędzie Ewangelii. Nowe czasy wymagają nowego podejścia, nowych metod i sposobów oddziaływania pastoralnego. Kościół katolicki w Polsce znajduje się w długiej fazie uczenia się „nowej roli” w pluralistycznym społeczeństwie. W tym względzie może korzystać z doświadczeń Kościołów zachodnich, które od wielu już lat żyją w warunkach pluralizmu społecznego, kulturowego i religijnego. Stoi on także przed pokusą bezkrytycznego przejmowania modeli duszpasterskich od Kościołów zachodnich. Należy tworzyć instytucjonalne ramy dla aktywności i odpowiedzialności świeckich za Kościół.

W parafiach istnieją wciąż swoiste bariery psychologiczne i społeczne zaangażowania się świeckich w bezpośrednią współpracę z duchowieństwem. Jedną z nich jest bez wątpienia obawa, że świeccy będą próbować modelować kształt parafii według własnej woli i własnych pomysłów. Z drugiej strony wielu świeckich nie zastanawia się nad ideą „dobrego Kościoła”, czy „dobrej parafii”, a część z nich uznałaby taką refleksję za stratę czasu. O ile zwykła pozycja parafianina jest

niejako przypisana mu automatycznie (poprzez chrzest i zamieszkanie na danym terenie), to pozycja społeczna gwarantująca partycypację w decyzjach parafialnych jest przede wszystkim osiągnięta, zdobywana i wybierana. Potrzebne jest odchodzenie od Kościoła „usług religijnych” czy „administracji sakramentów”, do Kościoła wspólnej odpowiedzialności i misyjności.

W każdej parafii są ludzie chętni do świadczenia pomocy i uczestnictwa w działaniach wspólnotowych parafii i społeczności lokalnych. Trzeba ich tylko odnaleźć, wskazać im możliwości działania i stworzyć warunki do konkretnej pracy, ugruntowującej postawy prospołeczne. Z socjologicznego punktu widzenia należy podkreślić, że brak jest dokładnego rozeznania obecnej roli parafii w organizacji życia społecznego w wymiarze lokalnym. Byłoby dobrze, gdyby parafie katolickie w Polsce coraz bardziej stawały się wspólnotami, odchodząc od modelu parafii jako instytucji, urzędu czy centrum administracji.

Stopień poinformowania o działalności różnego rodzaju rad i zespołów w parafiach jest raczej niski i może świadczyć zarówno o tym, że w wielu parafiach takie instytucje w ogóle nie działają, albo ich działalność jest mało widoczna, a nawet pozorna. Parafianie prawdopodobnie – nawet ci poinformowani – z trudem odróżniają Rady Ekonomiczne i Rady Duszpasterskie. Te pierwsze są instytucjami obowiązkowymi w parafii, ale nie wszędzie zostały ustanowione. Być może istnieją bardziej wirtualnie niż realnie.

Ludzie coraz częściej są przeciwni centralizmowi, systemowi nakazowemu i arbitralnemu, akcentują swoją podmiotowość. Chcą być posłuszni, ale na miarę ludzi dojrzałych w wierze i traktowanych po partnersku, wnoszących swój wkład w podstawowe posłannictwo Kościoła. Świadomość „bycia Kościołem” ma prawdopodobnie – przynajmniej pośrednio – powiązania z ogólnymi procesami poszukiwania podmiotowości i samorządności w społeczeństwie polskim. Wiele jeszcze musi się zmienić, by katolicy świeccy poczuli się rzeczywistymi

podmiotami życia Kościoła, by podejmowali konkretne formy współodpowiedzialności za wspólnoty parafialne, a nawet za diecezje.

W okresie transformacji politycznej, społecznej i gospodarczej należy badać szanse i trudności w realizacji przez parafie funkcji pozareligijnych w środowisku lokalnym. Parafia jako instytucja zakorzeniona lokalnie będzie mieć i w przyszłości ważne społecznie zadania do spełnienia w środowisku lokalnym. Socjologowie mówią tu o tzw. funkcji społecznej i humanizacyjnej. Chodzi o pewne problemy społeczne, które interesują wszystkich lub prawie wszystkich i które muszą być rozwiązywane wspólnie. Parafia jako instytucja społeczno-religijna może współpracować z innymi instytucjami w rozwiązywaniu tych trudności, łącząc ludzi w trosce o problemy środowiskowe.

W XXI wieku Kościół katolicki w Polsce nie traci wyraźnie kontroli nad życiem religijnym jednostek i grup społecznych, chociaż jego oddziaływanie na wiernych nieco słabnie. Przemiany religijności nie mogą być zadekretowane odgórnie ani przez Kościół, ani przez różne odłamy ideologii sekularnych. Przemiany te będą mieć charakter procesualny i interakcyjny, będą mieć zarówno odniesienia do tradycji wciąż jeszcze silnej, jak i do świadomych oddziaływań duszpasterskich i ewangelizacyjnych Kościoła jako instytucji i wspólnoty Ludu Bożego.

Obok tradycyjnych metod ważnym narzędziem działalności duszpasterskiej w parafii stają się nowe technologie społecznego przekazu. Kościół w sieci jest dowodem jego modernizacji, ale być może i niekiedy przejawem banalizacji religijności i wiary. Z trudem można sobie wyobrazić istnienie parafii wirtualnej z jej wszystkimi funkcjami duszpasterskimi, ale portale religijne, fora skupiające ludzi wierzących, prywatne strony internetowe księży i parafii pojawiają się w niezwykłym tempie. Cyfryzacja naszego życia codziennego nie omija Kościoła i parafii.



Zmiany w funkcjonowaniu parafii, jakie wywołują nowe technologie medialne, zwłaszcza internet, są trudne do opisanego, a zwłaszcza w perspektywie na ich dalsze funkcjonowanie. Tworzyć się będą nowe, wyspecjalizowane sieci powiązań, nowe wspólnoty i ruchy o charakterze wirtualnym. Internet jest dobrą szansą na włączenie laikatu w życie parafii i Kościoła, może być także wykorzystywany dla celów ewangelizacyjnych. Wielu księży wykorzystuje już nowe media i technologie w administrowaniu parafią, rzadko jednak czynią z nich narzędzie ewangelizacji. Zwłaszcza możliwości internetu w zakresie komunikowania międzyludzkiego w parafii nie są w pełni wykorzystywane.

Pod egidą parafii są podejmowane w społecznościach lokalnych różnorodne akcje, m.in. związane z inicjatywami charytatywnymi. Działalność dobroczynna inspirowana kościelnie jest często związana z lokalnością, jest bowiem ukierunkowana na zaspokajanie potrzeb ludzi biednych czy zmarginalizowanych w społecznościach lokalnych. Jeżeli nawet sytuacja społeczno-gospodarcza w naszym kraju „wymusza” niejako działalność opiekuńczo-charytatywną parafii, to „opcja preferencyjna na rzecz ubogich” nie może być doraźną akcją, jest bowiem programem chrześcijańskiego życia każdej wspólnoty parafialnej, aby stawała się ona coraz bardziej wspólnotą miłości.

Dawniej religia była przekazywana z pokolenia na pokolenie wraz z całą kulturą. Obecnie na skutek przemian społeczno-kulturowych wymaga to już specjalnej działalności. Rodzina i parafie – jakkolwiek najważniejsze – nie są wystarczające. Konieczne są różnego rodzaju struktury pośrednie wychodzące naprzeciw zapotrzebowaniu na interakcję o charakterze poziomym. Ich rozwój stanowi współcześnie warunek *sine qua non* ciągłości i rozwoju religijności. Katolicy aktywnie uczestniczący w życiu Kościoła poprzez przynależność do ruchów i wspólnot religijnych są ważnym ogniwem w strukturze Kościoła katolickiego w Polsce. Wydaje się, że te małe wspólnoty religijne są szansą dla Kościoła, nawet jeżeli część spośród nich ma ograniczony zasięg działania.

Przed duszpasterstwem społecznym w naszym kraju stoją ogromne zadania dostosowania propozycji i inicjatyw do oczekiwań potencjalnych uczestników ruchów, wspólnot i stowarzyszeń katolickich oraz szkół formacyjnych (nowa ewangelizacja sfery społecznej). Wchodzenie Kościoła w interakcję z rzeczywistością społeczną na różnych obszarach, będące wyrazem służby człowiekowi, nie może przesłaniać zasadniczej troski o jego zbawienie. Absolutyzacja społecznego wymiaru ewangelizacji wiązałaby się z niebezpieczeństwem częściowego zamknięcia się chrześcijaństwa na Transcendencję.

Nie rezygnując zbyt pochopnie i pospiesznie z oferty dla mas, należy rozwijać zindywidualizowane formy duszpasterstwa, uwzględniające specyficzne potrzeby i problemy religijne różnych grup i środowisk społecznych. Jedną z ważnych dróg pogłębiania religijności, oznaczającej równocześnie etap kościelnej dojrzałości, są ruchy i stowarzyszenia kościelne oraz nowe wspólnoty wiary. Wymiar instytucjonalny i charyzmatyczny Kościoła wzajemnie się wspierają, stanowią równie istotne i konstytutywne jego elementy. W ich dynamicznej symbiozie kryje się ogromny potencjał dla przyszłości Kościoła.

Ważnym *novum* w krajobrazie parafialnym naszego kraju są ruchy i wspólnoty związane mniej lub bardziej ściśle z Kościołem katolickim. Nowe ruchy i wspólnoty religijne, zwane odnowowymi, przebudzeniowymi, przykościelnymi – rekrutujące nie tylko młodzież ale i dorosłych – stanowią obok grup alternatywnych, ruchów awangardowych, ekologicznych itp., nowe i odrębne pola badawcze socjologii empirycznej.

Owoce pracy grup i wspólnot odnowowych staje się umocniona religijność, a także misyjne i ekspansywne duszpasterstwo. Poprzez aktywizację małych grup religijnych na terenie parafii jest możliwe uaktywnienie laikatu, zharmonizowanie dążeń wielu ludzi wobec dobra wspólnego. Świadectwo wiary wierzących i ich zaangażowanie apostołskie prowadzi do odnowy życia religijnego w parafii. Jeżeli w parafiach będą dobrze funkcjonowały małe ruchy i wspólnoty re-

ligijne oraz stowarzyszenia katolickie, wówczas nawet wielkie parafie mają szansę stania się wspólnotami. Dojrzałe religijnie małe wspólnoty mogą wywierać pozytywny wpływ na rozbudzenie aktywności parafian i rozwój duszpasterstwa zwyczajnego w parafii.

Nowe ruchy i wspólnoty religijne oferują swoim zwolennikom wiarę bardzo konsekwentną, swoim uczestnikom umożliwiają osobistą znajomość, dyskusje o swoich przekonaniach religijnych, o problemach życiowych i sposobach ich rozwiązywania. Modele małych wspólnot pozwalają się rozwijać wielu nowym ruchom religijnym we współczesnych zsekularyzowanych społeczeństwach. W Polsce nie trzeba czekać, aż parafie staną się niefunkcjonalne z punktu widzenia budowania więzi społeczno-religijnych, lecz należy je uzupełniać już dzisiaj alternatywnymi strukturami, np. w formie dynamicznych wspólnot religijnych.

Ruchy i wspólnoty religijne oraz stowarzyszenia katolickie są ważne w duszpasterstwie, ale nie mogą konkurować czy zastępować wspólnoty parafialnej. System parafii terytorialnych i ich odnowa nie wyklucza innych form zrzeszania się wiernych, na innych zasadach niż wspólnota lokalna. Parafie i różnego rodzaju grupy przykościelne w Polsce są wciąż ważnymi instancjami przyczyniającymi się do kształtowania kapitału społecznego, moralnego i religijnego w społecznościach lokalnych.

Ruchy i wspólnoty religijne, stowarzyszenia katolickie, rady duszpasterskie i ekonomiczne, są szansą na stopniowe przewyciężanie klejkalizmu w polskich parafiach i zwiększenie odpowiedzialności ludzi świeckich za Kościół i jego podstawowe mikrostruktury społeczne. Niektórzy nadmiernie krytyczni obserwatorzy życia religijno-kościelnego w naszym kraju podkreślają, że w ostatnich kilkunastu latach „przygaś” dynamizm działalności pastoralnej duchowieństwa, co może wpływać także na rozwój ruchów, wspólnot i stowarzyszeń w parafiach. Być może niektóre z dotychczasowych form aktywności duszpasterskiej nie są tak atrakcyjne jak dawniej dla ludzi, zwłaszcza młodych.

Deklarowana przynależność do ruchów i wspólnot religijnych oraz stowarzyszeń katolickich w Polsce nie przekracza 10% ogółu katolików, ale przynależność faktyczna kształtuje się – szacunkowo rzecz biorąc – na poziomie od 5% do 7% i jest nieco wyższa w środowiskach młodzieżowych. Wydaje się, że w ostatnich latach nieznacznie osłabła aktywność katolików w tych ugrupowaniach religijno-kościelnych, a także w osobistym zaangażowaniu się w życie parafialne.

Jeżeli nawet przynależność do ruchów i wspólnot religijnych wynika niekiedy z poszukiwania uczestnictwa w „grupie swoich” (ze względu na zagubienie i trudności życiowe, poszukiwanie sensu życia, przewycięzanie poczucia samotności itp.), to jednak głównie chodzi o potrzebę realizacji ideałów chrześcijańskich w życiu codziennym, o wspólne myślenie i działanie w duchu chrześcijańskim (powiązanie wartości duchowych z życiem codziennym). Oczywiście pogłębienie własnego doświadczenia religijnego, dążenie do świętości, rozwój duchowy i moralny prowadzą do odbudowy zatอมizowanych więzi społecznych i zdeintegrowanych systemów orientacji wartościujących, także do odnalezienia siebie poprzez głębsze bycie z innymi i dla innych. Rozwój nowych wspólnot i ruchów kościelnych jest ważny w społeczeństwie pluralistycznym, stwarzają one bowiem środowiska „na miarę ludzką”, w których wiara jest otwarcie akceptowana, wyznawana i żyje się nią na co dzień.

Jeżeli nawet istnieją dowody na to, że Kościół popiera aktywizację ludzi świeckich we wspólnotach parafialnych i w diecezjach oraz docenia wagę ich wspólnotowego działania, to z drugiej strony istnieją określone bariery rozwoju życia wspólnotowego w parafiach i w Kościele. Problem dotyczy w gruncie rzeczy relacji między Kościołem elit, Kościołem ludowym i Kościołem wspólnot. Nikomu spośród socjologów religii i pastoralistów nie udało się znaleźć odpowiedniego rozwiązania tej relacji, a niektórym nawet wydaje się to zakrawać na prawdziwą „kwadraturę koła”.

Badania jakościowe pokazują także, że w wielu badanych parafiach obecność ruchów i stowarzyszeń nie zawsze ma proste przełożenie na aktywność całej parafii, a wielu proboszczów skarży się, że działalność tych ruchów dość często nie doprowadziła do ukształtowania u członków postawy odpowiedzialności za całą parafię. Dlatego też większość parafii polskich opiera się *de facto* na charyzmie, umiejętnościach organizacyjnych i zdolnościach przywódczych proboszcza.

Ruchy religijne o charakterze chrześcijańskim i niechrześcijańskim będą wzbogacać panoramę religijności w polskim społeczeństwie, stawiając przed Kościołem i parafiami nowe zadanie do rozwiązania w ruchu ekumenicznym. Może dojść do zaostrzenia konfrontacji Kościoła katolickiego z sektami, a także radykalnymi grupami opozycjami wewnątrz Kościoła. Niektóre z tych ruchów i wspólnot religijnych lub parareligijnych wypracowały bardziej skuteczne niż w Kościołach tradycyjnych metody i techniki pozyskiwania nowych członków. Są one do pewnego stopnia barometrem zmian zachodzących w całym społeczeństwie, poszerzają zakres wyborów religijnych współczesnych Polaków. Dla socjologów otwiera się ekscytujący program badawczy, wymuszający odejście od tradycyjnych metodologii (zwłaszcza wąskich metodologii ilościowych) i zachęcających do nowych sposobów myślenia socjologicznego.

Dzisiaj pastorałiści już nie pytają – co było dawniej w modzie – jak wielka ma być parafia, ale o to, czy w tej parafii istnieją i jak działają małe grupy. Także w Polsce przyszłość Kościoła zależy właściwie od tych małych wspólnot – i rzeczywiście, Kościół w Polsce wypełnia się tymi różnymi małymi grupami już od końca lat siedemdziesiątych XX wieku. Socjologowie rzadko zajmują się badaniem tych nowych ruchów, a przecież jest ich mnóstwo. Jedni mówią, że jest około miliona członków tych grup, inni, że dwa miliony, ale niezależnie od tego, ile jest tych grup i jaka jest ich liczebność, stanowią one swoistą lokomotywę, która może być motorem wielu pozytywnych zmian. Pamięć

tam, co często powtarzał mój profesor, ks. Józef Majka, że w wielkich zgromadzeniach można przeżyć ogromne uniesienia, ale nawrócić się można tylko w małej grupie.

Trudno byłoby już mówić o nowej wiośnie ruchów religijnych w Kościele polskim. Powinny one pomagać ludziom wierzącym wypełniać ich misję w świecie i w samym Kościele. Jeżeli nawet te nowe wspólnotowe i stowarzyszeniowe formy religijności są w stosunku do całościowego Kościoła ugrupowaniami mniejszościowymi, to jednak stanowią one ważny układ odniesienia dla „przeciętnych” katolików i swoisty „motor” pozytywnych przemian w polskim katolicyzmie. Stanowią one z pewnością doniosły zwrot w działalności duszpasterskiej Kościoła. Parafie katolickie w Polsce są czymś więcej niż tylko wyspecjalizowanymi agencjami usług religijnych, działające w nich ruchy i wspólnoty religijne przeciwdziałają społeczno-religijnemu bezruchowi.

Polskie duszpasterstwo, które jest w dalszym ciągu nastawione na masowość, może uzyskać nowe impulsy poprzez ruchy i wspólnoty religijne oraz stowarzyszenia katolickie. Lepsza i szersza partycypacja w życiu Kościoła oraz w jego zorganizowanych mikrostrukturach powinna być najwyższym celem przemian społecznych w dziedzinie kościelno-religijnej w Polsce. W parafiach polskich zbyt rzadko spotykamy się z pełną więzią katolików z parafią, realizującą wszystkie postulaty i wymagania Kościoła jako społeczności globalnej, ale życie religijne w Polsce koncentruje się w parafiach terytorialnych i niewiele wskazuje na to, by w najbliższych latach nastąpiła w tym zakresie jakaś radykalna zmiana.

Przyszłość parafii w społeczeństwie polskim zależy w znacznej mierze od małych wspólnot i stowarzyszeń kościelnych działających w parafii lub w przestrzeni międzyparafialnej. W nich będzie pogłębiać się życie religijne, zwłaszcza o charakterze wspólnotowym. Dotychczasowy poziom uspołecznienia parafii przez ruchy, wspólnoty religijnej i stowarzyszenia katolickie jest niezadawalający. Słabość ta przejawia

się w niewystarczającym wykorzystaniu istniejących już formalnie możliwości działania i rozwoju. W małych parafach trudno jest zmobilizować odpowiednią liczbę parafian do aktywności apostołskiej, niektórzy księża bronią się przed włączaniem świeckich do organizacyjnej odpowiedzialności za parafię, wreszcie sami członkowie Akcji Katolickiej nie zawsze wiedzą, jak i w jakim zakresie powinni podejmować działania w parafii i w przestrzeni ponadparafialnej.

W nowych warunkach społeczno-kulturowych potrzebny jest nowy dynamizm duszpasterstwa parafialnego, wykorzystanie wszystkich środków i pełnego asortymentu metod działania. Nie można się tylko troszczyć o to, aby wszystko pozostawało po starym („tak jak było”), gdy cała tradycja kulturowa sprzyjała przekazywaniu wiary. Dzisiaj przekazywanie wiary nowym pokoleniom wymaga odnowionego sposobu ewangelizacji, odpowiednich duszpasterskich środków zaradczych, ogólnie mówiąc, żywych wiarą wspólnot parafialnych, ukazujących pozytywne wartości chrześcijaństwa i żyjących tymi wartościami. Nie można jednak oczekiwać idealnych rozwiązań i rezultatów.

Poszukiwanie przez parafię własnej tożsamości w nowych warunkach społeczno-kulturowych trwa. Należy oczekiwać zmiany form duszpasterstwa – od „statyki”, czyli oczekiwania, że wierzący będą zwracać się sami do duszpasterzy, do „dynamiki”, czyli wychodzenia duszpasterza do ludzi i włączania się w ich problemy życiowe. Podkreśla się, że w parafiach tkwią wielorakie możliwości kształtowania i modyfikowania życia społecznego, a ona sama może stać się aktywnym podmiotem przemian społecznych w lokalnym środowisku.

Parafia w przyszłości nie będzie mogła być jednak grupą integrującą wszystkich, gdyż w społeczeństwie pluralistycznym istnieją różne grupy interesów i grupy o odmiennych wartościach ideowych. Nie oznacza to jednak rezygnacji z otwartości wobec wszystkich. W ramach troski ewangelizacyjnej parafia przyszłości powinna mieć w polu widzenia nie tylko tych, którzy są z nią złączeni, ale i potencjalnych

parafian, którzy pozostają do niej w mniejszym lub w większym dystansie. Ważna będzie w tym kontekście troska o pogłębianie religijności ludzi wierzących, zwłaszcza w wymiarze życiowych konsekwencji.

Kościół, który działa jakby „pod wiatr”, nie jest pozbawiony szans, chociaż socjolog jako socjolog nie jest w stanie dostarczyć terapeutycznych recept. Może on jednak formułować pewne rekomendacje. Przede wszystkim zaleca rezygnację z postawy doraźnego reagowania na zmiany w środowisku społecznym („ustawiczne innowacje”) i postawy zadowolenia z dotychczasowych rozwiązań („zawsze tak robiliśmy”), opartych na przekonaniu, że Kościół zawsze skutecznie rozwiązywał swoje problemy tradycyjnymi środkami (scenariusz nostalgiczny). Samozadowolenie nie pomaga w odczytywaniu nowych „znaków czasu”.

Proponuje się strategię rozwoju preferującą tzw. duszpasterstwo komunikowania społecznego, charakteryzującą się ustawicznym poszukiwaniem nowych możliwości oddziaływania i działania (ofensywne duszpasterstwo), zwłaszcza w tych przestrzeniach społecznych, w których Kościół jest aktualnie prawie nieobecny. Oznacza to prowadzenie konstruktywnego dialogu ze współczesnym światem bez imitowania go, czy bezkrytycznego przystosowania się do jego wymogów. Jest to strategia najtrudniejsza. Nowoczesny pluralizm społeczno-kulturowy i autonomia jednostek zmuszają Kościół do otwarcia się i dyskusji ze współczesnym światem. Społeczny model Kościoła katolickiego i parafii w przyszłości musi być także pluralistyczny i zróżnicowany, wielopostaciowy i tolerancyjny dla rozwoju różnych nurtów społecznych.

Na różne sposoby podpowiada się Kościołowi, że właściwym miejscem jego działalności jest sfera kultowa wewnątrz świątyni („zakrycia”) i na zewnątrz kontrolowana działalność charytatywna. Niewiele wyznacza się dopuszczalnych „obszarów” społecznych dla etyczno-profetycznej działalności Kościoła. Zaleca się Kościołowi poniechanie roszczeń do „zbawiania” całego społeczeństwa, rezygnację z ambicji występowania w roli głosiciela prawd o powszechnej mocy



zobowiązującej, a nawet pogodzenie się z wysychaniem tradycyjnych źródeł, religijnie zakotwiczonych w wartościach kulturowych. Konieczna jest – według tego stanowiska – wyraźna liberalizacja katolicyzmu i uprzywatnienie wiary.

Wydaje się, że pewnym ośrodkiem opiniotwórczym w Polsce zależy, by rola Kościoła we współczesnym społeczeństwie była coraz bardziej niejasna i nieokreślona, by wielu zagubiło autentycznie katolicki sens rzeczywistości Kościoła. Socjologów interesował zawsze problem, jak Kościół i parafia wpisują się w kulturę społeczeństwa, w jego życie organizacyjne, stosunki międzyludzkie, a także w złożony system sprzyjający kształtowaniu się więzi z Kościołem i parafią. Parafia jest częścią Kościoła, wraz z nim przeżywa swoje wzloty i upadki, sukcesy i niepowodzenia, okresy rozwoju i czasy społecznej marginalizacji.

Kościół katolicki w Polsce, także poprzez parafie, występował w roli rzecznika praw narodu do podmiotowości społecznej, bronił praw człowieka pracy, domagał się poszanowania godności ludzkiej, stwarzał przestrzeń dla ludzkiej wolności. Parafia jako instytucja zakorzeniona lokalnie będzie mieć i w przyszłości ważne społeczne zadania do spełnienia w środowisku lokalnym.

Parafia jest traktowana przez wielu katolików jako punkt zaspokajania osobistych potrzeb religijnych, w znacznie mniejszym stopniu jako wspólnota, za którą ponosi się rzeczywistą odpowiedzialność. Należy się także liczyć z takim procesem przemian, który wystąpił już w Europie Zachodniej, że wierni będą częściej wysuwać różnego rodzaju oczekiwania i roszczenia wobec Kościoła instytucjonalnego, nie będą godzić się na traktowanie ich jako członków Kościoła drugiej kategorii, podporządkowanych dyrektywom z „góry”. Wielu katolików, zwłaszcza ludzi młodych, wyraża przekonanie, że Kościół katolicki nie potrafi przekonująco odpowiedzieć na palące problemy społeczne, ekonomiczne i polityczne, a także na problemy i pytania, nadzieje i lęki współczesnej młodzieży.

Niewiele wskazuje na to, że mamy do czynienia z początkiem końca katolicyzmu ludowego (postkatolicyzm ludowy), chociaż więzi z Kościołem także i w Polsce podlegają powolnej transformacji, a oczekiwania wiernych wobec Kościoła się dywersyfikują. Podlega on ustawicznemu, chociaż powolnym przemianom, a czynnikami tych przemian są zarówno uwarunkowania zewnętrzne (np. wzrost wykształcenia, zmiany w strukturze zawodowej, mobilność społeczna, marginalizacja pewnych grup społecznych), jak i wewnętrzne (np. duszpasterstwo parafialne, katecheza szkolna, ruchy i wspólnoty religijne oraz stowarzyszenia katolickie, religijno-kulturowe i etyczne dziedzictwo Jana Pawła II). Wymienione przykładowo czynniki zewnętrzne nie muszą zawsze oddziaływać w kierunku negatywnym w odniesieniu do religii, ale mogą sprzyjać osłabieniu kościelnie zinstytucjonalizowanej religijności.

Daleko idąca sekularyzacja jest zjawiskiem nieuniknionym, twierdzą ci, którzy są gotowi drukować klepsydry dla Kościoła ludowego w Polsce („śmierć Kościoła”) i reflektują jedynie nad tempem jego zmierzchu. Chętnie mówią o zagubionym Kościele instytucjonalnym w Polsce i o końcu katolickiego społeczeństwa. Kościół katolicki w Polsce znajduje się jednak jakby w fazie przejścia od „wymuszającej” instytucji pierwotnej, do „wybieranej” instytucji wtórnej. W warunkach społecznych oznacza to osłabienie jego wpływów zarówno na poziomie indywidualnym, jak i społecznym, a zwłaszcza w sferze życia publicznego.

W przewidywalnej przyszłości katolicyzm polski – nawet jeżeli nieco osłabnie – nie straci swojej żywotności, chyba że wystąpią jakieś nadzwyczajne okoliczności i zmiany społeczno-kulturowe czy społeczno-polityczne. W najbliższym czasie nie wejdzie on w fazę zmierzchu, zwłaszcza jeżeli duchowieństwo i świeccy będą działać na rzecz ożywienia polskiej religijności i modernizacji samego Kościoła w wymiarach społecznych i religijnych („Kościół może więcej”). Kościół w przyszło-

ści musi prowadzić ustawiczny, do pewnego stopnia dialektyczny dyskurs pomiędzy przeszłością, teraźniejszością i przyszłością.

Być może Kościół katolicki nie będzie w przyszłości tak masowy jak dotychczas, ale przy relatywnych stratach pozostanie silny, wolnymi i świadomymi decyzjami swoich wyznawców. To, co dzisiaj wydaje się mało ważne, może być ważne jutro. Kościół masowy nie musi zniknąć, ale będzie miał inne, tzn. bardziej spluralizowane kształty. Jeżeli nawet nie można mówić o czasach głębokiego kryzysu Kościoła katolickiego i parafii w naszym kraju, to niewątpliwie stoimy w obliczu ważnych i trudnych wyborów. Nie można myśleć, że to, co się dzieje, nie jest aż tak poważne i że ma ono w istocie charakter przejściowy.

Nie można wykluczyć samospełniającego się proroctwa. Jeżeli zdecydowana większość lub znaczna część ludzi wierzy w spełnienie się jakichś potencjalnych „stanów rzeczy”, to nie jest wykluczone, że zaistnieją one w rzeczywistości. Socjolog nie jest prorokiem, wróżbitą czy futurologiem. Nie jest w stanie na podstawie dotychczasowych trendów i tendencji wnioskować bezpośrednio o przyszłości. Pytania o przyszłe kształty społeczne, moralne i religijne w naszym kraju muszą pozostać otwarte. Istnieją lub będą istnieć różnorodne okoliczności, które będą współdecydować o przyszłych postawach i zachowaniach ludzi.

Opinie Polaków na temat szans religii w przyszłości mają do pewnego stopnia jedynie wtórne znaczenie, chociaż wskazują na pewien „klimat” psychospołeczny, w którym kształtują się postawy religijne Polaków. Religia, która w przekonaniu wielu byłaby skazana na „wymarcie”, lub Kościół ponoszący ustawicznie straty („mniej ludzi wierzących”), nie będą atrakcyjne dla zbyt wielu. Procesy społeczne, zwłaszcza natury religijnej, są jednak trudno przewidywalne i to, co w obecnym momencie wydaje się mało realne, w innych zmieniających się okolicznościach staje się prawdopodobne.

Dla Kościoła katolickiego najważniejsza jest ewangelizacja, także w tych warunkach, gdy budzi ona zastrzeżenia, niechęć, a nawet otwartą krytykę, szczególnie w tych kręgach społecznych, które chciałyby, by Kościół zajmował taką pozycję i znaczenie w społeczeństwie, które nie pozwalałyby mu wypowiadać się z punktu widzenia etycznego w sprawach społecznych, a zwłaszcza politycznych. Być może sam Kościół w Polsce nie jest tak mocny, jak dotychczas sądziliśmy, ani tak słaby, jak chcieliby go widzieć jego przeciwnicy. Z pewnością potrzebuje nowego dynamizmu, by skuteczniej realizować wyzwania nowej ewangelizacji, prowadzącej do ludzkiej i duchowej odnowy. W nowych warunkach społeczno-kulturowych potrzebny jest nie styl dezaprobaty i groźby, lecz pełen miłosiernej troski o formowanie sumień i przekształcanie wiary „dziedzicznej” i z przyzwyczajenia, w wiarę będącą osobistym wyborem, przekonaną i potwierdzoną świadectwem życia.





## **Rozdział X**

### **Kościół katolicki w kontekście społecznym**

W sensie najogólniejszym mówimy o Kościołach jako zorganizowanych wspólnotach religijnych, które głoszą naukę o zbawieniu, grupują wyznawców danej religii, bądź też poszczególne jej odłamy. W sensie ścisłym termin ten jest odnoszony do Kościołów chrześcijańskich (np. katolicki, prawosławny, protestancki), które w swoim rozwoju osiągają duże rozmiary przestrzenne i demograficzne, chociaż różnią się stopniem instytucjonalizacji. Mniejszych wspólnot religijnych, rozwijających się na bazie regionalnej lub lokalnej, oddzielających się dogmatycznie, kultowo czy organizacyjnie od tradycyjnych Kościołów chrześcijańskich, nie określa się w socjologii mianem Kościołów, lecz związków wyznaniowych, stowarzyszeń, wspólnot, zborów towarzystw itp. W praktyce wiele małych ugrupowań religijnych posługuje się terminem Kościół.

Kościół katolicki jest nie tylko instytucją społeczną (porządek doczesny), przyczyniającą się do porządkowania wielorakich relacji społecznych swoich członków, ale jest i instytucją religijną prowadzącą wierzących do zbawienia (porządek nadprzyrodzony). Kościół jest – według jego doktryny – także rzeczywistością nadprzyrodzoną, którą socjolog nie zajmuje się, ale jest i rzeczywistością przyrodzoną (doczesną), w której ludzkie zdolności i umiejętności, postawy i decyzje, pozytywne wyobrażenia oraz negatywne opinie i uprzedzenia odgrywają ważną rolę. Między teologiczną tezą o Kościele a jego społeczną rzeczywistością może dochodzić do napięć w świadomości ludzi wierzących, o różnej sile natężenia, prowadzących niekiedy do zakwestionowania jego empirycznych kształtów i działalności.

Kościół nie jest instytucją terapeutyczną, który usiłuje tylko wychodzić naprzeciw psychologicznym potrzebom swoich członków, bez stawiania im jakichkolwiek wymagań. Kościół „usług” odnosi sukcesy lub upada w zależności od tego, czy jest w stanie zaspokoić zmieniające się potrzeby religijne. Kościół nie może stać się także gwiazdą filmową, która ma się wszystkim podobać, ani instytucją polityczną czy nośnikiem zmian społecznych. Jest i pozostaje przede wszystkim instytucją zbawienia głoszącą swoje orędzie ewangeliczne z uwzględnieniem uniwersalnych wartości i kategorycznych norm moralnych.

Dla socjologa, który analizuje historyczne i społeczne aspekty Kościoła, nie jest on i nie będzie w przyszłości *societas perfecta*, lecz ustawicznie zmieniającą się rzeczywistością, zarówno jako Kościół instytucjonalny, jak i Kościół wspólnotowy. Fundamentalizm przekształciłby Kościół w sektę, jego daleko idąca „usługowość” oznaczałaby prawdopodobnie samosekularyzację. Aprobata Kościoła musi być głębsza, nie tylko opierać się na tym, że bez niego sprawy idą w złym kierunku, albo że popadniemy w pustkę duchową i moralną.

Z perspektywy socjologicznej Kościoły chrześcijańskie są przedstawiane często jako „przegranie” w modernizacji społecznej: im bardziej jest społeczeństwo zmodernizowane, tym jest bardziej zdechrystianizowane, a nawet zsekularyzowane. Socjologia może mieć ogromne znaczenie dla ustalenia zasad, prawidłowości, praw rozwoju i form wspólnoty Kościoła jako rzeczywistości nadprzyrodzonej, wcielającej się jednak w konkretną wspólnotę ludzką w danej epoce historycznej.

Socjologia może być pomocą zarówno w diagnozowaniu miejsca i roli Kościoła w świadomości jego członków, jak i – choć w ograniczonym zakresie – możliwych i pożądanym kierunków przemian. Socjolog ujmuje Kościół jako przedmiot badania empirycznego o tyle, o ile wyraża się on w określonych formach i kształtach społecznych. Nauki społeczne pełnią ważną funkcję w rozpoznawaniu „znaków czasu” ważnych dla Kościoła. Mogą dostarczyć filozofii i teologii wielu



interesujących danych na temat zróżnicowania ocen, norm i wartości, wzorów osobowych i wzorów zachowań funkcjonujących w potocznej świadomości. Pomagają w zrozumieniu ludzkiej działalności, którą opisują i wyjaśniają, ale nie oceniają i nie wartościują.

Wyniki badań socjologicznych – nawet najbardziej wiarygodnych – nie mogą decydować o kierunku działalności Kościoła, chociaż należy zdawać sobie sprawę z tego, jakie są postawy katolików wobec Kościoła i jego misji religijno-społecznej oraz jak oddziaływać na świadomość eklezjalną społeczeństwa (uczenie „sztuki oceniania” i konstruktywnej krytyki). Problemy doktrynalne Kościoła nie są rozstrzygane według kryteriów opinii publicznej, a tzw. zachowania przeciętne nie mogą być uznane za normę etyczną. Opinia publiczna nie może stać się kryterium prawdy, kryterium oceny i osądu. Głoszenie Ewangelii nie jest jednak całkowicie niezależne od sytuacji życiowych ludzi. Pewne warunki społeczno-kulturowe ułatwiają, inne utrudniają przyjęcie orędzia ewangelicznego.

Badania socjologiczne nie mają na celu podsuwania duszpasterzom strategii duszpasterskiej. Sondáže nie rozstrzygają, w jaki sposób należy głosić doktrynę katolicką, ale w jakiś sposób pokazują rzeczywistość. Osobiście coraz częściej oceniam krytycznie te sondáže, chociaż ich interpretacją zajmuję się od ponad 30 lat. Z pewnością nie można fetyszyzować tych wyników, chociaż są pewnymi znakami ostrzegawczymi dla Kościoła instytucjonalnego i dla duszpasterzy.

Myślę, że ksiądz, który zajmuje się młodzieżą, korzystając z wyników badań socjologicznych, bardziej krytycznie spojrzy na siebie, swoją pracę, także na młodzież, z którą ma kontakt. Zorientuje się, że ma w klasie szkolnej nie tylko wyraźnych zwolenników, ale też sceptyków i poszukujących, a nawet niewierzących. Może będzie bardziej profilował swoją katechezę, żeby obejmować nią nie tylko przeciętnego słuchacza, ale również tych, którzy oczekują pogłębionej analizy czy

propozycji duchowości. Duchowieństwo nie powinno nieufnie odnosić się do socjologicznych diagnoz życia religijnego.

Socjologowie dostrzegają wiele ambiwalencji, czasem nieoczekiwanych zwrotów, osłabienie pewnych trendów nieuchronnie jakby zmierzających w jednym kierunku (np. sekularyzacja). Społeczne formy religijności w Europie są jeszcze wyrażane w formie kościelnej, nawet jeżeli w wielu społeczeństwach jest to już fenomen mniejszości, często jest to chrześcijaństwo w zmienionej, bardziej nieokreślonej formie, aż po różne kształty duchowości bez Boga. W sferze religijnej upowszechnia się postawa warunkowej (częściowej) przynależności do Kościołów, co oznacza w praktyce, że legitymizacja wiary przesuwana jest od autorytetów kościelnych jako gwaranta prawdziwości wiary, do samych jednostek, które są odpowiedzialne za autentyczność swoich własnych przesłanek religijnych i duchowych („wierzący na swój sposób”, „letni”, „selektywni”, „katolicy pół na pół”, „niekoniecznie na serio”).

Oczekiwania wobec Kościoła nie zawsze pokrywają się z zadaniami, jakie sam Kościół sobie przypisuje i chce pełnić wobec swoich wyznawców. Wydaje się, że w świadomości wielu katolików dokonuje się przemiana, którą można by nazwać postulowaną liberalizacją w Kościele i relatywizacją samego Kościoła. Model Kościoła „nakażu” z wyraźną normatywnością przeżywa pewien kryzys. Współczesny człowiek jest krytycznie nastawiony wobec wszystkich instytucji, co rzutuje również na ocenę instytucjonalnych aspektów Kościoła. Niechętnie uznaje on obiektywną prawdę, raczej opowiada się za poglądami, preferencjami i opcjami oraz akceptuje te autorytety, które odpowiadają jego własnym potrzebom i roszczeniom.

Kościółowi katolickiemu coraz trudniej jest wychodzić naprzeciw oczekiwaniom wielu młodych Polaków, niektórych z tych oczekiwań nie może zresztą spełnić, np. zmianę doktryny religijnej. Także z socjologicznego punktu widzenia Kościół musi być czymś więcej niż gwarantem tradycji i wspólnotą przetrwania. Wydaje się, że obecnie

wchodzimy w okres obniżania się społecznego autorytetu Kościoła katolickiego. Nie jest to zapewne „zima” Kościoła, ale spowolniona „jesień”, związana z pogłębiającym się kryzysem wiary i zaufania do niego.

Kościół nie może opierać swojej misji ewangelizacyjnej wyłącznie na oczekiwaniach społecznych swoich wyznawców, nie może ich również całkowicie ignorować. W nowych warunkach społeczno-kulturowych i politycznych tracą na znaczeniu niektóre dawne oczekiwania dominujące w systemie komunistycznym, ich moc legitymizacyjna zdaje się powoli zanikać. Wyłaniają się nowe oczekiwania prowadzące do heterogenizacji i partykularyzacji oczekiwań społecznych wobec Kościoła. Niektóre z tych oczekiwań są rozproszone, nie mają jakiegoś wspólnego wektora, niekiedy są ze sobą sprzeczne. Wielu oczekuje, że Kościół zmieni swoją doktrynę (zwłaszcza moralną) i dostosuje się do zmieniającej się sytuacji w sposób „wygodny” dla człowieka, że nie będzie przeszkadzał w zaspokajaniu „śluszných” potrzeb (syndrom przesadnych oczekiwań).

Współczesny Kościół katolicki, jak i inne Kościoły chrześcijańskie, działa w warunkach swoistego „ryнку religijnego”, z wieloma „graczami” i „aktorami” oferującymi swoje „atrakcyjne towary”. Ważne jest, by przekonać aktualnego czy potencjalnego członka Kościoła, że oferta religijno-kościelna jest ważna, może nawet niezbędna, stanowi wartość, którą należy podjąć. Niestety, Kościół jest postrzegany przez wielu jako grupa obca („oni”), nie zaś jako grupa własna („my”).

Współcześnie wielu ludziom kościelne chrześcijaństwo kojarzy się z wielkim aparatem organizacyjnym, mnóstwem przepisów etycznych czy abstrakcyjnych dogmatów. Niektórzy dostrzegają w Kościele coś, co można określić jako „staroświecki urok”, lub że on sam nie ma nic godnego do zaoferowania. „Chcę żyć tak, jak mi się podoba” – staje się hasłem wielu współczesnych Polaków. Nie brak też poglądów, że Kościół we współczesnym świecie nie rozpoznaje należycie ludzkiej wolności i nie potrafi zaspokoić w odpowiedni sposób niezwykle silnej potrzeby

wolności. Kładzie natomiast nacisk na te wartości, na które nie ma zapotrzebowania.

W społeczeństwach pluralistycznych postmodernistycznego wieku dość często mówi się o kryzysie Kościoła, od którego nie oczekuje się wyraźnych wskazań moralnych, lecz raczej duchowego wsparcia i pomocy. Można by powiedzieć, że kryzys Kościoła dotyczy przede wszystkim instytucjonalnego posłuszeństwa i jest przejawem szerszego procesu regresu zorganizowanej religii w łonie chrześcijaństwa. Sekularyzacja jako proces wyobcowania się ludzi wierzących spod wpływów religii trwa. Kościół jest i staje się instytucją czy wspólnotą religijną, która nie wypełnia poniekąd istotnych swoich funkcji, tj. nie kształtuje życia codziennego swoich wyznawców.

Kościół, który chciałby widzieć siebie jedynie w obrazie, jaki dostarcza mu opinia publiczna, byłby uzależniony od swego odbitego obrazu, straciłby swoją ewangeliczną tożsamość i dynamizm. Korygowanie decyzji według wymagań opinii publicznej byłoby zwykłym kapitulantstwem. Niemniej zbadanie oczekiwań i postulatów ludzi, zwłaszcza młodych, pod adresem Kościoła jest ważne z teoretycznego i praktycznego punktu widzenia. Scena religijna staje się w warunkach społeczeństwa pluralistycznego coraz bardziej zróżnicowana. Ścisłe podporządkowanie się w sprawach religijnych i moralnych jest dla wielu problematyczne. W przyszłości Kościół będzie przyciągał nie tyle jako instytucja, ale będzie poszukiwany i odkrywany przez ludzi kierujących się osobistą wiarą. Im bardziej Kościół będzie zróżnicowany, otwarty i gościnny, tym większa szansa, że ludzie nie będą od niego odchodzić.

Współczesne społeczeństwa nie są tak jak dawniejsze uzależnione od religii i Kościołów w budowaniu społecznego konsensu i w kształtowaniu społecznej świadomości. Dotyczy to w jakimś stopniu i Kościoła katolickiego w społeczeństwie polskim. Oscyluje on w swoim codziennym kształcie między realnością „mocnego” Kościoła i wizją „słabego” Kościoła w społeczeństwie. Pierwszy wzbudza różnego rodzaju krytyki,

także wśród praktykujących katolików, drugi budzi niepokój tych, którzy czują się wyraźnie odpowiedzialni za jego obecny i przyszły kształt. W każdym razie operowalibyśmy zubożoną wizją Kościoła, jeżeli sprowadzalibyśmy go do instytucji, która w warunkach rynkowych zabiega o klientów dla swoich „produktów” i przystosowuje się ustawicznie do zmieniających się nastrojów społecznych, mody i gustów.

Papież Benedykt XVI w przemówieniu do przedstawicieli świata kultury, sztuki i gospodarki w bazylice *Santa Maria della Salute* w Wenecji, w dniu 8 maja 2011 roku powiedział: „Fakt, że Wenecja jest <miastem wodnym>, nasuwa pewne skojarzenie: słynny współczesny socjolog określił jako <płynne> nasze społeczeństwo, a także kulturę europejską nazwał <płynną>, aby wskazać na jej <niestałość>, małą stabilność bądź brak stabilności, zmienność, nietrwałość, która – jak tu pragnę wyrazić pewien postulat: żeby Wenecja nie była miastem <płynnym> – w takim sensie, o jakim właśnie była mowa – ale miastem <życia i piękna>. Jest to oczywiście pewien wybór, ale w historii trzeba wybierać: człowiek może w sposób wolny interpretować, nadawać sens rzeczywistości, i właśnie ta wolność stanowi o jego wielkiej godności”. Warto odnieść tę wypowiedź do Kościoła, który jest „Kościołem w płynnym społeczeństwie”, ale nie jest „płynnym Kościołem”, lecz „Kościołem życia i piękna”, „Kościołem pielgrzymującym”, „Kościołem zmiennym w ciągłości”.

W czasie swoich podróży do krajów postkomunistycznych Jan Paweł II często powracał 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 (przemówienie Jana Pawła II podczas podróży apostolskiej do Kazachstanu). Wciąż trwa dyskusja nad rolą i miejscem religii oraz Kościoła w życiu publicznym, nad relacją religii i polityki w życiu społecznym.

Kościół katolicki należy do nielicznych instytucji, który we współczesnym płynnym, sfragmentaryzowanym, zrelatywizowanym i zderegulowanym świecie głosi trwałe i niezmiennie wartości moralne, podtrzymuje myśl o ładzie moralnym w społeczeństwie. Nic dziwnego, że jest niejednokrotnie atakowany za rzeczywistą lub domniemaną niemoralność lub mieszanie się do polityki.

W nowoczesnym pluralistycznym społeczeństwie Kościół musi być również instytucją pluralistyczną, nie może być społecznością tylko dla „zdecydowanych” i w pełni zidentyfikowanych (Kościół o określonym *numerus clausus*). Z socjologicznego punktu widzenia jedyną rozsądną i uzasadnioną alternatywą może być wielopostaciowy, pluralny Kościół, o różnych nurtach i sektorach oraz poziomach w wyznawanej wierze. Kościół „otwarty”, „policentryczny”, akceptujący wewnątrzkościelny pluralizm i autonomię różnych nurtów („zgodna różnorodność”) ma szansę nie tylko przetrwania, ale i rozwoju w warunkach ponowoczesnego, kulturowo i społecznie zróżnicowanego społeczeństwa.

Gdy jednostka staje w centrum życia społecznego, a wszelkie instytucje mają jej służyć, zmienia się też pojmowanie autorytetu, aż po zakwestionowanie wszelkich autorytetów. Jeżeli mamy do czynienia z ogólnym kryzysem autorytetów, to Kościół nie stanowi tu wyjątku. Autonomiczna jednostka staje się niejednokrotnie ostateczną i jedyną instancją dla samej siebie. Chce przyswoić sobie z życia tyle, ile chce, i nikt, w tym także Kościół, nie powinien jej przeszkadzać.

Postawy wobec Kościoła katolickiego jako relacje emocjonalno-wartościujące są wynikiem konfrontacji tego, jak postrzega się Kościół, z tym, jakim on naszym zdaniem być powinien. Ogólna ocena jest tu na ogół rezultatem „wyważenia” przypisywanych Kościołowi plusów i minusów w świetle kryteriów do niego adresowanych. Idealny w wyobrazeniach Kościół jest konfrontowany z realnie istniejącym. Człowiek współczesny świadomy swej wolności i niezależności wobec wszystkich instytucji, traktuje instrumentalnie instytucje współczesne

jako służące zaspokajaniu indywidualnych potrzeb życiowych, usiłuje w podobny sposób traktować Kościół.

Krytyka Kościoła stanowi stały, jakby normalny, element świadomości wielu ludzi współczesnych. Niekiedy nawet jest traktowana jako niezbędna część pluralistycznego dialogu społecznego, prowadząca do uzyskania właściwego konsensu, co do miejsca i roli Kościoła w nowoczesnym społeczeństwie. Może być ona fragmentem szerszego procesu społecznego, zwanego dezinstytucjonalizacją (przesunięcie akcentu z instytucji na osobę). Kościoły stają się również organizacjami z wyboru i przedmiotem decyzji. Niechętnie przyjmuje się ich ingerencję w kwestiach społecznych, a nawet etycznych o charakterze publicznych.

W warunkach radykalnych zmian politycznych, gospodarczych, społecznych i kulturowych Kościół musi na nowo zdefiniować swoje funkcje społeczne i określać swoją pozycję społeczną. Chce współpracować z wszystkimi w budowaniu aksjologicznych podstaw demokratycznego państwa i wносить do porządku społecznego właściwą hierarchię wartości wynikających z godności osoby ludzkiej, z jej wymiarem transcendentnym włącznie, na rzecz pogłębienia i poszerzenia demokracji.

Z Kościołem jest tak jak ze zdrowiem i pogodą, wszyscy mają na jego temat jakieś opinie, rozmawiają o nim w pracy i w domu, w gronie przyjaciół i wśród przygodnie spotkanych ludzi. W tych rozmowach przejawiają się na ogół dwa nurty krytyczne. W pierwszym z nich mówi się o Kościele źle, wskazuje się na jego rzeczywiste czy domniemane błędy, skazuje się go niemal na nieuniknioną agonię (retoryka agonalna). W drugim nurcie krytyki mówi się o Kościele jako hegemonie i jego nieograniczonym wpływie na społeczeństwo.

Dyskusje na temat Kościoła są zdominowane przez schemat „czarne – białe”. Są i tacy, którzy chcieliby widzieć Kościół w stanie swoistej „niemocy”, a nawet wtrącić go w społeczny niebyt, by stał się on przedmiotem społecznej niechęci (przeniesienie go w stan spo-

czynku). Bez względu na to, jak się mówi o Kościele, zarówno jego zwolennicy, jak i przeciwnicy, chętnie korzystają z jego usług. Także media stają się ważnym interpretatorem sfery kościelnej, tworzą określony *image* Kościoła, skupiając się zazwyczaj na niebezpieczeństwach wynikających z jego zaangażowania się w sprawy życia społecznego.

Potrzebna jest szersza dyskusja dotycząca Kościoła, jego miejsca i roli w życiu społecznym. Taka refleksja mogłaby być użyteczna zarówno dla Kościoła jak i elit politycznych, i dla całego społeczeństwa. Kościół nie jest zabytkiem muzealnym, ustawicznie potrzebuje renowacji, rewitalizacji, udoskonalenia, krótko mówiąc, nowej ewangelizacji.

Przejawem zaufania do Kościoła mogą być opinie i poglądy badanych na temat roli czy funkcji Kościoła w życiu publicznym, zarówno w sensie rzeczywistego, jak i postulowanego oddziaływania na różne sfery życia społecznego. Dostrzegany jako silny lub słaby wpływ Kościoła nie musi być w tym samym stopniu aprobowany czy dezaprobowany. W kontekście własnych doświadczeń, uznawanych wartości i norm, odczuwanych oczekiwań i wyobrażeń rzeczywistego i idealnego stanu rzeczy, Kościół może być różnie oceniany.

Poglądy Polaków na temat publicznej roli Kościoła oraz obawy związane z tzw. upolitycznieniem się Kościoła, kształtowane w swoim „szumie informacyjnym”, znalazły odzwierciedlenie w wynikach sondaży opinii publicznej. Wskazują one, że w latach dziewięćdziesiątych XX wieku i później większość ankietowanych uznawała wpływy Kościoła w życiu publicznym za zbyt silne, upowszechnił się pogląd o nadmiarze władzy Kościoła w naszym kraju.

Deklarowany przez wielu współczesnych dystans lub krytyczna sympatia wobec Kościoła jest częścią szerszego procesu istniejącej niechęci wobec instytucji hierarchicznych (hasło „nie ufaj instytucjom”). Autonomiczna jednostka, podążająca za osobistymi celami, z nieufnością ocenia formalne instytucje, które – według niej – stawiają jednostce zbyt wygó-



rowane, a subiektywnie mało znaczące wymagania i nakazy, raczej wybiera religijność i moralność według własnych celów niż podporządkowuje swoje cele obiektywnej prawdzie. W warunkach powolnej destandaryzacji religijności kościelnej będzie przybywać tych, którzy preferują negocjacyjny charakter relacji z Kościołem, według własnych potrzeb i celów.

Pomiędzy tym, jakiego Kościoła chcemy, i tym, jakim on jest, istnieje znaczna rozbieżność. Nasilają się głosy krytyczne, a nawet tworzy się pewnego rodzaju opozycja wobec moralnego nauczania Kościoła. Wpływ Kościoła na życie społeczne i publiczne nie jest jednak tak znaczny, by usprawiedliwiać użycie takich określeń Kościoła jako „instytucji zwycięskiej”, „dominującej”, „monopolistycznej”, „ekspansywnej” czy „opresyjnej”. Za fasadą tych określeń-oskarżeń kryje się z reguły pragnienie, by Kościół uprawiał „żeglugę przybrzeżną”, nie zaś zajmował się społecznymi problemami narodu. Trudno jest określić, na ile narastająca krytyka wynika z pozycji antychrześcijańskich, na ile jest przejawem troski o ewangeliczny kształt Kościoła. Można ogólnie powiedzieć, że istniała zawsze – do pewnego stopnia – moda na krytykę instytucjonalnych działań Kościoła.

