Laikat i duchowieństwo w Kościele katolickim w Polsce

Laikat i duchowieństwo w Kościele katolickim w Polsce

Problem dialogu i współistnienia

pod redakcją Józefa Baniaka

WYDAWNICTWO NAUKOWE WYDZIAŁU NAUK SPOŁECZNYCH UAM

Poznań 2010

Komitet Wydawniczy
Józef Baniak, Zbigniew Drozdowicz, Rafał Drozdowski,
Marek Krajewski, Krzysztof Podemski

© Copyright by Wydawnictwo Naukowe Wydziału Nauk Społecznych
Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Poznań 2010

Wydanie I

Recenzenci
prof. Urszula Swadźba, Uniwersytet Śląski w Katowicach
prof. Anna Wachowiak, Wyższa Szkoła Humanistyczna TWP w Szczecinie
prof. Danuta Walczak-Duraj, Uniwersytet Łódzki
prof. Maria Libiszowska-Żółtkowska, Uniwersytet Warszawski

Redaktor
Michał Staniszewski

Redaktor techniczny
Jerzy Szufnarowski

Projekt okładki
Adriana Staniszewska

ISBN 978-83-62243-12-9

Wydawnictwo Naukowe Wydziału Nauk Społecznych
Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
ul. Szamarzewskiego 89c
60-569 Poznań

Druk:
Zakład Graficzny UAM
ul. Wieniawskiego 1
61-712 Poznań

Spis treści
Contents

Józef Baniak
Wprowadzenie: Wizerunek własny Kościoła katolickiego i w wyobrażeniach katolików świeckich 7
Introduction: The Catholic Church in its own eyes and in the eyes of lay Catholics

I. MIEJSCE I FORMY AKTYWNOŚCI KATOLIKÓW ŚWIECKICH W KOŚCIELE

Janusz Mariański
Zmieniająca się przynależność do Kościoła katolickiego w Polsce wyzwaniem dla duszpasterstwa 19
Changing Affiliation to the Roman Catholic Church in Poland as a Challenge to Pastoral Ministry

Sławomir H. Zaręba
Laikat katolicki w Polsce. Pasywny czy aktywny aktor życia religijnego? 47
Catholic laity in Poland. A passive or active actor of religious life?

Anna Królikowska
Jakie jest miejsce laikatu w Kościele katolickim? 65
What is the place of laity in the Catholic Church?

Marcin Lisak
Polscy duchowni i katolicy świeccy w Wielkiej Brytanii i Irlandii: współpraca i oczekiwania w ramach duszpasterstwa emigracyjnego 81
Polish Catholic clergy and lay Catholics in Great Britain and Ireland: cooperation and expectations within a migrant chaplaincy

II. ROLA RELIGII I UDZIAŁ KOŚCIOŁA W ŚWIECKICH SFERACH ŻYCIA LUDZI

Anna Maria Arendarczyk
Nauczanie Kościoła katolickiego w kontekście zmian społeczno-kulturowych rodziny 99
Teaching of the Catholic Church in the context of the socio-cultural changes of the family

Monika Adamczyk
Rola religii i Kościoła katolickiego w kształtowaniu kapitału społecznego w Polsce 117
The role of religion and Church in shaping social capital in Poland

Witold Janocha
Duchowieństwo i parafia wobec osób niepełnosprawnych i ich rodzin 135
The attitudes of the clergy and the parish towards people with disability

Stella Grotowska
Zarządzanie emocjami. Seniorzy we wspólnotach, organizacjach i ruchach katolickich w Polsce 155
Emotion management. Seniors in the Catholic communities, organizations and movements in Poland

Andrzej Górny
Religijne portale internetowe – nowe przestrzenie wspólnotowego dialogu 179
Religious Websites – New Spaces of Community Dialogue

III. PRZESTRZENIE I FORMY DIALOGU KLERU Z LAIKATEM

Wioletta Szymczak
Duchowni i świeccy w społeczeństwie obywatelskim
Wyzwania i obszary współpracy 203
Die Geistlichen und die Laien in der Zivilgesellschaft.
Herausforderungen und Bereiche der Zusammenarbeit

Andrzej Potocki
Podmiotowość i demokratyzacja – paradygmaty dialogu duchownych i świeckich 221
Subjectivity and democratization – the paradigms of dialogue between the clergy and laity

Leszek Gajos
Duchowieństwo w lokalnej wspólnocie – administratorzy, liderzy, przywódcy
czy menedżerowie wiejskiej parafii 235
Clergy in local community – administrators, leaders or managers of rural parish

Andrzej Wójtowicz
Hierokracja w modelach Kościoła. Z pojęć socjologii populacji kościelnej 257
Hierocracy in the models of church. From sociological terms of church population

IV. FORMY DIALOGU KATOLIKÓW ŚWIECKICH Z DUCHOWIEŃSTWEM W PARAFII

Elżbieta Firlit
Asymetryczność relacji laikatu i duchowieństwa w polskim kontekście
społeczno-kulturowym 271
Asymmetry of mutual relations between laity and clergy in Polish socio-cultural context

Marian Zdzisław Stepulak
Rodzina w dialogu z duchowieństwem w parafii 291
Die Familie im Gespräch mit dem Klerus in der Pfarrei

Wioletta Knapik
Rola parafii w życiu wiejskich społeczności lokalnych 305
The role of the parish in the life of rural local communites

V. KOŚCIÓŁ I KSIĘŻA W OCENACH OSÓB DOROSŁYCH I MŁODZIEŻY

Maria Libiszowska-Żółtkowska
Świeccy apostaci o duchowieństwie oraz o funkcjach i dysfunkcjach Kościoła katolickiego
w Polsce – wyniki badań socjologicznych 319
Secular apostates on priesthood and on functions and dysfunctions of the Catholic Church in Poland –
results of a sociological research

Edgar Davie
On the origin of mandatory Catholic celibacy 341
U źródeł obowiązkowego celibatu katolickiego

Dariusz Tułowiecki
Kościół, parafia i duchowni w świadomości młodzieży ponadgimnazjalnej
w małym mieście 349
Church, parish and clergy in the consciousness of secondary school teenagers in a small town

Andrzej Postawa
Komunikacja w procesie wychowawczym współczesnej młodzieży w Polsce 369
Communication in educational process of young people in Poland

Laikat i duchowieństwo w Kościele katolickim w Polsce
Problem dialogu i współistnienia
Poznań 2010

JÓZEF BANIAK
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza

Wprowadzenie: Wizerunek własny Kościoła katolickiego i w wyobrażeniach katolików świeckich

Introduction: The Catholic Church in its own eyes and in the eyes of lay Catholics

Kościół katolicki jest rzeczywistością wielowymiarową, wymagającą wielu spojrzeń dotyczących jego istoty, celu, cech i sposobów funkcjonowania na kanwie wielowiekowego istnienia. Jednak najczęściej badacze ukazują i opisują Kościół w wymiarze teologicznym, instytucjonalnym i wspólnotowym, bowiem w tych aspektach mieści się jego „całość" zintegrowana, złożona z osób świeckich, które stanowią dominującą większość strukturalną, oraz z osób duchownych, tworzących odrębną strukturę hierarchiczną i specyficznie funkcjonującą, a zarazem odgrywającą „przewodnią" rolę w tej całości w relacji do laikatu (zob. Baniak 2002a). Historycy Kościoła i teologowie głoszą tezę, że od początków swego istnienia był on postrzegany przede wszystkim jako wspólnota ludzi, złożona z tych dwóch stanów społecznych – świeckiego i duchownego, choć z biegiem czasu wyostrzono różnice i ustalono granice między zakresem kompetencji i ról przypisywanych reprezentantom obu tych zbiorowości. Bogdan Częsz uważa, że wspólnotowy charakter Kościoła akcentowali zdecydowanie wybitni teologowie i jego historycy (Częsz 2002: 13-22). Autor pisze w swojej rozprawie, że „(…) Pojęcie wspólnoty znajduje wyjątkowe zastosowanie w odniesieniu do Kościoła. Wyjątkowość tego zastosowania polega na tym, że termin «wspólnota» stanowi element konstytutywny definicji Kościoła. Od początków chrześcijaństwa, bowiem, Kościół jest pojmowany jako wspólnota. W jej zakres wchodzą dwa wymiary: wertykalny i horyzontalny. Pierwszy z nich oznacza, że zasadniczym elementem Kościoła jako wspólnoty jest jedność duchowa człowieka z Bogiem; jest to wymiar podstawowy. Kościół jako wspólnota musi bowiem oznaczać i wyrażać wspólnotę ludzi z Bogiem. W przeciwnym razie traci swoją tożsamość. Wymiar horyzontalny, natomiast, odnosi się do jedności, która łączy członków Kościoła między sobą. Tak rozumianą wspólnotę w wymiarze wertykalnym i horyzontalnym starożytne chrześcijaństwo określało greckim terminem «koinonia» lub łacińskim «communio». Terminologii tej używali od początku Ojcowie Kościoła

i na niej budowali swoją doktrynę eklezjologiczną. Osią ich nauczania było wyakcentowanie prawdy, że Kościół oznacza na pierwszym miejscu jedność człowieka z Bogiem i dlatego jest wspólnotą jedyną i niepowtarzalną, która wyróżnia się spośród wszystkich innych wspólnot" (Częsz 2002: 13). Powstaje pytanie, w jakim zakresie pojęcia *communio* i *societas* są sobie bliskoznaczne? Odpowiedzi na to pytanie nie były jednoznaczne, a niektórzy badacze Kościoła wręcz pytali, czy Kościół to wspólnota, czy też społeczność (zob. Staniek 1986: 203-218), rozumiejąc te pojęcia rozłącznie, choćby ze względu na elementy władzy i prawa, jako atrybuty pojęcia *societas*. Bogdan Częsz twierdzi, że „(…) w pojęciu «societas» na pierwszy plan wysuwa się wymiar horyzontalny wspólnoty, ale nie jest to pojęcie rozłączne, ani tym bardziej opozycyjne w stosunku do pojęcia «communio». Wyrażam zatem pogląd, że określenie Kościoła jako «societas» w języku patrystycznym jest zakresowo mniejsze niż «communio», ale mieści się w jego granicach" (Częsz 2002: 15).

Wspólnotowość wewnątrz Kościoła obejmuje zarówno system więzi i relacji między jego wiernymi świeckimi, u podstaw których znajduje się wiara religijna, jak i więzi łączące wzajemnie duchownych i świeckich. Wspólnotowość ta wskazuje na odpowiedzialność obu tych grup za należyte funkcjonowanie struktur kościelnych. Jak postrzegają duchowni i świeccy swoje miejsce i zadania we wspólnocie Kościoła? Czy biorą odpowiedzialność za jego „tu i teraz" oraz za „dziś i jutro" na miarę swoich kompetencji, jak i za całą jego wspólnotę? Czy idealny wizerunek własny Kościoła instytucjonalnego znajduje pełne odwzorowanie i zastosowanie w wizerunku „Ludu Bożego", czyli katolików świeckich, jaki oni zawsze mieli i dziś też mają, usiłując w miarę własnych możliwości i chęci odnajdować swoje miejsce i zadania w globalnej strukturze Kościoła?

Na to złożone pytanie, mieszczące się w problemie dialogu i współistnienia obu wymiarów Kościoła, wypowiadało się dotąd wielu badaczy, zwłaszcza socjologowie religii i teologowie pastoralni, którzy formułowali odmienne wnioski i konstatacje, często krytyczne, zarówno pod adresem władz kościelnych różnych szczebli zarządzania, jak i dotyczące zasad funkcjonowania różnych jego agend statutowych i wspomagających (zob. Robek 2005; Zdaniewicz, Zaręba 2004; Mariański 1992; Tenże 2005; Tenże 2008; Borowik 2005: 149-166; Potocki 2005: 183-200; Baniak 2005: 107-154; Tenże 2002: 153-195; Tenże 2009: 89-143). W opiniach wielu spośród tych badaczy, oba wizerunki Kościoła rozmijają się radykalnie, są wyraźnie niespójne, akcentują różne cechy, role i zadania obu jego stron – świeckiej i duchownej. W Kościele instytucjonalnym badacze dostrzegają zbytnie preferowanie czynnika „władzy" i prerogatyw kanonicznych, z jednoczesnymi brakami w formach nowoczesnego duszpasterstwa parafialnego i specjalistycznego, z pomijaniem, a nawet lekceważeniem miejsca i roli świeckich w zarządzaniu instytucjami kościelnymi, czy też z przemawianiem do młodzieży językiem niezrozumiałym, opartym na radykalnych sankcjach administracyjnych i nakazach moralnych (zob. Przybecki 2009: 77-85; Przygoda 2006: 41-56). Te formy kontaktu i oddziaływania władzy kościelnej wywołują ostry sprzeciw i krytykę wśród świeckich członków Kościoła, nasilają swoisty „wymarsz" czy „emigrację" młodzieży z jego struktur, a jeszcze częściej kształtują w niej postawy lęku i nieufno-

ści. Takie sytuacje nie sprzyjają porozumieniu i dialogowi między obu stronami Kościoła, zamazują jego ramy wspólnotowe, kwestionują konieczność koegzystencji i współdziałania dla ogólnie pojętego jego dobra.

Czy katolicy polscy uczestniczą w życiu swego Kościoła? Czy traktują jako „swój" Kościół, w którym dostrzegają miejsce dla siebie samych na poziomie parafii czy diecezji? Czy katolicy świeccy widzą w Kościele wyłącznie instytucję, z którą dialog jest utrudniony, czy też postrzegają go jako wspólnotę, w życiu której sami chcą lub starają się aktywnie uczestniczyć i budować ją na miarę własnych możliwości i potrzeb? Wyniki licznych badań socjologicznych uprawniają do wniosku, że katolicy polscy najczęściej mają duże trudności z poprawnym zdefiniowaniem Kościoła. Dlatego większość spośród nich, zwłaszcza młodzież, widzi w Kościele wyłącznie instytucję „usługową" i władzę restryktywną, natomiast znikome ich odsetki w obu grupach uważają siebie samych za „prawdziwych" członków zbiorowości kościelnej, czyli rzadko postrzegają Kościół jako wspólnotę wiernych, aktywnie pracujących dla dobra „własnego" Kościoła, w której dialog stanowiłby podstawowe kryterium jej bycia i funkcjonowania (zob. Baniak 2008). Nadal katolicy polscy widzą Kościół jako „instytucję globalną", czyli trudno dostępną, najczęściej wizualizowaną przez pryzmat „odległej" władzy papieskiej i biskupiej, mającej zaledwie okazjonalne kontakty z wiernymi, a zdecydowanie częściej ukazującej się w bogatym splendorze „kolorowych strojów" i wyrazistych symboli władzy (na wzór świeckiej władzy ofensywnej), wyuczonych i wyreżyserowanych przemówień okolicznościowych, działań i licznych „pokropień" święconą wodą, preferującej własną „dominację" i „odrębność" stanową od „mglistej masy wiernych", czy też od „pozostałej reszty" Kościoła strukturalnego. Takie są cechy wizerunku Kościoła tkwiące w kościelnej świadomości licznych świeckich jego członków, niezmiernie odbiegające od jego własnego idealnego wizerunku, choćby w tym aspekcie, który wydaje się, w dodatku, stały, niezmienny od wieków, czyli schematyczny, stereotypowy, niedialogiczny i niewspólnotowy, aczkolwiek często „rozprawiający" o dialogu, wspólnocie i współistnieniu w ramach swojej całości. Tymczasem takiego Kościoła świeccy katolicy, w większości prości i uczciwi ludzie, serio traktujący zasady wiary religijnej, nie chcą i nie potrafią zrozumieć jego idei i celu, a jeszcze częściej obawiają się jego dążeń i działań trudnych do przewidzenia i określenia. W takim Kościele nie chcą być „tylko statystami", a w konsekwencji nie potrafią angażować się w działania służące jego rozwojowi (zob. Baniak 2009: 7-14). Janusz Mariański uważa optymistycznie, że „(…) Kościołowi w Polsce nie powinno zabraknąć twórczych sił, społecznych i duchowych. Ważne jest, aby nie następowała niebezpieczna tendencja mieszania ról księży i osób świeckich" (Mariański 2000: 42--68). Rzeczywiście, idea ta jest słuszna i trafna, aczkolwiek to często księża zbyt szeroko pojmują swoją rolę w parafii, zabierając wiele zadań świeckim katolikom, które oni wykonaliby lepiej dla dobra wspólnoty parafialnej. Być może rezygnacja z części władzy przez księży przyczyniłaby się do głębszego otwarcia się świeckich na dialog z nimi, jak i do szerszego włączenia się parafian w codzienne problemy i potrzeby parafii i wspólnoty lokalnej, jak i poszczególnych jej mieszkańców. Roli i znaczenia świeckich w Kościele nie da się podważyć czy zlekceważyć, gdyż to oni są zasadni-

czym członem jego strukturalnego charakteru, bez nich rola władzy kościelnej staje się bezcelowa i bezprzedmiotowa (zob. Chrząstowska 2008: 15-24).

Andrzej Potocki słusznie twierdzi, że podmiotowość laikatu w Kościele strukturalnym jest sprawą zasadniczą, decydującą wprost o możliwości dialogu i poprawnego rozumienia idei współistnienia obu jego członów – świeckich i duchownych: „(…) Upodmiotowienie świeckich – pisze autor – jest ideą tkwiącą mocno w soborowej i posoborowej eklezjologii; jest to idea, która (…) winna dziś modernizować życie parafii. (…). Wiele spośród zadań, które dziś Kościół podejmuje, przekracza możliwości realizacji siłami wyłącznie duchowieństwa" (Potocki 2008: 25). Z kolei Andrzej Nowicki przypomina, że katolicy świeccy przez wiele wieków byli spychani przez duchownych do drugiego szeregu, co radykalnie uniemożliwiało dialog między obu stronami, pod każdą jego postacią. Papież Innocenty III jasno zaznaczył podczas Soboru na Lateranie w 1215 roku, że świeccy mają obowiązek słuchania, nie władzę rządzenia, bowiem ona przysługuje w Kościele duchownym (zob. Nowicki 2007: 15). W praktyce z biegiem czasu następowało korygowanie jednostronnie hierarchicznego modelu i wizerunku Kościoła, które następowało pod silną presją głosu i działań katolików świeckich, którzy domagali się podmiotowości i równego traktowania z duchownymi w strukturach Kościoła. To ich dążenie znalazło swoje odbicie i potwierdziło własną trafność w ustaleniach doktrynalnych Soboru Watykańskiego II, ułatwiających, a nawet nakazujących klerowi dialog ze świeckimi, a laikatowi z klerem, widząc w dialogu podstawę współistnienia obu struktur w „globalności" Kościoła (zob. Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* 2000: 37).

Z innych badań wynika, że między duchowieństwem i laikatem w Polsce występuje dystans i niechęć, a o takim wizerunku Kościoła mówią też studenci seminariów duchownych. W ich przekonaniu, bez porozumienia i dialogu budowanie wspólnoty kościelnej jest niemożliwe praktycznie, brak dialogu powoduje wyobcowanie się świeckich i izolację duchownych z ram tej wspólnoty. W efekcie, jak twierdzą, księża „pracują" w parafii, a świeccy są w niej postrzegani przez duchownych jako „dodatkowy człon", bez którego „człon główny" – duchowni – przestaje być potrzebny i oczekiwany. Problem tkwi w tym, że obie strony „trzymają się" na dystans, nie chcą „wchodzić sobie w drogę", a tymczasem w ich postawach narasta obojętność dla poczucia „my" jako wspólnotowego wymiaru Kościoła, ustępując tradycyjnemu podziałowi ideowemu na „oni" (kler) i „reszta" (świeccy), choć bardziej wygodnemu i egoistycznie pojmującemu Kościół. Elżbieta Okońska, powołując się na wyniki własnych badań wśród studentów wyższego seminarium duchownego, twierdzi, że „(…) Dystans, a nawet niechęć ze strony duchownych do podejmowania współpracy ze świeckimi mają swoje źródła w obawie duchownych, że świeccy zdominują księży. Czy jednak – pyta autorka – seminarium duchowne nie staje się swoistym «inkubatorem», miejscem generowania i pielęgnowania tego typu obaw? Dotychczas większość seminariów w Polsce jest tak zorganizowana, że studia odbywają się w domu formacyjnym. W pozostałych seminariach, tam, gdzie są wydziały teologiczne uniwersytetów, klerycy uczęszczają na zajęcia ze studentami świeckimi. Taka sytuacja stwarza kandydatom do kapłaństwa więcej okazji do kontaktów ze świeckimi

i pozwala na zdobycie przez kleryków wyraźniejszej tożsamości jako studentów teologii" (Okońska 2008: 167). Niestety, z tym poglądem nie zgadzają się niektórzy wychowawcy seminaryjni kleryków i wyrażają obawę, że wspólne studia alumnów z koleżankami i kolegami świeckimi stwarzają też niebezpieczeństwa, jak choćby zacieranie się różnicy między kapłanem a człowiekiem świeckim (zob. Kroplewski 2001: 126). Obawa ta wydaje się jednak dalece przesadna, staroświecka, a przede wszystkim sztucznie oddzielająca seminarium duchowne i jego studentów od świata osób świeckich, które racjonalniej i obiektywniej niż sami księża postrzegają różnice między sobą i duchowieństwem. Ich wizerunek Kościoła jako wspólnoty ludzkiej jest bardziej klarowny i przekonujący niż wizerunek kleru, który jest zamknięty, schematyczny, przestarzały, oparty na lękach i sztucznie przyjmowanej odmienności stanowej. Być może skutkiem takiej postawy, w Polsce wciąż istnieje duży dystans księży do świeckich, uniemożliwiający dialog i poprawne współistnienie we wspólnocie kościelnej. Tymczasem seminarium duchowne winno uczyć kleryków sztuki dialogu, wspólnego poszukiwania dobra, nowych form pracy księży w parafii ze świeckimi. „Podstawą takiego dialogu jest wzajemne zaufanie – pisze Elżbieta Okońska – które należy budować już w trakcie formacji w seminarium, być może przez obecność studentów świeckich, może przez zwiększenie udziału świeckich wykładowców, lecz z zachowaniem tożsamości kapłana i katolika świeckiego, jako tożsamości komplementarnych. Zaufanie przecież pełni ważne funkcje dla wspólnot – skłania do uczestnictwa w różnego rodzaju stowarzyszeniach, pozwala na nawiązanie bliższych kontaktów z innymi. Przede wszystkim zaufanie jest warunkiem koniecznym, a jednocześnie produktem udanej współpracy. (…). Natomiast to, co niszczy lub uniemożliwia współpracę, także świeckich i duchownych, to nieufność" (Okońska 2008: 169; por. Sztompka 2007: 138). Właściwe miejsce i trafna rola świeckich stanowią fundamentalny warunek bycia i funkcjonowania Kościoła jako instytucji i wspólnoty ludzkiej. Prawdziwie pojmowany i realizowany dialog decyduje o autorytecie i zaufaniu w relacjach między duchowieństwem i świeckimi w każdym wymiarze Kościoła, stąd jest on obowiązkiem (nakazem sumienia) obu tych grup, o ile poważnie traktują one jego, a więc i swoje własne, dobro i perspektywę realizacji podstawowej misji w społeczeństwie (zob. Gajos 2008: 171-195; Tenże 2009: 29-53).

Katolicy polscy dostrzegają też pozytywną rolę Kościoła instytucjonalnego w wielu sferach życia świeckiego, zauważają pomoc księży niesioną ludziom ubogim, chorym, opuszczonym przez rodzinę i wykluczonym w różnym stopniu ze społeczeństwa czy też zapomnianym przez państwo i organizacje samorządowe – jednostkom i grupom społecznym. Tu duchowni i świeccy chcą i potrafią nawiązywać i podtrzymywać dialog oraz pokojowo rozwiązywać wspólnie problemy nurtujące mieszkańców parafii i wspólnoty lokalnej. Z drugiej strony zaś, są też takie sfery życia świeckiego, w których zaangażowanie Kościoła i księży jest źle widziane i krytycznie oceniane przez świeckich – na wsi i w miastach, przez dorosłych i młodzież. Wtedy dialog i współistnienie obu grup staje się nierealne, a co najmniej – bardzo utrudnione. Świeccy nie chcą, aby kler i instytucje kościelne ingerowały w różne sfery ich życia, a tym bardziej nasilały i powiększały zakres swego oddzia-

ływania, co dotyczy w szczególności polityki państwowej, gospodarki, nauki i moralności seksualnej oraz etosu małżeńsko-rodzinnego. Katolicy świeccy krytycznie oceniają też bogacenie się Kościoła i księży, ciągłe powiększanie areału odzyskiwanych majątków ziemskich i nieruchomości, wydziedziczanie przez kurie biskupie i zakonne obecnych właścicieli nieruchomości (szkoły, uczelnie, szpitale, przedszkola, firmy produkcyjne, muzea), które w przeszłości znajdowały się w posiadaniu Kościoła, parafii i zakonów. Pazerność licznych księży i bogacenie się zakonów gorszy świeckich najbardziej, a często wskazywanym przykładem laicyzacji postaw i zachowań środowiska duchownego w Polsce jest zakon redemptorystów i posiadłość medialna ks. Tadeusza Rydzyka w Toruniu. Katolicy wskazują w badaniach na liczne i różnorodne przykłady laicyzacji duchowieństwa polskiego w parafiach i zakonach, odchodzenia ich od idei ubóstwa chrześcijańskiego i zarazem łamania zasad moralności, które obowiązują kler katolicki. Łamanie tych zasad, w tym dotyczących celibatu, irytuje świeckich i nastraja ich krytycznie do samej instytucji Kościoła, a nierzadko wywołuje u nich kryzys wiary i zanikanie religijności. Wyniki badań informują też o wzrastającym odsetku katolików, którzy świadomie rezygnują nawet z przyjmowania rytów przejścia czy laicyzują praktyki religijne i święta kościelno-religijne (zob. Baniak 2007). Janusz Mariański, podsumowując wyniki licznych badań socjologicznych i sondaży opinii społecznej na ten właśnie temat, dochodzi do wniosku, że „(…) Większość Polaków jest przekonanych o wpływie Kościoła na różne sfery życia publicznego, zwłaszcza w dziedzinie politycznej. Pogląd ten dominuje wśród prawie dwóch trzecich dorosłych Polaków, ale jeszcze w nieco wyższym stopniu wśród młodzieży. Kościół jest, tym samym, postrzegany przez część polskiego społeczeństwa jako instytucja quasi-polityczna, a przynajmniej usiłująca pełnić funkcje polityczne. Ten pogląd (…) utrzymuje się od 1989 roku na względnie stabilnym poziomie. (…). Większość Polaków akceptuje systemowe zasady rozdziału Kościoła od państwa (…). Poglądy wielu Polaków na miejsce i rolę Kościoła w życiu publicznym kraju są do pewnego stopnia ambiwalentne, a nawet niekonsekwentne i niespójne. (…). Polacy, którzy w ogromnej większości akceptują Kościół jako instytucję religijną, dość często wyrażają swoje wątpliwości, a niekiedy i niechęć wobec nadmiernego zaangażowania się Kościoła w bieżące sprawy publiczne kraju, a zwłaszcza w życie polityczne. (…). Spory wokół miejsca i roli Kościoła w społeczeństwie polskim będą trwać, oczekiwania i oceny będą się zmieniać" (Mariański 2009: 82-83).

Z innych badań wynika, że niektórzy dorośli i młodzi Polacy uważają Kościół za instytucję nietolerancyjną i niedialogiczną, lekceważącą państwo i obywateli, silnie sprzymierzoną z wybranymi elitami finansowymi i politycznymi o prawicowej proweniencji, którym wcześniej „narzucił" własną doktrynę społeczną i moralną, a jednocześnie jako niechętną do dzielenia się swoimi kompetencjami ze świeckimi członkami własnych wspólnot parafialnych. Stąd większości spośród nich Kościół kojarzy się raczej z potęgą niż z pokorą, bardziej z zawziętością kleru i zakonów niż z ich empatią i miłością do zwykłych ludzi. Polacy ci wiedzą, że Kościół wymaga pokory od swoich świeckich wyznawców i sympatyków, a nierzadko też od swoich przeciwników ideowych (pragnąc „rzucić ich na kolana"), natomiast sam przez swoją władzę

pokazuje, jak jest potężny, zaborczy i ziemsko zmaterializowany („zakochany w sobie, w pieniądzu i we władzy"). Polacy pytani o Kościół, mówią otwarcie, że ciągle chce on lansować model „oblężonej twierdzy", nieustannie walczyć z kimś lub z czymś, siłowo przekonywać i przekazywać własną doktrynę czy „zachęcać" do odbywania praktyk lub do udziału w katechezie (np. elektroniczna rejestracja udziału w nabożeństwach czy indeksy dla młodzieży katechizowanej), siebie uważa za jedynego i wyłącznego dysponenta „swojej" prawdy. Tymczasem, w opiniach katolików świeckich walka nie jest i nie powinna być „metodą" pracy ewangelizacyjnej i edukacyjno-wychowawczej Kościoła; takich działań Kościoła i księży świeccy nie tolerują i zdecydowanie je odrzucają jako niestosowne i szkodliwe dla jego misji fundamentalnej. Takiego, walczącego, Kościoła ludzie boją się i coraz częściej chcą wyjść poza jego ramy formalne i wpływy moralne. W takim Kościele nie chce być liczna młodzież, stąd pomija go jako swój autorytet moralny i religijny. Młodzież, jak zaznaczają badacze, nie rozumie języka Kościoła i retoryki księży, którzy także nie rozumieją jej problemów życiowych, a jednocześnie często wskazuje na ich liczne wady i grzechy. Wizerunek Kościoła i księży ukazywany przez młodzież odbiega niemal całkowicie od jego wizerunku własnego, jak i od modelu kapłana propagowanego w mediach kościelnych. Dziś Kościół w Polsce, mówią katolicy pytani o tę kwestię, chce być przede wszystkim, wyraźnie to pokazując, elitarny, czyli dla tych, którzy w pełni akceptują jego nauczanie społeczne i doktrynę moralną, którzy nie krytykują go za popełniane grzechy codzienne, a zarazem nie zauważa lub pomija tych, którzy domagają się własnej podmiotowości w strukturach Kościoła i w niektórych formach aktywności publicznej.

Taka jest diagnoza i zarazem hipoteza dotycząca dzisiejszego Kościoła w Polsce, Kościoła ukazującego swoją siłę, dynamikę własnej władzy, przerost ambicji politycznych i niejednolitą moralność. Niestety jest to Kościół dotknięty głębokim kryzysem wewnętrznym, do którego nie chce się przyznać, zagubiony i podzielony ideowo i moralnie, niepotrafiący porozumiewać się z ludźmi dobrej woli, zamykający się na oczekiwania ludzi, często nawet najwierniejszych swoich członków, nierozumiejący sensu i przekazu dzisiejszych znaków czasu, nierzadko je odrzucający jako złe i nie do przyjęcia. Czy w takim modelu Kościoła, wynikającym z dwóch różnych wizerunków, jest możliwy dialog stron i osób, a także współistnienie między laikatem (czyli dominującą jego częścią) i duchowieństwem (częścią nieliczną, lecz mającą władzę nad świeckimi)? Czy taką diagnozę Kościoła można przyjąć i racjonalnie wyjaśnić, w oparciu choćby o przesłanki wynikające z badań empirycznych? Czy jest prawdą, że Kościół rzymskokatolicki w Polsce rządzi, więc koniecznie trzeba odsunąć go od struktur państwa, aby „uratować" jego świeckość i zarazem kościelność Kościoła? Czy Kościół w Polsce może mieć normalne oblicze, oparte na podmiotowości i równości swoich członków świeckich i duchownych, bez zacierania różnic między nimi? Co znajduje się u podstaw obu, tak zasadniczo różnych, wizerunków Kościoła w Polsce? Na te, jak i na wynikające z nich pytania szczegółowe odpowiadają autorzy prac składających się na to studium zbiorowe o profilu socjologicznym. Studium to składa się z 20 prac monograficznych, zamieszczonych w pięciu rozdziałach tematycznych.

W pierwszym rozdziale, zatytułowanym „Miejsce i formy aktywności katolików świeckich w Kościele", czworo autorów zamieściło następujące opracowania własne: prof. Janusz Mariański: „Zmieniająca się przynależność do Kościoła katolickiego w Polsce wyzwaniem dla duszpasterstwa"; prof. Sławomir Henryk Zaręba: „Laikat katolicki w Polsce. Pasywny czy aktywny aktor życia religijnego?"; dr Anna Królikowska: „Jakie jest miejsce laikatu w Kościele katolickim?"; dr Marcin Lisak: „Polscy duchowni i katolicy świeccy w Wielkiej Brytanii i Irlandii: współpraca i oczekiwania w ramach duszpasterstwa emigracyjnego".

W drugim rozdziale, poświęconym roli religii i udziałowi Kościoła w świeckich sferach życia ludzi, pięcioro autorów zamieściło następujące studia szczegółowe: dr Anna Maria Arendarczyk: „Nauczanie Kościoła katolickiego w kontekście zmian społeczno-kulturowych rodziny"; dr Monika Adamczyk: „Rola religii i Kościoła w kształtowaniu kapitału społecznego w Polsce"; dr Witold Janocha: „Duchowieństwo i parafia wobec osób niepełnosprawnych i ich rodzin"; dr Stella Grotowska: „Zarządzanie emocjami. Seniorzy we wspólnotach, organizacjach i ruchach katolickich w Polsce"; dr Andrzej Górny: „Religijne portale internetowe – nowe przestrzenie wspólnotowego dialogu".

W trzecim rozdziale pt. „Przestrzenie i formy dialogu kleru z laikatem" czworo autorów pisze o następujących problemach: dr Wioletta Szymczak: „Duchowni i świeccy w społeczeństwie obywatelskim. Wyzwania i obszary współpracy"; prof. Andrzej Potocki: „Podmiotowość i demokratyzacja – paradygmaty dialogu duchownych i świeckich"; dr Leszek Gajos: „Duchowieństwo w lokalnej wspólnocie – administratorzy, liderzy, przywódcy czy menedżerowie wiejskiej parafii?"; prof. Andrzej Wójtowicz: „Hierokracja w modelach Kościoła. Z pojęć socjologii populacji kościelnej".

W rozdziale czwartym, poświęconym formom dialogu katolików świeckich z duchowieństwem w parafii, otrzymujemy prace trojga następujących autorów: prof. Elżbiety Firlit: „Asymetryczność relacji laikatu i duchowieństwa w polskim kontekście społeczno-kulturowym"; prof. Mariana Zdzisława Stepulaka: „Rodzina w dialogu z duchowieństwem w parafii"; dr Wioletty Knapik: „Rola parafii w życiu wiejskich społeczności lokalnych".

W piątym rozdziale, zatytułowanym: „Kościół i księża w ocenach osób dorosłych i młodzieży", czworo autorów pisze na następujące tematy: prof. Maria Libiszowska-Żółtkowska: „Świeccy apostaci o duchowieństwie oraz o funkcjach i dysfunkcjach Kościoła katolickiego w Polsce – wyniki badań socjologicznych"; prof. Edgar Davie: „On the origin of mandatory Catholic celibacy"; dr Dariusz Tułowiecki: „Kościół, parafia i duchowni w świadomości młodzieży ponadgimnazjalnej w małym mieście"; dr Andrzej Postawa: „Komunikacja w procesie wychowawczym współczesnej młodzieży w Polsce".

Prace zamieszczone w tym studium socjologicznym, choć liczne i ukazujące tematykę zróżnicowaną, nie wyjaśniają w całości problemu głównego, ujętego w jego tytule, lecz są zaledwie głosem w dyskusji na ten ważny poznawczo i donio-

sły społecznie temat. Głosem tej publikacji chcemy zachęcić czytelników, którym problem tu analizowany jest znany i bliski, do dalszej pogłębionej i szerokiej dyskusji nad miejscem i rolą laikatu i kleru we wspólnocie i instytucji Kościoła, u podłoża których znajduje się „instrument" dialogu oraz chęć obopólna do współistnienia, a zarazem wola wzięcia odpowiedzialności za jego aktualny i perspektywiczny los. Nie da się wykluczyć religijnego wymiaru z codziennego życia ludzi autentycznie wierzących, jak i zamknąć Kościoła w ramach zakrystii i ołtarza. Nie można też tolerować i zgadzać się na władzę Kościoła instytucjonalnego w autonomicznych ze swej istoty i natury świeckich sferach życia państwowego i społecznego. Nie da się też utrzymać poglądu, szeroko lansowanego w kręgach duchowieństwa, o dominacji kleru nad laikatem w sferze religijności i moralności, gdyż stoi ona w sprzeczności z dialogiem, dobrą wolą i poczuciem osobistej wolności każdej jednostki ludzkiej. Kościół nie powinien zamykać swoich granic przed współczesnymi znakami czasu, przed oczekiwaniami i życzeniami człowieka religijnego z XXI wieku, a zarazem proponować, a tym bardziej narzucać mu poglądy i rozwiązania z odległych historycznie czasów średniowiecznych, gdyż – w przeciwnym razie – porozumienie i współistnienie okażą się mitami, a nie rzeczywistością. Kościół powinien chcieć i umieć być ludziom potrzebny, a także sprostać ich oczekiwaniom, nie rezygnując ze swej istoty i celu podstawowego. Do tego celu są konieczne w nim zmiany różnorodne: od semantycznych i retorycznych, przez marketing religijny, po duszpasterssko-formacyjne i wychowawcze.

Studium to swoje zaistnienie zawdzięcza wielu ludziom, życzliwym dla idei jego powstania, a w szczególności autorom prac tworzących jego treść. Wszystkim autorom tych prac wyrażamy w tym miejscu serdeczną wdzięczność. Dziękujemy też za życzliwość i wsparcie finansowe Władzom Instytutu Socjologii UAM, bez których dzieło to miałoby trudności w zaistnieniu i upowszechnieniu własnego przesłania. Jednocześnie wyrażamy nadzieję, że dzieło to spełni swoje zadanie w środowisku czytelniczym i spotka się z jego akceptacją.

LITERATURA

Baniak, J. (red.) (2002a). *Katolicyzm polski na przełomie wieków. Teologiczny, instytucjonalny i wspólnotowy wymiar Kościoła*. *Studia i materiały*. Poznań: Wydawnictwo Wydziału Teologicznego UAM.

Baniak, J. (2002b). Prestiż Kościoła instytucjonalnego w Polsce a zmiana społeczna. Studium socjologiczne. *Poznańskie Studia Teologiczne*, t. 13, ss. 153-195.

Baniak, J. (2005). Zaangażowanie społeczne i polityczne Kościoła i księży w Polsce w wyobrażeniach katolików. *Społeczeństwo i Kościół*, t. 2, ss. 107-154.

Baniak, J. (2007). *Desakralizacja kultu religijnego i świąt religijnych w Polsce. Studium socjologiczne*. Kraków: Nomos.

Baniak, J. (red.) (2008). *Między instytucją i wspólnotą. Udział katolików świeckich w życiu Kościoła. Założenia i rzeczywistość*. Poznań: WT UAM.

Baniak, J. (2009). Zaufanie młodzieży gimnazjalnej w Polsce do Kościoła instytucjonalnego. *Społeczeństwo i Kościół*, t. 6, ss. 89-143.

Baniak, J. (2009a). Czy katolicy polscy uczestniczą w życiu swego Kościoła? *Społeczeństwo i Kościół*, t. 5, ss. 7-14.

Borowik, I. (2005). Stosunek młodzieży do Kościoła rzymskokatolickiego w Polsce w perspektywie wywiadów biograficznych, *Socjologia Religii*, t. 3, ss. 149-166.

Chrząstowska, M. (2008). Katolicy świeccy w Kościele w świetle jego nauczania społecznego. *Społeczeństwo i Kościół*, t. 5, ss. 15-24.

Częsz, B. (2002). Kościół jako wspólnota w świadomości Ojców Kościoła. W: J. Baniak (red.), *Teologiczny, instytucjonalny i wspólnotowy wymiar Kościoła*. Poznań, ss. 13-22.

Gajos, L. (2008). Autorytet i zaufanie w relacjach duchowieństwo – świeccy. Analiza na przykładzie środowiska wiejskiego. *Społeczeństwo i Kościół*, t. 5, ss. 171-195.

Gajos, L. (2009). Zaufanie do Kościoła na tle innych instytucji życia publicznego w świetle polskich badań sondażowych. *Społeczeństwo i Kościół*, t. 6, ss. 29-53.

Kroplewski, Z. (2001). *Nauczycielu, gdzie mieszkasz? Seminarium w dobie nowej ewangelizacji*. Warszawa: Wydawnictwo Księży Marianów.

Mariański, J. (1992). *Kościół a współczesne problemy społeczno-moralne. Kwestie wybrane*. Lublin: TN KUL.

Mariański, J. (2000). Pastoral Work and the Shock of Modernization. *Concilium*, nr 3, ss. 42-68.

Mariański, J. (2005). *Kościół katolicki w Polsce a życie społeczne. Studium socjologiczno-pastoralne*. Lublin: Gaudium.

Mariański, J. (2008). *Emigracja z Kościoła. Religijność młodzieży polskiej w warunkach zmian społecznych*. Lublin: Wyd. KUL.

Mariański, J. (2009). Kościół katolicki w świadomości i ocenach dzisiejszych Polaków. *Społeczeństwo i Kościół*, t. 6, ss. 55-87.

Nowicki, A. (2007). Świętość świeckich. *Nasza Myśl*, nr 11, ss. 13-15.

Okońska, E. (2008). Klerycy w dialogu ze świeckimi studentami teologii. Czego przyszli kapłani oczekują od świeckich? *Społeczeństwo i Kościół*, t. 5, ss. 157-170.

Potocki, A. (2005). Dlaczego młodzież boi się Kościoła? *Socjologia Religii*, t. 3, ss. 183-200.

Potocki, A. (2008). Podmiotowość laikatu w kontekście duszpasterskim. *Społeczeństwo i Kościół*, t. 5, ss. 25-42.

Przybecki, A. (2009). Budować wspólnotę czy administrować? Pawłowa inspiracja dla polskiego duszpasterstwa. *Teologia Praktyczna*, t. 10, ss. 77-85.

Przygoda, W. (2006). Apostolat świeckich w Polsce w 40 lat po Soborze Watykańskim II. *Teologia Praktyczna*, t. 7, ss. 41-56.

Robek, E. (2005). *Sytuacja Kościoła w zjednoczonej Europie*. Warszawa: Pallottinum.

Staniek, E., 1986). Kościół – wspólnota czy społeczność? Zarys eklezjologii pierwszych trzech wieków. *Vox Patrum*, nr 6, z. 10, ss. 203-218.

Sztompka, P. (2007). *Zaufanie. Fundament społeczeństwa*. Kraków: Znak.

Zdaniewicz, W., Zaręba S. H. (red.), (2004). *Kościół katolicki na początku trzeciego tysiąclecia w opinii Polaków*. Warszawa: Instytut Statystyki Kościoła katolickiego SAC.

I. MIEJSCE I FORMY AKTYWNOŚCI KATOLIKÓW ŚWIECKICH W KOŚCIELE

Laikat i duchowieństwo w kościele katolickim w polsce
Problem dialogu i współistnienia
Poznań 2010

JANUSZ MARIAŃSKI
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Zmieniająca się przynależność do Kościoła katolickiego w Polsce wyzwaniem dla duszpasterstwa

Changing Affiliation to the Roman Catholic Church in Poland as a Challenge to Pastoral Ministry

WPROWADZENIE

W warunkach radykalnych przemian modernizacyjnych w społeczeństwie polskim dokonują się zmiany w Kościele, zarówno w Kościele instytucjonalnym (samoświadomość Kościoła), jak i w Kościele jako wspólnocie wiernych (postawy katolików wobec Kościoła i ich zachowania). We współczesnym świecie Kościół katolicki jest ustawicznie oskarżany o konserwatyzm, o uparte kwestionowanie nowoczesności i jej wymogów oraz o nieprzygotowanie na zmiany społeczne, o narzucanie katolikom nierealistycznych wymagań w dziedzinie moralności, zwłaszcza moralności seksualnej, o ingerowanie w życie prywatne swoich wiernych, o narzucanie określonej społecznej i moralnej dyscypliny. Sfera społeczno-polityczna powinna żyć własnym życiem i prowadzić do szczęścia doczesnego, bez odnoszenia się do transcendencji (por. Millon-Delsol 2002: 23).

Oskarża się Kościół, że przypisuje sobie prawo do posiadania ostatecznej prawdy o rzeczywistości, że operuje ideą prawa naturalnego, że domaga się tego, by prawo świeckie zabraniało aborcji i eutanazji, że chce wywierać wpływ na politykę międzynarodową i życie publiczne itp. Niektórzy – tak jak włoski filozof Gianni Vattimo – domagają się daleko idącej modernizacji Kościoła i jego doktryny, by ocalić Kościół przed nim samym, dla uratowania religii, której przyszłość zależy od Kościoła (Vattimo 2009: 8-9). Oskarżenia, zarzuty, insynuacje itp., płynące z zewnątrz Kościoła, są do pewnego stopnia mniej niebezpieczne niż procesy dokonujące się wewnątrz tej instytucji.

W społeczeństwie polskim, w warunkach dokonujących się przemian politycznych, gospodarczych i społeczno-kulturowych, nieuchronnie wyłaniają się pytania o transformację w Kościele katolickim, zarówno na jego poziomie hierarchicznym (biskupi, duchowieństwo), jak i w strukturach pośrednich (parafie, wspólnoty, ruchy

i stowarzyszenia) oraz na poziomie najniższym (rodziny, poszczególni wierni). Z jednej strony, są to przemiany instytucjonalne i organizacyjne, z drugiej zaś przemiany świadomości kształtowane oddolnie lub odgórnie. W Polsce opinie o Kościele katolickim cechują się kontrowersyjnością, co jest widoczne zarówno w opracowaniach socjologicznych, jak i w publicystyce.

Jeden ze znanych publicystów, Robert Krasowski, pisze: „Często słyszymy lament, że polski katolicyzm już wkrótce czeka egzekucja, jaką wykona na nim laicki Zachód. Ta diagnoza wydaje się fałszywa – nie dość, że katolicyzm ma się w Polsce dobrze, to nie widać powodów, by w przewidywalnej przyszłości coś się miało zmienić. Bo Polska dołączyła do Zachodu w momencie dla religii przełomowym, gdy Europa zrezygnowała z sekularyzacyjnego mitu. Z idei, która przez wiele dekad ożywiała europejskie rozumienie nowoczesności. Gdyby nie komunizm, być może polski katolicyzm podzieliłby los hiszpańskiego czy irlandzkiego, jednak PRL umieścił Polskę pod kloszem, sprawił, że żyliśmy innymi problemami. Kiedy więc Zachód się sekularyzował, polski katolicyzm stawał się formą narodowego życia oraz symbolem wolności. Kiedy w Europie padały kolejne narodowe kościoły, polski rósł w siłę, której triumfującym znakiem stał się wybór Karola Wojtyły na papieża. Zaburzona ścieżka modernizacyjna sprawiła, że katolicyzm w Polsce został na pół wieku zahibernowany i bez większego uszczerbku dotrwał do postnowoczesnej epoki, w której religia przestała być wrogiem. Dzisiaj rozmawiamy o 20 latach Kościoła absolutnie wyjątkowego, najsilniejszego Kościoła w Europie Zachodniej, który nie jest postrzegany jako wróg nowoczesności przez główne siły polityczne oraz wpływowe środowiska opiniotwórcze. Toczą się jeszcze dyskusje, jak ten katolicyzm sprofilować, ale jego wyjątkowe miejsce w rzeczywistości publicznej nie jest kontestowane. Mamy do czynienia z pierwszą w Europie Zachodniej sytuacją, kiedy liberalna demokracja nie osłabia masowego życia religijnego" (Matyja, Rokita, Michalski, Krasowski 2009: 4). Według tego publicysty nie ma w Polsce wojny między państwem i Kościołem, wojna taka dawno już się skończyła i to korzystnym dla obu stron pokojem. Kościół – jego zdaniem – wycofał się z żądań, które mogłyby przeszkadzać w cywilizacyjnym rozwoju kraju, nie stawia ludzi wierzących wobec wyboru między religią i nowoczesnością. Nie można dzisiaj stawiać zarzutu, że Kościół ma zbyt duży wpływ na politykę, co najwyżej, że ma zbyt duży wpływ na społeczeństwo (Krasowski 2009: 1).

Inni publicyści są skłonni podkreślać, że Kościół katolicki w Polsce ma w dalszym ciągu kłopoty z demokracją i nowoczesnością (modernizacja społeczna) i że te relacje są wciąż niełatwe. „Pierwsza obserwacja: w polskim Kościele nie ma dziś silnego przywództwa, które definiowałoby cele duszpasterskie, identyfikowało kierunki zaangażowania społecznego. Nie ma kogoś, kto by powiedział, że siłę naszej wiary zmierzymy dzisiaj – jak to robił kardynał Wyszyński – skutecznością walki z wadami narodowymi czy uczestnictwem w masowych uroczystościach religijnych. Z tego braku przywództwa wynika silniejszy głos propozycji radykalnych. Brak przywództwa sprawia również, że jesteśmy w poznawczej kropce i można powiedzieć, że nie tylko my – także elity duchowieństwa, główny nurt Kościoła ma podobny problem. Przy czym – chcę to podkreślić – jest różnica między sensem nad-

przyrodzonym, o którym tu nie mówimy, a wymiarem społecznym religii. W tej właśnie sferze można zaproponować zupełnie świecki test, pytając o źródła rozstrzygnięć poważnych dylematów etycznych i egzystencjalnych Polaków. Spora ich część jest rozstrzygana poza perspektywą religijną, na co duchowieństwo w znacznej mierze się zgadza – pomijając w swym nauczaniu sfery związane z pracą, zachowaniami na rynku, stylem życia" (Matyja, Rokita, Michalski, Krasowski 2009: 6).

Dość anachronicznie brzmią zarzuty, że Kościół katolicki jest najpotężniejszą instytucją w państwie, że marzy mu się państwo wyznaniowe, że niejako z „tylnego siedzenia" dyktuje warunki społeczeństwu i państwu. Oczywiście wciąż pobrzmiewają w publicystyce zarzuty o utrwalaniu się katolickiego fundamentalizmu, o wpływie Kościoła na bieżącą politykę czy także, że silna pozycja Kościoła w społeczeństwie wynika jedynie z braku silnej konkurencji ze strony środowisk liberalnych i lewicowych, że ma on ogromną władzę polityczną, społeczną, represyjną, medialną i rosnące bogactwa materialne. Nawet religijność Polaków wzbudza krytykę, bo ta staje się – twierdzi się – źródłem podległości wobec nauczania i roszczeń Kościoła (W krainie fundamentalizmu 2009: 7-9). W krajobrazie sporów ideologicznych w Polsce nie są to poglądy zbyt upowszechnione.

Wielu intelektualistów, nawet przyznających się jakoś do Kościoła, drażni Kościół autorytarny, narzucający jednostce wiele rzeczy, o których ona sama powinna rozstrzygać w duchu wolności zgodnie z własnym sumieniem (Krzemiński 2008: 5). Jeszcze inni dostrzegają wewnętrzną inercję Kościoła w Polsce, zaniedbywanie tego, czym powinien się zajmować, tj. sytuacją społeczną, biedą i przede wszystkim religijnością, a zajmuje się walką z permisywizmem seksualnym we wszystkich możliwych postaciach i walką z alkoholizmem. Kościół przestaje być instytucją w jakikolwiek sposób atrakcyjną, a sekularyzację funduje sam sobie (Król 2008: 8).

Kościół katolicki w Polsce nie był przeszkodą w procesach modernizacyjnych kraju, a jego rola społeczna może być nawet pozytywnie oceniana (mimo pewnych zawirowań) z punktu widzenia budowy przyzwoitego i demokratycznego społeczeństwa. Według Jana Rokity jednak „siła i powszechność polskiego katolicyzmu to zjawisko w polskich warunkach trwałe, a przyjaźń raptownej modernizacji z masową religijnością w Polsce utrzyma się na długo, jest w najlepszym razie hipotezą, co do której bardzo bym chciał, żeby była prawdziwa. Bo masowy katolicyzm jest nie tylko istotną częścią polskiej odrębności i tożsamości, ale także polskiej misji w Europie. Istnieje jednak i taka możliwość, że proces drastycznej laicyzacji społecznej, który jednak obejmuje w zasadzie całą Europę liberalno-demokratyczną, może się rozpocząć także w Polsce. Kiedy rozmawia się z biskupami wielkich miast, to oni od dobrych paru lat przyznają, że obserwują wyraźne procesy laicyzacyjne. Wielkie polskie miasta stają się z ich punktu widzenia coraz bardziej terenem misyjnym" (Matyja, Rokita, Michalski, Krasowski 2009: 4).

Na Kościół katolicki w Polsce można patrzeć z różnych punktów badawczych i wypowiadać o nim, o jego pozycji i roli w społeczeństwie, zróżnicowane a nawet sprzeczne opinie. W niniejszych rozważaniach przyjmujemy socjologiczny punkt

widzenia, ze świadomością, że właściwa i pełna rzeczywistość Kościoła znacznie przekracza to, co można uchwycić metodami nauk opisowych. Socjologia może być pomocą zarówno w diagnozowaniu miejsca i roli Kościoła w świadomości Polaków, jak i – choć w ograniczonym zakresie – możliwych i pożądanych kierunków przemian. Socjolog ujmuje Kościół jako przedmiot badania empirycznego o tyle, o ile wyraża się on w określonych formach i kształtach społecznych. Zwraca uwagę na społeczne konsekwencje wierzeń i praktyk religijnych oraz przynależności do Kościoła. Religijność i związana z nią kościelność (więź z Kościołem) zmieniają się, przyjmują różne postaci i formy wyrazu.

Podejmując szerokie zagadnienie przynależności do Kościoła, wybieramy tylko niektóre z kwestii dotyczących społecznej kondycji Kościoła w Polsce. Zwrócimy uwagę na statystyczną przynależność Polaków do Kościoła katolickiego, na identyfikację z Kościołem (pełną, częściową, brak identyfikacji) oraz na opinie o możliwości bycia religijnym bez Kościoła. Przeanalizowane dane empiryczne z badań socjologicznych i sondaży opinii publicznej pozwolą na sformułowanie kilku zaleceń socjotechnicznych i pastoralnych. Socjolog może przyznać rację kard. Josephowi Ratzingerowi, który zauważył, że Kościół można rozpatrywać z różnych perspektyw: „Można go rozpatrywać czysto instytucjonalnie, jako jedną z instytucjonalnych sił, jakie istnieją na świecie, albo czysto socjologicznie. Można się zajmować pojedynczymi wydarzeniami czy osobami. W każdym razie, kto analizuje Kościół tylko z instytucjonalnego punktu widzenia, zawsze będzie widział tylko powierzchnię" (*Bóg i świat* 2005: 316-317).

1. PRZYNALEŻNOŚĆ POLAKÓW DO KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO W ŚWIETLE DANYCH STATYSTYCZNYCH

Strukturę wyznaniową społeczeństwa określa się na podstawie spisów powszechnych albo autodeklaracji badanych osób. Autodeklaracje wyznaniowe odnoszą się do tzw. całościowych (globalnych) wyznań wiary i należą do najbardziej trwałych składników religijności. Nie zmieniają się one równolegle wraz z dokonującymi się przemianami w makrostrukturze społecznej. Jednostki przyznają się w akcie autoidentyfikacji do poszczególnych wyznań, co w ich podświadomości wiąże się z pewnymi przeżyciami, przekonaniami i gotowością do działania (ogólna religijność). Kościoły chrześcijańskie w Europie były trwałym elementem struktury społecznej, a chrześcijaństwo utrwaliło się w „ukościelnionych" formach. Dopiero w warunkach przyspieszonej sekularyzacji w ostatnich kilku dekadach XX wieku Kościoły zaczęły tracić na znaczeniu, zarówno w sferze życia prywatnego, jak i publicznego.

Nawet w zsekularyzowanych krajach Europy Zachodniej zmiany w przynależności wyznaniowej dokonują się powoli. Wprawdzie w latach 1981-1999 odnotowano w wielu z tych krajów spadek przynależności wyznaniowej, ale – z wyjątkiem Holandii – był on nieznaczny i w konsekwencji wskaźnik konfesjonalizacji utrzymywał się na względnie wysokim poziomie (np. Belgia – 63%, Irlandia – 90%, Wło-

chy – 82%, Portugalia – 88%, Anglia – 82%, Francja – 57%, zachodnie landy Niemiec – 82%). Większość Europejczyków przyznaje się do jakiegoś Kościoła chrześcijańskiego, nawet jeżeli wielu z nich pozostaje w dystansie do swojego Kościoła. W nagłej potrzebie czy z okazji świąt kościelnych można się do niego odwołać czy skorzystać z jego religijnej oferty. Socjolog brytyjska Grace Davie określa tę funkcję przypisywaną Kościołom jako religię zastępczą (*vicarious religion*) (Hellemans 2005: 23). W wielu krajach zachodnioeuropejskich mamy do czynienia z rozwojem islamu i wielu innych nowych ruchów religijnych (Casanova 2009: 31-83).

Przynależność wyznaniową można określić w miarę precyzyjnie w ramach spisów powszechnych oraz mniej precyzyjnie poprzez badania socjologiczne i sondaże opinii publicznej (Gerber 2008: 443-457, Daiber 2001: 19-27). Jednym ze sposobów – rzadko stosowanych – jest porównywanie wskaźników urodzeń żywych i chrztów w skali całego kraju. W sytuacji braku precyzyjnych danych na temat struktury wyznaniowej w naszym kraju, statystyki chrztów mogą stanowić pewną pomoc w szkicowaniu obrazu udziału katolików w strukturze wyznaniowej Polski. Chrzest jako pierwszy uroczysty akt inicjacji chrześcijańskiej jest rytem zinstytucjonalizowanym i rejestrowanym. W Polsce praktyka chrztu dzieci jest zjawiskiem masowym, jest swoistą „oczywistością kulturową", a dążenie do niej jest odczuwane jako przymus kulturowy.

Z porównania danych dotyczących urodzeń żywych (bez urodzeń martwych) i danych odnoszących się do chrztu dzieci do 7 lat w Polsce w latach 1969-1990 wynikało, że 96,6% ogółu urodzonych dzieci zostało ochrzczonych w Kościele rzymskokatolickim (relacja chrztów w ogóle do liczby urodzeń kształtowała się na poziomie 97,0%). Wynika stąd, że 3,7% nowo urodzonych dzieci przypadało na ochrzczonych w innych Kościołach chrześcijańskich i na nieochrzczonych. Jeżeli przyjmiemy hipotetycznie, że około 3% nowo urodzonych dzieci otrzymuje chrzest w innych wspólnotach chrześcijańskich, wówczas wskaźnik nieochrzczonych dzieci w Polsce spada poniżej 1% (Mariański 1993: 59). Szczegółowe dane na temat chrztu dzieci i urodzeń żywych w latach 1998-2007 przedstawia tabela 1 na s. 24.

W latach 1998-2007 nie nastąpiły istotne zmiany w strukturze wyznaniowej, jeżeli bierze się pod uwagę liczbę urodzeń żywych i chrztów. Do 2003 roku spadały regularnie wskaźniki urodzeń żywych i chrztów, od 2003 roku nastąpił lekki wzrost wskaźników urodzeń żywych, a od 2004 roku także i chrztów. W latach 1998-2007 wskaźnik urodzeń żywych wynosił 3 711 642, wskaźnik chrztów do 7. roku życia – 3 610 368 (97,3% w stosunku do liczby urodzeń) i chrztów włącznie z dorosłymi – 3 646 500 (98,2%). Jeżeli nawet do wskaźnika urodzeń żywych doliczyć urodzenia martwe, to i tak wskaźnik chrztów zimniejszy się nieznacznie. Na przykład w 1998 roku wskaźnik urodzeń martwych wynosił 2 484 osób, co stanowiło 0,6% ogółu urodzeń. W sumie więc – nawet jeżeli statystyki kościelne zawierają pewien margines błędu – wskaźnik nieochrzczonych dzieci w Kościele rzymskokatolickim jest minimalny i nie przekracza kilku procent. Na ogół przyjmuje się, że około 3% społeczeństwa polskiego należy do pozakatolickich wspólnot chrześcijańskich lub do innych religii. Wskaźnik dzieci nieochrzczonych jest w zasadzie statystycznie nieuchwytny,

Tabela 1. Urodzenia żywe i chrzty w Polsce w latach 1998-2007

Rok	Urodzenia żywe			Chrzty			do 7. roku życia na 1000 katolików
	małżeńskie	poza-małżeńskie	razem	do 7. roku	powyżej 7. roku	razem	
1998	349 923	45 696	395 619	393 383	2 824	396 207	10, 6
1999	337 314	44 688	382 002	386 387	3 505	389 892	10,4
2000	332 451	45 897	378 348	375 452	3 919	379 371	10,1
2001	319 879	48 326	368 205	363 937	3 828	367 765	9,8
2002	302 756	51 009	353 765	350 567	3 710	354 277	9,5
2003	295 530	55 542	351 072	340 015	3 897	343 912	9,2
2004	295 136	60 995	356 131	338 887	3 726	342 613	9,3
2005	297 144	67 239	364 383	348 278	3 792	352 070	9,5
2006	303 556	70 688	374 244	350 094	3 418	353 512	9,5
2007	312 385	75 488	387 873	363 368	3 513	366 881	9,5
Ogółem	3 146 074	565 568	3 711 642	3 610 368	36 132	3 646 500	

Źródło: Annuarium Statisticum Ecclesiae 1998-2008. Rocznik Statystyczny Demografii. GUS. Warszawa 1998-2008.

a pełna rezygnacja z chrztu dzieci jest faktem raczej sporadycznym. Oznacza to również, że nawet w rodzinach ludzi indyferentnych religijnie lub niewierzących z reguły chrzci się dzieci.

Chrzest stanowi wskaźnik formalnej, ale nie faktycznej przynależności wyznaniowej. Nie można na jego podstawie wnioskować wprost o strukturze wyznaniowej społeczeństwa. Część osób ochrzczonych jako dzieci w Kościele katolickim nie czuje się w wieku dojrzałym związana z jakimkolwiek Kościołem (bezwyznaniowi), część przechodzi do innych Kościołów czy związków wyznaniowych lub nowych ruchów religijnych, jeszcze inni prezentują postawy ateistyczne lub religijnie indyferentne, zachowując jednak więź kulturową z katolicyzmem. Chrzest jako proste i bezpośrednie kryterium przynależności wyznaniowej ma swoje znaczące ograniczenia interpretacyjne.

Od wielu lat Główny Urząd Statystyczny publikuje w dziele „Wyznania Religijne" podstawowe dane dotyczące Kościołów i związków wyznaniowych. Opierają się one zazwyczaj na informacjach udostępnianych przez poszczególne związki wyznaniowe. W 1987 roku Rocznik Statystyczny GUS podawał wskaźnik 95,7% wiernych należących do Kościoła katolickiego w porównaniu z liczbą mieszkańców Polski (Rocznik Statystyczny 1990: 59). Z danych nadsyłanych do GUS przez władze poszczególnych wyznań religijnych wynikało, że pod koniec 1996 roku 6,97% ogółu ludności kraju nie było objętych statystykami wyznaniowymi. W porównaniu z ogólną liczbą ludności Polski 90,81% Polaków należało do wyznań katolickich,

1,44% – do wyznań prawosławnych, 0,74% – do wyznań protestanckich i 0,05% – do innych wyznań. Statystyka ta nie uwzględniała 17 małych wyznań, które nie podały dokładnych danych lub aktualnych danych (Adamczuk 1997: 15).

Według Rocznika Statystycznego Rzeczypospolitej GUS w 2006 roku do Kościoła katolickiego różnych obrządków (łącznie z Kościołem greckokatolickim, ormiańskim i neounickim) należało łącznie 33 921 016 wiernych, do innych Kościołów, wyznań i związków religijnych łącznie 842 816 osób. Jeżeli pod koniec 2006 roku liczba obywateli naszego kraju wynosiła 38 125,5 tys. mieszkańców, wówczas do Kościoła katolickiego przynależało 89,0% ogółu Polaków, do innych Kościołów i związków wyznaniowych lub religijnych – 2,2% i nieobjętych oficjalnymi statystykami było 8,8% (nieokreśleni, poza statystykami Kościołów i religii) (Rocznik Statystyczny 2007: 221-223). Nie jest jednak pewne, czy można ten odsetek *en bloc* zaliczyć do bezwyznaniowych, gdyż statystyki wyznaniowe nie są do końca wiarygodne (zwłaszcza Kościoła rzymskokatolickiego), a statystyki państwowe nie obejmują wszystkich wyznań religijnych, a zwłaszcza nowych ruchów religijnych. W każdym razie znaczna część ludności naszego kraju nie jest objęta statystykami wyznaniowymi. Podobne zjawisko rejestruje się nawet w statystykach kościelnych i świeckich w małych miastach (np. w Wiśle) (Czyż, Pasek 2008: 256).

Po 1989 roku zaczęły napływać do Polski sekty i nowe ruchy religijne. Zarejestrowano ponad 120 nowych związków wyznaniowych (obecnie jest ich ponad 160), ale liczbowo są jeszcze niewielkie. W latach 1993-2000 około 40 związkom religijnym ubiegającym się o wpis do oficjalnego rejestru, z różnych przyczyn dano odpowiedź odmowną. Istnieją także pewne grupy wyznaniowe, które nie mają osobowości prawnej i nigdy nie ubiegały się o rejestrację, ale są aktywne w pozyskiwaniu nowych członków oraz w kultywowaniu własnych praktyk religijnych. Powoli stajemy się społeczeństwem zróżnicowanym religijnie (Libiszowska-Żółtkowska 2004: 88-89). Niewielkie straty, jakie ponoszą Kościoły chrześcijańskie w Polsce, zwłaszcza zaś Kościół katolicki, są prawdopodobnie kompensowane wzrastającą przynależnością do nowych ruchów religijnych. Powoli kształtuje się wolny rynek religii i Kościołów w społeczeństwie polskim, a wraz z nim przyzwolenie społeczne na zmiany przynależności religijnej.

2. PRZYNALEŻNOŚĆ DO KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO W ŚWIETLE SONDAŻY OPINII PUBLICZNEJ

Bardzo wysokie wskaźniki udziału katolików w strukturze wyznaniowej społeczeństwa polskiego potwierdzają wyniki sondaży opinii publicznej i badań socjologicznych. Określenie się jako członka konkretnej grupy wyznaniowej nie musi oznaczać zawsze tego samego i w takim samym zakresie. Przyznanie się do katolicyzmu, prawosławia, protestantyzmu czy innego wyznania może wynikać z motywacji środowiskowo-tradycyjnych, z doświadczenia wiary i wielu innych motywacji o charakterze religijnym lub pozareligijnym. Wśród osób podających się jako katolicy,

protestanci czy prawosławni mogą znajdować się „materialni" heretycy, a nawet niewierzący (tzw. chrześcijanie kulturowi). Więź ze wspólnotą wyznaniową jest niekiedy tylko formalna i powierzchowna. Zasada autoidentyfikacji wyznaniowej jest stosowana szczególnie w sondażach opinii publicznej.

W sondażu zrealizowanym w 2007 roku przez firmę badawczą TNS OBOP, na zlecenie Centrum Myśli Jana Pawła II w Warszawie, na próbie ogólnopolskiej obejmującej Polaków w wieku co najmniej 15 lat, 95,9% badanych deklarowało przynależność do wyznania rzymskokatolickiego, 0,1% – greckokatolickiego, 0,2% – prawosławnego, 0,6% – ewangelicko-augsburskiego (luterańskiego), 0,3% – innego wyznania chrześcijańskiego, 0,1% – muzułmańskiego, 0,4% – innego, 2,2% – niezwiązani z Kościołami, 0,1% – trudno powiedzieć, 0,2% – odmowa odpowiedzi. W całej zbiorowości dorosłych Polaków 53% było silnie związanych z Kościołem (deklaracja stosowania się do wskazań Kościoła katolickiego, udział w praktykach religijnych co najmniej raz w tygodniu, religia jest wartością bardzo ważną w życiu), 47% – było związanych słabo z Kościołem. Identyfikowanie się z pokoleniem JP II wiązało się z silną religijnością katolicką, chociaż osoby silnie związane z Janem Pawłem II pojawiały się także i wśród „słabiej religijnych" (Jasiński 2009: 12-13).

Według sondażu zrealizowanego w 2007 roku w 14 krajach Europy Środkowej i Wschodniej przez socjologa austriackiego Paula M. Zulehnera i jego zespół, w Polsce 88,6% badanych deklarowało się jako członkowie Kościoła rzymskokatolickiego, 0,3% – greckokatolickiego, 0,3% – prawosławnego, 0,4% – protestanckiego i 10,4% – jako nienależący do Kościołów (bezwyznaniowi). W latach 1997-2007 zmniejszył się wskaźnik należących do Kościołów w Polsce, głównie w odniesieniu do Kościoła rzymskokatolickiego (Zulehner, Tomka, Naletova 2008: 99-100).

Według sondażu CBOS z grudnia 2008 roku 92,7% dorosłych Polaków uznało siebie za należących do Kościoła katolickiego, 0,4% – protestanckiego, 0,5% – prawosławnego, 1,4% – ogólnie za chrześcijan, 0,9% – inne wyznania, 2,6% – bezwyznaniowi, ateiści, agnostycy, 0,9% – trudno powiedzieć i 0,5% – odmowa odpowiedzi. W całej zbiorowości 11,9% badanych deklarowało się jako głęboko wierzący, 81,4% – jako wierzący, 3,9% – jako raczej niewierzący i 2,8% – całkowicie niewierzący; 7,4% badanych brało udział kilka razy w tygodniu w takich praktykach religijnych jak msze, nabożeństwa czy spotkania religijne, 46,6% – raz w tygodniu, 16,2% – przeciętnie jeden lub dwa razy w miesiącu, 20,8% – kilka razy w roku i 9,0% – w ogóle nie uczestniczyło w tych praktykach (*Aktualne problemy i wydarzenia* 2008: 27). W powtórzonym w dwa miesiące później sondażu CBOS nawet 94,7% badanych dorosłych Polaków przyznawało się do katolicyzmu, 0,4% do protestantyzmu, 0,4% – do prawosławia, 0,4% – inne wyznania, 2,1% – bezwyznaniowi, ateiści, agnostycy, 1,2% – ogólnie chrześcijanie, 0,4% – trudno powiedzieć, 0,4% – odmowa odpowiedzi (Boguszewski 2009b: 4).

W badaniach z czerwca 2008 roku, zrealizowanych w ramach *European Value Survey*, dorośli Polacy w 94,0% deklarowali przynależność do jakiejś religii (4,4% nie identyfikowało się z żadną religią, 0,8% – trudno powiedzieć, 0,8% – brak odpo-

wiedzi). W całej zbiorowości dorosłych Polaków 91,2% badanych deklarowało przynależność do religii rzymskokatolickiej, 0,7% – prawosławnej, 0,3% – ewangelickiej, 0,1% – greckokatolickiej, 0,2% – do starokatolickiej (Mariawici), 0,4% – do Świadków Jehowy, 0,1% – do islamu, 0,1% – do buddyzmu i 0,6% – brak odpowiedzi. W całej zbiorowości dorosłych Polaków tylko 4,2% badanych oświadczyło, że kiedyś było wyznawcą jakiejś innej religii (dane uzyskane od prof. dr hab. Aleksandry Jasińskiej-Kani).

W europejskich badaniach zrealizowanych w 2008 roku na zlecenie *Bertelsmann Stiftung* stwierdzono, że w Polsce przyznawało się do katolicyzmu 95% badanych (w Niemczech – 31%, w Austrii – 75%, w Szwajcarii – 41%, we Francji – 58%, w Hiszpanii – 78%, we Włoszech – 87%, w Wielkiej Brytanii – 12%). W całej zbiorowości badanych Polaków będących w wieku od 18 do 70 lat 0,4% deklarowało przynależność do Kościoła ewangelickiego i 3% określiło siebie jako bezreligijnych (niewierzących) (Dubach 2009: 509-532; Zarzycka 2009: 206).

Wysokie wskaźniki przynależności wyznaniowej ustala się w badaniach socjologicznych obejmujących ludzi dorosłych w wybranych środowiskach społecznych. W badaniach zrealizowanych w Rybniku w 2006 roku wśród dorosłej ludności 94,8% ankietowanych deklarowało przynależność do wyznania rzymskokatolickiego (1,2% – protestanci, 0,2% – Świadkowie Jehowy, 1,2% – inne wyznania, 2,6% – niewierzący). Wśród ogółu badanych aż 84,4% uznało siebie za religijnych, 4,0% – jako niereligijnych, 1,9% – jako ateistów i co dziesiąty badany miał trudności z jednoznacznym określeniem stanu swojej religijności (0,2% – brak odpowiedzi). Religię uznało jako bardzo ważną wartość w życiu 46,1% badanych, 36,0% – raczej ważną, 10,7% – niezbyt ważną, 4,8% – w ogóle nieważną, 2,4% – trudno powiedzieć (Górny 2007: 69-72). Według innych badań w Rybniku 96,2% badanych dorosłych mieszkańców określiło swoją przynależność konfesyjną jako rzymskokatolicką (Świątkiewicz 2009: 101).

W badaniach z 2007 roku wśród dorosłych mieszkańców Katowic 92% respondentów deklarowało przynależność do Kościoła rzymskokatolickiego (Kasperek 2009: 190). Nieco niższe wskaźniki przynależności do katolicyzmu skonstatowano w Warszawie w maju 2007 roku w ramach sondażu „Barometr Warszawski". W zbiorowości dorosłych warszawiaków 83,8% deklarowało swoją przynależność do chrześcijan wyznania katolickiego, 0,7% – do chrześcijan wyznania prawosławnego, 0,7% – do chrześcijan wyznania protestanckiego, 0,6% – do wyznawców innych religii, 1,3% – niezdecydowani („trudno powiedzieć") i 12,9% – to niewierzący. Łączny wskaźnik należących do Kościołów chrześcijańskich w Warszawie wynosił 85,8%. W 2009 roku 87% badanych przyznawało się do Kościoła rzymskokatolickiego i greckokatolickiego, 2% do innych Kościołów chrześcijańskich, 5% – niezwiązani z żadnym wyznaniem, 1% – trudno powiedzieć, 5% – odmowa odpowiedzi (dane uzyskane w Centrum Myśli Jana Pawła II w Warszawie).

Nawet w środowiskach zróżnicowanych wyznaniowo katolicy stanowią zbiorowość dominującą. W 2007 roku wśród nauczycieli w Białymstoku 79,8% badanych deklarowało przynależność do Kościoła katolickiego, 12,6% – do Kościoła prawo-

sławnego, 1,5% – do innych wyznań chrześcijańskich, 1,6% – to bezwyznaniowi i 4,5% – nie udzieliło odpowiedzi na pytanie o przynależność wyznaniową (Zemło 2007: 21).

Wśród młodzieży konstatowano na ogół niższe niż wśród dorosłych Polaków wskaźniki przynależności wyznaniowej. W badaniach ogólnopolskich Ośrodka Sondaży Społecznych OPINIA z 2005 roku wśród młodzieży szkolnej i akademickiej 92,0% ankietowanych przyznawało się do wyznania rzymskokatolickiego, 0,5% – prawosławnego, 0,4% – protestanckiego, 0,4% – mojżeszowego, 0,2% – buddyjskiego, 2,0% – do innych wyznań i religii, 4,0% – do żadnego (bezwyznaniowi) i 0,7% – nieudzielający odpowiedzi. W sumie 95,5% badanych deklarowało przynależność do jakiejś religii, wyznania czy ugrupowania religijnego. Równocześnie w całej zbiorowości młodzieży 12,4% badanych uznawało siebie za głęboko wierzących, 57,7% – za wierzących, 18,3% – za niezdecydowanych, 6,6% – za obojętnych, 4,6% – za niewierzących, 0,4% – brak odpowiedzi (wierzący ogółem 70,1%). Różnica między przynależnością wyznaniową i religijną kształtowała się na poziomie 25,4% (Zaręba 2008b: 92 i 112).

Wśród młodzieży wybranych szkół licealnych Warszawy w 1997 roku i 9 miast w okolicach Warszawy 7,3% badanych określiło siebie jako głęboko wierzących wyznania katolickiego, 51,6% – jako wierzących wyznania katolickiego, 18,6% – jako raczej wierzących wyznania katolickiego (razem 77,5%), 1,1% – jako wyznawcy innego Kościoła, 10,7% – jako wierzący na swój indywidualny sposób, ale mało lub w ogóle niezwiązanych z żadnym Kościołem lub wyznaniem, 3,2% – jako niezdecydowani w sprawach wiary, 2,1% – jako raczej niewierzący, 3,6% – jako zdecydowanie niewierzący, 0,4% – inne odpowiedzi, 1,4% – brak odpowiedzi. Wskaźnik przyznających się wyraźnie do Kościoła katolickiego kształtował się w środowisku wiejskim na poziomie 86,9%, w miastach do 20 tys. mieszkańców – 88,2%, w miastach od 21 do 100 tys. mieszkańców – 78,4%, w miastach powyżej 100 tys. mieszkańców – 66,6% (Pawlik 2008: 139).

W zbiorowości maturzystów z liceów ogólnokształcących i liceów zawodowych w Poznaniu i woj. poznańskim w 2006 roku 93,9% badanych określiło siebie jako należących do Kościoła rzymskokatolickiego, 0,7% – to Świadkowie Jehowy, 0,5% – muzułmanie, 0,3% – prawosławni, 0,1% – buddyści, 0,1% – deiści, 0,2% – agnostycy i 4,2% – niewierzący (ateiści). Jakkolwiek zdecydowana większość maturzystów sytuowała siebie w kręgu jakiegoś wyznania czy religii (95,9%), to tylko 69,9% określiło siebie wyraźnie jako wierzących lub głęboko wierzących, natomiast 36,1% określało siebie „poniżej" wierzącego (niezdecydowany ale przywiązany do tradycji religijnej – 21,2%, obojętny – 9,8%, niewierzący – 5,1%). Różnica między przynależnością do jakiejś religii a wyraźnie deklarowaną wiarą była znaczna i wynosiła 31,6% (Czabański 2009: 370-371).

W całej zbiorowości młodzieży szkół ponadgimnazjalnych z czterech miast w latach 2002-2005 zdecydowana większość badanych zadeklarowało przynależność do Kościoła rzymskokatolickiego (96,2%), 0,6% – do Kościoła prawosławnego,

0,1% – do Kościoła protestanckiego, 0,6% – do Świadków Jehowy, 0,1% – do religii muzułmańskiej, 0,3% – do innego Kościoła lub wyznania, 1,5% – to bezwyznaniowi i 0,7% – nieudzielający odpowiedzi. Mniej niż 2% badanej młodzieży z klas przedmaturalnych przyznawało się do innych Kościołów lub religii niż katolicka. W sumie 97,9% ankietowanych zadeklarowało przynależność do jakiejś wspólnoty wyznaniowej. Pod względem przynależności wyznaniowej badana młodzież nie różni się od pokolenia dorosłych Polaków. Nieco niższe wskaźniki identyfikacji z katolicyzmem odnotowano w Radomiu i Włocławku niż w Ostrowi Mazowieckiej i Łomży (Mariański 2008: 71).

Wśród badanych w latach 2001-2004 gimnazjalistów w Kaliszu i w powiecie kaliskim (gimnazja miejskie i wiejskie) 91,1% potwierdziło przynależność do Kościoła rzymskokatolickiego, 1,1% – polskokatolickiego, 1,5% – protestanckiego, 2,0% – Świadków Jehowy, 2,8% – inne wyznania, 1,5% – brak odpowiedzi. Płeć i typ gimnazjum nie różnicowały w sposób wyraźny przynależności wyznaniowej, jednak dziewczęta nieco częściej niż chłopcy deklarowały przynależność do Kościoła rzymskokatolickiego (różnica 1,8% na korzyść dziewcząt), uczniowie gimnazjów wiejskich nieco częściej niż gimnazjów miejskich (różnica 2,4% na korzyść gimnazjów wiejskich). Około 3% badanych gimnazjalistów deklarowało odmienną tożsamość religijną, ale nie określiło jej w wyraźny sposób (Baniak 2008: 96-97). W Łęcznej w woj. lubelskim w 2006 roku 90,4% badanej młodzieży gimnazjalnej deklarowało, że ich rodzice są katolikami i 97,1% – spośród młodzieży licealnej. Nie podało wyznania swoich rodziców 6,8% gimnazjalistów i 2,9% licealistów (Dudek 2008: 314).

W Polsce przynależność formalna do Kościoła katolickiego jest swoistą oczywistością kulturową. Ludzie bez przynależności religijnej, niedeklarujący żadnego związku z organizacjami religijnymi, stanowią niewielką zbiorowość, bez wyraźnych tendencji wzrostowych. Wskaźnik bezwyznaniowych, tj. nienależących do jakiegoś Kościoła czy ugrupowania religijnego, nie przekracza kilku procent (najwyżej 5%). Ogólnopolskie sondaże opinii publicznej wskazują, że w społeczeństwie polskim do katolicyzmu przyznaje się od 88,9% do 96,0%, w wybranych środowiskach społecznych (dorośli) – od 79,8% do 97,1% i wśród młodzieży od 77,5% do 93,9%. Zaznaczają się także wyraźne różnice między przynależnością wyznaniową i religijną, co może zapowiadać pewne zmiany w religijnym krajobrazie społeczeństwa polskiego.

Wydaje się, że wśród młodzieży możemy już odnotować pierwsze oznaki emigracji ze zbiorowości ludzi identyfikujących się z Kościołami chrześcijańskimi. Część spośród młodzieży polskiej nie jest zdecydowana, czy identyfikuje się z Kościołem, nie wybiera odpowiedzi „jestem katolikiem" ani „nie jestem katolikiem". Dopisują oni przy pytaniu, czy jesteś katolikiem, sformułowania typu: „nie jestem zdecydowany", „prawdopodobnie tak", „pośrodku między katolikiem i niekatolikiem", „chyba tak", „wierzący ale niekościelny", „wierzący ale niepraktykujący", „jeszcze katolik", „już nie jestem katolikiem". Specyficzną kategorię stanowią ci,

którzy stosują do siebie określenia: „wierzą w Boga, ale nie w Kościół", „jestem katolikiem wierzącym, ale nie zgadzam się z niektórymi biskupami".

Wiara katolicka w dalszym ciągu stanowi ważny element autoidentyfikacji Polaków, a w efekcie jest konstytutywnym elementem narodowej tożsamości obywateli. W świetle sondaży realizowanych przez CBOS niezmiennie od wielu lat około 95% członków polskiego społeczeństwa uznaje się za katolików, a inne tożsamości wyznaniowe wyrażane są jedynie sporadycznie. Niewielki jest również odsetek tych, którzy nie czują się związani z żadnym wyznaniem lub ugrupowaniem religijnym (Boguszewski 2008: 5-6). 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. Polacy – także polska młodzież – niechętnie przyznają się do „bezdomności" wyznaniowej, nawet jeżeli ich więzi z określonym wyznaniem czy religią są bardzo osłabione, niemal żadne, a katolickość bardzo niejasna i nieokreślona.

W Polsce wyznaniowy pluralizm sceny społecznej dokonuje się bardzo powoli. Prawdopodobnie systematycznie wzrasta społeczne na nią przyzwolenie. Jeżeli nawet liczebność nowych ruchów religijnych i sekt w Polsce wyraźnie wzrosła, to jednak liczba ich członków niewiele zmieniła dość homogeniczną strukturę wyznaniową w naszym kraju. Stwarzają one jednak nową jakość na religijnym rynku i zwiększają możliwość wyboru opcji wyznaniowych. Statystyczna (instytucjonalna) przynależność katolicka w społeczeństwie polskim jest powszechna, ale społecznie – jak się wydaje – zróżnicowana, od pełnej przynależności, poprzez częściową, do czysto formalnej. Nie zawsze deklaracja konfesyjnej przynależności przekłada się na postawy i zachowania podporządkowane wymaganiom Kościoła katolickiego.

3. IDENTYFIKACJA KATOLIKÓW Z KOŚCIOŁEM

We współczesnym świecie wszystko zmienia się bardzo szybko. Przystosowanie się do tej zmienności jest jakimś imperatywem czasów dzisiejszych. „Niektórzy obawiają się, że ta euforia spowodowana mobilnością rychło opanuje całe nasze życie. *Nix is fix* (nic nie jest stałe) – słyszy się często. Luter mówił kiedyś: «Stoję tutaj i nie mogę inaczej». Natomiast dzisiejszy człowiek myśli i mówi tak: «Stoję tutaj, ale w każdej chwili może być inaczej». Wszystko, co ma znamiona normy powszechnie wiążącej, co zobowiązuje, wymaga stałości i wierności, jest odrzucane. Zmienność i mobilność stają się celem nadrzędnym. Wygląda na to, że wkrótce nikt z nikim i z niczym nie będzie chciał się wiązać: ani z partią polityczną, ani z pra-

codawcą, ani z drugim człowiekiem, ani z religią, ani z Bogiem. Byłby to jednak równocześnie koniec wszystkiego, co przewidywalne i wiążące, a więc także wszelkich instytucji. Czyżby wobec tego nadchodziły czasy absolutnych nomadów?" (Zulehner 2006: 36).

Instytucje, które akcentują stałość zobowiązań swoich członków, popadają w kryzys. „We wszystkich nowoczesnych społeczeństwach ludzie odwracają się od instytucji: od partii, związków zawodowych, także i od Kościołów. Na określenie tego zjawiska używa się często zbyt pospiesznie pojęcia dezinstytucjonalizacji. Pojęcie to jednak nie oddaje w pełni tego, co się rzeczywiście dzieje. Istotną przyczyną kryzysu dawnych instytucji jest coraz bardziej powszechne dążenie współczesnego człowieka do samostanowienia. Ludzie nie chcą, by ktoś z zewnątrz (instytucja) mówił im, jak mają patrzeć na życie i jak mają żyć. Chcą żyć tak, jak sami uznają to za słuszne. To zaś sprawia, że to, co proponują instytucje, podlega «wyborowi» ze strony ludzi. Instytucje nie zostają odrzucone, ale stawiane przez nie wymagania często są przyjmowane tylko częściowo, częściowo jednak też odrzucane – niezależnie od tego, czy ktoś deklaruje przynależność do jakiejś instytucji czy też nie. Instytucje mają tradycyjnie skłonność do narzucania interpretacji i sposobów życia, co kłóci się z nastawieniem współczesnego człowieka, który chce mieć możliwość samodzielnego wyboru interpretacji i sposobu życia" (Zulehner 2006: 110-111).

W sytuacji dezinstytucjonalizacji może dochodzić do oddalenia się, a nawet oziębienia wzajemnych relacji między Kościołem i wiernymi, a nawet do oddalenia się od niego. W samym Kościele rozpadają się stare struktury społeczne, tworzą się nowe. Sami wierzący nie chcą się wiązać niejednokrotnie w sposób ścisły ze swoim Kościołem, identyfikują się częściowo lub nawet są otwarci na inne opcje i tradycje religijne. Socjolog niemiecki Karl Gabriel mówi o pięciu sektorach społecznych w Kościele niemieckim: 1) fundamentalistyczny, o nastawieniu restauracyjnym, nawiązujący do czasów przedsoborowych, zdecydowanie krytyczny wobec nowoczesności; 2) nastawiony na wspólnotę, który angażuje się w przeżywanie życia kościelnego w miejscowej wspólnocie, jednak przez przyjmowanie wszystkich norm kościelnych w życiu prywatnym, zwłaszcza w kwestiach moralności seksualnej; 3) sektor ukrytego („rozproszonego) chrześcijaństwa, nastawiony zwłaszcza na przeżywanie w rodzinie (głównie ze względu na dzieci) świąt, takich jak Boże Narodzenie czy uroczystości związane z chrztem i Pierwszą Komunią Świętą; 4) sektor formalnej organizacji kościelnej, a więc ludzie związani z Kościołem przez swoją pracę; 5) sektor ruchów kościelnych, który można jeszcze podzielić z formalnego punktu widzenia na grupy duchowo-charyzmatyczne oraz grupy polityczne w ramach tzw. wspólnot podstawowych (Splett 1999: 8).

W rzeczywistości społecznej zaznacza się wyraźna zmiana (przejście) od religijności zinstytucjonalizowanej do religijności na nowo kształtowanej, z akcentem na wolność wyboru. Przyjmuje się te prawdy wiary, które jednostce odpowiadają. Można ten proces określić jako „deregulację religii zinstytucjonalizowanej", „rozbicie wiary" albo przejście od „silnego" do „słabego" modelu wiary (Hervieu-Léger

2004: 25-31). W warunkach nasilających się w społeczeństwie procesów dezinstytucjonalizacji i indywidualizacji istnieje spontaniczny, oddolny nacisk wywierany na Kościół, by jednostkom pozostawić decyzję określenia znaczenia religijności w życiu i sposobów jej przeżywania. Nie wydaje się, że ten kryzys będzie szybko przezwyciężony, ma on znamiona zjawiska „długiego trwania".

Zmiany w religijności i kościelności zaznaczają się także w społeczeństwie polskim. Kościół katolicki w Polsce przestaje być monopolistą, coraz częściej działa na rynku konkurujących ze sobą systemów propagujących określone style życia. Pełna identyfikacja z Kościołem przestaje być oczywistością kulturową. W Polsce więcej ludzi przynależy formalnie do Kościoła niż określa siebie jako wierzących. W badaniach monograficznych pojawiają się już jednostki, a nawet grupy jednostek, deklarujące się jako „wierzący" lub „chrześcijanie", nienależące do jakiegokolwiek oficjalnego Kościoła (Różańska 1996: 90). Najczęściej jednak religijnością jest to, co określa Kościół i przekazuje swoim autorytetem jako obowiązujące. Wielu jednak katolików *de facto* wyraża swoją wiarę w różnych kształtach i formach, według własnego wyboru, na swój sposób. Oznacza sto, że Kościół traci – przynajmniej częściowo – swoją ekskluzywną moc w określaniu zawartości religijnej komunikacji.

Badania ogólnopolskie realizowane przez CBOS pozwalają w najogólniejszych zarysach określić poziom identyfikacji Polaków z Kościołem katolickim. Według sondażu z lutego 2005 roku, przeprowadzonego przez CBOS, 10% badanych dorosłych Polaków określiło siebie jako głęboko wierzących, 87% – jako wierzących, 2% – jako raczej niewierzących i 1% – jako całkowicie niewierzących. W całej zbiorowości badanych 7% deklarowało udział w praktykach religijnych kilka razy w tygodniu, 51% – raz w tygodniu, 16% – jeden lub dwa razy w miesiącu, 17% – kilka razy w roku, 9% – w ogóle nie bierze udziału w praktykach religijnych. W okresie 19 lat poziom praktyk religijnych Polaków niemal nie zmieniał się (stabilizacja). Zakorzenienie instytucjonalne przejawiające się w wierzeniach i praktykach religijnych nie zawsze przekładało się na stosunek do Kościoła. W 2005 roku 58% badanych deklarowało pogląd „jestem wierzący i stosuję się do wskazań Kościoła", 39% – „jestem wierzący na swój sposób" i 3% – niewierzący, niezdecydowany, inne identyfikacje.

W ostatnich latach odsetki identyfikujących się z Kościołem i wierzących na swój sposób pozostawały na względnie stabilnym poziomie. Identyfikowanie się z Kościołem poprzez akceptację jego wskazań było silnie skorelowane z zaangażowaniem się w praktyki religijne, ale nawet wśród praktykujących raz w tygodniu co piąta osoba podkreślała swoją niezależność w wierze od Kościoła, a wśród niepraktykujących częściej niż co dziesiąty przyznawał się do więzi z Kościołem (12%). Identyfikacja z Kościołem poprzez aprobatę jego wskazań różnicowała się ze względu na zmienne demograficzne i społeczne, podobnie jak i religijność w ogóle. Kobiety są bardziej religijne niż mężczyźni, bardziej religijne są osoby starsze, religijności sprzyja podstawowe wykształcenie, bardziej religijni są mieszkańcy wsi, szczególnie rolnicy. Podobne zależności występują w odniesieniu do identyfikacji z Kościołem, poprzez akceptację zasad wiary i norm głoszonych przez Kościół (Wciórka 2005: 1-4).

Tabela 2. Identyfikacje Polaków z Kościołem katolickim w latach 2000-2009 w świetle sondaży CBOS (dane w %)

Który z poniższych opisów najbardziej pasuje do Pana(i) sytuacji?	Wskazania respondentów według terminów badań						
	III '00	X '03	II '05	V '05	IV '06	IV '07	V '09
Jestem wierzący(a) i stosuję się do wskazań Kościoła	56,7	53,9	57,6	65,9	62,9	55,0	53,2
Jestem wierzący(a) na swój własny sposób	39,6	42,8	39,0	31,5	31,8	39,3	41,1
Nie mogę powiedzieć, czy jestem wierzący(a) czy też nie	1,3	1,0	0,6	0,8	1,7	2,4	1,6
Nie jestem wierzący(a) i nie interesuję się tymi sprawami	0,7	0,6	1,0	0,4	1,7	1,4	2,0
Jestem niewierzący(a), ponieważ nauki Kościoła są błędne	0,4	0,6	0,4	0,1	0,8	0,4	1,1
Inne odpowiedzi	0,5	0,7	1,2	1,1	1,0	0,8	0,6
Trudno powiedzieć	0,8	0,4	0,1	0,1	0,1	0,7	0,4
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

W latach 2000-2009 wskaźnik tych, którzy deklarowali stosowanie się do wskazań Kościoła, utrzymywał się – z wyjątkiem lat 2005-2006 – na względnie stałym poziomie, dotyczy to także tych, którzy przeżywali wiarę na swój sposób, przynajmniej częściowo niezależnie od wpływów Kościoła. Odchodzenie od religijności kościelnej (zinstytucjonalizowanej) jest w Polsce procesem powolnym (Boguszewski 2009a: 5; Wciórka 2001: 10-12). Z kolei wskaźnik wierzących na swój sposób kształtował się w granicach 30% – 40% i pozostawał na względnie stabilnym poziomie. W 2009 roku wskaźnik wierzących na swój sposób zbliżył się do tego z początku XXI wieku. Najwyższe wskaźniki przywiązania do Kościoła i jego nauki odnotowano w czasie żałoby po śmierci Jana Pawła II. W porównaniu z 2005 rokiem zwiększył się odsetek niezdecydowanych, obojętnych religijnie i niewierzących (wzrost o 3%).

W sondażu CBOS z maja 2009 roku poczucie więzi z Kościołem („jestem wierzący i stosuję się do wskazań Kościoła") było wyższe wśród kobiet (60%) niż mężczyzn (45%); niższe wśród osób w wieku 18-24 lat (43%) niż w wieku 65 lat i więcej (73%); wyższe na wsi (66%) niż w miastach powyżej 500 tys. mieszkańców (34%); wyższe u osób z wykształceniem podstawowym (66%) niż z wykształceniem wyższym (49%); wyższe wśród pochodzących z rodzin, w których dochód na jedną osobę wynosił do 500 zł (57%) niż powyżej 1500 zł (36%); wyższe wśród praktykujących kilka razy w tygodniu (85%) niż wśród w ogóle niepraktykujących (12%); wyższe wśród osób o poglądach prawicowych (59%) niż centrowych (48%) i lewicowych (33%) (Wciórka 2009: 21 i 37). Według tego sondażu „niezależność swojej

wiary od Kościoła, jej subiektywność, częściej od innych podkreślają badani praktykujący zaledwie kilka razy w roku oraz w ogóle niepraktykujący, o lewicowych poglądach politycznych, mieszkańcy dużych i wielkich miast, badani najlepiej sytuowani, średni personel i technicy, robotnicy wykwalifikowani, kadra kierownicza i specjaliści z wyższym wykształceniem, a także bezrobotni, mężczyźni i – co należy wyraźnie podkreślić – młodzi respondenci (w wieku od 25 do 34 lat)" (Boguszewski 2007: 1-2).

Wyniki dotyczące identyfikacji z Kościołem uzyskiwane w badaniach CBOS potwierdzają sondaże innych instytutów badania opinii publicznej. Według sondażu TNS OBOP z listopada 2006 roku, zrealizowanego na zlecenie Centrum Myśli Jana Pawła II, 96% badanych Polaków będących w wieku 15 lat i więcej uznawało się za wierzących. Dzielili się oni na tych, którzy wierzą i stosują się do wskazań swojego Kościoła (59%), i na tych, którzy wierzą na swój sposób (37%); 2% – niewierzący, 2% – niepotrafiący określić swojego stosunku do wiary. Warto dodać, że 56% badanych uczęszczało regularnie (w każdą niedzielę) do kościoła, 23% – raz w miesiącu, 10% – tylko na Boże Narodzenie i Wielkanoc, 5% – raz w roku lub rzadziej, 4% – nigdy, 2% – trudno powiedzieć (Centrum Myśli Jana Pawła II 2007: 9-10).

Wśród dorosłych warszawiaków badanych w maju 2007 roku w ramach sondażu „Barometr Warszawski", 46% optowało w określeniu siebie za twierdzeniem: „jestem wierzący i stosuję się do wskazań mojego Kościoła/wyznania" (dla chrześcijan stosowano formułę „Kościół", dla wyznawców innych religii „wyznanie"). Nieco mniej ankietowanych wybrało twierdzenie: „jestem wierzący, ale na swój sposób" (45%). Jako niewierzący deklarowało się 6% badanych i 4% – niezdecydowani w sprawach wiary („trudno powiedzieć"; „nie wiem"). Wskaźniki wierzących według wskazań Kościoła i wierzących na swój sposób wyrównywały się (dane uzyskane w Centrum Myśli Jana Pawła II).

Z socjologicznego punktu widzenia szczególnie interesująca jest kategoria 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, inne mogą być interpretowane w indywidualny sposób. 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 zazwyczaj na zrażenie się do Kościoła pod wpływem negatywnych postaw duchowieństwa lub na własne doświadczenia życiowe. W sumie od jednej trzeciej do dwóch piątych Polaków preferuje identyfikację: „jestem wierzący na swój sposób", podkreślając pewną niezależność od Kościoła i własną autonomię w sprawach wiary (Kościół z wyboru). Wyraźnie ponad połowa badanych Polaków identyfikuje się z nauką Kościoła, co świadczy niewątpliwie o specyfice religijności w społeczeństwie polskim.

W pluralistycznych społeczeństwach Kościoły chrześcijańskie funkcjonują na zróżnicowanym rynku religijnym, na którym „klienci" poszukują coraz to nowych

ofert i propozycji religijnych, spośród których wybierają – ich zdaniem – najlepsze. Tworzą się także postawy, które Grace Davie nazywa „wiarą bez przynależności" (Davie 1994). Są to wierzący, także wierzący chrześcijanie, którzy nie są członkami jakiegokolwiek Kościoła czy wspólnoty wyznaniowej. W niektórych krajach europejskich więcej ludzi deklaruje się jako wierzący niż jako członkowie Kościoła. Dość często mówi się o kryzysie Kościołów, które jako przednowoczesna forma racjonalności muszą podlegać kryzysowi, a nawet rozpadowi, w miarę postępów modernizacyjnych. Równocześnie obserwuje się na przełomie wieków, a nawet nieco już wcześniej, wzrost zainteresowań religią albo przynajmniej jej pewnymi aspektami, tyle że na marginesie albo poza tradycyjnymi Kościołami. Nowe formy religijności przybierają różnorodne kształty, często objawiają się jako zainteresowanie duchowością, ezoteryką, New Age. Czerpią one nowe idee religijne czy duchowe z książek, telewizji, Internetu czy bezpośrednich kontaktów (seminaria, konferencje, poradnie). Tworzy się coś, co można nazwać modą na duchowość.

Dokonujące się zmiany w relacjach do religii i religijności nie ujawniają się w wyraźnym zwrocie w kierunku więzi z Kościołem (kościelność), wręcz przeciwnie, pogłębia się jeszcze dystans wobec religii zinstytucjonalizowanych. Osoby, które odchodzą od kościelnych form religijności, we własnym zakresie poszukują sensu życia, duchowości, osobowej i pogłębionej religijności, nie są one już członkami Kościoła, lecz raczej klientami korzystającymi – według własnych potrzeb – z usług Kościołów czy innych form zorganizowanych religii (przemiana od członka do klienta) (Hellemans 2005: 28-30).

4. „RELIGIJNOŚĆ BEZ KOŚCIOŁA" W OPINII POLAKÓW

W społeczeństwach zachodnich – mimo znacznych postępów sekularyzacyjnych – większość Europejczyków formalnie identyfikuje się z jakimś Kościołem. Równocześnie wskaźniki członkostwa kościelnego powoli spadają, podobnie jak i te dotyczące religijności kościelnej (np. praktyki, etyka chrześcijańska). Jeżeli nawet kryzys Kościołów jest „komunikowalny", powiela się we wciąż nowych pokoleniach Europejczyków, to z drugiej strony nie brak dowodów na to, że religia powoli powraca do sfery publicznej jako jeden z ważnych aktorów społeczeństwa obywatelskiego (Knoblauch 2008: 3-8). Pozycja Kościołów w społeczeństwach zachodnich jest interpretowana przez socjologów w zróżnicowany sposób, niekiedy kontrowersyjnie. Zgoda istnieje co do tego, że utrwalają się postawy zdystansowania wobec Kościołów chrześcijańskich. „Obecnie mamy jednak do czynienia z całą generacją młodych Europejczyków, kobiet i mężczyzn, którzy wychowali się bez żadnej tożsamości religijnej i religijnej edukacji. W wielu miejscach Europy łańcuch zbiorowej chrześcijańskiej pamięci został zerwany i po raz pierwszy w historii jesteśmy świadkami narodzin społeczeństw postchrześcijańskich" (Casanova 2008: 88). Nikt nie jest społecznie piętnowany, jeżeli nie wyraża swojej wiary w kościelny sposób.

Według francuskiego historyka chrześcijaństwa Jeana Delumeau, który zauważa w Europie Zachodniej ruch polegający na wycofywaniu się z instytucji religijnych, szanse na utrzymanie się religii bez Kościołów nie są znaczne. Na pytanie, czy możemy mieć religię bez Kościoła, odpowiada: „Osobiście nie sądzę, ponieważ relacja między człowiekiem a *sacrum* nawiązuje się w czasie i przestrzeni, a więc krystalizuje się w liturgiach, rytuałach, tekstach. I nie wydaje mi się, żeby te liturgie, rytuały i teksty mogły zostać po prostu zastąpione jakąś bezpośrednią łącznością między człowiekiem a Bogiem. Religia bez Kościoła wydaje mi się w istocie religią bez *sacrum*, pustą i jałową" (*Jaka przyszłość dla chrześcijaństwa* 2009: 67). W rzeczywistości społecznej takie postawy („religijność bez Kościoła") kształtują się, nawet jeżeli nie mają one powszechnego zasięgu i uprawomocnienia.

Zakotwiczenie instytucjonalne religijności, przejawiające się w więziach, jakie łączą ludzi współczesnych z Kościołami, nie oznacza, że nie wyobrażają sobie oni religijności bez Kościoła. Nawet wśród tych, którzy wierzą i praktykują w sposób wręcz ortodoksyjny, można odnaleźć takich, którzy przypisują sobie prawo do indywidualnego wyboru spośród wartości i norm religijnych. Zachowują się oni trochę jak konsumenci „szwedzkiego stołu", wybierający spośród dostępnych potraw te, które przypadają im najbardziej do gustu i smaku. Między jednostką i jej wiarą Kościół niekoniecznie musi pełnić rolę pośrednika. Aprobata religijności bez Kościoła może wskazywać na malejący wpływ struktur władzy kościelnej na transformacje indywidualnej religijności.

Kościół katolicki w Polsce usiłuje nie ulegać procesom liberalizacji i nie dostosowuje swoich wymagań wobec wierzących i aprobowanych form religijności do subiektywistycznych potrzeb ludzi współczesnych, kosztem wierności tradycji. Stara się utrzymać swoją dotychczasową tożsamość Kościoła masowego i zarazem religijność kościelną w świadomości i zachowaniach wiernych. Niemniej i w społeczeństwie polskim można zaobserwować procesy prywatyzacji czy indywidualizacji, w których akcentuje się osobisty kontakt z Bogiem, niezapośredniczony przez Kościół. W badaniach socjologicznych realizowanych przez ośrodki kościelne próbuje się ustalić stosunek katolików do Kościoła jako wspólnoty wiary (lud Boży) i Kościoła jako instytucji, zakładając, że respondenci będą w większym stopniu identyfikować się z Kościołem jako ludem Bożym niż z Kościołem jako instytucją. Jakkolwiek nie wiemy dokładnie, jakie treści kojarzyły się badanym z określeniami „Kościół jako lud Boży" i „Kościół jako instytucja", to uzyskane wyniki są dość interesujące. W tabeli 3 podajemy wyniki badań ogólnopolskich zrealizowanych w latach 1988-2005 przez Ośrodek Sondaży Społecznych OPINIA (dane uzyskane od ks. dra hab. Sławomira H. Zaręby).

W odpowiedzi na pytanie o możliwość bycia religijnym bez Kościoła jako wspólnoty prawie połowa badanej młodzieży wybrała rozwiązanie potwierdzające taką możliwość, a nieco mniej niż trzecia część ją odrzucała. Ci drudzy wyrażali przekonanie o konieczności powiązania religijności z uczestnictwem we wspólnocie wierzących. Perspektywy bycia religijnym bez Kościoła jako wspólnoty częściej

Tabela 3. Bycie religijnym bez Kościoła w opinii młodzieży (dane w %)

Kategorie odpowiedzi	„Czy Twoim zdaniem, można być człowiekiem religijnym bez:"					
	Kościoła jako ludu Bożego			Kościoła jako instytucji		
	1988	1998	2005	1988	1998	2005
Tak	27,3	46,3	48,8	66,5	62,6	65,5
Nie	54,0	30,7	28,4	13,0	15,3	14,6
Trudno powiedzieć	16,8	22,5	22,2	16,9	21,3	17,9
Nie dotyczy	–	–	0,2	–	–	1,4
Brak odpowiedzi	1,9	0,5	0,4	3,6	0,7	0,6
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

aprobowali chłopcy niż dziewczęta, młodzież studencka niż ucząca się w szkołach średnich, młodzież z miast niż mieszkająca na wsi (Zaręba 2008a: 64; Mariański 1991: 38-39). Deklarowany pogląd o możliwości bycia religijnym poza wspólnotą wierzących świadczy o kształtowaniu się dystansu wobec Kościoła jako zorganizowanej religii.

Porównanie wypowiedzi młodzieży polskiej w trzech przekrojach czasowych dowodzi, że w zakresie możliwości bycia religijnym poza wspólnotą wierzących (bez Kościoła jako ludu Bożego) poglądy badanych zmieniły się znacznie i układały się w pewną linię wzrostową: od 27,3% w 1988 roku, do 48,8% – w 2005 roku. W tym samym czasie wskaźnik tych, którzy wyraźnie łączyli religijność z przynależnością do wspólnoty kościelnej, zmniejszył się o 25,6%, co wskazuje na wyraźną zmianę w poglądach młodzieży uczącej się w szkołach średnich lub studiującej na wyższych uczelniach. Prawie połowie badanej młodzieży nie przeszkadzała pewna separacja religijności od Kościoła jako wspólnoty, co można by interpretować jako tendencję do autonomicznego decydowania o profilu własnej religijności (wiara na „swój sposób"). W latach 1988-2005 zmieniły się wyraźnie poglądy młodzieży polskiej w kierunku szerszej aprobaty możliwości bycia człowiekiem religijnym bez przynależności do Kościoła jako wspólnoty wiernych.

Można przypuszczać, że pogląd o możliwości bycia religijnym bez przynależności do Kościoła jako instytucji uzyska wyższą aprobatę. „Stwierdzenia typu «jestem wierzący bez Kościoła», czyli bez przynależności do jego struktur, nie należą dziś do rzadkości. W dobie słabnącej więzi z instytucją Kościoła rzymskokatolickiego zachodzi potrzeba obserwowania tego zjawiska, zwłaszcza, że przyczyn tego stanu rzeczy jest z pewnością wiele, na przykład nieskrępowana możliwość zabierania głosu na temat Kościoła rzymskokatolickiego, medialna ocena jego funkcjonariuszy, a i niekiedy krytyka jego nauczania oraz struktur administracyjnych, to tylko niektóre z nich" (Zaręba 2008b: 177).

W odpowiedzi na pytanie, czy można być religijnym bez Kościoła jako instytucji, ujawniła się w latach 1988-2005 stabilność opinii. Około dwie trzecie ankietowanych uznaje taką możliwość i tylko co siódma zdecydowanie ją wyklucza. Mimo zachodzących zmian w dalszym ciągu wyraźnie rzadziej młodzież uznaje możliwość bycia religijnym bez Kościoła jako ludu Bożego niż Kościoła jako instytucji (różnica 16,7%). Prawie dwie trzecie badanych deklaruje pogląd, że religijność nie musi wynikać z przynależności do Kościoła instytucjonalnego. Ci, którzy łączą religijność z kościelnością, są w zdecydowanej mniejszości. W 1998 roku odpowiedź twierdzącą, że można być człowiekiem religijnym bez Kościoła jako instytucji, częściej wybierała młodzież studencka, mężczyźni, osoby pochodzące z dużych aglomeracji miejskich, z rodzin, w których matki legitymowały się wykształceniem wyższym oraz osoby luźno związane z religią lub niewierzące (Zaręba 2003: 292).

W 2005 roku starsi wiekiem respondenci częściej wyrażali przekonanie o możliwości bycia religijnym bez Kościoła jako instytucji niż młodsi wiekiem. „Jeszcze większa różnica powstała między respondentami urodzonymi na wsi i w miastach. Do religijności nieodzowny okazuje się Kościół w sensie instytucji jedynie dla ponad 20% mieszkańców wsi i tylko dla 13% z mniejszych miast oraz dla jedynie 11% z miast większych. Różnica najznaczniejsza dotyczy poziomu wykształcenia ojców respondentów: blisko 72% dzieci ojców dobrze wykształconych, 67% średnio wykształconych, a tylko niespełna 61% słabo wykształconych – deklaruje możliwość bycia religijnym nawet przy braku Kościoła zorganizowanego instytucjonalnie" (Zaręba 2008a: 65-66).

W badaniach socjologicznych zrealizowanych w Warszawie w 2003 roku około 58% badanych ze szkół średnich i młodzieży akademickiej deklarowało pogląd, że można być człowiekiem religijnym bez łączności z Kościołem instytucjonalnym, a 17% było przeciwnego zdania. Pozostali wybierali odpowiedź „trudno powiedzieć" bądź pytanie ich nie dotyczyło. „Porównując te wyniki z wynikami ogólnopolskimi, trudno nie dostrzec nasuwającego się podobieństwa, mianowicie w badaniach ogólnopolskich odsetek takich osób był równie wysoki i tylko nieco wyższy niż na terenie Warszawy (średnio o 7 pkt procentowych). Niezależnie od tej różnicy można powiedzieć, że w przekonaniu młodzieży zarówno z terenu Warszawy, jak i całego kraju, Kościół katolicki w sensie instytucjonalnym nie jest nieodzowny do uznawania siebie za osobę religijną. Ten utrzymujący się dystans wobec instytucji Kościoła może kształtować nową postawę rozumianą jako model «katolika bez Kościoła»" (Zaręba 2008a: 71-72).

Wśród studentów wybranych uczelni woj. pomorskiego (Gdańsk, Starogard Gdański) w 2004 roku ujawnił się dość krytyczny stosunek do Kościoła katolickiego i to nie tylko na płaszczyźnie zaufania społecznego, ale i w odniesieniu do niego jako instytucji religijnej. Stosunek do Kościoła ilustrują następujące zaakceptowane twierdzenia: moja religijność jest tylko i wyłącznie moją prywatną sprawą – 82,4%; sam konstruuję mój własny kodeks moralny i etyczny – 76,0%; w ciągu ostatnich kilkunastu lat instytucja Kościoła straciła w społeczeństwie na znaczeniu – 70,1%;

uważam, że w najbliższym czasie będziemy mieli do czynienia z powolnym odchodzeniem od Kościoła rzymskokatolickiego – 67,6%; do pomyślenia jest religia bez Kościoła – 58,1%; Kościół nie ma prawa ingerować w moją religijność – 54,9%; uważam, iż współczesny Kościół rzymskokatolicki w Polsce przeżywa wewnętrzny i głęboki kryzys – 54,3%; Kościół jako organizacja religijna nie jest mi potrzebny do rozwoju duchowego – 50,5%; Kościół nie ma prawa ingerować w moją moralność – 50,3%; buduję swoją wiarę w oparciu o nauczanie Kościoła rzymskokatolickiego – 41,8%; mój stosunek do Kościoła rzymskokatolickiego w Polsce jest negatywny – 35,6%; w najbliższych latach Kościół i religia utrzymają swoje znaczenie w społeczeństwie – 25,7%; w swojej wierze opieram się na instytucji, jaką jest Kościół – 24,3%; przyszłość Kościoła rzymskokatolickiego w Polsce widzę negatywnie – 22,3% (Dębski 2005: 431-432).

Gimnazjaliści z Kalisza i okolic w 2001-2004 oceniali możliwość bycia religijnym bez Kościoła jako wspólnoty religijnej i bez Kościoła jako instytucji. W całej zbiorowości gimnazjalistów 52,0% badanych twierdziło, że człowiek może być religijny poza wspólnotą religijną (Kościół jako Lud Boży), pozostali mniej lub bardziej zdecydowanie wykluczali taką możliwość (38,2%) lub nie mieli wyrobionego zdania na ten temat (6,8%) lub nie udzielili odpowiedzi (3,0%). W większym zakresie akcentowano możliwość bycia religijnym poza instytucjonalnymi ramami Kościoła (bez Kościoła jako instytucji). W całej zbiorowości gimnazjalistów 62,1% badanych akceptowało taką możliwość, 29,6% – odrzucało, 5,3% – nie miało zdania i 3,0% – nie udzieliło odpowiedzi. Większość badanych gimnazjalistów uważała, że człowiek, jeśli chce, to może być religijny bez pomocy i ingerencji Kościoła – jako wspólnoty wierzących i jako instytucji (Baniak 2008: 204-205).

Według badań socjologicznych w Niemodlinie i w Nysie w 2006 roku, przeprowadzonych w dwóch gimnazjach i liceach ogólnokształcących, 98,6% ankietowanych zadeklarowało się jako katolicy, 46,3% jako uczęszczający w każdą niedzielę do kościoła. Na pytanie, czy można wierzyć bez chodzenia do kościoła, 73,1% ankietowanych odpowiedziało twierdząco, 13,1% – przecząco i 13,8% – nie miało zdania w tej sprawie. W całej zbiorowości gimnazjalistów i licealistów z dwóch miast Polski 83,0% badanych zaakceptowało twierdzenie, że każdy musi sam odkryć, co to jest wiara; 20,0% – prawdziwie wierzących/ religijnych ludzi można spotkać tylko w Kościołach. Jakkolwiek większość badanej młodzieży uczęszczała do kościoła mniej lub bardziej regularnie (7,5% – nie uczęszcza w ogóle), to równocześnie większość spośród nich wyrażała przekonanie, że do rozwoju wiary nie jest konieczne uczestnictwo w praktykach religijnych. Przeprowadzone przez tę samą autorkę porównawcze badania w Vechta (Niemcy) wskazały na znaczące różnice między młodzieżą polską i niemiecką (92,7% – można wierzyć bez chodzenia do kościoła; 96,0% – każdy musi sam odkryć, co to jest wiara; 3,2% – prawdziwie wierzących można spotkać tylko w Kościołach) (Kucharski 2006: 167-170 i 212-214).

Pogląd, że można być religijnym bez Kościoła, jest prawdopodobnie mniej upowszechniony wśród dorosłych Polaków. W badaniach z czerwca 2008 roku, zreali-

zowanych w ramach *European Value Survey*, Polacy ustosunkowali się do następującego twierdzenia: „Proszę użyć tej skali, aby określić, na ile prawdziwe wydaje się Panu (i) poniższe stwierdzenie: Mam swoje sposoby komunikowania się z Bogiem, nie potrzebuję do tego Kościoła czy mszy". Według skali od 1 (zupełnie nieprawdziwe) do 5 (całkowicie prawdziwe) uzyskano wskaźniki: 15,0%, 14,2%, 25,4%, 18,9%, 20,5% (4,1% badanych nie miało zdania w tej sprawie i 1,9% nie udzieliło odpowiedzi). Wyraźnie mniej badanych Polaków uznało pośrednictwo Kościoła w kontaktach z Bogiem (29,2%) niż tych, którzy radzą sobie bez tego pośrednictwa (39,4%) i jeszcze mniej tych, którzy zajęli w omawianej sprawie stanowisko pośrednie (25,4%) (informacje uzyskane od prof. Aleksandry Jasińskiej-Kani).

Aprobata bycia religijnym bez Kościoła jako instytucji, a zwłaszcza bez Kościoła jako Ludu Bożego, może świadczyć o kształtowaniu się postaw autonomicznego decydowania o własnej religijności, nawet jeżeli nie w każdym przypadku oznacza to pełną aprobatę religii bez Kościoła instytucjonalnego (religijność zindywidualizowana, sprywatyzowana, pozakościelna). Z porównania odpowiedzi na obydwa pytania wynika, że młodzież polska bardziej ceni Kościół jako wspólnotę Ludu Bożego niż Kościół jako instytucję. Mniej niż połowa ankietowanych uważa, że można być człowiekiem religijnym bez Kościoła w wymiarach teologicznych i około dwie trzecie – w wymiarach instytucjonalnych. Tylko nieliczni domagają się do realizacji religijności instytucjonalnych wymiarów Kościoła. Religijność i kościelność nie są – według opinii większości młodzieży – z sobą ściśle związane. Tego typu postawy mogą sprzyjać różnego rodzaju niewiernościom wobec instytucji kościelnych w życiu codziennym, ale też stymulować tolerancję dla wyznaniowej odmienności i niezinstytucjonalizowanych form religijności.

Dystans ludzi młodych wobec Kościoła jako instytucji jest w Polsce znacznie mniejszy niż w krajach zachodnich, np. w Niemczech (Wippermann, Calmbach 2008: 535-675). Wielu młodych ludzi – także i w Polsce – próbuje kształtować swoją wiarę na własny sposób, według własnej reżyserii, a nie według oczekiwań i nakazów Kościoła („Kościół majsterkowiczów", „mentalność majsterkowicza", „biografia majsterkowicza"). W każdym razie nie przyjmują oni w sposób bezdyskusyjny i bezwzględny „dziedzictwa wiary" Kościoła. Towarzyszy temu przekonanie, że człowiek powinien sam dochodzić do własnych przekonań religijnych, niezależnie od jakiegokolwiek Kościoła i religijnych tradycji (detradycjonalizacja kościelna). Oznacza to przechodzenie od uznawania zewnętrznych autorytetów do aprobaty jedynie autorytetu wewnętrznego, który pozwala konstruować własne wierzenia, praktyki, moralne zasady i reguły.

Być może przepowiadanie i nauczanie Kościoła, jego język i symbole nie trafiają do przekonania części młodzieży polskiej, być może część tej młodzieży nie wierzy już w kompetencje Kościoła do życiowego zajmowania się Bogiem, a jego wizja spraw religijnych nie odpowiada duchowym poszukiwaniom współczesnego człowieka, albo że nie jest on potrzebny do nawiązywania relacji z Bogiem (Lesch 2005: 90). Procesy indywidualizacji religijności i osłabienia więzi z Kościołem nie są tak wyraźnie dostrzegalne wśród dorosłych Polaków. Zmiany w świadomości katolików

polskich dokonują się w mało spektakularny sposób, niemniej rzeczywiście i – być może – w sposób nieodwracalny, przynajmniej w najbliższej przyszłości. Procesy osłabienia religijności kościelnej są już dostrzegalne w społeczeństwie polskim.

UWAGI KOŃCOWE

W społeczeństwie polskim dominującą wspólnotą religijną jest Kościół katolicki, socjologicznie rzecz biorąc – ma on w dalszym ciągu cechy Kościoła ludowego. Mniejszości wyznaniowe w Polsce obejmują ponad 3% ogółu społeczeństwa i wykazują prawdopodobnie lekką tendencję wzrostową. Stanowią one pewną alternatywę dla katolików, którzy w rodzimym wyznaniu nie znajdują zaspokojenia swoich potrzeb religijnych. 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, nie przełamującej jednak w sposób zasadniczy homogeniczności wyznaniowej. Trudno jest ustalić wskaźnik osób bezwyznaniowych. Ponad połowa badanych Polaków deklaruje, że realizuje swoją religijność według wskazań i oczekiwań Kościoła, ale wielu dorosłych Polaków, a większość w środowiskach młodzieżowych, wyobraża sobie bycie religijnym poza instytucjonalnymi ramami Kościoła.

Przynależność do Kościoła katolickiego nabiera szczególnego znaczenia w perspektywie wyłaniającego się społeczeństwa pluralistycznego. Po 1989 roku nie nastąpiło załamanie się zaufania do Kościoła (socjologiczny fenomen tzw. śliskiego stoku). Socjologowie nie odnotowują wyraźnych zmian *in minus* w polskiej religijności, a Kościół katolicki jest w dalszym ciągu Kościołem zdecydowanej większości Polaków, do pewnego stopnia pozostaje Kościołem ogólnonarodowym. Także wskaźniki formalnego członkostwa w Kościele katolickim i wskaźniki wierzących nie różnią się od siebie w sposób zasadniczy, co nie wskazuje jeszcze na kształtowanie się tzw. religii zastępczej (*vicarious religion*), gdy mało aktywna czy nawet nieaktywna religijnie większość wspiera i akceptuje to, co czyni religijnie zaangażowana mniejszość (Davie 2007: 126-128).

W tym kontekście warto przypomnieć słowa kard. Josepha Ratzingera: „Będziemy musieli zaakceptować straty, ale zawsze pozostaniemy otwartym Kościołem. Kościół nie może być zamknięta grupą, która wystarcza sobie samej. Musimy być misyjni przede wszystkim w tym sensie, że będziemy ukazywać społeczeństwu wartości, które powinny konstytuować jego sumienie – wartości, które stanowią fundament jego egzystencji państwowej i rzeczywiście ludzkiej wspólnoty społecznej. W tym sensie z pewnością nadal będzie się toczyć bój o Kościół ogólnonarodowy, którym niegdyś był – i którym w niektórych krajach pozostanie, a w innych na powrót się stanie. Kościół będzie się wdawał w sprawy prawodawstwa i przypominał ludzkiej wspólnocie społecznej o niezmiennych wartościach. Albowiem prawo przepada jako prawo, gdy brak mu spójnych fundamentów etycznych" (*Bóg i świat* 2005: 408). Ani Kościół triumfujący i zadowolony z siebie, ani Kościół ustawicznie narze-

kający na świat i bez wizji optymistycznej, lecz otwarty na duchowe potrzeby wiernych i odzyskujący moralną odwagę działania jest Kościołem przyszłości.

Katolicyzm polski podlega i będzie podlegał mniej lub bardziej radykalnym przemianom, w kierunku osłabienia pewnych sektorów religijności i kościelności oraz wzmocnienia innych. Ryzykowne byłoby programowanie rozmiarów ilościowych tego zjawiska. Z pewnością Kościół przyszłości musi być Kościołem „wielogłosowym", pluralistycznym, „wielosektorowym", otwartym na innych i z innymi (a nie przeciw innym). Kościół jako instytucja i wspólnota „długiego trwania" zmienia się powoli („ciągłość w zmienności"), a nawet silne wpływy modernizacji społeczno-gospodarczej nie muszą oddziaływać bezpośrednio na zmiany w sferze wartości idące w tym samym kierunku, tj. sekularyzacji religii i moralności. Społeczeństwo polskie może i w przyszłości utrzymać swój nieco odrębny system wartości religijno-moralnych, pozostając „przypadkiem szczególnym" czy unikalnym w Europie.

Kościół nie jest instytucją wyłącznie usługową, przystosowującą się do gustów swoich konsumentów („zmieniają się oczekiwania, zmieniamy się i my"; „nasza filozofią jest spełnienie wszystkich twoich życzeń"). Jest przede wszystkim instytucją religijną, pośredniczącą między ludźmi i Bogiem, niemniej jego misja rozgrywa się w konkretnym środowisku społecznym, w określonych uwarunkowaniach społeczno-kulturowych. Postawy i uznawane wartości wśród jego wyznawców muszą być dostrzegane, analizowane, wyjaśniane i interpretowane. Zmieniające się formy przynależności do Kościoła są już dzisiaj dla niego ważnym wyzwaniem i apelem o autentyczny dialog między duchowieństwem i laikatem w społeczności kościelnej. Między Kościołem „nakazów" i Kościołem „ofert" istnieje bogata gama rozwiązań pośrednich.

LITERATURA

Adamczuk, L. (1997). Źródła danych o wyznaniach. W: L. Adamczuk (red.), *Wyznania religijne. Stowarzyszenia narodowościowe i etniczne w Polsce 1993-1996*. Warszawa: Zakład Wydawnictw Statystycznych, ss. 14-24.

Aktualne problemy i wydarzenia (2008, nr 223), Komunikat z badań (do użytku wewnętrznego). Warszawa: CBOS.

Baniak, J. (2008). *Między buntem i sprzeciwem a potrzebą akceptacji i zrozumienia. Kryzys tożsamości osobowej a świadomość religijna i moralna młodzieży gimnazjalnej*. *Studium socjologiczne*. Kraków: Wydawnictwo Homini SC.

Boguszewski, R. (2007). *Polacy wobec Kościoła oraz nauczania papieża Benedykta XVI dwa lata po śmierci Jana Pawła II*, Komunikat z badań, BS/78/2007. Warszawa: BOS.

Boguszewski, R. (2008). Polak – nie zawsze katolik? Polska religijność w latach 1989--2008 na podstawie badań CBOS. *Więź* nr 9, ss. 5-25.

Boguszewski, R. (2009a). *Dwie dekady przemian religijności w Polsce*, Komunikat z badań, BS/120/2009. Warszawa: CBOS.

Boguszewski, R. (2009b). *Wiara i religijność dwadzieścia lat po rozpoczęciu przemian ustrojowych*, Komunikat z badań, BS/ 34/2009. Warszawa: CBOS.

Bóg i świat. Wiara i życie w dzisiejszych czasach. Z kardynałem Josephem Ratzingerem Benedyktem XVI rozmawia Peter Seewald (2005), tłum. G. Sowiński. Kraków: Wydawnictwo ZNAK.

Casanova, J. (2008). Katolicyzm a sekularyzacja. *Znak*, nr 10, ss. 74-89.

Casanova, J. (2009). *Europas Angst vor der Religion*. Berlin: University Press.

Centrum Myśli Jana Pawła II (2007). *Jan Paweł II w opinii Polaków*. Raport z badań społecznych. Warszawa: Centrum Myśli Jana Pawła II.

Czabański, A. (2009). *Samobójstwa altruistyczne. Formy manifestacji, mechanizmy i społeczne reperkusje zjawiska*. Kraków: Zakład Wydawniczy NOMOS.

Czyż, R., Pasek, Z. (2008). *Kościoły i wspólnoty religijne Wisły*. Wisła: Urząd Miasta w Wiśle.

Daiber, K. F. (2001). Pastoralsoziologie in einer evangelischen Landeskirche. W: *„Gesellschaft in die Kirche tragen" oder: 30 Jahre Pastoralsoziologie in der hannoverschen Landeskirche*, hrsg. vom Pastoralsoziologischen Institut Evangelische Fachhochschule Hannover. Hannover: Blumhardt Verlag.

Davie, G. (1994). *Religion in Great Britain since 1945: believing without belonging*, Cambridge-Oxford: Blackwell Publishers.

Davie, G. (2007). *The Sociology of Religion*. London: SAGE Publications.

Dębski, M. (2005). Wolność jednostki – wolność wyboru. O konsumpcyjnych postawach w religijności i moralności młodzieży w Polsce. W: S. Partycki (red.), *Religia a gospodarka*, t. I. Lublin: Wydawnictwo KUL, ss. 428-436.

Dubach, A. (2009). Religiositätsprofile des europäischen Katholizismus. W: *Woran glaubt die Welt? Analysen und Kommentare zum Religionsmonitor*, hrsg. von Bertelsmann Stiftung. Gütersloh: Verlag Bertelsmann Stiftung, ss. 509-532.

Dudek, M. (2008). Uczniowie wobec zagrożenia sektami. W: B. Muchacka, K. Kraszewski (red.), *Dziecko w świecie współczesnym*. Kraków: Oficyna Wydawnicza „Impuls", ss. 311-319.

Gerber, S. (2008). Kirchliche Statistik als Soziologie des Christentums. W: von A. Arndt, U. Barth, W. Gräb (hrsg.), *Christentum – Staat – Kultur. Akten des Kongresses der Internationalen Scheiermacher-Gesellschaft in Berlin*, März 2006, Berlin – New York: Walter de Gruyter, ss. 443-457.

Górny, A. (2007). Mieszkańcy Rybnika początku XXI wieku a religia. W: U. Swadźba (red.), *Praca, rodzina, czas wolny, czyli o stylu życia mieszkańców Rybnika*. Katowice: Wydawnictwo Gnome, ss. 67-81.

Hellemans, S. (2005). Die Transformation der Religion und der Grosskirchen in der zweiten Moderne aus der Sicht des religiösen Modernisierungsparadigmas. *Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte*, nr 1, ss. 11-35.

Hervieu-Léger, D. (2004). Pilger und Konvertiten. Religion in Bewegung, Würzburg: Ergon-Verlag.

Jaka przyszłość dla chrześcijaństwa? (2009). Z Jeanem Delumeau rozmawiają Henryk Woźniakowski i Dorota Zańko. *Znak* nr 7-8, ss. 67-77.

Jasiński, M. (2009). Uwagi metodologiczne. W: T. Żukowski (red.), *Wartości Polaków a dziedzictwo Jana Pawła II*. Warszawa: Centrum Myśli Jana Pawła II, ss. 7-14.

Kasperek, A. (2009). Wymiary zaangażowania religijnego mieszkańców Katowic – studium socjologiczne. W: M. Libiszowska-Żółtkowska (red.), *Tożsamości religijne w społeczeństwie polskim. Socjologiczne studium przypadków*. Warszawa: Engram Difin, ss. 187-204.

Knoblauch, H. (2008). Die populäre Religion und die Transformation der Gesellschaft. *Aus Politik und Zeitgeschichte*, nr 52, ss. 3-8.

Krasowski, R. (2009). Wielkość Glempa, czyli pokój między państwem i Kościołem. *Dziennik*, nr 251 (dodatek „Europa", nr 20, s. 1).

Król M. (2008). Sekularyzacja to nie kryzys wiary, lecz wynik kompletnej inercji Kościoła, *Dziennik*, nr 297 (dodatek „Europa", nr 51, s. 8).

Krzemiński, I. (2008) Wiara pozwala mi znosić błędy mojego Kościoła, *Dziennik*, nr 297 (dodatek „Europa", nr 51 ss. 4-5).

Kucharski, A. (2006). *Wie kirchlich ist die Jugend? Untersuchungen zu Einstellungen von Jugendlichen in Deutschland mit einem Blick auf Jugendliche in Polen*. Vechta (mps pracy magisterskiej).

Lesch, K. J. (2005). „Wierzę w coś mistycznego". Obrazy Boga u młodych chrześcijan. *Keryks. Międzynarodowy Przegląd Katechetyczno-Pedagogiczno-Religijny*, nr 1, ss. 89-105.

Libiszowska-Żółtkowska, M. (2004). Typy religijności w społeczeństwie polskim w początkach XXI w. – trwałość i zmiana. W: J. Baniak (red.), *Katolicyzm polski w warunkach Unii Europejskiej: szanse i zagrożenia, obawy i nadzieje*. Poznań: Redakcja Wydawnictw UAM Wydział Teologiczny, ss. 85-94.

Mariański, J. (1991). *Kondycja religijna i moralna młodych Polaków*. Kraków: Zakład Wydawniczy NOMOS.

Mariański, J. (1993). *Religia i Kościół w społeczeństwie pluralistycznym. Polska lat dziewięćdziesiątych*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.

Mariański, J. (2008). *Emigracja młodzieży z Kościoła. Religijność młodzieży polskiej w warunkach zmian społecznych*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.

Matyja, Rokita, Michalski, Krasowski (2009). Kwartet polityczny. O Kościele w Polsce. *Dziennik*, nr 74 (dodatek „Europa", nr 13 ss. 4-8).

Millon-Delsol, Ch. (2002). Skazani na konflikt. *Znak*, nr 9, ss. 22-30.

Pawlik, W. (2008). O przemianach religijności młodzieży – próba typologii. W: I. Borowik, M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Doktór (red.), *Oblicza religii i religijności*. Kraków: Zakład Wydawniczy NOMOS, ss. 135-152.

Rocznik Statystyczny (1990). Warszawa: GUS.

Rocznik Statystyczny Rzeczypospolitej Polskiej (2007). Warszawa: GUS.

Różańska, A. (1996). Religia jako płaszczyzna funkcjonowania stereotypów w świadomości młodzieży pogranicza polsko-czeskiego. W: T. Lewowicki, B. Grabowska (red.), *Społeczności pogranicza – wielokulturowość – edukacja*. Cieszyn: Uniwersytet Śląski – Filia w Cieszynie, Wyższa Szkoła Pedagogiczna ZNP w Warszawie, ss. 87-101.

Splett, J. (1999). Duchowość chrześcijańska na pustyni zsekularyzowanego świata. *Homo Dei. Przegląd Teologiczno-Duszpasterski*, nr 3, ss. 7-22.

Świątkiewicz, W. (2009). Sacrum w przestrzeni rodzinnych wartości. Refleksje wokół socjologicznych badań rodziny miejskiej w krajach wyszehradzkich. W: J. Baniak (red.), *Sacrum i profanum w codziennym życiu rodziny polskiej na tle aktualnej zmiany społecznej*. Poznań: Redakcja Wydawnictw UAM Wydział Teologiczny, ss. 99-120.

Vattimo G. (2009). Kościół musi otworzyć się na sekularyzacyjne prądy. Ze znanym włoskim filozofem o papieżu Benedykcie XVI, kryzysie nękającym Kościół i sposobach na wyjście z niego rozmawia Karolina Wigura. *Dziennik*, nr 91 (dodatek „Europa", nr 16, ss. 8-9).

W krainie fundamentalizmu (2009). Z Magdaleną Środą, filozofem i publicystką, rozmawia Cezary Michalski. *Dziennik*, nr 251 (dodatek „Europa", nr 20, ss. 7-9).

Wciórka, B. (2001). *Religijność Polaków na przełomie wieków*, Komunikat z badań CBOS, BS/ 53/2001. Warszawa: CBOS.

Wciórka, B. (2005). *Co łączy Polaków z parafią?* Komunikat z badań CBOS, BS/ 49/ 2005. Warszawa: CBOS.

Wciórka, B. (2009). *Pierwsza pielgrzymka Jana Pawła II do ojczyzny – rocznicowe refleksje*, Komunikat z badań CBOS, BS/ 83/2009. Warszawa: CBOS.

Wippermann, C., Calmbach, M. (2008). *Wie ticken Jugendliche?* hrsg. vom Bund der Deutschen Katholischen Jugend & Misereor. Düsseldorf: Verlag Haus Altenberg MVG Medienproduktion.

Zaręba, S. H. (2003). Religijność młodzieży polskiej w warunkach nowego ładu społeczno-politycznego. *Ateneum Kapłańskie*, nr 2-3, ss. 275-298.

Zaręba, S. H. (2008a). Poczucie przynależności religijnej jako jeden z wymiarów religijności (w świetle badań socjologicznych wśród młodzieży szkolnej i akademickiej). W: J. Baniak (red.), *Między instytucją i wspólnotą. Udział katolików świeckich w życiu Kościoła. Założenia i rzeczywistość*. Poznań: Redakcja Wydawnictw UAM Wydział Teologiczny, ss. 57-74.

Zaręba, S. H. (2008b). *W kierunku jakiej religijności? Studia nad katolicyzmem polskiej młodzieży*. Warszawa: Zakład Wydawnictw Statystycznych.

Zarzycka, B. (2009). Tradition oder Charisma? Religiosität in Polen. W: *Woran glaubt die Welt? Analysen und Kommentare zum Religionsmonitor*, hrsg. von Bertelsmann Stiftung. Gütersloh: Verlag Bertelsmann Stiftung, ss. 205-228.

Zemło, M. (2007). Nauczyciele jako przedmiot badań socjologicznych. W: M. Zemło, J. Wieczorek-Łada, W. Jocz (red.), *Nauczyciele Białegostoku. Zdrowie, styl życia, środowisko szkolne*. Białystok: Miejski Urząd w Białymstoku – Wydział Spraw Społecznych, ss. 9-22.

Zulehner, P. M. (2006). *Schronienie dla duszy. Ćwiczenia duchowe dla niezbyt pobożnych*, tłum. A. Kalbarczyk. Poznań: Wydawnictwo „W drodze".

Zulehner, P. M., Tomka M., Naletova, I. (2008). *Religionen und Kirchen in Ost/ Mittel/ Europa. Entwicklungen seit der Wende*. Ostfildern: Schwabenverlag AG.

STRESZCZENIE

Podejmując szerokie zagadnienie przynależności do Kościoła, wybieramy tylko niektóre z kwestii dotyczących społecznej kondycji Kościoła w Polsce. Zwrócimy uwagę na statystyczną przynależność Polaków do Kościoła katolickiego, na identyfikację z Kościołem (pełną, częściową, brak identyfikacji) oraz opinie o możliwości bycia religijnym bez Kościoła. Przeanalizowane dane empiryczne z badań socjologicznych i sondaży opinii publicznej pozwolą na sformułowanie kilku zaleceń socjotechnicznych i pastoralnych.

W społeczeństwie polskim dominującą wspólnotą religijną jest Kościół katolicki, socjologicznie rzecz biorąc – ma on w dalszym ciągu cechy Kościoła ludowego. Mniejszości wyznaniowe

w Polsce obejmują ponad 3% ogółu społeczeństwa i wykazują prawdopodobnie lekką tendencję wzrostową. Stanowią one pewną alternatywę dla katolików, którzy w rodzimym wyznaniu nie znajdują zaspokojenia swoich potrzeb religijnych. 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, nie przełamującej jednak w sposób zasadniczy homogeniczności wyznaniowej. Trudno jest ustalić wskaźnik osób bezwyznaniowych. Ponad połowa badanych Polaków deklaruje, że realizuje swoją religijność według wskazań i oczekiwań Kościoła, ale wielu dorosłych Polaków, a większość w środowiskach młodzieżowych wyobraża sobie bycie religijnym poza instytucjonalnymi ramami Kościoła.

Słowa kluczowe

zmieniająca się przynależność do Kościoła, identyfikacja z Kościołem,
bycie religijnym bez Kościoła, rekomendacje duszpasterskie

SUMMARY

The article deals mainly with the following two issues: Church affiliation in Poland and some selected aspects of Church social conditions in Poland. Based on analysis of the sociological data, we propose some recommendations for improvement of pastoral ministry. Today Roman Catholics are the major religious community in Polish society, and from a sociological point of view the Roman Catholic Church still exhibits many so-called „folk church" characteristics. Minority religions in Poland consist a slightly over 3% of the total population, and the tendency of Poles to join these other religions is increasing. Essentially they present an alternative to those Catholics who are not fully satisfied as members of their original Church. Emergence of numerous new religious denominations on the „religious scene" is an indication of the beginning of religious pluralization in Polish society, and this unremarkably breaks up the prevailing pattern of religious homogeneity. It is difficult to index of non-religious persons in Poland, however. Although more than half of surveyed Poles remain faithful to the teachings of the Church, at the same time, a lot of mature people, especially youth feel comfortable being religious outside of the institutional framework of the Roman Catholic Church.

Key Words

changing Church affiliation, identification with the Church, being religious without Church,
recommendations for pastoral ministry

Laikat i duchowieństwo w kościele katolickim w polsce
Problem dialogu i współistnienia
Poznań 2010

SŁAWOMIR H. ZARĘBA
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego

Laikat katolicki w Polsce
Pasywny czy aktywny aktor życia religijnego?

Catholic laity in Poland. A passive or active actor of religious life?

Kościół nie jest naprawdę założony, nie żyje w pełni, ani też nie jest doskonałym znakiem Chrystusa wśród ludzi, jeżeli wraz z hierarchią nie istnieje i nie pracuje autentyczny laikat.

SWII, *Dekret o działalności misyjnej Kościoła*, 21

WPROWADZENIE

Zagadnienie współpracy pomiędzy dwiema zbiorowościami, składającymi się na społeczność chrześcijańską – duchowieństwem i osobami świeckimi – było jednym z kluczowych tematów podczas dyskusji Soboru Watykańskiego II. Wprawdzie zasygnalizowany tu podział na duchownych i świeckich, jest – jak zauważa Gerard Fransen – podziałem głównie natury kanonistycznej i teologicznej (Fransen 1992: 43), wciąż jeszcze utrzymuje się w świadomości społecznej. Przed laty Eugeniusz Weron, w swojej książce poświęconej roli laikatu w życiu posoborowego Kościoła, nadał jej symptomatyczny tytuł *Budzenie olbrzyma*. W zamyśle autora wskazuje ona na ogromną zbiorowość wiernych świeckich, katolicki laikat, który stanowi olbrzymią większość członków Kościoła, bo 99%, w stosunku do odsetka księży i zakonników oraz członków tzw. instytutów świeckich – tylko 1% (Weron 1995: 7). W myśl postanowień soborowych, te dwie zbiorowości zostały na nowo zaproszone, a wręcz zobowiązane, do bliskiej współpracy, która w ciągu długich stuleci znacznie osłabła. Ujmując rzecz obrazowo, mamy przed sobą starotestamentową parę, Goliata i Dawida, którzy choć zmagają się ze sobą, to jednak nie w celu wyeliminowania przeciwnika, a raczej współdziałania dla dobra obu stron.

Na uwagę zasługuje tu jeszcze jedna kwestia, mianowicie swoiste napięcie między duchowieństwem a laikatem, ponieważ ich powołania są różne, ale cel powinien

być ten sam: uświęcanie i ewangeliczne przeobrażanie świata. Jak wiadomo, w tych codziennych, wspólnych poczynaniach nierzadko pojawiają się (w przeszłości również) rozbieżności, a nawet konflikty wynikające z różnicy poglądów na przeobrażający się świat i sposoby rozwiązywania związanych z tym wyzwań. W sytuacji, gdy tempo zmian społecznych przybiera na sile, osiągnięcie wspólnego stanowiska nie należy do łatwych spraw. Nierzadko górę bierze kontestacja, zwłaszcza gdy są zagrożone interesy własne. Pluralistyczne i stające się coraz bardziej nowoczesnym społeczeństwo polskie nie jest wolne od tych trudności, występujących zarówno na poziomie makro, jak i mikrostruktur społeczno-eklezjalnych.

Mając świadomość, że zasygnalizowany temat jest niezwykle obszerny, należy skupić uwagę na tych zagadnieniach, które ujawnią pola współdziałania laikatu i duchowieństwa w przeszłości i obecnie. Mając to na uwadze, niniejsze opracowanie będzie się składać z rysu historycznego, ukazującego zmianę pozycji laikatu w życiu Kościoła, następnie zostaną przedstawione formy angażowania się osób świeckich w działalność Kościoła w Polsce, i wreszcie będą ukazane przeszkody występujące w ich partnerskim współdziałaniu.

1. SPOJRZENIE W PRZESZŁOŚĆ

Zanim przejdziemy do ukazania współczesnych pól współpracy pomiędzy laikatem i duchowieństwem w Polsce, wydaje się wskazane dokonać krótkiego przeglądu historii owej współpracy na przestrzeni blisko dwóch tysięcy lat. Inaczej mówiąc, chcąc ukazać, co działo się z laikatem przed Soborem Watykańskim II – traktowanym tu jako linia graniczna, a zarazem jako ważny impuls w procesie jego budzenia i dowartościowania – zachodzi konieczność ukazania jego pozycji w przeszłości. Należy przy tym pamiętać, że zjawisko współistnienia występowało zawsze, niejako z natury rzeczy, ale kwestia współpracy, dialogu i zwierzchności przybierała różne postaci.

Z zachowanych przekazów wiadomo, że w pierwszych wiekach Kościoła udział laikatu w budowaniu nowej społeczności ludzi ochrzczonych i wyznawców Chrystusa był niezwykle znaczący, aktywny i ofiarny, aż do męczeństwa. Powstające gminy chrześcijańskie są przykładami dobrze zorganizowanych grup religijnych z charyzmatycznymi przywódcami. Poświęcenie się – pomimo prześladowań – dla nowej idei, dla wspólnoty i troska o młody przecież Kościół wyzwalało niespotykany dynamizm, połączony z niespotykaną gorliwością. Nie oznacza to, że nie dochodziło do różnicy zdań i to niekiedy dość poważnych, mimo że nie było jeszcze wyraźnego zróżnicowania w strukturach gminy ze względu na wykonywaną misję i pełnione funkcje.

Z czasem powstawało coraz więcej wspólnot, których nie wszyscy członkowie byli zaangażowani w równym stopniu w dzieło chrystianizacji i pomoc dla innych,

ale te struktury świeckich domagały się już rozbudowania. Jean Gaudemet podaje, że „od III w. organizacja kościelna już odróżnia kler (z jego trzema istotnymi stopniami: diakonów, kapłanów biskupów) od rzeszy świeckich" (Gaudemet 1987: 6). W pierwszych wiekach biskupi byli wybierani zarówno przez świeckich, jak i duchownych, a ci pierwsi, w sytuacjach szczególnych, mogli również udzielać sakramentu chrztu. Za panowania Teodozjusza I chrześcijaństwo staje się religią państwową i uprzywilejowaną, co skutkuje instytucjonalizacją struktur kościelnych i pogłębianiem się rozbieżności między duchowieństwem i laikatem. Jako przykład może posłużyć sprzeciw biskupów wobec dążeń hierarchii świeckiej do powoływania duchowieństwa przed trybunały sądów świeckich (Ambroży, biskup Mediolanu w IV w.). Uczestnictwo świeckich w pracach administracyjnych, w nauczaniu i niekiedy głoszeniu kazań, w rozdzielaniu konsekrowanego chleba, należało do zwyczajnych zadań laikatu do końca V wieku. Od tego czasu można zauważyć stopniowe pozbawianie go wymienionych funkcji. Od VI wieku rozpoczął się proces powiększający rozdział między duchowieństwem i laikatem (Gaudemet 1987: 15). Świeckim pozostała nadal – jak podaje Alexandre Faivre – pewna misja *ad extra*, polegająca na tym, że na równi z duchownymi są zapraszani do udziału w misyjnym trudzie Kościoła (Faivre 1992: 42).

Wypowiedź jednego z papieży w okresie średniowiecza oddaje znakomicie ówczesny stosunek hierarchii Kościoła do wiernych świeckich, czyli Innocentego III (XII wiek), który podczas IV Soboru Laterańskiego w 1215 roku miał powiedzieć: „Świeccy mają obowiązek słuchania, a nie władzę rządzenia". Rozdźwięk narastał więc coraz bardziej, zawężając pola współpracy. Okres średniowiecza należy rozpatrywać w świetle ówczesnego prawa kanonicznego, które ograniczało się głównie do spraw związanych z węzłem małżeńskim, informując o prawach przysługujących osobom świeckim w tej materii.

Antonio Garcia y Garcia, powołując się na zbiór *Decretales*, wymienia prawa, jakie przysługiwały wówczas osobom świeckim: prawo do zawarcia małżeństwa z wszystkimi obowiązkami i ograniczeniami, prawo do sakramentów, do sporadycznego uczestnictwa w synodach oraz możliwość stowarzyszania się w organizacjach świeckich, na przykład w zakonach tercjarzy, które mogły otrzymywać przywileje stanu zakonnego. To tylko nieliczne przykłady praw, wśród których odnajdujemy wskazania dotyczące dzieci i kobiet. Na uwagę zasługuje fakt, że w tym czasie laikat utracił przysługujące mu dawniej prawo do uczestnictwa w wyborze biskupów (Garcia y Garcia 1987: 17-18). Podobną opinię formułuje E. Weron, pisząc, że od średniowiecza do czasów nowożytnych aktywność laikatu była coraz mniejsza, na co złożyły się różne przyczyny. Odpowiedzialność za rozwój Kościoła przejęło prawie całkowicie duchowieństwo i dopiero około połowy XIX wieku, w związku z naporem laicyzacji i odnową misyjną Kościoła, zaczęła się ponownie budzić odpowiedzialność ludzi świeckich za Kościół (Weron 1995: 7).