W sferze działalności społecznej rola Kościoła nie jest przyjmowana bezkrytycznie, wręcz przeciwnie, oceniana jest krytycznie, niekiedy nawet nadkrytycznie, a kompetencje Kościoła są przesuwane ze sfery społecznej do religijnej. Dystans i krytycyzm wobec Kościoła instytucjonalnego może mieć oddziaływanie na te sfery życia społecznego, na które Kościół ma wciąż wielki wpływ. Deklarowana neutralność, a nawet obojętność wobec Kościoła jest częścią szerszego procesu nieufności wobec instytucji społecznych. Pogłębiająca się krytyka Kościoła może prowadzić w konsekwencji do przemiany motywacji członkostwa we wspólnocie religijnej: od motywacji religijnej do użytecznej.

W społeczeństwach współczesnych wielu ludzi, także wierzących, odmawia religii, a zwłaszcza Kościołom chrześcijańskim, kompetencji w sprawach moralnych. Sakralizuje się własne „ja” jako źródło moral-

ności. Nawet po wyeliminowaniu z moralności wszystkiego co religijne, moralność nie zniknie, jeżeli na miejsce religii wprowadzi się jakieś racjonalne substytuty i „przetłumaczy się” religijne wartości i normy na język świeckiej moralności. Bez religii nie grozi nam sytuacja „świata bez moralności”, co najwyżej „świata bez kościelnie ukształtowanej moralności”. W moralności jest ważne i podstawowe rozróżnienie dobra i zła („rozzóżniam dobro i zło – więc jestem człowiekiem”).

Radykalny antyklerykalizm, który prawie zniknął w wielu krajach zsekularyzowanych, w Polsce uzyskał jakby nowe impulsy. Większość Polaków jest przeciwna łączeniu sfery religii i polityki, wyraża opór przeciw włączaniu się Kościoła katolickiego w życie publiczne kraju. Nie musi to jeszcze oznaczać próby zepchnięcia Kościoła w społeczną nicość. Tylko jego „grabarze” od dawna piszą nekrologi i odmawiają swoje wersety nad jego grobem.

Empirycznie nie da się zmierzyć negatywnego wpływu duchownych na społeczeństwo, tak jak nie da się zmierzyć wpływu Papieża Jana Pawła II na polską religijność, czego niekiedy domagają się od socjologów dziennikarze. Skandaliczne fakty budzą smutek i żal u tych, którzy w pełni identyfikują się z Kościołem, innym prawdopodobnie dają podstawy do swoistej racjonalizacji własnych postaw słabnącej religijności, ludziom o częściowej identyfikacji z Kościołem – skoro „oni” tak robią, to i my jesteśmy usprawiedliwieni w swoim odchodzeniu od kościelnej moralności. Mogą wreszcie legitymizować postawy tych, którzy stoją zupełnie z dala od Kościoła.

Kościół katolicki powinien być postrzegany jako ten, który nie jest przeciw człowiekowi, lecz dla człowieka, rodziny i społeczeństwa. Będzie on jednak ustawicznie przeciwdziałał kształtowaniu się swoistej nieetycznej religijności. Kościół nie może ulegać pokusie izolowania się od współczesnego, częściowo zdechrystianizowanego społeczeństwa oraz tworzyć własną subkulturę (Kościół jako autonomiczne, „zamknięte” społeczeństwo), ani też bezkrytycznie dopasowywać się do tego spo-

leczeństwa i jego wymagań. W rzeczywistości balansuje on między postawą sekciarskiego wyizolowania się ze społeczeństwa a postawą pełną kompromisów w dopasowywaniu się do uwarunkowań nowoczesnego społeczeństwa, między własną tożsamością a liberalną otwartością.

Z punktu widzenia doktrynalnego należy podkreślić, że Kościół nie chce ingerować wprost w politykę, lecz zadowala się „polityką niepolityczną”, tzn. troską o dobro wspólne narodu. Chce być neutralny politycznie, podkreśla jedynie swoje kompetencje w sprawach etycznych. Jeżeli Kościół aprobejuje pluralizm społeczeństwa, którego grupy społeczne w różny sposób urzeczywistniają swoje wartości, jeżeli opowiada się za respektowaniem odpowiedzialnej samodzielności poszczególnych obszarów społecznych, wówczas taki Kościół aktywnie i konstruktywnie biorący udział w kształtowaniu społeczeństwa poprzez promowanie wartości etycznych, jest sprzymierzeńcem społeczeństwa obywatelskiego, a nie jego wrogiem. Z punktu widzenia interesów społeczeństwa obywatelskiego nie byłoby dobrze, gdyby Kościół tracił autorytet moralny w społeczeństwie.

Kościół działając w sytuacji pluralistycznej musi współdziałać ze wszystkimi siłami istniejącymi i działającymi na rzecz rozwiązywania wspólnych problemów, w duchu dialogu i wzajemnego szacunku, dowartościowując ustawicznie etyczny wymiar przemian społecznych. Trzeba jednak w miarę precyzyjnie rozróżniać kompetencje Kościoła i państwa jako społeczności autonomicznych. Niedostrzeżenie podziału tych kompetencji, czasem usprawiedliwione szczególnymi okolicznościami, zwykle jednak przynosi skutki odwrotne od zamierzonych.

Kościół w swojej nauce społecznej uznaje wewnętrzną autonomię sfery politycznej i gospodarczej i sam nie tworzy ani doktryn politycznych, tym bardziej ekonomicznych, interesuje się jednak implikacjami etycznymi rozwiązań ekonomicznych i politycznych, dla integralnej promocji ludzi i społeczeństwa. Społeczna nauka Kościoła nie dotyczy konkretnych form organizacyjnych społeczeństwa, lecz inspirujących

zasad społeczno-etycznych, które powinny ukierunkować życie społeczne, aby było ono godne człowieka. Wymiar społeczny ma swój fundament w wymiarze osobowym, osoba ludzka ma prymat przed rzeczami.

W trosce o człowieka i godnościowe społeczeństwo, Kościół jako stróż moralnego porządku i krytyczne sumienie społeczeństwa, nie może milczeć w sprawach publicznych i zamykać się w zakrystii, nawet jeżeli pewne kręgi społeczne (w tym także część katolików) tej roli Kościoła w pełni nie akceptują, a nawet zajmują wobec niego postawę krytyczną czy wręcz negatywną. Dyskusje dotyczą i będą dotyczyć w przyszłości rozmiarów i granic tej obecności w obszarze życia publicznego oraz kompetencji Kościoła w zakresie rozwiązywania problemów społecznych. Dyskusje te będą się łączyć z etycznym sporem wewnątrz modernizującego się społeczeństwa o właściwy jego kształt.

Kościół katolicki w Polsce przestaje być powoli instytucją monopolistyczną, obejmującą całe społeczeństwo i ogólnie obowiązującą wspólnotą wiary. Katolicyzm, jeżeli nie z zasady, to *de facto* przestaje być wiarą całego narodu. Wyznawanie wiary, tożsamość narodowa i polityczne obywatelstwo powoli oddzielają się od siebie. W ostatnich latach coraz rzadziej można dostrzec w deklaracjach biskupów zdania o „katolickiej Polsce”. Zaczynamy coraz lepiej rozumieć, że Kościół niebezpiecznie zbliżający się do władzy politycznej, traci zaufanie u swoich wiernych jako instytucja o wiarygodności społecznej.

W pewnych kręgach intelektualistów katolickich i laickich zaczyna się pojawiać ostra krytyka Kościoła ludowego, zarzuty, ostrzeżenia i zastrzeżenia. Uważają oni, że Kościół polski nie ma zbyt wiele do zaoferowania współczesnemu człowiekowi, że znajduje się w stanie „zapaści” po wyjściu z systemu komunistycznego. Religijność Polaków – według tego stanowiska – była bardziej formą politycznego protestu czy sprzeciwu wobec narzuconej ideologii niż przejawem żywotnych więzi człowieka z Bogiem. Skrajni krytycy podkreślają, że Kościół nie zrezygnował z propagowania modelu państwa wyznaniowego, że jest Kościołem na-

cjonalistycznym, nieaprobuującym otwartego i nowoczesnego społeczeństwa. W ich opinii Kościół zbliża się do instytucji typu totalnego.

Polacy coraz wyraźniej aprobują model „kooperatywnego rozdziału” Kościoła i państwa. Spory dotyczące miejsca i roli Kościoła w społeczeństwie obywatelskim są mniej dostrzegane na poziomie lokalnym. Tu dominuje nie konkurencja i rywalizacja, lecz współpraca i współdziałanie. Krytyka Kościoła ma swoje źródło w samym Kościele, w postawach i zachowaniach duchowieństwa i biskupów, w nadmiernej trosce o uzyskiwanie pewnych przywilejów, w ingerencji w sprawy polityczne, zwłaszcza przed wyborami parlamentarnymi, samorządowymi czy prezydenckimi.

Od początku lat dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku stało się swoistą modą wyolbrzymianie społecznych i politycznych wpływów Kościoła katolickiego w społeczeństwie, podkreślanie jakiejś ofensywy instytucji kościelnych i osób z nim związanych, zwłaszcza w zakresie spraw legislacyjnych, a także dostrzeganie katolickiego fundamentalizmu w naszym kraju (swoiste upowszechnianie lęku przed Kościołem). Kwestionowanie Kościoła (ale nie religii) należy w pewnych środowiskach do dobrego tonu.

Jan Paweł II uzyskiwał we wszystkich sondażach opinii publicznej najwyższą pozycję jako osoba popularna i ciesząca się szacunkiem, ale dystans pomiędzy nim a innymi osobami pod względem popularności nie jest tak wielki jak w latach osiemdziesiątych XX wieku. Co więcej, wymienia się go w kontekście osób, które reprezentują wartości dalekie od tych, jakie symbolizuje Papież. W XXI wieku zaczęto nawet podważać w pewnych środowiskach autorytet społeczny i moralny Jana Pawła II. Przełamano w społeczeństwie polskim bariery nietykalności Papieża.

W znacznych kręgach społecznych w Polsce nie przyznaje się Kościołowi mandatu społeczno-politycznego, a oświadczenia Episkopatu Polski przed wyborami prezydenckimi czy parlamentarnymi są odbie-

rane jako ingerencje polityczne, które kwalifikuje się jako wypowiedzi polityczne, nie dotyczące duchowego czy etycznego wymiaru sprawy. Uogólnione zaufanie do Kościoła może być osłabione, a nawet zniszczone zarówno przez siły zewnętrzne (ideologie wrogie Kościołowi), jak i wewnętrzne w Kościele (przez samych duchownych).

Polacy nie będą w skali masowej, demonstracyjnie wypisywać się z Kościoła, raczej będą go opuszczać stopniowo i w „ciszy”. Będzie to następować wtedy, gdy Kościół straci dla nich swoją wiarygodność i nie będzie zaspokajać ich potrzeb duchowych. Emigracja z Kościoła nie musi być czymś nieuchronnym i jednokierunkowym. Możliwe są również powroty i nowe fascynacje ofertą duchową, jaką niesie ze sobą religia katolicka.

Pozycja Kościoła katolickiego w Polsce staje się bardziej wymagająca i trudniejsza. Musi on ustawicznie uczyć się funkcjonować w nowych sytuacjach społeczno-politycznych i społeczno-kulturowych, w polimorficznej i sfragmentyzowanej rzeczywistości. Kościół katolicki krytykuje „kulturę wykluczenia” i powiada się za „kulturą gościnności”. Kościół powstrzymujący się od ingerencji w funkcjonowanie społeczeństwa politycznego, może aktywnie uczestniczyć w publicznej sferze społeczeństwa obywatelskiego.

W społeczeństwie obywatelskim religia nie musi być traktowana jako intruz w sferze życia publicznego. Nowoczesne, funkcjonalnie zróżnicowane społeczeństwo, wymaga uszanowania autonomii dziedziny życia pozareligijnego. Kościoły muszą utrzymywać odpowiedni dystans wobec życia politycznego i nie mogą ustawicznie reagować na przemijające wydarzenia życia społecznego. Być może będzie to oznaczać zmniejszenie zainteresowania sprawami życia publicznego. Kościół powinien pomagać ludziom bardziej optymistycznie postrzegać nową rzeczywistość, bardziej w kategoriach szans niż zagrożeń.

Wiele lat po upadku komunizmu proces redefinicji miejsca i roli Kościoła w demokratycznym społeczeństwie obywatelskim nie jest

jeszcze zakończony, a może nawet daleki od zakończenia. Potrzebna byłaby swoista dyskusja „okrągłego stołu” dotycząca Kościoła. Refleksja ta mogłaby być użyteczna zarówno dla Kościoła, jak i dla elit politycznych oraz dla całego społeczeństwa. Zasadnicza rola Kościoła nie jest doraźna i bezpośrednia, raczej długofalowa i pośrednia, poprzez kształtowanie postaw ludzkich (przeciwdziałanie tworzeniu się „społeczeństwa bez reguł” i stymulowanie „społeczeństwa etycznego”). Kościół katolicki w Polsce od wieków inwestuje w kapitał kulturowy i moralny społeczeństwa i będzie to czynił w przyszłości.

Kościół katolicki w Polsce nie przestał pełnić roli reprezentowania szeroko rozumianego interesu narodowego czy społecznego, chociaż jego misja została poniekąd ograniczona i jakby mniej intensywna. Wyraźnemu osłabieniu ulegają dość silne w przeszłości związki polskości i katolickości. Z socjologicznego punktu widzenia Kościół katolicki w Polsce zachowuje cechy Kościoła ludowego, z tendencją do wewnątrzkościelnej modernizacji.

Między Kościołem „nakazów” a Kościołem „ofert” istnieje bogata gama rozwiązań pośrednich. Już dzisiaj mamy do czynienia w polskim katolicyzmie ze swoistą mieszkanką elementów tradycyjnych i nowoczesnych, ortodoksyjnych i selektywnych, aż po granice daleko idącej heterodoksji. Nie rezygnując zbyt pośpiesznie z oferty dla mas, należy rozwijać zindywidualizowane formy duszpasterstwa, uwzględniające specyficzne potrzeby i problemy religijne różnych grup i środowisk społecznych.

Kościół jednoczący się całkowicie z duchem epoki byłby skazany w dłuższym okresie czasu na przegraną, a wielu jego członków musiałoby się poczuć ograbionymi ze swej duchowej ojczyzny. „Nowoczesny” Kościół musi być równocześnie „antynowoczesny”, otwarty na świat i „znak sprzeciwu”, zarówno pozytywnie zaangażowany w nowoczesny świat i rozpoznawanie w nim cennych wartości, jak i będący częściowo w opozycji do niego, mówiący zarówno „tak”, jak i „nie”. Krytyczny dialog ze współczesnym światem daje większe szan-

se przetrwania i rozwoju niż radykalne przystosowanie się czy radykalne zakwestionowanie.

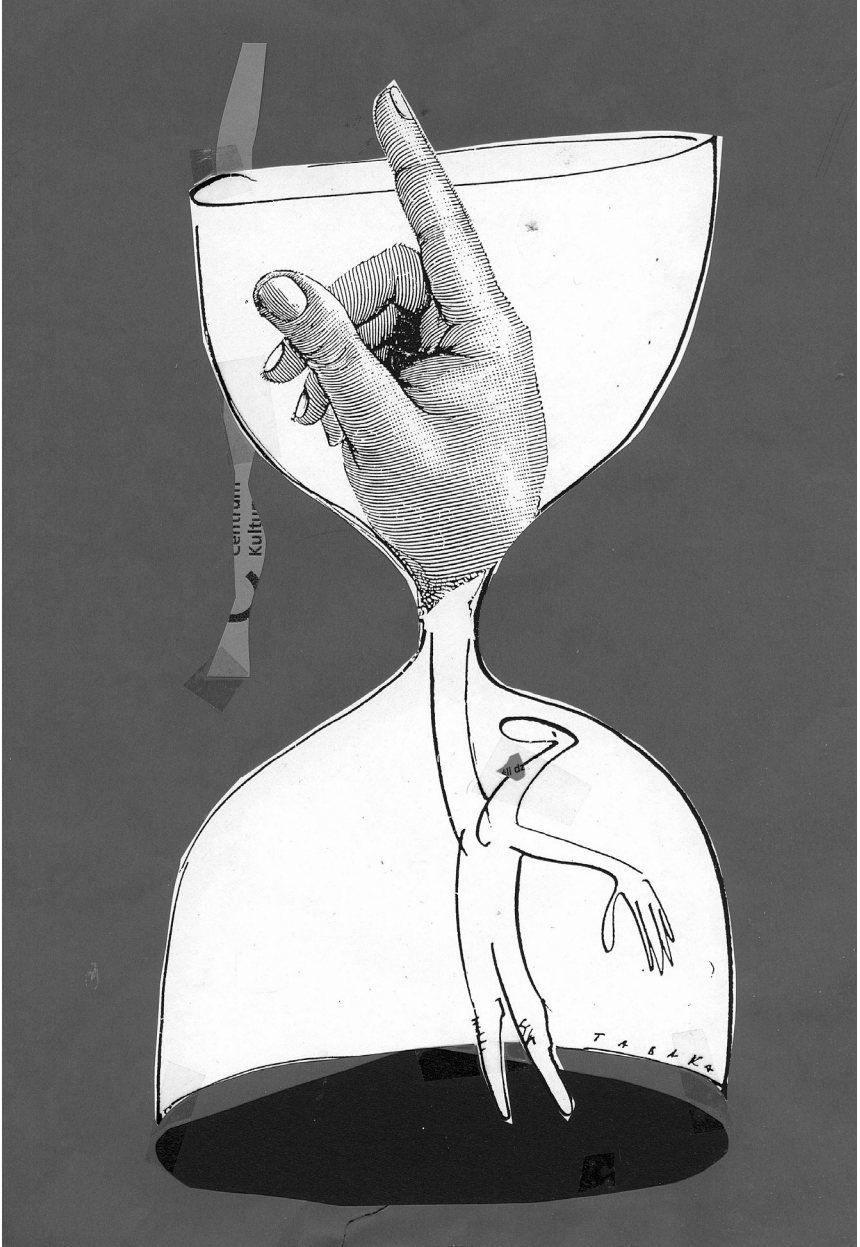
W warunkach sekularyzacji, rosnącego pluralizmu i indywidualizmu religijnego w społeczeństwie, oferta duchowa i społeczna Kościoła musi być coraz bardziej zróżnicowana. Kościół, który chce uczestniczyć w życiu społeczeństwa jako świadek Ewangelii, nie zagraża uprawnionej autonomii różnych dziedzin życia publicznego i państwowego. Proponując wartości chrześcijańskie, wychodzi z przekonania, że potrafi wnieść coś pożytecznego dla dobra wspólnego społeczeństwa, a człowiekowi ukazać horyzonty odpowiedzialnej wolności i samorealizacji w warunkach obiektywnej prawdy.

Wyniki badań socjologicznych mogą stać się dobrą wskazówką dla pracy duszpasterskiej Kościoła. Socjologowie religii, podobnie jak socjologowie w ogóle, nie są wolni od pokusy ulepszania społeczeństwa, w tym przypadku ulepszania Kościoła jako instytucji i Kościoła jako wspólnoty wierzących. Unikając pokus nadmiernego optymizmu wynikającego z masowego charakteru religijności polskiej, ale i odrzucając pesymizm sugerujący mało „chrześcijański” charakter tej religijności, trzeba wciąż na nowo podejmować intensywną ewangelizację.

Jeżeli nawet można mówić o swoistej wyjątkowości w sensie socjologicznym polskiej religijności, to nie oznacza, że Polska zawsze pozostanie krajem o tak wysokiej religijności jak obecnie, albo że nie dokonają się jakiegokolwiek zmiany w polskiej religijności. Kapitał religijny w Polsce nie jest czymś nienaruszalnym i bezwzględnie trwałym. Dokonujące się powolne przekształcenia w religijności rzutują i będą rzutować na więzi z Kościołem jako instytucją społeczną i religijną oraz na więzi w jego najbardziej podstawowych strukturach, tj. w parafiach. Procesy dezinstytucjonalizacji i prywatyzacji oznaczają przede wszystkim osłabienie więzi z Kościołem i „odkościelnienie” samej religijności. Zmienia się powoli miejsce (pozycja) i rola Kościoła w społeczeństwie polskim.







## Rozdział XI

### Moralność religijna w uwarunkowaniach społecznych

W rzeczywistości społecznej nie istnieje jedna moralność, lecz różne jej postaci (polimorficzna moralność). Nie może być zresztą inaczej, bowiem w ponowoczesnej rzeczywistości społeczno-kulturowej jest wiele niejednoznaczności, ambiwalencji, efemeryczności, fragmentaryzacji itp. zjawisk związanych z radykalnymi zmianami i przekształceniami społeczno-kulturowymi. Aby dobrze opisać kondycję moralną społeczeństw współczesnych, musimy do głębi zrozumieć ich przeszłość i terażniejszość. I jedno i drugie nie jest łatwe.

Zwolennicy tezy o upadku współczesnej moralności twierdzą, że w przeszłości moralność odgrywała w życiu codziennym ludzi znacznie większą rolę niż dzisiaj. Krytycy tego podejścia znajdują w historii społeczeństw wiele dowodów na rzecz tezy przeciwnej. Socjologia współczesna dostarcza cennych informacji na temat wielu aspektów kondycji moralnej społeczeństwa, ale cechuje ją słaby zmysł historyczny, albo w ogóle pomija ona perspektywę historyczną.

W działaniach wielu ludzi współczesnych trudno dostrzec bezpośredni związek z wartościami i normami bezwzględными (kategorycznymi). Im bardziej komplikuje się i różnicuje kontekst społeczno-kulturowy, tym wyraźniej zmiany w moralności są dostrzegane, a także przebiegają w sposób coraz bardziej kompleksowy, często o charakterze konfliktowym, prowadząc do destabilizacji ładu aksjonormatywnego w społeczeństwie. W sytuacji rozchwianych systemów wartości i norm ludzie młodzi czują się zagubieni i pozbawieni autorytetów, popadają w trudne do rozwiązania dylematy moralne.

Charakterystyczny dla ponowoczesności proces indywidualizacji oznacza z jednej strony odchodzenie od stabilnych, tradycyjnych systemów etycznych (m. in. religijnych), z drugiej zaś rozwój subiektywistycznych procesów połączonych z emancypacją i autonomizacją jednostki. Odchodzenie od absolutnych i stałych wartości oraz norm moralnych niesie ze sobą niebezpieczeństwo pogłębiania się relatywizmu, a nawet nihilizmu moralnego. W społeczeństwach współczesnych tworzy się coś, co można nazwać „kulturą relatywizmu” lub „dyktaturą relatywizmu”.

Według Papieża Jana Pawła II tak zwany nowoczesny człowiek utracił poczucie grzechu i przyczyn zła szuka jedynie w nieodpowiednich strukturach społecznych. W moralności jest ważne i podstawowe rozróżnienie dobra i zła: rozróżniam dobro i zło, więc jestem człowiekiem. Nie istnieje deterministyczny związek pomiędzy demokratyzacją a demoralizacją. Życie moralne, a zwłaszcza życie duchowe człowieka, zależy do pewnego stopnia od warunków społecznych, politycznych, gospodarczych i kulturowych, ale je równocześnie niezmiernie przerasta.

We współczesnym świecie silne są tendencje w kierunku etyki indywidualistycznej, etyki bez stałych zobowiązań i norm (ani wobec bliźnich, ani wobec społeczeństwa, tym bardziej wobec Boga), z maksimum wolności od ograniczeń związanych z uczestnictwem w życiu społecznym. Jest to etyka pozwalająca na rezygnację z trwałych standardów etycznych na rzecz zmiennych okoliczności i osobistych motywacji działającego (tzw. moralność hipotetyczna). Uzależnienie obowiązywania norm od konkretnych sytuacji jest przejawem żądania autonomii jednostki w podejmowaniu decyzji moralnych, w praktyce prowadzi często do uznania norm moralnych, o ile przyczyniają się do zabezpieczenia indywidualnych interesów jednostki, niekiedy do przyjęcia zasady „wszystko jest dozwolone”.

W społeczeństwach współczesnych – także i w naszym kraju – dokonuje się zmiana akcentów w pojmowaniu moralności: od ogół-

nie obowiązujących modeli myślenia i działania, do modeli bardziej zindywidualizowanych i nakierowanych na jednostkę. Prowadzi to do pluralizacji postaw i zachowań moralnych, zastępowania kryteriów etycznych pragmatycznymi i utylitarnymi. Postępujący rozwój społeczno-kulturowy naznaczony pluralizmem światopoglądów, celów etycznych, ekonomicznych, politycznych itp. sprawia, że podstawowy konsens w sprawach moralnych nie jest rzeczą oczywistą. Jedni określają ten stan rzeczy jako rozpad wartości i norm, inni jako dostosowanie się do warunków życia w nowoczesnym społeczeństwie.

Doświadczenie względności norm moralnych staje się składnikiem tzw. nowoczesności. Względność ta zaznacza się zarówno na poziomie refleksji teoretycznej, jak i przede wszystkim na poziomie oceny postaw i zachowań moralnych (przejście od orientacji normatywnej do sytuacyjnej). Spośród wielu konkurujących propozycji etycznych chce się wybierać w dowolny sposób. Subiektywizacja i związana z nią relatywizacja moralności polega na pewnej dowolności w wyborze oraz stosowaniu wartości i norm moralnych, łącznie z wyborem podstaw etycznej wizji ludzkiej egzystencji. We współczesnych społeczeństwach pluralistycznych odchodzi się od stałego zobiektywizowanego ładu społecznego czy moralnego, do ładu regulowanego związanego z indywidualnymi decyzjami jednostek. Społeczeństwa rygorystyczne przekształcają się w permissywne.

Człowiek uświadamia sobie w pełniejszy sposób prawo do osobistej realizacji wartości i norm, wraz z poczuciem niezależności, nie zawsze jednak także z poczuciem odpowiedzialności za siebie samego i innych. Taka tendencja oznacza zaakcentowanie subiektywnej normy moralności, niedocenianie obiektywnych norm prawa moralnego i ewoluowanie w stronę permissywizmu, a nawet relatywizmu. Wartości relatywne są uzależnione w swojej mocy normatywnej od aktualnych potrzeb, pragnień i dążeń jednostek oraz grup społecznych.

Człowiek współczesny chce suwerennie decydować o dobru i złu, w postmodernistycznej ambiwalencji nie jest on jednak w stanie precyzyjnie rozróżnić między tym, co dobre i co złe, lepsze i gorsze. Tzw. ponowoczesny człowiek nie podejmuje decyzji moralnych na podstawie jednoznacznych kryteriów dobra i zła, uświęconych autorytetem tradycji religijnej, lecz kieruje się opcjami aksjologicznymi opartymi na kryteriach zindywidualizowanych. Kultura moralna, która jest ważnym źródłem ładu oraz poczucia bezpieczeństwa grup społecznych, wydaje się coraz mniej odwoływać do trwałych standardów tego co słuszne i tego co powinno wzbudzać sprzeciw.

Moralność jest niekiedy redukowana do rangi typowej kalkulacji, w której dokonuje się „ważenia” pomyślnych i niepomyślnych skutków działania. Nie ma już dobra i zła samego w sobie. Moralność coraz częściej jest zaliczana do sfery ocen subiektywnych. W życiu społecznym zauważa się coraz więcej zjawisk, które można zakwalifikować jako przejawy anomii moralnej. Zacierają się granice między tym co stosowne i dopuszczalne, a tym, co niestosowne i niedopuszczalne. Coraz bardziej zamazane są uogólnione standardy moralne.

Wśród zwykłych, przeciętnych ludzi młodych jest coraz więcej sceptyków, dysydentów, indywidualistów moralnych, czy może po prostu ludzi o nieokreślonym profilu moralnym. W świadomości aksjologicznej ludzi młodych dokonuje się proces przemian: od wartości powinnościowych (obowiązek) do wartości samorealizacyjnych (samorozwojowych). W takich warunkach próby tworzenia jakiejś ogólnej, obowiązującej wszystkich hierarchii wartości, byłyby skazane na niepowodzenie.

Współczesnymi społeczeństwami Zachodu rządzi samozadowolenie i nieskrępowana wolność osobista, do tego dochodzi nieumiarkowany, niekiedy radykalny indywidualizm. Jednostki muszą konstruować swoją indywidualną tożsamość moralną niejako na „własną rękę”, w chaotycznym i płynnym świecie wartości i norm („sklejanie” różnych wartości i norm). Kształtuje się moralność kompromisowa,

pragmatyczna, utylitarna, sfragmentaryzowana, paralelna, płynna i niekonsekwentna, a nawet moralność bez zasad, moralność chaotyczna, a zwłaszcza moralność religijnie nieufundowana. Optymiści wierzą, że uda się zbudować moralność opartą na osobistych preferencjach jednostki i jej odpowiedzialności za własne działania.

W świadomości wielu ludzi współczesnych kształtuje się coś, co można nazwać nieprzejrzystą, rozproszoną czy postmodernistyczną moralnością. Kryzys zinstytucjonalizowanej moralności katolickiej zaznacza się jeszcze nieznacznie na poziomie najogólniejszych zasad (np. Dekalog), ale już wyraźnie na płaszczyźnie konkretnych zasad etycznych związanych z moralnością małżeńsko-rodziną. Przykazania Dekalogu stanowią silne bodźce wewnętrzne skłaniające do postępowania w określonym kierunku, nie umniejszają naszej wolności, lecz paradoksalnie – ją zwiększają. Są one powszechne i niezienne, nie mogą być relatywizowane przez zmieniające się sytuacje i okoliczności.

Większość Polaków uznaje Dekalog – przynajmniej teoretycznie – za aktualny w ich życiu, ale niektóre przykazania cieszą się wyraźnie niższą akceptacją niż pozostałe. Przykazania „moralne” są bardziej akceptowane niż przykazania „religijne” (tzw. odwrócony Dekalog). Ogólnie sformułowane przykazania Dekalogu są uznawane teoretycznie w dalszym ciągu jako podstawa trwałości społeczeństwa, natomiast w kwestiach konkretnych, które nie mają takiej społecznej doniosłości, istnieje wolność indywidualnego wyboru. Zasięg społeczny tak określonego połowicznego permissywizmu jest trudny do określenia.

W warunkach braku obowiązującego wszystkich systemu normatywnego mówi się o „rynku” wartości i norm moralnych. Moralność ewoluuje w kierunku autonomicznego, indywidualnego sumienia, funkcjonującego na płaszczyźnie życia wewnętrznego. Instytucje kościelne wywierają słabnący wpływ na wzory życia codziennego, tradycyjna moralność traci swoje instytucjonalne zabezpieczenia. Istniejący w społeczeństwie relatywizm moralny nie zwalnia człowieka od pod-

jęcia wyboru drogi właściwego postępowania, chociaż w ogólnym klimacie niestałości wszystko jest możliwe, zarówno to co najlepsze, jak i to co najgorsze.

W życiu społecznym moralność małżeńsko-rodzinna poddana jest różnorodnym prądom liberalnym i permissywnym, przyznającym cielesnej formie miłości (płciowości) własną wartość i wyrażającym się w komunikowaniu osobowym, niezależnie od aktów zapłodnienia. Coraz mniej trzeba miłości dla usprawiedliwienia „więcej seksu”. Chodzi tu przede wszystkim o napięcie i konflikty pomiędzy religijnym (np. katolickim) modelem rodziny i jej moralnością a wzorami życia, jakie przeważają w nowoczesnych społeczeństwach. Szukanie swobody i nieograniczonej wolności, hołdowanie postawie subiektywistycznej oraz indywidualistycznemu dążeniu do egoistycznej samorealizacji, pozbawia małżeństwo i rodzinę najgłębszych wartości chrześcijańskich. W świadomości zbiorowej akcentuje się znaczenie zaspokojenia potrzeby intymności i partnerstwa.

Tzw. rodzina tradycyjna oparta na trwałym związku małżeńskim, będącym komunią dwóch osób różnych płci, oddających się sobie nawzajem w wyłączny sposób, jest proklamowana jako model odchodzący w przeszłość. Dąży się do sformułowania nowej definicji małżeństwa i rodziny. Uznaje się, że życie rodzinne i stosunki rodzinne przybierają różne formy i żadna z nich nie jest uznawana za uprzywilejowaną. Pojęcie „rodzina”, do którego odnosi się bardzo różnorodne treści i zjawiska, staje się w końcu czymś nieokreślonym i empirycznie nieoperatywnym.

Pluralizacja i związana z nią dezinstytucjonalizacja nie musi prowadzić do destabilizacji życia codziennego, oznacza tylko utratę monopolistycznej legitymizacji małżeństwa i rodziny w dotychczasowych formach, określanych niekiedy jako „normalna” rodzina. Dokonujące się zmiany (np. spadek liczby dzieci w rodzinie, rozwody, spadek liczy-



by zawieranych małżeństw) świadczą o przemianach strukturalnych, nie zaś o utracie znaczenia czy zmierzchu rodziny.

W socjologii mówi się o nowych modelach rodziny, o rodzinach zamiast o rodzinie, o rodzinach wtórnych, zrekonstruowanych, niepełnych, kohabitanckich, a nawet o rodzinach homoseksualnych. Status rodziny próbuje się nadawać związkom nieformalnym, faktycznym, „zlanym”, „na próbę”, „na określony czas”, związkom partnerskim. Twierdzi się, że różne warianty zachowań seksualnych nie powinny być uznawane za złe same w sobie. Dąży się do sformułowania nowej definicji małżeństwa i rodziny. Uznaje się, że życie rodzinne i stosunki rodzinne przybierają różne formy i żadna z nich nie jest uznawana za uprzywilejowaną.

Procesy indywidualizacji oddziałują na małżeństwo, rodzinę, rodzicielstwo itp., nie w sensie końca rodziny czy tworzenia się społeczeństwa jednostek, lecz w sensie zmian form życia rodzinnego, swoistej nowej „nieprzejrzystości” w relacjach między ludźmi, mężczyzną i kobietą, pokoleniem młodych i starszych. Więzy rodzinne słabną, upowszechniają się nowe formy współżycia (np. partner na określony czas). „Krajobraz” życia rodzinnego zmienia się w różnych kierunkach. Biografia jednostki, także w sprawach małżeńsko-rodzinnych, staje się „biografią majsterkowicza”. Współcześnie rodzina staje się raczej „wspólnotą emocjonalną”, traci cechy trwałej instytucji. Zmiana przebiega od stosunków bardziej rzeczowych dawniej, do stosunków osobowych i opartych na więziach uczuciowych – obecnie.

Niektórzy socjologowie przewidują daleko idącą rewolucję kulturową zmierzającą do radykalnej dekonstrukcji instytucji rodziny w formie właściwej dla cywilizacji europejskiej i opartej na antropologii chrześcijańskiej. Zmieniają się i będą zmieniać się w przyspieszonym tempie dotychczas bezwzględnie obowiązujące zasady definiowania małżeństwa i rodziny, jej istoty i formy. Propagatorzy rewolucji kulturowej zmieniają tak definicję małżeństwa i rodziny, by objąć nią

dowolną konfigurację relacji seksualnych i relacji powinowactwa. Ta nowa heterogenizacja rodziny uznawana jest nie tylko za nowoczesną, ale i nieuchronną oraz nieodwracalną. Może doprowadzić do odrzucenia fundamentalnych wartości, zasad i norm naszej cywilizacji, łącznie z legalizacją małżeństw homoseksualnych, adopcją dzieci przez pary homoseksualne, kazirodztwa, pedofilii i wielożeństwa.

Wydaje się, że współczesne trendy kulturowe, zorientowane bardziej na wzorec indywidualnej samorealizacji i osobistej pomyślności (z prawem do swobodnej ekspresji seksualnej włącznie) niż na umocnienie wspólnoty rodzinnej, zaczynają się coraz wyraźniej ujawniać w społeczeństwie polskim, zwłaszcza w młodym pokoleniu. W polu zagrożenia znajduje się nie tylko sakramentalna instytucja małżeństwa, ale i swoistość i stabilność rodziny. Związki partnerskie przed ślubem, jeżeli nawet nie są jeszcze powszechnie praktykowane, to są już powszechnie akceptowane. Upowszechnia się klimat swobody seksualnej, dla której kościelne zakazy i nakazy nie są dostatecznym hamulcem. Stanowisko Kościoła katolickiego w sprawach małżeńsko-rodzinnych uznaje się często za zbyt rygorystyczne i nieodpowiadające wymogom nowoczesności, kształtujące przede wszystkim moralność grzechu i moralność winy.

W ostatnich kilku dekadach upowszechniła się aprobata stosowania środków antykoncepcyjnych, szczególnie w środowiskach młodzieżowych. Wielu katolików, nawet praktykujących regularnie, nie zgadza się z nauczaniem papieskim, że każdorazowe zastosowanie antykoncepcji jest działaniem istotnie złym. Dla wielu Polaków nauczanie Kościoła katolickiego na temat moralności seksualnej to zwykły system retoryki, niebrany na poważnie.

W pierwszej dekadzie XXI wieku można było szacować, że w Polsce około 20% młodzieży szkolnej aprobowało wartości i normy katolickiej etyki małżeńskiej i rodzinnej, około 50% prezentowało postawy selektywne i około 30% odeszło całkowicie od tej moralności.

W odniesieniu do całego społeczeństwa aprobata tych norm kształtowała się na poziomie około 40%, aprobata częściowa (postawy selektywne) – 40% i pełna dezaprobata – 20%.

Rodzina polska znajduje się w fazie przejściowej, którą można określić dwoma słowami: ryzyko i szansa. Takie określenia, jak: „dogłębny kryzys rodziny”, „śmierć rodziny”, „rodzina jako pacjent”, „rodzina o chwiejnych wartościach”, „rodzina jako odchodzący w przeszłość model życia”, „destabilizacja rodziny” itp., jakkolwiek przesadnie negatywne, jednak określają kierunek niekorzystnych przemian. Należy śledzić negatywne zmiany w strukturze i funkcjach współczesnej rodziny polskiej, w której elementy ciągłości jeszcze przeważają nad elementami zmiany. Jesteśmy świadkami swoistego demontażu rodziny, a zwłaszcza rodzicielstwa i szerzenia się mentalności antyrodzinnej i wrogiej życiu.

Rodzina ze swej istoty jest wspólnotą opartą na wzajemnym zaufaniu i szczerym szacunku. Słabszym członkom rodziny zapewnia się szczególną pomoc i opiekę. Nie wyklucza to potrzeby normatywnych dookreśleń, a nawet je zakłada. Wydaje się, że współczesna polska rodzina w większej mierze jest środowiskiem utrzymującym emocjonalną równowagę człowieka i poczucie jego bezpieczeństwa (funkcje emocjonalno-ekspresyjne) niż środowiskiem kształtowania wartości i norm moralnych (funkcje normatywne).

Jeżeli nawet powiedzenie „Polacy są religijni, ale mało moralni” nie jest do końca prawdziwe, to pokazuje znaczący „rozdział” pomiędzy deklaracjami proreligijnymi a postawami moralnymi. W wyraźnym kryzysie są normy związane z nierozzerwalnością małżeństwa, z czystością przedmażeńską i regulacją poczęć. Odchylenia od tradycyjnej moralności seksualnej są tak znaczne, że można mówić o swoistej rewolucji obyczajowej, a nawet moralnej. Socjologowie mówią o „cichej rewolucji”. Świadomość moralna młodych Polaków w odniesieniu do małżeństwa i rodziny podlega procesom pluralizacji i relatywizacji.

W społeczeństwie polskim rośnie przyzwolenie społeczne na zachowania potępiane przez Kościół katolicki jako zagrażające zarówno rodzinie jako takiej i poszczególnym wartościom prorodzinnym. Katolickie wartości i normy moralne są dostosowywane do potrzeb indywidualnych. Trudno jest jednak jednoznacznie określić, czy w dwóch ostatnich dekadach mieliśmy do czynienia w społeczeństwie polskim z wahaniem opinii, czy też z wyraźną zmianą świadomości moralnej Polaków. Wiele wskazuje na to, że powoli odchodzimy od ekskluzywnej logiki „albo – albo”, do logiki inkluzywnej „zarówno to, jak też i tamto”. Opinia publiczna jest w wielu kwestiach podzielona, nawet w tak istotnych sprawach jak problem aborcji. Jej legalizacja w szerszym zakresie niż obecnie będzie z pewnością jednym z ważnych sporów w przyszłości.

W świetle wyników badań socjologicznych można twierdzić, że moralność większości Polaków, zwłaszcza młodych, nie ma charakteru pryncypialnego, bezwzględnego i zasadniczego, nie opiera się na oczywistości tego co etyczne, w wielu przypadkach ewoluuje w kierunku moralności partykularnej i laickiej. Przywiązanie do chrześcijańskich norm moralnych ma ograniczony zasięg, a same normy są względne w tym sensie, że jednostka czuje się nimi związana w zależności od określonej sytuacji. Zachwianie ogólnych wartości i norm moralnych, utrata ich siły zobowiązującej, będące rozpadem kryteriów stanowiących oparcie dla indywidualnych i społecznych wyborów, mogą być uznane za symptom wyraźnego kryzysu moralnego.

Spółeczeństwo polskie staje się coraz mniej podatne na moralne Magisterium Kościoła. Nastąpił daleko idący „dissens” między postawami i zachowaniami ludzi wierzących a oficjalnym stanowiskiem Kościoła, i to nie tylko w sprawach moralności małżeńsko-rodzinnej. Zacieranie się różnicy między dobrem i złem moralnym obserwuje się i w innych dziedzinach ludzkiej działalności (np. moralność społeczna). Tam, gdzie są podważane lub wprost odrzucane wartości i normy

głoszone przez Kościół, tam wcześniej czy później i on sam zostanie poddany w wątpliwość i będzie odczuwany jako irrelewantny.

Zarówno młodsze, jak i starsze pokolenie Polaków, nieprzygotowane do obcowania z pluralistycznym rynkiem idei i wartości, ma znaczne kłopoty z utrzymaniem busoli aksjologicznej. Polacy nie są jednak całkowicie zdezorientowani, chociaż żyją w niepewnym i niestabilnym pod względem wartości i norm świecie. Ich świadomość aksjologiczna nie jest nihilistyczną pustynią, ale też nie jest bezpieczną fortecą. Jeżeli nawet twierdzenie, że cała Europa jest objęta rozległymi procesami radykalnego relatywizmu i sceptycyzmu moralnego, jest nieco przesadne, to niewątpliwie tego rodzaju procesy przemian w moralności są już częściowo dostrzegalne także w Polsce, zwłaszcza w środowiskach młodzieżowych. W europejskim kręgu kulturowym poszerzanie się tolerancji i permissywności jest wyraźnym trendem cywilizacyjnym. W tym kierunku – chociaż w spowolniony sposób – zmierza społeczeństwo polskie.

Znany socjolog amerykański Peter L. Berger twierdzi, że w życiu społecznym człowiek tworzy wartości i je odkrywa oraz że ma poczucie winy, gdy je narusza. Wiele faktów wskazuje na to, że wartości rodzinne, których katolicy nie tworzą, lecz przejmują w warunkach socjalizacji i wychowania w rodzinach i we wspólnotach kościelnych, nie są do końca podzielane i aprobowane. Część katolików polskich kwestionuje niektóre treści moralno-religijnego nauczania Kościoła, zwłaszcza odnoszące się do wartości i norm moralności małżeńsko-rodzinnej. W jakiej mierze odczuwają oni poczucie winy – to pozostaje socjologiczną tajemnicą.

Większość młodzieży polskiej deklaruje, że chce zawrzeć związek małżeński (zawarcie małżeństwa jest „przesuwane”, ale nie „usuwane”), a więzi rodzinne są jeszcze dość intensywne. Wyraźne zmiany dokonują się natomiast w świadomości moralnej Polaków. Obszar problemów

związanych z seksualnością charakteryzuje się znaczną prywatnością i odchyleniem od normatywów kościelnych.

Zmiany dokonują się w rodzinie, ale nie na zasadzie jednostronnego kryzysu, po drodze dokonują się rozmaite zwroty i przekształcenia (np. postawy wobec aborcji stały się w ostatniej dekadzie nieco mniej permissywne). Uzasadniona jednak wydaje się teza o zawężonym przekazie wartości i norm w rodzinie, nawet jeżeli nie ma „twardych” empirycznych dowodów, że siły dezintegracji przeważają nad oddziaływaniami integracyjnymi w rodzinie polskiej, że uprawniona jest teza o przerwaniu ciągłości w rodzinie. Podtrzymywana w socjologii polskiej od początku lat siedemdziesiątych XX wieku hipoteza o zasadniczej ciągłości rodzinnej w przekazie wartości i norm prorodzinnych musi być jednak stopniowo poddana rewizji lub przynajmniej pewnej modyfikacji.

W społeczeństwie zmiennych poglądów, opcji i doznań – zwłaszcza młodym ludziom – coraz trudniej jest podejmować niezmiennie, „na całe życie” decyzje, trwać w nieudanych związkach małżeńskich, stosować się do norm regulujących współżycie małżeńskie, czy zabraniających eutanazji i zapłodnienia *in vitro*. W społeczeństwie naznaczonym kryzysem autorytetów instytucjonalnych wzrasta znaczenie i rola indywidualnego sumienia w rozwiązywaniu konfliktów moralnych oraz w podejmowaniu ważnych decyzji życiowych (autonomia, suwerenność, samostanowienie moralne). Pojawiają się w rzeczywistości społecznej indywidualne imperatywy, uznawane za wiążące dla zachowań codziennych.

We współczesnym świecie kategorie dobra i zła tracą swój charakter obiektywny, zależą od następstw, które dadzą się przewidzieć w jakimś działaniu. W warunkach braku obowiązującego wszystkich systemu normatywnego łatwo mówić o rynku wartości i norm moralnych. Większość młodych ludzi nie daje się zakwalifikować ani do absolutystów ani do relatywistów skrajnych. Kształtują oni moralność „na swój sposób”, według zindywidualizowanych kryteriów. Cechami

charakterystycznymi tej moralności jest autonomia w sferze przekonań i decyzji moralnych oraz indywidualizm zakładający prawo do bycia sobą. Z pewnością bliższa jest im swoista, zindywidualizowana etyka wartości niż etyka obowiązku i kategorycznych norm.

Świadomość moralna Polaków ulega procesom pluralizacji i relatywizacji. Wyznawana przez nich etyka mieści się jakby pośrodku między legalizmem i sytuacjonizmem, często zaś ewoluje w kierunku absolutnej niezależności od systemów etycznych, w tym także od religii, w której wolność jest absolutnym prawem jednostki, a sumienie czysto subiektywną i całkowicie autonomiczną instancją normotwórczą. W społeczeństwach o charakterze pluralistycznym, będącymi społeczeństwami doznań, w których reorganizacja życia społecznego dokonuje się wokół konsumpcyjnego rynku, kształtują się odmiennie niż dawniej więzi między ludźmi. Nabierają one charakteru tymczasowości i krótkotrwałości.

Wyolbrzymiona indywidualna wolność („rób to, co ci się podoba”), sfragmentaryzowana kultura, częściowa przynależność i identyfikacja z grupami społecznymi, wewnętrzna niekoherencja w osobowości i konflikty społeczne w środowisku zewnętrznym stwarzają określone problemy egzystencjalne. Życie społeczne, w którym wszystko jest dozwolone, a przynajmniej możliwe, w którym konsumpcja jest znakiem autonomii i wyzwolenia („użyj i wyrzuć”), a interes prywatny regułą życia („należy doświadczyć wszystkiego”), oznacza w końcu ewolucję w stronę anomii społeczno-moralnej i braku poczucia sensu życia. Nie ma rozwiązań lepszych czy gorszych, słusznych czy niesłusznych. Są bardziej lub mniej korzystne dla założonych celów i interesów jednostkowych.

Indywidualistyczna koncepcja wolności prowadzi do poważnych zniekształceń życia społecznego, do postaw obojętnej neutralności i egoizmu, gdyż nie wiąże wolności jednostki z wolnością innych ludzi. Niedookreślona wartościami wolność łatwo przekształca się w chaos, a przynajmniej w dezintegrację więzi społecznych (desolidaryzacja

życia społecznego). W społeczeństwach pluralistycznych przeakcentowuje się faktycznie w indywidualną wolność tak, że staje się ona poniekąd samowolą. Wolność jest często rozumiana jako niezależność i zajmowanie się swoimi sprawami, w czym nikt nie może jednostce przeszkadzać, także i religia, a zwłaszcza Kościół.

Spór pomiędzy tymi, którzy preferują orientację egalitarną (równość), i tymi, którzy akcentują orientację wolnościową, trwa, a jej przejawem w okresie transformacji ustrojowej jest spór o „Polskę solidarną” i „Polskę liberalną”. Ważne jest przekonanie, że fundamentalną potrzebą antropologiczną jest nie tylko wolność, ale i potrzeba sensu, tożsamości i uznania, które są orientacyjnymi znakami na drodze życia. Kościół katolicki akcentuje nie tylko wolność jednostki i jej autonomiczny rozwój, ale wskazuje także na dobro wspólne uwzględniające potrzeby innych ludzi. Sens życia nabiera wówczas wymiarów społecznych i wspólnotowych.

Moralność w okresie ponowoczesnym jawi się czasami jako luksusowy towar, na który nie każdy może sobie pozwolić w teatrze życia codziennego. Wciąż stająca się „nieskrępowana” i „niezwiązana” wolność zastępuje ład i stały porządek rzeczy, może stać się zagrożeniem dla autentycznych więzi między jednostkami. Te ostatnie nie są bowiem możliwe bez istnienia sfery porozumienia, współdziałania i minimum wspólnych wartości i norm. Indywidualistycznie rozumiana wolność łączy się często z egoizmem, który sprawia, że ludzie kierują się w swoim postępowaniu chęcią odniesienia bezpośredniej korzyści. Człowiek sam staje się dla siebie miarą wartości.

Wydaje się, że współcześnie „wahadło społeczne” przesuwają się niebezpiecznie w stronę bieguna całkowitej wolności i relatywistycznej świadomości. Tzw. samorealizacja w praktyce jest często powiązana z egoizmem, a nie z personalizacją. Osobiste szczęście jednostki ma większe znaczenie niż zobowiązanie i zaangażowanie na rzecz dobra wspólnego. Jednostka sama chce ustalać wartości i cele działania,



normy i wzory zachowań, czuje się odpowiedzialna tylko przed samą sobą. W każdym razie subiektywny osąd o tym, co dobre i złe, znaczy więcej niż chrześcijańskie normy moralne. W społecznym nauczaniu Kościoła katolickiego odrzuca się ideologię indywidualistyczną, według której wolność jest absolutnym prawem jednostki, a sumienie instancją czysto subiektywną. Nie można odrywać ludzkiej wolności od konstytutywnego dla człowieka poszukiwania prawdy.

Dar wolności „danej” i równocześnie „zadanej” wymaga ustawicznego wysiłku w jej umacnianiu i odpowiedzialnym przeżywaniu, aby dzięki wolności człowiek stawał się bardziej człowiekiem. „Wolności nie można tylko posiadać, ale trzeba ją stale zdobywać, tworzyć. Może ona być użyta dobrze lub źle, na służbę dobra prawdziwego lub pozornego. Dziś przez świat idzie spaczona pojęcie wolności. Nie brak takich, którzy taką właśnie wolność głoszą” (Jan Paweł II). Wolność sama z siebie nie prowadzi do ukształtowania się właściwego porządku społecznego i moralnego. Społeczeństwo, które postuluje tylko wolność i nic więcej, przygotowuje powoli drogę do anarchii i tyranii. Na płaszczyźnie indywidualnej poszukiwanie niczym nieskrępowanej wolności łatwo przekształca się w pragnienie pełnej swobody, wywołuje ucieczkę od poczucia winy i grzechu, na płaszczyźnie społecznej stymuluje procesy osłabienia więzi solidarnościowych.

Wolność rozumiana dawniej przede wszystkim w odniesieniach społecznych i narodowych (wyzwalanie się od niesprawiedliwych struktur społeczno-politycznych, 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. konkretyzacje wolności). Istnieją obawy, że w wyłaniającym się społeczeństwie demokratycznym i pluralistycznym wolność nie będzie łączyć się w wystarczający sposób z solidarnością i odpowiedzialnością za innych.

Wolność i autorytet to dwa kluczowe pojęcia, których nie należy rozdzielać. Wychodzimy z założenia, że w społeczeństwie polskim narastającej aprobacie wartości „wolność” towarzyszy powolny kryzys wartości „autorytet”, nawet jeżeli w świetle dostępnych badań empirycznych nie jest możliwe dokładne określenie ilościowych aspektów obydwu zjawisk. Z socjologicznego punktu widzenia nie można rozważać wolności i autorytetu jako wartości w izolacji od kontekstu społeczno-kulturowego, wytworzonego przez nowoczesną czy ponowoczesną sytuację, w której żyjemy i działamy.

Według opinii wielu socjologów w ostatnich kilku dekadach nastąpiło wyraźne i znaczące przesunięcie w kierunku wartości wolnościowych. Dla jednych otwarcie się na „więcej wolności” oznacza szansę, dla innych – zagrożenie. Część społeczeństwa popiera jeszcze tradycyjny porządek wartości i wskazuje na zagrożenie znaczących dotychczas autorytetów, część zaś orientuje się przede wszystkim na samorealizację i autonomię, we własnym przekonaniu potrafi żyć bez tradycyjnych autorytetów.

W warunkach nieograniczonej wolności nie ma miejsca na autorytety. Każdy staje się „panem” siebie i w sposób wolny może działać według własnego uznania. Normy moralne ulegają daleko posuniętej atrofii, prawda miesza się z kłamstwem, szlachetność z niegodziwością. W chaosie aksjologicznym („wichrowatość”) trudno jest rozpoznać to, co jest dobre a co złe. Wiele z dawnych wartości traktuje się jako propozycje, a nie jako powinności. Słabnie społeczny kapitał zaufania do różnych autorytetów.

Kwestionowanie autorytetów dokonuje się niekoniecznie w sposób bezpośredni. Może przebiegać według bardziej wyrafinowanych, nie zawsze zaplanowanych technik. Wiąże się z przeakcentowaniem jednostkowej wolności i indywidualnej odpowiedzialności każdego człowieka za swój los. Według tej „filozofii” im więcej jest ofert medialnych na horyzoncie naszych doświadczeń, tym więcej jest wolności.

Do indywidualnych decyzji człowieka należy, co wybierze z wielości ofert. Nikt nie ma prawa narzucać innym kryteriów korzystania z tej wolności, ani oburzać się, że nie wykorzystuje się w sposób właściwy przedstawianych propozycji.

Autorytety uznaje się według własnych potrzeb i roszczeń (np. „to, co piszą gazety”, „co zostało powiedziane w telewizji”, „o czym myślą wszyscy”, „tak postępuje się dzisiaj”). Współczesny człowiek „musi” być krytyczny wobec tradycyjnych autorytetów. Uznaje te autorytety, które sam kreuje, lub które odpowiadają jego indywidualnym potrzebom. Zinstytucjonalizowane autorytety są zastępowane chwiejną autonomią moralną (przejście od modelu moralności autorytetu do modelu moralności sumienia).

Wolność na miarę godności człowieka istnieje tylko wtedy, gdy jest coś, co jest bezwarunkowo dobre, i coś, co jest bezwarunkowo złe. Wielu ludzi współczesnych, w tym i katolików, nie uznaje „definitywnych norm” w sprawach moralnych, a niektórzy traktują rozwiązania podawane przez Kościół jako anachroniczne. Kościół jednak propagujący wartości moralne ma na względzie przede wszystkim człowieka (konkretnego, historycznego, niepowtarzalnego) i strzeże jego indywidualnej i społecznej godności.

Jest jeszcze za wcześnie, by mówić o nowych, wyrazistych, masowo ujawniających się orientacjach moralno-kulturowych, radykalnie odmiennych od orientacji wcześniejszych, czyli o orientacjach charakteryzujących się indywidualistycznym rozumieniem wolności, relatywistycznym traktowaniem wartości i norm, hedonistycznym modelem działania i beztroskim stylem życia. Pewne tendencje wśród młodzieży, zmierzające do osłabienia podstawowych orientacji moralnych, mających dawniej silne zakorzenienie w tradycji i Kościele, są już jednak czytelne. Świadczą one o umacnianiu się permissywnej moralności.

Każdy ma prawo do eksperymentowania w swoim życiu, także i w dziedzinie wyborów moralnych, nie tylko według zasady „albo – albo”, lecz według zasady „nie tylko – lecz także”. Czasy ponowoczesne wiążą się z konstruowaniem własnej tożsamości osobowej i społecznej. Taka osobowość nie jest dana raz na zawsze, odgórnie, lecz musi być ustawicznie tworzona (konstruowana). W sytuacji rozchwianych systemów wartości i norm młodzi ludzie czują się zagubieni i pozbawieni autorytetów. Sprzyja temu kult różnorodności i kreowanie inności, życie można uchwycić wyłącznie jako następstwo coraz to nowych stanów „tu i teraz”.

Przemiany moralności dokonują się według różnych scenariuszy, przede wszystkim scenariusza sekularyzacji i indywidualizacji, ale i rewitalizacji moralności. Nie można z całą pewnością mówić o wyraźnym trendzie w kierunku jednego, określonego modelu moralności, który można by jednoznacznie opisać jako pozytywny czy pożądany lub negatywny, ani tym bardziej precyzyjnie opisać jego rozmiary ilościowe. Przemiany w moralności nie są procesem jednowymiarowym czy linearnym, dostrzegamy w nich wiele rozmaitych kierunków zmian. W rzeczywistości mamy do czynienia ze zmianami wielokierunkowymi, wskazującymi zarówno na rozpad struktur aksjologicznych, jak i ich rekonstrukcję czy rewitalizację. Do pewnego stopnia jest to proces zanikania i odradzania się moralności w nowych formach i kształtach.

Z socjologicznego punktu widzenia rozpatruje się religię i moralność w kontekście społeczno-kulturowym, a próba odpowiedzi na pytanie o związek religii i moralności w świadomości ludzi współczesnych może być podjęta na podstawie badań empirycznych. Od samego początku istnienia socjologii zainteresowania moralnością i religijnością były ze sobą ściśle związane. Z socjologicznego punktu widzenia moralność obejmuje wszelkie istniejące wartości, normy i oceny regulujące zachowania ludzi oraz same zachowania ujmowane z punktu widzenia dobra i zła przez członków społeczeństwa. Moralność funkcjonuje w binarnym schemacie tego, co właściwe i niewłaści-

we, godziwe i niegodziwe, porządne i nieporządne. Socjolog odkrywa w społeczeństwie te podstawowe wymiary moralności.

Socjologowie rozpatrują problem utożsamienia czy rozdzielenia, autonomii czy współzależności religii i moralności w kontekście tezy, według której w warunkach modernizacji społecznej utrata społecznego znaczenia religii i Kościoła nie musi oznaczać z konieczności rozpadu wartości i norm moralnych. Moralne przekonania – z socjologicznego punktu widzenia – mają swoje znaczenie także i bez legitymizacji religijnej. Dla wielu ludzi współczesnych moralność nie wiąże się już ze wskazaniami Kościoła, ustawicznie emancypuje się spod wpływów religii.

Kościół może wypowiedać się w kwestiach moralnych – zdaniem wielu ludzi współczesnych – tylko po to, by zachęcać sumienia i proponować wartości, ale nie może krępować autonomicznych decyzji i wyborów moralnych. Prawo wyboru jest rozumiane dość często jako swobodne określanie celów oraz charakteru prowadzących do niego środków. Jeżeli nawet moralność była zawsze pod znaczącym wpływem pierwiastka Boskiego, to ten wielowiekowy status religii jako głównego źródła legitymizacji moralnej został współcześnie poważnie zakwestionowany. Relacja religii i moralności nie jest czymś statycznym, obydwie są ze sobą wzajemnie powiązane, zależne i ulegające dynamicznej interakcji (zmiennosc wzajemnych relacji).

Moralność religijna urzeczywistnia się w konkretnie istniejących religiach, a religijne wartości, normy i wzory zachowań moralnych, które zostały przyswojone przez jednostki w procesie socjalizacji i wychowania religijno-kościelnego, ukształtowały moralność kościelną. Jeżeli nawet te wzorce moralne nie zawsze są odrzucane wprost, to jednak nie ceni się ich zbyt wysoko. Etyka religijna traci moc unifikującą w społeczeństwie. Ludzie nie wiedzą do końca, co jest dozwolone, a co niedozwolone w moralności. Orientacje moralne wielu młodych Polaków kształtują się dość często poza sferą etosu ogólnych obowiązków, jak i poza sferą religii (pragmatyczny rozsądek zastępuje moralność religijną).

Relacje pomiędzy religią i moralnością obejmują ogromną skalę możliwości: od pełnej zgodności, poprzez częściową zgodność i częściową niezgodność, aż do przeciwstawności i sprzeczności. W jednych społeczeństwach związki między religią i moralnością słabną, w innych ulegają wzmocnieniu. Generalne rozstrzygnięcie relacji „religia – moralność” jest utrudnione ze względu na wieloznaczność obydwu terminów. Moralność, która była powiązana z religią historycznie, empirycznie i systematycznie, traci swoje ontologiczne postawy w religii. Coraz więcej ludzi nabiera przekonania, że można żyć bez Boga, a nawet można żyć i lepiej. Religijne interpretacje życia ustępują miejsca świeckim (sekularyzm), jedne interpretacje religijne są zastępowane innymi.

Współczesny etos Polaków odbiega znacznie od zinstytucjonalizowanej (kościelnej) moralności religijnej. Można by nawet twierdzić, że religijność oddziałuje w osłabiony sposób na postawy i zachowania moralne. Proces indywidualizacji i subiektywizacji moralności jest typowym zjawiskiem nowoczesnych społeczeństw. Dokonuje się on nie tyle na drodze jakichś teoretycznych przemyśleń, czy na gruncie odpowiednich założeń filozoficznych, lecz raczej na podstawie własnych przemyśleń i obserwacji różnych sposobów zachowań ludzi w społeczeństwie. Jest jakimś wymogiem nowoczesności, preferującej skuteczność działania, pragmatyczność i racjonalność. Bez oddziaływania Kościołów chrześcijańskich przemiany moralne idące w kierunku indywidualizacji i sekularyzacji byłyby prawdopodobnie znacznie szybsze.

Upowszechniająca się tzw. etyka autentyczności podkreśla prawo każdego do bycia sobą, co podważa moralność obowiązku, nie skłania do wyraźnych poświęceń i wyrzeczeń. Człowiek może istnieć i działać – twierdzi się – *etsi Deus non daretur* oraz stanowić o tym, co jest dobre a co złe. Prawdopodobnie wielu ludzi współczesnych wyznaje sprzeczne, a przynajmniej niespójne poglądy w kwestii instancji decydujących o dobru i złu moralnym. Ci, którzy deklarują swój związek z religią, a równocześnie oddzielają wiarę od moralności, uważają prawdopo-

dobnie, że moralność jest ich sprawą prywatną, do której nie ma dostępu religia.

Moralność i religia mogą stać się w przyszłości jeszcze bardziej niezależne wzajemnie, a ich relacje będą jeszcze bardziej zmienne i dynamiczne. Zsekularyzowane społeczeństwo i zsekularyzowane jednostki nie muszą być jednak zdemoralizowane. Odchodzenie od moralności motywowanej religijnie nie musi oznaczać rozpadu moralności ludzkiej (uniwersalnej), ale może oznaczać utratę ważnego czynnika stymulującego postawy i zachowania moralne.

W odniesieniu do sytuacji pluralizmu i indywidualizmu moralnego sformułowano dla Kościoła dwa krańcowe rozwiązania: albo przyjąć strategię wykluczania i potępienia tych, którzy nie spełniają całkowicie wymagań stawianych przez doktrynę religijną albo próbować zmieniać samą doktrynę i dostosowywać ją do zmniejszonych wymagań, jak to się dzieje w niektórych Kościołach protestanckich. Na to drugie, krańcowe rozwiązanie w sprawach moralnych, często oczekuje młodzież, także w Polsce (mówią: „Kościół z czasem i tak poluzuje doktrynę”). Dla Kościoła katolickiego pozostaje do przyjęcia rozwiązanie pośrednie: ustawiczna ewangelizacja i miłosierdzie.

Procesy przemian religijno-moralnych powinny być sygnałem do zastanawiania się, czy nauczanie kościelne jest we wszystkich punktach całkowicie niezmiennie. Dogmatów wiary Kościół na pewno nie zmieni, ale może np. zmienić swój stosunek do osób rozwiedzionych żyjących w powtórnych związkach małżeńskich, których dotychczas nie dopuszczano do sakramentów. Jako socjolog sądzę, że być może znajdzie się w niedalekiej przyszłości jakieś rozwiązanie pośrednie, oprócz tzw. białego małżeństwa (czyli przyrzeczenia abstynencji seksualnej), które jest rozwiązaniem dość specyficznym. Pewne akcenty nauczania moralnego mogą się zmieniać: do II Soboru Watykańskiego Kościół katolicki mówił o pierwszorzędnych i drugorzędnych celach małżeńskich, dziś mówi o równorzędnych celach małżeńskich.

Zwolennicy rozpadu etosu chrześcijańskiego w społeczeństwie mówią o niedokończonych i zbyt powolnych procesach modernizacji życia moralnego Polaków, zarówno w sferze prywatnej, jak i publicznej. Dokonująca się obecnie „cicha rewolucja” w dziedzinie moralnej pełna jest niekonsekwencji i częściowych zahamowań, czasem wykazuje cechy destabilizacji kulturowej. Ludzie ci prognozują całkowite odreligijnienie i odmoralnienie (w sensie chrześcijańskim) życia codziennego, w sposób wyraźny lub ukryty opowiadają się za różnymi formami „chronionego” relatywizmu, który jednak nie musi dotyczyć podstawowego rdzenia ładu moralnego.

Klimat przyzwolenia na relatywizm moralny nie tworzy korzystnych warunków do recepcji kościelnego nauczania w sprawach moralnych. Młodzi chcą kierować się raczej etyką zachowań wolnych niż wymuszonych, jednak ogromna różnorodność opcji i możliwości nie ułatwia im tego zadania. Dobrym chrześcijaninem nie będzie ten, kto nie jest dobrym człowiekiem. Ani teoria, według której jedynie religia uzasadnia wartości i normy moralne, ani teoria, według której prawdziwa moralność kształtuje się poza religią, nie weryfikują się w rzeczywistości społecznej. Relacja między religią i moralnością jest zróżnicowana, obydwie kategorie są wzajemnie „uwikłane” w świadomości ludzi.

Socjologowie opisują procesy sekularyzacyjne we współczesnym świecie, zwłaszcza w Europie Zachodniej, ale na przełomie lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XX wieku stali się bardziej ostrożni w przepowiadaniu końca religii i Kościołów. Coraz wyraźniej zaczęli odchodzić od jednostronnej i jednokierunkowej teorii sekularyzacji, a także od tezy, że im bardziej społeczeństwo jest nowoczesne, tym *ipso facto* staje się ono mniej religijne. Kościoły, nawet jeżeli straciły na znaczeniu, to nie „umarły”, ulegają natomiast wielorakim przekształceniom. Ich członkowie nie przyjmują bezkrytycznie podawanych im wzorców życia religijnego i moralnego, ich postawy wobec Kościoła stają się coraz bardziej kwestią osobistego wyboru.



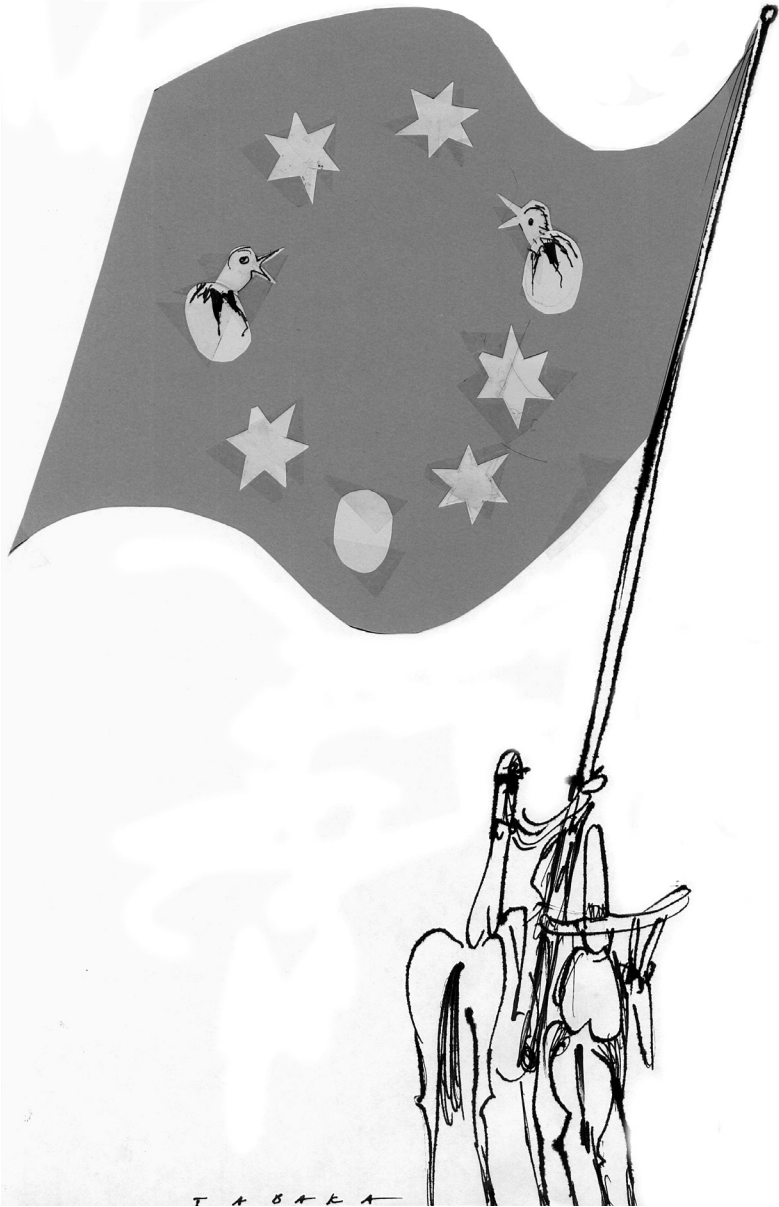
Moralność jest ważnym sektorem życia ludzkiego, odgrywa wciąż ważną rolę w życiu publicznym, wywiera wpływ na bieg wielu spraw społecznych. Opisywanie wartości, norm i więzi moralnych, motywacji ludzkich działań, sposobów nadawania rzeczywistości sensu, a więc opisywanie świata życia codziennego i doświadczenia ludzkiego, jest równie ważne jak śledzenie zmian na poziomie makrospołecznym, systemowym, instytucjonalnym. Badanie kapitału moralnego jest równie ważne jak diagnozy kapitału społecznego, intelektualnego, gospodarczego i politycznego. Niska kondycja moralna społeczeństwa jest wyzwaniem dla badaczy życia społecznego.

Wyzwania, przed jakimi stoimy, są coraz bardziej widoczne, nawet jeżeli mówienie o kryzysie moralności jest równie stare jak sama moralność. Społeczeństwo staje się coraz bardziej złożone, poszerzają się możliwości wyboru (autonomiczne „ja”), ale równocześnie powinny wzrastać indywidualne kompetencje w podejmowaniu decyzji. Wzrastający pluralizm norm i wartości świadczy, że w rzeczywistości mamy do czynienia nie tylko z kryzysem czy upadkiem moralności, ale także z przemianą jej form i kształtów. Moralność nie jest jakimś uniwersum zamkniętym i nieczułym na przekształcenia w szerszym kontekście społeczno-kulturowym.

W warunkach narastających kulturowych orientacji o charakterze indywidualistycznym i utylitarystycznym, opierających się na sceptycyzmie i relatywizmie etycznym, ważną staje się refleksja nad tym, co określa się skrótowo jako dobro wspólne społeczeństwa na miarę godności człowieka, a także poszukiwanie nowych wartości i norm moralnych kształtujących się w warunkach szybkich zmian społecznych. Wydaje się, że współpraca socjologów z tymi, którzy usiłują budować moralnie dobre społeczeństwo (oparte na wartościach), może być bardziej intensywna niż dotychczas, nawet jeżeli dotyczyłaby ona bardziej płaszczyzny tego, jak jest, niż tego, jak być powinno, lub co

zrobić, aby było inaczej. Najogólniej chodzi o uznanie trwałych wartości moralnych, czy innych elementów niepodlegających relatywizacji.





## Rozdział XII

### Godność ludzka jako wartość społeczno-moralna

Współcześnie odwoływanie się do godności człowieka stało się dość częstą praktyką. Franciszek Janusz Mazurek, niezwykle znawca tej problematyki, podkreślał, że pod drugiej wojnie światowej, w związku ze strasliwym barbarzyństwem, jakiego dopuszczano się podczas tej wojny, pojawiła się swoista „rewolucja godności ludzkiej”. Poczucie godności przejawiało się na płaszczyźnie jednostkowej (z odniesieniem do warunków życia codziennego, rodzinnego i pracy zawodowej), na płaszczyźnie narodowej (prawo decydowania o własnym losie na zasadzie samostanowienia, odpowiedzialności i uczestnictwa) i ogólnej (opór wobec wszelkich systemów totalitarnych).

Jeżeli człowiek jest celem i drogą wszelkiej działalności ekonomicznej, wówczas poprawna koncepcja osoby ludzkiej ma znaczenie priorytetowe. Warunkiem zdrowego rozwoju społecznego jest integralna koncepcja osoby ludzkiej. Wielki spór o człowieka nie zakończył się wraz z upadkiem oficjalnej ideologii marksistowskiej. Spór o człowieka trwa nadal, a pod pewnymi względami nawet się nasilił. Formy degradacji osoby ludzkiej oraz wartości życia ludzkiego stały się do pewnego stopnia bardziej subtelne, a tym samym bardziej niebezpieczne.

W Polsce pojęcie godności ludzkiej weszło na większą skalę do języka potocznego wraz z pielgrzymkami Jana Pawła II do Ojczyzny i jego katechezą społeczno-moralną. Do wartości godnościowych odwoływała się „Solidarność” w latach osiemdziesiątych XX wieku, domagając się warunków godnego życia, zaspokojenia materialnych i duchowych potrzeb, prawa do zrzeszania się. Dzisiaj wielu ludzi domaga się przywrócenia godności ludziom zmarginalizowanym, wykluczo-

nym, bezrobotnym, bezdomnym, żyjącym w ubóstwie, pracujących na „umowach śmieciowych”, uchodźcom itp. W ostatnich czasach godność jest tym pojęciem, do którego chętnie odwołują się politycy, a także wielu uczestników życia społecznego, nawet jeżeli część z nich nie potrafi zdefiniować czy wyjaśnić tego pojęcia.

Mówi się o godności jednostki i godności rodziny, a nawet o godności narodu. Godność ludzka jest podstawą wartości i norm, których żadna większość nie może podważyć ani uchylić.

Godność osoby ludzkiej jako fundamentalna wartość społeczno-moralna nie jest czymś „błahym” dla socjologii moralności zorientowanej personalistycznie (personalistyczna socjologia moralności). Jakkolwiek socjologia zajmuje się przede wszystkim społecznym aspektem moralności, to nie wyklucza, a wręcz zakłada, że centrum życia moralnego jest człowiek ze swoją godnością osobową. W tej perspektywie filozoficzne i teologiczne rozważania nad godnością osobową nie powinny być obce socjologii zajmującej się moralnymi aspektami rzeczywistości społecznej. Godność jako wartość społeczna, a także godność osobowościowa i poczucie godności, będące przedmiotem zainteresowań socjologa, nie są czymś sprzecznym z godnością osoby, są one do pewnego stopnia czymś komplementarnym.

Socjologia zajmuje się co prawda moralnością, w tym i godnością ludzką, przede wszystkim jako pewną postacią życia społecznego, dostępną badaniom empirycznym, nie daje zaś odpowiedzi na pytanie o istotę człowieka i sens jego działań, ale może i powinna go postrzegać w sposób integralny, a więc w pełni człowieczeństwa i w osobowych relacjach międzyludzkich. Socjolog odwołujący się do godności osobowej może uznać, że moralność w swej istocie jest czymś więcej niż tylko niekrzywdzeniem innych, sprawiedliwą troską o dobro innych ludzi, empatią, przewyciężaniem egoizmu i współczuciem, choć wszystkie je sobą obejmuje. Moralność jest w ostatecznej instancji aprobatą

i respektowaniem godności własnej i innych osób (etyka nakazująca żyć w sposób godny i odpowiedzialny).

Wyróżnia się dwa podstawowe znaczenia terminu godność: godność wrodzoną (ontyczną, uniwersalną, transcendentną, niezbywalną) i godność kulturową (osobowościowa, osobista, immanentna, empiryczna, utracalna). W pierwszym znaczeniu godność przysługuje człowiekowi jako osobie, przysługuje mu jakby wewnątrz, co wiąże się z posiadaniem natury. Ontyczne pojęcie godności człowieka jest obecne w wypowiedziach prawników i oficjalnych rozstrzygnięciach prawnych, kiedy godność osobowa jest traktowana np. jako źródło praw człowieka, prawa naturalnego (ponadpozytywnego) i stanowionego (pozytywnego). W naukach społecznych, niekiedy w etyce i prawodawstwie, termin godność przybiera znaczenie kulturowe lub wiąże się z pewnym stanem psychicznym człowieka, który przeżywa lub nie przeżywa własną godność (ujęcie psychologiczne).

„Godność jest tu więc wartością względną, bo uwarunkowaną miejscem, jakie człowiekowi wyznacza pewna kultura, przysługuje z nadania społecznego i instytucjonalnego, zależy od stanów psychiki. Godność nabyta, którą zajmują się m.in. socjologowie, jest związana z przynależnością do określonej rasy, płci, religii. Nie jest więc niezbywalna, lecz utracalna, naruszalna, stopniowalna. Naturalnie, w myśl obowiązującej dzisiaj <poprawności politycznej> wszystkie te relatywizacje godności są przez socjologów piętnowane, chociaż skądinąd opisywane (rejestrowane) i wyjaśniane” (Andrzej Bronk). Godność osobowościowa i osobista przysługuje ludziom w różnym stopniu.

Godność ludzka nie jest tylko zwykłym faktem empirycznym, który może być przedmiotem badań nauk opisowych, w tym i socjologii, ale ma swoje odniesienia filozoficzne i teologiczne. Dzięki temu kontekstowi w sposób pełniejszy możemy zrozumieć, czym jest godność, a mówienie o niej ma głębszy sens. Psychologia i socjologia z kolei pozwalają lepiej zrozumieć indywidualne i społeczne wymiary godności ludzkiej.

Kościół katolicki podkreśla, że wolność oderwana od godności człowieka i jego fundamentalnych praw niesie ze sobą wielorakie zagrożenia, może kryć w sobie pragnienie obrony interesów silniejszych, w końcu nawet prowadzić do degradacji człowieczeństwa. Wolność sprywatyzowana, traktowana jako wartość samowystarczalna, nie jest właściwym sposobem nadania ludzkiemu życiu celu i sensu.

Kościół katolicki wskazuje na fundamentalne prawdy antropologiczne, podkreślające równość kobiet i mężczyzn co do godności i jedności, ale i na głęboko zakorzoną różnicę między męskością i kobiecością, a także ich powołanie do wzajemności i komplementarności, do współpracy i jedności. Bóg stworzył człowieka jako mężczyznę i kobietę, obdarzył ich jednością i dopełniającym się zróżnicowaniem.

Kościół katolicki w swoim społeczno-moralnym nauczaniu podkreśla godność małżeństwa i rodziny, godność kobiety, godność dziecka, godność osób starszych, godność osób niepełnosprawnych, godność osób pracujących, godność osób bezrobotnych czy wykluczonych społecznie, godność osób uwięzionych, uchodźców i migrantów, ubogich i głodnych, chorych, cierpiących i umierających, uciśnionych i prześladowanych. Chce przywracać godność tym, którzy zostali jej pozbawieni.

Kościół katolicki wyraźnie opowiada się po stronie uniwersalizmu, uznaje istnienie obiektywnych, trwałych, nieprzemijających wartości o charakterze fundamentalnym, mających zasadnicze znaczenie dla życia osobistego i społecznego, odrzuca w zdecydowany sposób relatywizm moralny, czyli przekonanie, że wszystko jest względne, że nie istnieje obiektywna prawda, a w następstwie dobro i zło, a nawet jeśli istnieje, to człowiek nie potrafi jej rozpoznać. Podejmowanie decyzji politycznych, społecznych i gospodarczych w imię samego tylko utilitaryzmu, dalekiego od obiektywnych wymogów prawa moralnego, stanowi pogwałcenie godności człowieka.



Godność osoby ludzkiej jest fundamentalną wartością całego porządku społecznego i moralnego, rdzeniem kapitału moralnego w społeczeństwie. Wszystkie wymiary osoby ludzkiej (cielesny, psychiczny, społeczny, moralny, duchowy) powinny być rozwijane w harmonijny sposób. Kościół odrzuca tzw. proporcjonalizm etyczny, według którego nie istnieją rzeczy złe same w sobie, lecz zawsze w odniesieniu do drugich. Społeczeństwa potrzebują religii jako instancji wprowadzającej w życie etykę opartą na godności osoby ludzkiej.

Socjolog nie zajmuje się wprost godnością w sensie ontologicznym, czyli tą godnością, która przysługuje wszystkim ludziom jako takim (wprost jej nie kwestionuje), lecz godnością, która nie przysługuje automatycznie człowiekowi jako takiemu. Według tej drugiej koncepcji są tacy, którzy mają godność, i tacy, którzy są jej pozbawieni. W charakterystyce godności istotny jest element obrony i zagrożenia. W momentach zagrożenia godność człowieka pojawia się, pełniąc funkcje obronne. Godność stanowi dla człowieka swoisty puklerz ochronny. Każde ona człowiekowi – nawet wbrew rozkazom władzy – bronić swego, gdy zagrożone są wartości, które ktoś uważa za nierozłącznie związane ze swoją osobą. Z tego względu godność ludzką można by określać mianem „dostojeństwa”. Socjolog Maria Ossowska traktuje normy w obronie godności jako jedną z kategorii norm moralnych, zobowiązujących do obrony własnej godności i szanowania osób trzecich („miej godność i szanuj godność innych”).

Socjologowie współcześni zajmujący się problematyką moralną wskazują na różne aspekty godności jako wartości społeczno-moralnej. Nie operują oni egalitarnym pojęciem godności ludzkiej (właściwość przypisywana każdemu człowiekowi). Zwracają uwagę na to, że godność jest w pewnym sensie funkcją kształtowania się świadomości i zawiera w sobie element potencjalności. Każdy może być świadomy w większym lub mniejszym stopniu swojej godności, może ją odpowiednio rozwijać, udoskonalać i dopełniać. Poczucie godności jest

stopniowalne. W języku potocznym określa się działania zabezpieczające poczucie godności terminem „zachować twarz”. W ręku człowieka leży moc nadawania sobie lub odbieranie „ludzkiej twarzy”.

Godność ludzka wiąże się z obroną uznawanych przez jednostkę wartości, z przeświadczeniem o potrzebie poświęcenia czegoś dla wierności sobie i obrony swojego „ja”. „żyć z godnością”, „być sobą”, „zachować wierność sobie”, „być przekonanym o swojej autentycznej wartości”, „zachować kręgosłup moralny” – te i tym podobne wyrażenia stanowią zbliżone aspekty tego, co nazywa się godnością. Utrata godności wiąże się z rezygnacją z poczucia własnej wartości, z zaparciem się własnego „ja”, z aprobatą poniżenia siebie dla osiągnięcia jakichś wymiernych korzyści, z traktowaniem człowieka jako narzędzia (środk), z zaparciem się własnych przekonań ze względów koniunkturalnych.

W analizach psychologicznych i socjologicznych ujmujemy godność jako cechę charakteru (godność osobowościowa) lub jako poczucie godnościowe (godność osobista). Człowiek nabywa swoją godność i może ją utracić. Są tacy, którzy mają godność, i tacy, którzy jej nie mają. Nie przysługuje ona automatycznie każdemu człowiekowi, jest zależna od jego zachowania się w życiu codziennym. Człowiek posiadający postawę godnościową postępuje zgodnie z własną hierarchią wartości, zgodnie z nakazami sumienia. W sytuacjach zagrożenia potrafi bronić swojej tożsamości i indywidualności, jest „wierny sobie”, a w razie konieczności potrafi poświęcić nawet życie dla dotrzymania wierności swoim przekonaniom.

Z socjologicznego punktu widzenia w postawie godnościowej ważną rolę odgrywa szacunek dla własnych przekonań i umiejętność ich obrony, związanych z postawą wierności sobie oraz poszukiwaniem zgodności między wewnętrznymi przekonaniem a publicznym postępowaniem. Ludzie o postawie godnościowej są przekonani, iż powinni postępować zgodnie z własnymi przekonaniem, że powinni sprzeciwiać się wszelkim próbom indoktrynacji i manipulacji. Charakteryzują się oni zdolnością do moralnej transcendencji, której celem jest

nie tyle dostosowanie się do istniejącego porządku społecznego, ile raczej tworzenie wartości, troska o ich zachowanie i gotowość poniesienia konsekwencji dokonanego wyboru. Aby być wiernym swoim poglądom, uznawanym wartościom czy zamierzonym celom, a także szanować przekonania innych, trzeba zrozumieć do głębi, kim się jest, zrozumieć ideę człowieczeństwa.

Dla socjologa godność ludzka jest wpisana w kontekst społeczny, w życie społeczne tworzone przez ludzi, dla ludzi i za sprawą ludzi. Godność osobowościowa i osobista ma charakter dynamiczny, jest niemal ustawicznie *in statu fieri*. Staje się – w pewnym sensie – wartością nabywaną, proporcjonalną do „zasług” człowieka, będącą efektem starań o jej zdobywanie z pomocą innych ludzi. Socjolog Paweł Prüfer nazywa ten typ godności „godnością merytokracyjną”. Jest ona wartością, którą człowiek może nabyć, rozwijać ją, a nawet utracić, przez niemoralne zachowania lub inne okoliczności. Człowiek żyjący z godnością, mający poczucie własnej wartości, potrafi tę godność rozwijać oraz wzbudzać u innych poważanie i szacunek.

Odwolywanie się do wartości moralnych, przede wszystkim do wartości, jaką jest godność ludzka, nie jest zwyczajną modą czy opinią tzw. większości, ale ma swoją legitymizację w naturze ludzkiej. Te wartości są najbardziej potrzebne wtedy, gdy są najmocniej łamane. Tam zaś, gdzie są one powszechnie przestrzegane, zwykle nie zastanawiamy się nad ich istnieniem i nie doceniamy ich znaczenia, traktując je jako swego rodzaju oczywistość kulturową. Problemy społeczne związane z godnością ludzką nie mogą być w naukach społecznych już dłużej niedoceniane i marginalizowane, tym bardziej lekceważone. Jest wiele do zrobienia w promocji problematyki godności ludzkiej w naukach empirycznych (psychologia i socjologia), jak i w naukach normatywnych (np. etyka). Przedstawiciele nauk opisowych nie mogą jednak pretendować do roli *besserwisserów*, którzy tłumaczą w sposób jednoznaczny i ostateczny problemy ludzkiego życia.

Jeżeli mówimy, że ktoś utracił swoją godność, to tylko w tym znaczeniu, że zachowuje się nieodpowiednio, jakby zapomniał o swojej godności lub jej w ogóle nie cenił. Zachowanie naganne (niegodne) nie świadczy o tym, że człowiek utracił swoją godność, albo się jej pozbył. Godności ludzkiej w sensie ontycznym nie da się zrelatywizować, ani utracić z punktu widzenia jakichkolwiek interesów (np. politycznych, społecznych, gospodarczych). Nie przyznaje się jej tylko tym, którzy zasłużyli na nią swoim dobrym zachowaniem.

Empiryczna socjologia moralności bada przede wszystkim społeczne wymiary godności, w tym także warunki jej zachowania w społeczeństwie. Wskazuje szczególnie na sytuacje moralnie degradujące człowieka. Zagrożenia i utrata godności mają swoje źródło zarówno w nas samych, jak i w postępowaniu innych ludzi oraz w różnych sytuacjach społecznych. Obszar sytuacji społecznych zagrażających godności ludzkiej jest bardzo rozległy i nie został on dostatecznie opisany w naukach społecznych. Sprawa jeszcze bardziej się komplikuje, gdy socjolog bada wewnętrzne poczucia godnościowe. W tym przypadku należy liczyć się z tym, że niektóre z tych poczuciem mogą być i faktycznie są prawidłowe, inne nieprawidłowe, że możliwe są błędy i iluzje. U niektórych ludzi może występować deficyt poczucia godnościowych, a nawet ich brak. Wchodzimy tu już w sferę wartościowania, od którego całkowicie nie uda się socjologowi zdystansować.

W rozważaniach z zakresu nauk empirycznych godność ludzką traktuje się jako wielkość stopniowalną, charakteryzującą w różnicowany sposób poszczególne jednostki, grupy społeczne i całe społeczeństwo. Jest ona opisywana zarówno od strony poczucia i świadomości własnej wartości (godność w znaczeniu psychologicznym), jak i w zastosowaniu do sytuacji życiowych, które mogą poniżyć godność ludzką w sposób zdecydowany lub umiarkowany, albo jej nie poniżają w ogóle według określonej zasady proporcjonalności (godność w znaczeniu społecznym jako dobro *sui generis*). Wskazanie na spo-

łeczne uwarunkowania godności ludzkiej nie oznacza przyjęcia rozwiązań socjologizmu, który za jedyną miarę wartości uznaje użyteczność społeczną, a pomija to, co jest poza nią – osobową godność człowieka.

Ważnym zadaniem stojącym przed współczesną socjologią jest wnikliwe badanie tych struktur społecznych, które niejednokrotnie „produkują” różnego rodzaju nierówności społeczne, sprzyjają wykluczeniu i marginalizacji, a nawet dyskryminacji jednostek czy grup społecznych, promują dążenia do sukcesu ekonomicznego czy politycznego, nawet kosztem innych ludzi. Istnieje potrzeba zakrojonych na szeroką skalę badań psychologicznych, socjologicznych i pedagogicznych, uwzględniających różne aspekty rzeczywistości społecznej, ponieważ sfera zagrożeń we współczesnym świecie nieustannie poszerza się, zarówno w relacjach międzyludzkich, jak i w obrębie struktur społecznych i nowych form komunikowania społecznego. Kryteria szacunku, bezinteresowności i służby, które powinny przesądzać o uznawaniu godności osoby, są zastępowane kryteriami wydajności, przydatności i funkcjonalności. Drugi człowiek jest często ceniony nie za to, kim jest, ale za to, co posiada, jakie przynosi korzyści, czego dokonuje.

Godność osoby ludzkiej wyraża się w tym, co jest nieredukowalne w człowieku, co przewyższa cały świat przyrody. Jest ona uzasadniana zarówno na płaszczyźnie filozoficznej, jak i teologicznej. Nie jest jednak czymś, co można wprost zobaczyć w człowieku, tak jak widzi się jego własności i cechy zewnętrzne. Jawi się ona w doświadczeniu człowieka jako osoby, gdyż to ona ostatecznie sprawia, iż wiemy, że mamy do czynienia z osobą, a nie z rzeczą, że jest ona „wartością wartości”. To doświadczenie uobecnia się na innym poziomie niż doznawanie wrażeń czy przeżyć emocjonalnych, a mianowicie, intuicyjnie i umysłowo. Nie jest przedmiotem ścisłego dowodzenia, lecz przekonania. Szczególnie daje ono znać o sobie w sytuacjach zagrożenia, tzn. wtedy, gdy próbuje się podważyć godność człowieka lub ją przekreślić.

Socjologowie wskazują na wiele sytuacji i okoliczności, które mogą być uznane za przejawy degradacji moralnej człowieka, nakłaniania go do „utruty twarzy”, krótko mówiąc, na rozmaite formy godzenia w godność człowieka. W ocenie sytuacji zagrażających godności człowieka zaznacza się w świadomości społecznej znaczna rozbieżność. To, co dla jednych jest w najwyższym stopniu poniżeniem godności ludzkiej lub obywatelskiej, dla innych będzie dowodem bohaterstwa a nawet heroizmu. Na ogół jednak wszędzie tam, gdzie mamy do czynienia z próbami agresji na wewnętrzny stosunek człowieka do prawdy jego przekonań, z aktami stanowiącymi zamach na jego podmiotowość, budzi się moralny sprzeciw wobec tego rodzaju praktyk, nawet jeżeli nie zawsze będzie to kwalifikowane w kategoriach godnościowych.

Warunki społeczne, w których urzeczywistnia się godność pojedynczego człowieka, wpływają na niego, ale nie determinują do końca, ułatwiają albo utrudniają rozwój postaw i poczuc godnościowych, ale nie mogą go zniszczyć do końca. Liczba i charakter sytuacji, w których kształtuje się przekonanie człowieka o jego autentycznej wartości i wartości innych ludzi, jest w rzeczywistości nieskończona, a źródła powstawania postaw godnościowych i poczucia godności – są wielorakie. Należy podkreślić, że społeczna rola i znaczenie sytuacji, w których dochodzi do pogwałcenia godności ludzkiej, są zróżnicowane i zmienne.

Godność osoby ludzkiej można zrozumieć poprzez analizę przypadków jej naruszania w różnych sytuacjach codziennych i w różnych dziedzinach życia ludzkiego. To „negatywne podejście”, jak to określa Ralf Stoecker, nie tylko dostarcza ważnych motywacji zachęcających do badania problematyki godnościowej, ustalania cech, które są ważne dla określenia koncepcji godności, ale może nas przybliżać do pełniejszego jej ujęcia.

Bardzo dobrą podstawą do rozważań nad społecznymi aspektami godności ludzkiej stanowi społeczne nauczanie Kościoła katolickiego, w którym wskazuje się na różne przejawy pogwałcenia godności ludz-

kiej, wykazując tym samym dobre wyczucie socjologiczne. Mówienie o godności człowieka w kontekście społecznych związków i uwarunkowań (godność społeczna) i osobistych przekonań (godność osobista) byłyby czymś niepełnym bez odniesienia do ontycznej godności osoby ludzkiej, „wpisanej” w człowieczeństwo każdego z nas.

W określonych warunkach człowiek godzi się na depersonalizację samego siebie (traktowanie osoby nie jako aktywnego podmiotu, lecz poddanego manipulacjom przedmiotu), nie sprzeciwia się manipulacji przez drugiego człowieka lub grupę osób, wreszcie sam depersonalizuje inne osoby przez traktowanie ich jak rzeczy. We wszystkich tych sytuacjach dochodzi do utraty godności. Kto bowiem uwłacza cudzej godności, zatracą tym samym godność własną. Godność jako wartość społeczna jest potwierdzana lub zaprzeczana w kontaktach z innymi ludźmi i w określonych sytuacjach społecznych. Nie pojmuje się jej jako wartości bezwzględnej, niezależnej od kontekstu społecznego. Ważny jest cały klimat społeczny, w którym jest ona uznawana i realizowana. Nie ujawnia się i nie rozwija w próżni społecznej.

Socjologia moralności ujęta w paradygmacie personalistycznym wskazuje na człowieka, który w swoich postawach i zachowaniach wobec innych ludzi kształtuje je w zależności od tego, jak innych i siebie pojmuje jako człowieka. Najbardziej ludzkimi relacjami są stosunki osobowe. Ważne jest, by pojęcie osoby ludzkiej i jej godności stało się bardziej obecne w socjologii i w badaniach socjologicznych. Nie jest prawdą, że godność jako wartość opiera się wszelkim pomiarom empirycznym. Trzeba jednak podkreślić, że nawet w różnorodnych ludzkich dramatach przeżywanych przez jednostki i grupy społeczne, w spletanym i chaotycznym moralnie świecie, jesteśmy zdolni ocalić ludzkie poczucie siebie „mimo wszystko” ( Wojciech Chudy). Godność osobowa jest bowiem ostatecznym uzasadnieniem i miarą realnych parametrów godności osobistej, godności osobowościowej i społecznej (kulturowej).

Godność jest nie tylko cechą zdobiącą człowieka, lecz wyraża istotę człowieczeństwa, skłania do doskonalenia umiejętności i cech charakteru, wierności sobie, realizacji postawionych celów, krótko mówiąc, do ciągłego podnoszenia poziomu moralnego. Wysoka ocena szacunku dla samego siebie i wartości drugiego człowieka zakłada, że ludzie będą zdolni wykraczać poza sprawy związane z własnym interesem i doceniać także wartości moralne. Człowiek godny, opierający swoją wartość na zobiektywizowanych kryteriach moralnych, jest zdolny przeciwdziałać różnym formom bezładu społecznego i moralnego, przeciwdziałać skorumpowanym stosunkom społecznym. We właściwie kształtującym się ładzie moralnym rozwój moralności godnościowej dobrze służy rozwojowi moralności prospołecznej, obydwie zaś sprzyjają doskonałości moralnej człowieka. Godność jest rozpoznawana najłatwiej wtedy, gdy jest zagrożona jako wartość, w różnych sytuacjach społecznych, łatwiej, gdy jest naruszana nasza godność niż godność innych ludzi.

Mówiąc o godności jako wartości społecznej mniej podkreślamy momenty poczuć psychicznych wierności sobie, bardziej zaś zwracamy uwagę na warunki społeczne, w których poczucie godności może być kształtowane, rozwijane lub naruszane. Pojęcie godności i jego treść operacjonalizujemy przez odniesienie do kontekstu ponadjednostkowego (społecznego). Postawy i zachowania godnościowe człowieka są tu wyznaczone nie tyle przez czynniki osobowościowe, ile raczej przez uwarunkowania sytuacyjne o charakterze społecznym, wywierające bezpośredni lub pośredni wpływ. Godność człowieka przejawia się najwyraźniej w sytuacjach zagrożenia, a jej probierzem są niebezpieczeństwa i trudy (Andrzej Kojder). Do pełnego opisu godności osobowościowej i osobistej konieczne jest uwzględnienie działań ludzkich w różnych sytuacjach społecznych (godność społeczna).

Określenia pewnych zachowań czy sytuacji „poniżej godności”, „naruszenie cudzej godności”, „szarganie cudzej godności” wskazują na konteksty społeczno-kulturowe zagrażające godności jako warto-



ści. W zależności od tego kontekstu społeczno-kulturowego, godność może mieć różne przejawy. Mimo wzniosłej godności człowiek jest równocześnie słaby, co ujawnia się w wielu sytuacjach życiowych.

Sytuacje negatywne uwłaczają godności, nie pozwalają żyć i rozwijać się na miarę ludzkich potencjalności. Sytuacje pozytywne zapobiegają degradacji moralnej jednostki i sprzyjają rozwojowi jej poczuciu godnościowych. Kto w trudnych sytuacjach nie poddaje się okolicznościom ubliżającym jego poczuciu godności i poniżającym wprost dobre imię, kto nie godzi się na traktowanie siebie jako środka do celu, czyli w kategoriach instrumentalnych (jako rzecz, jako nosiciela tylko funkcji społecznych), lecz jest wyczulony na szlachetność życia i działania, ten jest wart pochwały i zachowuje swoją godność. Socjologia moralności analizuje różne sytuacje społeczno-kulturowe, polityczne i gospodarcze, które naruszają godność ludzką.

Na ogół jesteśmy przekonani, że osoba ludzka ma wartość absolutną i niezbywalną, a działania i instytucje, które temu przeczą, są moralnie podejrzane, a nawet odrażające. Odrzucenie koncepcji godności osoby ludzkiej wprowadziłoby nas na niebezpieczne drogi. Godność jako wartość musimy ocalić. Realizacja wartości moralnych, w tym i wartości godnościowych, nie jest łatwa, ale najszlachetniejsze cele są zawsze najtrudniejsze do osiągnięcia. Trzeba zatem pracować i nigdy nie poddawać się okolicznościom i sytuacjom zagrażającym godności osoby ludzkiej.

Ci, którzy angażują się w obronę godności innych ludzi, mogą w wierze religijnej znaleźć najgłębsze motywy dla swojej działalności. Nie można zapominać o wielkich motywacjach religijnych umożliwiających troskę o dobro wspólne, poświęcenie, życzliwość wobec innych. Tam, gdzie religia jest uznawana jako wartość nadrzędna, stanowi ważny czynnik kształtowania osobowych i społecznych wartości moralnych człowieka. Oferuje określony system etyczny i stara się go przekazać młodemu pokoleniu w ramach wielorakich oddziaływań wychowawczych.

Współcześnie nasilają się różnego rodzaju postawy i zachowania ubliżające godności człowieka: dziecka, młodego człowieka, dorosłego i starszego człowieka, wynikające z nastawień pragmatycznych, pewnego oportunizmu i koniunkturalizmu, instrumentalnego traktowania człowieka. Niektóre postawy i zachowania antygodnościowe mają szeroki zakres społeczny.

Moralny wymiar pracy, nazywany przez niektórych wymiarem antropologicznym, wiąże się bezpośrednio z godnością człowieka jako osoby i z jego podmiotowością. Człowiek jest podmiotem i ostatecznym celem swojej aktywności, dlatego praca, którą wykonuje, jest jemu podporządkowana (praca jest dla człowieka a nie człowiek dla pracy), on jest jej nadrzędnym celem. Praca jest zawsze służbą człowiekowi, wkładem w jego rozwój i w dobro wspólne. Dlatego trzeba najpierw mówić o godności człowieka i dopiero potem o godności ludzkiej pracy (kwestia priorytetów).

Tam, gdzie panują twarde prawa rynku, gdzie spryt, kłamstwo i przebiegłość są w cenie, tam z pewnością tanieje honor i godność pracownicza. Społeczeństwo godnościowe potrzebuje godnie postępujących ludzi, dobre społeczeństwo nie będzie istnieć bez dobrych ludzi. Dobrze wyrażają to słowa Jana Pawła II wypowiedziane podczas spotkania w dniu 12 czerwca 1987 roku z młodzieżą w Gdańsku: „Každy z was, młodzi przyjaciele, znajduje też w życiu jakieś swoje <Westerplatte>. Jakiś wymiar zadań, które musi podjąć i wypełnić. Jakąś słuszną sprawę, o którą nie można nie walczyć. Jakiś obowiązek, powinność, od której nie można się uchylić. Nie można <zdezertować>. Wreszcie – jakiś porządek prawd i wartości, które trzeba <utrzymać> i <obronić>, tak jak to Westerplatte, w sobie i wokół siebie. Tak, bronić – dla siebie i dla innych”. Obrona tych wartości jest szczególnie ważna w sytuacji, gdy wiele ideologii relatywistycznych redukuje zło, a nawet ukazuje je jako dobro.

W postrzeganiu życia codziennego odchodzi się od tego, co słuszne i godziwe (wartości), w kierunku tego, co jest korzystne (interesy), od kultury norm do kultury użyteczności. Cała cywilizacja współczesna, o charakterze „materialistycznym” – mimo humanistycznych deklaracji – przyjmuje prymat rzeczy w stosunku do osób. W postawach wobec życia charakteryzujących się nastawieniem na kolekcjonowanie doznań i wrażeń, są zaakcentowane takie odczucia, jak: „szybciej” (*subito*), „więcej”, „lepiej”, „sprawniej” itp. Doświadcza się zmienności ludzkiej egzystencji. Nie wolno podporządkowywać godności ludzkiej prawom rynku i nieograniczonej konsumpcji. Obowiązkiem państwa i społeczeństwa jest stworzenie człowiekowi warunków do prowadzenia życia odpowiadającego jego godności. Według Papieża Franciszka potrzebujemy dzisiaj, bardziej niż kiedykolwiek, nowego spojrzenia, które wychodzi poza to, co doraźne, poza utylitarne kryterium wydajności i produktywności dla indywidualnego zysku.

Według jednych narkotyki zmierzają do zniewolenia osoby, godzą w jej godność i prowadzą do braku wolności, w opinii innych są wyrazem wolności człowieka, prowadzą do przyjemności, dają zadowolenie i poczucie szczęścia, nie przyczyniają się do niszczenia integralności osoby. Jedni proponują eutanazję jako rozwiązanie problemów związanych z nieludzką chorobą i starością, oraz mówią o „godnej śmierci”, inni domagają się zmiany konstytucji RP tak, by zagwarantowała ona godne życie osobom niepełnosprawnym i ich rodzinom. W ocenie ustawy 500+ ojciec siedmiorga dzieci zauważył, że ustawa ta nie tylko wspiera finansowo rodziny i stanowi dla nich „zastrzyk” ekonomiczny, ale przede wszystkim przywraca godność rodzinom wielodzietnym. Wielu innych nie oceniałoby tej ustawy w kategoriach godnościowych. Są i tacy, którzy godność osoby ludzkiej sprowadzają do wartości rozumianej jako absolutna autonomia jednostki, przez co praktycznie przekreślają możliwość odróżnienia praw obiektywnych od zwykłych preferencji osobistych i opinii.

W przyszłych badaniach socjologicznych należałoby znacznie poszerzyć obszar sytuacji, poniżających człowieka lub naruszających jego godność. Chodzi tu z jednej strony o jakość udziału w życiu społecznym (człowiek jako przedmiot życia społecznego, pozory udziału w kierowaniu sprawami wspólnymi, traktowanie człowieka jako sprawnie funkcjonującego elementu w maszynie społecznej, manipulowanie informacją, wymuszanie zeznań i oświadczeń, ograniczanie lub naruszanie prawa do prywatności życia itp.), z drugiej zaś strony o jakość zachowań codziennych (mordercza i nieinteresująca praca, łapówkarstwo, korupcja, spekulacja, terroryzm, ubóstwo, kontakty czysto formalne w trakcie załatwiania różnych spraw itp.). Sfera zagrożeń dla godności ludzkiej w stosunkach międzyludzkich i w kontekstach sytuacyjnych o charakterze instytucjonalnym jest bardzo rozległa i wciąż niedostatecznie opisana, także tych zagrożeń, które wiążą się ze światem dynamicznie rozwijających się nowych mediów (np. internet).

Bez wątplenia w przyszłości pojawią się nowe sytuacje zagrażające godności osoby ludzkiej, w których człowiek może przegrać swoje człowieczeństwo, swoje sumienie, swoją fundamentalną wartość. Każdy postęp i rozwój gospodarczy, jeśli nie łączy się z autentycznym wzrostem społecznym i moralnym, zwróci się w ostatecznym rozrachunku przeciwko człowiekowi. Jeżeli szukać drogi do uniwersalizmu w wychowaniu, to należy odwoływać się do wartości godnościowych i związanych z nimi wartości prospołecznych. Trwałe i niepodważalne wartości stanowią konieczny warunek rozwoju osoby ludzkiej oraz fundament prawdziwego postępu i rozwoju.

Socjologia powinna przynajmniej pomóc ludziom rozpoznawać problemy moralne i wskazywać, co jest potrzebne do ich rozwiązania i w jakim kierunku powinny iść zmiany w społeczeństwie. Byłoby to znacznie więcej niż udzielanie obiektywnych i sprawdzonych informacji o istniejącym stanie rzeczy, czy bycie „termometrem, który mierzy gorączkę świata” (Józef Tischner). Jeżeli socjologia ma do czynienia z war-

tościami i normami moralnymi, to powinna być ona – oprócz diagnozy – próbą zrozumienia społeczeństwa oraz istnienia człowieka w świecie społecznym, próbą nie tylko o charakterze czysto teoretycznym, ale i aksjologicznym, inspirowanym fundamentalnym zainteresowaniem naszą egzystencją. To rozumienie społeczeństwa i człowieka powinno ukazać, jak być człowiekiem, jak człowiek może i powinien kształtować społeczeństwo i globalny świat, podążając ku pomyślności i szczęściu.

W kontekście wyników badań socjologicznych wskazujących na jeszcze znaczącą obecność wartości godnościowych w świadomości ludzi współczesnych, można by wyrazić postulat, by nauki społeczne podejmowały w większym zakresie problematykę godności ludzkiej, by stała się ona swoistą modą w psychologii, socjologii i pedagogice, co byłoby także wkładem w przewyżnianie kryzysu moralnego we współczesnym świecie. Drugie życzenie odnosi się do Kościoła katolickiego (i innych Kościołów chrześcijańskich oraz religii) w naszym kraju, by ustawicznie głosił prawdę o godności każdego człowieka i krytycznie osądzał – z etycznego punktu widzenia – sytuacje uwłaczające godności ludzkiej. Tych ostatnich w społeczeństwie polskim nie brakuje i nie zabraknie w przyszłości.