Sobór Trydencki (1545-1563) jeszcze bardziej ograniczył udział osób świeckich w sprawowaniu funkcji, a zwłaszcza czynności liturgicznych: sakramentów i służby liturgicznej. Tylko w wyjątkowych i uzasadnionych sytuacjach osoba świecka, męż-

czyzna lub kobieta, mogła udzielić chrztu, a w sytuacji zagrożenia śmiercią nieść wiatyk umierającym. Dalsze postępujące ograniczenia, trwające po dzień dzisiejszy sprawiły, że tylko osoba duchowna może udzielić sakramentu namaszczenia chorych i być szafarzem sakramentu pokuty. Jednak nie tylko w czynnościach liturgicznych, lecz także w dziedzinie administracyjnej zmniejszał się udział laikatu. Jeśli po Soborze Trydenckim personel w organach władzy papieskiej składał się jeszcze z wielu świeckich, to z czasem ich liczba coraz bardziej malała. Wprawdzie świeccy nie zniknęli całkowicie z Kurii, ale ich wpływy nabrały przede wszystkim charakteru politycznego. Mimo iż z czasem nastąpiło całkowite wycofanie się świeckich z uczestnictwa w instancjach soborowych, to jeszcze w Soborze Trydenckim uczestniczyli przedstawiciele szlachty i ambasadorowie cesarscy. Po próbie ustanowienia konstytucyjnej władzy papieskiej (1848) rola laikatu została prawie całkowicie zmarginalizowana (Imbert 1992: 62-63).

Jean Imbert trafnie zauważa, że po Soborze Trydenckim ustawodawstwo świeckie i duchowne w stosunku do Kościoła katolickiego, a także do innych religii, rozwijało się dwiema drogami. Po pierwsze, stopniowo znosiło ono wszelkie rozróżnienia między duchownymi i świeckimi, nie rezerwując żadnego przywileju dla kleru, po drugie zaś, wzmocniło i poszerzyło tradycję hierarchiczną, która przyznawała duchową i prawną wyższość duchowieństwa w dziedzinie wiary, a także w sferze społeczno-politycznej (Imbert 1992: 74).

Na uwagę zasługuje tu Sobór Watykański I, którego obrady toczyły się w drugiej połowie XIX wieku (1869-1870). Sesje tego soboru odbywały się w wyjątkowo trudnym okresie politycznym w Europie – był to czas wojny francusko-pruskiej, a wojska włoskie zdobyły Rzym. W takich okolicznościach Sobór został zawieszony, a jego jedynym, ważnym efektem końcowym było ogłoszenie dogmatu o nieomylności papieża w kwestiach wiary i moralności. Sobór, już bez uczestnictwa osób świeckich, a zwłaszcza oficjalnych przedstawicieli rządów europejskich, ukazał postępujący rozdział sfery duchowej i świeckiej.

Uogólniając, można powiedzieć, że od VI do połowy XIX wieku następował ciągły spadek angażowania się laikatu w życie Kościoła, a niekiedy wręcz jego bierność, niewynikająca wszakże z niechęci do współpracy, a raczej z systematycznego ograniczania możliwości aktywnego działania. Ograniczenia te dotyczyły udziału w administracji kościelnej, jak i w posłudze duchowej, współuczestnictwa w liturgii, aktywności społecznej i kulturowej (Imbert 1992: 62). Autor twierdzi, że „Za pomocą aktów prawnych o różnym charakterze – listów, dekretów Świętego Oficjum, encyklik, deklaracji arcybiskupów i biskupów – władza kościelna uświadamiała świeckim, że zamierza być jedynym dysponentem ich zaangażowania w działalność społeczną i polityczną, zwłaszcza, gdy pewne punkty doktryny religijnej były zagrożone przez ukryte założenia filozoficzne doktryny politycznej" (Imbert 1992: 71).

Wyraźną linią graniczną – jak wcześniej zaznaczono – na płaszczyźnie relacji duchowieństwo – laikat stał się Sobór Watykański II i lata pontyfikatów papieży Pawła VI i Jana Pawła II. Dowodem na to są zwłaszcza takie dokumenty, jak: Kon-

stytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, Dekret o apostolstwie świeckich *Apostolicam actuositatem* (dalej: DA) czy adhortacja *Christifideles laici*. W ciągu swojego pontyfikatu papież Jan Paweł II przywoływał uchwały soborowe i podkreślał potrzebę dialogu. Uczestnicy Soboru, w tym także świeccy specjaliści różnych dziedzin, nie tylko w dziedzinie teologii, wypracowali dokumenty, które dały początek aktywizacji laikatu w dziele misyjnym Kościoła, zaś symptomatycznym okazał się zapis mówiący: „Kościół bez pomocy świeckich nieomal nie mógłby być obecny i aktywny" (DA, 1). Ponadto zdawano sobie sprawę, że przeobrażenia społeczno-kulturowe oraz polityczne na świecie domagają się zaangażowania wszystkich ludzi – bez wyjątku na pozycję społeczno-zawodową – w dzieło budowania jednego Ludu Bożego. Zwrócono uwagę na potrzebę odbudowania współpracy między duchowieństwem i laikatem na poziomie parafii oraz przywrócenia świeckich do licznych funkcji, jakie pełnili w pierwszych wiekach chrześcijaństwa, a których później zostali pozbawieni. Mowa jest o tym w innym miejscu tegoż dokumentu: „Świeccy, współpracując we właściwy sposób z hierarchią, przynoszą swoje doświadczenie i przyjmują odpowiedzialność za kierownictwo tymi organizacjami, za rozeznanie warunków, w jakich ma się prowadzić działalność duszpasterską Kościoła, oraz za planowanie i realizację programu działania" (DA, 20). E. Weron pisał: „Według Soboru Watykańskiego II i nauki Jana Pawła II, ludzie świeccy w Kościele nie mogą i nie powinni być traktowani jedynie jako przedmiot duszpasterskiej troski duchowieństwa, ale jako świadomy i wolny podmiot partnerskiej współpracy i współodpowiedzialności w realizowaniu nadrzędnego i wspólnego celu, którym jest ewangelizacja" (Weron 1999: 148).

2. PRZYKŁADY ZAANGAŻOWANIA RELIGIJNEGO LAIKATU W POLSCE

Do czasu Soboru Watykańskiego II pozycja polskiego laikatu w stosunku do Kościoła instytucjonalnego nie różniła się niczym szczególnym od sytuacji w innych krajach. Do wybuchu II wojny światowej i jakiś czas po niej, religijność katolików w Europie można określić jako zrytualizowaną, a niekiedy nawet bezrefleksyjną. Trzeba dodać, że ten typ religijności w niektórych regionach Europy wciąż się jeszcze utrzymuje, co wynikało w dużej mierze z hierarchicznej wizji Kościoła, w którym wierni są podporządkowani duchowieństwu. W Polsce masowe uczestnictwo w uroczystościach religijnych było dodatkowo świadectwem połączenia wiary i patriotyzmu narodu. Dobrze rozwinięty ruch pielgrzymkowy ukazywał przywiązanie katolików do miejsc kultu, które dla wielu miały zawsze szczególną wartość (np. Częstochowa, Licheń). Kościół więc jest określany jako „ludowy", o takich cechach, jak: integracja, masowość, tradycjonalizm, rytualizm, ekspansywność, opiekuńczość (zob. Piwowarski 1996: 268).

Jednak przynależność do ruchów, wspólnot i organizacji katolickich w okresie międzywojennym, a także i później, nigdy nie posiadała wymiaru masowości, to zaś

upoważnia do twierdzenia o przewadze pasywności nad aktywnością polskiego laikatu. Wprawdzie okres powojenny, w ówczesnej sytuacji społeczno-politycznej, sprzyjał angażowaniu się katolików świeckich w nieformalnych ruchach religijnych (np. duszpasterstwo akademickie, młodzieżowy ruch oazowy), choć i to nie spełniało oczekiwań polskiego Episkopatu. Ponadto, postanowienia Soboru Watykańskiego II, dotyczące włączania osób świeckich w życie Kościoła, były wprowadzane w Polsce wyjątkowo ostrożnie, co wynikało w dużej mierze z uwarunkowań Kościoła w państwie komunistycznym i z reakcji na to kardynała Stefana Wyszyńskiego. W sytuacji powszechnej powściągliwości ze strony hierarchii kościelnej i braku stymulatorów, wszystko to prowadziło do nikłej aktywności polskiego laikatu, czego przykładem jest niewielki jego udział w Akcji Katolickiej oraz w katolickich grupach, ruchach i wspólnotach religijnych.

W tym kontekście interesująca jest historia Akcji Katolickiej. Nazwa tej organizacji, posiadającej wieloletnią (lata 30. XX wieku) tradycję, nie jest jednoznaczna i od samego początku swego istnienia budziła liczne polemiki. Weron pisze, że „We współczesnym nazewnictwie przez Akcję Katolicką rozumiemy zorganizowaną działalność katolików świeckich. Chodzi tu o taką zorganizowaną działalność, która – w ścisłej współpracy z hierarchią – bezpośrednio zmierza do realizacji apostolskiego celu Kościoła" (Weron 1995: 221). Początki tej organizacji sięgają XIX wieku, kiedy podjęto próbę budzenia inicjatyw obronnych przeciwko niebezpiecznym – z kościelnego punktu widzenia – prądom i tendencjom świeckim. Wtedy powstają liczne organizacje we Włoszech, w Niemczech, a potem w Hiszpanii i Meksyku. Powołanie Stowarzyszenia Katolickiej Młodzieży we Włoszech, zatwierdzone przez papieża Piusa IX w 1868 roku, jest odczytywane przez wielu jako początek Akcji Katolickiej we Włoszech. Z czasem zaczęły powstawać inne katolickie organizacje (Weron 1995: 222). W okresie międzywojennym episkopaty Holandii, Polski (1926), Czechosłowacji i Jugosławii uznały, że Akcję Katolicką stanowią istniejące już wcześniej w tych krajach organizacje katolickie (Weron 1995: 224). W gruncie rzeczy mamy więc do czynienia z organizacją mocno zróżnicowaną, skupiającą młodych i starszych, mężczyzn i kobiety, reprezentujących różne zawody i zainteresowania.

W okresie międzywojennym polska Akcja Katolicka przyjęła model włoski (scentralizowany), na co miały wpływ podobieństwa sytuacji społeczno-politycznej oraz wyraźna przewaga religijności ludowej i masowej, przy równoczesnym i to widocznym niedoborze religijnie wykształconych elit. Do Akcji Katolickiej włączono Stowarzyszenie Młodzieży Polskiej, Zjednoczenie Kobiet oraz Związek Katolicki i Ligę Katolicką. Jako datę narodzin Akcji Katolickiej przyjmuje się 1930 rok wraz z ustanowieniem jej siedziby w Poznaniu, na czele której stanął biskup Stanisław Adamski (Weron 1995: 227-228). W 1934 roku opracowano statuty i regulaminy stowarzyszeń Akcji Katolickiej, co jeszcze bardziej upodobniło ją do modelu włoskiego.

Okres II wojny światowej uniemożliwił działalność i rozwój Akcji Katolickiej,

a sytuacja polityczna po 1945 roku w Polsce nie pozwalała na jej reaktywowanie. Mimo że Sobór Watykański II zwrócił uwagę na potrzebę uaktywniania Akcji Katolickiej we wszystkich krajach, jako organizacji skupiającej osoby świeckie, w Polsce przez długie lata próby te nie przynosiły skutku. Dekret o apostolstwie świeckich stanowi, iż Akcję Katolicką tworzą wspólnoty i organizacje posiadające cel apostolski, do których osoby świeckie wnoszą swoje doświadczenie, przyjmują odpowiedzialność za kierownictwo i prowadzą działalność pod przewodem hierarchii (DA, 20). W tym duchu próbowano skupić katolików świeckich i zachęcić do działania apostolskiego na podobieństwo innych stowarzyszeń katolickich o podobnym statusie.

Dopiero od 1993 roku można mówić o wznowieniu działalności Akcji Katolickiej. W statutach tej organizacji czytamy: „Akcja Katolicka jest stowarzyszeniem katolików świeckich, którzy w zorganizowanej formie najściślej współpracują z hierarchią kościelną w realizacji ogólnego celu apostolskiego Kościoła. Celem Akcji Katolickiej jest pogłębianie formacji chrześcijańskiej oraz organizowanie bezpośredniej współpracy katolików świeckich z hierarchią kościelną w prowadzeniu misji apostolskiej Kościoła. Akcja Katolicka realizuje swój cel przez: pogłębienie życia religijnego, moralnego, intelektualnego i kulturalnego oraz ukierunkowanie na zadania apostolskie, przenikanie wartościami ewangelicznymi życia społecznego, zajmowanie stanowiska w sprawach publicznych Kościoła, a zwłaszcza reagowanie na zagrożenia wiary i moralności chrześcijańskiej, kształcenie działaczy katolickich i wychowanie ich do aktywności w życiu społecznym, gospodarczym, kulturalnym i politycznym. Akcja Katolicka może prowadzić: a) działalność oświatową i wychowawczą, b) działalność kulturalną i informacyjno-wydawniczą, c) działalność dobroczynną, d) działalność turystyczno-sportową, e) działalność gospodarczą” (http://www.ak.org.pl/index1.php?id=2, 20 XI 2009).

Badania socjologiczne z ostatnich lat, zarówno te o zasięgu ogólnopolskim, jak i lokalnym (diecezjalnym), dostarczają, niestety, mało optymistycznych informacji w tym zakresie. Przede wszystkim potwierdzają one niewielką wiedzę ludzi na temat istnienia w parafiach struktur Akcji Katolickiej i jeszcze mniejszą o warunkach przynależności do niej. Wioletta Szymczak podaje, że „Akcja Katolicka w Polsce liczy obecnie około 35 tysięcy członków” (Szymczak 2004: 7). W porównaniu z danymi z okresu międzywojennego, można mówić o poważnym regresie – zarówno w zaangażowaniu, jak i współpracy pomiędzy laikatem i duchowieństwem. Przykłady niżej ukazane potwierdzają ten pogląd.

Z badań socjologicznych przeprowadzonych w 1998 roku przez Ośrodek Sondaży Społecznych OPINIA wynika, że wiedza na temat Akcji Katolickiej jest faktycznie niewielka. Na pytanie „Czy w Pana(i) parafii istnieje Akcja Katolicka?”, tylko 28% ogółu badanych dorosłych Polaków wybrało odpowiedź „tak”. Spośród tych, którzy dali taką odpowiedź, jedynie połowa wiedziała o celach, jakie sobie wytycza ta organizacja. Elżbieta Firlit podaje, że „Mamy do czynienia z postrzeganiem Akcji Katolickiej głównie jako organizacji dobroczynnej, zajmującej się działalnością pomocową na rzecz osób pozostających w materialnym niedostatku czy

też osób żyjących na marginesie lokalnej społeczności" (Firlit 2001: 130-132).

Z badań przeprowadzonych kilka lat później przez ten sam Ośrodek, ale na terenie archidiecezji łódzkiej, na identycznie sformułowane pytanie, mianowicie o obecność Akcji Katolickiej na terenie parafii, odpowiedź twierdzącą wyraziło już tylko 14,4% ogółu dorosłych respondentów (Gudaszewski 2002: 98-99). Jednak należy pamiętać, że poziom religijności w tej archidiecezji należy do najniższych i to najprawdopodobniej przekłada się również na wiedzę o istnieniu tej organizacji. Z kolei, wiedza o istnieniu Akcji Katolickiej w parafiach archidiecezji warszawskiej, gdzie poziom religijności jest również niski, okazała się nieco większa niż w archidiecezji łódzkiej. Tutaj co czwarty badany (25,1%) przyznawał, że słyszał o jej istnieniu. Jak zauważa jednak Wojciech Świątkiewicz: „Akcja Katolicka nie jest, jak dotąd, bardziej znaczącą instytucją organizującą życie religijno-społeczne w parafiach archidiecezji warszawskiej. Słabo oddziałuje na ludzi młodych, a wśród starszych też nie znajduje większego zainteresowania" (Świątkiewicz 2006: 200).

Kolejny przykład, tym razem pochodzący z badań socjologicznych przeprowadzonych wśród młodzieży szkolnej i akademickiej z terenu Warszawy, dowodzi, że wiedza o Akcji Katolickiej wśród tej grupy społecznej jest marginalna. Tu odnotowano najniższy wskaźnik wiedzy o przynależności do Akcji Katolickiej, który wyniósł zaledwie 2,4% ogółu badanych (Firlit 2005: 183). Można tylko przypuszczać, że ucząca się i studiująca młodzież najprawdopodobniej nie pozyskuje świadomie wiedzy na temat tej organizacji i stąd tak niskie w niej uczestnictwo.

Z najnowszych badań Ośrodka CBOS wynika, że w 2008 roku co piąty badany odnotowywał istnienie Koła Akcji Katolickiej (20%) na terenie swojej parafii. Okazuje się jednak, że w porównaniu z 2005 rokiem, spośród parafialnych mikrostruktur sprzyjających współdziałaniu świeckich z księżmi w kształtowaniu życia parafialnego, zaszły w tej dziedzinie niekorzystne zmiany, co objawiło się spadkiem o 4 punkty procentowe (Wciórka 2008).

Widać zatem, że zarówno świadomość istnienia, jak i faktyczna przynależność (choćby młodzieży) do Akcji Katolickiej, są niewielkie. Okazuje się, że Akcja Katolicka dla wielu katolików jest organizacją zupełnie nieznaną, a jeśli już o niej słyszeli, nie znają jej celów i zadań oraz struktury organizacyjnej. Dlatego też nie odczuwają potrzeby udziału w jej strukturach; możliwe, że nie są również zachęcani do wstępowania w szeregi tej organizacji.

Nieco inaczej kształtuje się sytuacja grup i wspólnot religijnych, najczęściej przyparafialnych, które zrzeszają już nieco więcej członków. Wiele z nich posiada długą i utrwaloną w czasie tradycję, a przy tym nierzadko uczestnictwo to posiada charakter wielopokoleniowy. Według Leszka Gajosa, wspólnota religijna to „trwała forma życia zbiorowego, oparta na silnej więzi psychicznej między jednostkami, powstała na gruncie podzielanego przez wszystkich systemu wierzeń i praktyk religijnych. Przynależność do wspólnoty pozwala w jej obrębie zaspokajać potrzeby religijne. Jednostki, uczestnicząc we wspólnocie religijnej, są przygotowane do podporządkowania swoich

działań nakazom i normom religijnym podzielanym przez wszystkich członków, a wynikających z obowiązujących dogmatów wiary" (Gajos 2004: 456).

Uczestnictwo w różnych religijnych wspólnotach katolickich, zrzeszających zarówno dorosłych, jak i młodzież, świadczy o istniejącej w człowieku potrzebie przynależności do struktur zdolnych realizować jego oczekiwania. Najczęściej, choć nie tylko, tego typu struktury religijne pozwalają osiągać własne cele religijne, realizując potrzeby duchowe. Funkcjonowanie religijnych grup i wspólnot w wielu parafiach i powoływanie wciąż nowych, dowodzi dużego zaangażowania duchowieństwa i wychodzenia naprzeciw aktualnym potrzebom religijno-społecznym i kulturowym wielu środowisk. Realizowane są tu między innymi programy charytatywne, obejmujące swoim zasięgiem środowiska lokalne. W związku z tym problemem trzeba także odnieść się do badań socjologicznych podejmujących zagadnienie angażowania się osób świeckich w grupach i wspólnotach religijnych. Z badań przeprowadzonych przez ośrodki badawcze oraz indywidualnych badaczy wynika, że udział ten, wprawdzie nieco wyższy w porównaniu z Akcją Katolicką, również nie jest imponujący.

Porównując wyniki ogólnopolskich badań nad religijnością dorosłych Polaków w latach 1991, 1998 i 2002, widać, że na niezmienionym poziomie pozostaje od kilkunastu lat przynależność polskich katolików do ruchów (grup i wspólnot) religijnych, działających na terenie parafii. W 1991 roku było ich 7,8% spośród ogółu dorosłych, w 1998 roku – 9,8%, zaś w 2002 roku wskaźnik ten osiągnął wartość analogiczną do początku lat 90. – 7,8% (Firlit 2004: 174).

Poziom przynależności do tego typu grup jest mocno skorelowany z autoidentyfikacją religijną. Wszędzie tam, gdzie obserwuje się wyższy poziom religijności (np. w wymiarze praktyk religijnych), tam też obserwuje się wyższy wskaźnik aktywnej działalności w takich grupach. Jako przykłady mogą posłużyć wyniki badań zrealizowanych w diecezji tarnowskiej oraz w archidiecezji warszawskiej. W tej pierwszej wskaźnik takiego udziału kształtował się na poziomie 13,7% (Firlit 2001: 137), zaś w archidiecezji warszawskiej już tylko 7,2% ogółu badanych deklarowało uczestnictwo we wspólnotach i stowarzyszeniach religijnych działających na terenie parafii, w tym 4,2% badanych oceniało swoje uczestnictwo jako aktywne (Świątkiewicz 2006: 197).

Z badań Ośrodka CBOS wynika, że w parafialnych mikrostrukturach sprzyjających współdziałaniu świeckich z duchowieństwem, w okresie od 2005 do 2008 roku zaszły niekorzystne zmiany. W porównaniu z 2005 rokiem badani rzadziej odnotowywali w swojej parafii działanie wspólnot modlitewnych (spadek wskazań o 12 punktów procentowych). Okazuje się także, iż w ostatnich trzech latach nastąpił szereg negatywnych zmian: mniej osób uczestniczy w życiu religijnym i społecznym lokalnej parafii, rozluźniły się z nią związki, przybyło natomiast wiernych, którzy nie mają poczucia wpływu na sprawy parafii i nie mają potrzeby współkształtowania środowiska parafialnego. Jeżeli już dochodzi do takiej współpracy, jej miejscem są najczęściej wspólnoty modlitewne, takie jak Żywy Różaniec, Rodziny Nazaretańskie, Oaza. Można zatem stwierdzić, że w porównaniu z 2005 rokiem zmalało nasy-

cenie parafii mikrostrukturami sprzyjającymi współdziałaniu świeckich z księżmi. Ankietowani rzadziej zauważają działanie zarówno wspólnot modlitewnych, jak i zespołów charytatywnych (Wciórka 2008).

Na osobną uwagę zasługuje polska młodzież szkolna i akademicka i jej uczestnictwo w grupach, ruchach i wspólnotach religijnych. W 2003 roku wśród młodzieży Warszawy, która była objęta badaniem, 11,5% respondentów zadeklarowało przynależność do takich wspólnot, jak: Ruch Światło-Życie (Oaza), Neokatechumenat, Rodziny Nazaretańskie, Opus Dei i inne. Charakteryzując członków tychże wspólnot, Elżbieta Firlit pisze: „Te osoby czynnie angażują się w działalność charytatywną parafii, a także – relatywnie najczęściej – biorą udział w rozwijanej przez niektóre parafie działalności kulturalnej i sportowo-rekreacyjnej. Ten silny związek z parafią przekłada się również na poczucie odpowiedzialności za finansową kondycję parafii, wyrażane różnego rodzaju ofiarami pieniężnymi" (Firlit 2005: 183 i 186).

Nieco wyższe wyniki uzyskano w badaniach ogólnopolskich przeprowadzonych wśród polskiej młodzieży szkolnej i akademickiej. W latach 1988, 1998 i 2005 odsetki takiego udziału kształtowały się odpowiednio na poziomie: 26,4%, 17,6% i 17,9%, przy czym są to odsetki łącznych odpowiedzi „należę, ale jestem mało aktywny" oraz „należę i jestem aktywny". Tych drugich jest jednak zdecydowanie mniej (Zaręba 2008: 90-91). Na tę rozbieżność wyników pomiędzy badaniami z terenu Warszawy i całego kraju niewątpliwie miało wpływ środowisko zamieszkania badanych osób.

Przywołane przykłady uczestnictwa oraz aktywności laikatu w strukturach Kościoła rzymskokatolickiego nie wyczerpują możliwości, jakie ten Kościół proponuje osobom chcącym rozwijać swoje życie duchowe, a przy tym wspierać duchowieństwo na drodze ewangelizacji. Takich możliwości dostarczają na przykład różne posługi liturgiczne oraz angażowanie się w struktury doradcze i zarządzające parafią. Angażując się w takie zadania, osoby świeckie mają udział w dziele ewangelizacyjnym, a przy tym wspólnie ponoszą odpowiedzialność za rozwój i kondycję Kościoła.

W kanonie 230, w paragrafie 3 „Kodeksu Prawa Kanonicznego" czytamy: „Tam, gdzie to doradza konieczność Kościoła, z braku szafarzy, także świeccy (…) mogą wykonywać pewne obowiązki w ich zastępstwie, mianowicie: posługę słowa, przewodniczyć modlitwom liturgicznym, udzielać chrztu, a także rozdzielać komunię świętą, zgodnie z przepisami prawa" (KPK, 1984: 115). Ustanowienie zaś w latach 70. XX wieku przez papieża Pawła VI (1972) posług lektora i akolity, z jednej strony, nie naruszało świeckiego statusu laikatu, z drugiej zaś było dowodem odzyskiwania znaczenia tych funkcji religijnych, tak jak było we wczesnym okresie chrześcijaństwa. Podobnie jest z funkcją nadzwyczajnych szafarzy. W polskich parafiach istnieją liczne grupy ministranckie, a udział w nich dziewcząt również nie budzi już zdziwienia, zwłaszcza na terenie Śląska. Wiele z nich jest lektorkami, co jest naturalnym zjawiskiem wynikającym z przynależności do tej grupy.

W polskiej rzeczywistości posługa lektora, ale mniej akolity, nie jest już zatem

tak rzadka. Coraz częściej też umożliwia się kobietom uczestnictwo w czynnościach zastrzeżonych, prawnie lub zwyczajowo, jedynie mężczyznom. Przykładem jest udzielanie misji do głoszenia Słowa Bożego z różnych okazji w Kościele.

Innym przykładem zachęcania osób świeckich do czynnego udziału w życiu Kościoła jest sprawowanie czynności liturgicznych, ale już w połączeniu z funkcją święceń, przez stałych diakonów. Chodzi tu o powoływanie osób świeckich odpowiedzialnych za celebrację niedzielnej liturgii, delegowanie do głoszenia Słowa Bożego, wypełnianie niektórych czynności sakramentalnych. Zjawisko to wciąż należy w Polsce do rzadkości. Znamienna wydaje się tu wypowiedź jednego ze stałych diakonów: „Diakoni nie mają być «zapchajdziurami» w Kościele, ani «konkurencją» dla kapłana. Diakon ma przypomnieć twarz Kościoła służącego. W Polsce jest spora grupa mężczyzn przygotowujących się do funkcji diakonów stałych. Ale wiem też, że napotykają często na «mur» ze strony struktur Kościoła. Za to wielu nadzwyczajnych szafarzy komunii w Polsce żyje jak diakoni. Brak im jedynie stuły" (Wywiad z prof. Michałem Masłowskim 2009: s. 17).

Osobnym zagadnieniem pozostaje zaangażowanie się laikatu w radach parafialnych i w radach ekonomicznych. Do uczestnictwa w tego typu strukturach zachęca Kościół w wydawanych dokumentach, czego przykładem jest Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele, gdzie czytamy: „Bardzo pożądaną jest rzeczą, by w każdej diecezji utworzono osobną Radę Duszpasterską z samym biskupem diecezjalnym na czele, w której uczestniczyliby specjalnie dobrani księża, zakonnicy i świeccy" (27). Inny dokument mówi: „Dobrami kościelnymi we właściwym znaczeniu słowa niech kapłani zarządzają, zgodnie z naturą rzeczy według norm przepisów kościelnych, z pomocą doświadczonych ludzi świeckich" (Dekret o posłudze i życiu kapłanów, 17). Niemniej, z przywoływanych tu badań socjologicznych wynika jednoznacznie, że owo angażowanie się na poziomie struktur parafialnych jest wciąż niewielkie i niewystarczające.

3. TRUDNOŚCI NA DRODZE WZAJEMNEGO WSPÓŁDZIAŁANIA

Przedstawiony powyżej krótki rys historii współdziałania duchownych i świeckich, jak również wybrane przykłady angażowania się polskiego laikatu w struktury religijne oraz pozareligijne, ale wspierające Kościół instytucjonalny, pokazują, że na przestrzeni wielu lat – z różną wprawdzie intensywnością – obie zbiorowości współistniały i współpracowały ze sobą. Problem współistnienia właśnie zachęca do refleksji nad obecnym stanem tej współpracy. Jak wiadomo, tworzenie struktur w ramach instytucji, w połączeniu z realizacją stawianych sobie celów, wymusza wzajemne interakcje – w naszym przypadku – pomiędzy osobami świeckimi i przywódcami religijnymi. Problemem są zatem wzajemne relacje i zależności między nimi, które z konieczności muszą zaistnieć, aby można było mówić o strukturze grupy, wspólnoty, organizacji czy angażowaniu się w posługi liturgiczne. Aby zbioro-

wości takie mogły realizować przewidziane i wyznaczane sobie cele, zmuszone są spełniać warunki na podobieństwo instytucji bądź grupy w socjologicznym rozumieniu. Taka struktura zakłada istnienie przywódcy cieszącego się autorytetem, konieczność przestrzegania zasad komunikacji, poprawnych wzajemnych interakcji, ukierunkowania na wspólne wartości, zadania i cel, a przy tym otwartość na dialog. Brak któregoś z tych komponentów prowadzi nierzadko do poważnych zaburzeń wewnątrzgrupowych.

Niezależnie od tego, czy będziemy rozpatrywać zagadnienie współistnienia i współpracy jednostek, grup, większych zbiorowości czy też instytucji, na uwagę zasługuje dialog, który jest przede wszystkim werbalną komunikacją, zakłada on bowiem możliwość porozumienia się i gotowość do *consensusu*, pomimo istniejących różnic poglądów, i to niekiedy bardzo wyraźnych. O dialogu mówimy również wówczas, gdy występuje poczucie odpowiedzialności za siebie, za partnerów dialogu, przy równoczesnym nastawieniu na zapobieganie bądź eliminowanie destrukcyjnych postaw, uniemożliwiających wzajemne porozumienie się. Dialog to gotowość do negocjacji i ustępstw, to także otwartość na innowacje i zmiany.

W grupie społecznej, która jest nastawiona na osiąganie wyznaczonych celów, ważną rolę odgrywa uznawany przez większość autorytet, który bywa definiowany jako „władza legitymizowana, czyli akceptowana przez adresatów" (Sztompka 2002: 384). Władysław Piwowarski pisał, że „Opis i analiza autorytetu koncentruje się najczęściej na przywódcy (*leader*), czy na kierowniku grupy społecznej, co jest zrozumiałe z uwagi na jego szczególną pozycję społeczną i wynikające z niej następstwa dla uczestników życia społecznego" (Piwowarski 1996: 153). Pogląd Piwowarskiego – sformułowany w kontekście analizy autorytetu księdza jako przywódcy religijnego – siłą rzeczy trzeba odnieść do grupy religijnej, która, chcąc realizować zadania i osiągać wyznaczone cele religijne oraz przyjmować wciąż nowych członków, powinna posiadać lidera, cieszącego się szczególnym poważaniem. Wysoki prestiż takiej osoby sprawia, że grupa jest skupiona wokół niej, trzyma się razem, a przy tym przywódca pełni rolę powiernika i osoby zdolnej rozładowywać pojawiające się konflikty. Analizując grupę religijną *ad intra*, tzn. pod kątem współpracy zachodzącej pomiędzy jej liderem a członkami, oprócz konieczności występowania wspomnianego autorytetu władzy i dialogu, ważne jest zwracanie uwagi na angażowanie się członków grupy w realizację zadań oraz gotowość do reakcji na współczesne wyzwania. Analiza *ad extra* zaś zwraca uwagę na funkcjonowanie grupy w szerszej zbiorowości, w ramach instytucji.

Już pobieżna obserwacja współpracy duchowieństwa z laikatem wykazuje, że na jednym biegunie mamy do czynienia z sytuacją modelową, na drugim zaś przykłady mało efektywnego i słabo zorganizowanego współdziałania. Bywa niekiedy tak, że brak jakichkolwiek wspólnych działań i brak zrozumienia prowadzi do destrukcji, a w konsekwencji do rozpadu grupy. Zdarza się również, że lider takiej grupy jest pozbawiony cech wspomagających proces integracji i realizacji celów, jakich oczekuje Kościół. Wobec takiej sytuacji nasuwają się następujące pytania: Na ile są wdrażane wskazania Soboru Watykańskiego II mówiące o konieczności takiej

współpracy? Czy nie jest tak, że laikat bywa zauważany jedynie wówczas, gdy pojawia się konieczność przeprowadzenia tzw. akcji, na przykład budowa kościoła? Co zraża, a co przyciąga osoby świeckie do uczestnictwa w grupach religijnych? Jakie cechy zbliżają do duchowieństwa, a jakie oddalają? Dlaczego dla młodzieży duchowieństwo nie jest powiernikiem w trudnych sprawach życiowych? Co integruje, a co dezintegruje społeczność laikatu i duchownych (czynniki)? Wreszcie, dlaczego wciąż mamy do czynienia ze słabym zainteresowaniem osób świeckich posługami liturgicznymi oraz przynależnością do rad parafialnych i ekonomicznych? Pytania te obejmują funkcjonowanie i współpracę obu grup zarówno *ad intra*, jak i *ad extra*.

Spróbujmy zatem zastanowić się nad przyczynami słabego obecnie angażowania się osób świeckich w życie Kościoła instytucjonalnego. Poszukując odpowiedzi na postawione powyżej pytania, trzeba zwrócić uwagę na kilka istotnych faktów. Po pierwsze, procesom przeobrażania się społeczeństwa polskiego z tradycyjnego odbiorcy religijnych ofert w społeczeństwo ukształtowane pod wpływem nowoczesnych i pluralistycznych prądów towarzyszy większy dystans i krytycyzm wobec instytucji religijnych. Wielość ofert światopoglądowych oraz liberalne podejście do alternatywnych zachowań wyzwala pragnienie niezależnego kształtowania własnego życia, bez odniesień do religijnych systemów znaczeń. Wartości religijne przestają być postrzegane jako czynniki sensów i pożądane przez ludzi, zwłaszcza przez młodzież. Po drugie, medialne ataki na duchowieństwo – niekiedy uzasadnione – sprawiają, że przestaje ono być autorytetem. Po trzecie, dynamicznie rozwijające się społeczeństwo polskie kształtuje osobowość komercyjną, w której coraz częściej liczy się „mieć" niż „być", co zmienia niekiedy stosunek do wartości duchowych. Po czwarte, zwiększa się oferta możliwości spędzania wolnego czasu poza strukturami kościelnymi, przy równocześnie mało atrakcyjnej ofercie instytucji religijnych. Po piąte, uczestnictwo w grupach religijnych zależy od atrakcyjności grupy, charyzmatu lidera i jego przygotowania merytorycznego. Brak tych cech skazuje grupę na społeczno-religijny niebyt. Po szóste, spór pomiędzy laickim i religijnym stanowiskiem na kwestie moralne powoduje dezorientację i emigracje laikatu w świat własnych systemów wartości. Jak zostało to już powiedziane, cechy charakteru mogą bądź to zbliżać, bądź to oddalać od siebie ludzi, i to niezależnie od ich pozycji społecznej. Cechy charakteru rzutują na relacje międzyludzkie. W. Piwowarski, analizując w perspektywie badawczej model księdza w środowiskach wiejskim i miejskim, zwracał uwagę, iż świeccy oczekują od księży „ludzkiego podejścia", a przy tym jednocześnie wskazują na niedociągnięcia, które stanowią w tym względzie pewną przeszkodę (Piwowarski 1996: 162).

Do podobnych konkluzji doprowadziło badanie socjologiczne z 2002 roku, kiedy to Polacy zabierali głos na temat wizerunku duchowieństwa. Zwracano uwagę, że ksiądz powinien być powiernikiem ludzkich spraw, czyli człowiekiem, którego można obdarzyć zaufaniem, a przy tym uczciwym, szczerym, sprawiedliwym, dobrym i przyjaznym. Natomiast wśród cech negatywnych, które również wymieniano, znalazły się: materializm, wyzysk, zachłanność, pycha, zarozumiałość, łamanie celibatu i egoizm. W portrecie księdza dominowały jednak zdecydowanie cechy pozytywne nad negatywnymi (Świątkiewicz 2004: 118-119).

Z kwestią cech pożądanych i wad łączy się zagadnienie zaufania do Kościoła, a dokładnie osób go reprezentujących. Badanie socjologiczne z serii Polski Pomiar Postaw i Wartości, przeprowadzone w 2009 roku, pokazuje następujący rozkład ocen respondentów: łączne odsetki odpowiedzi „bardzo duże zaufanie" i „duże zaufanie" kształtowały się w odniesieniu do papieża na poziomie – 75%, biskupa diecezji – 46,8%, proboszcza – 47,7%, Episkopatu – 39,6%. W porównaniu z wynikami badania z 1998 roku, które analizuje Lucjan Adamczuk, odsetki te kształtowały się odpowiednio: 91,1% (spadek o 16,1 punktów proc.), 54,1% (spadek o 7,3 punktów proc.), 57,8% (spadek o 10,1 punktów proc.), 49,1% (spadek o 9,5%) (Adamczuk 2001: 154).

Na pytanie „W jakim stopniu darzy Pan(i) zaufaniem Kościół katolicki?", zawartym w badaniu zrealizowanym przez CBOS w 2007 roku, 65% respondentów wybrało odpowiedź bądź to „w bardzo dużym stopniu" (26%), bądź to „raczej w dużym stopniu" (39%) (Gierech, Dobrzyńska 2009: 107).

Komentarz do przedstawionych wyników badań musi uwzględniać złożoność i wielowymiarowość zagadnienia postrzegania duchowieństwa i instytucji religijnych przez osoby świeckie. Niewątpliwie, obniżający się odsetek zaufania nie będzie sprzyjał pogłębianiu się i zacieśnianiu współpracy, wręcz przeciwnie, może dojść do sytuacji zamykania się, a nawet powstawania enklaw z dala od instytucji religijnej. Negatywne oceny księży z pewnością nie zbliżają ludzi do siebie, zwłaszcza że oczekiwania społeczne wobec osób duchownych zawsze były większe.

Z dużą wyrazistością problem wzajemnych relacji jawi się w przypadku lokalnych nieporozumień. Te napięcia pomiędzy laikatem a duchowieństwem, nacechowane często emocjami, przybierają niekiedy dramatyczną, a przy tym i spektakularną postać. Przykładem tego jest praktykowany w Polsce – oczywiście zgodny z kanonami prawa kanonicznego – sposób odwoływania proboszcza bądź wikariusza i związane z tym protesty mieszkańców parafii, żądających zmiany decyzji biskupa. Wówczas mamy do czynienia z sytuacją konfliktu na linii mieszkańcy parafii – kuria biskupia. Od pewnego czasu jest to nowy i niespotykany w przeszłości sposób artykułowania swoich żądań przez laikat katolicki. Inny przykład to sytuacja, gdy duchowieństwo parafialne nie realizuje oczekiwań społeczności, w której pracuje, podejmuje decyzje niepopularne w społecznym (parafialnym) odbiorze, co skutkuje żądaniami jego odwołania. Te przykłady protestów społeczności parafialnej zdarzają się dość często, zwłaszcza w środowiskach wiejskich i małomiasteczkowych.

Można postawić jeszcze inne pytanie: na ile duchowny jest powiernikiem spraw osobistych? Odpowiedzi dostarcza badanie przeprowadzone wśród polskiej młodzieży szkolnej i akademickiej z 2006 roku, gdzie postawiono następujące pytanie: „Załóżmy, że od dłuższego czasu towarzyszy Ci pesymizm, lęk o dalszy swój los i poczucie braku sensu życia. Do kogo zwróciłbyś (zwróciłabyś) się o pomoc i wsparcie? Do psychologa, księdza, nauczyciela, psychoterapeuty, rodziców, przyjaciela, kogoś innego? (Dlaczego do księdza lub dlaczego nie do księdza?)". Większość

wypowiedzi pomijała osobę duchownego, przy czym oba pytania dotykały dwóch spraw: po pierwsze, przeżywania trudności życiowych, a po drugie – autorytetu. Z zebranych wypowiedzi wynika przede wszystkim, iż poważne stany kryzysowe pojawiały się u badanych rzadko. Jeżeli już miały miejsce, to najczęściej odbiorcami zwierzeń i powiernikami byli rodzice i przyjaciele, więc to do nich przede wszystkim zwracano się o pomoc i radę, uznając ich tym samym za godnych zaufania. W tych wypowiedziach uderzające jest częste pomijanie osoby duchownej jako kogoś, przed kim można by się otworzyć. Najczęściej podawane motywy takiej postawy to brak zaufania, anonimowość, obcość, trudność w nawiązaniu relacji (Zaręba 2008: 453 i 457).

PODSUMOWANIE

Przedstawiony rys historyczny ukazuje, że w ciągu dwóch tysięcy lat chrześcijaństwa udział laikatu w dziele krzewienia wiary i budowania struktur eklezjalnych był mocno zróżnicowany. Od dużej aktywności i pełnego zaangażowania, poprzez okres stagnacji i pasywności, a niekiedy obojętności na sprawy Kościoła, aż do wyraźnej zachęty do wspólnego działania, z jaką wyszedł Sobór Watykański II. Niewątpliwie, ten długi okres – naznaczony licznymi i burzliwymi wydarzeniami politycznymi, przemianami kulturowymi, rozwojem cywilizacyjnym, aż po współczesny pluralizm społeczno-kulturowy, z rewolucją obyczajową włącznie – odbił się na postawach laikatu wobec Kościoła jako instytucji oraz depozytariusza wiary i wpłynął na relacje duchowieństwo – laikat. Warto jednak pamiętać, że był to czas nie tylko sporów i dystansu, ale i wspólnego tworzenia. Trudno zresztą byłoby oczekiwać jedynie zachowań modelowych, gdyż w każdej zbiorowości nieuniknione są różnice poglądów, postaw, nastawień oraz rozbieżne są wizje przyszłości. Ostatecznie, droga do *consensusu* prowadzi również przez spory i kontestację. Przedstawione przeszkody na drodze do dialogu nie mogą przesłonić całej doniosłej roli, jaką odegrali w przeszłości i nadal odgrywają duchowni i świeccy w budowaniu chrześcijańskiej tożsamości. Nie brakuje przecież przykładów harmonijnej współpracy duchowieństwa z osobami świeckimi.

W porównaniu z innymi krajami Europy, sytuacja polskiego laikatu jest niewątpliwie inna, co wynika ze specyfiki procesu historycznego, wysokiego wskaźnika religijności i wciąż dużej liczby duchowieństwa. Nie to jednak stymuluje głównie do współpracy. Ważny jest tu problem, czy świeccy katolicy będą w przyszłości widzieli swoje miejsce we wspólnocie eklezjalnej? Wyniki badań socjologicznych uprawniają do sformułowania następującego wniosku: obecnie mamy do czynienia ze słabą aktywnością polskiego laikatu, pomimo istnienia licznych możliwości twórczego współistnienia. Winę – że użyjemy tego słowa – za tę pasywność ponoszą z pewnością obie strony. Mamy bowiem do czynienia z taką oto sytuacją: polski laikat katolicki ogranicza swoje religijne zachowania głównie do niedzielno-świą-

tecznych praktyk religijnych, a hierarchia cieszy się z ich obecności w Kościele. Jest to jednak zdecydowanie za mało. Do przeszłości odchodzi tradycyjny autorytet księdza i tradycyjny model wiernego, co siłą rzeczy musi wymuszać inną strategię współdziałania, opartą bardziej na partnerstwie niż hierarchii. Niewątpliwie, laikat w Polsce ma ogromny potencjał i dlatego powinien być nieustannie zachęcany i zapraszany do wspólnej pracy, co pozwoli formować świadomość wspólnej odpowiedzialności za Kościół. Misję do spełnienia mają zarówno osoby świeckie, jak i duchowieństwo, chodzi tylko o tworzenie takich warunków, które przebudzą olbrzyma i zdynamizują go do wspólnych działań.

LITERATURA

Adamczuk, L. (2001). Kościół w świadomości społecznej Polaków. W: W. Zdaniewicz (red.), *Religijność Polaków 1991–1998*. Warszawa: PAX, ISKK, ss. 148-162.

Faivre, A. (1992). U początku laikatu. W: P. Taras i E. Weron (red.), *Laikat w Kościele katolickim. Aspekty prawno-teologiczne*. Warszawa: Pallottinum, ss. 7-42.

Firlit, E. (2001). *Poczucie i przejawy więzi parafialnej w latach dziewięćdziesiątych*. W: W. Zdaniewicz (red.), *Religijność Polaków 1991-1998*. Warszawa: PAX i ISKK, ss. 116-133.

Firlit, E. (2002). Identyfikacje społeczne i więź parafialna. W: W. Zdaniewicz i T. Zembrzuski (red.), *Postawy społeczno-religijne diecezjan tarnowskich*. Warszawa: ISKK, ss. 125-153.

Firlit, E. (2003). Młodzież warszawska i parafia. W: W. Zdaniewicz i Sławomir H. Zaręba (red.), *Młodzież Warszawy – pokolenie pontyfikatu Jana Pawła II*. Warszawa: Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej, ss. 175-187.

Firlit, E. (2004). Parafia w społecznej świadomości. W: *Kościół katolicki na początku trzeciego tysiąclecia w opinii Polaków*. Warszawa: ISKK SAC, ss. 143-175.

Firlit, E. (2005). Młodzież warszawska i parafia. W: W. Zdaniewicz, S. H. Zaręba (red.), *Młodzież Warszawy – pokolenie Jana Pawła II*. Warszawa, ss. 175-187.

Fransen, G. (1992). Świeccy w Kościele w epoce średniowiecza. W: P. Taras i E. Weron (red.), *Laikat w Kościele katolickim. Aspekty prawno-teologiczne*. Warszawa: Pallottinum, ss. 43-60.

Gajos, L. (2004). Wspólnota religijna. W: M. Libiszowska-Żółtkowska i Janusz Mariański (red.), *Leksykon socjologii religii. Zjawiska – badania – teorie*. Warszawa: Verbinum, s. 456-458.

Garcia y Garcia, A. (1987). Statut laikatu w Kościele Średniowiecza. *Communio*, nr 3(39), ss. 16-24.

Gaudemet, J. (1987). Świeccy w pierwszych wiekach Kościoła. *Communio* (*Świeccy w Kościele*), nr 3/7, Poznań – Warszawa, ss. 3-15.

Gierech, P., Dobrzyńska, A. (2009). Polacy o Kościele. W: T. Żukowski (red.), *Wartości Polaków a dziedzictwo Jana Pawła II*. Warszawa: Centrum Myśli Jana Pawła II, ss. 87--121.

Gudaszewski, G. (2002). *Więź z parafią*. Łódź: Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie, ss. 81-106.

Imbert, J. (1992). Świeccy po Soborze Trydenckim. W: P. Taras i E. Weron (red.), *Laikat w Kościele katolickim*. *Aspekty prawno-teologiczne*. Warszawa: Pallottinum, ss. 61-74.

Kodeks Prawa Kanonicznego (1984). Poznań: Pallottinum.

Piwowarski, W. (1996). *Socjologia religii*. Lublin: KUL.

Synopsa tekstów Soboru Watykańskiego II (1970). Poznań – Warszawa: Pallottinum.

Sztompka, P. (2002). *Socjologia. Analiza społeczeństwa*. Warszawa: Znak.

Szymczak, W. (2004). Akcja Katolicka. W: M. Libiszowska-Żółtkowska i Janusz Mariański (red.), *Leksykon socjologii religii. Zjawiska – badania – teorie*. Warszawa: Verbinum, ss. 6-7.

Świątkiewicz, W. (2004). Portret księdza. W: *Kościół katolicki na początku trzeciego tysiąclecia w opinii Polaków*. Warszawa: ISKK SAC, ss. 107-120.

Świątkiewicz, W. (2006). „Nie należę" i „nie wiem", czyli o zaangażowaniu w parafialne wspólnoty i stowarzyszenia. W: W. Zdaniewicz i Sławomir H. Zaręba (red.), *Postawy społeczno-religijne archidiecezjan warszawskich*. Warszawa: ISKK SAC, ss. 195-201.

Wciórka, B. (2008). *Rzeczywistość parafialna*. *Opinie z lat 2005 i 2008*, *Raport z badań* BS/152/2008, październik.

Weron, E. (1995). *Budzenie olbrzyma*. Poznań: Pallottinum.

Wywiad z prof. Michałem Masłowskim, diakonem stałym (2009). *Tygodnik Powszechny*, nr 44(3147), s. 17.

Zaręba, S. H. (2008). *W kierunku jakiej religijności? Studia nad katolicyzmem polskiej młodzieży*. Warszawa: Zakład Wydawnictw Statystycznych.

STRESZCZENIE

Opracowanie noszące tytuł „Laikat katolicki w Polsce. Pasywny czy aktywny aktor życia religijnego?" podejmuje w swojej treści trzy wątki: 1) historyczne ujęcie współpracy osób świeckich z duchowieństwem; 2) zaangażowanie religijne laikatu w Polsce; 3) trudności na drodze wzajemnego współistnienia. Ogólny rys historyczny pokazuje, że na przestrzeni dwóch tysięcy lat udział laikatu w dziele krzewienia wiary i budowania struktur eklezjalnych był mocno zróżnicowany: od pełnego angażowania się w pierwszych wiekach chrześcijaństwa, poprzez okres pasywności w wiekach późniejszych, aż do czasu obrad Soboru Watykańskiego II, który podjął próbę zaktywizowania tej zbiorowości. Przykład Polski sprzed drugiej wojny światowej oraz czasów współczesnych wskazuje na utrzymujący się niewielki udział osób świeckich w grupach, wspólnotach i organizacjach religijnych. Towarzyszy temu również słabe zainteresowanie udziałem w radach parafialnych i radach ekonomicznych. Widać wyraźnie, że polski laikat – pomimo istniejących możliwości wynikających z ustaleń Kościoła posoborowego oraz prawa kanonicznego – stroni od szerszej aktywności w różnych strukturach Kościoła. Potwierdzają to zarówno prowadzone regularnie badania socjologiczne, jak i codzienna obserwacja. Przyczyn takiego stanu rzeczy należy poszukiwać zarówno wśród duchowieństwa, jak i wśród samych osób świeckich. Obecny stan daje podstawy do sformułowania tezy mówiącej o polskim laikacie jako pasywnym aktorze życia religijnego.

Słowa kluczowe

laikat, wspólnota religijna, sobór, Akcja Katolicka, dialog, współdziałanie

SUMMARY

The study entitled *Catholic laity in Poland. A passive or active actor of religious life?* takes up in its contents three themes: 1) a historical approach to the collaboration of lay persons with the clergy; 2) the religious commitment of laity in Poland; 3) difficulties encountered on the road to mutual coexistence. A general historical outline reveals that over a period of two thousand years the involvement of laity in the task of spreading faith and building ecclesial structures strongly varied, ranging from a full involvement during the first centuries of Christianity, through a period of passivity during later centuries, until the Second Council of Vatican, which undertook an effort to arouse this community. The example of Poland before WWII and during contemporary times points to a persistently feeble participation of lay persons in religious groups, communities and organizations. It is accompanied by a weak interest regarding a participation in parochial and economic councils. It is evident that Polish laity – despite existing opportunities arising from post-Council Church's provisions and from canon law – shuns intense activities in various Church structures. This is corroborated by both regular sociological research and daily observations. The reasons of such a state of affairs should be looked for within the clergy, as well as among lay persons themselves. The present situation allows to formulate a thesis according to which Polish laity is described as a passive actor of religious life.

Key Words

laity, religious community, council, The Catholic Action, dialogue, cooperation

Laikat i duchowieństwo w kościele katolickim w polsce
Problem dialogu i współistnienia
Poznań 2010

ANNA KRÓLIKOWSKA
Uniwersytet Szczeciński

Jakie jest miejsce laikatu w Kościele katolickim?

What is the place of laity in the Catholic Church?

1. LAIKAT – POJĘCIE TEOLOGICZNE W SOCJOLOGII

Pojęcie *laikatu* ma rodowód teologiczny. Wmontowanie ich w aparat pojęciowy socjologii wymaga czegoś więcej niż tylko samego przeniesienia z ich naturalnego środowiska, jakim jest eklezjologia, do socjologii. Należy przyjrzeć się im okiem socjologa, skazanego przez reguły uprawiania własnej profesji na zastosowanie surowego metodologicznego redukcjonizmu. Po poszukiwaniach – podjętych z myślą o tym, by uczynić zadość zasadzie niemnożenia bytów (tzw. brzytwie Ockhama) – wśród pojęć istniejących już w socjologii takiego, które mogłoby zastąpić lub być stosowane równoważnie do pojęcia laikatu, stwierdzimy, że ich wyniki („wyznawcy", „religijnie zaangażowani", „świeccy uczestnicy wspólnot religijnych", Goffmana „publiczność" *etc.*) nie są zbyt zadowalające. Samo stwierdzenie, że jest w socjologii miejsce dla pojęcia laikatu, nie eliminuje jednak potrzeby dalszych pytań o odpowiadające mu kategorie społeczne oraz o konteksty jego pojawiania się w dyskursie socjologicznym. Czy wraz z pojęciem laikatu nie „przekrada" się do socjologii także eklezjologiczna perspektywa postrzegania jego cech i funkcji, wraz z takim samym pod względem rodowodu sposobem widzenia cech i ról jego bezpośredniego korelatu – duchowieństwa? Jeśli tak, to czy my, jako socjologowie, jesteśmy tego wystarczająco świadomi? Czy pojęcie to, wraz ze swoim milieu, nie usuwa z pola widzenia innych możliwych socjologicznych analiz? Scholastyczne w swojej naturze dążenie do precyzyjniejszego ustalenia zakresu laikatu oraz socjologiczne, a zatem i empiryczne opisanie treści pojęcia, wydają się potrzebne jako wcześniejsze wobec ustaleń co do tego, na ile laikat jest aktywny, a na ile bierny, wobec prób udzielenia możliwie pełnej odpowiedzi na pytanie, dlaczego nie podejmuje aktywności oraz jakiego rodzaju aktywność podejmie chętniej niż inne.

Teologiczne umocowanie pojęcia *laikat* jest jednoznaczne i ma charakter apriorycznyy, dedukcyjny. Kościół jest całością (*Lud Boży*, *Mistyczne Ciało Chrystusa*), a laikat jest jego częścią. Z punktu widzenia intensywności i zachowywanej ciągło-

ści zaangażowania w system poznawczy i aksjologiczny religijnego uniwersum, duchowieństwo znajduje się w centrum tej całości, rozumianej w jej poziomym, społecznym wymiarze, zaś laikat umiejscowia się bardziej na zewnątrz. Obraz ten, jeśli ma oddawać prawdę teologiczną, jest zdecydowanie niepełny. Nieodłączne od interpretacji teologicznej jest uwzględnienie wymiaru pionowego: centrum stanowi Bóg, Jezus i jego objawienie, a duchowieństwo składa się na profesjonalne ogniwo pośredniczące pomiędzy sacrum a „ludem", który, w porównaniu z duchowieństwem, zawiera w sobie mniej pierwiastka sakralnego. Chociaż w sensie teologicznym laikat cały czas pozostaje w obrębie wspólnoty Kościoła, to działa w świecie profanicznym, wyposażony w zadanie uświęcania go poprzez swą działalność – niesie Kościół w świat. Analiza historyczna nadwątla nieco przeświadczenie, że sposób, w jaki są ułożone relacje pomiędzy elementami tej całości, jaką jest Kościół, ma początki w czasie mitycznym i tkwi poza czasem. W historii Kościoła, począwszy od IV wieku, wraz z kształtowaniem się struktur formalnych oraz wyodrębnianiem się i wzrostem znaczenia kleru jako specjalistów od sacrum a zarazem urzędników, spadało znaczenie nieduchownych. Wkrótce zlatynizowana forma *laikos* była rozumiana w znaczeniu bliskim *secularis* – niepoświęcony, światowy, żyjący w strukturach niższych i gorszych – poza sacrum. Utrwalone przez wielowiekową tradycję podejście do laikatu jak do dzieci, z pozycji rodzica, zapewne pozostaje też w jakimś związku z historycznym użyciem słowa „laik" w znaczeniu *idiota*, *illiteratus*, obecnym w epoce patrystycznej i karolińskiej, w czasach, gdy duchowni byli w zasadzie jedynymi wykształconymi ludźmi i wyłącznie na nich opierało się europejskie szkolnictwo (Wójcik 2004: 391). Jednak zanim chrześcijaństwo stało się religią politycznie uprzywilejowaną w Cesarstwie Rzymskim, zanim Kościół stał się instytucją pozostającą w skomplikowanych związkach, wzajemnych zależnościach i sporach ze strukturami politycznymi, wyodrębnienie duchowieństwa, a zatem i laikatu, było słabe, a podział ról, przywilejów oraz zasług znacznie mniej ostry.

We współczesnym Kościele obu tym kategoriom są przydzielone różne zadania. Kontrolę nad treścią tych zadań sprawuje Kościół hierarchiczny, co oznacza, że czynnik decyzyjny znajduje się w zasadzie tylko po jednej ze stron. Najogólniej nakreślone zadania dla obu kategorii działających *wewnątrz* lub *z pozycji* Kościoła, a w obu przypadkach *na jego rzecz*, przedstawiają się następująco. W kontaktach z reprezentantami i translatorami sacrum, czyli w obrębie Kościoła, laikat przyjmuje z reguły postawę bierną, mając za zadanie wchłaniać, a także odtwarzać przekazywane treści. Jeśli jest to w jakimś sensie postawa aktywna, to zachowuje równocześnie charakter uległy, podporządkowany. Z drugiej strony, na styku ze światem zewnętrznym laikat ma przyjmować postawę aktywną, niosąc tam treści wchłonięte w kontakcie z „centrum". Jeśli możliwe jest definiowanie funkcjonalne, poprzez ukazanie cech relacji, to w kontakcie laikatu z klerem cechami tymi są, występujące w różnych proporcjach, podporządkowanie, współpraca, przyjaźń i partnerstwo, a w relacji ze światem profanicznym – świadczenie, czyli implementowanie w nim wartości zgodnych z promowanymi przez Kościół, wytwarzanie pozytywnego obrazu Kościoła i działalność prospołeczna niesprzeczna ze jego społeczną nauką. Także duchowień-

stwo działa w obu tych obszarach, zdecydowanie więcej czasu spędzając jednak w przestrzeni ideowo, aksjologicznie i społecznie spójnego religijnego uniwersum. „Wyprawy" duchownych do świata profanicznego, narażające ich coraz częściej na konfrontację, a nawet frustrację, kończą się bezpiecznym powrotem do owego religijnego „centrum". Spora część grup religijnych laikatu skupia się również na działalności niewykraczającej poza ramy Kościoła: na pogłębianiu duchowości swoich członków, umacnianiu więzi z sacrum i pomiędzy członkami grupy. Skłonność do zamykania się wewnątrz grupy, wraz z jej hermetycznymi i ezoterycznymi dla świata elementami kulturowymi, kieruje ją w stronę swego rodzaju autyzmu. Podstawowym zadaniem laikatu pozostaje jednak działalność w świecie. Większość świeckich funkcjonuje na co dzień w odczarowanym i zdesakralizowanym świecie, gdzie znacznie częściej niż kler są narażeni na przeżywanie dysonansu kulturowego (Sztompka 2002: 236, 254). Dla skuteczności powodzenia misji, w jaką są wyposażeni, postawy submisyjne i konformistyczne, wypracowane i funkcjonalne w obszarze wewnętrznym Kościoła, są w świecie zewnętrznym nieskuteczne. Szczególnie dotyczy to działania w pojedynkę.

W przypadku Kościoła katolickiego zachodzi wyraźna dystynkcja pomiędzy kategoriami duchownych i wiernych świeckich: dotyczy pozycji i statusu instytucjonalnego, stroju, ról (posłannictwa, kapłaństwa), języka, stylu życia, sposobów bycia, miejsc przebywania, wzajemnego odnoszenia się. Ta jasność granicy rysuje się w przestrzeni społecznej, fizycznej, jak również w biografii osób ją przekraczających. Przy tak wyraźnej linii demarkacyjnej między duchowieństwem a laikatem, bardziej intrygujące wydaje się postawienie pytania o tę drugą, poza którą znajdują się ludzie już nie tylko świeccy, ale i zeświecczeni. Wobec laicyzacji szeroko rozumianej kultury rysuje się możliwość pewnego złagodzenia granicy pomiędzy duchowieństwem a laikatem, przy wyraźniejszym zarysowywaniu się linii podziału pomiędzy katolikami i niekatolikami. W rzeczywistości bowiem pomiędzy tymi ostatnimi kategoriami, o jasno określonych tożsamościach, w naszym społeczeństwie mieści się dość szeroki „pograniczny" pas nie-w-pełni-katolików, ludzi chcących kultywować jedynie wybrane elementy kultury katolickiej, jednostek czy grup o słabej lub chwiejnej tożsamości religijnej. Dlatego ważne, a równocześnie trudne, pozostaje pytanie o obrys kategorii laikatu, a zarazem pytanie o granice teologicznie wyznaczonego Kościoła.

Odpowiedź udzielona w języku eklezjologii, jak należy sądzić, może pójść trzema torami, kreśląc różne zakresowo kręgi. Od ostrości i rygorystycznego doboru kryteriów zależy, jak liczne będą to kategorie. Według logiki „Kościoła ludu", włączeni we wspólnotę przez sakrament chrztu utworzą krąg najszerszy. Jednak coraz większa część tak określonych członków Kościoła nie spełnia innych konstytutywnych dla laikatu wymogów. Zakres węższy zostanie zatem wyznaczony za pomocą języka normatywnego: trwałe niespełnianie norm, przy równoczesnym braku dążenia do przezwyciężenia tego stanu, umiejscawia jednostkę poza laikatem. Ktoś przyjmujący perspektywę teologiczną zdecydowanie chętniej posłuży się kryterium łamanych norm niż subiektywnymi samookreśleniami jednostki. Bodajże najwęższy

zasięg laikatu wyłoni się z eklezjologicznej definicji funkcjonalnej, sformułowanej w terminach nie tyle wykluczenia, co pozytywnych: laikat to ci, którzy zaświadczają o Kościele i jego wartościach, kształtują rzeczywistość w ich imię.

Przyjęcie wąskich definicji laikatu (innym przykładem może być potoczna i pragmatyczna definicja, zgodnie z którą na laikat składają się tylko aktywni członkowie działających grup religijnych) musi doprowadzić do konkluzji, że zbiór członków Kościoła ma inny zakres niż ten, który łącznie utworzą zbiory duchownych i laikatu. Innymi słowy, że są tacy członkowie Kościoła, którzy nie są laikatem. Być może są to tylko powierzchowne kwestie nazewnictwa, być może pomaga to w różnicowaniu sposobów pracy duszpasterskiej. Niejednoznaczność i niejasność demarkacji nie musi być uznana za wadę, ale wskazuje na niejednorodny charakter składu kategorii wiernych oraz na jej niedomknięcie.

2. SOCJOLOGICZNE POSZUKIWANIA LAIKATU, EKLEZJOLOGICZNE POSZUKIWANIA WIERNYCH

Na gruncie socjologii Kościół jest rozumiany znacznie bardziej instytucjonalnie, co tłumaczy się niezbędnością metodologicznej redukcji. Z drugiej strony, socjologia nie może pozostawać głucha na znaczenia generowane w samym Kościele i dla niego konstytutywne. Rezygnując z tego rozumienia, przestawałaby być dyscypliną humanistyczną. Dopuszczając do głosu perspektywę fenomenologiczną, udziela głosu wewnętrznym znaczeniom religijnym w ich całej złożoności, bez umieszczania ich każdorazowo w cudzysłowie, bez natychmiastowego komentowania izolowanych elementów wyjętych z całości sakralnych znaczeń. Świadome i intencjonalne korzystanie z perspektywy fenomenologicznej jest czymś innym niż rezygnacja z rozpoznawania i identyfikowania porządku przynależności używanego przez nas języka. Kościół i zjawiska religijne otrzymują także interpretację przeprowadzoną z pomocą kategorii i pojęć oraz sposobów obrazowania pochodzących spoza ich uniwersum.

W perspektywach teoretycznych socjologii inaczej wypadnie laikat według paradygmatu funkcjonalno-strukturalnego, a inaczej w optyce teorii konfliktu, podkreślającej znaczenie relacji władzy i podporządkowania, sprzeczności interesów, dążenie do ekspansji pola religijnego. Teorie wymiany czy racjonalnego wyboru skoncentrują się na rachunku opłacalności zaangażowania się w wiarę, w działalność na rzecz grupy religijnej czy uznawanych przez Kościół wartości. Zapewne będą musiały uwzględnić tak ziemskie nagrody, jak i „kompensaty" transcendujące zyski tu i teraz. W obliczu intensywnej zmiany kulturowej, interesująca może okazać się mikrosocjologiczna perspektywa interakcjonistyczna, będąca w stanie uchwycić subtelne mechanizmy budowania relacji, wytwarzania i destruowania lojalności, konstruowania definicji i inne dynamiczne sytuacje z życia religijnego wspólnot oraz kontaktów laikatu z duchowieństwem.

Według optyki zgodnej z najczęściej przyjmowaną konwencją badawczą empirycznie zorientowanej socjologii religii, Kościół – instytucja, złożony ze swoich jednoznacznie identyfikowalnych funkcjonariuszy, jawi się jako „wyspa" na „morzu" społeczeństwa. Członkowie społeczeństwa występują raczej w roli audytorium, bardziej lub mniej podatnego na propagowane treści i oferowane wartości, przyjmującego zróżnicowane postawy wobec religii i jej instytucji jako obiektów postawy. Poszczególni przedstawiciele tego audytorium w różny sposób przybliżają lub oddalają się od tej „wyspy". Tak w uproszczony sposób można zinterpretować logikę klasycznych pomiarów religijności i badań sondażowych, które w zamysłach swoich twórców, badaczy i interpretatorów nie podejmują w jakiś szczególny sposób ani odrębności, ani roli laikatu.

Przyjrzyjmy się socjologicznym miarom, jakie w mniejszym czy większym stopniu pozwalają wskazywać tych, którzy, nie będąc profesjonalnymi członkami Kościoła jako organizacji, dają się w języku o teologicznej genezie określić jako laikat.

3. AKTYWNI CZŁONKOWIE WSPÓLNOT

Niekiedy zakres pojęcia *laikatu* sprowadza się do uczestników grup i ruchów religijnych. Wtedy rozważania nad laikatem koncentrują się na diagnozie i ocenie aktywności tych grup, a analiza bywa łączona z ujęciem normatywnym. Zgodność pomiędzy ocenami formułowanymi z pozycji Kościoła oraz z innych pozycji zasadza się w tym przypadku na zastosowaniu wobec tych grup pojęcia *społeczeństwa obywatelskiego*. Idea społeczeństwa obywatelskiego funkcjonuje w naukach społecznych nie tylko w sensie deskryptywnym, ale i normatywnym, stąd staje się kluczem do podzielania pozytywnych ocen aktywności grup religijnych. W razie negatywnego wyniku ewaluacji skali faktycznego zaangażowania w działalność we wspólnotach religijnych, są podejmowane poszukiwania dróg naprawy. Na poziomie bardziej szczegółowych analiz pewne grupy zostają poza ten pozytywnie wartościowany obszar wyłączone i uznane za dysfunkcjonalne (przykład „Rodziny Radia Maryja"), a ich członkowie za osoby zmanipulowane. Oceny na poziomie opracowań naukowych zachowują podobieństwo do tych funkcjonujących w obszarze opinii publicznej. Pomimo tego, że mało która grupa przedostaje się jako temat do obiegu opinii publicznej, może w takiej sytuacji stać się czynnikiem kształtującym nie tylko pozytywne opinie.

Niskie w polskim społeczeństwie wskaźniki uczestnictwa w grupach religijnych można tłumaczyć przyczynami natury historycznej. Przez długie okresy w życiu społeczeństwa najważniejszy pozostawał niezapośredniczony kontakt z duchownymi jako autorytetami. W czasie dyktatury komunistycznej aktywność w ramach społeczeństwa obywatelskiego była podejmowana raczej *przy* Kościele (lub *obok*) niż w jego obrębie, przy czym była zachowywana łączność z Kościołem (np. stałe odwiedziny księży w roli kapelanów w strajkujących zakładach), ważna m.in. jako legitymizacja opozycyjnej działalności. W ruchach społecznych, pozostających w bli-

skich relacjach z Kościołem, dominowały cele pozareligijne, co lokowało je poza Kościołem, niemniej jednak potrzebowały one Kościoła w roli autorytetu. W łonie Kościoła najsilniej były reprezentowane organizacje młodzieżowe (Ruch Światło-Życie) o charakterze formacyjnym. Współcześnie, obok historycznie wytworzonej tradycji, do słabego reprezentowania laikatu w grupach religijnych przyczynia się też to, że katolicy w Polsce wciąż jeszcze dobrze czują się w głównym nurcie kultury, stosunkowo mocno nasyconym wątkami religijnymi (katolickimi). Nie muszą poszukiwać dla siebie nisz, w których musieliby reperować i umacniać swój obraz świata, nadszarpywany ciągłym przeżywaniem dysonansu poznawczego i aksjologicznego w konfrontacji z konkurencją. W społeczeństwie „na dorobku", osoby w wieku aktywności zawodowej, zaabsorbowane rolami rodzinnymi i zawodowymi, doświadczają również w okresie potransformacyjnym dotkliwego deficytu czasu.

Stawianie znaku równości pomiędzy laikatem a formami życia zbiorowego (zrzeszeniami, wspólnotami, grupami i ruchami społecznymi) nie znajduje pełnego uzasadnienia w teologicznych definicjach laikatu. Jednym z podstawowych sposobów opisywania zadań laikatu jest akcentowanie „powołania do świętości", co bez wątpienia jest podkreśleniem roli jednostki i artykulacją perspektywy personalistycznej. Postawa działaniowa i aktywistyczna znajduje też przeciwwagę w sakralizacji (poprzez beatyfikacje) także osób chorych i cierpiących, a zatem nieaktywnych w ziemskim rozumieniu tego słowa.

Poza szukaniem grup i aktywnych członków wspólnot, istotniejsze jest zdiagnozowanie zasobów społecznych i etosowych Kościoła jako rezerwuaru aktualnych i potencjalnych działań w świecie zewnętrznym, działań zbiorowych, ale i jednostkowych, podejmowanych w codziennych świeckich rolach[1].

4. EMPIRYCZNE POSZUKIWANIA LAIKATU – *DOMINICANTES*

Cotygodniowe pojawianie się ludzi w kościele to coraz bardziej wynik wyboru, efekt motywacji wewnętrznej, a rzadziej realizacja normy społecznej. W bardziej zsekularyzowanych regionach kraju przewagę zdobyła norma nakłaniająca, by raczej nie pójść do kościoła, a udział we mszy św. wymaga przeciwstawienia się jej presji (Zulehner 1998: 383-408). Jako miara obiektywna, wskaźnik udziału w praktykach niedzielnych staje się zatem coraz bardziej przystawalny do prywatnych znaczeń nadawanych tej aktywności przez samych aktorów. W ten sposób zakres zbioru obecnych na coniedzielnych mszach zbliża się do autentycznego znaczenia kościelnego terminu *wierni*. W obliczu zmieniających się norm społecznych dotyczących tego, czy należy chodzić, czy nie chodzić do kościoła, wydaje się dezaktualizować lub zmieniać znaczenie niegdysiejsze określenie „katolicy niedzielni". W powstają-

[1] Przykład wezwania do podejmowania ról katolika w życiu społecznym znaleźć można choćby w Liście pasterskim Episkopatu Polski na Niedzielę Świętej Rodziny z 27 grudnia 2009 r.; http://www.episkopat.pl/?a=dokumentyKEP&doc=20091221_0.

cych w przeszłości opracowaniach zawierało ono wydźwięk zaprawiony dezaprobatą (szczególnie w analizach księży socjologów) i miało oddawać hipokryzję osób przez cały tydzień zapominających, że są katolikami, a przypominających sobie o tym jedynie w niedzielę, chodzących do kościoła z motywacji konformistycznych i pozareligijnych, np. towarzyskich, katolików niekonsekwentnych, by nie rzec – mało wartościowych. Dziś katolicy (co-)niedzielni są w Kościele na wagę złota. To nie tylko zmiana koniunktury. To także nie obniżenie standardów i oczekiwań – te ze strony Kościoła pozostają na tym samym poziomie, ponieważ teologiczna interpretacja znaczenia niedzielnej mszy św. nie uległa zmianie. Dziś jednak coniedzielne uczestnictwo oznacza więcej niż kiedyś: lojalność, Mertonowski konformizm wobec katolickich norm i wartości (Merton 1982) w obliczu słabnięcia społecznego dla nich poparcia (poza niektórymi rejonami Polski czy niektórymi środowiskami). W sensie miary statystycznej, wskaźnik *dominicantes* tylko w przybliżeniu może wyznaczyć zakres laikatu, choćby ze względu na tzw. usprawiedliwionych nieobecnych, a także na jego jednorazowe, losowe zastosowanie (badania Instytutu Statystyki Kościoła Katolickiego, prowadzone co roku od 1979 roku). Z kolei autodeklaracje praktyk, choć dostępne w sposób bardziej systematyczny, często są zawyżane, co mówi wiele o wciąż utrzymującym się wyobrażeniu respondentów o tym, jak być powinno. Wychodząc poza statystyczny charakter tych wskaźników, istotna jest tu ta część lokalnej zbiorowości, która w sposób zasadniczo systematyczny, odwzorowany rytuałem w przestrzeni fizycznej Kościoła, wchodzi w kontakt ze sferą sacrum (lub deklaruje taką chęć) i duchownymi jako jej pośrednikami. Stałość styczności społecznych o charakterze rytualnym i sformalizowanym może stać się podstawą do nawiązania relacji innego rodzaju, znacznie mniej ustrukturowanych, mniej formalnych i mniej wertykalnych.

5. EMPIRYCZNE POSZUKIWANIA LAIKATU – *COMMUNICANTES*

Liczne miary ilościowe są narażone na zarzuty o zagubienie i zapoznanie ich subiektywnych, podmiotowych znaczeń, sformułowane bodajże najcelniej dwie dekady temu przez M. Grabowską (Grabowska 1989: 141-160). Wskaźnik udziału w komunii św. ze względu na silną internalizację znaczenia sakramentu Eucharystii przez tych, którzy z niego korzystają, jego znacznie bardziej osobisty niż społeczny charakter, a w związku z tym niepodatność na kulturową modyfikację, oraz z uwagi na jednoznaczne warunki, na jakich uczestnicy się do niego przygotowują, pozostaje odporny na te zarzuty, jakże trafne wobec wielu zliczanych i przeliczanych wskaźników z obszaru socjologii religii. Ukazując zachowania dostępne dla zewnętrznego obserwatora, mierzalne i policzalne, a równocześnie dość czytelne w swym znaczeniu, wskaźnik *communicantes* pozwala na zachowanie stosunkowo rzadkiego przełożenia pomiędzy pozytywistycznym paradygmatem pomiaru ilościowego a humanistycznym paradygmatem rozumienia. Kategoria przystępujących z jakąś, ustaloną przez badacza, częstotliwością do sakramentu Eucharystii, dość dobrze wyznacza

krąg lojalnych wobec nauki Kościoła, a w każdym razie lojalnych wobec najważniejszych jej aspektów, nastawionych na konsekwentne traktowanie swojej religijności. Będzie to jednak prawdopodobnie krąg zawężony, jak na potrzeby wskazania zasięgu laikatu. Jak bowiem potraktować tych, którzy do komunii św. przystępować by chcieli, ale z różnych względów określonych przez prawo kanoniczne, nie mogą? Jak należy sądzić, i oni, ze swoją utrzymującą się – mimo przeszkód – identyfikacją, włączeni są, także na zasadach eklezjologicznych, do laikatu. Wskaźnik przystępowania do sakramentu komunii św. okazuje się zbyt mocnym warunkiem dla wyznaczenia zasięgu laikatu, niemniej jednak wskazuje na jego rdzeń. Także i w tym przypadku należy dodać, że dane pozyskiwane ze zliczania wiernych korzystających z sakramentu komunii św. w zwykłą, przeciętną niedzielę roku stanowią zbyt rygorystyczną podstawę. Przy większej tolerancji i dla lepszego ukazania zasięgu laikatu mogłaby to być liczba „w pełni uczestniczących we mszy św." w dzień świąteczny (Wielkiej Niedzieli).

6. KTO JESZCZE POJAWIA SIĘ W KOŚCIELE?

Warto też przyjrzeć się wszystkim, w rzeczywistości jakże różnym kategoriom ludzi pojawiających się w kościele. Przy takich okazjach jak święta, obrzędy przyjęcia sakramentów oraz towarzyszące im cykle spotkań przygotowawczych w kościele pojawiają się osoby niemające z religią wiele wspólnego lub wybierające z niej tylko to, co jest im potrzebne lub do czego czują sentymentalne przywiązanie. Spora część wypełniających wówczas kościół to nie laikat. Dokonując pewnych uogólnień, daje się wskazać właściwie trzy kategorie osób, z jakimi spotykają się księża w kościele. Tylko w stosunku do jednej z nich, tej którą próbowałam opisać powyżej, adekwatny jest tradycyjny termin *wierni*. Termin ten, używany w Kościele w sposób zwyczajowy, w dzisiejszych warunkach funkcjonowania religii nabiera na nowo pełnego, nie tylko tradycyjnego i utartego przez rytualny uzus, znaczenia. Według *Słownika języka polskiego* „wierny" to, oprócz określenia wyznawcy jakiejś religii, ktoś „dochowujący komuś, czemuś wiary, nie zdrażający kogoś, służący komuś z oddaniem, przywiązany do kogoś (…) zacofany, pewny, lojalny" (Szymczak 1981, t. 3, 709). Wierność stałych uczestników praktyk zbiorowych usuwa wątpliwości co do uznania tej kategorii za laikat. Gdyby można było dokonać redukującego porównania do obszaru polityki, jej odpowiednikiem byłby „twardy elektorat".

Na drugą, dość pokaźną grupę składają się „wierni – niewierni", chodzący do kościoła sporadycznie oraz przy okazji świąt i wydarzeń rodzinnych, wierzący w sposób selektywny lub przywiązani do katolickiej kultury, dokonujący własnej oceny tego, co zaakceptują, a co odrzucą. Należy się spodziewać, że postrzegają oni Kościół w bardziej instytucjonalnej i zdesakralizowanej perspektywie, jako organizację o długiej tradycji, jednak złożoną przede wszystkim ze swoich funkcjonariuszy, ci zaś w swoich działaniach i motywach podlegać mogą surowej ocenie, z czego świeccy skwapliwie korzystają. Większa część nauczania Kościoła jest odczytywana w terminach retorycznych, co wiązać się może z potrzebą redukowania kulturowego dy-

sonansu. Trudno byłoby określić tę kategorię mianem laikatu, niemniej jednak są to zasoby, z punktu widzenia stanu posiadania Kościoła, nie do końca i nie w pełni stracone. Przywołując ponownie niezbyt uprawnioną analogię, to elektorat, o który można jeszcze walczyć, tym bardziej, że, jak Kościół głosi, nie tyle zależy mu na statystykach, ile na osobach. Część reprezentantów tak zarysowanej kategorii na bieżąco podejmuje decyzje dotyczące wzmocnienia lub poluzowania swego związku z Kościołem, najczęściej kierując się pozareligijnymi kryteriami (przykładowa wypowiedź matki ucznia trzeciej klasy szkoły podstawowej: „Coraz bardziej nie podoba mi się siostra-katechetka, jak tak dalej będzie, moje dziecko przestanie chodzić na religię"). Wobec rosnącej rozbieżności pomiędzy kulturą współczesną a kulturą Kościoła, wydaje się przeważać tendencja do opuszczania Kościoła (i omijania kościoła). Ponieważ stopień zbliżenia lub oddalenia od oferowanych przez Kościół treści jest zróżnicowany, ważne byłoby bliższe i bardziej szczegółowe rozpoznanie świadomości osób z tej kategorii.

Socjologia religii identyfikuje również kolejny typ postaw, reprezentowany przez usługobiorców, częściej nawet traktując zjawisko kształtowania się tych postaw jako powszechną tendencję związaną z prywatyzacją religii (Śpiewak 2003). W przypadku polskiego społeczeństwa wypada raczej mówić o obecności takiego nastawienia jako o pewnym wariancie utrzymywania relacji z instytucją religijną. Ta najdalej znajdująca się od Kościoła kategoria, w rzadkich momentach nawiązywania z nim kontaktu, korzysta ze znanych jej jeszcze z wczesnych etapów socjalizacji społecznych reguł odnoszenia się do księży. Zachowana zostaje jedynie formalna strona kontaktu, opartego na wymianie dóbr i usług, pod którą kryje się całkowite niemal poczucie obcości. Trudno tu mówić nawet o potencjalnym laikacie.

Zmienność i różnorodność tych, z którymi stykają się duchowni w swojej pracy, kieruje naszą uwagę ku propozycji zastosowania dwóch ważnych perspektyw: dynamicznej i tożsamościowej.

7. TOŻSAMOŚĆ, IDENTYFIKACJA I PŁYNNOŚĆ LAIKATU

Zróżnicowanie postaw u ludzi pojawiających się w kościele wskazuje na potrzebę skorzystania z subiektywnego wskaźnika przynależności do laikatu. J. Szacki w sposób krytyczny ocenia dokonania socjologii na polu empirycznych poszukiwań teoretycznej kategorii tożsamości, o której tak chętnie i często się rozprawia (Szacki 2004: 9-18). Powołując się na innych autorów, podtrzymuje on tezę o potrzebie dwuaspektowego potraktowania tożsamości, uwzględnienia w badaniu tak subiektywnych deklaracji (w których tkwi przecież sedno pojęcia *tożsamość*), jak obiektywnego badania związanych z daną tożsamością aspektów kulturowych (styl, „sposób" życia, język, socjologicznie rozumiana wiedza *etc.*; Szacki 2004: 18-26).

Chociaż zadawane w badaniach sondażowych pytanie o autodeklarację wiary jest zarówno za szerokie (ze względu na możliwe inne wiary niż katolicka), jak i za wąskie (należałoby dowiedzieć się więcej), by na jego podstawie identyfikować la-

ikat, to kategoria odpowiedzi grupująca „głęboko wierzących" w warunkach polskiego społeczeństwa zdominowanego przez wyznanie katolickie, dość dobrze ukazuje „twardy rdzeń" laikatu. Wprawdzie, funkcjonując jako termin empiryczny, jest on mało teoretycznie zreflektowany: nie dysponujemy obiektywnymi miarami owej „głębokości", a tam, gdzie nie zostaje zestawiony z innymi, bardziej szczegółowymi wymiarami religijności (ideologicznym, praktyk, poczucia wspólnotowości, konsekwencji), milcząco zakładamy, że głęboka wiara (akt) wiąże się ze swoim przedmiotem (wiara, że) w sposób zgodny z wykładnią Nauczycielskiego Urzędu Kościoła. Jest to o tyle trafne, że zarówno głęboka wiara potrzebuje ram instytucjonalnych i możliwości realizowania się w związkach z Kościołem (Królikowska 2009a: 132--134), jak i instytucja religijna oddziałuje, przy pewnych cechach osobowości, w kierunku pogłębienia wiary. Silny i jednoznaczny związek z Kościołem to zarazem efekt i czynnik religijności określonej jako „głęboka wiara". W badaniach religijności wielowymiarowej znajdujemy potwierdzenie i uzupełnienie diagnozy religijnej tożsamości członka laikatu, w czym pomagają także pytania o samoidentyfikację, rozpoznające związek z religią instytucjonalną, instytucją religijną, a także o związek z parafią (Firlit 2001), mówiące coraz więcej o preferencjach samego badanego niż o tradycjach jego rodziny.

Wśród przyczyn współczesnego zainteresowania tożsamością wymienia się właśnie jej słabość, nietrwałość i płynność, wypieranie tożsamości jako zjawiska danego, przypisanego i oczywistego, przez tożsamość wybieraną i konstruowaną. Niepewność i chwiejność tożsamości sugeruje również inne zjawisko: płynności laikatu, a w każdym razie jego słabo identyfikującej się części. Tu po raz kolejny znajduje uzasadnienie potrzeba docierania do stanu świadomości uczestników drogą, którą P. Berger określił mianem indukcyjnej (Berger 1990: 45-46). Przywołanie psychologicznej analizy przebiegu rozwoju religijności czy też jej „falowania" w perspektywie życiowej, kieruje uwagę ku propozycji zastosowania perspektywy dynamicznej w analizowaniu granic przynależności do laikatu. W tej dynamice obecne jest zarówno odchodzenie od Kościoła jako proces odśrodkowy jednokierunkowy, jak też występujące obok niego znikanie z Kościoła po to, by po wejściu w kolejną fazę życia lub po pewnych szczególnych doświadczeniach do niego powrócić. Dana osoba w trakcie swego życia przechodzi wówczas przez takie fazy, w których jest lub potencjalnie może być przedstawicielem laikatu oraz fazy, w jakich sama umiejscawia się poza tą kategorią (Kościół nazwie te fazy kryzysami). W sytuacji chwiejnej identyfikacji ważne byłoby ustalenie, czy pewne osoby szykują się do odejścia, czy gotowe są pozostać, jeśli tylko zostanie odnaleziony właściwy klucz do komunikacji. W przypadku mniej wątpiących można by się dowiedzieć, czy ich obecność jest obecnością *pomimo* – zastrzeżeń do osoby księdza, nieakceptowania treści kazań czy ich poszczególnych fragmentów, innego definiowania znaczeń odbywającego się rytuału, przeżywanych dysonansów, nudy i obojętności, czy też jest to obecność bez większych zastrzeżeń, oparta na doświadczaniu konsonansu na poziomie przekonań, wartości, wiedzy i emocji.

8. DZIECI JAKO LAIKAT?

Nie bez znaczenia do oszacowania zasięgu laikatu jest też zadanie pytania, ciekawego nie tylko ze względu na statystyki: na ile dzieci są substratem laikatu?

Wśród grup i organizacji religijnych działających przy Kościele wymienia się grupy ministrantów, czyli chłopców (od 1994 roku, za zgodą biskupa, mogą być nimi także dziewczynki) w wieku od 5. lub 6. roku życia. Dzieci te, *wierni świeccy*, tak ważni uczestnicy liturgii, są też zaliczane do laikatu. Świadomi jednak jesteśmy ich nieukształtowanej dostatecznie osobowości, identyfikacji religijnej i religijności. Pozostaje także pytanie dotyczące samodzielności decyzji o przynależności. Uczestnictwo w grupie ministranckiej, szczególnie dla młodszych, jest znacznie bardziej elementem procesu socjalizacji religijnej niż jego efektem. Te same wątpliwości dotyczą i innych dzieci obecnych w kościele, które przychodzą tam na podstawie innych motywacji niż wewnętrzne, zaś w oparciu o psychologiczną analizę przebiegu rozwoju religijności w perspektywie życiowej możemy uznać, że stanowią „substancję" mało stabilną jeśli chodzi o rokowania na przyszłość. Szczególnie dotyczy to drugoklasistów, „sumiennie", wraz z rodzicami, wypełniających obowiązki religijne przed swoją Pierwszą Komunią Świętą, czy młodzieży gimnazjalnej, oczekującej na bierzmowanie („pasowanie religijne"). Gdy tylko ci młodzi ludzie uzyskają większą samodzielność decyzji lub gdy tylko rodzice uznają cel za osiągnięty, a obowiązek zapewnienia minimum socjalizacji religijnej za wypełniony, spora część dzieci i jeszcze większa młodzieży po prostu zniknie z Kościoła.

Kościół nakładając na dzieci zobowiązania oraz wyposażając je w prawa podobnie jak dorosłych (od 7. roku życia są zobowiązane do uczestnictwa we mszy św., a od około 9. roku życia mogą brać w niej pełny udział), traktuje je bardzo poważnie. Zresztą, tradycyjnie Kościołowi w ogóle odpowiada utrzymywanie z laikatem relacji o charakterze rodzic – dziecko czy wychowawca – wychowanek[2]. Z drugiej strony, sami wierni niezbyt dążą do osiągnięcia statusu dorosłego: formuły obowiązujące dzieci, np. językowe opracowanie sakramentu pokuty, często przez samych wiernych zostają zachowane do wieku dorosłego, nad czym boleją niekiedy duszpasterze.

Psychologia religii podkreśla wagę wczesnej socjalizacji religijnej, a ta w większości rodzin osłabła. Kościół zdaje sobie sprawę z tego, iż w wielu przypadkach pozostał jedynym podmiotem socjalizacji religijnej. Od jej skuteczności zależy stan laikatu przyszłych dziesięcioleci. W końcu, spośród dzisiejszych dzieci mają wyłonić się przyszli duchowni. Za tym, że Kościół nawet w szczególny sposób dzieci promuje, stoją argumenty teologiczne. Jest to uzasadnione wagą dzieciństwa oraz dziecięctwa Jezusa, a także przypisywaniem statusowi dziecięcości, rozumianej do-

[2] Nawet w nowoczesnej wersji kontaktowania się z wiernymi Kościół nie może zrezygnować z funkcji nauczającej, opartej ze swej natury na relacji niesymetrycznej, jednak w swoim tradycyjnym nurcie przekazu, co często jest mu dziś wypominane, przechowuje wciąż jeszcze tendencję do traktowania dorosłych członków laikatu w konwencji pedagogiki wczesnoszkolnej.

słownie i metaforycznie, wielkiej wartości i znaczenia. O pełnoprawnej z punktu widzenia Kościoła pozycji dzieci wśród laikatu może też przekonywać gotowość do uznawania za świętych także dzieci (św. Dominik Savio, Antonietta Melo). Cezury wyznaczające poszczególne okresy życia, jakimi posługuje się Kościół, wprowadzenie do których stanowią kolejne sakramenty (Pierwsza Komunia Święta i bierzmowanie), nie podkreślają, jak czyni to kultura świecka, momentu przejścia do dorosłości.

9. PRAKTYCZNE ZNACZENIE DOKŁADNEGO ROZPOZNANIA LAIKATU

Obserwacja dziejów Kościoła pozwala wysunąć wniosek, że podziały ról i różnice kategorialne w jego łonie zależały nie tylko od uwarunkowań wewnętrznych, ale również od kontekstu zewnętrznego. Szczególnym funkcjom Kościoła w Polsce w czasach zaborów, okupacji niemieckiej podczas II wojny światowej, a następnie okresu PRL-u, przypisuje się wpływ na wytworzenie się specyficznego układu relacji pomiędzy duchowieństwem a laikatem. Współcześnie obserwowane przemiany kultur w obszarze Europy, w tym także przemiany kulturowe w Polsce, dążenia niektórych grup do skrajnej niemal realizacji norm liberalnej demokracji, mogą, w konsekwencji zmieniających się stosunków Kościoła z jego otoczeniem, również przyczynić się do ewolucyjnego przeformułowania tych relacji. Pewnych zmian już jesteśmy świadkami, jednak brak dystansu czasowego nie pozwala na odczytanie wyraźnego ich obrazu. Hipoteza zarysowującej się „enklawy" katolików grupujących się wokół Kościoła rozumianego instytucjonalnie (Królikowska 2009b), wyodrębniającej się z coraz bardziej laicyzującego się i różnicującego się społeczeństwa, sugeruje zmiany w kierunku wykształcenia się bardziej wspólnotowego charakteru więzi, bardziej autotelicznych motywacji uczestnictwa oraz zmniejszenia stopnia sformalizowania relacji między duchownymi a świeckimi. Przy zmianie skali z masowej na mniejszą, implikującej wytworzenie większej liczby więzi nieformalnych, z punktu widzenia teologicznie sformułowanych zadań laikatu rośnie rola wysokiego morale reprezentantów Kościoła i gotowości „dawania świadectwa". W świecie podlegającym wpływom sekularyzacji aktywne na zewnątrz grupy, ale też jednostki, prowadząc – wyrażając to językiem Kościoła – działalność misyjną, pełnią funkcję, którą w języku dość obcym Kościołowi nazwalibyśmy *public relations*. Z punktu widzenia interesu Kościoła istotne jest przekonywanie świata zewnętrznego, że w Kościele nie tylko zostają „starsi, niewykształceni, z małych miejscowości".

Jednak wśród świeckich utrzymujących kontakt z Kościołem tylko niektórzy przejawiają dyspozycję i chęci do takiej krystalizacji postaw. Silna jest tendencja przeciwstawna, której sprzyja sekularyzacja i heterogenizacja kultury: słabnięcie tożsamości religijnej, dominacja innych niż religijne koncepcji siebie. Dlatego pojawia się przed duchowieństwem zadanie różnicowania pracy duszpasterskiej, uwzględniającej różnice w sile związku z religią i Kościołem, w typach współczesnego *Weltanschauung*. Wcześniej jednak duchowieństwo powinno zdobyć pewne rozpozna-

nie co do poglądów, wiedzy i przekonań, sposobów interpretowania i wartościowania charakterystycznych dla osób i środowisk o wątłej tożsamości religijnej. Należy sądzić, że coraz rzadziej obecne jest wśród duchowieństwa przedmodernizacyjne, paternalistyczne przeświadczenie, że nie ma potrzeby troszczyć się o to, co lud myśli i co „sam z siebie" uważa, czyli jakie formy świadomości przynosi ze sobą do Kościoła. Współcześnie kler coraz bardziej potrzebuje także i wiedzy o tym, co skłania ów lud do omijania Kościoła. To oczywiste, że hierarchia kościelna nie może i nie będzie zachowywać się na podobieństwo władz partyjnych, wsłuchanych w sondaże po to, by reagować jakimś rodzajem nieodłącznej chyba od demokracji „kiełbasy wyborczej". Kościół hierarchiczny powinien jednak znać swój lud, sprawdzać jego wierność, analizować stan świadomości, a w przypadku stwierdzonych rozbieżności, wiedzieć jak znaczne one są i jaki mają ciężar gatunkowy. Nie chodzi tu o dyktat ludu, lecz o znajomość ułatwiającą zarówno dialog, jak i tradycyjny, nieodłączny od Kościoła jednokierunkowy przekaz. Chcąc w codziennej pracy brać pod uwagę zróżnicowanie pod względem religijności i światopoglądów osób czy rodzin, z którymi się kontaktują, poza wiedzą o charakterze socjologicznym, duchowni musieliby także nastawiać się w konkretnych kontaktach nie tylko na wysyłanie, ale i odczytywanie, najczęściej płynących nie wprost, schowanych za konwencją, komunikatów.

Określenie zasięgu i cech laikatu, oprócz znaczenia poznawczego, ma też znaczenie praktyczne. W tym celu przydatne są miary ilościowe, szczególnie gdy czytelna jest ich wykładnia, oraz pozyskiwanie wiedzy o charakterze jakościowym. Wiedza o „zasobach" Kościoła jest logicznie wcześniejsza od technicznej wiedzy o drogach aktywizacji. Po pierwsze ważne jest to, co świeccy, najczęściej niezwiązani z Kościołem poprzez działalność w grupach, ruchach czy stowarzyszeniach, myślą, czują, jak wierzą i w jaki sposób obecni są w „niepoświęconym świecie", a dopiero po wtóre, czy zechcą działać w jakiś bardziej ustrukturowany sposób. W okresie PRL-u szeroko rozumiany laikat w powszechnej świadomości kończył się gdzieś nieco wcześniej, niż zaczynali się „komuniści", „marksiści", „partyjniacy". Dziś trudniej o dychotomiczne, jednoznaczne opozycje. Ostateczne, teologicznie umocowane ustalenie, gdzie kończy się laikat, jak wielka część tego zbioru jest laikatem autentycznym, jaka wciąż potencjalnym, a jaka rzekomym lub zgoła straconym, należy do profesjonalnych członków Kościoła. Socjologowie jednak mogą być im pomocni.

LITERATURA

Adamczuk, L., Zdaniewicz, W. (2000). *Wstęp* do cz. III. W: W. Zdaniewicz, T. Zembrzuski (red.), *Kościół i religijność Polaków 1945-1999*. Warszawa: Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego, Pallotinum, ss. 451-457.

Berger, P. (1990). Modernizacja jako uniwersalizacja herezji. W: H. Grzymała-Moszczyńska (red.), *Religia a życie codzienne*, cz. I. Kraków: Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego, ss. 13-46.

Borowik, I. (1995). Religijność jako przedmiot badań w polskiej socjologii religii. *Przegląd Religioznawczy*, nr 1, ss. 201-212.

Borowik, I. (2003). Prywatyzacja religii. W: T. Gadacz, B. Milerski (red.), *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 8. Warszawa: PWN, ss. 285-286.

Firlit, E. (2001). Poczucie i przejawy więzi parafialnej w latach dziewięćdziesiątych. W: W. Zdaniewicz (red.), *Religijność Polaków 1991-1999*. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego, Pallotinum, ss. 116-133.

Grabowska, M. (1989). Wywiad w badaniu zjawisk „trudnych". Przypadek polskiej religijności. W: A. Sułek, K. Nowak, A. Wyka (red.), *Poza granicami socjologii ankietowe*j. Warszawa: Uniwersytet Warszawski, Polskie Towarzystwo Socjologiczne, ss. 141-166.

Grzymała-Moszczyńska, H. (1991). *Psychologia religii. Wybrane zagadnienia*. Kraków: Nomos.

Hasło *Laik*, *Laikat* (2002). W: T. Gadacz, B. Milerski (red.), *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 6. Warszawa: PWN, ss. 180-181.

Królikowska, A. (2009a). *Zachowywanie – porzucanie – dekonstrukcja. Religia w świadomości młodzieży studenckiej. Studium socjologiczne.* Szczecin: Wyd. Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego.

Królikowska, A. (2009b). Współczesna katolickość – w kierunku enklawy. Przypadek polski. W: L. Gołdyka, I. Machaj (red.), *Enklawy życia społecznego. Kontynuacje*. Szczecin: Wyd. Naukowe US, ss. 323-341.

Leeuw, G. van der (1997). *Fenomenologia religii*. Warszawa: Książka i Wiedza.

Mandes, S. (2002). Formy religijności w społeczeństwie polskim. W: A. Jasińska-Kania, M. Marody (red.), *Polacy wśród Europejczyków*. Warszawa: Scholar, ss. 168-186.

Mariański, J. (2001a). Niedzielne i wielkanocne praktyki religijne. W: W. Zdaniewicz (red.), *Religijność Polaków 1991-1999*. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego, ss. 82-99.

Mariański, J. (2001b). Communicantes. W: T. Gadacz, B. Milerski (red.), *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 3. Warszawa: PWN, ss. 38-39.

Mariański, J. (2001c). Dominicantes. W: T. Gadacz, B. Milerski (red.), *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 3. Warszawa: PWN, ss. 250-251.

Marody, M. (2002). Przemiany religijności Polaków. W: A. Jasińska-Kania, M. Marody (red.), *Polacy wśród Europejczyków*. Warszawa: Scholar, ss. 146-167.

Merton, R. K. (1982). *Teoria socjologiczna i struktura społeczna*. Warszawa: PWN, ss. 195-254.

Ryś, G. (2002). Kościół. W: T. Gadacz, B. Milerski (red.), *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 6. Warszawa: PWN, ss. 65-67.

Szacki, J. (2004). O tożsamości (zwłaszcza narodowej). *Kultura i Społeczeństwo*, nr 3, ss. 9-40.

Sztompka, P. (2002). *Socjologia. Analiza społeczeństwa*. Kraków: Znak.

Szymczak, M. (red.). (1981). *Słownik języka polskiego*, t. 3. Warszawa: PWN.

Śpiewak, P. (2003). Hipermarket wiary. *Wprost*, nr 44 z 2 listopada, ss. 24-25.

Walesa, Cz. (2003). Religijności rozwój. W: T. Gadacz, B. Milerski (red.), *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 8. Warszawa: PWN, ss. 423-427.

Wciórka, B. (2001). *Religijność Polaków na przełomie wieków*, Komunikat z badań. BS/53. Warszawa: CBOS.

Wójcik, E. Laikat (2004). W: *Encyklopedia Katolicka*, t. 10, Wyd. Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, kol. 390-398.

Zdaniewicz, W., Adamczuk, L., Gudaszewski, G. (2000). Dominicantes i communicantes 1992-1999. Statystyka niedzielnych praktyk religijnych według diecezji z 1992 r. W: W. Zdaniewicz, T. Zembrzuski (red.), *Kościół i religijność Polaków 1945-1999*. Warszawa: Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego, Pallotinum, ss. 519-547.

Zdaniewicz, W., Zaręba, S., Stępisiewicz, R. (2006). *Wykaz parafii w Polsce 2006*. Warszawa: Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego, Pallotinum.

Zulehner, P. (1998). Religia z wyboru jako dominująca forma społeczna. W: W. Piwowarski (red.), *Socjologia religii. Antologia tekstów*. Kraków: Nomos, ss. 383-408.

http://www.iskk.ecclesia.org.pl/praktyki-niedzielne.htm

STRESZCZENIE

Posługując się nie tyle socjologicznym, co pochodzącym z katolickiej eklezjologii pojęciem *laikatu*, decydujemy się przyjąć również jego teologiczne definicje i odniesienia. Kościół dla duchowieństwa i laikatu przewiduje odmienne tożsamości, role i zadania. O ile nie mamy kłopotu z rozróżnieniem pomiędzy przedstawicielem laikatu a duchownym, o tyle wyznaczenie jakiejś obiektywnej granicy, na której kończy się laikat, nie wydaje się łatwe, nawet według kryteriów teologicznych. Klasyczne typowo socjologiczne badania religijności nie nastawiają się na poszukiwanie laikatu – może być on rekonstruowany poprzez kompilację pewnych wskaźników. Wobec słabnięcia także w polskim społeczeństwie społecznej normy podejmowania zbiorowych praktyk religijnych, poszukiwanie kategorii osób systematycznie praktykujących, a w szczególności korzystających z sakramentu Eucharystii wskaże rdzeń kategorii laikatu o dość skrystalizowanej religijnej tożsamości. Pozostają pytania dotyczące przynależności ludzi o słabej tożsamości religijnej, religijności selektywnej i w różnym stopniu sprywatyzowanej, o istniejących, lecz rozluźnionych związkach z Kościołem, czy zjawiska zmiennego w przebiegu życia jednostki stosunku do Kościoła, w końcu o zaliczanie do laikatu dzieci. W artykule poruszony został także problem różnicowania podejścia duchownych do tych różnych kategorii szeroko pojętego laikatu w Polsce. Zdaniem autorki, pod wpływem zmian społecznych i kulturowych, sekularyzacji oraz dążeń niektórych grup powołujących się na normy liberalnej demokracji, zmieniają się relacje pomiędzy Kościołem a jego otoczeniem, co wiąże się także ze zmianami w relacjach duchowieństwa z laikatem wewnątrz Kościoła, duchowieństwa ze światem zewnętrznym oraz w funkcjach laikatu (grup, a szczególnie jednostek) w jego świeckim otoczeniu.

Słowa kluczowe

granice laikatu, funkcje laikatu, związek z Kościołem, wierni, miary ilościowe, tożsamość, relacje

SUMMARY

Employing and dealing with not genetically sociological, but the ecclesiological notion of „the laity", one consistently decides to accept also further theological definitions and references. The

Catholic Church formulates different identities, roles and tasks for the clergy and the laymen. As far as one has no difficulties to distinguish between a clergyman and a layman, then it is not so easy to delimit the range of the laymen. Classical sociological researches on religiousness have not been focused on searching lay Church members – this scope may be reconstructed by compilation of some coefficients. As the social norm of church attendance weakens also in Polish society, the measure of attending Sunday masses, and especially of receiving Holy Communion, show the laymen category core with crystallized identity. There are still questions about affiliation of the individuals provided with a weak religious identity, selective and to different extent privatized religiousness, of loose relationship with the Church, or about the phenomenon of unstable connections with religious institution during life course, and eventually, counting children among the laymen.

The article touches also the problem of differentiation of clergymen approach towards various categories of people treated by them as 'worshippers'. In the authoress' opinion, social and cultural changes, secularization and demands of some groups referring to liberal democracy rules, cause the alteration of the relations between the Church and its surroundings, which consequently entails changes in relations between the clergy and the laymen inside the Church, in relations between ecclesiastics and the outside environment, as well as in the functions of laymen (groups and particularly individuals) in the secular world.

Key Words

limits of laity, functions of laity, bonds with Church, the faithful, quantitative measures, identity, relations

Laikat i duchowieństwo w kościele katolickim w polsce
Problem dialogu i współistnienia
Poznań 2010

MARCIN LISAK
Wyższa Szkoła Zarządzania i Informatyki
w Rzeszowie

Polscy duchowni i katolicy świeccy w Wielkiej Brytanii i Irlandii: współpraca i oczekiwania w ramach duszpasterstwa emigracyjnego

Polish Catholic clergy and lay Catholics in Great Britain and Ireland: cooperation and expectations within a migrant chaplaincy

WPROWADZENIE

Zmiana kontekstu społeczno-kulturowego, jaką przynosi doświadczenie migracji, a zwłaszcza emigracji zagranicznej, staje się często przyczyną konfrontacji ustalonej dotychczas w życiu migrantów tradycji i sposobu rozumienia oraz przeżywania świata z tym, co napotkane jako „nowe" i „inne". Przesunięcia kulturowe, dyfuzja wzorców zachowania i postrzeganych wartości, poszerzenie horyzontów w zakresie stylów życia mogą częściowo, albo gruntownie – ale wcale nie muszą – doprowadzić do zmian sposobu społecznego funkcjonowania. W warunkach migracyjnych zmienia się także sposób postrzegania i oceniania tego, co uznane za własne, a często oparte na myśleniu stereotypowym (Błuszkowski 2005: 10-15). Dla badaczy społecznych sytuacja jednostek wchodzących w proces adaptacji bądź izolacji, przyjmujących wielokierunkowe strategie akulturacji lub podlegających dyfuzji kulturowej, jest cennym zwierciadłem poznawczym. W lustrze odmiennego, nowego, obcego środowiska społecznego niekiedy lepiej można rozpoznać słabo dostrzegalne na co dzień aspekty „oswojonych" i „zwyczajnych" zachowań oraz postaw (Mostwin 1985: 16-19; Fenton 2007: 83-84).

W obrębie socjologii religii jednym z istotnych zagadnień jest kwestia organizacji społeczności religijnej, zaś jednym ze szczegółowych zagadnień w tym zakresie jest, przynależna wielu tradycjom religijnym, specyfikacja ról społeczno-religijnych poszczególnych członków wspólnoty. W nurcie katolicyzmu rozróżnia się w tym względzie osoby duchowne, pełniące szczególne zadania kultyczne, oraz wiernych świeckich, którzy oczekują pomocy – posługi religijnej ze strony kapłanów.

Duchownych można opisywać jako posłanników, łączników pomiędzy sferą *profanum* i *sacrum*. Jednocześnie można też mówić o nich jako o oficjalnych przed-

stawicielach instytucji religijnej, przedstawicielach „wyższej klasy oświeconych i rządzących" społecznościami religijnymi albo o „specjalistach" świadczących wiernym usługi religijne. Jakby po drugiej stronie społeczności religijnej znajdują się osoby nieduchowne, „zwykli" ludzie religijni, określani w tradycji katolickiej dość pejoratywnymi terminami: „świecki" (zeświecczony, nieświęty, nieduchowy) czy „laikat" (laik, niedoświadczony, ignorant). Tego rodzaju przeciwstawienie jest specyficzne dla bardziej hierarchicznych form rozumienia oraz funkcjonowania instytucji i społeczności religijnych, w tym dla katolicyzmu.

Obie grupy w obrębie społeczności religijnej wchodzą w rozmaite interferencje: mogą ze sobą współpracować bądź konkurować; mogą wyrażać wzajemne oczekiwania bądź obojętność. Współpraca i oczekiwania są istotnym, choć nie wyłącznym, aspektem relacji w środowisku ludzi religijnych. Przedmiotem tego artykułu będzie fragmentaryczna analiza wypowiedzi katolików polskich, brytyjskich i irlandzkich na temat posługujących im duchownych. Respondentami, z którymi przeprowadzono częściowo ustrukturyzowane wywiady, byli w większości ludzie świeccy. Do badań dobrano osoby, które podejmują praktyki religijne i uczestniczą w funkcjonowaniu duszpasterstwa w parafiach rzymsko-katolickich. Dodatkową grupą respondentów byli duchowni. Celem badań było wstępne rozpoznanie szans, problemów, wzajemnych oczekiwań wysuwanych przez świeckich i duchownych w ramach duszpasterstwa polonijnego. Problem ten jest istotny, gdyż wiele głosów wskazuje na poważny deficyt ich wzajemnej współpracy, polegający często na braku poczucia odpowiedzialności za Kościół wśród wyznawców wiary katolickiej (Pieronek 1998: 41).

1. METODOLOGIA I ŚRODOWISKO BADAŃ

Myślą przewodnią projektu badawczego była identyfikacja problemów społeczno-religijnych w społeczności polskich katolików, którzy wyemigrowali do Irlandii i Wielkiej Brytanii na początku XXI wieku. Polacy przybyli do dotkniętego spadkiem praktyk religijnych i utratą zaufania do Kościoła instytucjonalnego tradycyjnie katolickiego społeczeństwa irlandzkiego oraz do mocniej zsekularyzowanego społeczeństwa Wielkiej Brytanii, które jedynie w małej części jest katolickie w wymiarze religijnym. Celem projektu jest wydobycie charakterystycznych cech polskiego katolicyzmu, jaki uwydatnia się w warunkach emigracji. W badaniach posłużono się metodami jakościowymi: analizą częściowo ustrukturyzowanych wywiadów, obserwacją uczestniczącą, wywiadami swobodnymi. Badacze przeprowadzili 70 rozmów z wybranymi przedstawicielami polskich katolików-emigrantów oraz wśród brytyjskich i irlandzkich katolików. W wytypowanych środowiskach rozmówcami byli zarówno katolicy świeccy, jak i księża oraz przedstawiciele wyższej hierarchii duchownej: polskiej, angielskiej, szkockiej i irlandzkiej. Projekt badawczy, zatytułowany: *Polish Priests and Polish Parishioners in Great Britain and Ireland: Identifying Problems and Possibilities* zrealizowano w ramach projektu szkockiego w Univer-

sity of Aberdeen[1]. Zbieranie materiałów w terenie i ich wstępne opracowywanie trwało od listopada 2008 do maja 2009 roku.

W związku ze wskazanym powyżej stanem rzeczy, dotyczącym instytucjonalnych form religijności i struktur polskiego duszpasterstwa emigracyjnego, badania przeprowadzono w kilku lokalizacjach. Generalną zasadą doboru respondentów spośród uczestników życia religijnego polskiej parafii personalnej, albo innego ośrodka duszpasterstwa Polaków, było kryterium współdzielenia budynku sakralnego z miejscową parafią katolicką. Tego rodzaju dobór celowy bezpośredniego środowiska badań, a następnie dobór jednostek typowych spośród osób uczestniczących w publicznych praktykach religijnych, pozwala na zestawienie opinii zarówno emigrantów, jak i przedstawicieli parafii przyjmujących polskich katolików. W ten sposób pominięto duszpasterstwa emigrantów prowadzone w świątyniach służących wyłącznie Polakom, a tym samym ściślej odseparowane od lokalnych wspólnot katolickich.

Rozmówcy – uczestniczący w życiu duszpasterstwa emigracyjnego katolicy świeccy – których wypowiedzi zakodowano i w części przedstawiono w dalszej części artykułu, mieszkają w trzech lokalizacjach na terenie Anglii: Linclon i Boston (małe skupiska ludności, teren rustykalno-przemysłowy) w diecezji Notthingham oraz na obszarze działania kilku polskich ośrodków duszpasterskich w Londynie na terenie archidiecezji Westminster (wysoce zurbanizowany obszar metropolitalny). Natomiast w Szkocji wywiady przeprowadzono w regionie Aberdeen (obszar wysoce zurbanizowany) i w tamtejszej diecezji. Rozmówcy z Irlandii mieszkają w Dublinie (wysoce zurbanizowany obszar metropolitalny) i w jego okolicach, na terenie archidiecezji dublińskiej. We wskazanych 4 diecezjach, a niekiedy także w tych samych ośrodkach duszpasterskich, gdzie praktykują wybrani do badań wierni świeccy, przeprowadzono wywiady z duchownymi: polskimi duszpasterzami oraz z księżmi i biskupami ze Szkocji, Anglii i Irlandii.

Zgodnie z założeniami metodologicznymi, badania przeprowadzono z pomocą ściśle dobranych technik, a szczególne zasady przyjęto w rozmowach z osobami duchownymi. W tym przypadku, w celu uzyskania nieskrępowanych wypowiedzi i uniknięcia postawy maskowania, przeprowadzono wywiady swobodne, które nie były utrwalane w formie zapisu dźwiękowego. Po każdym z wywiadów badacz spisywał przebieg rozmowy w postaci notatek. Z uwagi na wskazaną technikę badawczą, uzyskany materiał ma mniejsze znaczenie poznawcze, gdyż został przefiltrowany przez osobę prowadzącą wywiady. Notatki terenowe z tych rozmów z osobami duchownymi nie są przedmiotem analizy, są traktowane jedynie jako dodatkowe tło dla naszego celu badawczego. Pozostałe wywiady, które przeprowadzono z osobami świeckimi (a w jednym przypadku z polskim księdzem), miały formę wywiadów częściowo ustrukturyzowanych. Badacze nagrywali przebieg rozmów,

[1] Kierownik projektu – prof. Claire Wallace; zespół: prof. Halina Grzymała-Moszczyńska (UJ), dr David Hay, dr Marta Trzebiatowska, mgr Joanna Krotofil, mgr Anna Jurek, dr Marcin Lisak.

a następnie sporządzili ich transkrypcję. Zdecydowanie większą część respondentów stanowili polscy emigranci. Cenny materiał porównawczy przynosi jednak w niektórych przypadkach analiza wywiadów przeprowadzonych z miejscowymi katolikami. W szerokim sensie badania przeprowadzono w środowisku duszpasterstwa polonijnego w Wielkiej Brytanii i Irlandii. Z uwagi na małą liczbę przeprowadzonych wywiadów oraz zawężanie terenu badań do kilku obszarów duszpasterskich, badania te mają jedynie wstępny, pilotażowy charakter. W kontekście tożsamości narodowej i religijnej badanych osób analiza została podjęta w innej pracy (Lisak 2009).

Organizacja i struktury Kościoła katolickiego na terenie Wielkiej Brytanii oraz Irlandii nie odpowiadają dokładnie podziałom administracyjnym i państwowym. W istotnym dla Kościoła katolickiego ujęciu, jakim jest organizacja lokalnego duszpasterstwa w ramach terenów objętych zakresem działania konferencji episkopatów, należy wyróżnić trzy odrębne regiony. Największym obszarowo i ludnościowo jest teren dwóch krajów narodowych wchodzących w skład Wielkiej Brytanii, który znajduje się w obszarze działania Konferencji Episkopatu Anglii i Walii. Drugi region obejmuje północną część wyspy Wielka Brytania, a tym samym zasięg działania Konferencji Episkopatu Szkocji. Trzeci region to obszar całej wyspy Irlandii, na którym działa Konferencja Episkopatu Irlandii. We wszystkich trzech regionach rozwinęło się duszpasterstwo dla polskich emigrantów.

Istotnym komponentem środowiska badawczego jest sieć polskiego duszpasterstwa dla emigrantów. Najbardziej rozwinięte struktury polskiego duszpasterstwa w języku narodowym znajdują się na terenie Anglii. Polscy księża rozpoczęli tam działalność duszpasterską w drugiej połowie XIX wieku. Misję dla polskich katolików sformalizowano w 1894 roku, kiedy został mianowany pierwszy rektor Polskiej Misji Katolickiej. Od 1948 roku, na mocy dekretu Prymasa Anglii i Walii, rektor Polskiej Misji Katolickiej otrzymał jurysdykcje nad polskimi emigrantami, tym samym jako Wikariusz Delegat jest on właściwym ordynariuszem dla „cywilnych Polaków" w Anglii i Walii. Misja Katolicka posiada zatem rangę diecezji personalnej i obejmuje swą działalnością polskich katolików, którzy zamieszkują teren jej działania i zgłosili (potwierdzili) swą przynależność do polskich parafii personalnych. Na czele polskiego duszpasterstwa stoi rektor mianowany przez Konferencję Episkopatu Polski w porozumieniu z Konferencją Episkopatu Anglii i Walii (Romejko 2002). Wedle danych prezentowanych przez zarząd Polskiej Misji Katolickiej, na terenie Walii i Anglii pracuje 100 kapłanów oraz 16 kapłanów seniorów. Nabożeństwa i posługa duszpasterska w języku polskim są prowadzone w 220 miejscach. Polska Misja Katolicka posiada swoje własne budynki przeznaczone do celów duszpasterskich. Na początku obecnego wieku stan posiadania wynosił 30 kościołów i 12 kaplic (Karpiński 2004). W większości tych miejsc kultu sprawowane jest wyłącznie polskojęzyczne duszpasterstwo.

Z kolei utworzone po II wojnie światowej duszpasterstwo polskie na terenie Szkocji było i pozostaje nadal znacznie mniejsze. W latach 2003-2004 planowano włączenie struktury Polskiej Misji Katolickiej w Szkocji do polskiego duszpasterstwa silnie rozwiniętego na terenie Anglii i Walii. Jednak poakcesyjny napływ polskich katolików na północne tereny Wielkiej Brytanii spowodował rozrost dusz-

pasterstwa polskiego. W Szkocji w ramach Polskiej Misji Katolickiej, a także jako bezpośrednio włączeni w pracę szkockich diecezji, pracuje obecnie 16 kapłanów. Posługa duszpasterska w języku polskim sprawowana jest w 33 punktach. Uwzględniając łącznie Szkocję oraz Anglię i Walię, można przyjąć, że ogółem posługa polskich duszpasterzy jest skierowana do około 700 tysięcy Polaków, którzy mieszkają na tym terenie (Grabowska-Lusińska, Okólski 2009: 67-69, 88-94).

Odrębne struktury kościelne odnajdujemy w Irlandii; pod względem strukturalnym duszpasterstwo katolickie pod kierunkiem tutejszej Konferencji Episkopatu obejmuje nieprzerwanie cały obszar wyspy Irlandii. A zatem, obok 26 hrabstw na obszarze Republiki Irlandzkiej, integralną częścią struktur Kościoła katolickiego w Irlandii jest także teren 6 hrabstw Irlandii Północnej. Obszar ten należy pod względem administracyjnym i państwowym do Wielkiej Brytanii, co z resztą jest uwydatnione w oficjalnej, pełnej nazwie państwa: Zjednoczone Królestwo Wielkiej Brytanii i Irlandii Północnej. Cała wyspa jest objęta jednak jednolitą siecią duszpasterstwa irlandzkiego. Podobna sytuacja dotyczy duszpasterstwa polskiego. Po roku 2004 polskojęzyczne duszpasterstwo rozwinęło się także w Irlandii wraz z napływem emigrantów zarobkowych z Polski. W odróżnieniu od większości duszpasterstwa polonijnego w różnych krajach świata, w Irlandii nie rozwinęła się Polska Misja Katolicka (Poznański 2008).

W pewnym zakresie centralny ośrodek polskiego duszpasterstwa znajduje się w Dublinie, aczkolwiek ta jego rola centralna ogranicza się do archidiecezji dublińskiej, w której oczywiście mieszka najwięcej polskich emigrantów. Od września 2006 roku centrum dublińskiego duszpasterstwa dla Polaków działa przy kościele św. Audoena, który przekazano Polakom do użytkowania. Praktycznie jest to jedyna świątynia katolicka na terenie Irlandii, która jest przeznaczona prawie wyłącznie dla celów duszpasterstwa w języku polskim. Stąd ten obiekt kultu religijnego jest potocznie określany jako „polska parafia" albo „polski kościół", przy którym posługuje koordynator polskiego duszpasterstwa w Irlandii. Zasadą organizacyjną jest jednak samodzielność diecezji w organizacji polskiego duszpasterstwa. Poszczególni biskupi diecezjalni, a także przełożeni zakonni, troszczą się o przyjęcie do posługi polskich księży (Grubka 2007: 32-34). Obecnie pracuje ich w Irlandii 28, na terenie większości irlandzkich diecezji. Polscy księża nie tworzą oddzielnej struktury polskiego duszpasterstwa, ale są włączeni do instytucji Kościoła w Irlandii. Działalność duszpasterstwa w języku polskim na terenie Republiki Irlandii jest skierowana do około 150 – 200 tysięcy Polaków mieszkających ciągle na wyspie.

2. WSPÓŁPRACA W OBRĘBIE SPOŁECZNOŚCI POLSKICH KATOLIKÓW NA EMIGRACJI

Na podstawie przeprowadzonych wywiadów można stwierdzić, że polskie duszpasterstwo emigracyjne jest zorientowane na zaspokojenie potrzeb kultycznych, tożsamościowych i społecznych polskich emigrantów. Katolicy świeccy na emigra-

cji poszukują form ekspresji religijnej w ramach typowo polskich obrzędów i zwyczajów religijnych. Natomiast od Kościoła instytucjonalnego oczekują zapewnienia posługi sakramentalnej i specyficznych form praktyk religijnych, scalonych z polską tradycją kulturową. Polscy duchowni wykazują chęć realizacji takich zadań, dlatego koncentrują się na pracy duszpasterskiej, która ma na celu zaspokojenie potrzeb religijnych odbiorców. Jednak mimo zbieżnych celów, pomiędzy tymi dwiema podstawowymi grupami katolickiej społeczności religijnej nie widać współpracy, zwłaszcza w wymiarze partnerstwa, natomiast funkcjonuje model pracy księży, który można określić jako „usługowy" dla świeckich. Duchowni wykonują posługę duszpasterską i zarządzają społecznościami parafialnymi bądź innymi grupami duszpasterskimi. Osoby świeckie oczekują od polskojęzycznego duszpasterstwa przestrzeni społecznej, w której mogą realizować swoje tradycyjne praktyki religijne, zaś innych form współdziałania nie widać w tym środowisku (Lisak 2009: 18-22).

W świetle wyników badań można stwierdzić, że we wskazanej współzależności wyraźnie widać niedomagania w sferze współpracy i współodpowiedzialności za Kościół i parafię. Z wypowiedzi badanych osób wynika, że polscy duchowni, analogicznie jak w kraju, najczęściej całą odpowiedzialność i funkcje kierownicze „trzymają" w swoich rękach. Tymczasem oczekiwania świeckich są zupełnie inne, o czym przekonuje poniższa wypowiedź respondentki: „Ksiądz, który tu by miał pracować, Polak, powinien pogodzić się z tym, że nie może stać na piedestale (…) styl polskich księży jest stylem dyktatorskim" (Angielka, Anglia, 44 lata).

Respondenci świeccy odnoszą się krytycznie do tej kwestii i zaznaczają, że duchowni polscy wykazują tendencję do niepodzielnego kierowania wszelkimi zakresami pracy duszpasterskiej oraz funkcjonowania społeczności polskiego duszpasterstwa emigracyjnego. Taki model pracy i postawy duszpasterskiej polscy kapłani przywieźli z rodzinnego kraju, jak ukazuje to poniższa wypowiedź respondenta: „Ci księża, którzy są w Polsce, są w ogóle inaczej kształtowani, inaczej wychowywani. Ksiądz w Polsce jest zdecydowanie bardziej samodzielny, odpowiedzialny za wszystko, co się dzieje w parafii. Tutaj ludzie świeccy mają spory udział. Właściwie oni decydują o materialnej stronie Kościoła, czyli o tym, co się dzieje. Odpowiedzialność świeckich za funkcjonowanie parafii jest zdecydowanie większa tutaj niż w Polsce. W Polsce jednak proboszcz jest najważniejszy, jeżeli chce, to korzysta z pomocy świeckich w takim zakresie, w jakim on uważa, ale on faktycznie decyduje, jak to ma wyglądać. To jest zderzenie, jak przyjeżdża ksiądz z Polski i tutaj jakaś kobieta mówi mu, co on ma robić. To jest dla niego trudne z jednej strony" (Polak, Szkocja, 35 lat).

W ocenie jeszcze innych respondentów, mamy tu do czynienia z jednoosobowym zarządzaniem, przy braku umiejętności u księży tworzenia grup i kierowania zespołami ludzkimi, dzielenia się odpowiedzialnością ze świeckimi, zapraszania ich do kreowania inicjatyw o charakterze społeczno-twórczym i religijnym, zapraszania ich do aktywnego współudziału w zadaniach parafii. Tymczasem brytyjscy świeccy samodzielnie podejmują wiele zadań w parafii, a w większości spraw brytyjski kapłan pełni tylko rolę pomocniczą, o czym mówi jeden z respondentów: „(…) u nas

[w Polsce – M. L.] księża coś zorganizują, prawda, jest na przykład jakieś tam koło modlitewne i wtedy ludzie przychodzą i uczestniczą w tym, prawda. A tutaj jak jest nowenna organizowana, to są kobiety, które włączają taśmę i one narzucają jakby, i ksiądz jest tylko po to, żeby powiedzmy zrobić swoje, pomagać, więc on będzie trzymał mikrofon, ale one powiedzą, jakie pieśni będą śpiewane. Wie pani, ja tego nie krytykuję, tu są kościoły, w których nie ma w ogóle pieśni. I dobrze, że chociaż są takie rady, które coś organizują, ale w Polsce jest duża różnica" (Polak, Anglia, 40 lat).

Zadziwienie, a nawet zaniepokojenie jednej respondentki budzi fakt, że miejscowy szkocki ksiądz oddał wiele spraw w ręce parafian. Natomiast polski duszpasterz prezentuje zupełnie odmienny styl kierowania sprawami parafialnymi i religijnymi, jak i kierowania samymi ludźmi: „On [szkocki ksiądz – M. L.] w niczym nie bierze udziału. I rozumie pani, on to oddał ludziom. To ludzie prowadzą, ludzie tym żyją. Jeżeli ich nie będzie i ktoś tego jakby nie pociągnie dalej, to już to nie będzie zrobione. I tutaj jest różnica wielka, bo ksiądz [Polak – M. L.], on jest szefem, on zarządza. Ja, czy tam na przykład A., nie mamy prawa podjąć żadnych decyzji. Zresztą, same żeśmy do tego doprowadziły bo też nie chciałyśmy, żeby on był po prostu na czele w tej szkole, żeby on decydował, że on ma głos. On drukuje listy, on przygotowuje wie pani, on wszystko robi" (Polka, Szkocja, 29 lat).

Z kolei aktywna rola polskiego księdza jest przyjmowana z uznaniem, jeśli potrafi włączyć do wykonania jakiegoś zadania wspólnego różne osoby, nie zapominając przy tym o własnej roli. Tę rolę zaangażowaną polskiego księdza na emigracji ukazuje wypowiedź respondentki: „(…) na przykład są jakieś spotkania, ale wszystkie plany, mamy scenariusze do wszystkiego, zrobione są przez księdza [Polaka – M. L.]. To on, na przykład, organizuje wszystko (…) na przykład [dzień św. Mikołaja – M. L.], to jest scenariusz zbudowany do tego, i kto wita, co kto ma robić, nie? I on [polski ksiądz – M. L.] rozdziela role. A tutaj ja nie widzę księdza" [szkockiego – M. L.] (Polka, Szkocja, 29 lat).

W wywiadach bardzo rzadko pojawia się informacja o partycypacji osób świeckich w funkcjonowaniu czy tworzeniu emigracyjnego duszpasterstwa. W wypowiedziach nielicznych respondentów wspomniano o ich uczestnictwie w radach parafialnych czy duszpasterskich, mimo że taki model współpracy jest powszechny w miejscowych brytyjskich czy irlandzkich parafiach. Różnicę tę jasno ukazuje wypowiedź respondentki: „(…) w Polsce władze kościelne, wszystko jest zorganizowane przez księży, a tutaj przez władze parafialne. Oni mają coś jakby głos ludu i oni decydują o tym, jakie kwiaty powinny stać w kościele. Wie pani jest tak, że ksiądz przychodzi i mówi tak: nie podobają mi się te kwiaty w kościele, proszę je usunąć. W życiu tutaj tak nie mówi. I ja nie byłam nigdy w kościele w Polsce w żadnych radach, nawet nie wiem, jak to wygląda w Polsce, ale chyba nie ma czegoś takiego, jak rady parafialne" (Polka, Szkocja, 33 lata).

Jeśli już świeccy chcą mieć swoje zdanie bądź chcą być wysłuchani w sprawach dotyczących duszpasterstwa, bywa to ignorowane przez duchownych. Problem dotyczy także polityki kadrowej. Na ten temat pojawił się jeden bardzo wyraźny

i krytyczny głos respondentki: „(…) w naszej parafii jest co roku zmieniany ksiądz – czyli jak kapłan przyjdzie i on ma jakieś tam plany. Wiesz, rok to jest za mało, żeby coś zorganizować, rok to jest czas na położenie fundamentu, coś tam zacznie się układać, to ksiądz X nam zabiera. Dlatego nie darzę zaufaniem księdza X, do którego zresztą wypisywaliśmy petycję, żeby nam nie odbierali księdza. Nawet umówili się z nim na spotkanie. Władza jest dzierżona w jednym ręku i wszystko zależy od zachcianek, od jakiś planów osobistych księdza X – nie chce go oskarżyć, nie wiem, jakie on ma w tym intencje co do naszego duszpasterstwa, ale różnie ludzie mówią. Że on chce osobiste królestwo" (Polka, Anglia, 27 lat).

Formy współpracy wykonywanej przez osoby świeckie to najczęściej współtworzenie śpiewu i muzycznej oprawy obrzędów religijnych, współorganizowanie okolicznościowych sposobów świętowania (Pierwsza Komunia Święta dzieci, bierzmowanie, śniadanie wielkanocne) czy spotkań więziotwórczych po mszy: „niedzielna parafialna kawa, herbata, ciastko". Jedna z osób wspomniała o pracy w szkole przykościelnej, inna o pracy katechetycznej w szkole, do której uczęszczają polskie dzieci. Osoby świeckie wydają się być pogodzone z tą sytuacją bądź nawet zadowolone z jednoosobowego przez księdza kierowania sprawami kościelnymi i pokrewnymi. Doświadczenie takie respondenci przywieźli z Polski. Wypowiedź respondentki podnosi ten właśnie problem: „Szczerze mówiąc, jest mi wstyd, ale nie wiem, jakie są zwyczaje. Szafarze…, myślę, że nie, mi to jest nie potrzebne, dlatego że jest dobrze tak, jak jest. Ja wychodzę z takiej tradycji, gdzie ksiądz zawsze dzierżył władzę i wszystko się musiało odbyć po Bożemu, że tak powiem, i jest mi dobrze, nie potrzebuję żadnych unowocześnień. Fajnie by było zorganizować ofiarowanie na mszy świętej, przyniesienie darów pod ołtarz. Może rzeczywiście, może to zaproponuję. Wszystko już jest, jest wizyta duszpasterska, jest nawet ponad program, bo są te wieczorki, kiedy ksiądz przychodzi na tego pączka i kawę – to jest chyba zwyczaj angielski" (Polka, Anglia, 25 lat).

W ten sposób niektórzy respondenci potwierdzają, że „nie potrzebują żadnych unowocześnień", także w sposobie zarządzania parafią czy prowadzenia duszpasterstwa. Rolę dominującą ma odgrywać duchowny, tu jest on traktowany jako profesjonalista, wykonujący zawodowo swoje zadania. W tym układzie parafia czy duszpasterstwo jest zbliżone do modelu firmy zarządzanej przez jednoosobowe kierownictwo. Współpraca jest wyraźnie asymetryczna, a oczekiwanie partnerskiej współpracy czy nazywanie parafii (duszpasterstwa) „wspólnotą wiernych" pozostają pobożnymi życzeniami. Na taką sytuację składa się też nikła forma kontaktów, integracji, znajomości, relacji pomiędzy samymi uczestnikami. Wielu z nich łączy praktycznie jedynie przebywanie na publicznej modlitwie i udział w innych obrzędach w jednym miejscu. Sytuację taką ukazuje wypowiedź respondenta: „(…) tylko że w Polsce jeszcze więcej do kościoła ludzi chodzi. Ale robią to też, żeby się pokazać. Więc to jest takie chodzenie na pokaz (…) Nie znam specjalnych różnic" (Polak, Irlandia, 25 lat).

Religijność kościelna jest oceniana przez respondentów jako nadmiernie zinstytucjonalizowana, niemal zaplanowana przez przepisy księży, a tym samym postrze-

gana w wypowiedziach jako zubożała i pozbawiona więzi i kontaktów interpersonalnych w parafii. Taką ocenę tej religijności ukazuje wypowiedź respondentki: „To nie jest kwestia różnicy polsko-irlandzkiej. Instytucje są ociężałe i tu, i w Polsce. Są zwyczaje religijne, odgrzewanie tego, co ma niby uratować Kościół, ale to są tylko puste formy. W Irlandii próbują robić odnowę przez przestarzałe formy: Legiony Maryi, Rycerzy Kolumba. W tym polski i irlandzki Kościół są podobne. W Irlandii widać, że już wiele osób odeszło od życia kościelnego. W Polsce pewnie to nastąpi, jak ludzie będą bogatsi" (Polka, Irlandia, 50 lat).

W notatkach sporządzonych na podstawie rozmów z polskimi duchownymi nie pojawił się wątek związany z oczekiwaniem większej współpracy i zaangażowania parafian. Model paternalistyczny, dotąd funkcjonujący, wydaje się odpowiadać oczekiwaniom obu grup społecznych: duchownych i laikatu, dość odseparowanych od siebie ze względu na role społeczne i religijne w obrębie katolicyzmu. Co jednak niebezpieczne, wskazany model może nie tylko prowadzić do niższej efektywności współpracy w parafii, lecz także do „wypalenia zawodowego" księży czy do kryzysu ich tożsamości kapłańskiej. Badania zrealizowane w Polsce potwierdzają występowanie tego problemu już na dość szeroką skalę, z tendencją wzrostową (Baniak 2007: 240-242).

W świetle przeprowadzonych wywiadów potwierdza się hipoteza wskazująca, że współpraca w parafii polskiej pomiędzy świeckimi i duchownymi jest wysoce ograniczona. Bierne uczestnictwo świeckich w praktykach religijnych oraz paternalistyczny model kierowania przez księży mikrostrukturami (chór, rada) i strukturami średniej wielkości (parafia, duszpasterstwo etniczne), są charakterystycznymi cechami polskiego katolicyzmu. Te cechy zostały transferowane na grunt duszpasterstwa emigracyjnego w Irlandii i Wielkiej Brytanii. Pod tym względem mamy do czynienia z dość świeżym transferem zasobów kulturowo-religijnych nabytych w specyfice Kościoła katolickiego funkcjonującego w Polsce. Teza taka jest uprawniona, ponieważ w kohorcie polskich emigrantów żyjących na Wyspach dominują ludzie młodzi i urodzeni w Polsce, którzy w większości całą dotychczasową socjalizację religijną otrzymali w Polsce. Czy i jak szybko księża polscy przejmą model duszpasterstwa funkcjonujący w Irlandii i Wielkiej Brytanii, a zarazem „podzielą się" ze świeckimi swoją rolą i zachęcą ich szeroko do odpowiedzialności za Kościół i parafię, pozostaje nadal problemem i pytaniem bez odpowiedzi. Czas pokaże, czy zwyczaje wyniesione z Polski zostaną zneutralizowane, a jednocześnie przyjęte zwyczaje stosowane przez księży i świeckich na Wyspach.

3. OCZEKIWANIA WOBEC DUCHOWNYCH

Oczekiwania społeczności polskiej emigracji w sferze religijnej wydają się obejmować szerszy wachlarz potrzeb niż w duszpasterstwie katolickim na terenie Polski. Odwołuję się w tym punkcie do wyników reprezentatywnych badań religijności społeczeństwa polskiego przeprowadzonych przez Instytut Statystyki Kościoła

Katolickiego wiosną 2002 roku. Wedle tych badań od księdza oczekuje się roli powiernika o „ludzkim obliczu" (Świątkiewicz 2004: 118-120).

W świetle przeprowadzonych rozmów i obserwacji w naszych badaniach można wnioskować, że na emigracji znacznie wzrastają oczekiwania związane z pomocą społeczną, z integracją społeczności polskiej, z pomocą w adaptacji do warunków życia emigracji. W tym mają pośredniczyć polscy duszpasterze, o czym informuje wypowiedź respondentów: „(…) przekazują [polscy księża – M. L.] dużo ogłoszeń o życiu polskiej społeczności, jest więc informacja i zachęta do udziału. Czasami przy kościele organizowane są koncerty, spotkania z ciekawymi ludźmi, poradnictwo psychologiczne albo finansowe" (Polak, Irlandia, 29 lat); „(…) msza to też okazja do spotkań z ludźmi, dlatego dalej będę wybierał też polskie msze" (Polak, Irlandia, 28 lat).

Wśród emigrantów pojawia się też oczekiwanie działań integracyjnych ze społecznością miejscową, które są słabo realizowane w duszpasterstwie polskim: „Brakuje styczności z Irlandczykami. Przez to mało urozmaicenia, brakuje czegoś nowego, innego dla nas Polaków" (Polak, Irlandia, 28 lat). Taką potrzebę widać też w odosobnionych głosach miejscowych (rodzimych) parafian: „Polacy nie są prawdziwie zintegrowani. Mamy tu parafialne msze i oddzielne dla Polaków. Te wspólnoty się jednak nie mieszają ze sobą. Irlandzcy dominikanie opiekują się irlandzkimi parafianami, a polscy dominikanie zajmują się swoim rodakami i tyle" (Irlandczyk, Irlandia, 73 lata).

W wielu wypowiedziach pojawiło się też oczekiwanie pomocy socjalnej ze strony polskich duchownych. Takie zadania stoją przed polskimi księżmi, zdaniem kilku brytyjskich respondentów – zarówno świeckich, jak i duchownych. O tym problemie mówili też Polacy: „Tu jest ten ksiądz, co koncertuje na gitarze. Nie byłem na koncercie, ale genialny gość, bardzo w porządku ludzie. Minimalnie trzeba wyciągnąć ten palec, a na pewno wszystko się uda. Księża wykazują inicjatywę. Nie ma, że ksiądz mruczy pod nosem, że a jak państwo chcą, to może zrobimy jakieś roraty. Oni po prostu robią i tyle. Wszystko. Pomagają przy podaniach o pracę, nawet pomagają znaleźć pracę. Ogłaszają z ambony, że ktoś ma mieszkanie do wynajęcia" (Polak, Szkocja, 21 lat).

Bardzo istotną potrzebą jest zapewnienie tradycyjnych, wpojonych w procesie socjalizacji religijnej w Polsce postaw, rytuałów i praktyk religijnych. W ten sposób polscy emigranci chcą nie tylko zachować swoją katolicką religijność, wiarę religijną, ale także polskość. Szerszą analizę tego zagadnienia przedstawiłem w innym artykule na temat związku tożsamości narodowej i kulturowej z religijnością wśród polskich emigrantów (Lisak 2009). Polscy respondenci niejako domagają się od księży podtrzymania „właściwej" formy religijności. „Kiedy jestem na irlandzkiej mszy, to prawie wszyscy przystępują do komunii. Na polskiej mszy Polaków znacznie mniej chodzi do komunii. Też nie jest to u Irlandczyków dobre, bo chyba zatracili poczucie grzechu. Odbieram to trochę jako lekceważenie" (Polak, Irlandia, 30 lat). Pojawiały się także głosy, które doceniają pewne formy życia religijnego dostrzeżone w obrzędach miejscowych społeczności przyjmujących: „W kościołach

widać głównie starych ludzi i księży. Jeśli są młodzi, to Hindusi, Murzyni, trochę Polaków. Dla mnie irlandzki Kościół to skansen, ludzie przerzuceni z przeszłości, kiedy Kościół pełnił rolę dominującą. Ale i tak lubię pewne elementy, które tu są. Widać większą spontaniczność zachowań, jest Komunia pod dwiema postaciami, księża wychodzą po mszy przed kościół do ludzi" (Polka, Irlandia, 50 lat).

Na postawie wypowiedzi znacznej części respondentów należy stwierdzić, że polscy emigranci preferują sytuacje, w których duchowny byłby dla nich przede wszystkim religijnym i duchowym powiernikiem. Wypowiedzi na ten temat było stosunkowo wiele, na przykład: „Muszą mieć czas dla ludzi, często na indywidualne rozmowy" (Polak, Irlandia, 30 lat); „Oni są chętni, jeżeli ktoś ma taką potrzebę porozmawiania. I jest tutaj ta okazja. Kameralność – jest to fajniejsze niż to, co było w Polsce" (Polak, Anglia, 22 lata); „Księża są raczej otwarci, zachęcają do rozmowy" (Polak, Irlandia, 32 lata); „By dalej mieli czas nie tylko na oficjalne grupy i spotkania, ale dla indywidualnych ludzi, żeby z nimi porozmawiać" (Polak, Irlandia, 29 lat); „Rola księdza mi się podoba, bo podobają mi się te spotkania po eucharystii. Bo ksiądz stara się przyjść i z każdym porozmawiać czy zamienić słowo, mniej więcej dowiedzieć się o zapleczu tej osoby, dowiedzieć się, jak ta osoba żyje. Bo wtedy te kazania są takie bardziej życiowe, tak mi się wydaje. Ksiądz ma to wszystko spajać" (Polka, Anglia, 26 lat). Jeden z polskich księży podkreślił rolę kapłana – psychologa pierwszego kontaktu: „Ktoś pracuje w bardzo dobrym banku w City, ludzie naprawdę wykształceni, kilka języków, a widzi, że jest źle. On dzwoni do księdza, nie zadzwoni do mamy, tylko ksiądz spełnia rolę nagle psychologa (…) takiego, który tam później do nich pojedzie" (Polak, ksiądz, Anglia).

Zatem, podobnie, jak w przypadku oczekiwań ze strony świeckich katolików mieszkających w Polsce (Świątkiewicz 2004: 118-119), na emigracji od duchownego oczekuje się takich cech, jak: komunikatywność, otwartość, umiejętność słuchania, służenie dobrą radą, zrozumienie. Te elementy oceny osoby i roli społecznej księdza są specyficzne dla realizacji zadań religijnych przez duchownych. Respondentka uczestnicząca w irlandzkich nabożeństwach podkreśliła potrzebę łatwego dotarcia do księdza i rozmowy na wzór, który zastała w Irlandii: „Polubiłam prostotę tutejszych nabożeństw. A co ważne, z księdzem można porozmawiać, wychodząc z kościoła, choćby parę słów. Szukałam jednak polskich nabożeństw, bo one są żywsze, bardziej się w nich odnajduję" (Polka, Irlandia, 29 lat).

Wypowiedzi respondentów zawierały także negatywne oceny. W ten sposób emigranci wyrażali, czego nie akceptują w zachowaniach i postawie duszpasterzy. Niektórzy rozmówcy krytycznie postrzegają ich paternalizm, zarozumiałość i nieprzystępność. Polscy księża, w świetle tych wypowiedzi, są postrzegani jako bardziej formalistyczni i trzymający dystans wobec świeckich, niemal jako apodyktyczni stróże moralności: „W Irlandii jest natomiast lepiej w kontakcie z księdzem. Mimo że kapłani są starsi wiekiem, to jednak bardziej serdeczni, kontaktowi, nie ma dużego dystansu. Wśród polskich księży, także młodych, także tych tutaj, jest pewna sztywna otoczka. Podkreślają dystans, rolę księdza, jest więcej formalności w kontakcie i załatwianiu spraw" (Polka, Irlandia, 29 lat).

Księża są też adresatami postulatów zmian w nauczaniu całego Kościoła i w stylu posługi religijnej: „Widzę złe podejście księży. Wywyższają się, zachowują się jakby byli lepsi. Jednocześnie widzę paternalizm, dostrzegam też restrykcje: jak ktoś myśli czy żyje inaczej, to za karę nie dostanie sakramentów. Kościół jest nudny, niereformowalny. Zmieniają się czasy a nauczanie Kościoła się nie zmienia. Rozwój nauki powinien wpłynąć na zmianę nauczania" (Polka, Irlandia, 34 lata); „Kościół w Polsce jest skostniały i pozbawiony ducha. To rozpędzona przez lata instytucja, brak kontaktów personalnych, podejścia osobistego. Dużo ludzi chodzi do kościoła, ale to spadnie, bo jest powierzchowne" (Polka, Irlandia, 50 lat).

Dodatkowo, w dość licznych wypowiedziach, negatywnie przyjmowane jest „pustosłowie" kazań głoszonych przez księży oraz brak ich przystosowania do warunków życia na emigracji; ta „nieżyciowa" forma kazań i przemawiania do wiernych jest krytycznie oceniana przez respondentów: „Są na przykład księża, którzy paplają i nic życiowego z tego nie wychodzi. Bądź dobrym człowiekiem, co to znaczy, jest ci trudno, a on ci mówi bądź dobrym człowiekiem" (Polka, Anglia, 27 lat). W opinii licznych respondentów, w nauczaniu polskich księży często brakuje pozytywnych akcentów w przekazywaniu wiary i płynącego z niej obrazu i rozumienia świata. Jednocześnie kaznodzieje nadmiernie krytykują zjawiska występujące we współczesnej kulturze oraz styl życia społeczeństw przyjmujących polskich emigrantów. Oczekiwanie wysokiej jakości i treściwych kazań jest w wypowiedziach respondentów bardziej istotne niż w świetle badań z 2002 roku (Świątkiewicz 2004: 120). Problem ten ukazuje wypowiedź respondentki: „(…) dla mnie rola księdza polegałaby na tym, żeby, jeśli chodzi o sferę duchową, żeby to był doskonały kaznodzieja, a nie ktoś, kto ciągle nam się każe modlić za rozbite rodziny, za dystans, kto wspomina o tym w kazaniach. Sorry! Owszem, to jest życie, ale przestańmy o tym mówić, to był nasz wybór, żeby tak było. Ja się czuję napiętnowana przez to, wiesz, na mszach, przez takie, ja się czuję przez to napiętnowana (…) Bo słuchanie o kwiatuszkach, czy o Janie Stanisławie Kostce, o tym, co on robił, czy jakiś tam inny święty, to nie jest dla mojego poziomu intelektualnego. Ja potrzebuję czegoś znacznie innego. Potrzebuję porządnych rekolekcji i w Polsce, i tutaj. Porządnych, zmieniających mój światopogląd, zmieniających mój stosunek czy utwierdzających mnie w pewnych rzeczach dotyczących wiary. Ja myślę, że bardziej i częściej usłyszysz to na kazaniach angielskich" (Polka, Anglia, 27 lat).

Potrzeba wskazania norm i wartości może być szczególnie istotna w warunkach emigracyjnych, gdzie poszczególne jednostki mogą mocniej doświadczać stanu anomii i podlegać silniej dyfuzji kulturowej (Lalak 2007: 89-95).

PODSUMOWANIE

Na podstawie wstępnej identyfikacji problemów i szans stojących przed grupą młodych polskich katolików na emigracji można sformułować cztery wnioski. Pierwszy dotyczy sposobu funkcjonowania polskich duszpasterzy w środowisku emigra-

cyjnym. Wedle wypowiedzi respondentów oraz w świetle notatek z rozmów przeprowadzonych z duchownymi potwierdza się teza o paternalistycznym i jednoosobowym stylu kierowania pracą duszpasterską oraz sprawami związanymi z życiem religijnym. Należy przy tym zaznaczyć, że w innych miejscach: parafiach, duszpasterstwie, sytuacja może wyglądać odmiennie. Nie możemy zatem generalizować wyników z tej fragmentarycznej analizy. Niemniej jednak aspekty wskazane w wywiadach pozwalają na identyfikację wielu problemów. Jednym z nich jest model samodzielnej i niekolegialnej formy kierowania strukturami religijnymi.

Drugi wymiar to zagrożenie postawą wyczekującą i reaktywną. Kapłan ogranicza swą misję do kręgu ludzi przychodzących do świątyni bądź innych miejsc związanych z pracą duszpasterską. Duszpasterstwo przybierać może w ten sposób formę ekskluzywną – skierowaną do kręgu osób, które same ubiegają się o dostęp do instytucjonalnych i publicznych form obrzędowości. Jednak nawet w świetle przeprowadzonych badań okazuje się, że to drugie zagrożenie występuje tylko w niektórych przypadkach.