Godność może i powinna stać się podstawową wartością w wychowaniu, które jest procesem rozwoju osoby. Chodzi tu przede wszystkim o ukazywanie wartości godnościowych jako służących pełnemu rozwojowi człowieka, promowanie ich wśród ludzi, zwłaszcza ludzi młodych, ale i odczytywanie kontekstów społecznych ułatwiających albo utrudniających realizację tych wartości. Wychowanie godnościowe jest wychowaniem personalistycznym (Marian Nowak). Kluczową sprawą w wychowaniu jest rozwijanie poczucia godności oraz kształtowanie woli postępowania w sposób godny, tj. ludzki wobec innych osób.

Jeżeli nie jesteśmy w stanie zbudować doskonałego społeczeństwa, w pełni sprawiedliwego i humanistycznego, to wysiłek w tym

kierunku jest nieodzowny. Pogłębiający się niehumanitarny, globalny nieporządek może w przyszłości zmagać pragnienie przeobrażenia świata w imię sprawiedliwości i godności ludzkiej. Pragnienie poszukiwania wspólnych wartości i branie odpowiedzialności za lepszy świat mogą być także religiotwórcze. Jeżeli każda istota ludzka powinna wybierać między dobrem i złem, to wybór dobra stanowi konstytutywny atrybut człowieczeństwa.

Dzisiaj – także z socjologicznego punktu widzenia – nie tyle ważne jest pytanie, jak możliwe jest społeczeństwo, lecz jak należy budować dobre społeczeństwo. Porządek społeczny nie utrzyma się bez wartości moralnych, a moralność nie da się zastąpić mechanizmami ekonomicznymi. W polu widzenia dzisiaj stoi przede wszystkim godność osoby ludzkiej i związane z nią wartości, jak: wolność, sprawiedliwość, prawda, solidarność, uczciwość, tolerancja itp. Moralność ma zawsze w sobie coś z uniwersalizmu, a kompetencje etyczne obywateli są niezbędne dla budowania dobrego społeczeństwa, także społeczeństwa obywatelskiego.

Człowiek jako osoba, a więc istota wolna, świadoma i odpowiedzialna, kształtuje międzyludzkie współzycie, zdobywa się na czyny nawet skrajnie bezinteresowne, ale też i na dobre działania, które wypływają z motywacji mniej szlachetnych. Może także błędzić co do charakteru właściwych wartości, tego co najpełniej urzeczywistnia jednostkę jako osobę. Personalistyczna socjologia moralności powinna być bardziej skoncentrowana na „zasadzie osoby” (osoba we wspólnocie), niż na „zasadzie społeczeństwa”, gdyż ta pierwsza jest bardziej fundamentalna niż ta druga. Ważne jest, by wartości moralne wynikające z godności ludzkiej nie poszły w zapomnienie (wartości ocalone). Socjolog i filozof Margaret S. Archer stwierdza krótko: „jesteśmy tym, na czym nam zależy”.

Warunki społeczne, w których urzeczywistnia się godność pojedynczego człowieka, wpływają na niego, ale nie determinują do końca, ułatwiają albo utrudniają rozwój postaw i poczucie godnościowych, ale nie mogą go zniszczyć do końca. Liczba i charakter sytuacji, w któ-

rych kształtuje się przekonanie człowieka o jego autentycznej wartości i wartości innych ludzi, jest w rzeczywistości nieskończona, a źródła powstawania postaw godnościowych i poczucia godności – są wielorakie. Należy podkreślić, że społeczna rola i znaczenie sytuacji, w których dochodzi do pogwałcenia godności ludzkiej, są zróżnicowane.

Człowiek jako byt psychosomatyczny i społeczny poszukuje wartości. Istnieją wartości zmienne, zależne od sytuacji społeczno-kulturowej i od swobodnej decyzji czy spontanicznego odczucia jednostek, ale są także wartości trwałe, obiektywne i uniwersalne, których istotę i funkcje normatywne wyznacza godność osoby ludzkiej, a nie sytuacja społeczno-kulturowa czy opinia publiczna. Z godności osoby ludzkiej wynikają wartości podstawowe i prawa człowieka: równość, wolność, solidarność, demokracja, tolerancja, sprawiedliwość społeczna, życie ludzkie, wolny rozwój osobowościowy, pokój, dialog, praca, środowisko naturalne itp. Godność osoby ludzkiej jest fundamentalną wartością całego porządku moralnego (godność własna i godność drugiego człowieka).

Wszyscy powinni przyczyniać się do budowania świata na miarę godności człowieka, w którym chciałoby się żyć i działać. Należy akcentować potrzebę stałej troski wszystkich środowisk wychowawczych o właściwe warunki sprzyjające afirmacji osoby ludzkiej w jej godności. Religie – jeżeli nie będą wykorzystywane politycznie – mogą przyczyniać się do budowania godnego, sprawiedliwego i solidarnego społeczeństwa, w którym postęp nie będzie dokonywał się kosztem krajów najuboższych oraz ubogich mieszkańców w krajach bogatych, ze szkodą dla przyszłych pokoleń.

Niezależnie od tego, jak długo jeszcze *homo religiosus* w Europie będzie w odwrocie, ważne są wysiłki Kościoła w obronie godności człowieka. Nie możemy poświęcać istoty ludzkiej dla postępu nauki i techniki, ludzkiego „być” dla „mieć”. Tzw. kwestia antropologiczna, w której Kościół wypowiada się, broniąc tradycji humanistycznych i personalistycznych naszej cywilizacji, jest rozwiązaniem przyszłości-

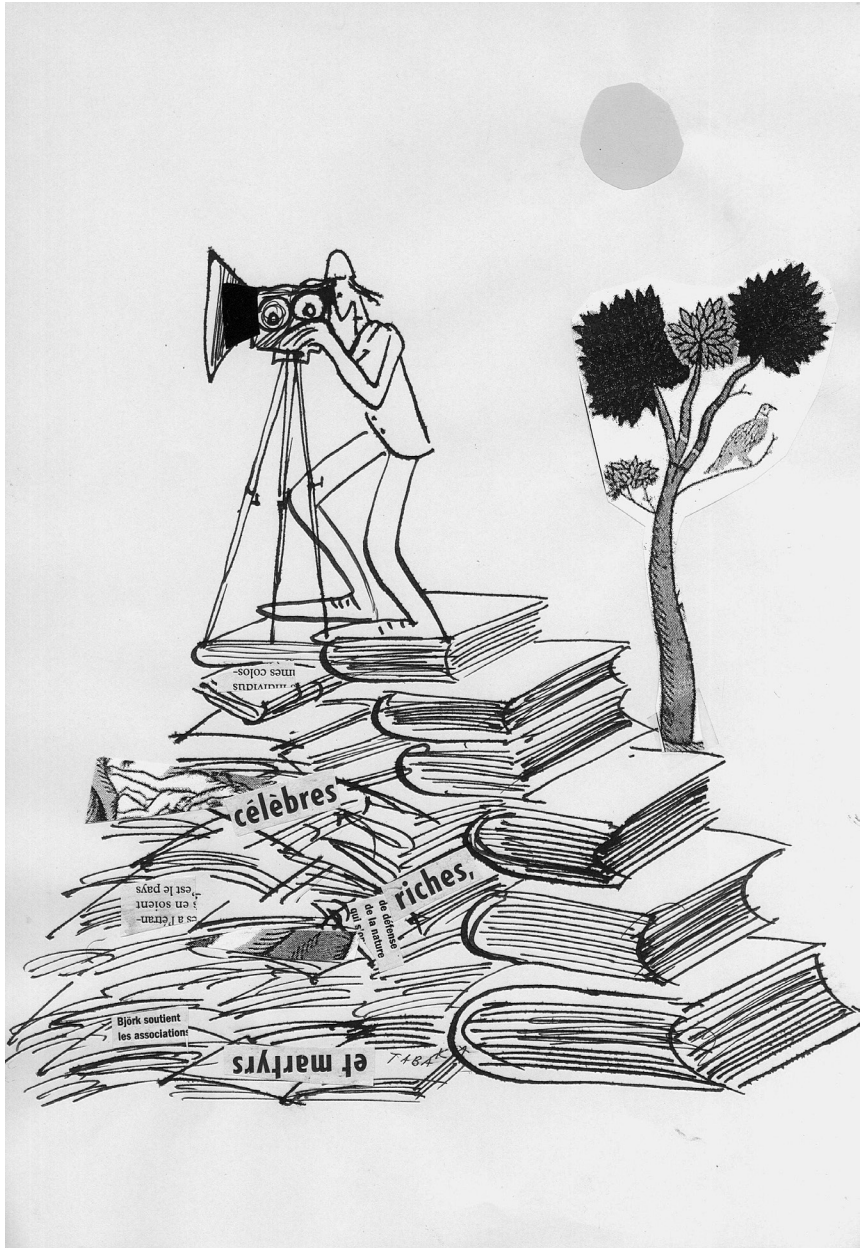
wym. Potrzebna jest etyka, która byłaby obowiązująca dla wszystkich. Ten ład etyczny (imperatywny) nie da się wyprowadzić z danych historycznych czy społecznych. Kościół musi przekonywać, że wyrazista etyka i jasno zdefiniowane standardy moralne nie są niebezpieczne dla tolerancyjnego i pluralistycznego ładu społeczeństwa.

Dotychczasowa wiedza socjologiczna ma tylko prawdopodobny charakter, a socjologia nie wypowie wszystkiego i do końca o moralnej kondycji społeczeństwa. Jej diagnozy i interpretacje rzeczywistości nie powinny być jednak niedostrzegane, czy tym bardziej ignorowane. W perspektywie socjologicznej możemy opisać zjawiska i procesy moralne w społeczeństwie, wskazać na ich genezę, mechanizmy rozwojowe, konsekwencje społeczne itp., pokazać, jak działają wartości i normy moralne w określonym kontekście społeczno-kulturowym, ale nie potrafimy postawić ważnych z etycznego punktu widzenia pytań o jakość analizowanych zjawisk, ich sens, pożądany kierunek przemian.

Także w socjologii możemy przyjąć, że moralność na miarę godności i wielkości człowieka to coś więcej niż zwykły produkt (konstrukt) zmiennych wartości i norm społeczno-kulturowych. Wyznacza ją jakaś prawda moralna oparta na naturze ludzkiej, którą socjolog może określić bardziej intuicyjnie niż w precyzyjnych kategoriach teoretycznych. Z pewnością chce on przyczynić się do zbudowania świata na miarę godności człowieka, którym chciałoby się być i działać. Socjologia moralności jest i będzie w przyszłości nauką o faktach i powinnościach moralnych. Nie uchroni się też od poszukiwań dotyczących dobrego, na miarę godności człowieka, społeczeństwa. Nauki społeczne powinny podejmować w większym zakresie problematykę godności ludzkiej, by stała się ona swoistą modą w psychologii, socjologii i pedagogice, co byłoby także wkładem w przewyżnianie kryzysu moralnego we współczesnym świecie.







**célebres**

**riches,**

**et martyrs**

Bjork soutient  
les associations

de la nature  
qui s'efface

es à l'étran-  
en sont  
est le pays

STUDIUM  
IMES COLOS-

TAGA

## **Rozdział XIII**

### **Socjologia a sens życia i śmierci**

Rzeczywistość nadająca ostateczny sens ludzkiemu życiu ma charakter nieempiryczny, a przynajmniej wykraczający poza zwykłą codzienność. Człowiek szuka sensu jako czegoś, co jest poza nim, co nie jest tylko „produktem” jego samego, co ma charakter czegoś transcendentnego. Pytania: Kim jestem? Dokąd zmierzam? Co powinienem robić? Jaki jest sens i cel mojego życia oraz umierania i śmierci?, należą do najtrudniejszych pytań egzystencjalnych. Pytania tego typu nasilają się w przełomowych momentach ludzkiej egzystencji, a także w okresach radykalnych zmian społeczno-politycznych, społeczno-gospodarczych i społeczno-kulturowych. Niezależnie od tego, w każdym czasie ludzie chcą żyć po ludzku, rozwijać się i tworzyć dobro, przyjmować aktywną postawę wobec świata. Stawiają sobie pytania, jakie postępowanie jest dobre, jak przeżyć swoje życie, by jeszcze bardziej stać się człowiekiem, jak poznać prawdę o drugim człowieku i uszanować jego dobroć.

Pytania o sens życia, w szerszym rozumieniu, pytania o cel ludzkiego działania, o dobra godne pożądania, o szczęście człowieka, o znaczenie, jakie nadajemy życiu itp., są odwiecznymi pytaniami sięgającymi do głębi naszej egzystencji. Sens życia poznajemy wtedy, gdy próbujemy odpowiedzieć na pytanie, po co i dlaczego istniejemy, kim być powinniśmy, do czego powinniśmy dążyć, co powinniśmy czynić, aby nasze życie było udane, sprawiedliwe i szczęśliwe, w jaki sposób możemy zapewnić sobie i światu lepszą przyszłość, w której warto jest naprawdę żyć. Nikt nie żyje wyłącznie dla siebie, ale z innymi i dla innych.

Człowiek nieustannie poszukuje sensu życia, a pytania o sens życia są tak stare jak sama ludzkość. Pomimo całej relatywności historycznych prób rozwiązania tego problemu o charakterze filozoficznym, po-

zostaje on wciąż bardzo osobistym i wewnętrznym problemem każdego człowieka. Jego pozytywne lub negatywne rozwiązanie niejednokrotnie warunkuje dramatyczne „być albo nie być”, zwłaszcza dla bardziej wrażliwych emocjonalnie i moralnie jednostek lub aktywnie włączonych w mechanizmy wolnej konkurencji. Utrata sensu życia jest do pewnego stopnia stanem patologicznym i nie do zniesienia w dłuższym okresie. W każdej jednostce i w każdym społeczeństwie trwa jakby nieustanna walka o kształt poczucia szczęścia, zadowolenia, samorealizację, dobrostan psychiczny, sukces życiowy itp., czyli o poczucie sensu życia.

Przybierająca na sile indywidualizacja – jako korelat pluralizmu społecznego i kulturowego – stawia człowiekowi wielkie wymagania, przy czym młodzi ludzie są często samotni i zdani na własne siły w obliczu różnorodnych – częściowo sprzecznych – orientacji życiowych. Nie mogąc zrealizować swoich osobistych celów i uniknąć różnorodnych zagrożeń, popadają w frustrację. W społeczeństwie i w kulturze współczesnej – częściowo i w społeczeństwie polskim – upowszechnia się permissywizm i relatywizm, coraz mniej jest podstawowych pewników, wartości i norm, które nadają sens życiu. Najbardziej niebezpieczni są popularni nihilści moralni.

Dawniej człowiek był zagrożony swoistą represją ze strony instytucji, dzisiaj uwolniony od instytucjonalnych nacisków, jest zagrożony depresją, związaną z utratą sensu życia (od represji do depresji). Ostateczne znacznie dla wielu ludzi ma jedynie terażniejszość i koncentracja na „teraz”. Żyje się terażniejszością, a przyszłość traktuje się jako rozszerzoną terażniejszość, z otwartością na wszystko, co możliwe, z roszczeniem do równouprawnienia wszystkich światopoglądów, systemów wartości i opcji działania.

Psychologiczne i socjologiczne pytania o sens świata i sens ludzkiego życia zostały sformułowane wyraźnie dopiero w czasach współczesnych, stały się „znakiem czasu” końca XX i początku XXI wieku. Coraz częściej rozumiemy, że fundamentalnych pytań dotyczących

sprawiedliwości, wolności, miłości, sensu życia i śmierci nie rozwiąże do końca nowoczesna nauka czy technika. Przybywa też ludzi, którzy stawiają zagadnienia jak najbardziej podstawowe, rozważają, kim jest człowiek, jaki jest sens życia, cierpienia, zła i śmierci.

Sens życia może być rozważany nie tylko z punktu widzenia psychologii (potrzebę sensu zalicza się do zasadniczych motywów postępowania człowieka), ale także w aspekcie socjologicznym jako pewien fakt społeczny. Pojawia się on, rozwija lub zanika nie w próżni, lecz w określonych sytuacjach, indywidualnej i społecznej egzystencji człowieka, w określonej kulturze itp. Nie zacieśnia się do wewnętrznych przeżyć człowieka, ale ujawnia się na zewnątrz za pośrednictwem różnych środków wyrazu (język, symbole, interakcje, zachowania). To, co jest doświadczane, przeżywane, odkrywane we własnym wnętrzu, ma także swoje uwarunkowania społeczno-kulturowe. Młodzi widzą świat nieco inaczej niż ich rodzice, ich opinie o świecie są inne. Wszyscy żyjemy w społeczeństwach, w których panują różnorodne podziały społeczne, różnorodność pełnionych funkcji i zadań, różne style życia i rosnący pluralizm wartości i norm.

Ani nauka, ani racjonalistyczne myślenie nie są w stanie wyjaśnić do końca problemów związanych z sensem i celem ludzkiego życia. Niekiedy mówi się w tym względzie o sekularnej dekonstrukcji. Pytanie o sens życia stawia się szczególnie intensywnie wtedy, gdy dochodzi do kryzysu w życiu osobistym lub rodzinnym, rzadziej w życiu społecznym. Negatywne doświadczenia życiowe mogą dać impuls do znalezienia sensu życia w sytuacji, gdy jednostka dostrzeże także pozytywne aspekty tych przeżyć. Pytamy wówczas o to, co jest ważne, co trzeba czynić, jak kształtować swoje życie, w kim pokładać nadzieję itp. Sens życia jest nieco odmienną kwestią niż poszukiwanie zadowolenia z życia czy pogoń za szczęściem.

W różnych okolicznościach człowiek natrafia na znaki zapytania związane z jego egzystencją. Pyta on o sens tego, co go otacza,

pyta o znaczenie własnej egzystencji, docieka sensu zaangażowania się w życie społeczne, polityczne, gospodarcze i kulturalne. Pytania o siebie i własną tożsamość osobową często wyprowadzają jednostkę „poza” czy „ponad” wymiary codziennej egzystencji. Potrzeby duchowe nie znikają, prawdopodobnie stanowią one nieodłączną część światopoglądu ludzkiego. Wraz z procesem postmodernizacji społecznej słabnie wierność ustabilizowanym hierarchicznym instytucjom religijnym i kościelnym, ale pozostają troski i problemy duchowe. W krajach wysokorozwiniętych problemy celu i sensu życia są wciąż obecne, a nawet zyskują znaczenie.

Problemy sensu życia są współcześnie rozważane w kontekście kryzysu kultury i ogólnych orientacji wartościujących (zanik lub upadek wartości), zaburzeń i kryzysów tożsamości osobowych i społecznych. W społeczeństwie otwartym, w którym panuje pluralizm wartości, sekularyzacja, osłabiona kontrola społeczna itp., sens życia traci swoje wymiary społeczne i wspólnotowe, staje się przede wszystkim sprawą osobistą jednostki, jakby na jej koszt. Pojawia się szczególnie w sytuacjach „granicznych”, przy czym społeczeństwo nie tyle oferuje jednostce sposoby rozwiązania problemu sensu i bezsensu, ile raczej usiłuje je wyeliminować z życia. Złożony i zmienny charakter nowoczesnego społeczeństwa stanowi zagrożenie dla jednostek izolowanych i niestowarzyszonych, nie ułatwia znalezienia porozumienia na płaszczyźnie wartości i norm wspólnie podzielanych, raczej utrudnia poczucie zakorzenienia społecznego i znalezienia podstaw duchowej tożsamości.

Jeżeli każdy człowiek jest niepowtarzalną wartością, to jego decyzje dotyczące sensu życia nabierają szczególnej wagi. Mówiąc o sensie życia mamy na myśli nie zwykłą celowość działań (osiąganie założonych celów), lecz znaczenie i ważność życia jako czegoś godnego akceptacji. Pytanie o sens życia zakłada, że życie taki sens powinno mieć i że jest on do osiągnięcia poprzez dążenie ku wartościom. Sens całościowy (globalny), jako aprobująca decyzja w odniesieniu do całego życia, jest

czegoś więcej niż zwykłą sumą sensów jednostkowych (częściowych). Jest on jakimś aktem wiary i nadziei człowieka ujętym w ramach całościowego horyzontu doświadczenia egzystencjalnego, refleksji nad własnym „ja” i poszukiwaniem własnej tożsamości osobowej.

Zwielokrotnienie kontaktów społecznych, przy równoczesnym osłabieniu zobowiązań psychicznych z nich płynących, podwyższona mobilność społeczna z ciągłym zakwestionowaniem subsystemów orientacji i regulacji osobowości, różnorodność funkcji i ról społecznych w społeczeństwie pluralistycznym – te i wiele innych momentów wywołuje lub wzmacnia stres emocjonalno-poznawczy i bezsens życia. Ludzie z coraz większym trudem docierają do całościowego, uniwersalnego i ostatecznego zarazem sensu całej ludzkiej egzystencji, zatrzymują się najczęściej na cząstkowych doświadczeniach sensu. Tych wszystkich niebezpieczeństw tak charakterystycznych dla współczesnych społeczeństw pluralistycznych, zwłaszcza wchodzących w fazę ponowoczesną, można próbować uniknąć w społeczeństwie polskim, a przynajmniej ograniczyć zakres ich występowania.

Tworzenie sensu w warunkach indywidualnego wyboru, niezdeternowania, przygodności i nieokreśloności, jest o wiele trudniejsze niż w warunkach stabilizacji aksjologicznej, gwarantującej coś więcej niż tylko minimum podzielanych wartości. Sensu absolutnego nie można mechanicznie złożyć z sensów częściowych. Zawsze jednak idzie o osiągnięcie ważnych celów i realizowanie egzystencjalnie znaczących wartości. Życie, w którym tkwi sens do wydobywania i realizowania, jest darem i zadaniem zarazem, ale i sam sens jest warunkiem wstępnym działania, a nie rezultatem końcowym.

Niektórzy próbują uwolnić się od potrzeby poszukiwania sensu życia, inni rezygnują z poszukiwania sensu całościowego (ostatecznego) czy całościowego. Sens życia nabiera dla nich charakteru chwilowego, przejściowego, fragmentarycznego czy mozaikowego. Zamiast poświęcenia się dla wielkich idei formułuje się postulat cieszenia się

bieżącym życiem, kolekcjonowania przyjemności, doznań i wrażeń, poszukiwania fascynujących sytuacji i okoliczności. Wydaje się im, że żyją w świecie, w którym nie ma ostatecznych prawd i odpowiedzi.

Tylko trwałe wartości są warunkiem sensownego życia. Jeżeli ich byt zależy od autonomicznej jednostki, albo są one tylko wytworem społeczeństwa, wówczas muszą być one ze swej istoty zmienne oraz z trudem będą gwarantować sens ludzkiemu życiu. Odrzucając trwałe punkty oparcia w wartościach uniwersalnych oraz tradycyjne sensotwórcze autorytety (np. Boga), ponowoczesny człowiek dokonuje dekonstrukcji sensu i proklamuje brak podstaw sensu. Odrzucenie ostatecznego sensu daje – być może – poczucie nieograniczonej wolności („wszystko wolno”; „wszystko ujdzie”), ale równocześnie stwarza poważne niebezpieczeństwa.

W społeczeństwach pluralistycznych o cechach ponowoczesności brak jest wiarygodnej pomocy i wskazówek orientacyjnych. Cała rzeczywistość staje się problematyczna i chaotyczna, brakuje bowiem uniwersalnego kodu organizującego życie indywidualne i społeczne. Ludzie mający pewne mniej lub bardziej dramatyczne doświadczenia, których nie mogą lub nie chcą uniknąć, ewentualnie z którymi nie mogą sobie poradzić, stają się apatyczni i bezwolni, tracą poczucie wpływu na bieg zachodzących wydarzeń. Powstająca na tle rzeczywistych doświadczeń wyuczona bezradność może być generalizowana niemal na wszystkie zachowania społeczne człowieka, a więc także na życie moralne jednostek i moralność grup społecznych.

Część współczesnej młodzieży wykazuje symptomy zachwianego poczucia sensu życia, co wskazywałoby, że w ich życiu nie mieszczą się funkcjonalnie pomocne wartości. Młodzież przeżywa różne kryzysy tożsamości, w tym także kryzysy tożsamości religijnej i moralnej. Wartości religijne i moralne stają się kwestią wyboru i wykazują się brakiem stabilizacji w czasie i swoistą ambiwalencją. Jest to „cena”, jaką płacą jednostki w warunkach radykalnych zmian społecznych.



Nowoczesne społeczeństwa zindywidualizowane i spluralizowane charakteryzują się różnorodnością celów życiowych, akceptowanych norm, światopoglądów i stylów życia. Brakuje konsensu w odniesieniu do wspólnie uznawanych wartości i ich hierarchii.

Sytuacja niepewności, ambiwalencji i niejednoznaczności we współczesnym społeczeństwie pociąga za sobą dezorientację i lęk, poważne zagrożenia w życiu człowieka, co może sprawiać – przynajmniej niekiedy – że będzie on poszukiwał trwałych punktów orientacyjnych, oparcia psychicznego, poczucia bezpieczeństwa, sensu i orientacji w religii, a przynajmniej w jakichś formach duchowości.

Przeżycie bezsensu zakłada jakieś doświadczenie sensu, a nie odwrotnie. Człowiek, który wypowiada opinię, że wszystko nie ma sensu, musi posiadać jakąś ideę sensownego życia. „Tak” w stosunku do życia poprzedza „nie”, sens poprzedza bezsens. Nowe sytuacje życiowe związane z kontekstem społecznym mogą wydobywać ukryte dotąd rozumienie sensu życia, tworząc nowe jego kształty lub też modyfikować dawne jego wymiary. Sens życia z punktu widzenia socjologicznego ma swoją dymensję społeczną.

Jakkolwiek sens życia jest przede wszystkim sprawą indywidualną, to jednak ma on również swoje odniesienia społeczne. Struktura społeczna (i stosunki społeczne), struktura gospodarcza (i stosunki ekonomiczne), struktura polityczna (i stosunki polityczne) stwarzają mniej lub bardziej korzystne warunki dla kształtowania się poczucia sensu życia, pozytywnej postawy wobec życia, odkrywania wartości usensawniających życie i gwarantujących radość istnienia. Społeczno-kulturowy kontekst sensu życia jest przedmiotem badań socjologicznych, w których akcentuje się społeczno-kulturową „naturę” sensu życia, uwarunkowania i funkcje, krótko mówiąc, społeczny wymiar sensu życia. Tak rozumiany społeczny sens jest czymś więcej niż tylko dostrzeżeniem naszego wkładu w życie innych ludzi i społeczeństwa jako pewnej całości.

Szukanie i odnajdywanie sensu życia jest uwarunkowane nie tylko indywidualną strukturą osobowości, ale również czynnikami społeczno-kulturowymi. Nieco inaczej przedstawia się ta sprawa w środowiskach młodzieżowych, inaczej w świecie ludzi dorosłych, zawsze jednak na miarę możliwości człowieka i stosownie do istniejących uwarunkowań. Jeżeli nawet sens życia jest przede wszystkim problemem indywidualnym, to osobiste wybory układają się w pewne ciągi społeczne, odnoszą się do określonych układów społecznych. Sens subiektywnie rzeczowy staje się sensem zobiektywizowanym. Nie trzeba dodawać, że określone układy społeczne mogą być przyczyną utraty sensu życia, w innych są korzystne dla formułowania się rzeczywistych odniesień do celów transcendentnych (przeżywanie „Najwyższej Wartości”).

Każdy ma jakąś koncepcję sensu życia, a przynajmniej wyobrażenie o życiu szczęśliwym i pełnym oraz cierpi, jeżeli takiego sensu nie znajduje. Przeżycia negatywne pokazują, że w praktyce nikt nie może żyć bez jakiejś odpowiedzi na problem sensu życia. Szuka jakiegoś uzgodnienia między sobą a światem, z którym się identyfikuje. Problem sensu życia wiąże się z godnością osoby ludzkiej, utrata sensu życia byłaby jakąś utratą człowieczeństwa. Sens życia wiąże się – przynajmniej pośrednio – z umiejętnością dokonywania właściwych wyborów moralnych, tak indywidualnych jak i zbiorowych. Czy jednak społeczeństwa, w których nie ma obowiązujących powszechnie wartości, w których nie istnieją wspólne wyobrażenia o tym, co stanowi istotę szczęścia i sens ludzkiego życia, mogą być nazwane dobrymi społeczeństwami?

W miejsce ściśle określonych i „zamkniętych” możliwości podejmowania decyzji w zakresie kształtowania życia, pojawiają się w coraz większym zakresie wymogi kształtowania swojej biografii poprzez decyzje „otwarte”. Sens życia nie jest dany „z góry”, lecz realizuje się w określonych warunkach społeczno-kulturowych. Nie jest wykluczone, że niekiedy deklaracja typu „życie nie ma sensu”, jest podyktowana swoistą modą lub przekorą, bowiem przyjęte jest mówienie „życie jest nonsensem”.

Niekiedy charakteryzuje się współczesną młodzież jako pokolenie pragmatyków, nastawionych bardziej na „mieć” niż „być”, skłonnych do zatroskania się przede wszystkim o własne interesy, niekiedy nawet jako pokolenie „narcystyczne” i pokolenie „ja”, ale i skłonnych do eksperymentowania, niehołdujących logice „albo – albo”, popierających wartości hedonistyczne, zorientowanych na osiągnięcia i sukces. Niemniej potrzeba poszukiwania sensu życia – rozmaicie rozumiana i przeżywana – jest dość powszechna wśród młodego pokolenia, nawet jeżeli pytania o sens życia nie są stawiane permanentnie lecz w określonych okolicznościach życia codziennego, osobistego i społecznego.

Wielość ofert „wymusza” podejmowanie decyzji w kontekście wielu możliwości, co może oznaczać w świadomości jednostki nie tyle realizację wolności, ile przymus bycia wolnym, a także poczucie przygodności i ambiwalencji. Stąd podkreśla się, że społeczeństwo „otwarte” musi przejąć funkcję wychowania jednostki do sytuacji wielości wyborów, by uchronić ją przed zwątpieniem i apatią, na rzecz umiejętności i radości wybierania właściwych form życia. Problemy sensu życia należą do podstawowych pytań ludzkich i są nie tylko sprawą indywidualną, ale i społecznie ukształtowaną, rozumianą i przekazywaną. Społeczeństwo „otwarte” rozwija i kulturykuje możliwość refleksji człowieka w różnych sytuacjach życiowych. Samo jednak rozmyślanie nad życiem nie może wyjaśnić i usunąć niepokojów o sens ludzkiego życia.

Sens życia powiązany z działaniem celowym i zamierzonym jest ukierunkowany na wartości. Sens nie tylko trzeba odnaleźć, ale go odnaleźć można, właśnie poprzez odwołanie się do mniej lub bardziej obowiązujących wartości, od zasad moralnych, jakie wykrystalizowały się w społeczeństwie ludzkim w trakcie jego historii.

Sens życia człowieka wiąże się z potrzebą znalezienia odpowiedzi na problemy znaczenia jego egzystencji i odkrycia norm moralnych, według których powinien żyć. W kontekście wolności absolutnej, rozumianej jako arbitralność całkowita, nie jest łatwo takie normy i war-

tości znaleźć oraz wypełnić je treścią. W warunkach indywidualizacji i subiektywizacji życia „przymus wybierania” staje się dla wielu problematyczny. Możliwość wybierania staje się niekiedy fikcyjna, psychiczne koszty „wolności” są nie do zniesienia.

Poczucie sensu życia wiąże się u wielu osób z bezpośrednimi celami, będącymi w „zasięgu ręki”. Będą to m.in. bliskie i serdeczne kontakty z innymi (przede wszystkim w rodzinie), świadomość z bycia potrzebnym dla innych, aktywność prowadząca do osiągnięcia zamierzonych efektów, poszukiwanie i odkrywanie prawdy, działalność w sferze politycznej, praca zawodowa, działalność twórcza. Niekiedy samo poszukiwanie sensu, nawet bez jego znalezienia, nadaje życiu ludzkiemu celowość i jakąś kierunkowość. W krańcowych przypadkach, co brzmi paradoksalnie, próba wykreślenia sensu życia nadaje mu jakiś sens (tzw. pozytywny nihilizm).

W ponowoczesności mamy do czynienia niemal z kultem tzw. samorealizacji i bycia sobą, z wyraźnym przesunięciem ku indywidualizacji stylów życia. W społeczeństwach, w których nie ma wartości i norm zdefiniowanych zbiorowo jako powszechnie obowiązujących, jednostka musi sama określać własne opcje i preferencje („ja chcę”, „zrobię to sam”), w swoim życiu jest coraz bardziej zdana tylko na siebie. W warunkach otwartości decyzji i świadomości nic nie jest ostatecznie przesądzone, wszystko jest – do pewnego stopnia – możliwe.

Ludzie, którzy wybierają nawet te same wartości, nie zawsze przeżywają je z taką samą intensywnością w perspektywie sensu życia, jednak głęboko uwewnętrznione wartości sensotwórcze stają się głównym motywem ludzkich decyzji i działań (znaczące, wiodące, kluczowe, fundamentalne, naczelne wartości). To, co cenimy, co uważamy za słuszne, jakich dokonujemy wyborów w sferze wartości, ma podstawowe znaczenie dla zrozumienia człowieka i świata. Aby nie popaść w chaos aksjologiczny i rozpacz, człowiek poszukuje idei i ideałów przewodnich, dających mu ogólną orientację w czasie i przestrzeni,

w celach i środkach. Szuka on jakiejś fundamentalnej orientacji, która pozwala osiągnąć jedność duchową.

Dążenie do sensu jest tak głęboko zakorzenione w człowieku, że jego niespełnienie oznacza głębokie rozczarowanie, a nawet frustrację i załamanie życiowe. We współczesnym świecie coraz trudniej odnaleźć odpowiedzi na podstawowe pytania egzystencjalne i zamknąć je w jakiejś jednolitej formule interpretacyjnej.

Przeżycie, doświadczenie sensu, czy postawa wobec sensu nie podlegają bezpośredniej obserwacji, ale opisując ludzkie przeżycia związane z sensem życia, socjolog usiłuje wiązać je ze strukturą społeczną, z szerszym kontekstem społeczno-kulturowym. Nie zajmuje się on wprost wewnętrznymi przeżyciami sensu życia, lecz jego następstwami w relacjach międzyludzkich. Następstwa te socjolog opisuje w formie faktów, sytuacji, wydarzeń i zdarzeń, które miały miejsce w życiu jednostek czy grup społecznych i które stały się podstawą wiary i przekonania, że życie ma sens lub go nie ma. Sens życia z socjologicznego punktu widzenia jest więc rzeczywistością do pewnego stopnia dyskursywną, która ostatecznie konstytuuje się w procesach społecznych.

Socjologowie koncentrują się na społeczno-kulturowych uwarunkowaniach sensu życia w jego aspektach świadomościowych i behawioralnych. Dostarczają wielu diagnoz dotyczących zmian wartości, także tych związanych z sensem życia, niekiedy zaniku wartości i kształtowania się bezsensu życia. Pojawia się jednak pytanie, co zrobić ze skutkami analizowanych zjawisk i procesów, czy socjologowie nie powinni – chociażby w ograniczonym zakresie – formułować jakieś elementy terapii. Aksjologiczna wstrzemięźliwość badaczy może pociągać za sobą pewne rozczarowanie czytelników z ich opracowań opartych na badaniach empirycznych. Mają oni prawo oczekiwać wskazań wynikających z analizy negatywnych przejawów życia społecznego. Sama diagnoza nie wystarcza. Socjologia, a zwłaszcza socjologia życia

moralnego, mogłaby pomóc w zrozumieniu tajemnicy natury ludzkiej i kondycji społeczeństwa, także w kwestiach fundamentalnych.

Nauki opisowe, w tym psychologia i socjologia, nie są w stanie odpowiedzieć na pytania egzystencjalne, jaki powinien być człowiek, jak powinien działać, jaki powinien być cel i sens jego życia. Nie dostarczają one ani jednolitej ani wyczerpującej odpowiedzi. Nauki opisowe mogą jednak diagnozować te problemy jako rozwiązywane w określony sposób w ludzkiej świadomości. Socjolog poszukuje społecznych uwarunkowań sensu życia w jego rzeczywistych kształtach i formach. Jakkolwiek problematyka sensu życia nie należy do centralnych zagadnień współczesnej socjologii, to w ostatnich kilku dekadach zyskała nieco na znaczeniu, zarówno w ujęciu teoretycznym, jak i w dziedzinie badań empirycznych.

Sens życia wiąże się z różnymi formami doświadczeń i przeżyć, są one zależne zarówno od czynników osobowościowych, jak i społecznych. Sens życia ma swój wymiar indywidualny i społeczny. Indywidualny i społeczny sens życia pozostają w swoistym, „dialektycznym” powiązaniu. Ten pierwszy wymiar, mający do pewnego stopnia osobisty i intymny charakter, wymyka się badaczom usiłującym określić jego społeczne uwikłania, przyporządkowania i oddziaływania. Sens indywidualny jednostka odnajduje sama i co ważniejsze – dla siebie samej. Sens społeczny odkrywa się we wspólnocie osób. Inni nie są traktowani jako „konkurenci” czy „wrogowie”, lecz jako „przyjaciele” w poszukiwaniu sensu życia w ambiwalentnym aksjologicznie, a nawet w nieco chaotycznym świecie.

Sens życia jest niekiedy utożsamiany z dobrostanem psychicznym, szczęściem osobistym, udanym życiem, nawet z zadowoleniem z życia. Jeżeli nawet te elementy są częścią składową sensu życia, to on sam daleko wykracza poza te uczucia i emocje. Chodzi tu o subiektywny obraz własnego życia w świadomości badanych, będący sumą doświadczeń życiowych: pozytywnych i negatywnych, wewnętrznych

i zewnętrznych, subiektywnych i obiektywnych. Ścieranie się młodzięcych ideałów i wzorów osobowych z realiami życia codziennego prowadzi do ukształtowania się określonych postaw wobec życia, ujmowanych w kategoriach pozytywnych, negatywnych lub neutralnych aksjologicznie.

Sens życia jest odnajdywany zarówno w świecie wewnętrznym, jak i zewnętrznym, lub w obydwu światach równocześnie. Można zgodzić się z psychologiem, że sens życia nie jest dziedziczony lub przekazywany. „Nie jest wyuczalny. Nie sposób go zaprojektować czy przepisać na recepcie. Nie jest formą logiki ani logistyki. Nie jest do podarowania ani do kupienia. Poczucie sensu jest ludzkim doświadczeniem najgłębszym i szczytowym, rzeczywistością samoistną, rzeczywistością i wartością samą w sobie” (Kazimierz Popielski). Taki sens nie tworzy się i nie rozwija w próżni społecznej, ale ma swoje uwarunkowania osobowościowe i społeczno-kulturowe.

Sens życia jest poszukiwany, odkrywany, konstruowany i komunikowany w ramach osobowych i społecznych wartości. To one ostatecznie konstytuują sens życia, wpływają na decyzje i działania jednostek i grup społecznych. Do pewnego stopnia można uznać sens życia za swoistą pochodną uznawanych przez jednostkę poszczególnych wartości i hierarchii wartości.

Wartości współtworzą poczucie sensu życia, a nawet do pewnego stopnia go wyznaczają. Jeżeli jakaś wartość nie wystarcza do ukształtowania sensu życia, wówczas jednostka poszukuje nowych wartości lub popada w kryzys egzystencjalny. Według Jürgena Habermasa osoby lub wspólnoty, których egzystencja może być udana albo nieudana, stawiają sobie pytania o udane życie ze względu na miarodajne wartości, którymi kieruje się ich biografia albo forma życia. Przywiązanie do wartości może być odczuwane nie jako ograniczenie, lecz jako wyraz naszej pełnej wolności.

Brak spełnienia potrzeby czy dążenia do sensu rodzi różnego rodzaju frustracje. Człowiek o wysokim poczuciu sensu we własnym życiu określa w zasadniczy sposób swoje cele, jest otwarty na to, co niesie przyszłość, jego życie staje się atrakcyjne (Józef Makselon). Jawne i utajone przejawy kryzysu osobowościowego wzmagają pragnienie posiadania określonego, zindywidualizowanego, ale i społecznego zestawu kryteriów „normalności” w otaczającym świecie codzienności oraz znalezienia ogólniejszych celów życiowych.

Pytania o sens życia nie są dzisiaj traktowane jako rodzaj choroby, lecz jako wyraz dojrzałości osobowościowej. Sens życia pojawia się w polu napięć pomiędzy tym, kim człowiek jest, i tym, kim być powinien. Osobowościowe kryzysy sensu życia są związane z: 1) zaniebdaniem w realizowaniu centralnej wartości, obojętności wobec niej, braku zaangażowania w jej realizowanie albo zaniechanie kontynuacji wybranej drogi, którą kiedyś uznało się za najlepszą; 2) poddanie w wątpliwość lub odrzucenie wartości centralnych (Zenomena Płużek).

Sens życia często jest utożsamiany – zwłaszcza na poziomie świadomości potocznej – z celem czy celami życiowymi. Cele wiążą się z działaniami człowieka w konkretnej przestrzeni i w określonym czasie, w konkretnych sytuacjach i stadiach życiowych, w ramach indywidualnego planowania i motywacji. Sens życia w znaczeniu ścisłym odnosi się do głębszego poznania i rozumienia rzeczywistości, z uwzględnieniem etycznych wymiarów ludzkiego działania. Sama aktywność zewnętrzna nie wystarcza, aby osiągnąć sens życia. Podmiotowość, społeczność i religijność oraz powiązane z nimi wartości stanowią całość, która tworzy pole ludzkiego doświadczenia prowadzącego człowieka do poczucia sensu życia (Władysław Prężyński).

Sens życia odnosi się nie tylko do poszczególnych dziedzin ludzkiej egzystencji, ale obejmuje przede wszystkim całość naszego istnienia i jest odnajdywany we wspólnocie osób. Emmanuel Levinas podkreśla jako rzecz najbardziej podstawową, że „jeden człowiek



może mieć sens dla drugiego człowieka”. Wzięcie odpowiedzialności za drugiego człowieka nadaje naszemu życiu dogłębny sens. Wspólnotowy dyskurs na temat sensu życia i wartości z nim związanych nie jest próbą narzucenia wartości innym osobom. Poświęcenie swojego życia ważnemu celowi powinno być postrzegane jako moralnie dobre.

W socjologii podkreśla się, że sens życia nie jest tylko kwestią indywidualnego wyboru, ale zależy także od określonego kontekstu społeczno-kulturowego, w którym człowiek żyje i działa. Odpowiedź na pytanie o sens naszego życia osobistego i wspólnotowego pozostaje w związku z urzeczywistnianiem się takich wartości, jak: godność, sprawiedliwość, wolność, prawda, miłość społeczna, tolerancja, także z przyjmowaniem i realizowaniem w różnym stopniu konkretnych zadań. Indywidualne przeżywanie sensu nie jest wyłączone ze społecznego kontekstu. Sens życia nie wiąże się z jednorazowym aktem szukania i znalezienia go, lecz jest procesem ciągłym, „bez zakończenia”.

W perspektywie socjologicznej sens życia można pojmować jako swoistą sferę percepcji, przeżyć, ocen, indywidualnych dążeń życiowych i działań ludzkich, związanych z pozytywną akceptacją życia, uporządkowanych według jakiejś hierarchii celów i wartości, których podłożem są indywidualne preferencje i wybory oraz szeroko rozumiana komunikacja międzypersonalna, będąca interakcją i współdziałaniem. Tak rozumiany sens życia rozgrywa się na płaszczyźnie wiedzy (poznanie), ocen (wartościowanie) i dążeń, w nieustannym odnoszeniu się do kontekstu społeczno-kulturowego. Jeżeli nawet próbujemy określić sens życia, to pozostaje on – choć brzmi to paradoksalnie – jednym z najmniej wyjaśnionych pojęć, jakimi posługujemy się w naukach społecznych.

Poczucie czy postawa wobec sensu życia jest jakby „nasiąknięta” wartościami uznawanymi przez jednostkę. Odpowiadając na pytanie o sens życia, respondenci dokonują jego świadomej lub nieświadomej „relatywizacji” do warunków, w jakich żyją. Te sensotwórcze treści

zmieniają się wraz z wiekiem, poszerzają się ciągle możliwości człowieka w zakresie dookreślenia sensu życia. Wartości i poczucie sensu życia są w stosunku do siebie dopełniające. Osobowość człowieka rozwija się pod wpływem wartości nadających życiu sens, wartości pożądaných, nawet jeżeli nie zawsze realizowanych czy nawet nie w pełni możliwych do realizacji. Wartości związane z sensem życia wykraczają niejednokrotnie poza aktywności codzienne, będące osiągnięciem celów konkretnych, porządkują one i kierunkują życie człowieka. Człowiek poszukuje tych wartości, bo one wyznaczają ten sens wpisany poniekąd w ludzką egzystencję.

Człowiek jako jednostka i jako członek różnych grup społecznych jest ukierunkowany na poszukiwanie wartości. Odnajdywanie i doświadczanie tych wartości jest ważnym i niezbędnym źródłem kształtowania się poczucia sensu życia. Utrata tych wartości pociąga za sobą różnego rodzaju stresy, frustracje, obniżenie poziomu poczucia sensu życia lub nawet jego brak, oraz zachwianie funkcjonowania w życiu społecznym. Sens życia jest kształtowany zarówno przez wartości o charakterze ogólnym, których realizacja rozciąga się w czasie, jak i przez wartości związane z celami doraźnymi, mniej wpływającymi na całościową organizację życia indywidualnego i społecznego. I jedne, i drugie stanowią motywacyjną podstawę działań. W badaniach socjologicznych wartości są pojmowane najczęściej jako zwerbalizowany przedmiot celów i dążeń stosunkowo łatwo obserwowalnych.

Wartości instrumentalne (codzienne) mogą nabierać w świadomości ludzi charakteru ostatecznego. W zależności od jednostki uznającej i realizującej daną wartość, a także od kontekstu społeczno-kulturowego, wartości codzienne są traktowane jako instrumentalne lub jako ostateczne (dwoisty charakter wartości codziennych). Wartości codzienne traktowane jako ostateczne nadają sens ludzkiemu życiu.

W dziedzinie celów i dążeń życiowych Polaków oraz wartości niosących sens życia zaznacza się tendencja konstatawana wyraźnie

w krajach wysokorozwiniętych. Nie społeczeństwo, nie religia, nie instytucje różnego rodzaju, lecz osoba ludzka staje się rzeczywistością najwyższą. Jednostka wydaje się Absolutem, czymś ważnym w samym sobie. Wszystko inne powinno „usprawiedliwić się” przed osobą. Ona sama ma się doskonalić, niekoniecznie przez wypełnianie zadań (obowiązków). Także instytucje mają służyć osobie i o tyle są aprobowane, o ile nie stawiają jednostce nadmiernych wymagań i nakazów.

Ogólne, indywidualistyczne nastawienia życiowe łatwo nabierają odniesień hedonistycznych, jednostka staje się odbiorcą lub kolekcjonerem doznań i wrażeń życiowych. Akcentowana podmiotowość jest często ukierunkowana na poszukiwanie osobistego szczęścia „tu i teraz”, wśród wartości będących niejako w „zasięgu ręki”, czyli możliwych do osiągnięcia. W klimacie ukierunkowania na poszukiwanie szczęścia w życiu codziennym tracą na znaczeniu wartości o charakterze religijnym. Procesy przemian wartości i norm, typowe dla krajów wysokorozwiniętych gospodarczo, powoli zaznaczają się również w społeczeństwie polskim.

W społeczeństwie doznań (wrażeń) priorytet mają własne potrzeby, w konsekwencji także i własne ciało. Jest ono przedmiotem troski i zabiegów pielęgnacyjnych, w pewnym sensie „święte”. Postępująca „sakralizacja” ciała oznacza coś więcej niż tylko emancypację cielesności („moja cielesność jest moją sprawą”), jest próbą nadania ciału rangi wartości najwyższej, aż po obsesyjną troskę o własne ciało („somatyzacja tożsamości”). W umiarkowanej formie troska o ciało wyraża się w zabiegach zmierzających do szczególnej pielęgnacji zdrowia. Trosce o sprawność fizyczną i ciało przypisuje się funkcje parareligijne.

Człowiek współczesny z natarczywością stawia pytania o sens i perspektywy własnego życia. Ponieważ brak mu trwałych orientacji na wartości chrześcijańskie, stawiane problemy i znaki zapytania nie zawsze są rozwiązywane w wymiarach religijnych. Pluralizacja idei i wartości, których w tak ogromnym zakresie doświadcza człowiek

współczesny oraz poczucie względności wszystkiego co ludzkie, nie ułatwiają drogi ku odkryciu religijnych wymiarów sensu ludzkiej egzystencji. Poszukiwanie sensu życia nie jest domeną ludzi wierzących, lecz fenomenem ogólniejszej natury. Można mówić również o zsekularyzowanej interpretacji sensu życia.

Nie istnieje tylko jeden system sensów, lecz wyłaniają się liczne systemy interpretacji, które określają z różną siłą i w różny sposób sensowność ludzkiego życia. Ani swoista gloryfikacja pluralizmu, ani walka z pluralizmem nie są właściwą metodą do przewyciężenia kryzysów związanych z poszukiwaniem sensu życia.

Poszukiwanie sensu życia należy do podstawowych potrzeb ludzkiej egzystencji. Mówi się, że człowiek jest istotą poszukującą celów, które orientują życie jako całość i poszczególne jego fragmenty. Pytań o sens życia nie można odkładać wciąż na później. Nauka nie jest w stanie udzielać pełnej odpowiedzi na te pytania, nie potrafi ich nawet właściwie postawić. Tam, gdzie pojawiają się problemy sensu życia, tam też wyrasta na ogół problem religii. Jeżeli nawet nie ma statystycznie istotnych różnic między wierzącymi i niewierzącymi w intensywności poczucia sensu życia, to z pewnością istnieją różnice jakościowe, związane z odmienną jego realizacją w codzienności. Sens życia jest inaczej rozumiany w perspektywie wiary, a inaczej bez niej. Niekiedy nawet uważa się, że sens i cel życia należy do dziedziny związanej z religią, a nawet definiuje się religię poprzez jej funkcję podstawową, jaką jest usensownienie życia w powiązaniu z Transcendencją

Większość ludzi współczesnych szuka podstaw do całościowego obrazu świata, rozumienia go, odszukania w społeczeństwie właściwego dla siebie miejsca, czyli nadania życiu trwałego sensu, będącego jakimś wykroczeniem poza samego siebie (transcendencja). Popularność wielu nowych ruchów religijnych i parareligijnych – zwłaszcza w krajach zachodnich – wskazuje, że ludziom brakuje odpowiedzi na pytanie o sens życia i próbują go na nowo odnajdywać w religii lub

w różnych formach duchowości (tzw. nowa duchowość). W pluralistycznych i ponowoczesnych społeczeństwach ludzie poszukują sensu i orientacji w życiu nawet wtedy, jeżeli tracą kontakt z religiami tradycyjnymi.

Życie ludzkie przebiega w konfrontacji z ogromną liczbą niebezpieczeństw, zagrożeń, wyzwań, ryzyka, jest przeniknięte ciągłą niepewnością i nieprzewidywalnością. Odwołanie się do religii zaspokaja potrzebę bezpieczeństwa egzystencjalnego: po pierwsze, przez nadzieję na pomoc, ochronę i obronę przed zagrożeniami przez moce przyrodzone; po drugie, przez uczestnictwo we wspólnocie wiernych (współwyznawców), które dostarcza poczucia większej siły zbiorowej w zmaganiu się z przeciwnościami.

W chaotycznym i migotliwym, ciągle zmieniającym się życiu społecznym potrzeba jest rutyny, powtarzalności, ciągłości i rytmu. W obszarze religii ludzie znajdują swoiste „kotwice” dające poczucie pewności i trwałości. Odwieczny rytuał religijny i kalendarz uroczystości oraz świąt religijnych wyznacza swoisty „czas sakralny”, odmienny od „czasu życia codziennego”. Człowiek chce nadawać rzeczywistości, w której żyje, i swojemu życiu jakiś ważny i trwały sens. Kultura świecka okazuje się tu często bezradna. Według niektórych socjologów także ateizm na swój sposób dostarcza ludziom znaczących sensów, przełamując monopol religii w zakresie usensownienia życia.

Ważne jest, by przekonać ludzi, że ich decyzje i wybory powinny orientować się na wartości, choćby nie zawsze były to wartości z najwyższej półki. Jeżeli każdy jest odpowiedzialny za kształt własnego życia, to musi poczuwać się do obowiązku uczynienia z niego czegoś sensownego. W świecie o rozchwianych wartościach trudno jest znaleźć wartości sensotwórcze. Warunkiem sensownego życia są jednak trwałe wartości. Jeżeli ich byt zależy od autonomii jednostki, albo są one zawsze wytworem społeczeństwa, wówczas muszą być one ze swej

istoty zmienne i nietrwałe. Z trudem będą gwarantować sens ludzkiego życia.

Jeżeli zgodzimy się, że religia jest systemem znaczeniowym czy schematem interpretacyjnym w dziedzinie spraw związanych z sensem życia, to nie jest to z pewnością jedyna czy wyłączna instancja sensotwórcza. W warunkach społeczeństwa pluralistycznego, gdy religia traci swoje znaczenie normatywne i kontrolne w sferze życia publicznego, jej system wartości sensotwórczych i moralnych zachowuje swoją ważność w obszarze wyborów indywidualnych. W dalszej konsekwencji przemian także i w sferze życia prywatnego szuka się wyjaśnienia rzeczywistości (w tym i sensu życia) bez odwoływania się do elementów transcendentnych.

Religia oferuje uniwersalny system znaczeń. Zachodzące zmiany w stosunku do wartości symbolicznych, pozwalających człowiekowi wyjść poza samego siebie w kierunku transcendencji, pociągają za sobą zmiany w sferze sensu życia. Odkrycie religijnego sensu życia pozwala zrozumieć tajemnicę przeznaczenia człowieka po śmierci, ale i uzdalnia do budowania w rzeczywistości doczesnej społeczeństwa opartego na poszanowaniu ludzkiej godności i ukształtowania moralnego wymiaru życia. Wiara zabezpiecza niejako człowieka w trudnościach, pomaga mu czuć się bezpiecznie, stabilizuje ludzkie „ja”, staje się do pewnego stopnia przesłanką zdrowia fizycznego i duchowego.

W wymiarach doczesnych także i ludzie niereligijni mogą odnaleźć jakieś celowe podstawy dla swojej działalności, godności i tożsamości osobowej. Potrafią bronić się przed absurdem codzienności. Trudniej im jednak jest uświadomić sobie globalny cel ludzkiej egzystencji, nie są w stanie odnaleźć sensu umierania i śmierci. Zarówno wierzący jak i niewierzący mogą postawić problem sensu całości ludzkiego życia oraz na swój sposób podjąć decyzję w zakresie jego rozwiązania. Sprawa komplikuje się z chwilą przejścia na płaszczyznę „sensu wszystkich sensów”.

Rosnący potencjał sekularyzacji i osłabienie wiarygodności religijnych legitymizacji świata zwiększają problemy związane z tożsamością osobową i sensem życia. Problem komplikuje się jeszcze bardziej w warunkach odchodzenia od przynależności obowiązkowej (przyjmowanie systemów wierzeń w całości), do uczestnictwa częściowego i zmiennego, przy rosnącej skłonności do tworzenia indywidualnych struktur religijnych, swoistych „składanek” typu religii *à la carte* (religijność rozproszona, sfragmentaryzowana, zderegulowana, płynna, chwiejna, niepewna). Zmiany w religijności będą z pewnością rzutować na kształtowanie się postaw wobec sensu życia, na doświadczenie sensu i bezsensu, na relacje między religijnością a przeżyciem sensu życia.

Nie w Bogu leży ostateczny sens ludzkiego życia, lecz w moim własnym „ja” – mniemają ci, którzy wolność indywidualną, autonomię, samorealizację, urzeczywistnianie własnych możliwości itp. hasła podnoszą do rangi najwyższej idei przewodniej. Ale przecież nie każda samorealizacja jest godna aprobaty, lecz tylko ta, która uobecnia dobro moralne. Mówiąc o samorealizacji nie można abstrahować od etycznych konsekwencji działań i skazywać człowieka na niezdecydowanie lub dowolny wybór między dobrem i złem.

Odwoływanie się do religii w uzasadnianiu sensu życia nie zawsze jest wynikiem gruntownych przemyśleń i poważnego traktowania tego problemu, ale też nie jest pustą projekcją niemającą rzeczywistego wpływu wiary na życie. Za deklaracjami proreligijnymi – nawet jednakowo brzmiącymi – mogą kryć się różne znaczenia i treści.

Człowiek znajduje się niejednokrotnie z rozmaitych powodów w sytuacjach wywołujących głębokie i niechciane cierpienie związane z chorobą, samotnością, rezygnacją, śmiercią. Problem cierpienia ponad miarę, jest i będzie dla każdego człowieka pytaniem rozstrzygającym o życiu i jego jakości. Wchodząc w sytuacje naznaczone cierpieniem człowiek traci niejednokrotnie sens swojego życia. Jeżeli natomiast cierpienie i śmierć ma sens, to i całe życie nabiera szczegól-

nego sensu. „Każdy, komu zależy na realizowaniu wartości życia, musi być człowiekiem odważnie przyjmującym prawdę, otwartym, pokornym, doceniającym siebie i innych, szanującym dobro i piękno, gotowym dzielić się głęboką radością i serdecznym słowem, umiejącym przyjąć dary życia, a wśród nich – cierpienie” (Kazimierz Popielski).

Wiara pomaga przeżywać trudne chwile z nadzieją, że ludzka egzystencja ma znaczenie. Cierpienie nie musi wywoływać frustracji egzystencjalnej. Tragedią ludzką nie jest cierpienie, lecz utrata wiary w jego sens. Cierpienie może być także szansą, by pełniej i głębiej żyć (bardziej „być”).

Wielu ludzi cierpiących, przeżywających zachwianie wewnętrznej równowagi, pesymizm i smutek, uzyskuje w religii nowy wymiar sensu życia. Bez wątpienia choroba i cierpienie są granicą i próbą dla człowieka, są także szansą rozwoju moralnego. Religia pomaga człowiekowi radzić sobie z sytuacjami stwarzanymi przez cierpienie, doszukiwać się w nich sensu i jakiegoś celu, a przynajmniej powodów, dla których cierpienie zaistniało. Człowiek próbuje sobie poradzić z cierpieniem – nawet w sytuacjach granicznych – gdy szuka pozytywnych skutków cierpienia w rozwoju własnej osobowości, czy też w rozwoju grup społecznych (Jan Szczepański). Cierpienie może być zepchnięte w zapomnienie lub może być poddane interpretacji w perspektywie poszukiwania jego głębszego sensu, uznane zarówno za bezsensowne albo jako zawsze mające jakiś sens, który trzeba tylko odnaleźć.

W społeczeństwie konsumpcyjnym, w którym hedonizm i po-goń za dobrami materialnymi jest wartością niezwykle ważną, niekiedy absolutną, cierpienie jest czymś nie do przyjęcia, jest ciężarem, od którego należy uwolnić się za wszelką cenę. Kultura współczesna, która przestała do pewnego stopnia odróżniać dobro od zła, która sprowadza życie do wymiaru jedynie ziemskiego, nie postrzega go w perspektywie eschatologicznej i akceptuje dowolny wybór moralny w imię wolności



jednostki, może stać się obojętna zarówno na cierpienie fizyczne, jak i duchowe oraz moralne potrzeby życia.

Spółeczeństwo nie może poddawać w wątpliwość nieocenioną godność człowieka, każdego człowieka, także tego cierpiącego. Kiedy na horyzoncie ludzkiego życia pojawia się cierpienie, jesteśmy zaskoczeni i zadajemy sobie pytanie podstawowe, pytanie o jego sens i znaczenie. Spółeczeństwo, które nie jest w stanie zaakceptować cierpiących ani im pomóc i mocą współczucia współuczestniczyć w cierpieniu, również duchowo, jest spółeczeństwem okrutnym i nieludzkim.

Umieranie biologiczne i umieranie społeczno-kulturowe to dwa odmienne procesy życiowe, ale wzajemnie ze sobą powiązane i współzależne. Socjologowie wskazują, że współcześnie dokonują się procesy „oddramatyzowania” doświadczeń religijnych i moralnych związanych ze śmiercią. Prowadzą one do spłaszczenia nie tylko treści przeżyć, ale i samych możliwości przeżywania. Pogłębia się sekularyzacja śmierci zarówno w mentalności, jak i w sferze obyczajowej. Instynktowny strach przed śmiercią nie jest w takiej mierze jak dawniej czynnikiem religiotwórczym. Nie zawsze tzw. ostatnia godzina życia jest interpretowana w kategoriach religijnych. W ujęciach pozytywistyczno-agnostycznych określa się śmierć jako zjawisko czysto biologiczne. Ponieważ jednak religijna interpretacja śmierci jest głęboko zakorzeniona w kulturze europejskiej, stąd nawet ludzie niewierzący w swoim ustosunkowaniu się do faktu śmierci nie są w stanie całkowicie ignorować nawarstwionych wokół tego faktu tradycji, wierzeń, obyczajów i zwyczajów oraz zachowań (Jan Kielanowski).

Ważnym elementem postawy wobec życia jest stosunek do własnej śmierci i śmierci innych ludzi. Postawa wobec sensu życia i postawa wobec śmierci nie są oddzielone od siebie, wręcz przeciwnie – są ze sobą wielorako powiązane jako podstawowe kategorie egzystencjalne. Myślenie o śmierci i myślenie o sensie życia są ze sobą skorelowane. Niekiedy podkreśla się, że osoby wyrażające wątpliwości co do życia po

śmierci lub zdecydowanie kwestionujące życie pozagrobowe, bardziej skłaniają się ku postawom zwątpienia w sens życia i śmierci. Współcześnie jesteśmy świadkami oddramatyzowania doświadczenia śmierci, pogłębia się proces sekularyzacji świadomości umierania i śmierci. Zmienia się sfera obyczajowa związana ze śmiercią.

W społeczeństwach współczesnych traktuje się śmierć jako swoiste *tabu*. Mówi się o przepędzeniu śmierci ze społeczeństwa. Umieranie i śmierć, które do pewnego stopnia znika z życia publicznego, często jest tematem zakazanym w naszym społeczeństwie. Staje się problemem prywatnym, emigruje z życia społecznego. „Nie rozumiemy sensu życia, póki z całą jasnością nie uświadomimy sobie, że jego kresem i celem jest śmierć, że śmierć jest zjawiskiem wielopostaciowym i względnym” (Jan Szczepański). Niektórzy dostrzegają jednak pierwsze przejawy rehabilitacji problemu śmierci i tworzenie się nowej *ars moriendi*.

Człowiek współczesny niezbyt chętnie myśli i mówi o śmierci, próbuje wyeliminować problematykę śmierci ze swojego życia, a jeżeli już rozważy ten problem, to częściej w kategoriach świeckich niż religijnych. Procesy desakralizacji i sekularyzacji świadomości umierania i śmierci stawiają Kościołom chrześcijańskim bardzo ważne wyzwania duszpasterskie.

Rzeczywiste postawy życiowe wielu ludzi współczesnych oscylują pomiędzy rozczarowaniem życia a akceptacją cierpienia i śmierci. We wszystkich przypadkach ważne jest uprawomocnienie (legitymizacja) śmierci, pozwalające włączyć ją w symboliczne uniwersum. Uprawomocnienie dostarcza jednostce wskazówek do interpretacji właściwej śmierci, pozwala żyć dalej w społeczeństwie po śmierci znaczących innych oraz antycypować własną śmierć. W spotkaniu ze śmiercią wielu odkrywa swój głód nieśmiertelności. Afirmacja śmierci niesie wówczas ze sobą afirmację życia. Umiejscowienie śmierci w jakimś symbolicznym uniwersum jest sprawą zasadniczej wagi. Można ją postrzegać

jako zagrożenie i destrukcję, jako coś niezrozumiałego a nawet absurdalnego, ale i jako naturalny punkt kończący życie doczesne, z perspektywą na dalsze życie po śmierci.

Dla jednych śmierć utożsamia się z brakiem sensu, stąd kształtują oni przede wszystkim swoje „tu i teraz”, starają się wykorzystać każdą chwilę życia (*carpe diem*). Na przeciwnym krańcu znajdują się ci, którzy, dalecy od jakichkolwiek redukcjonistycznych ujęć śmierci, traktują ją jako dopełnienie lub spełnienie życia. Śmierć – ich zdaniem – jest usensowniona przez życie pozagrobowe. Nie przekreśla to radości i wartości, podejmowanych przez człowieka działań, raczej wieńczy i dopełnia ludzki los. W uprawomocnieniu śmierci ujawnia się transcendująca moc symbolicznego uniwersum. I jedni i drudzy podlegają śmierci i muszą nadać temu faktowi jakiś sens.

Socjologowie do niedawna rzadko zajmowali się takimi problemami ogólnoludzkich doświadczeń jak umieranie, cierpienie, śmierć i żałoba po śmierci osób bliskich. Tematy te były pomijane lub niedoceniane, być może dlatego, że socjologowie zajmują się bieżącym życiem społecznym, a śmierć stanowi do pewnego stopnia koniec uczestnictwa jednostki w życiu społecznym.

W kulturze europejskiej mamy do czynienia z procesami desakralizacji doświadczenia śmierci oraz negacji wartości śmierci, a przynajmniej z usuwaniem problematyki śmierci z indywidualnej i zbiorowej świadomości („zakazany obiekt”). Ucieczka od problemów związanych ze śmiercią, odrzucanie myśli o niej, wypychanie jej z kręgu ludzkich zainteresowań, zmniejszanie lęków przed cierpieniami fizycznymi, te i inne fakty prowadzą stopniowo do tabuizacji śmierci. Odsuwa się na bok świadomość fundamentalnych zagadnień ludzkiego istnienia i troskę o ich rozwiązanie.

Dehumanizacja umierania i śmierci w społeczeństwie nastawionym na sukces i karierę oznacza, że tzw. rzeczy ostateczne nie stanowią

już punktów orientacyjnych dla życia, nie są częścią integralną procesu uczenia się. Ciężko chorzy i umierający są traktowani jako „przegraną”, umieszcza się ich w szpitalach i klinikach, w których techniczna aparatura zastępuje niejednokrotnie ludzkie kontakty i opiekę. Współczesne postępy w zakresie technik medycznych i organizacja opieki lekarskiej wobec osób umierających wydłużyły czas trwania ostatnich chwil życia człowieka (tzw. wydłużone umieranie).

W szerokim tego słowa znaczeniu umieranie jest procesem bardzo długim i zaczyna się wraz z wycofywaniem się człowieka z różnych zakresów jego działalności. W języku potocznym umieraniem nazywa się dopiero agonię w wymiarze biologicznym. We współczesnych społeczeństwach śmierć jest powiązana z wielkim zakresem spraw i zjawisk społecznych, prawnych, gospodarczych, obyczajowych, religijnych itp. Śmierć, a zwłaszcza umieranie, stwarza wiele problemów osobistych i społecznych zarówno dla umierającego, jak i dla jego bliskich. Powołuje ona do życia – przynajmniej pośrednio – wiele instytucji i grup wyspecjalizowanych w rozwiązywaniu problemów wszelkiego rodzaju z nią związanych, instytucji kościelnych, prawnych, technicznych itp.

Śmierć nie jest tylko zjawiskiem biologicznym, ale jest ściśle związana z dyskursem socjokulturowym, z różnymi praktykami religijnymi i obyczajowymi, z różnymi modelami wyjaśniania i interpretowania życia. Reakcje emocjonalne na zjawisko śmierci są zróżnicowane w rozmaitych sytuacjach życiowych, w sytuacjach zwykłych i ekstremalnych. Kształtują się inaczej u tych, dla których perspektywa śmierci wydaje się jeszcze odległa, i u tych, którzy często przeżywają umieranie swoich bliskich lub oczekują na śmierć własną. Każdy człowiek zadaje sobie kiedyś pytania ostateczne: jaki jest cel i sens mojego życia, czy wszystko kończy się śmiercią, czy istnieje i w jakiej postaci byt pozagrobowy.

Dla socjologa śmierć staje się przedmiotem zainteresowań dopiero wtedy, gdy ludzie wobec tego wydarzenia jakoś zachowują się, czyli

odnoszą uczucia, myśli i działania do swojej lub cudzej śmierci. Rozważania socjologiczne nie dotyczą głębszej, bardziej ukrytej warstwy przeżyć jednostek w jakiejś grupie społecznej, lecz koncentrują się na rzeczywistych przeżyciach i zachowaniach człowieka, o ile mają one odniesienia do kontekstu społeczno-kulturowego (tanatosocjologia). Socjolog zajmuje się także podstawowymi problemami społecznymi ludzi umierających i ich otoczenia.

W ostatnich dwóch dekadach zainteresowanie socjologii umieraniem, śmiercią i żałobą znacznie wzrosło, przedtem tematyka śmierci sytuowała się poza głównym obszarem zainteresowań socjologii. Na przykład w 2005 roku utworzono na Wydziale Nauk Społecznych i Politycznych Uniwersytetu Bath (Anglia) Ośrodek Badań nad Śmiercią i Społeczeństwem. Niezwykle dynamicznie rośnie literatura socjologiczna dotycząca kwestii tanatycznych.

Jeżeli nawet umieranie i śmierć jest sprawą prywatną każdego człowieka, wyłania się z najgłębszego ludzkiego „ja” i zależy od indywidualnych doświadczeń, to przecież realizuje się w określonym układzie odniesień społecznych, jest kształtowane również przez konkretne sytuacje życiowe. Pozostaje pod silnym wpływem środowiska kulturowego, tworzy się poprzez doświadczenie w toku życia społecznego. W kategoriach socjologicznych należy odnosić śmierć i umieranie do systemu wartości określonego społeczeństwa lub określonej grupy społecznej. Szukanie i odnajdywanie sensu śmierci zależy zarówno od czynników indywidualnych, jak i społeczno-kulturowych. Wybory osobiste wartości i celów życiowych realizują się w określonych układach społecznych, wplatają się w żywy nurt tradycji narodu, w gospodarkę, kulturę, moralność, religię itp.

Położenie ekonomiczne człowieka starego we współczesnych społeczeństwach jest bardziej korzystne niż dawniej, jednak w rodzinie znajduje on coraz mniej miejsca dla siebie. Wielu ludzi starszych czuje się rozczarowanymi, zrezygnowanymi, opuszczonymi, przekonanymi,

że życie przynosi coraz więcej cierpień, staje się z każdym dniem mniej sensowne. Ludzie starsi częściej niż młodszy interesują się problematyką śmierci i prowadzą na jej temat rozmowy. Jedni spośród nich odczuwają lęk, trwogę, ból psychiczny, smutek, uczucie przemijania, rozpacz itp., inni odkrywają wartość śmierci stanowiącej pomost pomiędzy dwiema rzeczywistościami, jako okazję do przeżycia czegoś ekscytującego, do lepszego poznania siebie, wprowadzenia zmian w swoje życie i zjednoczenia się z Bogiem.

Zmiany w dziedzinie postaw tanatycznych przebiegają szczególnie szybko w warunkach radykalnych przekształceń aksjologicznych, związanych ze zmianami pokoleniowymi, aż po granice eliminacji z życia problematyki śmierci lub jej bagatelizacji. Wypieranie faktu śmierci ze świadomości indywidualnej i społecznej ma swoje konsekwencje dla przeżywania i oceny życia jako takiego. Społeczne postawy wobec umierania i śmierci ulegają przemianom we współczesnych społeczeństwach, a tzw. nowoczesny człowiek charakteryzuje się tym, że stara się nie myśleć o śmierci i odsuwa od siebie sprawy z nią związane (zanikanie metafizycznej dymensji śmierci). Umieranie i śmierć stają się swoistym nowoczesnym tabu, co bynajmniej nie usuwa lęku przed śmiercią.

Świadomość ostatecznej i nieuniknionej śmierci należy do absolutnych prawd życiowych i nie często pojawia się w publicznej świadomości. Jeżeli w społeczeństwach ponowoczesnych własne „ja” każdego człowieka staje się coraz bardziej liczącym się autorytetem, który musi sam decydować, w jaki sposób chce umrzeć i jakiego wsparcia potrzebuje, to tym bardziej nasilają się postawy lękowe przed śmiercią, a samo umieranie staje się przeżyciem jeszcze bardziej dramatycznym. Lęk przed śmiercią – zgodnie z potocznym przekonaniem – jest zjawiskiem powszechnym i wszechogarniającym.

Znaczna część ludności nigdy nie pogodziła się z tym, że poza śmiercią miałaby być tylko nicość. Wiara daje nam powody do na-

dziei, zmniejsza lęk przed śmiercią, tworzy dłuższy horyzont i wizje przyszłości. Myśl o śmierci staje się jednym z psychologicznych motywów religijności. Myślenie o lepszym życiu pozaziemskim zmniejsza niepokój osobisty, przynosi uspokojenie, nadaje sens życiu człowieka. Istnieją jednak ludzie, którzy żyją ze strachem przed śmiercią, a jej sens określają w kategoriach ogólnohumanistycznych lub nihilistycznych.

Istnieje bogata gama podejmowanych problemów życiowych, pytań najbardziej węzłowych, których do końca nie można rozwiązać, lub które rozwiązuje się z wielkim trudem. Z pomocą religii łatwiej rozwiązać problemy nawet pozornie nierozwiązalne. Wiara religijna staje się podstawą dla nadziei, bezpieczeństwa i ufności, zwłaszcza w ostatniej godzinie życia. Te funkcje religii, rozważane w aspekcie bardziej indywidualnym niż społecznym, są emocjonalnie wysoko cenione, gdyż są środkami zaradczymi w sytuacjach, w których siły rozumu są niewystarczające dla znalezienia odpowiedzi na ważne problemy życia.

Funkcje „pocieszania” i „podtrzymywania na duchu” ludzi przeżywających trudności i niepowodzenia życiowe, popadających w różne formy izolacji społecznej oraz funkcje zaspokajania podstawowych potrzeb duchowych, są dostrzegane i akceptowane przez dorosłych Polaków, w nieco mniejszym zakresie przez młodzież szkół średnich.

Religia łączy człowieka poprzez relacje podmiotowe z Absolutem w nowy świat, stwarza szansę uzyskania równowagi psychicznej w trudnych momentach niepokoju egzystencjalnego związanego ze śmiercią własną lub osób bliskich. Transcendentny układ odniesienia obdarza śmierć sensem wynikającym m.in. z identyfikacji z otwierającą się i nieograniczoną przyszłością.

Śmierć jest wydarzeniem, któremu wiele osób przyznaje znaczenie religijne. Wyższa religijność może nie prowadzić do bardziej wzmożonej świadomości śmierci, lecz otwiera wobec przeżywanej bliskości śmierci wzmocnioną interpretację sensotwórczą śmierci. Wiara religijna prze-

żywana głęboko i w sposób osobowy wprowadza nas w świat, w którym cierpienie i śmierć zyskują niespodziewany sens i znaczenie.

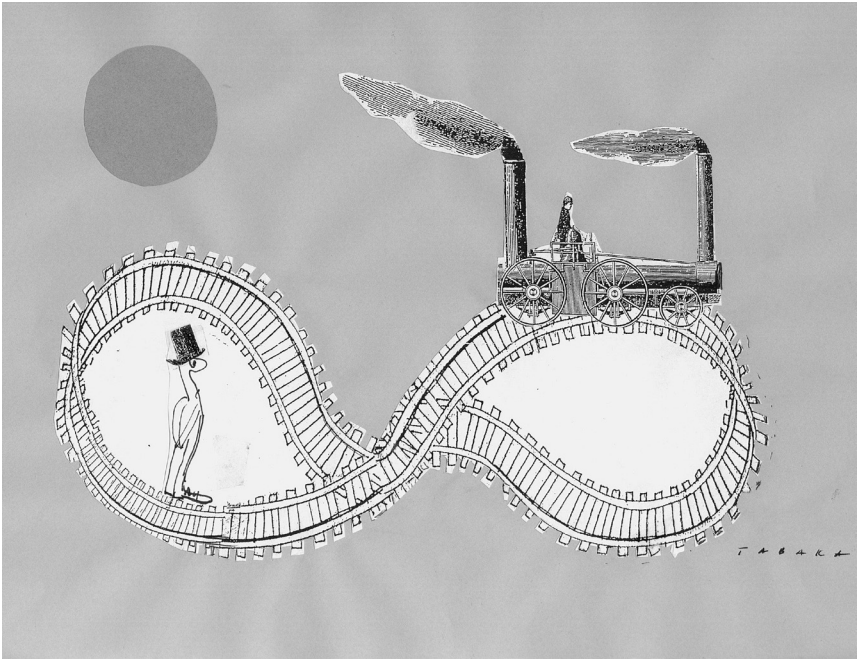
Religia jako symboliczny układ znaczeń nadaje sens życiu indywidualnemu i społecznemu. Porządkuje rzeczywistość i chroni człowieka przed tragizmem cierpienia i śmierci. W sytuacjach „krajcowych” staje się wyrazem egzystencjalnych przekonań człowieka afirmującego sens i ostateczną wartość ludzkiego życia. Myśl o śmierci staje się jednym z psychologicznych motywów religijności. Myślenie o lepszym życiu pozaziemskim zmniejsza niepokój osobisty, przynosi uspokojenie, nadaje sens życiu człowieka. Współczesny człowiek częściej myśli o miłosiernym i wybaczącym Bogu niż o groźnym, surowym i karzącym. Nikt nie jest jednak zasadniczo wolny od lęków związanych z egzystencjalnymi zagrożeniami, jak przemijalność ludzkiego życia i nieuchronność śmierci.

Psychospołeczny i społeczny wymiar starzenia się, umierania i śmierci powinien stać się w większym zakresie przedmiotem badań empirycznych. Chodzi tu o takie problemy, jak: poznawcze modele interpretacji fenomenu śmierci, afektywne i emocjonalne reakcje na śmierć, historyczne i kulturowe różnice w konfrontacji ze śmiercią, społeczne aspekty umierania, śmierci i żałoby, sens i znaczenie śmierci w różnych kategoriach społecznych ludności, psychodynamika umierania itp. Jak długo człowiek nie będzie mógł wyzbyć się poczucia ograniczoności własnego istnienia, jak długo będzie stawiał sobie pytania o sens życia i śmierci, tak długo będzie odczuwał potrzeby religijne i nosił w sobie nadzieję na ostateczne spełnienie. Może się to jednak dokonywać nie tylko w ramach Kościołów instytucjonalnych, ale i poza ich strukturami.

Kościoły chrześcijańskie są bardzo ważną instytucją wychowawczą, która nie tylko przeciwdziała objawom bezsensu życia, ale pozytywnie – poprzez upowszechniany system wartości – kształtuje pełniejszy obraz życia. Znaczna część Polaków podziela pogląd, że gdyby



zabrakło Kościoła, wielu ludzi uległoby dezorientacji i nie wiedziałoby, czy życie ma sens czy go nie ma, o jaki tu ostatecznie sens chodzi. Kościoły są instytucją powołaną do zaspokajania ludzkiego zapotrzebowania na wartości, również te niosące sens życia. Wydaje się, że Kościoły chrześcijańskie w Polsce są coraz bardziej świadome swojego posłannictwa i swojej roli w nowych warunkach społeczno-kulturowych.



## Rozdział XIV

### Wychowanie religijno-moralne

Wychowanie czy szerzej socjalizacja religijno-moralna nie jest nigdy całkowita i zakończona. Przebiega ona od etapu dziecięcego egoizmu i realizmu, do etapu nastawień prospołecznych i autonomicznego formułowania ocen. Rozwój moralny jednostki można więc najogólniej opisać jako przejście od heteronomii (moralność realizmu moralnego i przymusu), do autonomii moralnej. Pierwszy okres rozwoju indywidualnego charakteryzuje się tendencją do postępowania zgodnego z oczekiwaniami i wymaganiami osób z najbliższego otoczenia. Dziecko podporządkowuje się tym zasadom, które są uznawane i przestrzegane przez innych. Bierna akceptacja zasad odbywa się jakby pod naciskiem osób dorosłych.

W drugim etapie rozwoju moralnego dochodzi do kształtowania się wewnętrznych przekonań jednostki i słuszności przyjmowania norm oraz aprobowaniu ich niezależnie od otoczenia społecznego (czasem wbrew niemu) i sankcji zewnętrznych. Wychowanie moralne prowadzi do ukształtowania się sumienia opartego na prawidłowych wartościowaniach (bycie człowiekiem) i przygotowuje do samodzielnej oraz odpowiedzialnej roli w służbie społeczeństwu.

Wychowanie, które podkreśla prymat czynników podmiotowych, prowadzi do ukształtowania postawy świadomego podejmowania decyzji i osobowych działań. Jest to przejście od etapu *bycia kierowanym* do etapu *samowychowania*. Opierając się na zdobytej wiedzy i posiadanym doświadczeniu, w kontekście wykonywanych ról społecznych, jednostka próbuje zrozumieć związek pomiędzy normą moralną, czynem i konsekwencjami podjętego działania. Proces ten prowadzi do swoistego *zrośnięcia się* z normą moralną, która staje się integralną

częścią człowieka. Oznacza wyzwalenie się spod silnych ograniczeń heteronomicznych na rzecz autonomii moralnej jednostki.

Różne czynniki wpływają na rozwój i kształtowanie się przekonań społeczno-moralnych. Wpływy różnych osób znaczących, grup rówieśniczych i nieformalnych, na powstawanie i rozwój wartości moralnych mogą być bardzo duże, gdyż wymagają one autentycznego zaangażowania w wartości, na jakich dana grupa społeczna opiera się. Obowiązują tu nie relacje hierarchiczne, lecz relacje równości. W sytuacjach konfliktowych między normami reprezentowanymi przez rodziców a normami głoszonymi w grupach rówieśniczych jednostka wybiera dość często te zasady, które obowiązują w kręgu koleżeńskim. W kształtowaniu postaw i zachowań moralnych dorastającej młodzieży coraz większą rolę odgrywają środki społecznego przekazu i komunikacji. Obok systemu szkolnego są one najbardziej powszechnym sposobem oddziaływania na całe społeczeństwo.

Rodzina utrzymuje wciąż ważne miejsce w procesie społecznego i moralnego wychowania dzieci i młodzieży, a poszukiwanie w niej intymności i osobowego dialogu może być reakcją na bezosobowość relacji międzyludzkich. Od losu rodziny zależy los społeczeństwa, a przynajmniej poprawa jego jakości („lepsze społeczeństwo”). Bez ukształtowania właściwej moralności w rodzinie nie będzie funkcjonować prawidłowo moralność publiczna. Rodzina pozostaje w dalszym ciągu w społeczeństwie polskim podstawową instancją wychowania religijnego i moralnego. Potrzebuje jednak wyraźnego wsparcia ze strony Kościoła. Inwestowanie w rodzinę, podobnie jak i inwestowanie w młodzież, jest najlepszym sposobem zabezpieczenia przyszłości religii i Kościoła katolickiego w naszym kraju.

Wśród potencjalnie znaczących osób i instytucji wychowania moralnego ważną rolę odgrywa religia i Kościół. Rola religii nie kończy się z okresem dzieciństwa i wczesnej młodości, chociaż zapewne maleje w okresie późniejszym. Nie działa ona jednak w sposób wy-

izolowany, lecz wiąże się z całym kompleksem oddziaływań wychowawczych. Tam, gdzie religia jest uznawana jako wartość nadrzędna, stanowi ważny czynnik kształtowania osobowych i społecznych wartości moralnych człowieka. Oferuje określony system etyczny i stara się go przekazać młodemu pokoleniu w ramach wielorakich oddziaływań religijno-wychowawczych.

Wychowanie religijne w rozumieniu wielu rodziców sprowadzało się najczęściej do uczenia pacierza, uczęszczania z dziećmi do kościoła na mszę św. niedzielną oraz przekazywania podstawowych tradycji religijnych. Zaznaczał się wąski zakres realizowanych metod wychowania religijnego. Równocześnie wychowanie religijne było postrzegane w skali masowej jako szansa wychowania moralnego młodego pokolenia. Preferowany model i wzór wychowania religijnego nie zapowiadał przewyższenia ugruntowanego wśród katolików polskich rytualizmu religijnego i moralności rytualnej. W tej sytuacji osłabienie nadmierne akcentowanych obowiązków rytualno-kultowych mogłoby wskazywać na dokonujące się przekształcenia we współczesnej religijności, oznaczałoby odchodzenie od religijności tradycyjnej i schematycznej, do religijności pogłębionej, zmodernizowanej i umocnionej.

Ważne jest wychowanie ku wartościom o charakterze uniwersalnym, w tym przede wszystkim ku wartościom godnościowym. Nie jesteśmy tylko „ofiarami” przemian wartości, ale i ich twórcami. Należy utrwać przekonanie, że podejmowanie ważnych, nawet ostatecznie wiążących decyzji nie skrepuje wolności i dyspozycyjności jednostki, lecz nada jej właściwy kierunek oraz umożliwi osiągnięcie czegoś wielkiego w życiu. Wychowanie w duchu uniwersalnych zasad jest szczególnie ważne w społeczeństwach współczesnych, w których zaznacza się kryzys moralności zadekretowanych odgórnie norm, powszechnie i bez wyjątku obowiązujących reguł postępowania.

W dzieciństwie uczymy się tego, co jest dobre lub złe, godziwe lub niegodziwe, że coś wypada lub nie wypada robić. Ta pierwotna

matryca moralna zmienia się w życiu społecznym, niekiedy ulega zmianom także negatywnym. Socjologowie podkreślają, że moralność w społeczeństwach współczesnych staje się coraz bardziej autonomiczna, niezależna od religijności. Można mówić o swoistej dysharmonii między doktryną moralną Kościoła katolickiego a rzeczywistymi postawami katolików w zakresie moralności małżeńskiej i rodzinnej. W warunkach istnienia alternatywnych uniwersów symbolicznych, przyjmowane przez jednostkę uniwersum moralne jest jednym z wielu. Może ono podlegać stopniowemu rozpadowi, kształtować się jako nieuporządkowana struktura złożona z wielu niespójnych elementów lub jako moralność prywatna.

W moralności i przez nią człowiek realizuje siebie, gdy czyni dobro, oraz niszczy ład moralny w sobie oraz w relacjach międzyludzkich, gdy postępuje źle. Przeszkodą w promowaniu wartości moralnych jest wszechobecny w społeczeństwach współczesnych i w kulturze relatywizm moralny, który niczego nie uznaje za ostateczne i dla którego podstawowym kryterium jest pragmatyczne „ja”. Stanowi ten kontekst indywidualny i społeczny groźną przeszkodę w wychowaniu do wartości uniwersalnych, które są ze swej istoty głębiej zakorzenione w Transcendencji niż inne wartości zmienne i nietrwałe.

Optymiści wierzą w to, że w całym świecie panuje dobry porządek moralny i że wszystko służy dobru przynajmniej w ostatecznym rozrachunku. Człowiek jest z natury dobry, a zło pojawia się na skutek niekorzystnych warunków społecznych. Przeciwnie stanowisko reprezentują ci, którzy uważają, że człowiek jest z natury egoistą, dbającym tylko o siebie, a bez troski o siebie nie ma właściwego rozwoju człowieka. Człowiek jest z natury zły i można go uspołecznic poprzez procesy wychowania. Pośrednie stanowisko można opisać jako pogląd, że natura ludzka jest neutralna, ani z natury dobra ani zła. Stąd w każdym człowieku istnieją elementy dobra i zła, potencjał pozytywny i negatywny.

Spółeczeństwo złożone z ludzi nastawionych na interes własny (osobisty), niechętnych do realizowania celów pozaosobistych, nie może stać się społeczeństwem zwartym i odpowiedzialnym za dobro wspólne. Stanie się raczej społeczeństwem jednostek obcych sobie, rywalizujących ze sobą i izolowanych od siebie (społeczeństwo indywidualistów). „Muszę być lepszy niż inni”, „produkować więcej”, „zarabiać więcej”, „konsumować więcej” – tak lub podobnie brzmią hasła części Polaków, którym się powiodło. Ci, których nie stać na kupno drogich towarów i usług, czują się zawiedzeni i sfrustrowani. Ich świadomość moralna jest jednak „zakazona” ofertami konsumpcyjnymi, lansowanymi przez media.

Redukcja stosunków międzyludzkich do wymiary materialnej byłaby niebezpieczna. Postawa życiowa, w której dobro moralne identyfikuje się z korzyścią lub pożytkiem, prowadzi nie tylko do materializmu praktycznego i nastawień konsumpcjonistycznych, ale także sprzyja kryzysowi religijnemu. Człowiekowi hołdującemu celom czysto materialnym trudno jest dostrzec pragmatycznie niewymierne wartości wiary, akcentującej wymiary ludzkiego „być” i domagającej się zmiany stylu życia. Wyłączne nastawienie na doczesność odcina człowieka od źródeł religijnych.

Niektórzy badacze społeczni uznają konsumpcjonizm (konsumeryzm) za cechę najbardziej charakterystyczną społeczeństw ponowoczesnych. Nie życie lecz użycie staje się dominującym stylem myślenia i działania wielu ludzi współczesnych. Konsumpcjonizm lansowany odgórnie przez media i rozwijający się oddolnie w praktyce życia społecznego, prowadzi do ukształtowania się świadomości pragmatycznej, nie zawsze zgodnej ze świadomością etyczną, niekiedy oznacza „kulturę pustki” lub „kulturę odrzucenia”.

W kulturze konsumpcyjnej, w której dominuje „mieć” nad „być”, życiu ludzkiemu zagraża utrata wartości. Wartości moralne mające swój rdzeń altruistyczny nie stają się peryferyjne, a międzyludz-

ka solidarność wciąż jest dla wielu ważnym imperatywem moralnym. Optymiści wierzą, że uda się zbudować nową moralność na osobistych preferencjach jednostki i jej odpowiedzialności za własne działania.

Człowiek jest niewątpliwie zdolny do czynienia dobra i zła, zdolny jest do altruizmu, bezinteresowności, poświęcenia, dążenia do prawdy, piękna i sprawiedliwości, ale wykazuje też skłonności do kierowania się egoizmem, zyskiem, kalkulacją, panowaniem nad innymi, rywalizacją. Pogłębiający się indywidualizm i wycofanie się w sferę prywatności oddziałują na stosunek ludzi współczesnych do instytucji, ich struktur i autorytetów. Są one uznawane nie dla nich samych, tylko o tyle, o ile dają wiarygodne i życiowe odpowiedzi na problemy ważne dla jednostki.

Wartości prospołeczne łączą się z zainteresowaniem i dostrzeganiem potrzeb innych ludzi, z bezinteresowną życzliwością i pomocą, z troską o losy drugiego człowieka, ze współodczuwaniem, współcierpieniem, umiejętnością stawiania się w sytuacji innej osoby, rozumieniem innych ludzi, empatią, miłością bliźniego. Wartości prospołeczne i wynikające z nich działania mają charakter interakcyjny (wartości interakcyjne), podkreślają społeczny wymiar działania ludzkiego.

Dążenie do wytwarzania, umacniania i utrwalania postaw prospołecznych jest jednym z ważnym imperatywów dla wszystkich agend kształcenia i wychowania moralnego. Przymierze demokracji z relatywizmem grozi zanegowaniem fundamentalnych praw osoby ludzkiej. Uznanie decyzji jednostek lub większości jednostek za ostateczne kryterium prawomocności prowadzi do poważnych niebezpieczeństw. Demokracja jest czymś więcej niż tylko areną walk o własne interesy.

Profesor Jan Szczepański pisał: „Racjonalny egoizm polega na tym, aby wiedzieć, że własne cele życiowe osiągamy najlepiej, pomagając innym. Że to jest inna nazwa altruizmu? Oczywiście. Ale altruizmu w racjonalnych granicach”. To jest jeszcze inna wersja ju-



deochrześcijańskiej zasady miłości bliźniego. Relatywizm moralny i postawy czysto utylitarne stanowią zagrożenie dla człowieka, ale i dla społeczeństwa. Należy sobie życzyć Polski silnej gospodarczo, wolnej i solidarnej, która wielką wagę przywiązuje do godności osoby ludzkiej.

Kondycja moralna społeczeństw zależy ostatecznie od samych ludzi wywołujących kierunkowe zmiany i kształtujących procesy społeczne. Istota sprawy tkwi więc w nas samych, w każdym z nas. Jeżeli nawet zgodzić się z tym, że ostateczny przyszły kształt życia moralnego w społeczeństwie zależy od ludzi i ich działań, to przecież moralność jest zbyt poważną sferą myślenia i działania, by pozostawić ją w wyłącznej gestii jednostek. Potrzebne jest oddziaływanie różnorodnych instancji wychowawczych. Nie wystarczy jedynie obserwować i opisywać. Nie można pomijać pytań o sens i kierunek tego wszystkiego, co się dzieje w życiu codziennym poszczególnych jednostek i całego społeczeństwa. Wychowanie neutralne aksjologiczne lub uwolnione od wartości jest drogą donikąd. Ważne jest tworzenie klimatu szacunku dla osoby ludzkiej i jej godności.

Jest co najmniej wątpliwe, czy w sytuacji braku jakichkolwiek trwałych wartości i norm, których powinniśmy się trzymać, w sytuacji braku autorytetów moralnych, będzie kształtować się – jak sugerują to niektórzy postmodernistyczni filozofowie i socjologowie – wzmożone poczucie odpowiedzialności za siebie i drugich. W społeczeństwie, w którym nic nie jest już ogólnie wiążące, w którym można czynić to, co się chce, istnieje niebezpieczeństwo, że wartości i normy wypracowane z trudem w przeszłości zostaną porzucone na zawsze, a proces odbudowy moralnej społeczności będzie zahamowany. Anomia społeczno-moralna nie może i nie powinna się przedłużać.

Indywidualizm etyczny oznacza w praktyce, że człowiek o tyle podlega normom moralnym oddzielającym to, co właściwe lub niewłaściwe, dobre lub złe, etyczne, lub nieetyczne, o ile godzi się na to sam działający (ludzka autonomia decyzji i działań). Ewolucja w stro-

nę etycznej samodzielności, pozostawianie osądu moralnego wyłącznie decyzjom człowieka, może oznaczać w przyszłości dominację etyki indywidualistycznej, etyki bez norm i zobowiązań obiektywnych. Na poziomie praktycznym człowiek o takiej postawie interesuje się przede wszystkim skutkami działań a nie zasadami etycznymi.

Wielu młodych ludzi chce układać swoje życie po swojemu, według własnych upodobań i własnej reżyserii. Silnie akcentują oni orientację na „ja”, w której autonomia i samorealizacja stają się wartościami wiodącymi (naczelnymi). Orientacja na siebie nabiera niejednokrotnie charakteru indywidualnego, pragmatycznego i hedonistycznego – maksymalne szczęście w minimalnym czasie, przyjemność życia a nie cel życia.

Wychowanie indywidualistyczne, nazywane niekiedy wychowaniem bez stresów lub wychowaniem do wolności, polega w istocie w tych warunkach na rezygnacji ze stawiania wychowankom jakichkolwiek wymagań o charakterze kategorycznym („bez powinności”), opiera się na naturalnej spontaniczności, indywidualnej ekspresji, osobistej użyteczności itp., a nie na odpowiedzialnym człowieczeństwie. Łatwo myli się wolność z indywidualizmem etycznym, z odwoływaniem się do instynktu lub korzyści.

Odrzucenie obiektywnych zobowiązań wzmacnia prymat subiektywnych odczuć, zwłaszcza w warunkach, w których relatywizm moralny jest jakby przekazywany społecznie, a przekroczenie chrześcijańskich norm moralnych zinternalizowanych w dzieciństwie i wczesnej młodości nie zawsze pociąga za sobą poczucie winy u osoby łamiącej normę i oburzenie społeczne u obserwatorów zewnętrznych.

W warunkach rozwijającego się pluralizmu społeczno-kulturowego i indywidualizacji stylów życia słabnie oddziaływanie rodziny, coraz wyraźniej zaznaczają się indywidualne decyzje, wybory i opcje. W wychowaniu ceni się szczególnie wysoko kształtowanie samodzielności

i wolnej woli u dzieci, mniej zaś posłuszeństwo, podporządkowanie, pracowitość, zamiłowanie do porządku. W rodzinach z większą liczbą dzieci uznawane wartości i cele wychowania są mniej ukierunkowane na samorealizację i hedonizm, bardziej na obowiązek i podporządkowanie. W społeczeństwach współczesnych zaznacza się wyraźnie odchodzenie od wartości obowiązku do wartości samorealizacyjnych (samorozwojowych).

We współczesnych procesach wychowawczych nie tyle rozkazuje się, ile zachęca, nie podporządkowuje, lecz proponuje; nie poucza, lecz motywuje; nie krytykuje, lecz wzmacnia. Realizowany styl wychowania można określić częściej jako demokratyczny niż autorytatywny, łagodny niż surowy, towarzyszący niż karzący. W wychowaniu częściej preferuje się „miękkie” metody i techniki oddziaływania na dzieci, odchodzi się od autorytarnego stylu wychowania do partnerskiego, uwzględniającego swobodny rozwój dziecka, tolerancję i dialog. Unika się rygorystycznych technik i metod wychowawczych.

Jeżeli człowiek jest „skazany” na wybór w życiu indywidualnym i społecznym, to także jest konieczne wychowanie do wyboru. W świecie pozbawionym jakiegokolwiek centrum aksjologicznego i niepodważalnych autorytetów grozi niebezpieczeństwo zachwiania wszelkiego porządku i inwazja chaosu. Nowoczesny, a tym bardziej ponowoczesny projekt wyzwolenia człowieka spod wszelkich autorytetów (np. tradycyjnych, religijnych) i ze wszelkich więzi rodowych i społecznych, oddziałuje na postawy wobec wszelkich zewnętrznych instancji niosących ustalone wartości i normy.

Wyzwolenie od autorytetów staje się jedną z ważnych propozycji w ponowoczesnym świecie, pozbawionym już w znacznej mierze niepodważalnych autorytetów, gwarantujących trwałość obiektywnych i uniwersalnych zasad. Odwołańskie do autorytetów jest określane często jako nastawienie fundamentalistyczne. Ten, kto uznaje jakieś wyższe autorytety, czy obiektywną prawdę, czy godne zaufania osoby,

jest określany jako fundamentalista, oraz podejrzany o nietolerancję i autorytaryzm, o sprzyjanie represyjności i nienowoczesności. Jeżeli postmodernistyczne hasło „nie ma żadnych autorytetów” lub „każdy odpowiada za wszystko” przenieść z dziedziny sztuki do moralności, to znaczna część młodzieży współczesnej hołduje już tym hasłom w praktyce życiowej.

Autonomizowanie się wyborów moralnych w środowiskach młodzieżowych, w mniejszym stopniu w środowiskach ludzi dorosłych, co w wyraża się między innymi w krytycznym stosunku do tradycyjnych autorytetów, wynika z różnych przyczyn, częściowo także niezależnych od konkretnych osób. Negatywne reakcje emocjonalne wobec autorytetów i kierowanie się wyłącznie własnym zdaniem w rozstrzygnięciu konfliktów moralnych może być zjawiskiem niebezpiecznym, prowadzącym do izolacji społecznej, jeżeli nie ma charakteru przejściowego – powinno prowadzić od moralności przymusu i jednostronnego autorytetu, do moralności współdziałania i wzajemnego szacunku.

Z wychowawczego punktu widzenia ważne jest kształtowanie dojrzałego i prawego sumienia, wyrabianie zdolności obiektywnego osądu i tworzenie autentycznych więzi społecznych. Może i powinno ono stać się instrumentem właściwego działania. Oderwanie sumienia i jego wskazań od normatywów moralnych, a zwłaszcza od Dekalogu, pociągnęłoby za sobą poważne konsekwencje.

Dane empiryczne uprawomocniają – przynajmniej pośrednio – tezę socjologa amerykańskiego Petera L. Bergera o zmieniającej się lokalizacji moralnego osądu i o „przesunięciu kognitywnym” moralności. Sumienie ma nie tyle charakter imperatywny („rób to lub tamtego nie rób”), lecz funkcje wskazująco-informacyjne dające człowiekowi rozeznanie w różnych sytuacjach życiowych. Dokonująca się zmiana oznacza odchodzenie od normatywnych przykazań do funkcji poznawczych sumienia.

Niezależnie od tego, jak nazwiemy współczesne społeczeństwo polskie, byłoby ono „chore”, gdyby nie znalazły się w nim takie wartości, jak: poszanowanie godności drugiego człowieka, miłość bliźniego, altruizm, szacunek dla życia, umiejętność współżycia, uprzejmość, wrażliwość na niesprawiedliwość społeczną. Centralną sprawą wychowania moralnego pozostają wartości i kryteria ich wyboru, nie zaś tylko społecznie dopuszczalne normy zbiorowego uznania („wszyscy to robią, więc jest to dozwolone”). Tam jednak, gdzie panują ogromne różnice stanowisk, poglądów i opinii w sprawach moralnych, trudno jest uzyskać konsens dla wartości uniwersalnych. Kolidujące ze sobą wartości utrudniają podejmowanie odpowiedzialnych decyzji, wzmacniają lęk. Reakcją na lęk jest obojętność, rezygnacja w obliczu życiowych zobowiązań, ucieczka w świat narkotyków, alkoholu i przemocy, apatia itp.

Z wychowawczego punktu widzenia należy podkreślić, że wszelkie próby rekonstrukcji wartości moralnych powiodą się, jeżeli będą podejmowane we wszystkich sferach życia jednocześnie. W warunkach nieustannych zmian społeczno-kulturowych wciąż stają przed nami ważne pytania. Jak w świecie społeczno-historycznej względności i niejednoznaczności można dotrzeć do „punktu Archimedes”, który w sprawach moralnych pozwoli dostrzec wartościowe etycznie rozstrzygnięcia? Jak znaleźć sferę odporną na relatywizację moralności? Jak przywrócić normom moralnym swoją nośność społeczną w warunkach, w których brakuje zewnętrznych autorytetów? Czy w ogóle istnieje jakieś potencjalne, niemal wrodzone poczucie moralne (intuicja), które dałoby się w tym celu wykorzystać?

W życiu społecznym funkcjonują wartości, które przez większość obywateli są uznawane za mało ważne, są takie, które w pewnych środowiskach społecznych są traktowane jako antywartości, a w innych są przyjmowane bez zastrzeżeń. Istnieją jednak wartości wspólne, uznawane niemal przez wszystkich. Są to wartości, bez których nie mogłoby istnieć społeczeństwo, czyli tzw. wartości podstawowe (fundamen-

talne). Chodzi o takie wartości, które czynią życie ludzkie cennym i godnym. Nietykalny porządek wartości fundamentalnych powinien być respektowany w warunkach szybkich zmian społecznych, on także jest gwarantem tożsamości państwa prawa. Są one społeczeństwu dane, są więc przesłankami, a nie dopiero skutkami komunikacji i ugody społecznej.

Mogą socjologowie opisywać różne przejawy aksjonormatywnego relatywizmu w społeczeństwie, mogą zachwycać się demontażem drogowskazów etycznych w życiu codziennym w ponowoczesnych społeczeństwach, mogą nawet lekceważyć wywody etyków i teologów na temat powszechności czy obiektywności wartości i norm moralnych, ale muszą zdawać sobie sprawę, że ich przekonania o tym, iż wartości moralne i ich hierarchie są jedynie „produktem” okoliczności społeczno-kulturowych i gospodarczych, co oznacza, że są one czymś stałym jedynie na jakiś określony czas, to tylko część prawdy o kondycji moralnej człowieka. Pluralizm czy relatywność wartości moralnych w społeczeństwie jest faktem, ale nie normą czy ideałem. Nie sposób wychowywać do relatywizmu moralnego według reguły: dzisiaj przekazuję ci takie oto wartości i normy, ale są one tymczasowe, jutro mogą być inne lub nawet z pewnością będą inne. Potrzebne są stałe drogowskazy aksjologiczne i normatywne, przede wszystkim wartości o charakterze uniwersalnym, które opierają się relatywizacji (pewniki moralne).

Odrzucenie uniwersalnych wartości i uniwersalnej prawdy oznacza w ostatecznym rozrachunku równość wszystkich dyskursów etycznych, niemożliwość obiektywnego porównywania wartości i norm, a w konsekwencji czynienie jakichkolwiek sensownych wyborów moralnych. Osobiście bałbym się takiego zderegulowanego świata, bez wartości i norm uniwersalnych, tym bardziej społeczeństwa bez strukturalnych odniesień do dobra i zła moralnego. Receptą na poprawę

kondycji moralnej społeczeństwa, nawet jeżeli jest ona niepopularna, to powrót do głoszenia uniwersalnych wartości moralnych.

Wychowanie moralne – rozważane z socjologicznego punktu widzenia – doprowadza do takiego punktu rozwoju osobowościowego, w którym jednostka rozstrzyga o wartości moralnej swoich działań, o tym, co słuszne lub niesłuszne, uczciwe lub nieuczciwe, opierając się na powszechnie uznawanych w danej kulturze zasadach, celach i ideałach moralnych. Taki rozwój moralny jest procesem długotrwałym i wielorako uwarunkowanym, przeciągającym się głęboko w okres życia dojrzałego. Pełna autonomia moralna, będąca znakiem dojrzałości, oznacza samodzielne podejmowanie decyzji i działań na własną odpowiedzialność w świetle uniwersalnych zasad etycznych.

Psychosocjolog szwajcarski Gerhard Schmidtchen wyróżnił dwa istotne komponenty w wychowaniu: normatywny (zasady i normy) i emocjonalny (wsparcie uczuciowe). Z kombinacji tych dwóch wymiarów wywodzą się cztery style wychowania: a) obojętny, gdy nie stawia się żadnych wymagań i nie stwarza się dzieciom oraz młodzieży emocjonalnego oparcia w rodzinie; b) naiwny, gdy rezygnuje się z wymagań, chociaż rodzice usiłują stworzyć serdeczną atmosferę w rodzinie i są zaangażowani emocjonalnie; c) paradoksalny, gdy rodzice stawiają wymagania, ale nie zabezpieczają emocjonalnego klimatu i uczuciowego wsparcia; d) dojrzały, gdy jasne wymagania łączą się z gotowością do rzeczywistego dyskursu z dziećmi i tworzenia osobowego i życzliwego klimatu w rodzinie.

Ewolucja stylów wychowania moralnego będzie zależna od przekształceń strukturalnych w samej rodzinie, czyli odchodzenia od autorytarnej struktury do partnerskiej, i od zmian w samych postawach rodziców pragnących być bardziej tolerancyjnymi i liberalnymi wobec własnych dzieci, pełnymi zrozumienia i wielkoduszności (etyka dyskursu, opiekuńczości, porozumienia, partycypacji, tolerancji). We współczesnych warunkach dzieci zaczynają pełnić niejednokrot-

nie rolę doradców i są traktowani jako ważni partnerzy w rozmowach o problemach i troskach rodziny. Niebezpieczny z wychowawczego punktu widzenia jest paradoksalny styl wychowania, gdyż z tak wychowywanych osób wywodzą się jednostki o skłonnościach samodestrukcyjnych.

Przemianom podlegają też postawy wychowawcze rodziców, którzy od stylu autorytarnego przechodzą do stylu demokratycznego, a nawet liberalnego (kończy się dominująca w przeszłości autorytarna struktura rodziny). Style życia wychowawczego w rodzinie zmieniają się w związku z odchodzeniem od tradycyjnych sposobów kierowania i wzorców życia, w kierunku wzrostu znaczenia wartości emocjonalnych, emancypacji dziecka jak partnera w rodzinie i liberalizacji relacji wychowawczych. Takie wartości i cele wychowania jak posłuszeństwo i podporządkowanie ustępują miejsca samodzielności i kreatywności.

Rodzice muszą niejednokrotnie negocjować z dziećmi i poszukiwać wspólnych dróg rozwiązywania istniejących problemów. Na ewolucję tradycji rodzinnej wskazują: zmieniający się system wartości, zmieniające się pozycje dziecka, fenomen partnerstwa oraz partnerskich negocjacji. Dzieci nie są jednak w stanie określić własnej drogi życiowej i przyszłości zawodowej wyłącznie o własnych siłach i we własnym zakresie. Korzystną sytuację wychowawczą, zarówno dla młodego pokolenia jak i dla całej rodziny, stwarza jedynie dojrzały styl wychowania.