Kolejny wniosek dotyczy transferu ujemnego kapitału społecznego zaczerpniętego z doświadczenia religijnego w Polsce. Związane jest to z przestrzenią słabej współpracy na gruncie religijnym i społecznym pomiędzy grupą polskich duchownych i laikatu. Dobre warunki rozwoju i możliwość poznania oraz zaczerpnięcia pewnych wzorców organizacyjnych i specyfiki obrzędowości religijnej od irlandzkich czy brytyjskich katolików, pozostają w wielu dziedzinach niewykorzystane. Zbiega się to z postawą katolików świeckich, którzy utrzymują dystans wobec duchownych, stawiają ich na szczególnej pozycji społecznej z racji przypisywanych im funkcji i cech religijnych („na piedestale"). Przede wszystkim wykazują bierną postawę – jako odbiorcy, pasywni uczestnicy obrzędów religijnych. Niedomagania czy nawet brak współpracy pomiędzy laikatem a duchowieństwem katolickim jest typową cechą polskiej religijności w obrębie Kościoła katolickiego. Wśród wiernych świeckich brakuje poczucia sprawczości i mocniejszego uczestnictwa w tworzeniu religijnego świata społecznego. Na polskim gruncie społecznym w trafnej formie zjawisko to identyfikuje Elżbieta Firlit: „(…) oto mamy w Polsce olbrzymie rzesze ludzi należących do parafii rzymskokatolickich, identyfikujących się z tymi parafiami, realizujących w kościołach parafialnych podstawowe praktyki religijne, wykonujących na rzecz parafii szereg rodzaju działań, a równocześnie nie mających żadnego wpływu na decyzje dotyczące parafii jako wspólnoty wiernych. Przyczyny tej sytuacji są różnorodne – zaszłości historyczne, kontekst społeczno-kulturowy, normatywne „scenariusze" pełnienia ról społecznych przez księży i świeckich w obrębie parafii, tradycyjne wzory działań społecznych obowiązujące w większości parafii w Polsce" (2004: 163-164).

Wnioski wynikające z przeprowadzonych badań są ograniczone z uwagi na małą próbę, pozwalają jednak na sformułowanie dalszych hipotez badawczych. Deficyt w kwestii upodmiotowienia u katolików świeckich jest, w ograniczonym świetle przeprowadzonych badań, transferowany do świata polskich emigrantów. Tymczasem, zmiana kontekstu społeczno-kulturowego, wzmożenie procesu integracji – nie-

prowadzącej do utraty własnej tożsamości, ale do jej transformacji – zaczerpnięcie pozytywnych wzorców organizacyjnych mogą pomóc emigrantom: zarówno kapłanom, jak i osobom świeckim. Słabo do tej pory poznane, jak wynika z wypowiedzi respondentów, środowisko rodzimych irlandzkich i brytyjskich katolików może być katalizatorem uaktywnienia i upodmiotowienia polskich katolików.

Trzeci wniosek odnosi się do bardzo ważnych zadań, jakie stoją przed polskojęzycznym duszpasterstwem i są wysoce oczekiwane przez polskich emigrantów. Aktywni religijnie emigranci oczekują spotkania z księdzem, który ma być powiernikiem i dawać wsparcie nie tylko natury religijnej, ale też egzystencjalnej i socjalnej. Dodatkowo oczekiwana jest elastyczność poglądów, reinterpretacja kościelnego nauczania oraz wysoki poziom kaznodziejstwa. W tej kwestii badania wskazują na kierunki, które mogą dać szansę wypełnienia postulowanej roli społecznej i religijno-psychologicznej przez duchownych.

Ostatni wniosek jest postulatem dotyczącym konieczności badań antropologiczno-socjologicznych nad migrantami. W dobie obecnej obserwujemy wśród mieszkańców państw rozwiniętych, zwłaszcza należących do ODCE, migracje o charakterze zarobkowym, co prowadzi do ekonomicznego kierunku badań. Tymczasem istotnym problemem badawczym jest także wymiar kulturowy i religijny (Hirschman 2004, Małek 2008). Analiza zawarta w niniejszym artykule jest jedynie wstępną identyfikacją wybranych aspektów współczesnej emigracji Polaków z perspektywy socjologii religii. Jej niepełność domaga się przeprowadzenia dalszych badań.

LITERATURA

Baniak, J. (2007). Czynniki kryzysu tożsamości kapłańskiej wśród księży rzymsko-katolickich w Polsce. Studium socjologiczne. *Teologia Praktyczna*, nr 8, ss. 209-263.

Błuszkowski, J. (2005). *Stereotypy a tożsamość narodowa*. Warszawa: Dom Wydawniczy Elipsa.

Fenton, S. (2007). *Etniczność*, przeł. E. Chomicka. Warszawa: Wydawnictwo Sic!

Firlit, E. (2004). Parafia w społecznej świadomości. W: W. Zdaniewicz, S. Zaręba (red.), *Kościół katolicki na początku trzeciego tysiąclecia w opinii Polaków*. Warszawa: Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego SAC, ss. 143-175.

Grabowska-Lusińska I. i M. Okólski (2009). *Emigracja ostatnia?* Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.

Grubka, M. (2007). Dominikanie dla Polaków w Dublinie. Posługa duszpasterska w przestrzeni irlandzkiego doświadczenia wiary. *Teologia Praktyczna*, nr 8, ss. 19-34.

Hirschman, Ch. (2004). The Role of Religion In the Origins and Adaptation of Immigrant Groups in the United States. *International Migration Review*, nr 38, ss. 1206--1233.

Karpiński, R. (2004). Duszpasterstwo polonijne w Europie, referat wygłoszony na konferencji naukowej „Różne oblicza jednoczącej się Europy". Uniwersytet w Białymstoku, 10.10.2004 (http://ktk.uwb.edu.pl/wystapienia/15.htm – dostęp 20.12.2009).

Lalak, D. (2007). «Swoi» i «obcy» w perspektywie antropologiczno-społecznej. W: D. Lalak (red.), *Migracja, uchodźstwo, wielokulturowość. Zderzenie kultur we współczesnym świecie*. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie „Żak", ss. 89-121.

Lisak, M. (2009). Religijność a tożsamość narodowa. Polscy katolicy na emigracji w Irlandii i Wielkiej Brytanii. *Teologia Praktyczna*, nr 10, ss. 15-30.

Małek, A. (2008). Kościół i religia w doświadczeniach migracyjnych kobiet. W: K. Slany (red.), *Migracje kobiet. Perspektywa wielowymiarowa*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, ss. 279-292.

Mostwin, D. (1985). *Trzecia wartość. Formowanie swojej nowej tożsamości polskiego emigranta w Ameryce*. Lublin: RW KUL.

Pieronek, T. (1998). *Kościół nie boi się wolności*. Kraków: Znak.

Poznański, J. (2008). Polish Catholics and the Hopes of the Chruch. *Furrow*, nr 5 (59), ss. 296-302.

Romejko, A. (2002). *Duszpasterstwo polonijne w Wielkiej Brytanii*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.

Świątkiewicz, W. (2004). Portret księdza. W: W. Zdaniewicz, S. Zaręba (red.), *Kościół katolicki na początku trzeciego tysiąclecia w opinii Polaków*. Warszawa: Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego SAC, ss. 107-120.

STRESZCZENIE

W związku z najnowszą, poakcesyjną i bardzo liczną falą migracji Polaków do Wielkiej Brytanii i Irlandii powstało wiele istotnych wyzwań dla duszpasterstwa Kościoła katolickiego w obu tych krajach. Ten fenomen społeczny domaga się badań i refleksji naukowej. Migracja polskich katolików niesie ze sobą nie tylko ważne wyzwania dla instytucji Kościoła, ale jest istotnym polem badawczym dla socjologów zajmujących się migracją i religią.

Głównym przedmiotem artykułu jest analiza wzajemnych odniesień, współpracy i oczekiwań pomiędzy polskimi migrantami: katolikami świeckimi oraz duchownymi – duszpasterzami społeczności polonijnej. Autor przedstawia wyniki analizy 70 wywiadów częściowo ustrukturyzowanych. Badania terenowe zostały przeprowadzone w 2 lokalizacjach polskojęzycznego duszpasterstwa w Anglii oraz 1 w Szkocji i 1 w Irlandii. Na tej podstawie artykuł prezentuje podsumowanie obserwacji i wstępną diagnozę sytuacji społecznej (szczególnie w aspekcie religijnym) polskich imigrantów w Wielkiej Brytanii i Republice Irlandii.

Słowa kluczowe

socjologia religii, Kościół katolicki, religia instytucjonalna, migracja, duszpasterstwo emigracyjne

SUMMARY

The recent large scale immigration of Polish people into Great Britain and Ireland, following Poland's entry to the EU, has raised many important pastoral issues for the Catholic Church in these countries. An investigation of the problems and possibilities resulting from this remarkable movement of population is timely. It has importance not only for the Church, but more universally

for what it can tell us about immigrant life in general. This is relevant form the sociological point of view. The main subject of this paper is, therefore, to analyse the mutual attitude, cooperation and expectations between Catholic lay persons and Polish priest ministering for migrants. The field work was carried out in religious centres for Polish migrants, two of which were in England, one in Scotland and one in Ireland. On the basis of 70 qualitative, semi-structural interviews the author clarifies the religious and social issues facing Polish immigrants in the both countries.

Key Words

sociology of religion, Catholic Church, institutional religion, migration, chaplaincy for migrants

II. ROLA RELIGII I UDZIAŁ KOŚCIOŁA W ŚWIECKICH SFERACH ŻYCIA LUDZI

Laikat i duchowieństwo w kościele katolickim w polsce
Problem dialogu i współistnienia
Poznań 2010

ANNA MARIA ARENDARCZYK
Uniwersytet Jagielloński

Nauczanie Kościoła katolickiego w kontekście zmian społeczno-kulturowych rodziny

Teaching of the Catholic Church in the context of the socio-cultural changes of the family

(…) *aspekt społeczny jest jednym z wymiarów ludzkiego życia, który domaga się od nas zrozumienia, zwłaszcza, jeśli wiąże się z wiarą w istnienie sfery świętości* (…)
James Beckford

1. PODSTAWY NAUCZANIA KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO

Ukazanie dogmatów wiary oraz wytycznych nauczania Kościoła katolickiego w kontekście zmian społeczno-kulturowych rodziny jest odważnym przedsięwzięciem wymagającym szczególnej wrażliwości socjologicznej oraz szerokiej wiedzy z zakresu socjologii religii, znajomości Pisma św. oraz Kodeksu Prawa Kanonicznego. Nie roszczę sobie prawa do całokształtu tej wiedzy, jednak chcę zwrócić uwagę na szczególny wątek pojawiający się w obserwacjach dnia codziennego, a mianowicie rozbieżności pomiędzy wyznawaną wiarą, ugruntowaną w toku socjalizacji, a późniejszą selektywnością dogmatów wiary ujawniającą się w praktykach religijnych dorosłych ludzi, pod wpływem ich wyborów życiowych, uwarunkowanych również zmianami zachodzącymi we współczesnym społeczeństwie.

Dogmaty wiary są usankcjonowane poprzez doktrynę religijną Kościoła katolickiego, a wiara w nie stanowi doniosły komponent postawy religijnej. Podstawą nauki Kościoła, jak również religii chrześcijańskiej, jest Misterium, Tradycje Apostolskie, a przede wszystkim Pismo św., poświadczające doktrynę katolicką. Od początków powstania chrześcijaństwa istnieją dogmaty, które narodziły się wraz z nauką Chrystusa, do których niewątpliwie zaliczają się słowa wywodzące się *stricte* z Pisma Świętego, jak również dogmaty, które wyłaniają się w trakcie przeobrażeń zachodzących wewnątrz Kościoła, ustanawiane na Soborach (np. dogmat o Niepokalanym poczęciu Najświętszej Marii Panny wygłoszony *ex cetedra* przez papieża Piusa IX, 1854). Akceptacja dogmatów religijnych wiąże się również z uznaniem in-

stytucjonalnych struktur Kościoła katolickiego (Baniak, Mariański 2001). Na tym gruncie dochodzi do dysonansu związanego z brakiem uznania dla instytucjonalizmu Kościoła, przy jednoczesnej akceptacji dogmatów wiary, które *de facto* często są akceptowane w sposób wybiórczy.

2. ZARYS SOCJOLOGICZNEJ KONCEPCJI RELIGII

Wiara w dogmaty sankcjonowane przez religię w ujęciu socjologicznym skupia się na badaniu jej powiązania ze strukturami społecznymi. Ujawnia się ona na płaszczyźnie świadomości oraz zachowań i działań społecznych jednostki, opartych na systemie aksjonormatywnym regulującym porządek społeczny. Durkheim uważał, że religia jest systemem powiązanych ze sobą wierzeń i praktyk „(…) łączących wszystkich wyznawców w jedną wspólnotę moralną zwaną kościołem" (Stark, Bainbridge 2007), natomiast człowieka ujmował jako *homo duplex*, czyli w sposób dwubiegunowy, gdzie z jednej strony pojawia się ciało (biologizm) wraz z jego popędowością, a z drugiej dusza (myślenie, moralność) utożsamiana z religią. Pomiędzy tymi dwoma biegunami ujmowanymi jako sfera *sacrum* i sfera *profanum* trwa konflikt. Zarówno dla Durkheima, jak i Webera istotna jest również indywiduacja (czyli przystosowanie się do rzeczywistości zewnętrznej – społecznej i wewnętrznej), z tym że Weber ujmuje indywiduację w historycznym kontekście konkretnych religii i ich związku z historycznymi społeczeństwami (Luckmann 1996: s. 50).

Karol Marks sformułował słynne stwierdzenie, że „religia to opium dla ludu". Według autora *Kapitału* religia odsuwa szczęście i nagrodę do przyszłego życia, ucząc rezygnacji i akceptacji istniejących warunków życia. Obietnica przyszłego życia odwraca ludzi od nierówności i niesprawiedliwości tego świata, skłania również do pokory i niestawiania opresji (Giddens 2008: 560). Słowa Marksa ukazują podporządkowanie się Sile Wyższej, co może skłaniać pasywną jednostkę do bierności oraz niebrania odpowiedzialności za swoje życie, a także brak aktywnego, teleologicznego działania. Ten czynnik pasywności i uległości można dostrzec, analizując zachowanie i sposób funkcjonowania osób pochodzących z rodzin dysfunkcjonalnych (głównie z rodzin z problemem alkoholowych, a także korzystających z pomocy społecznej). Często pojawia się odwołanie do Siły Wyższej, zrzucając odpowiedzialność za swoje życia, niepowodzenia czy aktualną stagnację na barki Stwórcy.

W myśl zasad wiary jednostka ma „wolną wolę" (stymulowaną przez popędy, czyli Freudowskie *id*), ale też charakteryzuje ją posiadanie „sumienia" (które odzwierciedla Freudowskie *super ego*). Pomiędzy wolicjonalnym wyborem jednostki (*id*) a w pełni ukształtowanym sumieniem (*super ego*), na płaszczyźnie decyzji życiowych dotyczących aspektów wiary niejednokrotnie toczy się konflikt. Główna teza Freuda mówi o głębokim konflikcie pomiędzy podświadomymi popędami społecznymi i kulturowymi siłami, które zwykły tłumić potencjalne sposoby myślenia i zachowania jednostki. Poglądy Freuda są jedną z sił osłabiających społeczne i kul-

turowe znaczenie religii (Beckford 2006: s. 70), przyczyniając się tym samym do osłabienia wiary oraz sekularyzacji.

Poglądy pozytywistów o zastąpieniu religii nauką wydają się być mało prawdopodobne, historia bowiem ukazuje rozczarowanie racjonalnością i nauką, z przeniesieniem zainteresowań w sferę *sacrum*, gdzie irracjonalność i moc sił wyższych (nadprzyrodzonych, czyli w kontekście religii Kościoła katolickiego – Boga) przynosi ukojenie oraz nadaje życiu sens, czyli umieszcza egzystencję ludzką w szerszym układzie odniesienia, wytyczającym jej cel i nadającym jej znaczenie. Religia bowiem zaspokaja potrzeby ludzkie będące istotną częścią natury ludzkiej (Stark, Bainbridge 2007: 10).

Niemniej jednak dokonujące się przemiany społeczno-kulturowe dotykają również sfery wiary, religii i religijności. Zmiany te wiążą się z sekularyzacją społeczeństwa, która bywa rozumiana jako proces patologii religijnej, mierzonej za pomocą kurczącego się oddziaływania Kościoła (Luckmann 1996). Istotnym wydaje się tendencja do oddzielania sfery związanej z religijnością uznawaną jako sprawę indywidualną, prywatną czy rodzinną, związaną z tendencjami indywidualizacji i atomizacji jednostki, a kwestią instytucjonalności Kościoła. Pomiędzy indywidualnym przeżywaniem oraz doświadczaniem religii i wiary a postrzeganiem jej jako formy zinstytucjonalizowanej pod egidą instytucji kościelnych pojawia się niejednokrotnie rozdźwięk, polegający na ukrytym bądź jawnym buncie przeciw instytucjom kościelnym, które niejednokrotnie mają negatywne konotacje, a w szerszym kontekście skutkują odchodzeniem od praktyk religijnych.

3. PRZEMIANY W OBSZARZE ŻYCIA MAŁŻEŃSKO-RODZINNEGO

Rodzina na przełomie wieków zmienia się, ewaluuje od tradycyjnej formy wielopokoleniowej rodziny do małej, autonomicznej rodziny nuklearnej. Zmiana formy rodziny dokonuje się w czasoprzestrzeni zmian społeczno-kulturowych (Slany 2002). W jej funkcjonowanie mocno wpisane są składniki kultury, które bazują na wątkach religijnych, dotyczących zarówno systemu aksjonormatywnego, istotnych treści pod względem religijnym, które wyznaczają ramy porządku społecznego, jak również organizacji dnia codziennego związanego z tradycją religijną (kultywowanie świąt). Niemniej jednak (o czym pisze Luckmann) przeżywanie i doświadczenie religii, a co za tym idzie wiary, zmienia się w kolejnych pokoleniach. Tradycja ojców ulega osłabieniu – bądź jest modyfikowana – w pokoleniu ich synów. Zinterioryzowane w trakcie socjalizacji normatywy religijne dotyczące niemal każdego aspektu życia społecznego tworzą ramy, które ulegają przesunięciu w kolejnych pokoleniach wraz z przeobrażeniami zachodzącymi w społeczeństwie (Luckmann 1996).

Przemiany w obszarze życia małżeńsko-rodzinnego są przedmiotem zainteresowania wielu dziedzin nauki, a także tematem ożywionych dysput pomiędzy zwolennikami liberalizacji (a co za tym idzie legalizacji alternatywnych form) a zwolennikami popierającymi konserwatywne podejście, ugruntowane poprzez tradycję (w tym

również tradycję chrześcijańską). Zmiany zachodzące w rodzinie, a także w jej spostrzeganiu wiążą się z tendencją ponowoczesnego społeczeństwa do indywidualizacji oraz dążenia do autonomii jednostki. Istotnym elementem jest również emancypacja kobiet, ich dążenie do podejmowania ról zawodowych, a także (co bardzo istotne) możliwość regulacji poczęć, co sprawia, iż rodzina, małżeństwo nie są już priorytetem dla potencjalnej kobiety. Obok rodziny pojawia się równoważna (a czasem przewyższająca) kwestia aspiracji związanych z rozwojem kariery zawodowej. Wchodzenie w związek, małżeństwo, rodzina, dzieci są nadal istotne, ale nie najważniejsze. Pojawiają się alternatywy dla małżeństwa, czyli związki kohabitacyjne, gdzie dwoje dorosłych ludzi tworzy diadę (na wzór pary małżeńskiej), zamieszkuje razem, ale nie legalizuje swojego związku formalnie (zarówno w formie cywilnej, jak i kościelnej). Związki kohabitacyjne tworzą zarówno ludzie młodzi (sprawdzają się w rolach), jak również osoby rozwiedzione czy owdowiałe, które obawiają się powtórnego formalnego związku (Kluzowa 2001, Slany 2002, Kluzowa, Slany 2004).

Faktem staje się również kwestia monoparentalności, czyli samotnego macierzyństwa czy tacierzyństwa. Wynika ona zarówno ze wzrastającej liczby rozwodów, jak też wyboru przez kobiety samotnego macierzyństwa, bez wchodzenia w związek z ojcem dziecka, a tym samym bez tworzenia rodziny w tradycyjnej formie (Slany, 2002). Pojawia się tutaj pytanie o kształt i definicję rodziny. Do niedawna rodzina definiowana była w oparciu o podstawowe jej elementy, czyli rodziców (obojga płci) i dzieci (dziecko). Jakim tworem są zatem małżeństwa bez dzieci (diady małżeńskie) czy też rodzice samotnie wychowujący dzieci (monoparentalność)? Czy te układy, związki zależnościowe – jakkolwiek je zdefiniujemy – tworzą czy nie tworzą rodzinę? I czy możemy w odniesieniu do diady czy też monoparentalności używać sformułowania rodzina niepełna?[1] Poszukując odpowiedzi na powyższe pytania, należałoby zadać jeszcze jedno pytanie o definicję współczesnej rodziny. Czy zatem w dobie przemian dotykających rodzinę, narastającej lawinowo liczbie rozwodów, możliwości wyboru monoparentalności tradycyjna definicja rodziny nie powinna ulec modyfikacji?

Zmiany dotykające sfery małżeńsko-rodzinnej zachodzą na gruncie przemian dokonujących się w społeczeństwie. Przejście od społeczeństwa tradycyjnego do społeczeństwa industrialnego wiąże się ze zmianami nie tylko na poziomie makro, ale również na poziomie mikro. Dalsze, konsekwentne zmiany społeczne nie pozostają obojętne dla wizerunku współczesnej rodziny. Globalizacja, proces modernizacji, którego kolebką są kraje najbardziej rozwinięte, obejmuje swym zasięgiem również kraje, które znajdują się na niższych szczeblach rozwoju. Próby asymilacji zachodnich trendów cieszą się rosnącym powodzeniem, powodując przyspieszenie przemian zachodzących w rozwijających się społeczeństwach. Głównym nurtem modernizacji jest zwrot w kierunku indywidualizacji i atomizacji jednostki, a tym samym odchodzenie od tradycyjnych norm i wartości, zarówno w sferze życia ro-

[1] Rodzina niepełna bywa z definicji utożsamiana z rodziną dysfunkcjonalną, ze względu na brak w systemie rodzinnym jednego z jej elementów.

dzinnego, gdzie następuje uwolnienie seksualności, poprzez oddzielenie prokreacji od życia rodzinnego, jak i w sferze wolności wyboru jednostki. Fenomenem ponowoczesności są również jawne związki homoseksualne, które wraz ze wzrostem świadomości społecznej wychodzą z ukrycia, manifestując swoją obecność we współczesnym świecie, jak również zdobywając akceptację dla swego istnienia (Slany 2002).

Niemal w tle jawi się zanikająca forma tradycyjnej rodziny, z typowym podziałem ról (na role męskie i kobiece), kultywująca tradycje rodzinne oraz wartości religijne. Jak pisze Krystyna Slany, małżeństwo było kiedyś instytucją *sui generis*, wzniesioną ponad jednostkę, dzisiaj staje się coraz bardziej produktem i konstruktem jednostek, które je tworzą. Zarówno małżeństwo, jak i rodzina były bezpośrednim elementem porządku społecznego, nie istniała również możliwość życia poza małżeństwem, które wyznaczało status społeczno-ekonomiczny. Jednakże rodzina budowana na zobowiązaniach religijnych, oparta na podstawach ekonomicznych i określonym społecznie podziale pracy, nie gwarantowała tego, co tak dzisiaj ważne, czyli poczucia jednostkowego szczęścia (Slany 2002: 53-54). Szczęścia, które bardzo często akcentowane jest przez możliwość dokonywania wyborów i podejmowania decyzji przez jednostki. Wśród wyborów jednostek pojawia się również wybór związany z zakończeniem małżeństwa, czyli rozwodem, który jest jedną z najtrudniejszych decyzji zarówno z perspektywy jednostkowych przeżyć i doświadczeń, jak i konsekwencji społecznych.

Jedną z popularniejszych teorii wyjaśniających przemiany zachodzące w obszarze małżeństwa i rodziny jest teoria drugiego przejścia demograficznego, w które Europa wkroczyła z początkiem lat 60. ubiegłego wieku. W koncepcji tej dla wyjaśnienia zmian w rodzinie wykorzystuje się również teorie idealizacyjne, koncepcje społecznej zmiany systemu płci oraz teorie instytucjonalne (Slany 2002). Wskaźnikami przemawiającymi za dokonującą się przemianą modelu rodziny (podawanymi przez Ireną Kotowską za Dirkiem van de Kaa) są m.in.: a) spadek współczynnika dzietności ogólnej, spadek płodności młodych kobiet, wzrost średniego wieku urodzenia pierwszego dziecka, b) opóźnienie zawarcia związku małżeńskiego, rozpowszechnianie się kohabitacji oraz wzrost jej społecznej akceptacji, c) wzrost liczby urodzeń pozamałżeńskich, zwiększenie się zakresu dobrowolnej dzietności, a także d) akceptacja i liberalizacja związków homoseksualnych, jak również e) odchodzenia od patriarchalnej wizji rodziny (Slany 2002).

Istotną kwestią wydaje się również być dominacja konsumpcjonizmu, która również dotyka sferę *sacrum*, jawiącą się w rozdmuchanej celebracji uroczystości religijnych (począwszy od świąt kościelnych do uroczystości związanych z celebracją uroczystości sakramentalnych), co sprawia, że wartości religijne giną pod balastem konsumpcjonizmu. Małżeństwo, które jest sakramentem, staje się okazją do rodzinnego *show*, gdzie bardziej liczy się oprawa zawarcia związku (zespół muzyczny, wystrój sali weselnej, stroje pary młodej, menu) niż sam fakt jego zawarcia oraz zasady i wartości, które są skutkiem sakramentalnego „tak" złożonego przez małżonków. Podobna atmosfera towarzyszy Pierwszej Komunii Świętej, gdzie akcent z po-

wagi dostąpienia do Stołu Pańskiego przesunął się na pokaz mody sukienek komunijnych i wyścig wyszukiwania ekskluzywnych prezentów komunijnych. Komercjalizacja towarzyszy niemal wszystkim świętom ustanowionym przez Kościół, podczas których symbole religijne zlewają się z symbolami komercji i konsumpcji, sprawiając, że sens świąt ginie przytłoczony błyskotliwymi ozdobami choinkowymi czy zabawnymi barankami.

Zaakcentowane przemiany dotykające sferę małżeństwa i rodziny sprawiają, że zmienia się forma, jakość oraz wartości związane z postrzeganiem małżeństwa, stosunku do zakładania rodziny oraz posiadania potomstwa. I pomimo iż rodzina w umysłach większości ludzi nadal zajmuje ważne miejsce, to jednak nie jest już kwestią priorytetu, osiągnięcia statusu społecznego, możliwości prokreacji i posiadania potomstwa, jak również przestaje być miejscem, gdzie dokonuje się jedyny i słuszny akt seksualny – wbrew nauczaniu Kościoła.

4. STOSUNEK POLAKÓW DO PRZEMIAN RODZINY NA PODSTAWIE BADAŃ CBOS

Badania przeprowadzone przez Centrum Badania Opinii Społecznej (z marca 2008 roku) „Kontrowersje wokół różnych zjawisk dotyczących życia małżeńskiego i rodzinnego”[2] oraz „Stosunek Polaków do rozwodu”[3] ukazują, iż następuje liberalizacja postawy Polaków wobec kwestii związanych z przemianami zachodzącymi we współczesnej rodzinie. Akceptacja dla rozwodów i liberalizacja poglądów na ten temat dotyczy szczególnie ludzi młodych oraz osób rozwiedzionych bądź w separacji. Brak akceptacji i bardziej konserwatywne poglądy prezentują osoby w związkach małżeńskich, posiadające rodziny wielodzietne, jak również osoby starsze, powyżej 60. roku życia. Istotne jest również, że brak akceptacji czy liberalizacja poglądów w tych kwestiach koreluje z deklarowaniem religijności i praktyk religijnych, a także z wykształceniem. Wyższe wykształcenie predestynuje do liberalizacji poglądów w kwestii rozwodu, natomiast osoby legitymujące się niższym wykształceniem prezentują bardziej tradycyjne postawy, zarówno w kwestii rozwodów, rodziny, jak i pozycji kobiet w społeczeństwie. Jedną z głównych przyczyn rozwodów jest niezgodność charakterologiczna małżonków (24,4 tys.), tuż za nią zdrada małżeńska (16,9 tys.), a później nadużywanie alkoholu przez jednego z małżonków (16,7 tys.). Najczęściej wskazywaną przez Polaków akceptowaną przyczyną rozpadu małżeństwa jest brutalność i przemoc (w tym przypadku przyzwolenie sięga aż 94%), prawie powszechne jest dopuszczenie rozwodu przy opuszczeniu rodziny przez jednego z małżonków (88%), a ponad 3/4 ankietowanych za wystarczający powód uważa uzależnienie od alkoholu jednego z małżonków (77%).

---

[2] Ze strony: http://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2008/K_054_08. PDF (20.11.2009).

[3] Ze strony: http://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2008/K_043_08. PDF (20.11.2009).

Późne zawieranie związków – zgodnie z raportem CBOS – pokazuje, że wśród kobiet dominuje obawa przed nieudanym związkiem, a także fakt, iż rodzina (a zwłaszcza rodzicielstwo) pokrzyżuje im plany zawodowe związane z karierą zawodową, a co za tym idzie – dążenie do statusu społecznego. Natomiast mężczyźni wymieniają jako priorytetowe korzyści płynące z życia bez zobowiązań, a także obawę związaną z odpowiedzialnością, jaką niesie ze sobą rodzicielstwo. Jednakże zarówno jedni, jak i drudzy nie traktują bycia singlem jako wymiaru satysfakcjonującego, mając nadzieję na założenie rodziny i posiadanie dzieci. Wartości rodzinne w deklaracjach rodzinnych Polaków zajmują najważniejsze miejsca.

Zmienia się również stosunek do kohabitacji, jednakże jest to obszar, który dosyć mocno dzieli polskie społeczeństwo. Co dwudziesty Polak uważa, że osoby które się kochają, nie muszą zawierać związku formalnego, ponieważ nie ma gwarancji na długość i jakość związku. Przekonanie o sensie zawarcia związku małżeńskiego wzrasta wraz z wiekiem badanych oraz uczestnictwem w praktykach religijnych. Stosunkowo najwięcej przeciwników zawierania związku formalnego jest wśród osób rozwiedzionych. Jednak co trzeci badany uważa, że ważniejszy jest ślub kościelny niż cywilny – dotyczy to głównie osób starszych i ze środowisk wiejskich, natomiast osoby młodsze, z wyższym wykształceniem, pracownicy umysłowi oraz pracownicy niewykwalifikowani są zdania, że rodzaj ślubu nie ma dla nich znaczenia.

Pomimo narastającego zjawiska rozwodów i społecznej akceptacji tegoż stanu, istnieje wiara, że małżeństwa są zawierane z miłości, a w miarę trwania ich związku miłość dojrzewa i się umacnia (tak twierdzi 70% ankietowanych), natomiast tylko 1/5 ankietowanych uważa, że faktycznie ludzie pobierają się z miłości, ale w trakcie trwania ich związku miłość wygasa. Wiarę w trwałość uczuć małżeńskich deklarują najmłodsi respondenci w wieku 18-24 lat (78%), zwłaszcza uczniowie i studenci (85%), osoby z wykształceniem wyższym (73%), głównie pracownicy umysłowi niższego i wyższego szczebla (73%-75%), a także mieszkańcy małych miast (78%). O tym, że miłość gaśnie wraz z upływem czasu, nieco częściej są przekonani respondenci starsi, najsłabiej wykształceni i relatywnie najgorzej oceniający swoje warunki socjalno-bytowe, a także osoby nieuczestniczące w praktykach religijnych. Ze względu na status cywilny, brak wiary w miłość małżeńską „póki śmierć nas nie rozdzieli" deklarują rozwiedzeni (41%), natomiast przeciwne stanowisko prezentują osoby pozostające w związkach małżeńskich (74%).

Według prezentowanych wybiórczo wyników CBOS można przyjąć, że następuje zmiana w liberalizacji poglądów wśród młodych osób, jak również osób rozwiedzionych (czyli osób, które bezpośrednio dotyka kwestia kohabitacji i rozwodu). Istotnym elementem świadomości jest związek z wyznawaną (i praktykowaną) religią, ponieważ osoby religijne wyrażają zdecydowanie konserwatywne poglądy w kwestiach związanych z małżeństwem, rozwodem oraz kohabitacją.

5. INTERPRETACJE BIBLISTÓW DOTYCZĄCE ROZWODU I POWTÓRNEGO MAŁŻEŃSTWA

W zmieniającej się mozaice życia dnia codziennego, całokształcie konsekwentnego przechodzenia od społeczeństwa tradycyjnego do nowoczesnego, w wichrach wojny czy w spektakularnych zwycięstwach, jedno co pozostaje niezmienne to kwestie zawarte w Piśmie św., a dotyczące wytycznych życia i postępowania chrześcijan, również w kwestii związku mężczyzny i kobiety, czyli w kwestii małżeństwa. Bez wątpienia interpretacje słów spisanych przez Apostołów Kościoła budziło (i budzi nadal) wiele kontrowersji w zależności od interpretujących te słowa biblistów. Warto wspomnieć, że przez wiele wieków istniał zakaz tłumaczenia Biblia na języki narodowe, a jej czytanie i interpretacja możliwa była w wąskim gronie osób duchownych. Istniejące po dziś dzień błędy interpretacyjne słów Chrystusa wynikają z kilku przyczyn. Oryginalne teksty pisane w języku greckim mają wiele znaczeń, jak również układ semantyczny zdań współczesnemu interpretatorowi przysparza pewien dylemat związany chociażby z rozkładem gramatycznym zdań czy znaczeniem i kontekstem używanych słów. Dlatego też, pewne wątki dotyczące wytycznych dla niezliczonej rzeszy wiernych ulegają interpretacji zależnej od światopoglądu, wiedzy oraz wyczucia interpretacyjnego danego biblisty.

Małżeństwo, związek pomiędzy dwojgiem ludzi w obliczu Boga i wspólnoty stanowi niewątpliwie doniosłe znaczenie dla chrześcijanina (jak również dla osób wyznających inne religie, gdzie usankcjonowany jest obrzęd zawarcia związku małżeńskiego). Małżeństwo, według słów Chrystusa spisanych przez jego uczniów, stanowi nierozerwalną więź pomiędzy mężczyzną a kobietą, usankcjonowaną przez Boga, zawieraną przed wspólnotą wiernych.

Istotną kwestią związaną z zawarciem małżeństwa jest „rozłączenie" z dotychczasowym życiem, ukazane w słowach Jezusa: „Dlatego opuści człowiek ojca i matkę i połączy się z żoną swoją, i będą ci dwoje jednym ciałem" (Mt 19: 5), jako początek drogi dorosłego człowieka rozpoczynającego życie w związku (House 2004). Współcześnie kwestia ta ulega przesunięciu. Ze względów ekonomiczno-materialnych młodzi ludzie nie odcinają swej dziecięcej pępowiny łączącej ich z rodziną pochodzenia, co skutkuje dalszym zamieszkiwaniem wspólnie z rodzicami i z byciem na ich utrzymaniu, a w konsekwencji zależności od rodziców pomimo fizycznej dorosłości. Nieumiejętności separacyjne wynikają z wielu kwestii. Jedną z nich jest niedojrzałość współczesnych mężczyzn i kobiet, konsumpcyjny styl życia, nastawienie na wygodę i zniesienie odpowiedzialności, która wiąże się między innymi z symbiotycznymi relacjami z rodzicem.

Słowa Jezusa wskazują również na fakt „złączenia", w którym kobieta i mężczyzna zostają złączeni węzłem małżeńskim w jedno ciało. Symbolizuje to jedność małżeńską, jak również pojawiające się więzy pokrewieństwa na wskutek małżeństwa, czego dowodem było to, iż mąż nie mógł poślubić uprzednio porzuconej żony. Takie stanowisko świadczyło bowiem o więzach pokrewieństwa, które dotyczą relacji kazirodczych. Kategoryczność nierozwiązywalności aktu małżeństwa dopełniają

słowa „co tedy Bóg złączył, tego człowiek niechaj nie rozłącza" (Mk 10: 9). W Piśmie zawarta jest odpowiedź Jezusa skierowana w stronę faryzeuszy co do możliwości i przyzwolenia na rozwód, czyli zerwanie małżeńskiego przymierza. Odpowiedź ta była adekwatna do uwarunkowań czasów współczesnych Jezusowi, jak również w odniesieniu do prawa Mojżeszowego, które było odpowiedzią na zatwardziałość ludzkich serc, czyli osób dążących do ponownych związków. Zasady oparte na Starym Testamencie dopuszczały bowiem tzw. list rozwodowy, który mąż dawał swej wiernej, starej żonie, co zwalniało go z małżeńskiego obowiązku względem niej, a pozwalało na zawarcie związku z nową, młodą żoną[4]. W tym kontekście padły słowa Jezusa, który nie wyraża aprobaty dla rozwodów. Jednak słowa ujęte w Ewangelii Mateusza wskazują na wyjątek, który odnosi się do jednej rzeczy, a mianowicie *porneia*, czyli nierządu. Wśród biblistów toczą się dysputy dotyczące tego wersetu, który jest ukazany w Ewangelii Mateusza, a pominięty, czy raczej niewyartykułowany w Ewangelii Marka. Dotyczą one, po pierwsze, zgodności relacji, po drugie – co bardzo istotne – rozumienia słowa *porneia*, które stanowi o wyjątku dopuszczającym ewentualny rozwód, a w konsekwencji późniejsze powtórne małżeństwo (House 2004).

Uczniowie Jezusa jako reakcję na jego wypowiedź dotyczącą małżeństwa użyli znamiennych słów: „Jeśli tak przedstawia się sprawa pomiędzy mężem a żoną, to nie warto się żenić" (Mt 19: 10). Zwątpienie pojawiło się już wśród uczniów Chrystusa, którzy jeszcze w trakcie jego życia dostrzegli ogrom wyzwań stojących przed kobietą i mężczyzną, decydujących się na wspólne życie. Nikt nie powiedział, że w związku dwojga ludzi połączonych węzłem małżeńskim jest łatwo, prosto i przyjemnie, lecz Jezus mówi o łasce, która jest dana osobom związanym małżeńskim przymierzem. Z uwagi na poruszoną wcześniej „zatwardziałość serc" ludzkich (Mt 19: 7-8), którą można rozpatrywać w kontekście słabości człowieka, Larry Richardson (biblista o dosyć liberalnym podejściu do kwestii rozwodów i ponownych małżeństw) uważa, że ponowny związek osoby rozwiedzionej równie może być miły Bogu, zwraca także uwagę na życie w samotności, a tym samym brak możliwości prokreacji osób pozostających w celibacie porozwodowym. Według Pisma św., pojawiają się słowa, które mówią o powołaniu (łasce) do życia rodzinnego, jak i zakonnego. Osoba wchodząca w związek małżeński jest rozumiana jako ta, która została do niego powołana, a więc nie jest to osoba przeznaczona do życia w celibacie i czystości, otrzymała bowiem łaskę do życia w związku (House 2004). Cóż zatem się dzieje, gdy związek przestaje istnieć? Osoba ta winna pozostać samotna, czyli innymi słowy nie wchodzić w ponowny związek, jak również dochować celibatu, ponieważ każdorazowy akt seksualny jest grzechem, a w kontekście byłego współmałżonka – grzechem cudzołóstwa. Kwestia ta może budzić wiele kontrowersji, bowiem wiąże się z tak elementarną sferą, jaką niewątpliwie jest seksualność człowie-

[4] Zastanawiające jest funkcjonowanie tej zasady tylko w jedną stronę, nie ma bowiem mowy o daniu tegoż listu mężowi, podczas gdy mąż mógł dać list rozwodowy swej żonie, dostrzegając w niej „coś odrażającego"… (House, 2004).

ka oraz związaną z nią potrzebą bliskości i wsparcia. Człowiek jest bez wątpienia istotą społeczną. Odcięcie od potrzeb, tłumienie ich czy wyparcie prowadzi do frustracji i fiksacji na jednym z jej krańców. Niezaspokojone, stłumione potrzeby seksualne, osamotnienie mogą być przyczyną zaburzeń somatycznych oraz psychicznych.

Osobowość człowieka można ująć w kategoriach systemu, ukazując poszczególne części tegoż systemu jako potencjały osobowościowe. Scharon Wegscheider-Cruse definiuje sześć potencjałów osobowościowych: 1) fizyczny, 2) emocjonalny, 3) duchowy, 4) wolicjonalny, 5) umysłowy i 6) społeczny. Każdy z nich jest niezbędny dla funkcjonowania człowieka jako pełni w kontekście potencjałów osobościowych (Wegscheider-Cruse 2000). Dla mnie w kwestii dotyczącej treści tegoż artykułu istotne są dwa potencjały spośród sześciu wymienionych, a mianowicie fizyczny i duchowy. Ten pierwszy to nasze zewnętrze, natomiast ten drugi to nasze wnętrze. Fizyczność odpowiedzialna jest zarówno za wygląd, jak również za seksualność człowieka, natomiast duchowość to sfera związana z religijnością, w niej dokonuje się wewnętrzna rozmowa z Siłą Wyższą, jakkolwiek ją pojmujemy. Zaburzenie funkcjonowania któregokolwiek z potencjałów prowadzi do zaburzenia funkcjonowania jednostki jako pełni. Deficyt w wymiarze potencjału fizycznego, pociąga za sobą dysfunkcje lub kompensacje w innym potencjale, co wpływa negatywnie na pozostałe potencjały, rzutując tym samym na całokształt jednostki jako w pełni ukształtowanej osobowości.

Pojawia się tutaj swoisty dualizm. Z jednej strony, ukazują się postawy związane ze świadomością siebie i akceptacją własnego ciała, które są (z punktu widzenia psychologii) pożądanym zjawiskiem, ponieważ dostarczają jednostce pozytywnych wzmocnień, pewności siebie i pozytywnej wartości swojej osoby, z drugiej strony w ujęciu doktryn religijnych seksualność poza związkiem małżeńskim jest wiązana z grzechem (nieczystością – w przypadku związków kohabitacyjnych, przed zawarciem małżeństwa; cudzołóstwem – w związkach kohabitacyjnych i rodzinach zrekonstruowanych tworzonych przez osoby rozwiedzione). Na tej płaszczyźnie ujawnia się również dysonans pomiędzy „tym, co się zmienia" (zmiana społeczna) a „tym, co niezmienne" (niezmienność dogmatów wiary).

W konstelacji różnorodnych sytuacji będących uczestnictwem małżeństwa, a przede wszystkim sytuacji cierpienia i traumy doświadczanej przez małżonków w ich związku, William A. Heth zakłada ludzkie współczucie, nie mówiąc, a nawet nie przyznając możliwości ulżenia ludzkiemu cierpieniu, czyli przerwaniu krępujących (a czasem katorżniczych) więzów małżeńskich zawartych w obliczu Boga (House 2004). Czy zatem dobry Bóg pozwalałby w swej dobroci na trwanie małżeństw, w których dokonywana jest przemoc seksualna i wykorzystywane są niewinne dzieci przez nieodpowiedzialnych i niedojrzałych rodziców, wręcz z zaburzeniami psycho-emocjonalnymi? Czy ten aspekt nie powinien być uznany za współczesne *porneia*, czyli nierząd? A tym samym stanowić istotny argument za unieważnieniem małżeństwa?

Warto zwrócić uwagę na sytuację osób pozostających w związkach z osobami uzależnionymi od alkoholu, które nierzadko stosują przemoc i są nieodpowiedzialne. Pracując z osobami współuzależnionymi, dostrzegam swoisty syndrom związany, z jednej strony, z siłą trzymającą ich w związku, który działa destruktywnie na ich osobowość, jak również na osobowość i rozwój ich dzieci, a z drugiej strony, niesamowity lęk przed zmianą, która wyrwałaby te osoby z zaczarowanego kręgu mechanizmów uzależnienia. Zmiana wiąże się bowiem z separacją lub rozwodem. Separacja jest dozwolonym rozwiązaniem zgodnym z Kodeksem Prawa Kanonicznego, rozwód natomiast jest zerwaniem więzi małżeńskich, na które nie ma przyzwolenia, poza wyjątkiem *porneia*. Osoby współuzależnione z reguły cechuje wysoki stopień religijności (która często jest jedyną ostoją pozwalającą trwać w destrukcyjnym związku). W tym kontekście wiąże się to z ulgą i siłą, jaką daje wiara z jednej strony, a z drugiej jest to aspekt, który przemawia za trwaniem związku pomimo jego destruktywności i dużych kosztów psychoemocjonalnych.

W dużej mierze osoby składające pozew rozwodowy często nie są w pełni odpowiedzialne za rozpad związku (współmałżonkowie osób uzależnionych od alkoholu), jednak zdecydowany ciężar odpowiedzialności – decyzja dotycząca zerwania więzi, jak również konsekwencja – samotność, dylematy moralne związane z konfliktem pomiędzy zinternalizowanymi w trakcie socjalizacji normami doktryny religijnej ujętymi w szeroko pojętą duchowość a indywidualnymi potrzebami zamykającymi się w ograniczonej fizyczności – spada na nie (Majkowski 1999).

6. PRAWO KANONICZE W KWESTII NIEWAŻNOŚCI MAŁŻEŃSTWA

Narastająco lawinowo liczba rozwodów może, z jednej strony, świadczyć o niezrozumieniu, czym jest małżeństwo *de facto* w momencie jego zawarcia, wątpliwym przygotowaniu do tego stanu (pomimo funkcjonowania nauk przedmałżeńskich), zawieraniu małżeństwa *ad hoc* (z reguły dotyczy to małżeństw zawieranych z powodu nieplanowanej ciąży), nacisku rodziców na młodych ludzi pozostających w związku kohabitacyjnym, którzy domagają się od młodych ludzi zalegalizowania związku w myśl przyjętych zasad wiary, z drugiej zaś wiąże się z możliwością wyrażania własnej woli i podejmowania decyzji wolicjonalnych zgodnych z własnym zdaniem, sumieniem i preferowanym stylem życia.

Młodzi ludzie wchodząc w związek małżeński, niosą ze sobą bagaż swych indywidualnych, życiowych doświadczeń, które często utrudniają, a nawet uniemożliwiają prawidłowe funkcjonowanie w związku. Pojawiają się wspólne problemy, które budowane są na wniesionych w związek pozytywnych, jak i negatywnych wartościach. Poradzenie sobie z nimi zależne jest od dojrzałości psychoemocjonalnej obydwojga partnerów, jak również uzyskiwanego wsparcia od rodziny i wspólnoty. Jednakże balast niekorzystnych czynników, nawarstwiających się w toku wspólnego życia, stwarza sytuacje, które stają się nie do przejścia w życiu pojedynczych jednostek, które to sytuacje w ludzkim rozumieniu przemawiają za rozwiązaniem małżeń-

stwa. Rozwód cywilny jest aktualnie sprawą *pro forma*. Unieważnienie małżeństwa wymaga bardziej wnikliwej analizy pod kątem zaistniałych sytuacji ujętych w kanonie Kodeksu Prawa Kanoniczego.

Kodeks Prawa Kanoniczego (poza przeszkodami uniemożliwiającymi zawarcie małżeństw, czyli m.in. zbyt młody wiek, śluby zakonne, pokrewieństwo – w linii prostej całkowite, a w linii bocznej do czwartego pokolenia, co dotyczy również adopcji do drugiego pokolenia, inne wyznanie partnera) dopuszcza możliwość unieważnienia małżeństwa m.in. w przypadku niezdolności do zawarcia małżeństwa (osoby pozbawione możliwości podejmowania racjonalnych decyzji oraz umiejętności oceniania istotnych praw i obowiązków małżeńskich wzajemnie przekazywanych i przyjmowanych, z przyczyn natury psychicznej nie są zdolne podjąć istotnych obowiązków małżeńskich). Ponadto unieważnienie małżeństwa może być dokonane na podstawie błędu co do osoby (błąd co do przymiotu osoby nie skutkuje unieważnieniem, chyba że był on bezpośrednio i zasadniczo zamierzony). Istotne staje się również wykluczenie przez osoby (lub osobę) samego małżeństwa lub jakiegoś istotnego jego elementu, co skutkuje, że takie małżeństwo zawierane jest nieważnie. Nieważne jest również małżeństwo zawarte pod przymusem lub pod wpływem ciężkiej bojaźni, od której aby się uwolnić, osoba jest zmuszona wybrać małżeństwo (kan. 1083-1107 KPK).

Niestety nie udało mi się dotrzeć do ogólnopolskich statystyk dotyczących liczby procesów o stwierdzenie nieważności małżeństwa. Mogę jedynie wyrywkowo odwołać się do źródeł podających te dane w obszarach poszczególnych archidiecezji (czy diecezji). Na użytek artykułu powołam się na informacje Lubelskiego Sądu Metropolitarnego, który w latach 1992-2006 rozpatrzył (z ostatecznym orzeczeniem) 4721 spraw małżeńskich oraz kilkadziesiąt spraw innego rodzaju (dyspensy, orzeczenie domniemanej śmierci, sprawy sporne). Prawie 86% spraw I instancji zakończyło się wyrokiem stwierdzającym nieważność małżeństwa. Sprawy o nieważność małżeństwa są rozpatrywane z różnych tytułów (przyczyn nieważności). Najczęściej przyczyna nieważności małżeństwa ma miejsce w obszarze zgody (konsensu) małżeńskiego, a więc jest wadą oświadczenia woli. Około 90% procesów prowadzonych jest w oparciu o kan. 1095 Kodeksu Prawa Kanonicznego, który stanowi, że nieważnie zawierają małżeństwo te osoby, które z przyczyn natury psychicznej nie są zdolne do wypełnienia obowiązków małżeńskich. Katalog przyczyn występowania niezdolności osoby otwiera alkoholizm, zaburzenia osobowości, uzależnienie od narkotyków, niedojrzałość osobowości. Rzadziej dowodzi się nieważności małżeństwa z innych przyczyn, np. z powodu przymusu, podstępnego wprowadzenia w błąd czy też wykluczenia jakiegoś istotnego celu (np. posiadanie potomstwa) lub przymiotu małżeństwa (np. nierozerwalności, wierności)[5]. Jak podaje „Dziennik Gazeta Prawna", od kilku lat trwa boom na „rozwody kościelne" – w 2009 roku w 40 sądach diecezjalnych złożono 10 tys. wniosków o unieważnienie małżeństwa, z czego w archidiecezji warszawskiej liczba spraw w ciągu 10 lat wzrosła z 300 do 400 wnio-

[5] http://www.kuria.lublin.pl/www/Zarys_historii_trybuna%C5%82u_i_dane_statystyczne (7 XI 2010).

sków rocznie (e-Dziennik Gazeta Prawna, nr 170, z dn. 1 IX 2010 r.)[6]. Niemniej jednak unieważnienie małżeństw jest długotrwałym procesem, skrupulatnie rozpatrywanym, a także w stosunku do rozwodu świeckiego, procesem kosztownym.

7. DYLEMATY BALANSOWANIA POMIĘDZY NAUKĄ KOŚCIOŁA A WSPÓŁCZESNOŚCIĄ

Społeczeństwo polskie jest zdecydowanie homogeniczne pod względem wyznawanej wiary, czyli nauki Kościoła katolickiego. Dorastamy w wierze katolickiej, która mocno zakorzeniona jest w naszej społeczno-kulturowej tradycji narodowościowej. Symbole religii i religijności są mocno wpisane w wizerunek statystycznego Polaka, polska religijność jest kreowana przez media, historię tworzoną pod egidą Kościoła katolickiego, dogmatu Matki Boskiej (której wizerunek mocno jest kojarzony z manifestowaniem swej wiary przez byłego prezydenta Polski Lecha Wałęsę), domagania się i jednoczenia społeczeństwa w celu umieszczenia symboli religijnych w instytucjach państwowych (szkoły) oraz nauki religii w szkołach publicznych (przeniesienie nauki religii z salki katechetycznej do szkoły).

Kohabitacja, rozwód (i ponowny związek), tworzenie rodziny zrekonstruowanej (przez osoby rozwiedzione) są w świetle wiary życiem w grzechu nieczystości i/lub cudzołóstwa. Jednostka socjalizowana w duchu religii katolickiej, uznająca dogmaty wiary, w mniejszym lub większym stopniu internalizuje zasady życia chrześcijańskiego wiążące się ze sferą duchową, jak również z codziennym praktykowaniem religijności. Kryzys pojawiający się w jej życiu, stanowiący podłoże, na którym rodzi się decyzja związana z przerwaniem zawartego związku, który w religii chrześcijańskiej ma rangę sakramentalną, stanowi duże obciążenie dla całokształtu warunków psychospołecznych jednostki. Z jednej strony, jest obciążenie związane ze stygmatyzacją w społeczeństwie osób mających status rozwódki/rozwodnika, który niestety nadal ma konotacje negatywne, z drugiej – rozwód jako proces wiąże się z traumatycznymi doświadczeniami jednostki sprzed samego orzeczenia rozwodu przez sąd świecki. Kolejnym etapem w życiu jednostki decydującej się na zakończenie związku jest fakt samego rozwodu, mobilizacji, decyzji związanej z podjęciem ostatecznego kroku. Orzeczenie rozwodu zamyka etap formalnego pod względem świeckim małżeństwa. Sam moment jego orzeczenia bywa przyjęty z ulgą, zwłaszcza gdy ubieganie się o rozwód wiązało się z przekraczającą możliwości adaptacyjne i wytrzymałości psychofizycznej jednostki. Niemniej jednak po jego orzeczeniu zaczyna się etap, który pomimo wcześniejszej ulgi, jest niezmiernie trudnym etapem (psychologowie mówią o traumie porozwodowej oraz żałobie po stracie, którą należy przeżyć, aby móc prawidłowo funkcjonować w przyszłości, jak również pozytywnie wejść w kolejny związek). Osoba rozwiedziona ma poczucie totalnej izolacji

[6] http://edgp.gazetaprawna.pl/index.php?act=mprasa&sub=article&id=315148&se=1 (8 XI 2010); poruszone również w: http://fronda.pl/news/czytaj/rosnie_liczba_stwierdzen_niewaznosci_malzenstwa (8 XI 2010).

i opuszczenia, łącznie z poczuciem stygmatyzacji i odrzucenia. Do tego dochodzą problemy dnia codziennego, gdzie odpowiedzialność za obowiązki domowe, uszczuploną w zasoby rodzinę (pod względem osobowościowym – model płci przeciwnej, a także finansowym – utrzymanie się z jednej pensji), pojawiające się kłopoty z dziećmi (jeśli osoba je posiada i są pod jej bezpośrednią opieką), a także doświadczana permanentnie samotność, brak bliskości (również seksualnej), wsparcia, dobrej rady czy też miłego słowa.

„(…) miłość grzechem nie jest; wręcz przeciwnie, Ewangelia mówi, że Bóg jest z tym, który kocha. Kościół tłumaczy to wyjątkowością sakramentu małżeństwa; ale ja nie rozumiem, czemu nie pozwolić na kolejne małżeństwa; wiem, że to się opiera na fragmencie Pisma, w którym jest mowa o tym, że to, co «Bóg złączył, człowiek niech nie rozdziela» oraz tłumaczy to tym, że sakrament jest ważny nadal; ale to się musi jakoś zmienić, bo to niesprawiedliwe, zwłaszcza że co ma zrobić ktoś, kogo zostawiła żona lub mąż, albo musiał się rozwieść z powodu alkoholizmu, przemocy itp.?".

B., forum internetowe społeczności Golden Line
Grupa: Aby mieć udany związek

Mając na uwadze zaobserwowane zjawisko związane z odchodzeniem od praktyk religijnych osób zarówno tworzących związki kohabitacyjne, jak i osoby rozwiedzione tworzące rodziny zrekonstruowane, zaproponowałam temat będący przedmiotem tegoż artykułu na forum społeczności Golden Line. Osoby wypowiadające się w tej kwestii potwierdziły moje spostrzeżenia, przekazując jednocześnie wiele ciekawych informacji związanych z praktykami religijnymi, jak również będących podstawą szerzącej się sekularyzacji i laicyzacji społeczeństwa.

Na uwagę zasługuje fakt, że ludzie nie odrzucają Boga, uznając dogmaty ze względu na Boga, a nie dla nich samych.

„(…) wiara nie jest w kościele, a w wierze w Boga. Ja byłam po rozwodzie cywilnym, jako członek Kościoła katolickiego wiedziałam, że chcę uczestniczyć w sakramentach, stad unieważnienie kościelne. Bo mój rozwód to nie było niedopasowanie charakterów, a inne powody. I dla mnie jako katoliczki, głęboko wierzącej, jasne było, że chcę być nie tylko blisko Boga w modlitwie, ale i sakramentach. W kościele, Piśmie znajdziesz nie tylko wytyczne, ale i wsparcie.

D., forum internetowe społeczności Golden Line
Grupa: Aby mieć udany związek

Brak możliwości uzyskania odpowiedniego wsparcia, rozwiązania czy wyjaśnienia wątpliwości, sprawia, iż pojawiają się ambiwalentne postawy w stosunku do Kościoła jako instytucji. Instytucji, która z założenia winna służyć nie tylko posługą kapłańską, ale także duchowym przywództwem, poradą i wsparciem. Osobom głównie po rozwodzie, ale także będących w związkach kohabitacyjnych czy też posiadających dzieci ze związków pozamałżeńskich brakuje drogowskazu postawionego przez osobę duchowną, duszpasterstwa dla ponowoczesnych rodzin akceptowanych społecznie, niemniej jednak zagubionych w świetle nauki Kościoła. A te rodziny są mimo wszystko nadal częścią Kościoła.

„(…) ponieważ jestem w Kościele, widzę, jak się zmienia, mam nadzieję, że wreszcie wyluzują z tym wykluczaniem ludzi z powodu rozwodów; Komunia w zamyśle Chrystusa jest symbolem jedności, a nie wykluczenia, jak to ma miejsce teraz niestety… (…) jestem zaangażowana w Kościół i dlatego widzę, że Kościół popełnia błędy. Dobrze by było, abyśmy się z nimi zmierzyli. (…) czasami to jest ból i troska ludzi, którzy zostali z Kościoła wyrzuceni poza margines".

B., forum internetowe społeczności Golden Line
Grupa: Aby mieć udany związek

Dylemat dotyczy głównie praktyk religijnych osób, które pomimo świeckiego rozwodu (czyli w świetle prawa są osobami wolnymi), wchodzą w związki, czyli nie stosują się do zasad celibatu, a zatem żyją w grzechu cudzołóstwa.

„Po rozwodzie odeszłam od Kościoła, dla Kościoła byłam i jestem osobą, która żyje w grzechu. Powodem, dla którego odeszłam, nie był tylko sam rozwód, ale również moja przemiana. Wiele razy wieczorami modliłam się o to, by w moim związku było lepiej i oczywiście wszystko w tym kierunku robiłam, niestety było coraz gorzej. Więc postanowiłam wziąć sprawy w swoje ręce, dojrzałam, zmieniłam się, rozwiodłam. Mimo że nie mam unieważnienia małżeństwa kościelnego, nie czuje się grzesznicą z powodu współżycia z inną osobą. Wierzę we własne siły, ot cała tajemnica, bo pomóc mogę sobie tylko ja. Jednakże coraz częściej mam sygnały z zewnątrz, że można starać się o unieważnienie małżeństwa i bardzo często zastanawiam się nad taką możliwością, poprzednie małżeństwo było pomyłką i to nie był właściwy facet. Chciałabym, gdyby zaszła taka potrzeba, wziąć ślub kościelny z moją prawdziwą drugą połówką. (…). Chciałabym powiedzieć o jeszcze jednej ważnej dla mnie rzeczy, do tej pory byłam bardziej na nie, ale ostatnio musiałam kilka razy przez wzgląd na moje dziecko uczestniczyć w mszach, i co się stało, w Kościele poczułam ogromny spokój i mądrość. Nie potrafię nawet tego ocenić, ale czułam się tam dobrze, więc zeszłam trochę z tonu, wierzyć w Boga – tak, ale może po swojemu (…)"

I., forum internetowe społeczności Golden Line
Grupa: Aby mieć udany związek

Sytuacja tych osób wiąże się z ograniczeniem pełnego uczestnictwa w życiu Kościoła, głównie poprzez niemożność pełnego uczestnictwa we Mszy św., czyli przyjmowania Komunii Świętej. Paradoks wiążący się z poczuciem winy i wykluczeniem pojawia się podczas ważnych momentów w życiu rozwiedzionych osób tworzących rodziny zrekonstruowane. Dotyczy to przede wszystkim kwestii niemożliwości przyjęcia Komunii podczas uczestnictwa w celebracji Pierwszej Komunii Świętej swego dziecka czy też ostatniego pożegnania w czasie pogrzebu rodziców.

„Nie podoba mi się to, że poprzez rozwód, ratując zdrowie/życie swoje i swojego syna, jestem dla kleru skreślona, bo to zbyt ciężki grzech. Patrzę na Kościół (jako instytucję) zupełnie inaczej niż kiedyś".

E., forum internetowe społeczności Golden Line
Grupa: Aby mieć udany związek

Niemożność pełnego uczestnictwa osłabia motywację do uczestniczenia we Mszy św. w ogóle, co wpływa również demobilizująco na przekazywanie praktyk religijnych swemu potomstwu.

„(…) moje drogi z KK się rozeszły – chyba dojrzałem duchowo;-). Rodzice mnie ochrzcili, potem komunia, bierzmowanie, a nawet matura z religii (jeszcze w salkach katechetycznych), no i ślub cywilny i kościelny (bardziej dla rodziców niż z potrzeby). Po 13 latach rozwód cywilny, bo kościelnego już nie potrzebuję. Obecnie żyję w związku nieformalnym, mam 2 małych szkrabów, których nie chrzczę ani nie zapiszę do żadnej religii. Jak dorosną, same zdecydują, w co chcą wierzyć. Wychodzę z założenia że aby w coś wierzyć, religia zinstytucjonalizowana nie jest mi potrzebna, tak samo, aby być dobrym człowiekiem, nie trzeba być członkiem żadnej religii/sekty czy w ogóle wierzącym człowiekiem".

P., forum internetowe społeczności Golden Line
Grupa: Aby mieć udany związek

Podobne klimaty pojawiają się na forum osób będących w związkach kohabitacyjnych. Ujawnia się poczucie życia w grzechu, niemożność praktyk religijnych, brak poczucia bezpieczeństwa cechujący zresztą osoby (zwłaszcza kobiety) w związkach kohabitacyjnych, co znajduje swoje potwierdzenie w badaniach nad małżeństwami i kohabitacją przeprowadzone przez Iwonę Janicką (Janicka 2006).

Manichejski motyw dobra i zła przekłada się również na kwestię dotyczącą wyborów współczesnego człowieka, w którym rywalizują ze sobą dwie kwestie: Dobro – które może być utożsamiane z wiarą, religią, socjalizacją w jej duchu i doktrynie, oraz Zło, które jest przypisywane ludzkiemu ciału, popędom i instynktom. Jednak rzeczywistość społeczna, osobowość jednostek, porządek społeczny to nie dualistyczny podział na „czarno-białe" schematy, pomiędzy nimi jest cała paleta odcieni szarości i innych bardziej intensywnych barw. Czy zatem możliwy jest współcześnie kompromis pomiędzy tym, co ludzkie, a tym, co boskie? Czy w związku z postępująca laicyzacją i sekularyzacją społeczeństwa zabraknie miejsca dla Boga? Czy osoby kohabitujące i rozwiedzione są skazane na banicję z Kościoła? Czy znajdzie się dla nich miejsce we wspólnocie? Te pytania skłaniają do refleksji nad kierunkiem przemian społecznych w kontekście wiary, religijności oraz zauważenia w Kościele osób, które często nie z własnej winy, oczywiście z ludzkiej słabości są wykluczeni poza nawias wspólnoty, w ramach której byli poddani socjalizacji. Ta banicja z określonego kręgu wspólnotowego jest maleńkim krokiem (a być może kamieniem milowym?) w kierunku uszczuplania zasobów ludzkich Kościoła katolickiego.

„Tak jak kiedyś, tak jak i teraz, Kościół stoi przed kolejną przemianą. Zobaczmy, jak działał kiedyś i musiał się zmienić, bo zmienili się ludzie".

P., forum internetowe społeczności Golden Line
Grupa: Aby mieć udany związek

LITERATURA

Baniak, J. (red.) (2001). *Katolicyzm polski na przełomie wieków. Mity, rzeczywistość, obawy, nadzieje*. Poznań: Wydawnictwo UAM.

Biblia, tj. Pismo Święte Nowego i Starego Testamentu (1984). Warszawa: Brytyjskie i Zagraniczne Towarzystwo Biblijne.

Beckford, J. (2006). *Teoria społeczna a religia*. Kraków: Zakład Wydawniczy NOMOS.

Borowik, I. (red.) (2008). *Oblicza religii i religijności*. Kraków: Zakład Wydawniczy NOMOS.

Giddens, A. (2008). *Socjologia*. Warszawa: PWN.

House, H. W. (red.), (2004). *Rozwód i powtórne małżeństwo. Cztery ujęcia z perspektywy chrześcijańskiej*. Katowice: Wydawnictwo Credo.

Janicka, I. (2006). *Kohabitacja, a małżeństwo w perspektywie psychologicznej. Studium porównawcze*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.

Kluzowa, K. (2001). Sytuacja demograficzna rodziny polskiej lat dziewięćdziesiątych i jej konsekwencje społeczne. W: M. Ziemska (red.), *Rodzina współczesna*. Warszawa: Wydawnictwo UW.

Kluzowa, K., Slany, K. (2004). Przemiany realizacji funkcji prokreacyjnej w rodzinie. W: B. Mierzwiński, E. Dybowska (red.), *Oblicze współczesnej rodziny polskiej*. Kraków: Wydawnictwo WAM.

Luckmann, T. (1996). *Niewidzialna religia. Problem religii we współczesnym społeczeństwie*. Kraków: Zakład Wydawniczy NOMOS.

Majkowski, W. (1999). *Czynniki dezintegracji współczesnej rodziny polskiej. Studium socjologiczne*. Kraków: Wydawnictwo Księży Sercanów „SCJ".

Sęk, H. (red.) (2008). *Psychologia kliniczna*. Warszawa: PWN.

Slany, K. (2002). *Alternatywne formy współżycia małżeńsko-rodzinnego w ponowoczesnym świecie*. Kraków: Zakład Wydawniczy NOMOS.

Stark, R., Bainbridge, W. S. (2007). *Teoria religii*. Kraków: Zakład Wydawniczy NOMOS.

Sztompka, P. (2007). *Socjologia zmian społecznych*. Kraków: Wydawnictwo Znak.

Wegscheider-Cruse, S. (2000). *Nowa szansa. Nadzieja dla rodziny alkoholowej*. Warszawa: Instytut Psychologii Zdrowia PTP.

STRESZCZENIE

Transformacja życia małżeństwa i rodziny staje się rzeczywistością, której doświadczamy. Zmianie ulega tradycyjna definicja rodziny, pojawiają się alternatywne formy, atrakcyjne dla młodych ludzi oraz osób rozwiedzionych. W kontekście tych zmian pragnę zwrócić uwagę na fakt, iż osoby rozwiedzione oraz kohabitujące są również członkami Kościoła katolickiego, który nie akceptuje tego rodzaju związków. Pojawia się dysonans między socjalizacją religii a praktyką religijną osób rozwiedzionych i kohabitujących, a także dylematy związane z możliwością zawarcia drugiego małżeństwa.

Słowa kluczowe

nauczanie Kościoła, dogmaty wiary, rodzina, rozwód, kohabitacja

SUMMARY

The transformation of marriage and family life becomes a reality which we experience. It altered the traditional definition of the family, there are alternative forms, appealing to young people and those who are divorced. In the context of these changes, I would like to draw attention to the fact that the divorced and cohabitants are also members of the Catholic Church, which does not accept this kind of relationship. There is dissonance between the socialization of religion and religious practice of people divorced and cohabitants, as well as the dilemmas associated with the possibility of a second marriage.

Key Words

teaching of the Catholic Church, dogmas of faith, family, divorce, cohabitation

Laikat i duchowieństwo w kościele katolickim w polsce
Problem dialogu i współistnienia
Poznań 2010

MONIKA ADAMCZYK
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Rola religii i Kościoła katolickiego w kształtowaniu kapitału społecznego w Polsce

The role of religion and Church in shaping social capital in Poland

Pojęcie kapitału społecznego już od kilku dekad pojawia się w debatach dotyczących polityki, zmian społecznych i budowania wspólnot. Uczeni reprezentujący różne dziedziny nauki, wskazują na takie kwestie – istotne dla dobrego funkcjonowania społeczeństwa – jak sieci powiązań międzyludzkich, zaufanie, normy i związane z nimi sankcje skłaniające do kooperacji. Pojęcie kapitału społecznego służy do opisu i wyjaśniania nowych zjawisk, które zaczęły pojawiać się w sferze społeczno-politycznej i gospodarczej wraz ze wzmożonym rozwojem gospodarczym i zmianami społecznymi zachodzącymi w społeczeństwach zachodnich w latach 70. ubiegłego wieku. Również w Polsce stanowi przedmiot wielu analiz socjologicznych, będąc przydatnym w wyjaśnianiu i wskazywaniu przyczyn procesów modernizacyjnych zachodzących w społeczeństwie.

Aby zdefiniować pojęcie kapitału społecznego, należy odwołać się do koncepcji takich autorów, jak J. Coleman, R. Putnam, P. Bourdieu czy F. Fukuyama. Za autora, który wprowadził pojęcie kapitału społecznego do współczesnej teorii socjologii uznaje się P. Bourdieu, który definiował kapitał społeczny jako „zbiór rzeczywistych i potencjalnych zasobów, jakie związane są z posiadaniem trwałej sieci mniej lub bardziej zinstytucjonalizowanych związków wspartych na wzajemnej znajomości i uznaniu lub, inaczej mówiąc, z członkostwem w grupie, która dostarcza każdemu ze swych członków wsparcia w postaci kapitału posiadanego przez kolektyw wiarygodności, która daje dostęp do kredytu w najszerszym sensie tego słowa" (Bourdieu, Wacquant 2001: 104). To dzięki członkostwu w takich sieciach, jednostka zyskuje dostęp do kapitału posiadanego przez wszystkich, którzy są powiązani wzajemnym zaufaniem. Wielkość sieci, którą jednostka jest zdolna zaktywizować, wpływa na wielkość zasobów kapitału społecznego, którym dysponuje. To dzięki przynależności do odpowiedniej grupy, dysponującej odpowiednimi zasobami nie tylko dóbr, ale przede wszystkim kontaktów, jednostka może odnieść sukces lub też nie – zależnie

od własnej determinacji. P. Bourdieu traktuje kapitał społeczny jako zasób jednostek, a nie zbiorowości – kapitał społeczny grupy to nic innego, jego zdaniem, jak suma jednostkowych zasobów kapitału społecznego (Bourdieu 1983: 191).

J. Coleman wskazuje w swoich pracach na takie elementy kapitału społecznego, jak wzajemne zobowiązania i oczekiwania wynikające z ról społecznych, dostęp do informacji, normy, sankcje społeczne i relacje władzy, które wymuszają określone reakcje (Coleman 1990: 2). Przez dostęp do informacji rozumie wiedzę na temat możliwości zatrudnienia czy zrealizowania korzystnej transakcji, natomiast w przypadku wzajemnych zobowiązań i oczekiwań kapitałem społecznym określa przewidywaną pomoc od kogoś, komu wcześniej udzielono wsparcia czy wyświadczono przysługę. Teoria kapitału społecznego w ujęciu J. Colemana ukazuje zależności między kapitałem ludzkim a kapitałem społecznym. Akumulacja i właściwe korzystanie z zasobów kapitału ludzkiego wzmacniają kapitał społeczny, a im większe nagromadzenie różnych form kapitału w danej zbiorowości społecznej, tym łatwiejsze staje się działanie na różnych płaszczyznach życia społeczno-gospodarczego i tym bardziej prawdopodobne staje się osiągnięcie wspólnych celów, jak choćby zaktywizowanie społeczności, a w konsekwencji osiągnięcie wspólnym wysiłkiem dobrobytu.

Praktycznym rozwinięciem koncepcji J. Colemana jest podejście R. Putnama, który za składniki kapitału społecznego uznaje poziome więzi stowarzyszeniowe, normy społeczne, a za szczególnie ważne – normy wzajemności oraz zgeneralizowane zaufanie. Zauważa on, że przemiany, jakie zachodzą we współczesnych społeczeństwach, dowodzą konieczności badania mechanizmów powstawania kapitału społecznego i uświadamiania sobie niezwykłych korzyści płynących z jego posiadania. Po pierwsze, w społeczeństwach z wysokim poziomem kapitału społecznego rozwój intelektualny i emocjonalny dzieci jest wspierany przez lokalną społeczność. Dzieci nie czują się wyalienowane poza tradycyjnymi „wyspami zaufania", takimi jak dom, szkoła i krewni. Po drugie, wysoki poziom kapitału społecznego przekłada się na spadek przestępczości i aktów wandalizmu. Młodzi ludzie pozostając pod opieką czy też uzyskując wsparcie dorosłych, nie szukają grup odniesienia w gangach czy innych grupach przestępczych (Putnam 1995: 209-225).

Idea kapitału społecznego – zdaniem R. Putnama – zakłada, że w dzisiejszych czasach istota kapitału nie leży jedynie w posiadaniu ziemi, parku technologicznego, ale także w wiedzy i umiejętnościach ludzkich. Wskazuje on na takie istotne dla rozwoju społeczności cechy (nie tylko społeczności lokalnej), jak zaufanie, pewne obowiązujące w danej społeczności normy czy powiązania, które to cechy mogą wpływać na zwiększenie sprawności działania tejże społeczności lub, jeśli ich zabraknie, na powielanie przez pokolenia modelu biedy, ubóstwa, niezaradności. Charakter zmian, jakie mają miejsce nie tylko w strukturze współczesnego rynku pracy, ale i społeczeństwa, powodują, że nie wszystkie jednostki czy grupy odnajdują swoje w nim miejsce. Cnoty moralne stanęły u podstaw tworzenia kapitalistycznego systemu gospodarczego, jednak stopniowo zostały wyparte przez zasadę porządku wolnorynkowego. Subiektywnie pojmowany interes własny, jak i maksymalizacja użyteczności własnej pomniejszają rolę takich czynników kulturowo-moralnych, jak

zaufanie społeczne czy solidarność społeczna. A są to czynniki, których „[…] ilość raczej wzrasta niż maleje w trakcie używania i które znikają, jeśli nie są używane" (Putnam 1995: 262-263).

Przedstawiając teorie dotyczące kapitału społecznego, nie można pominąć poglądów F. Fukuyamy. Podobnie jak R. Putnam nawiązuje on w swych rozważaniach do koncepcji J. Colemana, jednak w swych pracach wychodzi poza zakreślone przez niego horyzonty. F. Fukuyama podstawowe tezy swojej koncepcji kapitału społecznego zawarł w pracy *Zaufanie. Kapitał społeczny a droga do dobrobytu*, poświęcając w niej wiele uwagi związkom kapitału społecznego z działalnością gospodarczą, społeczną i polityczną, a także, co jest bardzo interesujące, wpływowi odmiennych kultur i tradycji na formy aktywności gospodarczej. Definiuje on kapitał społeczny głównie przez zaufanie oraz normy wspólne dla określonej społeczności i umożliwiające jej podejmowanie działań dla dobra wspólnego. F. Fukuyama opisuje idee kapitału społecznego jako pewnego rodzaju zasób kulturowy. Zgodnie z tym podejściem kapitał społeczny nie może powstawać jedynie wskutek bieżących decyzji jednostek, lecz jego generowanie jest związane z przynależnością kulturową (Fukuyama 1997: 38). Kapitał społeczny składa się z takich czynników kulturowych, jak zobowiązania, oczekiwania, zaufanie i jest niezbędny do prawidłowego funkcjonowania nowoczesnych instytucji – tak ekonomicznych, jak i politycznych. W znaczeniu czysto ekonomicznym zasób reprezentuje poziom danej zmiennej, taki jak poziom wody w jeziorze (por. Samuelson, Nordhaus 2004: 213). W rozumieniu prezentowanym powyżej chodzi o wzbogacanie różnych form kapitału, którymi dysponuje jednostka lub grupa w celu osiągnięcia lepszej jakości życia. Konsekwencją tego może stać się większe poczucie zakorzenienia we wspólnocie, chęć podejmowania działań dla dobra wspólnego. Każdy z prezentowanych powyżej autorów akcentuje inny aspekt kapitału społecznego, jednak należy zgodzić się z ich wspólnym poglądem, że kapitał społeczny pomaga pomnażać inne zasoby – np. kapitał ekonomiczny czy kapitał kulturowy. W prezentowanym artykule przyjęto definicję kapitału społecznego bliższą koncepcji proponowanej przez R. Putnama. Za główne elementy kapitału społecznego uznano zaufanie interpersonalne, zaufanie do instytucji publicznych, wspólnie uznawane normy i sieci powiązań społecznych. Celem artykułu jest ukazanie roli religii i Kościoła (osób duchownych jako przedstawicieli tej instytucji) w kształtowaniu kapitału społecznego w społeczeństwie polskim.

Tworzenie społeczeństwa obywatelskiego jest ważne dla wszystkich podmiotów życia społecznego, także dla Kościoła katolickiego. Z punktu widzenia religii i Kościoła, który pragnie uczestniczyć w życiu publicznym i politycznym nie po to, aby opowiadać się za takimi czy innymi rozwiązaniami instytucjonalnymi, ale dla podkreślania godności osoby ludzkiej, troska o wspieranie zasobów usprawniających działanie społeczeństwa – a niewątpliwie do takich zalicza się kapitał społeczny – powinna mieć charakter priorytetowy. Znaczenie kapitału społecznego w życiu jednostki, rodziny i całego społeczeństwa jest bardzo duże. Do sukcesu lub porażki indywidualnej bądź zbiorowej, przyczyniają się tak trudne do zbadania zjawiska, jak znajomości, kontakty z innymi ludźmi, zaufanie do innych, lojalność, solidarność.

Uzasadnia to potrzebę podjęcia naukowej refleksji na temat samego kapitału społecznego, jak i różnych czynników uruchamiających ten zasób.

W literaturze przedmiotu wyróżnia się trzy zasadnicze typy kapitału społecznego: wiążący, pomostowy i podległościowy. Kapitał wiążący charakteryzuje się więziami silnymi, typowymi dla struktur zamkniętych (np. dla rodziny lub grup etnicznych). Kapitał pomostowy opiera się na tzw. więziach słabych, charakterystycznych dla struktur otwartych, skupiających przedstawicieli różnych grup społecznych. Kapitał podległościowy odnosi się do relacji pomiędzy jednostkami na różnych poziomach władzy lub statusu społecznego (Halpern 2005: 20). Niewątpliwie to, jaki typ kapitału funkcjonuje w danym społeczeństwie, zależy od kontekstu społeczno-kulturowego, historii i kultury tej zbiorowości. Przestrzeń międzyludzka, inaczej zwana polem społecznym, w której kształtuje się życie nie tylko pojedynczego człowieka, ale i całych społeczeństw, jest ogromnie złożona. P. Sztompka wyróżnia różne konteksty, w jakich człowiek uczestniczy. Według niego każdy człowiek ma swój własny zestaw kontekstów, a co ważniejsze, każdy tworzy własną hierarchię ważności kontekstów, w jakich działa[1]. Z punktu widzenia kapitału społecznego istotne jest to, czy w hierarchii ważności uwzględnia się wzajemne zaufanie i gotowość do tworzenia spontanicznych więzi, które zdaniem R. Putnama są podstawowymi czynnikami dobrego funkcjonowania społeczeństwa.

Ogromny wpływ na to, jaki typ kapitału funkcjonuje w danym społeczeństwie, ma jego kontekst społeczno-kulturowy. Dlatego szczególną uwagę budzi rola Kościoła w kształtowaniu postaw kolejnych pokoleń Polaków. C. Trutkowski i S. Mandes stwierdzają, że badanie kapitału społecznego bez odniesienia się do kontekstu społeczno-kulturowego jest niewiarygodne[2]. Jak zaznaczają obaj autorzy, „przede wszystkim należy podkreślić, że zawartość kapitału społecznego jest z natury kontekstowa i nie daje się generalizować. Oczywisty jest przecież fakt, że znaczenie relacji społecznych, pokrewieństwa, ufności, norm wzajemności i pomocy jest różne w różnych miejscach na Ziemi. Aktywność społeczna ma różne znaczenie w państwach postkomunistycznych i w społeczeństwach kapitalistycznych (…)" (Trutkowski, Mandes 2005: 75). W przypadku Polski trudno nie wiązać zagadnienia wpływu kontekstu społeczno-kulturowego na kapitał społeczny z poziomem religijności.

---

[1] W ramach siedmiu aspektów społeczeństwa [populacja, grupa, system, struktura, działania, kultura (reguły), pole zdarzeń], P. Sztompka wymienia różne konteksty społeczne przyporządkowane konkretnemu aspektowi społecznemu. Kontekst społeczny to według niego m.in. rodzina, edukacja, praca, religia, polityka (Sztompka 2002: 36-38).

[2] „Głębokie uzależnienie od kontekstu, od konkretnej przestrzeni społecznej to cecha kapitału społecznego, […]. Kapitał społeczny – zarówno jego znaczenie w życiu jednostek i grup, jak i konkretne praktyki wytwarzania i reprodukcji – z pewnością nie jest czymś, co można ustalić apriorycznie, wywieść z aksjomatów jakiejś teorii (na przykład z przesłanek ekonomicznej teorii racjonalnego działania). Treść kapitału społecznego jest całkowicie konstruowana społecznie […] i ściśle związana ze strukturą klasową danego społeczeństwa, relacjami władzy i stosunkami dominacji, jakie panują między grupami społecznymi, doświadczeniami historycznymi, wiedzą, itp." (Trutkowski, Mandes 2005: 77).

Poziom i charakter religijności stanowi potencjalny czynnik wzmacniający więź społeczną, a co za tym idzie – również kapitał społeczny. Oddziaływanie praktyk religijnych może mieć dwojaki charakter. Po pierwsze, może powodować wzrost zaufania społecznego (mam zaufanie do ludzi, o których wiem, że chodzą do kościoła regularnie, korzystają z sakramentów św. itd.) Po drugie, podejmowanie praktyk religijnych powoduje wzrost więzi społecznej wskutek angażowania się w inicjatywy formalne i nieformalne, skupione wokół parafii (kółka różańcowe, jasełka, akcje organizowane przez Caritas itd.). Tworzone w ten sposób poziome struktury społeczne ułatwiają efektywne działanie dla dobra wspólnego całej społeczności.

Kapitał społeczny jest tworzony i przekazywany poprzez mechanizmy kulturowe – religię, tradycję, nawyki. Obyczaje, tradycje, pomimo że są nieuchwytne i trudno jest je poddać wymiernej ocenie, stanowią zrąb posiadanych przez konkretną zbiorowość zasobów, które są związane z rozpowszechnianiem się zaufania w jej obrębie (Szukalski 1998: 8). Działalność każdego duszpasterza może przyczyniać się do współtworzenia kapitału społecznego, co wynika z licznych kontaktów z parafianami nie tylko w sprawach życia duchowego, ale i w kwestiach życia codziennego wspólnoty. Dzięki temu duszpasterz może przekazywać i utrwalać postawy sprzyjające rozwojowi kapitału społecznego na poziomie lokalnym.

Złożony charakter kapitału społecznego sprawia, że w literaturze przedmiotu wskazuje się na jego trzy najbardziej ogólne wymiary: strukturalny, regulatywny i behawioralny (Theiss 2005: 59-69). Wymiar strukturalny opisuje kapitał społeczny z perspektywy sieci społecznych, grup, struktur, instytucji społecznych, kanałów „informacyjnych" czy znajomości. Zdaniem R. Putnama, poziome sieci zaangażowania obywatelskiego są nośnikami zaufania społecznego, może być ono przenoszone nie tylko przez pojedyncze osoby, ale także przez ich zrzeszenia, organizacje oraz instytucje (Theiss 2005: 269). Wzajemne kontakty, bardziej lub mniej formalne, są podstawą współpracy i wspólnych działań podejmowanych przez ludzi, toteż zbadanie przynależności do różnego typu organizacji i stowarzyszeń jest istotne dla analizy pomiaru partycypacji obywatelskiej, ta zaś należy do najbardziej powszechnie używanych wskaźników kapitału społecznego.

W wymiarze regulatywnym kapitał społeczny jest przedstawiany z perspektywy norm społecznych. Szczególną uwagę zwraca się w nim na współdziałanie, na wzory realizowanych wartości, a także na zaufanie i solidarność. Kapitał społeczny jest większy wówczas, gdy ludzie ufają sobie nawzajem, co znajduje swoje odzwierciedlenie w dotrzymywaniu wzajemnych zobowiązań. Zaufanie sprzyja współpracy, ona z kolei zwiększa zaufanie (Putnam 1995: 265). To pozytywne sprzężenie zwrotne przyczynia się do akumulacji kapitału społecznego. Zaufanie partykularne, polegające na ufaniu konkretnej osobie, musi stać się zaufaniem społecznym, które ma dwa podstawowe źródła: normy wzajemności i sieci obywatelskiego zaangażowania. Współpraca i solidarność stają się koniecznością, a jednocześnie obszarem rodzącym wiele niepewności, wynikających chociażby ze złożoności systemów instytucjonalnych, organizacyjnych i technicznych. Można mówić o zaufaniu w małej skali między pojedynczymi ludźmi, co doskonale ilustrują słowa Putnama: „Społeczne sieci za-

leżności sprawiają, że zaufanie może stać się przechodnie i może się rozprzestrzeniać: Ja ufam tobie, ponieważ ja ufam jej, a ona mnie zapewnia, że ufa tobie" (Putnam 1995: 261). W dużej skali zaufanie wyraża się w postaci norm odwzajemniania uogólnionego, które polega na przeświadczeniu, że wyświadczone teraz przysługi będą wynagrodzone w przyszłości (Putram 1995: 266-267). Normy uogólnionej wzajemności pozwalają na powstanie poziomych sieci zaangażowania obywatelskiego, te z kolei na przenoszenie zaufania pomiędzy jednostkami, ale także na zaufanie między organizacjami, instytucjami itp. Zaufanie, manifestowane w postaci kontaktów formalnych lub nieformalnych, jest podstawą współpracy i wspólnych działań podejmowanych przez ludzi. Ten fakt decyduje o potrzebie badania poziomu zaufania uogólnionego, gdyż to ono wskazuje na poziom kapitału społecznego, który będąc produktem „ubocznym" innych działań, może być mierzony tylko przez ich badanie (Broda-Wysocki 2002: 15).

Wymiar behawioralny odnosi się do konkretnych przejawów współdziałania społecznego, do działań zbiorowych oraz do wymiany informacji. Obejmuje on m.in. aktywność obywatelską i działania protestacyjne. Aktywność obywatelska jest pojęciem, którego zdefiniowanie nastręcza pewnych trudności, wynikających m.in. z wielości nazw stosowanych synonimicznie na jego określenie (np. organizacje społeczne, obywatelskie, non-profit, trzeci sektor czy organizacje pozarządowe). Można przyjąć, że aktywność obywatelska jest czynną i świadomą działalnością jednostki lub grupy w organizacjach społecznych itp., czynnym i świadomym udziałem w życiu społeczności, nakierowanym na realizację konkretnych celów, a także nawiązywaniem kontaktów z innymi jednostkami i grupami (Olechnicki, Załęcki 1997: 16).

Do źródeł kapitału społecznego – oprócz rządu, sektora pozarządowego, rodziny i różnego rodzaju stowarzyszeń – zalicza się religię, która określa pewne normy i zasady współżycia (Kwiatkowski 2005: 110). Wyniki badań opinii publicznej wyraźnie wskazują na związek zachodzący pomiędzy poziomem religijności, wyrażającym się w praktykach religijnych, a wytwarzaniem kapitału społecznego określonego typu. W badaniu przeprowadzonym przez CBOS w 1998 roku pt. „Zbiorowa aktywność społeczna Polaków" wskazano na związki między aktywnością religijną i społeczną obywateli. W badaniach tych potwierdziła się pozytywna zależność pomiędzy zaangażowaniem w działalność organizacji społecznej a częstym udziałem w praktykach religijnych. Okazuje się, że przynajmniej w warunkach polskich uczestnictwo w praktykach religijnych sprzyja zaangażowaniu w działalność organizacji społecznych, a tym samym tworzeniu poziomych sieci społecznych, charakterystycznych dla kapitału społecznego typu pomostowego (CBOS, BS/44/98 1998: 14).

Na podstawie wyników badań własnych przeprowadzonych w 2008 r. na ogólnopolskiej próbie dorosłych Polaków, dotyczących uwarunkowań kapitału społecznego w Polsce, przynależność do grup kościelnych o charakterze głównie modlitewnym, a także grup i fundacji kościelnych o charakterze pomocowo-dobroczynnym zadeklarowało ogółem 5% respondentów. Odsetek ten może wydawać się niski, jeżeli nie uwzględni się dwóch istotnych faktów, że ponad 2/3 Polaków nie należy do żadnej organizacji społecznej, co oznacza, iż co ósmy Polak deklarujący członko-

stwo w jakiejś organizacji społecznej należy do grupy kościelnej głównie o charakterze modlitewnym lub pomocowo-dobroczynnym oraz że wyższy odsetek wskazań niż grupy kościelne głównie o charakterze modlitewnym otrzymały od respondentów tylko takie organizacje społeczne, jak kluby sportowe/hobbystyczne i związki zawodowe (zobacz tab. 1).

Tabela 1. Ranking deklaracji przynależności do poszczególnych kategorii organizacji społecznych (N=1000)

Kategoria organizacji społecznej	Ranga	Odsetek należących respondentów do danej organizacji społecznej
Kluby sportowe/hobbystyczne	1	8
Związki zawodowe	2	7
Grupy kościelne o charakterze głównie modlitewnym (kółka różańcowe, Legion Maryi itp.)	3	4
Ochotnicza Straż Pożarna/Wodne Ochotnicze Pogotowie Ratunkowe/Górskie/Tatrzańskie Ochotnicze Pogotowie Ratunkowe	3	4
Niekościelne grupy muzyczne/taneczne/teatralne/plastyczne	4	2
Harcerstwo	5	1
Grupy/organizacje związane z ochroną środowiska/ekologią	5	1
Młodzieżowe grupy kościelne (oaza, chóry, schole, zespoły muzyczne itp.)	5	1
Grupy/fundacje kościelne o charakterze pomocowo--dobroczynnym, np. Towarzystwo Brata Alberta, Caritas itp.	5	1
Niekościelne grupy samopomocowe (grupy wsparcia dla osób z problemami nadwagi, dla osób chorych, dla rodziców dzieci niepełnosprawnych, Kluby Seniora, Anonimowi Alkoholicy itp.)	5	1
Fundacje niezwiązane z Kościołem/grupą wyznaniową, np. Polska Akcja Humanitarna, Wielka Orkiestra Świątecznej Pomocy itp.)	5	1
Partie polityczne	5	1
Koło/związek emerytów	5	1
Koło Gospodyń Wiejskich	5	1
Niekościelne organizacje skupiające wolontariuszy, np. Centrum Wolontariatu	6	Poniżej 0,5

Źródło: badania własne.

Jak wynika z danych, zaangażowanie Polaków w organizacje społeczne jest bardzo słabe. W tej sytuacji grupy kościelne głównie o charakterze modlitewnym, sprzyjające wytwarzaniu kapitału społecznego typu wiążącego, zajmują dość ważne miejsce w hierarchii polskich organizacji społecznych. Potwierdza tę konstatację panujące wśród badaczy przekonanie, że grupy religijne stanowią ważne źródło kapitału społecznego. Często podawanym przykładem są Stany Zjednoczone Ameryki, w których grupy religijne stanowią istotne ogniowo w procesie odnowy społeczności lokalnych i są równoprawnymi partnerami agend rządowych w działaniach podejmowanych na rzecz tych społeczności, sprzyjają tworzeniu się więzi, które owocują zaufaniem i zaangażowaniem obywatelskim. Jak stwierdza J. Mariański: „Zaangażowanie o charakterze religijnym jest w USA bardziej «demokratyczne» niż inne formy aktywności społecznej. Instytucje religijne są doniosłym miejscem budowania nieformalnego kapitału społecznego" (Mariański 2008: 156).

Dlatego należy zastanowić się, czy rolą kapłana w parafii jest tylko posługa duszpasterska w tradycyjnym rozumieniu, czy ma on również podejmować działania w celu animowania społeczności lokalnej w celu zwiększania zasobów kapitału społecznego. Często bowiem nawet mobilne i prężne wspólnoty lokalne potrzebują wsparcia, a czynników uruchamiających lokalny kapitał społeczny poszukuje się na różnych płaszczyznach: kulturalnej, oświatowej, samorządowej i właśnie parafialnej. Czym jest animacja społeczna? Animacja społeczna – jak ujmuje ją J. Kargul – jest „metodą działania polegającą na stymulacji do aktywnego zachowania zarówno zbiorowości terytorialnej (społeczności lokalnej), jak i małej grupy, do działania mającego na celu ulepszenie życia społecznego środowiska poprzez ukazywanie wizji owych ulepszeń i stymulowanie ludzi do ich realizacji, bądź też działania wydobywające występujące potrzeby, zainteresowania, motywacje wśród członków danej grupy społecznej, indywidualnych osób" (Kargul 1995: 274).

Animacja obejmuje szerokie spektrum możliwości, wskazuje kierunki działania, pozwalające na bardziej kreatywne życie, uruchamia proces wydobywania sił twórczych i inicjuje konkretne działanie o charakterze społeczno-kulturalnym (Kargul 1995: 74). Duszpasterz może być animatorem grupy, inicjującym konkretne działania, mające na celu rozwiązywanie problemów danej społeczności i włączającym w te działania jednostki, jak i grupy, szczególnie te, które podlegają z jakichś przyczyn wykluczeniu i marginalizacji społecznej[3]. Ogólnie rzecz ujmując, animacja jest nastawiona na realizację różnych celów. Odnosi się do odmiennych kontekstów politycznych i kulturowych. Niezależnie jednak od celu, jaki obierze, animacja jest metodą działania wspierającą się na trzech podstawowych procesach. Pierwszy

[3] W prezentowanej pracy marginalność społeczna pojawia się w kontekście deficytu statusowych uprawnień „przysługujących jednostkom czy całym grupom społecznym i/lub deficytu możliwości realizowania tych uprawnień. (…) marginalność oznacza ograniczone uczestnictwo w określonym porządku społecznym i ograniczony dostęp do jego podstawowych instytucji, takich jak rynek pracy, rynek konsumpcji, system instytucji wymiaru sprawiedliwości, system edukacyjny, system gwarancji socjalnych itp." (Frieske 1999: 168).

z nich można zdefiniować jako diagnozowanie braków w środowisku objętym działaniem, problemów w nim występujących, celów do zrealizowania, potencjału do wykorzystania itd. Drugim procesem jest tworzenie związków pomiędzy jednostkami, grupami, społecznościami lokalnymi, animatorami, mieszkańcami, władzami lokalnymi itp. Trzeci proces ma na celu kreowanie twórczych działań i sprzężenia zwrotnego między jednostkami, grupami i środowiskiem lokalnym, między animatorami i aktywizowanymi (Żebrowski 1991: 102).

W Polsce pojęcie animacji występuje przede wszystkim w odniesieniu do kultury. Rozumiana jest jako wspieranie twórczości i rozwoju poszczególnych osób i grup, najczęściej bywa kojarzona z pracą kulturalną, katechezą lub wypoczynkiem. W szerszym ujęciu animacja społeczno-kulturalna oznacza pobudzanie aktywności kulturalnej lokalnych społeczności. Jednakże to wymiar społeczny animacji stanowi o niezaprzeczalnej wartości tej metody pracy i o jej znaczeniu w duszpasterstwie. Wymiar ten polega na budowaniu autentycznych relacji i więzi łączących ludzi w grupy. Od jakości tych powiązań zależy jakość życia wspólnoty i jednostki, niezaprzeczalnie wiąże się z zasobem niezbędnym w środowisku dla jego sprawnego funkcjonowania, a mianowicie z kapitałem społecznym, który w oparciu o edukację, komunikację i partycypację społeczną umożliwia wykorzystanie aktywności obywatelskiej i synergii społecznej, co w konsekwencji prowadzi do kształtowania społeczeństwa obywatelskiego (Theiss 2007: 108-109).

Animator inspiruje i pobudza aktywność osób, grup lub instytucji w przestrzeni publicznej, promując aktywną postawę obywatelską, ukierunkowaną na kooperację. Dzięki temu umożliwia włączenie się ludzi do partycypowania w konsumowaniu, a także w wytwarzaniu dobra publicznego. Usprawnia on komunikację i przepływ informacji w sieci społecznej, gdyż z racji wykonywanej pracy jest ogniwem spajającym więzi poziome i pionowe (świecki – instytucja Kościoła) w komunikacji społecznej. Duszpasterz jest jak najbardziej predysponowany do bycia animatorem społecznym z kilku powodów. Po pierwsze, zna środowisko, co pozwala mu dokonywać właściwej diagnozy potrzeb i możliwości ich zaspokojenia. Po drugie, często zna instytucje i ludzi dysponujących zasobami finansowymi i prawnymi pozwalającymi na zmianę istniejącej sytuacji. Po trzecie, dobrze wykształcony duszpasterz dysponuje warsztatem metodycznym, umożliwiającym mu pracę zarówno z jedną osobą, jak i z grupą. Animator społeczny (duszpasterz pełniący rolę animatora społecznego grupy) powinien dysponować wiedzą z zakresu psychologii, pedagogiki i socjologii, szczególnie zaś z zakresu funkcjonowania małych grup[4]. Takie przygotowanie, przynajmniej w podstawowym zakresie, powinna zapewnić duszpasterzowi formacja w seminarium. Jest ona złożonym procesem rozwojowym, który obejmuje całą oso-

[4] Pisząc o małych grupach społecznych chodzi o pewne elementy dynamiki grupowej, czyli o elementy o charakterze emocjonalnym, skłaniające człowieka do określonego działania. „Małą grupą jest pewna liczba osób zaangażowanych w interakcję każdej z każdą podczas jednego spotkania lub serii spotkań twarzą w twarz, w którym każdy z obecnych ma pewne poczucie uczestnictwa z każdą z pozostałych osób odrębnie" (Strojanowski 1998: 104-105).

bę powołanego do kapłaństwa, uwzględnia wszystkie płaszczyzny jego osobowości i warunki, w jakich przyjdzie mu żyć i pracować w przyszłości.

Praca z grupą stanowi ważny element posługi duszpasterza w parafii, gdyż jednym z podstawowych motywów, które skłaniają ludzi do kontaktowania się z jakąś grupą, jest potrzeba poczucia przynależności. Włączenie się do mniejszej grupy społecznej zaspokaja potrzebę samoidentyfikacji, określenia siebie. Grupa odpowiada na wiele ważnych potrzeb człowieka, przede wszystkim daje mu akceptację, poczucie, że nie jest bezwartościowy, bo istnieje pewien zespół osób, które go szanują. Często grupa chroni jednostkę przed zagrożeniami tak fizycznymi, jak i moralnymi. Dostarcza jej gotowe normy i wzory postępowania.

Pracując z grupą, duszpasterz opiera się w swych działaniach na głównych elementach składowych kapitału społecznego, zaufaniu interpersonalnym pomiędzy nim a członkami grupy, zaufaniu do instytucji, w tym przypadku Kościoła, oraz wspólnie uznawanych normach i tworzonych wspólnie sieciach powiązań społecznych. To na tych właśnie płaszczyznach zachodzi związek pomiędzy dwoma partnerami a wytwarzanym przez nich kapitałem społecznym. Efektami tego działania są, po pierwsze, zainteresowanie się sytuacją, w której znajduje się dana jednostka lub grupa oraz zainteresowanie się środowiskiem, z którego się wywodzi. W wyniku współdziałania tych dwóch podmiotów powstaje pewna dyspozycja do działania, która stanowi warunek podjęcia właściwego działania i jest przeciwieństwem ignorancji, obojętności czy oportunizmu (Theiss 2006: 12). Po drugie, wytwarzana jest zdolność do zrzeszania się, która może przejawiać się w zaangażowaniu w działania w różnego rodzaju nieformalnych sieciach lub sformalizowanych stowarzyszeniach, grupach samopomocowych itp. Po trzecie, pojawia się zaufanie, które – zdaniem F. Fukuyamy – przez jego promień wskazuje na poziom kapitału społecznego. F. Fukuyama przez promień zaufania rozumie to, czy ludzie w danej grupie ufają tylko najbliższej rodzinie, czy rozszerzają zaufanie na sąsiadów, kolegów z pracy, władze lokalne, czyli czy dysponują zaufaniem zgeneralizowanym (Fukuyama 2003: 174).

Ksiądz jako animator grupy powinien mieć wiedzę z zakresu historii, tradycji, problemów lokalnej społeczności, pozwalającą mu nakreślić profil środowiska, w którym ma działać. Powinien cechować się umiejętnością rozwoju partnerskich relacji i zdolnością nawiązywania komunikacji pomiędzy potencjalnymi partnerami społecznymi poprzez wypracowywanie kontaktów i relacji pomiędzy podmiotami podejmującymi działania, a także umiejętnością podejmowania wspólnych decyzji poprzez dochodzenie do konsensusu i określenie wspólnego celu. Duszpasterz powinien podtrzymywać zaangażowanie grupy do działania i umiejętnie tworzyć sieci społeczne ponad podziałami. Dobór pożądanych umiejętności i kompetencji nie jest przypadkowy, wynika z wieloletnich doświadczeń ekspertów działających w środowiskach lokalnych (BORIS/CAL 2002: 28-29). Mając takie kompetencje, duszpasterz – animator może zainicjować zmianę w środowisku, w którym działa: od biernej po aktywną postawę obywatelską, ukierunkowaną na kooperację. Umiejętności

takie pozwalają duszpasterzowi – animatorowi włączać się znacznie aktywniej w życie grupy i społeczności, dzięki czemu mieszkańcy mogą odkrywać wartości wynikające z życia we wspólnocie ludzi darzących się zaufaniem, solidarnie działających w celu rozwiązywania własnych problemów (Jordan 2003: 5).

Podstawowym zadaniem animatora jest wypracowanie mechanizmów aktywizacji. Jego konkretne działania powinny włączać osoby i grupy, szczególnie te, które uległy marginalizacji i społecznemu wykluczeniu, do czynnego i aktywnego życia, odkrywać potencjał tkwiący w jednostkach, grupach i środowiskach społecznych. Dopóki nie będzie on uświadomiony, dopóty nie może być wykorzystany (Żebrowski 1991: 109). Tak rozumiana animacja społeczna pełni wiele funkcji, ważnych zarówno z punktu widzenia życia społecznego, jak i duszpasterskiej pracy z grupami osób wykluczonych, marginalizowanych społecznie, pozostających z jakiś przyczyn poza nawiasem życia wspólnoty i parafii. Wśród tych funkcji można wymienić: adaptacyjną (adaptowanie do zmian społecznych, ekonomicznych i kulturowych); informacyjną (dostarczanie informacji niezbędnych do zachowania sprawności komunikacyjnej i kompetencji społecznej); integracyjną (integrowanie grup i jednostek wykluczonych ze środowiskiem społecznym); komunikacyjną (pomoc w budowaniu porozumienia z innymi ludźmi, umiejętnym komunikowaniu swoich racji, negocjowaniu kompromisów, radzeniu sobie w sytuacjach konfliktowych); partycypacyjną (wspomaganie działań mających na celu branie czynnego udziału w życiu społecznym i angażowanie się na rzecz swojego środowiska). Funkcja partycypacyjna w sposób jednoznaczny łączy się z zasadą współdziałania, na której to zasadzie powinna opierać się współpraca pomiędzy duszpasterzem a członkami grupy. Brak takiego współdziałania w rozwiązywaniu trudnej sytuacji, a także nieuzasadniona odmowa podjęcia takiej współpracy mogą stanowić o kryzysie w grupie.

W literaturze przedmiotu podkreśla się pewną dwoistość związaną z wytwarzaniem kapitału społecznego przez grupy religijne. Z jednej strony kapitał społeczny wytworzony we wspólnotach religijnych zbliża ludzi podobnych do siebie aniżeli przerzuca mosty pomiędzy odmiennymi grupami i jednostkami, co wynika z faktu, iż zaufanie do członków grupy religijnej jest znacznie większe niż zaufanie, jakim obdarzane są osoby spoza kręgu grupy. Z drugiej strony bardzo istotne znaczenie ma kontekst wspólnotowości. Regularne spotkania, „towarzyskość", wspólnie podejmowane działania prowadzą do tworzenia się sieci społecznych i kanałów komunikacji. To sprawia, że osoby będące członkami takich grup potencjalnie mogą nabywać postawy obywatelskie, pozwalające na efektywne działanie w innych organizacjach, niekoniecznie religijnych (Ziemkowski 2004: 97).

W badaniu „Polacy o swojej aktywności społecznej", przeprowadzonym przez CBOS, zainteresowano się zmianami, jakie zaszły w aktywności społecznej (rozumianej jako poświęcenie swojego czasu na pracę społeczną w mniej lub bardziej sformalizowanych organizacjach i grupach obywatelskich) podejmowanej przez Polaków w latach 2001-2008.

Tabela 2. Zaangażowanie na rzecz swojego środowiska i działalność w organizacjach obywatelskich w %

	Respondenci pracujący społecznie								Zbiorczy wskaźnik zaangażowania w pracę społeczną			
	na rzecz swojego środowiska lub osób potrzebujących				w organizacjach obywatelskich							
	2001	2003	2005	2007	2001	2003	2005	2007	2001	2003	2005	2007
Ogółem	19	24	23	20	21	24	23	20	33	37	36	31
Uczestnictwo w praktykach religijnych												
Kilka razy w tygodniu	39	40	32	37	29	33	34	32	52	49	54	47
Raz w tygodniu	21	27	26	23	22	23	23	22	35	38	38	35
1-2 razy w miesiącu	18	25	20	18	21	23	21	19	33	34	32	27
Kilka razy w roku	10	19	21	14	17	26	25	15	24	37	37	24
W ogóle nie uczestniczy	8	12	9	11	19	19	17	15	24	25	19	21

Źródło: CBOS, BS/20/2008, ss. 10-11.

Wyniki badania jednoznacznie potwierdziły istnienie dodatniej korelacji pomiędzy częstotliwością uczestnictwa w praktykach religijnych a zaangażowaniem w działalność organizacji społecznych. Ogółem zaangażowanych w pracę społeczną w 2007 r. (zbiorczy wskaźnik zaangażowania w pracę społeczną) było ponad dwa razy więcej wśród osób uczestniczących w praktykach religijnych kilka razy w tygodniu niż wśród tych, którzy nie biorą w nich w ogóle udziału (47% wobec 21%). Jeśli nawet uwzględnić tylko tych, którzy biorą udział w praktykach religijnych „standardowo", raz w tygodniu, to powyższa zależność nadal się utrzymuje: im częstsze uczestnictwo w praktykach religijnych, tym wyższy odsetek osób angażujących się w działalność społeczną. Zależność tę potwierdzają wyniki badań zrealizowanych również w latach wcześniejszych: 2001, 2003 i 2005. Ta pozytywna korelacja, zachodząca pomiędzy częstotliwością uczestniczenia w praktykach religijnych a dyspozycją do tworzenia poziomych sieci społecznych, przejawiająca się zaangażowaniem w dobrowolną działalność w organizacjach obywatelskich, wskazuje na występowanie związku pomiędzy poziomem praktyk religijnych a kształtowaniem kapitału społecznego. To poczucie podmiotowości obywatelskiej może w jakiejś mierze zależeć od typu religijności, jaką prezentuje dana osoba.

Należy pamiętać, że absolutna większość Polaków deklaruje się jako katolicy. Z badań przeprowadzonych przez CBOS w ciągu ostatnich lat (1997-2006) wynika, że autodeklaracje wiary Polaków i poziom praktyk religijnych pozostają na w miarę stabilnym poziomie. W badaniach „Znaczenie religii w życiu Polaków" przeprowadzonych w 2006 r., 96% respondentów określa się mianem katolików, a niemal dwie trzecie (63%) deklaruje, że stosuje się do nauczania Kościoła. 56% badanych potwierdziło, że co najmniej raz w tygodniu uczestniczy w mszy św., nabożeństwie lub spotkaniu religijnym (CBOS, BS/81/2006: 1). Z tej absolutnej większości jedynie 5% działa w grupach religijnych. Niewątpliwie ma to związek z faktem, iż w przypadku Polski ogólna aktywność społeczna w organizacjach obywatelskich w minionej dekadzie nie przekroczyła 5,5%, i to tylko w przypadku niektórych organizacji społecznych. W 2007 r. jedynie 4,8% Polaków było zaangażowanych w dobrowolną i nieodpłatną aktywność społeczną w organizacjach obywatelskich (CBOS, BS/20/2008: 4-5). Czy fakt, że ponad połowa z nich (2,8%) poświęcała swój wolny czas na działalność w organizacjach i ruchach religijnych, kościelnych, wspólnotach parafialnych nie wynika z różnic w typie religijności, którą prezentują Polacy? Tezę o różnicowaniu się religijności w Kościele potwierdza J. Mariański: „W warunkach wzrastającego pluralizmu społeczno-kulturowego mówi się nie tylko o sekularyzacji, ale i o zróżnicowaniu religijności oraz o jej zindywidualizowanych formach, zarówno w Kościołach, jak i poza nimi. Rzeczywistość zróżnicowania religijnego nie jest czarno-biała, lecz składa się z rozległego spektrum zlewających się kolorów i kształtów" (Mariański 2004: 41).

W tym miejscu należy przedstawić różne typy religijności. Zasadniczo można wyodrębnić dwie koncepcje religijności: substancjalną i funkcjonalną. Koncepcja substancjalna akcentuje treściowy wymiar religii, nazywany boskim. W tym ujęciu religijny jest ten, kto wierzy w Boga. „Wiara w Boga i substancjalność treści religii – stwierdza J. Mariański – umożliwiają rozgraniczenie: (…) nadprzyrodzonego i przyrodzonego, ponadempirycznego i empirycznego, sacrum i profanum. Rozróżnienie tego, co religijne i tego, co niereligijne, jest stosunkowo proste" (2004: 31). Koncepcja funkcjonalna natomiast określa, jak religia działa i jakie są jej funkcje, podkreśla istotną rolę religii w społeczeństwie, zwłaszcza w sytuacjach krytycznych, kiedy zagrożony jest porządek wartości i norm kulturowych.

G. Allport wyróżnił religijność zewnętrzną (niedojrzałą) i wewnętrzną (dojrzałą). „Osobowość człowieka w wieku lat dwudziestu, trzydziestu czy nawet siedemdziesięciu niekoniecznie musi być dojrzała. W samej rzeczy wiek biologiczny jest stosunkowo słabym miernikiem dojrzałości umysłowej, emocjonalnej, a także i religijnej" (Allport 1988: 139). Religijność niedojrzałą definiuje jako religijny egocentryzm. Religia w tym przypadku jest traktowana jako środek do celu. Wierni traktują chodzenie do kościoła jako konieczność, która zapewni im szacunek i być może inne korzyści wynikające z budowania na tym gruncie sieci kontaktów. Religijność zewnętrzna nie uwzględnia w całości prawd religijnych, a jedynie te, które odpowiadają własnym interesom jednostki. Religijność typu wewnętrznego charakterystyczna jest dla osobowości dojrzałej i wpływa na całe życie jednostki. Ten typ religijno-

ści łączy potrzeby i wartości jednostki z normami społecznymi. Dla osoby charakteryzującej się religijnością wewnętrzną religia pełni funkcję ułatwiającą rozumienie świata, skłania ją do większego zaangażowania na rzecz wspólnoty i do pełnego uczestnictwa w jej życiu (Kasik 1998: 4-5). Równie interesującą typologią jest prezentowana przez R. Jaworskiego religijność personalna i apersonalna. Religijność personalna, podobnie jak religijność wewnętrzna, charakteryzuje się pełną aktywnością i zaangażowaniem, które są owocem wewnętrznej relacji do Boga. Jest to typ religijności, który przenika życie człowieka, a przy tym jest spontaniczna i twórcza. Ten typ religijności wyróżnia się otwartością na innych, także na tych, którzy reprezentują odmienne postawy i prądy myślowe. Jedną z zasadniczych cech tego typu religijności jest autonomiczność zachowania religijnego, wynikająca z wewnętrznego wolnego wyboru, i świadome wytyczanie celów własnej egzystencji. Apersonalną religijność charakteryzują cechy przeciwne (Jaworski 1989: 56).

Jak wynika z powyższych charakterystyk – to, jaki typy religijności prezentuje dana osoba, może wpływać na jej zaangażowanie się na rzecz dobra wspólnego, zwiększać jej otwartość na potrzeby i problemy wspólnoty. Oznacza to, że aktywność podejmowana w ramach grup kościelnych może stać się podstawą współpracy pomiędzy różnymi podmiotami życia społecznego, co wynika z faktu, iż osoby będące członkami grupy religijnej pełnią jednocześnie wiele różnych ról społecznych, są rodzicami (kontakt ze szkołą, nauczycielami, innymi rodzicami), pracownikami, przyjaciółmi, działaczami innych grup. Budują w ten sposób sieci, które potencjalnie mogą być wykorzystane do efektywniejszego działania na rzecz wspólnoty. Pamiętać także należy, że wspólnoty religijne są bardzo skuteczne w określaniu potrzeb swoich członków, zwłaszcza tych narażonych na izolację i społeczne wykluczenie, dzięki czemu mogą stać się motorem zmian, nie tylko na potrzeby własnych członków, ale całej grupy dotkniętej problemem np. niepełnosprawności. Niedocenianie wartości tego społecznego zaangażowania członków grup religijnych w przyszłości może okazać się zaprzepaszczonym „talentem", nie rozwijanym, lecz „zakopanym". „Praktyki religijne – jak zauważa J. Mariański – mogą ulec w przyszłości bardziej wyraźnemu osłabieniu, gdy odpadną ich pozareligijne motywacje i zmniejszy się wpływ środowiska społecznego na młode pokolenie, gdy praktyki religijne staną się bardziej sprawą osobistego wyboru" (Mariański 2004: 246). Autor ten słusznie zauważa, że poszukiwanie elementów religijnych w takich dziedzinach, jak gospodarka, polityka czy w działaniach organizacji pozarządowych może i powinno przekładać się na współpracę instytucji kościelnych i religijnych z instytucjami społeczeństwa obywatelskiego. J. Mariański wyraźnie wskazuje na konieczność uznania roli religii i Kościoła w budowaniu kapitału społecznego i moralnego (Mariański 2008: 156). Wewnętrzny typ religijności powinien sprzyjać aktywnemu udziałowi w podejmowaniu zmian w środowisku lub szerzej w przemianach demokratycznych w Polsce, co może stanowić szansę na rozwój społeczeństwa obywatelskiego, inspirowanego religią.

ZAKOŃCZENIE

Religijność Polaków, podobnie jak wiele innych przejawów podejmowanych przez nich aktywności, podlega silnym wpływom czynników historycznych i kulturowych specyficznych dla Polski. Niezależnie jednak od zróżnicowań regionalnych, kształtowanych przez inne tradycje i specyfikę społeczności lokalnej, a także różnic wynikających z płci, wieku oraz wykształcenia, religijność jest wpisana w obyczajowość Polaków. Jak wynika z przytaczanych danych, przytłaczająca większość Polaków deklaruje się jako osoby wierzące, co stanowi szansę na skuteczne tworzenie zasobów kapitału społecznego w oparciu o przesłanie i struktury Kościoła. Przygotowanie duchownych do podejmowania działań wzmacniających i zwiększających kapitał społeczny jest zadaniem stojącym przed Kościołem i szansą na skuteczne odnalezienie jego miejsca w pluralistycznym społeczeństwie.

LITERATURA

Allport, G. (1988). *Osobowość i religia*. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.

Boguszewski, R. (2006). *Znaczenie religii w życiu Polaków*, Komunikat z badań, BS/81/2006. Warszawa: CBOS.

BORIS/CAL (2002). *Centrum Aktywności Lokalnej jako metoda rozwoju społeczności lokalnej*. Warszawa: BORIS/CAL.

Bourdieu, P. (1983) Ökonomisches Kapital, kulturelles Kapital, soziales Kapital. W: R. Kreckel, Göttingen, Otto Schwartz (red.), *Soziale Welt, Soziale Ungleichheiten*, ss. 183-198.

Bourdieu, P., Wacquant, L. (2001). *Zaproszenie do socjologii refleksyjnej*. Warszawa: Oficyna Naukowa.

Broda-Wysocki, P. (2002). Regionalne zróżnicowanie kapitału ludzkiego i społecznego. Analiza na przykładzie regionów koszalińskiego i opolskiego. *Polityka Społeczna* nr 2, ss. 12-19.

Coleman, J. (1988). Social Capital in the Creation of Human Capital. *American Journal of Sociology*, Vol. 94, Supplement, ss. 95-122.

Coleman, J. (1990). *Foundations of Social Theory*. Cambridge: Harvard University Press.

Frieske, K. (1999). Marginalność społeczna. W: W. Kwaśniewicz (red.), *Encyklopedia socjologii*, t. 2. Warszawa: Oficyna Naukowa, ss. 167-171.

Fukuyama, F. (1997). *Zaufanie. Kapitał społeczny a droga do dobrobytu*. Warszawa – Wrocław: PWN.

Fukuyama, F. (2003). Kapitał społeczny. W: L. E. Harrison, S. P. Huntington (red.), *Kultura ma znaczenie. Jak wartości wpływają na rozwój społeczeństwa*. Poznań: Zysk i S-ka, ss. 169-187.

Halpern, D. (2005). *Social Capital*. Cambridge: Polity Press.

Jaworski, R. (1989). *Psychologiczne korelaty religijności personalnej*. Lublin: KUL.

Jordan, P. (2003). Wstęp. W: P. Jordan (red.), *Od pomocy do samopomocy*. Warszawa: Centrum Wspierania Aktywności Lokalnej CAL, ss. 4-5.

Kargul, J. (1995). *Od upowszechniania kultury do animacji kulturalnej*. Toruń: Wydawnictwo Akademickie Adam Marszałek.

Kasik, M. (1998). Religijność a osobowość. Typy postaw religijnych a obraz siebie. *Studia Włocławskie*, t. 1, ss. 169-178.

Kwiatkowski, M. (2005). Kapitał społeczny. W: W. Kwaśniewicz (red.), *Encyklopedia socjologii. Suplement*. Warszawa: Oficyna Naukowa, ss. 108-111.

Mariański, J. (2004). *Religijność społeczeństwa polskiego w perspektywie europejskiej. Próba syntezy socjologicznej*. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.

Mariański, J. (2008). *Społeczeństwo i moralność. Studia z katolickiej nauki społecznej i socjologii moralności*. Tarnów: Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej „Biblos".

Mokrzycki, E. (2001). *Bilans niesentymentalny*. Warszawa: Wydawnictwo IFIS PAN.

Olechnicki, K., Załęcki, P. (1997). *Słownik socjologiczny.* Toruń: Graffiti.

Putnam, R. (1995), *Demokracja w działaniu. Tradycje obywatelskie we współczesnych Włoszech*. Kraków: Znak.

Samuelson, P., Nordhaus, W. D. (2004). *Ekonomia*, t. 1. Warszawa: PWN.

Strojanowski, J. (1998). *Psychoterapia*. Wrocław: PZWL.

Sztompka, P. (2002), *Socjologia. Analiza społeczeństwa*. Kraków: Znak.

Szukalski, P. (1998). Kapitał społeczny jako czynnik rozwoju gospodarczego. *Polityka społeczna*, nr 8, ss. 7-11.

Theiss, M. (2005). *Operacjonalizacja kapitału społecznego w badaniach empirycznych*. W: H. Januszek (red.), *Kapitał społeczny we wspólnotach*. Poznań: Wydawnictwo Akademii Ekonomicznej w Poznaniu, ss. 59-69.

Theiss, M. (2006). Kapitał społeczny środowiska lokalnego – pojęcie i problemy. W: W. Theiss, B. Skrzypczak (red.), *Edukacja i animacja społeczna w środowisku lokalnym*. Warszawa: Centrum Wspierania Aktywności Lokalnej CAL, ss. 1-18.

Theiss, M. (2007), *Krewni – znajomi – obywatele. Kapitał społeczny a lokalna polityka społeczna*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.

Trutkowski, C., Mandes, S. (2005), *Kapitał społeczny w małych miastach*. Warszawa: Scholar.

Wciórka, B. (1998). *Zbiorowa aktywność społeczna Polaków*, Komunikat z badań, BS/44/98, Warszawa: CBOS.

Wciórka, B. (2003), *Czy Polacy spełniają oczekiwania papieża*, Komunikat z badań, BS/158/2003, Warszawa: CBOS.

Wciórka, B. (2008). *Polacy o swojej aktywności społecznej*, Komunikat z badań, BS/20/2008, Warszawa: CBOS.

Ziemkowski, M. (2004). Kapitał społeczny a wspólnoty religijne. W: K. Wódz, K. Piątek (red.), *Socjologia i polityka społeczna a aktualne problemy pracy socjalnej. Dylematy teorii i praktyki społecznej*. Toruń: „Akapit", ss. 93-104.

Żebrowski, J. (1991), *Zawód wychowawcy i kierunki jego specjalizacji*. Warszawa: Wydawnictwo Szkolne i Pedagogiczne.

STRESZCZENIE

Kapitał społeczny jest uznawany za jeden z podstawowych czynników mających wpływ na rozwój społeczeństwa obywatelskiego. Poziom i typ kapitału, jaki ma dana wspólnota, zależy w dużej mierze od historii i tradycji danej wspólnoty, od kontekstu społeczno-kulturowego. W przypadku Polski religia katolicka i Kościół wywierały i nadal mają niewątpliwy wpływ na postawy i działania podejmowane przez Polaków. Poszukując czynników uruchamiających zasoby kapitału społecznego tkwiące w środowisku, wielu badaczy zwraca się ku aspektom życia społecznego związanych z kulturą, oświatą oraz pracą duszpasterską na parafii. Jedną z metod wykorzystywanych do rozwoju wspólnot lokalnych i potencjału i zasobów jest animacja społeczna. Prezentowany artykuł wskazuje na tę metodę jako jeden z możliwych sposobów pracy duszpasterza w środowisku lokalnym.

Słowa kluczowe

religijność, kapitał społeczny, animacja społeczna

SUMMARY

Social capital is considered to be one of the basic factors influencing the development of civil society. The level and type of the capital that a given community has depends highly on the history and tradition of a given community, on the socio-cultural context. As far as Poland is concerned, Catholic religion and Church have had and they still do have an unquestionable influence on the attitudes and actions taken by the Polish people. On searching for the factors that activate the resources of social capital that are rooted in the environment, many researchers move towards the aspects of social life that are connected with culture, education as well as pastoral work in a parish. One of the methods that use both the potential and resources for the development of local communities is social animation. The article presented shows this method as one of the possible ways of pastor's work in local environment.

Key Words

religiousness, social capital, social animation

Laikat i duchowieństwo w kościele katolickim w polsce
Problem dialogu i współistnienia
Poznań 2010

WITOLD JANOCHA
Katolicki Uniwersytet Lubelski

Duchowieństwo i parafia wobec osób niepełnosprawnych i ich rodzin

The attitudes of the clergy and the parish towards people with disability

WPROWADZENIE

Pracując już od wielu lat z osobami niepełnosprawnymi, obserwuję, jak różne są ich reakcje na fakt niepełnosprawności, jak różnie osoby te przeżywają doświadczenie ograniczoności i związane z nią cierpienie. Rodzi się pytanie, dlaczego jedna osoba nawet po wielu latach nie jest w stanie pogodzić się z faktem niepełnosprawności, odczuwa gorycz i załamanie, izoluje się od społeczeństwa nie widząc drogi wyjścia z zaistniałej sytuacji, inni natomiast w krótkim czasie odnajdują cel swojego życia, dostrzegają jego sensowność, stają się aktywni i gotowi do kontaktów społecznych, co więcej – dzieląc się swoim doświadczeniem, pomagają innym. Z literatury wynika, że jest wiele czynników wpływających na radzenie sobie z traumą i stresem. Jeden z nich, niezwykle ważny, stanowi wiara religijna i udział osób niepełnosprawnych w życiu wspólnoty religijnej.

W polskiej literaturze zagadnienie wpływu religii na przystosowanie się do życia z niepełnosprawnością nie doczekało się jeszcze pogłębionych badań i rzetelnej analizy. Brakuje opracowań wskazujących na rolę duszpasterzy w odnalezieniu sensu niepełnosprawności i cierpienia, do rzadkości należą opracowana wskazujące na udział osób niepełnosprawnych w życiu Kościoła katolickiego.

W niniejszym opracowaniu pokrótce zostaną podjęte te zagadnienia, ze szczególnym uwzględnieniem wsparcia, jakiego udzielają osobom niepełnosprawnym księża oraz wspólnoty parafialne.

1. INTEGRACJA OSÓB NIEPEŁNOSPRAWNYCH ZE WSPÓLNOTĄ KOŚCIOŁA

W obszarze języka angielskiego w ostatnich latach ukazały się dziesiątki książek (np. Reynolds 2008; Carter 2007; Avalos, Mecher, Schipper 2007; Eiesland, Saliers 1998; Eiesland 1994) i artykułów (np. Hall, Meador, Koenig 2008; Schulz 2005;

Treloar 2002; Tenże 1999; Kaye, Raghavan 2002; Frankel Perry 1998) podejmujących zagadnienie relacji pomiędzy religią a niepełnosprawnością. W zdecydowanej większości autorzy prowadzonych badań i opracowań podkreślają pozytywny wpływ religii na przeżywanie doświadczeń związanych z chorobą i niepełnosprawnością. Nieocenioną rolę w życiu osób niepełnosprawnych pełni świadomość, że nad tym światem panuje Istota Najwyższa, która jest niczym nieograniczona, i która kieruje życiem człowieka, stąd z nadzieją można patrzeć także na swoją sytuacje, gdyż Bóg nad nią panuje. Z badań nad osobami chorymi i niepełnosprawnymi wynika, że osoby te postrzegały modlitwę i wsparcie duchowe jako transcendentną potrzebę czegoś więcej niż tylko ziemskiego istnienia. W amerykańskich badaniach nad duchowością osób chorych 96% badanych przyznało, że modlitwa jako duchowa aktywność była niezwykle użyteczna w radzeniu sobie ze stresem i cierpieniem (Kaye, Raghavan 2002: 234; Emblen, Halstead 1993: 175-182). Osoby zaangażowane religijnie szybciej wracały do zdrowia. Inne badania wskazują, że osoby regularnie chodzące do kościoła prezentowały postawę bardziej aktywną i lepiej reagowały na leczenie. Wielu badanych podkreślało, że ich religijność dojrzewała pod wpływem cierpienia, a uczucie harmonii emanowało z wiary, że Bóg zna ich potrzeby oraz daje im siłę do przetrwania i przezwyciężenia trudnego czasu (Treloar 2002: 597-598). Stąd jednoznacznie można stwierdzić, iż zarówno w życiu osób pełnosprawnych, jak i niepełnosprawnych Bóg i wiara w Niego odgrywają bardzo ważną rolę wspierającą i sensotwórczą.

Modlitwa i kontakt z Bogiem dokonuje się przede wszystkim w przestrzeni wspólnoty parafialnej, stąd osoby niepełnosprawne i ich rodziny widzą w Kościele ważną instytucję społeczną ułatwiającą rozwój i umacniającą ich wiarę. Jednakże wielu autorów wskazuje na fakt ograniczonej gotowości Kościoła do podejmowania i radzenia sobie z problemami osób niepełnosprawnych (Kern 1985: 27-37). Niepełnosprawność dla wielu wiąże się z lękiem i odizolowaniem od ludzi, którzy nie dzielą i nie chcą dzielić z nimi podobnych doświadczeń. Chociaż osoby niepełnosprawne mogą przekazać innym wiele cennych doświadczeń, to wydaje się, że są odbierane jako ciężar ze względu na osobiste ograniczenia i małą przydatność dla Kościoła.

Jako główne powody małego zaangażowania osób niepełnosprawnych w życie Kościoła podaje się: fałszywe założenia dotyczące potrzeb osób niepełnosprawnych, brak wiedzy na temat niepełnosprawności oraz dyskomfort wynikający z przebywania w obecności osób niepełnosprawnych. Antropolog Richard Katz wyjaśnia brak integracji osób niepełnosprawnych ze wspólnotą Kościoła za pomocą teorii niedostatku (Webb-Mitchell 1994: 79-82). Według tej teorii pewne wartościowe źródła są ograniczone. Odnosi się to do szerokiego spektrum dóbr – od wody czy surowców po opiekę zdrowotną i pomoc niesioną osobom niepełnosprawnym. Niektórzy twierdzą, że również miłość jest dobrem ograniczonym, stąd obawa, by nie ulokować tego dobra tam, skąd nie będzie odzewu i nie będzie można nic w zamian uzyskać. Takie założenie jest bliskie współczesnej zachodnioeuropejskiej kulturze – życie staje się walką o skumulowanie w sobie jak największej ilości dóbr i opieranie się naci-

skom, żeby ich nie dzielić z innymi. Kościół wypracował sobie wzorzec postępowania w stosunku do osób niepełnosprawnych, co wyrażają następujące założenia:

Po pierwsze – takie wartości jak opieka nad chorymi, działania pomocowe, charytatywność nie są ani dobrami odnawialnymi, ani opłacalnymi, dochodowymi. Natomiast stworzenie w Kościele przyjaznych warunków dla osób niepełnosprawnych pociąga za sobą wysokie nakłady finansowe, konieczność szczególnego zaangażowania energii i czasu, bez spektakularnych, widocznych efektów. Pewnie dlatego też do rzadkości należą w kościołach materiały dla niewidomych pisane pismem wypukłym, tłumacze języka migowego (poza specjalnymi spotkaniami tylko dla niesłyszących). Niejedna młoda osoba z mniejszym czy większym stopniem niepełnosprawności chciałaby uczestniczyć w parafialnych grupach młodzieżowych, jednak często grupy te nie mają odpowiednio przygotowanych wolontariuszy, którzy zatroszczyliby się o wprowadzenie takiej osoby do wspólnoty, a potem byli jej przewodnikami (osoby niewidomej czy głuchej).

Po drugie – wiele wspólnot i parafii mających dobre zaplecze finansowe stać na przystosowanie miejsca modlitwy dla osób o różnym charakterze niepełnosprawności, a jednak tego nie czynią. Brak działania wynika tutaj z braku świadomości, czym jest niepełnosprawność i jakie potrzeby ma osoba niepełnosprawna. Jedna z osób poruszających się na wózku od wielu lat domaga się od swojego księdza proboszcza, by wykonał podjazd do kościoła, na co słyszy odpowiedź: „Przecież jest tyle osób i chętnie Pani pomogą, wniosą po schodach".

Po trzecie – co jest dobre dla jednostek, niekoniecznie jest dobre dla całej wspólnoty. Obecność na mszy św. rodziców z dzieckiem o głębokim upośledzeniu umysłowym, z autyzmem czy porażeniem mózgowym, które to schorzenia powodują niekontrolowane zachowania dziecka, niejednokrotnie bardzo hałaśliwe, sprawiają, że obecność tych osób może zakłócać przebieg modlitwy tym, którzy w skupieniu i należytym porządku chcą się modlić. Duszpasterze wyrażają obawę, że takie zachowanie osób niepełnosprawnych może doprowadzić do odchodzenia wiernych z parafii, a do takiej sytuacji żaden kapłan z pewnością nie chce się przyczynić. Stąd w niektórych kościołach znajdują się specjalne kaplice, w których rodzice z dziećmi mogą uczestniczyć w modlitwie, nie zakłócając jej pozostałym. Z drugiej strony, postawa taka zakłada, że miejsce modlitwy jest miejscem tylko dla tych, którzy w ciszy i skupieniu mogą oddawać cześć Bogu.

Po czwarte – włączenie osób niepełnosprawnych w życie Kościoła wydaje się być sprawą mało istotną. W Polsce Kościół jest nadal Kościołem masowym, rzesze wiernych w każdą niedzielę wypełniają świątynię, a nieobecność kilkudziesięciu osób nie zmienia wizji masowości. Stwierdzenie: „I tak mamy bardzo dużo pracy, jak mamy zająć się jeszcze niepełnosprawnymi" jest zgodne z prawdą, bo rzeczywiście księża w Polsce mają bardzo dużo pracy. Nie zmienia to jednak faktu, że osoby niepełnosprawne w dalszym ciągu pozostają na obrzeżach życia wspólnoty parafialnej.

Należy jeszcze w kilku słowach wspomnieć o roli duszpasterza w życiu osoby niepełnosprawnej i jej rodziny. Zarówno osoba niepełnosprawna, jak i jej najbliżsi, szczególnie w pierwszym etapie niepełnosprawności, przeżywają szok, głęboki stres i wewnętrzną dezorganizację. Rodzice, którym urodziło się niepełnosprawne dziecko, poszukują odpowiedzi na nurtujące ich pytania: Co złego zrobiliśmy? Dlaczego zostaliśmy tak ukarani? Dlaczego nas to spotkało? Jaki jest sens tego wszystkiego? Na te i podobne pytania, bez odniesienia do Boga, nie można dać żadnej sensownej odpowiedzi. Tu właśnie jest rola kapłana, który w takich momentach powinien być blisko i wspierać te osoby duchowo. Wsparcie, jakie duszpasterz może udzielić, przejawia się w trzech formach: po pierwsze – jako umocnienie w trudnej sytuacji, po drugie – jako ukazanie sensu niepełnosprawności i rodzicielstwa; po trzecie – jako motywacja dla rodziców do działania, wskazanie zadania, które rodzice mają do spełnienia (Bergman 1976: 102-103).

Od księdza nie wymaga się, by był specjalistą od terapii, ale by był wrażliwy, okazywał zainteresowanie, by był dostępny dla osób, które jego obecności bardzo potrzebują.

2. PREZENTACJA BADAŃ WŁASNYCH

Od listopada 2008 do marca 2009 roku przeprowadzone zostały badania socjologiczne dotyczące problematyki wsparcia społecznego rodziny z osobą niepełnosprawną. Badaniami zostało objętych 720 rodzin z regionu świętokrzyskiego. Rodziny te spełniały następujące kryteria: rodzice są osobami pełnosprawnymi; dziecko/dzieci niepełnosprawne z niepełnosprawnością fizyczną lub/i psychiczną lub/i intelektualną; wiek dziecka do 44 lat (taki próg został przyjęty z tego względu, że średnio powyżej tego wieku rodzice nie są w stanie sprawować opieki nad osobą niepełnosprawną bądź już nie żyją).

Próba badawcza została wyłoniona w drodze dwustopniowego losowania. W pierwszym etapie ze 102 gmin regionu świętokrzyskiego wylosowano 30, które weszły do próby badawczej. Ludność tych gmin odzwierciedla proporcje ludności wiejskiej i miejskiej całego regionu. Następnie w wylosowanych gminach utworzono listy rodzin z niepełnoprawnym dzieckiem/dziećmi i dokonano losowania tych, które weszły do próby badawczej. Dzięki takiej procedurze doboru próby otrzymane wyniki są reprezentatywne dla całego regionu świętokrzyskiego.

Informacje o osobach niepełnosprawnych zbierano poprzez Powiatowe Centra Pomocy Rodzinie, Gminne Ośrodki Pomocy, organizacje pozarządowe działające na rzecz osób niepełnosprawnych, szpitale i ośrodki rehabilitacyjne, parafie i inne. Zbieranie danych zaplanowano na trzy etapy: etap pierwszy to pilotaż przeprowadzony na próbie 70 rodzin, etap drugi to badania główne oraz etap trzeci – 50 wywiadów pogłębionych z wybranymi rodzinami.

Specyfika badania osób niepełnosprawnych polega między innymi na tym, że nie zawsze osoba niepełnosprawna może osobiście spełnić rolę respondenta. Osoby niepełnosprawne fizycznie czy też intelektualnie wymagają często pomocy przy wypełnianiu ankiety. Ostatecznie okazało się, że niepełnosprawni wypełnili ankietę w 25% przypadków, w 31% kwestionariusze wypełnili ojcowie osób niepełnosprawnych, zaś matki w 42%. Pozostałe 2% kwestionariuszy wypełniały inne osoby, najczęściej rodzeństwo osoby niepełnosprawnej.

W tym miejscu należy wyjaśnić, że na terenie województwa świętokrzyskiego położone są po części trzy diecezje: kielecka, sandomierska i radomska. Prezentowane wyniki badań odnoszą się więc do działalności duchowieństwa i parafii tych właśnie diecezji.

W dalszej części artykułu skoncentruję się nad rolą, jaką pełnią księża oraz parafie w systemie wsparcia rodzin z osobą niepełnosprawną. Do analizy zostanie włączona również działalność Caritas, jako organizacji kościelnej.

a) Rola duchowieństwa w życiu osób niepełnosprawnych i ich rodzin

Uwaga duszpasterzy Kościoła w Polsce jest skoncentrowana głównie na rzeszach osób uczestniczących w niedzielnych zgromadzeniach. Nieco trudniej jest pracować z jednostkami, i to tymi, które ze względu na niepełnosprawność nie są tak mobilne, czasami trudne w komunikacji. Działalność duszpasterska, wsparcie duchowe ograniczają się najczęściej do wizyty u chorego w pierwszy piątek miesiąca, chociaż i w tej aktywności zadanie to coraz częściej przejmują nadzwyczajni szafarze.

Jak zatem osoby niepełnosprawne i ich rodziny odczuwają obecność duszpasterza w ich życiu? Na jakie wsparcie rodziny te mogą liczyć ze strony księdza i całej wspólnoty parafialnej?

W przeprowadzonych badaniach osobom niepełnosprawnym i ich rodzinom postawiono pytanie: „Gdy Pan/Pani potrzebuje pomocy, to może Pan/Pani liczyć na?"

Dwóch z trzech respondentów podaje, że na pomoc w potrzebie zawsze może liczyć ze strony swojej rodziny. Następnie „długo długo nic" i wskazano na przyjaciół. Na następnym miejscu, w kategorii „zawsze można liczyć na pomoc", znajdują się lekarze, później znajomi mający podobne potrzeby, dalej sąsiedzi, pracownicy socjalni i zupełnie na końcu księża oraz wolontariusze (J. Kirenko 2002: s. 201)[1].

[1] Wyniki badań uzyskane przez J. Kirenko badającego sieć wsparcia społecznego osób z niepełnosprawnością również wskazują na niskie zaangażowanie księży w pomoc osobom niepełnosprawnym. Uzyskane wyniki wskazują, że osoba niepełnosprawna w największym stopniu może liczyć na rodzinę – 53,0%, następnie kolegów – 12,8%, przyjaciół – 12,2%, współmałżonka – 8,2%, sąsiadów – 3,9%, inne osoby – 2,8%, księdza – 2,7%, opiekunkę – 2,2%, oraz terapeutę – 1.1%.

Tabela 1. Osoby, na które można liczyć (dane w %)

	Zawsze	Zwykle	Rzadko	Nigdy
Rodzina	66,4	17,9	11,0	4,3
Przyjaciele	26,2	30,0	30,0	12,4
Znajomi mający podobne potrzeby	15,6	30,1	32,9	19,9
Sąsiedzi	11,7	22,5	38,5	26,1
Księża	5,6	13,6	32,6	45,1
Lekarze	19,2	36,8	29,3	13,3
Pracownicy socjalni	11,5	27,1	40,3	19,7
Wolontariusze	4,4	9,6	24,9	55,0

Odpowiedzi wskazujące, że można liczyć na pomoc zwykle choć nie zawsze, układają się nieco inaczej. Tu na pierwszym miejscu znajdują się lekarze, na miejscach drugim i trzecim ex aequo znajdujemy przyjaciół oraz znajomych mających podobne potrzeby, dalej pracowników socjalnych, następnie sąsiadów, później dopiero rodzinę, wreszcie księży i listę tę zamykają wolontariusze. Zrozumiałe, że rodzina pojawia się tu rzadko, ponieważ większość badanych wpisała rodzinę w kolumnę „zawsze". Natomiast tylko 20% badanych skłonnych jest wierzyć, że księża pomogą im zawsze bądź zwykle, zatem 80% badanych w to nie wierzy.

Interesująca jest rubryka z odsetkami wskazań, że nigdy nie można liczyć na pomoc danej grupy ludzi. Tu okazuje się, że przeszło połowa badanych „skreśla" wolontariuszy. Jak się wydaje, nie tyle zawodzą sami wolontariusze, ile jest ich po prostu zbyt mało. Dramatycznie wysoki okazuje się odsetek dotyczący księży. Niewiele mniej niż połowa respondentów na pytanie „Gdyby trzeba ci było pomocy jako niepełnosprawnemu, czy jako jego opiekunowi, to mógłbyś liczyć na pomoc księdza?" odpowiada „nigdy". Jest to, pomijając wolontariuszy, odsetek odpowiedzi jaskrawo górujący liczbowo nad odpowiedziami wskazującymi na pozostałe grupy wymienione w pytaniu.

Napawa optymizmem ów bardzo niski odsetek odpowiedzi „nigdy" dotyczący oczekiwania pomocy ze strony rodziny. Świadczy to o powszechności więzów rodzinnych, skoro w mniej niż 5% przypadków pada odpowiedź, że nigdy nie można by liczyć na członków rodziny. Tu jeszcze podaną liczbę należałoby nieco pomniejszyć, bo niektóre z osób badanych to osoby samotne.

Z kolei niezbyt korzystnie wypada środowisko sąsiedzkie. Możliwe, że wiąże się to z anonimowością życia w takich miastach, jak Kielce, Ostrowiec, Starachowi-

ce, Skarżysko – tam nie można liczyć na pomoc sąsiadów, bo w ogóle nie utrzymuje się kontaktów, stosunków towarzyskich z osobami mieszkającymi choćby przez ścianę. Inaczej bywa na wsi i w małych miasteczkach, jednak znaczna część respondentów to właśnie mieszkańcy większych miast.

Z kolei nadspodziewanie dobrze wypadają lekarze. Trudno powiedzieć, czy tak byłoby w całym kraju, w każdym razie jest to wyraźna pochwała lekarzy w województwie świętokrzyskim, mających do czynienia z niepełnosprawnymi. Zauważmy, że więcej ludzi liczyłoby zawsze na pomoc lekarza w razie potrzeby, niż nie liczyłoby na nią nigdy. Również więcej ludzi liczyłoby zwykle na pomoc lekarza, niż liczyłoby jedynie rzadko. Lekarze osiągnęli zdecydowanie lepszy wynik niż pracownicy socjalni. Można podejrzewać, że część osób badanych, zastanawiając się, czy może liczyć na lekarzy, gdy potrzebuje pomocy, miała na myśli właśnie wszelkie zachorowania czy nieszczęśliwe wypadki i chciała przez to powiedzieć, że w nagłych wypadkach lekarze zawsze starają się pomóc. Jednak pracownicy socjalni także mają swój określony obszar działalności, w obrębie którego permanentnie osobom niepełnosprawnym i ich opiekunom potrzebna jest pomoc. Tymczasem co piąty niepełnosprawny bądź jego opiekun nigdy nie liczyłby na pomoc pracownika socjalnego, gdy tylko co 8-9 respondent gotów byłby liczyć zawsze na pomoc pracownika socjalnego.

Ogólnie zatem w świadomości osób badanych to rodzina predysponowana jest do niesienia pomocy zawsze, jeżeli zachodzi taka potrzeba. Dość dobrze wypadają także przyjaciele, jak i lekarze, gorzej oceniani są pracownicy socjalni, bardzo słabo wypadają księża, wolontariuszy jest zaś po prostu o wiele za mało.

Następne zagadnienie dotyczyło otrzymywania przez respondentów konkretnych form pomocy ze strony różnych środowisk. Pytanie sformułowano następująco: „Od kogo z wymienionych osób otrzymuje Pan/Pani następującą pomoc?" Otrzymane dane przedstawia tabela 2.

Księża w małym stopniu udzielają się ogólnie w pomocy osobom niepełnosprawnym. W wyraźnej większości jest to pomoc jednego tylko rodzaju wśród ośmiu wyróżnionych, mianowicie pomoc duchowa, pomoc w zrozumieniu sensu cierpienia i niepełnosprawności. Księży w takiej roli wskazało 15% badanych. Występuje jeszcze 4% wskazań księży jako wspierających psychicznie, rozmawiających, pocieszających w trudnych chwilach, a więc gdy księża występują niejako w roli psychoterapeutów. Jeśli chodzi o pozostałe formy pomocy, to wskazania księży jako uczestniczących w nich są nad wyraz rzadkie: w jednym tylko przypadku wynosi 2%, mianowicie pomocy rzeczowej: odzież, żywność itp.

W innych przypadkach tylko pojedyncze osoby wskazują na rolę księży, przy czym w dwóch przypadkach: załatwiania spraw codziennych oraz pomocy w wypełnianiu wniosków, dokumentów urzędowych przez żadnego z respondentów nie został wymieniony ksiądz. Wyniki te mogą z jednej strony cieszyć, z drugiej – niepokoić. Mogą cieszyć, jeśli się uzna, że powołaniem kapłana jest spieszyć z pomocą duchową, z pomocą w zrozumieniu cierpienia, a więc nie tyle nawet z pomocą typu

Tabela 2. Osoby udzielające pomocy (dane w %)

	Nie mam znikąd pomocy	Rodzina	Przyjaciele	Znajomi mający podobne potrzeby	Sąsiedzi	Księża	Lekarze	Pracownicy socjalni	Wolontariusze	Radzę sobie sam/sama
Wsparcie finansowe, pieniądze	13,1	41,4	4,3	1,2	1,2	0,6	0,3	20,3	0,3	47,8
Pomoc materialna, ubrania, żywność itp.	14,2	24,0	3,5	1,2	1,0	1,5	0,1	9,2	0,4	57,9
Pomoc w opiece nad osobą niepełnosprawną	9,3	43,6	5,8	1,7	1,9	0,3	2,2	5,7	2,5	51,0
Załatwienie koniecznych spraw, np. zakupy, opłaty na poczcie itp.	7,6	35,0	2,9	1,1	2,1	0,0	0,1	2,1	0,6	61,7
Pomoc w wypełnianiu wniosków, dokumentów urzędowych	9,3	27,6	5,1	3,9	1,8	0,0	0,8	9,2	0,4	57,8
Informacje na temat możliwości uzyskania dodatkowej pomocy	25,0	14,6	9,3	18,1	2,9	0,7	3,8	13,6	1,1	38,6
Wsparcie psychiczne, rozmowa, pociecha w trudnych chwilach	11,9	40,0	17,4	7,6	2,6	4,0	3,5	3,9	1,1	41,4
Pomoc duchowa, zrozumienie, jaki jest sens cierpienia oraz niepełnosprawności	15,4	18,8	4,7	3,6	0,6	14,7	1,8	0,8	0,8	50,6

psychoterapeutycznego, ile z pomocą emocjonalną. Tu wskazań było 15%. Z drugiej jednak strony księża są nieobecni w innych formach pomocy. Tymczasem można by spodziewać się większego udziału księży w pomocy materialnej – zbiórki rozmaitych niepotrzebnych sprzętów, odzieży itp., od czasu do czasu mogłaby to być również pomoc i porada w wypełnianiu różnych dokumentów. Poza tym księża powinni być nieźle poinformowani o możliwościach uzyskiwania przez niepełnosprawnych dodatkowej pomocy, jak wreszcie oprócz pomocy duchowej mogliby niepełnosprawni i ich opiekunowie uzyskiwać także wsparcie psychiczne od więcej niż 4% wskazanych w tym badaniu księży.

Skoro znamy już zaangażowanie księży w pomoc osobom niepełnosprawnym i ich rodzinom, interesującym wydaje się być zagadnienie dotyczące zaufania do duchowieństwa. Sformułowano pytanie: „Jak określi Pan swoje zaufanie do wymienionych osób?" Przedstawiono taką samą listę, jak poprzednio i była tu zastosowana dla ufności skala analogiczna, jak dla możliwości uzyskania pomocy, przy czym punkty skali były następujące: całkowicie ufam, raczej ufam, raczej nie ufam, całkowicie nie ufam. Otrzymane wyniki prezentuje tabela 3.

Tabela 3. Zaufanie do osób (dane w %)

	Całkowicie ufam	Raczej ufam	Raczej nie ufam	Całkowicie nie ufam
Rodzina	64,9	29,6	3,1	1,8
Przyjaciele	19,4	59,3	15,1	5,3
Znajomi mający podobne potrzeby	9,0	58,6	23,9	7,1
Sąsiedzi	4,9	45,6	38,5	10,0
Księża	5,7	42,8	33,8	15,8
Lekarze	10,8	59,2	22,1	7,1
Pracownicy socjalni	6,4	54,7	29,0	9,2
Wolontariusz	3,2	35,7	29,3	22,2

Poziom zaufania, jakim badani obdarzają księży, zbliżony jest do poziomu, jaki uzyskali sąsiedzi. Z prezentowanych danych wynika, że 6% respondentów zadeklarowało całkowite zaufanie wobec księży, dalszych 43% zaufanie umiarkowane. Z kolei 34% podało, że raczej księżom nie ufa, zaś 16% oświadczyło, że absolutnie księżom nie ufają. Te 16% to jeden z najwyższych wskaźników całkowitego braku zaufania, który przekroczony jest tylko przez wolontariuszy. Typowe więc nastawienie respondentów – zarówno niepełnosprawnych, jak i ich opiekunów – wobec księży co do deklarowanej ufności to nastawienie „raczej ufam". Występuje natomiast znacznie więcej deklaracji o całkowitym braku zaufania wobec księży niż deklaracji o pełnym zaufaniu wobec nich.

Kategoriom odpowiedzi z pytania na temat zaufania odpowiadają kategorie odpowiedzi z pytania na temat tego, na kogo mógłby respondent liczyć, gdy potrzebuje pomocy. Kafeteria przedstawiała się następująco: całkowicie ufam – zawsze mogę liczyć na pomoc; raczej ufam – zwykle mogę liczyć na pomoc; raczej nie ufam – rzadko mogę liczyć na pomoc; absolutnie nie ufam – nigdy nie mogę liczyć na pomoc. Należałoby oczekiwać zgodności wyboru kategorii z odpowiednich par w odpowiedziach osób badanych. Okazuje się jednak, że poziom żywionego zaufania i nadzieja uzyskiwania pomocy w razie potrzeby to kategorie niezupełnie pokrywające się. Należy podkreślić kolejno relacje między deklaracjami o zaufaniu a deklaracjami o liczeniu na pomoc w przypadku księży.

Najczęściej (20%) pojawia się zestawienie: ograniczone zaufanie plus pewność, że ksiądz nigdy nie przyszedłby z pomocą. Inne stosunkowo często pojawiające się zestawy to: zaufanie umiarkowane i pewność, że zwykle ksiądz udzieliłby pomocy; zaufanie umiarkowane i pogląd, że tylko rzadko ksiądz udzieliłby pomocy; zaufanie umiarkowane i niewiara w to, że ksiądz kiedykolwiek udzieliłby pomocy (11%); wreszcie kompletny brak zaufania i pewność, że ksiądz nigdy nie udzieliłby pomocy. Taką koniunkcję poglądów wyraziło 13% respondentów. Na drugim biegunie, czyli z koniunkcją poglądów o całkowitym zaufaniu wobec księży i nadziei zawsze na pomoc z ich strony, znalazło się tylko 3% respondentów, a więc czterokrotnie częściej kierowane są pod adresem księży opinie skrajnie negatywne niż skrajnie pozytywne.

Tak jak i poprzednio częściej występują deklaracje o umiarkowanym zaufaniu (43%) nad wyrażaniem oczekiwania, że księża zwykle pospieszyliby z pomocą (tylko 14%). Natomiast inaczej niż poprzednio nieco góruje frekwencją ograniczone zaufanie do księży (34%) nad liczeniem tylko rzadko na pomoc księży w potrzebie (33%). Występuje też kilka przypadków, kiedy wyrażana jest wiara, że księża pomogliby zawsze lub zwykle z deklaracją całkowitego braku zaufania wobec księży.

b) Parafia wobec osób niepełnosprawnych i ich rodzin

W prowadzonych badaniach nad wsparciem społecznym rodziny z dzieckiem niepełnosprawnym do instytucji wspierających zostały zaliczone: Państwowy Fundusz Rehabilitacji Osób Niepełnosprawnych (PFRON), Powiatowe Centrum Pomocy Rodzinie (PCPR), Miejski Ośrodek Pomocy Rodzinie (MOPR), Miejski Ośrodek Pomocy Społecznej (MOPS), Gminny Ośrodek Pomocy Społecznej (GOPS), Caritas, różne fundacje i stowarzyszenia, a wreszcie parafie. Przedstawione zostaną poniżej rodzaje i natężenie pomocy ze strony parafii i Caritas w połączeniu z niektórymi cechami osobistymi respondentów. Uwzględnione zostaną jedynie powiązania istotne statystycznie. Otrzymane wyniki prezentuje tabela 4.

Tabela 4. Rodzaj udzielanej pomocy (dane w %)

	PFRON	PCPR/MOPR/ MOPS/GOPS	Caritas	Fundacja, stowarzyszenie	Parafia	Inna, jaka?
Pomoc finansowa, pieniądze	13,7	56,4	1,9	3,5	0,7	4,7
Pomoc materialna, żywność, ubranie	1,0	11,9	4,6	3,5	1,2	2,4
Pomoc w likwidacji barier architektonicznych, wykonanie podjazdów itp.	12,5	7,2	0,0	0,3	0,0	0,8
Pomoc w zakupie sprzętu rehabilitacyjno-ortopedycznego, komputera itp.	31,9	12,4	0,6	0,8	0,1	2,4
Pomoc w leczeniu i rehabilitacji	8,1	14,6	1,7	6,9	0,4	4,2
Pomoc w znalezieniu pracy dla osoby niepełnosprawnej	1,1	1,2	0,3	1,1	0,1	1,7
Pomoc w podjęciu nauki przez osobę niepełnosprawną	2,1	2,6	1,4	1,0	0,0	0,0
Pomoc w opiece nad osobą niepełnosprawną, np. opiekunka	0,3	6,1	2,2	0,7	0,3	1,9
Pomoc psychologiczna, wsparcie psychiczne w trudnych sytuacjach	0,3	4,0	0,8	4,2	1,2	4,4
Pomoc w postaci informacji, porad o dofinansowaniach i programach dla osób niepełnosprawnych	8,1	8,5	0,7	6,2	0,3	2,4
Pomoc w wyjaśnieniu, jaki jest sens cierpienia oraz niepełnosprawności	0,0	0,0	0,7	1,7	4,4	2,1

Badania wykazały, że parafie mają swój udział w akcji wspierania rodzin z osobą niepełnosprawną, jest on jednak minimalny. Jedynie 8% badanych wskazało, że uzyskało jakąś pomoc ze strony swych parafii, natomiast 88% zaprzeczyło temu. Pozostałych kilka procent badanych nie udzieliło odpowiedzi na pytanie o pomoc świadczoną przez parafię.

Wsparcie ze strony parafii to najczęściej pomoc duchowa – tak określiło to 4% badanych osób. Na drugim miejscu znalazła się pomoc w postaci żywności, odzieży czy też sprzętów gospodarstwa domowego. Na taką formę pomocy wskazało jednak tylko 1% respondentów. Inne formy pomocy wskazywane były jedynie przez pojedyncze osoby.

Wypowiedzi negatywnych była przytłaczająca większość. Szczególnie wiele znalazło się wypowiedzi „nie korzystałem", bez dalszego komentarza. Tak właśnie odpowiedziało na pytanie o pomoc parafii 39% respondentów. Dalszych 16% również podało, że nie korzystali z żadnej pomocy ze strony parafii, ale z komentarzem, „nigdy księdza lub rady parafialnej nie prosiłam o pomoc". Zaś 14% respondentów oświadczyło, że nie zdawało sobie sprawy, że osoba niepełnosprawna może liczyć na jakąkolwiek pomoc ze strony parafii. Z całej zbiorowości 4% respondentów sformułowało odpowiedzi uogólniające treści „nie mam takiej pomocy", czyli stwierdzające, że parafie w ogóle nie interesują się świadczeniem jakiejkolwiek pomocy na rzecz rodzin z osobą niepełnosprawną. Pojedyncze osoby dodawały także szereg innych komentarzy.

Z otrzymanych danych wynika, że 11% osób niepełnosprawnych lub ich rodziców mieszkających w Kielcach, 8% respondentów z innych miast województwa oraz 6% respondentów ze wsi przyznało, że jakąś pomoc ze strony parafii częściej lub rzadziej otrzymywali.

Interesujące, że wyniki prezentowanego tu badania wskazują na to, iż jeśli w ogóle parafie prowadzą jakąkolwiek działalność charytatywną na rzecz niepełnosprawnych, to są to raczej parafie miejskie niż wiejskie. Może świadczyć o tym różnica w odsetkach osób twierdzących, że w ogóle nic nie wiedzą o możliwości uzyskiwania jakiejkolwiek pomocy ze strony parafii. W samych Kielcach taką myśl wyraziło 12% respondentów, w miastach powiatowych zaledwie 4% badanych, w małych miasteczkach podobnie jak w Kielcach – 12% i wreszcie na wsi 24%. Można stwierdzić, że mieszkańcy wsi są dobrze poinformowani o przedsięwzięciach, które podejmuje parafia, proboszcz, tymczasem niemal co czwarty mieszkaniec wsi podaje, że nic nie wiedział o możliwości takiej pomocy. Można więc sądzić, że nie wiedział dlatego, że parafia nie świadczy żadnej pomocy na rzecz niepełnosprawnych.

Odpowiedzi „nie korzystałem" udzieliło i nie opatrzyło jej żadnym komentarzem 15% mieszkańców Kielc, aż 55% mieszkańców miast powiatowych i 51% osób z małych miasteczek, wreszcie 40% mieszkańców wsi. Odpowiedzi uogólniającej natomiast udzieliło („nie mam takiej pomocy") 2% mieszkańców Kielc, 1% mieszkańców miast powiatowych, aż 13% mieszkańców małych miasteczek i 4% mieszkańców wsi. Również te liczby wskazują na zaniedbania w objęciu wszelką pomocą właśnie mieszkańców małych miasteczek.

c) Caritas wobec osób niepełnosprawnych i ich rodzin

Działalność Caritas jako organizacji kościelnej w porównaniu z innymi instytucjami i organizacjami wypada również o wiele skromniej. Zaledwie 15% respondentów podało, że Caritas pomógł im w taki czy inny sposób, natomiast aż 82% respondentów zaprzeczyło, aby otrzymało cokolwiek z Caritasu. Pozostałe osoby nie udzieliły odpowiedzi na pytanie dotyczące tej organizacji.

Z otrzymanych danych wynika, że 5% badanych otrzymywało od Caritas, rzadziej lub częściej, żywność i inne artykuły w ramach pomocy rzeczowej. O wiele rzadziej wspominano o pomocy asystentów czy też opiekunów bądź wolontariuszy działających z ramienia Caritas: były to wypowiedzi zaledwie 2% osób badanych. Również 2% badanych wspomniało o pomocy finansowej uzyskanej choćby jeden raz z Caritas, zaś u 2% respondentów mowa była o pomocy przy rehabilitacji, pomocy przy dostarczaniu lekarstw, także pomocy w organizacji zajęć terapeutycznych, i wreszcie spotkań i kolonii dla dzieci. O innych formach pomocy świadczonej przez Caritas wspominały jedynie pojedyncze osoby.

Z drugiej strony 35% badanych oświadczyło wyraźnie, że nigdy żadnej pomocy ze strony Caritasu nie otrzymywali, a 18% dodało, że o takiej organizacji jak Caritas nigdy nie słyszeli. Z całej zbiorowości 13% respondentów uzasadniło brak pomocy ze strony Caritasu tym, że nie zwracali się do tej organizacji z prośbą o pomoc. W przypadku 3% badani uskarżali się na trudny dostęp do biur Caritasu i na nieprzychylne nastawienie personelu tej organizacji. Inne negatywne wypowiedzi pochodzą od pojedynczych osób. Ta stosunkowo skromna działalność Caritas w porównaniu z innymi instytucjami rozkłada się mniej więcej równomiernie terytorialnie, choć wspomniało o takiej pomocy 13% mieszkańców Kielc i po 15% mieszkańców innych miast oraz wsi. Ta różnica proporcji nie jest istotna statystycznie, w granicach $p = 0{,}05$.

Pomoc rzeczowa, w tym rozdawanie żywności przez Caritas, dzielona jest terytorialnie w następujący sposób: z całej zbiorowości wskazało na nią 7% mieszkańców Kielc, 2% mieszkańców miast powiatowych, aż 17% mieszkańców małych miasteczek i 7% mieszkańców wsi. Tak więc pomoc ta adresowana do osób najbiedniejszych trafia tam, gdzie obecnie sytuacja jest najtrudniejsza, tj. do małych miasteczek. Dodajmy jeszcze, że świadczona na minimalną skalę pomoc osobista, czyli kierowanie do rodzin asystentów, opiekunów czy wolontariuszy nie miała miejsca w ogóle wobec rodzin z Kielc, dotyczyła zaś 2% rodzin w miastach powiatowych, 3% w małych miasteczkach i 4% na wsi.

Również wypowiedzi negatywne na temat Caritasu bywają skorelowane z podziałem terytorialnym, czyli miejscem zamieszkania respondentów. I tak np. odpowiedzi „nie znam w ogóle Caritasu i nie wiem czym się zajmuje" udzieliło 13% mieszkańców Kielc, 8% mieszkańców miast powiatowych, 19% mieszkańców małych miasteczek i 29% mieszkańców wsi. Widać więc, że z jednej strony Caritas powinien intensywniej zaznaczać swoją obecność wśród rodzin osób niepełnospraw-

nych mieszkających na wsi, z drugiej widać, że najbardziej poinformowani w sprawie organizacji pomocowych, takich jak Caritas, są mieszkańcy miast powiatowych. To z jednej strony niewielki ośrodek miejski, w obrębie którego łatwo o informacje, z drugiej siedziba władz powiatowych, a więc organów znacznie lepiej poinformowanych o rozmaitych urzędach i instytucjach niż ma to miejsce we wsiach czy małych miasteczkach.

Zwróćmy jeszcze uwagę, że wielu respondentów twierdzi, że nie otrzymało nigdy pomocy z Caritasu, gdyż do Caritasu nie zwracali się o pomoc – dotyczy to 16% mieszkańców Kielc, 19% mieszkańców miast powiatowych, 11% mieszkańców wsi, lecz tylko 5% mieszkańców małych miasteczek. Wynika z tego, że warunki bytowe rodzin osób niepełnosprawnych zamieszkujących w małych miasteczkach zmuszają ich lub ich opiekunów do energicznego poszukiwania wszelkich możliwości wsparcia. Zwracają się oni zatem również do Caritasu częściej niż mieszkańcy większych miast oraz częściej niż mieszkańcy wsi.

Odpowiedź „nie korzystałem", której nie towarzyszył żaden komentarz, została udzielona przez 16% mieszkańców Kielc, aż 52% mieszkańców miast powiatowych, 37% – małych miasteczek i 33% mieszkańców wsi. Wynika stąd, że w Kielcach, a przede wszystkim w małych miasteczkach, wielu zwracało się o pomoc do Caritasu, skoro np. w małych miasteczkach tylko 5% respondentów podało, że nie próbowało nigdy nic uzyskać od Caritasu, natomiast 37% podaje, że Caritas nie udzielił im żadnej pomocy.

d) Znajomość i rozumienie potrzeb osób niepełnosprawnych przez pracowników parafii i Caritas

Jedno z pytań ankiety sformułowano następująco: „W jakim stopniu Pana/Pani zdaniem pracownicy wymienionych instytucji i organizacji znają i rozumieją potrzeby osób niepełnosprawnych i ich rodzin?" Dołączono listę kilku instytucji, na której znalazły się: PFRON, wszystkie ośrodki pomocy społecznej, Caritas, fundacje oraz stowarzyszenia, a także parafie. Respondenci mieli oceniać personel tych organizacji pod kątem znajomości i rozumienia problemów osób niepełnosprawnych na skali zawierającej cztery możliwości: „bardzo dobrze", „dość dobrze", „słabo", „trudno powiedzieć".

Dla celów zastosowania, podobnie jak poprzednio, analizy wariancji dokonano parametryzacji tej skali, przypisując następującą punktacje: „słabo" – 1 punkt; „trudno powiedzieć" – 2 punkty; „dość dobrze" – 3 punkty; „bardzo dobrze" – 4 punkty. Nie umocowano skali w przedziale 0 – 3, uznając, że odpowiedź „słabo" to odpowiedź jednak korzystniejsza niż „wcale", a takiej dopiero odpowiedzi wypadałoby przypisać wartość 0. Uznano również, że „trudno powiedzieć" to korzystniejsza ocena niż „słabo", lecz mniej korzystna od oceny „dość dobrze". Stąd więc taka właśnie hierarchia ocen, a przy tym przyjęto założenie o równej odległości między poszczególnymi punktami skali.

W znajomości problematyki i rozumieniu osób niepełnosprawnych i ich rodzin nieco słabiej niż fundacje czy stowarzyszenia wypada w województwie świętokrzyskim ogólnopolska organizacja Caritas. Zaledwie 5% respondentów przypisało pracownikom Caritasu ocenę bardzo dobrą ze względu na znajomość i rozumienie potrzeb osób niepełnosprawnych. Ocenę dobrą wystawiło dalszych 13% respondentów, natomiast 16% badanych oceniło personel Caritasu jako słabo znający problemy rodzin z osobą niepełnosprawną. W 61% respondenci uznali, że „trudno powiedzieć" cokolwiek o znajomości i rozumieniu potrzeb osób niepełnosprawnych przez personel Caritasu. Wynika stąd, że przynajmniej w województwie świętokrzyskim działalność Caritasu jest na razie dość skromna, skoro przytłaczająca większość nie umie ocenić znajomości i rozumienia potrzeb osób niepełnosprawnych przez pracowników Caritasu, zaś spośród oceniających znaczna część wybiera ocenę „słabo".

Na tej krótkiej zresztą liście instytucji i organizacji pomocowych parafie sytuują się na miejscu ostatnim. Zaledwie niespełna 3% respondentów wskazało ocenę „bardzo dobrze", mając na myśli znajomość i rozumienie potrzeb rodzin z osobą niepełnosprawną przez proboszczów czy też innych ludzi związanych z życiem parafialnym. Z całej zbiorowości 13% badanych oceniło proboszczów i personel związany z Kościołem jako znający potrzeby niepełnosprawnych na „dość dobrze". W tym przypadku mamy do czynienia z sytuacją, gdy liczba ocen „słabo" przeważa nad sumą ocen „dość dobrze" i „bardzo dobrze", bowiem aż 23% badanych uznało, że parafie słabo znają i rozumieją potrzeby osób niepełnosprawnych, gdy suma przypisanych pod tym względem ocen „dość dobrze" i „bardzo dobrze" wynosiła zaledwie 16%. Dodajmy, że 58% badanych wybrało odpowiedź „trudno powiedzieć", pozwalającą domyślać się, że osoby te nie stykają się z żadną pomocą ze strony ich parafii.

e) Deklarowane zaufanie do parafii i Caritas

Działalność parafii i Caritas na rzecz osób niepełnosprawnych, jak to zostało już zaznaczone wcześniej, wypada dość skromnie, a z drugiej strony zdecydowana większość badanych jest związana z parafią poprzez fakt uczestnictwa we mszy św. czy innych sakramentach. Interesujące jest, czy ta słaba aktywność w niesieniu pomocy przekłada się na zaufanie badanych do omawianych instytucji. Postawiono więc następujące pytanie: „Jak określi Pan/Pani swoje zaufanie do wymienionych instytucji?" i następnie przedłożono ukazywaną już listę instytucji: PFRON, PCPR, MOPR itd., Caritas, fundacje i stowarzyszenia charytatywne, parafie. W pytaniu tym zaproponowano skalę czterostopniową ocen od „całkowicie ufam" poprzez „raczej ufam" oraz „raczej nie ufam" aż do „całkowicie nie ufam". Ponadto przewidziano osobną możliwość odpowiedzi „nie znam instytucji".

Tabela 5. Zaufanie do instytucji i organizacji pomocowych (dane w %)

	Całkowicie ufam	Raczej ufam	Raczej nie ufam	Całkowicie nie ufam	Nie znam instytucji
PFRON	10,0	40,4	10,6	3,2	34,6
PCPR/ MOPR/ MOPS/ GOPS	12,6	56,9	15,8	5,8	8,1
Caritas	3,9	20,7	10,8	4,9	58,1
Fundacja, stowarzyszenie	7,1	18,9	7,9	3,3	61,2
Parafia	3,9	28,8	15,0	9,0	58,9
Inna, jaka?	0,7	1,4	0,7	1,0	7,4

To właśnie na podstawie częstości padania tej ostatniej odpowiedzi możemy sobie wyrobić zdanie na temat rozpoznawalności wymienionych instytucji w środowisku osób niepełnosprawnych i ich rodzin z województwa świętokrzyskiego.

Okazuje się, że odpowiedź „nie znam instytucji" pada najczęściej odnośnie do fundacji i stowarzyszeń – 61%. Parafię wskazuje 59% badanych, Caritas – 58%, PFRON – 35% i wreszcie wszelkie ośrodki pomocy 8%. Oczywiście, odpowiedź „nie znam instytucji" odniesiona do parafii nie świadczy o tym, że respondent nie słyszał o istnieniu parafii, lecz o tym, że badany nie zdawał sobie sprawy (trafnie lub nie trafnie), iż parafia jako taka nie zajmuje się działalnością charytatywną. Jak więc widać z powyżej przytoczonych liczb, naprawdę powszechnie znane są osobom niepełnosprawnym zamieszkującym województwo świętokrzyskie agendy pomocy społecznej – powiatowe, miejskie, gminne itd. Również większość badanych zna PFRON jako instytucję prowadzącą działalność pomocową. Może zaskakiwać tak częste stwierdzanie „nie znam instytucji" odnośnie do Caritasu. Około trzech na każdych pięciu niepełnosprawnych bądź ich rodziców stwierdza, że nie znają takiej instytucji jak Caritas.

Jeśli chodzi o poziom zaufania dla Caritasu, to wyniki procentowe od „całkowicie ufam" do „całkowicie nie ufam" przedstawiają się następująco: 4%, 21%, 11% i 5%. Dane dla fundacji i stowarzyszeń w tej samej kolejności wypadły następująco: 7%, 19%, 8% i 3%. Porównując odpowiedzi dotyczące Caritasu i te odnoszące się do fundacji i stowarzyszeń, zauważamy, że Caritas pozostaje nieco w tyle. Wprawdzie nieco wyższy odsetek jest deklarujących ograniczone zaufanie wobec Caritasu niż wobec fundacji czy stowarzyszeń, jednak całkowite zaufanie deklarowane jest nieomal dwukrotnie częściej wobec fundacji niż wobec Caritasu, ponadto zaś wyższe są odsetki nieufających Caritasowi niż nieufających fundacjom i stowarzyszeniom.

I wreszcie parafie. Tu odsetki są następujące: 4%, 29%, 15% i 9%. Okazuje się, że są to wyniki porównywalne z uzyskanymi przez Caritas. Identyczny odsetek ba-

danych deklaruje całkowite zaufanie do Caritasu i parafii, nawet więcej osób deklaruje ograniczone zaufanie do parafii niż Caritasu, natomiast brak zaufania częstszy jest wobec parafii niż wobec Caritasu.

Tak więc ostatecznie grupa instytucji darzonych zaufaniem przez niepełnosprawnych to przede wszystkim PFRON oraz ośrodki pomocy, druga grupa to fundacje i stowarzyszenia, trzecia – Caritas oraz parafie. Nasuwa się pytanie, czy parafie w ogóle należy zaliczać do instytucji charytatywnych. Być może nie leży w zakresie obowiązków parafii świadczenie pomocy osobom dotkniętym niepełnosprawnością. Ogólny wymóg wspomagania bliźnich być może nie sięga aż tak szczegółowo, aby właśnie obligować parafię do intensywnego zajmowania się problemami ludzi niepełnosprawnych.

PODSUMOWANIE

Jednym z bolesnych doświadczeń, jakie przeżywają osoby niepełnosprawne, jest fakt opuszczenia przez przyjaciół, bliskich, niejednokrotnie także przez rodzinę. Powoduje to pogłębienie stresu, osamotnienie, społeczną izolację. Z opracowań wynika, że osoby niepełnosprawne czują się izolowane również przez wspólnotę Kościoła, do którego należą. Wiele świątyń jest nieprzystosowanych do osób poruszających się na wózkach inwalidzkich, dotyczy to nie tylko zabytkowych kościołów, ale także tych nowo wybudowanych. Jest to wyraźny znak, że gospodarzom tego miejsca nie zależy na tym, by osoba poruszająca się na wózku samodzielnie mogła wjechać do świątyni. Osoby niepełnosprawne i ich rodziny żyją na marginesie wspólnot parafialnych, wyniki badań przedstawione w tym artykule potwierdzają taki stan rzeczy. Bardzo niski jest poziom zainteresowania duszpasterzy potrzebami osób niepełnosprawnych i ich rodzin, zarówno materialnymi, jak i duchowymi. Na bardzo niskim poziomie występuje aktywność parafii, wspólnot w niej działających, tylko nieliczni z badanych wskazali, że z parafii otrzymali jakąkolwiek pomoc. Minimalnie częściej respondenci wskazywali na Caritas jako organizację, która przychodzi im z pomocą. Pomoc ta ograniczała się zazwyczaj do wsparcia materialnego w postaci żywności lub ubrań.

Jak to zostało zaznaczone na wstępie niniejszego artykułu, w Polsce nie podjęto jeszcze rzetelnej dyskusji na temat miejsca osób niepełnosprawnych w Kościele. Z perspektywy działań, jakie są podejmowane w społeczeństwie polskim na rzecz integracji osób niepełnosprawnych, nie powinno zabraknąć także zaangażowania tej wspólnoty, której Mistrz polecił szczególną troskę o chorych, słabych i odrzuconych.

LITERATURA

Avalos, H., Melcher, S. J., Schipper J. (2007). *This Abled Body. Rethinking Disabilities in Biblical Studies*. Atlanta.

Bergman, Ch. C. (1976). The Role of the Clergy in Serving the Mentally Retarded. *Journal of Religion and Health*, vol. 15(2), ss. 100-107.
Carter, E. W. (2007). *Including People with Disabilities in Faith Communities*. Baltimore, London, Sydney.
Eiesland, N. L. (1994). *The Disabled God. Toward a Liberatory Theology of Disability*. Nashville.
Eiesland, N. L, Saliers, D. S. (1998). *Human Disability and the Service of God. Reassessing Religious Practice*. Nashville.
Emblen, J. D., Halstead, L. (1993). Spiritual needs and interventions: Comparing the views of patients, nurses, and chaplains. *Clinical Nurse Specialist*, vol. 7(4), ss. 175-182.
Frankel Perry, B. G. (1998). The Relationship Between Faith and Well-Being. *Journal of Religion and Health*, vol. 37, ss. 125-136.
Hall, D. E., Meador, K. G., Koenig, H. G. (2008). Measuring Religiousness in Health Research: Review and Critique. *Journal of Religion and Health*, vol. 47, ss. 134-163.
Kaye, J., Raghavan, S. K. (2002). Spirituality in Disability and Illness. *Journal of Religion and Health*, vol. 41(3), ss. 231-242.
Kern, W. (1985). *Pastoral Ministry with Disabled Person*. New York.
Kirenko, J. (2002). *Wsparcie społeczne osób z niepełnosprawnością*. Ryki.
Reynolds, T. E. (2008). *Vulnerable Communion. A Theology of Disability and Hospitality*. Michigan.
Schulz, E. K. (2005). The meaning of spirituality for individuals with disabilities. *Disability and Rehabilitation*, vol. 27(21), ss. 1283-1295.
Treloar, L. L. (1999). Spiritual Beliefs, Response to Disability, and the Church. *Journal of Religion and Health*, vol. 3(4), ss. 5-32.
Treloar, L. L. (2002). Disability, spiritual beliefs and the church: the experiences of adults with disabilities and family members. *Journal of Advanced Nursing*, vol. 40(5), ss. 594-603.
Webb-Mitchell, B. (1994). *Unexpected Guests at God's Banquet. Welcoming People with Disabilities Into the Church*. New York.

STRESZCZENIE

W Polsce nie podjęto jeszcze rzetelnej dyskusji na temat miejsca osób niepełnosprawnych w Kościele. Z wielu opracowań wynika, że osoby niepełnosprawne czują się odizolowane także przez wspólnoty religijne, do których należą. Wyniki badań przedstawione w tym artykule potwierdzają taki stan rzeczy. Bardzo niski jest poziom zainteresowania duszpasterzy i parafii wsparciem osób niepełnosprawnych, jedynie nieliczni z badanych przyznają, że od swoich wspólnot parafialnych otrzymali jakąkolwiek pomoc. Nieco lepiej w tym względzie wypada ogólnopolska organizacja Caritas – jej udział we wsparciu osób niepełnosprawnych i ich rodzin sytuuje się na poziomie od 1 do 5 punktów procentowych. Tak niski udział w pomocy przekłada się również na niski poziom zaufania osób niepełnosprawnych do duchowieństwa i parafii jako wspólnoty.

Słowa kluczowe

duszpasterz, parafia, niepełnosprawność, rodzina

SUMMARY

There has not yet been any thorough discussion in Poland on the place of disabled people in the Church. Many studies show that people with disabilities feel isolated by religious communities to which they belong. The results presented in this article confirm this state of affairs. Is very low level of interest in the parish pastors and support people with disabilities, only a few of the respondents admit that from their parish communities received any aid. Slightly better in this regard falls nationwide organization Caritas, its share in helping people with disabilities and their families to places of level 1 to 5 percentage points. Such a low share of aid also translates into a low level of confidence of disabled people to the clergy and the parish as a community.

Key Words

clergy, parish, disability, family

Laikat i duchowieństwo w kościele katolickim w polsce
Problem dialogu i współistnienia
Poznań 2010

STELLA GROTOWSKA
Uniwersytet Wrocławski

Zarządzanie emocjami. Seniorzy we wspólnotach, organizacjach i ruchach katolickich w Polsce

Emotion management. Seniors in the Catholic communities, organizations and movements in Poland

WPROWADZENIE

W ludzkim doświadczeniu objawia się ogromna rozmaitość emocji, a tym, co dla nich wspólne, jest zdolność do wywoływania określonych reakcji na sytuacje i innych. Emocje są siłą motywującą do podjęcia działania, któremu nadają dynamikę i ukierunkowują, ich właściwością jest swoista *energia emocjonalna* (Turner, Stets 2009: 25). Emocje, namiętności, uczucia, sentymenty, afekty, nastroje[1] są nieusuwalną częścią ludzkiego życia, w którym odgrywają podstawową, choć niejednoznaczną, rolę. Z jednej strony, stanowią kreatywną siłę, która motywuje i ukierunkowuje działania celowe, z drugiej – sfera emocji stwarza ludziom odwieczne problemy kontroli i samokontroli, obniżając stopień racjonalności i dezorganizując działania (Kozielecki 1988: 233). Związki emocji ze strukturami społecznymi były przez socjologów często niedostrzegane lub niedoceniane także w wymiarze zjawisk mikrospołecznych. Za przykład może służyć analiza Ralfa Dahredorfa, w której całkowicie pomija on zagadnienie emocji, sądząc, że pozycja społeczna stawia wymogi odnośnie do rodzaju zachowania (zachowania według roli), a także kreowanego wizerunku – wyglądu i właściwości jednostki (atrybuty roli), które są wyobrażalne bez konieczności łączenia ich z konkretnymi osobami (2005: 311). Zdaniem wielu badaczy, między innymi Arlie Hochschield, społeczne oczekiwania związane z zajmowaniem pozycji i podejmowaniem ról odnoszą się również do emocji: determinują uczucia, jakie powinno się żywić w konkretnych okolicz-

[1] Termin *emocje* użyty został w tym miejscu w sensie szerokim, wzorem Jonathana Turnera i Jan E. Stets przyjmuję, że obejmuje wszystkie zjawiska denotowane przez przytoczone określenia (Turner, Stets 2009: 16).

nościach, o ile oczywiście w ogóle emocje są dopuszczalne. Istnieje wszak wiele ról, które eliminują w ogóle możliwość ich uzewnętrzniania, a nawet odczuwania, jak sędzia, policjant czy sugestywnie opisywany przez Ervinga Goffmana personel instytucji totalnej. Niemniej w tych przypadkach praca nad emocjami jest równie oczywista, jak wtedy, gdy ich ostentacyjne okazywanie stanowi normę. Próby kierowania emocjami podejmowane są przez wiele instytucji i organizacji społecznych w różnych formach i z rozmaitymi efektami.

Przedmiotem moich zainteresowań w tym tekście jest udział ludzi starszych w działaniach ruchów, wspólnot, organizacji i innych struktur związanych z Kościołem katolickim[2] w Polsce. W niniejszym artykule analizować będę odniesienia do emocji, kontekst, w jakim występują i sposoby ich traktowania przez seniorów zaangażowanych w działania organizacji, ruchów, wspólnot związanych z katolicyzmem. Ponieważ uczestnictwo w wymienionych strukturach wiąże się z pewnym sposobem podejścia do emocji, zastosowałam metaforę „zarządzanie emocjami". Podkreśla ona, że traktowanie emocji nie jest automatyczne, nie zachodzi poza świadomością, odruchowo czy od niechcenia. Pojęcie zarządzania uwydatnia aspekt wolicjonalny: dążenie do manipulowania, kontrolowania, sterowania emocjami – redukowania i eliminowania, wywoływania ich i podtrzymywania.

Samopoczucie emocjonalne najstarszych pokoleń Polaków jest ważnym problemem ze względu na zapobieganie ich wykluczeniu społecznemu. Nieobecność seniorów w życiu społecznym oraz ich izolacja i automarginalizacja stanowią wyzwanie dla polityki społecznej państwa, a także powodują wzrost zapotrzebowania na usługi opiekuńcze i świadczenia zdrowotne (Szarota 2007: 139).

Materiał, na podstawie którego powstał ten tekst, został zgromadzony w l. 2008--2009 we Wrocławiu podczas wywiadów pogłębionych[3] przeprowadzonych z uczestnikami i liderami ruchów, wspólnot, stowarzyszeń, organizacji katolickich, w działania których angażują się seniorzy. W artykule zajmuję się analizą tych części wywiadów, w których badane osoby podejmują problematykę emocji.

---

[2] Struktury, w które angażują się seniorzy, mają rozmaity charakter, jeśli chodzi o ich założenia, cele i formy działalności. Poza tym różnią się ze względu na odgrywane przez seniorów role. Mogą to być organizacje przeznaczone dla osób starszych, specjalnie dla nich powołane, na przykład kluby seniora, gdzie pojawienie się uczestników z innych kategorii wiekowych jest mało prawdopodobne i w praktyce się nie zdarza. Drugim rodzajem struktur są takie, których cele sformułowane są w sposób nieuwzględniający wieku uczestników. Mimo tak zdefiniowanego zakresu działania poza wydarzeniami, w których bierze udział cała wspólnota (msze, pielgrzymki, śpiewy etc.), często występują w nich podgrupy spotkaniowe o charakterze grup rówieśniczych, a więc także senioralne.

[3] Pytania wywiadu miały postać ogólnych dyspozycji, co umożliwiło odtworzenie punktu widzenia respondentów, ich interpretacji zdarzeń i życiowych doświadczeń. Intencją takiej konstrukcji wywiadu było pozostawienie rozmówcom możliwie największej swobody wypowiedzi, w których mogłoby znaleźć odbicie to, co jest najważniejsze z ich perspektywy.

1. ZAMIAST DEFINICJI. EMOCJE JAKO PRZEDMIOT ZAINTERESOWANIA NAUK SPOŁECZNYCH

Na pierwszy rzut oka wydaje się, że teoria socjologiczna nie zawiera zbyt wielu odniesień do emocji. Po bliższym przyjrzeniu się dostrzeżemy jednak, że problematyka ta była od dawna obecna w refleksji nad społeczeństwem i człowiekiem, niekiedy stanowiąc nawet główny przedmiot zainteresowań, jak w wydanej w 1759 roku *Teorii uczuć moralnych* Adama Smitha. Autor przeprowadził tam analizę uczuciowych podstaw więzi społecznych, w której sposób przeżywania emocji potraktował jako uwarunkowany społecznie, a za typową emocję społeczeństwa liberalnego uznał zazdrość i wynikające z niej gniew, nienawiść, okrucieństwo. Pojęciem, wokół którego koncentrują się rozważania Smitha, jest sympatia, do której przywiązywał ogromną wagę, sadząc, że jest ona czynnikiem umożliwiającym przezwyciężenie egoistycznie pojętego interesu własnego, a przez to pozwala interakcjom trwać (Smith 1989).

W XIX wieku Karol Darwin zaproponował teorię emocji, zgodnie z którą są one czymś z gruntu prywatnym, choć wyrażanym publicznie. Nieczęsto się dziś zdarza, że socjologowie cytują prace tego autora, mimo to pozwolę sobie na krótkie odwołanie do zawartej w jednej z nich koncepcji. W myśli Darwina podkreślone zostało przekonanie o niezależności sfery emocjonalnej, a społeczny kontekst przyczyn i skutków emocjonalnych doświadczeń tylko marginalnie zaprzątał uwagę autora (Barbalet 2008: 837-838). Emocjom przypisano charakter osobisty i autonomiczny, zakorzeniony w wewnętrznych mechanizmach, które powodują pobudzenie fizjologiczne oraz kierują emocjonalną ekspresją człowieka. Zewnętrzny wyraz emocji zachodzi w sposób w dużej mierze od niego niezależny. Emocje odznaczają się zatem podwójną autonomią – wymykają się zarówno władzy środowiska społecznego, jak i samego podmiotu. Ponadto eksternalizują się przez ciało, jak w następującym opisie: „Rumieniec jest najbardziej szczególnym i najbardziej ludzkim ze wszystkich sposobów wyrażania uczuć (…) Niewątpliwie jeśli jednocześnie występuje silne wzruszenie psychiczne, ogólny obieg krwi ulega zaburzeniu (…) sieć drobnych naczyń pokrywających twarz napełnia się krwią pod wpływem uczucia wstydu. Śmiech można wywołać łaskotaniem skóry, płacz lub zmarszczki uderzeniem, natomiast rumieńca (…) nie potrafimy spowodować żadnymi środkami fizycznymi, tj. żadnym oddziaływaniem na ciało. Musi zareagować umysł. Rumieniec jest nie tylko mimowolny, ale nawet chęć powstrzymania go, wiodąca do samoświadomości, w istocie wzmaga tę skłonność" (Darwin 1988: 334-335)[4].

[4] W cytowanej pracy Darwin analizuje takie uczucia (i ich ekspresje), jak: cierpienie i płacz, złe samopoczucie, niepokój, smutek, zniechęcenie, rozpacz, radość, dobre samopoczucie, miłość, czułość, pobożność, namysł, rozważanie, zły humor, dąsanie się, zdecydowanie, nienawiść, gniew, lekceważenie, pogarda, wstręt, poczucie winy, duma, bezradność, cierpliwość, zdziwienie, zdumienie, strach, przerażenie, wstyd, nieśmiałość, skromność, rozumienie się.

Współcześnie większość badaczy zajmuje znacznie mniej skrajne stanowisko, jednak przekonanie o pewnej autonomii sfery emocjonalnej nadal pozostaje w mocy. Przyjmuje się, że emocje zależą zarówno od właściwości konkretnej jednostki, jak i kontekstu, w którym ona żyje, dlatego mogą służyć jako wskaźnik relacji człowiek – świat. Jeśli oczekiwania człowieka nie są zaspokojone, pojawiają się emocje negatywne – lęk, złość, strach, smutek etc., w sytuacji harmonii między jednostką a otoczeniem występują emocje pozytywne. Stawia to w nowym świetle relacje emocji i racjonalności, które w tradycji filozoficznej Zachodu uchodziły (jako serce i rozum) za przeciwstawne bieguny, wykluczające się nawzajem. Dziś skłonni jesteśmy patrzeć na to inaczej – uznanie zyskuje pogląd, że emocje są warunkiem racjonalności, która zależy od wartościowania, czyli określenia tego, co w konkretnych warunkach może być traktowane jako użyteczne lub pożądane i z tego powodu wzbudzać pozytywne uczucia (Turner, Stets 2009: 36). W emocjach ujawnia się to, czego nie lubimy i czego się boimy, a także nasze upodobania i oczekiwania. Emocje są zatem różnie waloryzowane, podobnie jak sposoby radzenia sobie z nimi – jedne są lepsze, a inne gorsze. W związku z powyższymi kwestiami pojawia się wątpliwość, w jakim sensie emocje i ich przejawy są niezależne od odczuwającej je osoby, tak jak ów rumieniec z przykładu Darwina, którym zarządzać niepodobna, a próby opanowania powodują skutki odwrotne do zamierzonych.

Interesujące uwagi na temat dwoistej natury uczuć czyni Władysław Tatarkiewicz w eseju *O szczęściu*. Wskazuje on, że sfera emocjonalna nie ogranicza się ani do tego co społeczne, ani do tego, co podmiotowe. W myśleniu potocznym, wywodzi cytowany autor, szczęście rozumiane bywa przedmiotowo – jako pomyślność lub podmiotowo – jako intensywna radość. W obu wariantach można pojęcia szczęścia używać, ale zawarta w nim niejednoznaczność sięgać może aż do rozłamu. W wersji skrajnie podmiotowej, aby być szczęśliwym, wystarczy świadomość szczęścia, w ujęciu przedmiotowym świadomość taka nie jest w ogóle niezbędna. Stąd wyróżnić można dwa pojęcia szczęścia: według pierwszego jest ono stanem świadomości, który może być niezależny od zewnętrznych okoliczności, zgodnie z drugim szczęście jest konkretnym układem życia bez względu na świadomość (Tatarkiewicz 1962: 44-47).

Odnosząc się do szerszej problematyki emocji, pytać można: Jeżeli emocje są wskaźnikiem stanów wewnętrznych, to czego tak naprawdę dotyczy zarządzanie nimi? Czy poprzestaje na sferze emocjonalnej (która jest w pewnej mierze autonomiczna), czy dotyczy również świata zewnętrznego? Gdyby ograniczało się do sfery emocjonalnej, musiałoby być tworzeniem iluzji bliskim oszukiwaniu innych i samooszukiwaniu siebie co do prawdziwych stanów rzeczy. Aby tak nie było, zarządzanie emocjami musiałoby zmierzać do opanowania, podporządkowania otaczającego świata tak, by odpowiadał naszym celom i potrzebom, w szczególności zaś do kierowania własnym życiem.

Pewne znaczenie dla socjologicznego ujęcia emocji mają uwagi Emila Durkheima poczynione w różnych miejscach *Elementarnych form życia religijnego*. Wy-

kazał on mianowicie, że symbole, którym przysługuje atrybut świętości, są zdolne wzbudzać silne emocje pozytywne lub negatywne. Pobudzenie skutkujące dostosowaniem jednostkowego zachowania do zasad kultury ma znak pozytywny, gdy stoi z nimi w sprzeczności – negatywny. Tym samym emocje były według tego autora jednym ze zjawisk interpersonalnych, które stanowią źródła solidarności społecznej (Durkheim 1990). O ile Durkheim skłonny był przypisywać sakralność symbolom religijnym, to jego następcy uznali za sacrum wszelkie przedmioty – materialne lub niematerialne – jak słowa czy idee, reprezentujące kulturę. W każdym społeczeństwie – twierdzi współczesna badaczka emocji, Arlie Hochschield – występuje kultura emocji, która obejmuje *ideologie emocjonalne* określające postawy, uczucia, reakcje emocjonalne odpowiednie dla różnych rodzajów ludzkiej aktywności. Zawarte w niej podstawowe mechanizmy kierujące to reguły odczuwania, decydujące o rodzajach pojawiających się emocji (np. szczęście na ślubie, smutek na pogrzebie) i ich nasileniu. Towarzyszą im reguły wyrażania określające warunki zewnętrznego przejawiania się emocji. Aby podtrzymać autoprezentację i uzyskać wypłatę (w postaci emocji pozytywnych), ludzie niejednokrotnie muszą wykonywać pracę emocjonalną, która pozwala uzgodnić ich zachowania z obowiązującymi ideologiami emocjonalnymi (Hochschield 1979).

Poczynione uwagi jedynie sygnalizują kluczowe sprawy angażujące teoretyków i badaczy empirycznych, nieustająco stanowiąc przy tym zarzewie sporów. W niniejszych rozważaniach:

1) Koncentruję się na społecznych i kulturowych źródłach i efektach występowania emocji, chociaż nie neguję ich neurologicznego i fizjologicznego podłoża oraz konsekwencji. Czynię tak dlatego, że zebrany przeze mnie materiał empiryczny nie umożliwia badania dwóch ostatnich aspektów.

2) Interesują mnie przede wszystkim stany emocjonalne, których dana osoba jest świadoma. Ten typ emocji, zwany przez większość socjologów uczuciami, jest przedmiotem analiz teorii wymiany i interakcjonizmu symbolicznego, które najczęściej badają to, co ludzie czują lub wyrażają w sposób uświadomiony. Jednakże w toku interakcji bądź też pod jej wpływem to, co wcześniej niedostrzegane czy nieuświadamiane, może stać się przedmiotem refleksji (na przykład gdy człowiek zadaje sobie pytanie o to, dlaczego odczuwa określone uczucia). Pojawiają się także emocje, które sygnalizują podmiotowi, czy interakcja spełnia jego oczekiwania, nierzadko odkrywają przed nim „prawdziwą" ocenę sytuacji, często niezgodną z tym, co uważa on za obowiązujące i oczywiste (gdy to, co rzeczywiście odczuwa, stoi w sprzeczności z tym, co powinien odczuwać).

3) Traktuję emocje jako czynnik motywujący i mobilizujący w rozumieniu teorii wymiany oraz interakcjonizmu symbolicznego.

4) Przyjmuję, że emocje są zjawiskiem prywatnym, które uzyskuje możliwość zaistnienia w sferze publicznej.

2. EMOCJE JAKO RDZEŃ TOŻSAMOŚCI WSPÓŁCZESNEGO CZŁOWIEKA

Emocje zawsze i wszędzie miały dla ludzi duże znaczenie, nigdy jednak nie zaprzątały ich uwagi w takim stopniu jak dziś, a zadanie dostosowania się do reguł odczuwania, własnych oczekiwań i pragnień do powinności nie wydawało się tak ważne. Zainteresowanie sferą emocjonalną silnie obecne we współczesnej kulturze znajduje wyraz na przykład w poszukiwaniach autentyczności, dążeniu do naturalności i spontaniczności, o których sądzi się, że wyrażają stały i przewidywalny rdzeń tożsamości jednostki.

Źródła kłopotów z emocjami bywają różnie identyfikowane, wielu autorów upatruje przyczyn emocjonalnych dylematów we współczesnej cywilizacji. Powoduje ona wiele pozytywnych skutków, lecz jednocześnie nie spełnia pokładanych w niej nadziei i przynosi smutek, depresję i cierpienie, które „są jej produktami ubocznymi, jak cień na murze" (Kozielecki 1988: 234). W opinii Davida Riesmana, charakterystyczna dla współczesnego Zachodu osobowość zewnątrzsterowna rodzi się w wyniku życia w złożonym środowisku, zmuszającym jednostkę do odpowiadania na sygnały wysyłane przez wiele grup. Od tej konieczności nie jest wolna także rodzina – zwarta całość, jaką wcześniej tworzyła, otwiera się na otoczenie i wchłaniając to, co nieznane oraz to, co obce, nieustannie przekształca obcość w swojskość. Dlatego „człowiek o charakterze zewnątrzsterownym jest w pewnym sensie u siebie wszędzie i nigdzie, na skutek swej zdolności do szybkiej, choć niekiedy powierzchownej zażyłości z każdym". Emocjonalną konsekwencją tej sytuacji jest nieokreślony niepokój (Riesman 1996: 53). Tak więc z socjologicznego punktu widzenia przyczyną zwiększenia zainteresowania zarządzaniem emocjami są warunki społeczne – przede wszystkim nieprzewidywalność świata społecznego i łączące się z nią doświadczenie wszechobecnego ryzyka. Przeciętny człowiek podejmuje znacznie więcej ról, niż byłoby to możliwe dla pokolenia jego rodziców, nie mówiąc już o dziadkach. O jeszcze większej liczbie ról zdobywa wiedzę, dużo więcej statusów nie tylko wydaje mu się, ale rzeczywiście jest dla niego dostępnych. Sytuacja ta ma dla jednostki doniosłe konsekwencje: uniemożliwia samookreślenie za pomocą jednej raz udzielonej odpowiedzi na pytanie, kim jesteś. W wyniku przemian utrudniających zakotwiczenie tożsamości w strukturach społecznych nasila się poszukiwanie intymności. Znaczenia nabierają formy stosunków społecznych, określone przez indywidualne cechy swoiste dla konkretnej osoby lub w ogóle wszystkie jej właściwości, w tym także sferę emocjonalną. Relacje takie Luhmann nazywa związkami intymnymi (2003: 14).

Jak już wcześniej powiedziano, gdy role społeczne nie budują rdzenia tożsamości, trzeba szukać gdzie indziej, a problem ten nie znika, lecz nabiera szczególnego znaczenia w wieku starszym. Według Jana Szczepańskiego, tożsamość zbudowana na ponadczasowym fundamencie jest zdolna przeciwstawić się temu, co zewnętrzne, co spycha w stan spoczynku i bierności, który jest niczym innym, jak bezczynnym oczekiwaniem na śmierć. Uniknięcie brzemienia i smutków starości może się udać, jeśli zwrócić się ku temu, co wewnętrzne, a „to, co stanowi o (…)

indywidualności, te jej czyste elementy nie ulegające żadnym wpływom świata zewnętrznego, pozostają niezmienne, gwarantując identyczność kruchych kości, zwiotczałych mięśni i zmęczonego serca. Trzeba więc zawczasu eksplorować ten świat i tworzyć w nim przytułek dla starości i dla życia w nim swoją czystą indywidualnością, z dala od ludzi i rzeczy lokujących mnie w stanie starości" (Szczepański 1988: 295). W cytowanym fragmencie Szczepański nie mówi wprost o emocjach, sadzę jednak, że są one komponentem indywidualności, zawierają się w części jaźni określonej przez George'a H. Meada jako „I". Pozostają one w relacji do „me" opisanej przez tego autora w następujący sposób: „Ja podmiotowe jest reakcją organizmu na postawy innych; ja przedmiotowe jest zorganizowanym zbiorem postaw innych jednostek, które przyjmuje się samemu. Postawy innych tworzą zorganizowane ja przedmiotowe, na które się reaguje jako ja podmiotowe" (Mead 1975: 243). Podążając za rozważaniami Meada, podkreślić należy rozróżnienie na działającą jednostkę i ja przedmiotowe, które stawia problem w sposób predefiniowany w konkretnym społecznym kontekście. Osobowość ma naturę dwoistą – obok części społecznej, na którą składają się uwewnętrznione postawy innych, należy do niej sfera subiektywna, czyli element spontaniczny, twórczy i nieprzewidywalny, Ja podmiotowe reaguje na zmienne i zróżnicowane okoliczności zewnętrzne oraz doświadczane sytuacje życiowe. Hochschield podobną opinię formułuje na temat emocji. Przypisując im zdolność do wyrażania „ja" podmiotu, pisze: „wszystkie [emocje – S. G.] sygnalizują *mnie*, przez którego patrzę na *ciebie*. Sygnalizują często podświadomy punkt widzenia, jaki przyjmujemy, patrząc na świat. Uczucie sygnalizuje nam istnienie takiej wewnętrznej perspektywy" (2009: 32).

W powyżej zarysowanym kontekście w odniesieniu do zgromadzonego materiału empirycznego nasuwają się pytania: Czy w środowisku religijnych organizacji występuje definicja roli starszego człowieka, zawierająca oczekiwania co do emocji? Jakie emocje są w tym przypadku stosowne? W jaki sposób można nimi zarządzać? Czy należy je odczuwać, czy raczej zachować dystans? Czy kontekst społeczny, w jakim funkcjonuje senior, wpływa na pojawienie się emocji lub blokuje ich odczuwanie? Jakie elementy otoczenia wywołują emocje? Czy doznawane emocje prowokują wystąpienie innych uczuć?

3. EMOCJONALNY ŚWIAT STRUKTUR RELIGIJNYCH, W KTÓRYCH UCZESTNICZĄ SENIORZY

Formy, jakie przyjmuje życie emocjonalne w konkretnych warunkach, zdeterminowane są przez trzy rodzaje czynników: reguły (odczuwania i wyrażania), pracę emocjonalną i wymiany emocjonalne. W dalszej części wywodu omówię je w podanej kolejności.

1. Reguły odczuwania i reguły wyrażania, które są dane, oczywiste i naturalne, mają charakter normatywny, określają rodzaje emocji, jakie mogą pojawić się w różnych okolicznościach (i nie wprost eliminują inne z repertuaru dopuszczalnych możliwości), sposoby ich prawomocnego wyrażania i wzmacniania. Zdaniem Durkheima, emocje, które towarzyszą rytuałom religijnym, nie ujawniają się spontanicznie, ale są przez te rytuały wywoływane, kanalizowane, ponieważ odpowiadają na oczekiwania kierowane do wyznawcy przez grupę. W tym sensie smutek jest przede wszystkim obowiązkiem smutku potwierdzającym wiarę i przynależność do określonej instytucji (1990: 383). Dotyczy to też innych uczuć. Brak respektu dla zasad wyrażania i odczuwania powoduje sankcje: wewnętrzną – poczucie winy, wstyd; zewnętrzne ze strony opinii społecznej – potępienie, wykluczenie z grupy, ośmieszenie etc.

W strukturach religijnych, w których biorą udział seniorzy, odnalazłam kilka zasad: 1) Nie powinno się okazywać negatywnych emocji, 2) Należy okazywać pozytywne odczucia (są to reguły wyrażania), 3) Nikt nie powinien odczuwać samotności, należy z nią walczyć (reguła odczuwania). Pierwszy rodzaj zasad reguluje formę, czas, miejsce okazywania emocji, ma charakter powierzchowny i dotyczy wszystkich uczuć poza samotnością. Reguły odczuwania mogą wystąpić w odniesieniu do różnych emocji, zawsze jednak stosują się do samotności.

Jak sądzi Peter Blau, ważną funkcją norm rządzących wymianami jest transformacja wymiany bezpośredniej w pośrednią: w wyniku konformizmu wobec wzorów normatywnych transakcje między członkami grupy są zastępowane transakcjami między zbiorowością a poszczególnymi osobami. Wszyscy i każdy z osobna czują się zobowiązani do świadczeń na rzecz pozostałych, nie oczekując przy tym natychmiastowego odwzajemnienia przysług. Uczestnik otrzyma pomoc, gdyby jej potrzebował, ale niekoniecznie okażą ją osoby, którym on sam niegdyś udzielił wsparcia (Blau 1992a: 265-266). Poniżej przytaczam trzy krótkie fragmenty wywiadów, które obrazują działanie reguł emocjonalnych w badanych strukturach.

„(…) zazwyczaj mamy takie stereotypy w sobie, że babcia należy do „Żywego Różańca" to (…) z okna będzie krzyczeć: «A wy się nie modlicie, a wy do kościoła nie chodzicie». Nie, zawsze na każdym spotkaniu niemalże powtarzam: Żywy Różaniec to mają być osoby pogodne, radosne, które świadczą o miłości Pana Boga i o miłości Matki Bożej do ludzi". [Żywy Różaniec]

„(…) co my możemy dać jeszcze od siebie? Jedynie jedna dla drugiej być życzliwą, być… nic więcej… Nie plotkujemy, nie obmawiamy, tylko po prostu dzielimy się tym, co jest możliwe, co nam sprawia radość… Co to może takiego być? Inne kluby to się tylko spotykają, później obmawiają się nawzajem, tego… No nie, nie o to chodzi. Tutaj nie o to chodzi. Tutaj (…) sympatyczni ludzi są, jest ich tak mało i na te tematy jedna drugiej nie ubliża nic, nic z tych rzeczy. Staramy się być pogodne i wrażliwe na drugiego człowieka". [klub seniora]

„(…) na ostatnim spotkaniu było takie zamieszanie: jak to kobiety, jedna widzi w drugiej zło. Nie można mówić, że się posprzeczały, ale rany w sercu są bardzo

głębokie i to daje się odczuć (…) Pomodliłam się nad nią z dłońmi na głowie (…) to jest przerwanie tych więzi złych, które atakują człowieka z zewnątrz. To jest diabeł, a jak się nakłada dłoń z miłością Bożą, wtedy to wszystko pryska (…) No i później było podziękowanie, ale serce zostało uzdrowione i przyszła taka łaska przebaczenia, że nie gniewa się na drugą osobę. To jest taki czas pojednania, czas miłości, czas wylewania ducha świętego na człowieka". [Ruch Światło-Życie]

Autorzy wszystkich wypowiedzi zdają sobie sprawę, że emocje ze znakiem ujemnym są w świecie struktur religijnych niedopuszczalne i powinny zostać wyeliminowane. Podejmowany wysiłek nie polega na zepchnięciu niechcianych uczuć pod powierzchnię świadomości i tworzeniu iluzji, ale we wszystkich przypadkach ma miejsce głęboka praca emocjonalna, nastawiona na przekształcenia tożsamości, przede wszystkim na to, kim mają być uczestnicy, a dopiero w drugiej kolejności na wzbudzanie emocji, jakie powinni uzewnętrzniać. W zmaganiach emocjonalnych często wykorzystuje się nawiązania do symboli religijnych (Bóg, Matka Boża, Duch Święty, diabeł), a także religijne środki – modlitwa, nałożenie rąk na głowę osoby emocjonalnie zaangażowanej. W efekcie tych oddziaływań członkowie przyswajają „prawidłowe" sposoby doświadczania kontaktu ze strukturą religijną i zaangażowanymi w nią osobami, a także innymi ludźmi – spoza religijnego środowiska. To znacznie więcej niż formy zachowania określone zasadami *savoir-vivre'u*, które również wyznaczają granice możliwych zachowań emocjonalnych. Istnieje tu zresztą pewne podobieństwo, tak jak kindersztuba reguły odczuwania i reguły wyrażania emocji mają charakter uniwersalny – stosują się do wszystkich, zarówno do uczestników grupy, jak i innych, i w tym sensie nie są środkiem kreowania podziału na swoich i obcych. Tym, co w doświadczeniu badanych osób wyróżnia strukturę religijną od otoczenia są kierowane do niej oczekiwania związane z odwzajemnieniem przysługi czy oddźwięku emocjonalnego – są one uprawnione tylko w odniesieniu do konkretnej struktury i do niej adresowane. Oczekiwań tych nie postrzega się jako skierowanych do jednostek, ale do członków określonych struktur czy też do tych struktur jako całości.

2. Praca emocjonalna wykonywana nad emocjami, na którą składają się dwa rodzaje działań – powierzchowne (wyrażanie emocji lub powstrzymanie się od tego) i głębokie (okazywanie połączone z odczuwaniem emocji, w takiej formie, jaką grupa uznaje za odpowiednią). Często oba rodzaje pracy występują łącznie, ich rozróżnienie nieraz niełatwo przeprowadzić, zapewne dlatego nie jest ono przedmiotem uwagi rozmówców.

W organizacjach religijnych podejmowane są próby zarządzania indywidualnymi emocjami, jak i emocjami grupowymi. Ważne jest utrzymanie odpowiedniej aury emocjonalnej podczas spotkań, co wymaga unikania wyrażania negatywnych emocji, jak gniew, lęk czy agresja. W wymiarze jednostkowym celem jest poprawa samopoczucia psychicznego osiągana poprzez otrzymywanie pozytywnych emocji. Jak łatwo zauważyć, oba cele warunkują się wzajemnie.

Poszczególne struktury różnią się, jeśli chodzi o znaczenie przypisywane emocjom oraz świadomość pracy emocjonalnej odbywającej się w grupie. W niektórych przypadkach nie jest ona postrzegana jako podstawowe zadanie, chociaż dokonuje się przy okazji innych działań, a nawet niezależnie od woli człowieka: „(…) my nie przychodzimy tutaj, żeby dobrze się czuć (…) To nie jest grupa wsparcia (…) to nie jest grupa seniorów, żeby poweselić się, poopowiadać kawały, poćwiczyć i przejść na wycieczkę wspólnie. (…) Wspólnota Odnowy jest wspólnotą modlitwy, modlitwy i działania, więc jeżeli Pan Bóg przyprowadza ludzi, to przyprowadza w określonym momencie życia (…) Najczęściej Pan Bóg zmienia człowieka". Przy tym jednak, opowiada dalej ta sama osoba – liderka Odnowy w Duchu Świętym – „nawiązują się przyjaźnie. A przyjaźń między ludźmi myślącymi tak samo… Bóg jest tematem, który rozwiązuje języki. Bo w jakiś sposób nasze serca tym samym rytmem biją. Czasami nie trzeba słów, żeby się zrozumieć i w tym samym momencie zrobić to samo, bo Pan Bóg równo nas jakby kieruje w tym względzie, więc… Jeżeli ludzie tu przychodzą, to potrzebują takiego wsparcia modlitewnego, potrzebują takiej siły na tydzień, ale potrzebują też tej radości, potrzebują tej modlitwy wspólnej, potrzebują czasami się wyżalić". [Odnowa w Duchu Świętym]

Praca emocjonalna zachodzi w grupie mimochodem, towarzyszy jej przekonanie, że nie jest to najważniejsze z zadań, choć potrzebne uczestnikom do czerpania satysfakcji z życia i przynależności do grupy. Praca ta jest podporządkowana aktywności religijnej i możliwa poprzez transcendentne wsparcie – przyjaźń nawiązana w grupie z woli Boga, który kieruje człowieka do wspólnoty, zmieniając go przy tym, ma wyjątkowo głęboki i angażujący charakter.

W niektórych grupach, najczęściej klubach seniora, praca emocjonalna jest postrzegana jako główne zadanie. Liderka jednego z nich w następujący sposób formułuje cele stanowiące odpowiedź na dostrzeżone przez nią potrzeby seniorów: „Jest potrzeba (…) kontaktu z drugim człowiekiem, życzliwym, serdecznym. Jest potrzeba wymiany. I, i… te spotkania klubowe tę potrzebę zaspokajają. Wymiany emocji. Na przykład, jak my przychodzimy, witamy się zawsze tak serdecznie, obejmując się. Bardzo często panie mówią: «Ojej, na to czekałam przez cały tydzień». No to jest właśnie taka potrzeba, żeby ktoś przytulił, żeby poczuć czyjąś miłość (…) ja nie stawiałam na żaden program, jak wyszłam z inicjatywą do księdza proboszcza. Ja chciałam stworzyć ludziom możliwość wymiany emocji, pozytywnych emocji, polubienia się, zbliżenia się do siebie, poznania się. I tylko tyle. A reszta to się po prostu rozwija, pojawia albo znika. A to trwa". [klub seniora]

Ale i w strukturach innego rodzaju ważność sfery emocjonalnej jest dostrzegana. Osoba odpowiedzialna za parafialny Caritas stwierdza: „Spotykamy się, przede wszystkim to jest też ważne, żeby wychodzić z domu (…) Wychodzą z domu, tu jest miła atmosfera, nie ma żadnych zatargów". [Caritas]

Jeśli waga pracy nad emocjami nie zostaje przez liderów doceniona, to inicjatywa zajęcia się tym zagadnieniem może wyjść od uczestników klubu: „(…) na pierwszym spotkaniu ludziom rozdajemy (…) zarys programu, ale pytamy się: «A co by-

ście Państwo chcieli?» Z tego rodzi się ostateczny program (…) i nie było w pierwszej wersji programu «Warsztatów terapeutycznych i spotkań z psychologiem», a sami się o to upomnieli (…)" [klub seniora]

3. Wymiany społeczne (jakie nakłady ponoszą i jakie korzyści osiągają seniorzy).

Rodzaje wymian emocjonalnych obrazuje tabela 1. Oczywiście poszczególne typy wymian mogą występować łącznie w różnych konfiguracjach zmieniających się w czasie. Poniżej znajduje się ich bardziej szczegółowy opis, którego elementem są fragmenty wypowiedzi badanych osób.

Tabela 1. Rodzaje wymian emocjonalnych

Nakłady – koszty, które trzeba ponieść dla uzyskania korzyści w przyszłości	Korzyści	Sposób wymiany
Emocje	Pozytywne emocje	Emocje za emocje – może mieć postać a) pozytywne – pozytywne b) negatywne (wnoszone) – pozytywne (otrzymywane)
Dobra lub działania	Pozytywne emocje	Emocje pozytywne w zamian za wkład w życie grupy
Uczestnictwo	Pozytywne emocje	Emocje pozytywne okazywane bezwarunkowo
Praca emocjonalna: redukcja (eliminacja) okazywania emocji negatywnych, wytwarzanie określonych dyspozycji emocjonalnych	Uczestnictwo w grupie: – rola społeczna, – udział w działaniach grupy, – dostęp do informacji o środowisku lokalnym i szerszym świecie, – pozytywne emocje.	Warunkiem przynależności jest opanowywanie złych emocji; otrzymuje się pozytywne emocje (oraz inne korzyści) w zamian za pracę emocjonalną wykonaną wcześniej, na wejściu do grupy.
Jw.	Redukcja innych emocji negatywnych odczuwanych przed kontaktem z grupą (osamotnienie)	Dzięki możliwościom wynikającym z uczestnictwa w grupie: wyjście z domu, sposobność do rozmowy, możliwość swobodnego wypowiadania się, status, informacje, transcendencja.

a) emocje mogą być wymienianymi zasobami, tym, co się wnosi i tym, co się otrzymuje (transakcja ma postać emocje za emocje).

Wymiana tego rodzaju jest odpowiedzią na poszukiwanie intymnej więzi, w której człowiek uczestniczy całą osobowością, a tego typu zaangażowanie w środowisku organizacji, wspólnot i ruchów związanych z religią przywraca starszym ludziom siły psychiczne. Struktury te należą do związków społecznych określanych jako nagradzające same przez się. Emocjonalną gratyfikacją dla grupy przyjaciół robiących coś wspólnie – modlących się, podejmujących działania charytatywne, pijących herbatę, biorących udział w pogawędce czy wybierających się na wycieczkę – jest przyjemność czerpana z łączącej ich więzi. Mniej ważne jest, co się robi, a satysfakcję przynosi sama wspólnota działania. Przeżycia te – zdaniem Petera Blaua – chociaż nie są zbyt głębokie, dają zadowolenie wszystkim uczestnikom interakcji. Tym bardziej, że nie ponoszą oni specjalnych kosztów, poza tym, że poświęcają na nią pewien czas i rezygnują chwilowo z innych możliwości (Blau 1992: 231-232).

„(…) naszym celem głównym jest, żebyśmy były razem raz w tygodniu, żebyśmy sobie wymieniły serdeczności, żebyśmy się spotkały, żebyśmy się sobą pocieszyły, opowiedziały, co się zdarzyło w ciągu tego tygodnia, po prostu ze sobą pobyły, dały sobie swoje towarzystwo, swoją życzliwość, swoje zainteresowanie sobą. Bo wiele z nas to są osoby samotne, bo dzieci są w świecie, bo małżonek już w niebie. Także to bycie razem w takiej bardzo serdecznej atmosferze jest (…) podstawowym walorem naszych spotkań". [klub seniora]

„(…) (wspólnota) daje takie doświadczenie bycia osobą potrzebną, czy też daje potrzebę takiego naturalnego poczucia bezpieczeństwa, zaspokojenia pewnych potrzeb emocjonalnych czy psychicznych, ponieważ w małej grupie ludzie wspierają się nawzajem w swoich problemach (…) pomagają sobie nawzajem". [Koinonia Jan Chrzciciel]

„(…) w dzisiejszych czasach, gdzie to tempo życia (…) jest dosyć takie szybkie, wszyscy gdzieś gonimy, pędzimy, a tutaj (…) można tak troszeczkę się wyciszyć, znaleźć jakieś takie ukojenie. No, na pewno pieśni, które my śpiewamy nie usłyszy się włączając radio, dlatego nasze pieśni są wyciszające… I to chyba jest najważniejsze (…) my pokazujemy, że można miłować Boga, można się odnaleźć poprzez wyjście z domu, w spotkaniu się z innymi ludźmi. To jest chyba dla osób w naszym wieku bardzo, bardzo ważne i to bym tak podkreślała, że (…) przychodzimy z potrzeby nie tylko takiej wewnętrznej religijnej, ale z potrzeby bycia z drugim człowiekiem, żeby móc sobie nawzajem pomóc, wymienić się dobrym słowem, wesprzeć kogoś w potrzebie, a kiedy zamkniemy się w domu, nie będziemy otwarci na potrzeby naszych sąsiadów, to się szybciej zestarzejemy. (…) Dla mnie cenne jest to, że mogę się modlić i wiem, że razem, że nie jestem sama, że to, że nie jesteśmy w tym momencie w kościele, w dużej grupie, tylko każdy u siebie w domu, ale wiem, że ja się modlę za kogoś, a ktoś też modli się za mnie". [chór kościelny]

Wymiana zainicjowana podczas spotkania trwa po jego zakończeniu, będąc źródłem pozytywnych emocji przez dłuższy okres, do następnego spotkania.

„(…) jak przychodzi niedziela, to już czuję taką potrzebę, że jesteśmy razem we wspólnocie (…) jak człowiek ma jakiś dołek psychiczny, to można się podbudować,

poprosić o jakąś modlitwę wstawienniczą, że się pomodlą. Że śpiewamy, że czas razem spędzimy. No i to w zasadzie najważniejsze jest… no bo taka… taka jedność… z innymi ludźmi. Każdy to odczuwa tak". [Wspólnota Lew Judy]

Wymiana niekiedy obejmuje sytuacje, w których zasobem, jaki jednostka przynosi ze sobą, wchodząc do grupy, są emocje negatywne. Powinny one zostać wyeliminowane lub stłumione podczas spotkania. W przypadku dwóch ostatnich wypowiedzi rozmówcy zakładają, że partnerzy interakcji z pewnością wyzbędą się negatywnych uczuć, z którymi przyszli, i wzbudzą w sobie oczekiwane emocje lub przynajmniej w przekonujący sposób je okażą. Tak więc wymiana ma tu postać emocje (pozytywne) antycypowane – emocje (pozytywne) aktualnie okazywane.

b) pozytywne emocje mogą być otrzymywane w zamian za inne dobra, np. wkład wnoszony w życie grupy – pełnienie określonej funkcji, działania na rzecz innych członków grupy lub osób spoza niej, wypełnianie powierzonych obowiązków.

Na pytanie o powód uczestnictwa w działaniach wspólnoty jedna z osób odpowiada: „(…) może na tej zasadzie, ktoś musi się zająć tym. A że to (…) nie sprawia takiego kłopotu… Chociaż teraz już w związku z tym, że jestem po operacji, bardzo poważnej, bo mam wymianę biodra, to (…) jest mi trochę ciężko, ale koleżanki pomagają. No i jest to taka, taka solidarność, tak… (…) jak jesteśmy, to jesteśmy wspólnie. A ksiądz właśnie należy do tych, że, że jest bardzo taki, no… wnikliwy, każdego zapyta, co mu tam dolega (…) jak ktoś nie przyjdzie, to zaraz pyta (…) co się stało, czy nie jest chory, czy ten. To też takie, takie miłe jest w takim gronie być, prawda. No i to, że się modlimy, że jest ten obowiązek, że mam… takie odczucie właśnie (…)" [Żywy Różaniec]

Lider Żywego Różańca – ksiądz – podkreśla istotność poczucia bycia potrzebnym w życiu seniorów: „Szczególnie ważne jest to (…) żeby poczuli się potrzebni. Bo często jest tak, że (…) w domu tam z nimi nikt już nie chce rozmawiać, oni sami czują się niepotrzebni (…) Ojciec Święty kiedyś powiedział tak właśnie do ludzi starszych w jesieni życia: «Pamiętajcie, że gdyby wam inni mówili, że jesteście nikomu niepotrzebni, to pamiętajcie, że jest ktoś, kto was potrzebuje – Pan Bóg, Kościół i ja jako papież». Więc myślę, że takim ważnym elementem jest właśnie to, żeby oni poczuli się odpowiedzialni i potrzebni. Odpowiedzialni za Kościół, za innych ludzi i też za siebie? No też… za swoich bliskich. Że to jest właśnie takie odczucie w nich, że są komuś potrzebni". [Żywy Różaniec]

Poczucie obowiązku wobec bliźnich jest motywacją do działania dla innej osoby: „(…) w czasach, kiedy wielu ludzi cierpi z powodu samotności i nie zna nikogo, z kim mogliby spędzić czas w spokoju i miłej rozmowie, nasza wspólnota jest dla nich… nieocenionym dobrem… Nie wszyscy mogą dotrzeć (…) do kościoła… z powodu swoich problemów zdrowotnych… i takie osoby po prostu z utęsknieniem, hmm, czekają na nasze przyjście… Ja osobiście w swojej Róży mam dwie takie osoby, które regularnie co miesiąc odwiedzam, i które czekają już z wielką radością na moje przyjście. Rozmawiamy wtedy o tym, co dzieje się w danej Róży czy danym Kościele, kiedy jest jakaś tam msza zamówiona. Rozmawiamy o problemach

danej osoby, pocieszamy ich, dodajemy… otuchy i jest im wtedy po prostu lżej, utwierdzamy ich w tym, że właściwie ich ofiara, ich (…) niemożność… przyjścia do kościoła… Może nierzadko właśnie jakieś tam dolegliwości bólowe są po prostu największym naszym skarbem. One właśnie przez tę modlitwę, przez to cierpienie tak jak powiedział papież… po prostu najwięcej łask uzyskują dla nas, a my się również za nich modlimy". [Żywy Różaniec]

Emocje są koniecznym elementem pełnienia konkretnych funkcji, które człowiek przyjmuje na siebie w chwili przystępowania do wspólnoty „(…) my jesteśmy siostrami i braćmi nie tylko z nazwy tak jak na pielgrzymce: siostra, brat pielgrzymkowy, potem bye, pielgrzymka się kończy i się nie znamy (…) gdy wstępujemy (…) kapłan do nas mówi: «Zapraszam cię do radosnego pełnienia funkcji kapłańskiej, prorockiej, apostolskiej. Żyj z nami w miłości, a Bóg w pokoju niech będzie z tobą». «Żyj z nami w miłości» to nie są puste słowa. W tej Fraterni jest miłość wzajemna, którą rozlewamy na zewnątrz, tak, żeby było wiadomo, jak to mówiono o chrześcijanach, «patrzcie, jak oni się miłują». I te więzi, to już jest sprawdzone, ja już jestem 26 lat w zakonie. Te więzi są w wielu wypadkach silniejsze niż więzi rodzinne". [Fraternia Błogosławionego Czesława]

c) pożądane (pozytywne) emocje mogą pojawiać się przy okazji uczestnictwa w grupie, dzięki możliwościom, jakie daje grupa: sposobność do rozmowy, swobodnego wypowiadania się, status społeczny, bycie poinformowanym, np. o lokalnych sprawach, transcendencja (przekraczanie samego siebie – modlitwa). Uczestnictwo w strukturach związanych z religią stanowi odpowiedź na przemiany społeczne, które sprawiają, że ryzyko i niepewność stają się wszechobecne, nie oszczędzając pozycji człowieka starszego. Sankcjonowane przez kulturę i środowisko tradycyjne nakazy obyczajowe tracą obowiązującą moc na rzecz norm indywidualistycznych podporządkowanych emocjom, osobistemu poczuciu odpowiedzialności, indywidualnej akceptacji określonych zasad moralnych. Uczucia zaś nie tworzą stabilnego fundamentu dla relacji rodzinnych, przebiegać mogą wielką skalę od miłości do wrogości, a członkowie rodziny nie są zobowiązani do odczuwania zobowiązań wobec seniorów. Odrzucenie ze strony najbliższej rodziny oznacza dla starszej osoby utratę więzi społecznych w sytuacji, gdy nawiązanie nowych staje się coraz trudniejsze (Rembowski 1984: 10-11). Organizacje, ruchy i wspólnoty religijne są miejscem, gdzie szuka się wsparcia w trudnych sytuacjach. Uzyskiwana pomoc ma przede wszystkim charakter religijny, np. wsparcie modlitewne, a uczestnictwo w nich poprawia sytuację starszych osób pod względem emocjonalnym.

„(…) tutaj starsi ludzie mają pomoc. Oni mają z kim porozmawiać, nie załamują się, w depresji nie są, mają to pocieszenie, po prostu im się pomaga (…) właśnie tą rozmową, taką miłością, ciepłem, tym sercem takim (…) I to naprawdę dlatego oni przychodzą, bo na przykład jak się pomodlimy, dzielimy się słowem Bożym, każdy opowiada, a miałam taki dzień, a to mi się tak nie powiodło, a to tak. A my mówimy, tak, jest problem i ten problem jest rozwiązany przez modlitwę (…)" [Wspólnota Krwi Chrystusa]

„(…) jest dużo takich, którzy (…) chcą, ale przychodzą głównie (…) bo mają problemy swoje życiowe, domowe. To jest normalne. I przychodzą, żeby (…) jakieś porady…, żeby tą drogą pomoc otrzymać, czy w modlitwie, czy poradzić się (…) To główne zaangażowanie starszych w te sprawy, że oni się czują w domu osamotnieni. Niektórzy przychodzą, skarżą się, że ten pijak (…) matkę tam wygania (…) Nie wie, gdzie szukać ratunku i przychodzi tutaj, przychodzi tu do kościoła. Przede wszystkim modli się (…)" [Straż Honorowa Serca Jezusowego]

„(…) jestem osobą wierzącą i wierzę, że modlitwa potrafi zdziałać cuda, przekonałam się już nie raz w swoim życiu, jak dużo można wyprosić łask za pomocą modlitwy… W życiu spotyka nas bardzo dużo przeciwności i trudnych chwil, w których my, jako słabi ludzie po prostu, nie umiemy sobie poradzić z tym wszystkim. I wierzę, to znaczy wiem, że… kiedy zaczynam się modlić, moje problemy stają się jak gdyby lżejsze. Jest mi wtedy łatwiej, mam nadzieję i wstępuje we mnie spokój, że Pan Bóg wysłucha mnie. A jeżeli nie, to przynajmniej pomoże mi jakoś rozwiązać jakoś te moje problemy (…)" [Żywy Różaniec]

Odpowiedź na pytanie, dlaczego osoba starsza uczestniczy w klubie seniora, może mieć postać: „(…) powód chyba tylko jeden – żeby nie być samą w domu, żeby coś robić między ludźmi. Jest co prawda dalsza rodzina, ale każdy ma swoje zajęcia. No, moje koleżanki w moim wieku mają już wnuków czy prawnuków, ja wolę przyjść tutaj, mamy jakieś zajęcia i to mi bardzo odpowiada, bardzo się cieszę, że mogę tutaj coś robić". [klub seniora]

„(…) jest to oderwanie się od codziennego, codziennych obowiązków, wyjście z domu, spotkanie się poza domem z ludźmi z sąsiedztwa tak naprawdę, bo nasza parafia nie jest jakąś wielką parafią i my spotykaliśmy się w sklepie, na chodniku i byliśmy anonimowi. W tej chwili spotykając się w chórze, wiemy o sobie więcej i nie miniemy się na chodniku, mówiąc tylko dzień dobry, zawsze zamienimy parę słów. I to nas bardzo zbliża i takie, takie spotkania służą, przyczyniają się do (…) zacieśnienia więzi między nami. Po prostu czujemy taką potrzebę przynależenia do kogoś, do czegoś". [chór kościelny]

Fakt uczestnictwa w organizacji religijnej zmienia relacje sąsiedzkie, które z sąsiedztwa utajonego przeradzają się w więź o charakterze wspólnotowym. Rodzi to pozytywne emocje, w szczególności poczucie przynależności.

„Osoby, które wcześniej (…) nie miały co zrobić z wolnym czasem, bo były albo zamknięte w domu, albo przesiadywały na ławeczkach pod blokami, znalazły swoje miejsce i czują się rzeczywiście tutaj bardzo dobrze. Wczoraj było spotkanie przed wakacjami, panie zmartwiły się, co będą robiły przez dwa miesiące i wymyśliłyśmy, że zrobimy jakiś wyjazd integracyjny, gdzieś na łono natury (…) Jednej pani zmarł mąż i nie mogła się odnaleźć, a u nas się jakoś odnalazła. Co warte podkreślenia, że w niedługim czasie udało nam się stworzyć wspólnotę. Wspólnotę zatroskaną o siebie (…) która jak kogoś nie ma, to zaraz zabiega o to, żeby się dowiedzieć, co się stało. I to jest chyba bardzo ważne". [Apostolstwo Modlitwy]

Niekiedy pojawiające się pozytywne emocje mogą zaskakiwać, dzieje się tak zwłaszcza wtedy, gdy są wywołane przez sprawy, zdarzenia czy zjawiska wcześniej pozostające poza obszarem zainteresowania uczestników. Animatorka parafialnego klubu seniora tak opisuje swoje zdziwienie: „(…) się zdziwiłam, bo ludzie, którzy wydawałoby mi się, że są po prostu takie… takie skołowane, że (…) przez to swoje życie (…) zmarnowani, zmęczeni… I super na przykład reagują na takie artystyczne wyzwania. I pomyślałam sobie, że (…) nieraz ktoś odkryje na przykład nawet w takim wieku, że po prostu lubi kabaret albo (…) pantomimę (…)" [klub seniora]

„Ja na różnych pielgrzymkach uczestniczę w różnych sytuacjach, przecież ja pół Europy zwiedziłem. Ale takiego nastroju, takiej pogody ducha, takiej jakiejś życzliwości, jaka jest na pielgrzymkach Radia Maryja, to nie zaznałem na innych pielgrzymkach (…) Naprawdę, że są życzliwi, to nas bardzo scala, to nam się podoba, że jakaś grupa pozdrawia mnie (…) my tam odnajdujemy wspólnych znajomych, się poznajemy, rozmawiamy. I ten uśmiech, radość, życzliwość… To nam bardzo potrzebne na co dzień, czego my może na co dzień tak nie mamy (…)" [Koło Sympatyków Radia Maryja]

d) praca emocjonalna w zamian za uczestnictwo – do osób uczestniczących w badanych strukturach kierowane są oczekiwania związane z okazywaniem odpowiednich uczuć. Chodzi tu o redukcję emocji negatywnych oraz wytworzenie dyspozycji do określonych uczuć w zamian za możliwość uczestnictwa w grupie. Jednym z obszarów jest kolektywna praca emocjonalna obejmująca wzajemne relacje w grupie, której podstawą jest unikanie konfliktów i nieporozumień. Drugi stanowi indywidualna praca nad emocjami skierowana na wytworzenie w sobie konkretnych dyspozycji emocjonalnych, na przykład znacznie wyższego niż charakterystyczny dla ogółu społeczeństwa stopnia otwartości.

„(…) jak zauważyłam to ta wspólnota jest silna. To znaczy silna wiarą jest, robi coś wspaniałego, coś dobrego. Tu nie ma, nie może być nienawiści (…) u nas musi być miłość (…) Przede wszystkim miłość, pokora i przebaczenie. To musimy zawsze mieć, że czasem nie mamy racji, nieraz trzeba zmilczeć, wejść na dialog, prowadzić rozmowę, nie narzucać nikomu nic, po prostu starać się dać dobry przykład swoją postacią, swoją wypowiedzią, swoją czujnością, swoją pomocą i to właśnie działa (…)" [Wspólnota Krwi Chrystusa]

„(…) Przede wszystkim [uczestnictwo w działaniach grupy – S. G.] daje nam wzrost duchowy, wzrastamy duchowo, nie stoimy w miejscu. Każde spotkanie daje nam budowanie, każde świadectwo jest dla nas bogactwem. Wtedy gdy ktoś otwiera się we wspólnocie (…) ktoś przychodzi z zewnątrz, bo są tacy ludzie i są zaskoczeni, że tak można powiedzieć o sobie. Takie prywatne, takie tylko dla siebie, a ktoś się dzieli. Doświadcza ten człowiek tej miłości Bożej i tej więzi wspólnoty. Bo to jak zdrowa rodzina, jest mąż, żona, mają swoje intymne sprawy, wspólnie dzieci wychowują (…) I my tutaj też doświadczamy (…) tutaj we wspólnocie takiej relacji osobistej, przede wszystkim osobistej (…)" [Odnowa w Duchu Świętym]

e) redukcja samotności odczuwanej przed przystąpieniem do grupy

Spotkania w ramach ruchów, wspólnot, stowarzyszeń związanych z religią stanowią poważną pomoc w zmaganiach ludzi starszych z samotnością, niezależnie od jej rodzaju i przyczyn.

„(…) wyjątkowość może nie tej grupy, tylko tego typu działań szerzej, polega na tym, że ludzie samotni naraz zyskują poczucie jakiegoś bezpieczeństwa, zyskują koleżeństwo, a czasami nawet prawdziwą przyjaźń. To jest (…) ta wartość najważniejsza (…) pozaprogramowa, ludzie się spotykają (…) Przyjechała osoba (…) mówi: «Proszę Pani, 30 lat temu wyjechałam z Wrocławia (…) pracowałam w Zgorzelcu. Wszystko mi się zawaliło, wróciłam do Wrocławia, a tu nikogo nie ma. Moi sąsiedzi, moi znajomi sprzed 30 lat rozpierzchli się w życiu, zostałam sama jak palec». Naraz taki człowiek dostaje program, wie, gdzie ma przyjść (…) wie, że się mogą spotkać, wie, że może opowiedzieć o sobie, że uzyska poradę, a może w tej samotności bardzo ważne, że jak chce pójść do opery, to się umówi z kilkoma innymi ludźmi (…) że w ogóle przestaje być sam, to jest (…) jakby najważniejsza wartość chyba (…) Bo to wszystko, co ja próbuję, żeby miało wartość autentycznego szkolenia (…) angielskiego, komputerów i tak dalej, to jest kwestia bardzo ważna dla tych ludzi 55-60, którzy jeszcze są aktywni, którzy jeszcze de facto mogliby pracować (…) Po prostu dzięki temu zdobędzie jeszcze pracę na pięć godzin tygodniowo i poprawi jeszcze swój budżet, a i zyska nowe środowisko (…) Ale jest to najważniejsze (…) poczucie bezpieczeństwa. Takiego bezpieczeństwa psychicznego po prostu w organizacji swego życia". [klub seniora]

„Dla większości to [najważniejsza – S. G.] jest wspólna modlitwa, ale również ważne jest to, że się spotykamy (…) idąc do kościoła, kiedyś wchodziłam na przykład na niedzielną mszę świętą i wychodziłam, a teraz zawsze się kogoś spotka, porozmawia się, zapyta, co u niego. Ludzie starsi, emeryci, oni są w większości sami, a na tych spotkaniach (…) czują, że są ze sobą we wspólnocie. No, nie są tacy osamotnieni. Na spotkaniach opowiadamy sobie, co się dzieje u nas w życiu, o narodzinach wnuków, modlimy się za osoby chore z naszych rodzin. I ci ludzie czują się bardziej potrzebni". [Wspólnota Krwi Chrystusa]

Ze względu na rolę, jaką odgrywa samotność w życiu starszych ludzi, poświęcę temu zjawisku nieco więcej miejsca w osobnym podrozdziale.

4. SAMOTNOŚĆ

Samotność jest emocją, która w największym stopniu zaprząta uwagę seniorów. Jak zauważa Józef Rembowski (1992: 15-16), nie jest ona domeną współczesności, a wzmianki o samotności odnajdujemy na kartach Nowego Testamentu i w mitologii greckiej: życie izolowanej jednostki ilustruje mit Prometeusza przykutego do skały Kaukazu czy opowieści o Achillesie, Odyseuszu i Edypie. Wynikające z niej cierpienie dotyka ukrzyżowanego Chrystusa. Pojęcia samotności, izolacji, osamotnienia występują w twórczości encyklopedystów, filozofii egzystencjalnej czy psychoanalizie – samotne zmaganie się z popędami u Freuda, zdominowanie przez kulturę według Fromma.

Samotność uważa się za poważną dolegliwość wieku starszego, a nawet chorobę cywilizacyjną, która wywołuje negatywne konsekwencje psychiczne i zdrowotne. Towarzyszący temu uczuciu przykry stan zniechęcenia do życia i kontaktów z ludźmi łączyć się może z cierpieniem, zmianami osobowości i zachowaniami wyniszczającymi (Olejnikowa 2005: 90).

Często odróżnia się samotność od osamotnienia. Jan Szczepański ujmuje te emocje jako dwie różne postacie ludzkiej egzystencji, którym towarzyszy odmienne wartościowanie. Samotność jest koncentracją na swoim wewnętrznym świecie, zdolnością do dialogu z sobą samym, świadomością motywów i uczuć, jakie nami rządzą. Osamotnienie natomiast ze względu na brak komunikacji z innymi, przypomina śmierć. „Lęk przed osamotnieniem jest progiem lęku przed milczeniem ostatecznym (…) Osamotnienie jest przeżywaniem czasu w jego czystej postaci i uświadomieniem sobie, że jest on bez formy, bez barwy, bez treści i kiedy nie zapełniają go nasze działania, ani nasze myśli, uczucia czy dążenia, kiedy nie zapełniają go obserwowane czy odczuwane i współgrane działania, myśli, uczucia i dążenia innych – czas jest tylko przemijaniem, bezsensem, pustką. W osamotnieniu słyszymy tylko tykanie zegara, kiedy już niczego nie zwiastuje oprócz umierania" (Szczepański 1988: 21).

Niektórzy badacze wskazują na trudności wyraźnego odróżnienia osamotnienia od samotności (Dubas 2000: 110-125). W opinii Rembowskiego, samotność jest nieprzyjemnym uczuciem, które towarzyszy stanom braku zgodności między oczekiwaniami a rzeczywistymi możliwościami. W tym złożonym doświadczeniu jednostka uświadamia sobie fakt, że znajduje się w stanie izolacji od innych ludzi i gdyby nawet bardzo tego pragnęła, nie ma możliwości działania na ich korzyść (1991: 33). Znaczenie terminu *samotność* nie jest ostre. Z jednej strony, osoba samotna może nie odczuwać osamotnienia, z drugiej – ten, kto doświadcza osamotnienia, nie zawsze jest sam, uczucie to może się pojawić także w licznej rodzinie (Stochmiałek 2005: 31).

W zebranym przez mnie materiale pojęcie osamotnienia występuje wyjątkowo. Rozmówcy posługują się terminem *samotność*, mając jednak na myśli stan bliższy osamotnieniu w rozumieniu Szczepańskiego. W opinii tego autora termin *samotność* ma pozytywne zabarwienie, jest warunkiem spełnionego życia, osamotnienie zaś to taki rodzaj bycia samemu, który szczęśliwe życie uniemożliwia, dlatego wiąże się z tym zjawiskiem negatywne wartościowanie.

Obraz samotności, jaki wyłania się ze zgromadzonych wywiadów, jest skoncentrowany na samotności emocjonalnej, społecznej i egzystencjalnej. Samotność emocjonalna oznacza brak bliskich i głębokich relacji, ścisłej personalnej i intymnej więzi z drugą osobą, na przykład wskutek wdowieństwa czy porzucenia przez partnera, samotność społeczna zaś występuje w sytuacji braku sieci społecznych powiązań, co dotyczyć może osób, które z rozmaitych przyczyn znalazły się w nowym dla siebie otoczeniu.

W rozmowach pojawia się egzystencjalny wymiar samotności, w którym doświadcza się stanu odseparowania jako warunku *sine qua non* ludzkiego istnienia.

W takim rozumieniu samotność jest trwałym elementem kondycji ludzkiej, który choć bolesny, odznacza się kreatywnością (Rembowski 1992: 26). Tego rodzaju samotność wiąże się z przekonaniem o istnieniu trwałej bariery między ja a światem – nikt inny nie może odczuwać naszych myśli, odbierać naszych uczuć, wobec niektórych zdarzeń człowiek zawsze pozostaje sam.

Seniorzy nie szukają przyczyn, które wywołały ich osamotnienie – minionych zdarzeń, podjętych niegdyś decyzji, szczęśliwych czy błędnych, zbiegów okoliczności. Zastanawiając się nad źródłami odczuwanych dziś uczuć, odnajdują je w diagnozie współczesnej cywilizacji: jeśli więc samotność ma przyczyny, to są nimi zjawiska społeczne, a nie indywidualne koleje życia, cechy charakteru czy zachowania. Trudno w tych okolicznościach mówić o osobistej odpowiedzialności – człowiek odczuwa osamotnienie, bo takie są czasy, w których żyje. Samotność jest losem, nie wyborem. Dlatego nie da się jej całkowicie pozbyć, można co najwyżej próbować się przeciwstawić:

„(…) ważne jest to, że ludzie chcą być ze sobą, że chcą się spotykać, że chcą wyjść z domu. Dla mnie to jest ważne, bo teraz świat jest taki, że każdy się zamyka w swoim obejściu, w swoim domu (…) Czasami sąsiad nie wie, że drugi obok umarł, prawda? A to jest takie fajne, że panie troszczą się o siebie, przyprowadzają takie panie (…) starsze, które już rzadko przychodzą, bo z racji wieku. Zapraszają inne samotne osoby z osiedli na swoje spotkania czy jak gdzieś wyjeżdżają. Po prostu ludzie chcą być ze sobą. To jest ważne". [klub seniora]

Samotność ludzi starszych traktowana jest przez nich samych jako trwały i oczywisty element rzeczywistości. Mniej lub bardziej otwarcie przyjmują założenie, że nie można się jej pozbyć przez eliminowanie powodów, gdyż równałoby się to walce o zmianę świata. Podejmuje się po prostu środki zaradcze. Mogą to być praktyki religijne, które sprawuje się indywidualnie, w dowolnym czasie i wybranym miejscu.

„(…) kto się lubi modlić, kto lubi właśnie tę drogę taką, która mu daje jakieś wyzwolenie od tego szumu, od reklam, od tego świata (…) Ja osobiście też, dla mnie to jest najszczęśliwsza godzina, jak mogę sobie w pokoju uklęknąć przed obrazem, po prostu się pomodlić. To mi daje takie jakieś wyciszenie i najlepszy antybiotyk na dzisiejsze czasy". [Żywy Różaniec]

Niekiedy są to działania zinstytucjonalizowane, zobowiązania przyjmowane z inspiracji Kościoła, na przykład kiedy duszpasterz lub świecki lider ruchu czy wspólnoty zaleca podjecie konkretnych działań na rzecz innych: „W tym miesiącu kierunek został obrany, żeby odwiedzać (…) swoje koleżanki i kolegów, którzy pozostają w domach ze względu na stan zdrowia (…) i każda musi odwiedzić co najmniej jedną koleżankę. To jest w ramach akcji takiej charytatywnej". [Wspólnota Czcicieli Cudownego Medalika]

Istotnym czynnikiem pomocnym w uporaniu się z samotnością przynajmniej na pewien czas jest przeżycie religijne, a za szczególnie wartościowe uznają uczestnicy „(…) doświadczenie żywego Boga i to, że ludzie doświadczają sensu i celu swojego

życia (…) że mogą czuć się spełnieni, że w jakiś sposób uczą się przeżywać samotność. Jeśli chodzi o osoby starsze, to sam ten proces przechodzenia do nowego życia z Panem Bogiem, że ludzie uczą się też doświadczać w pełni swojego życia, wychodzić z różnych problemów, uzależnień, nałogów (…) A przede wszystkim to, że odnajdują sens i cel życia w Bogu. Nawiązują nowe relacje, przyjaźnie. Wychodzą z różnych chorób, depresji (…) jedna tutaj też pani powiedziała, że nie dałaby sobie za żadne skarby odebrać tego pokoju, który doświadcza w Bogu. Tutaj właśnie nauczyła się przeżywać, doświadczać (…) Także to bardzo różne rzeczy są, u każdego indywidualnie, ale to wszystko prowadzi do doświadczenia Boga, żywego Boga w życiu". [Koinonia Jan Chrzciciel]

„(…) dla mnie jako człowieka wierzącego najbardziej wartościowe jest właśnie to zwrócenie się do Boga, do Pana Jezusa, oddanie jego opiece i odczucie tej opieki, tej miłości Bożej. To jest chyba najbardziej wartościowe". [Apostolstwo modlitwy]

„(…) bardzo przeżyłam śmierć mamy. Jadąc na rekolekcje, (…) zdałam sobie sprawę, że ja nie (…) okazałam swojej mamie tyle miłości. Skąd mogłam mieć tę miłość, kiedy ja nie prosiłam o nią. Bóg kocha każdego, ale Jego trzeba też prosić o miłość. Ja przez 5 dni prosiłam o miłość, ja wyróżniałam ludzi: ten może taki, ten nie taki, ten, ten… i ten to, ten tamto. To ja jadąc na rekolekcje, tam było wystawienie Najświętszego Sakramentu… przez całą noc i ja wychodziłam z salki i klęczałam i wołałam o tą miłość, mi brakowało tej miłości, ja sobie zdałam sprawę, że człowiek bez miłości może, no to czym jest…?" [Odnowa w Duchu Świętym]

„(…) parafia to jest organizm żywy. Zawsze coś się tam dzieje, ktoś się rodzi, ktoś umiera, ktoś choruje. I my musimy być razem w tym cierpieniu, w tym smutku danej osoby, musimy jej współczuć i być. Z kolei przy chorobie wspólnie modlimy się, wspólnie prosimy Boga (…) bo to Bóg wobec każdego z nas ma swój plan i go realizuje konsekwentnie. Niemniej jednak nam wolno się modlić, wolno prosić, wolno wypraszać łaski. I na pewno te łaski są, bo jeżeli nie ma uzdrowienia cielesnego, to jest uzdrowienie duchowe, może nawet lepsze. No bo w końcu musimy kiedyś odejść z tego świata". [Koło Sympatyków Radia Maryja]

Organizacje, ruchy i wspólnoty religijne pozwalają radzić sobie z samotnością egzystencjalną, emocjonalną i społeczną – zaspokajając potrzeby duchowe, odpowiadają na oczekiwania „(…) przede wszystkim te duchowe, które mają wpływ na psychikę (…) człowieka. No i też (…) że ten człowiek nie jest sam (…) więc może liczyć na jakąś pomoc, na zainteresowanie innych. Dużą role odgrywa tu ksiądz moderator, który też wszystkich zna (…) może udzielić tej pomocy jakiejś duchowej (…) wsparcia w jakichś trudnych chwilach czy polecić innym, żeby to zrobili. I ci ludzie nie czują się (…) samotni. To jest bardzo ważne". [Apostolstwo Modlitwy]

Jedną z przyczyn samotności, o której wspomina literatura przedmiotu, jest świadomość zbliżającej się śmierci (Stochmiałek 2005: 38). Podobna intuicja znajduje się u Antoniego Kępińskiego. Uważa on lęk przed samotnością za bliski lękowi przed śmiercią i wynikający ze społecznej natury człowieka – izolacja od kontaktów społecznych zagraża bowiem jego życiu. Dlatego sądzić można, że „samotność równa

się śmierci. Dlatego noc, gdy człowiek z konieczności staje się samotny, kojarzy się często ze śmiercią. Śmierć jest snem wiecznym" (1987: 90).

Spotkania grup, ruchów, wspólnot związanych z religią pomagają pozbyć się lęku, ponieważ dostarczają uczestnikom zajęcia, a także przez sam fakt spotkania z innymi, który uśmierza negatywne emocje. Ludzie starsi przychodzą tam, aby „(…) więcej radości mieli w życiu. Jak się słyszy te problemy, [które – S. G.] ludzie przeżywają, boją się samotności, także to jest taka ucieczka, żeby tutaj w grupie pobyć, zapomnieć o tym bólu w domu. Bo nie ma czym się zająć, a tutaj przyjdzie i ktoś jest nowy, można się wypowiedzieć, poopowiadać o sobie trochę, co boli, co denerwuje, co kole, że ktoś coś tam powiedział, to jest po prostu okazja do porozmawiania". [klub seniora]

„(…) rozmowa na tematy czy czytania, one kierunkują (…) ku Bogu (…) I to jest pragnienie takie, bo ostatecznie nasze życie… No tak… kurczy nam się (…) a wiemy, jaka jest ostateczność, wieczność przed nami. Myślę, że w tym kierunku, ale bez przesady, bez jakiegoś nacisku, nic z tych rzeczy. Po prostu chodzi o (…) takie godne, spokojne życie bez strachu, bez lęku. Bo jak się spotykam, to ludzie niektórzy właśnie zestresowani czy z powodu swojego wieku, czy jakiejś choroby, wpadają w taki lęk. Myślę, że (…) kontakt z innymi uspokaja człowieka i żeby taki osiągnąć cel, to już jest bardzo (…) dużo (…) Wystarczy wnieść spokój do serca człowieka, do duszy jego. To jest bardzo ważne, bo naokoło mamy pełno stresów, niepokojów: (…) ceny nam rosną, ludzie się denerwują, bo emerytury są niskie i jak przeżyć? Ale pomalutku jakoś ich się uspokaja i zawsze podnoszę ich na duchu, żeby raczej tak optymistycznie patrzeć na życie (…) Być z człowiekiem i nie pozwolić mu (…) wpaść w (…) dołki psychiczne (…) bo można być człowiekiem biednym, ale żyć sobie z podniesioną głową i godnie". [klub seniora]

„Te osoby, które przychodzą, czekają na te spotkania. I to jest bardzo ważne, żeby kontynuować (…) ponieważ są anonimowi, są nieznani (…) mieszkają w tej samej klatce, w tym samym bloku i może się znają z widzenia. Albo się nie znają, a mieszkają po 40, albo i 60 lat niektórzy. I nie zna sąsiadów. No i ludzie są anonimowi, i oni są samotni, bo w większości są samotni pod tym względem, że (…) żyją tylko w rodzinie, nie mają znajomych. Potrzeba im takich spotkań". [Wspólnota Czcicieli Cudownego Medalika]

Uczestnictwo w spotkaniach struktur związanych z religią dokonuje wyłomu w samotności: starsze osoby powściągliwe w kontaktach, nastawione na luźne związki z grupą, uczestniczą czasowo przynajmniej w działaniach wspólnie z innymi, zmniejszając doznanie osamotnienia w sensie egzystencjalnym, emocjonalnym i społecznym.

UWAGI KOŃCOWE

Jak wskazują rezultaty przeprowadzonego badania, uczestnictwo w spotkaniach i działaniach organizacji, ruchów, wspólnot i stowarzyszeń związanych Kościołem katolickim skutkuje odczuwaniem przez seniorów korzystnych efektów. Przede

wszystkim jest to wychodzenie z domu i podejmowanie interakcji z innymi ludźmi, wspólne z nimi spędzanie czasu, możliwość zawarcia nowych znajomości, wymiana nie tylko poglądów, ale i emocji. Praca emocjonalna wykonywana w związku z tą aktywnością poprawia emocjonalny klimat, przyczyniając się do poprawy jakości życia seniorów. W powiązaniu z udziałem w strukturach religijnych w życiu badanych osób wystąpiły zjawiska zakwalifikowane jako wskaźniki dobrej adaptacji psychospołecznej, do których za Zofią Szarotą (2007: 141) zaliczam aktywność, wysoką samoocenę, towarzyskość, emocjonalne ciepło, duchową równowagę, samodzielność, optymizm. Jednocześnie działalność ta przyczynia się do ograniczenia przejawów złej adaptacji, jak bierność, konfliktowość, poczucie zagrożenia i wyobcowania, smutek, niepokój, niska satysfakcja życiowa.

Uczestnictwo w tych strukturach jest jedną z nielicznych strategii walki z osamotnieniem stosowanych przez rozmówców. Jak wcześniej pisałam, samotność nie zawsze jest taka sama, w doświadczeniu badanych osób odróżnić można samotność społeczną od samotności emocjonalnej. Pierwsza z nich oznacza brak zaplecza społecznego, druga wynika z braku satysfakcjonujących więzi emocjonalnych (Cichocka 2005: 56). Zarządzanie emocjami nie ogranicza się do sfery uczuć jednostki, ale podobnie jak zarządzanie w świecie organizacji zmierza do uzyskania panowania nad otoczeniem. Pojęcie *zarządzanie* użyte w stosunku do tego rodzaju działań podkreśla fakt, że zarządzanie jest „wędrówką przez chaos", próbą wnoszenia ładu do nieuporządkowanego świata. W przypadku badanych osób przebiega ono w świecie emocji i wymian emocjonalnych, stanowiąc odpowiedź na różne rodzaje samotności.

Konsekwencją pracy emocjonalnej wykonanej w strukturach religijnych może być motywacja do współdziałania i zaufanie. W procesach komunikacji i transakcji emocjonalnych powstaje pomostowy kapitał społeczny, który pozwala zaangażowanym osobom czerpać korzyść z troski i dobrego samopoczucia innych ludzi, a także z kierowania do nich pozytywnych emocji i troszczenia się o nich. Podobnie zresztą dążenie do unikania najbardziej dojmującej emocji negatywnej – samotności – stanowi ogromną motywację do tworzenia trwałych sieci społecznych i podejmowania współpracy.

Na zakończenie chciałabym dodać jeszcze krótką uwagę: jedną z przyczyn niebagatelnej roli emocji w badanych przeze mnie strukturach może być ich feminizacja. Dzieciństwo, młodość i wiek dojrzały dzisiejszych seniorów przypadały na czas, gdy role kobiety i mężczyzny były wyraźnie zarysowane i odróżnione od siebie. W podziale pracy modernistycznego społeczeństwa sfera emocjonalna jako obszar możliwej i prawomocnej samorealizacji przypadła kobietom. Dotyczy to zarówno życia rodzinnego, za które kobiety ponosiły (i często nadal ponoszą) wyłączną odpowiedzialność, jak i zawodowego – za typowe zawody kobiece uchodziły takie, które wymagały pracy emocjonalnej, jak pielęgniarka, nauczycielka czy sekretarka. Nawet jeśli przeważająca część moich rozmówczyń nie wykonywała tych zawodów, to i tak podzielała przekonania co do charakteru kobiecości, traktując siebie co najwyżej jako wyjątek od reguły.

LITERATURA

Barbalet, J. M., (2008). Konformizm i wstyd. W: P. Sztompka, M. Bogunia-Borowska (red.), *Socjologia codzienności*. Kraków: Znak, ss. 828-855.

Blau, P. M. (1992). Wymiana nagród społecznych. W: M. Kempy, J. Szmatka (red.), *Współczesne teorie wymiany społecznej*. Warszawa: PWN, ss. 230-243.

Blau, P. M. (1992a). Wartości pośredniczące w wymianie w strukturach złożonych. W: M. Kempy, J. Szmatka (red.), *Współczesne teorie wymiany społecznej*. Warszawa: PWN, ss. 259-281.

Cichocka, M. (2005). Samotność jako jedna z treści etykiety starości. W: J. Twardowska-Rajewska (red.), *Przeciw samotności*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, ss. 55-58.

Dahredorf, R. (2005). Homo sociologicus. O historii, znaczeniu i granicach kategorii roli społecznej. W: P. Sztompka, M. Kucia (red.), *Socjologia. Lektury*. Kraków: Znak, ss. 305-316.

Darwin, K. (1988). *O wyrazie uczuć u człowieka i zwierząt*. Warszawa: PWN.

Dubas, E. (2000). *Edukacja dorosłych w sytuacji samotności i osamotnienia*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.

Durkheim, E. (1990). *Elementarne formy życia religijnego*. Warszawa: PWN.

Hochschield, A. R. (1979). Emotion work, feeling rules, and social structure. *American Journal of Sociology*, nr 5, ss. 551-575.

Hochschield, A. R. (2009). *Zarządzanie emocjami. Komercjalizacja ludzkich uczuć*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Kępiński, A. (1987). *Lęk*. Warszawa: Państwowy Zakład Wydawnictw Lekarskich.

Kozielecki, J. (1988). *O człowieku wielowymiarowym. Eseje psychologiczne*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Luhmann, N. (2003). *Semantyka miłości. O kodowaniu intymności*. Warszawa: Scholar.

Mead, G. H. (1975). *Umysł, osobowość i społeczeństwo*. Warszawa: PWN.

Olejnikowa, J. (2005). *Praca socjalna z samotnym seniorem*. W: J. Twardowska-Rajewska (red.), *Przeciw samotności*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, ss. 89-99.

Rembowski, J. (1984). *Psychologiczne problemy starzenia się człowieka*. Warszawa – Poznań: PWN.

Rembowski, J. (1991). Psychologiczne badania nad samotnością. *Psychologia Wychowawcza*, nr 5.

Rembowski, J. (1992). *Samotność*. Gdańsk: Uniwersytet Gdański.

Riesman, D., Glazer, N., Denney, R. (1996). *Samotny tłum*. Warszawa: Muza.

Smith, A. (1989). *Teoria uczuć moralnych*. Warszawa: PWN.

Stochmiałek, J. (2005). Samotność oraz starość w świetle koncepcji jakości życia. W: J. Twardowska-Rajewska (red.), *Przeciw samotności*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, ss. 29-46.

Szarota, Z. (2007). Lęki i niepokoje pokolenia „60+" w kontekście ekskluzji społecznej. W: S. Rogala (red.), *Wybrane problemy starzenia się człowieka*, Opole: Wyższa Szkoła Zarządzania i Administracji w Opolu, ss. 132-144.

Szczepański, J. (1988). *Ludzkie sprawy*. Warszawa: Czytelnik.

Tatarkiewicz, W. (1962). *O szczęściu*. Warszawa: PWN.
Turner, J. H., Stets, J. E. (2009). *Socjologia emocji*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

STRESZCZENIE

Przedmiotem zainteresowania autorki artykułu jest udział seniorów w działaniach ruchów, wspólnot, organizacji i innych struktur związanych z Kościołem w Polsce. Uczestnictwo w tych strukturach wiąże się z określonym sposobem podejścia do emocji, a w analizie tego zjawiska zastosowano metaforę „zarządzania emocjami". Podkreśla ona, że traktowanie emocji nie jest automatyczne, nie zachodzi poza świadomością czy odruchowo, ale uwydatnia aspekt wolicjonalny: dążenie do manipulowania, kontrolowania, sterowania emocjami – redukowania i eliminowania, wywoływania ich i podtrzymywania.

Uczestnictwo w spotkaniach i działaniach organizacji, ruchów, wspólnot i stowarzyszeń związanych z Kościołem katolickim skutkuje odczuwaniem przez seniorów korzystnych efektów. Praca emocjonalna wykonywana w związku z tą aktywnością poprawia emocjonalny klimat życia seniorów, jest jedną z nielicznych strategii walki z osamotnieniem stosowaną przez nich.

Słowa kluczowe

zarządzanie emocjami, seniorzy, samotność, ruchy i wspólnoty religijne

SUMMARY

The author of the article focuses on seniors participation in movements, communities, organizations and other structures related to the Catholic Church in Poland. Participation in these structures is associated with a particular approach to emotions. In the analysis this phenomenon is described as *emotion management*. The metaphor emphasizes that emotions are not treated automatically, they do not happen unconsciously or spontaneously, but it highlights its volitional aspect: aiming at manipulating and controlling emotions – reducing and eliminating, evoking and feeding them.

Participation in meetings, organizations, movements, communities and associations related to the Catholic Church in Poland results in positive effects for seniors. The emotional labour done in connection with this activity improves the emotional climate of their lives being one of few strategies of their struggle with loneliness.

Key Words

emotion management, seniors, loneliness, religious movements and communities

Laikat i duchowieństwo w kościele katolickim w polsce
Problem dialogu i współistnienia
Poznań 2010

ANDRZEJ GÓRNY
Uniwersytet Śląski

Religijne portale internetowe – nowe przestrzenie wspólnotowego dialogu

Religious Websites – New Spaces of Community Dialogue

1. WSPÓŁCZESNOŚĆ – MIĘDZY ŚWIATEM RZECZYWISTYM A PRZESTRZENIĄ INTERNETU

Ludzkość wkracza dziś w nowy etap rozwoju cywilizacji – w *erę społeczeństwa informacyjnego*. Coraz powszechniejsza „teleinformatyzacja", zarówno w skali mikro (dom, rodzina), jak i makro (globalna), zaczęła wpływać na szereg aspektów naszej egzystencji, m.in. na racjonalizację postaw i zachowań społecznych, wzrost efektywności działania, ułatwienia w pracy i organizacji czasu wolnego, pobudzenie wyobrażeń dzięki multimedialnym systemom i wirtualnej rzeczywistości i w efekcie na wzrost intensywności komunikacji międzyludzkiej.

Internet, stanowiący swoisty znak czasu, jest czymś więcej niż technologią przekazu, znajdującą się w fazie dynamicznego rozwoju. M. Hendrykowski podkreśla, że mamy tu do czynienia ze sferą międzyludzkiego kontaktu, swoistym makrośrodowiskiem, ekosystemem wielorakich więzi międzyludzkich, który umożliwia nawiązywanie i utrzymywanie łączności oraz nieograniczony praktycznie przepływ i wymianę gigantycznej ilości różnorodnych informacji (Hendrykowski 2005: 20)

Choć wydawać się może, że przestrzeń Internetu jest niematerialna, jednakże, jako swoista agora służąca milionom użytkowników do komunikowana się, ma ona wymiar bardzo konkretny i rzeczywisty – przede wszystkim w aspekcie społecznym[1].

[1] Nie podejmuję w niniejszym artykule próby uporządkowania terminów, pojęć i koncepcji odnoszących się fenomenu Internetu. Mając świadomość, że Internet to nie tylko sfera World Wide Web, oraz wiedząc, jak wiele kontrowersji wiąże z takimi terminami, jak „cyberprzestrzeń", „przestrzeń wirtualna", „Globalna Sieć", „e-rzeczywistość", „online", „offline" i wielu innych związa-

Korzystanie z szerokiego wachlarza możliwości, jaki stwarza Internet, powoduje, że to, co realne zaczyna się w ludzkim doświadczeniu splatać z tym, co wirtualne, tworząc zupełnie nowy rodzaj rzeczywistości, który wydaje się kolejnym krokiem w kierunku opisywanej przez J. Baudrillarda hiperrzeczywistości (Baudrillard 2005). Internet staje się nową rzeczywistością, która powoli zyskuje status pełnoprawnej przestrzeni społecznej. Doświadczenie związane z poruszaniem się w przestrzeni Internetu staje się tak samo (lub nawet bardziej) ważne i prawdziwe, jak życie w realnym świecie. Współczesny człowiek funkcjonuje zatem w dwóch równoległych światach – *real life*, który stanowi przestrzeń bezpośrednich interakcji oraz e-rzeczywistości, przestrzeni wirtualnej, do której można przenieść się za pomocą komputera podłączonego do Internetu. Ów równoległy, niekiedy alternatywny wobec „realu" e-świat, staje się dla wielu bardziej atrakcyjny aniżeli codzienna egzystencja. Ten swoisty dualizm ujawnia się szczególnie wyraźnie w życiu współczesnej młodzieży, dla której komputery i świat Internetu jest środowiskiem naturalnym, przedłużeniem szkoły i podwórka, w którym funkcjonują na podobnej zasadzie, o wiele bardziej swobodnie niż ich rodzice (Stawińska 2008: 239).

Internet staje się przestrzenią, w której można realizować te same rodzaje aktywności, co w świecie realnym. W Sieci można komunikować się z innymi, wymieniać informacje, kupować, uczyć się, relaksować, a także w pewnym sensie spełniać praktyki religijne. Znamienny jest fakt, iż dzięki poczuciu bycia anonimowym, Sieć stwarza szersze możliwości wielowymiarowego wyrażenia własnej osobowości, co powoduje, że w człowieku narasta poczucie wpływu na budowanie własnego wizerunku. Na potrzeby bycia w Sieci często kreowane są nowe tożsamości, które mogą, lecz nie muszą być zbieżne z tożsamością właściwą dla funkcjonowania w realnym świecie. Można zatem za P. Mazurkiem mówić dzisiaj o powiązanych ze sobą w rozmaity sposób tożsamościach online i offline (Mazurek 2006: 127-130). Ta konstatacja jest kolejnym mocnym argumentem przemawiającym za tezą o braku możliwości ostrego i jednoznacznego oddzielenia egzystencji w świecie realnym od funkcjonowania w przestrzeni Internetu. W gruncie rzeczy, można zadać pytanie o to, co dla współczesnego człowieka jest bardziej prawdziwe – świat, który go otacza czy przestrzeń wirtualna? Analizując zasób czasu, jaki młodzież spędza na surfowaniu w przestrzeni wirtualnej, odpowiedź na to pozornie proste pytanie nie jest oczywista. Okazuje się, że młode pokolenie doskonale godzi to, co zmysłowe ze sferą internetowych symulakrów, a częstokroć właśnie to, co nierzeczywiste zastępuje w życiu młodych to, co realne, stając się swoistą „wirtualnością rzeczywistą" (Bendyk 2004:81).

Manuel Castells podkreśla, że nie da się dziś wyzwolić spod wpływu Internetu – jednostka nie ma tu nic do powiedzenia. Jeśli człowiek nie będzie dążył do funkcjonowania w nowej przestrzeni czy wręcz stawi opór wobec poszerzającego się obsza-

---

nych z siecią Internetową, będę używał ich dość ogólnie w odniesieniu do całokształtu funkcjonowania nowego medium komunikacyjnego, bez czynienia szczególnych precyzyjnych i subtelnych rozróżnień.

ru wpływu Internetu, to i tak jego egzystencja zostanie niejako „wchłonięta" przez Sieć. Tak długo bowiem, jak będziemy chcieli żyć w społeczeństwie, będziemy mieli do czynienia ze społeczeństwem sieciowym. Żyjemy bowiem w Galaktyce Internetu (Castells 2003: 313). Zważywszy na dynamiczny rozwój Internetu, sądzić można, że już niedługo konstatacja Castellsa stanie się najprawdopodobniej oczywistością[2].

2. RELIGIA A INTERNET – PROBLEM KOMPATYBILNOŚCI

Max Weber twierdził, że świat wkraczający w nowoczesność to świat odczarowany, zracjonalizowany, pozbawiony tajemnicy. W nowoczesności traci rację bytu myślenie magiczne czy tradycyjne. Proces racjonalizacji ogrania wszelkie sfery życia społecznego – ekonomię, prawo, władzę a także religię (por. np. Weber 2003). Dziś, kiedy wkraczamy w kolejną epokę, wydaje się, że proces odczarowania świata sygnalizowany ponad sto lat temu przez Webera, systematycznie się dynamizuje.

Rozwój Internetu zdaje się dobrze wpisywać we wspomniane wyżej przeobrażenia. Sieć jest produktem racjonalnego społeczeństwa, wyrazem realizacji konkretnych potrzeb związanych z dostępem do informacji i łatwą, nieograniczoną globalną komunikacją. Platforma kontaktu przeobrażająca się w pełnoprawną przestrzeń społeczną, opiera się ściśle na niezwykle zaawansowanej technologii, która jest produktem ludzkiego geniuszu, efektem działania opartego na coraz doskonalej i pełniej wykorzystywanym rozumie.

Zatem religia, która jest zakorzeniona w transcendencji, wydaje się kompletnie nie przystawać do nowych realiów, które mają wybitnie racjonalny i profaniczny charakter. Myślenie religijne zbudowane na postrzeganiu rzeczywistości podzielonej na sacrum i profanum, wydaje się w odniesieniu do Internetu przebrzmiałym paradygmatem.

Takie spojrzenie jest jednak bardzo powierzchowne. Wystarczy nieco tylko głębiej wejść w przestrzeń Internetu, żeby odnaleźć całe mnóstwo różnorodnych wątków związanych z religią. Przywołajmy zatem chociaż kilka argumentów wskazujących, że religia jest mocno obecna w przestrzeni wirtualnej. Niektórzy badacze Internetu twierdzą wręcz, iż religia jest jednym z najbardziej popularnych i ważnych aspektów rzeczywistości wirtualnej.

---

[2] Obecnie aktualizuje się koncepcja Web 2.0, jednak już mówi się o Web 3.0, który ma zmienić Internet na największą skalę w jego historii. Model ten to „semantyczny Internet", którego nowe narzędzia będą w stanie „zrozumieć" znaczenie słów oraz kontekst, w jakim zostały użyte. Chodzi tu zatem o powstanie swoistej „sztucznej inteligencji". Przewidywania idą jeszcze dalej – specjaliści rysują już modele Web 4.0 i kolejne, które obecnie funkcjonują jedynie w sferze sciene-fiction, jednak już niedługo pewne ich wątki mogą się materializować w postaci konkretnych modyfikacji Globalnej Sieci.

Raport Google Zeitgeist 2007 podaje, że pytanie „Kim jest Bóg?" jest pytaniem najczęściej zadawanym w Internecie. Na czwartej pozycji znalazło się pytanie „Kim jest Jezus?". W świetle tych wyników nie ma zatem wątpliwości, że dla współczesnych ludzi Sieć staje się najważniejszym miejscem poszukiwań odpowiedzi na kluczowe problemy egzystencjalne (za: http://www.kmdm.pl/art.php?id=200801021404c6cb81b4a2a1c3cd, 12 X 2009).

Według amerykańskiej organizacji badawczej Pew Research Center, na podstawie przeprowadzonych w 2004 roku badań, aż 64% Amerykanów (82 mln ludzi) korzysta z Sieci, szukając stron i wiadomości związanych z religią. Wśród użytkowników podejmujących w Internecie działania związane z religią amerykańscy badacze odnotowali m.in. 38% wysyłających i odbierających e-maile o treściach religijnych, 35% wysyłających religijne e-kartki świąteczne, 32% szukających informacji o wydarzeniach religijnych, 21% próbujących zdobyć wiedzę, jak religijnie spędzać święta, 17% próbujących dowiedzieć się więcej na temat praktyk i posług religijnych, 7% wysyłających prośby o modlitwy on-line lub odpowiadających na nie (raport Faith-Online za: http://www.pewinternet.org/Reports/2004/Faith-Online.aspx, 12 X 2009). Wyniki tych badań są o tyle znaczące, że właśnie w społeczeństwie amerykańskim szacuje się największą liczbę internautów na świecie – przekracza ona 150 mln użytkowników[3] (za: http://www.internetstandard.pl/, 12 X 2009).

W Internecie bez trudu można znaleźć wiele portali i serwisów o charakterze religijnym. Korzystając z doświadczeń związanych z długim już istnieniem najpopularniejszych stron internetowych, w oparciu o sprawdzone schematy formalne tworzone są religijne odpowiedniki świeckich portali. Cieszą się one sporą popularnością. Przykładem może być GodTube wzorowany na popularnym serwisie wideo YouTube, który każdego miesiąca przyciąga 3-4 miliony internautów. Jest to serwis dla chrześcijan, którzy poszukują wiary w Internecie. Znajduje się w nim ponad 800 tys. godzin materiałów wideo umieszczanych tam przez użytkowników (za: http://wiadomosci.mediarun.pl/news, 12 X 2009).

W przestrzeni MySpace, który stanowi jeden z najpopularniejszych i największych serwisów społecznościowych na świecie, umożliwiając użytkownikom budowanie własnych profili, umieszczanie zdjęć, filmów, prowadzenie blogów i innych form aktywności powstało natomiast 100 tys. religijnych grup (za: http://wyborcza.pl/1,76842,4758070.html, 12 X 2009).

Warto też wspomnieć o postaci św. Izydora z Sewilli, którego w 1999 r. papież Jan Paweł II ogłosił patronem Internetu, internautów i programistów. W ten sposób Internet zyskuje legitymizację i uznanie najwyższego autorytetu w Kościele katolickim. Przestaje być podejrzaną i niebezpieczną „zabawką małolatów", a staje się pełnoprawnym elementem rzeczywistości chrześcijańskiej.

---

[3] Niektóre źródła podają, że USA zostały zepchnięte na drugą pozycję jeśli chodzi o liczbę użytkowników Sieci. Pozycję lidera mają dziś zajmować Chiny (np. http://www.pcworld.pl/news/334517/).

Nie należy jednak postrzegać Internetu jedynie w kategoriach narzędzi ewangelizacji prowadzonej przez kościoły o długiej tradycji. Nie można zapomnieć, że w Sieci mamy także do czynienia z treściami stanowiącymi zagrożenie dla tradycyjnych wspólnot kościelnych.

W Internecie można zetknąć się z całym szeregiem stron prezentujących doktrynę i działalność sekt o charakterze wybitnie destruktywnym. Przykładem mogą być chociażby portale http://www.satanorium.pl, http://www.sakhar.eps.gda.pl czy http://www.satan.pl, które zawierają treści satanistyczne. Podobnych przykładów stron o charakterze religijnym czy quasi-religijnym można w Sieci znaleźć bardzo wiele. Internet staje się w tym przypadku również narzędziem werbowania nowych członków przez często bardzo destruktywne Nowe Ruchy Religijne. W Sieci można odnaleźć także treści, które stawiają pod znakiem zapytania sensowność i wiarygodność jakiejkolwiek religii czy wyznania. Portale takie jak Ateizm.pl czy Racjonalista.pl zawierają szereg materiałów stanowiących polemikę czy wręcz atak na fundamenty wiary religijnej. Stanowią one zachętę do odejścia od jakichkolwiek form życia religijnego. Portal Apostazja.pl poświęcony jest w całości kwestiom związanym z formalnym wystąpieniem z Kościoła katolickiego. Nie ma wątpliwości, że te i podobne serwisy internetowe mogą w sposób znaczący przyczynić się do zakwestionowania przez jednostkę fundamentów i zasadności własnej religijności, co w sposób oczywisty prowadzić może do zaniku religijności i całkowitego odejścia od religii.

W świetle skrótowo przedstawionych wybranych przykładów wydaje się, że teza o niekompatybilności religii i Internetu właściwie nie da się obronić. Religia jest bez wątpienia bardzo dobrze zadomowiona w przestrzeni wirtualnej. Nie oznacza to, że wątki religijne są prezentowane i omawiane wyłącznie zgodnie z doktrynami głównych kościołów i organizacji religijnych. Internet jest z pewnością instrumentem laicyzacji czy wręcz narzędziem apostazji, lecz z drugiej strony z pewnością staje się płaszczyzną, w której obserwować można sygnalizowany przez niektórych socjologów fenomen desekularyzacji rozumianej jako ponowne wkroczenie religii w sferę publiczną (desekularyzacja staje się powoli faktem globalnym, tak jak stała się nim uprzednio sekularyzacja, por. np. Berger 1999: 9-18; Mariański 2006: 117--128). Nie jest to szczególnie zaskakujące zjawisko – za Edwinem Bendykiem podejmującym problematykę społecznych skutków funkcjonowania Sieci, podkreślić należy, że bez techniki właściwie nie da się już dziś zaspokoić potrzeb duchowych człowieka będącego produktem późnonowoczesnego społeczeństwa, wzorującego się na nietzscheańskim ideale, będącego produktem późnonowoczesnego społeczeństwa (Bendyk 2004: 28).

3. NOWE CZASY – NOWE WSPÓLNOTY – NOWY KOŚCIÓŁ

Zarysowana wyżej specyfika współczesnej rzeczywistości ma bezpośrednie przełożenie na formy organizacji życia zbiorowego. W dzisiejszym świecie obserwujemy niezwykłą dynamikę przeobrażeń rzeczywistości społecznej. Jednym z najistot-

niejszych jej przejawów staje się szybki wzrost nowego typu wspólnot. Oxfordzki Słownik Socjologiczny definiuje pojęcie wspólnoty jako ukonstytuowany w szczególny sposób zespół relacji oparty na czymś, co łączy ich uczestników – zazwyczaj chodzi tu o poczucie wspólnej tożsamości. Związki owe charakteryzują się bliskością osobistą, głębią emocjonalną, zaangażowaniem wewnętrznym, spójnością społeczną i ciągłością w czasie (por. *Słownik Socjologii i Nauk Społecznych* 2004: 428-429). Wiele z tych charakterystyk opisuje współczesne wspólnoty, jednakże nie ma wątpliwości, że uległy one dość daleko posuniętym transformacjom. Zaczynają funkcjonować coraz częściej na styku świata rzeczywistego i wirtualnego lub wręcz całkowicie „emigrują" w przestrzeń Internetu bądź jeśli zastają tam utworzone, nie wychodzą poza Sieć. Już tradycyjne pojmowanie i definiowanie tych form życia społecznego nastręczało wielu problemów, współcześnie zaś precyzyjne zdefiniowanie istoty wspólnoty wydaje się wręcz niemożliwe. Przykładem niech będzie definicja H. Rheingolda: „wirtualne wspólnoty są społecznymi zbiorowościami, które formułują się w sieci, kiedy wystarczająca liczba osób kontynuuje publiczne dyskusje na tyle długo i z takim emocjonalnym zaangażowaniem, aby w cyberprzestrzeni ukształtowały się sieci osobistych relacji" (Podgórski 2006: 96). Ze względu na swój zakres i charakter jest to definicja, która mówi o współczesnych wspólnotach funkcjonujących w przestrzeni Internetu wszystko i nic – trudno jednakże znaleźć bardziej precyzyjne ujęcie. Pomimo definicyjnych trudności, nie ma wątpliwości, że wirtualne wspólnoty odgrywają współcześnie wielką rolę w życiu całych społeczeństw i poszczególnych jednostek.

Pobieżna nawet analiza przestrzeni Internetu prowadzi do wniosku, że Sieć niesłychanie sprzyja powstawaniu wspólnot. To zaś bezpośrednio przekłada się na coraz lepsze zakorzenienie religii w wirtualnej przestrzeni. Za P. Bergerem i T. Luckmannem podkreślić należy, iż religia wymaga wspólnoty, a życie w religijnym świecie wymaga afiliacji z tą wspólnotą (Berger, Luckmann 1983: 242). Zatem wspólnotowy, czy wspólnototwórczy, charakter Sieci staje się kolejnym argumentem potwierdzającym tezę o silnej obecności religii w Internecie. Jak wcześniej zasygnalizowano, zyskuje ona nowy obszar pozwalający na jej istnienie.

Wspólnoty realne i wirtualne opierają się na intensywnej komunikacji, więzi, społecznym poparciu, poczuciu solidarności i przynależności. Bazą jednakże dla tych drugich staje się Internet rozumiany jako zaplecze infrastrukturalne i przestrzeń społeczna. Ich widoczny wzrost i powodzenie nie oznacza rozpadu życia społecznego, a jego transformację. W. Burszta nazywa wspólnoty wirtualne „neo-plemionami" i pisze, że ich popularność dowodzi nieprzemijającej potrzeby przynależności, jaka cechuje człowieka, któremu trudno żyć bez jakiejś, choćby wirtualnej, uczuciowej wspólnoty (Burszta 2003: 161).

W tak zarysowanym kontekście odnieść się trzeba do sytuacji Kościoła katolickiego we współczesnej rzeczywistości. Jako wspólnota podlega on tym samym procesom ewolucyjnym, co wszystkie zbiorowości tego typu. Pojawia się zatem pytanie: „Czy i w jakim stopniu udaje się mu wpasować w nowe realia?" Sytuacja jest niezwykle trudna – z jednej strony Kościół musi nieustannie dbać o podtrzymanie

własnej tożsamości, z drugiej zaś staje w obliczu wyzwań współczesnej rzeczywistości, w szczególności zaś wobec wyzwania wkroczenia w przestrzeń Internetu.

Można zaryzykować tezę, że współcześnie mamy do czynienia z rodzącą się nową formą czy raczej konwencją religijności. Upowszechnienie Internetu prowadzi do przeobrażenia myślenia o religii i zmiany w zakresie dążenia do religijnego doświadczenia – pojawia się współcześnie fenomen religijności on-line, religijności sieciowej, która polega na silnym akcentowaniu sfery kognitywnej, w dalszej kolejności dotyczy obszaru doświadczeń emocjonalnych i przeżyć duchowych, a dopiero na końcu wspiera się na praktykach i rytuałach (szerzej: Górny 2007: 445-457). Kościół musi tą zmianę dostrzec, by nie utracić wiernych, dla których sfera zrytualizowanych praktyk religijnych przestaje mieć kluczowe znaczenie.

J. Mariański pisze, iż Kościół musi wsłuchiwać się w potrzeby społeczne, odczytywać „znaki czasu" i wychodzić na spotkanie z nową rzeczywistością, głosząc Ewangelię. Nowe czasy wymagają bowiem nowego podejścia, nowych metod i sposobów oddziaływania duszpasterskiego (Mariański 2005: 299). Nie jest to dla Kościoła sytuacja całkowicie nowa – jako instytucja zawsze musiał odpowiadać na zmiany zachodzące w sferze społecznej. Dziś jednak, w obliczu szczególnej dynamiki transformacji rzeczywistości, konieczność szczególnie uważnej obserwacji zmieniających się relacji interpersonalnych i identyfikacji kluczowych kierunków przeobrażeń wydaje się szczególnie ważna. Istotne staje się także zwiększenie elastyczności, nie tyle w zakresie doktryny (mogłoby to zagrozić trwałości fundamentów instytucjonalnych), ile w odniesieniu do form kontaktu i sposobów trafiania do szerokich mas społecznych. Chodzi tu bowiem o nawiązanie szerokiego, równoprawnego i symetrycznego dialogu pomiędzy Kościołem instytucjonalnym reprezentowanym przez duchowieństwo i ludem Bożym – laikatem. Jak się wydaje, możliwości stwarzane przez Sieć internetową mogą w sposób znaczący przyczynić się do ożywienia tego kontaktu, który jest przecież warunkiem istnienia i funkcjonowania Kościoła pojmowanego jako wspólnota wszystkich wierzących.

Wydaje się, że duchowieństwo (a przynajmniej część duchownych) dostrzega wyzwanie i możliwości, jakie stwarza dla Kościoła Internet. T. Zasępa (ksiądz i naukowiec) wyraźnie podkreśla, iż obecność Kościoła w Internecie ma bardzo głęboki sens, szczególnym zaś wyzwaniem staje się wielka wartość wspólnot wirtualnych, jaką jest samoorganizowanie się. Kościół powinien inspirować, wspierać i moderować wielowątkowe interakcje, jakie zachodzą czy mogą zachodzić w łonie poszczególnych zbiorowości składających się na całokształt wspólnoty. W ten sposób Kościół może pełnić funkcję porządkującą w odniesieniu do części przestrzeni wirtualnej, która z jednej strony stanowi niezwykle cenny zasób informacji, a z drugiej jest obszarem źle rozumianej informacji czy wręcz dezinformacji. (Zasępa 2003: 52-54).

Postulat ten jest w pewnej mierze realizowany. Wystarczy spojrzeć chociażby na działania podejmowane przez najwyższych przedstawicieli hierarchii kościelnej. Stolica Apostolska poświęca kwestiom związanym z funkcjonowaniem Globalnej Sieci coraz więcej uwagi, odnosząc się do Internetu w różnego rodzaju dokumen-

tach. Papież Jan Paweł II poświęcił problematyce Internetu orędzie na XXXVI Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu (*Internet: nowe forum głoszenia Ewangelii*). Papież wyraził w nim zaufanie do nowego medium i zachęcał chrześcijan do wkraczania do *cyberprzestrzeni*. Wśród innych warto podkreślić znaczenie dokumentu *Kościół a Internet* wydanego przez Papieską Radę ds. Środków Społecznego Przekazu, który określa kluczowe standardy związane z wykorzystywaniem przez Kościół Internetu jako nowego narzędzi ewangelizacyjnego. Istotna jest także *Etyka w Internecie* – dokument, który próbuje określać standardy etyczne dla użytkowników Sieci.

K. Marciniak proponuje następujący podział stron religijnych: 1 – oficjalne strony diecezjalne, parafialne, zakonne, sanktuaryjne; 2 – strony serwisów informacyjnych; 3 – strony wydawnicze; 4 – strony problemowe (np. hagiograficzne); 5 – strony pielgrzymkowe; 6 – strony szkół i uczelni; 7 – blogi (internetowe dzienniki, pamiętniki) prowadzone przez osoby duchowne (Marciniak 2008: 170). Ta kategoryzacja wymagać będzie z pewnością rozszerzeń uzupełnień i uszczegółowień, jednakże wydaje się, że stanowi dobrą próbę usystematyzowania różnorodności form obecności Kościoła katolickiego w Sieci.

Niezwykle symptomatyczny wydaje się fakt, iż Papież Benedykt XVI posiada wirtualny profil na jednym z portali społecznościowych (Facebook), co ma niwelować dystans, jaki dzieli Kościół instytucjonalny od wiernych mocno zaangażowanych w życie w przestrzeni wirtualnej.

4. PORTAL JAKO MIEJSCE SPOTKANIA I DIALOGU

Może wydawać się, że religijny portal internetowy to po prostu strona WWW wypełniona treściami o charakterze religijnym. Tak jest w istocie, lecz już na wstępie zaznaczyć należy, że owe treści, jak i funkcje, jakie mają z założenia pełnić, są niesłychanie zróżnicowane. Ze względu na bogactwo treściowe i formalne katolickie portale internetowe mogą zostać potraktowane jako nowe przestrzenie spotkania pomiędzy duchowieństwem i laikatem. Dialog prowadzony w przestrzeni Internetu ma swoją specyfikę. Jest z pewnością wielowątkowy, wielowymiarowy, żywy i dość symetryczny. Można zaryzykować tezę, że dzięki upowszechnieniu Internetu, z jednej strony, nasilają się procesy sekularyzacyjne (co wcześniej sygnalizowano), lecz z drugiej – dzięki temu zjawisku wydaje się odżywać idea Kościoła pojmowanego jako wspólnota łącząca silną więzią duchownych i świeckich. Więź ta jednak zmienia swój charakter – interakcje internetowe rządzą się swoimi prawami. Ich specyfika polega na przestrzenności, asynchroniczności, cielesności, astygmatyczności oraz anonimowości, co powoduje, że kontakty międzyludzkie zostają wprowadzone w zupełnie nowe obszary (por. Szpunar 2007: 96). Nowa jakościowo komunikacja rzutuje na formy więzi społecznej, a zatem i na specyfikę tworzących się wspólnot.

Próbując nieco usystematyzować zagadnienia związane z funkcjonowaniem katolickich portali internetowych, poddano analizie te spośród nich, które cieszą się największą popularnością wśród internautów (Mateusz.pl, Adonai.pl, Katolik.pl, Opoka.pl, Wiara.pl, Kmdm.pl, Angelus.pl). Uwzględniono również nieco mniej znane, lecz bardzo symptomatyczne (jak strony parafii, kanały religijne na portalu Youtube, prywatne strony duchownych i inne). Przedstawione poniżej refleksje nie są efektem metodologicznie uporządkowanego projektu badawczego, ale stanowią próbę eksploracji nowego pola problemowego. Należy potraktować je jako przyczynek do dyskusji wokół kwestii związanych z rolą Internetu w kształtowaniu postaw religijnych oraz wstęp do szerszych, usystematyzowanych badań.

a) Nowa agora – wirtualna ambona

Kluczowym zadaniem duchownych jest nauczanie – pełnią oni we wspólnocie kościelnej rolę przewodników. Zadanie to jest najczęściej realizowane w czasie mszy św., których integralną częścią jest homilia. Ważne są także kazania wygłaszane z okazji wyjątkowych wydarzeń religijnych. Te formy oddziaływania stanowią przekaz dotyczący nie tylko kwestii stricte religijnych, lecz bardzo często również moralnych czy etycznych. Zauważyć jednak należy zmianę tradycyjnej struktury kościelnej, która odbija się na skuteczności nauczania. J. Hadden pisze o wyraźnej zmianie relacji między laikatem i klerem. Ognisko konfliktu zagrażającego Kościołowi jako stabilnej instytucji leży, jego zdaniem, w zmianie postrzegania roli kleru. Nie jest on już uważany za jedynego depozytariusza kluczy do Królestwa niebieskiego. Obserwuje się wyraźny spadek autorytetu duchownych, co wiąże się ściśle z osłabieniem powszechnej niegdyś identyfikacji z doktryną religijną i osłabieniem całego szeregu innych instytucji religijnych. W konsekwencji laikat i kler mają odmienne i konfliktowe wizje Kościoła i jego roli we współczesnym świecie (Hadden 1983 za: Borowik, Zdaniewicz 1996: 31).

Wydaje się, że pomimo rozdźwięku, jaki istnieje w obrębie wspólnoty kościelnej, można wyobrazić sobie jej ponowną silną integrację. Czynnikiem ułatwiającym zbliżenie może stać się łatwiejszy i częstszy kontakt z duchownymi oraz możliwość refleksyjnego odbioru nauczania. Wydaje się, że Internet jest w tym aspekcie niezwykle cennym narzędziem owej reintegracji. W Sieci można odnaleźć bez trudu cały szereg stron zawierających homilie i kazania poświęcone różnorodnej tematyce. Na najpopularniejszych portalach, takich jak Opoka.pl, Mateusz.pl czy Katolik.pl, znajdziemy osobne części poświęcone nauczaniu Kościoła, zawierające wiele tego typu przekazów. W Sieci funkcjonuje też sporo tematycznych serwisów stanowiących w zasadniczej mierze uporządkowaną bazę materiałów zawierających nauki dla wiernych. W przestrzeni Internetu znaleźć można zatem takie strony, jak Kazania.pl czy Homilie.pl, które pozwalają na łatwe dotarcie do kazania czy homilii dotyczącej zagadnienia, które może być dla poszukującego ważne i interesujące. Warto także podkreślić, iż niektórzy księża prowadzący swoje prywatne strony internetowe, nie-

jednokrotnie umieszczają na nich także swoje nauki (przykładem może być strona stanowiąca zbiór kazań księdza Piotra Pawlukiewicza: www.kazaniaksiedzapiotra.pl).

Materiały nie mają jedynie formy tekstowej. Korzystając z domowego komputera, można niektóre z nich odsłuchać, stanowią bowiem pliki audio. Nie są rzadkością także krótkie filmy zawierające kompletny przekaz – nie tylko można zapoznać się z płaszczyzną treściową, lecz istnieje możliwość odbioru także warstwy niewerbalnej komunikatu, co znacznie wzbogaca całokształt przekazu. Tego typu materiały odnaleźć można np. w serwisie Gloria.tv, który zawiera sporo kazań i homilii w formacie wideo wygłoszonych przez papieża Benedykta XVI. Przykładów obecności różnorodnych form nauczania Kościoła można zatem odnaleźć w Sieci bardzo wiele. Ich mnogość powoduje, że wierni, którzy chcieliby zapoznać się z nauczaniem Kościoła, wykładnią nurtujących ich problemów czy po prostu mieliby chęć wysłuchać (a niejednokrotnie i zobaczyć) kapłanów, których cenią i szanują, mogą łatwo te potrzeby zrealizować. Nie wychodząc z domu, można bowiem zapoznać się z kluczowymi elementami doktryny kościelnej wyrażanymi w kazaniach i homiliach. Ta specyfika stanowi jeden z głównych czynników decydujących o atrakcyjności nauczania wspomaganego technologią internetową. Ma to istotne znaczenie dla osób, które z różnych powodów nie mogą uczestniczyć bezpośrednio we mszach św., innych praktykach religijnych czy spotkaniach, w czasie których realizowane jest nauczanie.

Nie można także pominąć kwestii wyjątkowości komunikacyjnego sprzężenia zwrotnego, która czyni odbiór przekazu bardziej atrakcyjnym. Biorąc udział we wspólnotowych praktykach religijnych, podzielenie się refleksją na temat wysłuchanych kazań czy homilii jest bardzo problematyczne, a niejednokrotnie wręcz niemożliwe. Zarówno kontakt z kapłanem głoszącym naukę, jak i innymi wiernymi jest bowiem mocno utrudniony przez przeszkody natury technicznej i społeczno-psychologicznej (brak anonimowości, który nie sprzyja wygłaszaniu własnych opinii). Interakcja zapośredniczona przez Sieć czyni łatwiejszym wyrażenie własnego, często krytycznego sądu. P. Wallace podkreśla, że Sieć jest tak atrakcyjna, gdyż pozwala na zachowanie anonimowości, którą można wykorzystać, by bezkarnie ponarzekać, głosić kontrowersyjne poglądy lub zadawać pytania, które mogły zostać uznane za objaw ignorancji czy wręcz głupoty (por. Wallace 2001: 311-312). Interaktywność przekazu sprzyja także pogłębieniu niektórych wątków poruszanych w czasie nauczania poprzez skonfrontowanie własnych przemyśleń z refleksjami innych wiernych. Intencjonalność odbioru i możliwość podzielenia się własnymi odczuciami i opiniami na temat treści przekazu czyni odbiór homilii i kazań bardziej wartościowym, zarówno z perspektywy kształtowania jednostkowych postaw, jak i ze względu na fakt, że tego typu kontakt sprzyja integracji zbiorowości i zacieśnieniu więzi społecznej, na której opiera się istnienie wspólnoty.

b) Nowa agora – salon dyskusyjny

Zasygnalizowana wyżej specyfika percepcji przekazu ma swoje znaczenie także i w innym znaczącym aspekcie funkcjonowania portali katolickich. Wiele z nich oferuje mianowicie możliwość podjęcia dyskusji związanej z wątkami religijnymi oraz tematami bezpośrednio nieodnoszącymi się do religii. Dyskusje mogą toczyć się w formie czatu lub na forum. Korzystanie z czatu pozwala na synchroniczną komunikację i stanowi swoisty wariant rozmowy prowadzonej w realnym świecie. Brak możliwości percepcji warstwy niewerbalnej, niezwykle istotnej w czasie aktu komunikowania, stanowi zarówno przeszkodę, jak i decyduje o atrakcyjności tej formy kontaktu. Brak bodźców wzrokowych może wpłynąć (i bardzo często wpływa) na niewłaściwy, niezgodny z intencjami nadawcy odbiór komunikatu. Z drugiej jednak strony stanowi o anonimowości takiej interakcji, co sprzyja poruszaniu trudnych tematów i pozytywnie wpływa na szczerość wygłaszanych poglądów. Nick (czyli pseudonim przyjmowany w obszarze czatu i forum) stanowi bezpieczną maskę, jaką można założyć, by zachować pełnię bezpieczeństwa dzięki niemalże całkowitej anonimowości[4].

Czaty organizowane na portalach katolickich z reguły podporządkowane są określonej tematyce i stanowią dyskusję prowadzoną i koordynowaną przez moderatora[5]. Moderatorami są najczęściej duchowni. Bywają nimi także osoby wybrane przez twórców portalu. Według regulaminu czatu prowadzonego na portalu Katolik.pl o status operatora (moderatora) mogą starać się osoby, które powinny:

– „być katolikami, mieć długi staż na czacie i często na nim bywać;
– być dojrzałe psychicznie;
– cieszyć się zaufaniem innych czatowników a zwłaszcza aktualnych operatorów;
– orientować we wszystkich komendach i niuansach czata oraz dzielić się tymi informacjami z początkującymi;
– robić to wszystko bezinteresownie, nie tylko w celu zostania operatorem".

(za: http://www.katolik.pl/index1.php?st=cale&typ=czat_reg).

Chodzi zatem o to, by moderator (operator) czatu był osobą godną zaufania, dobrze zorientowaną w kwestiach związanych z religią i wiarą, która w razie konieczności będzie w stanie rozwiać ewentualne wątpliwości uczestników oraz rozwiązywać ewentualne konflikty i spory.

---

[4] Anonimowość nie jest stuprocentowa, gdyż pełne uczestnictwo w dyskusjach prowadzonych na czacie lub forum wymaga rejestracji i zalogowania, do których konieczne jest podanie adresu mailowego i niekiedy pewnych danych pozwalających na częściową identyfikację użytkownika.

[5] Wieloaspektową, wnikliwą socjologiczną analizę czatu na portalu Katolik.pl przeprowadził Michał Podgórski (por. Podgórski 2006).

Tematyka czatów jest bardzo zróżnicowana. Dominują wątki o charakterze religijnym, lecz tematami dyskusji stają się także kwestie luźno związane z wiarą czy religią. Na portalu Wiara.pl odnaleźć można zapisy dyskusji czatowych prowadzonych wokół stricte religijnych tematów, takich jak: „Adwent – oczekiwanie, ale na co?", „Pomoc Kościołowi na Wschodzie", „O patronkach dnia – św. Katarzynie i bł. Marii", „Kontrowersje wokół krzyży w miejscach publicznych", można także zapoznać się z zapisem dyskusji dotyczących wątków o bardziej „świeckim" charakterze: „Kupować, czy kopiować", O zjawisku piractwa", „Małżeństwo", „Wierność i wytrwałość" (za: http://chat.wiara.pl/index.php).