Potrzebne jest wychowanie ku wartościom, a socjologowie powinni być w społeczeństwie katalizatorami poważnego myślenia o sprawach moralnych (rozumieć i zmieniać świat społeczno-moralny). Sama socjologia, a zwłaszcza socjologia moralności, może być etycznie użyteczna, jeżeli będzie nie tylko badać, jak działa społeczeństwo, co dzieje się w społeczeństwie, ale też prowadzić – w warstwie interpretacyjnej – refleksję nad tym, jak działać, by społeczeństwo stawało się lepsze (etyczna transformacja nowoczesności). Być może powinna być ona w jakiejś mierze zaangażowana etycznie, nie tylko opisywać, jak



jest, w jakim kierunku rozwija się społeczeństwo, ale i to, czy jest to właściwy kierunek rozwoju.

W zróżnicowanym, poszatkowanym, zderegulowanym, płynnym i sfragmentaryzowanym świecie wartości i norm warto zastanowić się nad tym, jak przyczyniać się do budowania nowego konsensu wartości i norm moralnych oraz pytać, w jaki sposób można i należy osiągnąć to, co jest ważne, cenne i dobre. Bez określonych miar normatywnych działania ludzkie są poddane mechanizmom dowolności i w końcu stają się bezsensowne. Problem wartości i norm regulujących działania ludzkie pozostaje do rozwiązania zarówno w naukach normatywnych, jak i empirycznych. Jest to bardzo ważny problem w wymiarze społeczeństwa jako całości.

Zaznaczający się w rzeczywistości społecznej relatywizm moralny nie zwalnia oczywiście dojrzałego człowieka od moralnego wyboru właściwej drogi postępowania. Postępujący rozwój społeczno-kulturowy, naznaczony pluralizmem światopoglądów, celów etycznych, ekonomicznych, politycznych i tym podobnych sprawia, że podstawowy konsens w sprawach moralnych nie jest rzeczą oczywistą. W tej sytuacji ważne są pytania o nowe wartości i kryteria wartościowania, o mające moc wiążącą normy i orientacje wartości, umożliwiające ludzkie, tzn. godne i sensowne życie.

Z pedagogicznego punktu widzenia możemy stawiać wielorakie, etycznie ważne pytania. Moralność odnosimy wówczas do wartości powinnościowych. Jeżeli każdy jest odpowiedzialny za kształt własnego życia, to musi poczuwać się do obowiązku czynienia z niego czegoś sensownego. Tylko trwałe wartości są warunkiem sensownego życia. W sytuacji gdy relatywizuje się wszystko, nie można już wtedy odróżnić obiektywnie dobra od zła, sprawiedliwości od niesprawiedliwości, wolności od niewoli. W świecie bez wartości moralnych trudno jest odnaleźć podstawy do ostatecznego sensu życia. Także społeczeństwo,

które mogłoby – teoretycznie rzecz biorąc – trwać jakiś czas bez wartości i norm, nie mogłoby funkcjonować zbyt długo.

Upowszechniający się relatywizm, według którego wszelkie postaci moralności mają równą wartość, budzi jednak coraz wyraźniejszy sprzeciw. Nie można bowiem poradzić sobie z różnymi problemami współczesnego świata, jeżeli twierdzi się, że wszystko jest względne. Odchodzenie od normatywności, fleksybilność, akceptacja „niezwiązania”, subiektywizacja postaw, indywidualizacja ludzkich zachowań itp. zjawiska muszą mieć pewne granice, by wychowanie miało jakiś sens, a społeczeństwa mogły się ostać. Nie można oprzeć wychowania na relatywizmie poznawczym negującym możliwość ustalania obiektywnych kryteriów prawdziwości sądów, ani na relatywizmie moralnym kwestionującym wszelkie obiektywne wartości i normy, a w konsekwencji wykluczającym moralne potępienie czegokolwiek.

Jedno wydaje się pewne, że dalszy zanik autorytetów moralnych, uprawomocnienie się wszystkich opinii bez względu na ich treść, podważanie znaczenia wspólnych reguł społecznych – grozi nam w konsekwencji nie tylko permissywizmem, ale i uogólnionym relatywizmem. Coś w życiu społecznym musi obowiązywać bezwzględnie, inaczej groziłby chaos i anomia. W bardzo labilnym społeczeństwie potrzebne są stabilne wartości, a społeczeństwa mogą istnieć i przetrwać dzięki wartościom i normom społeczno-moralnym.

Szanując godność człowieka i wypływającą z niej wolność, trzeba go wspomagać w samodzielnym i odpowiedzialnym decydowaniu o jego życiu. Nie wystarczy tylko zwiększenie wiedzy o normach moralnych, ani zewnętrzne dyscyplinowanie moralne, ważniejsze jest wzmacnianie kompetencji etycznych jednostek (moralna siła naszego „ja”) i tworzenie warunków ułatwiających postępowanie moralne, w bardziej przyzwoitym społeczeństwie. Postawy i zachowania każdego człowieka składają się na treść moralną społeczeństwa. Odbudowa

społeczeństwa jako całości musi akcentować wymiar społeczno-moralny. To jedyna droga wyjścia z wielorakich kryzysów.

Potrzebne są stałe drogowskazy aksjologiczne i normatywne, przede wszystkim wartości o charakterze uniwersalnym, które opierają się relatywizacji. Społeczeństwo nie może prawidłowo funkcjonować bez określonego stopnia konsensu normatywnego (moralnego). Ważne jest też, by wychowywać jednostki nie tylko do podejmowania autonomicznych, ale i odpowiedzialnych wyborów za siebie i innych ludzi. Sama wolność nie zabezpieczy godnego i sensownego życia. Trzeba się jej moźolnie uczyć, w przekonaniu, że dobrze działające instytucje nie są jej blokadą, lecz warunkują jej odpowiedzialną realizację, z respektowaniem praw innych osób i grup społecznych (wolność jako troskliwie pielęgnowany stan rzeczy).

W rzeczywistości we wszystkich dziedzinach życia indywidualnego i społecznego powinien panować prymat etyki. Wolność nie polega na tym, że człowiek czyni to, co mu się podoba, ale że ma prawo czynić to, co powinien. Komputery, telefony komórkowe, sms-y, blogi, platformy telewizyjne, czaty czy portale społecznościowe, które zrewolucjonizowały komunikację międzyludzką, to nie tylko problem technologiczny, ale i społeczny oraz moralny.

Sytuacja moralna nie zmieni się tylko poprzez nawoływania kandydów, ideologów, moralistów, polityków, nauczycieli itp., lecz także oddolnie, kiedy ludzie na przykład mają dość „dna moralnego” płynącego z egoizmu i nieuczciwości. Moralny protest może być początkiem odrodzenia moralnego. Kondycja moralna społeczeństwa nie jest dana raz na zawsze. Jej poziom zależy nie tylko od tego, kto sprawuje władzę w państwie, lecz i od tego, jacy są ludzie, jakie są ich intencje i inicjatywy oraz konkretne działania.

Postawy i zachowania każdego człowieka składają się na treść moralną społeczeństwa. Zanik szacunku dla *sacrum* i kształtowanie

się społeczeństwa, w którym wszystko byłoby moralnie neutralne (społeczeństwo postdeontyczne), jest wizją przerażającą. Potrzebne są instancje moralne przestrzegające przed tym, by nie mylić wolności z relatywizmem moralnym, przypominające, co jest dobre, a co złe moralnie, podkreślające, że osoba ludzka jest obdarzona wielką godnością, a właściwa moralność wiąże się z ograniczeniami i odpowiedzialnością za innych.

Opisywany przez socjologów rozpad tradycyjnych wartości i norm moralnych to tylko częściowa prawda o kondycji moralnej społeczeństwa polskiego. Całościowa prawda moralna o naszym społeczeństwie nie mieści się tylko w gestii i kompetencjach socjologów. Ważny jest głos wychowawców, pedagogów, etyków, teologów itp. Na przykład Papież Benedykt XVI wielokrotnie mówił o kryzysie wychowania obejmującym dzisiejsze rodziny, Kościół, społeczeństwo, a w szczególności młode pokolenie. Podkreślał, że w wieku dorastania młodzi ludzie potrzebują dorosłych, którzy będą zdolni przekazać im zasady i wartości moralne. Potrzebują w szczególności osób, które umieją uczyć własnym życiem, a nie tylko słowami, jak oddawać cześć wyższym ideałom.

Jeżeli nawet tracimy wiarę w bezpieczne drogowskazy dla naszego postępowania, to niełatwo jest nam żyć, być może przetrwać, w zawitym beładzie (chaosie) współczesnego świata. Powoli narasta potrzeba prawdziwych i prawomocnych wartości moralnych niezbędnych dla usensownienia naszego życia. Ponowoczesny człowiek, rozczarowany postępem, dotknięty niepewnością i niestabilnością, jaką niesie ze sobą pluralizm i globalizacja, może wracać do tradycji i na nowo odkrywać jej wartości, widząc w niej zbiór kulturowych modeli pomocnych w interpretacji złożonego świata społecznego, w poszukiwaniu punktów orientacyjnych. Etyka wartości uniwersalnych i wychowanie chrześcijańskie mogą tylko pomóc w realizacji człowieczeństwa.

Socjolog uznaje, że społeczeństwo powinno mieć moralność jako swój konstytutywny wymiar i że są wartości moralne, z których nie można zrezygnować w społeczeństwie. Wielu teoretyków i praktyków życia społecznego podkreśla, że społeczeństwo demokratyczne i obywatelskie potrzebuje do swojego istnienia i rozwoju wartości moralnych, których samo z siebie do końca nie jest w stanie wytworzyć. Może ono jednak i powinno czynić wszystko, co w jego mocy, aby te wartości chronić i wspierać, stwarzać dla nich zorganizowaną przestrzeń.

Każdy człowiek ma prawo oczekiwać, że społeczeństwo i państwo uszanują i będą respektować jego godność osobową. Obowiązkiem państwa jest podejmowanie takiej działalności, która stworzy człowiekowi warunki prowadzenia życia odpowiadającego jego godności przyrodzonej i nadprzyrodzonej. Jeżeli nawet godność ludzka jest wciąż deptana w wielu częściach świata, a niekiedy sytuacja ta jest pod pewnymi względami dramatyczna (swoiste tsunami zła zalewające ludzkie społeczności), to można także powiedzieć, że świat współczesny staje się coraz bardziej świadomy pewnych wartości duchowych i moralnych oraz coraz bardziej jest otwarty na uznanie tej fundamentalnej wartości, jaką jest godność osoby ludzkiej.



## Rozdział XV

### Przyszłość religii i Kościoła – kontekst socjologiczny

Socjologowie nie zastanawiają się nad tym, czy religia ma w ogóle przyszłość, lecz nad tym, jaka przyszłość stoi przed religią. W socjologii próbuje się na nowo przemyśleć i określić relacje pomiędzy (po)nowoczesnością a religią, oraz badać to, co kryje się pod powierzchnią zsekularyzowanego społeczeństwa, co pojawia się w miejsce zanikających ortodoksyjnych wierzeń, co dzieje się ze słabnącą religijnością. Socjologowie badający religię są dzisiaj bardziej ostrożni w swoich ocenach stanu i perspektyw rozwojowych religijności we współczesnym świecie, na ogół dystansują się od kwestii teologicznych i biorą w nawias pytania o prawdziwość rzeczywistości transcendentnej. Badają wyłącznie społeczne komponenty religii i religijności, a także nowej duchowości.

Przyszłość religii i Kościołów chrześcijańskich nie jest nigdy zeterminowana, nie da się jej ściśle określić. Przyszłość nie jest prostą kontynuacją dotychczasowych trendów. Prognozowanie jest najslabszym ogniwem badań socjologicznych. Przyszłość nie jest możliwa do jednoznacznego przewidzenia i określenia, a obowiązujące aktualnie trendy rozwojowe nie są nieodwracalne.

Procesy społeczne, zwłaszcza natury religijnej, trudno jest przewidywać, i to, co w danym momencie wydaje się mało prawdopodobne, w innych zmieniających się okolicznościach staje się prawdopodobne. Siły wewnętrzne religii są zbyt potężne, by jakkolwiek nacisk zewnętrzny mógł ją zniszczyć, czy doprowadzić do upadku.

Zarówno tezy o ewoluowaniu społeczeństw w stronę bezreligijności i o totalnej erozji wiary religijnej, jak i tezy o „wiośnie” chrześci-

jaństwa w Europie nie mają w pełni empirycznego uprawomocnienia. Byłoby swoistym paradoksem, gdyby Kościoły chrześcijańskie, które stały się „ofiarami” modernizacji społecznej w Europie, były w przyszłości pomocą w utrzymaniu tożsamości europejskiej w warunkach globalizacji i masowych migracji.

Socjologowie odeszli od deterministycznego przewidywania przyszłości religii (np. że w XXI wieku wielkie religie znikną), na rzecz probabilistycznego (np. że może pojawić się zmiana społeczna lub mogą powstać warunki dla jakiejś zmiany). Nie mówi się o zmięczeniu religii, lecz o transformacjach lub metamorfozach religijności.

Prognozy z lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych ubiegłego wieku o społeczeństwie i kulturze bez Boga okazały się nietrafne. Proponowany odgórnie i rozwijający się oddolnie sekularyzm „produkuje” ubocznie różne formy i odmiany duchowości, a przynajmniej zapotrzebowanie na duchowość („Kościoły słabną, duchowość rozwija się”). Wciąż trwa proces, poprzez który ludzie tworzą znaczący dla siebie świat wartości.

Socjologowie zachodni odchodzą od przepowiadania końca religii i początków ery całkowicie świeckiej. Mówi się nie tylko o procesach sekularyzacyjnych, ale i o powolnym otwieraniu się ludzi współczesnych na religię i o przebudzeniu religijnym, nie tyle o zanikaniu *sacrum*, lecz o jego przemieszczaniu się w różnych sferach ludzkiego życia. Jeżeli nawet wskazuje się na erozję zorganizowanej religii (Kościoły chrześcijańskie nie są blokami monolitycznymi) i na niekoherentny system wierzeń w świadomości ludzi wierzących, to zwolennicy teorii sekularyzacji na ogół nie postulują już zaniku religii, ani całkowitego pożegnania się człowieka z Bogiem.

Za wcześnie jest odprawiać *requiem* dla teorii sekularyzacyjnych, ani drukować klepsydry dla Kościoła ludowego w Polsce, czy pisać jego testament. Przemiany w religijności są i będą wielokierunkowe,



a wiara w Boga pozostanie nieodzownym elementem ludzkiej egzystencji. Pytanie zaś, czy do połowy XXI wieku procesy sekularyzacyjne czy dechrystianizacyjne osiągną taki stopień rozwoju, że będzie można mówić o pożegnaniu z chrześcijaństwem, należą do sfery pseudonaukowych prognoz czy swoistych proroctw.

Nie jest wykluczone, że w XXI wieku – zgodnie z teorią deprywatywacji – religia będzie w większym stopniu odnajdywać swoje miejsce w sferze życia publicznego jako sprzymierzeniec demokracji i obrońca praw człowieka. Socjologowie są na ogół dość sceptycznie nastawieni do idei „wiosny” religii i chrześcijaństwa. Niektórzy nie wykluczają takiej możliwości, jeżeli wydarzy się coś bardzo niezwykłego i znaczącego.

W rzeczywistości ludzkiej, w tym i w rzeczywistości religijnej, nie ma konieczności dziejowych ani ścisłych determinizmów. To sami Europejczycy zadecydują, jaki będzie ich kontynent, także pod względem religijnym. Jeżeli w 2050 roku – według prognoz – co trzeci Europejczyk będzie muzułmaninem lub wyznawcą innych religii pozachrześcijańskich, to Europa nie będzie już kontynentem zsekularyzowanym, ale też nie będzie kontynentem chrześcijańskim. Będzie to inna Europa, z wieloma Bogami i częściowo bez Boga. Pozostaje otwarte pytanie, czy Europejczycy chcą rzeczywiście takiej Europy. Religijna przyszłość Europy ukształtuje się w ciągu najbliższych 30 lat. Wybór należy do Europejczyków. Nie jesteśmy „skazani” na bezreligijne społeczeństwo.

Modernizacja społeczna i związane z nią różnorodne trendy społeczne nie działają na jakiejś nieuchronnej i deterministycznej zasadzie, niezależnej od idei i działań ludzi. Nie ma takiej z góry ustalonej konieczności, według której nowoczesne społeczeństwa muszą być – niejako z natury – świeckie i niereligijne. Czy takimi się staną czy nie, to zależy od decyzji ludzi, od ich świadomych wyborów, od niezamierzonych i zamierzonych konsekwencji tych wyborów, od konkurencyjności i wpływów między różnymi grupami, od rozmaitych kontekstów społeczno-kulturowych. Uwarunkowania zewnętrz-

ne związane z dyferencjacją społeczną, dobrobytem, pluralizmem i indywidualizmem, odgrywają pewną rolę współkształtującą kondycję religijną społeczeństw.

Nie można całkowicie wykluczyć odrodzenia się chrześcijaństwa w Europie w bliżej nieokreślonej przyszłości. Już dzisiaj socjologowie mówią o silnym trendzie respirytualizacji na Zachodzie. Ludzie nadal uważają się za religijnych, ale swoje relacje z instytucjami kościelnymi kształtują w poczuciu pełnej wolności. Zdają się mówić: Kościół – „nie”, duchowość – „tak”. Ta prywatna religijność i duchowość jest dosyć rozmyta, sfragmentaryzowana, płynna i rozproszona.

Przyszłość religii chrześcijańskiej – w wymiarach społecznych – jest ściśle związana z rodzinnym przekazem przynależności wyznaniowej oraz „tematyzacją” treści religijnych i wzorów zachowań na płaszczyźnie stosunków międzyludzkich. Bez religijnej socjalizacji i wychowania w rodzinie oraz doświadczenia wiary w interakcjach społecznych będzie zagrożona trwałość samej religii i kościelności obecnie i w przyszłości.

W niestabilnym świecie przyszłość chrześcijaństwa zależy w końcu od samych chrześcijan, zatroskanych o własną tożsamość religijną. Dynamiczne życie kościelne i religijne będzie się w przyszłości bardziej opierać na osobowych wspólnotach, niemających charakteru katolickich „kulturowych gett”, propagujących mentalność „bunkra”, lecz świadomych i odpowiedzialnych chrześcijan rozumiejących ewangelizacyjne posłannictwo swojego Kościoła. Krąg ludzi religijnych bez Kościoła, lub mówiących „nie” Kościołowi może się powiększać w XXI wieku, zwłaszcza jeżeli Kościół nie potrafi wypracować nowych metod i form działania w kształtującym się społeczeństwie pluralistycznym.

W europejskim kręgu kulturowym poszerzanie się tolerancji i permissywizmu moralnego jest wyraźnym i trwałym trendem, a nawet – być może – megatrendem cywilizacyjnym. Nie mamy jednak pew-

ności, że trendy z minionych dekad będą kontynuowane. Długotrwałe prognozy są niepewne. Ewolucja w stronę społeczeństwa neutralnego religijnie i etycznie, o słabych wartościach i normach religijno-moralnych, byłaby rozwiązaniem niebezpiecznym nie tylko z religijnego, ale i ze społecznego punktu widzenia.

Sekularyzacja moralności nie jest procesem deterministycznym, wykluczającym raz na zawsze rewitalizację moralności opartej na przesłankach religijnych. Nie można też wyolbrzymiać trendu sekularyzacyjnego. W społeczeństwach rzeczywistego, a zwłaszcza radykalnego pluralizmu wartości i norm, coraz trudniej będzie Kościołom chrześcijańskim przekazywać swój system wartości i norm moralnych.

Według opinii niektórych socjologów, w przyszłych społeczeństwach, w warunkach dezinstytucjonalizacji, indywidualizacji i pluralizacji, będzie zmniejszać się systematycznie społeczna rola religii, a nawet zaznaczać się jej marginalizacja. Stąd problem relacji między religią i moralnością rozwiąże się jakby sam z siebie.

To, co działo się w Europie Zachodniej, nie musi wydarzyć się w innych krajach. Sekularyzacja nie jest koniecznością dziejową. Nie potrafimy sobie jednak wyobrazić do końca, jak powinna funkcjonować chrześcijańska Europa, ani jak ten stan osiągnąć. Nie istnieje jakiś determinizm, który by nas skazywał na powszechną sekularyzację czy postępujący sekularyzm.

Trend ku sekularyzacji nie jest jakimś niezmiennym prawem natury. Chrześcijanie, nawet jeżeli byliby mniejszością w społeczeństwie, mają w sobie ogromny potencjał kreatywności w przekształcaniu tego społeczeństwa. Wydaje się więc, że badacze społeczni, którzy w swoich teoriach i analizach empirycznych dotyczących spraw współczesnych lekceważą religię, podejmują wielkie ryzyko błędnych diagnoz i interpretacji zjawisk społecznych.

Coraz częściej socjologowie wyrażają wątpliwości co do nieuchronnego i koniecznościowego związku między modernizacją społeczną a sekularyzacją, nawet w odniesieniu do społeczeństw zachodnioeuropejskich. Inni powoli żegnają się z teorią sekularyzacji, hołdując w różnym stopniu teoriom desekularyzacji i deprywatyizacji religii.

Europa nie jest całkowicie zsekularyzowanym kontynentem, pustkowiec czy pustynią religijną. Pomimo różnych przejawów kryzysu religijnego w Europie wciąż wielu ludzi, którym kultura świecka nie wystarcza, poszukuje na nowo zagubionej Transcendencji. Wiek XXI nie musi być wiekiem agnostycyzmu i ateizmu, może będzie wiekiem wielu bóstw i wielu duchowości (swoisty politeizm).

W krajach komunistycznych przepowiadano zanik religii i przyspieszano ten proces poprzez masową ateizację i laicyzację społeczeństwa, by uwolnić obywateli od religijnych przesądów (religia opium ludu). W społeczeństwach demokratycznych upowszechniało się przekonanie, że religia zniknie sama z siebie.

Polska pozostanie w zsekularyzowanej Europie „przypadkiem szczególnym”, ze znaczącą rolą religii i Kościoła katolickiego w życiu społecznym. Teza o „pożegnaniu się” z katolickim krajem w odniesieniu do Polski jest co najmniej przedwczesna, także w odniesieniu do środowisk młodzieżowych. Polska jest zaliczana do krajów o wysokiej religijności i kulturze kościelnej.

Na początku transformacji ustrojowej po 1989 roku wielu socjologów prognozowało, że w Polsce nastąpią te same procesy przemian, co na Zachodzie. Wychodzący z przekonania, że sekularyzm jest dobrym towarem eksportowym, który przyjmie się w Polsce. Inni – ze mną włącznie – mówili o specyficznej ścieżce rozwojowej religijności w Polsce.

Prawdopodobnie w najbliższych latach ulegnie wzmocnieniu proces kształtowania się środowisk wyznaniowo niezorganizowanych, sto-

jących „na uboczu”, nieokreślonych wyznaniowo, inaczej wierzących, określających siebie „raczej jako katolików”. W Polsce powoli wzrasta liczba katolików, którzy w sprawach moralnych nie odwołują się do religijnych interpretacji. Ten trend będzie niezmiernie trudno odwrócić.

Niektórzy spodziewają się, że w przyszłości katolicyzm polski przestanie być kluczowym składnikiem polskiej tożsamości narodowej (swoista „denacjonalizacja” polskiej religijności). Osłabienie zaufania do Kościoła katolickiego w Polsce będzie w przyszłości prawdopodobnie jednym z czynników generujących kryzysy religijne, obojętność i niewiarę (swoisty „eklezjalny” ateizm), a także odchodzenie ku pozainstytucjonalnym formom religijności (religijność prywatna).

Dyskusje nad pozycją i rolą Kościoła katolickiego w społeczeństwie polskim trwają, dalecy jesteśmy od jednoznacznych diagnoz, tym bardziej od zrozumienia i zaakceptowania modelowego funkcjonowania Kościoła w demokratycznym i pluralistycznym społeczeństwie. Finalne odpowiedzi mieszczą się w sferze hipotez i przypuszczeń. Być może Kościół katolicki nie będzie w społeczeństwie polskim tak masowy jak dotychczas, ale przy relatywnych stratach pozostanie silny wolnymi i świadomymi decyzjami swoich wyznawców. Społeczne kształty Kościoła w przyszłości będą stawać się coraz bardziej pluralistyczne.

Społeczeństwo polskie ma przed sobą dwie drogi: albo dalej dezorganizować się w kierunku permisywizmu moralnego, albo kształtować właściwy ład moralny. Wolność nie dotyczy tylko własnej osoby, ale ma swoje odniesienia w relacjach do drugiego człowieka, do innych ludzi. Indywidualistyczna koncepcja wolności prowadzi do poważnych zniekształceń życia społecznego, do postaw obojętności i egoizmu, gdyż nie wiąże wolności jednostki z wolnością wszystkich ludzi.

Sytuacja moralna rodziny polskiej nie jest łatwa, ale nie bez nadziejna. Nie można jej postrzegać wyłącznie w czarnych barwach. Nie powinniśmy poddawać się pokusie niedostrzegania pozytywnych ele-

mentów w postawach i zachowaniach młodzieży oraz ludzi dorosłych. W warunkach postępującej modernizacji życia zbiorowego część wiernych spodziewa się, że Kościół będzie „liberalizował” swoje systemy normatywne, czy redukował pewne wymagania, dzisiaj uznawane jeszcze za obowiązujące.

Nie jest łatwo propagować wartości moralne w środowisku, w którym dominuje postrzeganie rzeczywistości w kategoriach instrumentalnych, a nawet pragmatycznych. Kościół katolicki wyraża swoje mocne przekonanie, że jesteśmy w stanie wypracować wzorce moralne znaczące dla wszystkich, poprzez pobudzenie dyskursu dotyczącego godności osoby ludzkiej.

Jest rzeczą oczywistą, że właśnie obecna młodzież zadecyduje o religijnym obliczu społeczeństwa polskiego w XXI wieku („młodzież jutrem Kościoła”). Nic nie jest jednak przesądzone, możliwe są różnorodne scenariusze przemian religijności młodzieży w przyszłości. Być może zewnętrzne przejawy przyszłej religijności będą mniej spektakularne i bardziej zróżnicowane. Nie byłoby natomiast korzystne, gdyby wspólnotowe wymiary katolicyzmu nie rozwijały się paralelnie z zewnętrznym potencjałem organizacyjnym Kościoła, gdyby Kościół zaabsorbowany rozbudową własnych instytucji poświęcał za mało uwagi oddziaływaniom osobowym.

Jeżeli nawet nie można jeszcze mówić o czasach głębokiego kryzysu dla Kościoła katolickiego w Polsce, to niewątpliwie stoimy w obliczu ważnych i trudnych wyborów. Nie można myśleć tak, że to, co się dzieje, nie jest aż tak poważne, i że ma ono w istocie charakter przejściowy. Katolicyzm polski znajduje się z pewnością w fazie ważnego przejścia od Kościoła ludowego do Kościoła wyboru. Nie wkroczyliśmy jeszcze wyraźnie w tę przyszłość, trzymamy się w duszpasterstwie dobrze znanej przeszłości, w niepewności przed nieznaną przyszłością. Czas przejścia jest czasem pewnego zakwestionowania i czasem przemian.

Nie ma jeszcze podstaw do ogłaszania alarmistycznych ostrzeżeń, że zbliża się nieuchronnie sytuacja utraty przez Kościół młodzieży („Kościół bez młodzieży”). Tym bardziej przesadą albo tylko planem politycznym są opinie, że Polska przestanie być krajem katolickim. Jest natomiast rzeczą oczywistą, że właśnie obecna młodzież zadecyduje o religijnym obliczu polskiego społeczeństwa w XXI wieku. Nic nie jest jeszcze przesądzone, możliwe są różne scenariusze przemian religijności młodzieży w przyszłości. Wielu socjologów religii formułuje prognozy ostrzegawcze, wskazując na „tonący okręt”, którym są Kościoły chrześcijańskie.

Młodzież polska nie jest całkowicie zdezorientowana, chociaż żyje w niepewnym i niestabilnym pod względem wartości świecie. Jej świadomość aksjologiczna nie jest nihilistyczną pustynią, ale też nie jest bezpieczną fortecą. Jeżeli nawet twierdzenie, że Europa Zachodnia jest objęta rozległymi procesami radykalnego permissywizmu i relatywizmu, jest nieco przesadne, to niewątpliwie tego rodzaju procesy przemian w moralności są już częściowo dostrzegalne także w Polsce, zwłaszcza w środowiskach młodzieżowych.

Przemiany w świadomości religijnej i moralnej młodych Polaków wskazują, że kryzys chrześcijańskich wartości i norm przebiega w zróżnicowany sposób. Niekiedy mówi się o „cichej rewolucji” w dziedzinie świadomości aksjologicznej młodzieży polskiej. Dotyczy to szczególnie religii jako wartości codziennej i wartości sensotwórczej. Pluralizm religijny i moralny nie zatrzyma się przed granicami Polski, a zróżnicowanie religijne i moralne dokonuje się w naszym społeczeństwie coraz szybciej i jest już dość widoczne.

Gdyby Kościół katolicki w Polsce nie wypełniał należycie swojego posłannictwa w społeczeństwie przyszłości, wówczas proces rozpadu porządku religijnego i moralnego prawdopodobnie przybrałby bardziej spektakularne formy i kształty. Być może w przyszłości „święty baldachim”, jaki roztaczał Papież Jan Paweł II nad polskim katolicy-

zmem, będzie powoli tracił swoją moc i siłę oddziaływania na świadomość i zachowania religijne Polaków.

„Przyszły papież będzie miał naprawdę ciężkie życie, żeby zmieścić się w butach, w których chodzi po świecie Jan Paweł II” – powiedział prof. Piotr Sztompka. I rzeczywiście miał rację.

Można przypuszczać, że w XXI wieku będą zaznaczać się procesy przyspieszonej, „pełzającej” sekularyzacji podobne do tych (ale nie identyczne) w krajach zachodnich. Stan religijności społeczeństwa polskiego w przyszłości będzie w dużej mierze zależał od adekwatnej do zmian działalności duszpasterskiej Kościoła.

Kościół ludowy w Polsce będzie podlegał przemianom w nowym kontekście społeczno-kulturowym, co nie musi oznaczać jego wyraźnego osłabienia, czy – tym bardziej – zмирchu. Nie powinno się zbyt pośpiesznie przenosić Kościoła ludowego do rezerwatu (skansenu) czy muzeum osobliwości religijnych oraz dostrzegać we współczesnym świecie jedynie religijność sprywatyzowaną, zsekularyzowane społeczeństwo i zeświecczoną kulturę.

Pomimo pewnych negatywnych przemian w postawach Polaków wobec religii i moralności, Kościół katolicki w Polsce ma i zachowa w przyszłości ważne miejsce w społeczeństwie. Eliminowanie go z życia społecznego, zwłaszcza zaś z życia publicznego, jako instytucji rzekomo sprzecyjnej ze świecką demokracją jest rozwiązaniem idącym w złym kierunku. Ważne jest natomiast znalezienie właściwego *modus vivendi*, co zakłada wzajemne, z dwóch stron wychodzące samoograniczenie się, w interwencjach państwa i Kościoła.

Przyszłość religii i Kościoła katolickiego w Polsce jest ważna, bowiem – jak można przypuszczać – wraz z osłabieniem lub wzmocnieniem ich znaczenia będą zmieniać się wartości i normy w społeczeństwie i jego całościowy klimat. Pozycja i rola społeczna Kościoła



w przyszłości nie będzie łatwiejsza niż dzisiaj, gdyż w społeczeństwie pluralistycznym (wieloopcjonalnym, wielokulturowym, ponowoczesnym) wiele instancji będzie oferować swoje wartości i normy, sposoby rozwiązywania problemów życiowych, sens i orientację, doświadczenia i doznania. W warunkach konkurencji tworzenie żywotnych, dynamicznych i przyciągających wspólnot religijnych i kościelnych jest niezwykle ważnym zadaniem i wyzwaniem.

W pluralistycznych społeczeństwach, zwłaszcza wchodzących w fazę ponowoczesną, Kościół będzie przyczyniał się nie tylko do kształtowania religijności, ale i do przewycięzania zmięzchu czy rozpadu wartości i norm, w szukaniu nie tylko minimum etycznego, ale i ideałów uniwersalistycznych. Jego rola społeczna będzie ewoluować: od pierwszoplanowej do pogłębionej. Kościół katolicki w Polsce pogodził się w praktyce z istnieniem społeczeństwa częściowo zsekularyzowanego, akceptuje faktyczny pluralizm światopoglądowy oraz swoje miejsce w wolnościowym systemie pluralistycznym. Będzie on w przyszłości w większym stopniu akceptował wewnątrzkościelny pluralizm, różne nurty i style bycia katolikiem (katolicyzm „sektorowy”).

Kościół katolicki w Polsce podlega i będzie podlegał mniej lub bardziej radykalnym przemianom w kierunku osłabienia pewnych sektorów religijności i kościelności oraz wzmocnienia innych. Ryzykowne byłoby prognozowanie rozmiarów ilościowych tego zjawiska. Z pewnością Kościół przyszłości musi być Kościołem „wielogłosowym”, „wielosektorowym”, pluralistycznym i otwartym na innych oraz być z innymi (a nie przeciw innym). Kościół jako instytucja i wspólnota „długiego trwania” zmienia się powoli („ciągłość w zmienności”).

Przyszłościowe trajektorie religijności młodzieży polskiej w zglobalizowanym i pluralistycznym świecie należą do niezwykle trudnych do określenia, ale i interesujących. Niewiele wskazuje na to, że polska młodzież stanie się w najbliższej przyszłości radykalnie mniej religijna

niż obecnie. Nie można jednak wykluczyć przyspieszenia procesów sekularyzacyjnych, a wówczas będziemy bezradnie pytać: „co się z nami dzieje?”, „dlaczego i tak nagle?”, „kto jest winny?”.

Najgorsze, co może się nam przydarzyć, to przekonanie o własnej bezradności i brak pomysłów na zmodernizowaną działalność duszpasterską. Nie można wykluczyć niebezpieczeństwa samospełniającego się proroctwa. Jeżeli zdecydowana większość ludzi wierzy w spełnienie się jakichś „stanów rzeczy”, to nie jest wykluczone, że zaistnieją one w rzeczywistości.

Scenariusz „pożegnania się z Bogiem” i „zdystansowania się wobec Kościołów chrześcijańskich”, realizujący się w wielu krajach Europy Zachodniej, nie musi wyznaczać przemian w religijności społeczeństwa polskiego, nawet jeżeli należy liczyć się ze zróżnicowaniem odmian i wariantów życia religijnego i to w rozmaitych wymiarach. Być może będzie powoli zanikał pewien społeczny typ katolicyzmu społecznego, ale równocześnie będą rodzić się nowe kształty odpowiadające zmieniającym się kontekstom społeczno-kulturowym.

Wśród czynników społeczno-kulturowych, które współdecydują o kształcie społeczeństwa przyszłości, najwięcej zależy od samych ludzi i od tego, w jakim kierunku pójdą ich działania. Ostatecznie to ludzie nadają sens dokonującym się zmianom, próbują je zrozumieć i w konsekwencji kształtować.

Osobiście skłaniam się ku hipotezie wielokierunkowych przemian w religijności jako najbardziej adekwatnej w odniesieniu do społeczeństwa polskiego. Należy badać religię i Kościół, a właściwie religijność i kościelność, w społeczeństwie o pogłębiającym się pluralizmie społecznym i kulturowym, w którym – teoretycznie rzecz biorąc – wszystko może się zdarzyć, choć z różnym prawdopodobieństwem.

Jeżeli nawet nie jesteśmy w stanie zbudować doskonałego społeczeństwa, w pełni sprawiedliwego i humanistycznego (personalistycznego), to wysiłek w tym kierunku jest nieodzowny. Niestety, we współczesnym świecie kształtuje się swoista moralność kompromisowa, permissywna, pragmatyczna, utylitarna, płynna i niekonsekwentna.

Pogląd, że w wysokorozwiniętych technicznie społeczeństwach religia musi zniknąć, jest tak samo fałszywy, jak pogląd, że człowiek nie może żyć bez religii, i każdy – wcześniej czy później – musi do niej powrócić.

Socjolog, który najczęściej występuje w roli „historyka krótkiej perspektywy”, analizuje bliższą lub bardziej odległą przeszłość (np. dekadę lat osiemdziesiątych). Na tej drodze ukazuje pewne trendy i tendencje rozwoju zjawisk społecznych. W sytuacji szybkich zmian społeczno-kulturowych musi on nieustannie konceptualizować i adaptować swoje wnioski do tempa i charakteru tych przemian, aby wyjaśnić ich mechanizm i kierunek, złożoność i dynamikę.

Osoba Jana Pawła II oddziaływała pozytywnie na wizerunek religijności i Kościoła w Polsce, chociaż empirycznie ten wpływ jest poniekąd niewymierzalny. Można mieć jednak wątpliwość, czy katolicyzm polski utrzymujący w okresie powojennym swój ludowy i masowy charakter, także dzięki podtrzymującym wpływom Jana Pawła II, zachowa w najbliższych dekadach, po odejściu Papieża, swój dotychczasowy charakter. Niektórzy nawet wysuwają tezę, że Jan Paweł II w swoisty sposób przesłonił Episkopat Polki i duchowieństwo, a pośrednio ukształtował ich swoistą bezradność pastoralną.

Jeżeli nawet wpływ Jana Pawła II na świadomość religijną i moralną Polaków będzie się zmniejszał, to z pewnością będzie ważny i znaczący przez jeszcze długi czas, a sekularyzacja społeczeństwa polskiego będzie przebiegać w zwolnionym tempie. Być może jego auto-

rytet moralny będzie mniej powierzchowny a bardziej dogłębny, bardziej etyczny niż emocjonalny, bardziej duchowy niż kultowy. Może to w końcu oznaczać zmniejszenie się „rozpiętości” tego autorytetu, ale nie jego siły oddziaływania.

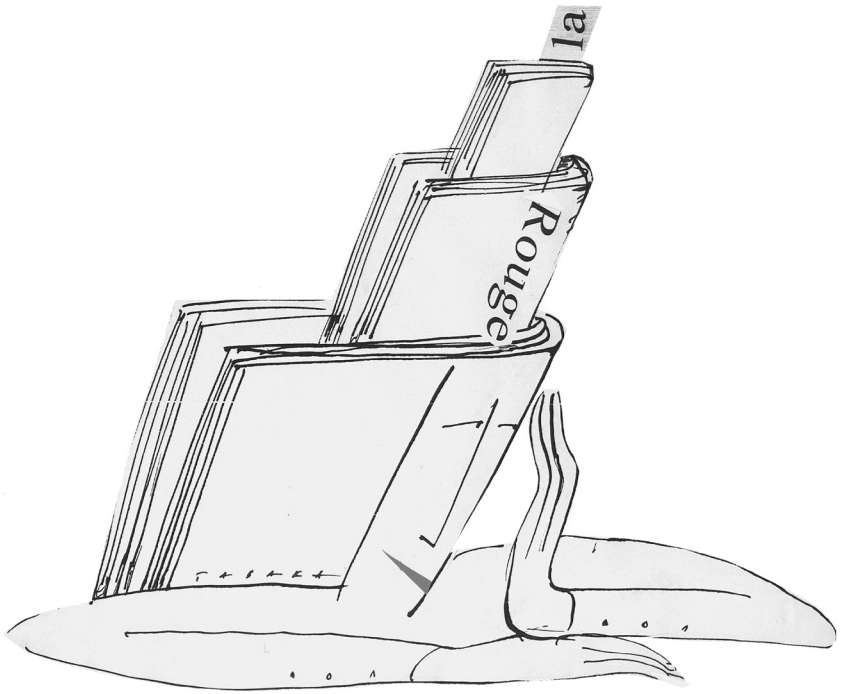
Ważne jest, by religijne, etyczne i społeczne nauczanie Papieża Jana Pawła II nie poddało się mechanizmom statycznego dziedziczenia, lecz było także źródłem autentycznego i krytycznego dyskursu oraz inspiracją do działań w sferze życia prywatnego i publicznego. Zadania stojące dzisiaj przed Kościołem katolickim w Polsce, gdy nie może on już bezpośrednio odwoływać się do autorytetu i wsparcia Jana Pawła II, są trudne, ale możliwe do realizacji.

To, co będzie z nami w przyszłości, zależy także w dużej mierze od nas samych. W sprawach religijnych i moralnych, jak i w ogóle w sprawach dotyczących ludzi, nie ma jednokierunkowej ewolucji ani jedynej zasady, według której przebiegają procesy religijno-moralne. Jeżeli nawet socjolog powinien wyrzec się pokusy prorokowania o przyszłych losach religii i moralności, to może i ma prawo snuć refleksje nad tym, jakie będą – lub mogą być – konsekwencje aktualnej kondycji religijnej i moralnej społeczeństw współczesnych. Nie możemy wyzbyć się nadziei na lepsze społeczeństwo.

Z socjologicznego punktu widzenia trzeba podkreślić, że Kościół jako wspólnota otwarta dla wszystkich, zarówno dla tych zdecydowanie wierzących, jak i poszukujących, wątpiących, a nawet niewierzących, jest wewnętrznie zróżnicowany i ustopniowany (otwarty dla wszystkich, gościnnie). Obejmuje on wierzących zidentyfikowanych, o religijności osobowej i umocnionej, jak i labilnych (płynnych) oraz odchodzących, którzy traktują go jak taksówkę, z której można wysiąść, jeśli to komuś odpowiada, za najbliższym rogiem ulicy, a także tych, którzy oddalają się od ewangelicznego orędzia zbawienia.

Scena religijna staje się w warunkach społeczeństwa pluralistycznego i ponowoczesnego po prostu jeszcze bardziej zróżnicowana. Ścisłe podporządkowanie się w sprawach religijnych i moralnych jest dla wielu ludzi problematyczne (np. katolicy pozostający w krytycznym lub przyjaznym dystansie wobec Kościoła). W przyszłości Kościół będzie przyciągał nie tyle jako instytucja, ale będzie poszukiwany i odkrywany przez ludzi kierujących się osobistą wiarą, żyjących w dynamicznych wspólnotach religijnych.

Wiedza socjologiczna na temat przemian religijności i więzi z Kościołem jest ze swej najgłębszej natury tymczasowa, zawsze poddająca się rewizji, probabilistyczna, nawet w swoich najbardziej potwierdzonych odkryciach. W każdym razie wydaje się, że ponowoczesny zamęt społeczno-kulturowy, niosący ze sobą wiele niejasności i ambiwalencji, stwarza nową sytuację dla religii, nie wyklucza ponownego odkrywania wiary, nawet jeżeli nie dokonuje się to w sensie powrotu do tradycji religijnej czy pełnej akceptacji zinstytucjonalizowanej religii. Sekularyzacja jest perspektywą realną, ale nie jedyną.



## Rozdział XVI

### Varia – na różne tematy

Spółeczeństwa współczesne znajdują się bez wątpienia w fazie zwrotnej i w okresie przejściowym, w którym chwieją się dotychczas stabilne struktury społeczne, czyli te związane z tradycją. Nie ma czegoś takiego jak powszechnie obowiązujący model rozwoju tych zjawisk. Stąd wybieramy określenie „między tradycją i ponowoczesnością” dla opisanienia epokowego procesu przemian, który trwa w Europie Zachodniej od dawna, zaczyna się natomiast wyraźnie ujawniać w Europie Środkowej i Wschodniej. Najbardziej społecznie znaczące czynniki charakteryzujące ten proces przemian to: dyferencjacja społeczna, dezinstytucjonalizacja, pluralizm społeczno-kulturowy i strukturalna indywidualizacja.

O ile w społeczeństwie zamkniętym jednostka należała do kilku koncentrycznie jakby podporządkowanych sobie grup społecznych (rodzina, parafia, państwo, Kościół), o tyle w społeczeństwie otwartym pogłębia się proces usamodzielniania się różnorodnych sfer życia, a jednostka od wczesnego dzieciństwa poddana jest wpływom różnych grup społecznych, oczekujących od niej – niekiedy sprzecznych – zachowań. Stąd dochodzi do kolizji wartości i norm reprezentowanych przez różne grupy społeczne, do których jednostka przynależy.

W miarę upowszechniania się nowoczesnego społeczeństwa, coraz częściej mówi się o jego kryzysie. Na określenie stanu kryzysowego stosuje się różne terminy. Od dłuższego już czasu mówi się o końcu czasów nowożytnych, o kryzysie rygorystycznego racjonalizmu i scjentyzmu, o postmodernistycznej zmianie, o przełomie kulturowym, o fundamentalnych zmianach, o nowej erze, o sprzecznościach epoki współczesnej i jej przesileniu, o końcu wielkich ideologii, o końcu hi-

storii i kultury, o śmierci nowoczesności, o czasach posthistorycznych i posthumanistycznych, o przełomie postmodernistycznym.

Przemiany świadomościowe dokonują się w ramach przekształceń strukturalnych: od społeczeństwa industrialnego do postindustrialnego, od społeczeństwa nowoczesnego do ponowoczesnego, od społeczeństwa monocentrycznego do policentrycznego, od społeczeństwa tradycyjnego do posttradycyjnego, od społeczeństwa pracy do społeczeństwa czasu wolnego, od społeczeństwa producentów i pracowników do społeczeństwa konsumentów, od społeczeństwa kapitalistycznego do postkapitalistycznego, do społeczeństwa „materialistycznego”, do „postmaterialistycznego”, od społeczeństwa socjalistycznego do postsocjalistycznego, od społeczeństwa chrześcijańskiego do postchrześcijańskiego. We wszystkich tych określeniach przedrostek „po” lub „post” odgrywa ważną rolę.

Zanikanie jednego typu społeczeństwa i nadejście nowego pociąga za sobą gwałtowny zalew różnych „post-izmów”. Bardzo często podkreśla się, że znajdujemy się w historycznym punkcie zwrotnym. Nowoczesne społeczeństwa znajdują się w fazie nieustannych przemian, tak że z trudem udaje się określić ich „istotę”. Zdolność do zmian jest jakby naczelną przesłanką określającą charakter tych społeczeństw. Pomimo to zachowują one swoją tożsamość społeczną.

Według Piotra Sztompki socjologowie postmoderniści zyskują popularność, pisząc wszystko o wszystkim. Żyjemy ani w najlepszym, ani w najgorszym ze światów, ale w świecie, w którym zaznacza się bardzo wyraźnie dywersyfikacja nastrojów, przekonań, i zachowań moralnych oraz religijnych.

Dzisiaj mamy do czynienia z procesami pluralizacji, a nawet fragmentaryzacji mistrzów i autorytetów. Jest ich nawet – być może – w nadmiarze, ale są to autorytety lokalne, o słabej sile oddziaływania. Do historii przechodzą ci Mistrzowie i Nauczyciele, którzy funkcjono-



wali w przeszłości, w XIX i XX wieku . Uniwersytety mogą istnieć bez wielkich Mistrzów, ale czy będą to rzeczywiście Uniwersytety, czy może szkoły wyższe, czy państwowe szkoły zawodowe, z nauczycielami akademickimi lub mistrzami „na niby” . Dość powszechnie mówi się o daleko idących przemianach w relacjach „Mistrz – uczeń” w przestrzeni polskich uczelni, a nawet o kryzysie autorytetu w procesie edukacji, o upadku roli i znaczenia postaci Mistrza.

Mistrz socjolog jest autorytetem w nauce, który prowadzi młodych do postępów w diagnozowaniu, interpretowaniu i wyjaśnianiu rzeczywistości społecznej. Prawdziwy Mistrz nie obawia się konkurencji, a nawet cieszy się, gdy jego uczniowie powoli mu dorównują. Przygotowuje ucznia do samodzielnego stanowienia o sobie. Ma on świadomość, że jego uczniowie – przynajmniej niektórzy – będą w przyszłości również Mistrzami, niekiedy większymi niż on. Na tym polega przecież postęp w nauce. Mistrz potrafi dostrzec i docenić pierwsze osiągnięcia naukowe swoich uczniów, uczy ich współmyślenia (niekoniecznie jedynomyślności), wspomaga indywidualny rozwój ucznia.

W rzeczywistości społecznej możemy wyróżnić przynajmniej cztery kategorie Mistrzów i Nauczycieli: a) Są uważani za Mistrzów przez innych i sami za takich się uważają; b) Nie uważają się za Mistrzów, ale za takich są uznawani; c) Uważają się za Mistrzów, ale nie są tak traktowani przez innych; d) Nie uważają się za Mistrzów i przez innych nie są uznawani za Mistrzów. Nie ma nic bardziej kompromitującego niż samego siebie uważać za Mistrza, bez aprobaty ze strony innych. Mistrzem jest się zawsze dla kogoś, a nie zaś dla samego siebie. Mistrz wciąż staje się, do pewnego stopnia jest projektem niedokończonym.

Socjologia jest wspianiałą dyscypliną naukową, ponieważ dostarcza wiedzy tylko prawdopodobnej i zmiennej, jak zmienne jest społeczeństwo, które bada.

Czytam i piszę, piszę i czytam, więc jestem.

„Żaden socjolog nie jest tak podatny na demoralizujące wpływy otoczenia, jak socjolog moralności” - pisał socjolog prawa Andrzej Kojder. Zmartwiłem się tym stwierdzeniem!

„Zła socjologia zawarta w grubej książce jest dwa razy gorsza” – zauważył Andrzej Kojder. Mam nadzieję, że nie odnosi się to do moich grubych książek.

„Prognozy socjologów są tyle samo warte, co śluby czystości niezadnic” – uważał Andrzej Kojder i chyba miał rację.

„Na pokusy grzechu narażeni są przede wszystkim socjologowie religii” – konstatował Andrzej Kojder. Mam nadzieję, że tylko niektórzy. Osobiście zajmowałem się dwiema subdyscyplinami socjologicznymi przez ponad 40 lat: socjologią religii i socjologią moralności. Na szczęście uprawiałem także katolicką naukę społeczną.

Łatwiej wielbłądowi przejść przez ucho igielne, niż socjologowi wejść do Społeczeństwa Niebieskiego.

Jeden z moich bliskich przyjaciół ma zawsze wiedzę pewną, tylko nie zawsze prawdziwą.

Kto ma wiedzę socjologiczną, ten ma władzę, ale nie zawsze.

Nie ma ładu społecznego bez ładu moralnego.

Socjologom łatwiej być relatywistami niż uniwersalistami, permissywnymi niż rygorystami, egoistami niż altruistami, materialistami niż postmaterialistami, rozwiedzionymi lub żyjącymi w nowych związkach małżeńskich, niż żyjącymi w trwałych związkach małżeńskich „aż do śmierci”, agnostykami niż wierzącymi, niepraktykującymi niż praktykującymi, inkluzywnymi niż ekskluzywnymi.

Spółeczeństwo, w którym nie ma obowiązujących powszechnie wartości, w którym nie istnieją wspólne wyobrażenia o tym, co stanowi istotę szczęścia i sensu ludzkiego życia, nie może być dobrym społeczeństwem. Są potrzebne ideały, nawet jeżeli nie można ich w pełni zrealizować.

Według socjologa Piotra Sztompki ważne jest, by stare i nowe instytucje życia publicznego stwarzały sprzyjający kontekst kulturowy, restytuujący powoli, w naturalny sposób kulturę zaufania, czy szerzej – więzi moralne. Refleksja socjologiczna nad ideą dobrego społeczeństwa musi być ostrożna i otwarta na korekturę.

Upowszechniający się obecnie sprzeciw wobec tego, co było dotychczas uznawane za oczywiste i niepowtarzalne, jest wyzwaniem do przemyślenia na nowo podstaw naszej kultury ludzkiej i chrześcijańskiej.

Wolność prawdziwa (obiektywna) jest ściśle związana z naturalnym prawem moralnym, które ma charakter uniwersalny i stanowi fundament podstawowych praw i obowiązków człowieka. Niewiele jest warta wolność bez odpowiedzialności i solidarności. Przyznawana jednostce wolność musi być związana z odpowiedzialnością i samokontrolą ze względu na powiązania z innymi ludźmi, którzy mają podobnie jak my prawo do wolności i realizowania własnego dobra.

Nie jest łatwo, o ile w ogóle możliwe, żyć w świecie pozbawionym trwałych punktów odniesienia. Jeśli chcesz być kochanym i szanowanym, kochaj i szanuj innych. Religijność stwarza korzystną szansę pogodzenia dwóch przeciwstawnych tendencji: dążenia do dobra indywidualnego i społecznego, troski o własne wygody i wkładu w budowanie dobra wspólnego.

Współczesne społeczeństwa – niezależnie od tego, jaką etykietę stosujemy do nich – są trochę podobne do „wieży Babel”, z tym, że

nie chodzi o pomieszenie języków, lecz poglądów, preferencji i opcji, a także wzorów zachowań i samych zachowań.

Młodzież pełni rolę swoistego „moralnego sejsmografu” a jej postawy i zachowania moralne pozwalają na formułowanie wniosków dotyczących kondycji moralnej społeczeństwa, w którym ona wzrasta.

Należy wyrazić nadzieję, że potencjał wspólnych wartości moralnych nie został jeszcze zużyty i jest możliwa nawet jego rewitalizacja w społeczeństwach współczesnych. Bez rozpoznania i przyswojenia wspólnych wartości ogólnoludzkich nie uda się zbudować świata na prawdę ludzkiego, na miarę godności człowieka.