Dyskusje prowadzone w formule czatu bywają zogniskowane wokół wypowiedzi postaci zaproszonego gościa-eksperta, który udziela odpowiedzi na zadawane przez czatujących pytania i kierunkuje dyskusję. Do wzięcia udziału w dyskusji zapraszane są osoby, które poprzez swoje postawy i działalność mogą stanowić interesujących partnerów w dyskusji z wiernymi. Gośćmi bywają czesto duchowni, których aktywność wykracza poza ramy lokalne. Zapraszane są także osoby świeckie, których związek z Kościołem jest jednak na tyle znaczący, że wyrastają oni ponad większość wiernych. Świeckimi gośćmi czatu na portalu Katolik.pl byli m.in. Rafał „Boni" Boniśniak – muzyk, współpracujący aktywnie z Salezjańskim Wolontariatem Misyjnym, Dominik Landert – pełniący służbę w papieskiej Gwardii Szwajcarskiej, Wojciech Zaguła – dyrektor Song of Songs Festival, Ewa Rozkrut – dziennikarka, współautorka portalu internetowego Mateusz.pl, autorka książki *Jak dobrze przygotować dziecko do I Komunii Świętej* i wielu innych.

Czaty zazwyczaj bywają podzielone na osobne pokoje ze względu na specyfikę. Przykładowo na czacie portalu Wiara.pl rozmowy prowadzone są w trzech formach:

– Czat z księdzem. Ksiądz proponuje temat i animuje rozmowę. Przed jej zakończeniem nie odpowiada na niezwiązane z tematem pytania gości, a po 22:00, jeśli mu czas na to pozwala, prowadzi rozmowy indywidualne. Odbywa się w godzinach wieczorno-nocnych;

– Czat moderowany. Rozmowa z zaproszonym gościem. Pytania przesyłane są do tzw. moderatora, który decyduje, w jakiej kolejności zostaną przedstawione. Odbywa się w godzinach wieczorno-nocnych;

– Czat wokół tematów wybranych przez odwiedzających serwis gości. Odbywa się w ciągu dnia.

Podobnie przestrzeń czatu jest zorganizowana na portalu Katolik.pl – czat z księdzem jest tam nazwany „plebanią", co dobitnie podkreśla jego specyfikę i stanowi celną metaforę opisującą funkcje, jakie z założenia ma spełniać ta forma kontaktu. Przy tym wydaje się, że działalność owej „wirtualnej plebanii" jest zogniskowana przede wszystkim wokół kwestii związanych z zaspokajaniem potrzeb duchowych, religijnych, a nie organizacyjnych i administracyjnych, co stanowi kluczową formę działalności większości „prawdziwych" plebanii.

Forum pozwala na nieco inną formę kontaktu – jest innym wariantem dyskusji. Przebiega ona asynchronicznie, co pozwala na głębszą refleksję dotyczącą poruszа-

nych wątków. Odczytując wypowiedzi innych, użytkownik forum nie jest zobowiązany do udzielenia natychmiastowej odpowiedzi – ma czas na zastanowienie i przemyślenie omawianych kwestii, a umieszczoną na forum wypowiedź może starannie przygotować i w pewnych granicach modyfikować. Ponadto forum wydaje się spełniać jeszcze mocniej niż czat funkcję informacyjną. Rozproszenie wątków i tematów, jakie poruszane są na forum, jest znacznie większe, aniżeli zakres tematyczny dyskusji prowadzonych na czacie. Na forum portalu Wiara.pl liczba postów dochodzi do pół miliona, liczba wątków przekracza 20 tys., a liczba użytkowników ponad 10 tys. (stan na 4 XII 2009; za: http://forum.wiara.pl/), na forum dyskusyjnym portalu Katolik.pl liczba postów to prawie 115 tys., liczba wątków przekracza 1200, a liczba użytkowników dochodzi do 5,5 tys. (stan na grudzień 2009; za: http://www.dyskusje.katolik.pl). Wątki pogrupowane są w szersze kategorie – na forum portalu Wiara.pl można odnaleźć następujące obszary tematyczne: *Wiara*, *Człowiek w świecie wiary*, *Kościół*, *Aktualności*, *Drogi dialogu*, *Kulty*, *Różności*, *Forum nieco młodszych*, *Filozofia*, *Czytelnia*; na forum portalu Katolik.pl, prócz zbliżonych do wspomnianych, można znaleźć również wątek *Świadectwa*, dający możliwość dzielenia się wiarą, przeżyciami i sposobami intensyfikacji doświadczeń religijnych. Warto wspomnieć, że prócz ogólnego forum dyskusyjnego, na portalu Katolik.pl znajduje się osobne forum pomocy, którego specyfika polega na możliwie prostym wyjaśnianiu problematycznych kwestii, odpowiedzi na konkretne pytania zadawane przez użytkowników i udzielaniu praktycznych porad. W działalność tego forum zaangażowani są przede wszystkim sami użytkownicy (jest to zatem swoista samopomoc wiernych), niemniej wypowiedzi i porady, których autorami są duchowni, są bardzo częste.

Tak działalność forów, jak i czatów prowadzona jest według zasad przedstawianych w regulaminach. Określają one ramy etykiety odnoszącej się do dyskusji prowadzonych w przestrzeni portali. Zawierają one przede wszystkim punkty, które mają wydźwięk uniwersalny i stanowią ważne części regulaminów świeckich for i czatów – zabronione jest np. głoszenie i propagowanie jakichkolwiek poglądów faszystowskich, rasistowskich lub satanistycznych czy *floodowanie* – wysyłanie wielu przypadkowych znaków, częste powtarzanie się oraz wysyłanie na kanał dużej liczby słów i obrazków lub pustych linijek. Warto jednak podkreślić, iż regulamin czatu na portalu Katolik.pl wyraźnie zakazuje używania nicków (czyli pseudonimów przyjmowanych w dyskusji) sugerujących bycie księdzem, klerykiem lub siostrą zakonną. Nicki typu: *ks_Andrzej*, *kl_Piotr*, *siostra_Anna*, *xTomasz* itp. mogą używać tylko zweryfikowane przez redakcję osoby duchowne, które znajdują się na liście osób duchownych. Inne osoby nie mogą podawać się za osoby duchowne (za: http://www.katolik.pl/index1.php?st=cale&typ=czat_reg, 12 X 2009).

Zarówno aktywność w przestrzeni czatu, jak i umieszczanie wpisów na forum pozwala na wielowymiarowy dialog. Dzięki tym wydzielonym obszarom portali katolickich wierni mają możliwość nawiązania bliskiej relacji z duchownymi oraz zacieśnienia więzi, jakie łączą wspólnotę. Dobrze oddają tę ideę pierwsze dwa punkty regulaminu czatu prowadzonego na portalu Katolik.pl:

1. „Czat na «Katoliku» to miejsce spotkań kulturalnie zachowujących się ludzi, chcących spokojnie porozmawiać ze znajomymi lub poznać nowych przyjaciół.
2. Gospodarzami czatu są wszyscy, dla których Jezus Chrystus jest jedynym Panem i Zbawicielem a Kościół Chrystusowy jeden, święty, powszechny i apostolski. (…)"

(za: http://www.katolik.pl/index1.php?st=cale&typ=czat_reg, 12 X 2009).

Także pierwszy punkt regulaminu czatu na portalu Wiara.pl podkreśla rolę integracyjną tej przestrzeni:

„Czat serwisu WIARA.PL jest miejscem spotkania ludzi pragnących pogłębić swoją wiarę, poszukujących Boga i tych wszystkich, którzy zainteresowani są problemami religii, a chrześcijaństwa w szczególności".

(za: http://chat.wiara.pl/?grupa=6&art=1127999020&dzi=1117719035, 12 X 2009).

Można zaryzykować tezę, że dzięki dyskusjom prowadzonym poprzez Internet szczególnie wyraźnie uwidacznia się odrodzenie Kościoła pojmowanego jako wspólnota wierzących. Przytoczone wcześniej przykłady świadczą dobitnie, iż pomimo znaczących transformacji rzeczywistości, ludzi wciąż cechuje potrzeba doświadczania transcendencji. Być może nawet współcześnie ujawnia się ona jeszcze mocniej, niż dawniej. By realizować owe potrzeby, nie wystarcza sfera emocjonalna – dzisiaj istotne staje się także poszukiwanie wiedzy i wyjaśnień. Pojawia się zatem konieczność bliskiego symetrycznego kontaktu z przewodnikami duchowymi, jakimi dla wierzących są duchowni. W realnym świecie kontakt z nimi jest jednak mocno utrudniony, a niejednokrotnie niemożliwy. Księża pełniąc funkcje administracyjne i organizacyjne, nie są często w stanie sprostać coraz bardziej rozbudowanym potrzebom duchowym parafian. Wspólnoty działające w Kościele, które są nastawione na dyskusję, poszerzanie wiedzy i pogłębianie religijności, nie stanowią naturalnego elementu każdej parafii. Uczestnictwo w nauczaniu realizowanym w realnym świecie i bezpośredni kontakt z duchowymi przywódcami Kościoła również nie jest łatwy. W obliczu tej sytuacji Internet otwiera nowe możliwości podejmowania i realizowania dialogu z osobami, które mogą przyczynić się do intensyfikacji religijności i kształtowania duchowości.

c) Salka katechetyczna – modlitwa i katecheza

Wyróżniającymi się funkcjami portali katolickich wydają się być także katecheza prowadzona w różnorodnej formie oraz wsparcie w zakresie modlitwy. Można postawić tezę, że portale stanowią swoiste „wirtualne salki katechetyczne", w których prowadzona jest religijna formacja osobowości wiernych.

Na wielu portalach odnaleźć można szereg tekstów, których zadaniem jest pobudzenie wiernych do refleksji. Przybierają one rozmaite formy – od bardzo krótkich esejów i opowiadań, po rozbudowane złożone z wielu rozdziałów książki. Niektóre dostępne są bezpłatnie w formie elektronicznej, inne można nabyć w interne-

towych księgarniach – zarówno w postaci tradycyjnej książki, jak i e-booków (książek elektronicznych zyskujących coraz większą popularność na rynku księgarskim). O wszystkich można podyskutować – portale stwarzają możliwość wyrażenia własnej opinii na temat prezentowanych publikacji oraz pozwalają na zapoznanie się z refleksjami innych czytelników.

Na portalu Opoka.pl istnieje wydzielona przestrzeń zwana Areopagiem, stanowiąca miejsce dialogu ogniskującego się wokół problemów wiary i religijności. Refleksje koncentrują się wokół artykułu dotyczącego aktualnych w danym momencie kwestii. Staje się on podstawą i inspiracją do podejmowania dialogu polegającego na zadawaniu pytań, na które odpowiadają najczęściej duchowni lub ewentualnie świeccy zaangażowani mocno w życie Kościoła, eksperci w danym obszarze problemowym. Tytuły publikacji są dość wymowne: „Po co nam Adwent?", „Patronowie pojednania", „Czym jest zmartwychwstanie?", „Wielki Post – czas, w którym szczególnie pragniemy odwrócić się od grzechu", „Co dalej po zdjęciu ekskomunik?", „Racjonaliści o zmartwychwstaniu, czyli opowieści nieracjonalne", „Prawda w Kościele", „Świętość w czasach postmodernizmu" itp. Tyczą się one zatem kwestii kluczowych dla funkcjonowania katolika we współczesnej przestrzeni społecznej. Internet stwarza możliwość inspirowania refleksji religijnych – ilość i różnorodność poruszanych w publikacjach tematów świadczy, iż potencjał ten jest w zasadniczej mierze wykorzystywany. Potwierdza to także analiza innych aspektów funkcjonowania portali katolickich związanych z możliwością nawiązywania i podtrzymywania więzi wspólnotowej na gruncie doświadczenia religijnego.

Integracyjny aspekt funkcjonowania portali internetowych uwidacznia się także w organizowaniu adwentowych i wielkopostnych rekolekcji. W sporej części portali katolickich regularnie realizowane jest nauczanie rekolekcyjne. Częstokroć teksty stanowiące podstawę refleksji rozpisane są na poszczególne dni trwania całego cyklu. Niejednokrotnie są one żywo i chętnie komentowane przez uczestników.

Idea rekolekcji internetowych od samego początku zyskała wielkie zainteresowanie. Wydaje się, że taka forma spotkania pomiędzy wiernymi a przewodnikiem – rekolekcjonistą, trafia w sedno potrzeb duchowych współczesnych katolików. Pierwsze tego typu spotkanie odbyło się w 1997 roku na serwerze portalu Mateusz.pl. Ojciec Dariusz Kowalczyk pisząc o tym wydarzeniu, zwraca uwagę na jego specyfikę, podkreślając przede wszystkim anonimowość uczestników, pokonywanie wszelkich barier geograficznych, a także natychmiastową, bezpośrednią możliwość reakcji, odpowiedzi na przesłanie. Swoimi refleksjami uczestnicy mogli dzielić się z prowadzącym, jak również z pozostałymi uczestnikami. Wpisy stanowiące komentarze do nauczania pojawiały się o różnych porach dnia i nocy oraz w różne dni tygodnia pomiędzy kolejnymi rozważaniami; pochodziły też z różnych miejsc na kuli ziemskiej. Prowadzący na bieżąco mógł czytać wszystkie wypowiedzi, sam przebywając w Rzymie. O. Kowalczyk podkreśla, że tym, co szczególnie zaskoczyło organizatorów, była wielka bezpośredniość wypowiadających – na portalu pojawiły się wyznania wiary podpisane imieniem i nazwiskiem (Kowalczyk 1998: 6-7). Ta rezygnacja

z anonimowości, która przecież stanowi o atrakcyjności interakcji zapośredniczonych przez Internet, świadczy o potrzebie głębokiego przeżycia duchowego, które wymaga także uzewnętrznienia i przeżycia we wspólnocie wiernych. Rekolekcje stanowią dziś ważny element działalności katechetycznej prowadzonej w ramach większości portali katolickich. Niewątpliwym atutem, jaki stwarza nowoczesna technologia, jest sygnalizowana już wcześniej możliwość archiwizacji spotkań. Nauczanie nie jest zatem ograniczone do konkretnego czasu, lecz może stać się przedmiotem odroczonej refleksji. Uczestnik może zawsze wrócić do omawianego wątku i po raz kolejny prześledzić rozważania, co pozwala na lepsze zrozumienie przekazywanych treści i głębsze przeżycie duchowe inspirowane katechezą. Przykładowo na portalu Katolik.pl znajduje się archiwum spotkań odbywających się od Wielkiego Postu w roku 2004; w momencie pisania niniejszego tekstu (grudzień 2009) trwają zaś kolejne rekolekcje adwentowe.

Zatem rekolekcje mogą trwać właściwie nieustannie, a każdy indywidualnie może dobrać temat, który w danym momencie wydaje się być dla niego ważny i aktualny. Pojawia się więc możliwość swoistego spersonalizowania spotkań rekolekcyjnych, co jest bardzo trudne lub wręcz niemożliwe w przypadku tradycyjnej formy spotkań.

Owa personalizacja objawia się jeszcze pełniej w nieco innym aspekcie funkcjonowania większości portali – możliwości zadania dowolnego pytania ekspertowi – przewodnikowi duchowemu. Życie religijne pociąga za sobą wiele wątpliwości i pytań. W realnym świecie nie zawsze można podzielić się swoimi rozterkami i uzyskać wsparcie ze strony kompetentnej osoby. Jak już wspominano, kontakt z przewodnikami duchowymi bywa bardzo utrudniony, księża zaabsorbowani działalnością organizacyjną nie zawsze mają czas i możliwości, by prowadzić szeroki i ożywiony dialog z wiernymi, nie we wszystkich parafiach funkcjonują wspólnoty, które mogłyby służyć wsparciem duchowym, częstokroć wewnętrzne opory czy wstyd utrudniają zadanie pytania osobie, z którą człowiek spotyka się w relacji *face-to-face*. Internet, dzięki anonimowości kontaktu, stwarza duże możliwości w zakresie dialogu podejmowanego w odniesieniu do spraw najtrudniejszych, prywatnych czy wręcz intymnych. Możliwości te są bardzo chętnie wykorzystywane przez użytkowników portali katolickich, którzy zadają pytania i dzielą się swoimi problemami z duchownymi, licząc na pomoc i wsparcie. Pytania dotyczą szerokiego wachlarza różnych kwestii – od spraw codziennych, po poważne problemy egzystencjalne.

Dobrze zamysł takiej formy działalności katechizacyjnej oddają słowa twórców forum „Pytania o Wiarę" istniejącego na portalu Mateusz.pl:

„Zapraszamy do zadawania pytań. Ważne jest, aby były to pytania otwarte, to znaczy takie, które naprawdę oczekują na odpowiedź. Chodzi o pytania, pod którymi nie kryje się chęć zaatakowania kogoś lub czegoś. Mamy nadzieję, że każde pytanie będzie mogło zostać przekazane osobie kompetentnej, która – w miarę możliwości – postara się na nie odpowiedzieć. Nie oznacza to, że po jednej stronie będziemy mieli „prostaczków", a po drugiej „doktorów od wszystkiego". Wszak

pytania są naprawdę niejednokrotnie ważniejsze od odpowiedzi, a odpowiadający może wiele się nauczyć od tego, który zadaje pytanie. Zapraszamy zatem do formułowania problemów dotyczących naszej wiary (lub niewiary), naszych wątpliwości rodzących się w spotkaniu z chrześcijaństwem, z Kościołem, z Biblią, z sobą samym…"

(za: http://mateusz.pl/pow/#Wprowadzenie).

Cytat ten ilustruje ideę dialogu przyświecającego osobom inspirującym powstawanie przestrzeni wymiany myśli i doświadczeń – chodzi tu o wzajemne zbliżenie i pomoc. Przede wszystkim pomoc udzielaną wiernym przez duchownych, lecz w głębszej warstwie również wsparcie wiernych okazywane duchownym. Stawianie pytań świadczy bowiem o refleksji, a zatem jest dowodem na fakt, iż praca ewangelizacyjna i formacyjna przynosi efekt, co powinno być pozytywnym sygnałem dla osób prowadzących nauczanie. Podkreślić trzeba, że pytań jest bardzo wiele, a spora część z nich bywa niezwykle problematyczna i skłania do zastanowienia nad skutecznością katechizacji.

Archiwum pytań portalu Wiara.pl już w styczniu 2008 roku liczyło ponad 25 tys. (za: http://zapytaj.wiara.pl). Na portalu Opoka.pl istnieje zaś baza blisko 19 tysięcy pytań. Wśród tej wielości można odnaleźć sporo dotyczących zagadnień o charakterze niezwykle zaskakującym czy wręcz kuriozalnym, jak przytoczone poniżej (zapis oryginalny):

– „Szczęść Boże mam taki problem czy można korzystać z takiego instalatora który nazywa się install shield Wizard (instalacja czarodziejskiej tarczy) niestety nie da się bez niego obejść przy instalowaniu sterowników do komputera tak więc czy można z niego korzystać czy to jakiś grzech?"
– „Bardzo, bardzo proszę mi powiedzieć, czy zamieszczanie w Internecie zdjęć z plaży, w bikini, lub spódniczkach mini to grzech?"
– „Mam takie pytanie – czy natrętne wyrywanie sobie włosów to jest grzech?"
– „Czy erekcja jest grzechem?"
– „Czy sam fakt bycia nosicielem wirusa HIV jest przeszkodą do zawarcia małżeństwa w Kościele Katolickim".

(za: http://www.opoka.org.pl/zycie_kosciola/forum/porozmawiajmy)

– „Zamierzam przejść na judaizm, ale moja decyzja spotyka się z agresją ze strony rodziców. Moje postępowanie traktują niczym zdradę – jak mam z nimi rozmawiać?"
– „Liczba śmiertelnych ofiar trzęsienia ziemi w Azji Południowo-Wschodniej sięga wielu tysięcy. Proszę pomóżcie mi to jakoś zrozumieć. Dlaczego Bóg tak się nad nami znęca?"
– „Chciałbym pojechać do Holandii, gdzie „narkotyki" są legalne. Czy branie marihuany może nie być grzechem ciężkim?"

(za http://mateusz.pl/pow/, 25 X 2009)

Liczba pytań świadczy niewątpliwie o wielkiej potrzebie uporządkowania spraw o charakterze na tyle problematycznym, że właściwie nienadających się na temat rozmowy prowadzonej osobiście. Dzięki pośrednictwu Internetu łatwiejsze staje się poruszenie kwestii o charakterze najbardziej nawet intymnym i wątpliwym. W ten sposób szeroko zatem otwiera się możliwość prowadzenia ożywionego, dostosowanego do indywidualnych potrzeb dialogu, czy wręcz zindywidualizowanej katechizacji. Wydaje się, że tego typu kontakt, zarówno w aspekcie ilościowym, jak i tematycznym i jakościowym, właściwe nie mógłby zaistnieć w realnym świecie. Internet otworzył zatem zupełnie nowe pole porozumienia i w ten sposób dał możliwość podtrzymania więzi wspólnotowej pomiędzy duchownymi i wiernymi.

Ważnymi obszarami portali katolickich są również zbiory modlitw, stanowiące swoiste „wirtualne modlitewniki". Na portalu Katolik.pl można odnaleźć zbiór modlitw na każdą praktycznie okazję: do Najświętszego Serca Pana Jezusa, modlitwy maryjne Jana Pawła, za zmarłych, ku czci Miłosierdzia Bożego, ku czci Bożego Oblicza i wiele innych. Warto też podkreślić, że istnieje również dział modlitw prywatnych pozwalający każdemu zainteresowanemu umieścić treść własnej modlitwy w portalu. Portal spełnia zatem rolę szerszą aniżeli tradycyjny modlitewnik – ułatwia odnalezienie i odmówienie modlitwy skomponowanej przez kogoś innego (najczęściej duchownego)[6], ponadto może stać się miejscem własnej twórczej ekspresji modlitewnej. Zauważyć należy, że forma modlitw umieszczanych w Sieci odbiega od tradycyjnych konwencji. Zarówno intencje, jakim są poświecone, jaki i ich forma i treść, wydają się lepiej komponować ze współczesną rzeczywistością. W ten sposób modlitwa może nabierać aktualności, stając się głębokim przeżyciem, a nie bezrefleksyjnie powtarzaną formułą.

Warto podkreślić, iż prócz modlitw na każdą praktycznie okazję, na portalach katolickich można odnaleźć publikacje zawierające refleksje na temat znaczenia, roli i miejsca modlitwy we współczesnej rzeczywistości. Przykładowo na portalu Mateusz.pl można znaleźć artykuły: „Czym jest modlitwa chrześcijańska?" (http://mateusz.pl/duchowosc/sl-modlitwa.htm, 25 X 2009) czy „Modlitwa zapracowanych Polaków" (http://mateusz.pl/mt/tm/tm-mzp.htm, 25 X 2009). Podobnych opracowań jest w Sieci znacznie więcej – dzięki nim modlitwa może stać się bardziej świadoma, refleksyjna, a zatem i bardziej wartościowa.

Ciekawą formą włączenia innych w modlitwę w zaproponowanej przez siebie intencji są „skrzynki intencji" – konta e-mailowe, na które można wysłać prośbę o modlitwę w dowolnej intencji. Modlitwa jest następnie odmawiana przez „zaprzyjaźnione" z portalem osoby duchowne (np. w przypadku portalu Katolik.pl modlitwy w intencjach zgłaszanych przez internautów odmawiają Siostry Klaryski Kapucynki z Krakowa, a w przypadku skrzynki intencji portalu Mateusz.pl – Siostry Karmelitanki ze Szczecina). Bywa również i tak, że w intencjach zgłaszanych poprzez

[6] Większość modlitw umieszczonych na portalu Katolik.pl zostało opracowanych przez Siostry Bernardynki.

Internet modli się cała wspólnota – tak jest w przypadku portali Wiara.pl i Adonai.pl. Za pośrednictwem ich „skrzynek intencji" można nie tylko zgłosić prośbę o modlitwę, ale także złożyć swój akces do wspólnoty, która odmawia modlitwy w intencjach zgłaszanych przez innych. Należy zwrócić uwagę na masową skalę takich modlitw – w grudniu 2009 roku wspólnota modlitewna portalu Adonai.pl liczyła ponad 5 tys. zarejestrowanych członków (za: http://adonai.pl/skrzynka/).

Powyższe obserwacje wskazują zatem jednoznacznie na to, iż portal internetowy staje się nową przestrzenią katechezy i modlitwy. Dzięki możliwościom stwarzanym przez Sieć, łatwiejsza staje się katecheza prowadzona w odniesieniu do wielu aspektów życia religijnego, ze szczególnym akcentem na kształtowanie refleksyjnych postaw wobec modlitwy. Portal staje się zatem przestrzenią formacji duchowej pozwalającą na spotkanie między duchownymi i laikatem zogniskowane wokół modlitwy. W ten sposób realizuje się także bez wątpienia integracyjna funkcja portali religijnych. Więź, jaka powstaje na gruncie modlitwy i katechezy, wydaje się silnym spoiwem łączącym duchownych i laikat we wspólnotę kościelną.

5. PORTALE RELIGIJNE – POCZĄTEK WIRTUALNEGO KOŚCIOŁA?

Nie wydają się przesadzone słowa M. Hendrykowskiego, który pisze: „Nigdy przedtem w dziejach ludzkości człowiek nie dysponował tak niezwykłym wytworem i nie miał do czynienia z tak niezwykłymi możliwościami komunikacji, które pozwalają mu łączyć się na różne sposoby ze światem" (Hendrykowski 2005: 16). Powyżej przedstawiona garść refleksji z pewnością nie wyczerpuje tematu – bez trudu można wyróżnić i inne aspekty portali religijnych, w których uwidacznia się idea spotkania i dialogu. Wydaje się, że warto ten wątek rozwinąć w oparciu o systematyczne badania. W świetle nawet dość pobieżnej analizy form obecności Kościoła katolickiego w Sieci, wydaje się, że instytucja ta osadzona na niezwykle solidnym fundamencie tradycji, wydaje się dostrzegać fenomen Internetu i podejmuje szereg całkiem udanych prób odważnego wkraczania w cyberprzestrzeń, by w ten sposób odpowiadać na wyzwania współczesności.

W rzeczywistości, w której *realność* przeplata się z *wirtualnością*, w warunkach społeczeństwa informatycznego, wszelkiego rodzaju działalność podejmowana w Internecie, jak katecheza, nauczanie, prowadzenie for dyskusyjnych i szeroko rozumiana ewangelizacja ma przed sobą przyszłość. Warto zastanowić się, na ile Internet podtrzymuje i umacniania wiernych w zaangażowaniu religijnym. M. Świątkiewicz-Mośny podkreśla, że chrześcijaństwo wiąże się nie tylko z wypowiadaniem prawd wiary, ale i z przekładaniem ich na życie. Zatem samo głoszenie Ewangelii poprzez Internet z pewnością nie jest działaniem wystarczającym – Kościół katolicki nie może realizować wszystkich swoich zadań poprzez pośrednictwo Sieci. Między innymi dlatego, że jego treścią jest realna wspólnota, której nie może zastąpić wirtualna wspólnota zindywidualizowanych jednostek. Kościół opierający się na

wspólnotach funkcjonujących głównie w przestrzeni Internetu najprawdopodobniej nie przetrwa próby czasu. Te zbiorowości stanowią bowiem dziś coraz powszechniejsze formy zorganizowania społecznego, lecz jednocześnie są dla jednostek bardzo łatwe do porzucenia (por. Świątkiewicz-Mośny 2007: 444). Z pewnością Internet staje się jednak wartościowym narzędziem, dzięki któremu religia ponownie wkracza w przestrzeń społeczną. Katolickie portale internetowe stanowią przestrzenie spotkania i dialogu wspomagające procesy wspólnototwórcze, jednakże możliwości, jakie stwarza nowoczesna technologia, muszą zostać odpowiednio wykorzystane, by budować Kościół w pełnym tego słowa znaczeniu.

LITERATURA

Baudrillard, J. (2005). *Symulakry i symulacje*. Warszawa: Sic!

Bendyk, E. (2004). *Antymatrix*. Warszawa: Wydawnictwo WAB.

Berger, P., Luckmann, T. (1983). *Społeczne tworzenie rzeczywistości*. Warszawa: PIW.

Berger, P. (1999). The Desecularization of the World: A Global Overview. W: Berger Peter (red.), *The Desecularization of the World, Resurgent Religion and World Politics*. Washington: Wm. B. Eerdmans Publishing.

Borowik, I. Zdaniewicz, W. (1996). *Religia a przemiany społeczne w Polsce*. Kraków: Nomos.

Burszta, W. (2003). *Po co nam rzeczywistość. Ekran. Mit. Rzeczywistość*. Warszawa: Twój Styl.

Castells, M. (2003). *Galaktyka Internetu – refleksje nad Internetem, biznesem i społeczeństwem*. Poznań: Rebis.

Górny, A. (2007). Galaktyka Internetu. Globalny obszar nowych form religijności. W: M. Libiszowska-Żółtkowska (red.), *Religia i religijność w warunkach globalizacji*. Kraków: Nomos 2007.

Hendrykowski, M. (2005). *Metafory Internetu*. Poznań: UAM.

Kowalczyk, D. (1998). *Poszukując Boga w komputerze. Internetowe rekolekcje wielkopostne*. Kraków: WAM.

Marciniak, K. (2008). E-religijność. Nowe wyzwanie, nowe możliwości. W: B. Płonka-Syroka, M. Staszczak (red.), *E-kultura, e-nauka, e-społeczeństwo*. Wrocław: Arboretum 2008.

Mariański, J. (2005). *Kościół katolicki w Polsce a życie społeczne*. Lublin: KUL.

Mariański, J. (2006). *Sekularyzacja i desekularyzacja w nowoczesnym świecie*. Lublin: KUL.

Mazurek, P. (2006). *Internet i tożsamość*. W: D. Batorski, M. Marody, A. Nowak, *Społeczna przestrzeń Internetu*. Warszawa: Academica.

Podgórski, M. (2006). *Wirtualne społeczności i ich mieszkańcy*. W: J. Kurczeski (red.), *Wielka Sieć. E-seje z socjologii Internetu*. Warszawa: Trio.

Słownik socjologii i nauk społecznych (2004). M. Gordon (red.). Warszawa: PWN.

Stawiska, N. (2008). Rzeczywista nierzeczywistość. Czaty, blogi, fora internetowe – nowa przestrzeń komunikacji społecznej. W: B. Płonka-Syroka, M. Staszczak (red.), *E-kultura, e-nauka, e-społeczeństwo*. Wrocław: Arboretum.

Szpunar, M. (2007). Internet i jego wpływ na kontakty społeczne. W: M. Sokołowski (red.), *Oblicza Internetu, Architektura komunikacyjna Sieci*. Elbląg: PWSZ w Elblągu.

Świątkiewicz-Mośny, M. (2007). Błogosławieni, którzy nie kliknęli a uwierzyli, Kościół katolicki w globalnej sieci. W: M. Libiszowska-Żółtkowska (red.), *Religia i religijność w warunkach globalizacji*. Kraków: Nomos.

Wallace, P. (2001). *Psychologia Internetu*. Poznań: Rebis.

Weber, M. (2003). Główne cechy religii światowych. W: W. Piwowarski (red.), *Socjologia religii. Antologia tekstów*, Kraków: Nomos 2003.

Zasępa, T. (2003). Komunikacja cybernetyczna wyzwaniem dla Kościoła. W: T. Zasępa, R. Chmura (red.), *Internet i nowe technologie – ku społeczeństwu przyszłości*. Częstochowa: Św. Paweł.

Strony internetowe stanowiące źródła bibliograficzne oraz przedmiot analizy:
http://www.kmdm.pl
http://www.pewinternet.org
http://www.internetstandard.pl/
http://www.mediarun.pl
http://www.wyborcza.pl/
http://www.mateusz.pl,
http://www.adonai.pl,
http://www.katolik.pl,
http://www.opoka.pl,
http://www.wiara.pl,
http://www.angelus.pl
http://www.kazania.pl,
http://www.homilie.pl
http://www.kazaniaksiedzapiotra.pl

STRESZCZENIE

Internet staje się dziś rzeczywistością, która powoli zyskuje status pełnoprawnej przestrzeni społecznej. Doświadczenie związane z poruszaniem się w tej przestrzeni staje się tak samo (lub nawet bardziej) ważne i prawdziwe, jak życie w realnym świecie. Religia zaś nie tylko dobrze komponuje się z Globalną Siecią, ale wręcz przeżywa swoisty rozkwit, rozwijając się, ewoluując i przybierając nowe formy. Internet jest płaszczyzną, w której obserwować można sygnalizowany przez niektórych socjologów fenomen desekularyzacji rozumianej jako ponowne wkroczenie religii w sferę publiczną. W świetle nawet dość pobieżnej analizy form obecności Kościoła katolickiego w Sieci, wydaje się, że instytucja ta osadzona na fundamencie tradycji, wydaje się dostrzegać fenomen Internetu i podejmuje szereg całkiem udanych prób odważnego wkraczania w cyberprzestrzeń, by w ten sposób odpowiadać na wyzwania współczesności. Ze względu na bogactwo treściowe i formalne katolickie portale internetowe mogą być potraktowane jako nowe przestrzenie spotkania pomiędzy duchowieństwem i laikatem. Dialog ten ma swoją specyfikę. Jest on wielowątkowy, wielowymiarowy, żywy i dość symetryczny. Można zaryzykować tezę, że dzięki upowszechnieniu Internetu wydaje się odżywać idea Kościoła pojmowanego jako wspólnota łącząca

silną więzią duchownych i świeckich. W artykule podjęto próbę usystematyzowania zagadnień związanych ze specyfiką katolickich portali internetowych. Analizie poddano te spośród nich, które cieszą się największą popularnością wśród internautów oraz nieco mniej znane, lecz bardzo charakterystyczne. Przedstawione w artykule refleksje nie są wynikiem metodologicznie uporządkowanego projektu badawczego, ale stanowią raczej przyczynek do dyskusji wokół kwestii związanych z rolą Internetu w budowaniu więzi społecznych stanowiących fundament wspólnoty kościelnej.

Słowa kluczowe

kościół, Internet, religia, wspólnota, więź, dialog społeczny

SUMMARY

Nowadays the Internet is becoming a reality, which is slowly gaining the status of rightful social space. Experience related to using this space is becoming as important and realistic (or even more important) as living in the real world. Religion not only successfully co-exists with the Global Network, but it even experiences a kind of revival, developing, evolving and taking new forms. The Internet is a surface, where we can observe the phenomenon, signalled be some sociologists, of desecularization understood as re-entering of religion into the public sphere. In the light of even quite superficial analysis of the forms of presence of Catholic Church in the Net, it seems that although this institution is set in the tradition, it appears to notice the Internet and makes some very successful attmepts to enter the Cyberspace, in order to answer the challenges of the contemporary world.

With regard to the richness of content and form, Catholic Internet websites may be considered to create new space between the clergy the the laity. This dialogue has its own specificity: it is multithreaded, multidimentional, vivid and quite symmetrical. We could risk a thesis that thanks to common usage of the Internet, the idea of the Church understood as a community binding the clergymen and laymen seems to be revived. The article is an attempt of systhematizing issues related to the specificity of Catholic Internet websites. It analyses those websites which are very popular among the cybernautes and some less popular but very characteristic ones. The reflections presented in the paper do not result from a methodologically ordered research project, but they rather constitute a contribution to a discussion around issues connected with the role of the Internet in building social bonds which are the basis of a church community.

Key Words

Church, Internet, religion, community, social bonds, social dialogue

III. PRZESTRZENIE I FORMY DIALOGU KLERU Z LAIKATEM

Laikat i duchowieństwo w kościele katolickim w polsce
Problem dialogu i współistnienia
Poznań 2010

WIOLETTA SZYMCZAK
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Duchowni i świeccy w społeczeństwie obywatelskim Wyzwania i obszary współpracy

Die Geistlichen und die Laien in der Zivilgesellschaft. Herausforderungen und Bereiche der Zusammenarbeit

WPROWADZENIE

Pojęcia użyte w tytule artykułu wskazują na dwie odmienne, choć nie odrębne rzeczywistości. Kategorie *duchowni* i *świeccy* odsyłają do organizacji kościelnej, zaś pojęcie *społeczeństwo obywatelskie* odnosi się do jakości oraz funkcjonowania społeczeństwa demokratycznego, w sferze pomiędzy państwem, rynkiem a życiem prywatnym obywateli. Istnieje jednakże kilka powodów, dla których zestawienie tych dwóch obszarów i podjęcie refleksji nad ich wzajemnymi powiązaniami wydaje się ważne zarówno dla Kościoła katolickiego, jak i społeczeństwa obywatelskiego.

Zgodnie z nauczaniem Kościoła katolickiego, wiara chrześcijan ma wymiar społeczny. Duchowni i świeccy realizują swoje dążenie do zbawienia w konkretnych uwarunkowaniach miejsca i czasu. Społeczeństwo, w którym żyją, stanowi przestrzeń rozwoju religijnego, praktykowania wiary, realizacji norm moralnych, budowania braterskich relacji z innymi. Wszyscy wierzący są odpowiedzialni za budowanie świata godnego człowieka.

Zarówno duchowni, jak i świeccy, są obywatelami państwa i członkami społeczeństwa[1]. Na tej przynależności zasadzają się ich prawa i obowiązki w zakresie

[1] W społeczeństwie polskim przynależność religijna nakłada się na inne typy przynależności, co znajduje potwierdzenie w badaniach socjologicznych, m.in. Krzysztofa Koseły: „Gdy prawie wszyscy spośród mieszkańców kraju przyznają się do polskiej narodowości i ogromna większość do związków z katolicyzmem, nie może być mowy o rozłączności tych zbiorów [wspólnoty narodowej, wyznaniowej i państwowej – W. Sz.]. Te same osoby myślą o sobie raz jako o obywatelu państwa, innym razem jako o przedstawicielu narodu, kiedy indziej wreszcie jako o członku społeczności wyznawców" (Koseła 2003: 25). Koseła pisze o przenikaniu się podstawowych identyfikacji Polaków, co w wymiarze lokalnym oznacza identyfikacje ze społecznością lokalną, wyznaniem katolickim i parafią.

odpowiedzialności za dobro wspólne. Jedni i drudzy są mieszkańcami konkretnych środowisk lokalnych, które stanowią przestrzeń codziennego życia, budowania więzi społecznych, realizowania celów indywidualnych i zbiorowych. Na szczeblu lokalnym funkcjonują parafie; w ich obszarze nakładają się więc na siebie różne typy przynależności: do społeczności lokalnej, do wspólnoty parafialnej, grupy religijnej, organizacji pozarządowej, do społeczności rodzinnej, sąsiedzkiej, osiedla, zawodowej itp. Sama zaś lokalność jest uprzywilejowanym terenem rozwoju społeczeństwa obywatelskiego.

Wymienione przesłanki uzasadniają podjęcie refleksji nad wzajemnymi związkami wymiaru religijnego i obywatelskiego, a w szczególności nad relacjami osób duchownych i świeckich. Ich nakładające się bądź powiązane ze sobą zadania i zobowiązania o charakterze indywidualnym i społecznym, religijnym i obywatelskim skłaniają do refleksji nad wyzwaniami i obszarami współpracy. Dodatkowym uzasadnieniem tematu są przemiany społeczne i religijne, które kreują nowe wyzwania dla religijności i Kościoła, zarówno w aspekcie duszpasterstwa, jak i dialogu ze światem, a także stale obecne w refleksji socjologicznej pytanie o podstawy i determinanty rozwoju społeczeństwa obywatelskiego.

Celem poniższych rozważań jest próba wskazania na obszary współpracy duchowieństwa i laikatu, ważne z punktu widzenia aktywności obywatelskiej. Tekst ma charakter socjologiczny. Zasadniczą oś analiz wyznaczają zagadnienia dotyczące społeczeństwa obywatelskiego, a podstawą w tym zakresie są ustalenia socjologów oraz wybrane badania socjologiczne. W opracowaniu wykorzystano również treści teologiczno-pastoralne. Wynika to z faktu, iż Kościół, jak pisze Janusz Mariański, „realizuje się nie tyle w wymiarach instytucjonalno-organizacyjnych, ale przede wszystkim w wymiarach charyzmatycznych (…). Element wewnętrzno-duchowy przenika i kształtuje wszystkie struktury zewnętrzne Kościoła" (Mariański 1984: 8). Aby więc adekwatnie interpretować obecność Kościoła w społeczeństwie obywatelskim, wraz z kwestią relacji duchowieństwa i laikatu, należy odwoływać się do treści doktrynalnych, decydujących o istocie Kościoła, ale i wyznaczających ramy i kształt jego obecności w świecie. Socjologa interesuje w szczególności odzwierciedlenie religijnych wymiarów w przekonaniach czy zachowaniach członków Kościoła, urzeczywistniających się nie tylko w obszarze religijnym, ale i społecznym. Rozważania skupiać się będą na tych aspektach rzeczywistości, które łączą perspektywę religijną i społeczną oraz stanowią o relacji osób duchownych i świeckich, w kontekście Kościoła i społeczeństwa obywatelskiego.

1. DUCHOWNI, ŚWIECCY, SPOŁECZEŃSTWO OBYWATELSKIE – PODSTAWOWE POJĘCIA

Pojęcia *duchowni* i *świeccy* wskazują na przynależność do Kościoła i określają miejsce oraz rolę w jego strukturze. Według definicji Józefa Baniaka, duchowny „spełnia publiczne funkcje religijne bądź jest do ich spełniania uprawniony (…)";

zaś „duchowieństwo czy stan duchowny to ogół osób tworzących grupę społeczną, odrębną od świeckiej, związanych ściśle z wykonywaniem kultu sakralnego i mających odpowiednie święcenia; duchowieństwo jest wspólnotą o hierarchicznej strukturze, której poszczególne i podporządkowane sobie stopnie, są określone zakresem posiadanej władzy kościelnej. W Kościele katolickim duchowni różnią się od osób świeckich posiadaniem władzy kościelnej bądź zdolnością do jej otrzymania, a władza ta oddziela ich od laikatu (…). Wyłącznie duchowni mogą piastować, w zależności od stopnia hierarchicznego władzę święceń i jurysdykcji kościelnej" (Baniak 2004: 89).

W Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* świeckich rozumie się jako „Wszystkich wiernych chrześcijan nie będących członkami stanu kapłańskiego i stanu zakonnego (…), którzy jako wcieleni przez chrzest w Chrystusa, ustanowieni jako Lud Boży i uczynieni na swój sposób uczestnikami kapłańskiego, prorockiego i królewskiego urzędu Chrystusowego, ze swej strony sprawują właściwe całemu ludowi chrześcijańskiemu posłannictwo w Kościele i w świecie" (KK 31). Tożsamość świeckich określa się często poprzez odniesienie do „świata". „Ludzie świeccy poprzez pracę zawodową i zaangażowanie społeczno-polityczne wchodzą dogłębnie w sprawy doczesne i kształtują oblicze świata. Jako ochrzczeni mają uświęcać doczesność i wprowadzać wartości ewangeliczne w rzeczywistość świecką" (Przygoda 2007: 369-370). Poprzez zaangażowanie na tych płaszczyznach uczestniczą oni w apostolskim posłannictwie, czyli w misji Kościoła do świata, „stają się współbudowniczymi lepszej przyszłości Kościoła i bardziej ludzkiego społeczeństwa" (Weron 1995: 196).

Do konkretnych zadań przypisywanych świeckim w rzeczywistości doczesnej, należy „świadectwo życia, polegające na zgodności postępowania z wyznawanymi zasadami, troska o właściwą pozycję rodziny w społeczeństwie i jej ochronę, utrwalanie w kulturze wartości religijnych i moralnych, ewangelizacja, odpowiedzialne podejmowanie zadań w sferze publicznej i tworzenie struktur społecznych zgodnych ze społecznym nauczaniem Kościoła, w szczególności, działalność na rzecz dobra wspólnego, obrona i wspieranie sprawiedliwości, szerzenie szacunku dla pracy – wszystko w duchu solidarności i miłości" (Szymczak 2004: 19). Trzeba jednakże podkreślić, iż świeccy realizują misję ewangelizacyjną „w świecie", bo tu właśnie żyją i funkcjonują, tu wypełniają swoje różnorodne powołania i zadania, nie zaś dlatego, że obszar ich religijnego zaangażowania jest zewnętrzny wobec Kościoła.

Świeccy i duchowni tworzą w Kościele wspólnotę ochrzczonych, uczestniczących w powszechnym kapłaństwie Chrystusa. Kapłaństwo hierarchiczne służy realizacji kapłaństwa powszechnego (Zuberbier 1998: 57). Duchowni są wpisani we wspólnotę ze świeckimi i wspólne z nimi kapłaństwo powszechne. Jednych i drugich łączy wezwanie do głoszenia Ewangelii i wypełniania misji zbawczej Kościoła, zgodnie z przesłaniem posynodalnej adhortacji na temat roli laikatu w Kościele i świecie *Christifideles laici*: „(…) zbawczą misję Kościoła w świecie realizują nie tylko ci, którzy czynią to na mocy święceń, ale także wszyscy świeccy, którzy

na mocy chrztu i specyficznego powołania uczestniczą w kapłańskim, prorockim i królewskim urzędzie Chrystusa" (*Christifideles laici*: 23, dalej CHL; Czaja 2006: 445-449).

Jednym z ważnych wymiarów obecności laikatu w świecie jest społeczeństwo obywatelskie. Zgodnie z najczęściej wskazywanymi przez socjologów cechami, oznacza ono wyodrębnioną od państwa i sfery prywatnej przestrzeń życia społecznego, w której funkcjonują oddolne i autonomiczne zrzeszenia obywateli, mniej lub bardziej sformalizowane, nastawione na realizację jakiejś części dobra wspólnego. Jako warunek, a zarazem przejaw demokracji, społeczeństwo obywatelskie zakłada indywidualną i zbiorową aktywność swoich członków, autonomię wobec państwa, oddolność samoorganizacji, poziomy charakter więzi strukturalnych, pluralizm, zainteresowanie sprawami publicznymi, gotowość do przejęcia inicjatywy i realizacji rozmaitych zadań w przestrzeni publicznej (Gliński 2004: 59-63; Wnuk-Lipiński 2005: 119; Dahrendorf 1994: 236; Taylor 1994: 54). Polskie tradycje narodowe i ich organiczna więź z treściami religijnymi, wraz z silną komponentą wspólnotowości oraz kontekst, w którym pojęcie weszło w obszar dyskursu – po przemianach 1989 roku sprawiają, że w polskiej socjologii dominują ujęcia utożsamiające społeczeństwo obywatelskie ze społeczeństwem samoorganizującym się poza sferą polityki, akcentujące wspólnotowość, trwałe więzi i współpracę (Kurczewska 2001: 117, 122).

W kontekście tematu artykułu, ważna jest odpowiedź na pytanie, gdzie należy szukać społeczeństwa obywatelskiego. Piotr Gliński, należący do czołowych badaczy obywatelskości w Polsce, wskazuje na pięć obszarów: 1) Trzeci Sektor (obszar organizacji pozarządowych), 2) społeczności lokalne i aktywność w ich obrębie (niekoniecznie sformalizowana), 3) środowiska przyparafialne, przykościelne oraz inteligenckie, 4) indywidualne postawy obywateli (pomoc sąsiedzka, różne typy samoorganizacji, wolontariat), 5) grupy nieformalne, ruchy społeczne i obywatelskie (Gliński 2006: 8). Wynika z powyższego, że społeczeństwo obywatelskie obejmuje aktywność indywidualną i społeczną, sformalizowaną i nieformalną, lokalną i ponadlokalną, że również środowiska związane z Kościołem, jak i sam Kościół, pozostają w ścisłym, organicznym związku ze społeczeństwem obywatelskim.

Tę charakterystykę należy uzupełnić integralnym dla idei obywatelskości aspektem aksjologicznym. Wśród socjologów panuje zgoda co do tego, iż podmioty obywatelskie kształtują swoją tożsamość wokół szerokiego spektrum wartości oraz że można wskazać na kilka wartości centralnych dla omawianej idei. Są nimi: zaufanie społeczne, wolność, autonomia, pluralizm, dobro wspólne, solidarność, pomocniczość (Szymczak 2008: 123-130). Z obywatelskością wiąże się wreszcie praktykowanie cnót obywatelskich, które wpływa na kształtowanie się więzi między jednostkami, tworzenie wspólnoty i generuje rozwój działań obywatelskich (Wnuk-Lipiński 2005: 105; Geisler 2008: 40-62; Gliński 2004: 61, 63). Na ów etyczny aspekt obywatelskości zwraca uwagę m.in. Kazimierz Dziubka: „Etycznie pojmowana obywatelskość wymaga od jednostki szerokiego uczestnictwa w codziennych praktykach społecznych, nawiązywania bezpośrednich kontaktów z ludźmi, brania udziału w zawieranych przez nich porozumieniach i umowach oraz w debatach publicznych.

Zaszczepiane w trakcie tych różnorodnych form partycypacji w życiu społecznym poglądy i idee moralne, społeczne czy kulturowe poszerzają horyzonty myślenia obywatela, jego rozumienie sensu życia innych ludzi i powodów, dla których łączą się oni ze sobą, rywalizują lub toczą zażarte spory. Widziana z tej perspektywy obywatelskość człowieka stanowi cechę wyróżniającą go spośród innych ludzi wysoką kultura osobistą, którą zawdzięcza on, z jednej strony, swojemu otwartemu stosunkowi do odmiennych stylów życia i norm społecznych i obyczajów, z drugiej zaś – wzorcom myślenia i działania, które same są wytworem jego rodzimej kultury" (Dziubka 2008: 153).

2. KOŚCIÓŁ JAKO INSTYTUCJA I WSPÓLNOTA W SPOŁECZEŃSTWIE OBYWATELSKIM

Z perspektywy socjologicznej, Kościół to zorganizowana wspólnota religijna, która uznaje relację człowieka do rzeczywistości ponadempirycznej (Boga), charakteryzująca się obiektywnie zinstytucjonalizowanym charakterem i przyjmująca wobec społeczeństwa postawę otwartą na istniejące w nim wartości integrujące (Mariański 2004: 199). Z perspektywy pastoralnej, Kościół katolicki jest wspólnotą prowadzącą swoich wyznawców do zbawienia, poprzez głoszenie Dobrej Nowiny o Chrystusie i sprawowanie liturgii oraz chrześcijańską diakonię, czyli budowanie braterskiej wspólnoty na ziemi (Grosfeld 2003: 7-8, Nycz 2008: 37, Potocki 2003: 70).

W 1979 roku Jan Paweł II pisał w swojej programowej encyklice *Redemptor hominis*, że najważniejszym przedmiotem, a zarazem podmiotem troski Kościoła jest człowiek „żyjący w konkretnym miejscu i czasie, historyczny, nie abstrakcyjny, konkretny, każdy […]; człowiek, który zgodnie z wewnętrzną otwartością swego ducha, a zarazem tylu i tak różnymi potrzebami ciała, swej doczesnej egzystencji, te swoje osobowe dzieje pisze zawsze poprzez rozliczne więzi, kontakty, układy, kręgi społeczne, jakie łączą go z innymi ludźmi – i to począwszy już od pierwszej chwili zaistnienia na ziemi, od chwili poczęcia i narodzin; człowiek w całej prawdzie swego istnienia i bycia osobowego i zarazem «wspólnotowego», i zarazem «społecznego», w obrębie własnej rodziny, w obrębie tylu różnych społeczności, środowisk, w obrębie swojego narodu czy ludu" (*Redemptor hominis* 14).

Odczytując społeczną naturę człowieka, jego dyspozycję do uczestnictwa, Kościół w pełni popiera rozwój oddolnej aktywności obywateli. Działania społeczeństwa obywatelskiego są, jak wskazują autorzy *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, najlepszym sposobem rozwijania społecznego wymiaru osoby, który w tych działaniach może się w pełni wyrazić. Ich źródłem jest bowiem «twórcza podmiotowość obywatela», wyrażająca się w tworzeniu zrzeszeń i instytucji o charakterze ekonomicznym, społecznym, kulturalnym, sportowym, rekreacyjnym, zawodowym i politycznym (por. *Kompendium nauki społecznej Kościoła* 185).

Kościół nie tylko popiera, ale i uczestniczy w życiu społeczeństwa obywatelskiego jako jeden z jego aktorów. Społeczeństwo obywatelskie sytuuje się bowiem najbliżej człowieka i jest najbardziej właściwym terenem aktywności Kościoła (Ma-

riański 2008: 154). Kościół wraz ze swoją nauką o człowieku i szerokim spektrum działań o charakterze społecznym wpisuje się też w istotne dla społeczeństwa obywatelskiego działania na rzecz i w imieniu osób potrzebujących i marginalizowanych. Zajmuje stanowisko w debacie nad ważnymi kwestiami społecznymi.

Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na sam moment przekazu-głosu Kościoła jako podmiotu, który reprezentuje w społeczeństwie konkretne prawdy o charakterze religijnym i moralnym oraz pełni w nim misję ewangelizacyjną. We współczesnej rzeczywistości, w której jednostka ma nieograniczony dostęp do informacji, musi dokonywać wyborów pomiędzy rywalizującymi koncepcjami życia, głoszenie prawd ewangelicznych oraz religijnych wartości i norm wymaga od duchownych wysokich kompetencji teologicznych (także w zakresie ich przełożenia na język przepowiadania) oraz znajomości i rozumienia sytuacji współczesnego człowieka – „drogi" Kościoła. Znajomość treści wiary, wiedza religijno-kościelna, pogłębiona świadomość religijna stanowi niezwykle istotny element postawy religijnej. Jakkolwiek niski poziom uświadomienia religijnego może współistnieć z bardzo intensywną wiarą, regularnymi praktykami i akceptacją dogmatów, to jednak współczesne pluralistyczne społeczeństwo, funkcjonujące w świecie informacji, wymusza potrzebę adekwatnie wyższego poziomu wiedzy religijnej, dla bardziej świadomego, pełniejszego i konsekwentnego przeżywania wiary. Jak podkreśla Janusz Mariański: „Wiedza religijna, która jest obiektywnie i psychologicznie mało znacząca, nie zagwarantuje jednostce pomocy i odpowiednich ram światopoglądowych w rozwiązywaniu narastających problemów wyłaniających się z konfrontacji religii z cywilizacją postindustrialną" (Mariański 2000: 149).

Słusznie też zauważa Jan Grosfeld, że „nieznajomość problemów człowieka już teraz dyskwalifikuje duchownego czy świeckiego w ich podstawowej misji" (Grosfeld 2003: 9). Znajomość zaś człowieka oznacza rozumienie wielowymiarowości procesów dokonujących się w świecie, ich wpływu na losy osób, rodzin i społeczności, wyzwań, jakie ze sobą niosą, po to, by poszukiwać dróg wyjścia ku współczesnemu człowiekowi, postrzeganemu integralnie, w jego wieloaspektowych uwarunkowaniach. Powyższe wyzwania wytyczają istotne zadanie dla kościelnego nauczania we współczesnej rzeczywistości: powinno ono pociągać teologiczną treścią i argumentacją, niepokoić troską o człowieka, jego integralny i rzeczywisty rozwój, a w sposobie przekazu, w dobie pluralizmu i fluktuacji poglądów inspirować zaangażowaniem i autentyzmem. Te ostatnie cechy przekazu pełnią – w odniesieniu do religijności – rolę ważną i uwiarygodniającą.

Aktywność w społeczeństwie obywatelskim może mieć wymiar indywidualny oraz grupowy. Koncepcje idei lokujące się w nurcie liberalnym, akcentują ten pierwszy, w przeciwieństwie do republikańskich i komunitarystycznych, gdzie za wiodący element uznaje się osobiste decyzje jednostek, zorientowane jednakże na dobro wspólnoty. Kazimierz Dziubka zwraca uwagę, że „wspólną a zarazem dystynktywną cechą rozważań nad moralno-obyczajowym aspektem obywatelskości jest pojmowanie samej aktywności obywatelskiej jako centralnej wartości o znaczeniu indywidualnym i wspólnotowym" (Dziubka 2008: 154). Z moralno-obyczajowym oraz

wspólnotowym wymiarem związało refleksję nad obywatelskością w Polsce doświadczenie komunizmu. Był to system nie tylko represyjny i pozbawiający wolności, ale deprecjonujący zaangażowanie społeczne, powodujący destrukcję więzi społecznych i anomię moralną[2]. Dlatego właśnie obserwatorzy zwracali uwagę na fakt, iż „jednostka wchodząca w skład społeczeństwa obywatelskiego na Wschodzie, jest mocno osadzona w kontekście wspólnotowym, który określa jej stosunek do państwa", co oznaczało jednocześnie, że nie jest ona tak autonomiczną i niezależną jednostką, jak w społeczeństwach obywatelskich Zachodu (Szacki 1994: 121).

Powyższe spostrzeżenia kierują uwagę w stronę ważnego i potrzebnego wkładu Kościoła w odbudowę tkanki etycznej społeczeństwa, w odnawianie tych zasobów, które przyczyniają się do powstawania więzi, tworzenia wspólnotowości opartej na odniesieniu do dobra wspólnego. Do tych, płynących z rzeczywistości społecznej i ściśle związanych z pytaniem o aktywność obywatelską wyzwań, odnieść można ideę *communio personarum*, stojącą u podstaw posoborowej eklezjologii. Jej analiza ukazuje bogactwo *wspólnotowej* rzeczywistości Kościoła, implikującej wszakże konkretną jakość relacji jego członków: osób duchownych i świeckich. Jako doktrynalny fundament Kościoła, eklezjologia wyznacza sposób i treść wewnętrznego i zewnętrznego funkcjonowania kościelnej wspólnoty. W tym sensie można odczytywać w niej realny potencjał dla społeczeństwa obywatelskiego, przy założeniu, że jej treść jest interioryzowana oraz znajduje odzwierciedlenie w zachowaniach, stanowiąc podstawę więzi społecznych. W celu ukazania społecznych wymiarów i implikacji eklezjologii *communio*, wskazane zostaną poniżej najważniejsze jej aspekty.

Temat *communio* należy do centralnych idei Soboru Watykańskiego II, rozwiniętych w nauczaniu Jana Pawła II. *Communio* wskazuje na źródło Kościoła: wspólnotę człowieka z Bogiem i jego udział w otrzymanych od Boga dobrach zbawienia. Jako rzeczywistość bosko-ludzka wspólnota Kościoła jest niesprowadzalna do jakiejkolwiek organizacji, stowarzyszenia ludzkiego; czerpie z życia Trójjedynego Boga, który przez wcielenie Syna włącza człowieka we wspólnotę z Sobą. Wspólnota Kościoła jest więc przejawem inicjatywy Boga, z Jego łaski czerpie i z niej wyrasta, rozciąga się na związki ludzi między sobą i wymaga od nich praktykowania miłości bliźniego (Czaja 2006: 396-404). Życie kościelnej Komunii wymaga zaangażowania członków w realizację królewskiej misji Chrystusa, czyli praktykowania miłości bliźniego. Optyka *communio* stanowi podstawę do interpretacji struktury Kościoła i ról w jego obrębie.

Powyższe treści uprawniają do stwierdzenia, że wspólnota Kościoła jest, ze swej natury, i powinna być, pierwszym i podstawowym terenem *doświadczania* współistnienia, współpracy oraz religijnej łączności osób duchownych i świeckich. W praktyce zakłada to rozwój wspólnej duchownym i świeckim świadomości Kościoła jako

---

[2] „Społeczeństwo realnego socjalizmu jest nie tylko zamknięte, ale i puste, zubożone o fundamentalne wartości społeczne, toteż problem polega nie tylko na tym, by zerwać nałożone przez państwo więzy, lecz również na tym, by przywrócić do życia zniszczoną przez nie wspólnotę, odnowić autentyczne więzi między ludźmi" (Szacki 1994: 121-122).

naszej wspólnoty, która to świadomość manifestować się będzie następnie w konkretnych zachowaniach. Od strony teologicznej bowiem, kościelna *communio* stanowi rzeczywistość daną, ale i zadanie dla wszystkich członków Kościoła.

Warto w tym kontekście przypomnieć za Janem Pawłem II, że świeccy nie tylko należą do Kościoła, ale są Kościołem (CHL 9). Ich powołania, charyzmaty i zadania są *komplementarne* w stosunku do zadań osób duchownych. Od czasu Soboru, jak podkreśla Andrzej Zuberbier, „podział ról między świeckimi a duchownymi nie przebiega w ten sposób, że księża są odpowiedzialni za to, co się dzieje niejako wewnątrz Kościoła, a świeccy za to, co na zewnątrz niego (…) Nie istnieje dwojaka misja czy dwojakie posłannictwo Kościoła: ta realizowana przez duchownych i ta, którą realizować mają świeccy. Jedni i drudzy są odpowiedzialni (…) za to co się dzieje wewnątrz Kościoła i za głoszenie Ewangelii światu" (Zuberbier 1998: 53, 54). Podobne stwierdzenie formułuje Wiesław Przygoda: „Obok duchownych również katolicy świeccy są przez Boga powołani do tego, aby przyczyniali się do wzrastania i uświęcania Kościoła" (Przygoda 2007: 372)[3].

Wspominane wyżej przekonanie o wspólnocie z Kościołem i w Kościele oznaczać by mogło – jeśli podjąć próbę zoperacjonalizowania tych treści w języku socjologicznym – znajomość i rozumienie podstaw wspólnoty, właściwe identyfikowanie zadań swoich (duchownego/świeckiego) oraz powierzonych innym (duchownym/świeckim), współpracę w obszarach kościelnych oraz społecznych, komplementarność w realizacji zadań, rozpoznawanie spraw wspólnoty (kościelnej, parafialnej itd.) jako swoich. Tak kształtowana świadomość, zakładająca dojrzałą tożsamość religijną zarówno laikatu, jak i duchowieństwa, stanowiłaby istotny czynnik budowania więzi ze wspólnotą[4].

Fundamentalne doświadczanie wspólnoty Kościoła skutkować może przekonaniem o wartości wspólnoty, kształtowaniem postaw zaangażowania, gotowością do działań na rzecz innych, większą dyspozycją do budowania wspólnot rodzinnych,

[3] Zgodnie z socjologicznym rozumieniem wspólnoty, zaproponowanym przez Marka Ziółkowskiego, tworzą ją trzy elementy: obiektywny (podobieństwo cech i interesów członków), subiektywny (natura łączącego ich poczucia więzi) oraz behawioralny (kształt ich rzeczywistej współpracy) (Ziółkowski 2008: 329). O ile na poziomie obiektywnym można by wskazywać na podobieństwo interesów osób świeckich i duchownych – umieszczając owe interesy na płaszczyźnie religijnej, to już na poziomie subiektywnym dostrzec można rozbieżność. Zauważalnym bowiem elementem tożsamości duchownych i świeckich jest bycie *kimś z zewnątrz*. Jest wielu świeckich, którzy zachowują dystans wobec Kościoła, utożsamiając go z hierarchią, są też duchowni, którzy utrzymują mentalną odległość w stosunku do osób świeckich: ludu, który ma być raczej nauczany niż zapraszany i przysposabiany do tworzenia wspólnoty czy pociągany do większej dojrzałości religijnej i podmiotowości. Na ów dualistyczny podział na nauczający Kościół czynny i słuchający Kościół bierny zwraca uwagę Marek Fiałkowski, i dostrzega w nim utrwalony i niekorzystny stereotyp, domagający się osobistej weryfikacji (Fiałkowski 2007: 201).

[4] Mówiąc o więzi społecznej, wyróżnia się jej charakter obiektywny i subiektywny; zagadnienie to obszernie analizuje – w kontekście więzi z parafią – Elżbieta Firlit (Firlit 1998: 103-157). Opisywana wyżej świadomość wspólnoty wewnątrzkościelnej może stanowić istotny element subiektywnego wymiaru więzi pomiędzy osobami duchownymi a świeckimi.

sąsiedzkich, pozarządowych, lokalnych. Kościół doświadczany i przeżywany jako wspólnota – gdy spojrzeć nań od strony teologicznej – wraz z religijną motywacją i podstawą tegoż doświadczenia, ma szansę stawać się promotorem wartości wspólnoty oraz inspiratorem wspólnego działania – konstytutywnego elementu społeczeństwa obywatelskiego. W tym dwojakim sensie, teologicznym i socjologicznym, Kościół, bardziej niż jakakolwiek świecka wspólnota, jest predysponowany do rozwijania wspólnotowości. Natomiast społeczeństwo obywatelskie stanowi, po rodzinie, adekwatną przestrzeń jej praktykowania.

3. DUCHOWNI I ŚWIECCY W ORGANIZACJACH RELIGIJNYCH

Jednym z dwóch podstawowych wskaźników rozwoju społeczeństwa obywatelskiego, stosowanych w polskich i europejskich badaniach socjologicznych, jest poziom uczestnictwa w organizacjach pozarządowych (Szacki 1997: 54; Herbst 2005: 55; Gliński 2006: 8). Zaangażowanie w nich dotyczy różnych wymiarów życia społecznego i jest przejawem oddolnej inicjatywy obywateli, którzy nie czekają na odgórną inicjatywę i przydział środków, sami zagospodarowują istotne dla funkcjonowania społeczności obszary, współpracując z rynkiem i państwem (Szacki 1997: 55; Gliński 2006: 26-27).

Według danych KAI wśród członków wszystkich organizacji pozarządowych w Polsce, około 75% to członkowie ruchów i wspólnot religijnych oraz stowarzyszeń katolickich. Relacja ta znajduje przybliżone potwierdzenie w badaniach Trzeciego Sektora, a także w sondażach dotyczących aktywności Polaków i wolontariatu. Słusznie zauważa Jan Herbst, że skala zaangażowania w organizacjach religijnych skłania do opisywania ich jako *differentia specyfica* polskiego społeczeństwa obywatelskiego (Herbst 2005: 73).

Potencjał organizacji religijnych w Polsce tkwi w ich liczebności: w skali kraju niewątpliwie małej, w zestawieniu z jakąkolwiek aktywnością społeczną – bardzo znaczącej. Wiele spośród organizacji religijnych liczy więcej członków niż przeciętna organizacja trzeciosektorowa, która skupia średnio 40 osób. Podobnie jest z ich wiekiem i zasięgiem działalności (Gumkowska, Herbst 2008: 7-9). Wiele organizacji religijnych szczyci się dłuższą niż kilkuletnia historią, utrwalonym wizerunkiem i posiada zasięg ogólnokrajowy lub międzynarodowy.

Według danych zebranych przez Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego SAC, w polskich parafiach działa około 337 różnych wspólnot religijnych. Należy do nich ogółem około 2,5 mln osób. Wśród skupiających największą liczbę członków znajdują się: Żywy Różaniec (1 114 967), Ministranci (134 802), Koło Różańcowe (96 464), Liturgiczna Służba Ołtarza (72 967), schola (71 415), Grupa Modlitewna (57 743), Ruch Światło-Życie (53 091), Rycerstwo Niepokalanej (50 600), Rada Parafialna (50 225), Akcja Katolicka (37 798) (Zdaniewicz, Zaręba 2006: 16-26). Około 140 ruchów i organizacji współpracuje z Ogólnopolską Radą Ruchów Katolickich, a ponad 70 (około 800 tys. członków) formalnie do niej przynależy. Wiele spośród ruchów

i inicjatyw religijnych działa w obrębie parafii i nie posiada osobowości prawnej, zaś z danych szacunkowych, określonych na podstawie rejestru REGON w 2008 roku, wynika, że osobowość prawną posiada około półtora tysiąca organizacji katolickich (Herbst 2009-2010: 182).

Przynależność do organizacji i ruchów religijnych implikuje częstsze praktyki religijne, bardziej świadomy kontakt z treściami dotyczącymi wiary i norm moralności chrześcijańskiej. Religijność zaś, mierzona wymiernym zaangażowaniem, stanowi istotny predykat aktywności społecznej, co niezmiennie pokazują badania socjologiczne. Jan Herbst, analizując specyficzny charakter polskiej aktywności społecznej, powiązany z katolicyzmem konstatuje, że „udział w praktykach religijnych przekłada się nie tylko na uczestnictwo w organizacjach stricte religijnych, ale także na działalność w innych typach organizacji – zwłaszcza zaś w tych zajmujących się pomocą charytatywną oraz kulturą i sztuką (w praktyce nie jest jasne, czy nie chodzi tu także o organizacje przyparafialne, jednak o pozakonfesyjnym charakterze). Narażając się na ryzyko nadinterpretacji dość skąpych danych na ten temat, można powiedzieć, że religijność nie sprzyja «wszelkiej» aktywności, ale przede wszystkim pewnemu jej wzorcowi – działaniom zorientowanym na solidarność społeczną i wspólnotę duchową" (Herbst 2009-2010: 179).

Organizacje religijne w Polsce działają na polu edukacji i wychowania, kultury i dziedzictwa narodowego, pomocy społecznej i działalności charytatywnej, sportu i rekreacji. Dla takich podmiotów, jak Caritas czy Stowarzyszenie im. Św. Brata Alberta aktywność społeczna stanowi zadanie zasadnicze. Jednakże podejmują ją również (stale lub cyklicznie) członkowie wspólnot i ruchów religijnych oraz stowarzyszeń, jako jeden z wielu elementów swej działalności lub owoc formacji.

Duchowni pełnią w organizacjach religijnych rolę opiekunów (moderatorów) lub asystentów kościelnych w stowarzyszeniach katolickich czy organizacjach odwołujących się do katolickich wartości. Niejednokrotnie są ich założycielami, liderami i czynnie zaangażowanymi uczestnikami. Można zaryzykować tezę, że właśnie organizacje religijne stworzyły przestrzeń bliższego spotkania duchownych z laikatem, otworzyły na współpracę, bardziej bezpośrednie dzielenie się wiarą, a także na aktywność w lokalnym społeczeństwie obywatelskim (Szymczak 2009: 94).

We wspólnotach religijnych silnej więzi interpersonalnej towarzyszy zaspokajanie szerokiego wachlarza potrzeb ich członków, a stosunki społeczne bywają oparte na przyjaźni, na wspólnocie norm i wartości (Załęcki 1997: 23 nn.), nie tylko zaś na podstawie wspólnych celów czy zadań do wykonania. Uczestnicy – duchowni i świeccy – uczą się rozpoznawania dobra wspólnego, które w przypadku osób duchownych wykracza poza dobro wspólne społeczności kapłańskiej; zaś w przypadku świeckich poza dobro wspólne rodziny, społeczności lokalnej czy zawodowej. Okoliczności współdziałania, organizowania przedsięwzięć na rzecz społeczności lokalnej, osiedla, parafii sprzyja podejmowaniu różnych zakresów odpowiedzialności, komunikacji, pobudzaniu innowacyjności, dzięki czemu aktywność wszystkich zyskuje walory edukacyjne, służy nabywaniu kompetencji społecznych. Dzięki powiązaniu zaangażowania z osobistym rozwojem oraz motywacją religijną rozwija

się i utrwala wrażliwość na innych, wyzwala solidarność, gruntuje wrażliwość etyczna (Szymczak 2009: 102-105), a kompetencje mogą być przenoszone na grunt rzeczywistości świeckiej. Zwraca na to uwagę Marek Fiałkowski: „zrzeszenia kościelne we współczesnym pluralistycznym i anonimowym społeczeństwie są szkołą wiary i ewangelicznego nawrócenia, lekcją modlitwy i wprowadzenia do liturgii, a także szkołą wychowującą do odpowiedzialności za Kościół i świat. Są zatem miejscem, gdzie przygotowuje się ludzi świeckich, a w pewnym sensie i duchownych do ich wzajemnej współpracy" (Fiałkowski 2007: 199).

Członkowie organizacji religijnych stykają się z wartościami istotnymi z punktu widzenia rozwoju społeczeństwa obywatelskiego: solidarnością, dobrem wspólnym, zaufaniem, partycypacją, podmiotowością. Na ten etosowy charakter organizacji religijnych w Polsce oraz na ich związek ze stylem życia, zwraca uwagę m.in. Mirosława Grabowska (Grabowska 2008: 34-35). Oznacza on, z jednej strony, praktyczną realizację jednego z podstawowych zadań Kościoła – tworzenie wspólnoty braterskiej i solidarnej, a z drugiej, ma bezpośrednie przełożenie na budowanie tkanki etycznej społeczeństwa obywatelskiego i dlatego stanowi kolejne wyzwanie dla wzajemnych relacji osób duchownych i świeckich. Ich spotkanie i współpraca na polu organizacji religijnych przybliża wreszcie duchownych do rzeczywistości, w jakiej na co dzień żyją świeccy, pozwala na poznanie i rozumienie ich problemów.

Świadomość faktu, że właśnie religijne ruchy i stowarzyszenia skupiają w skali ogólnokrajowej największą liczbę członków, nie może umknąć uwadze duchowieństwa i stać się zmarnowanym potencjałem. Brak czy osłabienie odpowiedzi na to oddolne zapotrzebowanie świeckich oraz gotowość włączania się w działalność podmiotów związanych z Kościołem, byłby nie tylko zaniedbaniem z punktu widzenia kluczowych zadań Kościoła, ale i osłabianiem jego roli społecznej. Zaangażowanie zaś wymaga darowania czasu, dialogu, kompetencji do poprowadzenia uczestników w kierunku pogłębionej religijności, mierzenia się z pytaniami, trudnościami czy dylematami wiernych. Wymusza potrzebę osobistego rozwoju, poszerzania wiedzy i doskonalenia umiejętności, a szczególnie potrzebę aktualnego przeżywania swej religijności i miejsca w Kościele.

4. DUCHOWNI I ŚWIECCY W SPOŁECZNOŚCI LOKALNEJ

Społeczeństwo obywatelskie cechuje się atrybutem terytorialności, wyobrażonej lub realnej[5]. Znaczenie środowiska lokalnego jako właściwej przestrzeni jego rozwoju socjologowie traktują różnie, w zależności od prezentowanej tradycji teore-

[5] Elementy istotne dla określenia przestrzeni funkcjonowania społeczeństwa obywatelskiego opisuje m.in. Joanna Kurczewska. Należą do nich granice terytorium, centra tworzące i przekazujące wartości, budujące jakieś formy współdziałania pomiędzy granicami tego terytorium. „Na takim terytorium – problem tylko, jaki jest zakres, intensywność zachodzących tam więzi czy charakter dominant aksjologicznych – dokonuje się wszystko, co jest istotne dla danego obszaru społeczeństwa obywatelskiego" (Kurczewska 2004: 305).

tycznej. Odniesienie do szczebla lokalnego bliższe jest wspólnotowym i republikańskim koncepcjom obywatelskości, zakładającym również znaczenie jej wymiaru etycznego oraz indywidualnych postaw poszczególnych obywateli.

Lokalność stanowi jeden z filarów polskiej demokracji i typowy element charakteryzujący polskie społeczeństwo obywatelskie, kojarzony z tezą o jego enklawowym charakterze. Na poziomie lokalnym kształtuje się zaangażowanie obywatelskie. Krystyna Ewa Siellawa-Kolbowska pisze, iż „postawy aktywności obywatelskiej nie zależą jedynie od indywidualnych motywacji czy zasobów kulturowych jednostek, zależą w dużej mierze od instytucji: kulturowych, gospodarczych, politycznych. Istniejące instytucje z jednej strony ograniczają zakres możliwych działań, z drugiej zaś – ułatwiają określone działania aktorów społecznych, tworząc gotowe zasoby wzorów i reguł (…). Obywatelami stajemy się poprzez nabywanie określonej wiedzy, umiejętności i wartości, które motywują do rozmaitych działań obywatelskich" (Siellawa-Kolbowska 2008: 18). Jacek Wódz stwierdza, że „to właśnie na szczeblu lokalnym, a więc tam, gdzie demokracja dzieje się na naszych oczach, a aktorzy życia lokalnego identyfikowalni są w kontekstach bezpośrednich, mamy do czynienia z wytwarzaniem się postawy aktywności politycznej, to tutaj najłatwiej jest przejść od konstatacji co do swego własnego miejsca w zbiorowości lokalnej, do identyfikacji swych własnych interesów, to wreszcie tutaj tworzą się wzory socjalizacji politycznej, bowiem w tej właśnie socjalizacji liczy się doznawana skuteczność poszczególnych działań" (Wódz 2004: 222). Lokalność stanowi też zasadniczą przestrzeń funkcjonowania współczesnej polskiej parafii, podstawowy wymiar kształtowania się przynależności do Kościoła.

Spostrzeżenia powyższe rzucają kolejne światło na refleksję nad wzajemnymi relacjami osób duchownych i świeckich w społeczeństwie obywatelskim. Dwie kwestie posiadają w tym aspekcie znaczenie istotne: parafia oraz lokalny dialog, w którym i duchowni, i świeccy uczestniczą.

Parafia jest najmniejszą strukturą kościelną, „mikrostrukturą globalnej społeczności religijnej" (Mariański 1984: 20), najbliższą pojedynczemu człowiekowi i stanowiącą dla katolików podstawową grupę odniesienia religijnego. Jest „środowiskiem religijnym, społecznym i kulturowym, w którym zachodzą elementarne relacje i styczności ludzi z instytucją Kościoła" (Baniak 2003: 10). Jan Paweł II opisując parafię, m.in. w adhortacji *Christifideles laici*, kilkakrotnie używa pojęcia wspólnota. W nawiązaniu do wskazanych wcześniej elementów eklezjologii można dopowiedzieć, iż doświadczenie parafii jako wspólnoty ma niejako zapośredniczyć przeżywanie Kościoła jako wspólnoty.

Z badan prowadzonych przez Elżbietę Firlit wynika, że utrzymuje się wśród dorosłych katolików w Polsce pozytywny stosunek do parafii (Firlit 2003: 173). Według Autorki, w postawach wobec parafii bardzo mocno rozwinięty jest komponent afektywny i charakteryzuje się dużą trwałością emocji i ocen. Bardziej zróżnicowany jest natomiast komponent behawioralny; najczęstszym sposobem udziału w życiu parafii są świadczenia materialno-pieniężne; udział w działaniach charyta-

tywnych deklarowało w 1998 roku ok. 30,8%, a przynależność do wspólnot religijnych – około 7,8% (Firlit 2003: 174). Jan Herbst zauważa, że to właśnie parafia jest środowiskiem, w którym Polacy najczęściej są skłonni angażować się w działalność społeczną. Formułuje jednocześnie ciekawe spostrzeżenie, iż „Kościół jest dziś jedyną instytucją, którą Polacy *en masse* uznają za przestrzeń sobie bliską i rozpoznaną, przestrzeń, w której mogą działać. Nie jest taką przestrzenią państwo, które wciąż jawi się większości obywateli jako amalgamat opresyjnych instytucji i zakulisowych gier. Nie jest nią oficjalna przestrzeń publiczna, wciąż traktowana przez Polaków z pewną podejrzliwością, by wspomnieć choćby o ich zdystansowanej postawie wobec organizacji pozarządowych" (Herbst 2009-2010: 175-176).

Charakter obecności Kościoła w środowisku lokalnym wiąże się z przemianami współczesnej parafii. Według Wojciecha Świątkiewicza, parafia współczesna, pojmowana jako wspólnota życia religijnego, powoli przekształca się w parafię jako wspólnotę bądź wspólnotę wspólnot, realizującą model „Kościoła wyboru": „gościnnego, otwartego na warunki ponowoczesnego świata, ale i nie wyrzekającego się własnej misji, zatroskanego o zbawienie człowieka" (Świątkiewicz 2004: 282). Parafia współczesna wypełnia, obok funkcji religijnych, niejednokrotnie tzw. funkcje ekstensywne: opiekuńczo-zabezpieczającą, kulturalno-oświatową, administracyjno-gospodarczą, rekreacyjną, doradczo-interwencyjną (Tamże; Potocki 2003: 78-79). W spełnianiu tychże funkcji udział biorą duchowni i świeccy, a wymiar parafialny przenika się ze światem lokalnym. Otwiera się w ten sposób ogromna przestrzeń spotkania, współpracy, dialogu, którego treść obejmuje nie tylko obszar religijny i duszpasterski, lecz także zatroskanie o żyjącego w konkretnych uwarunkowaniach człowieka.

Ważnym obszarem tego spotkania są omawiane organizacje religijne. Gdy zakorzeniają się w środowisku lokalnym i są rozpoznawalne, tworzą w nim swoistą sieć łączącą mieszkańców i wypełniającą treścią ich aktywność na rzecz innych. Osoby w nich zrzeszone pełnią często rolę arbitrów i organizatorów lokalnej przestrzeni publicznej. Janusz Mariański zwraca uwagę, iż „ruchy, wspólnoty i stowarzyszenia kościelne są przeciwwagą dla bezosobowych relacji we współczesnym świecie i nadmiernych tendencji globalizacyjnych" (Mariański 2008: 165).

Nierzadkim zjawiskiem jest podejmowanie przez członków ruchów współpracy z samorządami, w celu wspólnej realizacji ważnych dla lokalnej społeczności zadań, tworzenie nowych, niezależnych od ruchu czy organizacji macierzystej form działalności, aktywność społecznikowska. Trzeba dodać, że właśnie religijna motywacja wraz z poczuciem wspólnotowości stanowi silny czynnik mobilizujący i generujący działanie. Prężnie działające ruchy i stowarzyszenia religijne rehabilitują w społecznościach lokalnych wizerunek wspólnotowości i aktywności społecznej skierowanej na zewnątrz, osłabiają postawy roszczeniowe, będąc przykładem oddolnej i niejednokrotnie skutecznej samoorganizacji. Interesujące przykłady takich działań opisuje m.in. Karolina Kitzman-Czarnecka w kwartalniku „Trzeci Sektor", w numerze poświęconym relacji sektora obywatelskiego i Kościoła (Kitzman-Czarnecka 2008: 45-53).

Integracja osób duchownych i świeckich w obrębie parafii oraz ich współdziałanie natrafia na kilka problemów, sygnalizowanych w literaturze przez socjologów i teologów. Fiałkowski zalicza do nich zbytni paternalizm i autorytaryzm duchownych, mający źródło w czasach, gdy duchowny był w społeczności lokalnej jedyną osobą wykształconą i powodujący, iż niektórzy duchowni uważają się za autorytety w wielu dziedzinach doczesnych. Fiałkowski podkreśla, że „taki sposób kierowania nie odróżnia spraw istotnych od drugorzędnych, które mogą być poddawane dyskusji i podlegać zmianom przy współpracy ze świeckimi (…) ponadto uniemożliwia dostrzeżenie charyzmatów i umiejętności u poszczególnych wiernych oraz poznanie charakteru wspólnoty (…)" (Fiałkowski 2007: 200-201). Innym problemem jest laicyzacja duchownych i zajmowanie się sprawami świeckimi kosztem posługi duszpasterskiej, ale także klerykalizacja laikatu, czyli przejmowanie zadań duchownych w Kościele, brak świadomości eklezjalnej świeckich oraz ich nieznajomość własnych darów i charyzmatów (Tamże: 201-202). Andrzej Zuberbier zwraca uwagę na stosunkowo małą znajomość dokumentów soborowych, długoletnie panowanie ustroju totalitarnego, ograniczającego aktywność duchownych i laikatu, a także na unikanie w Kościele różnicy zdań, krytyki istniejących struktur czy działania pluralistycznego, wymagającego poszukiwania płaszczyzn porozumienia (Zuberbier 1998: 55). Z kolei według Elżbiety Firlit „(…) istotną barierą hamującą podmiotowość laikatu na terenie parafii jest paternalizm księży i ich swoista nadopiekuńczość wobec wiernych, a tym samym brak zaufania do samodzielności świeckich, nieumiejętność traktowania parafian jako partnerów" (Firlit 1998: 298).

PODSUMOWANIE: ZAUFANIE JAKO WYZWANIE

Poziom uogólnionego zaufania stanowi drugi z dwóch wskaźników stosowanych dla oceny kondycji społeczeństwa obywatelskiego. Uważa się go za istotny czynnik aktywności obywatelskiej, współpracy, tworzenia kapitału społecznego (Inglehart 2003: 147; Fukuyama 1997: 38, Lewenstein, Theiss 2008: 121-132). Stoi za tym przekonanie, że zaufanie stanowi fundament dojrzałej obywatelskości oraz że samo istnienie procedur demokratycznych nie wystarczy, aby obywatele z nich czynnie korzystali i urzeczywistniali swoje prawo do uczestnictwa w życiu i dyskursie publicznym.

Kościół katolicki w Polsce należy do instytucji cieszących się najwyższym odsetkiem deklaracji uogólnionego zaufania: w sondażu CBOS z roku 2008 było to 79% respondentów. Niezależnie od kwestii szczegółowych, zaufanie – przy dominującej w Polsce kulturze nieufności – stanowi cechę względnie trwałą w stosunku Polaków do Kościoła (Gierech, Dobrzyńska 2009: 107; Mariański 2005: 124-147). Według Elżbiety Firlit „jest to zarówno przejaw swoistej kultury zaufania, jaka od dawna towarzyszy Kościołowi i osobom duchownym w Polsce, jak również – w odniesieniu do znaczącej części społeczeństwa – zaufanie jest ugruntowane epistemologicznie" (Firlit 2006: 80).

Deklarowane zaufanie w badaniach społeczeństwa obywatelskiego, odpowiednio do znaczenia przypisywanego mu (lub jego niedostatkowi) przez socjologów, należy potraktować jako potencjał dla współpracy duchownych i świeckich, jednakże ze świadomością, że uznanie przez wiernych wiarygodności Kościoła nie jest wartością stałą. Podobnie jak inne aspekty rzeczywistości, poddaje się próbom związanym z zmianami społecznymi, z tendencjami do indywidualizacji czy sekularyzacji, i zależy od wielu czynników. Badania socjologiczne pokazują, iż zaufanie na poziomie lokalnym wzmacniają dobre przywództwo, pozytywna tożsamość społeczna, czyli taka „która nie opiera się na rywalizacji z innymi, ale na percepcji własnej wspólnoty kulturowej jako jednolitej, mocno zakorzenionej w tradycji, wyróżniającej się na tle innych" (Rogaczewska 2005: 235), patriotyzm lokalny, kooperacja w sytuacjach zagrożenia, ale i realizacji wspólnego interesu, a także powtarzające się regularnie doświadczenia zbiorowe, związane z samoorganizowaniem, zakończone sukcesem (Tamże: 236-237). Zgodnie z teorią Piotra Sztompki, utrzymaniu i rozwojowi zaufania służy m.in. dążenie do wiarygodności (zależnej od historii współpracy i jej aktualnego przebiegu, transparentności aktorów społecznych i ich wizerunku) nastawienie na współpracę, trwałość i rozpoznawalność, budowanie w środowisku kultury zaufania, związanej m.in. z normatywną spójnością i uporządkowaniem życia społecznego (Sztompka 2007: 268-280).

Duchowni i świeccy mają do dyspozycji – oprócz szeregu treści doktrynalnych, historycznie utrwalonego przywiązania do Kościoła i wspólnotowości oraz doświadczeń aktywności społecznej właśnie w jego obrębie – istotny potencjał ułatwiający spotkanie na różnych płaszczyznach i podejmowanie czynnej współpracy. Fakt ten powinien prowokować do formułowania pytań o wykorzystanie tegoż potencjału, o jakość relacji duchowieństwa i laikatu, o kształt współistnienia, począwszy od obszaru ewangelizacji, poprzez współpracę wewnątrz wspólnoty kościelnej, w parafii i w środowisku lokalnym. Powinien inspirować do zaangażowania w dialog, w budowanie wspólnej duchownym i świeckim tożsamości eklezjalnej oraz wspólnej jednym i drugim łączności w sprawach dotyczących konkretnego człowieka i jego integralnego rozwoju.

LITERATURA

Baniak, J. (2003). Problem urzeczywistniania idei parafii w religijności i życiu ludzi. *Socjologia religii. Parafia jako rzeczywistość wielowymiarowa*, t. 1. Poznań, ss. 7-16.

Baniak, J. (2004). Duchowny. W: M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański (red.), *Leksykon socjologii religii. Zjawiska-badania-teorie*. Warszawa: Verbinum.

Burdziej, S. (2008). Religia jako źródło kapitału społecznego. *Trzeci Sektor*, nr 15, ss. 23-27.

Chadvick, O. (1994). Demokracja a religia. W: K. Michalski (red.), *Europa i społeczeństwo obywatelskie*. *Rozmowy w Castel Gandolfo*. Kraków – Warszawa: Znak.

Clark, S. B. (1994). *Budowanie wspólnot chrześcijańskich. Strategia odnowy Kościoła*. Wrocław – Kraków.

Czaja, A. (2006). Traktat o Kościele. W: E. Adamczyk, A. Czaja, J. Majewski (red.), *Dogamtyka*, t. 2. Warszawa.

Dahrendorf, R. (1994). Zagrożone społeczeństwo obywatelskie. W: K. Michalski (red.), *Europa i społeczeństwo obywatelskie. Rozmowy w Castel Gandolfo*. Kraków – Warszawa: Znak.

Dziubka, K. (2008). *Obywatelskość jako virtù demokracji*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.

Fiałkowski, M. (2007). Opinia o stanie współpracy duchownych ze świeckimi. W: A. Czaja, L. Górka, J. Pałucki (red.), *W czterdziestolecie Soboru Watykańskiego II. Refleksja Wydziału Teologii KUL*. Lublin: Wydawnictwo KUL, ss. 195-203.

Firlit, E. (1998). *Parafia rzymskokatolicka w Polsce w okresie transformacji systemowej. Studium socjologiczne*. Warszawa: Elipsa.

Firlit, E. (2003). Przemiany społecznej roli parafii. W: P. Mazurkiewicz (red.), *Kościół w Polsce w przededniu wejścia Polski do Unii Europejskiej*. Warszawa: ISP, ss. 150-179.

Firlit, E. (2006). Kościół i parafia w świadomości społecznej. W: W. Zdaniewicz, S. Zaręba (red.), *Religia – Kościół – Społeczeństwo. Wyniki porównawczych badań socjologicznych w 12 diecezjach*. Warszawa, ss. 77-93.

Fukuyama, F. (1997). *Zaufanie. Kapitał społeczny a droga do dobrobytu*. Warszawa – – Wrocław: PWN.

Geisler, R. (2008). *Cnoty obywatelskie jako struktury kognitywne w rozwoju regionalnym. Przypadek Województwa Śląskiego*. Tychy: Śląskie Wydawnictwa Naukowe.

Gierech, P., Dobrzyńska, A. (2009). Polacy o Kościele. W: T. Żukowski (red.), *Wartości Polaków a dziedzictwo Jana Pawła II*. Warszawa: Centrum Myśli Jana Pawła II, ss. 87-121.

Gliński, P. (2004). Przemiany sektora obywatelskiego po roku 2000 – analiza porównawcza wybranych wyników badań empirycznych. W: P. Gliński, B. Lewenstein, A. Siciński (red.), *Samoorganizacja społeczeństwa polskiego: III sektor i wspólnoty lokalne w jednoczącej się Europie*. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, ss. 57-79.

Gliński, P. (2006). *Style działań organizacji pozarządowych w Polsce. Grupy interesu czy pożytku publicznego*. Warszawa: IFiS PAN.

Gliński, P. (2007). Enklawowość polskiego społeczeństwa obywatelskiego. W: L. Gołdyka, I. Machaj (red.), *Enklawy życia społecznego*. Rozprawy i studia. Szczecin: Uniwersytet Szczeciński, ss. 125-148.

Grabowska, M. (2008). Ruchy odnowy religijnej przełomu lat siedemdziesiątych i osimdziesiątych. Społeczne przyczyny i konsekwencje. W: T. Szawiel (red.). *Pokolenie JPII. Przeszłość i przyszłość zjawiska religijnego*. Warszawa: SCHOLAR.

Grosfled, J. (2003). Wstęp. Misja Kościoła. W: P. Mazurkiewicz (red.), *Kościół katolicki w przededniu wejścia Polski do Unii Europejskiej*. Warszawa: ISP.

Gumkowska, M., Herbst J. (2008). *Najważniejsze pytania – podstawowe fakty. Polski sektor pozarządowy 2008*. Warszawa.

Herbst, J. (2005). *Oblicza społeczeństwa obywatelskiego*. Warszawa: Fundacja Rozwoju Społeczeństwa Obywatelskiego.

Herbst, J. (2009-2010). Drugi trzeci sektor, czyli o aktywności społecznej wokół Kościoła katolickiego w Polsce. *Teologia Polityczna*, nr 5, ss. 175-187.

Inglehart, R. (2003). Kultura a demokracja. W: L. E. Harrison (red.). *Kultura ma znaczenie*. Poznań: Zysk i S-ka.

Kitzman-Czarnecka, K. (2008). Kalejdoskop obywatelskich organizacji religijnych. *Trzeci Sektor*, nr 15, ss. 45-53.

Kompendium nauki społecznej Kościoła (2005). Kielce: Papieska Rada Iustitia et Pax.

Koseła, K. (2003). *Polak i katolik. Splątana tożsamość*. Warszawa: IFiS PAN.

Kurczewska, J. (2001). Lokalne społeczeństwa obywatelskie. W: E. Hałas (red.), *Rozumienie zmian społecznych*. Lublin: TN KUL, ss. 111-142.

Kurczewska, J. (2004). Tradycje w przestrzeni lokalnego społeczeństwa obywatelskiego. W: P. Gliński, B. Lewenstein, A. Siciński (red.), *Samoorganizacja społeczeństwa polskiego: III sektor i wspólnoty lokalne w jednoczącej się Europie*. Warszawa: IFiS PAN, ss. 302-332.

Lewenstein, B., Theiss, M. (2008). Kapitał społeczny, lokalne społeczeństwo obywatelskie, aktywizacja; zachodnie koncepcje, polskie doświadczenia. W: A. Kościański, W. Misztal (red.), *Społeczeństwo obywatelskie między ideą a praktyką*. Warszawa: IFiS PAN.

Mariański, J. (1984). *Żyć parafią*. Wrocław: Wrocławska Księgarnia Archidicezjalna.

Mariański, J. (2000). Społeczny charakter religii. W: H. Zimoń (red.), *Religia w świecie współczesnym. Zarys problematyki religiologicznej*. Lublin: TN KUL, SVD.

Mariański, J. (2004). Kościoły i związki wyznaniowe. W: M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański (red.), *Leksykon socjologii religii. Zjawiska – badania – teorie*. Wrocław: Verbinum.

Mariański, J. (2005). *Kościół katolicki w Polsce a życie społeczne*. Lublin: Gaudium.

Mariański, J. (2008). *Społeczeństwo i moralność. Studia z katolickiej nauki społecznej i socjologii moralności*. Tarnów: Wydawnictwo Diecezji tarnowskiej „Biblos".

Nowak, M. (1994). *O nową wizję parafii*. Warszawa.

Nycz, K. (2008). Kościół w Polsce nie obawia się sekularyzacji dobroczynności. Wywiad z arcybiskupem metropolitą warszawskim Kazimierzem Nyczem. *Trzeci Sektor*, nr 15, ss. 37-44.

Potocki, A. (2003). Parafia wychowująca. *Socjologia religii*. t. 1, Poznań, ss. 69-88.

Przygoda, W. (2007). Z perspektywy 40 lat od promulgacji Dekretu o apostolstwie świeckich. W: A. Czaja, L. Górka, J. Pałucki (red.), *W czterdziestolecie Soboru Watykańskiego II. Refleksja Wydziału Teologii KUL*. Lublin: Wydawnictwo KUL, ss. 365-378.

Rogaczewska, M. (2005). O kulturze nieufności i polityce zaufania. W: C. Trutkowski, S. Mandes (red.), *Kapitał społeczny w małych miastach*. Warszawa: SCHOLAR, ss. 223-257.

Siellawa-Kolbowska, K. E. (2008). Oaza jako przestrzeń doświadczenia mistycznego i społecznego. W: T. Szawiel (red.), *Pokolenie JPII. Przeszłość i przyszłość zjawiska religijnego*. Warszawa: Scholar, ss. 50-68.

Szacki, J. (1994). *Liberalizm po komunizmie*. Kraków: Znak, Warszawa: Fundacja im. Stefana Batorego.

Szacki, J. (1997). Wstęp. W: J. Szacki (red.), *Ani książę, ani kupiec: obywatel*. Kraków: Znak, Warszawa: Fundacja im. Stefana Batorego, s. 5-62.

Sztompka, P. (2007). *Zaufanie. Fundament społeczeństw*. Kraków: Znak.

Szymczak, W. (2004). Apostolstwo świeckich. W: M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański (red.), *Leksykon socjologii religii. Zjawiska – badania – teorie*. Wrocław: Verbinum.

Szymczak, W. (2008). Wartości w społeczeństwie obywatelskim. *Keryks. Międzynarodowy przegląd pedagogicznoreligijny*, nr VII, ss. 123-145.

Szymczak, W. (2009). Społeczne aspekty uczestnictwa w ruchu religijnym. W: W. Szymczak (red.), *Ruch Światło-Życie w trosce o rodzinę*. Lublin: Wydawnictwo KUL.

Świątkiewicz, W. (2004). Parafia. W: M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański (red.), *Leksykon socjologii religii. Zjawiska – badania – teorie*. Wrocław: Verbinum.

Taylor, Ch. (1994). Kiedy mówimy: społeczeństwo obywatelskie? W: K. Michalski (red.), *Europa i społeczeństwo obywatelskie*. *Rozmowy w Castel Gandolfo*. Kraków – Warszawa: Znak.

Weron, E. (1995). *Budzenie olbrzyma. Laikat – duchowość – apostolstwo – Akcja Katolicka*. Poznań.

Wnuk-Lipiński, E. (2005). *Socjologia życia publicznego*. Warszawa: SCHOLAR.

Wódz, J. (2004). Aktywność lokalna, obywatelstwo lokalne, polityka na szczeblu lokalnym. W: P. Gliński, B. Lewenstein, A. Siciński (red.), *Samoorganizacja społeczeństwa polskiego: III sektor i wspólnoty lokalne w jednoczącej się Europie*. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, ss. 222-238.

Załęcki, P. (1997). *Wspólnota religijna jako grupa pierwotna*. Kraków: NOMOS.

Zdaniewicz, W., Zaręba, S. H. (red.) (2006). *Wykaz parafii w Polsce 2006*, t. I (stan na 31 XII 2005 r.). Warszawa 2006.

Ziółkowski, M. (2008). Indywidualizm a działania wspólnotowe w Polsce na początku XXI wieku. W: J. Mucha, E. Narkiewicz-Niedbalec, M. Zielińska (red.), *Co nas łączy, co nas dzieli*? Zielona Góra: Oficyna Wydawnicza Uniwersytetu Zielonogórskiego, ss. 325-340.

Zuberbier, A. (1998). Kościół to nie tylko księża. *Przegląd Pastoralno-Homiletyczny*, nr 2, ss. 50-59.

STRESZCZENIE

Celem tekstu jest ukazanie relacji osób duchownych i świeckich w kontekście społeczeństwa obywatelskiego. W szczególności omówione zostały obszary istotne dla tejże relacji: Kościół jako instytucja i wspólnota, organizacje religijne oraz społeczności lokalne, w których funkcjonują parafie. W tekście wykorzystano przede wszystkim perspektywę socjologiczną, którą uzupełniono perspektywą teologiczną i pastoralną. Osią rozważań jest idea społeczeństwa obywatelskiego.

Słowa kluczowe

społeczeństwo obywatelskie, Kościół, stowarzyszenia oraz ruchy i wspólnoty religijne, duchowni, świeccy

ZUSAMMENFASSUNG

Die Geistlichen und die Laien in der Zivilgesellschaft. Herausforderungen und Bereiche der Zusammenarbeit

Das Ziel dieses Textes ist die Darstellung der Relation zwischen den Geistlichen und den Laien im Kontext der Zivilgesellschaft. Insbesondere wurden die für diese Relation wesentlichen Fragen besprochen wie: die Kirche als Institution und Gemeinschaft, religiöse Organisationen und lokale Gemeinschaften, in denen die Pfarreien arbeiten. Im Text wird vor allem die soziologische Perspektive benutzt, ergänzt von der theologischen und pastoralen Perspektive. Der Schwerpunkt der Arbeit ist die Idee der Zivilgesellschaft.

Die Schlüsselwörter

Zivilgesellschaft, Kirche, religiöse Vereine, Bewegungen und Gemeinschaften, Geistliche, Laien

Laikat i duchowieństwo w kościele katolickim w polsce
Problem dialogu i współistnienia
Poznań 2010

ANDRZEJ POTOCKI
Uniwersytet Warszawski

Podmiotowość i demokratyzacja – paradygmaty dialogu duchownych i świeckich

Subjectivity and democratization – the paradigms of dialogue between the clergy and laity

WPROWADZENIE

Dialog duchownych i świeckich jako konstytutywnych elementów społecznych rzeczywistości eklezjalnej urasta dziś do rangi jednego z ważniejszych problemów Kościoła katolickiego. Jako paradygmaty tego dialogu chcemy widzieć podmiotowość osób (tu: zwłaszcza laikatu) i demokratyzację struktur (tu: kościelnych).

Sięgając do fundamentów owej problematyki, przede wszystkim wypada się zająć podmiotowością osoby ludzkiej, poszukując jej źródeł w samej godności osoby. Dopiero potem wolno spojrzeć na implikacje podmiotowości osoby dla życia społecznego. To ostatnie potraktujemy w istocie wycinkowo, zatrzymując uwagę na życiu społeczności eklezjalnej. Będzie nas interesowała podmiotowość osób tę społeczność tworzących. Podmiotowość osoby inkorporowana w struktury społeczne rodzi – tak zwykło się najczęściej mniemać – demokrację. I ta ostatnia najpełniej zabezpiecza związane z podmiotowością osoby jej wielorakie uprawnienia. Krótko mówiąc: podmiotowość osoby i demokratyzacja struktur zdają się iść dziś w parze. Czy również w strukturach kościelnych, kształtowanych w istocie przez dwa tysiąclecia; także w czasach, gdy ani hasło, ani praktyka demokracji nie były w życiu publicznym obecne?

W oglądzie sprawy będziemy posiłkowali się w miarę równolegle dwiema perspektywami poznawczymi: tą, którą podsuwa teologia oraz katolicka nauka społeczna (stąd odwołania do wypowiedzi Urzędu Nauczycielskiego Kościoła) i tą, którą zawdzięczamy socjologii (stąd przywołania konstatacji socjologicznych, przede wszystkim z obszaru życia kościelnego). Obie perspektywy są niezbywalne, o ile chcemy w sposób kompetentny przyglądać się życiu Kościoła. Owszem, Kościół jako instytucja podlega oglądowi socjologicznemu. Ów ogląd obliguje do uwzględnienia ideologii organizacyjnej badanej instytucji, zaś owa ideologia wyrażana jest właściwym dla owej instytucji językiem teologicznym.

1. GODNOŚĆ OSOBY PODSTAWĄ PODMIOTOWOŚCI OSOBY I DEMOKRATYZACJI STRUKTUR

Dla powagi tych wywodów warto zacząć od definicji osoby: „Osoba ludzka jest to jednostkowy, indywidualny, cielesno-duchowy podmiot zdolny działać w sposób rozumny, dobrowolny, moralny i społeczny w celu harmonijnego wzbogacania siebie i innych ludzi w zakresie kultury" (Granat 1985: 69 nn.). Już w tej definicji osoby akcent pada na jej podmiotowy charakter. Stąd pytanie: „Co jest podstawą podmiotowości osoby?" I próba odpowiedzi zgodnej z antropologią chrześcijańską: godność człowieka. Za trafnością takiej odpowiedzi wypowie się Jan Paweł II: „Podstawą i celem porządku społecznego jest osoba ludzka jako podmiot niezbywalnych praw, których nie otrzymała z zewnątrz, lecz które wypływają z jej natury: nic i nikt nie może ich zniszczyć, żadna zewnętrzna siła unicestwić, bowiem ich korzenie tkwią w tym, co jest najgłębiej ludzkie. Analogicznie, osoba ludzka jest czymś, co wyrasta ponad uwarunkowania społeczne, kulturalne i historyczne, bowiem właśnie człowiek, istota obdarzona duszą, dąży do celu, który pozostaje transcendentny wobec zmiennych warunków jego egzystencji. Żadna ludzka władza nie może się przeciwstawiać realizacji człowieka jako osoby" (*Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 1988 r*., n. 1). Wedle konwencji teologicznej wysoka godność człowieka zakorzeniona jest w fakcie, iż ten został stworzony przez Boga na Jego obraz i podobieństwo (Rdz 1, 27), został odkupiony drogocenną krwią Chrystusa, został wezwany, by być „synem w Synu" oraz – dowodzi Jan Paweł II w *Christifideles laici* – żywą świątynią Ducha Świętego. Jest wreszcie „przeznaczony do życia wiecznego w uświęcającej komunii z Bogiem. Dlatego wszelki gwałt zadany osobistej godności istoty ludzkiej wzywa o pomstę przed obliczem Bożym i jest obrazą Stwórcy człowieka" (CHL, n. 37).

Jan Paweł II, przemawiając na KUL-u 8 czerwca 1987 roku, zaakcentował jeszcze inne uzasadnienie owej wysokiej godności człowieka. Oto człowiek dał nazwy wszelkim stworzeniom, tym samym odróżniając się od nich i panując nad nimi. Nadawanie nazw rzeczom stworzonym przez Boga – akcentuje J. Majka – pokazuje zdolność poznawania rzeczywistości, dysponowania nią oraz jej przemiany (Majka 1993: 19). Godność człowieka tak też rozumie Vaticanum II: „Wszystkie rzeczy, które są na ziemi, należy skierowywać ku człowiekowi, stanowiącemu ich ośrodek i szczyt" (*Gaudium et spes*, dalej: GS, n. 12).

Jan XXIII w *Pacem in terris* wskazuje na dwa poziomy godności człowieka: poziom natury i poziom łaski. Pierwszy to ten, na którym decydującą rolę odgrywa rozum i wola człowieka. Drugi wynika z faktu nadprzyrodzonej przyjaźni człowieka z Bogiem. Godność człowieka jest nie tylko faktem, ale i postulatem. Istnienie godności domaga się jej uszanowania. Co więcej, domaga się tworzenia takich warunków, które pozwoliłyby człowiekowi na rozwój. Godność osoby mają wszyscy ludzie, stąd – powie Sobór – należy przeciwstawiać się wszelkiej dyskryminacji (GS, n. 9). „Także w życiu gospodarczo-społecznym trzeba uszanować i podnosić godność osoby ludzkiej, pełne jej powołanie i dobro całego społeczeństwa. Człowiek bowiem jest twórcą, ośrodkiem i celem całego życia gospodarczo-społecznego" (GS, n. 63).

2. PODMIOTOWOŚĆ OSOBY I DEMOKRATYZACJA STRUKTUR JAKO ZASADY ŻYCIA ZBIOROWEGO

Jak widać, refleksja nad godnością osoby co krok prowadzi do usytuowania owej osoby w kontekście społecznym. Powiedzmy więcej: godność oraz idące za tą godnością uprawnienia osoby ludzkiej z całą wyrazistością odsłaniają się dopiero wówczas, gdy osobę zobaczymy na tle i w powiązaniu z innymi. Potwierdza to Jan Paweł II: „Żadna osoba nie istnieje dla samej siebie, ale pełniejszą tożsamość odnajduje w odniesieniu do innych. To samo można powiedzieć o grupach ludzi" (*Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 1989 r.*, n. 3). Co więcej, człowiek „swoje osobowe dzieje pisze zawsze poprzez rozliczne więzi, kontakty, układy, kręgi społeczne, jakie łączą go z innymi ludźmi" (*Redemptor hominis*, dalej: RH, n. 14). Jan Paweł II za naczelną zasadę społeczną traktuje godność człowieka stworzonego na obraz i podobieństwo Boże. Godność ta wypływa z faktu, że człowiek jest osobą. Z niej z kolei wypływają prawa człowieka (Borutka 1994: 44). Owszem, w życiu społecznym osoba ludzka dzięki swej godności naturalnej i nadprzyrodzonej staje się podmiotem uprawnień nazywanych prawami osoby czy prawami człowieka, ale także podmiotem odpowiedzialności za innych, za uczestników życia zbiorowego. Oto podstawowy mechanizm budowania demokratycznego życia zbiorowego. Społeczności istnieją dla osób i dzięki osobom. Życie społeczne jest koniecznością. Nie na zasadzie jakiegoś fatalizmu, ale ze względu na potrzebę rozwoju człowieka w jego pełnym, zatem także społecznym, wymiarze. Życie społeczne – powie św. Tomasz z Akwinu – jest konieczne dla postępu, doskonalenia się osoby ludzkiej (Tomasz z Akwinu, II-II, q.188, a. 8). Wynika to z właściwości ludzkiej natury. Człowiekowi potrzebne są relacje z innymi. Życie społeczne niejako dopełnia, wzbogaca osobę ludzką. Ta się realizuje – zatem aktualizuje swoje osobowe właściwości – w kontaktach z innymi ludźmi widzianymi także jako osoby. Tym osobom, jak i nam, przysługują te same prawa do rozwoju osobowego. A zatem relacje wzajemne mają nas wzbogacać, mają rozszerzać szansę realizacji tego, co w nas osobliwie ludzkie. W efekcie mają ugruntowywać naszą ludzką podmiotowość. Bez życia społecznego nasze życie duchowe byłoby uboższe o cnoty społeczne, zwłaszcza o miłość. Osiąganie dobra społecznego ściśle wiąże się ze zdobywaniem przez ludzi osobistej doskonałości. Człowiek nie osiągnie dobra osobistego poza dobrem społecznym. Zazwyczaj to rozumie i poszukuje takich zbiorowości, o których sądzi, że pomogą mu w indywidualnym rozwoju. Gdy mowa o rozwoju podmiotowości osoby w życiu zbiorowym, to akcentuje się tak jej prawa, jak obowiązki. Rozszerzanie podmiotowości zdaje się zatem być tożsame ze wzrostem przysługujących podmiotowi uprawnień, ale i ze wzrostem ciążących na nim obowiązków.

Uznajemy, że społeczeństwo nie jest wynikiem jakiejkolwiek umowy (choć zawieranie umów między osobami prawnymi bądź fizycznymi jest jednym z oczywistych mechanizmów życia zbiorowego) bądź przemocy, lecz znajduje źródło w naturalnym dla człowieka poszukiwaniu możliwości realizowania siebie jako bytu społecznego. Wszak to z racji swej społecznej natury człowiek poszukuje kontaktów

z innymi. Wchodzi z nimi w mniej lub bardziej trwałe relacje. W efekcie kreuje różnorodne typy ludzkich zbiorowości. To ostatnie jest jedną z form realizacji prawa człowieka do zrzeszania się. To zaś prawo zwykło się uważać za jedno z podstawowych praw osoby ludzkiej. Całościowe ujęcie zagadnienia praw człowieka łatwo odnaleźć choćby w nauczaniu Jana XXIII, zwłaszcza w jego *Pacem in terris*. „Wszelkie współżycie ludzi, jeżeli chcemy, aby było dobrze zorganizowane i rozwijało się pomyślnie, musi opierać się na podstawowej zasadzie, że każdy człowiek jest osobą, to znaczy istotą obdarzoną rozumem i wolną wolą, wskutek czego ma prawa i równocześnie obowiązki wypływające bezpośrednio i równocześnie z własnej jego natury. A ponieważ są one powszechne i nienaruszalne, dlatego nie można się ich w żaden sposób wyrzec" (PT, n. 9). Jan XXIII cytuje dalej Piusa XII mówiącego w orędziu radiowym wygłoszonym w wigilię Bożego Narodzenia 1944 r., iż „człowiek nie może być uważany za przedmiot bądź też za jakiś bierny element życia społecznego, lecz powinien być uznany za podmiot, podwalinę i cel tego życia" (n. 26).

Autorzy dokumentów Soboru Watykańskiego II klarowali: „Osoba ludzka jest i powinna być zasadą, podmiotem i celem wszystkich urządzeń społecznych, ponieważ z natury swej koniecznie potrzebuje ona życia społecznego. Ponieważ życie społeczne nie jest dla człowieka tylko czymś dodatkowym, wzrasta on we wszystkich swych przymiotach i staje się zdolny odpowiedzieć swemu powołaniu przez obcowanie z innymi, przez wzajemne usługi i rozmowę z braćmi" (GS, n. 25). Za godnością człowieka idzie zatem jego podmiotowość w życiu zbiorowym. Jak godność człowieka jest niezbywalna, tak i – odpowiednio – jego podmiotowość. Oznacza to, że człowiek w każdych warunkach życia zbiorowego ma prawo oczekiwać respektowania tej podmiotowości. Oczywiście czym innym jest kwestia, czy i na ile otoczenie zechce tę podmiotowość honorować. Rozumiemy wszakże, że dla budowania życia społecznego uznawanie podmiotowości osób to życie budujących jest nieodzowne. Powiązanie między godnością osoby ludzkiej a podmiotowością człowieka w życiu społecznym jest oczywiste. Ma zakorzenienie biblijne, ma za sobą tradycję nauczania Kościoła. Dla Jana Pawła II to Ewangelia jest „głębokim zdumieniem wobec wartości i godności człowieka" (RH, n. 10).

W ten sposób z chrześcijańskiej koncepcji osoby wypływa w sposób konieczny właściwa wizja społeczeństwa. „Według «Rerum novarum» i całej nauki społecznej Kościoła wyrazem społecznej natury człowieka nie jest jedynie Państwo, ale także różne grupy pośrednie, poczynając od rodziny, a kończąc na wspólnotach gospodarczych, społecznych, politycznych i kulturalnych" (*Centesimus annus*, dalej: CA, n. 13). Takie ich powiązanie, które honoruje uprawnienia zaangażowanych tu osób, oznacza kształtowanie demokratycznego ładu społecznego. Trudno zaprzeczyć, że w sytuacji życia społecznego realizacja praw osobowych jednych osób może ograniczać szansę realizacji praw osobowych innych osób. Tak może dziać się w rodzinie, zakładzie pracy, sąsiedztwie, społeczności lokalnej. Nie ma jednak podstaw, by mniemać, że życie społeczne honorujące postulat demokracji jest przeszkodą dla dopełnienia osobowego człowieka.

Z wypowiedziami Magisterium Ecclesiae dobrze koresponduje myślenie socjologa. P. Sztompka akcentuje, że współczesne, socjologiczne rozumienie podmiotowości urasta do rangi jednej z centralnych kategorii teoretycznych. Rozumie ją jako „aktywny wpływ działań ludzkich na kształt struktury społecznej. Od tego podstawowego sensu wywodzą się pewne znaczenia pochodne, na przykład jednostek, klas, mas, ruchów społecznych – rozumiane jako zdolność (dysponowanie środkami, umiejętnościami, motywacjami) do wywierania wpływu na kształt struktury społecznej, lub podmiotowość społeczeństwa rozumiane jako podatność struktur społecznych na tego rodzaju wpływy (ich plastyczność, reformowalność)" (Sztompka 1989: 13).

Alternatywą wobec charakterystycznego dla PRL-u monocentrycznego systemu społecznego miał się okazać system policentryczny, dający realne szanse na ujawnienie się na szerszą skalę podmiotowości społecznej, a zarazem dający szansę na kreowanie demokratycznych form życia zbiorowego. Postulaty podmiotowości i demokratyzacji są bardzo nośne, dające szansę na realizację własnych (przynależnych jednostkom i grupom) aspiracji. Były dobrze widocznym wyróżnikiem projektów zmian, które przynajmniej od trzech dziesiątek lat planowano w odniesieniu do różnych segmentów naszego życia zbiorowego. Podmiotowość i demokratyzacja były już w latach 80. hasłem różnych środowisk postulujących radykalną przebudowę struktur społecznych. W dziedzinie polityki eksponowano postulat zerwania z monopartyjnym, centralistycznym systemem władzy, postulat wolnej gry sił politycznych i budowy demokratycznego ładu politycznego. W dziedzinie gospodarczej akcentowano potrzebę uwolnienia mechanizmów rynkowych spod dominacji politycznej: upodmiotowienia dzięki temu decydentów gospodarczych różnych szczebli, również tych najniższych. Pracowano zrazu nad koncepcją samorządu pracowniczego, potem nad propozycją powszechnej prywatyzacji. W dziedzinie szkolnictwa wołano o zniesienie monopolu państwa, o autonomię szkół wyższych, o możliwość prowadzenia szkół społecznych i prywatnych – w efekcie o upodmiotowienie nauczycieli, a także rodziców – pierwszych wychowawców. Również o obecność w szkole ciał kolegialnych (Rada Szkoły, Rada Rodziców), przydających placówce znamion struktury demokratycznej. W dziedzinie kultury domagano się zerwania z dyktatem państwa skutecznie monopolizującego instytucje artystyczne, środki społecznego przekazu itd., a tym samym limitującego możliwości swobodnej ekspresji twórców.

Idea podmiotowości mogła okazać się funkcjonalną dla demokratycznego życia zbiorowego w kontekście trzech ważnych reform z lat 90.: (1) reformy przebudowującej system władzy centralnej i jej relacje ze społeczeństwem, (2) reformy gospodarczej nastawionej na zerwanie z systemem centralnego planowania i etatystycznego zarządzania, (3) reformy samorządowej stanowiącej punkt wyjścia dla przebudowy struktur administracyjnych państwa. Wszystkie te reformy stwarzały możliwość podjęcia starań o większe niż dotąd upodmiotowienie osób, ale również grup społecznych oraz miały na celu budowę demokratycznego ładu społecznego. Także budowę – by tak rzec – demokratycznej mentalności Polaków. To stwierdzenie istotne. Przyjdzie nam do niego wracać.

3. PODMIOTOWOŚĆ I DEMOKRATYZACJA W DUSZPASTERSKIM DOŚWIADCZENIU KOŚCIOŁA

Mają nas tu interesować idee podmiotowości i demokratyzacji w obszarze struktur kościelnych. Dla tych, którzy widzą w Kościele katolickim wyłącznie strukturę hierarchiczną oraz dla tych, którzy cokolwiek znają historię Kościoła, tak określony kierunek owych zainteresowań może się wydać intrygujący. Co więcej, mówienie dziś o demokracji i Kościele prowadzi z zasady do debaty o sposobach odnajdywania się Kościoła w kontekście wciąż trwającej u nas transformacji ustrojowej, a nie dotyka na ogół demokracji wewnątrzkościelnej (Mazurkiewicz 2001).

Ideą tkwiącą mocno w soborowej i posoborowej eklezjologii jest idea upodmiotowienia świeckich. Jan Paweł II dodawał odwagi; cenne dla nas, że także w kontaktach z biskupami z Polski. Podczas spotkania z nimi w 1993 roku akcentował, że „wierni świeccy, należycie uformowani, winni poczuć się rzeczywistymi podmiotami w życiu Kościoła. Zakłada to tak z ich strony, jak ze strony duchowieństwa, potrzebę zmian we wzajemnych relacjach, umiejętność współpracy, postawę cierpliwego dialogu, służby i obustronnego zaufania" (Jan Paweł II 1993: 16). Idea podmiotowości winna dziś moderować przede wszystkim życie parafii. Charakter podstawowy ma niezmiennie duszpasterstwo parafialne, zaś sama parafia to – jak określa Jan Paweł II – „lokalne, najbliższe każdemu wiernemu urzeczywistnianie tajemnicy Kościoła" (*Pastores dabo vobis*, n. 68). Jak zauważył J. Mariański, parafrazując znaną uwagę W. Churchilla na temat demokracji, „system parafii terytorialnych nie jest wprawdzie zbyt doskonały, ale jak dotąd nikt lepszego nie wymyślił" (Mariański 1997: 283). Owszem, przemyślenia zachodnich socjologów i pastoralistów piszących o parafii cechuje swego rodzaju pesymizm. Jednak nie znajdujemy go w wypowiedziach Magisterium, wciąż akcentującego nieprzemijające znaczenie parafii; także rolę, którą – jako cząstka Kościoła – ma pełnić. Dodajmy już teraz: i demokratyzować. Współczesne nam przekształcenia duszpasterstwa idą między innymi w kierunku rozwoju duszpasterstwa funkcjonalnego, ponadparafialnego. Ujawnia ono różnicowanie się oczekiwań wiernych adresowanych w stronę Kościoła; wiernych należących choćby do różnych środowisk zawodowych. Takie duszpasterstwo z konieczności zakłada wyraziste zaangażowanie laikatu, wszak traktuje wprost o jego sprawach.

Nieodzowne w tym miejscu jest zatrzymanie się na samym temacie duszpasterstwa, które uznać wypada za podstawową postać obecności Kościoła w świecie. Jest swego rodzaju „strategią" Kościoła aktualizującego zbawcze dzieło Chrystusa. Wywodzi się z określonej eklezjologii, wymaga określonej wizji Kościoła. Bez debaty nad koncepcją samego siebie Kościół nie byłby w stanie zdefiniować koncepcji swej pracy. Stąd rola ostatniego Soboru dla współczesnego rozumienia duszpasterstwa. Widzi się w tym ostatnim przedłużenie dzieła Chrystusa wypełniania zbawczego orędzia Boga względem człowieka. Konwencją teologiczną eksponuje się tu sens bosko-ludzki duszpasterstwa: realizację misji Chrystusa sprowadzającej się do pośrednictwa między Bogiem i człowiekiem, a dokonującej się przy asystencji Ducha Świętego. Jest to „działalność całego Kościoła lub – lepiej – strategia Kościoła, któ-

ry na podstawie naukowo wypracowanych modeli teologicznych, imperatywów i programów działania rozwija inicjatywy zmierzające do zaktualizowania zbawczego dzieła Chrystusa w jednostkach i wspólnotach ludzkich" (Piwowarski 1973).

Dla teologa głównym podmiotem duszpasterstwa jest Jezus Chrystus. Jego zbawczą misję podejmuje wspólnota ludu Bożego, zatem – we właściwy sobie sposób – duchowni i świeccy. Odeszliśmy już od myślenia, zgodnie z którym podmiotem duszpasterstwa są biskupi i prezbiterzy, a przedmiotem wierni świeccy. Formami duszpasterstwa są: (1) przepowiadanie (kazania, katechezy, dialog ze światem), (2) liturgia (sprawowanie sakramentów, nabożeństwa), (3) świadectwo życia (postawy wiary, nadziei, miłości, troska o dobro wspólne) i (4) caritas (dobroczynność). Duszpasterstwo ma postać działalności zorganizowanej, stąd istnienie struktur duszpasterskich i ich standaryzowane działania.

Intrygujący sposób patrzenia na duszpasterstwo podpowiada dziś teoria organizacji i zarządzania akcentująca przede wszystkim instytucjonalne elementy duszpasterstwa. Dla badacza istotna jest tu organizacja duszpasterstwa i styl kierowania nim. U socjologów duszpasterstwo bywa przedmiotem zainteresowania, choć zazwyczaj tylko ubocznie. Najczęściej wówczas, gdy określając poziom religijności interesujących badaczy środowisk, pytają o czynniki, które na takiej, a nie innej charakterystyce religijności zaważyły. Dziś kategorii analitycznych i języka interpretacji faktu, jakim jest duszpasterstwo, chciałoby się szukać także w socjologii organizacji. Inspiracja prekursora ujęć systemowych Ch. Barnarda zachęca, by badać duszpasterstwo jako system komunikacji, porozumiewania się, łączności umożliwiającej dążenie do wspólnego celu. Wolno też widzieć w duszpasterstwie i w jego strukturach system podejmowania decyzji, uczestniczenia, wyboru celów i alternatywnych środków oraz koordynacji różnych czynników stanowiących szerszy układ współdziałający. Już rozumiemy, że jako nieodzowne staje tu porozumiewanie się poszczególnych elementów konstytuujących mniejsze bądź większe struktury duszpasterskie. Staje zatem problem dialogu.

Podstawowymi wyznacznikami sposobu funkcjonowania parafii jako organizacji duszpasterskiej są styl kierowania nią (autorytarny czy demokratyczny) oraz typ organizacji parafii (organizacja liniowa, sztabowa czy liniowo-sztabowa). Problemu upodmiotowienia świeckich w parafii oraz demokratyzowania jej struktur, a do refleksji nad tą kwestią zmierzają nasze rozważania, nie można rozpatrywać bez uwzględnienia tych wyznaczników, choć pamiętać trzeba, że można je odnosić do parafii tylko *per analogiam*. W odniesieniu do Kościoła, będącego strukturą hierarchiczną, zbudowaną na fundamencie Chrystusa, trudno bowiem wprost posługiwać się kategoriami analizy wypracowanymi w badaniach struktur organizacyjnych „tego świata". Wszakże znakomita większość uczestników wspólnoty Kościoła tkwi zarazem w strukturach „tego świata" i to one kształtują u naszych katolików doświadczenie tego, „co społeczne". Co więcej, w warunkach budowania społeczeństwa demokratycznego wrażliwość na respektowanie demokratycznych procedur oczywiście wzrasta. Ludzie w różnych miejscach i w różnych sytuacjach uczą się dziś demokracji. Stąd coraz częściej – tak bywa – oczekują jej również w Kościele.

Owszem, można powiedzieć z ostrożnością, że jest w parafii miejsce i na styl demokratyczny i na autorytarny. Wybór stylu do realizacji zależy od lokalnego środowiska, od konkretnych zadań, jakie podejmuje kierownik parafii, od predyspozycji tego ostatniego. Jednak autorytatywne vel autokratyczne techniki rządzenia cieszą się u rządzonych coraz mniejszą popularnością. „W społeczeństwie demokratycznym, określanym jako pluralistyczne i obywatelskie, styl autokratyczny staje się niesprawny, a nawet szkodliwy" – to cenna dla nas uwaga J. Mariańskiego (Mariański 2008: 119). Przy autorytatywnym stylu pracy proboszcza brak jest przestrzeni do dialogu z parafianami. A przynajmniej przestrzeń ta jest mocno zredukowana. O ile w parafii mają się liczyć autorytety, to bardziej osobowe niż urzędowe. W kontaktach duchownych i świeckich oczekuje się przejścia od rozkazywania do współpracy, od koncentracji na władzy do dzielenia się posiadaną władzą. Tylko chciałoby się okazjonalnie zapytać, kto tego faktycznie oczekuje? Może tylko zasłuchani w soborowego ducha teoretycy duszpasterstwa? Im styl kierowania jest bardziej demokratyczny, tym większa szansa na udział laikatu w pracach parafii, tym większa nadzieja na jego uczestnictwo w decyzjach. W efekcie, na jego poczucie odpowiedzialności za sprawy parafii czy – szerzej – Kościoła. Promocja demokratycznego stylu zarządzania parafią nie jest oczywiście wolna od trudności. Może tu ważyć zarówno osobowościowe utrwalenie autorytatywnych technik działania proboszcza, jak i brak przygotowania wiernych świeckich do udziału w takich technikach funkcjonowania parafii, które są znamienne dla demokratycznego stylu kierowania nią. Owszem, wierni świeccy – wsłuchując się w teologiczne treści duszpasterskiego przekazu – mogą stopniowo przyjmować racje na rzecz własnej podmiotowości. Jednak przełożenie tych racji na procedury demokratycznego funkcjonowania parafii może jeszcze wydawać się im zbyt trudne.

Jeśli skorzystać z konwencji teorii organizacji i zarządzania, to powiedzieć wolno, że tradycyjna parafia z nauczającym proboszczem i słuchającym go wiernym była dobrym przykładem organizacji liniowej. Choć ów model nie stracił w życiu Kościoła na aktualności, to przecież organizacja wielu parafii przekształca się z liniowej w sztabowo-liniową. Oznacza to, że obok proboszcza-kierownika i wykonujących jego polecenia wiernych pojawili się doradcy, konsultanci (Rada Duszpasterska, Rada Parafialna). Organizacja się komplikuje. Tradycyjna mogła zakładać bierność laikatu, ta nowa już nie (Majka 1971: 133; Mariański 1984: 64 nn.; Dunajski 1994). Parafia przechodzi od modelu wertykalno-hierarchicznego do horyzontalno-kolegialnego. Ten drugi jest oczywiście w realizacji trudniejszy. Zakłada większe umiejętności i wymaga więcej wysiłku – tak od duszpasterzy, jak wiernych. Ale właśnie w nim chciałoby się widzieć realizację oczekiwań soborowych. Niezbywalnym narzędziem budowania owego modelu horyzontalno-kolegialnego staje się – wypada to podkreślić – dialog duchownych i świeckich. Przyglądając się dominującym cechom duszpasterstwa parafialnego, wolno się pokusić o wyróżnienie kilku modeli duszpasterstwa (Żądło 1999: 41-53). Dla naszej debaty to ważne, bowiem w poszczególnych modelach różnie wygląda dialog duchownych i świeckich. Pierwszym modelem jest model duszpasterstwa kultycznego, zatroskanego o zachowanie i kul-

tywowanie kościelnej tradycji. Życie religijne realizuje się w obrębie świątyni. Są księża i blisko z nimi związani, obecni w kościele, gdy trzeba, świeccy. To parafialna elita i pomoc na każde skinienie. Zwykle oczekuje tego skinienia. Model drugi, duszpasterstwa autorytatywnego, akcentuje autorytet proboszcza we wspólnocie. Tę ostatnią chciałoby się naszkicować jako piramidę z proboszczem na wierzchołku. On jest decydentem w sprawach wewnętrznych parafii, przedstawicielem na zewnątrz. Wierni świeccy są już mniej potrzebni; może po to, aby być podstawą piramidy. Trzeci model to model duszpasterstwa zastępczo spełniającego zadania świeckie. Mamy tu do czynienia z duszpasterstwem interwencyjnym, pomagającym społeczeństwu w sytuacji, gdy brak mu zadowalających struktur społeczeństwa obywatelskiego. Wierni świeccy wchodzą w dialog z duszpasterzami, korzystając z ich opieki. Bo przy parafiach znajdują siedzibę stowarzyszenia katolickie, tutaj są zakładane katolickie szkoły, przedszkola itp. Czwarty model to taki, który opiera się na współpracy z Duszpasterską Radą Parafialną, zatem gremium działania zespołowego. Pojawia się tutaj szansa na koordynację działań różnych rzeczywistości eklezjalnych z terenu parafii, szansa na dialog duchownych i świeckich, szansa na przekształcenie parafii we wspólnotę. Wreszcie piąty model to zakorzeniony w soborowej eklezjologii wspólnoty i służby model duszpasterstwa ewangelizująco-promującego. Parafia-wspólnota w duchu służby wychodzi z ewangelizacyjnym przesłaniem do ludzi, którzy sami nie zdradzają zainteresowania kontaktami z parafią. Parafia realizuje swe apostolstwo poza świątynią, w środowisku lokalnym; bywa, że i niezbyt jej przychylnym. Tu widać klarownie, że podmiotami oddziaływań duszpasterskich stają się świeccy. Trudno założyć, że mogliby działać bez stałego kontaktu z proboszczem.

Ten skrótowy przegląd modeli duszpasterstwa parafialnego pozwolił dostrzec, jak bardzo zróżnicowana może być – i faktycznie bywa – pozycja świeckich w parafii. Pierwsze trzy modele duszpasterzowania w istocie nie potrzebują aktywności laikatu. Pozostałe już tak. Podmiotowość świeckich jest tu wręcz nieodzowna dla pracy parafii. I staje się narzędziem demokratyzowania jej struktur.

4. PODMIOTOWOŚĆ I DEMOKRATYZACJA W PRZESTRZENI DIALOGU DUCHOWNYCH I ŚWIECKICH

Jak widzieliśmy, nie wszystkie ze wskazanych tu modeli duszpasterstwa parafialnego akcentują bardziej znaczącą rolę laikatu. Jednak te, o których możemy powiedzieć, że mają charakter przyszłościowy, takie akcenty zakładają. Soborowy dekret o apostolstwie świeckich *Apostolicam actuositatem* akcentował konieczność zaangażowania laikatu w działalność duszpasterską. Działalność świeckich we wspólnotach Kościoła „jest do tego stopnia konieczna, że bez niej apostolstwo samych pasterzy nie może zwykle być w pełni skuteczne (…) Parafia dostarcza naocznego przykładu apostolstwa wspólnotowego, gromadząc w jedno wszelkie występujące w jej obrębie różnorakie właściwości ludzkie i wszczepiając je w powszechność Ko-

ścioła" (n. 10). W *Ad gentes* czytamy: „Kościół nie jest naprawdę założony, nie żyje w pełni ani też nie jest doskonałym znakiem Chrystusa wśród ludzi, jeżeli wraz z hierarchią nie istnieje i nie pracuje autentyczny laikat. Ewangelia bowiem nie może zapuścić głębokich korzeni w umysłach, w życiu i pracy jakiegoś narodu bez czynnego udziału ludzi świeckich. (…) Szafarze Kościoła powinni wysoko cenić mozolne apostolstwo laikatu" (n. 21). Trudno przypuścić, że te sformułowania dotyczą tylko krajów misyjnych.

Istotne jest sformułowanie o współodpowiedzialności świeckich w Kościele. Pojawia się w 1987 roku na Synodzie Biskupów poświeconym laikatowi i w *Christi-fideles laici*. Owszem, także przed Soborem świeccy byli obecni w pewnej mierze w duszpasterskiej pracy Kościoła. Było to jednak zaangażowanie z mandatu hierarchii. Teraz akcentuje się powołanie świeckich do zaangażowania w duszpasterską pracę Kościoła na podstawie ich własnego uczestnictwa – przez chrzest i bierzmowanie – w potrójnej misji Chrystusa: kapłańskiej, prorockiej i królewskiej. Określa to „Kodeks Prawa Kanonicznego" w kan. 204 par 1. Wypowiedzi Magisterium i głosy teologów akcentujących znaczenie laikatu nie oznaczają, że w praktyce jeszcze wielu parafii wizja Kościoła klerykalnego nie straciła na aktualności. Jest bliska najpierw i przede wszystkim duchowieństwu. Wystarczająca liczba księży nie zachęca do angażowania w prace parafialne zbyt wielu świeckich współpracowników. Duszpasterstwo, a w konsekwencji Kościół, może nadal być klerykalne. W licznych parafiach (w jak wielu, to problem do oceny) zachowuje aktualność tradycyjny model duszpasterstwa: jego podmiotem są duchowni, przedmiotem wierni świeccy. Przestrzeń dla dialogu nie rozszerza się. Nie ułatwia go wciąż silne podkreślanie struktury hierarchicznej w obyczajowości ludzi Kościoła. Znany pastoralista A. Przybecki trafnie zachęca: „Dialog rozpocząć od wewnątrz". Akcentuje potrzebę „rozwinięcia dialogu wewnątrz wspólnoty kościelnej, poczynając od najbardziej podstawowych jej struktur. Nie sposób przecież prowadzić dialogu z otaczającym światem, jeśli przedtem nie praktykuje się go wewnątrz własnej wspólnoty" (Przybecki 2005: 51). Wzorowany na dialogu podjętym przez Boga z człowiekiem, „dialog nie jest nową taktyką Kościoła, wynikającą z nieskuteczności dotychczasowych form działania, ale należy do samej struktury jego ewangelizacyjnej aktywności" (Przybecki 2005: 53 nn.).

Tymczasem księża w kontaktach ze świeckimi nie są wolni od – zakodowanej jeszcze w warunkach minionego systemu politycznego – nieufności i obaw. Z rezerwą odnoszą się nawet, a może przede wszystkim, do świeckich wykształconych teologicznie czy też zdradzających poważniejsze aspiracje apostolskie. Być może wchodzi tu w grę obawa przed zagrożeniem własnej pozycji (Skwarnicki 1993: 461 nn.). Nieufności i obawy zachęcają do trzymania świeckich na dystans i kultywowania możliwych jeszcze do utrzymania mechanizmów kontroli. Wydaje się, że wymagania przynajmniej części naszych duszpasterzy idą dalej niż normy kodeksu prawa kanonicznego. Utrzymuje się dyscyplina, kontrola, biurokracja. Po stronie świeckich ów model może, a nawet musi, stymulować bierność i przekonanie o braku kompetencji. Owszem, badania dokumentują stosunkowo silną więź naszych katolików

z duchowieństwem. Laikat ma świadomość obecności w Kościele, jednak ta eklezjalna świadomość nie wydaje się jeszcze pogłębiona.

Próby reflektowania nad posoborową wizją parafii często ograniczają się do ujawnienia dystansu między pragnieniami i rzeczywistością (Nowak 1994; Slipek 2009). Przy braku zdefiniowania oraz zinternalizowania wizji parafii trudno oczekiwać od świeckich poczucia odpowiedzialności za jej duszpasterską misję. Ludziom jest dobrze tak, jak jest. Wielu świeckich utożsamia Kościół z duchowieństwem, traktuje go jak instytucję, w której księża i zakonnice są pracownikami i jako tacy świadczą usługi religijne. Świeckim pozostaje rola klientów, którzy tym lepiej zostaną obsłużeni, im więcej zapłacą. Pragnienie kościelnego upodmiotowienia wydaje się czymś obcym. I wygodnym. Bo zwalnia ze współodpowiedzialności, zwalnia z dialogu o sprawach parafii. To ksiądz ma się troszczyć o parafię, nie laikat. Wierny świecki nie sobie stawia wymagania, lecz księżom: by byli w parafii dobrymi gospodarzami, by nie zdzierali pieniędzy, by dobrze się prowadzili. To zdaje się wystarczać dla pełnej satysfakcji bycia w Kościele, a może i bycia Kościołem. Skromne są te aspiracje. A dialog zbędny.

O ile znajdą się świeccy otwarci na soborowe rozumienie Kościoła i własnego w nim miejsca, to – jak się okazuje – często brak im przygotowania merytorycznego do aktywnego udziału w życiu wspólnoty, brak rozeznania w mechanizmach społecznego działania oraz dostrzeżenia relacji między społecznym zaangażowaniem i realizacją własnych potrzeb, brak tradycji społecznikowskich, brak zdolności organizowania się w grupy celowego działania, brak gotowości do współdziałania z biskupami i kapłanami. Brak też odpowiednich wzorców, bo w parafiach zbyt mało jest kompetentnych i budzących powszechne zaufanie apostołów i animatorów. Brak jest elit laikatu, które potrafiłyby zaproponować styl działania atrakcyjny dla młodych. Styl, który nie byłby utożsamiany z dewocją; styl, który łączyłby formację religijną ze społeczną aktywnością we własnym otoczeniu.

Dla dialogu nieodzowne są przynajmniej dwie strony. Jak się okazuje, dialog z laikatem bywa też mało atrakcyjny dla księży. Dalece nie wszyscy inspirują świeckich do poważniejszego zainteresowania się problematyką religijną. Tym rzadziej zachęcają do działania. I wówczas – mówiąc trywialnie – nie ma o czym mówić. Gorzej, gdy księża hamują inicjatywy świeckich, gdy ignorują sugestie świeckich przychodzących z jakimiś pomysłami, choćby dotyczącymi duszpasterskich innowacji. Bywa „opędzanie się" od wiernych niepokojących księży obawą dodatkowej pracy. Takich świeckich lepiej w ogóle unikać. Odczuwają to wcale często członkowie nowych ruchów dojrzałości chrześcijańskiej. Wielu duszpasterzy tych ruchów po prostu nie zna i z niewiedzy płyną obawy: przed niewiadomą, przed poczynaniami duszpastersko nieszablonowymi, przed niebezpieczeństwem herezji. Już gdzieś u fundamentów ucina się szansę na dialog.

Pole do dialogu dawałoby w sposób nader praktyczny angażowanie wiernych świeckich do funkcji lektorów, kantorów, nie mówiąc już o nadzwyczajnych szafarzach Komunii Świętej. Rad Parafialnych (a zwłaszcza Duszpasterskich Rad Para-

fialnych) nie tworzy się lub utworzonych dawniej nie odnawia, a jeśli już Rady są, to ich działania bywają przez księży marginalizowane. Jeśli angażuje się świeckich, to głównie do zadań wykonawczych. Zaangażowani stają się podwładnymi, nie współpracownikami. Takim wydaje się polecenia; nie dialoguje z nimi. Księża mogą mówić, a nie muszą słuchać. Dla wielu jest to wygodne. Redukuje się obawę, że świeccy zechcą rządzić w parafii. Nie dopuszczając ich do głosu, redukuje się własny lęk przed utratą uprzywilejowanej pozycji w Kościele, lęk przed utratą pozycji „mocniejszego", lęk przed utratą władzy.

Dialog laikatu i duchowieństwa jest nieodzowny przy założeniu, że świeccy mają poczuć się w parafii jak u siebie. To zaś zdaje się wynikać z posoborowej wizji Kościoła. Świeccy mają dostrzec, że się na nich liczy, że są potrzebni i że mogą coś sensownego zrobić. Ale najpierw muszą o tym od księży usłyszeć. Stąd tak ważne jest przy nominacjach proboszczów branie pod uwagę nie tyle i nie tylko stażu pracy i zasług, ale również praktycznych umiejętności duszpasterskich, w tym umiejętności pracy zespołowej i wrażliwości społecznej kandydata. Natomiast przy organizowaniu laikatu zwracać się przede wszystkim do młodych i tych angażować w życie parafii. Ludzie starsi, przyzwyczajeni do biernej postawy w Kościele, takimi na ogół zostaną. Więcej słuchania laikatu, więcej zaufania do laikatu, więcej rozmowy i wspólnej modlitwy. Niech będą dyskusje, choćby trudne, duchownych i świeckich. Tym ostatnim pozwolą one lepiej – ufajmy – zrozumieć i kochać Kościół. Wypada, by duchowieństwo patrzyło życzliwie na inicjatywy laikatu, choćby zrazu robiły wrażenie nieporadnych, i uznało go za poważnego partnera. Dobrze się stanie, jeśli hierarchia, pełniąc swą posługę na fundamencie i w duchu soborowej eklezjologii, dopuści laikat do faktycznego wpływu na życie Kościoła. Warto stworzyć w tym obszarze wyraźne zasady współpracy z określeniem zakresu praw i obowiązków. Wypracowane już formy współdziałania laikatu z hierarchią i duchowieństwem poszerzać i konsekwentnie realizować. Na szczeblu parafii podejmować inicjatywy zmierzające do rozwoju życia wspólnotowego opartego na więziach towarzyskich (na przykład wygospodarować miejsce na kawiarnię-herbaciarnię i traktować je jako miejsce spotkań parafian). Poważnie zatroszczyć się o powstanie i działanie Parafialnych Rad Duszpasterskich mających prawo wypowiedzi w sprawach duszpasterskich, liturgicznych czy charytatywnych. Oto postulaty, które sformułować wolno przy poszukiwaniu podstawowych płaszczyzn parafialnego dialogu.

Tymczasem zestawiając dane z różnych diecezji dotyczące przeświadczenia wiernych na temat własnego wpływu na podejmowane w parafii decyzje, J. Mariański ustala, że do realnego wpływu (przynajmniej częściowego) przyznaje się od 14,1% badanych katolików w archidiecezji szczecińsko-kamieńskiej do 28,5% w diecezji tarnowskiej. Postulat współudziału świeckich w decyzjach parafialnych deklarowało od 17,2% respondentów w archidiecezji szczecińsko-kamieńskiej do 43,1% w diecezji łomżyńskiej; przy średniej w skali kraju na poziomie 22,2% (Mariański 2008: 123).

SŁOWO ZAKOŃCZENIA

Wciąż wsłuchujemy się w Jana Pawła II, w słowa nacechowane nadzieją. „Oprócz rodziny spełniają pierwszorzędną rolę i uruchamiają swojego rodzaju system solidarności także inne społeczności pośrednie. Dojrzewają one jako prawdziwe wspólnoty osób i umacniają tkankę społeczną, zapobiegając jej degradacji, jaką jest anonimowość i bezosobowe umasowienie, niestety częste we współczesnym społeczeństwie. Osoba ludzka żyje i «podmiotowość społeczeństwa» wzrasta wtedy, kiedy wiele różnych relacji wzajemnie się ze sobą splata" (CA, n. 49). Dzięki owemu splataniu relacji – dodajmy od siebie – jest szansa na zakorzenianie się człowieka choćby w społeczności lokalnej, choćby w parafii. Wówczas człowiek zna środowisko przyrodnicze i ludzkie, jest z nim w stałym kontakcie. Przy intensywnym zakorzenieniu pojawiają się mechanizmy obronne pomocne w kontakcie ze wszechobejmującą globalizacją. W efekcie pozwala to ocalić i wzmocnić własną podmiotowość. Pozwala odblokować bariery podmiotowości tkwiące i w społecznościach i w osobach.

Zakorzenienie w środowisku pomaga „osobie w wyzwalaniu się od różnych form uniformizmu, anonimowości, manipulacji. Gwarantuje także możliwość korzystania z wolności w ramach codziennej egzystencji" (Zellma 2003: 27; Kurczewska 2004). Prowadzi zwykle do dumy z posiadania własnego „miejsca na ziemi", a to rodzi szacunek dla związku innych ludzi z ich własnym miejscem. Jak akcentuje A. Zellma, „wychowanie człowieka społeczności lokalnej" uzdalnia człowieka do „przechodzenia w inne społeczności, bez naruszenia własnej godności osobowej i uznanych wartości moralnych" (Zellma 2003: 27). Odnosząc się do naszego tematu, powiedzieć można, że doświadczenie własnej podmiotowości w parafii sprzyja rozwijaniu doświadczenia podmiotowości w kontaktach ze środowiskiem wyższego rzędu – z Kościołem.

Deficyty podmiotowości osób w Kościele, choćby na szczeblu parafii, i deficyty demokratyzacji struktur działając redukująco, nie dają większych szans na rozwój dialogu. Ten ostatni tak z socjologicznej, jak i teologicznej perspektywy jest nieodzowny dla przyszłości parafii. Tymczasem okazuje się równie trudny dla obu jego stron.

LITERATURA

Borutka, T. (1994). *Nauczanie społeczne papieża Jana Pawła II*. Kraków.

Dunajski, A. (1994). *Wierni świeccy w parafii – obawy czy nadzieje? (świadectwo proboszcza)*. *Ateneum Kapłańskie*, z. 509.

Granat, W. (1985). *Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej*. Poznań.

Jan Paweł II (1993). Kościół wspólnotą ewangelizującą, 12 I – Przemówienie do I grupy Biskupów. *L'Osservatore Romano* (wyd. pol.), nr 2.

Kurczewska, J. (red.) (2004). *Oblicza lokalności. Tradycja i współczesność*. Warszawa.

Majka, J. (1971). *Socjologia parafii. Zarys problematyki*. Lublin.

Majka, J. (1993). *Etyka społeczna i polityczna*. Warszawa.

Mariański, J. (1984). *Żyć parafią*. Wrocław.
Mariański, J. (1997). *Religia i Kościół między tradycją i ponowoczesnością. Studium socjologiczne*. Kraków.
Mariański, J. (2008). *Katolicy świeccy w życiu parafii. Refleksje socjologiczno-pastoralne*. W: J. Baniak (red.), *Między instytucją i wspólnotą. Udział katolików świeckich w życiu Kościoła. Założenia i rzeczywistość*. Poznań.
Mazurkiewicz P. (2001). *Kościół i demokracja*. Warszawa.
Nowak, M. (1994). *O nową wizję parafii*. Warszawa.
Piwowarski, W. (1973). Socjologia a teologia pastoralna. *Życie i Myśl*, nr 10.
Przybecki, A. (2005). Polskie duszpasterstwo w poszukiwaniu dialogu ze społeczeństwem. W: J. Baniak (red.), *Społeczeństwo i Kościół*, t. 2: *Państwo i Kościół. Dwa modele władzy i służby społecznej*. Poznań.
Skwarnicki, M. (1993). Świeccy wobec kapłaństwa służebnego. *Ateneum Kapłańskie*, z. 505.
Slipek, L. (2009). *Parafia w wielkim mieście*. Warszawa.
Sztompka, P. (1989). Socjologiczna teoria podmiotowości. W: P. Buczkowski, R. Cichocki (red.), *Podmiotowość, możliwość, rzeczywistość, konieczność*. Poznań.
Thomae de Aquino (1962), *Summa theologiae*. Roma.
Zellma, A. (2003). Wychowanie człowieka w społeczności lokalnej jako podstawowa kategoria wychowania dla przyszłości. *Wychowanie na co dzień*, nr 6.
Żądło, A. (1999). *Parafia w trzecim tysiącleciu*. Kielce.

STRESZCZENIE

Dialog duchownych i świeckich jest dziś konieczny dla sprawnego funkcjonowania duszpasterstwa i dobrej organizacji życia parafialnego. Przekonują o tym racje teologiczne i socjologiczne. Autor omawia dwa paradygmaty tego dialogu. Pierwszym jest podmiotowość człowieka oparta na godności osoby ludzkiej. Drugim jest demokratyzacja struktur kościelnych nieodzowna w sytuacji budowania demokratycznego i obywatelskiego społeczeństwa.

Słowa kluczowe

parafia, dialog, osoba, duchowni, świeccy, podmiotowość, demokratyzacja

SUMMARY

The dialogue between clergy and lay people is necessary for the proficiency of pastoral activity and for the sake of good organization of parochial life. There are convincing theological and sociological reasons for that. The author discusses two paradigms of that dialogue. The first one is subjectivity of a human being based of the dignity of human person. The second one is democratization of the ecclesiastic structures which is indispensable for the construction of democratic and civic society.

Key Words

parish, dialogue, person, clergy, lay, subjectivity, democratizatione

Laikat i duchowieństwo w kościele katolickim w polsce
Problem dialogu i współistnienia
Poznań 2010

LESZEK GAJOS
Wyższa Szkoła Prawa i Administracji
Przemyśl – Rzeszów

Duchowieństwo w lokalnej wspólnocie – administratorzy, liderzy, przywódcy czy menedżerowie wiejskiej parafii

Clergy in local community – administrators, leaders or managers of rural parish

WPROWADZENIE

Każda społeczność wymaga jakiegoś przywódcy, kierownika, aby działać efektywnie i unikać zamętu. Im większa organizacja, tym więcej pojawia się problemów, a kierowanie nią musi być sprawniejsze i efektywniejsze. Nasza rzeczywistość coraz mocniej stanowi niepewny układ zagrożeń, szans i możliwości, w którym ważne są nie tylko systemy i „struktury", ale również jednostki i tworzone z nich zespoły będą decydować o sukcesie lokalnej społeczności czy szerszej struktury. Rosnąca złożoność procesów gospodarczych, ich globalizacja i utechnicznienie stawia coraz większe wymagania samemu zarządzaniu. Pozytywne, konstruktywne, dynamiczne, twórcze i skuteczne kierownictwo jest potrzebą naszych czasów. Kierowanie to sztuka realizowania czegoś za pośrednictwem innych ludzi.

Każda współczesna organizacja potrzebuje dobrych menedżerów, gdyż są oni głównymi kreatorami jej sukcesu. Od każdego z nich, bez względu na zajmowane stanowisko, wymaga się skuteczności. Skuteczność menedżera ma w każdym przedsiębiorstwie wielką wartość i wnosi duży wkład w jej rozwój. Jest to jednak trudna sztuka, gdyż realia działania menedżerów są trudne, a sytuacja kierowania niekiedy bardzo złożona. Podstawowym warunkiem wszelkiej skuteczności są odpowiednie kompetencje, tj. uprawnienia, wiedza i zdolności do działania w celu uzyskania właściwego rezultatu w danej sytuacji przy użyciu danych środków i uwzględnieniu ograniczeń zewnętrznych płynących z otoczenia.

1. PROLEGOMENA DO WSPÓŁCZESNYCH KONCEPCJI ZARZĄDZANIA

Funkcje procesu kierowania mogą być sprawowane różnie przez kierownika, zależnie od niego samego i sytuacji kierowania. Na sytuację kierowania (Ratajczyk 1991: 342) składają się inni ludzie będący w pewnej mierze środkami działania kierownika zadania, które nie mogą być zrealizowane jednoosobowo oraz określone reguły współdziałania.

Każdy kierownik ma swój styl działania, styl pracy, a także styl kierowania. Styl kierowania charakteryzuje całokształt sposobów (metod, technik i instrumentów oddziaływania kierownika na podwładnych w celu wywołania u nich właściwego nastawienia do swoich zadań i skłonienia ich do możliwie najlepszego ich wykonania) (Penc 1997: 427). Wyróżniamy dwa podstawowe style kierowania: autokratyczny i demokratyczny (Bajor 2003: 160). Stosując styl autokratyczny, kierownik może sprawować swoje funkcje w sposób dyrektywny, pozbawiając tym samym całkowicie swoich podwładnych wpływu na podział zadań i sposoby ich realizacji oraz podejmując decyzje samodzielnie bez konsultacji. Stosując ten styl, ogranicza on pole swobody podwładnych, nie angażuje ich we współzarządzanie i rozwiązywanie problemów, nie traktuje ich też jako partnerów, którzy pracują na jego sukces, lecz wymaga od nich całkowitego podporządkowania się jego woli. Styl autorytatywny oznacza brak zaufania. Kierownik autokrata ogranicza swobodę swoich podwładnych, nie zezwala im na samodzielność, indywidualny styl pracy ani na ponoszenie odpowiedzialności. Uważa on, że bez jego pomocy nie dadzą sobie rady. Przywódcę autokratycznego charakteryzuje słaba współpraca nacechowana obawą i nieufnością, nie cieszy się on zbytnią lojalnością podwładnych i często musi działać samotnie, choć skutecznie (Wachowiak 2001: 23 i nast.). Styl ten może być stosowany w dwóch formach: 1) Autorytaryzmu charyzmatycznego – jest to najbardziej twarda odmiana stylu autokratycznego, w którym posłuszeństwo podwładnych względem przełożonego wynika z przesłanek emocjonalnych; kierownik podejmuje decyzje i przekazuje je do realizacji w formie rozkazu, bez potrzeby wyjaśniania własnych motywów i przekonywania o ich słuszności; 2) Autorytaryzmu perswazyjnego – w tym przypadku kierownik poczuwa się do obowiązku racjonalnego wyjaśnienia i uzasadnienia podwładnym przyczyn podjętej decyzji. Wpływa on na ludzi przez swoją osobowość, a nie przez pozycję.

Styl autorytatywny był skuteczny i powszechnie stosowany w przeszłości. Dzisiaj potrzebne jest już inne podejście do procesu kierowania. Nowoczesne kierowanie wymaga nie autokracji i dominacji, lecz demokracji i współdziałania, otwartej i pełnej komunikacji, otwartych i swobodnych dyskusji, wspólnego ustalania celów i środków ich realizacji. Przedsiębiorstwo kierowane przez szefa autokratę (dyktatora), który chce podejmować tylko dyktatorskie decyzje, a podwładni z uwagi na otrzymywane wynagrodzenie potakują i milcząco spełniają swoje obowiązki, jest dzisiaj z góry skazane na porażkę na rynku i w walce konkurencyjnej.

Dzisiaj bardziej potrzebny jest integratywny styl kierowania. Podstawę integratywnego stylu kierowania stanowi partnerstwo, stwarza ono podstawy rzeczy-

wistej integracji wokół zadań, sprzyja wytwarzaniu się atmosfery zaangażowania oraz odpowiedzialności za wyniki i wizerunek firmy. Kierownik stosujący integratywny styl zarządzania, świadomie rezygnuje z przysługującego mu prawa do jednoosobowego podejmowania decyzji i ustala z podwładnymi podział zadań i sposób ich wykonania. Kierownik demokrata deleguje swoje uprawnienia na niższe szczeble zarządzania lub bezpośrednio na podwładnych i przenosi na nich współodpowiedzialność za wyniki wspólnie ustalonych zadań.

Kierownik decydujący się na styl integratywny, rezygnuje całkowicie z premiowania takich zadań, jak posłuszeństwo wobec władzy czy uległość, na rzecz premiowania za wiedzę, pomysłowość i inwencję, preferowania osobistej odpowiedzialności, zainteresowania rezultatami własnych działań (Katz, Kahn 1979: 701).

W organizacji zarządzanej przez kierownika demokratę wszystkich łączy silna więź z grupą i stosunek wzajemnej zależności. Pracownicy nie są traktowani instrumentalnie, jako środki, poprzez które przedsiębiorstwo realizuje swoje cele, a więc jako wykonawcy zadań, ale są również twórcami: mają większą samodzielność i szersze pole do przejawiania własnej inicjatywy, możliwość wysuwania i poszukiwania optymalnych rozwiązań i podejmowania decyzji określających cele i sposoby postępowania grupy, sami też wykonują część tych funkcji, które autorytarne kierownictwo rezerwuje dla siebie.

Ten styl kierowania zasadza się na tzw. optymistycznej koncepcji człowieka, która głosi, że przeciętny człowiek potrafi sobą kierować i sam siebie kontrolować, chętnie poświęca swoje umiejętności i energię dla realizacji celów, które uzna za własne, a to, czy je uzna, zależy od tego, czy współuczestniczy on w ich formułowaniu. Ten styl zarządzania zasadza się na zaufaniu, które „rozwija się w wyniku osobistego doświadczenia, poprzez sukcesy w realizacji kolejnych zadań, których poziom ryzyka powoli i stopniowo się podnosi" (Lambert 1998: 77).

Jeśli styl integratywny ma być rzeczywiście skuteczny, to samo zaufanie nie wystarcza. Do tego potrzebna jest doskonała organizacja pracy i wspólna wizja przyszłości (Senge 1998: 151-152).

Dzisiaj przyjmuje się, że w kreowaniu stylu kierowania najważniejsze są dwa elementy: zadowolenie i akceptacja przez podwładnych stosowanego stylu oraz jego efektywność, czyli wynik pracy zespołu lub indywidualnego pracownika. Odchodzi się więc od starego paradygmatu kierowania. W miejsce 3K (komenderowanie, korygowanie i kontrolowanie) wprowadza się regułę 3W (wymaganie, wspomaganie i wiązanie) dla pobudzenia inwencji i kreatywności pracowników, a nie tylko żądania od nich dobrego wykonania polecenia.

Obecnie uważa się, że najważniejszymi zasobami przedsiębiorstwa nie są już surowce, kapitał czy wartości materialne, lecz pracownicy. Stąd też troskę o ich rozwój i sukcesy zawodowe traktuje się jako klucz do osiągania sukcesów we współzawodnictwie i na rynku. Formułuje się nawet tzw. piątą funkcję zarządzania rozumianą jako rozwijanie sprawności i zdolności ludzi, przyjmując, że na rozwój produktywności w przedsiębiorstwie największy wpływ ma motywacja

pracowników oraz ich zdolność do kreatywnego myślenia i kultura organizacyjna (Kostera 1990: 12-13).

Wybór sposobu kierowania zależy od osobowości i wiedzy kierownika, osobowości i kwalifikacji podwładnych oraz sytuacji, w jakiej znajduje się przełożony. Toteż nie ma doskonałego stylu kierowania przydatnego w każdych okolicznościach. Każdy ze znanych stylów może być bardziej lub mniej efektywny, zależnie od sytuacji, w jakiej jest stosowany. Sytuacja bowiem często rozstrzyga o określonym zachowaniu się kierownika, a nawet je wymusza (Solarz 1984: 10 i nast.)

Jedną z nowszych interpretacji wyboru stylu kierowania jest teoria ścieżki do celu opracowana przez R. House'a. Według tej teorii do zadań kierownika należy pomaganie podwładnym w osiąganiu ich celów oraz wskazywanie im kierunków działania lub wspieranie ich albo jedno i drugie, dla zapewnienia, by ich cele były zgodne z ogólnymi celami grupy czy organizacji. Termin *ścieżka do celu* wynika z przekonania, że skuteczni przywódcy wskazują tę drogę do celu z miejsca, w którym się znajdują i ułatwiają im podróż po niej, zmniejszając znajdujące się na niej przeszkody i pułapki (Martyniak 1996: 125 i nast.).

2. WŁADZA, PRZYWÓDZTWO I AUTORYTET MENEDŻERA

Zgodnie z tą teorią, zachowania kierownika są przez pracowników akceptowane w takim stopniu, w jakim są przez nich postrzegane, jako przynoszące im od razu zadowolenie lub jako środek do osiągania zadowolenia w przyszłości. Zachowanie kierownika jest motywujące, jeżeli:

– uzależnia zaspokojenie przez podwładnych ich potrzeb od efektywności działania,

– szkoli ich, kieruje nimi, wspiera i zapewnia nagrody potrzebne do efektywnego działania.

Dla osiągnięcia tych celów kierownik może przyjąć cztery zachowania przywódcze, a więc może występować jako:

1) Przywódca dyrektywny: powiadamia podwładnych o tym, czego od nich oczekuje, programuje pracę do wykonania i udziela szczegółowych wskazówek co do sposobu wykonania zadań;

2) Przywódca wspierający: jest przyjazny i wykazuje troskę o potrzeby podwładnych, wspiera ich we wszystkich staraniach, w osiąganiu lepszych rezultatów;

3) Przywódca partycypacyjny: zasięga opinii podwładnych i korzysta z ich wskazówek przed podjęciem decyzji;

4) Przywódca nastawiony na osiągnięcia: wyznacza trudne cele i oczekuje od podwładnych najwyższej efektywności.

Efektywni menedżerowie odznaczają się zwłaszcza umiejętnościami przyjmowania różnych postaw, którą to zdolność zależnie od okoliczności potrafią wyko-

rzystać. Traktują więc słusznie proces zarządzania jako funkcję swej osobowości i dojrzałości zawodowej współpracowników oraz sytuacji kierowania, rozumianej jako układ interakcji i transformacji między nimi a podwładnymi i otoczeniem przedsiębiorstwa. Funkcja tych trzech zmiennych decyduje o operatywności ich działania, świadomym dążeniu do „maksymalizacji okazji" (Penc 1998: 99). Co więc powoduje, że ludzie podporządkowują się swoim kierownikom?

Na pierwszym miejscu trzeba wymienić formalny autorytet kierownika. Posłuch jest rezultatem uznania formalnej władzy menedżera – jego prawa do wydawania poleceń. Polecenia są wykonywane, ponieważ pracownicy zdają sobie sprawę, iż podpisując umowę o pracę, dobrowolnie zobowiązali się do posłuchu wobec osób obdarzonych przez organizację prawem do wydawania poleceń. Można powiedzieć, że w warunkach nowoczesnej cywilizacji przemysłowej jest to najbardziej uniwersalna przesłanka władzy menedżera. Czy jednak formalny autorytet kierownika wystarcza do skutecznego kierowania organizacją? Skuteczne kierowanie ludźmi we współczesnych organizacjach gospodarczych opiera się na kombinacji różnych źródeł władzy. Władza oparta na jednorodnym źródle (np. tylko na formalnym autorytecie i możliwości karania) bywa zazwyczaj mniej skuteczna.

Przywództwo jest jednym z wymiarów kierowania ludźmi w organizacji. Skuteczne przywództwo zależy od wielu nie do końca uchwytnych czynników i o niektórych tylko kierownikach możemy powiedzieć, że są dobrzy. Jak pisze Lester R. Bittel, przywództwo (Bittel 1994: 156 i nast.) jest tym aspektem zarządzania, który pozwala menedżerowi przekonywać innych, by entuzjastycznie dążyli do określonych celów". Jest więc jakby wyrazem „osobistej" władzy menedżera, niewynikającej bezpośrednio z organizacyjnego wyposażenia w formalne środki kierowania. Mówiąc ogólnie, przewodzenie to proces oddziaływania na zachowania członków grupy w celu ich dobrowolnego uczestnictwa w realizacji celów organizacji.

Rozwijając tę ogólną definicję, możemy wskazać cztery charakterystyczne cechy przywództwa:

– Przywództwo jest zaprzeczeniem przymusu – istnieje dopóty, dopóki pracownicy dobrowolnie podporządkowują się woli przywódcy. Jeżeli kierownik nakazuje pracownikowi wykonanie pewnych czynności pod groźbą kary, to nie jest to typowe zachowanie przywódcze. Dlatego, aby być skutecznym przywódcą, menedżerowi potrzebne są przede wszystkim określone umiejętności i cechy osobowości, a nie formalna władza i środki motywowania.

– Podstawą przywództwa są procesy komunikacji międzyludzkiej. Chcąc osiągnąć zamierzone efekty, przywódca apeluje, perswaduje, przekonuje, mobilizuje, nakłania, daje przykład itp.

– Uwypuklając różnicę pomiędzy motywowaniem a przewodzeniem, powiemy, że w wypadku motywowania podporządkowanie ma charakter zdecydowanie bardziej instrumentalny niż w wypadku przewodzenia.

– Efektywność przywództwa mierzona jest nie tyle stopniem zadowolenia podwładnych, ile skutecznością realizacji celów grupy.

Zjawisko przewodzenia w grupie możemy analizować jako przyczynowe sekwencje zachowań (zachowania przywódcy – reakcja grupy), rezultaty tych sekwencji (stany pożądane z punktu widzenia celów grupy/organizacji) lub powody, dla których sugestie przywódcy są respektowane (cechy przywódcze kierownika, użyte środki perswazji itp.).

Skuteczność przywództwa odnosi się do związków pomiędzy tym, jak postępuje menedżer, a tym jak sprawnie grupa realizuje przepisane cele. Przyszłość zarysuje niewątpliwie wyraźniejsze kontury nowego wizerunku menedżera. Globalna konkurencja spowoduje powstanie nowych problemów, a przede wszystkim zaostrzy wymagania wobec „doskonałości" menedżerów. Aby się utrzymać w wyścigu ekonomicznym, niezbędne będzie systematyczne wprowadzanie innowacji: nowych produktów, usług i procesów, a więc rozwój techniczny, stosowanie tzw. Totalnej Jakości (TQH) – pracy bez defektów, nadmiernych zapasów, przestojów, opóźnień i rozbudowanej dokumentacji, a także wprowadzanie nowych form marketingu i promocji przedsiębiorstwa. W przedsiębiorstwie przyszłości, obok jakości i innowacji, badań i marketingu, niewątpliwie najważniejszym kryterium sprawności menedżera będą „stosunki z ludźmi", gdyż będą oni największym dobrem przedsiębiorstwa. Skuteczne zaś kierowanie ludźmi to właściwe postępowanie i słuszne decyzje, a nade wszystko pobudzanie ich inwencji twórczej i rozwoju osobowości.

Przywódcę kreują przede wszystkim jego indywidualne cechy charakteru, dla menedżera zaś ważne jest, w jaki sposób podejmuje on decyzje, jaka jest ich jakość i jak traktuje ludzi w przedsiębiorstwie (umiejętności decyzyjne i interpersonalne). Są to oczywiście działania wymagające dużych umiejętności, których można się w znacznym stopniu nauczyć. Jednakże, jeśli chce się być dobrym menedżerem, wszystko to nie wystarcza. Od menedżera wymagana jest bowiem silna osobowość i charakter, a gruntowne wykształcenie i specjalizacja fachowa stwarzają dopiero ich podstawy. Tylko bowiem taki menedżer potrafi przeobrazić to, co potencjalne, w to, co rzeczywiste, i zwykłych ludzi skłonić do robienia rzeczy niezwykłych.

Na każdym polu ludzkiego wysiłku – w wojsku, polityce, sporcie – pojawiali się wybitni przywódcy. Nie mniej przykładów tego typu znaleźć można w takich dziedzinach, jak handel czy szkolnictwo. Naukowcom nie udało się do tej pory uzgodnić listy cech efektywnego lidera, wiadomo jednak, że jeśli menedżer pragnie stać się przywódcą, musi angażować się w różne sfery działania (Hannaway 1994: 49)

Władza nie jest równoznaczna z autorytetem. Menedżerowi potrzebny jest zarówno autorytet formalny, jak i nieformalny.

Potrzebuje autorytetu formalnego, aby wymuszać posłuszeństwo i posłuch dla podejmowanych decyzji oraz egzekwowania ich wykonawstwa, a także do funkcjonowania w układach systemu organizacyjnego przedsiębiorstwa, czyli zarządzania. Nominacja na stanowisko menedżera daje autorytet formalny, co upoważnia do podejmowania decyzji, np. awansowania podwładnego na wyższe stanowisko,

podniesienia uposażenia, zmiany warunków pracy, przyznania nagrody lub udzielenia nagany.

Chcąc dobrze kierować przedsiębiorstwem (Zając 2007: 25 i nast.), trzeba jednak mieć również autorytet moralny, który zdobywa się w codziennej pracy godną postawą, zaangażowaniem, solidarnością, kulturalnym zachowaniem i stałym podnoszeniem poziomu wiedzy. Tylko taki przełożony budzi sympatię i szacunek, nie zaś wymuszony posłuch. Jest on więc potrzebny menedżerowi do takiego oddziaływania na ludzi, aby z własnej woli starali się właściwie realizować wyznaczone cele. Menedżer posiadający autorytet moralny nie komenderuje ludźmi, nie pokrzykuje i nie podkreśla swojej roli. Do takiego przełożonego pracownicy zwracają się, prosząc o poradę nawet w najtrudniejszych sprawach osobistych. Chcąc mieć autorytet moralny, należy pamiętać, że nie wynika on tylko i wyłącznie z cech posiadanych, lecz jest on raczej rezultatem cech przejawianych.

Osobowościowo-sytuacyjne style kierowania uwzględniają cechy osobowościowe kierowników, czynniki sytuacyjne oraz możliwości dostosowywania zachowań kierowniczych do wymagań sytuacji. Podstawowym pojęciem tych stylów jest inteligencja emocjonalna jako cecha osobowa, która obejmuje takie elementy, jak: zdolność motywacji i wytrwałość w dążeniu do celu mimo niepowodzeń, umiejętność panowania nad popędami i odłożenia na później ich zaspokojenie, umiejętność regulowania nastroju i niepoddawania się zmartwieniom upośledzającym zdolność myślenia, umiejętność wczuwania się w nastroje innych osób i optymistycznego patrzenia w przyszłość (Goleman 1997: 67). Inteligencji emocjonalnej (Caruso, Salovey 2009: 31 i nast.) można się nauczyć bez względu na usytuowanie w hierarchii oraz wiek, menedżer jest w stanie korygować w pewnym stopniu także swój charakter.

Wymienione właściwości nie wyczerpują wszystkich cech osobowości składających się na sylwetkę idealnego kierownika (Goleman, Boyatzis, Mckee 2002: 57-58). Można je uzupełnić jeszcze innymi, takimi jak: silna wola, prawy charakter, pamięć i fantazja, szczerość i godność osobista, spostrzegawczość i wyobraźnia, ambicja i punktualność. Ujawnienie się poszczególnych cech stanowi zawsze wypadkową różnych czynników działających w zakładzie pracy i poza nim.

Od każdego menedżera, bez względu na zajmowane stanowisko, wymaga się skuteczności (Zbiegień-Maciąg, Wiernek, Pawnik, Długosz-Truszkowska 1996: 110). Podstawowym warunkiem wszelkiej skuteczności są odpowiednie kompetencje, tj. uprawnienia, wiedza i zdolności do działania w celu uzyskania właściwego rezultatu w danej sytuacji przy użyciu danych środków i uwzględnieniu ograniczeń zewnętrznych, płynących z otoczenia.

Odpowiednie kompetencje oznaczają, że menedżer powinien:

– mieć właściwe uprawnienia formalne, czyli władzę,

– umieć spełniać właściwe przypisane jego stanowisku role,

– mieć wystarczające dla spełnienia tych ról umiejętności i predyspozycje zawodowe.

Poziom zachowań organizacyjnych menedżera wiąże się z takim ważnymi elementami struktury jego psychiki, jak: procesy percepcyjne, zdolności i inteligencja, osobowość, temperament, charakter, system potrzeb i motywacja (Nogalski, Śniadecki 2001: 95-96)

3. SPECYFIKA ZARZĄDZANIA PARAFIĄ

Podstawowe pytanie w zarządzaniu parafią brzmi: na ile współczesny ksiądz jest w stanie być autorytetem dla swoich parafian? Jest ono ważne przede wszystkim dlatego, że współczesne koncepcje zarządzania opierają się na osobistych przymiotach zarządzającego. Jeśli takowe przymioty posiada, wówczas jego zarządzanie jest skuteczne. Autorytetu skutecznie nie można urzędowo stworzyć ani arbitralnie powołać do istnienia. Jest on budowany powoli i stanowi rezultat całego szeregu czynników, które człowiek w życiu realizuje, a które wprost z ideą autorytetu mogą nie mieć nic wspólnego. Co można powiedzieć na temat autorytetu w Kościele, patrząc z perspektywy podobieństw i różnic między autorytetem kapłana i osoby świeckiej? Różnice są dość istotne i wynikają przede wszystkim z innych ról społecznych, jakie pełnią duszpasterz i osoba świecka. Dotyczą one przede wszystkim różnych sposobów zdobywania autorytetu.

Zacznijmy od samego sposobu budowania autorytetu. Z pewnością ksiądz jest w lepszej sytuacji od osoby świeckiej. Swój autorytet opiera na instytucji Kościoła, który dla znacznej części społeczeństwa był podstawowym wyznacznikiem wartości i społecznie uznawanych zachowań, opiera się na nim również istotny dorobek kulturowy. Współcześnie jest to jednak tylko pewien posag, który może wykorzystać lub nie, ale w innych sytuacjach może być balastem. Teraz autorytet księdza nie powstaje na mocy samych tylko święceń – musi go zdobyć. Obecnie sutanna może być dla wielu tylko wyznacznikiem przynależności do grupy zawodowej. Przynależność do stanu duchownego nie zapewnia mu udzielenia mandatu zaufania w środowisku, w którym funkcjonuje. Jego autorytet nie staje się automatyczny. Środowisko musi go zweryfikować. W sytuacji, gdy spełni oczekiwania środowiska w wymiarze życia duchowego, będzie prezentował określone predyspozycje intelektualne oraz w wymiarze ludzkim da się poznać jako życzliwy i szczery w stosunku do wiernych sługa Boży, pozyska społeczny szacunek, a w przyszłości może być parafialnym autorytetem. Jeśli jednak jego predyspozycje osobowościowe i posługa kapłańska stoją na przeciętnym poziomie, będzie postrzegany jedynie, jako przyzwoity kościelny urzędnik i administrator.

Jest również druga ważna różnica między księdzem i osobą świecką. Oczekiwania dotyczące autorytetu osoby świeckiej wyraźnie się rozgranicza: z jednej strony wynikają z pełnienia roli zawodowej, a z drugiej – z funkcjonowaniem w rodzinie i mikrostrukturach społecznych. Duchowny natomiast w środowisku istnieje jako człowiek „zupełny". Ta „zupełność" polega na tym, że pozostaje duchowym przywódcą w kwestiach związanych z wiarą, a jednocześnie ma speł-

niać oczekiwania w wymiarze społecznym, prezentować określone walory moralne, realizować określony styl życia. W wielu wypadkach to, co jest dopuszczalne w zachowaniach zwykłego parafianina, jest niemożliwe w odniesieniu do księdza. Niezależnie od związku z Kościołem, każdy chce widzieć w księdzu wzór w każdej dziedzinie. W efekcie autorytet księdza jest autorytetem złożonym. Powinien on być równocześnie kapłanem, nauczycielem, specjalistą w sprawach, którymi żyje wspólnota oraz wzorcem osobowym i moralnym. Nadto, jak pisał W. Goddijn, ksiądz jest „wzięty w dwa ognie – ma zadowolić oczekiwania parafian i oczekiwania biskupa" (Goddijn 1996: 210).

Ten ogrom pokładanych w księdzu nadziei może stanowić jedną z podstawowych przeszkód w realizacji społecznego autorytetu księdza. Istnieje realna trudność, by zrealizować tę wielość zadań. Niewielu jest w stanie spełnić oczekiwania, które istnieją na continuum: od sprawnego administrowania, poprzez powiernika spraw osobistych parafian i uznanego lokalnego świeckiego autorytetu, do spraw teologiczno-duchowych. „Uznawany autorytet nie wiąże się już z faktem piastowania urzędu, lecz musi być osobiście zdobyty. Następuje desakralizacja autorytetu, który nie jest już jakby ontologicznie uświęcony przez nominację i święcenia kapłańskie, ale bywa mierzony spełnianymi funkcjami. Czysto zewnętrzne podpory autorytetu w postaci na przykład insygniów władzy, dystynkcji itp. są traktowane jako tchnące archaicznością. Nosiciele urzędu nie są *ipso facto* sakralni, nietykalni, ale poddani jak inni sprawdzającej krytyce i kontroli. Muszą tak jak inni «zarabiać» na swój autorytet. Równocześnie muszą dbać o to, by jakimś nieadekwatnym zachowaniem nie podważyć podstaw swojego autorytetu" (Mariański 1984: 112).

By sprostać tym wymogom, są formułowane nowe postulaty w stosunku do codziennej współpracy duchowieństwa z wiernymi. W jednym z wydań „Tygodnika Powszechnego" Wojciech Bonowicz formułuje dziewięć rad w stosunku do młodych księży. Mają one zapewnić odpowiednie relacje z członkami parafialnej wspólnoty. Pomimo że są one kierowane do księży, powinności wynikające z samej posługi kapłańskiej nie są tu najważniejsze. Liczy się w nich przede wszystkim utrzymywanie odpowiednich relacji międzyludzkich. Ten katalog rad jest następujący: „Rada pierwsza: żyj blisko ludzi. To bardzo ważne: przyjmując święcenia, nie przechodzisz do innego świata, ale zostajesz w tym, z którego Bóg Cię powołał. Bądź uważny: słuchaj ludzi, pytaj ich o zdanie, interesuj się tym, jak żyją, jakie mają problemy. Rada druga: słuchaj dzieci. One pierwsze zwrócą Ci uwagę, jeżeli będziesz robił coś nie tak. Rada trzecia: bądź pilny. W sprawowaniu liturgii, w przygotowywaniu homilii i katechezy, w każdym innym działaniu, którego się podejmiesz – bądź pilny. Jeżeli będziesz swoje obowiązki wykonywał byle jak, ta bylejakość udzieli się innym. Rada czwarta: zapomnij o karierze. Jeżeli skupisz się na tym, by znaleźć sobie w strukturach Kościoła miejsce wygodne lub odpowiadające Twoim aspiracjom, wiele po drodze stracisz. Wiedz, że w oczach Boga nie ma lepszych i gorszych parafii. Rada piąta: troszcz się o ubogich. Rada szósta: bądź odważny. Strzeż się hipokryzji, podwójnego myślenia. Nie

mów przełożonym tego, co chcą usłyszeć, ale to, co uważasz za prawdę. Nie daj się szantażować dobrem Kościoła, jeśli sumienie mówi Ci, że w danej sprawie trzeba zająć inne stanowisko. Bądź wierny w przyjaźniach i staraj się mówić przyjaciołom prawdę. Rada siódma: bądź kulturalny. Staraj się stosować do przyjętych reguł, nawet, jeśli inni się do nich nie stosują. Rada ósma: bądź sobą. Nie udawaj innego, niż jesteś. Jeżeli nie jesteś szczególnie pobożny, pracuj nad tym, ale nie odgrywaj przed ludźmi świątobliwego, bo szybko się zorientują, że to przedstawienie. Nie zazdrość innym kolegom. Pogódź się z samym sobą i lecz się z kompleksów. Rada dziewiąta: przylgnij do Jezusa. Nie żałuj Mu swojego czasu. Niech odmawianie brewiarza nie będzie jedyną rozmową, jaką z Nim prowadzisz. Dbaj o to, aby rozmaite aktywności nie przesłoniły Ci Jego osoby. Często wracaj do Ewangelii" (Bonowicz 2009).

Pisany poradnik ma przede wszystkim uczynić z księdza autorytet sam w sobie, ma mu dać podstawy, by być wewnętrznie pozytywnie postrzeganym i akceptowanym. Z drugiej strony, pozwoli widzieć świat w wielu jego odcieniach. Da szansę na dialog z osobami aktywnie zaangażowanymi w sprawy Kościoła, jak również z tymi, którzy od Kościoła uciekają, krytykują go czy też jest on dla nich obojętny.

Kolejna specyfika zarządzania parafią wynika z zasad funkcjonowania Kościoła jako instytucji. Pierwszy wymiar, który został przeanalizowany wyżej, miał mikrospołeczny charakter i odnosił się przede wszystkim do relacji interpersonalnych. Ten drugi obszar zagadnień jest w niewielkim stopniu zależny od pojedynczego kapłana.

Jak pisze J. Mariański: „W systemie kierowania Kościołem dominuje jednoosobowe podejmowanie decyzji. Tą osobą decydującą jest papież, biskup, proboszcz jako podstawowe instancje «liniowe» w Kościele. Kierownicy «liniowi» często osobiście ustalają podstawy do powzięcia decyzji lub zlecają jednej osobie zaufanej zebranie materiału i w oparciu o dostarczone informacje podejmują decyzję" (Mariański 1984: 62) Ten model zarządzania nie zawsze współcześnie się sprawdza. Przy organizacji liniowo-sztabowej skuteczna jest zasada jednoosobowego kierownictwa i jednoosobowej odpowiedzialności. Współcześnie dąży się do współpracy wszystkich ogniw organizacji, a decyzje są efektem konsensusu i podejmowane dla dobra całej organizacji. Jak jednak zauważa cytowany wcześniej Autor: „wspólne wypracowywanie decyzji nie podważa zasady jednoosobowego kierownictwa, często wzbogaca ją o głębsze i bardziej istotne treści" (Tamże: 62). Preferuje się zatem raczej demokratyczne systemy zarządzania. Przy czym na gruncie Kościoła nie zawsze to się udaje. Jak zauważa J. Mariański: „zachęty do stosowania stylu demokratycznego brzmią – być może – nazbyt ogólnikowo. Niekiedy proboszczowie deklarujący się teoretycznie lub dla pozoru (pozostawiają pewną samodzielność w mniej ważnych sprawach) za stylem demokratycznym w gruncie rzeczy stosują styl autorytatywny. Trudno także przypuścić, by proboszcz stosujący autorytatywny styl kierowania przeszedł nagle na bardziej demokratyczne formy zarządzania parafią. Osoby o rozwiniętej potrzebie dominacji

z trudem będą przyswajać sobie umiejętności związane z demokratycznym stylem kierowania. Ewolucja stosunków wewnątrzparafialnych coraz częściej jednak będzie zmuszać kierowników parafialnych do odwoływania się do dobrej woli i zrozumienia konieczności mechanizmów współdziałania" (Tamże: 87).

Zmiana stylu kierowania parafią jest rzeczą niezbędną. Proboszcz musi odchodzić z autorytatywnego stylu zarządzania na styl demokratyczny. Powinien zacząć być „dyrygentem a nie jednoosobową orkiestrą". To przejście jest związane ze zmianą funkcjonowania parafii i reorganizacją ról społecznych pełnionych przez parafian oraz zmianą wizji duchowieństwa w parafii. Wierni są dość niekonsekwentni w swoich zachowaniach. Z jednej strony, chcieliby, by proboszcz rozwiązywał problemy, nie absorbując ich, ale jednocześnie, z drugiej strony, chcą być uczestnikami wspólnoty parafialnej, którzy nie są przymuszani tylko do stosowania się do reguł ustalonych przez proboszcza.

Skutecznie zarządzający parafią proboszcz w aktualnych realiach (pomimo zasady jednoosobowej odpowiedzialności) nie utrzymuje sztywnego podziału na zwierzchników i podwładnych oraz na osoby podejmujące decyzje i zwykłych wykonawców. Traktuje parafian jak współpracowników. Wystrzega się rozkazodawstwa, narzucania bez dyskusji własnych rozwiązań, liczy się ze zdaniem parafian, przekonuje, dopuszcza swobodę wypowiedzi, w sytuacjach spornych wyjaśnia kwestie, decyzje są negocjowane.

Te nowe wymagania zmuszają do nowych form kształcenia. Dotychczasowe formowanie duchownych w seminariach nie jest wystarczające. Mamy zapewne na różnych szczeblach kierowania kościelnego dużą liczbę dobrych kierowników wspólnot religijnych, rozumiejących konieczność wprowadzania nowych i udoskonalania dotychczasowych metod kierowania parafią. Wszelka modernizacja pracy parafialnej, niezależnie od jej konkretnych kształtów, wiąże się z reguły z modernizacją duchowieństwa. Różne instytucje kierują obecnie ofertę dla księży, by wspomagać ich pozareligijne kwalifikacje, mnożą się oferty studiów podyplomowych, banki zapraszają księży na szkolenia z zarządzania finansami.

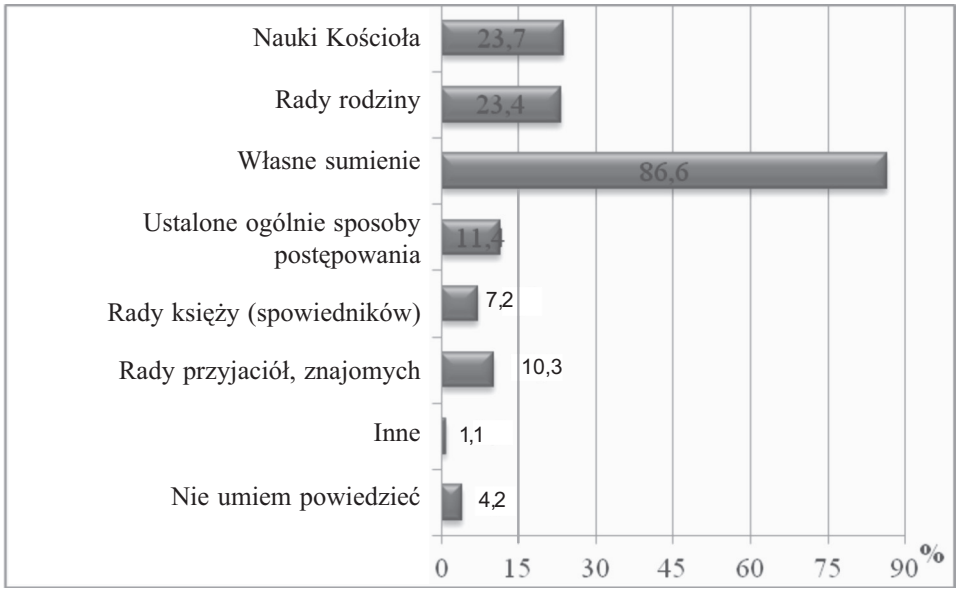
4. MOŻLIWOŚCI REALIZACJI PRZYWÓDZTWA KSIĘDZA W WIEJSKIEJ PARAFII W ŚWIETLE BADAŃ

Kolejna część analizy odnosi się do tego, na ile w lokalnej wspólnocie duchowieństwo może realnie oddziaływać na parafialną wspólnotę, być jej liderem i przywódcą. By tak było, ważne jest to, na ile formalnie wartości religijne oraz propagujący je we wspólnocie księża są w stanie kreować konkretne zachowania parafian. W zarządzaniu firmą przełożony ma dość duże możliwości, by modyfikować zachowania swoich podwładnych. Sposób funkcjonowania firmy sprawia, że brak podporządkowania decyzjom przełożonych powoduje konkretne sankcje.

Podwładni mają również obowiązek przyjąć konkretny system norm, który obowiązuje w firmie. Mówi się, że pracownicy realizują wspólnie jedną misję. Wytyczne kierowane od zwierzchników, niezależnie od stopnia ich wewnętrznej akceptacji przez pracowników, muszą być przestrzegane. Wiele dylematów, w tym moralnych, jakie mają pracownicy, jest rozwiązywane poprzez pryzmat dobra firmy. Indywidualne cele i systemy wartości są odkładane na bok, wszak sukces życiowy jest dość często widziany poprzez realizację celów firmy. Z firmą i jej celami pracownicy się utożsamiają.

Zdecydowanie inaczej jest współcześnie w wiejskiej wspólnocie parafialnej. Na pytanie o to, które z niżej przedstawionych przesłanek są najważniejsze przy rozwiązywaniu konfliktów moralnych, uzyskaliśmy następujące odpowiedzi prezentowane na diagramie 1.

Diagram 1. Czynniki uwzględniane przy rozwiązywaniu konfliktów moralnych



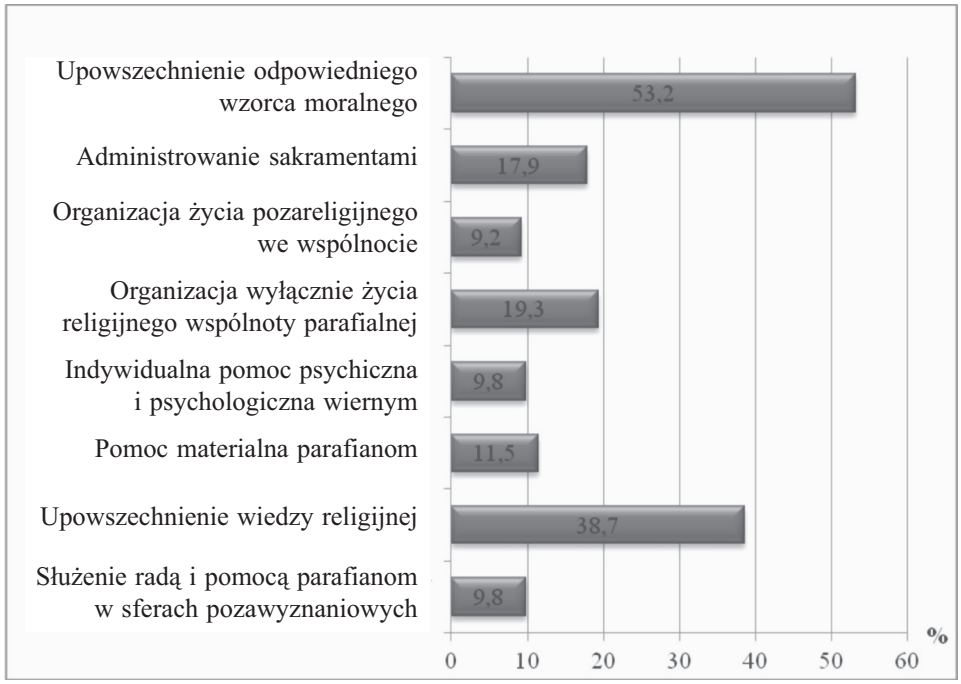
Dane nie sumują się do 100,0, gdyż badani wskazywali na więcej niż jedną wartość.
Źródło: opracowanie własne.

Jak widać, badani (badania autora dotyczące wiejskich parafii na Podkarpaciu z 2006-2007 roku) eksponują swoją podmiotowość i indywidualizm w podejmowaniu decyzji. W swoich wyborach mieszkańcy przede wszystkim zdają się na siebie. Wszak aż 86,6% badanych dowodzi, że własne sumienie jest dla nich inspiracją przy podejmowaniu decyzji moralnych. Drugim z kolei znaczącym źródłem inspiracji wyznaczającym swoje zachowania moralne są nauki Kościoła. Ta-

kich deklaracji pochodziło od mniej niż 1/4 badanych (23,7% odpowiedzi). Jako kolejny czynnik wskazano rady rodziny. Ta kategoria ma podobny odsetek wyborów jak Nauki Kościoła (23,7% respondentów). Pozostałe odpowiedzi nie były już tak licznie wskazywane. Wybierał je tylko co dziesiąty badany. Jest rzeczą ciekawą, że stosunkowo rzadko wskazywano na rady księży – tylko co czternasty badany (7,2% respondentów). Wynik ten jest zbieżny z innymi pytaniami, w których pytano o autorytet i zaufanie do duchowieństwa. Polska wieś powoli odchodzi od absolutnego (dość często w przeszłości urzędowego) autorytetu księdza. Ogólnie rzecz biorąc, polska wieś staje się w swoich wyborach moralnych bardziej samodzielna i czyni własne sumienie głównym źródłem indywidualnych decyzji życiowych.

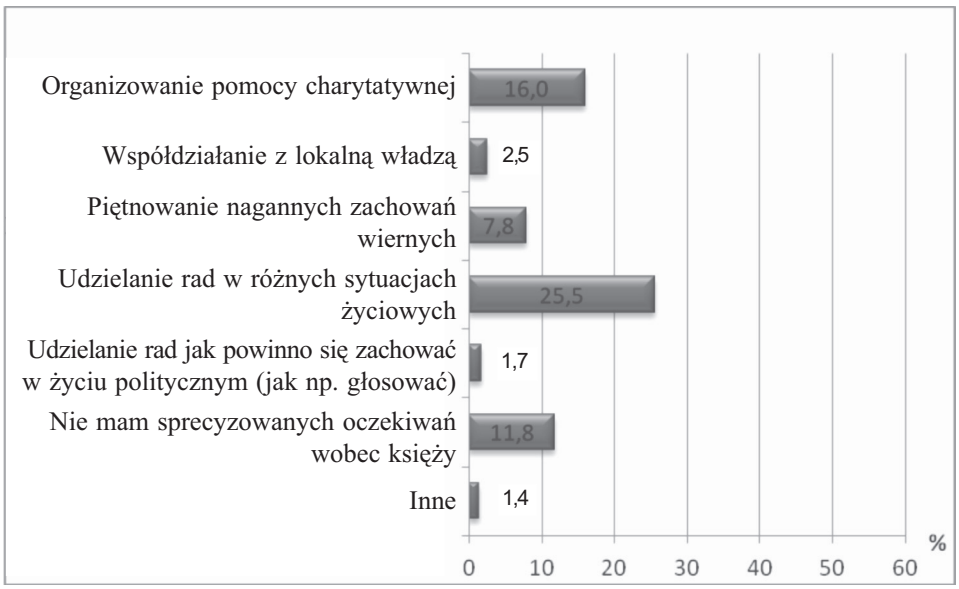
Zmieniają się w konsekwencji oczekiwania w stosunku do księży. Zaczyna powszechnie dominować pogląd, że księża powinni swoją aktywność koncentrować przede wszystkim na sprawach religijnych i kreować konkretny wzorzec moralny wśród parafian. W dalszej części badań pytano respondentów o ich oczekiwania w stosunku do duchowieństwa. Uzyskane wyniki prezentują diagramy 2 i 3.

Diagram 2. Oczekiwania badanych kierowane w stosunku do księży, cz. 1



Dane nie sumują się do 100,0, gdyż badani wskazywali na więcej niż jedno oczekiwanie.
Źródło: opracowanie własne.

Diagram 3. Oczekiwania badanych kierowane w stosunku do księży, cz. 2



Dane nie sumują się do 100,0, gdyż badani wskazywali na więcej niż jedno oczekiwanie.
Źródło: opracowanie własne.

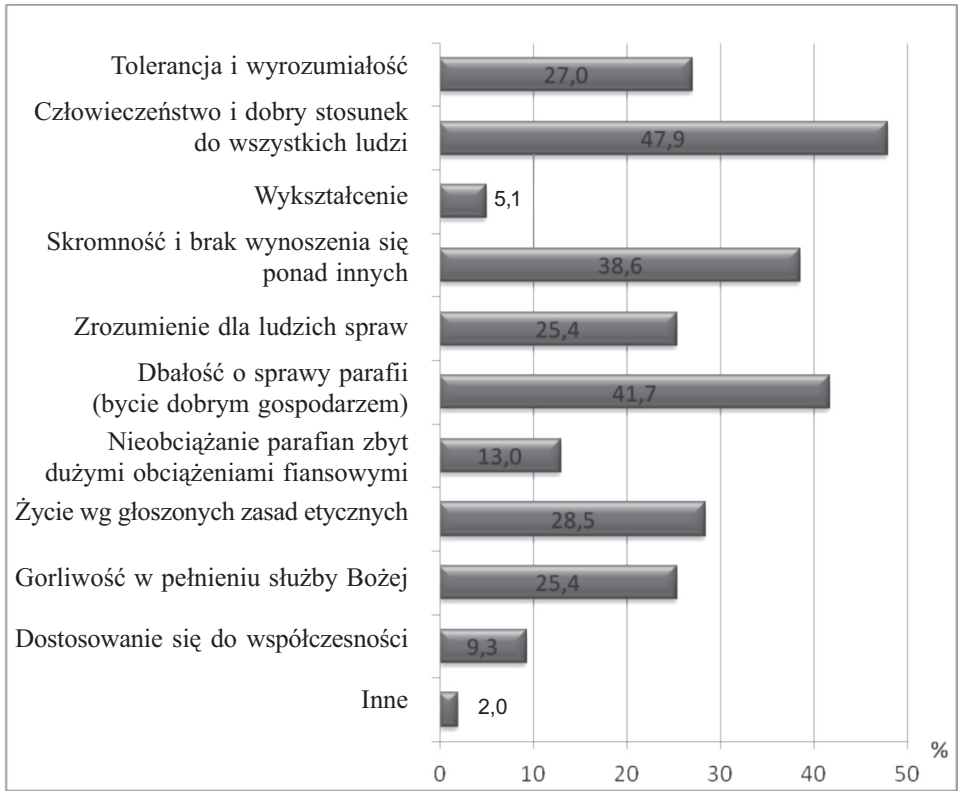
Interesujące jest to, że niewielka grupa badanych nie ma oczekiwań w stosunku do księży. Tylko co ósmy badany wskazał na tę kategorię, można więc uznać, że księża w środowisku wiejskim nie są osobami, które są dla mieszkańców wsi obojętne. Jednak można z uzyskanych wyników wnosić, że mieszkańcy wsi nie mają konkretnie sprecyzowanych oczekiwań wobec duchowieństwa.

Analiza wypowiedzi osób ankietowanych pozwala wyróżnić trzy sfery spraw o różnym stopniu akceptacji, będących przedmiotem oczekiwań w stosunku do duchowieństwa. Pierwszą sferę tworzą kwestie związane z upowszechnianiem odpowiedniego wzorca moralnego. Ponad połowa badanych twierdzi, że ksiądz powinien przede wszystkim upowszechniać odpowiedni wzorzec moralny (53,2% odpowiedzi). Oczekuje się więc od duchownego, by był strażnikiem i propagatorem wartości moralnych. Co ciekawe, dopiero na drugim miejscu jest szerzenie wiedzy religijnej (38,7 respondentów). Wydawać by się mogło, że ta sfera oczekiwań powinna być najczęściej wybierana, tak jednak nie jest. W tym drugim obszarze oczekiwań jest również administrowanie sakramentami oraz organizowanie życia religijnego w parafii. Trzecia sfera oczekiwań nie jest bezpośrednio związana z funkcją religijną kapłana. Oczekuje się od duchowieństwa obecności w życiu pozareligijnym – odnosi się to do współpracy z instytucjami funkcjonującymi w obrębie parafii, jak również indywidualnej pomocy konkretnemu parafianinowi.

W dziedzinie spraw religijnych kapłan uważany jest za naturalnego profesjonalistę, a jego doradztwo parafianom, wynikające z pełnionej funkcji społeczno-religijnej, jest w pełni akceptowane. W świadomości parafian sfera działania księdza rozciąga się poza sprawy kościelno-religijne. Daje szansę rozszerzania autorytetu księży.

Z powyższymi wynikami korespondują te, w których pytano o szczególnie cenne wartości, jakimi powinien charakteryzować się ksiądz. Było to poszukiwanie swoistego wizerunku duchownego w świadomości współczesnych mieszkańców wsi. Oczekiwania odnoszące się do cech osobowych księdza są warunkowane historycznie i środowiskowo. L. Dingemans twierdzi, że postrzeganie księdza jest uwarunkowane ogólnymi wartościami uznawanymi przez społeczeństwo. „Położenie duchowieństwa zmieniło się znacznie w świecie współczesnym. W społeczeństwie częściowo zdechrystianizowanym, nastawionym na rozwój techniczny i społeczny, w którym rola duchowieństwa zacieśnia się coraz bardziej do funkcji wyłącznie religijnych, ksiądz wydaje się wielu ludziom obcy, a nawet aspołeczny" (Dingemans 1962: 159-160).

Diagram 4. Najbardziej cenione cechy u księży

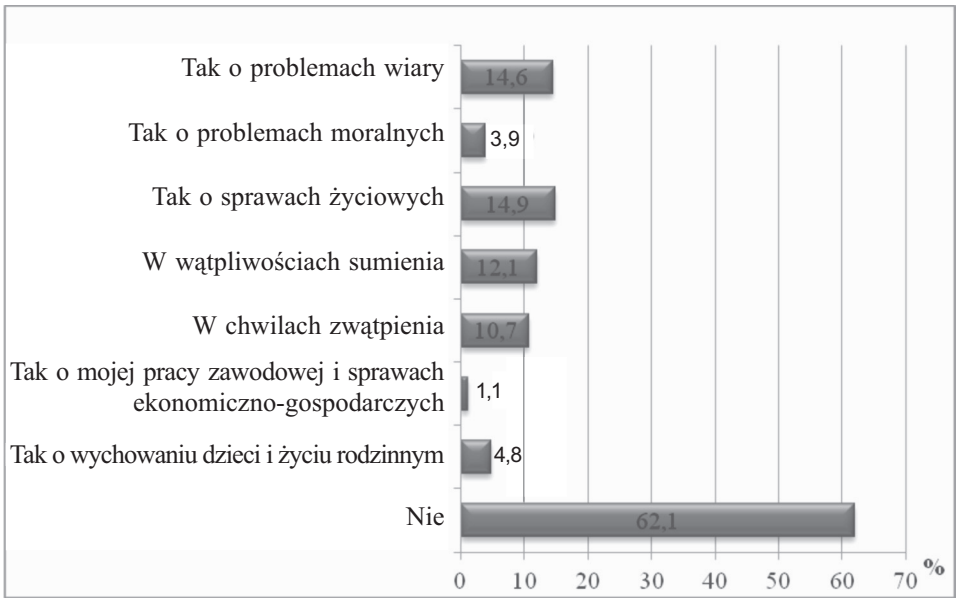


Dane nie sumują się do 100,0, gdyż badani wskazywali na więcej niż jedną cechę.
Źródło: opracowanie własne.

W tym modelu mieszczą się postulowane i oczekiwane sposoby zachowania się księży, przymioty, którymi powinni się oni charakteryzować. W sytuacji konfliktu pomiędzy modelem księdza a konkretnymi zachowaniami księży w parafii ujawnia się nie tylko krytyka duszpasterzy, ale również zmniejsza się ich autorytet.

Podstawowe przymioty „dobrego księdza" są lokowane przede wszystkim w jego umiejętnościach kreowania odpowiednich relacji międzyludzkich w parafii. Jeśli księdza cechuje otwartość na potrzeby i problemy wiernych, jest życzliwy i ma partnerski stosunek do nich, nie eksponuje swojego urzędowego autorytetu wobec parafian, ma umiejętność współżycia z ludźmi, to będzie cieszył się dużym uznaniem wśród parafian.

Diagram 5. Deklaracje chęci skorzystania z porady księdza



Dane nie sumują się do 100,0, gdyż badani wskazywali na więcej niż jedną cechę.
Źródło: opracowanie własne.

Szczegółowa analiza cenionych cech u księży (diagram 4) pokazuje, że najbardziej cenione jest człowieczeństwo i dobry stosunek do parafian (47,9% odpowiedzi). Do tej samej grupy cech można zaliczyć zrozumienie dla ludzkich spraw (25,4% respondentów) oraz skromność i brak wynoszenia się ponad innych (38,6% badanych). W sferze eksponującej relacje międzyludzkie podkreślano również, by duchowny był tolerancyjny i wyrozumiały wobec zachowań wiernych. Ta cecha była wskazywana wśród ponad 1/4 respondentów (27% odpowiedzi). W drugiej grupie cech znajdują się te, które są związane z pełnieniem funkcji kapłańskiej,

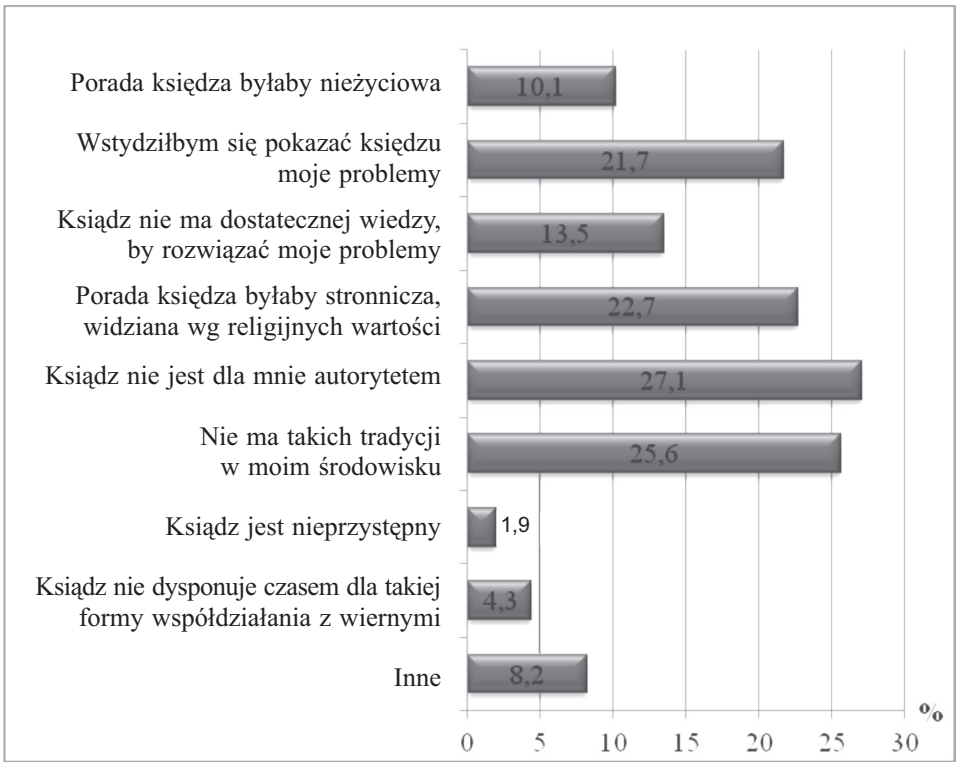
przy czym częściej widzi się te elementy, które wiążą się z zarządzaniem i byciem gospodarzem parafii. Wyraźnie widać, że ksiądz jest postrzegany w dwóch perspektywach: jako organizator kultu religijnego, nauczania wiernych, udzielającego wiernym sakramentów św. oraz prowadzącego katechizację najmłodszego pokolenia. Z drugiej strony, widzi się jego troskę o materialny wymiar istnienia parafii, powinien dbać o wyposażenie kościoła, należycie administrować kościelnym majątkiem. Przy czym dominuje przeakcentowanie w aktywności księdza jego inicjatyw gospodarczo-inwestycyjnych w parafii. Widząc go w tej roli, jednocześnie prawie co dziesiąty badany chce, aby ksiądz nie obciążał parafian zbyt dużymi obowiązkami finansowymi.

Dane prezentowane w diagramie 5 pokazują, że prawie 2/3 badanych nie odczuwa potrzeby porozmawiania z księdzem w trudnych dla siebie sytuacjach (62,1% badanych). Wąska grupa respondentów, którzy chcieliby porozmawiać z księdzem, widzi taką rozmowę jako bardziej zróżnicowaną, a sprawy religijne nie byłyby tu najważniejsze. Wszak o problemach związanych z wiarą chciałoby rozmawiać tylko 14,6% badanych. Pozostałe wyniki pokazują, że respondenci w trakcie takiej rozmowy chcieliby uzyskać wsparcie i poradę w kwestaich życiowych (14,9% odpowiedzi). Z tych deklaracji wyraźnie wynika, że badani widzą w księdzu osobę, która z racji wykształacenia oraz funkcji pełnionej w parafii jest predystynowana do tego, by kompetentnie rozmwaić o sprawach związanych z sumieniem człowieka czy jego życiowymi wyborami. Jednak nie jest to zbyt liczna grupa respondentów.

Statystycznie istotna jest przede wszystkim grupa deklarujących niechęć do rozmowy z księdzem. Na diagramie 6 przedstawiono przyczyny niechęci do skorzystania z rozmowy z księdzem w różnych sytuacjach życiowych. Respondenci jako dwie podstawowe przyczyny wskazali niski autorytet księdza (27,1% badanych) oraz brak tradycji w środowisku wiejskim, by rozmawiać indywidualnie z księdzem (25,6% odpowiedzi). Jako trzeci powód, pod względem częstotliwości występowania, badani wskazywali to, że porada księdza byłaby stronnicza i uwzględniałaby tylko kryteria związane z religią (22,7% odpowiedzi). Ponad 1/5 badanych nie chciałaby rozmawiać z księdzem dlatego, że wstydziłaby się otworzyć przed księdzem ze swoimi problemami (21,7% odpowiedzi). Dla co ósmego badanego ksiądz nie ma dostatecznej wiedzy, by rozwiązać problemy respondentów. Z kolei co dziesiąty badany twierdził, że porada księdza byłaby nieżyciowa. Ta kategoria koresponduje z twierdzeniem, że ksiądz w swojej poradzie byłby stronniczy i uwzględnił tylko wartości wynikające religii.

Religijność i pozycja duchowieństwa w środowisku wiejskim ulega zmianie. Zmieniają się również wzajemne relacje pomiędzy laikatem a kapłanami. Pełne i absolutne podporządkowanie się wiejskich parafian księdzu słabnie. Nadal utrzymuje się na przyzwoitym poziomie krąg tych, którzy uważają się za katolików, jednak cechują się słabszą więzią z Kościołem. Wielu wiejskich parafian, nawet mocno związanych z religią, w ważnych problemach społecznych i etycznych nie uznaje standardów moralnych głoszonych przez Kościół. Kształtują oni swoją indywidualną religijność, niekiedy w opozycji do instytucjonalnych wymiarów katolicyzmu.

Diagram 6. Przyczyny niechęci do skorzystania z porady księdza



Dane nie sumują się do 100,0, gdyż badani wskazywali na więcej niż jedną przyczynę.
Źródło: opracowanie własne.

5. KONKLUZJE

Obniżenie się autorytetu (Hoefnagels 1969: 28 i nast.) księdza jest związane z ogólnym spadkiem zaufania do Kościoła, przyczyniającym się do występowania pewnych przejawów krytycyzmu. Jest to spowodowane nie tylko procesem pluralizacji i indywidualizacji w społeczeństwie, ale i działalnością samych instytucji kościelnych, które w tradycyjny sposób chcą podtrzymywać w znacznym obszarze funkcje represyjno-kontrolne w stosunku do parafian. W społeczeństwie polskim Kościół katolicki wpływał i wpływa decydująco na kształt religijności, a tzw. religijność kościelna charakteryzuje większość ludzi wierzących. Jednak deklarowane emocjonalne zaufanie społeczne do Kościoła ewoluuje, ponieważ kształtuje się pod wpływem bieżących zdarzeń i konkretnej działalności instytucji kościelnych. Ważne jest, by w tej ewolucji rodziła się kultura zaufania wobec Kościoła i jego przedstawicieli. Nieufność w relacjach duchowieństwo – świeccy może sprzyjać erozji partnerskich stosunków. Nie jest to dobre, wszak współcześni parafianie dążą do partnerstwa i podmiotowości w sferze religijnej.

Funkcjonowanie księdza w lokalnej wspólnocie wymaga zmiany w charakterze wzajemnych relacji duchowieństwo – parafianie. Te zmiany powinny iść w kierunku odchodzenia od centralizmu do decentralizacji decyzji i ograniczonej podmiotowości struktur kościelnych, minimalizowania koncepcji kierownictwa autorytatywnego na rzecz dowartościowywania demokratycznego. Kapłańska posługa powinna się zmieniać z duszpasterstwa władzy w duszpasterstwo służby. Proces komunikacji w parafii powinien przestać być mechanizmem jednostronnym, polegającym na biernym informowaniu o decyzjach na rzecz partycypacji w decyzjach. Wiernym nie wystarcza urzędowa legitymizacja autorytetu księdza wynikająca z faktu bycia reprezentantem Kościoła, oczekiwania idą w kierunku autorytetu osobowego. W konsekwencji zmieniają się relacje międzyludzkie w parafii, schodzą one z kontaktów pośrednich na osobowe i bezpośrednie. Wierni nie chcą być jednocześnie obiektem pełnej kontroli. Kontrola totalna, zewnętrzna i drobiazgowa zmienia się na kontrolę normatywną i samokontrolę.

Konkluzje – zmiany w zarządzaniu w środowisku wiejskim, oczekiwania środowiska:

– Pozycję księdza w lokalnej wspólnocie sprowadza się przede wszystkim do spraw religijnych;

– Dobry zarządca parafii to ten, który sam rozwiązuje problemy związane z funkcjonowaniem parafii;

– Istnieją dość duże oczekiwania, by proboszcz pełnił rolę w rozwiązywaniu spraw społecznych parafii;

– Dobry proboszcz to głównie ten, który zbytnio nie absorbuje parafian;

– Spada autorytet proboszcza i nie przypisuje się mu większej roli w rozwiązywaniu spraw ogólnych parafii. Dość często dominuje wizja księdza jako formalnego przywódcy, mniej wynikająca z jego osobistych przymiotów;

– W środowisku wiejskim nie ma tradycji, aby wchodzić w relacje osobowe z księdzem, najczęściej wystarczają kontakty urzędowe. Nie ma nawyku, by radzić się w sprawach osobistych;

– Współcześnie księża w parafii mają coraz mniejsze szanse, by być liderami i nieformalnymi przywódcami wiejskiej parafii. Ich role najczęściej sprowadza się do tych, które wynikają z „posługi przy ołtarzu".

LITERATURA

Bajor, E. (2003). *Menedżer XXI wieku, ile wiedzy, ile umiejętności?* Lublin: Politechnika Lubelska.

Bittel, L. R. (1994). *Krótki kurs zarządzania*. Warszawa – Londyn: PWN – McGraw-Hill Book Company Europe.

Bonowicz, W. (2009). Dziewięć rad dla młodego księdza. *Tygodnik Powszechny*, nr 24 (3127).

Caruso, D. R., Salovey P. (2009). *Inteligentny emocjonalnie menedżer.* Poznań: Rebis.

Dingemans, L. (1962). Przyczynek do socjologii powołań. W: F. Hontart (red.), *Socjologia religii. Wprowadzenie*. Kraków: Znak.

Goddijn, W. (1966). Rola kapłana w Kościele i społeczeństwie. W: *Ludzie – Wiara – Kościół. Analizy socjologiczne*. Warszawa: Biblioteka Więzi.

Goleman, D. (1997). *Inteligencja emocjonalna*. Poznań: Media Rodzina of Poznań.

Goleman, D., Boyatzis, R., Mckee, A. (2002). *Naturalne przywództwo*. Wrocław – Warszawa: J. Santorski – Wydawnictwo Biznesowe.

Hannaway, C. (1994). *Umiejętności menedżerskie*. Warszawa: Wydawnictwo „Kopia" Sp. z o. o.

Hoefnagels, H. (1969). Kryzys autorytetu kościelnego. *Życie i Myśl*, nr 6.

Jonaczyk, Z. (1976). Kapłan – kierownik wspólnoty parafialnej. W: J. Majka (red.), *Osobowość kapłańska*. Wrocław: Wrocławska Księgarnia Archidiecezjalna.

Katz, D. R., Kahn, R. (1979). *Społeczna psychologia organizacji*. Warszawa: PWN.

Kostera, M. (1990). Piąta funkcja zarządzania. *Przegląd Organizacji*, nr 1.

Lambert, T. (1998). *Problemy zarządzania*. Warszawa: Dom Wydawniczy ABC.

Mariański, J. (1984). *Żyć parafią*. Wrocław: Wrocławska Księgarnia Archidiecezjalna.

Martyniak, Z. (1996). *Organizacja i zarządzanie*. Kluczbork: Antykwa, ss. 125-129.

Nogalski, B., Śniadecki, J. (2001). *Umiejętności menedżerskie w zarządzaniu przedsiębiorstwem*. Bydgoszcz: Oficyna Wydawnicza Ośrodka Organizacyjnego.

Penc, J. (1997). *Leksykon biznesu*. Warszawa: A.W. Placet.

Penc, J. (1998). *Zarządzanie dla przyszłości; twórcze kierowanie firmą*. Kraków: Wydawnictwo Profesjonalnej Szkoły Biznesu.

Ratajczyk, Z. (1991). Więzi hierarchiczne w organizacji. W: X. Gliszczyńska (red.), *Psychologiczny model efektywności pracy*. Warszawa: PWN.

Senge, P. M. (1998). *Piąta dyscyplina*. Warszawa: Dom Wydawniczy ABC.

Solarz, J. K. (1984). *Narodowe style zarządzania: mity czy fakty*. Wrocław: Ossolineum.

Wachowiak, P. (2001). *Profesjonalny menedżer. Umiejętność pełnienia ról kierowniczych*. Warszawa: Difin.

Zając, C. (2007). *Zarządzanie zasobami ludzkimi*. Poznań: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Bankowej.

Zbiegień-Maciąg, L., Wiernek, B., Pawnik, W., Długosz-Truszkowska, E. (1996). *Zarządzanie personelem*. Kraków: AGH.

STRESZCZENIE

Tekst jest poświęcony zarządzaniu w parafii. W pierwszej części dokonano krótkiej syntezy odnoszącej się do wiedzy o zarządzaniu ludźmi. W drugiej części omówiono specyfikę zarządzania parafią. Zostały wskazane specyficzne zasady rządzące relacjami duchowieństwo – parafianie w wiejskim środowisku. Pokazano, że współcześnie, by zarządzać, należy mieć przede wszystkim konkretne predyspozycje osobowe. Aktualnie nie jest możliwe, by duchowieństwo wykorzystywało w relacjach z parafianami wyłącznie swój urzędowy autorytet. Trzecia część to analiza badań,

w których omówiono relacje i oczekiwania w stosunku do duchowieństwa w środowisku wiejskim. W konkluzjach prezentowanego tekstu wskazuje się, że jest wiele przesłanek, by traktować księdza w wiejskiej wspólnocie częściej jako administratora spełniającego posługę przy ołtarzu, mniej jako lidera i przywódcę wiejskiej wspólnoty

Słowa kluczowe

zarządzanie parafią, przywództwo, religijność wiejskiej parafii, autorytet księdza

SUMMARY

The present text is devoted to parish management. The first part of the text concerns a short synthesis of knowledge about human resources management. The second part analysis the parish management specificity. There have been indicated peculiar principles that are in charge of clergy-parishioner relationship in rural environment. It is proved that these days the clergy hare to have personal predispositions in order to manage successfully. Currently, as far as their relationship with the parishioners is considered, it is not possible for the clergy to use only their official authority. The third part of the text provides a research analysis which discusses attitudes toward and expectations regarding the clergy in rural environment. The conclusion of the presented text states that there are reasons to treat a priest rather as an administrator serving the altar than as a leader of rural community.

Key Words

parish management, leadership, rural parish religiosity, priest's authority

Laikat i duchowieństwo w kościele katolickim w polsce
Problem dialogu i współistnienia
Poznań 2010

ANDRZEJ WÓJTOWICZ
Szkoła Główna Gospodarstwa Wiejskiego

Hierokracja w modelach Kościoła
Z pojęć socjologii populacji kościelnej

Hierocracy in the models of church. From sociological terms of church population

1. HIEROKRACJA, CZYLI PROBLEM PEWNEJ ELITY W ZAPOMNIANYCH MODELACH SPOŁECZEŃSTWA

Teza główna: pozycja kościołów w strukturze i procesach zmian społecznych określona jest strukturalną determinacją oraz kapitałem kulturowym i społecznym ich elit hierokratycznych. Stanowią one nowoczesny wariant struktur pośrednictwa w procesie społecznej konstrukcji zależności w polu społeczno-kulturowych nierówności. Warunki empiryczne tej tezy spełnione są w szczególności w Kościele katolickim w Polsce. Odnoszą się doń po wyczerpaniu kryteriów kategorii populacji kościelnej, to jest zbiorowości, której członkowie wyrażają intencjonalnie i w określonych wzorach dyskursu przynależność do kościoła jako podstawowej instytucji ich religijności.

Niepodobna zaprzeczyć, że gwałtowne zmiany, zgodnie ze swą logiką przyśpieszenia, wskazują na nowe konfiguracje zasobów społecznych. Wzory ich dystrybucji przekształcają przyzwyczajenia ich percepcji. Instytucjonalne i społeczne wielkości tych zasobów zmieniają się wedle zgoła newtonowskiego wzoru, gdzie samo przyspieszenie jest ilorazem siły i masy. Do głosu dochodzą arywistyczne pragnienia przechodzące w rywalizację o pozycję w strukturach bogactwa, wpływów, władzy. O ile w społeczeństwach skrajnie zapóźnionych, gwałtowność zmian wyzwoliła ruch konstrukcji swoistej plutokracji, w społeczeństwach mniejszych zapóźnień i nędzy, jak w Polsce, konstrukcja plutokracji była uznanym w regułach transformacji ruchem społecznym i ekonomicznym. W społeczeństwach historycznej biedy zjawiskom tym towarzyszy rekonstrukcja ładu kulturowego na elementarnym poziomie, na którym dochodzi do głosu spychany przez lata represji i ograniczeń Kościół i eksplodują nowe zjawiska religijne. W społeczeństwach tradycyjnego bogactwa, jak w USA czy Wielkiej Brytanii, w tym samym czasie zdominowanym przez ideologie i urządzenia neoliberalne lat 80. XX wieku, trwa względnie stały przypływ

i odpływ procesów prywatyzacji religii z jednoczesnym, choć mało nagłaśnianym wzmacnianiem się kościołów głównego nurtu. Procesy prywatyzacji w społeczeństwach biedy Europy Centralnej i Wschodniej nie ogarniają religii. Kościoły i religie nie dają się sprywatyzować ani zindywidualizować w takim samym stopniu jak źródła dochodów, majątek czy zasoby. Jeśli pojawiają się jakieś inicjatywy takiego ruchu, zachęcają do pospolitej patologii, jawnego oszustwa, organizacji religijnej instytucji dla mniej czy bardziej ewidentnie przedsiębiorczych zadań. Nie brakuje wśród nich zwyrodnień czy azylu skromnych charyzmatycznie wyczynów, których słabość społeczna jest zgoła pospolita w języku socjologicznych obserwacji: ruch czy inicjatywa religijna bez zaplecza instytucjonalnego i instytucjonalnych środków nie ma co marzyć o sukcesie w środowisku silnych struktur kościelnych. Propaganda nowych horyzontów religii zatrzymuje się na instytucji Kościoła, bo też z jego krytyki czerpie swe udane przedsięwzięcia o tyle tylko, o ile jest jego negacją. Indywidualizm czy prywatyzacja religii nie ma innych społecznych wartości niż w ruchu swoistego społecznego protestu przeciwko temu, co jest jego elementarnym źródłem. Takie reakcje „poza sytuacją opozycji – pisał w 1965 roku Leszek Kołakowski – poza swoim określeniem negatywnym skazane są na pozorność, niczym krzyk w próżni. Istnieją realnie przez to, czego są przeciwieństwem, ale opór zorganizowanych form religijnych nie daje się pokonać indywidualnym protestem, ponieważ protest w założeniu ustanawiający antagonizm świadomości religijnej i Kościoła niezdolny jest na mocy własnych założeń stać się siłą rozsadzającą kościoły; ta sama rzeczywistość społeczna, jaką są kościoły, jest tedy dla anty-konfesjonalistów warunkiem egzystencji realnej i zarazem powodem nieskuteczności tej egzystencji (…) Wszelki tak zwany indywidualizm religijny żyje o tyle, o ile jest negacją jakiegoś społecznego porządku, żyje więc jako protest społeczny, realizuje się przez zaprzeczenie tej zasadzie, na której istnienie swoje ustanawia" (Kołakowski 1965: 499). Dowodzi jednak znaczeń procesów nałożonych na różne pasma sekularyzacji, iż przewidywany przez jej teorie zmierzch religii jest złudzeniem pewnej kultury, tej mianowicie, która praktykuje swe teorie wyłącznie w jej zaprzeczeniu.

Religia w formach zaprzeczonych to fenomen nowych modeli społeczeństwa, które w miejsce religii wstawiają jej ukryte formy w postaci kryptoreligii, kryptoteologii, przymus egzystencji tak bardzo uwolnionej od religii, iż nijak bez siły z jej opozycji utwierdzić się nie może. Ta regularność wskazuje na swoistą bezużyteczność jej aspiracji. Żąda ona decyzji i wyroku Europejskiego Trybunału Praw Człowieka w Strasburgu (wyrok z dnia 2 listopada 2009 roku w sprawie wieszania krzyży w jednej ze szkół we Włoszech) w sprawie uznania jej prawa do uniwersalności jako mniejszości. Dopuszcza tedy przemoc instytucji prawa na materiale, który chce od przemocy wszelkiej uchronić. Korzyść społeczna tego wydarzenia tkwi w tym, że sądownicza operacja dodatkowo uświadamia, iż kościoły odtwarzają pozycje w warunkach, które testują ich zdolność asymilacji zmian i czynią to ze stratami typowymi dla szoków ich transformacyjnej historii. Jeśli szukać odpowiedzi na pytanie o czynniki instytucjonalne wewnątrz kościołów głównego nurtu, którym przypisać można konstrukcje i transfer łagodzenia traumy transformacyjnej zarówno dla

siebie, jak i zbiorowości, które obsługują, rysuje się perspektywa szczególnego miejsca dla elit hierokratycznych w Kościołach, tej części duchowieństwa, które faktycznie tworzą społeczne formacje elit kapitału kulturowego i społecznego religii zinstytucjonalizowanej. Ich pozycje wewnątrz swych kościołów decydują o pozycji kościołów w strukturze i procesach zmian. W Polsce współczesnej dają się one z łatwością policzyć. W ich skład wchodzą członkowie episkopatu Kościoła katolickiego, zwierzchnicy formacji i zgromadzeń zakonnych, osoby z instytucjonalnej produkcji dóbr i usług religijnych, w tym wiedzy i nauk kościelnych, nie wchodzą zaś duchowni niższego szczebla poniżej proboszczów, członkowie zakonów i zgromadzeń zakonnych, których pozycje wewnątrz nich ograniczają się do ról służebnych względem dominującego establishmentu. Słowem, elity w kościele to osoby z pozycji gwarantujących wpływ na planowanie, organizację, kierowanie i kontrolę wszystkich składników życia religijnego na danym terenie. Ich liczby są rzecz prosta zmienne, ale struktury stabilne, bo też brak stabilności skazywałby je na społeczną nieefektywność. Jeśli brać dane z materiałów urzędowych z ostatniej dekady, tzn. od 2000 roku w Polsce, dane o elitach obejmują około 25 tys. osób, biorąc pod uwagę charakterystyki z 2003 roku i licząc: 98 biskupów, 17 arcybiskupów, 6 kardynałów, 10 025 proboszczów od liczby parafii w tym czasie wchodzących do ogólnej liczby 28 300 księży, wyższych przełożonych 85 zakonów i zgromadzeń żeńskich i 73 zakonów i zgromadzeń męskich, rektoraty seminariów diecezjalnych i zakonnych, kierownictwo uniwersytetów katolickich i Papieskich Wydziałów Teologicznych działających na prawach papieskich akademii (Warszawa, Wrocław), kierujących sześcioma wydziałami teologicznymi na uniwersytetach państwowych w Katowicach, Olsztynie, Opolu, Poznaniu, Toruniu i Szczecinie, także ludzi nauki tych ośrodków o uznanych autorytetach i wpływach. Kształcą one około 25 tys. studentów i alumnów. Liczba tych ostatnich w Polsce pokrywa 25% wszystkich alumnów Kościoła katolickiego w Europie. Równocześnie według statystyk watykańskich, ponad 20% porzucających w Europie kapłaństwo księży pochodzi z Polski. Dane z Polski mówią, iż ze stanu duchownego odchodzi około 60 księży rocznie, zaś w Europie – prawie 250. Dodajmy dla rachunku kosztorysowego, iż Kościół katolicki w Polsce jest w tym czasie właścicielem 17 500 kościołów i kaplic, zaś członkostwo w Kościele szacuje na 34,4 mln osób (populacja kościelna). Nietrudno policzyć, że ścisłe elity w tym Kościele to co najwyżej 0,07% osób należących doń w różny sposób. Jeśli brać pod uwagę jej rozszerzenie o osoby z instytucji i organizacji komunikacji społecznej (mass media) i ekonomii kościelnej (produkcja i cały system komercjalizacji życia religijnego), wielkość elit w Kościele katolickim w Polsce ogarnie co najmniej 1% populacji kościelnej.

W porównaniu z tymi danymi wielkości innych kościołów są mniejsze, lecz sama struktura elit jest współmierna do liczby ich członków. Mianowicie Kościół prawosławny liczy w tym okresie 509 700 członków w 222 parafiach, sześciu diecezjach z 300 osobami duchownymi z porządku święceń. Proporcja elit do członków w tym Kościele wynosi mniej niż w Kościele katolickim i sytuuje się na poziomie 0,05% populacji kościelnej. Warto pytać, czy oprócz ściśle społecznych warunków

różnic między tymi kościołami, ich charakterystyki eklezjologiczne, tzn. tożsamość instytucjonalna dająca się odkryć i opisać w języku socjologicznych danych, analizy, interpretacji, nie wskazują również na różnicę pozycji elit w tych populacjach kościelnych.

2. ELITY W POLU STRUKTUR DOMINACJI I ZAKRESY ICH BADAŃ. ZJAWISKO FINANSIALIZACJI, CZYLI ELITY JAKO GRUPY POŚREDNICTWA W PROCESIE KSZTAŁTOWANIA NOWYCH NIERÓWNOŚCI I NOWYCH STATUSÓW

Zainteresowania elitami w problematyce współczesnej dynamiki zmian społecznych zawsze dochodziło do interesujących i ważnych wyników w miarę jak one właśnie oddalały się od centralnych miejsc tej dynamiki. Znaczenie centralnych pozycji w strukturze społecznej tym bardziej było widoczne, im wyraźniej rysował się horyzont ich utraty bądź inauguracji. Takimi okolicznościami interpretuje się zainteresowanie Maxa Webera szczególnym wyzwaniem dla patriarchalnych relacji na terytorium Prus w końcu XIX wieku. Nie potrzebuje uzasadnienia koncentracja wszystkich prawie badań Karola Marksa dookoła roli klas rządzących, tego zwłaszcza procesu, który wygenerował przez ich aktywność ekonomiczną wstępne fazy pierwotnej akumulacji kapitalistycznej. Radzić dziś komu ponowną, a pewnie w najczęstszych przypadkach, pierwszą lekturę tych prac, należy do zachęt z pewnością spłacających ryzyko ich głoszenia. W latach teoretycznej popularności koncepcji Pareto i Mosca w pierwszej połowie XX wieku, tematy skupiające uwagę socjologów zorganizowane były szczegółowym badaniem roli elit w konstrukcjach struktur władzy i zmiany społecznej. W połowie ubiegłego wieku zainteresowania te uległy niejakiej erozji i gdyby nie *Elita władzy* C. Wrighta Millsa (1956) kojarzona w popularnych i akademickich krytykach ze szczególną lewicowością, mogło by się zdawać, iż propagowany przez jego konkurenta co do znaczenia swych prac Alvina W. Gouldnera kryzys socjologii (Gouldner 1970) określony był przez zmierzch elit, odstąpienie przez nie centralnych miejsc klasom średnim. Bezsprzecznie Pierre Bourdieu należy się pierwszeństwo w przywróceniu rangi badaniom nad elitami w socjologii wieku XX, jeśli w ogóle nie prymat bezkonkurencyjny na tym polu, choć pospolite jego dzieł krytyki ograniczają je do zainteresowań elitami w kulturze. Swoją drogą krytyka ma rację w tym, iż słynna *Dystynkcja. Społeczna krytyka władzy sądzenia* fascynuje powiązaniem kapitałów w sensie Marksa i Webera z równym powodzeniem, jak uruchamia systematyczne studia nad nadzwyczajną rolą kultury w badaniach struktur społecznych. John Scott, którego modele w socjologicznej teorii elit (Scott 1990) łączą problematykę struktur władzy, dominacji i ich opozycji z tematami władzy interpersonalnej, proponuje odnowienie studiów nad elitami z użyciem wszechstronnych zainteresowań i narzędzi niezbędnych w identyfikacji współczesnych konfiguracji struktur społecznego przymusu, wpływu, ich doktryn, obsługujących je praktyk wiedzy ekspertów, granic, które oddzielają elity od ich własnego społecznego środowiska. Millsa teoria elit prowadziła najczęściej do debat

politycznych o dość ostrym charakterze z przyjemną do oglądania demonstracją wzajemnych wyklęć i słabnącą w czasie tolerancją względem poglądów przeciwnika. Według propozycji Stevena Lukesa (Lukes 1975), nadmiar niechęci wzajemnej widoczny w tych dyskusjach pochodził z nieuwzględnienia zasadniczo strukturalnego charakteru dowolnego typu i rodzaju dominacji, gdyż każda jej doktryna jest martwo urodzona, jeśli brakuje jej zakorzenienia w metodologii badań strukturalnych.

Elity nie zniknęły z uwagi socjologów, owszem pojawiły się w badaniach już nie tego lub owego społeczeństwa, ale jako grupa kwestii procesów globalizacyjnych w postaci klas transnarodowych (Sklair 2001). Nie rozpakowują one doszczętnie złożonych struktur lokalnych ani nie pozbawiają ich oczywistych argumentów lokalnej specyfiki. Światłym wprowadzeniem do równoległości badań ich pozycji są studia w trylogii Manuela Castellsa *The Rise of the Network Society*, w której zestawione są kategorie teorii globalizacji z spokrewnionymi pojęciami *wirtualności*. Castells zauważa, iż „podstawowa forma dominacji w naszym świecie ugruntowana jest w organizacyjnej zdolności dominującej elity idąca ręka w rękę ze zdolnością do dezorganizacji tych grup w społeczeństwie, które choć liczebnie przeważające, jeśli w ogóle postrzegają swe interesy, to tylko bardzo wąsko i wyłącznie w perspektywie interesów dominujących" (Castells 1996: 415). Trochę więc dziwne, iż wbrew poniekąd znaczeniu tej obserwacji, na pozostałych blisko tysiącu trzystu stronach swego traktatu, Castells nie podejmuje jakichś istotnych konsekwentnie badań tej sprawy, choć dowiadujemy się o jej roli w przestrzeni publicznej, kim są członkowie grup dominujących, jakie pełnią role, jak dochodzą do elitarnych pozycji. Retoryka jednak przeważa w tym dziele nad empirią i próbą konstrukcji socjologicznego modelu zjawiska, podobnie jak w pracy Zygmunta Baumana pt. *Globalizacja* (Bauman 2000). Czy problemy te dotyczą w podobnym sensie, zakresie czy funkcji Kościoła jako głównej formy instytucjonalnej religii chrześcijańskiej, przyjdzie jeszcze rozważyć. Wolno odnotować ów bardziej retoryczny niż teoretyczny nurt badań elit. Być może w fazie nowoczesnych form plutokracji i popkulturowej ciemnoty, a choćby tylko zauroczenia, od których nie są wolne również niektóre wersje nauk społecznych, socjologiczne teorie elit oddają znaczenie tych zajęć badawczych swym licznym teoriom społecznym. Te zaś tkwią w tak jawnych zależnościach od swych struktur praktycznych, iż nie są w stanie zaoferować nic więcej niż reprodukcję teoretycznej ortodoksji. Chodzi zaś o określenie nowych teoretycznych narzędzi i metodologiczną innowację w identyfikacji procesów formowania się elit w nowoczesnym społeczeństwie i nowoczesnym kapitalizmie – w szczególności o powiązanie teorii elit ze społeczną analizą pieniądza, finansów i władzy. Koncentrują one uwagę na rozwoju nowych środków społecznego pośrednictwa, które działają jako nowoczesne instytucje brokerstwa na różnych polach społecznej i kulturowej aktywności. Takiego badania domaga się również nowoczesna socjologia religii i kościoła. Jego punkt wyjścia zarysowany jest projektem opisu źródeł upadku, wyczerpania się tradycyjnych teorii elit. Niechybnie jest wśród nich rozwój pozytywistycznej i neopozytywistycznej nauki społecznej. Wewnątrz teorii stratyfikacji i nierówności zagubiono kategorię elit na rzecz kategorii „osiągniętego statutu" i klasowo struktural-

nych modeli analizy. Centralną właściwością owego metodologicznego przesunięcia kategorii była dominacja ilościowych technik badania, a próby sondażowe były głównym instrumentem analizy społecznej nierówności. Elity ze swej natury stanowią liczebnie małe zbiorowości, więc regularnie wyślizgiwały się z tych badań. Pod ową technikę podłączały się tłumnie strukturalistyczne i poststrukturalistyczne teorie społeczne. Pomawiany o antyhumanizm strukturalizm, zwłaszcza w późnych latach 60. XX wieku, doprowadził do zanegowania wartości koncentracji na tym co mniejsze, elitarne. Nie obroniły ich prace Michela Foucaulta, które wywlokły na światło dzienne tę swoiście kapilarną, to znaczy zgoła włoskowatą władzę tych czynników we współczesnym liberalnym czy neoliberalnym zarządzaniu. Teoria sieci działającej jednostki wespół z połączonymi sztabami studiów nauki i technologii dokończyły dzieła badań nad rozproszeniem lokalnych, mobilnych relacji społeczno-technicznych, w świetle których kategorie elit uchodziły za szczególne „deux ex machina". Owe dwie serie czynników określiły teoretycznie i metodologicznie wyczyszczenie problemu elit z terenu badań socjologicznych począwszy od lat 70. ubiegłego wieku. Niemniej współczesny zwrot ku ich podjęciom jest niemniej znaczący. A chodzi w nich nie o to lub owo pojęcie nowoczesnego społeczeństwa, raczej o figurę elit w rozpoznaniu – w duchu dajmy na to Waltera Benjamina – ciągłości, z jaką znaczące grupy społeczne organizują całe społeczeństwo do realizacji własnych interesów. Pokaże się tedy, iż poddanie wszystkich procesów społecznych regułom finansializacji, gdzie liczy się głównie siła finansowa organizacji, procesu czy zachowania, co w Polsce w sposób skrajnie nowoczesny zrozumiał i realizuje dyrektor Radia Maryja, Tadeusz Rydzyk, określa zmienne losy i fortuny elit, które są odzwierciedleniem przewartościowania samej władzy i korzyści elit potężnych firm, które w świecie przedponowoczesnym były podstawą millsowskiej elity władzy.

Kościół jako firma czy korporacja to nie jest zagadnienie nowe. Ale kościół jako nowoczesne centrum pośrednictwa z szeregiem jego licznych instytucji to kwestia ukształtowana nieuchronnym procesem uzgadniania roli pieniądza jako podstawowego czynnika działania w polu religijnym w sensie P. Bourdieu. W związku z tym, niewielki opór budzi to, iż modelem społeczeństwa dla problematyki elit jest konstrukcja Bourdieu, bo ona dostarcza narzędzi rozumienia elit nie jako tradycyjnych filarów danej zbiorowości, lecz jako grup pośrednictwa, których władza opiera się na zdolności tworzenia nowych więzi i zależności społecznych. W takiej perspektywie organizacja działań społecznych, dajmy na to Radia Maryja, jest pionierską próbą w Kościele katolickim w Polsce. Angażuje ono ortodoksyjne teorie społeczne wspólnoty religijnej i narodowej i przekształca je w instrumenty statusu poszczególnego ich zwolennika. Z pewnością temu Radiu, to znaczy jego władzom, nie brakuje orientacji w zdobywaniu dość gromadnej publiczności, bez której żaden przemysł rozrywkowy nie wyżyje. Jego barwny program nabożeństw z pasjonującymi kazaniami i opowiadaniami o fantastycznych bitwach między bogiem a szatanem w wersji walk patriotów z lewactwem i neoliberałami, z dziarską muzyką w wykonaniu orkiestr wojskowych wcale mało praktykowaną w zajęciach pobożnych środowisk o militarystycz-

nych zamiłowaniach i strategiach działania, dopełnia mobilizujący rynsztunek tego przedsięwzięcia. Wiele w nim uroku munduru, chóralnych recytacji, mobilizacji, manifestacji i pochodów, brakuje tylko porannej gimnastyki wojskowej.

3. KLUCZOWE PRZEKSZTAŁCENIA POLA I METOD BADAŃ

Autorzy z kręgu ESRC (Economic and Social Research Council) Centre for Research on Socio-Cultural Change (CRESC) często podkreślali, iż problematyka elit należy do badań zmiany społecznej. Dziedzina ta zaś ma charakterystyczne techniki i metody badań. Jej studia klasyczne czerpały dane i zbierały interpretacje z analiz przypadku z użyciem mieszanych źródeł dokumentacji danych, wywiadami pogłębionymi i analizą etnograficzną. Ten swoisty pluralizm metodologiczny porzucono w okresie dominacji technik sondażowych, które od lat 70. zmonopolizowały narzędzia badania społecznej nierówności. Od okresu fascynacji pracami Petera Blaua miejsce elit zajmuje kategoria osiąganych statusów, a samo podejście *status attainment* jest w standardzie każdego porządnie wykształconego socjologa. Jeśli dowolnemu zawodowi przypisać pewną sytuację statusową, możliwa jest rejestracja wszystkich takich sytuacji w danej zbiorowości. Nierówność pojawi się nie tyle jako zbiór relacji społecznych, ile raczej uporządkowana hierarchia. Krytyka takich badań wskazywała (Goldthorpe 1980), iż zawody należy usytuować wewnątrz względnie małej liczby klas społecznych i badać je w terminach zmiennych kategorialnych z użyciem standardowych metod log linearnych modeli, by obserwować zależności między pochodzeniem a pozycją klasową. Jaka by nie była zajadłość w dysputach między zwolennikami podejścia statusowego i klasowego, łączy je zaufanie do technik i danych Generalnych Sondaży Społecznych. Owszem, podejście statusowe izloluje dane z kontekstu, w zamian operuje jednak klasyfikacją, w świetle której elity to zawsze jakaś mniejszość, pytanie tylko jaka. W badaniach Johna Goldthrope'a z Wielkiej Brytanii i ich kontynuacji w ostatnich kilku latach to jakieś 14% (15% mężczyzn z wyższych klas i odpowiednio 7% kobiet z pozycji wyższych menadżerów i zawodów wolnych). Rzecz tylko w tym, że podejście statusowe traktuje elity nie tyle jako całości społeczne, ile raczej jako zwieńczenie statusowej hierarchii.

Rysuje się konkluzja mało budująca. Obecność i znaczenie elit w życiu społecznym to także efekt dominacji pewnych metod w naukach społecznych. Nie inaczej ma się sprawa badań elit w kościołach chrześcijańskich czy szerzej w religiach. Godzi się spostrzec niechybnie, że elity mają rozstrzygający wpływ na struktury, działania i funkcje Kościoła, jego organizację, w szczególności na relację między lokalnymi kościołami a Kościołem powszechnym, także jego niższych szczebli, między parafiami a diecezjami, w samych parafiach także. Słabość w ich badaniach w części przynajmniej leży w ich służalczym względem samych elit położeniu. Biorą tedy na siebie wszelkie krytyki, które pierwotnie brały się do rozprawy ze środowiskami elit. Chroniczna dwuznaczność samego słowa „elita", który z równym powodzeniem, w zależności od definicji społecznych, stosowany był i jest wobec bi-

skupów, intelektualistów, ludzi wpływu w kościołach, osoby w jego organizacjach i instytucjach ścisłej administracji i władzy kościelnej, diecezjalnej i zakonnej, oprócz tego w organizacjach i instytucjach wiedzy i nauk kościelnych, rozmywała granice przynależności.

Warto przyjąć stanowisko konstruktywizmu społecznego i przyglądać się miejscu elit w kościele tak, jak wyłaniają się one z jego konstrukcji. Nie obejdzie się w takim przypadku bez wglądu w pewne doktryny praktyczno-teologiczne. Owszem, sam ruch konstruktywizmu czy konstrukcjonistyczne badania w socjologii są głosem reakcji na ustrój kościoła jako szczególną organizację, której natura przedustawna, przyjęta z góry, hierarchicznie stabilna, zamknięta i zuniformizowana w formalnych regułach kontroli kodeksowych ustanawia model organizacji społeczeństwa. Ponadto, ustanawia dominujące wzory dyskursu, które chcą uchodzić za wiedzę o nim, gdy są, bo inaczej być nie może, składnikiem ich szczególnej konstrukcji i podstawowym narzędziem kontroli poziomu swej dominacji i wpływów. Rozpęd niektórych socjologów w badaniu kościoła grzęźnie w nim nieuchronnie, gdy miast analizy recytuje jego zaklęcia.

4. OD *SOCIETAS PERFECTA* DO KONSTRUKCJI SPOŁECZNEJ

Protestantyzm również, jeśli badać jego organizację, także tę, co wyraża synodalna struktura kościelna, utwierdza się na podstawie i w granicach formalnych urzędów eklezjalnych i współmiernych im dyskursach. Doczekał się on rekonstrukcji w terminach organizacji biurokratycznych, ale także w terminach zarządzania kolektywnego i heteronomii jako marginalizowanego wzoru działania. W reakcji na tę tendencję, wcale nie nadaremnie, uaktywniły się stanowiska głoszące potrzebę większej autonomii jednostki w kościele, apel o kościół z dołu – ów *Church from below*, kościół otwarty na zmiany, w którym pluralizm ma nie tyle go ograniczać, co wzbogacać. W drugiej części XX wieku ewolucja tych stanowisk ułożyła się w serię trzech powtarzalnych akcji zarówno w obrębie pastoralnych prac, katechez, praktycznej teologii i ich krytyk. Logika ich sekwencji wypowiada się wzajemnością wpływów bez unieważniania czy zaprzeczania historycznego znaczenia każdej z nich z osobna. Owszem, można ją dostrzec w poszczególnych ich gatunkach i przejawach. Pierwsza faza wiąże się najściślej i najwyraźniej ze zjawiskiem antropologicznego zwrotu wewnątrz rozmaitych religii i pól eklezjalnych. Był on widoczny w latach 50. i 60. Dokumentował się przesunięciem uwagi z obiektywności doktryny i struktury Kościoła ku ludziom wiary. Człowiek wiary jest aktywnym podmiotem Kościoła – ta teza penetrowała chrześcijańskie środowiska kościelne z energią właściwą dla profetycznego zapału, choć bez jednoznacznej opinii w środowiskach elit. Doświadczenie modernizmu w Kościele katolickim, któremu można przypisać inspirację tej tezy, nie osłabło na tyle, by wygasić w nim obawy przed niekontrolowaną czy niekrytyczną jej asymilacją. W każdym razie, dla doktryn struktury organizacyjnej kościoła czy jego samego jako organizacji zwrot antropologiczny wytyczał nowy horyzont

kościoła jako wspólnoty, podporządkowując organizację podmiotowi wiary. Jak głosiły popularne wykładnie tej nowej zależności, kościół jest tym, czym jest w doświadczeniu jego ludzi, czym i jak się ujawnia w doświadczeniu religijnym. W konkrecie zastosowań takich wykładni, elity, czyli powiązane licznymi interesami osoby władzy w kościołach, zmuszono do konstrukcji nowego miejsca dla laikatu. W Kościele katolickim w szczególności, pojawiły się instytucje aktywnej roli pastoralnej ludzi świeckich i instytucje ról kościelno-religijnych spoza duchownych. Równocześnie, na przełomie lat 60 i 70. ujawnia się krytyka tych innowacji. Zwracano mianowicie uwagę na okoliczność, iż koncentracja uwagi na relacji jednostka – kościół gubi jej społeczne konteksty i ich rozwój. Pojęcie społecznych kontekstów funduje krytykę ustanawiającą drugi trend tej samej ewolucyjnej tendencji, co miało w konsekwencji doprowadzić do konstrukcji nowych reguł pozycjonowania kościoła w strukturze wpływów, dominacji, władzy. Jego idee i praktyki krążyły wokół identyfikacji bieżących kontekstów społecznych każdej relacji jednostki w kościele, co produkowało pytania o miejsce tradycji w kościele, kwestii jej znaczenia w kontekstach społecznych jednostki, w osobliwości i suwerenności jej doświadczenia religijnego. W dyskusjach tych natychmiast następowały spiętrzenia napięć wokół statusu Biblii, bo niechybnie dochodzi do postawienia, w kościołach protestanckich mocniej, w Kościele katolickim stale na tym samym poziomie kontroli, po okresie Bultmannowskiej demitologizacji, problemu jej autorytetu. Antropologiczny zwrot przygotował fazę unii kontekstów społecznych z praktyką konstrukcji organizacyjnej kościoła.

Pojęcia otwarcia kontekstów problematyzowały drugą fazę nowych konstrukcji kościołów. Pojawiły się starania włączenia kościołów w debaty o rozwoju społecznym – słynne społeczne encykliki Jana XXIII i Pawła VI, roli kościoła w procesach demokratyzacji na skalach lokalnych i globalnych, pomnożenia jego funkcjonalności i otwartości. Zaryzykowano też w badaniach, co nie bez znaczenia, że przede wszystkim w Holandii, potraktowanie go jako strukturę systemu otwartego (Weverbergh 1985; Pasveer 1992) z jednoczesnym badaniem jego strukturalnej zdolności do utrzymywania właściwej mu tożsamości (van Kessel 1989). Praktyczne i sytuacyjne odmienności tej fazy między podstawową formą hierarchiczną Kościoła katolickiego a strukturami Kościołów kongregacjonalnych, miały swe rozwinięcia w większym zaawansowaniu tych drugich z równoczesnym osłabieniem ich kulturowej roli. Potrzeba wchłonięcia kontekstów społecznych w kongregacjonalnych kościołach okazała się tak dominująca strategicznie, aż ich cała struktura została podporządkowana funkcjonalnym wymogom procesów adaptacji z utratą zdolności ich religijnej i kościelnej autonomii. Koszty adaptacji kontekstów przerosły zyski. Figurą społeczną i socjologiczną tego procesu były słynne później z operacji teologii wyzwolenia wspólnoty podstawowe. Reakcją na ten stan rzeczy była, z jednej strony, koncepcja, zwłaszcza w latach 80. ubiegłego wieku, niedokończonego procesu adaptacji do zmian, z drugiej zaś odwrotu od adaptacji do zmian jakichkolwiek, w każdym razie uaktywnienia rezerw tradycji dla podtrzymania kulejącej tożsamości pierwotnej. Otwarcie kontekstowe oskarżano o jego granice chrześcijańskie

z deficytem zainteresowań względem nowoczesnej sekularyzacji i pluralizmu. Choć w szczegółach faza ta ma nieskończone zgoła manifestacje, daje się uogólnić za pomocą górującego w niej szczególnego języka swych operacji. Był nim język mistagogicznego spojrzenia na konkret zastosowań chrześcijaństwa, preferencja empirycznych studiów, zalew świadectw życia chrześcijańskiego, nieznośny, gdy przechodzi w normę, i pewna orientacja pragmatyczna. W wymianie ze swymi krytykami w fazie tej oferowano realistyczną adaptację i akceptację istniejącej struktury eklezjalnej w zamian za pomnożoną uwagę względem pytań o jej znaczenia dla poszczególnego jej uczestnika. W licznych jej zastosowaniach i rozwinięciach, zwłaszcza na terenie Kościołów reformowanych, pojawiła się idea „współbudowania obrazów", zachęt do partycypacji, formacji samokontrolnych, czegoś, co potem zyskało nazwę *komunikatywnego rachunku sumienia.* Podstawowa różnica między tą fazą a jej poprzedniczką polegała na rezygnacji z problemów relacji organizacji i środowiska i koncentracji na kwestiach teorii i praktyki, ideału i bytu rzeczywistego.

KONKLUZJA

Rzut oka na ewolucję tych przekształceń pozwala odsłonić pewien ruch w stronę radykalizacji problemu autonomii i narastającej presji na samodeterminację struktury ogólnej i poszczególnych jej części, tak jakby one same były małymi Kościołami i poniekąd replikowały na swych terenach wszystkie pytania dynamiki przekształceń. Aktywizowały tedy tematy autonomii jednostki i jej dochowania na terenie form eklezjalnych. To samo dotyczyło problemu autonomii poszczególnych instytucji i organizacji na terenie kościołów, także – rzecz prosta – autonomii kościoła względem jego otoczenia. Z pewnością pytania te i ich radykalizacje w dowolnej wersji najtrudniej było podjąć wewnątrz Kościoła katolickiego, bo problem uzgodnienia hierarchii i jej relacji ze wszystkimi podmiotami pola eklezjalnego i szerzej religijnego ma jedynie satysfakcjonujące rozwiązania w modelach religijności instancjalizowanej i w obrębie modeli kościoła partycypacji. Ale i w nich również nie znikają, przeciwnie, rozrastają się stałe napięcia społeczne, tyle tylko, że działają w nich strategie pomniejszające ich polaryzacje. Zdaje się tedy, iż chroniczna dla samej zasady hierarchii reguła kontradykcji jest warunkiem religijności kościelnej i kościoła jako struktury podstawowej dla każdego społeczeństwa, które nie przekroczyło pewnego progu zróżnicowania, poza którym nie ma już żadnych ważnych problemów uspołecznienia. Wygląda na to, iż nie należy spodziewać się innych wersji instytucjonalizacji kościelnej niż ta, która historycznie dowiodła efektywności w procesach adaptacji w różnych warunkach zmian społecznych. Jej typ idealny ma swoje najbliższe realizacje w Kościele łacińskim i to jest dodatkowa okoliczność jego atrakcji dla dowolnych konstrukcji instytucjonalizacji religijności. Jeśli więc warto wyróżniać owe trzy fazy adaptacji kościołów do zmian, wolno je widzieć i badać jako warianty współczesne notorycznego problemu elity uporządkowanej hierarchicznie w zmiennym polu religijnym i społecznym. Radykalizacje antropologicznego zwrotu czy to-

warzysząca mu problematyka autonomii jednostki w Kościele nie jest – co jest dość oczywiste – zagadnieniem jedynie religii. Owszem, konstytuuje wszystkie procesy konstrukcji organizacji życia zbiorowego. W tworzywie szybkich zmian jednak i logiki przyspieszenia zmian społecznych, wskazuje na nową konfigurację, tym razem ujętą od strony pozycji jednostki w procesie wewnętrznej komunikacji Kościoła i jej w nim tożsamości.

LITERATURA

Bauman, Z. (2000). *Globalizacja*. Warszawa: PIW.

Castells, M. (1996). *The Rise of the Network Society*. Oxford: Blackwell.

Goldthorpe, J. (1980). *Social Mobility and the Class Structure in Modern Britain*. Oxford: Clarendon.

Gouldner, A. W. (1970). *The Coming Crisis of Western Sociology.* New York: Equinox Books.

Kesel, R. van (1989). *Six pitchers with water. Some theological contribution for developing the church*. Hilversum: Goi & Sticht.

Kołakowski, L. (1965). *Świadomość religijna i więź kościelna.* Warszawa: PWN.

Lukes, S. (1975). *Power: A Radical View*. Basingstone: Palgrave.

Pasveer, J. (1992). *The Congregation between openness and identity. An open system theory as model for the congregation dor the use of her development.* Gorinchem: Narratio.

Scott, J. (1990). *The Sociology of Elites, Three Volumes*. Cheltenham: Edward Elgar Publishing.

Sklair, L. (2001). *The Transnational Capitalist Class*. Oxford: Blackwell.

Weverbergh, R. (1985). *Missionaire kerk als open system*. W: J.A. van der Ven (ed) *Toekomst voor de kerk? Studies voor Frans Haarsma*. Pampen: Kok, ss. 227-239.

STRESZCZENIE

Struktura Kościoła może być badana w kategoriach dominujących i rywalizujących w niej elit. Problem elit należy do centrum zagadnień nowoczesnej socjologii, był nim także w okresie klasycznym. Krytyka nowego ujęcia elit domaga się ponownego opracowania. Z punktu widzenia socjologii Kościoła, ostatnie dekady ujawniły otwarcie nowych perspektyw zmiany w społecznej jego konstrukcji. Zmiana ta, o charakterze ewolucyjnym, przebiega w trzech fazach. Pierwsza ściśle powiązana jest antropologicznym zwrotem w jego wszystkich składnikach, druga z kontekstualnym ich poszerzeniem, trzecia z krytyczną rekonstrukcją różnicy między ich teorią i praktyką. W pewnym sensie owe trzy fazy są wariancją antropologicznego zwrotu i problemu autonomii jednostki w Kościele. Opis i analiza wzorów religijnych i kościelnych położenia elit w Kościele należy do centrum zagadnień dowolnej struktury hierarchicznej.

Słowa kluczowe

elity, populacja kościelna, paradygmat, podejście konstrukcjonistyczne, antropologiczny zwrot, kontekstualne poszerzenie, teoria i praktyka, Kościół katolicki, kongregacjonalne kościoły

SUMMARY

Abstract: The structure of church can be seen in terms of dominant and competing elites. A problem of elites was the central issue to the research of modern sociology as well as to its classic era. A critique of the traditional approach to the elite involved an examination of new attention. From the point of the sociology of the church opens up the new perspectives on the evolution of church construction over the past few decades. This evolution proceeded globally in three phases. First phase relates closely to what may be called anthropological turn; the second phase is named by contextual broadening, and the third is constructed by the concentration of attention to the relation between the theory and practice. In a sense the three phases may be seen as variants of anthropological turn and the concomitant striving for the autonomy of individual believers. The description and analysis of patterns of religious and church elites refer principally to the central problem of any hierarchical structure.

Key Words

elites, church population, paradigm, constructionist approach, anthropological turn, contextual broadening, theory and practice, Catholic Church, congregationalist church

IV. FORMY DIALOGU KATOLIKÓW ŚWIECKICH Z DUCHOWIEŃSTWEM W PARAFII

Laikat i duchowieństwo w kościele katolickim w polsce
Problem dialogu i współistnienia
Poznań 2010

ELŻBIETA FIRLIT
Szkoła Główna Handlowa

Asymetryczność relacji laikatu i duchowieństwa w polskim kontekście społeczno-kulturowym

Asymmetry of mutual relations between laity and clergy in Polish socio-cultural context

WPROWADZENIE

W tytule opracowania postawiono tezę o asymetryczności relacji laikatu i duchowieństwa w konkretnym kontekście społeczno-kulturowym. Teza ta nie jest jednoznaczna, może (i powinna) prowokować dyskusję. Zagadnienie relacji między dwoma ważnymi stanami społecznymi jest złożone, wielowątkowe i z tej wielości aspektów możliwych w jego analizowaniu, w niniejszym tekście uwzględniono tylko dwa: uwarunkowania strukturalno-normatywne związane ze strukturą organizacyjną Kościoła rzymskokatolickiego (wyraźnie określone pozycje i funkcje tych dwóch stanów) oraz uwarunkowania wypływające z określonego kontekstu społeczno-kulturowego, modyfikujące normatywny wzorzec tych relacji. Kierunek i zakres tej modyfikacji wynika z cech kontekstu społeczno-kulturowego, w obrębie którego funkcjonują (są wprowadzone, zaadoptowane) normatywne zalecenia.

Relacje duchowieństwa i laikatu analizuję z perspektywy socjologicznej, wykorzystując m.in. takie kategorie analityczne, jak pozycja społeczna, rola, status społeczny, normatywne wyznaczniki, społeczne wzory działań i relacji. Asymetryczność relacji osób świeckich i duchownych pokazuję tylko na przykładzie Polski, a więc w specyficznym kontekście społeczno-kulturowym. Analiza tych relacji w kontekście kultury i tradycji innego społeczeństwa – np. niemieckiego czy włoskiego lub irlandzkiego – zapewne ukazałaby nieco odmienne ich oblicze.

W części pierwszej opracowania odwołuję się do wybranych dokumentów Kościoła katolickiego normujących relacje pomiędzy duchownymi i świeckimi, natomiast w drugiej koncentruję się na specyfice tych relacji w polskim kontekście społeczno-kulturowym, próbując równocześnie odpowiedzieć na pytanie, jakie są główne płaszczyzny aktualizowania się tych relacji.

1. LAIKAT (ŚWIECCY) I DUCHOWIEŃSTWO WEDŁUG DOKUMENTÓW KOŚCIOŁA

1.1. Podział na świeckich i duchownych

Termin laikat wywodzi się z języka greckiego (gr. *laikós* od *laós*), w którym było stosowane na oznaczenie „ludu", „pospólstwa". Rozróżnienie stanu świeckiego i duchownego (*laicus et clerus*) nierozłącznie związane jest z chrześcijaństwem, przy czym w Kościele rzymskokatolickim termin laikat jest stosowany na oznaczenie ogółu osób świeckich – wierzących chrześcijan, nienależących do stanu duchownego. Granicę pomiędzy jedną i drugą zbiorowością społeczną wyznaczają – zgodnie z tradycją katolicyzmu – święcenia kapłańskie, które wprowadzają wyraźną i znacząca różnicę między laikatem a klerem. Takiego rozróżnienia nie ma w protestantyzmie, w którym obowiązuje koncepcja powszechnego kapłaństwa wszystkich wierzących, a zatem nie wyodrębnia się laikatu i stanu duchownego, jedynie urzędy kościelne (duchowne) powołane do „głoszenia słowa Bożego" i udzielania sakramentów (por. Gadacz, Milerski 2006, t. 6 i 3).

W łacińskich wersjach dokumentów Kościoła katolickiego używa się pojęcia *laici* – tzn. świeccy oraz pojęcia *christifideles laici*, co w języku polskim oznacza wierni świeccy. W polskich tłumaczeniach tych dokumentów stosuje się takie terminy jak: „ludzie świeccy", „świeccy", „wierni", „wierni świeccy" (to ostatnie w *Kodeksie Prawa Kanonicznego* z 1983 r. i w *Katechizmie Kościoła Katolickiego* z 1992 r.) w odróżnieniu od „świętych szafarzy" (duchownych). Zacytujmy określenie z *Katechizmu*: „Z ustanowienia Bożego są w Kościele wśród wiernych święci szafarze, których w prawie nazywa się także duchownymi; pozostałych nazywa się świeckimi. Są także wierni, należący do jednej i do drugiej kategorii, którzy przez profesję rad ewangelicznych poświęcili się szczególnie Bogu i w taki sposób służą posłaniu Kościoła" (*Katechizm Kościoła Katolickiego* 1994: 231 (par. 934)).

1.2. Laikat w ujęciu dokumentów Soboru Watykańskiego II

W dokumentach Soboru Watykańskiego II (obradującego w latach 1962-1965) znajdujemy odejście od dualistycznego podziału Kościoła na duchownych i świeckich, charakterystycznego dla Kościoła przedsoborowego. W ujęciu Vaticanum II katolicy świeccy zostali bardzo dowartościowani, powierzono im konkretne, aczkolwiek odmienne od duchownych, zadania w ramach misji Kościoła w świecie. (por. Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* 1968; Dekret o apostolstwie świeckich *Apostolicam actuositatem* 2003). W myśl ustaleń Soboru Watykańskiego II świeccy stali się podmiotami posłannictwa Kościoła, upoważnieni do tego przez chrzest i bierzmowanie – pozostając oczywiście w jedności z Urzędem Kościoła. Został również wyeksponowany charakter służby hierarchii Kościoła na rzecz świeckich. Podmioty urzędu w Kościele zostały ukazane jako swego rodzaju wsparcie dla apostolatu świeckich w misji Kościoła pełnionej w świecie. W soborowym dokumencie Dekret o działalności misyjnej Kościoła *Ad gentes divinitus*

zapisano: „Kościół nie jest naprawdę założony, nie żyje w pełni ani też nie jest doskonałym znakiem Chrystusa wśród ludzi, jeżeli wraz z hierarchią nie istnieje i nie pracuje autentyczny laikat. Ewangelia bowiem nie może zapuścić głębokich korzeni w umysłach, w życiu i pracy jakiegoś narodu bez czynnego udziału ludzi świeckich. Dlatego już przy zakładaniu Kościoła należy przywiązywać jak największą wagę do tworzenia dojrzałego, chrześcijańskiego laikatu. Wierni świeccy bowiem należą w całej pełni równocześnie i do Ludu Bożego, i do społeczności cywilnej" (DM: 21). Jak pisał kard. Karol Wojtyła, we wstępie do polskiego wydania tekstów soborowych, „nauka o świeckich (…) stanowi jedno z najbardziej znamiennych zadań i osiągnięć Vaticanum II. Program odnowy Kościoła w tym właśnie punkcie sięgnął po element o tyle nowy, że dawniejsze Sobory i dawniejsza też wizja Kościoła oraz apostolstwa poświęcały mu stosunkowo niewiele miejsca" (Wojtyła 1968: 16).

Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* zawiera rozdział 2 pt. „Lud Boży", w którym wprowadzono pojecie Kościoła jako Ludu Bożego, rozumianego jako jedna rzeczywistość złożona z elementu boskiego i ludzkiego. Podkreślono, że Kościół, czyli Lud Boży, jest wewnętrznie złożoną całością, która ma znamię powszechności: „(…) Lud Boży nie tylko stanowi zgromadzenie rozmaitych ludów, lecz także sam w sobie składa się z rozmaitych stanów. Istnieje bowiem wśród jego członków rozmaitość – bądź to według funkcji, wyrażająca się w tym, że niektórzy dla dobra braci swoich sprawują święte szafarstwo, bądź to według stanu i określonego sposobu życia, polegająca na tym, że duża liczba ludzi w stanie zakonnym, dążąc do świętości bardziej stromą drogą, przykładem swym dodaje bodźca braciom. Stąd też we wspólnocie kościelnej prawomocnie istnieją partykularne Kościoły korzystające z własnych tradycji, przy czym nienaruszony pozostaje prymat Stolicy Piotrowej, która całemu zgromadzeniu miłości przewodzi, nad prawowitymi odrębnościami sprawuje opiekę, a równocześnie pilnuje, aby odrębności nie szkodziły jedności, lecz raczej jej służyły. (…) Do tej zatem katolickiej jedności Ludu Bożego, która jest znakiem przyszłego pokoju powszechnego i do niego się przyczynia, powołani są wszyscy ludzie i w różny sposób do niej należą lub są jej przyporządkowani, zarówno wierni katolicy, jak inni wierzący w Chrystusa, jak wreszcie wszyscy w ogóle ludzie, z łaski Bożej powołani do zbawienia" (Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* 1968: par. 13, dalej: KK).

We wspólnocie Ludu Bożego wyodrębnia się kapłaństwo powszechne wiernych (ochrzczonych) oraz szczególne kapłaństwo urzędowe – hierarchiczne, biskupów i księży. Elementem wyróżniającym swoistą, niepowtarzalną rolę kościelnych podmiotów urzędowych jest głoszenie słowa Bożego i szafarstwo sakramentów. Określenie relacji pomiędzy „powszechnym kapłaństwem wiernych" a „kapłaństwem urzędowym" znajdujemy w Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* w następującym zapisie: „Kapłan urzędowy (…) dzięki władzy świętej, jaką się cieszy, kształci lud kapłański i kieruje nim, sprawuje w zastępstwie Chrystusa (*in persona Christi*) Ofiarę eucharystyczną i składa ją Bogu w imieniu całego ludu; wierni zaś na mocy swego królewskiego kapłaństwa współdziałają w ofiarowaniu Euchary-

stii, pełnią to kapłaństwo także przez przyjmowanie sakramentów, modlitwę i dziękczynienie, świadectwo życia świątobliwego, zaparcie się siebie i czynną miłość" (KK: par. 10).

1.3. Rola i zadania świeckich w świetle adhortacji *Christifideles laici*

W dwadzieścia lat po Soborze Watykańskim II, na Synodzie Biskupów w październiku 1987 r. w Rzymie, podjęto „szczegółową i szeroko zakrojoną refleksję nad powołaniem i misją świeckich w Kościele i świecie", której ustalenia zostały przedstawione w „Posynodalnej adhortacji apostolskiej *Christifideles laici* ojca świętego Jana Pawła II o powołaniu i misji świeckich w Kościele i w świecie dwadzieścia lat po Soborze Watykańskim II" (Jan Paweł II 1989). We *Wprowadzeniu* do tej adhortacji Jan Paweł II zaakcentował wielką aktualność problematyki „roli świeckich w Kościele", podkreślał rozwój ich zaangażowania w ramach Kościoła w ciągu dwudziestu lat po Soborze, ale równocześnie zwrócił uwagę na negatywny skutek tego zaangażowania, mianowicie: „dwie pokusy, którym świeccy nie zawsze umieli stawić czoła: pokusa tak wielkiego angażowania się w posługi i zadania kościelne, że prowadziło to często do zaniedbywania w praktyce specyficznych powinności na polu zawodowym, społecznym, gospodarczym, kulturalnym i politycznym, oraz pokusa usprawiedliwiania niedopuszczalnego oddzielania wiary od życia, przyjęcia Ewangelii od konkretnych działań w sferze różnego rodzaju rzeczywistości doczesnych i ziemskich" (Jan Paweł II 1989: 7). Jak dalej czytamy w tym *Wprowadzeniu,* głównym zadaniem tamtego Synodu Biskupów stało się „wytyczenie konkretnych dróg, które pozwoliłyby przenieść wspaniałą soborową «teorię» laikatu w «praktykę» autentycznego życia Kościoła (…)" oraz ustosunkowanie się do problemów relatywnie nowych jak „sprawa urzędów i posług kościelnych, które są lub mogą być powierzane świeckim, ekspansja i rozrost nowych, «ruchów» obok innych form zrzeszania się świeckich oraz miejsce i rola kobiety zarówno w Kościele, jak i w społeczeństwie" (Jan Paweł II 1989: 8).

Adhortacja *Christifideles laici* stała się kolejnym – po fundamentalnych dokumentach soborowych – dokumentem normującym uczestnictwo i zaangażowanie świeckich w życiu Kościoła, wyraźnie wyznaczającym granice i formy tego zaangażowania. Sformułowano w nim m.in. wytyczne dotyczące posługi świeckich w sprawowaniu liturgii, ich przynależności do grup, ruchów i stowarzyszeń oraz zaangażowania laikatu na poziomie Kościołów partykularnych i parafii.

W odniesieniu do potencjalnego sprawowania przez świeckich pewnych „posług, urzędów i funkcji" – w tym m.in. „urzędu *lektoratu* i *akolitatu*" – dobitnie podkreślono „zasadniczą różnicę między kapłaństwem urzędowym i kapłaństwem powszechnym, a co za tym idzie, także pomiędzy posługami, które wywodzą się ze święceń kapłańskich, a tymi, które są konsekwencją Chrztu i Bierzmowania" (Jan Paweł II 1989: 60). Wyraźnie sformułowano przestrogę przed „tendencjami do bez-

krytycznego szafowania terminem «posługa», do mylenia bądź stawiania na równi kapłaństwa powszechnego i urzędowego, do nieprzestrzegania pewnych praw i norm kościelnych, do zbyt dowolnej interpretacji «zastępstwa», do «klerykalizowania» świeckich" (Jan Paweł II 1989: 57). Została powołana specjalna komisja, która miała wypracować szczegółowe zasady powierzania pewnych posług liturgicznych osobom świeckim.

Wyraźne granice zostały wytyczone również wobec zrzeszania się katolików świeckich. Podkreślając prawo wiernych do zrzeszania się (przyjęte przez Sobór w Konstytucji dogmatycznej o Kościele oraz zagwarantowane w *Kodeksie Prawa Kanonicznego*[1]), określono pięć podstawowych kryteriów legalizacji zrzeszeń laikatu jako „zrzeszeń o charakterze kościelnym". Kryteria te określono następująco:

„Stawianie na pierwszym miejscu powołania każdego chrześcijanina do świętości (…);

Odpowiedzialność w wyznawaniu wiary katolickiej (…);

Świadectwo trwałej i autentycznej komunii znajdujące wyraz w synowskim odniesieniu do papieża, który jest trwałym i widzialnym źródłem jedności Kościoła powszechnego i do biskupa, będącego «widzialnym źródłem i fundamentem Kościoła partykularnego» (…);

Zgodność z apostolskim celem Kościoła i udział w jego realizacji, czyli w «ewangelizacji i uświęcaniu ludzi oraz urabianiu na modłę chrześcijańską ich sumienia, by w ten sposób przepoić duchem ewangelicznym różne społeczności i środowiska» (…);

Zaangażowana obecność w ludzkiej społeczności, będąca zawsze – w świetle społecznej nauki Kościoła – służbą na rzecz pełnej godności człowieka" (Jan Paweł II 1989: 77-80).

W odniesieniu do nowych stowarzyszeń i ruchów sformułowano wymóg „konieczności oficjalnego uznania i wyraźnego zatwierdzenia przez kompetentne władze kościelne" (Jan Paweł II 1989: 81). Przypomniano również, że sporządzanie wykazu zrzeszeń oficjalnie uznanych przez Stolicę Apostolską należy do kompetencji Papieskiej Rady Świeckich. Szczegółowe regulacje zakładania stowarzyszeń zawarte są w 31 kanonach *Kodeksu Prawa Kanonicznego* (KPK 1984: kanony 298 do 329, ss. 143-153).

Kolejne zagadnienie to zaangażowanie świeckich na poziomie diecezji (Kościołów partykularnych). W myśl zaleceń sformułowanych w adhortacji apostolskiej *Christifideles laici*, zaangażowanie w strukturach kościelnych może obejmować:

---

[1] W kanonie 215 *Kodeksu Prawa Kanonicznego* czytamy: „Wierni mają prawo swobodnego zakładania stowarzyszeń i kierowania nimi dla celów miłości lub pobożności albo dla ożywienia chrześcijańskiego powołania w świecie, a także odbywania zebrań dla wspólnego osiągnięcia tych celów". Zob. *Kodeks Prawa Kanonicznego.* Przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu, Pallottinum, Poznań 1984, s. 111.

– Tworzenie „*diecezjalnych rad duszpasterskich*, które w razie potrzeby spełniają funkcje organów doradczych (…), udział świeckich w tych radach pozwoli rozszerzyć zakres konsultacji, a zasada współpracy, mającej w pewnych przypadkach charakter decyzjonalny, będzie stosowana szerzej i odważniej";

– Udział świeckich w „synodach diecezjalnych, synodach partykularnych, prowincjonalnych lub plenarnych synodach przewidziany przez Kodeks Prawa Kanonicznego";

– „Uwrażliwienie" świeckich na sprawy diecezji i parafii, gotowość podjęcia działania na ich rzecz „zawsze na wezwanie swego pasterza zaangażować własne siły w przedsięwzięcia diecezjalne";

– Podejmowanie przez świeckich współpracy międzyparafialnej, międzydiecezjalnej, narodowej i międzynarodowej;

– W odniesieniu do samej parafii zdecydowanie zalecono „bardziej stanowczą ich odnowę" poprzez podjęcie takich działań, jak: „*a*) udział świeckich w odpowiedzialności duszpasterskiej; *b*) tworzenie niewielkich podstawowych wspólnot kościelnych, zwanych także wspólnotami żywymi, w których wierni mogą przekazywać sobie nawzajem Słowo Boże, oraz służyć innym i praktykować miłość". Ponadto, na forum parafii, zalecono „coraz szersze, mocniejsze i zdecydowane dowartościowanie parafialnych rad duszpasterskich" w celu „wspólnego omawiania i rozwiązywania problemów duszpasterskich". W odniesieniu do wszelkich form zaangażowania świeckich w obrębie parafii obowiązuje zalecenie ich realizacji „w ścisłej jedności ze swoimi kapłanami" (Jan Paweł II 1989: 64-72).

W cytowanej adhortacji znajdujemy wielokrotnie powtarzane sformułowania wskazujące na doradczą, pomocniczą funkcję wiernych wobec duchowieństwa. Jednak nie każdy świecki może być doradcą, zasiadać w radach duszpasterskich czy innych ciałach kolegialnych. Wyraźne określenie cech, jakimi powinni charakteryzować się świeccy predysponowani do doradzania duchowieństwu, zawarto w *Kodeksie Prawa Kanonicznego*, w części zatytułowanej „Obowiązki i prawa wiernych świeckich". Czytamy tam: „Świeccy odznaczający się odpowiednią wiedzą, roztropnością i uczciwością, są zdolni do tego, by jako biegli lub doradcy świadczyć pomoc pasterzom Kościoła, także w radach działających zgodnie z przepisem prawa" (KPK 1984: kan. 228, par. 2, s. 115).

Omówione wyżej trzy zagadnienia – posługa świeckich w liturgii, przynależności do grup, ruchów i stowarzyszeń kościelnych oraz zaangażowanie w doradztwo i pomoc na terenie diecezji i parafii – są wyraźnie normowane literą prawa kościelnego i można stwierdzić, że ustawodawca kościelny w ręce duchowieństwa oddał decydowanie o tym, jakie są kryteria, możliwości i granice zaangażowania świeckich w ramach Kościoła.

W hierarchicznym ustroju Kościoła jest wyraźny podział pozycji, ról, funkcji i statusów społecznych. Zakres normatywnie określonych pozycji duchownych i świeckich oraz normatywnie wyznaczony podział funkcji tych dwóch stanów w obrębie

Kościoła pokazuje nie tylko ich wyraźne zróżnicowanie strukturalno-funkcjonalne, ale również wyznacza asymetryczność w stosunku społecznym pomiędzy laikatem i duchowieństwem poprzez zdecydowanie nierówne pule praw i obowiązków przysługujące każdej ze stron.

2. RELACJE DUCHOWIEŃSTWA KATOLICKIEGO I LAIKATU WE WSPÓŁCZESNEJ POLSCE Z PERSPEKTYWY SOCJOLOGICZNEJ

2.1. Dominacja tradycyjnych wzorców w relacjach duchowieństwa i świeckich

Recepcja dokumentów Soboru Watykańskiego II dotyczących roli świeckich w Kościele i świecie, a tym samym przebudowa relacji pomiędzy laikatem a klerem, rozpoczęła się w Polsce stosunkowo późno, znacznie później niż w krajach Europy Zachodniej. Było to uwarunkowane zarówno sytuacją polityczną w Polsce, typem religijności społeczeństwa polskiego, jak i bardzo ostrożnym podejściem reprezentowanym przez wielu biskupów z prymasem Stefanem Wyszyńskim na czele do wprowadzania ustaleń soborowych w funkcjonowanie Kościoła w Polsce. Jedynym powszechnie dostrzeganym znakiem reformy soborowej było relatywnie szybkie wprowadzenie języka polskiego do liturgii oraz zmiana usytuowania kapłana przy ołtarzu w trakcie odprawiania Mszy św. na „twarzą do wiernych". Zdaniem ks. Piotra Mazurkiewicza, dopiero w połowie lat 70. XX w. „rozpoczął się poważniejszy wysiłek w kierunku przyswojenia sobie dorobku Soboru. Organizowano synody diecezjalne, w których akcentowano wymiar pastoralny. Do problematyki soborowej nawiązywały również ogólnopolskie programy duszpasterskie. W latach późniejszych istotną rolę odegrało nauczanie Jana Pawła II podczas jego pielgrzymek do ojczyzny. Teksty tych wystąpień były wielokrotnie publikowane i komentowane. Lata osiemdziesiąte nie sprzyjały wewnętrznej pracy Kościoła, kierując jego aktywność na sferę zewnętrzną. W obszarze jego zainteresowania znajdowało się głównie życie społeczne narodu. W tym jednakże okresie nauczanie soborowe zostało w dużym stopniu upowszechnione w kręgach elitarnych, takich jak środowiska twórcze czy opozycja polityczna" (Mazurkiewicz 2000: 30).

Niekwestionowany autorytet Kościoła i duchowieństwa w Polsce wynikał nie tylko z funkcji religijnej, ale również z wielkiej roli w integrowaniu społeczeństwa przy równoczesnej niezależności i opozycji wobec struktur władzy socjalistycznego państwa. Kościół był kluczową instytucją antytotalitarną, łamiącą monopol państwa na reprezentowanie interesów narodowych i społecznych w relacjach międzynarodowych (m.in. przykład z lat 60. *Listu biskupów polskich do biskupów niemieckich*, zaś w latach 80. to Kościół był instytucją przyjmująca i dystrybuującą pomoc zagraniczną – tzw. dary). Pozycja Kościoła, jak i całego duchowieństwa w życiu publicznym, została znacznie wzmocniona po wyborze kardynała Karola Wojtyły na papieża. Pielgrzymki Jana Pawła II do Polski (z ogólnej liczby ośmiu pielgrzymek do ojczyzny trzy miały miejsce w okresie PRL-u) gromadzące wielkie rzesze ludzi, były

– oprócz ich podstawowej funkcji religijnej – płaszczyzną kształtowania solidarności i współpracy między ludźmi, generowania i umacniania postaw godnościowych, okazją pozbywania się lęku przed opresyjnymi strukturami państwa, a równocześnie pokazywały kreatywność i umiejętności organizacyjne duchowieństwa, umacniając tym samym jego wysoki autorytet.

Wydaje się, że znacząca przebudowa relacji duchowieństwa i świeckich w Polsce uwidoczniła się dopiero w latach 90. XX wieku i trwa nadal. Jest ona efektem nie tylko przyspieszonej recepcji zaleceń soborowych i nauczania papieża Jana Pawła II oraz Benedykta XVI, ale również skutkiem splotu dynamicznych przemian społeczno-politycznych dokonujących się na fali transformacji ustrojowej, wymuszających niejako zmianę tradycyjnego, charakterystycznego dla Polski modelu tych relacji. Jedną z jego właściwości była i jest nadal wyraźna dominacja duchowieństwa przy równoczesnej bierności świeckich. Model ten był petryfikowany przez lata, jednak szczególne „zasługi" dla jego utrwalenia można przypisać okresowi socjalizmu, który – z punktu widzenia relacji świeckich i duchownych – bywał nawet nazywany „wielką chłodnią" (Holcer 1996: 19).

Paternalistyczne nastawienie duchowieństwa wobec świeckich opisywali niejednokrotnie nie tylko polscy socjologowie religii (np. Piwowarski 1983, Ciupak 1961), ale mówili o nim również księża parafialni a nawet biskupi. Symptomatyczna jest tu wypowiedź biskupa Tadeusza Pieronka z końca lat 90. XX wieku: „To prawda, że przez wieki ukształtował się taki model Kościoła, w którym czynna rola przypadała duchownym, a świeccy stanowili w nim element bierny. W polskiej historii ostatnich dziesiątków lat totalitarnego zniewolenia podział między duchownymi a świeckimi uległ dalszemu pogłębieniu (…). Przyzwyczajeni do samodzielności księża nie umieją lub nie chcą otworzyć się na szerszą, czynną obecność świeckich, ciągle mają coś do ukrycia przed nimi, świeccy z kolei nie kwapią się specjalnie do podejmowania poważniejszej odpowiedzialności, zwłaszcza, że nie mają w tej dziedzinie doświadczenia i nie są przekonani, że angażując się w sprawy Kościoła faktycznie pracują dla siebie" (Pieronek 1998: 41-42).

Jan Paweł II, który miał wielki wpływ na kształtowanie linii programowej Kościoła w Polsce, wielokrotnie apelował o konsekwentne wprowadzanie w Polsce dziedzictwa Soboru Watykańskiego II, wyrażające się w otwartości struktur Kościoła i duchowieństwa na ludzi świeckich oraz na dialog ekumeniczny i miedzyreligijny. Linię Jana Pawła II wobec Kościoła w Polsce kontynuuje wyraźnie jego następca, Benedykt XVI. Uwidoczniło się to szczególnie podczas wizyty *ad limina Apostolorum* polskich biskupów w roku 2005. W przemówieniu wygłoszonym z tej okazji Benedykt XVI – odwołując się wielokrotnie do nauczania Jana Pawła II – zachęcał biskupów polskich do rachunku sumienia z realizacji w Polsce nauczania Soboru Watykańskiego II, szczególnie w odniesieniu do relacji pomiędzy duchowieństwem i świeckimi. Zaapelował wyraźnie o „harmonijną współpracę wszystkich stanów w Kościele", o „dobrą współpracę wiernych świeckich z duchowieństwem", o „aktywny udział ludzi świeckich w tworzeniu wspólnoty parafialnej", szczególnie poprzez rady duszpasterskie i rady ds. ekonomicznych, o wspieranie przez duchowień-

stwo kościelnych ruchów religijnych, ruchów i stowarzyszeń ekumenicznych, a także o „wspieranie i animowanie" różnych form wolontariatu (Benedykt XVI 2005: 17, 28, 30).

2.2. Płaszczyzny relacji laikatu i duchowieństwa

Przyjmując jako cezurę okres trwania PRL-u (do symbolicznej daty 4 czerwca 1989 r.) i starając się uporządkować płaszczyzny, na jakich w tamtym okresie zachodziły relacje duchowieństwo – świeccy, wydaje się, że można wymienić co najmniej dziesięć takich płaszczyzn, odrębnych pod względem podstawowej treści, a równocześnie zachodzących na siebie ze względu na uczestniczące w nich podmioty oraz kościelną legitymizację:

– płaszczyzna stricte religijna, związaną ze sprawowaniem liturgii i przyjmowaniem sakramentów św., lokująca się głównie w ramach kościołów i kaplic;

– płaszczyzna wizyty duszpasterskiej – cyklicznych odwiedzin księży parafialnych u świeckich w ich prywatnych domach;

– płaszczyzna katechetyczna – nauczanie religii w punktach katechetycznych zlokalizowanych zarówno przy parafiach, jak i w domach prywatnych;

– płaszczyzna stowarzyszeniowa – działalność zarówno tradycyjnych grup modlitewnych, jak i ruchów religijnych, poczynając od zainicjowanego w 1954 r. przez ks. Franciszka Blachnickiego ruchu oazowego;

– płaszczyzna mikrostruktur parafialnych – typowe dla statystycznej parafii to: rada duszpasterska, parafialny zespól charytatywny (parafialne koło Caritas), parafialna poradnia rodzinna oraz – relatywnie najrzadziej występująca – rada ds. ekonomicznych;

– płaszczyzna dotycząca renowacji i budowy obiektów sakralnych, charakteryzująca się wielką aktywnością lokalnych społeczności wznoszących kościoły parafialne (czasem również plebanie), najczęściej w formie „czynu społecznego" miejscowej ludności pod przywództwem księży parafialnych i nieformalnego „komitetu budowy kościoła" złożonego z osób świeckich;

– płaszczyzna kontaktów duchowieństwa z urzędowymi przedstawicielami różnego rodzaju instytucji społecznych, administracyjnych, usługowych;

– płaszczyzna związana z działalnością opozycyjną wobec władzy państwowej, która lokowała się zarówno w przestrzeni podległej jurysdykcji kościelnej, jak i w pozakościelnych miejscach spotkań opozycjonistów;

– płaszczyzna związana z działalnością oświatowo-kulturalną realizowaną przez podmioty kościelne i w przestrzeniach sakralnych z udziałem ludzi nauki, teatru, sztuki;

– płaszczyzna pielgrzymkowa – przed wyborem kardynała Wojtyły na papieża były to głownie pielgrzymki do uznanych sanktuariów o zasięgu krajowym (np. Częstochowa) lub regionalnym (np. Piekary Śląskie, Dębowiec, Tuchów), natomiast

w trakcie pontyfikatu Jana Pawła II były to kilkudniowe pielgrzymki papieskie, gromadzące w różnych miejscach Polski niespotykane we wcześniejszym polskim doświadczeniu religijno-społecznym rzesze ludzi.

Każda z wymienionych płaszczyzn relacji laikatu i duchowieństwa w Polsce może być przedmiotem odrębnego studium. Większość z nich jest aktualna również obecnie, po 20 latach transformacji ustrojowej, aczkolwiek widoczne są zmiany w formach aktualizowania się relacji duchowieństwo – świeccy w obrębie poszczególnych płaszczyzn. Natomiast dwie z wymienionych straciły rację bytu. Jedną z nich jest płaszczyzna współpracy świeckich i duchownych w organizowaniu nauki religii w punktach katechetycznych lub domach prywatnych, która stała się nieaktualna wraz z wprowadzeniem na początku lat 90. nauczania religii do szkół publicznych i etatowym zatrudnieniem księży – katechetów oraz świeckich katechetów w szkolnictwie. Drugą jest płaszczyzna związana z działalnością opozycyjną wobec władzy państwowej. Po przełomie ustrojowym następowało powolne jej wygaszanie, ale wzory wypracowane w jej ramach w okresie PRL-u pobrzmiewają do dnia dzisiejszego w retoryce i działalności niemałej części duchowieństwa. Było to widoczne szczególnie w pierwszej połowie lat 90. w okresie kampanii wyborczych (zarówno prezydenckich, jak i parlamentarnych). W niektórych środowiskach żywotność tych wzorów widoczna jest nadal nie tylko w trakcie kolejnych kampanii wyborczych. Wydaje się również, że często są one obecne w retoryce interaktywnych audycji publicystycznych w Radiu Maryja (np. „Rozmowy niedokończone").

W ostatnich latach, wraz ze śmiercią papieża Jana Pawła II, zaszły istotne zmiany w płaszczyźnie pielgrzymkowej. Jednak wzory działań i zachowań, wzory interakcji między duchowieństwem i świeckimi, które wytworzyły się przez lata pontyfikatu Jana Pawła II, są bardzo silnie utrwalone w społecznej świadomości tak świeckich, jak i duchownych w Polsce, i odżywają w trakcie mszy rocznicowych w intencji Jana Pawła II i różnych uroczystości związanych z Jego osobą.

Powstaje pytanie, czy w ciągu mijającego dwudziestolecia wolnej Polski wykształciły się jakieś nowe płaszczyzny relacji duchowieństwa i laikatu? Zagadnienie to nie jest rozpoznane socjologicznie, a przynajmniej nie są mi znane ogólnopolskie badania dotyczące wprost tego zagadnienia. Na bazie potocznej obserwacji zasadnym wydaje się mówić o wykreowaniu i dynamicznym rozwoju takich nowych płaszczyzn relacji pomiędzy laikatem a klerem, jak:

– płaszczyzna publicznych mass mediów tradycyjnych i elektronicznych – przed rokiem 1989 wystąpienia księży w mediach publicznych były raczej rzadkością (wyjątkiem były okresy pielgrzymek Jana Pawła II oraz msza transmitowana w programie I Polskiego Radia), obecnie uczestnictwo duchownego w programach radiowych lub telewizyjnych (zarówno w stacjach publicznych, jak i komercyjnych) nie jest czymś wyjątkowym;

– płaszczyzna kościelnych stacji radiowych i telewizyjnych (np. Radio Plus, Radio Maryja, Telewizja Trwam, rozgłośnie radiowe poszczególnych diecezji), agencji informacyjnych (np. KAI) oraz rozwijająca się szczególnie dynamicznie w ciągu

ostatnich lat płaszczyzna kościelnych portali i stron internetowych tworzonych i administrowanych przez różnego rodzaju podmioty kościelne (np. KEP, poszczególne diecezje, parafie, zakony, Caritas Polska) oraz fundacje i stowarzyszenia związane z Kościołem;

– płaszczyzna powstała jako konsekwencja powołania kapelanów w różnego rodzaju instytucjach świeckich (np. wojsko, szpitale, więzienia, urząd Prezydenta RP, policji w poszczególnych urzędach powiatowych i wojewódzkich, Państwowej i Ochotniczej Straży Pożarnej, ZHP, ZHR, nawet w Agencji Bezpieczeństwa Wewnętrznego oraz w poszczególnych Izbach Celnych);

– płaszczyzna formalnych kontaktów duchowieństwa z rządem i władzami lokalnymi (różnego rodzaju komisje dwustronne, gremia eksperckie zarówno na forum ogólnopolskim, jak i na szczeblu lokalnym);

– płaszczyzna szkolnictwa publicznego i szkolnictwa katolickiego (wszystkich szczebli) – związana z nauką religii w szkołach publicznych, działalnością niepublicznych katolickich przedszkoli, szkół podstawowych, gimnazjów, szkół średnich, katolickich uczelni wyższych oraz z powołaniem wydziałów teologicznych na uczelniach publicznych;

– płaszczyzna licznych fundacji i stowarzyszeń prowadzonych przez podmioty kościelne.

Nie jest to pełna lista nowych płaszczyzn, na których zachodzą różnego rodzaju relacje laikatu i duchowieństwa. Jednak nawet wymienione pokazują ich wielkie zróżnicowanie. Większość z nich nie była – jak dotąd – przedmiotem socjologicznej eksploracji i można powiedzieć, że pozostają one socjologiczną *terra incognita*.

2.3. Lokalny wymiar relacji laikatu i duchowieństwa

Relacje pomiędzy duchowieństwem i laikatem w Polsce stosunkowo najłatwiej jest opisywać na poziomie lokalnym, w którym realizują się kontakty, styczności i stosunki społeczne, przebiega proces socjalizacji, w tym również socjalizacji religijnej, kształtują się więzi społeczne oraz wzory postaw i zachowań zarówno świeckich wobec duchownych, jak i duchownych wobec świeckich. Tu również, w lokalnym środowisku konkretyzują się normatywne zalecenia Kościoła odnośnie do relacji tych dwóch stanów.

Poziom lokalny, a w nim przede wszystkim poziom parafii, wytwarza swoiste dla konkretnego środowiska wzory działań i zachowań. Warto zauważyć, że w procesie socjalizacji (szczególnie pierwotnej) wzory te są przekazywane członkom obydwu stanów – bowiem księża zanim poszli do seminarium duchownego i otrzymali święcenia kapłańskie, byli najpierw ludźmi świeckimi uczestniczącymi (w mniejszym lub większym stopniu) w życiu wspólnoty parafialnej i tu poznającymi relacje pomiędzy świeckimi a klerem parafialnym.

W socjologicznym ujęciu relacji duchowieństwa i świeckich istotne jest zwrócenie uwagi na ich środowiskowe zróżnicowanie. Pozostając na „poziomie" para-

fialnym, ważne jest rozróżnienie pomiędzy parafiami wiejskimi, miejsko-wiejskimi i miejskimi, a wśród tych ostatnich na swoistą i ważną subkategorię – parafii wielkomiejskich. Wyodrębnione typy środowiska parafialnego różnią się pod względem składu i struktury społeczno-zawodowej ludności, poziomu religijności, postaw osób świeckich wobec parafii i duchownych, postaw duchownych wobec laikatu, stylu życia zarówno duchownych, jak i świeckich, infrastruktury sakralnej i generalnie – infrastruktury społecznej, różnią się także liczebnością mieszkańców i wiernych, liczebnością księży parafialnych oraz nasyceniem parafii mikrostrukturami i ruchami religijnymi. Te wszystkie cechy mają istotny wpływ na formę i treść relacji pomiędzy laikatem i duchownymi. Zatem uwzględnianie zróżnicowań środowiskowych zdaje się być nieodzownym uzupełnieniem obrazu typowego (nierzadko mającego znamiona stereotypizacji) w skali kraju modelu relacji duchownych i świeckich, który z racji swej typowości jest obrazem zredukowanym, uproszczonym.

2.4. Badania socjologiczne na temat relacji laikatu i duchowieństwa w Polsce

W ogólnopolskich badaniach socjologicznych zagadnienie relacji księży i świeckich zostało po raz pierwszy uwzględnione w roku 1988 w badaniach zrealizowanych wśród proboszczów w ramach jednego z tematów badawczych – *Rola parafii rzymsko-katolickiej w organizacji życia społecznego na szczeblu lokalnym* – należącego do Centralnego Programu Badań Podstawowych 09.8. (Firlit, Jarmoch, Rosa, Zdaniewicz 1990). Zastosowany w tych badaniach kwestionariusz ankiety pocztowej, rozesłany do wszystkich proboszczów (z wyjątkiem ówczesnej diecezji przemyskiej, której ordynariusz bp Ignacy Tokarczuk nie wyraził zgody na prowadzenie badań) zawierał trzy pytania dotyczące relacji między świeckimi i księżmi parafialnymi:

– o częstotliwość zwracania się parafian do księży parafialnych o pomoc lub radę w rozwiązywaniu trudnych dla nich problemów życiowych;

– o zwracanie się przedstawicieli lokalnej władzy lub instytucji oświatowych/zdrowotnych do proboszcza z prośbą o ogłaszanie ludziom pewnych informacji;

– o utrzymywanie przez księży parafialnych kontaktów z takimi instytucjami działającymi w lokalnym środowisku, jak: przedszkole, szkoła podstawowa, szkoła średnia, gminna rada narodowa, ochotnicza straż pożarna, ośrodek zdrowia, ewentualnie inne instytucje.

Uzupełnieniem powyższego pytania (zamkniętego) było pytanie otwarte z prośbą o określenie charakteru tych kontaktów oraz ich treści (Firlit i in. 1990: 168-176).

Wyniki tamtych badań, w których respondentami byli proboszczowie (rozesłano kwestionariusze ankiet do 8636 proboszczów, zwroty otrzymaliśmy od 7578 respondentów – 94,1%), pokazywały rozbudowane relacje (sieci relacji) duchowieństwa parafialnego tak z osobami świeckimi, jak i z instytucjami działającymi w lokalnym środowisku. Warto przypomnieć niektóre z tych wyników, tym bardziej, że – jak

dotychczas – nie zostały przeprowadzone ponowne ogólnopolskie i reprezentatywne badania wśród proboszczów, uwzględniające problematykę relacji kleru parafialnego z osobami świeckimi i instytucjami w lokalnym środowisku. Ich przeprowadzenie po upływie ponad 20 lat od realizacji tamtych badań pozwoliłoby pokazać ciągłość i zmiany w tych relacjach.

Tabela 1. Relacje księży parafialnych ze świeckimi w świetle wypowiedzi proboszczów z 1988 roku, dane w %

	często	czasem/ rzadko	bardzo rzadko	nigdy	brak odp.
Częstotliwość zwracania się mieszkańców parafii do księży parafialnych z prośbą o radę lub pomoc (N=7303)	22,8	53,0	16,2	5,8	2,0
Częstotliwość zwracania się instytucji świeckich do proboszcza z prośbą o ogłaszanie informacji dla miejscowej ludności (N= 6724)	6,1	43,4	–	50,4	0,0

Źródło: Zestawienie własne na podstawie: E. Firlit, *Ekstensywne funkcje parafii*, w: E. Firlit, ks. E. Jarmoch, K. Rosa, ks. W. Zdaniewicz, *Rola parafii rzymsko-katolickiej w organizacji życia społecznego na szczeblu lokalnym*, Pallottinum, Warszawa 1990, s. 148; E. Firlit, *Parafia a ważniejsze ośrodki życia społecznego na szczeblu lokalnym*, w: E. Firlit i in., *Rola parafii rzymsko-katolickiej…*, s. 175.