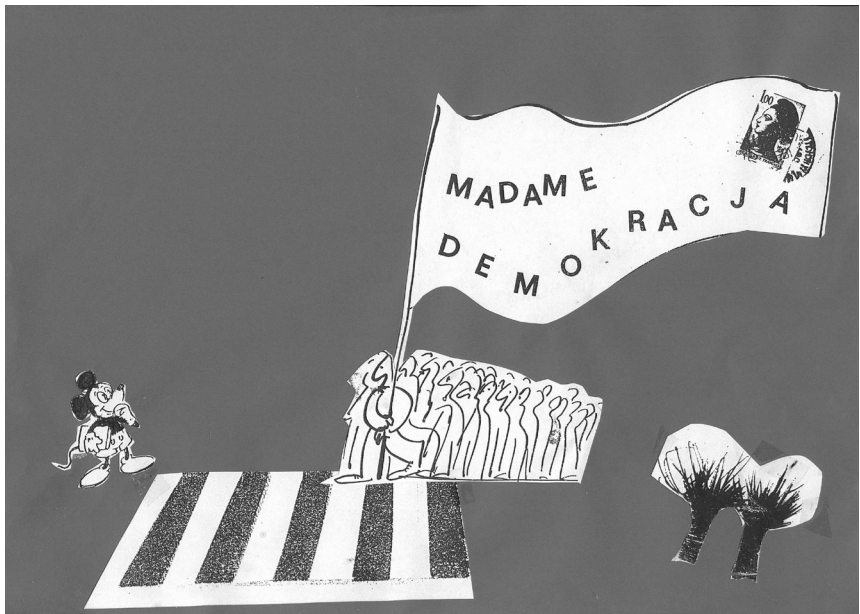
Służ człowiekowi, rodzinie, narodowi, całej ludzkości, a jeśli jesteś wierzący - identyfikuj się ze swoją wspólnotą religijną. To jest dobra trajektoria życiowa.

Socjologowie próbują zrozumieć problemy moralne współczesnego świata. Nie byłoby dobrze, gdyby usiłovali tworzyć projekty sprawiedliwego społeczeństwa lub pisali praktyczne podręczniki, jak je osiągnąć.

Refleksja teoretyczna jest potrzebna w takim stopniu, w jakim jest zatopiona w praktyce badawczej, którą zasila. Oddzielenie teorii i empirii jest bezpodstawne i szkodliwe.

Socjolog nie jest ani wizjonerem ani specjalistą od prognoz. Proste przenoszenie aktualnych trendów w przyszłość jest dość ryzykowne, często zawodne, bowiem pojawiające się w teraźniejszości tendencje zmian mogą zwolna nasilać się w przyszłości, ale nie muszą.





## Nota bibliograficzna

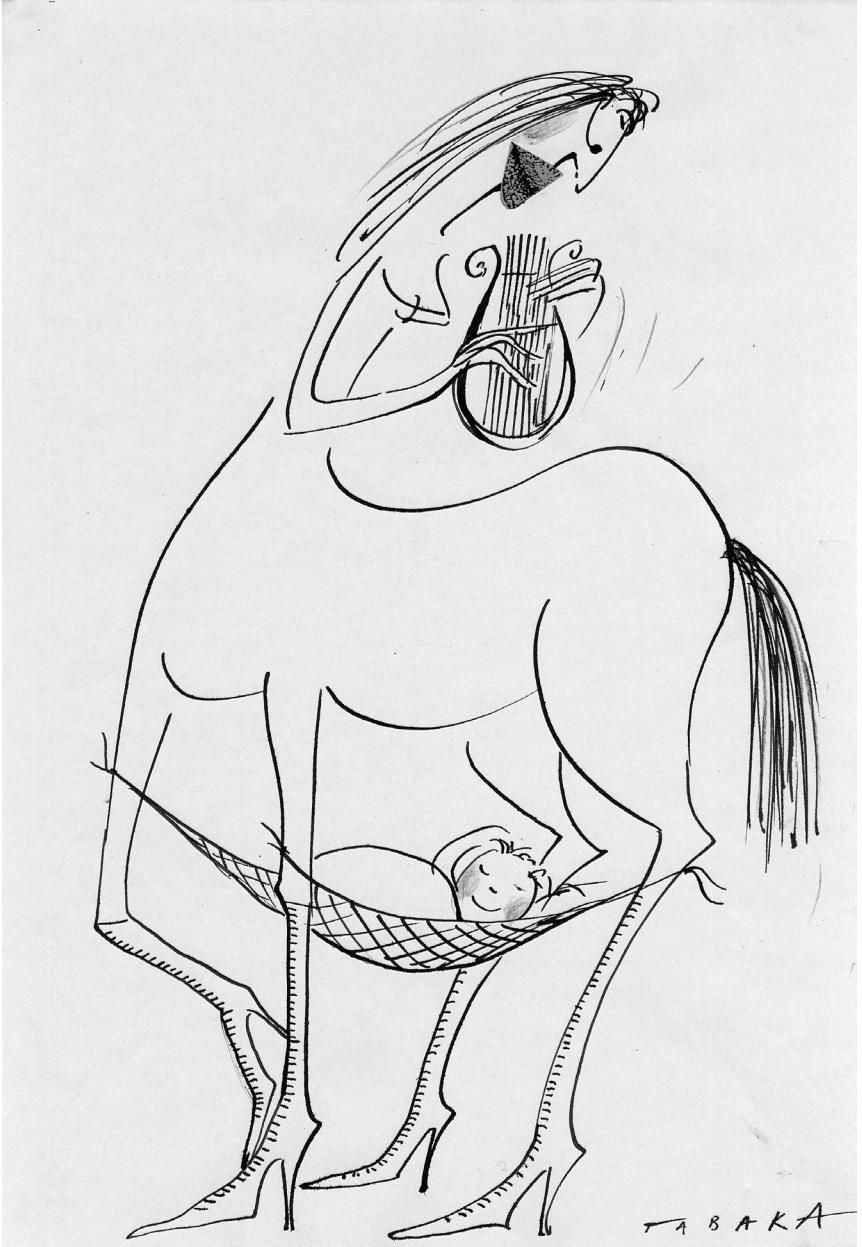
W książce zostały wykorzystane m. in. materiały zawarte we wcześniejszych pracach Autora:

1. Życie parafii. Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej. Wrocław 1984.
2. Religijność w procesie przemian. Szkice socjologiczne. Instytut Wydawniczy Pax. Warszawa 1991.
3. Młodzież między tradycją i ponowoczesnością. Wartości moralne w świadomości maturzystów. Redakcja Wydawnictw KUL. Lublin 1995.
4. Religia i Kościół między tradycją i ponowoczesnością. Studia socjologiczne. Zakład Wydawniczy NOMOS. Kraków 1997.
5. Między nadzieją i zwątpieniem. Sens życia w świadomości młodzieży szkolnej. Towarzystwo Naukowe KUL. Lublin 1998.
6. Kryzys moralny czy transformacja wartości? Towarzystwo Naukowe KUL. Lublin 2001.
7. Między sekularyzacją i ewangelizacją. Wartości prorodzinne w świadomości młodzieży szkół średnich. Towarzystwo Naukowe KUL. Lublin 2003.
8. Religijność społeczeństwa polskiego w perspektywie europejskiej. Próba syntezy socjologicznej. Zakład Wydawniczy NOMOS. Kraków 2004.
9. Leksykon socjologii religii. Zjawiska – badania – teorie. Red. Maria Libiszowska-Żółtkowska, Janusz Mariański. VERBINUM Wydawnictwo Księży Werbistów. Warszawa 2004.

10. Sekularyzacja i desekularyzacja w nowoczesnym świecie. Wydawnictwo KUL. Lublin 2006.
11. Socjologia moralności. Wydawnictwo KUL. Lublin 2006.
12. Społeczeństwo i moralność. Studia z katolickiej nauki społecznej i socjologii moralności. Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej Biblos. Tarnów 2008.
13. Religia w społeczeństwie ponowoczesnym. Studium socjologiczne. Oficyna Naukowa. Warszawa 2010.
14. Katolicyzm polski. Ciągłość i zmiana. Studium socjologiczne. Wydawnictwo WAM. Kraków 2011.
15. Sekularyzacja, desekularyzacja, nowa duchowość. Studium socjologiczne. Zakład Wydawniczy NOMOS. Kraków 2013.
16. Praktyki religijne w Polsce w procesie przemian. Studium socjologiczne. Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu. Sandomierz 2014.
17. Moralność w kontekście społecznym. Zakład Wydawniczy NOMOS. Kraków 2014.
18. Kontrowersje wokół relacji religii i moralności. Tożsamość czy rozbieżność? Studium socjologiczne. Wydawnictwo Adam Marszałek. Toruń 2014.
19. Leksykon socjologii moralności. Podstawy – teorie – badania – perspektywy. Red. Janusz Mariański. Zakład Wydawniczy NOMOS. Kraków 2015.
20. Megatrendy religijne w społeczeństwach ponowoczesnych. Studium socjologiczne. Wydawnictwo Adam Marszałek. Toruń 2016.



21. Praca ludzka jako wartość moralna. Szkice ze społecznego nauczania Kościoła katolickiego. Wydawca: Wyższa Szkoła Nauk Społecznych z siedzibą w Lublinie. Lublin 2017.
22. Tożsamości religijne w społeczeństwie polskim. Studium socjologiczne. Wydawnictwo Adam Marszałek. Toruń 2017.
23. Kondycja religijna i moralna młodzieży szkół średnich w latach 1988-1998-2005-2017 (raport z ogólnopolskich badań socjologicznych). Wydawnictwo Adam Marszałek. Toruń 2018.
24. Kościół katolicki w Polsce w kontekście społecznym. Studium socjologiczne. Wydawnictwo Naukowe PWN. Warszawa 2018.
25. Godność ludzka – wartość doceniona czy puste słowo? Studium socjopedagogiczne. Warszawskie Wydawnictwo Socjologiczne. Warszawa 2019.
26. Maturzyści puławscy w latach 1994-2016. Szkic do portretu młodych Polaków. Warszawskie Wydawnictwo Socjologiczne. Warszawa 2019.
27. Nowa religijność i duchowość – mit czy rzeczywistość? Warszawskie Wydawnictwo Socjologiczne. Warszawa 2019.
28. Socjologia i moralność. Czym jest i dokąd zmierza socjologia moralności? Wydawnictwo Adam Marszałek. Toruń 2019.
29. Moi wielcy Mistrzowie i Nauczyciele w socjologii religii i socjologii moralności. Wydawnictwo Adam Marszałek. Toruń 2020.
30. Desekularyzacja we współczesnym świecie – mit czy rzeczywistość? Płocki Instytut Wydawniczy. Płock 2020.



Marek Rembierz

*Memoriae causa scripsi*  
**Socjologia do sztambucha, czyli Janusza Mariańskiego**  
**ekspresja myśli socjologicznej**

„Ksiądz Profesor Janusz Mariański jest socjologiem rzetelnych diagnoz, mądrych i uczciwych interpretacji, generalizacji i teorii oraz rozsądnych i trafnych refleksji wobec przyszłości. Jest autonomicznym i suwerennym uczonym, mądrym wychowawcą, wiarygodnym przewodnikiem po zawiłych i krętych drogach socjologii religii, moralności i katolickiej nauki społecznej. Laudacja pod adresem Profesora eksponuje *nec laudibus nec timore* wybitne wartości humanistyczne i zawodowe. [...]

Janusz Mariański, charakteryzujący się celną socjologiczną wyobraźnią, wypracował model socjologii łączący subtelności ewoluujących [...] „paradygmatów teoretycznych” z [...] aparaturą tzw. ilościowych i jakościowych technik badań empirycznych. [...]

Niezwykle trafna jest teza Księdz Profesora, że socjologia pozwala dostrzec jak wczesny system ostrzegawczy to, czego inni jeszcze nie dostrzegają”.

Wojciech Świątkiewicz. *Promotoris laudatio* (Laudacja promotora w przewodzie o nadanie Januszowi Mariańskiemu tytułu doktora *honoris causa* Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach)<sup>1</sup>.

„Kto pisze książkę choćby najlepszą, nie tworzy bezpośrednio dobra, lecz tylko zbiornik dóbr. Poznanie prawdy jest dobrem, a książka, w której prawda jest wypowiedziana, jest zbiornikiem, w którym dobro jest zgromadzone”.

Władysław Tatarkiewicz. *Dobra, których nie trzeba wybierać* („Kultura i Wychowanie”. Warszawa 1938 s. 157-162); przedruk w: Władysław Tatarkiewicz. *Droga do filozofii i inne rozprawy filozoficzne*. Państwowe Wydawnictwo Naukowe. Warszawa 1971 s. 319.

Co to jest ów sztambuch, czasami przywoływany, gdy – nieco archaicznie – powiada się, że „coś, co może być ważne, co może mieć istotne znaczenie, zwięźle zapisuje się komuś do sztambucha”? Tak

---

<sup>1</sup> Wojciech Świątkiewicz. *Promotoris laudatio*. W: Janusz Mariański. *Doctor Honoris Causa Universitatis Silesiensis*. Red. Wojciech Świątkiewicz. Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego. Katowice 2019.

nazywa się, pochodzącym z niemieckiego słowem (*das Stammbuch*), szczególnego rodzaju pamiętnik, do którego bliscy nam przyjaciele i znajomi wpisują wiersze i aforyzmy na pamiątkę. Po łacinie to *album amicorum*, a po angielsku *book of friendship*. Oto mamy przed sobą cenny dla socjologii i – szerzej – dla rozwijania wyobraźni socjologicznej (przydatnej przecież w innych dziedzinach wiedzy i w codzienności) *album amicorum*, pełen przemyślanych wpisów, będących owocem wieloletniej pracy naukowej i pogłębianej wciąż refleksji Janusza Mariańskiego. Jest to zaiste *book of friendship*, a grono adresatów stanowią wszystkie te osoby, które już są lub mogą być intelektualnymi przyjaciółmi Profesora Janusza Mariańskiego we wspólnym, uważnym, rzetelnym i wytrwałym socjologicznym namyśle nad wielowymiarową, zróżnicowaną, dynamiczną i bywa, że poznawczo bardzo trudno dostępną – niejako skrywającą i maskującą swe faktyczne oblicze – rzeczywistością życia społecznego. Bowiem naukę uprawia się przede wszystkim wśród wypróbowanych przyjaciół i w pierwszym rzędzie osiągniętymi wynikami dzieli się z przyjaciółmi, to z nimi dyskutuje się te wyniki, aby wnikliwie i krytycznie rozważyć walory i słabości pracy naukowej. Przynajmniej taki jest –mający klasyczne źródła – model uprawiania nauki i wytwarzania wiedzy naukowej w dyskusji prowadzonej wśród przyjaciół, model, któremu hołduje – jako cieszący się uznaniem uczony – Janusz Mariański.

Rzec można, że w tym przypadku ksiądz Janusz Mariański niejako uprzedzał i realizował swym stylem pracy naukowej wysuwane przez Jana Pawła II w encyklice „Fides et ratio” (1998) postulaty: „[...] także rozum potrzebuje oprzeć się w swoich poszukiwaniach na ufnym dialogu i szczerzej przyjaźni. Klimat podejrzliwości i nieufności, towarzyszący czasem poszukiwaniom spekulatywnym, jest niezgodny z nauczaniem starożytnych filozofów, według których przyjaźń to jedna z relacji najbardziej sprzyjających zdrowej refleksji filozoficznej”. Intelektualna przyjaźń, wyrażająca się w otwartym dialogu, ma więc sprzyjać „zdrowej refleksji”, rozwijanej zgodnie z metodologicznymi

i aksjologicznymi (etycznymi) wymaganiami, a nie ma służyć formowaniu zamkniętego kręgu (broniącej się przed naporem innych twierdzy), powtarzaniu spetryfikowanych formuł (zamiast poszukiwania nowych) i wzajemnemu samoutwierdzaniu się w iluzjach, które łudzą i pozorują poznanie rzeczywistości.

Zapisując do sztambucha na końcu tekstu należało dodać po łacinie: *Memoriae causa scripsi* – „napisane dla pamięci” (w innej formule: *benevolentiae et memoriae causa hoc scripsi*, przy czym nie chodzi tu o retoryczny zabieg czy wybieg *captatio benevolentiae*, czyli pozyskiwania przychylności odbiorcy). Pamięć o tym, co zapisane szybko dzisiaj umyka we wciąż wzmagającym się natłoku wielorakich nadchodzących do nas sygnałów, przekazów i mniej lub bardziej zbornych tekstów, z których spora ilość nakierowana jest na pozyskiwanie przychylności odbiorcy, zamiast na wnikliwie i krytyczne rozeznanie ich wartości poznawczej.

Socjologia do sztambucha, ów zapis myśli socjologicznej, którą dzieli się z przyjaciółmi Janusz Mariański, przedstawiana jest z tą intencją, którą właściwie wyraża łacińska formuła: *Memoriae causa scripsi*. Zostało to bowiem napisane dla pamięci, ale pod żadnym pozorem nie po to, aby było „wkuwane na pamięć”, a wręcz przeciwnie: po to, aby uprawiając i rozwijając naukę móc dalej samodzielnie myśleć i nie powtarzać tylko tego, co już zostało powiedziane. Aby pamiętając, że określone myśli sformułowano i zapisano, formułować teraz własne myśli. W tej księdze jest przedstawiona Janusza Mariańskiego ekspresja myśli socjologicznej, a teraz niech każdy z jego przyjaciół z równą śmiałością i na własną odpowiedzialność przedstawia swą ekspresję myśli, także myśli socjologicznej, niechaj sam wpisuje swą myśl do sztambucha przyjaciół.

O tym, że trzeba wpisywać swą myśl do sztambucha przyjaciół, którzy są zyczliwie otwarci na tę myśl i to nawet wówczas, gdy jest ona nie po ich myśli, przekonuje nieco kuriozalna sytuacja, która była – jakby mimo woli – udziałem Janusza Mariańskiego. Z jego myślą socjologiczną zetknęli się co niektórzy gorliwi w obronie cudzej prawowierności du-

chowni rzymskokatolickiej, dalecy od miana jego przyjaciół, dla których rzeczywistość może być wyłącznie taką, jak oni sobie życzą, aby takową była, a nie – dosłownie: „broń Boże” – jakkolwiek inną. Ci nad wyraz gorliwi w trybie „uprzejmie donoszę” w kurii rodzimej diecezji Janusza Mariańskiego podnieśli larum w sprawie – dogłębnie irytującego ich – rozmijania się badań socjologicznych z ich wizją rzeczywistości, która z tej już racji, że jest ich wizją, to powinna być wizją kanonicznie w pełni uświęconą. A jeśli zdecydowanie przeciwne ich wizji okazują się badania socjologiczne Janusza Mariańskiego, to wedle ich swoistej konsekwencji wyciągania jedynie słusznych wniosków, on nie jest ich, on nie jest z ich klanu, bo on – o zgrozo – śmie wyrażać inne myśli o faktycznym (a nie urojonym) stanie religii i moralności niż te, które wedle nich są wyłącznie dopuszczalne jako prawowierne. I tak oto, jawnie wyłamujący się z klanowej (i bezmyślnie utwierdzonej „na wieki wieków, amen”) mentalności wielebnego kolektywu, ksiądz Janusz Mariański stał się dla zwierającego szyki klanu wysoce kłopotliwym i niepewnym, jakby kanonicznie inkryminowanym duchownym. Jak wspomina to – jako wiarygodny świadek tej niewiarygodnej hucpy duchownych – wieloletni przyjaciel Janusza Mariańskiego, ksiądz infułat profesor Wojciech Góralski, profesor prawa kanonicznego: „A co się tyczy <nowatorskości> naszego Autora, to [...] niebędący socjologami religii niektórzy duchowni, nie do końca rozumiejący metody uprawiania tej dyscypliny, musieli zapewne poskarżyć się biskupowi płockiemu, że Mariański „idzie za daleko”, skoro tenże hierarcha wezwał mojego Kolegę do siebie, oznajmiając mu, iż wielu znamienitych duchownych pytało go ostatnio, czy płocki socjolog jest jeszcze księdzem czy już nie...”<sup>2</sup> Pytanie: „czy płocki socjolog jest jeszcze księdzem, czy już nie?”, pytanie motywowane tym, że przedstawia rzetelne badania socjologiczne, bywa stawiane nie tylko przez duchownych narcystycznie zapatrzonych we własną wizję rzeczywistości, w której mogą dostrzec pożądaną przez nich kształt własnego oblicza, ale także przez – niby

---

2 Wojciech Góralski, Ks. Janusza Mariański w oczach kolegi diecezjalnego i KUL-owskiego, w: Wokół życia i dzieła Księdza Janusza Mariańskiego. Biografia z socjologią w tle (1940-2020), red. Stanisław Fel, Mariusz Zemło, Wydawnictwo KUL, Lublin 2020, s. 454.

ideowo im jawnie przeciwnych, acz w istocie bliźniaczo im podobnych – promotorów sekularyzacji zapatrzonych we własną wizję rzeczywistości, w której chcą dostrzec kształt własnego oblicza. Taki stan rzeczy zdaje się uzasadniać i motywować choćby w niektórych kontekstach użycie nie tak znów niewinnego słowa „ksiądz” w odniesieniu do Janusza Mariańskiego. Tym bardziej, że jeśli wpisuje on swą myśl do sztambucha przyjaciół, to przyjaciele wiedzą, kim on jest; mimo iż dla postronnych lub uprzedzonych (z powodu żywionych stereotypów) może na tego kim jest, nie wyglądać, bo oni mają wąsko sprofilowane oczekiwania i wyobrażenia, których on szczęśliwie nie spełnia.

Oto *felix culpa* Janusza Mariańskiego: jego badania i dociekania socjologiczne nie spełniają i nie mają spełniać czyjegokolwiek oczekiwania i zapotrzebowania, aby odpowiednio „skrojone” (zmanipulowane) wyniki i ustalenia potwierdzały czyjąś wizję (w tym też jego własną). Janusz Mariański dąży w badaniach i dociekania socjologicznych do poznawania rzeczywistości taką jaką ona jest, niezależnie od tego, jak chce się ją postrzegać „życzeniowo”, aby uzyskany jej obraz (odpowiednio wyretuszowany i podkolorowany) spełniał czyjes uprzednio wyrażone oczekiwania i zapotrzebowania. Mierząc się poznawczo z dynamiczną rzeczywistością, taką jaką ona jest, a nie taką jakby się chciało, aby była, Janusz Mariański – zmierzając w stronę socjologii mądrościowej – podejmuje także zaangażowaną w świat wartości, choć zarazem dość powściągliwą refleksję aksjologiczną (etyczną) i refleksję prakseologiczną (m.in. pastoralną), te nurty refleksji towarzyszą prymarnym – wedle intencji badacza – możliwie najbardziej realistycznym i „nagim” analizom socjologicznym.

### **W stronę socjologii mądrościowej**

W czasie sympozjum z okazji jubileuszu 75-lecia urodzin Janusza Mariańskiego, gdy – po referatach i laudacjach, w których słusznie podkreślano i chwalono znamienitą erudycję Profesora Mariańskiego, wytrawne znawstwo klasycznej i najnowszej literatury dotyczącej

przedmiotu jego badań – Jubilat zabrał głos w zaimprovizowanym wystąpieniu, to zwierzył się, iż marzy o tym, aby móc jeszcze napisać książkę z – jak to nazwał – socjologii mądrościowej. Przedstawiając rodzący się w nim zamyśł dociekań i refleksji z socjologii idącej w stronę poznania mądrościowego, Janusz Mariański zaznaczył, że w tak zamierzonym dziele nie będzie – charakterystycznego dla jego wcześniejszych prac – rozbudowanego „aparatu” przypisów i bogatej bibliografii. Rzec można, że tak pomyślane dzieło będzie огоłocone z wielu tych (skądinąd cennych) atrybutów, które uznaje się bardzo ważne w profesjonalnym uprawianiu nauki, choć wcale z naukowca nie czynią one jeszcze uczonego, który zmierza dalej niż naukowiec, bowiem podąża on w stronę poznania mądrościowego. Co więcej, rozbudowany „aparat” przypisów i bogatej bibliografii może mimowolnie przesłaniać autorowi i czytelnikom niedobory i brak dojrzałości myśli, może nawet niestety stanowić świadomie stosowaną atrapę, aby maskować nią – zgodnie zresztą z naukowym rzemiosłem – owe wstydlive niedobory. Dlatego trzeba mieć w sobie silną determinację i odwagę intelektualną, aby – osiągnąwszy znaczącą i ugruntowaną pozycję w świecie instytucjonalnej nauki – podjąć się zmierzania w stronę poznania mądrościowego. Proponując dociekania z zakresu socjologii mądrościowej, trzeba tym samym niejako odsłonić się, огоłosić i ukazać swą myśl, ukazać swe zmagania o rzetelne poznanie i oto, aby poznawanej rzeczy odpowiednie dać słowo.

Obecne prezentowane dzieło Janusza Mariańskiego w dojrzałej postaci zdaje sprawę z tych wieloletnich już dążeń w stronę poznania mądrościowego i podejmowania dociekań z zakresu socjologii mądrościowej. Szybko minęło 5 lat od jubileuszu 75-lecia urodzin Janusza Mariańskiego, przez ten okres czasu napisał i opublikował on kolejne ważne monografie, wśród nich cztery skupione na różnych aspektach problematyki ludzkiej godności.

O tym, że powinno się zmierzać w stronę poznania mądrościowego również – a może: zwłaszcza – w socjologii i należy uprawiać



socjologię mądrościową zdają się przekonywać już starożytne mity w ich odczytaniu ich kulturotwórczego przesłania przez wybitnego znawcę kultury i myśli klasycznej, Konstantego Michalskiego. Zwracał on uwagę w szczególności na treści, jakie niesie ze sobą mit Protagorasowy o Prometeuszu, który wykrał dla człowieka mądrość, i Zeusie, który dopełnił mądrość zmysłem prawa i ładu relacji społecznych. Tak oto – idąc za Platonem – główne jego wątki referuje Konstanty Michalski: „Nieprzezorny Epimeteusz rozdał już wszystkie dary ziemskie pomiędzy przedstawicieli poszczególnych gatunków zwierzęcych, ale został w głębinach ziemi jeszcze człowiek, o którym całkowicie zapomniano. Wtedy to Prometeusz uratował sytuację, wykradając bogom mądrość i ogień, by nimi obdarować [...] człowieka. Dostał mądrość, rodzicielkę nauki i sztuki, ale brak mu jeszcze było zmysłu społecznego, brak mu było wstydu i poczucia prawa. [...] Zeus wypełnił braki, robiąc z człowieka istotę społeczną”<sup>3</sup>.

Mądrość dopełnia się tu z nabywaniem i kształtowaniem zmysłu społecznego. Przesłanie tego właśnie mitu zaleca Michalski uwzględnić podczas lektury tekstów Platona i Arystotelesa (należy je czytać „z tym mitem w pamięci”), aby dostrzec, „że człowiek występuje tam jako mędrzec, *sapiens*, i jako istota społeczna”<sup>4</sup>. Autor sugeruje, że być może to Protagoras, „kiedy wysunął na pierwszy plan mądrość i głęboką tendencję społeczną w duszy człowieka, jako dwie jego zasadnicze cechy [...], po raz pierwszy w Grecji, zajął się w sposób głębszy istotą ludzkiej kultury”<sup>5</sup>. Mit, w którym eksponuje się rolę mądrości zespoloną z „głęboką tendencją społeczną”, pełni tu rolę hermeneutycznego podłoża dla prób zrozumienia i określenia swoistych cech człowieka i relacji międzyludzkich. W tym kontekście tym bardziej zasadne i pożądanе, wręcz niezbędne, staje się dążenie do uprawiania socjologii

---

3 Konstanty Michalski. *Nova et vetera*. Wydawnictwo Instytutu Teologicznego Księży Misjonarzy. Kraków 1998 s. 370.

4 Tamże s. 370.

5 Tamże s. 370.

mądrościowej, gdyż bez podjęcia wymiaru mądrościowego (pomijając ten wymiar) socjologia rozpatrująca – jako przedmiot swych badań – różne aspekty „tendencji społecznych” człowieka nie ujmuje jednak właściwie cech ludzkiej kultury.

Jeśli wprowadza się do dociekań socjologicznych kategorię mądrości, to warto pamiętać o przestrodze, którą sformułował – jeden z intelektualnych mistrzów Janusza Mariańskiego – Jan Szczepański: „Pisanie o mądrości jest wielkim ryzykiem. Bowiem to, co napiszesz, musi być swego rodzaju metamądrością”<sup>6</sup>. Autor ten, odnosząc się z dystansem do własnych wywodów dotyczących mądrości, zastrzega się: „Trzeba więc albo wielkiej mądrości, albo wielkiego zarozumiałstwa, by pisać o mądrości, i oczywiście to, co tu zostało napisane, jest przejawem zarozumiałstwa. [...] pisanie o mądrości jest zadaniem niewykonalnym. [...] próba jej opisania będzie zaprzeczeniem mądrości autora. Ktokolwiek podejmuje się pisanie o mądrości, wystawia sobie [...] świadectwo ubóstwa umysłu, czyli zaprzeczenia mądrości. Stąd tak mało wiemy o jej naturze, boiemy ludzie mądrzy, naprawdę ją rozumiejący milczą i nic nie tylko nie piszą, ale i nie mówią”<sup>7</sup>. Dotyka się tu apofatycznego wymiaru mądrości, obecności postawy milczenia – rzecz można, iż mądrego milczenia – zawartego w niej, a także milczenia o niej. Nie jest ona do końca uchwytana w słowach, przekracza jakby możliwości i granice ludzkiego języka. Dlatego nie ma prostych zasad metamądrości, również dotyczących działań wychowawczych, traktujących o tym jak skutecznie urzeczywistniać mądrość. Można natomiast spróbować wskazać główne przeszkody, które wspólnie z postawą zarozumiałstwa i nieuświadomianym sobie ubóstwem zasobów własnego umysłu, stawiają opór na drodze zmierzającej w stronę mądrości.

Sugestia, jaką podsuwa mentalność technokratyczna, iż szkodliwość omówionych tu tendencji można skutecznie osłabić lub wyeliminować przede wszystkim dzięki prakseologii, która doskonali technikę

---

6 Jan Szczepański. *Sprawy ludzkie*. Czytelnik. Warszawa 1980 s. 207.

7 Tamże s. 207

działań w danym zakresie aktywności, nie jest jednakże trafna. Jak uważa twórca i promotor prakseologii, Tadeusz Kotarbiński, odróżnić należy „racjonalność techniki od rozumnego wyboru możliwości”. Czyli oprócz prakseologii, rozumianej jako wiedza o technice efektywnego działania, „potrzebna jest mądrość, trafna hierarchia wartości”<sup>8</sup>. Kategoria mądrości, i to jako kategoria wręcz nieusuwalna z refleksji moralnej towarzyszącej ludzkiej egzystencji, powraca w wypowiedzi czołowego prakseologa i zarazem etyka, który uznaje, że określana w prakseologii racjonalność techniki efektywnych działań pozostaje zdecydowanie niewystarczającą dla dokonywania rozumnych wyborów.

Przed pospiesznym utożsamieniem zasobów wiedzy naukowej i jej przyswojenia z dążeniem do mądrości i jej osiągnięciem przestrzegaj Jan Szczepański: „Wiek oświecenia uważał, że mądrością jest wiedza, że upowszechnienie wiedzy naukowej przyczyni się do zmniejszenia ciemnoty, zabobonu, głupoty, a więc zła. Widzimy teraz w dobie rozwoju nauki i techniki, że głupota może doskonale iść w parze z wielką wiedzą, wielu dyplomami i wielkimi osiągnięciami techniki”. Niezbędne jest wykształcenie kultury intelektualnej, której pożądanym składnikiem jest dociekliwość i wyobraźnia socjologiczna, aby uchronić się przed bałwochwalczym kultem wiedzy naukowej i szkolnego nauczania o niej, kultem, który w rzeczywistości – wprost przeciwnie do tego, co werbalnie deklaruje – potęguje jeszcze ludzką głupotę i jej negatywne, destrukcyjne skutki.

Rozpatrując problemy i dylematy związane z rozumieniem racjonalności, Barbara Skarga postuluje „wprowadzić termin »mądrość« jako nazwę dla tego przenikliwego widzenia świata, które broni się zarówno przed absolutyzacją tendencji rozumu, jak i przed utopieniem myśli działań w irracjonalności”. Ten postulat opiera na dość kategorycznym założeniu, iż „tylko w mądrości odnaleźć można szansę dla naszej

---

8 Ideolog człowieczeństwa. W: Jerzy Mikke. Wizerunki ludzi myślących. Wydawnictwo Radia i Telewizji. Warszawa 1973 s. 94.

kultury”<sup>9</sup>. A kulturę – u jej podstaw – kształtuje się przecież w procesach edukacji, dlatego można dokonać rozwinięcia powyższej tezy: tylko w mądrości, na którą ukierunkowana jest edukacja, a zwłaszcza wychowanie intelektualne, odnaleźć można szansę dla naszej kultury. Na kwestie wartości określających przebieg edukacji częstokroć w swej refleksji socjologicznej i socjopedagogicznej uwagę zwraca Janusz Mariański, zastanawiając się także nad sposobami rozumienia i sposobami urzeczywistniania tych wartości, które określa się mianem „uniwersalnych”.

Do dalszego rozwijania przez Janusza Mariańskiego konceptu socjologii mądrościowej i niejako do sztambucha dedykowanego Januszowi Mariańskiemu (sztambucha, do którego wpisy z ważnymi dla niego myślami czynią jego przyjaciele), można dodać wnikliwe refleksje o mądrości, które przedstawia pedagog i prakseolog Wojciech Kojs w swym konceptie pedagogii mądrościowej: „Mądrość przejawia się w sytuacjach trudnych, scalając i nadając sens składającym się na nie elementom i relacjom, poprzedzając działania, które mogą wystąpić w ich ramach i w ich kontekście. Jest [...] działaniem umysłu, odnoszącym się do możliwych działań i możliwych sytuacji, a więc wartością chroniącą i współtworzącą inne wartości, szczególnie zaś powołaną, rozwijaną i kształtowaną w celu ochrony życia, jego społecznych i kulturowych walorów; wartością osobotwórczą, socjotwórczą i kulturotwórczą, tworzącą rzeczywistość i nadającą jej sensy, ukierunkowującą jej przekształcanie i przeżywanie”<sup>10</sup>. Mądrość tym bardziej wyraźnie ukazuje swe szczególne znaczenie, gdy człowiek usilnie mierzy się z wyzwaniem w sytuacjach trudnych, sytuacjach jeżących i mnożących się trudności, gdy człowiek i jego aktywność są poważnie zagrożone dezorientacją, skutkującą zagubieniem i destrukcyjną dezintegracją sfery wartości. Mądrość, otwierając na wielostronne rozpatrywanie modalności, zwłaszcza rozpatrywanie tego, co wciąż pozostaje możli-

---

9 Barbara Skarga. O filozofię bać się nie musimy. Szkice z różnych lat. Państwowe Wydawnictwo Naukowe. Warszawa 1999 s. 32.

10 Wojciech Kojs. Edukacja i pedagogika w społeczeństwie wiedzy – wybrane zagadnienia. „Chowanna” 2012 t. 2 s. 30-31.

we, ukierunkowując uwagę na różne możliwe działania i różne możliwe sytuacje, zarazem naprowadza na możliwe tropy sensu i próby ujęcia całokształtu. W ten sposób postrzegana mądrość, której nabywaniu i pomnażaniu ma także służyć uprawianie socjologii mądrościowej, jawi się jako – odgrywająca niezbywalną rolę w ludzkim życiu – wartość osobotwórcza, socjotwórcza i kulturotwórcza.

Co więcej, Wojciech Kojs skłania się do tezy, że mądrość jest to „centralna własność umysłu i wartość życia w [...] świecie wielkich, złożonych i szybko następujących przemian”, z którymi przecież badawczo nieustannie mierzy się uprawiana przez Janusza Mariańskiego socjologia religii i moralności. A jeśli uznać, że mądrość to „centralna własność umysłu i wartość życia”, która ma do odegrania istotną rolę zwłaszcza w sytuacji tych przemian, to wręcz narzuca się potrzeba przejścia od badającej te przemiany socjologii religii i moralności do konceptu socjologii mądrościowej.

Tak rozumiana, jak proponuje to Wojciech Kojs, „mądrość jednostek i społeczeństw ma do spełnienia szczególną misję – zachowanie, rozwijanie, wspomaganie wszystkich tych wartości, które tworząc informacyjno-emocjonalną sieć pożądaných stanów rzeczy, stanowią o życiu człowieka, o jego aktywności nasyconej poczuciem prawdy, godności i piękna, wolności i odpowiedzialności, sprawiedliwości i solidarności oraz satysfakcji z pokonywanych, współkształtujących życie trudności i zagrożeń”<sup>11</sup>. W ten sposób pojmowanej mądrości służy uprawianie socjologii mądrościowej, aby dzięki refleksji i wyobraźni socjologicznej móc krytycznie i zarazem realistycznie – wśród współkształtujących życie trudności i zagrożeń, należących do stałych momentów życia – trafnie rozpoznawać możliwości ludzkiego działania. Rozpoznawaniu w danym stanie rzeczy możliwych i pożądaných postaci „aktywności nasyconej poczuciem prawdy, godności i piękna, wolności i odpowiedzialności, sprawiedliwości i solidarności”, aktyw-

---

11 Tamże s. 31

ności aksjologicznie ufundowanej i to mimo wielu przeciwności losu, służy też praca badawcza i – przedstawiana w tej książce – myśl socjologiczna Janusza Mariańskiego.

Gdy rozpatruje się przedstawiony i realizowany przez Janusza Mariańskiego zamysł dociekań z zakresu socjologii mądrościowej, to trzeba również dostrzec tradycję dążeń w stronę poznania mądrościowego w bliskim mu środowisku intelektualnym KUL, zwłaszcza w wydaniu Stanisława Kamińskiego i Stefana Swieżawskiego.

Trafna jest obserwacja Stanisława Kamińskiego – jednej w postaci przez wiele lat mocno kształtujących swoiste oblicze środowiska intelektualnego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego – zawarta w jego fundamentalnej monografii naukoznawczej: „Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk”, iż „współcześnie przypisuje się mądrości stosunkowo małą wartość”<sup>12</sup>. Ta opinia znajduje oparcie w opisie – negatywnie ocenianej – obecnej sytuacji duchowej, która dominuje we współczesnej cywilizacji. Wzmógł i ujawniający swe wielorakie skutki w różnych obszarach życia „rozwój nauki i techniki wyprzedził w znacznym stopniu rozwój potrzebnej współczesnemu człowiekowi duchowości”, co spowodowały ostry kryzys, „naruszenie równowagi w środowisku człowieka i destrukcję kultury duchowej”<sup>13</sup>. Do procesów tej destrukcji przynależy też niedostrzeżenie w mądrości istotnej wartości lub jawna negacja jej wartości. „Jeśli [...] uwzględnimy fakt, iż zachodzi sprzężenie zwrotne między ewolucją naukoznawstwa oraz przełomowym rozwojem nauki i techniki otrzymamy tedy pełny obraz gwałtowności i ważności przemian dzisiejszej wiedzy humanistycznej, która zajmuje się nauką. [...] naukoznawstwo gubi swój charakter humanistyczny (istnieją [...] tendencje do przyrodniczego traktowania metanauki), a co za tym idzie, może nie zagwarantować człowiekowi warunków

---

12 Stanisław Kamiński. Nauka i metoda. Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk. Do druku przygotował Andrzej Bronk. Towarzystwo Naukowe KUL. Lublin 1992 s. 310.

13 Tamże s. 237. „Wśród różnych fetyszy, jakie czci człowiek XX w., nauka i technika na pewno zajmują poczesne miejsce. Jest to usprawiedliwione, jeśli weźmie się pod uwagę oszałamiające sukcesy nauki i techniki w ostatnim stuleciu” (tamże s. 5).

harmonijnego rozwoju. [...] Niektóre wartości duchowe giną bowiem w teoriach adaptacji ludzi do środowiska oraz w zasadach wychowania człowieka do właściwej konsumpcji owoców nauki”. Rozwój nauki wytwarza „problemy, którym nie może podołać zbyt wolno rozwijająca się etyka nauki. Nadto wydaje się, że bez odpowiednio uniwersalnej filozofii, dostatecznie racjonalnej oraz adekwatnie dopasowanej do godności osoby, nie da się zbudować teorii moralności postępowania zarówno naukobiorczego, jak i naukotwórczego”.

Z przyjętego przez siebie punktu widzenia (afirmując założenia filozofii klasycznej) Stanisław Kamiński wzmacnia rolę mądrości i zdecydowanie stwierdza: „Nie ulega jednak wątpliwości, iż pełne poznanie metafizyczne stanowi zasadniczy element gmachu mądrości, a mądrość wzięta idealnie jest koniecznym modelem, początkiem i celem filozofowania”<sup>14</sup>. Jeśli uznaje się takie – sapiencjalnie ukierunkowane – założenia metafizyczne i metanaukowe, a zarazem są to mocne założenia metafizyczne i antropologiczne, to kategoria (wartość) mądrości staje się usprawiedliwioną i niezbędną w rzetelnej refleksji intelektualnej. Odnotować przy tym należy, że Stanisław Kamiński rozpatrując kwestię mądrości zwraca również uwagę na „rozwój potrzebnej współczesnemu człowiekowi duchowości”, a właśnie analizy socjologiczne skupione na „potrzebnej współczesnemu człowiekowi duchowości” stanowią jeden z głównych nurtów badań Janusza Mariańskiego.

Myśl konstytucyjnej soborowej *Gaudium et spes* o kształtowaniu kultury okazuje się – wedle Stefana Swieżawskiego – tożsama z ukierunkowaniem na poznanie mądrościowe. Kulturę – jak stwierdza się w *Gaudium et spes* – należy kształtować „z zachowaniem w ludziach zdolności do kontemplacji i podziwu, które prowadzą do mądrości” (*Servandi apud homines facultates contemplationis ac admirationis, quae ad sapientiam adducunt*). Mądrość można ująć jako „próbę spojrzenia uniwersalnego”, która polega „na dogłębności spojrzenia, na jego uni-

---

<sup>14</sup> Tamże s. 310; zob. też: Stanisław Kamiński, *Nauka i filozofia a mądrość*. W: Stanisław Kamiński, *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii klasycznej*. Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1989.

wersalności i obiektywizmie”<sup>15</sup>. Mądrość stanowi cnotę usprawniającą intelekt i wolę. Intelekt działający w sferze mądrości rozpoznaje rzeczywistość i dostrzega cele, do których człowiek powinien zmierzać. Jednak konieczne jest pierwszeństwo intelektu kontemplatywnego przed rozumem dyskursywnym. A kontemplację można ująć jako „spokojne, wytrwałe, skupione, ustabilizowane, pokorne w stosunku do rzeczywistości patrzeć”<sup>16</sup>.

W zalecanej do ukształtowania postawie intelektualnej – nie tylko u filozofa – obowiązuje maksymalistyczne dążenie, aby przybliżyć się do tak pełnego oglądu, jak ten co może być uzyskany jedynie *sub specie aeternitatis*. Wielokrotnie Stefan Swieżawski eksponuje myśl, że obecnie „bardziej niż kiedykolwiek jest potrzebna mądrość. Właśnie w dzisiejszym rozprężeniu potrzebna jest ta zapomniana cnota, największa cnota intelektualna – mądrość. Mądrość operuje przede wszystkim *simplex apprehensio*, a to jest istota kontemplacji – spokojne, dogłębne, możliwie uniwersalne spojrzenie na daną sprawę. Brak takiego spojrzenia, brak zrozumienia kontemplacji przyrodzonej, która jest istotna dla artysty, rzemieślnika, pisarza, wszelkiego organizatora. Bez tej szkoły kontemplacji gonimy w piętkę”.

Poznanie mądrościowe splata się z żywotnością kultury i urzeczywistnianiem człowieczeństwa: „życie mądrością jest niezbędnym warunkiem dla ożywienia kultury, [...] człowiek tylko wtedy realizuje w pełni swoje człowieczeństwo, gdy rozwija mądrość”. Komentując *Gaudium et spes*, Stefan Swieżawski przestrzega przed groźącym „nieporozumieniem, gdybyśmy tę zachętę do kontemplacji [...] rozumieli jako zaproszenie [...] do bierności i jakby rezygnacji z własnego zdania”<sup>17</sup>. Winno się wychowywać do samodzielności myślenia i krytycznej refleksji: „chrześcijanin od dzieciństwa ma być wdrażany do

---

15 Ustawić żagle. Z profesorem Stefanem Swieżawskim rozmawiają Anna Karoń-Ostrowska i Zbigniew Nosowski. W: Stefan Swieżawski. Święty Tomasz na nowo odczytany. Wydawnictwo „W drodze”. Poznań 1995 s. 30.

16 Tamże s. 30.

17 Stefan Swieżawski. Chrześcijanin dzisiejszych czasów według „Gaudium et spes”. W: Stefan Swieżawski. Człowiek i tajemnica. Wydawnictwo Znak. Kraków 1978 s. 134.



tego, by miał swój sąd osobisty. Nie bójmy się odwagi i nawet gwałtowności; nieskończenie to lepsze od [...] gnuśnej bierności”. Ideałem powinna być „prawdziwa odwaga i dążenie do przekonań, za które gotowi byśmy byli ponieść wszelkie konsekwencje”. Stefan Swieżawski przestrzega przed zagrożeniem, iż promując gnuśną bierność duchową i intelektualną sprowadza się chrześcijaństwo do „folklorystycznej enklawy”, a powinno się natomiast uznać słuszność dążenia do kształtowania umiejętności samodzielnego osądzania świata: „wysiłek wychowawczy powinien iść w kierunku, aby młodzi ludzie myśleli. Niech myślą nawet błędnie, aby tylko myśleli autentycznie”<sup>18</sup>.

Stefan Swieżawski opowiada się za koncepcją ludzkiej kultury, która oparta jest na zespolonym rozwoju cnót intelektualnych i moralnych: „Prawdziwie kulturalny jest człowiek, który wciąż [...] udoskonala swe władze duchowe: intelekt głównie przez praktykę mądrości, a wolę przez wdrażanie jej w kierowanie całym naszym postępowaniem zgodnie z wymogami miłości”<sup>19</sup>. Są tu – w języku dociekań źródłowo metafizycznych i wskazań etycznych – zdecydowanie perfekcyjście ukazane wymogi praktykowania mądrości w całości kształcie ludzkiego rozwoju duchowego i intelektualnego.

Ukazujące metafizyczne perspektywy zapatrywania na rolę mądrości w kształtowaniu ludzkich zdolności intelektualnych i twórczej pracy naukowej wydają się również bliskie przekonaniom Janusza Mariańskiego, które wyraża w publikowanych wywiadach i rozmowach, gdy z troską zastanawia się nad zmieniającym się kształtem kultury i nad właściwymi sposobami uprawiania nauki. Wchodzi m.in. w spór z obecnym w socjologii postrzeganiem i promowaniem niektórych stanów faktycznych jako wzorców i ideałów mających określać najbardziej pożądany kształt kultury:

---

18 Tamże s. 135.

19 Stefan Swieżawski. Kościół ewangeliczny czyli szczerze humanistyczny. W: Kościół polski na przełomie 2000 roku. Red. Tomasz Wołek. Wydawnictwo: Pallottinum. Warszawa 1987 s. 160.

„Mogą sobie socjologowie opisywać różne przejawy aksjonormatywnego relatywizmu w społeczeństwie, mogą zachwycać się demonstacją drogowskazów etycznych w życiu codziennym w ponowoczesnych społeczeństwach, mogą nawet lekceważyć wywody etyków na temat powszechności czy obiektywności wartości i norm moralnych, ale muszą zdawać sobie sprawę, że ich przekonania o tym, iż „systemy aksjonormatywne zawsze są produktem okoliczności kulturowych i historycznych, co oznacza, że bywają czymś stałym jedynie przez jakiś czas”, to tylko część prawdy o kondycji moralnej człowieka. Pluralizm czy relatywność wartości moralnych w społeczeństwie jest faktem, ale nie normą czy ideałem. Nie sposób wychowywać do relatywizmu moralnego według reguły: „dzisiaj przekazuję ci takie oto wartości i normy, ale są one tymczasowe, jutro mogą być inne lub nawet z pewnością będą inne”. Potrzebne są stałe drogowskazy aksjologiczne i normatywne, przede wszystkim wartości o charakterze uniwersalnym, które opierają się relatywizacji (swoiste pewniki moralne). Społeczeństwo nie może prawidłowo funkcjonować bez określonego stopnia konsensu normatywnego (moralnego)”<sup>20</sup>.

Podobnie refleksję mądrościową podejmuje Janusz Mariański, gdy rozpatruje kwestie rozumienia wolności i roli wychowania: „Właściwa wolność jest dzisiaj wartością deficytową. Deficyty dotyczą przede wszystkim wychowania do wolności. Nie wystarczy przestrzegać przed relatywizmem, pokusą konsumizmu, wpływami Zachodu, oddziaływaniem mediów itp. W wymiarach społecznych wolność jest troskliwie organizowanym stanem rzeczy. Nie jesteśmy tylko obserwatorami czy ofiarami nieograniczonych przemian wartości, lecz ich autorami. To przecież ludzie – dokonując wolnych wyborów – określają kierunek przemian. Ustabilizowanie wolności nie jest nigdy sprawą zamkniętą. Musi być ona wciąż na nowo poszukiwana i kształtowa-

---

20 Wolność ryzykowna a wolność odpowiedzialna. Rozmowa z ks. prof. dr. hab. Januszem Mariańskim, kierownikiem Katedry Socjologii Moralności KUL. Rozmawiał Przemysław Wawer (Przedruk z: „SOC PRESKA. Dwumiesięcznik Koła Studentów Socjologii KUL” 2009 nr 1 s. 6-7). w: Wokół życia i dzieła Księdza Janusza Mariańskiego. Biografia z socjologią w tle (1940-2020)... , s. 307.

na (potrzeba edukacji i wychowania do wolności). Wychowanie do prawidłowego korzystania z wolności jest bardzo ważnym elementem kształtowania postaw życiowych dzieci i młodzieży<sup>21</sup>.

Rzec można, że przedstawiając i urzeczywistniając zamysł dociekań z socjologii idącej w stronę poznania mądrościowego, ksiądz Janusz Mariański niejako uprzedzał i realizował w swej pracy naukowej wysuwane przez Papieża Franciszka w najnowszej encyklice „Fratelli tutti” (2020) postulaty docenienia roli mądrości. „Prawdziwa mądrość zakłada spotkanie z rzeczywistością” – stwierdza się w encyklice „Fratelli tutti”, czyniąc uwagi, iż współcześnie trudno o spotkanie z rzeczywistością, które jest niezbędne w dążeniu do mądrości: „Ale dzisiaj wszystko można wytworzyć, zamaskować, zmodyfikować. Sprawia to, że bezpośrednie spotkanie z ograniczeniami, jakie niesie rzeczywistość, jest nie do zniesienia. W konsekwencji uaktywnia się mechanizm <selekcji> i powstaje nawyk natychmiastowego oddzielania tego, co mi się podoba od tego, co mi się nie podoba, rzeczy pociągających od niewygodnych” (nr 47). Jako zreflektowany empiryk, Janusz Mariański w prowadzonych badaniach socjologicznych pozostaje jak najbardziej otwarty na „bezpośrednie spotkanie z ograniczeniami, jakie niesie rzeczywistość”, nie omija spraw niewygodnych, nie redukuje swych zainteresowań do „tego, co mi się podoba”. Jako wytrawny erudyta, Janusz Mariański dokonuje krytycznego rozeznania wartości intelektualnej, jaką niesie – albo nie niesie – ze sobą wciąż wzmagająca się „produkcja publikacji”, selekcjonuje to, co ma pożądaną wartość poznawczą (niezależnie z jakich źródeł czy opcji pochodzi).

Jego rozważne postępowanie jako uczonego jest zgodne z mądrościowymi uwagami z encykliki „Fratelli tutti”: „Przytłaczający nawal informacji, który nas zalewa, nie oznacza większej mądrości. Nie wytwarza się jej przez niecierpliwe poszukiwania w internecie, ani nie jest też sumą informacji, których wiarygodność nie jest zapewniona.

---

21 Tamże, s. 307.

W ten sposób nie dojrzewa się w spotkaniu z prawdą. Rozmowy w końcu obracają się tylko wokół najnowszych danych, są jedynie horyzontalne i ogólnikowe. Nie zwraca się natomiast dłuższej i przenikliwej uwagi na istotę życia, nie rozpoznaje się tego, co jest niezbędne do nadania sensu egzystencji” (nr 50).

Jego badania dotyczące aktualnej sytuacji nie „obracają się tylko wokół najnowszych danych”, ale ukazywane i rozpatrywane są w perspektywie wieloletnich procesów, które systematycznie rozeznawał w swych badaniach. Z pewnością wobec jego twórczości naukowej nie można postawić tego zarzutu, który – jak ostrzeżenie – formułuje się w encyklice „Fratelli tutti”: „Nie zwraca się natomiast dłuższej i przenikliwej uwagi na istotę życia, nie rozpoznaje się tego, co jest niezbędne do nadania sensu egzystencji”. Wręcz przeciwnie w jego wieloletnim namyśle socjologicznym nad sensem życia uwidacznia się skierowanie „dłuższej i przenikliwej uwagi na istotę życia”, dokonuje się rozpoznanie „tego, co jest niezbędne do nadania sensu egzystencji”. To trop badawczy stale obecny w twórczości naukowej Janusza Mariańskiego.

Wzrastanie w mądrości – jak przyjmuje się w wielu „sapien-cjalnych” stanowiskach, afirmujących dążenia do poznania mądrościowego – ma współkształtować w człowieku zdolność właściwego odpowiadania na nasycone egzystencjalnymi dylematami i dramataми wyzwania życia, gdy pojawiają się „palące” pytania o sens życia. W taki też sposób próbuje podejść do zagadnienia mądrości Jan Szczepański. Proponuje on „mierzyć mądrość umiejętnością rozprawiania się z trzema podstawowymi testami człowieka: czasem, cierpieniem i losem”<sup>22</sup>.

Wedle tej koncepcji „ostatecznie mądrość polega na tym, aby z własnego świata wewnętrznego wydobyć możliwość rozprawiania się z czasem jako uosobieniem wszystkich sił niszczących człowieka i wszystko, co wokół niego istnieje”<sup>23</sup>. Mądrość wymaga więc nie tylko

---

22 Jan Szczepański. *Sprawy ludzkie*. Czytelnik. Warszawa 1980 s. 213

23 Tamże s. 213.

wypracowanego przez daną jednostkę – jej indywidualnego – zespolenia cech charakteru, przekonań aksjologicznych i sprawności (cnót) moralnych, a także jakby przebłytku jej „czystej indywidualności”<sup>24</sup>, w której jest ona niesprowadzalna do innych. Taki rodzaj dążeń do poznania mądrościowego i przebłytku „czystej indywidualności”, niesprowadzalnej do innych, można też wyraźnie dostrzec w obecnie publikowanej książce Janusza Mariańskiego.