Tabela 2. Instytucje świeckie w lokalnym środowisku, z którymi kontaktują się księża parafialni w świetle wypowiedzi proboszczów z 1988 r., dane w %

Nazwa instytucji	N=7303
Szkoła podstawowa	56,1
Ochotnicza straż pożarna	43,0
Przedszkole	29,5
Ośrodek zdrowia	23,4
Gminna rada narodowa	18,9
Szkoła średnia	7,5
Inne instytucje	8,4

Uwaga: Odsetki w tabeli nie sumują się do100,0 – respondenci mogli wybrać dowolną liczbę instytucji.
Źródło: Zestawienie własne na podstawie E. Firlit, *Parafia a ważniejsze ośrodki życia społecznego…*, s. 170.

Tabela 3. Typy kontaktów księży parafialnych z instytucjami świeckimi w lokalnym środowisku w świetle wypowiedzi proboszczów z 1988 r., dane w %

Typ kontaktu	N=7303
Regularne, systematyczne	13,5
Rzadkie, sporadyczne	51,9
Służbowe, formalne	39,5
Prywatne, nieformalne	4,2
Zarówno służbowe, jak i prywatne	21,8
Brak odp.	34,4

Uwaga: Odsetki w tabeli nie sumują się do 100,0.
Źródło: Zestawienie własne na podstawie: E. Firlit, *Parafia a ważniejsze ośrodki życia społecznego…*, ss. 172-173.

W kolejnych badaniach ogólnopolskich, prowadzonych w latach 90. XX wieku, jak również w obecnej dekadzie, zagadnienie relacji duchowieństwa i świeckich przedstawiane jest przede wszystkim od strony osób świeckich. Sondaże głównych ośrodków demoskopijnych zajmujących się m.in. badaniem religijności społeczeństwa polskiego, realizowane są na reprezentatywnych próbach badawczych rekrutowanych z osób świeckich. Wyjątek stanowią dwukrotne – z 1998 i 2002 r. – badania Instytutu Spraw Publicznych (ISP) na ogólnopolskich próbach księży parafialnych, ale były to badania dotyczące głownie poglądów księży na temat integracji Polski z UE. Zagadnienie relacji duchowieństwa i świeckich było poruszone marginalnie poprzez pytanie o autoocenę szacunku, jakim „parafianie darzą swoich proboszczów i wikariuszy" (Kolarska-Bobińska 2003: 74).

Zagadnienie relacji duchowieństwa i laikatu było w dotychczasowych badaniach ogólnopolskich analizowane poprzez uwzględnienie takich wskaźników, jak:

– częstotliwość zwracania się o pomoc i radę do księży parafialnych,

– zaufanie do poszczególnych kategorii hierarchii kościelnej – papież, biskup, proboszcz, wikariusz,

– pozytywne i negatywne cechy księży,

– partycypacja (aktualna i aspirowana) świeckich w decydowaniu o sprawach parafii jako wspólnoty wiernych,

– przynależność do wspólnot i ruchów religijnych działających w parafii.

Wymienione pięć wskaźników są uwzględniane w badaniach ISKK SAC, OSS OPINIA realizowanych zarówno na próbach ogólnopolskich (zob. m.in. Zdaniewicz 2004: 107-120, 135-138, 160-170), jak i reprezentatywnych w skali 15 dotychczas

przebadanych diecezji[2], natomiast dwa ostatnie z nich są uwzględniane również w sondażach CBOS dotyczących życia parafialnego i księży parafialnych (CBOS 1995, CBOS 2008). W sondażach realizowanych przez CBOS występują jeszcze trzy wskaźniki charakteryzujące relację świeckich z duchowieństwem parafialnym, a mianowicie:

– „okazje, w których rozmawia się z proboszczem",

– „cechy proboszcza i ocena jego troski o parafię",

– sytuacja materialna i wykształcenie księży parafialnych. (CBOS 1995).

Wymienione wyżej wskaźniki są stosowane (pojedynczo lub w pełnym zestawie) również w badaniach przeprowadzonych na próbach badawczych reprezentatywnych w skali wybranych województw – np. badania z 1994 r. w województwie nowosądeckim i warszawskim na próbie proboszczów oraz osób świeckich (Firlit 1998), a także w licznych badaniach zrealizowanych na próbach celowych rekrutowanych ze społeczności osób świeckich (np. Baniak 1994; Baniak 1998; Grzesik, Grygiel 2003; L. Gajos 2008).

Wyniki większości ze wspomnianych wyżej badań pokazują relacje świeckich i duchownych przez pryzmat wypowiedzi osób świeckich. Nie jest to zatem obraz pełny, gdyż brakuje tu wypowiedzi drugiego członu tych relacji, czyli duchowieństwa.

Odnosząc się do dotychczasowych wyników badań prowadzonych na ogólnopolskich próbach reprezentatywnych dla zbiorowości osób świeckich, za przydatne do charakteryzowania relacji laikatu i duchowieństwa w Polsce współczesnej uważam następujące wskaźniki:

– poziom zaufania świeckich do duchownych,

– poziom szacunku i poważania księży przez świeckich,

– częstotliwość zasięgania przez świeckich porady w trudnych sytuacjach życiowych u księży,

– częstotliwość zwracania się do księży z prośbą o pomoc,

– opinie świeckich o kontaktach i płaszczyznach współpracy z księżmi w obrębie parafii,

– przynależność świeckich do ruchów i grup religijnych działających w parafii,

– przynależność do mikrostruktur parafialnych,

---

[2] Badania postaw społeczno-religijnych na reprezentatywnych próbach osób świeckich w poszczególnych diecezjach są realizowane przez OSS OPINIA od 1996 roku. Dotychczas zrealizowano badania w następujących diecezjach: włocławska, sandomierska, katowicka, tarnowska, łódzka, gdańska, lubelska, łomżyńska, poznańska, częstochowska, szczecińsko-kamieńska, warszawska, radomska, płocka, drohiczyńska i bydgoska. Zróżnicowanie zaufania świeckich do biskupów i księży parafialnych w 12 diecezjach przedstawiłam na ogólnopolskiej konferencji zorganizowanej w grudniu 2006 r. przez ISKK i KEP (Firlit 2006: 80-86).

– partycypacja (aktualna i potencjalna) osób świeckich w decydowaniu o sprawach parafii jako wspólnoty wiernych.

Ostatnie badania ogólnopolskie, które uwzględniły większość wymienionych wyżej wskaźników, zostały przeprowadzone 7 lat temu przez Zespół OSS OPINIA (Zdaniewicz, Zaręba 2004).

Wydaje się, że dla uzupełnienia obrazu relacji laikatu i duchownych w Polsce, wynikającego z badań socjologicznych realizowanych na próbach badawczych osób świeckich, należałoby przeprowadzić reprezentatywne badania wśród duchowieństwa uwzględniające wskaźniki przynajmniej takich zagadnień, jak:

– poziom zaufania duchownych do świeckich,

– poziom szacunku i poważania świeckich przez duchownych,

– opinie duchownych o kontaktach i płaszczyznach współpracy ze świeckimi w obrębie parafii,

– częstotliwość korzystania przez osoby duchowne z porad i konsultacji osób świeckich,

– kryteria rekrutowania osób świeckich przez duchowieństwo do kościelnych ciał kolegialnych,

– wytyczne biskupów diecezjalnych dla proboszczów określające współpracę księży ze świeckimi,

– pozycja i rola świeckich i duchownych w kościelnych gremiach (np. rady parafialne),

– pozycja i rola księży parafialnych w świeckich instytucjach i gremiach działających w lokalnych społecznościach (np. szkoły i inne placówki oświatowe, zdrowotne, kulturowe, samorządowe),

– postawy księży wobec ugrupowań i partii politycznych działających w lokalnym środowisku.

Uwzględnienie w badaniach socjologicznych przynajmniej części z proponowanych wyżej wskaźników relacji duchowieństwa i laikatu zapewne przyczyniłoby się do ich szerszego rozpoznania, a otrzymane wyniki nie tylko wzbogaciłyby wiedzę o relacjach pomiędzy tymi dwoma ważnymi w polskim kontekście społeczno-kulturowym stanami społecznymi, ale również mogłyby pomóc w przezwyciężeniu istniejących wzorów relacji, przyzwyczajeń i stereotypów oraz przyczynić się do wzajemnej otwartości, kształtowania partnerskiego dialogu i współpracy.

REFLEKSJA KOŃCOWA

Potoczna obserwacja, jak i wyniki wielu badań socjologicznych pokazują swoistą sprzeczność w relacjach laikatu i duchowieństwa w Polsce. Oto mamy, z jednej strony, relatywnie wysoki poziom zaufania laikatu do duchowieństwa, nawoływania

duchowieństwa o odpowiedzialność wiernych za struktury kościelne, deklaracje współpracy, chęć partycypacji stosunkowo dużej części świeckich w życiu parafii, a z drugiej – stosunkowo niski poziom realnego uczestniczenia świeckich w kościelnych ciałach kolegialnych – na poziomie diecezji i przede wszystkim parafii.

Ostatnie badania CBOS dotyczące „związku Polaków z lokalna parafią" (CBOS 2008) pokazują wzrost w latach 2005-2008 odsetka osób przeświadczonych, że nie mają wpływu na sprawy parafii, do której należą (w 2008 r. – 83%, od roku 2005 wzrost o 3 pkt proc.) oraz wzrost odsetka osób zarówno niemających takiego wpływu, jak i niezainteresowanych jego posiadaniem (74% w roku 2008, wzrost o 6 punktów w porównaniu z 2005 r.). Ponadto z badań CBOS wynika, że „przybyło osób, które nie mają poczucia podmiotowości i nie odczuwają potrzeby współkształtowania lokalnego środowiska parafialnego" (CBOS 2008).

Zagadnienie partycypacji świeckich w decydowaniu o sprawach parafii jako wspólnoty wiernych jest w wielu dyskusjach traktowane jako elementarny wskaźnik relacji duchowieństwa i laikatu w Polsce. Z reguły jest on wykorzystywany do ukazania bierności większości świeckich oraz niechęci duchowieństwa do włączenia w sprawy parafialne nawet tych świeckich, którzy taką chęć deklarują. Jako uwarunkowania tego faktu podaje się najczęściej utrwalone przez lata paternalistyczne podejście księży do świeckich, autorytarny styl zarządzania parafią oraz bierność świeckich – innymi słowy: przejawy asymetryczności relacji duchowieństwa i świeckich na poziomie parafialnym.

Powyższe konstatacje są potwierdzane wynikami wielu badań i nie sposób z nimi polemizować. Można jednak rozszerzyć ich interpretację poprzez dokładniejsze przyjrzenie się uwarunkowaniom tej asymetryczności, której oczywiście nie można redukować tylko do zagadnienia partycypacji świeckich w sprawach parafialnych. Wydaje się, że do wyuczonej przez lata – i w jakimś sensie „nagradzanej" – bierności i braku podmiotowości większości katolików świeckich w Polsce oraz do zmonopolizowania przez duchowieństwo większości spraw związanych tak z życiem religijnym ludności, jak i z funkcjonowaniem lokalnych struktur religijnych, dołączyły w latach transformacji ustrojowej takie cechy, jak: koncentracja na własnych sprawach, postępująca obojętność na los drugiego człowieka, indywidualizm, rozbudzone i propagandowo podsycane orientacje na sukces i pieniądze. Atrybuty te dotyczą nie tylko znaczącej części laikatu we współczesnej Polsce, ale są również obecne w szeregach duchowieństwa skoncentrowanego w mijającym dwudziestoleciu w dużej mierze na umacnianiu instytucjonalnej pozycji struktur kościelnych oraz stabilizacji własnej pozycji w obrębie tych struktur, a w znacznie mniejszym stopniu na budowaniu partnerskich, zrównoważonych relacji z osobami świeckimi. W konsekwencji – jak się wydaje – zarówno laikatowi (który w większości w Polsce cechuje się słabą świadomością eklezjalną), jak i duchowieństwu (przyzwyczajonemu do wysokiego prestiżu społecznego, stabilnej pozycji społecznej i zawodowej) coraz mniej zależy na pogłębianiu wzajemnych relacji. Ich asymetria może być zwyczajnie wygodna, bo niewymagająca od żadnej ze stron zmiany dotychczasowych wzorów zachowań.

LITERATURA

Baniak, J. (1994). *Obraz kapłana w świadomości katolików świeckich (na przykładzie Kalisza, Kotłowa, Przedborowa). Studium socjologiczne*. Poznań: REBIS.

Baniak, J. (1998). *Ksiądz w oczach młodzieży. Obraz kapłana w świadomości młodzieży licealnej i akademickiej (na przykładzie Kalisza)*. Poznań: W drodze.

Benedykt XVI (2005). *Do biskupów polskich. Przemówienia wygłoszone z okazji wizyty ad limina Apostolorum w roku 2005*. Poznań: Pallottinum.

CBOS (1995, styczeń). *Społeczne postrzeganie księży i życia parafialnego*. Komunikat z badań. Warszawa.

CBOS (2008, wrzesień). *Polacy o swoich związkach z lokalną parafią.* Opinie z lat 2005 i 2008. Komunikat z badań. Warszawa.

Ciupak, E. (1961). *Kultura religijna wsi. Szkice socjologiczne*. Warszawa: Iskry.

Dekret o apostolstwie świeckich *Apostolicam actuositatem* (2003). Wrocław: Wrocławska Księgarnia Archidiecezjalna.

Dekret o działalności misyjnej Kościoła *Ad gentes divinitus*. http://archidiecezja.lodz.pl (Czytelnia).

Duchowieństwo (2003). W: *Religia. Encyklopedia PWN*, Tom 3. Warszawa: PWN.

Firlit, E., Jarmoch, E., Rosa, K., Zdaniewicz, W. (1990). *Rola parafii rzymsko-katolickiej w organizacji życia społecznego na szczeblu lokalnym* (*raport z badań ogólnopolskich*). Warszawa: Pallottinum.

Firlit, E. (1998). *Parafia rzymskokatolicka w Polsce w okresie transformacji systemowej. Studium socjologiczne*. Warszawa: Dom wydawniczy ELIPSA.

Firlit, E. (2006). Kościół i parafia w świadomości społecznej – wybrane problemy. W: W. Zdaniewicz, S. Zaręba (red.), *Religia – Kościół – Społeczeństwo. Wyniki porównawczych badań socjologicznych w 12 diecezjach*. Warszawa: OSS OPINIA, ISKK SAC.

Gadacz, T., Maderski, B. (2006). *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 6 i 3. Warszawa: PWN.

Gajos, L. (2008). Autorytet i zaufanie w relacjach duchowieństwo – świeccy. Analiza na przykładzie środowiska wiejskiego. W: J. Baniak (red.), *Między instytucją i wspólnotą. Udział katolików świeckich w życiu Kościoła. Założenia i rzeczywistość*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, ss. 171-197.

Grzesik, A., Grygiel, P. (2003). Więź młodzieży polskiej z parafią we Lwowie. W: J. Baniak (red.), *Socjologia religii*, t. 1. *Parafia jako rzeczywistość wielowymiarowa*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, ss. 143-152.

Holcer, J. (1996). Komunizm jako chłodnia. *Gazeta Wyborcza* z 15-16 czerwca 1996, s. 16.

Jan Paweł II (1989). *Posynodalna adhortacja apostolskiej Christifideles laici ojca świętego Jana Pawła II o powołaniu i misji świeckich w Kościele i w świecie dwadzieścia lat po Soborze Watykańskim II*. Wrocław: Wrocławska Księgarnia Archidiecezjalna.

Katechizm Kościoła Katolickiego (1994). Poznań: Pallottinum.

Kodeks Prawa Kanonicznego (1984). Przekład polski zatwierdzony przez Konferencje Episkopatu Polski. Poznań: Pallottinum.

Kolarska-Bobińska, L. (red.) (1998). *Duchowieństwo polskie wobec perspektywy integracji europejskiej*. Warszawa: ISP.

Kolarska-Bobińska, L. (red.) (2003). *Duchowieństwo parafialne a integracja europejska*. Warszawa: ISP.

Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* (1968). W: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje*. Poznań: Pallottinum.

Laikat (2006). W: *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 6. Warszawa: PWN.

Mazurkiewicz, P., ks. (2000). Recepcja Soboru. W: ks. W. Zdaniewicz i T. Zembrzuski (red.), *Kościół i religijność Polaków 1945-1999*. Warszawa: ISKK SAC, Pallottinum, ss. 19-44.

Pieronek, T., bp (1998). *Kościół nie boi się wolności*. Kraków: ZNAK.

Piwowarski, W., ks. (1983). Kościół ludowy wobec potrzeb i problemów duszpasterstwa. W: W. Piwowarski (red.), *Religijność ludowa. Ciągłość i zmiana*. Wrocław: Wrocławska Księgarnia Archidiecezjalna, ss. 333-367.

Wojtyła, K., kard. (1968). Wstęp ogólny. W: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje*. Poznań: Pallottinum, ss. 9-22.

Zdaniewicz, W., Zaręba, S. (red.) (2004). *Kościół katolicki na początku trzeciego tysiąclecia w opinii Polaków*. Warszawa: ISKK SAC.

STRESZCZENIE

Zagadnienie relacji między dwoma ważnymi stanami społecznymi jest złożone, wielowątkowe i z tej wielości aspektów możliwych w jego analizowaniu, w niniejszym tekście uwzględniono tylko dwa: uwarunkowania strukturalno-normatywne związane ze strukturą organizacyjną Kościoła (wyraźnie określone pozycje i funkcje tych dwóch stanów) oraz uwarunkowania wypływające z określonego kontekstu społeczno-kulturowego, modyfikujące normatywny wzorzec tych relacji. Kierunek i zakres tej modyfikacji wynika z cech kontekstu społeczno-kulturowego, w obrębie którego funkcjonują (są wprowadzane, zaadoptowane) normatywne zalecenia.

Relacje duchowieństwa i laikatu analizuję z perspektywy socjologicznej, wykorzystując m.in. takie kategorie analityczne, jak: pozycja społeczna, rola, status społeczny, normatywne wyznaczniki, społeczne wzory działań i relacji. Asymetryczność relacji osób świeckich i duchownych pokazuję tylko na przykładzie Polski, a więc w specyficznym kontekście społeczno-kulturowym. Analiza tych relacji w kontekście kultury i tradycji innego społeczeństwa – np. niemieckiego, włoskiego lub irlandzkiego – zapewne ukazałaby nieco odmienne ich oblicze.

W części pierwszej opracowania odwołuję się do wybranych dokumentów Kościoła normujących relacje pomiędzy duchownymi i świeckimi, natomiast w drugiej koncentruję się na specyfice tych relacji w polskim kontekście społeczno-kulturowym, próbując równocześnie odpowiedzieć na pytanie, jakie są główne płaszczyzny aktualizowania się tych relacji.

Słowa kluczowe

laikat, duchowieństwo, asymetryczność relacji, kontekst społeczno-kulturowy, aspekt normatywny, płaszczyzny relacji

SUMMARY

The issue of mutual relations between laity and clergy i.e. two important social estates is complex and can be analyzed from a number of perspectives. In the paper the author has, however, chosen to limit his analysis to just two aspects out of a broad spectrum of analytical options relating to the above subject. Firstly, the author considers structural and normative determinants of relationships between clergy and laity that are grounded in organizational structure of the Catholic

Church (clearly defined roles and functions of both estates). Secondly, the paper discusses determinants that arise from socio-cultural context and modify normative pattern of these relationships. The direction and scope of the above modifications is determined by the features of socio-cultural context in which normative directives are introduced or adopted.

The author analyzes relations between clergy and laity from a sociological perspective and applies such analytical categories as social position, role, social status, normative indicators, social patterns of actions and relations. The asymmetry of relations between priests and laypeople is analyzed only in Polish, i.e. a specific socio-cultural context. Therefore it shall be stressed that basing upon an analogous analysis conducted in a context of culture and tradition of another society (e.g. German, Italian or Irish) one would need to construct a somewhat different image of these relations.

The first part of the paper refers to selected documents of the Catholic Church that aim at regulating relations between laypeople and priests. The second part focuses on the other hand on the specificity of these relationships in Polish socio-cultural context and attempts to identify main areas on which they have been modified over time.

Key Words

laity, clergy, asymmetry of relations, socio-cultural context, normative aspect, areas of relations

Laikat i duchowieństwo w kościele katolickim w polsce
Problem dialogu i współistnienia
Poznań 2010

MARIAN ZDZISŁAW STEPULAK
Katolicki Uniwersytet Lubelski

Rodzina w dialogu z duchowieństwem w parafii

Die Familie im Gespräch mit dem Klerus in der Pfarrei

„Dlaczego żyjemy, jeżeli nie dlatego,
aby czynić sobie wzajemnie życie mniej trudniejszym?"
George Eliot

WPROWADZENIE

Problematyka dialogu pomiędzy systemem rodzinnym a duchowieństwem parafialnym nie należy do zagadnień łatwych w aspekcie podejmowanej naukowej refleksji. Równocześnie tego rodzaju kwestie stanowią często zbyt delikatną materię, aby podejmować ją na publicznym forum. Mogą bowiem one stanowić zarzewie konfliktu między wspomnianymi wcześniej stronami dialogu. Z drugiej jednak strony problem ten jest bardzo ciekawy z wielu aspektów poznania, m.in. teologii, pedagogiki, teorii komunikacji, psychologii oraz socjologii.

1. POJĘCIE *PARAFIA*

Parafia jest podstawową strukturą duszpasterską i miejscem spotkania chrześcijanina z Kościołem. To właśnie w parafii Kościół urzeczywistnia się jako prawdziwa wspólnota ludu zjednoczonego mocą Słowa Bożego, liturgii, zwłaszcza Eucharystii, a także miłości braterskiej (Kamiński 2007: 133). Pojęcie rzeczownikowe *parafia* ma swoje źródła w greckim *paroikia* oraz łacińskim *paroecia*. Termin *parafia* pochodzi wprost od greckiego słowa *paroiken* i oznacza: „mieszkać obok", „być przybyszem". Jest to określona wspólnota wiernych ustanowiona na sposób stały w Kościele partykularnym, nad którą pasterską pieczę, pod władzą biskupa diecezjalnego, powierza się proboszczowi jako jej własnemu pasterzowi (*Kodeks Prawa Ka-*

nonicznego 1984, kan. 515 § 1). W Starym Testamencie słowo *paroikos* oznaczało człowieka obcego, który zamieszkał w Ziemi Izraelskiej. Terminem tym byli określani także Żydzi w czasie pobytu w Egipcie. Natomiast Nowy Testament używa słowa *paroikia* na określenie obecnego stanu Kościoła na ziemi jako przebywania na obczyźnie w odróżnienia od właściwej ojczyzny w wieczności. Od końca I wieku terminu *paroikia* używano na oznaczenie Kościoła istniejącego w danym miejscu. Był to Kościół lokalny, na czele którego stał biskup (Kamiński 2006: 587). Warto dodać, że probostwo stanowi podstawową jednostkę organizacyjną nie tylko Kościoła katolickiego, ale także wielu innych wyznań chrześcijańskich. Centralnym ośrodkiem życia parafii jest kościół parafialny (farny).

Do najważniejszych substruktur parafialnych należą: życie wspólnotowe prezbiterium parafialnego, parafialna rada duszpasterska oraz małe wspólnoty religijne.

Nowa sytuacja społeczno-gospodarcza oraz religijna społeczeństwa polskiego wymaga od parafii odnowy nie tylko tradycyjnie pełnionych funkcji, ale także zaktywizowania funkcji nowych, będących reakcją na współczesne potrzeby. Należy do nich funkcja rozwijania małych grup religijnych, funkcja reewangelizacyjna oraz specyficzna funkcja społeczno-humanistyczna (Kamiński 2006: 594). W tym obszarze można by umieścić udział parafii w duszpasterstwie rodzin.

2. SPECYFIKA SYSTEMU RODZINNEGO A WSPÓLNOTA PARAFIALNA

Rodzina jest najbardziej naturalnym systemem społecznym, stanowi specyficzny układ więzi wewnętrznych zachodzących pomiędzy małżonkami, rodzicami oraz między rodzeństwem (Sidor 2005: 15). Samo pojęcie systemu rodzinnego wywodzi się od twórcy ogólnej teorii systemów L.v. Bertalanffy'ego. Określał on system jako skomplikowany układ strukturalny, złożony ze wzajemnie powiązanych jednostek składowych (Bertalanffy 1967: 69; por. Stepulak 1995).

Warto podkreślić, iż rodzina jako system naturalny jest elementem większego systemu. W tym przypadku wchodzi ona w system, którym jest wspólnota parafialna. Cała rzeczywistość bowiem ujmowana bywa jako zhierarchizowany układ systemów lub jako jeden wielki system z licznymi podsystemami. Adekwatnie funkcjonujący system rodzinny podejmuje szereg rozmaitych wysiłków zmierzających do tego, aby aktywnie podjąć dialog ze wspólnotą parafialną i jej duchowieństwem.

Bardzo ciekawą prawidłowością systemu rodzinnego w kontekście życia parafialnego jest z jednej strony to, że rodzina musi wypracować własną tożsamość, z drugiej zaś odpowiadać zmianą wewnętrzną na wciąż nowe okoliczności zewnętrzne. Tożsamość rodziny jest zabezpieczona przez dwa systemy podtrzymujące dany układ reguł i zasad rodzinnych. Jeden z nich to system uniwersalnych zasad dotyczących tego, w jaki sposób rodzina ma być zorganizowana, drugi – to system utrzymujący stałość rodzinnych reguł, zespół norm dotyczących zachowania się członków rodziny (Bertalanffy 1967: 112; por. Stepulak 1995).

Kolejną właściwością systemu rodzinnego jest jego zdolność adaptacji do wydarzeń typowych dla procesów rozwojowych, np. narodziny czy odejście kogoś z członków rodziny. Radykalna zmiana oznacza zatem modyfikację ogólnych zasad kierujących systemem oraz zasad określających współistnienie poszczególnych elementów (Bertalanffy 1967: 112; por. Stepulak 1995). Pojawiają się przy tym poważne trudności związane z podjęciem dialogu z innymi osobami, w tym także z duchowieństwem parafialnym.

Wszelkie relacje zachodzące pomiędzy członkami rodziny są określane jako otwarte. Ich uczestnicy bowiem wchodzą w bogatsze relacje z otoczeniem zewnętrznym. Systemy otwarte wymieniają energię z otoczeniem, ponieważ ich granice są elastyczne. Dzięki temu umożliwiają członkom rodziny uczestniczenie w szerszych grupach społecznych, takich jak parafia (Stepulak 2007: 113).

Specyfika systemu rodzinnego wobec wspólnoty parafialnej polega na tym, iż rodzina jako mniejszy system (podsystem) ze swojej natury jest gotowa na podjęcie relacji i osobowego dialogu z członkami parafii i jej duchowieństwem.

3. ZADANIA PARAFII WOBEC RODZIN

Warto w kontekście tej publikacji zwrócić szczególną uwagę na duszpasterstwo rodzin. Istnieje kilka zasadniczych form duszpasterstwa rodzin podejmowanych przez parafie. Można zatem wymienić takie, jak: nauczanie naturalnych metod planowania rodziny, obrona dziecka poczętego, tzw. kursy dla narzeczonych, poradnictwo rodzinne, wychowanie dzieci i młodzieży do miłości czy też liturgia życia rodzinnego. Podstawowym zadaniem parafii wobec małżeństwa i rodziny jest trzyetapowe przygotowanie: dalsze, bliższe i bezpośrednie. Przygotowanie dalsze sięga do dzieciństwa i dokonuje się w ciągu okresu szkolnego i katechetycznego. Jednakże powinno się ono odbywać przede wszystkim w rodzinie. Rodzice bowiem mają podstawowe prawo i obowiązek do pełnego, osobowego wychowania swoich dzieci, w tym również wychowania religijnego (Mierzwiński 2006: 740).

Przygotowanie bliższe odnosi się do młodzieży w wieku ponadgminazjalnym. Jest ono formą katechumenatu wiodącego do wyboru drogi życiowej. Małżeństwo jako trwały związek mężczyzny i kobiety, podniesiony do godności sakramentu, winno być ukazywane jako chronologicznie pierwsze i podstawowe powołanie człowieka. Poprzez przeżycie wspólnotowe w parafii i rzetelny dialog należy pogłębić wiedzę młodzieży na temat małżeństwa i rodziny (Mierzwiński 2006: 740).

Przygotowanie bezpośrednie skierowane jest do narzeczonych. Elementami tego przygotowania mają być: spotkanie z duszpasterzem przynajmniej trzy miesiące przed ślubem; trzy katechezy przedślubne, obejmujące teologię małżeństwa i rodziny, etykę życia małżeńskiego; przynajmniej trzy spotkania w poradni życia rodzinnego, spowiedź przedślubna, rozmowa dotycząca wiedzy religijnej narzeczonych.

Innym ważnym zadaniem parafii wobec rodzin jest poradnictwo rodzinne. Chodzi w tym przypadku o pospieszenie z kompetentną i skuteczną pomocą małżeń-

stwom i rodzinom w sytuacji wielu współczesnych zagrożeń i wyzwań współczesności. Narzeczonym dają także szansę zapoznania się z zasadami odpowiedzialnego rodzicielstwa (Mierzwiński 2006: 741).

Kolejnym ważnym elementem formacji rodzin do zadań apostolskich jest pomoc w kształtowaniu życia religijnego w obrębie rodziny oraz wsparcie apostolatu rodziny w świecie współczesnym. Rodzina ukształtowana w duchu chrześcijańskim powinna stać się wspólnotą ewangelizującą we własnym gronie, w najbliższym sąsiedztwie, w środowisku pracy, w Kościele i w państwie, a także w życiu gospodarczym, społecznym i politycznym.

Warto też zwrócić uwagę na duszpasterstwo rodzin w sytuacjach szczególnych. Wymienione przypadki to: bezdzietność, niepełnosprawność, uzależnienia, uciążliwości związane z podeszłym wiekiem, wdowieństwem, samotnością i wypadkami losowymi. Sytuacje nieprawidłowe to zwłaszcza rodziny rozbite i związki niesakramentalne (Mierzwiński 2006: 741-742).

W powyższym kontekście wydaje się, iż zadania parafii wobec rodzin są ściśle ustalone i jasne.

4. RODZINA A DUCHOWIEŃSTWO W PŁASZCZYŹNIE ADEKWATNEGO DIALOGU

Dialog realizuje się na płaszczyźnie spotkania osób lub grup społecznych. Różnicują go natomiast dążenia partnerów do zmaterializowania obranej idei, do konfrontacji i wzajemnej wymiany własnych przekonań czy też do współdziałania według określonego programu. Ważne dla analizy struktury dialogu są jego uwarunkowania, a także jego podstawowe zasady. Stąd też wiadomo, że partnerzy dialogu poprzez wzajemną wymianę myśli, doświadczeń i działań stają się po części współtwórcami osiągnięć z uwagi na zgodność poglądów oraz ich jednokierunkową aplikację w stosunku do wyznaczonego celu (Łukaszyk 1985: 1259). Tego rodzaju „dialog kooperacyjny" zawsze pozostaje w ścisłym związku z budowaniem systemu oraz zaprogramowanymi metodami badań lub działania. Warto dodać, iż obowiązuje w nim intelektualna uczciwość i obiektywizm, a nade wszystko wyrzeczenie się jakiegokolwiek nacisku czy też podstępu w stosunku do współpartnerów dialogu. Uwzględniając psychologiczny punkt odniesienia w dialogu, powyższe postawy zawodzą w dialogu partnerów reprezentujących odmienne przekonania wyznaniowe, religijne czy też światopoglądowe. W takiej sytuacji bowiem zaangażowana jest wolitywna i emocjonalna sfera osobowości człowieka, akcentującego swą autonomię wraz z nieograniczoną wolnością, domagającą się tolerancji.

Natomiast z socjologicznego punktu widzenia na dialog składają się trzy komponenty:

– wewnętrzne uwarunkowania osób lub grup społecznych,
– reprezentowane przez te osoby wartości,
– środki przekazywania myśli (Łukaszyk 1985: 1259).

W tym kontekście postawa partnera dialogu jest uwarunkowana, z jednej strony osobowościowo i środowiskowo, co oznacza, że mogą nastąpić konflikty wynikające z otwarcia się na dialog, a z drugiej – podświadomie funkcjonującym egocentryzmem. Istotnym faktorem wpływającym na partnerów dialogu są przyjęte przez grupę normy społeczne i wzorce kulturowe. Dlatego też na przekonania, które są kulturowym wyznacznikiem postawy partnerów dialogu, składają się wartości, obyczaje oraz standardy społecznego, moralnego i religijnego postępowania. Pomocniczym instrumentem powodzenia dialogu jest jego propagowanie oraz informowanie o jego przebiegu, a przez to wywieranie wpływu na opinię publiczną. Sytuacyjną płaszczyzną dialogu jest pluralizm teologiczny, wyznaniowy, religijny lub światopoglądowy, ponieważ współistnienie i współżycie ludzie o różnych orientacjach domaga się wzajemnej współpracy. Dialog w takiej sytuacji staje się zupełnie zbędny w społeczeństwie ideowo monolitycznym, gdyż percepcja przyjętych wartości przez jednostkę dokonuje się niejako automatycznie w przeciwieństwie do społeczeństwa pluralistycznego (Łukaszyk 1985: 1260).

Można w tym kontekście powiedzieć, że religijny dialog między rodziną a duchowieństwem posiada przynajmniej potrójną perspektywę: dogmatyczną, ascetyczną oraz psychologiczną.

Perspektywa dogmatyczna. Zadaniem Kościoła nie jest tylko głoszenie krzyża i zmartwychwstania Jezusa, nie tylko tego, aby ludzie uwzględnili w swym życiu i osobowym rozwoju prawdy religijne chrześcijaństwa, ale to, by wprowadzić ludzi w rzeczywistość Wcielenia i Odkupienia, bo dzięki temu ludzie są na nowo objęci ojcowską miłością Boga. W takiej perspektywie rozwój duchowy osoby ludzkiej i całej rodziny nie jest tylko przyswajaniem nauki głoszonej przez Kościół, przejmowaniem długiej tradycji, ale także – a może przede wszystkim – pozostawaniem w dialogicznych relacjach z osobą Chrystusa, który udostępnia nam w sobie nasze powiązanie z Bogiem przez miłość. To powiązanie z Bogiem w realnym „obszarze" osoby Chrystusa, powiązanie więc najpierw z Chrystusem czyni nas Kościołem (Gogacz 1982: 45-46).

Perspektywa ascetyczna. Ascetyka w tym aspekcie oznaczałaby zachęcanie do nawrócenia, jednakże w taki sposób, by stawała się ona skutkiem naszego trwania w dialogu i relacjach miłości, wiary i nadziei, łączących nas z Bogiem, gdy to trwanie zabezpieczamy przez swą obecność w rzeczywistości Wcielenia i Odkupienia dzięki ogarniającej nas miłości Ojca, odzyskanej dla nas przez Chrystusa i wspomaganej przez Ducha Świętego. Ascetyczna obecność w krzyżu i zmartwychwstaniu naszego Pana to wyrażenie miłości i wierności Chrystusowi przez oddawanie Mu w dialogu naszych cierpień i przez budowanie nadziei zbawienia na prawdzie o śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa, uprawianego modlitwą, opłakiwaniem grzechów i pokutą, aby utrwalił na zawsze nasze spotkanie z Trójcą Świętą w rzeczywistości odkupienia (Gogacz 1982: 47).

Perspektywa psychologiczna. Dotyczy ona przeżywania, związanego z naszym poznawaniem. Jednakże w poznaniu bezpośrednim, które ma naturę zmysłowo-umy-

słową, nigdy nie ujmujemy Boga. Nie oznacza to jednak, że w takim stanie nie można podjąć żadnego dialogu. Szczególny jego rodzaj podejmowany jest w poznaniu mistycznym. Bóg staje się obecny w osobie ludzkiej, przechodzi w obszar władz duszy. Staje się wtedy na chwilę, w nieoczekiwany sposób istniejącym bezpośrednio przedmiotem odbioru (Wojtyła 1972: 167).

Mając na myśli dialog religijny, mówimy także o dialogu zbawczym. Pojęcie zbawienia należy w tym przypadku rozumieć szeroko, zarówno w sensie realizacji świętości osobowej, jak i promocji ludzkiej oraz odnowy porządku doczesnego w duchu Ewangelii (Wal 2006: 178).

Do struktury dialogu można by także zaliczyć pewne jego zasady. Podstawową zasadą dialogu jest poszanowanie godności oraz wolności osobistej każdej osoby ludzkiej, pomimo światopoglądowego pluralizmu, a także wzajemna tolerancja przy jednoczesnym dążeniu do wzbogacenia swych poglądów i przekonań (zob. Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, Dekret o apostolstwie świeckich *Apostolicam actuositatem*, Dekret o wolności religijnej *Dignitatis humanae*).

Dialog w kontekście rozwoju osobowego w rodzinie można opisać na podstawie wielu doświadczeń. Wymienione niżej typy doświadczeń dialogicznych są charakterystyczne dla religii:

– *Poczucie bojaźni i czci*. Ludzie od początku swego istnienia podejmowali dialog z Nieskończonym. Doświadczeniu temu towarzyszyło poczucie tajemnicy, podziwu, świętości i uświęcenia.

– *Zjednoczenie mistyczne*. Mistycy wielu religii mówią o doświadczeniu jedności wszechrzeczy. Twierdzą, że jedność można odnaleźć zarówno w głębi własnej duszy, jak i w świecie przyrody.

– *Powinność moralna*. Decyzje w kwestiach moralnych wymagają dialogu z drugą osobą i Bogiem. Wiążą się one z podjęciem odpowiedzialności i często podporządkowania własnych skłonności wartościom wyższym. Głos sumienia może skłonić człowieka do działań moralnych, nawet pod groźbą utraty życia.

– *Nawrócenie i pojednanie*. W codziennym życiu uznanie winy ze skruchą wiąże się z postawą dialogiczną i może prowadzić do odczucia przebaczenia. Osoby, które nie mogą zaakceptować samych siebie, stają się w niewytłumaczalny sposób do tego zdolne. Dzieje się to za sprawą nawrócenia, które zawsze ma dialogiczny charakter.

– *Relacje między osobami*. Niektóre z relacji między dwiema osobami są charakteryzowane za pomocą takich pojęć, jak bezpośredniość, bliskość, wzajemność, autentyczny dialog. Martin Buber uważał, że relacja „Ja-Ty" implikuje dostępność, wrażliwość, otwartość, odpowiedzialność. Wyróżnia ją także niewymuszony charakter i zaangażowanie całej osoby. Buber twierdził, że można interpretować potrzeby bliźniego jako wezwanie Boże. Spotkanie i dialog z Ty ludzkim jest jedną z form spotkania z odwiecznym Ty. Warto przy tym zdawać sobie sprawę z tego, iż Bóg

przemawia do nas za pośrednictwem zdarzeń. Dźwiękami, z jakich składa się ta mowa, są zdarzenia z powszedniego życia człowieka. Ze swej strony człowiek odpowiada również mową swojego życia, odpowiada swymi uczynkami. Zdarzenia z codzienności mogą być więc interpretowane jako dialog osobowy z Bogiem (Buber 1937; tenże 1947).

– *Kluczowe wydarzenia historyczne*. Obok jednostkowych doświadczeń istnieją również doświadczenia całych społeczności, powstające jako swoisty dialog wobec wydarzeń historycznych.

Współczesny dialog chrześcijanina z Bogiem rozgrywa się na płaszczyźnie doczesnego zaangażowania, które płynie z przekonania o wartości spraw doczesnych. Ludzkie życie i zdrowie somatyczne i psychiczne, wszechstronny rozwój człowieka, wszystko od najbardziej codziennych, znikomych spraw do niezwykłych, brzemiennych w skutki ludzkich osiągnięć, posiada autentyczną wartość, której lekceważenie oznaczałoby lekceważenie Boga – Stwórcy i Zbawiciela świata i człowieka (Zuberbier 1979: 314-315).

Powyższe refleksje teoretyczne pozwalają nam zwrócić szczególną uwagę na specyfikę dialogu rozgrywającego się pomiędzy systemem rodzinnym a duchowieństwem parafialnym.

5. TRUDNOŚCI W DIALOGU MIĘDZY SYSTEMEM RODZINNYM A DUCHOWIEŃSTWEM

Codzienna praktyka pokazuje nam wprawdzie przypadki adekwatnego dialogu, jednakże zauważa się wiele poważnych przeszkód w tym obszarze kontaktów. Można bowiem zaobserwować pewne trudności w adekwatnym podjęciu i prowadzeniu dialogu. Pierwszą przeszkodą jest *dyferencjalizm*. Następuje to wtedy, kiedy członkowie systemu rodzinnego operują zwykle tak niespójnymi pojęciami i tak różne są ich oczekiwania związane z dialogiem, że już na starcie skazują siebie na porażkę, bo każdy z nich chce przez dialog osiągnąć zupełnie inne cele. W takim kontekście trudno o autentyczne spotkanie i rzetelny dialog (Wal 2006: 179). Objawia się to zwykle przyjmowaniem postaw roszczeniowych przez rodziców, a także ich dzieci. Starają się oni przez to zdominować dialog z duchowieństwem, a nawet do takiego dialogu nie dopuszczać[1].

[1] Przykładem tego może być konflikt w jednej z podlubelskich parafii, w który to zaangażowała się pewna grupa parafian. Postanowili oni sprzeciwić się władzy kościelnej i nie zgodzić się na odejście dotychczasowego proboszcza i przyjęcie nowego. W dalszej konsekwencji ludzie ci nie chcieli podjąć dialogu z władzą kościelną ani z nowym proboszczem. Ich żądania nie tylko że były dalekie od kompromisu, ale zatraciły cechy jakiegokolwiek dialogu, bazując jedynie na grupowym, wybitnie roszczeniowym monologu. Pozostali członkowie parafii mieli zupełni inny pogląd na tę samą sprawę, a nawet członkowie rodzin pozostali ze sobą w konflikcie interesów.

Dla adekwatnego prowadzenia dialogu niezbędne są konkretne dyspozycje moralne, takie jak: uczciwość, szczerość, prawdomówność, cierpliwość, roztropność, rzetelność, delikatność. Rodzina nie podejmując ascezy i pracy nad sobą, nie może spełnić podstawowych wymagań moralnych, jakie jego uczestnikom stawia dialog.

J. Wal uważa, iż ludzkie ograniczenia dotyczą nie tylko sfery moralnej, ale odnoszą się także do pewnych ułomności intelektualnych (dogmatyzm, relatywizm) oraz emocjonalnych (nieśmiałość, podejrzliwość, nieufność). Razem mogą stanowić poważne utrudnienie w dialogu (Wal 2006: 179). Bardzo często zaburzenia w relacji rodzina – duchowieństwo parafialne powstają na bazie niedomogów w sferze moralnej rodziny. Członkowie zaburzonego czy dysfunkcjonalnego systemu rodzinnego nie są w stanie bądź nie chcą zaakceptować nauki Kościoła w sferze etycznej i moralnej. Chcą być wprawdzie katolikami, ale na zasadach ustanowionych przez siebie. Domagają się na przykład pozwolenia na sakrament małżeństwa, ale nie chcą ochrzcić własnych dzieci, twierdząc, że to one, kiedy dorosną, zadecydują czy przyjąć ten sakrament. Są też takie rodziny katolickie, w których preferuje się liberalno-permisywny model wychowania seksualnego. W związku z tym akceptuje się antykoncepcję i aborcję, nie widząc w tym jakiejś sprzeczności z nauką Kościoła. Często stosują swoisty szantaż: jeżeli ksiądz nie zaakceptuje ich poglądów, to odejdą z parafii i z Kościoła.

Papież Paweł VI za przeszkody w podejmowaniu dialogu (również między członkami systemu rodzinnego a duchowieństwem parafialnym) uważa irenizm i synkretyzm (*Ecclesiam suam*, Encyklika Pawła VI o Kościele, 6 VIII 1964, nr 88). Irenizm polega na tym, że by nie urazić partnera, nie podejmuje się dialogu w sprawach istotnych i trudnych, lecz jedynie drugorzędnych i zastępczych. Synkretyzm zaś wiąże się z minimalizmem życiowym. Poprzestaje się tutaj na powierzchownej zgodności, nie docierając do sedna prawdy. Osiągnięta w ten sposób jedność jest powierzchowna i pozorna (*Ecclesiam suam*, Encyklika Pawła VI o Kościele, 6 VIII 1964, nr 88).

Bardzo często jest to dialog niedojrzały. Proboszcz prowadzący prace budowlane lub remontowe wchodzi w dialog z rodzinami, nie zwracając uwagi na ich stan religijny i moralny. Rodziny takie dysponują bowiem dużymi możliwościami finansowymi, bywają sponsorami kosztownych prac przy parafii. W takiej sytuacji duchowni uciekają przed „drażliwymi" tematami, ponieważ nie chcą takich sponsorów stracić. Prowadzony dialog nie ma zatem charakteru religijnego (zbawczego), ale posiada wyłącznie charakter doczesny. Nie można także w tym wypadku mówić o dialogu autentycznym.

Inną przeszkodą w dialogu może być neognostycyzm. Przejawia się to w absolutyzacji dialogu i przekonaniu, że za pomocą dialogu uda się rozwiązać wszystkie problemy. Niebezpieczny dla dialogu może też być werbalizm. Werbalizm oznacza wypowiedź odznaczająca się nadmiarem formy i brakiem treści, frazes bez znaczenia lub z jego nikłym śladem. Werbalizm można także rozumieć jako akt wyrażenia siebie za pomocą słów bądź też wielomówność (Reber 2000: 817). Zdarza się, że

tego rodzaju dialog podejmowany jest przez poszczególnych członków systemu rodzinnego z duchownymi w parafii. Dotyczy to m.in. kwestii związanych z obrzędami liturgicznymi, a nawet przy okazji przyjmowania sakramentów, np. Pierwsza Komunia Święta dziecka, chrzest, bierzmowanie, sakrament małżeństwa oraz takich obrzędów, jak pogrzeb członka rodziny.

> Werbalizm nie waży słów, nie przywiązuje do nich specjalnego znaczenia, co w konsekwencji prowadzi do zaniku szacunku dla prawdy, a także niesłowności, sprawiającej, że partnerowi nie można ufać (Reber 2000: 817).

Spośród pozostałych zagrożeń dialogu rodziny z duchowieństwem w parafii można wskazać na instrumentalizm. Jest on urzeczowieniem partnera dialogu i chęci posługiwania się nim dla realizacji własnych ukrytych celów. Błędy w tym obszarze popełniane są przez obie strony dialogu, zdarza się bowiem, iż członkowie rodziny traktują instrumentalnie kapłanów, jako tylko zwykłych urzędników, świadczeniodawców, ale bywa i tak, że duchowni traktują instrumentalnie członków rodziny. W grę wchodzić może rutyna bądź też syndrom wypalenia zawodowego duchownych, przed którym należy się wcześniej bronić.

Niebezpieczny jest także utylitaryzm, który określa się poprzez szukanie własnych korzyści, a nie ubogacanie się wszystkich uczestników dialogu (Reber 2000: 817). W tym przypadku obie strony dialogu mogą zapominać o tym, co jest fundamentalnych celem dialogu religijnego. Dialog pomiędzy członkami rodziny i duchownymi ma bowiem dotyczyć wspólnego zbawienia, a nie realizacji własnych, prywatnych celów o charakterze doczesnym.

W dialogu może pojawić się też spektakularyzm. Ma on miejsce wtedy, kiedy następuje nagłaśnianie spraw. Efektem tego jest to, że w dialogu zaczyna liczyć się uznanie i zwycięstwo, a nie wierność i służba prawdzie. Można podkreślać „zaradność" rodzin czy duszpasterzy niekonieczne w zgodności z zasadami ewangelicznymi. Wiąże się to też z nagłaśnianymi akcjami, którym towarzyszy często dobry cel, ale kosztem dobra obiektywnego i obiektywnej prawdy. Warto też wspomnieć o ludyzmie[2], bowiem niektórzy ludzie posiadają zabawową mentalność i ciągle gonią za rozrywką.

> Także dialog mogą potraktować jako rozrywkę, a nie żmudny, twórczy wysiłek zbliżający człowieka do prawdy i pozwalający mu współtworzyć dobro wspólne. Dla takich ludzi ważniejszy jest sam proces dialogowy niż jego rezultaty. Aby uniknąć dodatkowych utrudnień w dialogu, należy pamiętać, że w dialogu należy szukać prawdy, a nie forsować tylko własne racje. Nie wolno przesadzać z gotowością do kompromisów. Istnieją bowiem granice kompromisu. Nie może być kompromisu w zakresie wartości podstawowych: prawdy, dobra i piękna (Wal 2006: 180).

---

[2] Ludyzm (łac. *ludus* = gra, zabawa). W psychologicznym rozumieniu oznacza to skłonność do bawienia się, do zabaw, odczuwanie potrzeby rozrywki.

Zdarza się, że w wielu parafiach wierni traktują obrzędy religijne jako okazję do zabawy, towarzyskich spotkań, podejmowania ożywionego dialogu nawet w czasie sprawowanej Mszy Świętej. Tego rodzaju „ludyczny dialog" podejmowany jest w czasie zawierania sakramentu małżeństwie, kiedy to kapłan i szafarze sakramentu (młoda para) z humorem i beztroską tworzą „świetny spektakl", aby przypodobać się młodej parze i pozostałym uczestnikom, zapominając o świętości miejsca i chwili oraz o obecności samego Boga.

Wymienione powyżej trudności we właściwym prowadzeniu dialogu między rodziną a duchowieństwem stanowią jedynie wycinek całego obszaru problemów związanych z procesem dialogu.

6. DIALOG DUCHOWIEŃSTWA Z RODZINĄ W LISTACH PAPIESKICH DO KAPŁANÓW

Wiele propozycji dla kapłanów w kontekście dialogu z członkami rodzin można odnaleźć w liście Benedykta XVI do kapłanów na Rok Kapłański. Znamienne są zatem słowa odwołujące się do postaci świętego proboszcza Jana Marii Vianneya:

> Jego przykład skłania mnie do uwydatnienia przestrzeni współpracy, które należy coraz bardziej rozszerzać na wiernych świeckich. Prezbiterzy tworzą z nimi jeden lud kapłański i pośród nich się znajdują na mocy swego kapłaństwa służebnego, by prowadzili wszystkich do zjednoczenia w miłości, „miłością braterską nawzajem się miłując, w okazywaniu czci jedni drugich uprzedzając" (Rz 12,10). W tym kontekście trzeba przypomnieć żarliwe wezwanie, jakie II Sobór Watykański kieruje do prezbiterów, zachęcając ich, „by szczerze uznawali i popierali godność świeckich i właściwy im udział w posłannictwie Kościoła (…) oraz by chętnie słuchali świeckich, rozpatrując po bratersku ich pragnienia i uznając ich doświadczenie i kompetencję w różnych dziedzinach ludzkiego działania, by razem z nimi mogli rozpoznać znaki czasów".

Najlepszym sposobem wejścia w dialog z pojedynczymi osobami i całymi rodzinami jest dawanie przez kapłanów autentycznego świadectwa, o czym przypomina Benedykt XVI:

> Przebywając długo w kościele przed tabernakulum wierni zaczęli go naśladować, udając się tam, by nawiedzić Jezusa. Byli równocześnie pewni, że spotkają tam swego proboszcza, gotowego ich wysłuchać i udzielić rozgrzeszenia. Później narastał tłum penitentów przybywających z całej Francji. Przetrzymywali go w konfesjonale aż do 16 godzin dziennie. Mówiono wówczas, że Ars stało się „wielkim szpitalem dusz". „Uzyskiwana przez niego łaska (by nawracali się grzesznicy) była tak mocna, że wybiegała, by ich szukać nie dając im chwili wytchnienia!" – powiada pierwszy biograf. Nie inaczej odczuwał to Święty Proboszcz, gdy mówił: „To nie grzesznik powraca do Boga, by prosić Go o przebaczenie, lecz sam Bóg, który biegnie za grzesznikiem i sprawia, że zwraca się on do Niego. Ów dobry Zbawiciel jest tak pełen miłości, że wszędzie nas szuka".
>
> Wszyscy my, kapłani powinniśmy odczuwać, że osobiście dotyczą nas te słowa, które umieszczał w ustach Chrystusa: „Polecę moim szafarzom, żeby głosili grzesznikom, że jestem gotów zawsze ich przyjąć, że moje miłosierdzie jest nieskończone".

Jan Paweł II w Liście do kapłanów pt. *Kapłaństwo służebne* z 1979 roku wyraźnie podkreśla, iż kapłan jest darem Chrystusa dla wspólnoty. Tak rozumiane kapłaństwo stanowi odpowiednią podstawę do podejmowania dialogu z wiernymi. Oznacza ono bowiem niepodzielność życia i służby.

> Ta właśnie niepodzielność stanowi najgłębiej o naszej kapłańskiej tożsamości. W niej wyraża się równocześnie nasza wielka godność – i proporcjonalna do tej godności „dyspozycyjność": pokorna gotowość odbierania darów Ducha Świętego i obdarowywania innych owocami miłości i pokoju – obdarowywania ich tą pewnością wiary, z której płynie głębokie poczucie sensu ludzkiego bytowania oraz umiejętność wprowadzania ładu moralnego w życie osób i ludzkich środowisk (Jan Paweł II 1979, nr 5).

W Liście do kapłanów pt. *Spotykamy się dzisiaj* z 1994 roku Jan Paweł II nawiązuje także do listu do rodzin. List do rodzin był nie tylko traktatem doktrynalnym, ale nade wszystko przygotowaniem kapłanów do modlitwy z rodzinami i za rodziny.

> Ileż rodzin na świecie naprawdę się modli! Modlą się dzieci, do których na pierwszym miejscu należy królestwo niebieskie (por. Mt 18, 2-5), a ze względu na dzieci modlą się nie tylko ich matki, ale także ich ojcowie, powracając do praktyki modlitwy, od której byli dalecy (…) Niech nad tym czuwają wszyscy duszpasterze, zwłaszcza wszystkie instancje odpowiedzialne za duszpasterstwo rodzin w całym Kościele (Jan Paweł II 1994, nr 2).

W kolejnym Liście do kapłanów pt. *Przypatrzmy się, bracia, powołaniu naszemu* z 1996 roku Jan Paweł II stawia tezę, iż kapłan towarzyszy wiernym ku pełni życia w Bogu. Szczególną role odgrywa tutaj dialog z poszczególnymi członkami systemu rodzinnego.

> Trzeba, ażeby kapłan był szczególnie blisko młodych, którzy w tym okresie życia bardzo często zwracają się do niego, szukają u niego rady, oparcia i modlitwy, rozsądnego towarzyszenia powołaniu. W ten sposób kapłan może stwierdzić, jak bardzo jego powołanie jest otwarte ku ludziom. Poprzez młodych spotyka się z przyszłymi ojcami i matkami rodzin, z osobami, które w przyszłości pracować będą w różnych zawodach lub które dzięki własnym zdolnościom będą wnosić wkład w budowę społeczeństwa jutra. Przez jego serce kapłańskie przechodzi każde z tych powołań i każde z nich objawia się jako szczególna droga, na której Bóg kieruje ludźmi i prowadzi ich na spotkanie z sobą (Jan Paweł II 1996, nr 7).

W Liście do kapłanów pt. *„Abba, Ojcze!"* z 1999 roku Jan Paweł II zwraca szczególną uwagę na potrzebę modlitwy wspólnotowej jako przejaw kompetentnego dialogu duchowieństwa z wiernymi.

> Liturgia eucharystyczna jest w najpełniejszym sensie szkołą chrześcijańskiej modlitwy dla wspólnoty. Msza św. to jakby początek różnorakich dróg zdrowej pedagogii ducha. Wyróżnia się wśród nich adoracja Najświętszego Sakramentu, która jest naturalnym przedłużeniem celebracji (…) W tej właśnie perspektywie pragnę zachęcić każdego kapłana, aby z ufnością i odwagą spełniał swoje zadania przewodnika, wskazującego wspól-

> nocie drogę prawdziwej modlitwy chrześcijańskiej. Od tego zadania nie wolno mu się uchylić, chociaż przeszkody, jakie stawia zsekularyzowana mentalność, mogą ją czasami bardzo utrudniać (Jan Paweł II 1999, nr 6).

Bardzo ważne miejsce, zdaniem Jana Pawła II, w poprawieniu relacji kapłan – uczestnik systemu rodzinnego, odgrywa Sakrament Pokuty.

> Wiarę w możliwość ożywienia praktyki tego sakramentu przywraca nam nie tylko fakt, że w wielu środowiskach społecznych ujawnia się – mimo licznych sprzeczności – nowy głód życia duchowego, ale także i to, że wiele osób odczuwa dziś żywą potrzebę kontaktów międzyludzkich, co jest reakcją na anonimowość społeczeństwa masowego, które często skazuje ludzi na wewnętrzne odosobnienie, choć zarazem wciąga w wir relacji użytkowych (…) dobrze przeżyty Sakrament Pokuty odgrywa z pewnością także rolę „humanizującą", która ściśle łączy się z jego pierwszoplanowym znaczeniem, jakim jest właśnie pojednanie człowieka z Bogiem i Kościołem (Jan Paweł II 2001, nr 13).

W ostatnim liście do kapłanów pt. *To czyńcie na moja pamiątkę* z 2005 roku Ojciec Święty pisał o istnieniu kapłana, które ma być „darowane" wspólnocie.

> Nie można powtarzać słów konsekracji bez poczucia, że jesteśmy włączeni w ten duchowy nurt. W pewnym sensie kapłan powinien uczyć się wypowiadać je również w odniesieniu do siebie, w prawdzie i z wielkodusznością: „bierzcie i jedzcie". Jego życie bowiem ma sens, jeśli potrafi on uczynić z siebie dar, oddając się do dyspozycji wspólnoty służąc każdemu, kto jest w potrzebie (Jan Paweł II 2005, nr 3).

W powyższych papieskich listach widać ogromne zatroskanie o kapłanów, którzy podejmują zaszczytną, a równocześnie niesłychanie odpowiedzialna misję podejmowania wszechstronnego dialogu z wiernymi, członkami systemu rodzinnego.

7. RODZINA W DIALOGU Z DUCHOWIEŃSTWEM W PARAFII

Wspólnota rodzinna jest nie tylko podstawowym systemem życia społecznego, ale stanowi także fundament dla życia religijnego we wspólnocie parafialnej. W tym kontekście bardzo istotnym problemem wydaje się być aktywne zaangażowanie rodziny w parafii poprzez podjęcie dialogu z innymi rodzinami, a także duchowieństwem parafialnym. W niniejszej prezentacji zostały poruszone niektóre tylko aspekty dialogu między rodziną a duchowieństwem. Na początku zostało przedstawione i poddane analizie pojęcie parafii, a potem ukazana została specyfika systemu rodzinnego w odniesieniu do parafii. Specyfika rodziny różni się od systemu rodzinnego nie tylko liczbą członków, ale przede wszystkim właściwościami systemowymi. Parafia bowiem jest systemem otwartym, bardziej narażonym na zagrożenia niż adekwatnie funkcjonująca rodzina. Istotne znaczenie dla wspólnego dialogu rodziny z duchowieństwem ma jakość i zaangażowanie duchownych w duszpasterstwo rodzin. Dlatego tez zostały ukazane podstawowe zadania parafii wobec rodzin. Ciekawą propozycją, szczególnie dla kapłanów, był list Benedykta XVI na Rok Kapłański

oraz listy do kapłanów Jana Pawła II. Całość prezentacji zamyka się refleksją naukową nad adekwatnym i zaburzonym dialogiem pomiędzy systemem rodzinnym a duchowieństwem parafialnym.

LITERATURA

Benedykt XVI (2009). *List do kapłanów na Rok Kapłański*. Watykan.
Bertalanffy L.v. (1967). *Robots, Men and Minds*. New York: Harper.
Buber M. (1937). *I and You*. New York.
Buber M. (1947). *Between man and man*. New York.
Gogacz M. (1982). Pedagogika chrześcijaństwa jako religii krzyża i zmartwychwstania. *Communio*, nr 5, (11), rok II.
Jan Paweł II (1979). List do kapłanów, *Kapłaństwo służebne*. Watykan.
Jan Paweł II (1994). List do kapłanów, *Spotykamy się dzisiaj*. Watykan.
Jan Paweł II (1996). List do kapłanów, *Przypatrzmy się, bracia, powołaniu naszemu*. Watykan.
Jan Paweł II (1999). List do kapłanów, *„Abba, Ojcze!"*. Watykan.
Jan Paweł II (2001). List do kapłanów, *Tajemnica wielkiej miłości* Watykan.
Jan Paweł II (2005). List do kapłanów, *To czyńcie na moją pamiątkę*. Watykan.
Kamiński, R. (2006). Parafia. W: R. Kamiński (red.), *Leksykon teologii pastoralnej*. Lublin.
Kamiński, R. (2007). *Działalność zbawcza Kościoła w teorii i praktyce pastoralnej*. Lublin.
Kodeks Prawa Kanonicznego (1984). Poznań: Pallottinum.
Łukaszyk, R. (1985). Dialog. W: *Encyklopedia katolicka*, t. 3. Lublin.
Mierzwiński, B. (2006). Rodzin duszpasterstwo. W: R. Kamiński (red.), *Leksykon teologii pastoralnej*. Lublin.
Paweł VI (1964). *Ecclesiam suam*. Encyklika Pawła VI o Kościele. Watykan.
Reber, A. S. (2000). *Słownik psychologii*. Warszawa.
Sidor, B. (2005). *Psychospołeczne aspekty funkcjonowania młodzieży mającej rodzeństwo z niepełnosprawnością umysłową*. Lublin.
Stepulak, M. (1995). *Podejście systemowe we współczesnej psychologii polskiej*. Lublin.
Stepulak, M. (2007). Relacyjność systemu rodzinnego. *Roczniki Teologiczne*, z. 10.
Wal, J. (2006). Dialog. W: R. Kamiński (red.), *Leksykon teologii pastoralnej.* Lublin.
Wojtyła, K. (1972). *U podstaw odnowy – stadium o realizacji Vaticanum II*. Kraków.
Zuberbier, A. (1979). *Wierzę*. Katowice.

STRESZCZENIE

Wspólnota rodzinna jest nie tylko podstawowym systemem życia społecznego, ale także stanowi fundament dla życia religijnego we wspólnocie parafialnej. W tym kontekście bardzo istotnym problemem wydaje się być aktywne zaangażowanie rodziny w parafii poprzez podjęcie dialogu z innymi rodzinami, a także duchowieństwem parafialnym. W niniejszej prezentacji zostały

poruszone niektóre tylko aspekty dialogu między rodziną a duchowieństwem. Na początku zostało przedstawione i poddane analizie pojęcie parafii, a potem ukazana została specyfika systemu rodzinnego w odniesieniu do parafii. Specyfika parafii różni się od systemu rodzinnego nie tylko liczbą członków, ale przede wszystkim właściwościami systemowymi. Parafia bowiem jest systemem otwartym, bardziej narażonym na zagrożenia niż adekwatnie funkcjonująca rodzina. Istotne znaczenie dla wspólnego dialogu rodziny z duchowieństwem ma jakość i zaangażowanie duchownych w duszpasterstwo rodzin. Dlatego też zostały ukazane podstawowe zadania parafii wobec rodzin. Ciekawą propozycją, szczególnie dla kapłanów, był list Benedykta XVI na Rok Kapłański oraz listy do kapłanów Jana Pawła II. Całość prezentacji zamyka się refleksją naukową nad adekwatnym i zaburzonym dialogiem pomiędzy systemem rodzinnym a duchowieństwem parafialnym.

Słowa kluczowe

parafia, system rodzinny, duchowieństwo, dialog, zaburzenia dialogu

ZUSAMENFASSUNG

Die Familie im Gespräch mit dem Klerus in der Pfarrei

Die Familiengemeinschaft ist nicht nur das Grundsystem des gesellschaftlichen Lebens, sondern auch das Fundament des religiösen Lebens in der Pfarrgemeinschaft. In diesem Zusammenhang scheint das aktive Wirken der Familie in der Pfarrei durch das Gespräch sowohl mit anderen Familien als auch mit der pfarrlichen Geistlichkeit ein großes Problem zu sein. In der vorliegenden Darstellung sind nur einige Aspekte des Dialogs zwischen Familie und Geistlichkeit angesprochen worden. Am Anfang wurde der Begriff „Pfarrei" vorgestellt und einer Analyse unterzogen. Danach wurde die Eigenart des Familiensystems in Beziehung zur Pfarrei gezeigt. Die Eigenart der Pfarrei unterscheidet sich von dem Familiensystem nicht nur durch die Zahl ihrer Mitglieder, sondern vor allem durch die Systemeigenschaften. Die Pfarrei ist nämlich ein offenes System, das mehr den Bedrohungen ausgesetzt ist, als die demetsprechend funktionierende Familie. Die wesentliche Bedeutung für das gemeinsame Gespräch der Familie mit der Geistlichkeit hat dessen Qualität (das „wie" des Gespräches) und das Engagement der Geistlichen in der Familienseelsorge. Deshalb wurden auch die grundsätzlichen Aufgaben einer Pfarrei in Bezug zu Familien dargelegt. Ein interessantes Angebot, besonders für Priester, war der Brief von Benedikt XVI. zum Jahr der Priester und die Briefe an die Priester von Johannes Paul II. Die ganze Darstellung beschließt eine wissenschaftliche Betrachtung über den rechten und zerstörten Dialog zwischen dem Familiensystem und der pfarrlichen Geistlichkeit.

Schlüsselwörter

die Pfarrei, das Familiensystem, die Geistlichkeit, das Gespräch, die Störungen des Dialogs

Laikat i duchowieństwo w kościele katolickim w polsce
Problem dialogu i współistnienia
Poznań 2010

WIOLETTA KNAPIK
Uniwersytet Rolniczy w Krakowie

Rola parafii w życiu wiejskich społeczności lokalnych

The role of the parish in the life of rural local communites

WPROWADZENIE

Specyfika wiejskiej społeczności lokalnej odnosi się do wielu obszarów życia społeczno-gospodarczego. Kościół w świadomości tradycyjnej ludności wiejskiej stanowił najważniejszą instytucję, a sfera sacrum przenikała się ze sferą profanum. We współczesnych realiach rola Kościoła katolickiego zmienia się. Parafia jako wspólnota religijna powinna dostosować się do oczekiwań społeczeństwa, które cechuje konsumpcjonizm, konsumeryzm i życie zgodne ze wzorami kultury masowej. Czy parafia jest przygotowana na to, aby spełnić te oczekiwania? Czy osoby świeckie oczekują i są gotowe do podejmowania współpracy z księżmi? W społeczeństwie obywatelskim, postrzeganym jako sfera zorganizowanej aktywności społecznej, w ramach różnych organizacji, stowarzyszeń, pojawia się nowa przestrzeń dla współczesnej parafii. Dialog, współpraca duchownych ze świeckimi mogą być szerzej realizowane za pośrednictwem różnych instytucji, w powstawanie których zaangażowani byliby zarówno księża, jak i parafianie.

1. DEFINICJE PARAFII

W prawie kościelnym parafia definiowana jest jako oddzielona część terytoriumdiecezji z własnym kościołem, z przydzieloną ludnością i z własnym kapłanem, który z nakazu biskupa sprawuje tam duszpasterstwo. W ujęciu teologicznym natomiast stanowi cząstkę Kościoła diecezjalnego, w której urzeczywistnia się Kościół powszechny jako osobowa i nadprzyrodzona wspólnota wiary, nadziei i miłości. W ujęciu socjologicznym parafia to grupa (społeczność) religijna skoncentrowana wokół świątyni, kapłana (jako przywódcy), wspólnych przekonań i kultu (zwłaszcza kultu

eucharystycznego), w której zachodzą styczności formalne (administracyjne), osobowe i funkcjonalne (usługi duszpasterskie, apostolstwo); stanowiąca podstawowy element struktury Kościoła. „Parafia – jak uczy *Kodeks Prawa Kanonicznego* – jest określoną wspólnotą wiernych, utworzoną na sposób stały w Kościele partykularnym, nad którą pasterską pieczę, pod władzą biskupa diecezjalnego, powierza się proboszczowi, jako jej własnemu pasterzowi" (kan. 515). I dalej: „Z zasady ogólnej parafia powinna być terytorialna, a więc obejmująca wszystkich wiernych określonego terytorium" (kan. 518). Rolę parafii dowartościował Sobór Watykański II: jest ona jednocześnie wspólnotą i organizacją. Teoretycznie przynajmniej parafia jest podstawową strukturą chrześcijańską, najmniejszą pastoralną jednostką Kościoła i zwyczajnym miejscem wzrostu życia chrześcijańskiego (Miłka 2008).

Można wyróżnić wiele modeli parafii; ogólnie rzecz biorąc dzielimy je na wiejskie i wielkomiejskie. Wiejski typ parafii jako wspólnoty lokalnej cechuje:

– występowanie więzi osobowych – wszyscy znają się osobiście,
– władza i autorytet proboszcza,
– silna kontrola społeczna,
– znaczenie religii, która pełni rolę integracyjną.

Parafie wielkomiejskie wyróżnia:

– raczej „stowarzyszeniowy" typ struktury społecznej,
– członkowie nie tworzą wspólnoty personalnej,
– styczności społeczne są rzeczowe, przelotne, powierzchowne i anonimowe,
– tolerancja dla odmiennych zachowań sprzyja desakralizacji życia,
– rola parafii sprowadza się do usług zaspokajających potrzeby religijne człowieka,
– w miejsce zanikającej przynależności do danej parafii rozwija się poczucie związku z całym Kościołem,
– sprzyjanie religijności elitarnej.

Z socjologicznego punktu widzenia na problemy współczesnej parafii wpłynęły przede wszystkim: rozwój cywilizacji współczesnej (urbanizacja), uprzemysłowienie (industrializacja), środki masowego przekazu lansujące laicystyczne motywacje i postawy (Pawlak 1989: 305-307).

Autonomiczny charakter parafii jest dodatkowo wzmacniany przez Konkordat, który nadaje osobowość prawną instytucjom kościelnym, wśród których znajduje się parafia. Status osoby prawnej daje każdej parafii w Polsce rozległe możliwości prowadzenia samodzielnej działalności, tak jak w przypadku stowarzyszeń. Z prawnego punktu widzenia parafia ma także duże możliwości prowadzenia aktywności ekonomicznej, co wynika z bardzo korzystnych dla Kościoła przepisów Konkordatu, które zapewniają kościelnym osobom prawnym znaczące przywileje podatkowe (m.in. możliwość odpisywania od podatku darowizn na cele kościelne, brak opodatkowania dochodów z tzw. tacy).

Usytuowanie instytucjonalne parafii w Kościele i w państwie nakłada na nią szereg wymagań związanych przede wszystkim z funkcjami religijnymi. Umożliwia jednocześnie podejmowanie różnorodnych działań o charakterze społecznym i ekonomicznym. Tylko od aktywności proboszczów zależy, czy zostanie on spożytkowany.

„Ewangelizacja nie ogranicza się do wymiaru duchowego, lecz zmierza do budowania Królestwa Bożego. Tym samym przechodzi przez humanizację świata, przez dosięganie konkretnych problemów i czynną współpracę w ich rozwiązywaniu. Nie można zatem traktować jako ewangelizacyjnego takiego duszpasterstwa, które nie przejmuje się specjalnie innymi sprawami poza życiem religijnym i nie interesuje się problemami społecznymi" (Domingues 2000: 141).

2. PARAFIA DAWNEJ I DZIŚ

Parafia od zarania dziejów wpisana była w życie lokalnych społeczności. Będąc jedną z najważniejszych organizacji, pełniła, obok religijnej, różne funkcje społeczne. Zmiany, które nastąpiły w Polsce w XIX wieku, spowodowały, że Kościół katolicki stanął przed zupełnie nowymi wyzwaniami. W latach 1870-1913 dokonał się gwałtowny wzrost liczby robotników w ówczesnym Królestwie Polskim (z 75 tys. do ponad 300 tys.). Taka sytuacja wymagała od Kościoła przeprowadzenia procesu chrystianizacji wśród tej grupy społecznej. Podobnie wyglądała sytuacja na Górnym Śląsku, gdzie przed wybuchem I wojny światowej rzesza proletariatu liczyła niemal 300 tys. osób, z czego prawie połowa pracowała w przemyśle górniczo-hutniczym. Dla Kościoła proces chrystianizacji ludności Górnego Śląska był o wiele trudniejszy. Znaczną część pracujących tam robotników stanowiła ludność przesiedleńcza. Dla duchowieństwa oznaczało to pracę w środowisku ludzi pochodzących z różnych miejsc Polski, głównie ze wsi, z konieczności żyjących w obcym miejscu. Zjawisko emigracji zarobkowej (sezonowej i stałej) dotyczyło najpierw zaboru pruskiego, a następnie Galicji i Królestwa Polskiego. Nieco inne problemy duszpasterskie związane były ze środowiskiem inteligenckim. W wieku XIX inteligencja, jako warstwa społeczna, posiadała świadomość swej odrębności w stosunku do reszty społeczeństwa. Szczególnie podatne warunki dla rozwoju tej grupy społecznej były w zaborze austriackim, z wiodącą rolą dwóch miast: Krakowa i Lwowa. Inteligencja oznaczała się postawami nonkonformistycznymi, zdecydowanym indywidualizmem, wykazywała i pobudzała aktywność społeczną. W tym czasie wykształciło się pierwsze pokolenie inteligencji katolickiej. Silne powiązanie spraw wyznaniowych ze sprawami narodowymi, nowe zadania duszpasterskie, które zrodziły się na przełomie XIX i XX wieku, miały znaczenie ogólnonarodowe. Problem Polaków związany z ich tożsamością narodową stanowił tło dla działalności Kościoła. Okres ten wpłynął na losy Polski i Kościoła, a konsekwencje polityki duszpasterskiej wpłynęły na obraz duchowy Polaków (Olszewski 1996: 64-78).

Niespodziewany splot wydarzeń społeczno-politycznych po II wojnie światowej mających wpływ na miejsce religii w społeczeństwie polskim, przyniósł ze sobą zmianę miejsca i funkcji parafii w życiu wspólnot lokalnych. W okresie PRL-u polscy socjologowie religii w swoich pracach podejmowali problematykę tych przemian parafii.

Życie współczesnej parafii charakteryzuje wzrastający dystans do Kościoła, a wspólnotom parafialnym coraz trudniej utrzymać wewnętrzną spójność. Wydaje się, że parafia staje się przestarzałym modelem, nieprzystającym do realiów współczesnego świata. Parafia jako instytucja może i powinna przetrwać. Wymaga to jednak weryfikacji pełnionych przez nią funkcji. Parafie muszą być otwarte, nie mogą być elitarne. Współczesne czasy charakteryzuje wolność wyboru. Zjawisko to nie jest obojętne dla Kościoła katolickiego. Oznacza to, że wierni coraz rzadziej czują się „przypisani" do konkretnej parafii. Myślenie takie tylko z pozoru wydawać się może zasadne. Przecież na co dzień przynależymy do konkretnej gminy czy miasta i nie jest to odbierane jako ograniczenie naszej swobody. Mentalność współczesnego społeczeństwa, nazywana niekiedy „supermarketową", nastawiona jest na wygodę, dobrą okazję, zysk. Bywa, że parafia jest traktowana jak zakład usługowy podlegający prawom rynkowym. Jeżeli parafię traktuje się jedynie w kategoriach instytucji administracyjnej, można uwikłać się w niebezpieczny schemat: spowiedź świąteczna = promocja świąteczna. Duchowni zdają sobie doskonale sprawę z tego, że aby zatrzymać dotychczasowych lub pozyskać nowych parafian, trzeba zmian. Zmiany te nie powinny być jednak radykalne. Nie należy zapominać, że Kościół i parafia pełnią przede wszystkim rolę religijną. Wychodzenie naprzeciw potrzebom parafian, upraszczanie procedur, większa mobilność i zaangażowanie duchownych w życie lokalnych społeczności, nie powinna przekraczać granic zdrowego rozsądku. Niektórzy księża, aby uatrakcyjnić msze św. czy obrzędy religijne, dają się wprowadzić w pułapkę „kościoła supermarketowego". Parafia jest potrzebna, trudno wyobrazić sobie inną strukturę. Powinna natomiast zmienić nieco styl swojej pracy, aby dostosować się do potrzeb współczesnego społeczeństwa. Zmiany te muszą nastąpić po obu stronach – duchownych i świeckich.

Obraz współczesnej parafii miejskiej pragnę zobrazować konkretnym przykładem Parafii Świętych Apostołów Piotra i Pawła w Trzebini. Przeprowadziłam wywiad z wikariuszem tej parafii księdzem Januszem Koziołem.

Jak Ksiądz postrzega rolę parafii w życiu społeczności lokalnej?

Parafia ma według mnie jednoczyć, integrować ze sobą mieszkańców. Ta funkcja ma zresztą swoje uzasadnienie teologiczne. Dla Kościoła źródłem i celem wszelkiej działalności jest Eucharystia. Jan Paweł II w encyklice *Ecclessia de eucharystia*, odwołując się do jednego z Ojców Kościoła św. Jana Chryzostoma, pisze: „Czym w rzeczywistości jest chleb? Jest Ciałem Chrystusa. Kim stają się ci, którzy go przyjmują? Ciałem Chrystusa. (…) Faktycznie, jak chleb jest jednością, choć składa się nań wiele ziaren, które choć się nie znają, w nim się znajdują, tak że ich różnorodność zanika w ich doskonałym zjednoczeniu – w ten sam sposób również my jesteśmy wzajemnie ze sobą zjednoczeni, a wszyscy z Chrystusem".

Jakie są doświadczenia Księdza w zakresie współpracy z osobami świeckimi na rzecz społeczności lokalnej?

W parafii, w której jestem obecnie, organizujemy m.in. imprezy kulturalne i patriotyczne we współpracy z impresariatem artystycznym „Sokół". Są to: Dzień Dziecka, na który zapraszana jest jakaś znana gwiazda muzyczna (w minionych trzech latach byli kolejno: Krawczyk, Kukulska, Trubadurzy), prezentują się też rozmaite grupy szkolne; Dzień Papieski, któremu towarzyszy koncert w kościele przyciągający ludzi również z okolicznych miejscowości (w zeszłym roku występował Jacek Wójcicki), Dzień Odzyskania Niepodległości, którego obchody rozpoczynają się od mszy św. i programu patriotycznego w kościele, przedstawienia teatralne w adwencie i okresie Wielkiego Postu, we współpracy ze wspomnianym impresariatem oraz aktorem Teatru „Bagatela" w roli reżysera, wystawiane w sali kina „Sokół", Dzień Edukacji Narodowej dla nauczycieli i pracowników obsługi szkół z terenu parafii ze mszą, kawą i programem artystycznym w „Dworku Zieleniewskich". Gościmy też co roku różnych artystów w ramach Międzynarodowego Festiwalu Muzyki Kameralnej i Organowej, organizowanego przez Muzeum Etnograficzne w Wygiełzowie. Oprócz tego działa również Caritas organizujący różne formy pomocy dla potrzebujących (zbiórki żywności, paczki na święta, wydawanie ubrań), biblioteka parafialna, Warsztaty Terapii Zajęciowej. W planach jest oddanie do użytku remontowanego pomieszczenia, w którym będzie parafialna świetlica dla dzieci i kawiarenka umożliwiająca spotkania dla osób starszych. Oprócz tego organizowane są również pielgrzymki krajowe i zagraniczne, kolonie i zimowiska dla dzieci i młodzieży. Jeśli chodzi o kolonie, to pomocą finansową służy tu również Urząd Miasta. Będąc w poprzedniej wiejskiej parafii, organizowałem przede wszystkim imprezy dla dzieci i młodzieży (andrzejki, sylwester, opłatek dla dzieci zaangażowanych w grupy parafialne i ich rodziców), we współpracy z OSP, która użyczała lokalu, zespołami działającymi przy GOKiS, które występowały charytatywnie, Urzędem Gminy przy organizacji zimowisk i koloni letnich.

Na jakim poziomie obecnie (za pomocą czego, w jakiej formie) odbywa się dialog między osobami świeckimi a duchowieństwem?

Indywidualne rozmowy w czasie wizyty duszpasterskiej (kolędy), rozmowy podczas spotkań Rady Parafialnej, którą tworzą przedstawiciele poszczególnych rejonów parafii, kontakt dokonuje się także poprzez stronę internetową, e-mailową skrzynkę pytań, wydawany co tydzień bezpłatny Biuletyn Duszpasterski utrzymywany z reklam lokalnych przedsiębiorców, redagowany przez osoby świeckie. Zawiera on zawsze jakąś prezentację, wywiad z jakimiś parafianami, rodzinami czy księdzem na bieżące, ważne sprawy dla wspólnoty. Ukazuje się w wersji papierowej i elektronicznej zamieszczonej na stronie parafii.

Jakie są największe bariery dla rozwijania aktywności?

Obojętność, tłumaczenie się zabieganiem, brakiem czasu.

Czy społeczność lokalna i parafia, zdaniem Księdza, stanowią jedność?

W mniejszych miejscowościach, gdzie wszyscy się znają, tak. W większych już nie. Wpływ na to ma większa anonimowość, nieco większe zróżnicowanie religijne (inne wyznania), bogatsza oferta kulturalna ze strony organizacji pozakościelnych.

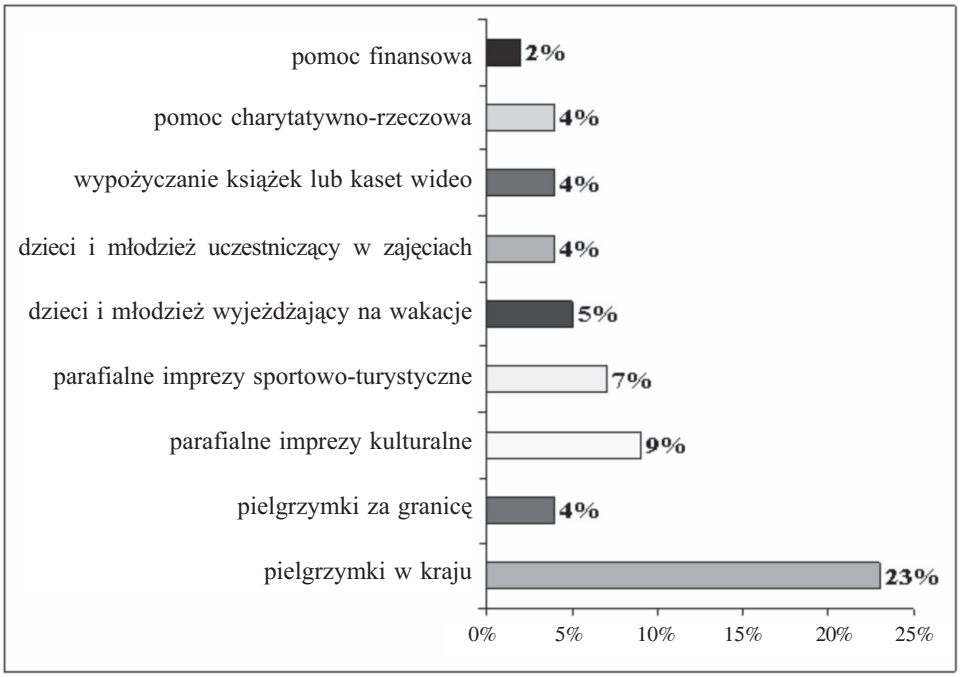
Czy parafia wspiera życie rodzinne?

Dobra rodzina jest siłą parafii. Troska Kościoła o rodzinę jest priorytetem. Nie chodzi tutaj o ingerencję Kościoła w życie rodziny. Chyba wszystkie zewnętrzne instytucje mają wobec rodziny tylko rolę służebną.

3. OPINIE POLAKÓW NA TEMAT PARAFII

Centrum Badania Opinii Społecznej przeprowadziło badania „Polacy o swoich związkach z lokalną parafią". Wnioski dotyczyły opinii z lat 2005 i 2008. Powołam się na wybrane problemy obrazujące udział w życiu społecznym oraz przynależność do lokalnej parafii.

Wykres 1. Formy działalności parafii, z których skorzystali respondenci



Źródło: opracowanie własne na podstawie badania CBOS.

Parafia, która działa w miejscu zamieszkania, umożliwia Polakom nie tylko realizację potrzeb religijnych (co stanowi jej podstawową funkcję), ale pomaga także

zaspokoić niektóre inne potrzeby. Z badań CBOS wynika, że raczej niewielka grupa respondentów korzysta z różnych parafialnych inicjatyw. Badani (sami lub ktoś z rodziny) najczęściej uczestniczą w organizowanych przez parafię pielgrzymkach do miejsc kultu religijnego w kraju (23%), a nieliczni – za granicą (4%). Część rodzin bierze też udział w parafialnych imprezach kulturalnych (9%) oraz sportowo-turystycznych (7%). Ponadto dzieci i młodzież wyjeżdżają niekiedy na wakacje organizowane przez parafię (5%), uczęszczają na różne zajęcia (4%), rodziny wypożyczają w parafii książki lub kasety wideo (4%), korzystają też z pomocy charytatywnej – rzeczowej (4%), a nawet, choć bardzo rzadko, z pomocy finansowej (2%). Ze zliczenia wszystkich osób, które deklarują korzystanie z jakichkolwiek parafialnych inicjatyw, wynika, że co trzeci badany lub jego rodzina (33%) jest w jakiejś mierze beneficjentem swojej lokalnej parafii. Porównanie badań z 2005 i 2008 r. wskazuje, że w ciągu ostatnich trzech lat zmniejszył się krąg parafialnych beneficjentów (spadek wskazań o 8 punktów). Warto przypomnieć, że według danych CBOS w tym czasie przybyło w Polsce osób niepraktykujących, zmalała też grupa praktykujących w swojej lokalnej parafii. Zdecydowana większość badanych (74%, od roku 2005 – spadek o 6 punktów) uważa się za członków lokalnej parafii, czuje się z nią związana, w tym jedna trzecia (33%, spadek o 12 punktów) w pełni się z nią identyfikuje. Co czwarty ankietowany (25%, wzrost o 7 punktów) nie ma jednak takiego poczucia (w tym 11% stwierdza to w sposób kategoryczny). Widać więc, że poczucie więzi z lokalną parafią osłabło w porównaniu z rokiem 2005, kiedy to, dwa miesiące przed śmiercią Jana Pawła II, było wyjątkowo silne (CBOS 2008).

4. ROLA OSÓB ŚWIECKICH

Szerszy udział osób świeckich w życiu lokalnych parafii stał się możliwy dzięki podziałowi diecezji na parafie. Może zdarzyć się, że przez niektórych katolików Kościół postrzegany jest jako swoisty system pewnej hierarchii. W podobnym świetle może być postrzegana parafia jako jednostka administrująca usługami religijnymi. Kościół nie powinien mieć charakteru elitarnego. Przez chrzest wszyscy wierni zostali włączeni do Kościoła, stanowiąc jedną wielką rodzinę (Giurisato i in. 1993: 30-32). Słowa te potwierdza niniejszy cytat z wywiadu, który przeprowadziłam z proboszczem mojej prafii, księdzem Dariuszem Puchałą: „Parafia nie chce tworzyć elit, ale animować życie religijne. Wielu ludzi czynnych społecznie szuka wsparcia w parafii". Życie parafii to nie tylko namawianie wiernych, aby przyjęli Ewangelię. Konieczny jest kontakt księży z parafianami w celu głoszenia Ewangelii (Giurisato i in. 1993: 33). Czasami mogą pojawiać się problemy natury psychologicznej, które nie sprzyjają budowaniu nowoczesnego Kościoła – Kościoła otwartego. „U duchownych dość często obserwujemy kwietyzm, brak odwagi angażowania się w nowe. Księża czasem nie zdają sobie sprawy z narastających procesów społecznych. Nie zawsze mają też najlepsze rozeznanie w problemach duszpasterskich. Ponadto, niektórzy nie umieją prowadzić dialogu, raczej monologują. Gdy świecki

wypowiada inne zdanie, wywołuje to nerwowość" (Małysiak 1991: 10). Biskup Albin Małysiak twierdzi ponadto, że obawy duchownych uzasadniane zachodnimi wzorcami laikatu, nie są pozbawione racji. Księża boją się manipulacji i zbyt dużej ingerencji osób świeckich. Uważają, że wierni mogą oczekiwać zbyt dużych zmian w życiu Kościoła. Ponadto ich codzienne kłopoty i troski związane z życiem parafii łączyłyby się z dodatkowymi problemami ze świeckimi (Małysiak 1991: 10).

Obawy duchownych mogą dotyczyć nowych wyzwań, które stoją przed współczesnym Kościołem. W krajach postkomunistycznych następują zmiany we wszystkich obszarach życia społeczno-gospodarczego. Globalizacja kultury, lansowanie zachodnich wzorów zachowań zaczyna oddziaływać także na życie Kościoła. Edward Ciupak analizując zjawisko religijności w kulturze amerykańskiej, odwołuje się do wzrostu zainteresowania obrzędową formą religii. Autor tłumaczy wzrost zainteresowania społeczeństwa amerykańskiego ostentacyjnymi widowiskami, postępującą zamożnością i stabilizacją życiową. Tendencja do rytualizacji znalazła najpełniejszy wyraz wśród klas wyższych wyróżniających się poziomem bogactwa i prestiżu społecznego (Ciupak 1982: 190-191).

Powyższy przykład nie musi wskazywać na podobny trend, który mógłby wystąpić w polskich warunkach. Nieuniknionymi wydają się być zmiany w życiu Kościoła, które są konsekwencją przeobrażeń we wszystkich obszarach życia. Innym powodem obaw duchownych związanych z ingerencją osób świeckich może być potrzeba szerszej konfrontacji. Księża są świadomi tego, jak odbierają ich parafianie. Wizerunek duchownych bywa kontrowersyjny.

E. Ciupak powołując się na badania młodzieży dotyczące ich postaw wobec księży, religii i Kościoła, zwraca uwagę na krytycyzm młodzieży związany ze – jak to określają młodzi ludzie – „zmaterializowaniem księży". Ponadto respondenci poddali krytyce postawy moralne księży oraz ich sposób życia. Ciupak tłumacząc krytyczną ocenę postaw duchownych, odwołuje się do konkluzji księdza Władysława Piwowarskiego, który uważa, że przedmiotem złej oceny duchownych, oprócz wyżej wymienionych cech, są: brak poszanowania własnej godności, ingerencja w pozareligijne życie społeczno-polityczne, brak szacunku dla parafian, brak tolerancji dla zachowań w środowiskach katolików i niekatolików. Opinie te potwierdzają badania, na podstawie których już w latach 60. ubiegłego stulecia młodzież nie deklarowała swojego związku z parafią, przywiązując się raczej do poszczególnych księży. Młodzież uznaje autorytet religijny księży, ale uważa, że powinien on być wzmocniony cechami osobowymi duchownych (Ciupak 1984: 72-73). Ksiądz Piwowarski sądzi, że młodzież nie ma poczucia wspólnoty, a jej religijność ma charakter indywidualny, co z kolei przekłada się na stosunek do wspólnot religijnych (Ciupak 1984: 80-81). Ewa Kusz upatruje przyczyn niechęci młodych ludzi do Kościoła w instytucjonalizmie tej organizacji. Ponadto, zdaniem autorki, młodzież dostrzega odchodzenie Kościoła od wartości ewangelicznych i zwiększające się zaangażowanie w sprawy polityczne (Kusz 2005: 76). Ksiądz Mirosław Kalinowski, za Henrykiem Łuczakiem, uważa natomiast, że postawy młodzieży wobec Kościoła mają związek z selektywnym postrzeganiem, który „(…) pojawia się w akceptowaniu

norm moralnych, co świadczy o występowaniu elementów relatywizmu, subiektywizmu i sytuacjonalizmu. Ogólnie stwierdza się, że selektywność rozpoczyna się od kwestionowania lub negowania norm moralnych, następnie ujawnia się w kwestionowaniu lub negowaniu dogmatów wiary, a w końcowym etapie przechodzi do rozluźnienia więzi z instytucjami religijnymi" (Kalinowski 1998: 37).

Jak wskazują powyższe przykłady, księża mogą mieć wiele powodów do obaw przed szerszą konfrontacją z osobami świeckimi. Większe zaangażowanie parafian w życie Kościoła stawia przed duchownymi nowe wyzwania. Wielu księży, zwłaszcza starszych, nie jest gotowych na takie zmiany. Zmian tych wymagałoby także życie samej parafii. Wypowiedź księdza proboszcza z mojej parafii, Dariusza Puchały, wskazuje także na pewne zaszłości związane z tradycyjną rolą parafii, która może mieć pewne kłopoty za znalezieniem się w nowej rzeczywistości. „Moja Parafia liczy sobie ok. 2000 mieszkańców. Według ostatniego liczenia wiernych na mszy św. niedzielnej było 630 parafian. Jest to niewielki procent od ogólnej liczby. Jest to jednak wielki potencjał ludzi, którzy mogą bardzo wiele zrobić dla społeczności wiejskiej. Stanowi to z jednej strony test akceptacji Kościoła, a z drugiej – możliwość szybkiego dotarcia do większej liczby osób. Wydaje się, że w przeważającej mierze chodzi tylko o ogłoszenia, przekazanie informacji o wydarzeniach wiejskich. Bardzo rzadko chodzi o współpracę. Wynika to z braku przygotowania parafii na taką współpracę. Parafia nigdy wcześniej nie stała wobec takich wyzwań".

Ksiądz proboszcz objął nową parafię latem 2008 roku. Dał się poznać jako operatywny, przedsiębiorczy kapłan, który potrafił przyciągnąć do Kościoła o wiele więcej parafian, niż miało to miejsce wcześniej. W 2009 roku podczas liczenia parafian biorących udział w niedzielnych mszach św. (liczenie to odbywa się we wszystkich kościołach w Polsce) okazało się, że przybyło w parafii praktykujących katolików w stosunku do lat poprzedniach. Należy dodać, że w Polsce powszechny jest spadek, z roku na rok, liczby osób biorących udział w niedzielnych mszach św. Wydaje się, że współpraca księdza z parafianami, zwłaszcza we współczesnych realiach, jest nieunikniona. Od księży oczekuje się przecież aktywnego duszpasterstwa, a to wymaga nawiązania dialogu. Stefan Miecznikowski twierdzi, że u pewnych grup wiernych istnieje, mniejsza lub większa, potrzeba kierownictwa duchowego. Ludzie, którzy stoją przed ważnymi, życiowymi wyborami czy pozostający pod wpływem różnych nałogów, przeżywający prywatne dramaty bądź też zaangażowani w sprawy duchowe, oczekują wsparcia księży (Miecznikowski 1997: 136-141).

Ksiądz Dariusz Puchała współpracę duchownych z wiejską społecznością lokalną postrzega następująco: „Z mojego doświadczenie wiem że to się zmienia. Wielu kapłanów stara się uczestniczyć w życiu społeczności wiejskiej. Troska o biednych, bezpieczeństwo, walka z patologiami, troska o dzieci – to tylko niektóre formy działania parafii. Problemem jest budowanie więzi z parafią. Kontakt księdza z wiernymi jest marginalny. Ogranicza się tylko do przypadkowych rozmów z wiernymi. Na pewno jest to jakaś szansa, którą trzeba wykorzystać, chociaż trzeba czegoś więcej. Trafić do serc jest trudno, ale jest to możliwe. Łatwość poruszania się daje możli-

wość wyboru kilku kościołów, niekoniecznie swojego kościoła parafialnego. Kiedyś msza św. niedzielna mocno wiązała z parafią i z wioską, dzisiaj raczej nie spełnia takiej funkcji. Jest jakieś logiczne powiązanie; słaba jedność z parafią przekłada się na słabą aktywność społeczną wsi. Jak aktywizować? Wykorzystać każdą okazję do budowania wspólnoty. Zwykła wizyta w kancelarii parafialnej może wiele zmienić".

Współpraca parafian z księżmi i księży z parafianami musi być dobrowolna. Narzucanie jakichkolwiek działań może spowodować odwrotny skutek. Biskup Albin Małysiak powołał się na przykład młodzieży zachodniej, która będąc wychowankami szkół katolickich, była poniekąd zmuszana do regularnego odbywania praktyk religijnych. Ostatecznie wpłynęło to negatywnie na ich dorosłe życie religijne. Swój brak uczestnictwa w niedzielnych mszach św. młodzież tłumaczyła zniechęceniem do Kościoła wskutek praktyk doświadczanych w czasie nauki w szkołach katolickich (Małysiak 1979: 18). Młodzież, podobnie jak inne grupy społeczne, potrzebuje specjalnego traktowania. Biskup Henryk Tomasik w „Raporcie o Młodzieży" postuluje o stworzenie właściwego poziomu pracy kapłanów i katechetów. Duszpasterstwo młodzieży powinno, zdaniem autora, uwzględniać współpracę rodziców, duszpasterzy i nauczycieli (Tomasik 1999: 426).

ZAKOŃCZENIE

Parafia zawsze stanowiła najważniejszą dla mieszkańców wsi instytucję życia publicznego, wpisaną od wieków w rytm codziennego i odświętnego życia. Jej rola w organizowaniu życia wspólnotowego na wsi zmieniała się, ale mimo tych zmian, parafia pozostawała podstawowym ośrodkiem autorytetu religijno-moralnego, a także ośrodkiem koncentrującym energię lokalnej społeczności aż do czasów II wojny światowej. Parafia, aby przetrwać, musi zmienić sposób realizacji swoich funkcji, jednocześnie należy pamiętać o tym, że „W życiu społecznym u wszystkich należy wyrobić to przekonanie, że każdy człowiek posiada godność ludzką, stanowi podmiot swej społeczności. Trzeba bronić godności osoby atakowanej również przez współczesną cywilizację. Należy zwalczać w rodzinie ludzkiej sztuczne i niesprawiedliwe podziały, różnice klasowe i stanowe, przesądy rasowe, narodowościowe itd." (Małysiak 1991: 11).

LITERATURA

CBOS (2008). *Polacy o swoich związkach z lokalną parafią. Opinie z lat 2005 i 2008.* Komunikat z badań. Warszawa: CBOS.

Ciupak, E. (1982). *Religia i religijność*. Warszawa: Iskry.

Ciupak, E. (1984). *Religijność młodego Polaka*. Warszawa: Książka i Wiedza.

Domingues, M. P. (2000). Parafia jako miejsce ewangelizacji. W: *Nowa ewangelizacja progu Trzeciego Tysiąclecia. Program duszpasterski na rok 2000/2001*. Katowice: Drukarnia Archidiecezjalna.

Giurisato, G., Monticone, A., Oberti, A., Pizzolato, F., Tagliaferri, F. (1993). *Być świeckim*. Toruń: WAM, Księża Jezuici.

Kalinowski, M. (1998). Duszpasterstwo młodzieży. W: R. Kamiński, B. Drożdż (red.), *Duszpasterstwo specjalne*. Lublin: Wydawnictwo Instytutu Teologii Pastoralnej KUL.

Kusz, E. (2005). Problemy młodych, ich kondycja i oczekiwania. W: R. Walkiewicz (red.), *Pomiędzy oczekiwaniami młodych a wyzwaniami Kościoła. Materiały z sesji instytutów świeckich*, Przemyśl, 23-24 kwietnia 2004 r. Przemyśl: Wydawnictwo Archidiecezji Przemyskiej.

Małysiak, A. (1979). *Z duszpasterskiej teki, Refleksje pastoralne*. Kraków: Wydawnictwo Polskiego Towarzystwa Teologicznego.

Małysiak, A. (1991). *Szukamy Boga. Wczoraj i dziś duszpasterza*. Kraków: Wydawnictwo Rhema.

Miecznikowski, S. (1997). Budzenie i podtrzymywanie potrzeby kierownictwa duchowego u różnych grup wiernych w Kościele. W: J. Augustyn (red.), *W kręgu kierownictwa duchowego*. Kraków: Wydawnictwo Ojców Franciszkanów Bratni Zew.

Miłka, T. (2008). Gdzie jest moja parafia? *Przewodnik Katolicki*, nr 37.

Olszewski, D. (1996). *Polska kultura religijna na przełomie XIX i XX wieku*. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.

Pawlak, Z. (red.) (1989). *Katolicyzm A-Z*. Poznań: Księgarnia Św. Wojciecha.

Tomasik, H. (1999). Z prac duszpasterstw krajowych różnych środowisk. W: E. Szczotok, R. Kempy, A. Liskowacka (red.), *Te Deum Laudamus. Program duszpasterski na Wielki Jubileusz Roku 2000*. Katowice: Drukarnia Archidiecezjalna.

http://www.przk.pl/nr/wiara_i_kosciol/gdzie_jest_moja_parafia.html

http://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2008/K_148_08.PDF

STRESZCZENIE

Specyfika wiejskiej społeczności lokalnej odnosi się do wielu obszarów życia społeczno-gospodarczego. Kościół w świadomości tradycyjnej ludności wiejskiej stanowił najważniejszą instytucję, a sfera sacrum przenikała się ze sferą profanum. We współczesnych realiach rola Kościoła zmienia się. Parafia jako wspólnota religijna powinna dostosować się do oczekiwań społeczeństwa, które cechuje konsumpcjonizm, konsumeryzm i życie zgodne ze wzorami kultury masowej. Czy parafia jest przygotowana na to, aby spełnić te oczekiwania? Obawy duchownych mogą dotyczyć nowych wyzwań, które stoją przed współczesnym Kościołem. Parafia, aby przetrwać, musi zmienić sposób realizacji swoich funkcji. W społeczeństwie obywatelskim, postrzeganym jako sfera zorganizowanej aktywności społecznej, w ramach różnych organizacji, stowarzyszeń, pojawia się nowa przestrzeń dla współczesnej parafii. Dialog, współpraca duchownych ze świeckimi mogą być szerzej realizowane za pośrednictwem różnych instytucji, w powstawanie których zaangażowani byliby zarówno księża, jak i parafianie.

Słowa kluczowe

parafia, Kościół, społeczność lokalna

SUMMARY

The specificity of the rural local community refers to many areas of social-economic life. The Church was the most important institution in the consciousness of the traditional rural folk and the sphere of the sacred intermingled with the sphere of profanum. In contemporary realities the role of the Church is changing. The parish as a religious community should fit in with the expectations of a society that is characterized by consumerism and conforming life to the patterns of mass culture. Is the parish prepared for fulfilling these expectations? The anxieties of clergymen may concern new challenges that stand before the contemporary Church. In order to survive, the parish must change the manner in which it exercises its own functions. In civil society perceived as the sphere of organized social activity, within the framework of different organizations, associations, appears a new space for the contemporary parish. The dialogue between collaboration of clergymen and laypeople can be more widely realized by various institutions created by both priests and parishioners.

Key Words

parish, Church, local community

V. KOŚCIÓŁ I KSIĘŻA W OCENACH OSÓB DOROSŁYCH I MŁODZIEŻY

Laikat i duchowieństwo w kościele katolickim w polsce
Problem dialogu i współistnienia
Poznań 2010

MARIA LIBISZOWSKA-ŻÓŁTKOWSKA
Uniwersytet Warszawski

Świeccy apostaci o duchowieństwie oraz o funkcjach i dysfunkcjach Kościoła katolickiego w Polsce – wyniki badań socjologicznych

Secular apostates on priesthood and on functions and dysfunctions of the Catholic Church in Poland – results of a sociological research

WPROWADZENIE

W zinstytucjonalizowanej formie religii, a taką jest katolicyzm, struktura organizacyjna jest jednoznacznie zdefiniowana. Kościół jako wspólnota wiernych jest wewnętrznie zróżnicowany i podzielony. Podział dotyczy dwu kategorii członkostwa: nauczających (duchowni) i słuchających (laikat). Księża – strażnicy oraz depozytariusze kanonu wiary przekazują świeckim wyznawcom nauki o niezmiennej treści i niepodważalności ich ideowego przesłania.

Kościół jako organizacja religijna spełni w stosunku do wierzeń i obrzędów funkcje unifikujące, integrujące oraz kontrolne. Ujmuje w jednolitą całość wierzenia i obrzędy, zespala wyznawców i roztacza kontrolę nad ich życiem religijnym. Długowieczność i spoistość Kościoła rzymskokatolickiego budziła i nadal budzi zrozumiałe zainteresowanie. Trwanie Kościoła wśród fluktuacji zmiennych losów ludzkości jest bowiem prawdziwym fenomenem. Od blisko dwu tysięcy lat w świecie i od tysiąca lat w Polsce z regularnością zamkniętą w schemacie katolickiego kalendarza miliony wiernych wypełniają świątynie, stają przed konfesjonałami, słuchają nauk głoszonych z ambon, tych samych nauk Pisma świętego, co przed tysiącem lat. W ciągu tych tysiącleci wszystko uległo zmianom – od spraw najbardziej błahych do najpoważniejszych. Tylko Kościół zdaje się trwać w swym doczesnym kształcie, tak jakby ta niezmienność form symbolizować miała stałość i potęgę religii, a z tej niezmienności czerpał siłę do oparcia się wstrząsom, które niezliczone razy przelewały się obok i przez sam Kościół. Trwałość to czy stagnacja, wyraz siły czy słabości? Czy istnienie Kościoła stoi poza i ponad zmianami, jakim ulega cały otaczający go świat? To pytania, które mimo woli nasuwają się każdemu, kto przez chwile zastanawia się nad historią Kościoła rzymskiego. Siłą Kościoła jest niewątpliwie tradycja oraz niezmien-

ność i nieredukowalność jego funkcji w obszarach doktryny, kultu i organizacji. Pojawiają się jednak pęknięcia, które prowadzą do schizmy – instytucjonalnego rozpadu lub do indywidualnych rozczarowań skutkujących opuszczeniem przez wiernych jego szeregów.

Pierwotny wybór światopoglądu dokonuje się i utrwala w wyniku rodzinnej socjalizacji i kulturacji. Prawie wszystkie rodzące się w Polsce dzieci przyjmują w dzieciństwie sakrament chrztu, co jest równoznaczne z członkostwem we wspólnocie Kościoła. Jak podają statystyki, Polska jest krajem w 95% katolickim. Nie oznacza to jednak, że jakiś procent osób w dzieciństwie ochrzczonych, w starszym wieku nie porzuca Kościoła, dokonując aktu apostazji. „Apostazja oznacza dobrowolne, w pełni świadome i zupełne odstępstwo chrześcijanina od wyznawanej wiary czy też jej porzucenie" (Baniak 2004: 16)[1]. Istotę i zakres apostazji religijnej określają przepisy *Kodeksu Prawa Kanonicznego* z 1983 roku. W kan. 751 czytamy, że „apostazja to całkowite porzucenie wiary chrześcijańskiej". Apostata może pozostawać poza wszelkimi strukturami religijnymi. Zdarza się, że powodem odrzucenia katolicyzmu jest wybór innej wykładni wiary oraz członkowski akces do jej wspólnoty. Apostata, który odrzucił katolicyzm i stał się wiernym innej grupy religijnej, dla jej wyznawców jest konwertytą, czyli tym, który się nawrócił. Naznaczenie dokonywane z odmiennych perspektyw widzi w tej samej osobie bądź odstępcę, który sprzeniewierzył się prawowitej wierze, bądź nawróconego, który dokonał właściwego wyboru, a w sytuacji pozostawania poza jakimkolwiek wyznaniem – w zależności od konwencji – człowieka wyzwolonego z religijnych okowów lub nieszczęśnika, który pobłądził.

Interesują mnie apostaci, którzy z Kościoła katolickiego odeszli do innych wspólnot wyznaniowych. W 2000 roku przeprowadziłam badania w środowisku 561 apostatów z Kościoła katolickiego, którzy wybrali niekatolicką formułę wiary oraz członkowstwo w niekatolickich denominacjach (Libiszowska-Żółtkowska 2003).

Powodów odejścia od katolicyzmu bywa wiele. Impulsem może być spotkanie z inaczej wierzącym i swoista konfrontacja obu systemów wiary. Odrzucenie „starego" i podążenie za „nowym" dowodzi, że religia przekazana rodzinną tradycją nie była na tyle silnie zakorzeniona i zinternalizowana, by odeprzeć argumenty i wytrwać. Łatwiej ulec fascynacji religijnymi przeżyciami, gdy tego typu doznań wcześniej się nie doświadczyło.

Większość respondentów (97,3%) urodziła się i wychowała w katolickich rodzinach. Religijne wychowanie rozbudziło w nich potrzebę wiary. Odejście do innych, niekatolickich Kościołów i związków wyznaniowych świadczy, że ta potrzeba nie została w pełni satysfakcjonująco zaspokojona. Zrozumieli to, gdy zaczęli zgłębiać

---

[1] „Apostazja (gr. „odstępstwo", „odpadnięcie") wyraz używany w greckim Starym Testamencie (Jr 2, 19) i w (Dz 21, 21) na oznaczenie odpadnięcia od wiary i odejścia ze wspólnoty wiernych. Powszechnie oznacza dobrowolne i całkowite porzucenie wiary przez ochrzczonego chrześcijanina – i tym właśnie się różni od czystej herezji i schizmy. Znana jest postać Juliana Apostaty (cesarz rzymski w latach 361-363), który cofnął cesarskie poparcie dla chrześcijaństwa i próbował przywrócić kult bóstw pogańskich" (O'Collins SJ, Farrugia SJ 2002: 21).

istotę, wtedy dla siebie nowej religii, poznawać sens jej praktyk oraz wymagań instytucjonalnych. Z perspektywy czasu ocena porzuconego Kościoła w kategoriach pozytywnych i negatywnych doznań punktuje te jego cechy, które, po pierwsze, i teraz są przez respondentów aprobowane oraz, po drugie, wskazują na uchybienia, które – jak można domniemywać – były istotnym powodem opuszczenia jego szeregów. Rekonstrukcja przeszłości dokonywana jest w zgodzie z obecnymi przekonaniami o tym, co ważne i nieważne. Badaczowi, w jakimś stopniu, przybliża odpowiedź na pytania, dlaczego rozczarował ich Kościół katolicki, w czym zawinili księża i co konwertyci zyskali w zamian?

Respondentów zapytano: „Jakie znaczenie miała dla Pana/i religia, w której był/a Pan/i wychowywany/ana? Proszę scharakteryzować, co w niej szczególnie odpowiadało, było bliskie, a co nie odpowiadało". Pytanie było otwarte, badani samodzielnie dopisywali dalszy ciąg rozpoczętych zdań: „Pozytywnie oceniam…"; „Negatywnie oceniam…" Niektórzy z nich podawali więcej niż jeden wyróżnik.

1. POZYTYWNE FUNKCJE KOŚCIOŁA ORAZ DUCHOWIEŃSTWA W OPINIACH RESPONDENTÓW

Pozytywne opinie ukazują istotne dla nich obszary życia religijnego. Religia reguluje zasadami życia społecznego, wyznacza granice dobra i zła. Daje odpowiedzi na pytania egzystencjalne o sens i kres życia, o istnienie Boga. Kanony wiary wyznaczają horyzonty myślowe i poznawcze, a także organizują zachowania kultowe. Te cechy jako istotne respondenci wypunktowali[2].

• Katolicyzm objawił im Boga (65 wskazań):

– „w Kościele dowiedziałam się, że Bóg istnieje" (baptysta)[3],

– „cieszę się, że urodziłam się jako chrześcijanka i usłyszałam o Bogu. Miałam dostęp do Pisma Świętego, dzięki któremu mogłam poznać Boga" („Woda Życia")[4],

– „wiarę w jednego, osobowego Boga, objawiającego swoją wolę przez swoje słowo – Biblię" („Miecz Ducha")[5],

– „dostarczenie ogólnej wiedzy o Bogu" (chrześcijanin wiary ewangelicznej)[6],

---

[2] W tekście przytaczam przykładowe wypowiedzi, w nawiasach podając ogólną liczbę wskazań.

[3] Badania przeprowadzono w 4 tradycjach wyznaniowych: protestanckiej, hinduistycznej, buddyjskiej i nowych ruchów religijnych. W nawiasach podano nazwy wspólnot, używając skrótów. (por. Libiszowska-Żółtkowska 2001). Baptysta – Kościół Chrześcijan Baptystów.

[4] Centrum Chrześcijańskie „Woda Życia" – autonomiczny zbór Kościoła Bożego w Chrystusie tradycji protestanckiej. Wspólnota ewoluowała z katolickiego ruchu oazowego przy kościele św. Krzyża w Koszalinie.

[5] Kaliska wspólnota ruchu odnowy w Duchu Świętym „Emanuel" w 1997 r. opuściła Kościół katolicki i zarejestrowała się jako samodzielne wyznanie Kościół Chrześcijański „Miecz Ducha" w Kaliszu.

[6] Kościół Chrześcijan Wiary Ewangelicznej – tradycja protestancka typu zielonoświątkowego, w Polsce od 1929.

– „bardzo cenie religię, w której byłam wychowana, pomogła mi zacząć rozwijać relacje z Bogiem" (wisznuita)[7],

– „świadomość istnienia wyższej istoty, która nas kocha i prowadzi nas w życiu" (krysznaita)[8],

– „Kościół jednoczy ludzkie myśli i kieruje do Boga" (Brahma Kumaris)[9],

– „kontakt z Bogiem – osobisty" (moonista)[10],

– „fakt, że Bóg jest miłością" (rebirthing)[11].

• Istotą katolicyzmu jest wiara w Chrystusa. Poznanie Jezusa, Jego nauk dla 34 respondentów ma nadal priorytetowe znaczenie w kreowaniu własnego życia. Jezusa pojmują jako wzór godny naśladowania. Cenią Go zwłaszcza za bezinteresowną i bezgraniczną, pełną poświęcenia miłość do człowieka oraz za obietnicę zbawienia:

– „Jezus jest jedyną prawdą, daje zbawienie" (chrześcijanin wiary ewangelicznej),

– „Idea Chrystusa poświęcającego swe życie za innych, wzór działania – głodnych nakarmić, nagich przyodziać. Błogosławieni cisi, albowiem oni… itd. Zaszczepienie dobroci, a nie nihilizmu" (krysznaita),

– „filozofię i nauki, jakie wygłaszał Chrystus. Jego miłość bezinteresowna i współczucie dla bliźnich są wielkim drogowskazem ukazującym nam jak mamy postępować" (krysznaita),

– „postać Jezusa Chrystusa oraz Jego nauki i wskazówki dotyczące życia duchowego. Jego cechy i oddanie Bogu" (krysznaita),

– „osobę Jezusa Chrystusa, Jego determinację, miłość i oddanie Bogu" (wisznuita),

– „dzięki naukom Jezusa zostałam zainspirowana do tego, aby żyć, służąc i zadawalając Boga" (wisznuita),

– „zaszczepienie nauk Jezusa w moje życie" (moonista).

• Katolicyzm dał im podstawy moralne, wskazał, co jest sensem życia. Zostali uwrażliwieni na drugiego człowieka („miłość bliźniego"), na solidaryzm z biednymi i potrzebującymi. I teraz jeszcze są wdzięczni Kościołowi za etyczne wychowanie, wpojenie wartości chrześcijańskich, uczynienie z nich ludzi prawych i wrażliwych (97 wskazań):

---

[7] Instytut Wiedzy o Tożsamości „Misja Czaitanii" – tradycja hinduistyczna, obecni w Polsce od 1988 r.

[8] Międzynarodowe Towarzystwo Świadomości Kryszny – tradycja hinduistyczna, od 1972 r. w Polsce.

[9] Światowy Uniwersytet Duchowy Brahma Kumaris – tradycja hinduistyczna, od 1985 r. w Polsce.

[10] Kościół Zjednoczeniowy, Ruch pod wezwaniem Ducha Świętego dla Zjednoczenia Chrześcijaństwa Światowego, założyciel Sun Myung Moon, Koreańczyk – nowy ruch religijny, w Polsce od 1974.

[11] Lektorium Rosicrucianum – Międzynarodowa Szkoła Złotego Różokrzyża, nowy ruch religijny, w Polsce od 1986 r.

– „etyka katolicka jako największe wyzwanie wyrażające się słowami: weź swój krzyż, zaprzyj się samego siebie i kochaj bliźniego swego jak siebie samego, albo nastaw lewy policzek, gdy cię uderzą w prawy" (chrześcijanin wiary ewangelicznej),

– „nauczanie o moralności, czystości, szacunku dla rodziców" („Miecz Ducha"),

– „zaszczepienie mi pewnych wartości etycznych i moralnych, zachęcanie do przestrzegania 10 przykazań" (baptysta),

– „podstawowe wartości etyczno-moralne i zrozumienie podstawowych zasad moralności, które porządkują nasze życie duchowe, propagowanie współczucia i miłosierdzia wobec bliźnich" (krysznaita),

– „mówiła mi, co jest dobre, co złe. Niosła ideał człowieka, idea miłości i współczucia dla wszystkich, chciałam być dobrym, przyzwoitym człowiekiem, więc praktykowałam zasady religii" (Brahma Kumaris),

– „nauczono mnie, że życie jest wyjątkowym darem, którego nie można zmarnować, że trzeba szanować innych ludzi" (krysznaita),

– „ogólne zalecenia bycia dobrym dla ludzi, altruizm, pomoc biednym, miłość bliźniego oraz pokój między ludźmi" (buddysta),

– „dziesięć przykazań – bez pierwszego" (buddysta),

– „katolicyzm dał mi kręgosłup moralny oraz nauczył mnie otwierać się na ludzi, by im pomóc" (bahaita)[12],

– „kształtowanie etycznej postawy i prawego charakteru oraz wrażliwości na duchową sferę życia – rekolekcje, spowiedź" (moonista).

• Katolicyzm to także modlitwa i praktyki kultowe, to rodzinna tradycja świętowania, zacieśnianie więzów familijnych, tworzenie atmosfery ciepłego i bezpiecznego ogniska domowego. Na rolę religii w scalaniu więzi rodzinnych, kultywowaniu tradycji wskazało 66 respondentów:

– „atmosfera świąt Bożego Narodzenia" („Woda Życia),

– „tradycje, które łączyły rodzinę" („Pojednanie")[13],

– „byłam gorliwą katoliczką, szczególnym przeżyciem były święta Bożego Narodzenia, Wielkanocy" (świadek Jehowy),

– „nauki, jakie niesie ze sobą wiara katolicka, poczucie jedności ze wspólnotą, bogactwo rytuałów, rodzinna atmosfera" (krysznaita),

---

[12] Związek Wyznaniowy Wiara Baha'i w Polsce, tradycja islamu szyickiego, w Polsce za sprawą Lidii Zamenhof od 1926 r.

[13] Wspólnota Chrześcijańska „Pojednanie", wspólnota ekskatolicka. W 1989 r. ruch „Światło-Życie" działający przy kościele akademickim w Lublinie w wyniku schizmy opuścił Kościół katolicki, rejestrując się jako samodzielny związek wyznaniowy.

– „atmosfera świąt. Jedność i dobre uczucia, które się w tym czasie pojawiały" (Brahma Kumaris),

– „poczucie bezpieczeństwa związane z utożsamianiem się z grupą posługującą się tym samym wzorem kulturowym, wspólne wigilie integrujące rodzinę" (buddysta),

– „wspólnota, zrozumienie, ciepło, tradycja, zakorzenienie w historii" (moonista),

– „piękne tradycje i ciepły, rodzinny charakter świąt. Katolicyzm nauczył mnie modlitwy, spowiedzi i skruchy" (moonista),

– „pewną stałość w wykonywaniu praktyk religijnych, wspólne z rodziną uczestniczenie we mszy, to nadawało jakiś sens, ważna była tradycja, to jakoś spajało rodzinę" (rebirthing)[14],

– „podczas świąt rodzinna, przyjacielska atmosfera" (lucyferanin)[15].

• Jedenastu respondentów doceniło księży, ich religijne i społeczne zaangażowanie:

– „uczciwe postawy przedstawicieli i członków Kościoła katolickiego – niektórych tylko" (Brahma Kumaris),

– „szczerość katechetów" (krysznaita),

– „niektórzy księża" (moonista);

• oraz swoje uczestnictwo w działalności przyparafialnej:

– „służenie do mszy św., kazania, które pobudzały do aktywności religijnej towarzystwo osób, które podobnie jak i ja chciały coś pozytywnego zrobić dla innych, coś ulepszyć w obrębie religii katolickiej. Nadal z niektórymi osobami utrzymuję kontakty" (świadek Jehowy),

– „rodzinna atmosfera ruchu oazowego" (Brahma Kumaris),

– „udział w chórze parafialnym" (rebirthing),

– „pielgrzymki, oaza, duszpasterstwo akademickie" (moonista).

• Kilkoro wskazało na związek przyczynowy między uczestnictwem w ruchach odnowy a obecnym wyznaniem:

– „jedynie pozytywny to ruch katolicki „Odnowa w Duchu Świętym" – czytają Biblię, realizują ją w życiu, wiara jest żywa, ich życie nie wzbudza wątpliwości, modlitwy skierowane są do Jezusa, nie ma nacisku na modlitwy do świętych, nie jest rozwinięty kult Matki Bożej" („Miecz Ducha"),

---

[14] Rebirthing, nowy ruch religijny, ruch alternatywnej psychoterapii o charakterze religijnym, w Polsce od 1979.

[15] Świątynia Wszechogarniającej Światłości, nowy ruch religijny działający w Krakowie od 1998 r.

– „obecność ewangelikalnych – ruch „Światło-Życie" i charyzmatycznych – „Odnowa w Duchu Świętym" nurtów odnowy, dzięki nim stałem się chrześcijaninem" (zielonoświątkowiec).

• Tyluż samo (11) wskazało na rolę Kościoła we wpajaniu miłości do ojczyzny, w pomocy potrzebującym i działalności charytatywnej:

– „bardzo podoba mi się, że Kościół prowadzi wiele akcji humanitarnych, pomaga biednym, potrzebującym" (wisznuita),

– „powszechny, egalitarny charakter Kościoła katolickiego zjednujący wiernych w okresie patriotycznego uniesienia w latach 80." (różokrzyżowiec).

• Dla sześciu ankietowanych postać papieża – Polaka zasługuje na szczególną atencję:

– „wielkość ruchu katolickiego, to że papieżem jest Polak" (Brahma Kumaris),

– „osoba Jana Pawła II, Jego służba dla Kościoła i ludzkości i Jego starania o zjednoczenie ludzi wszystkich wyznań" (wisznuita),

– „bardzo szanuję nauki papieża" (wisznuita).

• Poprzez religię oni sami chcieli być dobrzy (4):

– „poczucie, że robię dobrze" („Woda Życia"),

– „dała mi wiarę w Boga i to, że należy być człowiekiem dobrym" (krysznaita),

– „próba bycia dobrym" (buddysta).

• Troje z nich zwróciło uwagę na duchowy, mistyczny sens życia:

– „mówienie o sprawach duchowych, o Bogu, odpowiedzialności za swoje czyny, słowa i myśli, pewien duchowy klimat" (PTŚ)[16],

– „bardzo mistyczne i wzniosłe cele chrześcijaństwa, owiane mgłą tajemnicy" (różokrzyżowiec).

• Dostrzegli, że katolicyzm czyni ludzi lepszymi (3):

– „pod wpływem praktyk religijnych i świat, i ludzie stają się sobie bliżsi" (krysznaita),

– „katolicyzm propaguje współczucie i miłosierdzie wobec bliźnich" (krysznaita).

• W wierze katolickiej w przeszłości odnajdowali oparcie (8 wskazań):

– „dawała oparcie i nadzieję w trudnych chwilach" (rebirthing),

– „miałam wiarę, że gdy poproszę, zawsze będę wysłuchana" (rebirthing),

– „spokój i zrozumienie" (rebirthing).

---

[16] Polskie Trójkąty Światła, nowy ruch religijny, w Polsce od 1991.

• Poznanie Biblii jako słowa Bożego dla dziesięciorga było ważnym odkryciem:

– „miałam dostęp do Pisma Świętego, dzięki któremu mogłam poznać Boga i jego wolę" („Woda Życia"),

– „w Kościele katolickim na oazie nauczyłam się czytać Biblię, co bardzo sobie cenię. Tam nauczyłam się szukać prawdy" („Woda Życia"),

– „nauczono mnie odnosić się z szacunkiem do Biblii i jej ufać" (świadek Jehowy),

– „nauczanie Pisma Świętego" („Pojednanie"),

– „uznanie autorytetu Pisma Świętego" (baptysta),

– „wiarę w jednego, osobowego Boga, objawiającego swoją wolę przez swoje słowo – Biblię" („Miecz Ducha"),

– „przybliżyła mi Biblię i wartości z niej płynące" („Miecz Ducha"),

– „wtedy myślałem, że Biblia to historia, która była i minęła. Teraz wiem, że się myliłem" (zielonoświątkowiec[17]),

– „oczywiście Biblia, zwłaszcza Nowy Testament jako źródło wiary" (moonista).

Statystyczne podsumowanie 337 wypowiedzi o pozytywnych cechach katolicyzmu, których pewną część przytoczono, da się zawrzeć w trzech wymiarach: teologicznym (103 – 30,6%), etycznym (107 – 31,7%) oraz wspólnotowym (127 – 37,1%). Jak widać, głosy rozłożyły się równomiernie.

Wymiar teologiczny – religijne wychowanie w rodzinie uświadomiło im istnienie Boga i Jego atrybutów, zwłaszcza miłości. Uczestnictwo w praktykach kościelnych nauczyło nawiązywania osobistych relacji z Bogiem, rozwinęło potrzebę duchowej koncentracji i modlitwy. Uznają zbawczą misje Chrystusa, wyrażają podziw dla Jezusa – wzoru człowieczeństwa. Traktują Biblię jako słowo Boże.

Wymiar etyczny – moralność katolicka była drogowskazem w postępowaniu codziennym. Uwrażliwiła ich na drugiego człowieka, uczyniła otwartymi na potrzeby innych, nauczyła życiowej pokory.

Wymiar wspólnotowy – atmosfera świąt jednocząca rodzinę wokół od pokoleń wyznawanych wartości, religijne grupy odniesienia, uczestnictwo we wspólnotach przykościelnych, duma z papieża Polaka, Jego pokojowe misje, patriotyczne zaangażowanie Kościoła w Polsce – wszystko to dawało im poczucie bezpieczeństwa, swojskości i jedności, a także grupowego solidaryzmu.

Na ogólną sumę 403 odpowiedzi na pytanie o pozytywne cechy katolicyzmu, 83,6% z nich to wskazania aprobujące istotę katolicyzmu w trzech wymienionych dymensjach. Pozostałe 16,4% ujawniły: rodowód areligijny i ateistyczny (14 przypadków); braku identyfikacji, określenie własnej religijności jako wymuszonej, bez-

[17] Kościół Zielonoświątkowy, tradycja protestancka, pierwsi wyznawcy dotarli do Polski w 1910 r.

refleksyjnej (11 odpowiedzi); przyznanie, że katolicyzm nie miał żadnego znaczenia i nic pozytywnego na jego temat powiedzieć nie potrafią (32 respondentów) oraz 8 ankietowanych nie chciało po latach oceniać, uważając, że tak jest bardziej *fair*.

Religia katolicka to dla byłych jej wyznawców przede wszystkim obecność Boga, misja i postawa Jezusa, zasady etyczne wyznaczające normy społecznego współżycia oraz jednoczące zachowania kultowe i obrzędowe. Wspólnota wiary i praktyk przekazywana w rodzinie wzmacnia ją wewnętrznie oraz ogniskuje wokół wspólnego celu, którym jest świętowanie pamiątki narodzin i śmierci Jezusa. Doniosłość tych historycznych wydarzeń, a także tradycja rodzinnego wesela i wzajemnej życzliwości wokół świątecznie zastawionych stołów sprawiają, że do tych momentów chętnie wraca się we wspomnieniach, corocznie oczekuje się ich z nadzieją, a w ocenach ważności stawia się im najwyższe noty. Religia to nie tylko eschatologia, ale to także „tu i teraz", międzyludzkie relacje, z których najważniejsze są wewnątrzrodzinne. Dlatego też jako istotny walor katolicyzmu respondenci wymieniają moc tradycji jednoczącą wiernych we wspólnoty, z których najważniejszą jest rodzina. Religia katolicka nie tylko łączy ich z Bogiem, daje gwarancję życia wiecznego, ale nadto harmonizuje stosunki rodzinne i wyznacza wzorce zachowań.

2. DYSFUNKCJE KOŚCIOŁA ORAZ DUCHOWIEŃSTWA W OPINIACH RESPONDENTÓW

Wypowiedzi ekskatolików pokazują, że są to ludzie religijnie i emocjonalnie zaangażowani. Nieodparcie zatem nasuwa się pytanie, dlaczego od katolicyzmu odeszli, czego im zabrakło lub co ich zraziło? Najprościej spytać o to ich samych. Po wypunktowaniu pozytywnych cech katolicyzmu respondenci przystąpili do wskazania cech negatywnych. Wymienione zarzuty można, z pewną dozą arbitralności, pogrupować w kilka kategorii wskazujących istotę problemu. Różni je treść i forma wypowiedzi. Od lakonicznych, jednoprzymiotnikowych po wielowątkowe, od radykalnie potępiających po usprawiedliwiające decyzję wskazaniem własnych uchybień lub uchylające się od jakiejkolwiek krytyki.

Wymieniane przez respondentów wady katolicyzmu dotyczą przede wszystkim – doktryny; instytucji Kościoła; etyki; kultu; duchowieństwa i wiernych. Wypowiedzi odwołujące się do doświadczeń z minionych lat ujawniają słabą znajomość zasad wiary katolickiej, nikłe zaangażowanie, brak emocjonalnych więzi. Z nowej perspektywy wskazują na – ich zdaniem – istotne uchybienia i nieprawidłowości. Członkowie grup chrześcijańskich odwołując się do autorytetu Pisma Świętego w interpretacji wyznania, do którego obecnie przynależą, wskazują heretyckie – w ich mniemaniu – odstępstwa katolicyzmu. Wyznawcy hinduizmu i buddyści „mają za złe" dezaprobatę wegetarianizmu, zabijanie zwierząt i brak akceptacji dla filozofii reinkarnacji. Bez względu na obecne wyznanie, większość negatywnie ocenia mora-

le księży oraz angażowanie się Kościoła w politykę. Krytykują duchownych i świeckich katolików, że nie postępują zgodnie z nakazami własnej religii, że szlachetne ze swej istoty ideały są w ich codziennym życiu nieobecne. Wymienione przez respondentów negatywne cechy katolicyzmu pokazują jednocześnie, co dla nich samych jest istotne, na co szczególnie zwracali uwagę, przyjmując nową wiarę i co mogło być także kartą przetargową misjonarza/nauczyciela, czyli tego, który przekonywał do własnych racji. Poniżej przedstawione, w pewnym uporządkowaniu klasyfikacyjnym, samodzielne wypowiedzi respondentów z zaznaczeniem liczebności wskazań, a więc powszechności danej opinii, poza przekazaną treścią dodatkowo informują, przez formę i język wypowiedzi, o aktualnej postawie wobec katolicyzmu.

Uchybienia katolicyzmu i Kościoła katolickiego wskazane przez respondentów:

I. Dogmatyczne – podważenie katolickiej wykładni wiary na temat:

• **Boga** (42):

– „fałszywe nauczanie o Bogu, straszenie Bogiem karzącym. Pokazuje zły, nieprawdziwy obraz Boga, zatracenie wiary w to, że Bóg ma plan życia dla każdego człowieka, że jest wyjście z każdej sytuacji, że Bożą wolą jest, aby ludzie byli szczęśliwi, zdrowi i spełnieni" („Woda Życia),

– „brak żywej więzi z Bogiem, brak poznania Boga i znajomości Jego słowa" („Pojednanie"),

– „brak kontaktu z żywym Bogiem, w czasie mszy nie czuje się w ogóle Bożej obecności" (chrześcijanin wiary ewangelicznej),

– „Biblia mówi, że nadejdą dni, kiedy Boga będą czcić słowami, nie czynami. Tak było w dawnej mojej religii – mówiono czasem, że Bóg jest żywy, ale nadal czczą figury, co napawa Boga obrzydzeniem. Mnóstwo zabobonów wśród ludzi, nikt nie wierzy, że można słyszeć Boga i mieć z nim bliską więź" (chrześcijanin wiary ewangelicznej),

– „wykrzywienie obrazu Boga poprzez naukę o zbawczej roli cierpienia, grzesznego Boga, przedstawianie Boga jako kogoś niedostępnego, trzymanie ludzi w ciemnocie" („Miecz Ducha"),

– „brak żywej relacji z Bogiem, brak świadomości, kim jest Bóg dla mnie, brak zrozumienia, co zrobił Jezus na krzyżu dla mnie, straszenie Bogiem i czyśćcem zamiast przedstawienia Boga jako kochającego Ojca" (baptysta),

– „nie podoba mi się nastrój, w którym mówi się o Bogu, atmosfera jest chłodna – niby mówi się o Bogu, ale nie działa się w sposób, który by zadawalał Boga. Zbyt często jest to po prostu żonglerka słowna, żadnych logicznych wniosków i konkretów. Zbyt wiele niewyjaśnionych aksjomatów i dogmatów" (krysznaita),

– „w Kościele katolickim za mało mówi się na temat osoby Boga i mojej indywidualnej relacji z Nim. Za mało było o tym, jak na co dzień w życiu mogę być blisko Boga i jak mogę Go zadowolić, np. pracą, szkołą, wychowaniem dzieci, życiem rodzinnym" (wisznuita);

• **Pisma Świętego i Tradycji** (20):

– „brak znajomości Biblii, zabobony i tkwienie w bezsensownych tradycjach, traktowanie tradycji jako ważniejszej od Biblii" („Woda Życia"),

– „większe przywiązanie i znaczenie tradycji i wpływu czynników zewnętrznych niż trzymanie się zasad, na których jest oparta" (baptysta),

– „lekceważenie wielu wypowiedzi z Biblii, które mają istotne znaczenie dla tego, kim jesteśmy" (świadek Jehowy),

– „zmienianie sensu prawdziwych słów Biblii, sztywne dogmaty („Misja Łaski")[18],

– „nauki sprzeczne z Biblią, np. że Maria lub inni święci są pośrednikami między Bogiem a ludźmi" („Miecz Ducha"),

– „nauczanie na lekcjach religii nieprawdziwych rzeczy, niezgodnych z naukami Biblii" (baptysta),

– „zbyt szeroki margines interpretacji Biblii. Wypaczenia wynikające z trudności związanych z tłumaczeniem Biblii na języki oraz „dowolności" kryteriów przyjętych na poszczególnych soborach" (krysznaita),

– „płytka i powierzchowna analiza Pisma Świętego na kazaniach" (wisznuita),

– „negatywnie oceniam całą dziedzinę dogmatów i zaleceń oraz praktyk, które nie pochodzą z Objawienia, ale dodane zostały przez duchowieństwo" (bahaita);

• **Eschatologii** (9):

– „propagowanie innego sposobu zbawienia niż to jest przedstawione w Piśmie Świętym" („Pojednanie"),

– „osiąganie zbawienia przez własne zasługi. Można być zbawionym przez sakramenty. Możność odpuszczania grzechów przez człowieka grzesznego. Zbawienie bez poznania Boga, życie w ciemności" (baptysta),

– „pojmowanie, że zbawienie można osiągnąć z uczynków własnych, a nie wyłącznie z łaski Bożej, którą należy tylko przyjąć" (baptysta),

– „jak jedno, często krótkie życie może zaważyć na całej wieczności?" (buddysta);

• **Matki Boskiej i kultu świętych** (15):

– „kult Maryi, modlitwy do świętych niezgodne z Pismem Świętym („Woda Życia"); Bałwochwalstwo – kult obrazów, rzeźby, człowieka – papieża" („Woda Życia"),

– „czczenie obrazów, figurek a w szczególności kult maryjny, który jest obrzydliwością dla Boga, w Biblii nie ma ani słowa o wniebowstąpieniu Marii, dlaczego więc uważa się ją za osobę boską?" (chrześcijanin wiary ewangelicznej),

– „czczenie świętych obrazów, a nie prawdziwego Boga" („Misja Łaski"),

– „wynoszenie świętych na ołtarze, przesadny kult Matki Boskiej" („Miecz Ducha"),

---

[18] Kościół Ewangeliczny „Misja Łaski", tradycja protestancka, w Polsce od 1990 r.

– „brak zdrowego rozsądku – historia o brzemiennej dziewicy" (buddysta);

• **Ogólne sformułowania dotyczące dogmatów** (39):

– „niejasność wierzeń, nielogiczne dogmaty, a do tego sprzeczności, których nie można ze sobą pogodzić, utrzymywanie ludzi w niewiedzy" (świadek Jehowy),

– „brak elastyczności, sztywne traktowanie «niepodważalnych» prawd wiary, brak nacisku na fakt, że każdy dzięki zaangażowaniu w praktykę religijną może dojść do «zrozumienia» Boga, prawdy" (chrześcijanin wiary ewangelicznej),

– „brak uświadomienia i głoszenia ludziom rzeczy najważniejszych, koncentrowanie się na sprawach drugoplanowych, zakłamanie, obłuda wynikająca z tego, że ludziom narzuca się brzemiona, których nie są w stanie nieść. Autorytety pozabiblijne i z nich wyimaginowane: mariologia, eklezjologia, soteriologia" (baptysta),

– „nie wytłumaczono mi, kim jest Jezus, kim jestem, jaki jest mój cel. Mało słyszałam o miłości Ojca i o uwolnieniu od grzechu, nie było uzdrowień" („Miecz Ducha"),

– „to, że uznaje się, że zwierzęta nie mają duszy, przyzwolenie na jedzenie mięsa, motyw wiecznego potępienia" (krysznaita),

– „katolicyzm nie odpowiada na wiele pytań, dlaczego kogoś Bóg doświadcza, a innym daje wszystko, co z ludźmi urodzonymi w innych religiach – nie mają szans na raj? Niesprawiedliwość, nieprzewidywalność, człowiek właściwie sam nie wiele może zrobić. Cierpiętnictwo. Dogmatyzm, brak radości, działanie przez obietnice i pod groźbą kary" (buddysta),

– „ignorowanie przez księży pytań, które wyjaśnia sztywna, mało mówiąca doktryna. Strach przed nowym spojrzeniem na modlitwę, na czytanie Biblii i dociekanie jej treści. Niespójność teologiczna" (moonista),

– „ponura mitologia, przesądy, kompleksy" (lucyferanin),

– „cała dziedzina dogmatów, zaleceń oraz praktyk niepochodzących z Objawienia Chrystusa, ale dodanych przez duchowieństwo" (bahaita),

– „szukałam duchowości, a ponieważ koleżanki uczęszczały na religie i do Kościoła katolickiego – robiłam to samo. Sądziłam, że w tym Kościele znajdę odpowiedzi na wszystkie dręczące mnie pytania, srodze się pomyliłam" (Brahma Kumaris).

II. Organizacyjne – negatywna ocena duchowieństwa, zwłaszcza w kategoriach moralnych. Postrzeganie w ich zachowaniach rozbieżności między głoszonymi ideałami a praktyką życiową. Mają żal do księży, że nie wsparli ich w chwilach zwątpienia, nie udzielali odpowiedzi na istotne dla nich pytania, nie zgłębiali z nimi razem wiary. Niedosyt informacji na temat istoty, sensu i tajemnicy wiary, brak logicznej wykładni religijnej wizji świata były przyczyną poszukiwania zadawalających odpowiedzi poza Kościołem katolickim.

Kościołowi jako instytucji zarzucają biurokrację, konsumpcjonizm, odejście od wzorca nowotestamentowego. Wytykają świeckość kosztem życia duchowego. Źle czuli się w Kościele autokratycznym, wymagającym podporządkowania oraz przestrzegania narzuconych reguł i form.

• **Duchowieństwo** (52):

– „walka kleru o zabezpieczenie sobie najlepszego doczesnego życia. Bardzo słabe wykształcenie kleru, obłuda księży, angażowanie się kleru w politykę i społeczno-gospodarcze życie kraju" („Woda Życia"),

– „zły przykład przywódców duchowych – kleru, niemoralność, celibat. Nigdy nie podobało mi się to, że duchowni przeczyli swym życiem naukom, które głosili. Koleżanka z młodych lat ma dziecko z księdzem, a proboszcz skłaniał ją do aborcji – wiem od niej samej" (świadek Jehowy),

– „obłuda kleru, mieszanie się do polityki, materializm, nieszczerość przywódców, czerpanie zysków, wprowadzanie świadomie w błąd wyznawców" (świadek Jehowy),

– „niestosowanie się księży katolickich do zasad biblijnych, łamanie ich, a to oznacza, że Kościół katolicki ma niewiele wspólnego z chrześcijaństwem" (baptysta),

– „materializm kleru, brak prawdziwej wiary, zacofanie kleru, nietolerancja" („Misja Łaski"),

– „księża nie stosowali się do tego, co sami głosili" (zielonoświątkowiec),

– „wielu aspektów wiary żaden ksiądz ani zakonnica nie potrafili mi prosto i logicznie wyjaśnić, wymagali ode mnie «ślepej» wiary" (Brahma Kumaris),

– „brak właściwego przykładu ze strony księży. Postawa księży i wierzących – religia nie manifestuje się w ich życiu codziennym. Większość księży, których spotkałem, miała zbyt duże kłopoty ze sobą, by w ogóle brać się za kapłaństwo" (krysznaita),

– „nauczanie z ambony tego, czego nie praktykuje się we własnym życiu. Snobizm kleru, dorobkiewiczostwo, traktowanie powołania bycia duchownym jako zawodu – żądanie gratyfikacji w zamian za posługę, np. pogrzeb. Księża nie są pośrednikami między Bogiem a parafianami, nie są nauczycielami uczącymi przez przykład" (krysznaita),

– „dużym utrudnieniem było dla mnie to, że w Kościele wierni są traktowani bardziej jako grupa, a nie indywidualne osoby – trudno było nawiązać relację z księdzem, brakowało mi indywidualnych spotkań i odpowiedzi na różne pytania" (wisznuita),

– „to, że spotkałam się z księżmi, którzy prowadzili «podwójne życie», tzn., że nauczali innych rzeczy niż sami robili. Oczywiście nie jest tak, że oceniam przez ten

pryzmat całą religię i wszystkich księży, to jest kwestia ludzi i ich sumienia, ale mnie się to nie podoba" (wisznuita),

– „hipokryzja dużej części kleru. Skostniała, hierarchiczna struktura w relacji duchowieństwo – wierni" (wisznuita),

– „działalność Kościoła katolickiego, a przede wszystkim jego zwierzchników, którzy nie są dla mnie żadnym wzorem do naśladowania. Daleko im do wzoru ubóstwa, miłości i współczucia, o którym tak wiele nauczał Jezus" (krysznaita),

– „chodzenie po kolędzie. Książa mówią, że Kościół jest biedny, czasami zbierają pieniądze dwa razy podczas jednej mszy. Inwestują pieniądze w rzeczy niepotrzebne, np. w wielkie żyrandole. Księża twierdzą, że mało zarabiają, ciekawe za co kupują takie samochody?" (buddysta),

– „działalność kleru, nieomylność władz kościelnych, mieszanie się kleru do polityki, brak doświadczenia kleru w sprawach rodziny. Zniechęcił mnie przykład dawany przez duchowieństwo, a raczej jego brak" (moonista).

• **Kościół** (25):

– „brak realnego wpływu Kościoła na poprawę życia ludzi, brak odpowiedzi na ich potrzeby i problemy. Jednym słowem dużo bla-bla, czary-mary" („Woda Życia"),

– „Kościół katolicki w niczym nie przypomina Kościoła nowotestamentowego, zwłaszcza styl życia duchownych" (chrześcijanin wiary ewangelicznej),

– „przepych kościołów, uważam, że te pieniądze mogłyby być wykorzystane w inny sposób, np. na pomoc biednym, bezrobotnym" („Miecz Ducha"),

– „upolitycznienie religii, nawoływanie z ambony do głosowania na określoną partię i określone osoby, biurokracja, brak przyjaznego podejścia do ludzi. Angażowanie się Kościoła katolickiego w politykę, pogardzanie mniejszościami religijnymi, etnicznymi, seksualnymi. Totalne skupienie się na problemach doczesnych, nacjonalizm" (krysznaita),

– „za dużo w Kościele jest mowy na różne tematy, a za mało na temat Boga. Nie podoba mi się oficjalność, jaka panuje w Kościele, to że nie można zadać pytań czy wyjaśnić swoich wątpliwości. Więcej mówiło się w Kościele o polityce niż o Bogu" (wisznuita),

– „brak autorytetów duchowych, luki filozoficzne niewytłumaczone przez hierarchów Kościoła, zakłamanie Kościoła, mieszanie się w sprawy polityczne i tak jak to było w czasach reformacji zjednywanie ludzi, którymi potem można sterować, czyli ludzi posiadających pozycję i władzę" (krysznaita),

– „to, że dorosłych traktuje się nadal jak dzieci, nie jako osoby samodzielnie myślące, ale jako stado baranów, nietolerancja wobec innych grup religijnych" (PTŚ),

– „za duży wpływ Kościoła na sprawy osobiste wyznawców – zbyt duża doza uzależnienia i podporządkowania" (rebirthing).

III. Etyczne – nieprzekładalność ideałów na życie codzienne (27). Respondentów razi hipokryzja i dwulicowość katolików. Ich zdaniem manifestowana zewnętrznymi praktykami odświętna wiara nie znajduje przełożenia na zachowania codzienne:

– „brak powiązania nauk kościelnych z realnością życia, brak powiązania tego, czego mnie uczono z moim życiem" („Woda Życia"),

– „brak konsekwencji w postępowaniu, obłuda, hipokryzja. Brak jedności wśród wyznawców tej samej religii" (świadek Jehowy),

– „ludzie w kościele uśmiechają się, są uprzejmi, ale ci sami ludzie na co dzień są całkiem inni. Dwulicowość, zupełny rozdźwięk między głoszonymi naukami a codziennym życiem" (baptysta),

– „religia nie ma wpływu na ludzi. Ludzie są bardziej skłonni, żeby czynić zło. Wiara w żywego Boga jest przysłonięta pustą religią i tradycją" (chrześcijanin wiary ewangelicznej),

– „brak praktycznych działań w duchu Pana Jezusa. Brak autentycznych przewodników duchowych. Gdy ktoś mówi, że Pismo Święte jest najważniejsze, ale działa jakby coś innego było celem, to wprowadza tylko niewinne osoby w oszołomienie. Brak wskazówek o wewnętrznym doskonaleniu się" (krysznaita),

– „brak pobożności, praktykowania życia duchowego, nieprzestrzeganie zasad czy przykazań, brak wiedzy i instrukcji praktycznych, jak osiągnąć samorealizację. Moralność charakteryzująca się zezwoleniem na zabijanie zwierząt, degradacja społeczeństwa" (krysznaita),

– „powtórne popełnianie grzesznych czynności pomimo spowiedzi i żalu za grzechy" (krysznaita),

– „nie podobało mi się, że nauki Jezusa nie były wprowadzane w życie, że niewielu ludzi żyło zgodnie z tym w co wierzyli" (wisznuita),

– „zupełne rozejście się praktyki z teorią, niemalże nikt nie wdraża zasad i wartości, o których mówił założyciel religii" (Brahma Kumaris),

– „nigdy nie mogłem zrozumieć śmierci milionów niewinnych ludzi w czasie Inkwizycji – zabijanych w imię Boga" (krysznaita),

– „niezgodność postępowania z etyką głoszoną przez Ewangelię" (buddysta),

– „stosunek do zwierząt i seksu. Nieżyciowy, skrajnie utopijnych charakter tzw. wartości chrześcijańskich, ogłupianie, zastraszanie, przeciwstawianie naturalnych instynktów i uczuć – dogmatom, brak radości życia" (lucyferanin).