### **Odpowiednie dać rzeczy słowo – odpowiedzialność socjologa za użyte słowo i za poznawaną rzeczywistość**

Praca badawcza nieustannie stawia przed uczonym wyzwanie, aby odpowiednie dać rzeczy słowo i wymaga odpowiedzialności za użyte słowo. To wyzwanie natrafia w socjologii na dodatkowe trudności, gdyż ma się do czynienia z dynamicznie zmieniającymi się procesami, relacjami i działaniami, a nie ze względnie stałymi rzeczami, które mogą być w różnym czasie i różnym miejscu rozpatrywane przez niezależnych od siebie i różniących się (m.in. przyjętymi założeniami, stosowaną terminologią) badaczy. Można nawet przyjąć stanowisko, że jak się o czymś rzecze (jak o czymś rzecz), tak się rzecz, o której mowa miewa i w zależności od użytych słów jawi się danej (takiej albo innej) postaci, bo jest ona co najmniej współtworzona przez opisujący ją język, a nawet więcej, bo może być w dużej mierze lub w pełni konstruowana przez ujmującą i w określony sposób prezentującą ją siatkę pojęć. Tym większa staje się odpowiedzialność socjologa za użyte słowo, bo co on o rzeczy rzecze, tak i rzecz się prezentuje. Jeśli jeszcze do tego socjolog odważa się, tak jak czyni to Janusz Mariański, przedstawić wyniki wieloletnich dociekań w krótkiej formie aforyzmów, myśli, sentencji i refleksji socjologicznych, które tym bardziej wymagają kunsztu słowa, to tym bardziej trzeba odpowiednie dać rzeczy słowo.

---

<sup>24</sup> Tamże s. 214.

Częstokroć przywoływana osobno jako aforyzm fraza „odpowiednie dać rzeczy słowo” pochodzi z poetyckiej zadumy Cypriana Kamila Norwida, z wiersza-manifestu *Ogólniki*:

„Ponad wszystkie wasze uroki –  
Ty! poezjo, i ty, wymowo –  
Jeden wiecznie będzie wysoki:

\* \* \* \* \*

Odpowiednie dać rzeczy – słowo!”<sup>25</sup>.

Analizując ten utwór i sens ostatniego wersu, Agata Brajerska-Mazur zauważa sytuację nieco paradoksalną: „Niestety zawierająca poetyckie *credo* Norwida końcowa linijka wiersza: „Odpowiednie dać rzeczy – słowo!” jest różnie interpretowana przez badaczy, którzy odmiennie odczytują właściwie każdy element składający się na ten *wers*. Nie ma zgodności co do znaczenia słów: „odpowiednie”, „dać”, „słowo” i – co dla nas najbardziej istotne – „rzecz”<sup>26</sup>. Wielość literaturoznawczych stanowisk jak i z trafnym przekładem tej frazy na język angielski, oddaje złożoność relacji „rzecz – słowo” oraz problematyczność podstaw i kryteriów oceny mającej zachodzić odpowiedniości.

Dążąc w pracy intelektualnej, aby odpowiednie dać rzeczy słowo, trzeba zarazem mieć pokorę i powściągliwość, iż „całej prawdy” się „w pełni” nie wysłowi. Jak trafnie zauważał i zarazem przestrzegał Władysław Tatarkiewicz: „[...] w pracy naukowej chodzi nie tylko o prawdę, ale także o to, co nazywa ona celnością. Bo prawda może być bardzo rozmaicie wypowiedziana, w sposób lepszy albo gorszy. Poza tym prawda, chociaż jest rzeczą najważniejszą, jest – jeśli tak można powiedzieć – nieoperatywna. Jest na ogół zbyt złożona i dla celu operatywności i porozumienia się dobrze jest ją oszlifować, uprościć.

---

25 Zob. Jan Miodek. *Odpowiednie dać rzeczy słowo. Szkice o współczesnej polszczyźnie*. Państwowy Instytut Wydawniczy. Warszawa 1993.

26 Agata Brajerska-Mazur. „Rzecz – słowo” Norwida w przekładzie na język angielski. „Roczniki Humanistyczne” 2018 nr 8 s. 82.

To uproszczenie może niekiedy być nawet niekorzystne dla prawdy, która na ogół przynajmniej w rzeczach ludzkich, jest złożona i nie tak uproszczona jak nasze konstrukcje. W konstrukcjach świadomie prawdę upraszczamy”<sup>27</sup>. W tej wypowiedzi Władysław Tatarkiewicz nawiązuje do konkluzji z artykułu Izydory Dąbskiej *Kilka uwag w sprawie wartości poznawczych*: „[...] można by scharakteryzować wartość teorii jako jej celność czy funkcjonalność. Celność to nie to samo co prawdziwość. Teorie są lepsze lub gorsze, bardziej lub mniej funkcjonalne, podczas gdy prawdziwość nie jest stopniowalna. O żadnej teorii fizycznej nie możemy z całą pewnością twierdzić, że jest prawdziwa. Ale jeśli jest koherentna, konfirmowalna, informująca adekwatnie, wyjaśniająca i prognostyczna, wówczas realizuje swoistą wartość, która na tym polega, że daje ona celną, tj. najlepszą, na jaką w danych warunkach poznania umysł ludzi stać, odpowiedź na pytania dotyczące danej dziedziny fenomenów. Tym, czego umysł ludzki pragnie i ku czemu w poznaniu zmierza, jest prawda – dobro najwyższe, to, co uprawiając naukę może osiągnąć świadom wszelkich ograniczeń, jakim jego poznanie podlega jest celny rezultat aktów poznawczych, w naszym przykładzie funkcjonalna, celna teoria”<sup>28</sup>.

Wyraźnie sygnalizowaną przez Izydorę Dąbską i Władysława Tatarkiewicza epistemologiczną i metodologiczną świadomość fragmentaryczności i aspektowości ludzkiego poznania, a także stosowania w nauce celowo uproszczonych konstrukcji, co dotyczy także teorii i badań socjologicznych, wykazuje również zdecydowanie Janusz Mariański, konsekwentnie czyniąc zastrzeżenia o częściowym i fragmentarycznym poznaniu, które wypracowuje w badaniach socjologicznych.

Rozpatrując cechy moralności myślenia Michał Heller wskazuje potrzebę rzetelnego rozeznawania własnych ograniczeń, co dotyczy także badań socjologicznych: „Istotną częścią racjonalności jest świa-

---

27 Władysław Tatarkiewicz. Dyskusja (nad tekstem Władysława Tatarkiewicza *Uczciwość i dobroć*). „Znak” 1965 nr 4 s. 422

28 Izydora Dąbska. *Kilka uwag w sprawie wartości poznawczych*. „Znak” 1965 nr 4 s. 445.

domość jej ograniczeń. Niektóre z tych ograniczeń mają charakter osobisty. Nie można być racjonalnym bez pewnej intelektualnej skromności. Powiniennem wiedzieć, gdzie kończą się moje kompetencje i możliwości. Wychodząc poza nie, automatycznie wchodzę w obszar działań irracjonalnych<sup>29</sup>. Wiedza o własnych ograniczonych kompetencjach jest cechą uczonego, który wie, że jako naukowiec w bardzo ograniczonym zakresie osiąga wartościową poznawczo i zarazem nową wiedzę, a o wiele bardziej swymi badaniami, jako przydatną pracę wstępną, przygotowuje grunt do takich osiągnięć, choć swą „produkcją naukową”, która zatrzymuje na sobie uwagę i odwołuje od badań, może stanowić trudną do usunięcia zawadę na drogach poznania.

Niedoborów badań socjologicznych wyraźnie świadom jest Janusz Mariański, gdy dzieli się swym przekonaniem: „Wolałbym zlikwidować połowę sondaży i przeznaczyć te środki na dobre zbadanie rzeczywistych zachowań i nowych poszukiwań duchowych Polaków<sup>30</sup>, a także stwierdza: „powinniśmy się zastanowić, czy socjologia religii nie powinna się przekształcić w socjologię duchowości. Chodziłoby o zbadanie nowych fenomenów życia duchowego, które pojawiają się poza Kościołami, a nawet poza wielkimi religiami. Nie za bardzo wiemy, jak to badać, ale ten fenomen pojawia się już także w Polsce. Przejawia się w myśleniu typu: nie jestem religijny, ale poszukuję duchowości. Widać zmaganie się tych ludzi o znalezienie sensu życia, mocowanie się z tym, co ich przerasta, przeżywanie *sacrum* w różnych przejawach życia codziennego itd. Nie zaniedbując tradycyjnych wskaźników życia religijnego socjologowie powinni zainteresować się także takimi przejawami poszukiwań duchowych<sup>31</sup>”.

Dążąc do tego, aby odpowiednie dać rzeczy słowo, Janusz Mariański zastrzega, w jaki sposób patrzy na rzeczywistość i jakim języ-

---

29 Michał Heller. Moralność myślenia. Wydawnictwo Biblos. Tarnów 1993 s. 57.

30 Sekularyzacja, ale pełzająca. Rozmowa z ks. prof. Januszem Mariańskim, socjologiem. Rozmawiał: Tomasz Królak (Przedruk z: „Wiadomości KAI” 2011 nr 24 s. 10-11), w: Wokół życia i dzieła Księdza Janusza Mariańskiego. Biografia z socjologią w tle (1940-2020)..., s. 313.

31 Tamże, s. 313.



kiem chce ją opisywać, a także jakie trudności przy tym napotka: „[...] przyjmujemy socjologiczny punkt widzenia, neutralny aksjologicznie, chociaż niekiedy mogą pojawiać się akcenty aksjologiczne. Socjolog związany z Kościołem ma do pewnego stopnia podwójne <obywatelstwo>. Z jednej strony jest obiektywnym obserwatorem życia społecznego i religijnego, z drugiej – należy do społeczności kościelnej, dlatego też niekiedy balansuje między tymi dwoma typami <obywatelskości>. Socjolog wskazuje na swoiste społeczne <zaplecze wiary>, interesuje się subiektywną stroną relacji człowieka z Bogiem i ludzi między sobą w perspektywie religijnej. Nie może on jednak lekceważyć czy pomijać doktrynalnego samorozumienia danej religii i Kościołów chrześcijańskich. Nie jest on jednak w stanie badać istoty wiary, która jest związana z tajemnicą i transcendencją. Stąd często spotyka się z zarzutem ze strony niektórych teologów, że, przyjmując świecki punkt widzenia i poszukując danych weryfikowalnych empirycznie, nie jest w stanie dotrzeć do istotnych aspektów religii”<sup>32</sup>.

Jeśli uprawia się przez wiele dziesiątek lat naukę, to kształtują się również utrudniające kontakt z rzeczywistością nawyki językowe i myślowe: „Mózg ludzki jest zadziwiającym, ale – jak przestrzega Michał Heller – [...] niedoskonałym narzędziem. [...] W miarę wykonywania operacji myślowych o podobnej strukturze tworzą się w nim koleiny, w które potem łatwo wpada każde następne rozumowanie, [...], prowadząc do niejako z góry zaplanowanego wniosku, mającego uzasadnienie nie tyle w obiektywnych racjach, ile raczej w nawykach myślowych badacza. [...] Zapewne nikt nie potrafi całkowicie uwolnić się od działania nawyków myślowych, ale można i trzeba – zwłaszcza w zawodzie uczonego – minimalizować efekty ich działania”<sup>33</sup>.

Aby minimalizować niepożądane a wciąż pogłębiające się koleiny, które prowadzą (uprowadzają) swym błędnym torem myśli, trzeba

---

32 Janusz Mariański. Sekularyzacja, desekularyzacja i nowa duchowość. Studium socjologiczne. Zakład Wydawniczy NOMOS. Kraków 2013 s. 25.

33 Michał Heller. Jak być uczonym. Społeczny Instytut Wydawniczy Znak. Kraków 2009 s. 27.

wzmóc odpowiedzialność socjologa za użyte słowo. Aby odpowiednio dać rzeczy słowo i uniknąć pułapek zastygłych kategorii, które są jedną z form owych kolein, zwłaszcza tych zastygłych kategorii, które funkcjonują na zasadzie alternatywy rozłącznej („albo–albo”), pozornie dając proste i łatwo zrozumiałe dychotomiczne obrazy świata, a faktycznie wprowadzając nietrafne i fałszujące redukcjonizmy: „przeciwstawianie sekularyzacji i desekularyzacji na zasadzie <albo–albo> jest fałszywą alternatywą. Kontrowersje i spory wokół sekularyzacji i desekularyzacji pozostaną jeszcze długo sprawą otwartą. Rzeczywistość społeczno-religijna jest zbyt skomplikowana i zmienna, by jednoznacznie orzekać o zachodzących w niej procesach. Potrzebne będą w przyszłości nowe teorie socjologiczne, dzięki którym diagnoza, interpretacja i wyjaśnianie zachodzących w tym obszarze zjawisk będą dokładniejsze i bardziej trafne”<sup>34</sup>. Wyrażone tu jasno i zwięźle przekonanie krytyczno-realistyczne: „Rzeczywistość społeczno-religijna jest zbyt skomplikowana i zmienna, by jednoznacznie orzekać o zachodzących w niej procesach”, należy do wiodących przekonań ontologicznych i metodologicznych „krytycznego realizmu”, który określa badania i refleksje socjologiczne Janusza Mariańskiego.

### **O potrzebie przenikliwej myśli i wyobraźni socjologicznej w refleksji pastoralnej**

O przenikliwości w rozpoznawaniu procesów przemian rzeczywistości społecznej niech zaświadczy – odczytywana w czasie wydarzeń końca października i początków listopada 2020 roku – konstatacja Janusza Mariańskiego sformułowana w 2015 roku w tekście, w którego tytule *Religia i moralność w świadomości Polaków: zależność czy autonomia?* istotną rolę odgrywa też kończący znak zapytania: „[...] w ostatnich 10 latach (2006-2015) następują i w tej dziedzinie coraz wyraźniejsze zmiany, które pozwalają sformułować hipotezę już nie

---

<sup>34</sup> Janusz Mariański. Sekularyzacja, desekularyzacja i nowa duchowość. Studium socjologiczne. Zakład Wydawniczy NOMOS. Kraków 2013 s. 25.

tylko o pełzającej, ale i o przyspieszonej sekularyzacji w społeczeństwie polskim. Badania socjologiczne i sondaże opinii publicznej potwierdzają tezę o zarysowującej się zmianie w globalnych postawach młodego i starszego pokolenia Polaków wobec religii, czyli na płaszczyźnie tzw. religijności ogólnonarodowej, jak i przede wszystkim na płaszczyźnie życia codziennego (świadomość i zachowania moralne). Zwłaszcza wartości i normy moralne o proveniencji religijnej są kwestionowane, a nawet odrzucane, podlegają liberalizacji i marginalizacji<sup>35</sup>. Wyrażane są tu wnioski z badań systematycznie prowadzonych od wielu lat: „O ile – w 2001 roku – w odniesieniu do ogółu dorosłych Polaków można mówić o względnej stabilizacji autoidentyfikacji religijnych (spadek wierzących o 4,8%), o tyle w środowiskach młodzieżowych wskaźniki postaw proawerzeniowych zmniejszyły się wyraźnie (głęboko wierzących o 7,8% i wierzących o 4,1%)<sup>36</sup>”.

W 2010 roku w czytelny sposób przestrzegął Janusz Mariański przed niewydolnością szkolnej katechezy: „Istnieją uzasadnione obawy, że prowadzona z wielkim rozmachem katechizacja w szkole nie zapobiegnie w przyszłości emigracji młodzieży z Kościoła. W ostatnich dwóch dekadach z pewnością stała się ona mniej religijna<sup>37</sup>”. W 2011 roku jeszcze mocniej przedstawił wnioski badań: „Wprowadzając religię do szkoły, nie przezwyciężyliśmy analfabetyzmu religijnego, 90 proc. młodzieży jest formalnie zapisana na religię, ale warto pamiętać, że niewiele więcej niż połowa wyraża zadowolenie z programu religii w szkołach, drugie tyle ledwie go toleruje i nie życzy sobie systemu ewangelizacyjnego. Prawdopodobnie gdyby mieli możliwość wyboru,

---

35 Janusz Mariański, *Religia i moralność w świadomości Polaków: zależność czy autonomia?* „Konteksty Społeczne” 2015 nr 1 s. 9.

36 Janusz Mariański, *Religijność w zmieniającym się społeczeństwie polskim*. W: *Katolicyzm polski na przełomie wieków. Mity, rzeczywistość, obawy, nadzieje* (Materiały z I Ogólnopolskiej Konferencji Naukowej Zakładu Filozofii Chrześcijańskiej UAM w Poznaniu, 21-23 listopada 2000 roku). Red. Józef Baniak. Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Wydział Teologiczny. Poznań 2001 s. 212.

37 Rozmowa. Bastion z wieloma rysami. Janusz Mariański, ksiądz, profesor, kierownik Katedry Socjologii Moralności w Instytucie Socjologii KUL i p.o. kierownika Katedry Socjologii Religii KUL. Rozmawiał Tomasz Królak (Przedruk z: „Rzeczpospolita” 2010 nr 287, s. 7), w: *Wokół życia i dzieła Księdza Janusza Mariańskiego. Biografia z socjologią w tle (1940-2020)*..., s. 308.

wybrałoby etykę, ale najczęściej nie mają takiej możliwości. Biskupi na ogół uważają, że lekcje religii mają mieć charakter ewangelizacyjny, a młodzież wcale tego nie chce. Chętniej dowiedzieliby się czegoś o innych religiach, o etyce ogólnohumanistycznej. A poza tym, śmiem twierdzić, katecheza nie kształtuje postaw moralnych młodzieży lub robi to w ograniczonym zakresie. Jeżeli osoby odpowiedzialne za nauczanie religii w szkole nie dokonają jakiejś reformy, nie zorganizują swego okrągłego stołu, młodzież będzie z katechezy odpływać<sup>38</sup>.

Odptyw z katechezy i emigracja z Kościoła ustawicznie się dokonują i wzmagają, ale część osób odpowiedzialnych za katechezę nie chce tego dostrzec. „Wyraźnym symptomem zmian jest – jak sygnalizował to w 2012 roku Janusz Mariański – fakt, że z kościołów ucieka młodzież. Znowu: nie jest to zjawisko dramatyczne, ale wyraźne zauważalne – w dużych miastach wskaźnik młodzieży uczestniczącej we Mszy niedzielnej spadł poniżej 30 proc. Być może jest to początek scenariusza, który w latach 60. i 70. dokonał się na Zachodzie – najpierw w kościołach przestała pojawiać się młodzież, potem dzieci, a potem starsze pokolenia. Ale ten scenariusz nie musi się wydarzyć, gdyż chodzi przecież o zjawiska społeczno-religijne, a te nie są poddane regułom deterministycznym. Drugim sygnałem jest spadek wskaźnika przystępujących przynajmniej raz w roku do spowiedzi i komunii wielkanocnej. W Polsce mniej więcej 70 proc. pytanych przyznaje się do tej praktyki, ale rzeczywiste jej rozmiary są niższe<sup>39</sup>. Warto zwrócić uwagę, że w analizach Janusza Mariańskiego wiele razy i w dobitny sposób jest powtarzana teza indeterministyczna: „Ale ten scenariusz nie musi się wydarzyć, gdyż chodzi o zjawiska społeczno-religijne, a te nie są poddane regułom deterministycznym”.

---

38 Kościół? Nie, dziękuję. Instytucja Kościoła straciła monopol na wiarę. Nie zagospodaruje już potrzeb religijnych wszystkich ludzi. Ks. prof. Janusz Mariański. Rozmawiali: Katarzyna Wiśniewska i Jan Turnau („Gazeta Wyborcza” 2011 nr 217, s. 26-27), w: Wokół życia i dzieła Księdza Janusza Mariańskiego. Biografia z socjologią w tle (1940-2020)..., s. 317-318.

39 Kościół przyszłości będzie wielobarwny, wywiad prowadził Artur Sporniak (Przedruk z: „Tygodnik Powszechny” 2012 nr 18-19 s. 6-7), w: Wokół życia i dzieła Księdza Janusza Mariańskiego. Biografia z socjologią w tle (1940-2020)..., s. 321.

Zwracając uwagę na to, jak przebiega recepcja badań Janusza Mariańskiego w Kościele rzymsko-katolickim w Polsce warto zwrócić uwagę m.in. na rozmowę z 2011 roku z abp. Józefem Michalikiem, wówczas przewodniczącym Konferencji Episkopatu Polski (rozmawiali o. Stanisław Tasiemski OP i Tomasz Królak. W tej rozmowie – opublikowanej pod tytułem: „Ratunek w powszechnym nawróceniu” – zadaje się jakby w nader uniżonym tonie i brzmiące mocno asekurująco pytanie, które jest w założeniu dwuznaczne, bo niepokój (o którym tam mowa) dotyczy chyba obrazu rzeczywistości, który wyłania się z wniosków, a nieufność dotyczy podejrzeń co do rzetelności wniosków. Pytanie do abp. Józefa Michalika brzmi następująco: „Interpretując najnowsze dane dotyczące frekwencji na niedzielnych Mszach oraz liczby przystępujących do Komunii, niektórzy socjologowie (np. ks. prof. Janusz Mariański z KUL) wysuwają tezę o <pełzającej sekularyzacji> jako scenariuszu dla Kościoła w Polsce. Czy taka wizja wzbudza w Księdzu Arcybiskupie niepokój czy może nieufność?”. Niestety, nie jest to pytanie o refleksję pastoralną, do której pełniących funkcje zarządcze w Kościele skłaniają badania i wnioski (scenariusze) Janusza Mariańskiego dotyczące przemian religijności i moralności w Polsce. Abp. Józef Michalik odpowiada: „Czytając artykuły ks. Mariańskiego odnoszę zupełnie inne wrażenie, to znaczy uważam, że jest on realnym optymistą, który bynajmniej nie zakłada jednoznacznej sekularyzacji polskiego społeczeństwa, ale słusznie uwrażliwia, czyli pomaga”<sup>40</sup>. Odpowiedź, oparta na rozumiejącej lekturze prac Janusza Mariańskiego, na szczęście wymyka się pułapce pytania „czy niepokój, czy nieufność?”, które przypominać może jakby groźne kłusownicze wnyki zastawione na interlokutora, aby idąc za sugestią pytających zdystansował się wobec badań socjologicznych. Zastanawia, skąd bierze się i jak głęboko jest osadzona ta sugestia nieufności jako właściwej postawy wewnątrz Kościoła wobec badań socjologicznych?

---

<sup>40</sup> Ratunek w powszechnym nawróceniu. Rozmowa z abp. Józefem Michalikiem, przewodniczącym Konferencji Episkopatu Polski. Rozmawiali o. Stanisław Tasiemski OP i Tomasz Królak. „Wiadomości KAI” 2011 nr 28 s. 13.

Jeśli z końcem października i początkiem listopada 2020 roku ktoś – zwłaszcza z kręgów katolickich – teraz głośno wyraża wielkie zaskoczenie, że w szczególności młodzież publicznie kwestionuje i w dobitny (a nawet wulgarny i agresywny) sposób odrzuca wartości i normy moralne związane z doktryną katolicką, to najwidoczniej w odpowiednim czasie nie zapoznawał się z prowadzonymi przez wiele lat badaniami i analizami Janusza Mariańskiego.

Aż kusi, aby przywołać mogące brzmieć bardzo aktualnie pytanie zadane Januszowi Mariańskiemu w „pełnoletnim” już wywiadzie z 2002 roku (*Czy Kościół podlega „prawom rynku”?* Rozmowa z ks. prof. Januszem Mariańskim. Rozmawiał Mirosław Ikonowicz). „W swej najnowszej książce *Kryzys moralny czy transformacja wartości* (Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2001) książd profesor cytuje Adama Michnika: <Polsce nie zagraża dzisiaj przymusowa ateizacja. Polsce zagraża bez wątpienia postnowoczesny nihilizm, kryzys życia i myślenia według wartości, triumf wulgarności i pustki duchowej>. A więc jednak kryzys wartości jest tym największym zagrożeniem?”. Ten stan destrukcji, o którym mówi przywołany w książce z 2001 roku cytat: „Polsce zagraża [...] postnowoczesny nihilizm, kryzys życia i myślenia według wartości, triumf wulgarności i pustki duchowej” może wedle niektórych opinii spełniać się obecnie na naszych oczach, choć jeśli tak jest, to droga wiodła do tego przez co najmniej lat dwadzieścia, aby z dużą mocą publicznie manifestował się „triumf wulgarności i pustki duchowej”.

Co do dokonujących się przemian autorytetów młodzieżowych, to w 2002 roku Janusz Mariański zauważał coraz wyraźniej zarysowującą się zmianę w podejściu młodzież do autorytetu Jana Pawła II: „Papież jest jednak oceniany selektywnie. Akceptuje się go za pewne wartości, które są jednocześnie wartościami oceniającego. Na przykład papież to bohater młodych, ponieważ jest otwarty na innego człowie-

ka, na inne religie i kultury, a jednocześnie nie przyjmują oni jego nauczania w sprawie małżeństwa. Podziwiają go, ale go nie słuchają”<sup>41</sup>.

We wnikliwym i całościowym studium *Katolicyzm polski – ciągłość i zmiana. Studium socjologiczne* (Kraków 2011) Janusz Mariański rzec można, że wręcz wyzwał ze złudzeń panujących w kościelnych kręgach o stabilnej sile oddziaływania tradycyjnie praktykowanego katolicyzmu: „W wylaniającym się społeczeństwie pluralistycznym młodzi Polacy kształtują swoją tożsamość religijną nie tyle przez automatyczne przejmowanie utrwalonych schematów orientacji i interpretacji życia, ale w warunkach wzrastającej <otwartości> indywidualnych decyzji i wyborów. Od 20 lat budujemy nowe społeczeństwo, społeczeństwo wielkiej zmiany, transformacji, modernizacji. Stajemy się społeczeństwem nowoczesnym i pluralistycznym, a równocześnie zachowujemy – mimo pewnych negatywnych trendów – tradycję i wiarę chrześcijańską”<sup>42</sup>.

Jednak należy uwzględnić, że to „zachowujemy” bywa dość słabowite i nie daje poręki na trwanie tradycji w dotychczasowej jej postaci, bowiem jak już w 2001 roku zauważał Janusz Mariański: „Postawy selektywne wobec dogmatów katolickich można dostrzec co najmniej u trzeciej części katolików. Jeżeli niektórzy z nich są w jakimś sensie religijni, to akceptują w swojej religijności nie zobiektywizowane dogmaty, instytucje religijne, czy tradycje, lecz raczej doświadczenie i przeżycia religijne. Wielu spośród nich pozostaje w krytycznym dystansie wobec Kościoła, a określone prawdy wiary podawane do wierzenia traktuje nie w pełni na serio. Selektywność może być wskaźnikiem zindywidualizowanej ([...] sprywatyzowanej) religijności, ale niekiedy – zwłaszcza w warunkach polskich – wynika z niewiedzy, z zaniedbania, nie jest konsekwentna i prowadzi często do ukształto-

---

41 Czy Kościół podlega „prawom rynku”? Rozmowa z ks. prof. Januszem Mariańskim (Przedruk z: „Przegląd” 2002 nr 12 s. 8-10), w: Wokół życia i dzieła Księdza Janusza Mariańskiego. Biografia z socjologią w tle (1940-2020)..., s. 291.

42 Janusz Mariański. *Katolicyzm polski – ciągłość i zmiana. Studium socjologiczne*. Wydawnictwo WAM. Kraków 2011.

wania jedynie określonego dystansu wobec religii zinstytucjonalizowanej, bez indywidualizacji. Niski poziom wiedzy religijnej katolików polskich nie przemawia za selektywnością czy wybiórczością w ścisłym tego słowa znaczeniu, niejednokrotnie jest przejawem ignorancji, a to jest zupełnie inne zjawisko i inne są jego przyczyny<sup>43</sup>.

Ksiądz Janusz Mariański, gdy zabiera głos jako rzymskokatolicki teolog z pierwszego wykształcenia i pastoralnie (duszpastersko) zorientowany socjolog religii, to w szczególności zwraca w wielu swych wypowiedziach uwagę na dający się zaobserwować i niepokojący go kryzys wiary w Boga osobowego: „Uważam, że obecnie główny problem, to jak przekonać młodych ludzi, że Bóg jest kimś. Właśnie tego powinna dotyczyć – w moim przekonaniu – katecheza. To jej zadanie: wytłumaczyć młodym, co znaczy „Bóg osobowy”. Jeśli tego się nie osiągnie w ramach katechezy, to przekazywanie innych prawd wiary będzie zawieszona w próżni, bez solidnych podstaw<sup>44</sup>. „Zaczyna się u nas kryzys wiary w Boga osobowego. Wśród dorosłych od 10 do 20 proc. wierzy raczej w siłę wyższą, zegar kosmiczny, nieosobową energię. A wśród młodzieży niewiele ponad 50 proc. wierzy w Boga osobowego, choć ci, którzy nie wierzą, uważają się za katolików<sup>45</sup>.”

W kontekście tych zmian przekonaniowych przestrzega, że są one wysoce destrukcyjne dla konsekwentnego wyznawania wiary chrześcijańskiej: „ok. 15 proc. więcej ludzi – powiedzmy katolików – wyznaje wiarę w Trójcę św. niż w wiarę, że istnieje Bóg osobowy. Jest to oczywiście, paradoks, bo nie można wierzyć w trzy osoby

---

43 Janusz Mariański. Religijność w zmieniającym się społeczeństwie polskim. W: *Katolicyzm polski na przełomie wieków. Mity, rzeczywistość, obawy, nadzieje* (Materiały z I Ogólnopolskiej Konferencji Naukowej Zakładu Filozofii Chrześcijańskiej UAM w Poznaniu, 21-23 listopada 2000 roku). Red. Józef Baniak. Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Wydział Teologiczny. Poznań 2001 s. 221.

44 Młodzież – religijna, ale z własną moralnością. Rozmowa z ks. prof. Januszem Mariańskim, socjologiem z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Rozmawiała Anna Wojtas (Przedruk z: „Wiadomości KAI” 2003 nr 6 s.12-13), w: *Wokół życia i dzieła Księdza Janusza Mariańskiego. Biografia w tle (1940-2020)*..., s. 295.

45 Kościół? Nie, dziękuję. Instytucja Kościoła straciła monopol na wiarę. Nie zagospodarowuje już potrzeb religijnych wszystkich ludzi. Ks. prof. Janusz Mariański. Rozmawiali: Katarzyna Wiśniewska i Jan Turnau („Gazeta Wyborcza” 2011 nr 217, s. 26-27), w: *Wokół życia i dzieła Księdza Janusza Mariańskiego. Biografia w tle (1940-2020)*..., s. 315.



w Trójcy św. i nie wierzyć, że Bóg jest Osobą. Wydaje mi się, że w ogóle jest to ważny problem dla Kościoła, jak wiernym tłumaczyć, że Bóg jest Osobą, Kimś, z kim nawiązuje się bezpośredni kontakt. Bo jeżeli chwije się wiara w to, że Bóg jest Osobą, to równocześnie wiele dogmatów zawisnie jakby w próżni. A na pewno już wiara w Trójcę nie może być podtrzymywana. Wśród dorosłych Polaków wiarę w Boga w osobowego deklaruje w badaniach socjologicznych od 70 do 80 proc. dorosłych i od 50 do 60 proc. młodzieży<sup>46</sup>. To ważne konstatacje dla osób odpowiedzialnych za formację religijną, gdyż wyznawana wiara przyjmuje postać zdepersonalizowanych i – z punktu widzenia ortodoksji – istotnie zdeformowanych wierzeń. Nasuwa się przy tym pytanie, jak bardzo osłabienie i zanik wiary, że Bóg jest Osobą może skutkować także osłabieniem i zanikiem personalistycznych przekonań, że człowiek jest osobą?

Kreśląc różne scenariusz rozwoju sytuacji życia religijnego w Polsce, Janusz Mariański pozostaje otwarty na różne warianty, dostrzega bowiem złożoność i zmienność rozpatrywanych zjawisk: „Przyjmuję teorię wielokierunkowych zmian w religijności polskiej. Nie wykluczam też rewitalizacji religijności, czyli pewnego ożywienia<sup>47</sup>. Ale jakie to będzie ożywienie, zależy przede wszystkim od tych, którzy wezmą w nim udział (jako jego uczestnicy, animatorzy lub oponenti). Również może zdarzyć się tak, że „[k]rąg ludzi religijnych bez Kościoła może się powiększać w XXI wieku, zwłaszcza jeżeli Kościół nie potrafi

---

46 Nie grozi nam tsunami sekularyzmu. Rozmowa z ks. prof. Januszem Mariańskim, kierownikiem Katedry Socjologii Moralności KUL (Przedruk z: „Wiadomości KAI” 2013 nr 18, s. 2 i 5-7), w: Wokół życia i dzieła Księdza Janusza Mariańskiego. Biografia z socjologią w tle (1940-2020)..., s. 328.

47 Kościół? Nie, dziękuję. Instytucja Kościoła straciła monopol na wiarę. Nie zagospodarowuje już potrzeb religijnych wszystkich ludzi. Ks. prof. Janusz Mariański. Rozmawiali: Katarzyna Wiśniewska i Jan Turnau („Gazeta Wyborcza” 2011 nr 217, s. 26-27), w: Wokół życia i dzieła Księdza Janusza Mariańskiego. Biografia z socjologią w tle (1940-2020)..., s. 314.

wpracować nowych metod i form działania w kształtującym się społeczeństwie pluralistycznym<sup>48</sup>. To zadanie do podjęcia.

### **Wyobraźnia socjologiczna a węż duszpasterski**

„Duszpasterstwu w Polsce przydałoby się trochę więcej socjologicznej wyobraźni i gotowości do uczenia się. Trzeba przejść od koncepcji Kościoła jako po prostu dawcy usług religijnych do Kościoła wspólnej odpowiedzialności i misyjności<sup>49</sup> – to zwięźle tu wyrażone przez Janusza Mariańskiego pastoralne przesłanie socjologa, odwołujące się do socjologicznej wyobraźni, nabiera niejako dodatkowej mocy i wzmacnia się w kontekście nauczania Papieża Franciszka i promowanego przez niego wężu duszpasterskiego .

Wyprzedzając niejako – dzięki wyobraźni socjologicznej – akcentujące miłosierdzie nauczanie Papieża Franciszka, Janusz Mariański w 1993 roku formułował domniemanie: „Być może będzie musiał on [Kościół] częściej odwoływać się do moralności miłości i przebaczenia niż moralności przykazań i zakazów oraz posługiwać się częściej językiem pozytywno-afirmującym niż językiem karcąco-negatywnym<sup>50</sup>. W swych kolejnych wypowiedziach – na początku drugiego tysiąclecia – niejako przecierał szlaki dla tego sposobu myślenia i wyrażania się, który obecnie prezentuje Papież Franciszek: „Społeczny model Kościoła musi być także pluralistyczny i zróżnicowany, wielopostaciowy i tolerancyjny, pozwalający na rozwój różnych nurtów społecznych.

---

48 Janusz Mariański. Kościół instytucjonalny w Polsce – szanse i zagrożenia. W: *Katolicyzm polski na przełomie wieków. Teologiczny, instytucjonalny i wspólnotowy wymiar Kościoła* (Materiały z I Ogólnopolskiej Konferencji Naukowej Zakładu Filozofii Chrześcijańskiej UAM w Poznaniu, 21-23 listopada 2000 roku). Red. J. Baniak. Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Wydział Teologiczny. Poznań 2002 s.56.

49 Kościół? Nie, dziękuję. Instytucja Kościoła straciła monopol na wiarę. Nie zagospodarowuje już potrzeb religijnych wszystkich ludzi. Ks. prof. Janusz Mariański. Rozmawiali: Katarzyna Wiśniewska i Jan Turnau („Gazeta Wyborcza” 2011 nr 217 s. 26-27), w: *Wokół życia i dzieła Księdza Janusza Mariańskiego. Biografia z socjologią w tle (1940-2020)...*, s. 319.

50 Janusz Mariański. *Religia i Kościół w społeczeństwie pluralistycznym*, Redakcja Wydawnictw KUL. Lublin 1993 s. 273-274.

Niemcy nazywają go *Gastkirche*. Gościnny Kościół<sup>51</sup>. Przy czym uważa, że kłopot z formami i z zakresem wiary występuje w różnych postaciach: „Kiedyś ludzie wierzyli bardziej, niż chciał Kościół, teraz wierzą mniej, niż chce Kościół”<sup>52</sup>.

W sposób rozważny i wielowymiarowy proponuje rozpatrywać dziś intensywnie dyskutowane palące kwestie: „W Kościele obecne są przewidywania, że jego nauka o środkach antykoncepcyjnych w przyszłości się zmieni. Nie w tym sensie, że to, co głosi Jan Paweł II – naturalne metody regulacji poczęć, bądź cała doktryna o małżeństwie – zostanie odłożone. Nie, pozostanie to jako pewien wzniosły ideał małżeństwa, do którego nie wszyscy dorastają albo do którego – myślę konkretnie o regulacji poczęć – nie są nawet w stanie dorosnąć. Mogę sobie wyobrazić, że w jakiejś perspektywie doktryna ta nie będzie egzekwowana na zasadzie wyłączności. Że będą brane pod uwagę drogi bardziej doskonałe i mniej doskonałe w sensie etycznym”<sup>53</sup>. Rozróżnienie stopni doskonałości jest jedną z możliwych dróg poszukiwania odpowiednich rozwiązań.

Odnosząc się do sporów o model funkcjonowania Kościoła w warunkach pluralizacji i indywidualizacji religijnej, Janusz Mariański ukazuje niepożądane skutki dwóch niejako zawłaszczających całe pole debaty i silnie konkurujących z sobą modeli Kościoła: modelu Kościoła wymagającego „pełnej aprobaty doktryny, [aby] w konsekwencji wykluczać tych, którzy się do niej nie stosują proponuje” oraz modelu Kościoła, który jawi się „jako źródło sensu” i proponuje, aby „tylko ogólnie akceptować religię” w warunkach codziennego życia,

---

51 Czy Kościół podlega „prawom rynku”? Rozmowa z ks. prof. Januszem Mariańskim. Rozmawiał Mirosław Ikonowicz (Przedruk z: „Przegląd” 2002 nr 12, s. 8-10), w: Wokół życia i dzieła Księdza Janusza Mariańskiego. Biografia z socjologią w tle (1940-2020)..., s. 293.

52 Kościół? Nie, dziękuję. Instytucja Kościoła straciła monopol na wiarę. Nie zagospodarowuje już potrzeb religijnych wszystkich ludzi. Ks. prof. Janusz Mariański. Rozmawiali: Katarzyna Wiśniewska i Jan Turnau („Gazeta Wyborcza” 2011 nr 217, s. 26-27), w: Wokół życia i dzieła Księdza Janusza Mariańskiego. Biografia z socjologią w tle (1940-2020)..., s. 319.

53 Czy Kościół podlega „prawom rynku”? Rozmowa z ks. prof. Januszem Mariańskim. Rozmawiał Mirosław Ikonowicz (Przedruk z: „Przegląd” 2002 nr 12, s. 8-10), w: Wokół życia i dzieła Księdza Janusza Mariańskiego. Biografia z socjologią w tle (1940-2020)..., s. 289.

bez przyjmowania związanego z religią rygoryzmu moralnego. W ocenie Janusza Mariańskiego urzeczywistnianie pierwszego modelu „może prowadzić do utarty wielu członków, [...] ewolucję w stronę Kościoła mniejszościowego”, natomiast urzeczywistnianie drugiego modelu okazuje się „zachwianiem tożsamości Kościoła”. Stwierdza więc, że oba są „nie do przyjęcia”. Na tej krytyce jednak nie poprzestaje i wysuwa jako wyraz realizmu model duszpasterski: „Proponuję rozwiązanie pośrednie. Kościół musi się pogodzić z tym, że będzie miał katolików takich, a nie innych, i skupić się na duszpasterstwie”<sup>54</sup>. Rozwijając w różnych aspektach i promując model duszpasterski, Janusz Mariański spotyka się modelem, który rozwija i promuje Papież Franciszek.

Aktualnie opublikowany (29 czerwca 2020 roku) i szeroko dyskutowany watykański dokument o duszpasterstwie parafialnym („Nawrócenie duszpasterskie wspólnoty parafialnej w służbie misji ewangelizacyjnej Kościoła”), silnie inspirowany myślą Papieża Franciszka, postulujący „parafię wychodzącą”, znajduje antycypację w postulatach, które na podstawie badań formuje od wielu dziesiątek lat Janusz Mariański, konsekwentnie głosząc, że konieczne jest „przejście od duszpasterzowania i działania w parafii według stylu urzędowo-nakazowego do duszpasterstwa zdobywczo-poszukującego, od duszpasterstwa nastawionego na świadczenie posług tym, którzy o to proszą, do duszpasterstwa ukierunkowanego na ewangelizację, tworzenie dynamicznych wspólnot. Niezbędna jest w Polsce rewolucja partycypacji w stosunkach wewnątrzkościelnych i wewnątrzparafialnych. Usuwanie blokad. Mowa tu w istocie o odejściu od przeakcentowanego modelu Kościoła instytucjonalnego w kierunku modelu wspólnotowego.

---

54 Kościół? Nie, dziękuję. Instytucja Kościoła straciła monopol na wiarę. Nie zagospodarowuje już potrzeb religijnych wszystkich ludzi. Ks. prof. Janusz Mariański. Rozmawiali: Katarzyna Wiśniewska i Jan Turnau („Gazeta Wyborcza” 2011 nr 217, s. 26-27), w: Wokół życia i dzieła Księdza Janusza Mariańskiego. Biografia z socjologią w tle (1940-2020)..., s. 316.

Zakłada to jednak, że komunikowanie społeczne w Kościele będzie się odbywało nie tylko z góry na dół, ale również z dołu do góry<sup>55</sup>.

Postulując takie zmiany, Janusz Mariański nie ma złudzeń, że formacja duchownych jest w tym zakresie wystarczająca: „Zmiany w kierunku Kościoła dialogującego dokonują się w Polsce zbyt wolno. Potrzebne jest wychowanie księży do zmiany. Natomiast odbywanie przez proboszcza lub wikarego wstępnej rozmowy z parafianinem za pomocą domofonu, po czym wpuszczenie petenta do kancelarii albo niewpuszczenie go, jest raczej źle pojętą nowoczesnością<sup>56</sup>. Ten niby drobny szczegół z selekcją dopuszczania petenta dokonującą się przez domofon ukazuje panujące wśród części kleru „pańskie” obyczaje, na które jest bezrefleksyjne przyzwolenie.

Kreśląc panoramę życia parafialnego, Janusz Mariański akcentuje słabe strony funkcjonowania parafii: „Możemy mówić o sile i słabości polskich parafii. Mamy ponad 10 tys. parafii w pełni obsadzonych. Pod względem ściśle administracyjnym działają sprawnie. Pytanie, czy pod względem duszpasterskim także. Tu mogą być problemy. Ok. 20 proc. ludzi mówi, że nie ma poczucia przynależności do swojej wspólnoty. W parafiach brakuje mikrostruktur – rad duszpasterskich. [...] Do osłabienia więzi z parafią przyczynia się m. in. autorytatywny styl proboszczów. Skutkiem jest obojętność parafian, [...], stojących z boku. Dominującym modelem życia parafialnego w Polsce pozostaje model piramidy, w którym świeccy dają się biernie obsługiwać przez swoich kapłanów. To szerszy problem – w ogóle mamy deficyt katolicyzmu uspołecznionego. Tylko od 5-10 proc. katolików należy do ruchów i stowarzyszeń katolickich: myślę że, że dolna granica jest bliższa prawdy. Liczba owych zaangażowanych nie wzrasta, raczej maleje. Specyficzne jest też nastawienie księży do różnych wspólnot świeckich.

---

55 Czy Kościół podlega „prawom rynku”? Rozmowa z ks. prof. Januszem Mariańskim (Przedruk z: „Przegląd” 2002 nr 12 s. 8-10), w: Wokół życia i dzieła Księdza Janusza Mariańskiego. Biografia z socjologią w tle (1940-2020)... , s. 290.

56 Tamże, s. 290.

Kiedyś w PRL-u księża się angażowali, dziś raczej niechętnie. Ruch oazowy nie rozwija się, raczej mamy tam stagnację<sup>57</sup>.

Dookreślając słabości i kierunek zmian, Janusz Mariański stwierdza: „Typ duszpasterstwa dominujący w Polsce określiłbym jako nawracanie nawróconych. Duchowni koncentrują się na obsłudze tych, którzy do kościoła przychodzą, ponieważ przychodzi ich jeszcze wielu. Do środowisk potrzebujących nawrócenia Kościół prawie nie dociera, a ich liczebność w miarę kształtowania się ładu pluralistycznego będzie prawdopodobnie wzrastać. Nie wiem także, czy duchowni są przygotowani do dialogu z ludźmi myślącymi krytycznie o Kościele, a także z ludźmi prezentującymi selektywną religijność<sup>58</sup>”.

Dociekania Janusza Mariańskiego skłaniają do gruntownego przemyślenia dotychczasowej formacji duchowieństwa, aby księża zostali należycie przygotowani do podjęcia i ustawicznego prowadzenia dialogu, do czego ustawicznie zachęca papież Franciszek. Zdarza się Januszowi Mariańskiemu, choć z koniecznymi zastrzeżeniami, wyrażać też pogląd o społecznie aktywnej roli socjologa: „Socjologowie zaś nie powinni tylko badać, interpretować i wyjaśniać życie społeczne, ale też – przynajmniej pośrednio – mieć wpływ na jego przekształcenia<sup>59</sup>”. Ten przekształcający wpływ socjologii w przypadku Janusza Mariańskiego najbardziej spełnia się – i oby się spełniał – w sferze aktywności duszpasterskiej.

Warto jeszcze przytoczyć przemyślenia Janusza Mariańskiego pochodzące z końca lat siedemdziesiątych i początku osiemdziesiątych XX wieku, a nabierające nowej aktualności w kontekście nauczania

---

57 Kościół? Nie, dziękuję. Instytucja Kościoła straciła monopol na wiarę. Nie zagospodarowuje już potrzeb religijnych wszystkich ludzi. Ks. prof. Janusz Mariański. Rozmawiali: Katarzyna Wiśniewska i Jan Turnau („Gazeta Wyborcza” 2011 nr 217, s. 26-27), w: Wokół życia i dzieła Księdza Janusza Mariańskiego. Biografia z socjologią w tle (1940-2020)..., s. 317.

58 Czy Kościół podlega „prawom rynku”? Rozmowa z ks. prof. Januszem Mariańskim (Przedruk z: „Przegląd” 2002 nr 12, s. 8-10), w: Wokół życia i dzieła Księdza Janusza Mariańskiego. Biografia z socjologią w tle (1940-2020)..., s. 291.

59 Janusz Mariański. Sekularyzacja, desekularyzacja i nowa duchowość Studium socjologiczne. Zakład Wydawniczy NOMOS. Kraków 2013 s. 25.

Papieża Franciszka: „W sytuacji pluralizmu społecznego część ludzi osiąga umotywowaną i pogłębioną religijność, ukształtowaną w klimacie wolnego wyboru, uwolnionego od konieczności dopasowywania się do determinant środowiskowych, tak charakterystycznych dla sytuacji przedprzemysłowej. Dochodzi w wyniku przemian społecznych do zaniku postaw magicznych, zabobonnych i mutacji postaw religijnych w pożądanym kierunku – od powierzchownej i uczuciowej religijności do głębszych przekonań rozumowych. Choć religia nie zawsze posiada decydujące znaczenie społeczno-kulturowe dla wiodących struktur współczesnego społeczeństwa, to jednak w sferze prywatności pełni nie tylko funkcje zastępcze, ale podstawowe. Religia, z którą jednostka coraz mniej liczy się w publicznych sferach życia, jest jakby na nowo reaktywowana w sferze prywatnej. Rozdarcie między sferą publiczną i prywatną zaznacza się dość wyraźnie”<sup>60</sup>.

I trafna, acz być może także drażniąca kulturowych konserwatystów, uwaga dotycząca głośnych żalów z powodu utraty dotychczasowego i ponoć chrześcijańskiego oblicza przez kulturę lub społeczeństwo: „Mówienie o odchrześcijanieniu środowiska, które nigdy nie było chrześcijańskim, jest nieporozumieniem, a dechrystianizacja może stać się słowem mylącym. Poprzednie społeczeństwo musiało być rzeczywiście w pełni chrześcijańskim. Bardziej właściwie jest mówienie o chrystianizowaniu przez każde pokolenie swoich czasów i własnej epoki. Między poziomem rozwoju cywilizacji technicznej a dezintegracją więzi religijnej nie zachodzą proste i jednoznaczne związki o przyczynowości czysto mechanicznej”<sup>61</sup>.

Z jednej strony wyrażona jest tu teza ontologiczna o niewystępowaniu automatyzmów dziejowych, która przeciwstawia się fatalizmowi domniemyanych ukrytych przyczyn i niby ich jawnych skutków, z drugiej strony wyrażony jest optymizm, iż to, co ma być, jest przed

---

60 Janusz Mariański. *Industrializacja a postawy religijne*. W: *Socjologia religii. Wybór tekstów*. Red. Franciszek Adamski. Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy. Kraków 1984 s. 234-235.

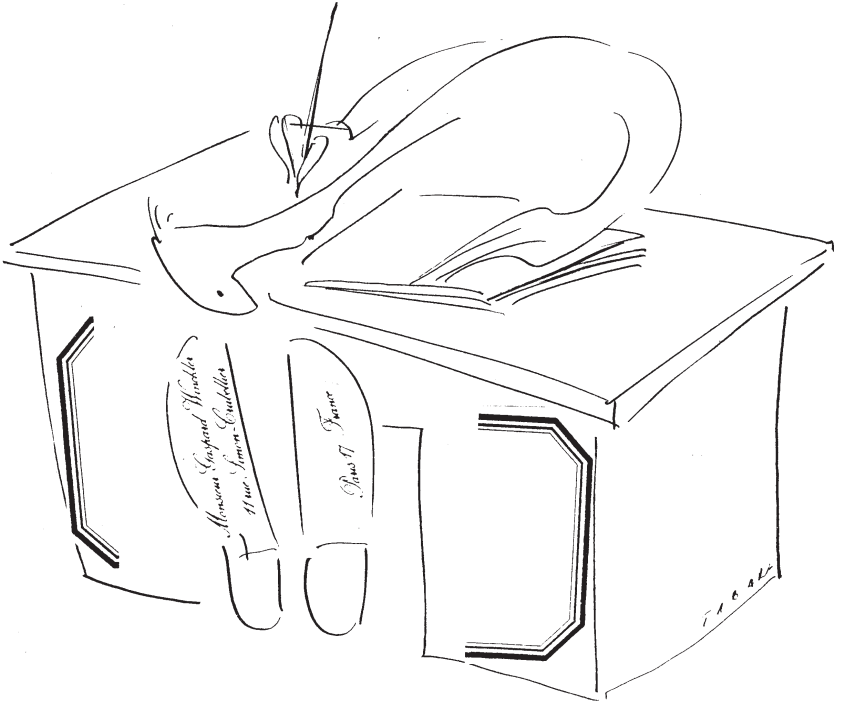
61 Tamże s. 232-233.

nami i jest od nas zależne. W podejściu pastoralnym nie należy więc poszukiwać historycznych determinizmów wzrostu albo uwiądu, ale postępować tak, aby dać szansę „chrystianizowaniu przez każde pokolenie swoich czasów”, zgodnie ze swoistymi wymogami tych czasów.

Ksiądz prałat Janusz Mariański, bardzo bliski od wielu lat tym zapatrywaniom, którym wyraz jasno daje dziś Papież Franciszek, powinien zostać kardynałem, bo jest bardzo bliskim papieskiemu nauczaniu i jest konsekwentnym promotorem tych papieskich zapatrywań. Co najmniej być kardynałem *in pectore*, a o takiej nominacji może nie wiedzieć nawet nominowana osoba. Może argument z kardynała *in pectore* skłoni innych kościelnych dostojników i decydentów do czytania ze zrozumieniem i z wyobraźnią pastoralnego przesłania dociekań socjologicznych Janusza Mariańskiego, a wówczas będą mogli także ze zrozumieniem i z wyobraźnią podejść do pastoralnego przesłania papieża Franciszka.







# Spis treści

|  |     |
|--|-----|
| <b>Przedmowa</b> ( <i>Jan Szymczyk</i> ) .....   | 5   |
| <b>Wstęp</b> .....   | 9   |
| <b>Rozdział I.</b> Socjologia religii jako nauka o faktach religijnych .....             | 23  |
| <b>Rozdział II.</b> Socjologia moralności jako nauka o faktach moralnych .....           | 37  |
| <b>Rozdział III.</b> Socjologia wartości i norm .....                                    | 61  |
| <b>Rozdział IV.</b> Sekularyzacja i desekularyzacja w społeczeństwie ponowoczesnym ..... | 81  |
| <b>Rozdział V.</b> Nowa duchowość z perspektywy socjologicznej .....                     | 109 |
| <b>Rozdział VI.</b> Religia i religijność – aspekty socjologiczne .....                  | 131 |
| <b>Rozdział VII.</b> Wiara i wierzenia religijne – ujęcie socjologiczne .....            | 155 |
| <b>Rozdział VIII.</b> Praktyki religijne w procesie przemian .....                       | 179 |
| <b>Rozdział IX.</b> Parafia katolicka w kontekście społecznym .....                      | 199 |
| <b>Rozdział X.</b> Kościół katolicki w kontekście społecznym .....                       | 223 |
| <b>Rozdział XI.</b> Moralność religijna w uwarunkowaniach społecznych .....              | 243 |
| <b>Rozdział XII.</b> Godność ludzka jako wartość społeczno-moralna .....                 | 269 |
| <b>Rozdział XIII.</b> Socjologia a sens życia i śmierci .....                            | 291 |
| <b>Rozdział XIV.</b> Wychowanie religijno-moralne .....                                  | 323 |
| <b>Rozdział XV.</b> Przyszłość religii i Kościoła – kontekst socjologiczny .....         | 343 |
| <b>Rozdział XVI.</b> Varia – na różne tematy .....                                       | 359 |
| <b>Nota bibliograficzna</b> .....  | 367 |
| <b>Posłowie</b> ( <i>Marek Rembierz</i> ) .....  | 371 |