IV. Obrzędowe (29). Niektórzy respondenci zredukowali religię katolicką do zachowań obrzędowych i z tej perspektywy dokonywali ocen. Takiej religijności sami doświadczyli, tak odbierają swoje najbliższe otoczenie. Katolicyzm to dla nich świąteczna zewnętrzność, która zastępuje autentyczne relacje z Bogiem:

– „płytkość i mnogość obrzędów – oparcie całego Kościoła o te obrzędy, «zbywania» Boga obrzędami. Smutek – martwe życie religijne, które nie daje autentycz-

nego życia tylko bałwochwalstwo. Nauka ludzka, a nie słowa Bożego. Brak powiązania nauk kościelnych z realnością życia" („Woda Życia"),

– „za dużo różnych uroczystości, często wymagających wysiłku i poświęcenia, za dużo różnych świąt" (świadek Jehowy),

– „zatracenie związku z Bogiem, ucieczka w bezrefleksyjną obrzędowość. Katolicyzm jest religią na pokaz, zbyt mało Boga, za dużo obrzędów" („Misja Łaski"),

– „prymat rytuału nad wiarą" (baptysta),

– „brak powszechnego głoszenia konieczności doświadczenia nowego narodzenia, koncentracja na formie i obrzędach, nie na doświadczaniu działania Ducha Świętego i na Biblii, brak szerszego propagowania osobistej relacji z Bogiem" (zielonoświątkowiec),

– „wszystko to był rytuał, który nie ma nic wspólnego z prawdziwym Bogiem; odpusty, które obalił już Luter, a które nadal są" („Miecz Ducha"),

– „spowiedź przed księdzem, pielgrzymki, pacierze, opłatek, kolędy, obrazy, woda święcona, litanie" (baptysta),

– „praktyki religijne tylko ze względu na tradycję uprawianą przez rodzinę" (krysznaita),

– „przerost obrzędowości nad duchowością" (moonista),

– „duszna, ciasna atmosferę podczas lipcowych nabożeństw – smród potu. Później nabrałem świadomości i mogłem sam decydować, gdzie nie iść, żeby nie śmierdziało potem" (lucyferanin),

– „zbyt dużo formy, a za mało treści, obrzędowość, pustka, zakłamanie, zaślepienie" („Woda Życia").

V. Generalizacja ocen – zaliczono tu odpowiedzi ogólnikowe, które trudno jednoznacznie zaklasyfikować (38), a także jednowyrazowe określenia, które swą dosadnością najlepiej oddają nastroje apostatów zrażonych do katolicyzmu:

– „katolicyzm jest mi obojętny, a jedyną rzeczą, która budzi we mnie niechęć do tej religii, jest jej obłuda" (świadek Jehowy),

– „religia katolicka to tradycja i zwyczaje, a to fascynuje ludzi niemyślących i niepytających się, czego wymaga od nas Bóg" (świadek Jehowy),

– „byłem wychowany w rodzinie katolickiej. Przynależność do tego Kościoła nie miała na mnie żadnego pozytywnego wpływu" (chrześcijanin wiary ewangelicznej),

– „właściwie nic mi się w Kościele katolickim nie podoba" („Misja Łaski"),

– „martwa religia, która nie była w stanie doprowadzić mnie do żywej relacji z Jezusem" (chrześcijanin wiary ewangelicznej),

– „brak spójnej filozofii" (krysznaita),

– „ślepa wiara w dogmaty, sentymentalizm i fanatyzm religijny, religijność na pokaz" (krysznaita),

– „nie znalazłam odpowiedzi na wiele pytań – zamiast logiki spotkałam dogmaty" (krysznaita),

– „ogłupianie i bazowanie na takich pojęciach, jak grzech pierworodny, sąd ostateczny itp. To religia dla neurotyków. Stosunek do seksu jest karygodny. «Jak się wszystkich zastraszy, to będą chodzić jak zegareczki» – główne hasło" (buddysta),

– „generalnie nie odpowiadały mi wszystkie wartości religii katolickiej, w której mnie wychowano" (neopoganin)[19],

– „zarabianie na religii, manipulacja życiem innych" (różokrzyżowiec).

• Jednowyrazowe określenia (w nawiasach podano ile razy zostało użyte):

Nietolerancja (31); hipokryzja (30); obłuda, zakłamanie, pruderia (17); upolitycznienie (16); fanatyzm (7); nuda, monotonia, smutek, beznadzieja, cierpienie (7); bałwochwalstwo (6); przymus, z góry określona przynależność do religii (5); brak spójności i logiki (5); ślepa wiara i ślepe rytuały bez racjonalnych objaśnień (4); dogmatyzm (4); rytualizm (4); katolikocentryzm (patrzenie z góry na innych) (4); fałsz (3); sekciarstwo (3); usankcjonowanie zabijania zwierząt (3); ciemnota (2); dewocja (2); ceremonializm (2); nieomylność papieża (2); pobożność ludowa (2); antysemityzm (2); biurokracja (2).

VI. Pewna grupa respondentów (38) określiła katolicyzm przez pryzmat osobistych doznań, odczuwanych niedostatków i strat:

– „katolicyzm niewiele wniósł do mojego życia" („Woda Życia"),

– „miałam potrzeby duchowe, kochałam Boga i chciałam się o Nim dowiedzieć dużo więcej, niestety ówczesna moja religia nie zaspokoiła moich potrzeb – nawet w minimalnym stopniu. Nauki przekazywane w dzieciństwie nie pomogły w rozwiązywaniu problemów życiowych, nie wskazywały na sens życia, nie dawały żadnej nadziei na przyszłość" (świadek Jehowy),

– „nie znałem Boga, nie miałam z nim więzi. Teraz, gdy poznałem wymagania Boga na podstawie Pisma Świętego, uważam wcześniejsze lata za stracone, gdyż nie nauczono mnie prawdy" (świadek Jehowy),

– „była to pusta forma religijności" (chrześcijanin wiary ewangelicznej),

– „nie miała żadnego znaczenia, nie mówiła o prawdziwym Bogu, ale o takim, jakim chciała Go wiedzieć. Kazano mi chodzić do kościoła, wypełniać rytuały, więc

[19] Rodzima Wiara – neopogaństwo, nawiązują do przedwojennego środowiska zadrużańskiego, w nowej formie od 1995 r.

to robiłam, nic mi to nie dawało, nie znałam Boga, nikt nie mógł mi dać takiej bliskości z Nim, jaką mam teraz" (baptysta),

– „kiedy byłam w Kościele katolickim, bardzo długo przesiadywałam w kościele, zastanawiałam się co dalej? Myślenie i szukanie zmienia" (zielonoświątkowiec),

– „to, że kiedyś nie nawiązałam intymnej relacji z Bogiem, nie zdawałam sobie sprawy, że jest to możliwe, choć zawsze chciałam być blisko Niego" (chrześcijanin wiary ewangelicznej),

– „zawsze czułam się inna, gdy znalazłam się w kościele, robiło mi się zawsze smutno w głębi mojego serca, nigdy tego do końca nie rozumiałam, ale teraz wiem, że Bóg nie chce, abyśmy byli smutni, ale abyśmy żyli w społeczności z Duchem Świętym, który zawsze nas pociesza i daje prawdziwą wolność" (chrześcijanin wiary ewangelicznej),

– „atmosfera była smutna, pieśni były smutne, na mszach nie rozumiałam niczego. Chodziłam do kościoła, żeby odstać 45 minut" (baptysta),

– „chodziłem do kościoła, bo musiałem, modliłem się, bo tak było przyjęte, ale mało z tego rozumiałem" (Brahma Kumaris),

– „nie znalazłem odpowiedzi na wiele pytań – zamiast logiki spotykałem dogmaty. Nie mogę powiedzieć, że negowałem – raczej nie spełniało moich oczekiwań wytłumaczenie sprawiedliwości Boga, również za mała ilość informacji o Nim i życiu po śmierci. Wizja raju – Adama i Ewy – trochę za mało prawdopodobna, raczej alegoryczna" (krysznaita),

– „wpojono mi strach przez Bogiem, ślepe rytuały przy braku religijnej wiedzy, brakowało im odniesień identyfikacyjnych, wspólnotowej przyjaznej atmosfery w gronie współwyznawców" (wisznuita).

VII. Na laicki rodowód i areligijne wychowanie wskazało 15 respondentów, co uzasadnia ich brak odniesień do katolicyzmu.

VIII. Dziesięcioro respondentów uchyliło się od konieczności wypowiedzi na temat negatywów katolicyzmu, uważając, że nie mają prawa oceniać, zwłaszcza gdy opuścili szeregi Kościoła:

– „mimo wszystko uważam, że nie mam prawa niczego krytykować" (krysznaita),

– „nie chcę krytykować" (moonista).

Przegląd wszystkich udzielonych odpowiedzi na pytanie o negatywne cechy katolicyzmu upoważnia do podsumowujących konkluzji, bez uwiarygodniania ich danymi liczbowymi. Agresja przebija zwłaszcza z wypowiedzi krótkich, jednoprzymiotnikowych typu: fałsz, obłuda, zakłamanie, hipokryzja, fanatyzm – to określenia używane najchętniej. Postawą, którą można określić jako mentorską, odznaczają się zwłaszcza przedstawiciele wspólnot chrześcijańskich – oni teraz już wiedzą lepiej, jak interpretować Biblię, który jej odczyt jest ortodoksją, a który herezją. Jest to

ocena wystawiona katolicyzmowi z nowej perspektywy wspartej wiarą innej jakości. Wymienione przez nich – w ich mniemaniu – wady katolicyzmu nie były bezpośrednią przyczyną ich odejścia z Kościoła rzymskokatolickiego.

Trzeci typ postawy, który równie mocno, jak dwa pierwsze jest obecny w wielu wypowiedziach, to niedosyt informacji, pozostawianie przez księży pytań bez odpowiedzi. Niezaspokojona dociekliwość intelektualna, niezrealizowana potrzeba logicznego uporządkowania świata powoduje zakłócenia percepcji, które mogą prowadzić do zwątpienia, zaniechania życia religijnego. Logika każdej religii opiera się na wierze, na uznaniu, że jest tak, jak nauczają o tym autorytety. Są ludzie, u których potrzeba racjonalizacji jest bardzo silna, są dociekliwi i nie dają się zbyć odwołaniem do usankcjonowań tradycji czy argumentem o tajemnicy wiary. Oni, parafrazując św. Augustyna, żeby uwierzyć, muszą zrozumieć, a zrozumiawszy, mogą dopiero uwierzyć. Niedosyt wiedzy i odczuwane lekceważenie zawiodło ich tam, gdzie chętnie mówiono im o sprawach duchowych, poświęcano czas na indywidualne rozmowy, nie traktując przy tym jak uciążliwych petentów, lecz jako osoby ważne, na które się czeka. I to mógł być rzeczywisty impuls wyjścia w swoich poszukiwaniach poza Kościół katolicki. Prawie wszyscy konwertyci (92%) pytani o motywy decyzji odpowiedzieli, że w wybranych wspólnotach znaleźli spełnienie, zaspokojenie religijnych/duchowych potrzeb. Anonimowe, bezosobowe uczestnictwo w potężnej instytucji, jaką jest Kościół katolicki, również na poziomie parafii daje nikłe szanse personalnego kontaktu z kapłanem – przewodnikiem w świecie wiary. Badani konwertyci odeszli do mniejszych wspólnot, w których kontakty między wiernymi są częstsze i osobowo skoncentrowane na problemach wiary oraz duchowych przeżyciach.

Wśród respondentów była grupa osób wrażliwszych etycznie. Zwłaszcza im trudniej było pogodzić się z faktem, że pewien procent księży oraz wiernych nie postępuje zgodnie z normami i wartościami etyki katolickiej. Zrażeni przystali do wspólnot, które pod tym względem oceniają jako prawe.

Katoliccy apostaci (ekskatolicy), którzy obecnie umocnili się w wierze oraz więcej czasu poświęcają duchowemu rozwojowi, winą odstępstwa obarczają księży, którzy niedostatecznie wyjaśnili im tajemnice wiary i sens praktyk kultowych. Obwiniają środowisko rodzinne za wymuszenie biernego posłuszeństwa. Niektórzy z nich samokrytycznie wskazują na własne uchybienia i zaniedbania. Żeby zaakceptować religię, sami musieli się zmienić, dojrzeć, pokonać własne słabości, odnaleźć w sobie pozytywne emocje, potrzebę wiary i kontaktu z Bogiem. Żalą się na swoją niewiarę: „religijność, «pobożność» bez wiary"; „Miałem trudności z uwierzeniem"; „W domu nie rozmawiało się o tym"; „Bóg był «na niedzielę»"; „Nie podobał mi się dystans ja – Bóg"; „Wiara była bez sensu, bo nie była przekładana na życie, była martwa".

Obwiniają się za bierne uczestnictwo w mszy niedzielnej: „Msza święta – bardziej przedstawienie ze mną jako biernym widzem, a nie aktywnym wiernym"; „Bierne uczestnictwo w liturgiach, denerwowały mnie kazania odbiegające od treści czytań"; „Jako dziecko nie rozumiałam sensu wielu praktyk religijnych, nudziłam się w kościele"; „Myślę, że rodzice za mało rozmawiali ze mną na ten temat".

Jako przymus odczuwali przystępowanie do sakramentów, głównie spowiedzi i innych praktyk: „konieczność przystępowania do sakramentu spowiedzi, towarzyszące temu doznania wstydu i zażenowania"; „Narzucanie na siłę niektórych reguł i przymus wiary"; „W średniej szkole katolickiej praktyki religijne były obowiązkowe".

Narzekania na uciążliwość praktyk, których sensu się nie rozumie, dotyczyło czasów dzieciństwa i wczesnych lat szkolnych. Z czasem bierna religijność przerodziła się w świadomą wiarę i aktywne uczestnictwo. Sens wiary odnaleźli poza katolicyzmem. Pierwotnie był on dla nich życiowym drogowskazem. Z czasem wybrali inny kierunek. I z tej nowej perspektywy oceniali zdradzoną przeszłość.

Przedstawieni tu apostaci przeczą tezie o odchodzeniu z Kościoła czy jak określa to Janusz Mariański (2008) – emigracji z Kościoła ku wartościom świeckim. Doświadczywszy duchowego przebudzenia, wybrali wyznania, które dobitniej do nich przemówiły, uwiodły ich wizją Boga oraz konsekwentnym stosowaniem wartości religijnych w zmaganiach z codziennością.

Zamieszczone tu wypowiedzi poza tym, że wiele mówią o ich autorach, to znacznie więcej dostarczają informacji na temat niedostatków katechezy, kryteriów oceny księży przez wiernych oraz ludowego (obrzędowego, aintelektualnego) charakteru polskiej religijności. Innymi słowy, odsłaniają dysfunkcjonalne obszary współczesnego Kościoła.

LITERATURA

Baniak, J. (2004) Apostazja. W: M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański, *Leksykon socjologii religii*. Warszawa: Wydawnictwo Księży Werbistów Verbinum, s. 16.

O'Collins SJ, G., Farrugia SJ, E. G. (2002). *Leksykon pojęć teologicznych i kościelnych*, tłum. ks. Jan Ożóg SJ, Barbara Żak. Kraków: Wydawnictwo WAM.

Libiszowska-Żółtkowska, M. (2001). *Kościoły i związki wyznane*. Warszawa: Wydawnictwo Księży Werbistów Verbinum.

Libiszowska-Żółtkowska, M. (2003). *Konwertyci nowych ruchów religijnych.* Lublin: UMCS.

Mariański, J. (2008). *Emigracja z Kościoła. Religijność młodzieży polskiej w warunkach zmian społecznych.* Lublin: KUL.

STRESZCZENIE

Prawie wszystkie rodzące się w Polsce dzieci (97%) otrzymują w dzieciństwie sakrament chrztu. Jakiś procent z nich w wieku dojrzałym odchodzi od katolicyzmu. Niektórzy z nich zostają członkami innych wspólnot religijnych. Wobec Kościoła są apostatami, bo świadomie i dobrowolnie odstąpili od wiary katolickiej. Dla wyznawców wspólnot, do których dołączyli, są konwertytami, czyli nawróconymi na „prawdziwą" wiarę.

Artykuł przedstawia wyniki badań zrealizowanych w środowisku 561 apostatów z Kościoła katolickiego, którzy wybrali niekatolicką formułę wiary i członkowstwo w niekatolickich denominacjach.

Motywów odstępstwa i konwersji jest tak wiele, jak wiele jest niepowtarzalnych biografii. Powodem odejścia z Kościoła bywa negatywna ocena duszpasterskiego nauczania. Respondenci skarżyli się na księży, że ci pozostawiali bez odpowiedzi ich pytania o sens wiary oraz znaczenie praktyk kultowych. Duchowni – ich zdaniem – nie poświęcali im należytej uwagi. Wielu raziły etycznie naganne zachowania niektórych księży i ich angażowanie się w politykę. Niedosyt wiedzy, odczuwane lekceważenie, anonimowość wspólnot parafialnych to częste przyczyny poszukiwania zadawalających odpowiedzi poza Kościołem katolickim. Badani konwertyci wybrali mniejsze niekatolickie wspólnoty, w których kontakty między wiernymi są częstsze i bardziej skoncentrowane na problemach wiary oraz duchowych przeżyciach.

Licznie przywoływane w tekście wypowiedzi ekskatolików punktują zarówno pozytywne, jak i negatywne funkcje duchowieństwa i Kościoła katolickiego w Polsce.

Słowa kluczowe

apostazja świeckich, konwersja, duchowieństwo, Kościół katolicki, funkcje i dysfunkcje

SUMMARY

Almost every child born in Poland (97%) receives the sacrament of baptism in its childhood. A certain proportion leave the Catholic church in their adulthood. Some become members of other religious communities. From the point of view of the Church they become apostates, as they have abandoned the Catholic faith in a conscious and voluntary way. From the point of view of the adherents of the recipient communities they are converts who joined the „true" faith.

The article reports on the results of research done among 561 apostates from the Catholic church who opted for a non-Catholic form of faith and became members of non-Catholic denominations.

The motivations leading to defections and conversions are as many as there are unique biographies. One of the reasons for defections from the Church may be a negative view taken on pastoral teaching. Respondents complained that priests left some of their questions on the meaning of faith and cult practices unanswered. Questions to which, in their opinion, the clergy did not pay enough attention. Many were offended by objectionable behaviour of certain priests and their involvement in politics. Insufficient knowledge, lack of respect, anonymity in parish communities, frequently cause people to look for satisfying answers outside the Catholic church. Converts under the survey chose smaller non-Catholic communities where contacts between the faithful are more sustained and more concentrated on the problems of faith and spiritual experience.

Numerous opinions from former Catholics quoted in the text indicate both positive and negative functions of the clergy and of the Catholic church in Poland.

Key Words

secular apostate, conversion, priesthood, Catholic church, functions and dysfunctions

Laikat i duchowieństwo w kościele katolickim w polsce
Problem dialogu i współistnienia
Poznań 2010

EDGAR DAVIE
Nashville, USA

On the origin of mandatory Catholic celibacy

Mandatory celibacy for Catholic priests is a foreign practice that entered Christianity in the fourth century

U źródeł obowiązkowego celibatu katolickiego
Obowiązkowy celibat jest obcą praktyką przyjętą przez chrześcijaństwo w IV wieku

For nearly 2000 years the Catholic Church has proclaimed Church laws and doctrines intended to more clearly explain the teachings of Christ. But remarkably, while history reveals that Jesus selected married men to serve as His apostles, the Church today forbids priestly marriage. Also, today the Catholic Church is the only Christian denomination experiencing world wide condemnation from the „scandalous" allegations of sex abuse committed against women and children by priests and bishops. Historically, scandals similar to these are known to have appeared only after mandatory celibacy laws were first instituted, centuries after Christ.

As Catholics we are taught that Jesus' apostles ceased sexual contact with their wives in order to „Act in the place of Jesus", by adopting His celibate lifestyle and devoting their lives to spreading the Gospel unencumbered by family responsibilities. Once again history reveals a different story, a story unknown by faithful Catholics.

Today the law of mandatory celibacy for priests has exposed a telling historical problem. If priests freely accepted celibacy in the beginning why did marriage later begin, and what authority today permits the Church to deny priestly marriage that Jesus permitted? The answer can be found in historical events beginning around 366AD when a new and different explanation of our first priestly traditions began to appear. This event changed Catholic history. So historically, how and why did mandatory celibacy come into the Church? In order to answer this question we must return to the time of Jesus, and our first Catholic traditions.

IN THE BEGINNING

Jesus made few changes in existing Jewish law for His followers. But among the most important changes He instituted were those concerning marriage for priests. Jewish men of the time were allowed to have more than one wife as well as concubines; Jesus forbade polygamy. They were allowed to divorce; Jesus prohibited divorce (Matthew 19:9). And most importantly, Jewish law required all Jews, including priests, to marry by age 20 (Genesis 1: 28), but Jesus allowed Christians to remain unmarried if they freely chose to do so (Matthew 19: 12). And, contrary to current myth, Jesus did not *require* His apostles to take a vow of celibacy or to abstain from marital sex in order to imitate His lifestyle.

For these reasons the question of Jesus' celibacy is pointless as justification for modern celibacy laws that entered the Church centuries later. As Jesus left the Church, an individual's free choice to marry and propagate or to remain unmarried was permitted, and no restriction against future marriage by unmarried priests existed. Today many Catholic traditionalists have begun anew to examine these teachings of Jesus and to compare them to the modern law of mandatory celibacy, a law that did not exist in the beginning.

1. PSEUDO-SCRIPTURE

In order to understand the origins of mandatory celibacy modern Catholics must first come to understand the origin and misleading influence that apocryphal non-Biblical writings had on Jesus' teaching before the New Testament was first identified as the only legitimate source of Christian Scripture, c.350AD, and their continuing influence on the Church today.

Catholics do not tend to turn to the Bible as a historical document in order to understand the foundational teachings of our faith. Those who cite New Testament scripture in support of beliefs that may question Church teaching are immediately accused of Protestant sympathies, and of denying Catholic tradition. Such accusations are *ad hominem,* because scripture and Catholic tradition cannot be separated. Catholics are taught about the Bible's importance but are instructed to consult the Catechism for explanations of our first traditions (history), or to consult our priests for answers that will lead to the complete truth. They alone, we are taught, are divinely ordained by God to teach the infallible Gospel of Christ without error. Catholics are not permitted to challenge Church teaching.

Today, Church explanations of mandatory celibacy pose a great problem because it is acknowledged by all that apostles and priests during the earliest generations were married. More to the point, in the New Testament St. Paul specifically required bishops and deacons be married fathers, *„capable of managing their families"* (1Timothy 3). Even more damaging to the idea of a required vow of celibacy,

St. Paul specifically preached against newly converted Christian-Gnostics who brought with them a belief that all priests must reject desires of the flesh in order to successfully mediate between God and man. This ascetic and dualistic belief of conflict between flesh and soul was first taught by Plato c.428BC and spread across the western world with Alexander the Great before 300BC. By Christ's time it had made its way into all religions' beliefs other than Orthodox Judaism and Christianity, who were unique among all beliefs.

In defense of married priests St. Paul confronted this new Christian-Gnostic belief. He strongly condemned mandatory celibacy and his teaching was continually supported by later popes who excommunicated Christian-Gnostic converts for their persistent support of mandatory celibacy: „The Spirit has explicitly said that during the last times there will be some who will desert the faith and choose to listed to deceitful spirits and doctrines that come from devils; and the cause of this will be lies told by hypocrites…they will say marriage is forbidden, and lay down rules about abstaining from food which God has created to be accepted with thanksgiving by all who believe and who know the truth". (1Timothy 4:1). It is important here for Catholics to understand that all New Testament scripture such as this, from either Jesus or His Apostles, are declared by the Church to be the „Deposit of Faith", which ended c.98AD. These teachings are unchangeable, immutable, and any „new doctrine" that would change the Deposit of Faith after that time is forbidden. In theological speak the Deposit of Faith is the original Ordinary and Universal Magisterium.

2. ABSENCE OF MANDATORY CELIBACY

Evidence is abundant that mandatory celibacy was a late entry into Christianity, and did not exist in the second or third centuries. As a matter of fact, the Church today acknowledges that „no law of celibacy as we know it today existed in the beginning". More enlightening, we have witness in ancient Church literature from Apostolic Fathers such as Bishops St. Ignatius of Antioch and St. Polycarp of Smyrna, they were 'hearers' of St. John the apostle. As married bishops and disciples of St. John, they realized that Jesus permitted men to remain celibate if they freely chose to do so, but viewed them with caution.

Priests of the time were married men who also worked to support their families when celibate converts began to appear in large cities, often resulting in conflict. Many celibate priests believed their ascetic chastity elevated them spiritually in the eyes of God to a superior spiritual plane, even superior to married bishops. In his letter, 110AD, Ignatius asks Polycarp to instruct priests and their wives thusly: „Speak to my sisters [wives] that they love the Lord and be content with their husbands [priests] both in the flesh and in soul. In like manner exhort my brothers [priests] in the name of Jesus Christ to love their wives as the Lord loved the Church. If anyone is able to remain celibate (…) Let him remain so without boasting. If he boasts about it he is undone, and if he seeks to be more esteemed than the bishop he

is corrupted". This was an important event in the second century. From such ancient records we find that after the Deposit of Faith, as it was left by Jesus and His apostles, priests continued to choose either marriage or celibacy and that mandatory celibacy did not exist. So, when and how did things change?

3. CHANGE BEGINS

An examination of ancient changes in Church teaching during the second and third centuries reveals similar changes in Jesus' original teachings also began to appear as Christianity quickly spread throughout the Roman world. Many brilliant scholars and philosophers from pagan religions became fascinated with the resurrected Christ and converted, becoming influential Christian teachers who, contrary to the teachings of Christ, believed priests should not despoil themselves with sex. These converts are known as Patristic Fathers, and while they were good and pious men they also brought with them non-Christian philosophies that would forever affect the relationship of men and women, and marriage. Little did they understand that Christianity initially expanded via House-churches, with priests supported by their wives as teachers (1Corinthians 16: 19)

Defeating paganism and gaining pagan converts were important goals for the growing Christian Church. This is where the story of mandatory celibacy really begins It is a story of change shrouded in the midst of a time before 350AD, when pseudo-Christian writings were considered to be a legitimate source of Christian scripture, and popes were unchallengeable when claiming to speak *ad hoc* for Christ. For this reason Catholicism's first tradition of married priests was quite different from what the Church teaches today. The first 14 popes were all married men, but to understand later changes denying clerical marriage we must again return to the beginning.

4. THE MYTH OF APOSTOLIC CONTINENCE

After 135AD Rome had decimated Jerusalem and its great Jewish Temple, causing both Jews and Christians to flee into the Roman world where Gnostic-Christian beliefs had already begun to appear. New pseudo-Christian writings claimed *Gnosis* (New, secret, knowledge) of Jesus and His apostles, knowledge not contained in the Deposit of Faith that ended the previous century. For example, writings such as the apocryphal *Gospel of Thomas* and stories upon which the *Da Vinci Code* is based are Gnostic. Attempting to promote the superiority of celibacy and explain away the apostles' wives that St. Paul spoke of (1Corinthians 9: 5), when he complained that he too should marry „just like the other apostles and Jesus' brothers", a myth was created, a myth that had no place in Christianity. This legend was first introduced in

apocryphal writings proposing the apostles had abandoned sex with their wives in order to imitate Jesus. Before 200AD these writings supported the new teaching of Patristic Fathers such as St. Justin, St. Clement of Alexandria, and Anti-Pope Hippolytus. All were celibate pagans before converting. While priests continued to marry, things began to change the following century when popes would come to see an advantage in supporting this new celibacy movement, believing it would somehow diminish the esteem of celibate pagan priests who remained highly revered across the Roman Empire. These new apocryphal stories suggesting Jesus' apostles embraced the 'discipline' of marital continence then became a powerful influence for change.

In 306AD the first recorded attempt by a local Church Council to mandate celibacy for priests occurred in the far western reaches of Christianity, in Elvira, Spain – three hundred years after Jesus. Failing in that attempt these Spanish Gnostic-Christians continued to promote their celibacy movement 19 years later at Constantine's great Council of Nicaea in 325AD, but failed once more. They were defeated when bishops agreed that „Too heavy a yoke ought not to be laid upon the clergy; that marriage and married intercourse are of themselves honorable and undefiled". The issue was settled, priest could freely choose either marriage or celibacy.

But the celibacy movement did not die. Only 40 years later, c.366AD, two popes, Damasus and Siricius, would again cite these apocryphal stories of apostles ceasing marital intercourse. Damasus then introduced for the first time in Catholic history a new term, the *Rule of Continence.* According to this new rule priests were required to cease carnal intercourse with their wives, but no vow was sought as it is today – it was demanded.

Damasus' successor Siricius, a married bishop who abandoned his wife and children to assume the papacy continued to institute this new rule. Tragically, these popes failed to recognize that denial of sex by either spouse violates the Sacrament of Matrimony as taught by St. Paul (1Corinthians 7: 3-6). Today all married Catholics know they must accept intercourse for a valid marriage to exist. Fortunately, Rome did not exercise authority over all dioceses across the Empire in those days and other areas continued to allow priestly marriage throughout the medieval period.

5. THE MEDIEVAL PAPACY

For more than 700 years after Constantine, Roman Emperors and later European monarchs controlled papal elections and personally appointed bishops and abbots who served at their discretion, not the Pope's. Monasteries and dioceses brought great wealth to these secular lords through Simony, although little accrued to Rome. During all that time bishops and priests were married and Churches became Sacramental filling stations owned by mercenary clerics who willed them to family heirs, who then often bought and sold these valuable offices.

The Church had a strong need to curb priestly heirs' power and corruption, and this problem was solved when Popes submitted to the Emperor's secular authority, with agreement that Cardinals alone would elect future popes. Finally, after a 700 year struggle, and desiring to eliminate future loss of wealth and control over married clerics, mandatory celibacy laws preventing future heirs were finally instituted. Again, no vow was sought as it is today, it was demanded.

Failed Vatican efforts to end priestly marriage had continued sporadically until1139AD and Pope Innocent II's desire to seize clerical wealth and property. Then, asserting that apostolic continence was the first priestly tradition, Innocent II reached back 700 years to Popes Damasus' and Siricius' use of Gnostic-Christian legend in support of his new effort to subdue the priesthood. Previously, three councils in the 11th century had failed to end priestly marriage by selling wives and children of priests into slavery, with proceeds accruing to the Vatican treasury.

St. Bernard of Clairvaux correctly prophesied in 1135AD: „Take from the Church an honorable marriage bed, and do you not fill it with concubineage, incest, homosexuality, and every kind of uncleanness?" But Pope Gregory VII stated: „The Church cannot escape from the laity unless priests first escape the clutches of their wives".

6. DOCTRINE VS. DISCIPLINE

To justify modern papal demands for priestly celibacy the Church today denies celibacy is a Church doctrine, claiming it is merely an ancient discipline freely initiated by the apostles. This defense arose only after Vatican Council I in 1870 when the Church infallibly declared that „some new doctrine" may not be added to the Deposit of Faith. Prior to that time the law was taught as a doctrine because all Church teachings that are claimed to be from the apostles are doctrines. But, in order to retain control over the priesthood the Church now denies the law of mandatory celibacy is a Church doctrine that changes Christ's Sacramental doctrine of priestly matrimony, thus denying the Sacramental grace of matrimony originally given to them by Jesus. This new terminology was necessary in order to obscure the reality that mandatory celibacy actually changed Jesus' teaching.

At this point it is important for Catholics to understand the Church's definition of heretic, „One who, having accepted the faith of Christ, corrupts its Doctrine". Today Christ's doctrine allowing priests to marry and propagate has been changed. All popes from Innocent II until Benedictine XVI have knowingly supported this law and are therefore partakers of heresy. Today St. Peter could not become a priest, because he was married. The 'discipline' of apostolic continence is historically false. There is absolutely no evidence from the Deposit of Faith, none. Church authorities today can produce no legitimate evidence of its truth. It is myth disguised as doc-

trine. It is a doctrinal impediment that contradicts Christ's infallible teaching by denying a sacramental grace, and thus voids all Church claims of infallibility.

CONSEQUENCES FOR TODAY

Our problem today is not new and the Church knows it. From the earliest days of Christianity celibate priests have been a cause for concern by men such as St. Ignatius and St. Polycarp. Before the New Testament was written, a Christian book of instruction, the *Didache,* stated „Thou shall not seduce young boys". In 306 the Council of Elvira, Spain, declared, „To defilers of boys, communion is not to be given even at death". In 1049 St. Peter Damian's *Book of Gomorrah* recorded a debauched and failing priesthood similar to today's and pleaded with Pope Leo IX to excommunicate priests guilty of „Incestuous relations with their spiritual children". Other councils issued similar anathemas for abuse of women, and securing abortions, and absolving themselves of mortal sin. These sins of the flesh are repeatedly forgiven, but commit matrimony only once and a priest is out (Think of Miami, FL priest, Fr. Alberto Cutie).

Former Benedictine Monk and retired psychologist, Richard Sipe, is a therapist who taught at two seminaries and during a period of 30 years treated over 1,500 sexually dysfunctional priests and their victims; all were referred to him by Church authorities for treatment. He and his colleagues provide the following estimates of priestly formation today. His credentials are impeccable (http://richardsipe.com). Only ten percent of all priests and bishops successfully abstain from sex during their priesthood. Ninety percent engage in sex, 40 percent occasionally and 50 percent continuously. Of those, 30-50 percent are homosexually oriented and their sexual activity is comparable to heterosexual priests and bishops. Similar studies from Spain, Switzerland, South Africa, and the Philippines produced similar numbers. In areas of South America and Africa more than half of all priests have wives/mistresses. A major problem that goes unreported by the media is priestly sex abuse of females from as young as five to adults. Female abuse statistics are comparable to male pedophilia abuse. This is the sad state of our priesthood today.

SUMMATION

Mandatory celibacy is Gnostic. Is it now time for another Reformation, a Catholic Reformation?

Laikat i duchowieństwo w kościele katolickim w polsce
Problem dialogu i współistnienia
Poznań 2010

DARIUSZ TUŁOWIECKI
Wyższe Seminarium Duchowne w Łomży
Wyższa Szkoła Zarządzania i Przedsiębiorczości im. Bogdana Jańskiego w Łomży

Kościół, parafia i duchowni w świadomości młodzieży ponadgimnazjalnej w małym mieście

Church, parish and clergy in the consciousness of secondary school teenagers in a small town

WPROWADZENIE

Kościół, parafiia i duchowni są badani w praktyce socjologicznej w ramach tzw. parametru instytucjonalno-wspólnotowego. Socjologów bowiem zawsze interesował problem, w jaki sposób Kościół, parafia oraz księża wpisują się w kulturę społeczeństwa, w jego organizację, w stosunki międzyludzkie, w struktury życia publicznego, w tym w systemy kontroli społecznej. Taka optyka badawcza jest szczególnie uzasadniona w realiach polskich, gdy jedną z ważnych cech religijności jest przywiązanie wierzących do instytucji kościelnych, przede wszystkim parafii oraz do instytucjonalnych przedstawicieli Kościoła (Mariański 2008a: 291). Problematyka ta jest więc stale widoczna w zainteresowaniu socjologów, jak i samego Kościoła. Ponadto, poszerza się zakres środowisk kościelnych, którym zależy na stawianiu autentycznych diagnoz, by w oparciu o realne pomiary tworzyć wiarygodne prognozy, wyznaczać programy, pola aktywności duszpasterskiej oraz wypracowywać pogłębioną wizję przyszłości (Łoziński 2009: 32-34; Nosowski 2009/2010: 141-158).

Chcąc sprostać tym zadaniom, potrzeba zarówno unowocześnianych narzędzi pomiarowych, jak i znacznie lepszego niż dotychczas rozeznawania struktur, funkcjonowania i ewentualnych przemian Kościoła, jako zintegrowanego układu ról, organizacji i instytucji. To działanie instytucji religijnych jest ważne zarówno w wymiarze „do wewnątrz", jak i „na zewnątrz", powinno również obejmować aprobatę lub dezaprobatę norm i zasad obowiązujących w Kościele, czynne uczestnictwo w religijnym i charytatywnym życiu parafii, interioryzację lub odrzucenie podstaw całego systemu kościelnego, zadowolenie lub brak aprobaty dla relacji pomiędzy strukturą hierarchiczną Kościoła a wiernymi (Mariański 2008a: 291-292).

W warunkach polskich sytuacja Kościoła ulega ciągłym zmianom. Nie jest ona już taka, jak w latach 80. XX wieku, gdy Kościół był jedyną instytucją mającą w skali ogólnokrajowej niekwestionowany autorytet u niemal wszystkich Polaków (Nowak 2005: 176). Po odzyskaniu wolności miejsce Kościoła w przestrzeni publicznej oraz sposób jego postrzegania uległ zmianie oraz stał się jedną z najgoręcej dyskutowanych kwestii (Borowik 2001: 83). Współcześnie coraz silnej pojawia się w polskiej rzeczywistości głos, od dawna obecny w Europie Zachodniej, zgodnie z którym coraz więcej osób nie chce, by Kościół definitywnie określał kształt ich własnego życia religijnego. Coraz więcej osób chce samodzielnie definiować swój stosunek do religii, norm oraz wartości. Kryzys społecznie zinstytucjonalizowanych form religii zbiega się z popularnością tych gatunków kultu religijnego, które nie wymagają trwałego zaangażowania i podejmowania wymagających zobowiązań (Mariański 2005a: 127). Obok tego widoczny jest we współczesnej polskiej rzeczywistości specyficzny sposób publicznego egzystowania wiary, nazwany przez Tomasza Żukowskiego „religią publiczną pospolitego ruszenia". Etykieta ta określać ma postrzeganie Kościoła równocześnie jako instytucji i wspólnoty, jako liczące się w dyskursie publicznym jednostki oraz zasady moralne wyrosłe z Dekalogu bezpośrednio oddziałujące na sferę publiczną (2009/2010: 139).

1. METODOLOGIA BADAŃ WŁASNYCH

Kościół katolicki, badany w warunkach polskich, konkretyzuje się w parafiach i w nich znajduje swój bezpośredni i widzialny wyraz. To parafia stanowi jednostkę administracji kościelnej, instytucję o różnych odniesieniach społecznych oraz pole podstawowej pracy duszpasterskiej, miejsce kontaktu z duchownymi, przestrzeń ewentualnego zaangażowania w ruchy religijne (Mariański 2008a: 392). Chcąc więc zbadać sposób postrzegania Kościoła, parafii i duchownych, zarówno w wymiarze instytucji, jak i wspólnoty, podjęto się próby odtworzenia optyki, z jaką patrzą na Kościół i jego przedstawicieli młodzi w małym mieście Mazowsza.

Pomiarów relacji do Kościoła, parafii i duchownych dokonano w wybranym małym mieście, bowiem to środowisko jest polem krzyżowania się wpływów tradycji i nowoczesności. Środowiska te są szczególną kategorią socjologiczną, usytuowaną pomiędzy lokalnością a globalnością, światem transcendencji, uczuć i poezji a doczesnością, matematyczną dokładnością i racjonalnością; są one ważnym ogniwem między światem natury i kultury, żywiołem wiejskości a racjonalnością wielkomiejskości, kulturą głębi a koturnowością, metafizycznością a doczesnością (Sawicki 2002: 13-17). To w małych miastach może być wyraźniej widoczne napięcie pomiędzy rodzajami religijności, szczególnie religijnością tradycyjną, wprost parafialną, a nowoczesną i „globalną".

Badania przeprowadzono wśród osiemnastolatków znajdujących się na progu dorosłości. Młodzież ta jest bowiem kategorią społeczną wybitnie podatną na zmia-

ny, w której zjawiska współczesności są ujawniane z wyjątkową siłą. W diagnozach tej grupy wiekowej, jak w papierku lakmusowym, można celniej dostrzec zachodzące współcześnie procesy oraz budować trafniejsze prognozy co do kształtowania się religijności następnych pokoleń. W tożsamości młodych krzyżują się bowiem zarówno wpływy dziedziczone ze środowiska rodzinnego i mikroświata socjalizacji pierwotnej, jak i z wszelkich innych źródeł w całej ich globalności (Świda-Ziemba 2000: 9-10). To na tym stosunkowo wczesnym etapie życia dokonuje się poszukiwanie trwałej identyfikacji i autorytetu w miejsce dotychczasowych idoli, budowanie trwałego systemu wartości i światopoglądu oraz wzrost umiejętności społecznych (Karkowska 2007: 139).

Badania, w oparciu o które podjęto niniejsze analizy parametru instytucjonalno-wspólnotowego, przeprowadzono wśród uczniów klas drugich szkół ponadgimnazjalnych miasta i gminy Ostrów Mazowiecka. Miasto to jest siedzibą powiatu w północnowschodniej części województwa mazowieckiego, usytuowane pomiędzy Warszawą a Białymstokiem. Liczy 23 tys. mieszkańców, a pod względem kościelnym jest położone na terenie diecezji łomżyńskiej. W przestrzeni religijnej miasta funkcjonują cztery parafie rzymskokatolickie, zaś ankietowana młodzież ponadgimnazjalna, ucząca się na terenie miasta i gminy, zadeklarowała terytorialną przynależność do trzydziestu jeden parafii podległych trzem ordynariuszom. Pomiary, stanowiące podstawę uzyskania materiału empirycznego, przeprowadzono metodą audytoryjną z pomocą kwestionariusza ankiety w październiku 2004 roku wśród wszystkich uczniów klas drugich (947), a realizacja założonej próby wyniosła 98,4% (932 osoby). Badania wykonano podczas różnych lekcji szkolnych, z wyłączeniem lekcji religii, wychowania fizycznego oraz tzw. warsztatów, a objęto nimi zarówno uczniów uczęszczających do liceów ogólnokształcących, liceów profilowanych, techników, jak i zasadniczej szkoły zawodowej. W analizach statystycznych uzyskanego materiału empirycznego użyto testu niezależności chi-kwadrat i współczynnika kontyngencji C-Persona, liczonych poprzez program statystyczny SPSS. Jako zmienne niezależne w niniejszym opracowaniu uznano płeć i deklarację wielkości miejsca zamieszkania.

2. KOŚCIÓŁ W ŚWIADOMOŚCI RESPONDENTÓW

Kościół katolicki w Polsce, podobnie jak w innych krajach Europy, był od wieków Kościołem ludowym. Gdy w skali światowej rozpowszechniał się pluralizm światopoglądowy, a Kościół stawał się Kościołem wyboru, w warunkach polskich utrzymał swą pozycję na skutek panowania systemu totalitarnego. Mimo zmian globalnych, współcześnie można zauważyć, iż Kościół w Polsce zachował pewne cechy lokalne: nastawienie uniwersalne, rytualizm, zasadę urzędu, nakazy i zakazy, styl organizacji i zarządzania (Piwowarski 2000b: 275-276). Kościół i religijność nieustannie się jednak zmieniają. Obecna współcześnie, w pewnych wymiarach, re-

ligijność ludowa, w tym także pozycja Kościoła ludowego, jest mocno osadzona w kulturze religijnej i rodzinie. Z drugiej strony, zauważalne jest charakterystyczne dla nowoczesności przesunięcie pola religijnego poza wpływ Kościoła oraz pluralizacja rynku religijnego (Potocki 2005: 168-170).

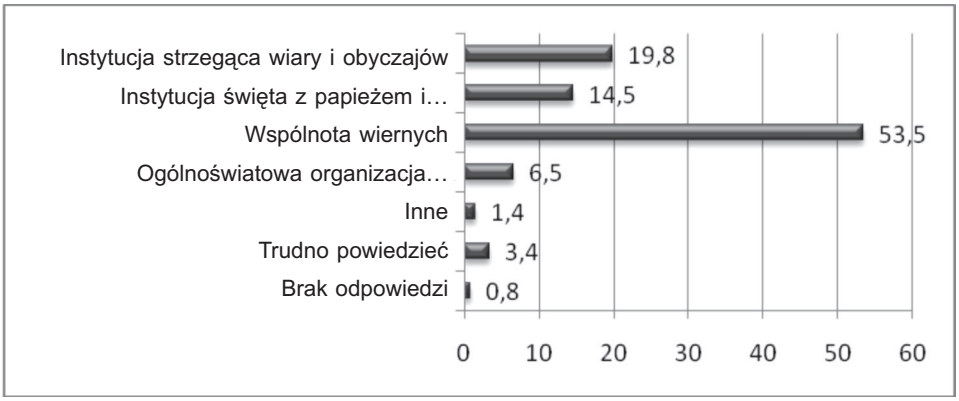
W nowoczesnym, zglobalizowanym świecie sens instytucji religijnych jest podważany i tracą one swoją centralną pozycję w społeczeństwach (Mariański 2007a: 199-200). Ze względu na złożoność i wielowymiarowość tych procesów, trudne jest jednoznaczne zdiagnozowanie dezinstytucjonalizacji religijnej i jej dynamiki. J. Mariański tak pisze o polskiej religijności zindywidualizowanej: „(…) więcej o niej nie wiemy niż wiemy […]. W Polsce kształtowanie się zindywidualizowanych form religijności, odmiennych od dotychczasowych form zdystansowanej i selektywnej religijności, to bardziej jeszcze strefa hipotez niż faktów. Należałoby ten obszar religijności zdefiniować, opracować parametry i wskaźniki, niezbędne w opisie i analizie systemowej. Pozakościelne i zindywidualizowane formy religijności dostępne w badaniach empirycznych wymuszają «wyjście» poza konwencjonalne techniki badawcze i tradycyjne kategorie teoretyczne" (Mariański 2007b: 194-195).

Dla poznania identyfikacji religijnej z konkretnym typem organizacji kościelnej lub wyznaniowej badanych osiemnastolatków, w kwestionariuszu ankiety umieszczono pytanie: „Do jakiego Kościoła lub związku wyznaniowego należysz?" Na ogół 932 badanych, 907 zadeklarowało przynależność do Kościoła rzymskokatolickiego, co stanowi 97,3%. Jedna osoba określiła się jako należąca do Kościoła prawosławnego. Był to mężczyzna, uczeń technikum, mieszkaniec Ostrowi Mazowieckiej. Najliczniejszą mniejszością religijną pośród badanych okazała się dziesięcioosobowa grupa świadków Jehowy, stanowiąca 1,1% próby. Wśród nich przewagę stanowiły kobiety – 7, przy liczbie mężczyzn – 3. Czworo spośród nich zadeklarowało zamieszkanie w Ostrowi Mazowieckiej, pozostali na wsi.

Wśród respondentów trzynaście osób nie określiło jasno swej przynależności wyznaniowej. Jedna z nich, młoda kobieta ucząca się w technikum, mieszkająca w Ostrowi Mazowieckiej, określiła swą identyfikację z „jakąś sektą". Dwie osoby nie odpowiedziały na pytanie, zaś jedenaście zadeklarowało brak identyfikacji z jakimkolwiek Kościołem lub wspólnotą wyznaniową. Może rodzić się wątpliwość, czy ten brak przynależności jest brakiem formalnym, stanowiącym instytucjonalne trwanie poza jakimkolwiek Kościołem, czy też jest wyrazem braku wewnętrznych więzi z instytucjami, co jednak nie musi oznaczać zarwania formalnych związków z instytucjami religijnymi.

Dla zbadania sposobu obecności Kościoła w świadomości osiemnastolatków z małego miasta, zapytano uczniów ostrowskich szkół o rozumienie istoty Kościoła. Uzyskane odpowiedzi prezentuje wykres 1.

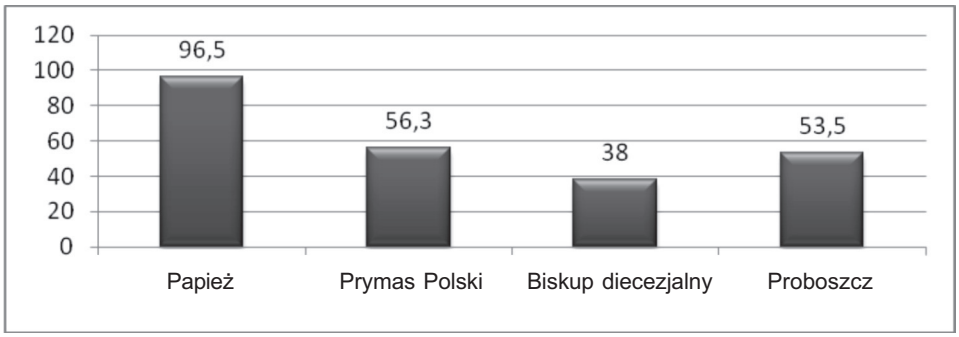
Wykres 1. Istota Kościoła w opiniach respondentów (dane w %)



W deklaracjach młodych mieszkańców małego miasta dominuje aspekt wspólnotowy, jako definiujący Kościół. Pogląd ten zyskał aprobatę przeszło połowy badanych, przy instytucjonalnych definicjach formułowanych przez trzecią część respondentów (34,3% – suma kategorii: „instytucja strzegąca wiary i obyczajów" i „instytucja święta z papieżem i duchowieństwem"). Postrzeganie Kościoła czysto świeckie, jako międzynarodowej organizacji i grupy nacisku, nie okazało się wysokie i zyskało poparcie 6,5% ankietowanych („ogólnoświatowa organizacja posiadająca również cele świeckie"). Zaistniała siła związku pomiędzy zmienną wyboru a zmiennymi społeczno-demograficznymi kształtowała się na poziomie niskim lub słabym (płeć: $p = 0{,}000$; $C = 0{,}246$; wielkość miejsca zamieszkania: $p = 0{,}001$; $C = 0{,}174$). Deklaracje wspólnotowego postrzegania Kościoła zyskiwały większe uznanie wśród kobiet (65,2%) oraz mieszkańców wsi (55,6). Aspekt instytucjonalny oraz wymagania dogmatyczne i moralne Kościoła nakładane i sankcjonowane wobec wiernych wskazali: mężczyźni (26,5%), a także mieszkańcy wsi (21,3%) i miasta powiatowego (19,1%). Aspekt instytucjonalny Kościoła, lecz w znaczeniu duchowieństwa oraz po uwzględnieniu specyfiki religijnej instytucji jako świętej, zyskał wyższe uznanie u młodych mężczyzn (17,6%), uczniów wywodzących się z małych osiedli i miasteczek (24,7%). Świeckie zapatrywanie na organizację kościelną posiadali raczej młodzi mężczyźni (8,5%), mieszkańcy Ostrowi Mazowieckiej (7,5%).

W kwestionariuszu ankiety znalazło się pytanie o wiedzę na temat tożsamości przywódców religijnych. Umieszczając pytanie, uznano, że znajomość najważniejszych przywódców Kościoła powszechnego i wspólnot lokalnych może stanowić przejaw zainteresowania bieżącymi sprawami Kościoła (Mariański 1999: 81). W kwestionariuszu ankiety umieszczono zapytanie o tożsamość papieża, prymasa, biskupa diecezji oraz proboszcza. Zebrany materiał empiryczny ilustruje wykres 2.

Wykres 2. Znajomość tożsamości przywódców religijnych (dane w %)



Znajomość tożsamości papieża można uznać za oczywistość kulturową. Taka powszechność i wysoki wskaźnik procentowy, ze względu na wszystkie analizowane cechy demograficzne i społeczne, nie pozwala dostrzec wyraźnej siły zależności pomiędzy zmiennymi (płeć: $p = 0,515$; wielkość miejsca zamieszkania: $p = 0,140$). Analogicznie wysokie wskaźniki wiedzy o papieżu wynikają również z innych badań socjologicznych przeprowadzonych na gruncie polskim (Świątkiewicz 2004: 115).

Zebrany materiał empiryczny wykazuje, iż urząd polskiego prymasa identyfikowany jest z osobą Józefa Glempa przez przeszło połowę badanych osiemnastolatków. Nie odnotowano zależności statystycznej ze zmienną płci ($p = 0,973$), zaś siła powiązań może być określona jako niska co do deklaracji miejsca zamieszkania ($p = 0,002$; $C = 0,125$).

Kolejnym przywódcą religijnym, przywołanym w kwestionariuszu ankiety, jest biskup diecezjalny. Wedle deklaracji ucząca się młodzież podlega trzem ordynariuszom, a ich nazwiska potrafi poprawnie podać 38,0% osiemnastolatków[1]. Posiadanej wiedzy w tym aspekcie nie różnicuje płeć ($p = 0,700$), istnieje natomiast niewysoka siła zależności z miejscem zamieszkania ($p = 0,000$; $C = 0,176$). Nazwisko biskupa miejsca znają raczej mieszkańcy wsi (43,7%). Wśród diecezjan łomżyńskich wskaźnik wiedzy o własnym biskupie jest o połowę wyższy (61,2%) (Zaręba 2005: 46), a w skali ogólnopolskiej można stwierdzić, iż połowa katolików zna tożsamość swego biskupa (50,6%) (Świątkiewicz 2004: 115).

Ostatnim z przywódców religijnych, o których zapytano w badaniach, jest proboszcz. Uzyskano materiał empiryczny, na podstawie którego można stwierdzić, iż 53,6% młodzieży ponadgimnazjalnej uczącej się na terenie miasta i gminy Ostrów Mazowiecka zna swoich proboszczów. Wiedzę o parafialnym duchownym różnicuje zmienna płci ($p = 0,000$; $C = 0,151$), a respondenci posiadający wiedzę o tożsamości własnego proboszcza to raczej kobiety (60,7%). Nie znają swego duszpasterza natomiast

[1] Młodzi zadeklarowali identyfikacje z trzema biskupami: Stanisławem Stefankiem – biskupem łomżyńskim, Leszkiem Sławojem Głódziem – biskupem polowym oraz Antonim Pacyfikiem Dydyczem – biskupem drohiczyńskim.

raczej mężczyźni (33,2%), zamieszkali w małych osiedlach (34,2%). Wskaźnik wiedzy o tożsamości duchowieństwa parafialnego jest wśród osiemnastolatków niewiele niższy, niż wśród całej społeczności diecezji łomżyńskiej (59,7%) (Zaręba 2005: 46).

3. PARAFIA W ŚWIADOMOŚCI RESPONDENTÓW

Parafia jest przedmiotem analiz zarówno socjologów, prawników, psychologów, jak i teologów. Stanowi uformowaną w instytucjonalnej postaci strukturę, w skład której wchodzą: proboszcz, budynek świątynny, majątek, określona liczba wiernych przyporządkowana na stałe do parafii i skrupulatnie rejestrowana w księgach parafialnych. Parafia jako jednostka administracyjna jest na stałe zakotwiczona w szerszej strukturze diecezjalnej. W ujęciu teologicznym, parafia stanowi duchową wspólnotę ludzi wierzących, gromadzących się stale w celu celebracji oraz dzielenia się swym życiem z innymi. Jest ona miejscem inicjacji chrześcijańskiej, rytuałów przejścia oraz przestrzenią wzrostu duchowego. W znaczeniu bliskim socjologii, parafia jest siecią relacji i więzi społecznych, przestrzenią powiązań często przyporządkowanych do określonego terytorium. Relacyjność parafii uwidacznia się za pomocą różnych wskaźników, takich jak poczucie przynależności, poczucie zobowiązania, zaufanie, działania na jej rzecz (Rogaczewska 2008: 28-29).

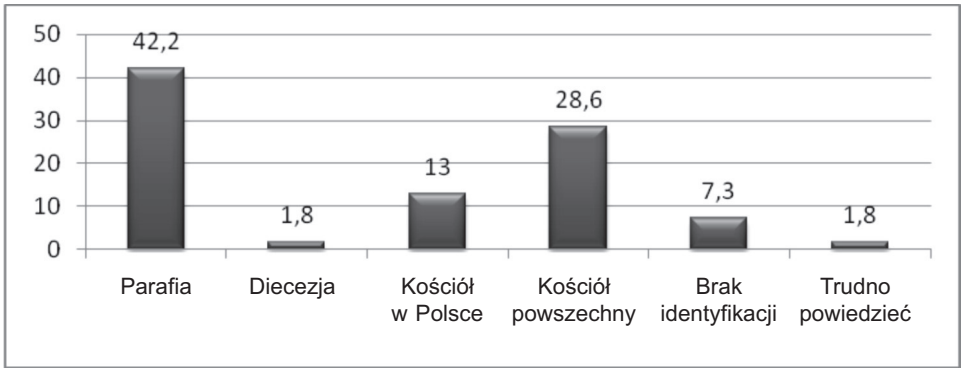
Pomiary struktur oraz jakości więzi w parafii mogą być wielopłaszczyznowe oraz dotyczyć problematyki w wielu szerokich aspektach (Majka 1971: 320-231). Badania te niejednokrotnie prowadzą do wniosków praktycznych, by zdiagnozować funkcjonujące modele organizacji duszpasterstwa parafialnego oraz zaproponować nowe strategie działań parafii (Biela 2007: 37-49). Tymczasem w perspektywie lokalnej socjologowie odnotowują wzrost znaczenia struktury parafialnej zarówno w wymiarze społecznym, jak i indywidualnym. Parafia zyskała wysoką lokatę wśród instytucji społecznych poprzez zaangażowanie w lokalne problemy społeczne, aktywne uczestnictwo w życiu politycznym, współpracę z instytucjami życia społecznego na polu lokalnym, rozbudowanie obrzędowości religijnej i wpisanie jej w kalendarz regionalnych wydarzeń. W sytuacji zmienności dynamiki czynników społeczno-politycznych, parafia jest jednostką stabilną, przewidywalną, rozszerzającą pola swych działań (Firlit 2003: 178).

Nie brak jednakże zjawisk o konotacji negatywnej dla parafii. W warunkach współczesnych słabną siły wewnętrznie konsolidujące parafię, zmniejsza się autoidentyfikacja z parafią, zwiększa się atomizacja, a udział w życiu parafialnym staje się bierny i ograniczony do korzystania z dostępnej oferty nabożeństw bądź do „transakcji" z proboszczem, które służą „załatwieniu" spraw urzędowych. Przeciwieństwem podejścia „usługowego" może być oferta ruchów katolickich, poprzez które parafianie uczestniczą w życiu parafii, identyfikują się z nią oraz uczestniczą w jej sprawach i problemach (Mariański 2008b: 15).

Chcąc zbadać poczucie przynależności parafialnej uczniów szkół z małego miasta na Mazowszu, posłużono się innym pytaniem, niż gdy chodziło o przynależność

do Kościoła czy związku wyznaniowego. Poproszono o wyrażenie subiektywnej oceny wypływającej ze samoświadomości badanych nie tyle o samą przynależność i poczucie identyfikacji z Kościołem, lecz o zakreślenie wymiaru wspólnot dla nich najważniejszych. Uzyskane odpowiedzi zobrazowano na wykresie 3.

Wykres 3. Poczucie przynależności do Kościoła
w jego poszczególnych wymiarach (dane w %)



Najsilniej identyfikowaną formą Kościoła okazała się właśnie parafia, z którą więź deklarowało 42,2% młodych. Jest to wskaźnik dość wysoki i może być odbiciem bardzo wysokiego wskaźnika w diecezji łomżyńskiej (Mariański 2005b: 130). Wybór parafii jako miejsca identyfikacji kościelnej dominował wśród młodych wywodzących się ze wsi (44,6%). Tak duże wskaźniki mogą świadczyć o wpisywaniu się tej jednostki administracji kościelnej wraz z jej duszpasterzem, znanym z nazwiska przez 53,6% osiemnastolatków, w życie społeczności lokalnej, w jej rytm, organizację, podejmowane formy aktywności oraz przestrzeń instytucjonalną.

Identyfikacja z Kościołem w Polsce osiągnęła poziom 13,0%, z tym że była wyższa pośród mieszkańców małych osad i osiedli (17,8%). Różnica pomiędzy identyfikacją z Kościołem powszechnym a polskim, przy wyraźnej różnicy na rzecz identyfikacji uniwersalistycznej, jest zupełnie przeciwna diagnozom wysuwanym pod adresem Kościoła w Polsce. Jednym ze zjawisk niepokojących socjologów i badaczy Kościoła jest zbytnie nastawienie na sprawy lokalne Kościoła katolickiego w Polsce, zamknięcie się na uniwersalizm, a skupienie na powiązaniu wiary z narodowymi ideałami (Nosowski 2008: 47).

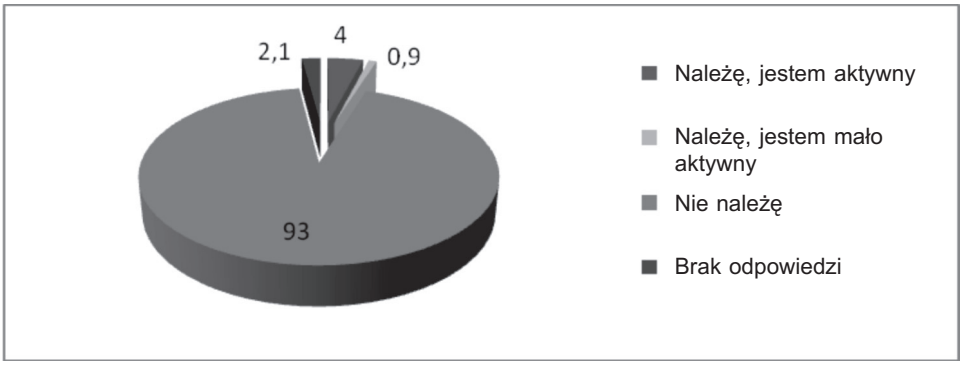
Niski poziom identyfikacji z diecezją pochodzenia nie jest zaskoczeniem, zwłaszcza iż koresponduje to z niską wiedzą o tożsamości biskupa diecezjalnego (38,0%). Na bardziej szczegółowe rozpoznanie należałoby zwrócić uwagę mieszczących się w kategorii braku identyfikacji. Pośród nich znaleźli się niezwiązani z Kościołem katolickim, jak również do niego należący lub związani tylko kulturowo. Przeanalizowanie ich nastawień wymaga odrębnych narzędzi pomiaru.

Jednym z wyznaczników postawy jest wymiar behawioralny. Dlatego zapytano młodych ze szkół miasta i gminy Ostrów Mazowiecka o udział w parafialnych wspólnotach religijnych oraz stopień ich zaangażowania. W polskiej przestrzeni religijnej pojawiły się one w latach 70. XX wieku (Grabowska 2008: 16). Wedle badań sondażowych, w przynależność do grup i wspólnot religijnych zaangażowanych było w 1991 roku 7,8% Polaków, w roku 1998 wskaźnik ten wyniósł 9,8% (Firlit 2003: 167). Jak się ocenia, jest to najwyższy odsetek wśród państw europejskich (Ostrowski 2000: 142).

W rozeznaniu socjologów, to w parafialnych ruchach i stowarzyszeniach kształtuje się nowy typ religijności. Mirosława Grabowska zaznacza: „Przede wszystkim uczestnicy tych wspólnot starają się żyć wedle tego, w co wierzą. Starają się, by ich życie było świadectwem wiary – całe życie, a nie tylko niedzielne praktyki. I w jakiejś mierze udaje im się to, bowiem zazwyczaj nowi członkowie trafiają do grup odnowowych, zachęceni przykładem wiernych już w nich uczestniczących. To właśnie owo świadomie podejmowane apostolstwo, indywidualne i mające za swe świadectwo konkretne życie i przejawiającą się w nim wiarę, jest […] podstawą «sukcesu» wspólnot odnowowych w Polsce. […] Ten typ religijności rozciąga sacrum na całe życie […] i jest rygorystyczny moralnie" (Grabowska 2008: 16).

Na podstawie deklaracji młodych uczących się na terenie miasta i gminy Ostrów Mazowiecka można stwierdzić, że do ruchów i stowarzyszeń przynależy 45 respondentów, co stanowi 4,9% ogółu badanych (4,0% należy w sposób aktywny, 0,9% – mało aktywny). Spośród nich 37 podało nazwy wspólnot i grup. I tak: 8 – tworzyło Ruch Światło-Życie, Kościół Domowy – Oaza Rodzin – 1, liturgiczna służba ołtarza i ministranci – 14, schola, chór kościelny lub muzyczny zespół młodzieżowy – 6, koło różańcowe – 2, parafialny klub sportowy – 2, Katolickie Stowarzyszenie Młodzieży – 2, młodzieżowa wspólnota modlitewna – 1, animator przed bierzmowaniem – 1. W skali całego kraju aktywny udział we wspólnotach religijnych wśród młodzieży kształtował się na poziomie 6,0%, bierny – 11,9%. Brak przynależności do tego typu organizacji deklarowało 78,2% osiemnastolatków (Zaręba 2008: 90).

Wykres 4. Deklaracje przynależności do wspólnot religijnych w parafii (dane w %)



Z racji na pogląd, iż ruchy i stowarzyszenia religijne są miejscem ożywionego życia religijnego prowadzonego zgodnie z Ewangelią, które poprzez zaangażowanie misyjne oddziałuje na kulturę, zmiany społeczne (Szymczak 2004: 19), interesującym intelektualnie może być zestawienie deklaracji uczestnictwa w ruchach i stowarzyszeniach z innymi wskaźnikami religijności. I tak, pomiędzy przynależnością do grup parafialnych a postrzeganiem Kościoła istnieje niska siła związku ($p = 0{,}031$; $C = 0{,}146$). Respondenci aktywnie obecni w strukturach ruchów (80,6%) częściej niż nienależący (52,8%) oraz ogół respondentów (54,0%), definiują Kościół jako wspólnotę, rzadziej zaś jako instytucję (odpowiednio: 16,7%, 35,5%, 34,5%). Należący aktywnie do stowarzyszeń parafialnych (45,9%) nieco częściej niż żyjący poza wspólnotami (42,1%) oraz ogół badanych (42,2%) identyfikują się z parafią, a znacznie częściej z Kościołem powszechnym (43,2%, 27,9%, 28,9%). Deklaracje udziału w ruchach i stowarzyszeniach religijnych nie są w statystycznej zależności od deklaracji o społecznej i religijnej przydatności księży ($p = 0{,}705$).

4. DUCHOWNI W ŚWIADOMOŚCI RESPONDENTÓW

Wspólnoty i instytucje religijne w swej strukturze mają zawsze swoich przywódców. To oni, obok rodziny, odgrywają ważną rolę w socjalizacji religijnej i moralnej (Tułowiecki 2007: 230-232). Relacja wiernych do księży z własnej parafii oraz do kategorii duchowieństwa jest ważnym aspektem więzi zarówno z parafią, jak i z Kościołem powszechnym (Gudaszewski 2002: 101). W ogólnym mniemaniu terminem *duchowieństwo* są objęci księża tworzący strukturę hierarchiczną Kościoła, która obejmuje zarówno urzędy wyższego szczebla – biskupów, jak i niższego – księży (Piwowarski 2000a: 11). W tym miejscu ograniczono się jedynie do duchowieństwa niższego szczebla.

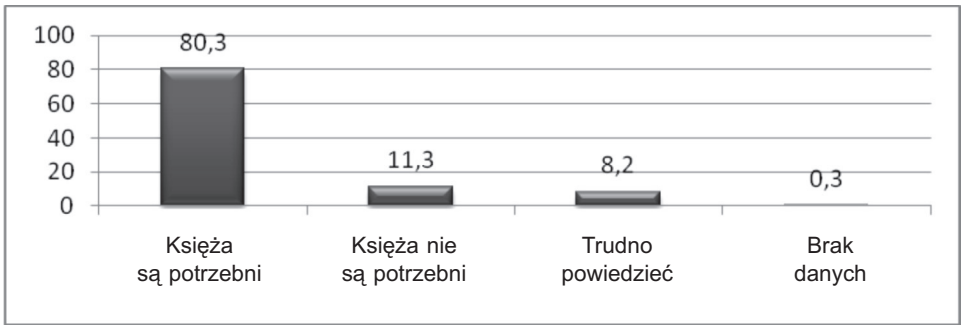
W religijnej kulturze lokalnej pozycja społeczna księży jest bardzo stabilna i jasno określona. Duchowni zajmują centralne miejsce w Kościele ogarniającym masowym oddziaływaniem duszpasterskim całość życia społeczności (Piwowarski 2000a: 12). Współczesne zmiany religijności prowadzą do krytyki koncepcji Kościoła ludowego. Dotychczasowa rezerwa hierarchii do wiernych wydaje się nie do utrzymania, dlatego postulowana jest współpraca, zaufanie oraz wspólnotowość działań (Dylus 1997: 201). Mariusz Kwiatkowski zaznacza: „(…) Jeśli Kościół przyszłości ma być rzeczywiście otwarty na wszystkich, jeśli ma być «Kościołem gościnnym», do pewnego stopnia aprobującym różnorodne nurty w religijności i więzi kościelnej, to […] niezbędna wydaje się zmiana nastawienia wielu duszpasterzy wobec wiernych ze stylu paternalistyczno-nakazowego na dialogowo-partnerski oraz przezwyciężenie bierności ludzi świeckich w Kościele i aktywne ich współuczestnictwo" (Kwiatkowski 2002: 107).

Poprzez kolejne pytania skierowane do uczniów szkół ponadgimnazjalnych w Ostrowi Mazowieckiej próbowano określić podejście młodych do dwóch aspek-

tów autorytetu księdza: w wymiarze oficjalnym – potrzeby księdza w społeczeństwie oraz osobistym – postulowane lub negowane cechy jego charakteru. Autorytet bowiem jednostki w grupie społecznej jest postrzegany z tych dwóch stron: funkcji i osób. Pierwszy z nich określa charyzmat urzędu, władzy i jest związany z pełnionym stanowiskiem, drugi to chryzmat osobisty związany z cechami charakteru akceptowanymi w grupie. Autorytet rzeczywisty, który uznaje i przyjmuje grupa społeczna, jest w rzeczywistości autorytetem scalonym obu tych wymiarów – autorytetu urzędowego, który staje się autorytetem osobistym jednostki w społeczeństwie (Baniak 2002: 175).

Chcąc choćby częściowo zbadać autorytet związany z funkcją kapłańską, zapytano młode kobiety i mężczyzn z małego miasta o rację istnienia księży w przestrzeni społecznej. Znaczna większość z nich uznała, iż księża są potrzebni (80,3%). Oznacza to, że większość młodych mieszkańców tej części diecezji łomżyńskiej uznaje potrzebę duchownego jako uzasadnioną we współczesnych czasach i z pewnym prawdopodobieństwem przywiązuje wagę do społecznego aspektu autorytetu duchownego. Dziesiąta część z nich (11,3%) zdecydowanie odmawia duchownym racji istnienia, co oznacza brak autorytetu z urzędu dla księży, a 8,2% nie ma w tej kwestii zdania. Materiał empiryczny ilustruje wykres 5.

Wykres 5. Opina na temat potrzeby księży we współczesnym świecie (dane w %)



Zmienna ta jest powiązana niską siłą zależności z płcią ($p = 0{,}001$; $C = 0{,}121$) oraz miejscem zamieszkania ($p = 0{,}012$; $C = 0{,}117$). Brak akceptacji dla faktu istnienia duchownych był wyższy w kategoriach: mężczyźni (15,1%), mieszkańcy Ostrowi Mazowieckiej (14,4%) oraz małych osad i osiedli (13,7%). Wyższe wskaźniki akceptacji istnienia duchownych odnotowano wśród kobiet (82,4%) niż mężczyzn (78,1%), na wsi (84,4%) niż w mieście powiatowym (74,0%).

Osiemnastolatków uczących się w szkołach ostrowskich zapytano też o kategorie spraw, względem których księża są potrzebni. Spośród uznających jako uzasadniony społecznie fakt istnienia księży (748 respondentów) 31,4% stwierdziło, iż powinni zajmować się wyłącznie kwestiami religijnymi, 65,0% – zarówno religijnymi, jak i świeckimi, 1,8% – innymi, 1,8% – nie miało zdania. Dwie trzecie zatem widzących potrzebę istnienia duchownych przyznawało im pole działalności nie zawężone

wyłącznie do kwestii sakralnych, lecz postulowało szersze społeczne zaangażowanie. Uzyskane wyniki są różnicowane przez zmienne: płeć ($p = 0,033$; $C = 0,113$) i miejsce zamieszkania ($p = 0,003$; $C = 0,166$), przy czym wyższe wskaźniki akceptacji pozareligijnego pola działalności duchownych były wśród kobiet (57,1% ogółu badanych) i mieszkańców wsi (57,4%).

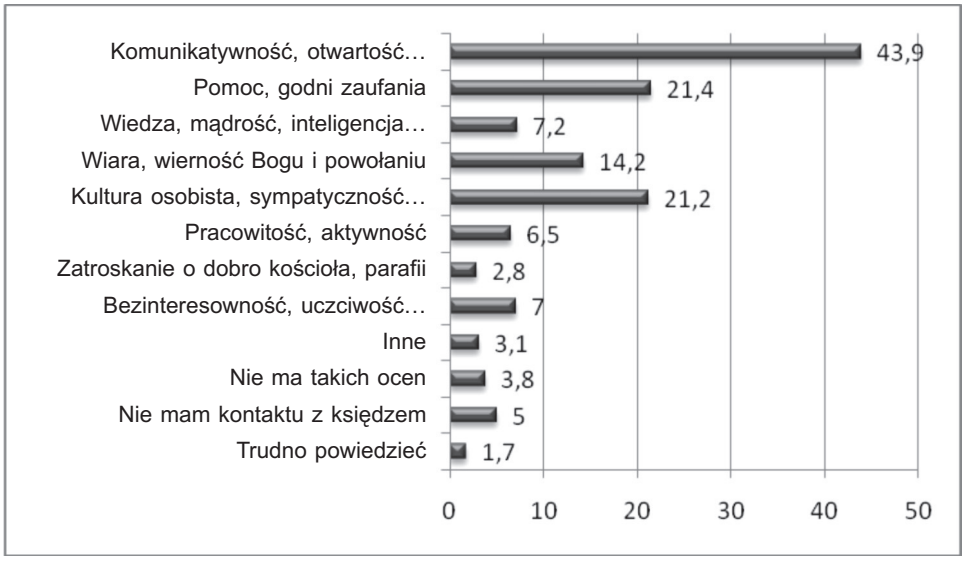
Liczebność tych, którzy odmawiali racji bytu stanowi duchownemu, objęła 107 osób. Ich uzasadnienia, by w przestrzeni religijno-społecznej nie istnieli księża, przedstawiały się następująco: „każdy może wierzyć sam" (2,6% ogółu respondentów, 22,9% negujących potrzebę księdza), „nie mają wpływu na lud" (0,2%, 1,9%), „źle pracują" (0,3%, 2,9%), „są materialistami" (2,0%, 18,1%), „są fałszywi i niemoralni" (1,5%, 13,3%), „inne" (1,1%, 9,5%). Spośród odrzucających fakt istnienia duchownych piąta część w zdecydowany sposób uznaje, iż można być religijnym poza strukturą Kościoła. Trzecia część z nich wskazując na wady księży, w ich opinii dyskwalifikujące ich zadanie religijne, nie tyle zupełnie występuje przeciw elementom instytucji kościelnej, ile wskazuje na jej wadliwe elementy. Wedle nich są to niemoralne zachowania duchownych oraz niska jakość ich pracy. Niemal czwarta część odmawiających duchownym miejsca w strukturze społecznej nie umie swych poglądów racjonalnie uzasadnić.

Na podstawie wyników badań można stwierdzić, iż młodzież szkół ostrowskich nie odrzuca urzędu kapłańskiego i nie odmawia urzędowego autorytetu duchownym. Dodatkowo należy zauważyć, iż o ile czwarta część ogółu badanych uznaje tylko płaszczyznę religijną jako jedyne miejsce aktywności duchownych, to dwie trzecie z nich akceptuje zarówno świecki, jak i religijny profil działalności. Jednak wnioski w tej kwestii muszą mieć zastrzeżenie ostrożnych i warunkowych, bowiem na podstawie jednego pytania ankietowego ryzykowne jest wysuwanie zbyt daleko idących prognoz. Sprawę autorytetu należałoby dodatkowo zbadać, rozszerzając projekt badawczy o kwestie szczegółowe.

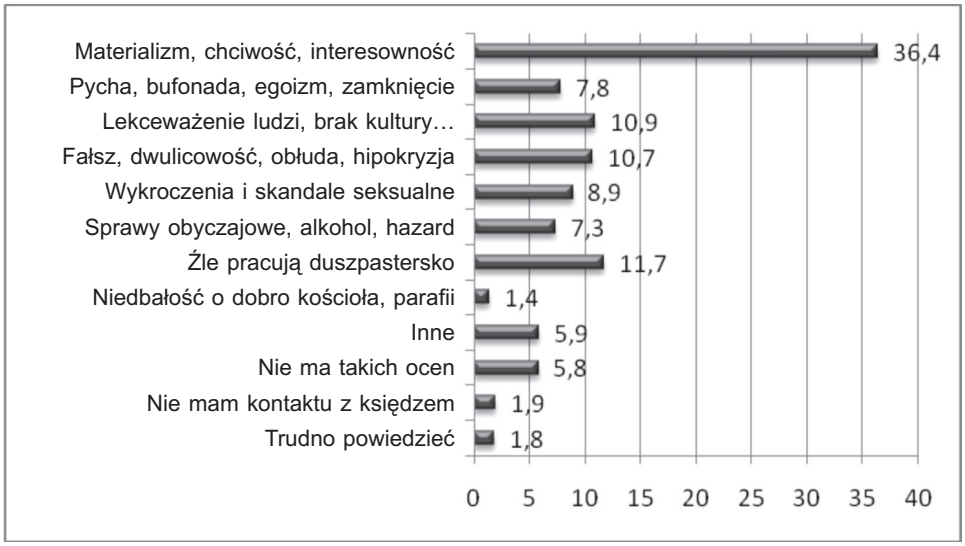
Prowadząc badania religijności młodych mieszkańców małego miasta na Mazowszu i w jego okolicach, zapytano respondentów również o zalety i wady księży znanych osobiście respondentom. Zebrany materiał empiryczny daje wyobrażenie cech koniecznych duchownym, by posiadali charyzmat osobisty oraz uniemożliwiające bycie autorytetem. Zestawienie cech pozytywnie ocenianych i akceptowanych u duchownych prezentuje wykres 6. Na pierwszym miejscu, wedle deklaracji osiemnastolatków, usytuowały się cechy związane nie ze sposobem wykonywania zadań sakralnych, lecz cechami osobowości. Dla młodych o wiele ważniejsze niż gospodarska troska o budynki kościelne i cmentarze czy też sposób mówienia kazań i odprawiania mszy są: zdolność komunikacyjna, otwartość, umiejętność relacji, brak barier w odniesieniach bezpośrednich. Na komunikatywność wskazywali częściej respondenci płci żeńskiej (52,4%; $p = 0,000$; $C = 0,175$), mieszkańcy osad i małych miasteczek (47,9%; $p = 0,030$; $C = 0,086$). Nieco odmienne akcenty w wizerunku duchownych położyli diecezjanie łomżyńscy. O ile na pierwszym miejscu była „otwartość, serdeczność i sympatyczność" (21,9%), to na drugiej pozycji uplasowała się „gospodarność, pracowitość i troska o parafię" (17,7%). Kolejne miejsca zaję-

ły: „rozmodlenie, ładnie śpiewa i głosi kazania” (15,6%), „służy pomocą i radą” (14,1%), „komunikatywność i bezpośredniość” (12,1%), „uczciwość i prawdomówność” (11,5%), „wyrozumiałość, życzliwość i cierpliwość” (8,8%), „inne” (8,7%) (Jarmoch 2005: 96).

Wykres 6. Zalety duchownych (dane w %)



Wykres 7. Wady duchownych (dane w %)



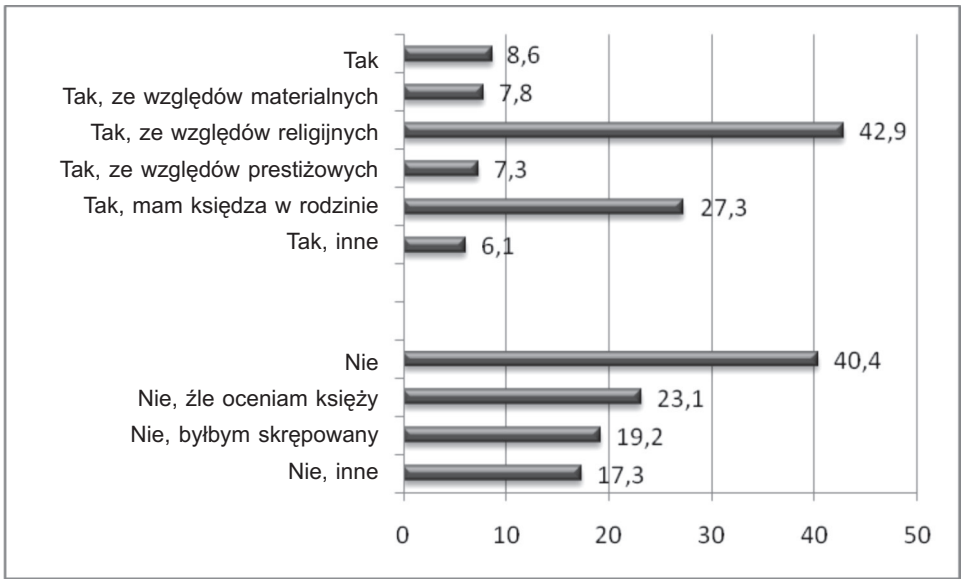
Młodzież szkolną z Ostrowi Mazowieckiej poproszono także o wskazanie wad księży, których sami znają. Uzyskany materiał empiryczny skupiono w kategorie, które prezentuje wykres 7. Wśród wad obserwowalna jest analogiczna zależność, jak w przypadku zalet. Najwyższe wskaźniki postrzegania mają wady osobowości, cechy godzące w zdolności komunikacyjne, nie zaś powiązane z wadliwym sposobem pracy kapłańskiej. Na pierwszym miejscu wśród wad usytuowany został materializm. Dość ważnym miernikiem odniesienia się do duchownych oraz przyznanie im autorytetu i znaczenia religijnego jest chęć posiadania księdza w rodzinie. Ta bliskość pokrewieństwa i niski dystans społeczny jest uszczegółowieniem miary społecznej i osobistej potrzeby księdza. Relacja ta nie musi natomiast być symetryczna, a brak gotowości posiadania księdza w rodzinie nie musi oznaczać dezaprobaty hierarchicznej struktury Kościoła. Władysław Piwowarski formułuje kierunek zależności tylko w jedną stronę: „(…) posiadanie księdza w rodzinie, i to z pobudek religijnych, świadczy o uznaniu potrzeby kapłana w zakresie spraw duchowych. Wydaje się, że im częstsze jest pragnienie posiadania księdza w rodzinie i im bardziej pragnienie to jest religijnie motywowane, tym silniejsza jest akceptacja posługi kapłańskiej i tym wyższy stopień identyfikacji z duchowieństwem" (1977: 320).

Wśród młodych z małego miasta na Mazowszu czwarta część wyraziła chęć posiadania księdza we własnej rodzinie (26,3%), dziesiąta część była przeciwna, by kuzyn lub ktoś jeszcze bliższy został duchownym, przeszło połowa badanych nie miała w tej kwestii wyrobionej opinii (59,3%). Jedna z respondentek zadeklarowała nawet, że jej bliski jest biskupem. W poszczególnych kategoriach odpowiedzi zestawiono także przyczyny takich deklaracji. Wśród zwolenników posiadania księdza we własnym rodzie dominowała motywacja religijna, wśród przeciwników takiej opcji familijnej najwięcej respondentów nie uzasadniło wyboru. Otrzymane odpowiedzi ilustruje wykres 8.

Wedle zestawień, 42,9% spośród kategorii deklarujących chęć posiadania księdza w rodzinie motywuje swoje zdanie w sposób religijny. Liczebność ta stanowi 11,3% ogółu badanych. Można zatem wnioskować, iż dziesiąta część ostrowskich osiemnastolatków bardzo silnie akceptuje posługę kapłańską oraz w wyższym stopniu identyfikuje się z duchowieństwem. W zestawieniu zwraca uwagę bardzo wysoki odsetek nieposiadających zdania w tej kwestii. Oznaczać to może, iż nigdy wcześniej młodzi nie mieli motywacji do refleksji na ten temat oraz zagadnienie to nie jest w polu ich nawet przypadkowych zainteresowań.

Uzyskany materiał empiryczny jest różnicowany w stopniu słabym z płcią ($p = 0{,}000$; $C = 0{,}255$) oraz miejscem zamieszkania ($p = 0{,}001$; $C = 0{,}222$). Tak opisana siła zależności pomiędzy zmiennymi posiada charakter kierunkowy: kobiety są bardziej zainteresowane posiadaniem księży w rodzinie, mężczyźni częściej deklarują niechęć do takich powiązań. Wyższe wskaźniki akceptacji duchowieństwa w rodzinie to cecha mieszkańców wsi, brak takiej akceptacji – w Ostrowi Mazowieckiej.

Wykres 8. Motywacje aprobaty i dezaprobaty posiadania księdza w rodzinie (dane w % według poszczególnych kategorii)



PODSUMOWANIE I WNIOSKI

Analiza uzyskanego materiału empirycznego pozwala na szkic obrazu, jaki w swej świadomości posiadają uczniowie szkół ponadgimnazjalnych w Ostrowi Mazowieckiej w relacji do Kościoła, parafii i duchownych.

Spojrzenie uczniów szkół ponadgimnazjalnych na Kościół jest nacechowane wyższą wrażliwością na ich wymiar wspólnotowy niż instytucjonalny. Zdecydowanie świecka i pozbawiona *sacrum* optyka jest podzielana przez zdecydowaną mniejszość osiemnastolatków. Trzecia część dostrzega w nim wymiar instytucjonalny, akcentując bądź jego charakter nakazowo-kustodialny, bądź – hierarchiczność. Wymiar wspólnotowy podkreślają raczej kobiety oraz wywodzący się ze wsi.

Znajomość tożsamości przywódców religijnych jest zróżnicowana. Do rangi powszechnika kulturowego urasta wiedza o papieżu. Ponad połowa badanych zna nazwisko Prymasa Polski oraz własnego proboszcza. Najmniej znanym przywódcą jest biskup diecezjalny, a jego nazwisko potrafi podać trzecia część badanych.

Młodzi mieszkańcy badanego terenu Mazowsza identyfikują się w sensie kościelnym przede wszystkim z własną parafią lub, w nieco mniejszej skali, z Kościołem powszechnym. Deklaracje te różnicuje płeć oraz wielkość miejsca zamieszkania. Z parafią identyfikują się raczej kobiety i mieszkańcy wsi.

Wśród osiemnastolatków z małego miasta istnieje niski poziom identyfikacji z Kościołem w Polsce. Na tej podstawie trudne jest potwierdzenie ograniczania się w świadomości młodych Polaków optyki religijnej wyłącznie do spraw krajowych.

Przynależność do wspólnot religijnych i stowarzyszeń nie jest zjawiskiem popularnym wśród ankietowanej młodzieży. Może być to pochodną klimatu diecezji, w której dominuje duszpasterstwo tradycyjne, oparte na administrowaniu sakramentami, a udział w grupach religijnych jest ograniczony raczej do stowarzyszeń tradycyjnych i organizacji mających wieloletnie, a nawet wielowiekowe tradycje.

Udział w ruchach i stowarzyszeniach różnicuje religijność do nich należących i jakość spojrzenia na Kościół. Młodzi systematycznie lub mniej systematycznie biorący udział w ruchach i wspólnotach religijnych postrzegają częściej Kościół jako wspólnotę wiernych, częściej identyfikują się z własną parafią oraz znacznie częściej dostrzegają potrzebę obecności duchownych w różnych, nie tylko sakralnych, dziedzinach życia.

Według znacznej części badanych, we współczesnym świecie istnieje uzasadniona obecność osoby księdza. Przeciwnego zdania jest nieco ponad dziesiąta część osiemnastolatków z małego miasta. Niższym hierarchom odmawiają racji bytu raczej mężczyźni i mieszkańcy Ostrowi Mazowieckiej.

Przeszło połowa badanych uczniów szkół ponadgimnazjalnych uznaje za pole działalności duchownych kwestie zarówno religijne, jak i świeckie. Zawężenie wyłącznie do sakralnych aktywności postuluje czwarta część ankietowanych. Podejmowanie działań na obu płaszczyznach przyznają księżom raczej kobiety i mieszkańcy wsi. Zawężają rolę księdza wyłącznie do kwestii religijnych – mężczyźni, mieszkańcy małego miasta powiatowego.

Odrzucający potrzebę duchownych we współczesnym świecie argumentowali to zbytecznością wszelkich struktur religijnych, wadami duchownych, szczególnie materializmem, faryzeizmem i niemoralnością, brakiem autorytetu i oddziaływania na wiernych, źle wykonywaną pracą. Niemal czwarta część negujących istnienie księży nie potrafiła swego stanowiska uzasadnić.

Badanie zalet oraz wad duchownych wykazuje, iż dla młodzieży najistotniejsze są nie cechy „zawodowe", lecz ludzkie, związane z osobowością, dojrzałością i umiejętnością podejmowania, rozwijania i pogłębiania relacji. W ostrożny sposób można w ten sposób przyjąć, iż wyrażają oni pośrednio potrzebę intensywniejszego dialogu z duchownymi. Katalog wad i zalet księży umieszcza na dalszych pozycjach zagadnienia związane z wykonywanymi funkcjami sakralnymi i edukacyjnymi.

Młodzi z małego miasta na Mazowszu i okolic akceptują w znacznej większości społeczny status księdza, jednak jego autorytet zależy od osobistych cech i umiejętności dojrzałego wchodzenia w relacje międzyludzkie.

Dla przeszło połowy badanych fakt bycia spokrewnionym z księdzem nie był nigdy przedmiotem refleksji i nie mają pod tym względem zdania. Przy dziesiątej

części ogółu, która nie akceptowała więzów krwi z osobą duchowną, czwarta część wyraziła aprobatę dla księdza jako członka rodziny. Przeszło dziesiąta część całości badanych akceptując duchownego w rodzinie, wskazywała na aspekty duchowe tego pokrewieństwa. Odsetek ten wskazuje na znaczną otwartość na instytucjonalny wymiar religijności tej części ogółu młodzieży. Jest ona obecna raczej wśród kobiet i mieszkańców wsi.

Mimo iż najczęściej wymienianą wadą duchownych jest materializm, młodzi nie uzasadniają chęci bycia spokrewnionym z księdzem kwestiami materialnymi. Materializm jako wada nie oznacza bowiem automatycznie bogactwa, a poziom życia księży stale się obniża i nie musi być postrzegany przez młodych jako atrakcyjny.

Na podstawie deklaracji uczniów ostrowskich szkół nie można dostrzec, by ich religijność była silnie zindywidualizowana. Młode kobiety i mężczyźni, zachowując pewien dystans do instytucji i duchownych, nie wykluczają ich wkładu w określanie własnej religijności oraz potwierdzają istnienie autorytetu duchownych, wyznaczając jednakże konieczne ku temu cechy osobiste.

Na postawie powyższych analiz można ogólnie stwierdzić, że w religijności młodych mieszkańców Ostrowi Mazowieckiej, Kościół, parafia oraz duchowni odgrywają ważną rolę. W warunkach małego miasta sekularyzacja eliminująca instytucje religijne i zmierzająca do samookreślania poglądów ludzi poza dotychczasowymi, kościelnymi autorytetami, ma ograniczony charakter. Bardzo wielu młodych respondentów akcentuje wymiar wspólnotowy Kościoła, inni deklarują spojrzenie w perspektywie instytucjonalnej. Najrzadsze jest patrzenie na Kościół jako społeczną czy polityczną grupę nacisku. Mimo widocznych procesów dezinstytucjonalizacji, Kościół w Polsce nadal określa religijność świeckich, a duchowni w widoczny sposób zajmują ważne miejsce zarówno na różnych płaszczyznach strefy publicznej, jak i oddziałują na osobiste poglądy katolików dotyczących religijności i duchowości.

Stan ten nie musi być jednak stały, w znacznej mierze zależy od samego Kościoła, od kształtów parafii, od duchownych różnych szczebli. Maria Libiszowska-Żółtkowska wskazuje kilka dróg pracy dla Kościoła i duchownych: „(…) uaktywnianie w Kościele ludzi obdarzonych charyzmatycznym autorytetem; tworzenia oddolnych, inicjowanych przez świeckich, nowych wspólnot w ramach Kościoła katolickiego; aprobata ruchów katolickich, które wypracowują nowe rytuały, zaspokajają potrzeby świeckie i religijne, w tym emocjonalne, pomagają tworzyć kulturę, w tym kulturę pracy i czasu wolnego, przez co codzienność wierzących zyskuje wymiar religijny. W duchu tej kultury obserwowane jest zaangażowanie się katolików w życie publiczne i wzrost popularności frakcji chrześcijańsko-konserwatywnych" (2006: 280). Działania te winny, w pierwszym rzędzie, być skierowane do młodzieży, gdyż to ona będzie kształtować świat jutra, także jutra religijnego, w ramach czy obok Kościoła.

Świadomość religijna młodych katolików polskich warta jest także szczególnie intensywnego i stałego monitoringu, co zależy bardzo szeroko od samego Kościoła, jak zaznacza ta autorka, gdyż jest ważne: „czy potrzeby duchowe zaspoka-

jane będą wewnątrz Kościoła, na jego obrzeżach, czy poza nim. Czy Kościół stanie się sprzymierzeńcem, czy wrogiem ożywienia religijnego, coraz chętniej określanego przez socjologów terminem «nowej duchowości»" (Libiszowska-Żółtkowska 2006: 281).

LITERATURA

Baniak, J. (2002). Prestiż Kościoła instytucjonalnego w Polsce a zmiana społeczna. Studium socjologiczne. *Poznańskie Studia Teologiczne*, nr 13, ss. 153-195.

Biela, B. (2007). Parafia środowiskiem formacji uczniów. *Teologia Praktyczna*, nr 8, ss. 35-49.

Borowik, I. (2001). Religijność – auto-identyfikacja, przynależność religijna. W: I. Borowik, T. Doktór (red.), *Pluralizm religijny i moralny w Polsce. Raport z badań*. Kraków: Wydawnictwo NOMOS, ss. 67-93.

Dylus, A. (1997). *Zmienność i ciągłość. Polskie transformacje ustrojowe w horyzoncie etycznym*. Warszawa: Centrum im. A. Smitha.

Firlit, E. (2003). Przemiany społecznej roli parafii. W: P. Mazurkiewicz (red.), *Kościół katolicki w przededniu wejścia Polski do Unii Europejskiej*. Warszawa: Instytut Spraw Publicznych, ss. 150-179.

Grabowska, M. (2008). Religia, jednostka, wspólnota. *Chrześcijaństwo – Świat – Polityka. Zeszyty Społecznej Myśli Kościoła*, nr 2, ss. 5-22.

Gudaszewski, G. (2002). Więź z parafią. W: S. H. Zaręba, T. Zembrzuski (red.), *Postawy społeczno-religijne mieszkańców archidiecezji łódzkiej*. Łódź: Archidiecezjale Wydawnictwo Łódzkie, ss. 81-106.

Jarmoch, E. (2005). Zaufanie do hierarchii Kościoła oraz wizerunek współczesnego księdza. W: W. Zdaniewicz, S. H. Zaręba (red.), *Postawy społeczno-religijne diecezjan łomżyńskich*. Łomża: Ośrodek Sondaży Społecznych OPINIA, ISKK SAC, ss. 83-1002.

Karkowska, M. (2007). *Socjologia wychowania – wybrane elementy. Mechanizmy socjalizacji i edukacja szkolna*. Łódź: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Humanistyczno-Ekonomicznej.

Kwiatkowski, M. (2002). Zaufanie i nieufność w Kościele. W: J. Baniak (red.), *Katolicyzm polski na przełomie wieków. Teologiczny, instytucjonalny i wspólnotowy wymiar Kościoła*. Poznań: UAM, ss. 95-108.

Libiszowska-Żółtkowska, M. (2006). Sekularyzacja – wróg czy sprzymierzeniec Kościoła katolickiego. W: J. Baniak (red.), *Sekularyzacja jako wyzwanie dla religii i Kościoła*. Poznań: UAM, ss. 273-281.

Łoziński, B. (2009). Stan Kościoła w Polsce: diagnoza niepełna. *Gość Niedzielny*, nr 42, ss. 32-34;

Majka, J. (1971). *Socjologia parafii. Zarys problematyki*. Lublin: Wydawnictwo TN KUL.

Mariański, J. (1999). Kościół i parafia w świadomości diecezjan katowickich. W: W. Zdaniewicz, T. Zembrzuski (red.), *Postawy społeczno-religijne mieszkańców archidiecezji katowickiej*. Katowice: Wydawnictwo św. Jacka, ss. 76-102.

Mariański, J. (2005a). Religijność poza Kościołem – próba socjologicznego opisu zjawiska. W: A. Wójtowicz (red.), *Kultury religijne. Perspektywy socjologiczne*. Warszawa – Tyczyn: Wyższa Szkoła Społeczno-Gospodarcza w Tyczynie, ss. 121-138.

Mariański, J. (2005b). Więź z parafią katolików diecezji łomżyńskiej. W: W. Zdaniewicz, S. H. Zaręba (red.), *Postawy społeczno-religijne diecezjan łomżyńskich*. Łomża: Ośrodek Sondaży Społecznych OPINIA, ISKK SAC, ss. 127-152.

Mariański, J. (2007a). „Fragmentaryzacja" Kościoła: od kościelności do zindywidualizowanej religijności. W: A. Surdej (red.), *Współczesne procesy fragmentaryzacji i dekompozycji. Księga pamiątkowa dedykowana Profesorowi Jerzemu Mikułowskiemu Pomorskiemu*. Kraków: Akademia Ekonomiczna w Krakowie, ss. 199-215.

Mariański, J. (2007b). Nowe wymiary zróżnicowania religijności w Polsce. W: A. Kojder (red.), *Jedna Polska? Dawne i nowe zróżnicowania społeczne*. Kraków: Wydawnictwo WAM, Polska Akademia Nauk, ss. 177-204.

Mariański, J. (2008a). *Emigracja z Kościoła. Religijność młodzieży polskiej w warunkach zmian społecznych*. Lublin: Wydawnictwo KUL.

Mariański, J. (2008b). *Udział katolików świeckich w życiu parafii. Założenia i rzeczywistość*. Płock: Płocki Instytut Wydawniczy.

Nosowski, Z. (2008). Raport Laboratorium „Więzi". Polak – na zawsze katolik? Drogowskazy dla Kościoła w Polsce. *Więź*, nr 9, ss. 38-57.

Nosowski, Z. (2009/2010). Kościół godny (?) zaufania. Nad wynikami sondaży opinii publicznej z lat 1989-2008. *Teologia Polityczna*, nr 5, ss. 141-158.

Nowak, S. (2005). Współczesny katolicyzm polski. Spostrzeżenia i hipotezy socjologa. W: M. Grabowska, T. Szawiel (red.), *Religijność społeczeństwa polskiego lat 80. Od pytań filozoficznych do problemów empirycznych*. Warszawa: Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, ss. 165-188.

Ostrowski, M. (2000). Duchowe i religijne ruchy. W: W. Zdaniewicz, T. Zembrzuski (red.), *Kościół i religijność Polaków 1945-1999*. Warszawa: ISKK SAC, ss. 123-156.

Piwowarski, W. (1977). *Religijność miejska w rejonie uprzemysłowionym. Studium socjologiczne*. Warszawa: Biblioteka „Więźi".

Piwowarski, W. (2000a). Kapłani i biskupi – kierownictwo i kościelna komunikacja. W: W. Zdaniewicz, T. Zembrzuski (red.), *Kościół i religijność Polaków 1945-1999*. Warszawa: ISKK SAC, ss. 11-17.

Piwowarski, W. (2000b). *Socjologia religii*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.

Potocki, A. (2005). Religijność ludowa – wielość wymiarów. W: A. Wójtowicz (red.), *Kultury religijne. Perspektywy socjologiczne*. Warszawa – Tyczyn: Wyższa Szkoła Społeczno-Gospodarcza w Tyczynie, ss. 161-180.

Rogaczewska, M. (2008). Polska parafia w obrębie społeczeństwa obywatelskiego. *Trzeci Sektor*, nr 15, ss. 28-36.

Sawicki, A. (2002). Metafizyka małych miast. W: M. Zemło (red.), *Małe miasta. Między tradycją a wyzwaniem przyszłości*. Supraśl: Collgium Suprasliense, ss. 11-17.

Szymczak, W. (2004). Apostolstwo świeckich. W: M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański (red.), *Leksykon socjologii religii*. Warszawa: Wydawnictwo Księży Werbistów VERBINUM ss. 18-20.

Świątkiewicz, W. (2004). Portret księdza. W: W. Zdaniewicz, S. H. Zaręba (red.), *Kościół katolicki na początku nowego tysiąclecia w opinii Polaków*. Warszawa: ISSK SAC, ss. 107-120.

Świda-Ziemba, H. (2000). *Obraz świata i bycia w świecie. Z badań młodzieży licealnej*. Warszawa: ISNS UW.

Tułowiecki, D. (2007). Autorytet czy relikt przeszłości? Opinie młodzieży na temat duchowieństwa. *Studia Teologiczne: Białystok – Drohiczyn – Łomża*, nr 25, ss. 209-236.

Zaręba, S. H. (2005). Wiara i wiedza religijna jako wymiary religijności. W: W. Zdaniewicz, S. H. Zaręba (red.), *Postawy społeczno-religijne diecezjan łomżyńskich.* Łomża: Ośrodek Sondaży Społecznych OPINIA, ISKK SAC, ss. 37-52.

Zaręba, S. H. (2008). *W kierunku jakiej religijności? Studia nad katolicyzmem polskiej młodzieży*. Warszawa: Zakład Wydawnictw Statystycznych.

Żukowski, T. (2009/2010). Ale nam się wydarzyło, czyli przegląd cudów polskich. *Teologia Polityczna*, nr 5, ss. 129-140.

STRESZCZENIE

W warunkach wielu procesów niezwykle silnie oddziałujących na religijność szczególnie ważny jest pomiar, w jaki sposób instytucja Kościoła określa współczesne odniesienia do sfery *sacrum*. Dlatego opracowanie to zawiera próbę ujęcia sposobu postrzegania przez młodzież ponadgimnazjalną tej istotnej instytucji religijnej. Objęto pomiarem i przedstawiono wyniki badań świadomości młodzieży na temat Kościoła, jego istoty, przynależności, znajomości nazwisk przywódców religijnych, identyfikacji z parafią zamieszkania, przynależności do parafialnych wspólnot formacyjnych, autorytetu księdza oraz opinii o jego przydatności lub nie we współczesnym świecie. Zaprezentowanymi badaniami objęto 932 osiemnastolatków uczących się w małym mieście na Mazowszu. Z zebranego materiału empirycznego wynika, iż współcześni osiemnastolatkowie identyfikują się z Kościołem katolickim, z własną parafią i raczej znają swego proboszcza. Wielu z nich widzi w Kościele wspólnotę wiary, instytucję naznaczającą ich religijność. Młodzi w większości akceptują miejsce duchownych w świecie, także w sprawach świeckich, lecz jasno stawiają wymagania, jakie musza spełniać duchowni, jeśli chcą być dla nich autorytetami.

Słowa kluczowe

religijność, kościół, parafia, duchowni, młodzież ponadgimnazjalna

SUMMARY

In terms of many processes that strongly affect religious belief, there is a very important measurement of how the Church defines contemporary references to the sacred realm. Therefore, this study provides an attempt to approach the perception of this important religious institution by young people in upper-secondary school. The work measures and presents results of research on young people's the Church, its importance, belonging, knowing the names of religious leaders, identification with the parish of residence, belonging to the formation of parish communities, the authority of the priest, and an opinion on its usefulness or uselessness in the modern world. The presented study covers 932 eighteen-year-olds learning in a small town in Mazovia. The collected empirical material shows that the modern eighteen-year-olds identify with the Catholic Church, with their own parish and are quite familiar with their parish priest. Many of them find in Church a faith community and an institution determining their religiousness. Young people by and large accept clergy in the world, even in secular matters, but clearly state their requirements which clergy must comply with if they want to be young people's mentors.

Key Words

religiousness, church, parish, clergy, upper-secondary-school young people

Laikat i duchowieństwo w kościele katolickim w polsce
Problem dialogu i współistnienia
Poznań 2010

ANDRZEJ POSTAWA
Politechnika Wrocławska

Komunikacja w procesie wychowawczym współczesnej młodzieży w Polsce

Communication in educational process of young people in Poland

I. CO CHARAKTERYZUJE KOMUNIKACJĘ W PROCESIE WYCHOWAWCZYM?

Komunikacja w wychowaniu przedstawia się jako proces złożony, w którym można wyróżnić aspekty „treści" (na przykład cele wychowawcze) i „formy" – związane ze sposobem przekazywania tych treści. Obydwa te wymiary są nawzajem uzależnione od siebie i tworzą komunikację wychowawczą, widzianą w realizacji pewnego procesu pomiędzy wychowawcą i wychowankiem. Ten punkt widzenia zakłada, że wraz ze wzrostem autonomii wychowanka wpływ wychowawczy maleje, aż do zaniknięcia, gdy wychowanek staje się osobą w pełni dojrzałą.

Filozofia personalistyczna przestawia człowieka nie tyle w jego indywidualności, ile w jego stosunku do świata, jako elemencie konstytutywnym w formacji osobowości. Według Martina Bubera, człowiek staje się „Ja" w relacji do „Ty" (1983). Komunikacja wychowawcza oznacza więc przede wszystkim egzystencjalną obecność wychowawcy w życiu wychowanka, podczas której tworzy się głęboki dialog, z którego wypływa zadanie kontynuacji bycia jeden dla drugiego (1962: 803).

Współczesna nauka coraz częściej potwierdza zasadę, że pedagogika ma swoją podstawę w komunikacji wychowawców z wychowankami. Według Hansa Karla Beckmanna, komunikacja wychowawcza powinna być postrzegana jako proces relacji czynników osobistych i instytucjonalnych oraz winna uwzględniać myśl pedagogiczną wynikającą z historii oraz z aktualnej sytuacji kulturowej (1993: 190).

Mówiąc o złożoności naukowego podejścia do postaw wychowawczych, ważnym wydaje się usystematyzowanie niektórych perspektyw w empirycznych badaniach nad procesem komunikacji wychowawczej.

Pierwsza perspektywa dotyczy rozszerzenia wymiaru relacji wychowawczej. Podczas gdy początkowo ten wymiar był pojmowany jednokierunkowo (wychowaw-

ca/wychowanek), obecnie rozróżnia się tę relację wielokierunkowo. W tym celu bada się pojedyncze jednostki komunikacyjne w podsystemach wewnątrz rodziny (np. matka/syn, brat/brat) czy w rozmaitych grupach społecznych (np. w szkole czy grupie rówieśniczej). I tak, w jakiejkolwiek jednostce wychowawczej można rozróżnić podsystemy: grupa wychowawców, grupa wychowawca/wychowankowie oraz grupa wychowankowie/wychowankowie. Grupy te tworzą wewnętrzną strukturę wzajemnych zależności, komunikując się jednocześnie z innymi systemami społecznymi (np. stowarzyszenia rodziców, dzielnicy, miasta itp.). Na przykład komunikacja wychowawcza w szkole może pozytywnie rozwijać się tylko wtedy, gdy relacje pomiędzy wychowawcami opierają się na współpracy, gdy wychowawcy komunikują się w sposób osobowy z wychowankami oraz gdy sami wychowankowie utrzymują między sobą przyjazne relacje.

Druga perspektywa dotyczy czynników wpływających na komunikację wychowawczą. Do kategorii czynników osobistych zalicza się te, które odnoszą się do osobowości, do oczekiwań, do pojęcia oraz interpretacji roli komunikacyjnych (np. rola rodzica, dziecka itp.). Natomiast do kategorii czynników sytuacyjnych zalicza się sekwencje i procesy zależności między osobami poszczególnych struktur komunikacyjnych i odpowiednich czynników społecznych, takich jak status społeczno-ekonomiczny, społeczny system pomocy czy presja społeczna (Lamb, Gilbridge 1985: 33-60).

Trzeci wymiar wskazuje na fundament, na którym buduje się komunikację wychowawczą. Wynika on z dwu sposobów badań relacji interpersonalnych w komunikacji wychowawczej, to znaczy z klasyfikacji nomotetycznej (dotyczy badań nad poszczególnymi procesami komunikacyjnymi, które stanowią o zachowaniu wychowawcy w interakcji pedagogicznej) oraz redukcji nomotetycznej, która próbuje wyjaśniać czynniki, od których zależy typowa komunikacja wychowawcza i jakie przynosi ona efekty dla poszczególnych stron interakcji (Franta 1982).

Czwarta perspektywa dotyczy podejścia transakcyjnego. Zgodnie z tym punktem widzenia relacje międzyosobowe w komunikacji wychowawczej nie są interpretowane jako wynik jakiegokolwiek prawdopodobieństwa (np. czynniki osobiste, środowiskowe, sytuacyjne), ale jako proces wzajemnego działania partnerów komunikacji, uwarunkowanego i będącego pod wpływem kontekstu komunikacyjnego).

Piąta wiąże się z często spotykanym podejściem naukowym, by interpretować komunikację międzyosobową według taksonomii pedagogicznej.

I tak, zwolennicy psychologii humanistycznej, którzy interpretują rzeczywistość z punktu widzenia samorealizacji, proponują wychowawcom relację wychowawczą, ułatwiającą wychowankowi stawanie się samym sobą.

Zwolennicy personalizmu przyjmują klasyfikację, na bazie której dążą w komunikacji wychowawczej do relacji międzyosobowych, które w poszanowaniu wolności oraz godności osoby odznaczają się cechami współpracy, odpowiedzialności i wzajemnej miłości.

Natomiast badacze interpretujący życie społeczne według idei interakcjonizmu symbolicznego wskazują na możliwość realizacji ważnych relacji międzyosobowych

w komunikacji wychowawczej, gdy wychowankowie mają możliwość rozwijania własnej tożsamości, dochodząc do równowagi pomiędzy oczekiwaniami społecznymi i osobistymi. Według tego punktu widzenia relacja wychowawcza powinna być skierowana na zasady odpowiedzialnego partnerstwa, które realizuje się, gdy poszczególne strony mogą uczestniczyć w sytuacjach komunikacyjnych w klimacie wolności i współpracy.

1. Jaki wychowawca?

Czym powinien odznaczać się wychowawca? Wydaje się, że wśród wielu cech przedstawionych w różnych opracowaniach naukowych, za istotne uznać trzeba następujące: przewodnika z autorytetem, osobę umiejącą stworzyć pozytywną więź społeczno-emocjonalną z wychowankami oraz osobę posiadającą cechy przejrzystości, kongruencji i autentyczności.

a) Przewodnik z autorytetem

Najogólniej można scharakteryzować wychowawcę w roli przewodnika z autorytetem, gdy zostaje rozpoznany przez wychowanków jako osoba kompetentna i konstruktywna. Według Edwarda Birkenbeila, dialog w tym kontekście może mieć miejsce, gdy jego uczestnicy spotkają się w klimacie bliskości i wzajemności, dochodząc do zgody we wzajemnej komunikacji, nawet jeśli odbędzie się to kosztem trudu i poświęcenia (1980: 68). W swojej książce o przewodniku z autorytetem Kurt Dahms utrzymuje, że jeśli w realizacji roli przewodnika przeważają czynniki związane z osobowością wychowawcy (*trait approach*), to efektywność relacji autorytarnej będzie w dużym stopniu zależała również od czynników sytuacji wychowawczej (np. rodzina, szkoła itp.). Ten sam autor utrzymuje także, że niektóre aspekty osobowości wychowawcy, jak inteligencja, ekstrawersja, poczucie sprawiedliwości czy humor wpływają na ułatwianie relacji autorytatywnych (1963: 60).

Ponadto komunikacja wychowawcza jest ułatwiona, gdy w grupie istnieje wzajemna akceptacja ról i gdy istnieją elastyczne granice, pozwalające na istotne relacje. Na realizację zachowań przewodnika z autorytetem wpływają normy komunikacji wychowawczej. W realizacji tej roli pozytywna komunikacja wychowawcza jest ułatwiona, gdy reguły wzajemnych relacji są uznane przez grupę jako ludzkie, elastyczne, aktualne, konstruktywne i gdy są podejmowane ze wzajemnym szacunkiem (Franta, Salonia 1987: 139).

b) Osoba umiejąca stworzyć pozytywną więź społeczno-emocjonalną z wychowankami

Doświadczenie pedagogiczne uczy, iż w procesie wychowawczym nie jest łatwo uzyskać pozytywną komunikację społeczno-emocjonalną. Poza zdrową psychiką, wychowawcy powinni także posiadać te cechy, które pozwalają na pozytywną komunikację.

W odniesieniu do modelu Douglasa Heatha (1977), istnieją dwie płaszczyzny, pozwalające na ocenę dojrzałości psychicznej wychowawcy: płaszczyzna „treści", odnosząca się do rozmaitych sfer osobowości, jak zdolności poznawcze, tożsamość, stosunek do wartości, oraz płaszczyzna „formy", dostarczająca parametrów dotyczących integracji, stałości i autonomii (Franta 1988: 79). Można więc mówić o dojrzałości osobowej w tychże sferach, gdy wychowawca posiada w stopniu zadowalającym powyższe parametry (integracja, stałość i autonomia).

c) Osoba posiadająca cechy przejrzystości, kongruencji oraz autentyczności

Jako przejrzyste Franta definiuje zachowanie, poprzez które wychowawcy starają się ukazywać uczestnikom komunikacji wychowawczej cały obraz sytuacji. Ten sam autor mówi o komunikacji kongruentnej, gdy wychowawcy, poza otwarciem się na wszystkie aspekty interakcji, wnoszą w komunikację również osobiste doświadczenia, wyrażając własny sposób widzenia świata, niesprzeczny z ogólną wizją rzeczywistości oraz biorą na siebie konsekwencje wynikające z własnych niedoskonałości i braków (Franta 1988). W innym swoim dziele (1985: 98) rozważa zachowanie kongruentne z dwu punktów widzenia: zachowanie wychowawcy odnoszące się do akceptacji własnych doświadczeń i ich odpowiedzialnej komunikacji oraz klarowność jego komunikacji w działalności wychowawczo-dydaktycznej. Poprzez to zachowanie wychowawca może wejść w komunikację z wychowankami jako osoba wiarygodna i autentyczna.

Wychowawcy są autentyczni, gdy zachowują się w sposób odpowiedzialny w roli ułatwiającej komunikację. Poprzez autentyczną interakcję wychowawca może odpowiedzieć na oczekiwania wychowanków. Komunikacja przejrzysta, kongruentna i autentyczna eliminuje u wychowawców ryzyko tworzenia relacji sztucznych czy rutynowych, a ponadto uzyskują oni jeszcze większą wiarygodność (Franta 1988: 102-103).

2. Wspólnota wychowawcza

Oprócz indywidualnych cech wychowawcy dużą uwagę przywiązuje się do wychowania jako zadania wspólnotowego. Wspólnota jest pojęciem bardzo szerokim, dlatego ważne jest doprecyzowanie tego terminu, ukazujące najważniejsze funkcje tej grupy społecznej.

Twórca koncepcji więzi społecznej, Ferdinand Tönnies, definiuje wspólnotę jako rodzaj stosunków społecznych, oparty przede wszystkim na emocjach. Wspólnota według niego łączy jednostki na zasadzie bliskości emocjonalnej i ogarnia całe ich życie. Konsekwencją tego jest trwała więź duchowa: we wspólnocie więzi wewnętrzne przewyższają te skierowane na zewnątrz (Tönnies 1988).

Z perspektywy komunikacji wychowawczej można powiedzieć, że wspólnota wyraża solidarność pomiędzy osobnikami. Dzieje się to, gdy zwracamy uwagę na postawy i zachowania w grupie, gdy jedność jest ważniejsza niż egoistyczny inte-

res osobnika, gdy harmonia jest ważniejsza od współzawodnictwa, a współpraca od konfliktu.

Natomiast, jeśli w pojęciu wspólnoty zwracamy szczególną uwagę na terytorium – wtedy wspólnota jest zbiorem osobników w danym miejscu.

Trzecia funkcja wskazuje na fakt, iż grupa jest wspólnotą, gdy uczestnik tej grupy może zaspokoić w niej wszystkie swoje potrzeby i spełnić swoje zadania. Oczywiście, tak jak w przypadku terytorium, również ten czynnik jest relatywnie względny w stosunku do pewnej części celów, gdyż w obecnym systemie społecznym i kulturowym możliwe są przynależności do rozmaitych grup odniesienia (Tonelli 1992: 33).

We wspólnocie odpowiedzialność wychowawcza dotyczy wszystkich. Badania na polu pedagogicznym ukazują bardzo ważne wymiary: emocjonalny i „kontroli". Ten ostatni zawiera w sobie autorytet i kompetencję. Natomiast zasadą funkcjonowania jakiejkolwiek zorganizowanej współpracy jest klimat zaufania (Franta, Salonia 1987: 37-38).

II. WSPÓŁPRACA HIERARCHII I LAIKATU W WYCHOWANIU

Bezdyskusyjny wydaje się problem współpracy rodziców i wychowawców w wychowaniu młodego pokolenia. Mówiąc o współpracy w wychowaniu, nie można zapomnieć o tym aspekcie w relacji wychowawcy/wychowankowie. Patrząc na tę tematykę z punktu widzenia wychowania religijnego w Polsce, można zadać sobie pytanie, jak ta komunikacja wychowawcza przebiega na płaszczyźnie hierarchia – laikat, czyli pomiędzy tymi, którym zostało powierzone nauczanie i wychowanie religijne oraz tymi, którzy są odbiorcami tego działania.

1. Współpraca hierarchii i laikatu według Soboru Watykańskiego II

Sobór Watykański II utrzymuje, iż służba w Kościele została powierzona przede wszystkim biskupom i kapłanom. Z tego powodu nauczając, uświęcając i kierując rodziną Bożą, w taki sposób są pasterzami, aby wszyscy wypełniali nowe przykazanie miłości (Sobór Watykański II 1964: 36). Wyświęceni duchowni są zatem ustanowieni nauczycielami, szafarzami tajemnic i pasterzami. Jednak co do godności i wspólnego wszystkim działania, panuje wśród wszystkich ochrzczonych prawdziwa równość (1964: 32). Budowanie Kościoła wymaga więc współpracy w duszpasterskiej działalność kapłanów i wiernych świeckich.

Ojcowie soborowi stwierdzają, że pasterze nie po to zostali ustanowieni, aby wziąć tylko na siebie całe zbawcze posłannictwo Chrystusa w stosunku do świata, lecz że ich „szczytnym zadaniem jest tak sprawować opiekę pasterską nad wiernymi i tak uznawać ich posługi i charyzmaty, żeby wszyscy oni pracowali zgodnie, każdy na swój sposób, dla wspólnego dzieła" (Sobór Watykański II 1964: 30).

Współpraca duchowieństwa i wiernych świeckich wymaga dojrzałej współodpowiedzialności za Kościół. Optymistyczna wizja przyszłości pokazuje, że Kościół będzie mógł odnaleźć na nowo tę siłę, która w początkach ożywiała wszystkich jego członków w służbie misji, nie pomijając specyficznej roli Apostołów i tych, którzy przejęli w jakimś stopniu ich funkcję (Page 1987: 62-63).

Tak jak nie powinno być różnic między „byciem w Kościele" i „byciem w świecie", tak samo między kapłaństwem hierarchicznym i powszechnym nie może być przeciwieństwa. Duszpasterska działalność duchowieństwa i apostolstwo wiernych świeckich należą do tej samej działalności, której celem jest zbawienie ludzi. W Kościele w Polsce należy zatem odchodzić od podziału na służących i obsługiwanych i tworzyć wizję Kościoła, który jest współtworzącą się wspólnotą (Robek 2005: 342). Bardzo dobrze tę problematykę przedstawia adhortacja apostolska Jana Pawła II *Christifideles laici* poświęcona chrześcijańskim ludziom świeckim w Kościele i będąca stałym punktem odniesienia.

2. Punkt odniesienia – adhortacja *Christifideles laici*

W adhortacji *Christifideles laici* Jan Paweł II zwrócił uwagę, że Sobór Watykański II odszedł od wcześniejszych definicji wiernych świeckich, w większości opartych na stwierdzaniu, kim oni nie są. Przyjął on zdecydowanie pozytywny punkt widzenia i stwierdził, że są oni pełnoprawnymi członkami Kościoła, objętymi jego tajemnicą i obdarzonymi specyficznym powołaniem. Zadaniem tego powołania w sposób szczególny jest szukanie Królestwa Bożego poprzez zajmowanie się sprawami świeckimi i kierowanie nimi po myśli Bożej.

Ludzie świeccy biorą udział w kapłańskim, prorockim i królewskim urzędzie Chrystusa. Ich pierwszym i podstawowym powołaniem jest wezwanie do świętości. Osiągają ją poprzez wypełnianie codziennych obowiązków, by w ten sposób przybliżać się do Boga, wypełniać Jego wolę i służyć ludziom, prowadząc ich do Boga.

W Kościele istnieją posługi, urzędy i funkcje wykonywane na mocy święceń, ale są również takie, które można wypełniać na mocy chrztu. Ludzie świeccy, nawet jeśli w niektórych sytuacjach wykonują zadania przeznaczone dla księży, nie stają się przez to pasterzami. Mogą jednak spełniać rozmaite posługi, urzędy i funkcje przysługujące im w obrębie liturgii, przekazywania wiary i w życiu codziennym.

Ogromną wagę przywiązuje Kościół do miejsca i roli, jaką wypełnia w nim młodzież. Nie może ona być jedynie przedmiotem duszpasterskiej troski, lecz młodzi powinni być aktywnymi uczestnikami ewangelizacji i twórcami społecznej odnowy. Kościół od każdego oczekuje rozpoznania i realizacji właściwego jego osobie powołania. W tym celu podejmuje wysiłek stałego formowania świeckich, aby potrafili odkrywać swe powołanie i misję oraz znajdowali jak najlepsze sposoby ich realizacji w świecie, w tym środowisku, do którego zostali posłani. Formacja nie jest przywilejem zastrzeżonym dla niektórych ludzi, lecz prawem i obowiązkiem wszystkich. Stanowi wzajemny dar wszystkich dla wszystkich.

3. Kościół w Polsce a młodzież

Kościół katolicki, który widzi w młodzieży swoją nadzieję i przyszłość, chce jej ofiarować swoje wsparcie, które przybiera postać duszpasterstwa młodzieży (Alimenti, Michelini 1987: 228-235). Odbiorcą działań duszpasterstwa młodzieży jest osoba wierząca w okresie młodości, a podmiotem – cały Kościół. Pierwszą grupę duszpasterzy młodzieżowych tworzą rodzice, sama młodzież (samowychowanie), najbliższa rodzina (rodzeństwo, dziadkowie, inni domownicy), rodzice chrzestni oraz rówieśnicy. Kolejną grupę duszpasterzy młodzieży stanowi duchowieństwo: biskupi, księża, diakoni oraz zakonnicy i zakonnice. Następną grupę duszpasterzy tworzą wychowawcy (katecheci, nauczyciele), cała społeczność wierzących oraz pracownicy i odbiorcy środków społecznego przekazu (Łuczak 1994: 265-268).

Z jednej strony, lokalne duszpasterstwo młodzieży powinno składać się ze stałej pracy formacyjnej: w ramach parafii lub diecezji, w grupach formalnych lub nieformalnych. Z drugiej strony, lokalne duszpasterstwo młodzieży powinno podejmować działalność akcyjną w postaci okresowych inicjatyw formacyjnych, spotkań masowych itp.

Początki zorganizowanego duszpasterstwa młodzieży w Polsce miały miejsce w okresie międzywojennym. Utworzono wtedy Akcję Katolicką, której działalność przetrwała do 1952 r. Wśród innych duszpasterskich inicjatyw ukierunkowanych na polską młodzież lat międzywojennych funkcjonowało także duszpasterstwo akademickie, duszpasterstwo młodzieży pracującej oraz harcerstwo. Natomiast Krajowe Duszpasterstwo Młodzieży powstało w 1957 r. i składało się z dwóch sekcji: męskiej i żeńskiej. Ponieważ w tamtym czasie w dalszym ciągu nie mogły istnieć stowarzyszenia religijne, odpowiedzialni za duszpasterstwo młodzieżowe postanowili kontynuować pracę w ruchach katolickich. Nieformalnymi centrami duszpasterstwa młodzieżowego stały się ośrodki salezjańskie w Krakowie i w Warszawie. Krajowe Duszpasterstwo Młodzieży opracowało swój regulamin, organizowało coroczne ogólnopolskie konferencje dla diecezjalnych duszpasterzy młodzieży, przygotowywało pomoce duszpasterskie, koordynowało pracę ruchów i wspólnot, oddziaływało na duchowieństwo poprzez inspirowanie i pobudzanie go do pracy z młodzieżą oraz wydawało czasopismo „Wzrastanie".

Mimo trudnej sytuacji Kościoła w Polsce w okresie powojennym, następował jednak systematyczny rozwój form i metod duszpasterstwa młodzieży. Sytuacja w organizacji struktur duszpasterstwa młodzieżowego zmieniła się znacznie w latach 80., kiedy to władza zmniejszyła ingerencję w organizację struktur wewnątrzkościelnych. W 1984 r. powstaje Podkomisja Episkopatu Polski do Spraw Duszpasterstwa Młodzieży, podniesiona w 1987 r. do rangi komisji, która uzupełniła pracę Komisji Katechetycznej. Komisja do Spraw Duszpasterstwa Młodzieży staje się organem naczelnym duszpasterstwa młodzieży w Polsce, a Krajowy Ośrodek Duszpasterstwa Młodzieży – organem wykonawczym. Oprócz tego w 1980 r. powstało w Krakowie Krajowe Duszpasterstwo Harcerzy (Pawlina 1993: 111-145).

Obecnie organem naczelnym duszpasterstwa młodzieżowego w Polsce jest Komisja Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski, która ma za zadanie inicjowanie, koordynowanie, planowanie i publikowanie działań, mających na celu pastoralną troskę o polską młodzież (Polak 2003: 27-28). Organem wykonawczym tej komisji jest Krajowe Duszpasterstwo Młodzieży. Jego celem jest wspieranie rodzin i parafii w katolickim wychowaniu młodzieży oraz pomoc samej młodzieży w jej rozwoju.

Pracę duszpasterstwa młodzieży w diecezjach prowadzą w większości wydziały lub referaty młodzieżowe, choć w niektórych diecezjach rolę tę pełnią wydziały katechetyczne. Na czele diecezjalnego wydziału młodzieżowego stoi diecezjalny duszpasterz młodzieży, mający do pomocy dekanalnych duszpasterzy młodzieży (Suchodolski 2003: 8-11).

Wśród najważniejszych form i metod duszpasterstwa młodzieży w Polsce znajdują się następujące: spotkania modlitewne, katecheza, placówki szkolno-wychowawcze i szkoły prowadzone przez Kościół, religijne grupy młodzieżowe, okresowe inicjatywy formacyjne, „wakacje z Bogiem" i wakacyjne programy formacyjne, religijne zloty i spotkania formacyjno-rekreacyjne, działalność artystyczna i korzystanie z dóbr kultury, działalność sportowo-rekreacyjna i ekologiczna, mass media katolickie oraz spotkania okolicznościowe i towarzyskie z duszpasterzem. Natomiast wśród podstawowych form i metod duszpasterstwa indywidualnego znajduje się rozmowa duszpasterska, kierownictwo duchowe, poradnictwo duszpasterskie oraz telefon zaufania (Bieleń 2004: 322-329).

III. KOMUNIKACJA WYCHOWAWCZA NA PRZYKŁADZIE TOWARZYSTWA SALEZJAŃSKIEGO W POLSCE

Wiek młodzieńczy jest fachowo nazywany wiekiem dorastania lub adolescencji. Cały ten etap charakteryzuje się szybkim dojrzewaniem, a także silnie wyrażanym poczuciem własnej tożsamości i odrębności, z czego rodzi się kult własnej osoby, przejawiający się w akcentowaniu swego „ja", buncie przeciw środowisku i negatywizmie społecznym. Charakteryzuje się on stopniowym usamodzielnianiem się młodzieży, wyzwalaniem się spod opieki rodziny, a jednocześnie wzmożonym zainteresowaniem się działaniami grupowymi i heteroseksualnymi, intelektualną ekspansją oraz rozwojem i przehierarchizowaniem wartości (Łapińska, Żebrowska 1986: 664-668; Allport 1988: 79-83; Oleszkowicz 1993; Kreutz 1975). Jest to także okres licznych trudności, wynikających z dostosowania się młodzieży do nowych zadań, sytuacji i ról społecznych. Przejawiają się one w różnorakich konfliktach z dorosłymi i przybierają kształt niezdyscyplinowania, przekraczania regulaminu, lekceważenia poleceń, rozkazów i zakazów, rodzenia się konfliktów między grupami rówieśniczymi, zwłaszcza innej płci. Wchodzą tu w grę: niewłaściwy dobór przyjaciół lub całkowita niemożność ich znalezienia, odrzucenie przez grupę rówieśniczą i w związ-

ku z tym całkowite osamotnienie. Specjalne trudności i konflikty wynikają z przedwczesnych kontaktów seksualnych (Łapińska, Żebrowska 1986: 790-792; Oleszkowicz 1993: 7-21).

Jest to także czas trudności światopoglądowych, które rzutują bardzo często na postawę młodych wobec otaczającego świata, społeczeństwa i dóbr kulturalnych wytwarzanych przez społeczeństwo. Szczególnie niepokojące w zachowaniu młodzieży jest odrzucenie wzorów i norm moralnych, niechęć do zaangażowania społecznego, skłonność do alkoholizmu, pojawienie się czynów przestępczych, uzależnienia toksyczne itp. (Mariański 1991: 45-82).

W życiu religijnym kształtuje się wtedy tzw. religijność autonomiczna. Okres ten charakteryzuje skłonność do szybkiego stawania się dorosłymi. Dzieje się to poprzez niezależność intelektualną, moralną i religijną. Konsekwencją tego są sprzeczne doznania czy poczucie dezorientacji i zagubienia (Walesa 1983: 151-152).

1. System prewencyjny podstawą wychowania

Wychowanie jest sztuką, która wymaga kompetencji i specjalizacji, taktu i zdolności nawiązywania bezpośrednich kontaktów, jest kunsztem komunikacji interpersonalnej. Dlatego oczekuje się od pedagogów znajomości tajników psychologii, socjologii oraz technik, które proponuje współczesna pedagogika i dydaktyka. Wpływy wychowawcze powinna cechować nieustanna ewolucja (Misiaszek 1996: 202)

Przez ponad sto pięćdziesiąt lat pracy z młodzieżą salezjanie stosują zaproponowany przez św. Jana Bosko system wychowawczy, który nazywany jest prewencyjnym. W syntezie opiera się on na rozumie, religii i miłości.

We współczesnej koncepcji systemu prewencyjnego z naciskiem podkreśla się, że wychowanie jest procesem angażującym zarówno wychowawcę, jak i wychowanka. Czerpiąc z tradycji, pragnie się go ubogacić dzisiejszymi treściami ewangelizacyjno-katechetycznymi, domagając się, by wychowawca salezjański ewangelizował, nie tylko będąc wśród młodzieży, ale także z nią i poprzez nią. Stawia się więc wychowankowi wymagania apostolskiego angażowania się nie tylko w ramach środowiska zamkniętego, ale także wśród swoich kolegów i przyjaciół, całego otoczenia i Kościoła. Proponuje mu się więc uczestnictwo w stowarzyszeniach, także religijnych, w celu rozwinięcia własnej tożsamości, odkrycia powołania. Uczy się go również metody pracy apostolskiej, zdolnej zaspokoić jego potrzebę twórczości i pomysłowości.

Tak zarysowany kształt systemu prewencyjnego zawiera w sobie liczne wskazania, odnoszące się do osobistego rozwoju wychowanka. Opierając się na tradycji ks. Bosko, salezjanie proponują ujęcie wychowania człowieka w trzech wymiarach: osobowościowym, społecznym i religijnym. W zakresie formowania osobowości salezjanie zwracają uwagę na stopniowe dojrzewanie do wolności, odnoszonej do współodpowiedzialności za sprawy osobiste i społeczne, właściwą hierarchię wartości, umiejętność pozytywnego i pogodnego kontaktu z ludźmi oraz

opanowywanie wewnętrznych konfliktów i napięć. Właściwie rozwinięta osobowość wymaga akceptacji chrześcijańskiej czystości, pomagającej w prawidłowym wychowaniu do miłości.

Odnośnie do spraw społecznych, wychowanie w duchu prewencyjnym zmierza do tego, aby wychowanek miał serce i ducha otwartego na potrzeby drugich, zdobył umiejętność dialogu, umożliwiającą mu konstruktywne wejście w życie społeczności ludzkiej. Objawiać się to powinno w jego zaangażowaniu na rzecz sprawiedliwości społecznej i wewnętrznej solidarności z ubogimi (Misiaszek 1995).

2. Program wychowawczy salezjanów

Komunikacja wychowawcza, według założeń systemu prewencyjnego, to spotkanie się dwóch podmiotów: nauczyciela i ucznia, wychowawcy i wychowanka; dwóch osób, z których jedna (wychowawca) jest postawiona w tym celu, aby drugiej (wychowankowi) służyć swoją pomocą. Zadaniem wychowawcy jest nie tyle kształtować czy formować, ale ukazywać wychowankowi cele i wartości, sugerować drogi i metody ich poznania i przyjęcia, kierować ku pogłębieniu rozumienia siebie, świata i innych, być do dyspozycji, gdy wychowanek nie radzi sobie z niektórymi pytaniami czy problemami, prowadzić dialog uczący sposobów odnoszenia się do siebie, innych i Boga (por. Tarnowski 1986).

Opracowany w latach 90. XX wieku salezjański program wychowawczy określa cechy charakterystyczne salezjańskiego wychowawcy, mówiąc, że tenże wychowawca:

a) podejmuje inicjatywę spotkania i staje obok młodzieży,

b) kroczy z młodzieżą po tej samej drodze, słuchając oraz dzieląc jej troski i aspiracje,

c) cierpliwie tłumaczy wymagające przesłanie Ewangelii, aby dojść do tego momentu, który można nazwać „pedagogią sakramentalną", tzn. spotkaniem z Chrystusem w sakramentach, co w konsekwencji przekształci ją w „uczciwych obywateli i dobrych chrześcijan" (Vigano' 1992: 91).

Salezjański program „Wychowanie młodzieży do wiary" podkreśla, że żaden młody człowiek nie może być wykluczony z nadziei i salezjańskiego działania, zwłaszcza jeśli cierpi ubóstwo i doświadcza porażki grzechu. Wychowawca musi być pewny i przekonany, że w każdym jest zasiane ziarno dobra, a znalezienie go jest tylko kwestią czasu. A kiedy praca wydaje się nie prowadzić do celu, wychowawca nadal wierzy, że jego osiągnięcie jest możliwe (Vigano' 1992: 92).

Dostrzeżenie i umiejętne docenienie wartości, jakie każdy młody człowiek w sobie ma, wymaga od wychowawcy wielkiej cierpliwości i wrażliwości. Aby było to możliwe, postawa wychowawcy musi być zarówno kompetentna, jak i pełna spontaniczności.

Pierwszym etapem wychowania w programie „Wychowanie młodzieży do wiary" jest osiągnięcie autentycznej dojrzałości ludzkiej. Jest to etap, na którym musi

dokonać się zarówno *akceptacja samego siebie*, prowadząca do odpowiedzialności za własny rozwój, jak i *otwarcie się na innych.*

Drugim etapem wychowania jest spotkanie młodzieży z Chrystusem. Świadectwo wiary rodziców, wychowawców i całej wspólnoty prowadzi do odkrycia obecności Chrystusa we własnym życiu, co jest nazywane procesem nawrócenia.

Trzeci etap to kształtowanie poczucia przynależności do wspólnoty, jaką jest Kościół. Salezjański program akcentuje potrzebę przyjaźni i głębokich kontaktów międzyludzkich, co wyzwala pragnienie przebywania w grupie, w której młody człowiek czuje się przyjęty i doceniony. Efektem tego jest radość dzielenia się, współodpowiedzialność, wzajemne zaufanie oraz uczenie się wyrozumiałości i przebaczania. W dalszej konsekwencji może dojść do odkrycia Kościoła jako wspólnoty.

Ostatni czwarty etap to właściwe rozeznanie i wybór powołania, czyli odkrycie własnego miejsca w świecie, który w salezjańskiej pedagogii jest dojrzałym i niezbędnym rezultatem każdego rozwoju ludzkiego i chrześcijańskiego. Dopiero bowiem praca zgodna z osobistym powołaniem staje się podjęciem odpowiedzialnego i pełnego zadowolenia życia rodzinnego, zawodowego, społecznego i politycznego, a w przypadku niektórych życia poświęconego Bogu.

Podstawowym miejscem ewangelizacji w salezjańskim duszpasterstwie prewencyjnym są: parafia, oratorium, szkoła i internat.

Salezjanie w Polsce dostrzegają w parafii, oratorium oraz w szkole najbardziej sprzyjające warunki do realizacji celów właściwych zgromadzeniu, nawiązując w ten sposób realne kontakty z młodzieżą. Realność ta wyraża się w lepszym poznaniu naturalnego środowiska, w którym żyje młodzież oraz znajomości jej konkretnych problemów życiowych. Nie bez znaczenia jest tu także kontakt z jej rodzicami.

Obecnie oratorium salezjańskie odznacza się wieloma formami organizacji czasu wolnego, a cechuje je: „istnienie w nich licznych grup dzieci i młodzieży (…) zorganizowanych w różny sposób i posiadających własną działalność; różny stopień dojrzałości ludzkiej i chrześcijańskiej jego członków oraz zaangażowanie zarówno jednostek, jak i grup, jak również wielka rozpiętość ich udziału w działalności i życiu oratorium; wielka różnorodność rozwijanej działalności, m.in. w zakresie spędzania wolnego czasu; atmosfera spontaniczności i duch rodzinny, w którym salezjanie, ich współpracownicy i młodzież, wspólnie wszystko przeżywając, wytwarzają wśród siebie poczucie zaufania i przynależności, otwarcie się na innych, ale poprzez pryzmat osoby i grupy: stopniowa formacja całej wspólnoty młodzieżowej poprzez pedagogię dni świątecznych, katecheza okolicznościowa i systematyczna” (Misiaszek 1995: 120).

Kwestią, na którą należy zwrócić uwagę, jest obecność współpracowników świeckich w wychowaniu salezjańskim. Dotychczasowa forma wychowania zamkniętego (szkoła, bursa, internat) ograniczała raczej ich udział, zrzucając na salezjanów całą odpowiedzialność.

Specyficzna rola wychowawcza współpracowników świeckich wypływa ze świeckiego charakteru ich powołania – ich właściwe i potrzebne miejsce, jako wychowawców i animatorów, znajduje się w oratorium młodzieżowym. Wprowadzają tam dobrą atmosferę, zaczerpniętą z ducha rodzinnego, a także ubogacają go własnymi doświadczeniami.

3. Przykład Salezjańskiego Ośrodka Wychowawczego w Trzcińcu

Wolność i zdrowie są skarbami ludzkości, bez względu na status społeczny i stan posiadania. Ochrona tych skarbów przed niebezpieczeństwem uzależnień to jedno z najważniejszych wyzwań naszych czasów, przede wszystkim wobec dzieci i młodzieży. Potężny rozwój cywilizacyjny i zachodzące w naszym społeczeństwie przemiany spowodowały pojawienie się wielu nowych trudności wychowawczych i zjawisk patologicznych, które nie występowały wcześniej z taką intensywnością. Sytuacja ta jest wyzwaniem dla różnego rodzaju systemów wychowawczych. Wśród wielu koncepcji wychowania ważne miejsce zajmuje system wychowania chrześcijańskiego, u którego podstaw stoi przekonanie, że człowiek jest istotą fizyczno-duchową, a ideami kierowniczymi są tu chrystocentryzm, moralizm, personalizm i humanizm chrześcijański (Kunowski 2004: 98-104).

System prewencyjny św. Jana Bosko jest przykładem chrześcijańskiej metody wychowawczej, która za podstawę wychowania przyjmuje odwołanie się do rozumu, religii i miłości. Salezjański Ośrodek Wychowawczy w Trzcińcu jest przykładem skuteczności tej metody pedagogicznej. W opisie przykładów tego ośrodka opieram się na pracy Marzeny Minkiewicz i Ewy Woś (2003: 369-384)

Dom Młodzieży im. św. Jana Bosko, gdyż tak on się oficjalnie nazywa, powstał w 1992 r. Do Ośrodka przyjmowani są zaniedbani wychowawczo chłopcy w wieku od 13 do 19 lat. Cechują się oni niskim i przeciętnym stopniem niedostosowania społecznego, ale nie wymagają specjalistycznej opieki lekarskiej. Są zdrowi fizycznie i psychicznie oraz w normie intelektualnej. Pochodzą z rodzin biednych i średnio zamożnych, patologicznych i niewydolnych wychowawczo (2003: 371).

Wychowawcami w ośrodku obok salezjanów, księży i kleryków, którzy odbywają tu swoją praktykę pedagogiczną, są również wychowawcy świeccy. Ważnymi elementami stosowanego tam procesu wychowawczego są: obdarzanie wychowanków zaufaniem oraz zdobywanie ich zaufania, bliski i radosny kontakt, obecność wychowawcza i tworzenie wspólnoty wychowawczej (2003: 372).

W 2002 r. w ośrodku przeprowadzono sondaż diagnostyczny, którym objęto 70 wychowanków. Stwierdzają oni, iż ośrodek charakteryzuje się atmosferą radości, serdeczności i zaufania, a 57% wychowanków czuje się w Ośrodku bardzo dobrze lub dobrze (2003: 373).

Klimat rodzinny i dobre samopoczucie chłopców ułatwia stałe pogłębianie komunikacji zarówno na płaszczyźnie wychowawca/wychowanek, jak i wychowanek/

wychowanek. Sprzyja też zawiązywaniu się więzi przyjaźni na tychże płaszczyznach. W klimacie pedagogicznej delikatności i stałej obecności, wychowankowie postrzegają wychowawców jako przyjaciół, co potwierdza 76% ankietowanych (2003: 377). W tworzeniu atmosfery domu rodzinnego ważną rolę przypisuje się samym wychowawcom i ich postawom, gdyż „zadaniem, jakie stawiał ksiądz Bosko sobie i wychowawcy, było stworzenie odpowiedniej atmosfery i klimatu, który rodził zaufanie wychowanka do wychowawcy" (Niewęgłowski 2000: 180). Każdy wychowawca w Ośrodku rozumie, że wychowankowie potrzebują zaufania. Także 57% chłopców potwierdza, że wychowawcy im ufają, a aż 81% chłopców ufa wychowawcy (Minkiewicz, Woś 2003: 374).

Wychowawcy uczestniczą w życiu chłopców, interesują się ich problemami, starają się poznać ich zapatrywania i je zrozumieć. Wiedzą, że najprostszy sposób dotarcia do chłopców to mieć dla nich czas, być z nimi przy nauce, zabawie i wypoczynku. Komunikacja pomiędzy wychowawcą a wychowankiem opiera się na miłości i zrozumieniu oraz umiejętności słuchania wychowanka. Owocuje to chęcią przebywania z wychowawcą, co jest jednym z istotnych elementów wychowania opartego na systemie prewencyjnym. Potwierdzają to badania, które wskazują, że aż w 84% przypadków wychowawcy interesują się problemami podopiecznych, że 70% wychowanków lubi przebywać na co dzień w towarzystwie wychowawcy, a co drugi zwraca się do wychowawcy ze swoimi problemami (2003: 375).

Pozytywna komunikacja wychowawcza w Ośrodku stanowi podstawę do utożsamiania się przez chłopców z wartościami uznawanymi przez wychowawców. W zdecydowanej większości chłopcy uważają, że wychowawcy stają się dla nich przykładem oraz przekazują ważne dla życia wartości. Dla 81% ankietowanych wychowawca jest przykładem godnym naśladowania, a w 61% przypadków wychowawcy wskazują na ważne wartości w życiu.

Problemy wychowanków rozwiązywane są głównie przez rozmowy indywidualne, a sprawy dotyczące wszystkich rozpatrywane są na cotygodniowych zebraniach zespołu wychowawczego i na wspólnych spotkaniach wychowawców i wychowanków. Służy to uczeniu wychowanków postawy wzajemnego zrozumienia, akceptacji i dobrze pojętej tolerancji. Stanowi także wyraz szacunku okazywanego wychowankom, którzy dzięki temu aktywnie uczestniczą w życiu Ośrodka i czują się współodpowiedzialni. 76% ankietowanych twierdzi, że wychowawcy szanują ich często lub zawsze, a 24%, że szanują ich czasami. Nie pojawia się odpowiedź, by wychowawcy rzadko lub nigdy nie szanowali swych podopiecznych.

W procesie komunikacji wychowawczej stosuje się zasadę symetrii, to znaczy wymagania stawiane wychowankom powinny być poparte dobrym przykładem wychowawców. Wychowawcy mówią, że są radośni (stwierdza tak 75%), cierpliwi (62%), wyrozumiali (68%) oraz rozumieją wychowanków (87%).

Pochwała i nagroda w komunikacji wychowawczej odgrywa bardzo ważną rolę. Motywuje do większej aktywności, prowadzi do zmiany zachowania poprzez przypomnienie o pozytywnym zachowaniu w przeszłości. Taki styl dowartościowuje

wychowanka, prowadzi do wewnętrznej równowagi oraz integruje go z otoczeniem. Nagradzanie (rzeczowe czy choćby w formie wyrażania aprobaty, zadowolenia, pochwały) wyzwala w wychowankach pożądane zachowania. Natomiast kary stosuje się dopiero po wyczerpaniu wszystkich innych możliwych środków. Wymierzając karę, dostosowuje się ją zawsze do indywidualnych cech osobowościowych wychowanka. Zdecydowana większość chłopców (67%) twierdzi, że dzięki wychowawcom mogą zrozumieć, że nie zawsze ich wcześniejsze postępowanie było dobre i mają szansę na jego poprawę (Minkiewicz, Woś 2003: 378).

Konsekwencją dobrej komunikacji wychowawczej jest zadowolenie z pobytu w Ośrodku. Ponadto dla wielu z nich Ośrodek stanowi właściwe i wartościowe środowisko wychowawcze oraz wpływa na zmianę ich postaw – wobec siebie, szkoły i innych. Według 70% ankietowanych pobyt w Ośrodku zmienił ich życie, a w 39% przypadków poprawił komunikację z innymi. Dodatkowo w 57% przypadków pobyt w Ośrodku wpłynął na poprawę wyników szkolnych. W konsekwencji Ośrodek staje się dla zdecydowanej większości wychowanków prawdziwym domem. Aż 79% chłopców pisze w ankietach, że Ośrodek uważa za swój dom. O efektywności tego typu komunikacji wychowawczej świadczy na pewno to, że chłopcy coraz bardziej lubią Ośrodek, a 71% wychowanków stwierdza, że gdyby mogli sami zdecydować o sobie, postanowiliby dalej przebywać w Ośrodku (2003: 379-382).

Na zakończenie opinia jednego z wychowanków, który w Ośrodku przebywał sześć lat: „Mój pobyt w Trzcińcu całkowicie odmienił moje życie (…) mogłem skończyć szkołę, zdobyć zawód i stać się dobrym człowiekiem (…). Z pobytu w Trzcińcu mam wiele dobrych wspomnień (…). Były to cudowne chwile spędzone w gronie bliskich mi osób" (2003: 381).

*

Komunikacja w procesie wychowawczym jest tak ważna, że właściwie nie można sobie wyobrazić bez niej żadnego aspektu nie tylko wychowania, ale również życia. Młodzież natomiast jest nadzieją i przyszłością Kościoła i społeczeństwa. Papież Jan Paweł II, „papież ciągle młody" i „papież młodych", znając pragnienia młodego pokolenia i patrząc nieustannie w przyszłość, wzywa ludzi Kościoła do wychowywania młodzieży do wiary. Temu celowi służyć ma odnowienie duszpasterstwa młodzieży poprzez szukanie odpowiedzi na prawdziwe ich potrzeby oraz wsparcie młodzieży w rzetelnej formacji ludzkiej i chrześcijańskiej (Jan Paweł II 2003: 61).

Duszpasterstwo młodzieży jest wielkim dziełem Kościoła oraz Towarzystwa Salezjańskiego. Polega ono na nieustannym towarzyszeniu młodemu człowiekowi w drodze do Boga i w drodze do pełni człowieczeństwa na kolejnych etapach jego życia. Chociaż posługa ta wymaga wiele trudów i wyrzeczeń, jest możliwa do realizacji i może być bardzo skuteczna, a opisany przykład Ośrodka Wychowawczego w Trzcińcu jest najlepszym tego dowodem.

Ośrodek w sposób wzorcowy spełnia zaszczytne zadanie opieki duszpasterskiej nad chłopcami borykającymi się z trudnościami związanymi z różnego rodzaju uzależnieniami. Praca ta, w perspektywie komunikacji wychowawczej, przebiega w bardzo dobrej harmonii na linii wychowawcy – wychowankowie.

Współpraca widoczna jest w odpowiedzialności, jaką wychowankowie biorą na siebie we wzajemnej komunikacji wychowawczej, a dowodem jest to, iż wychowawcy nie tylko uczą wychowanków, ale sami doskonalą własne umiejętności, korzystając czasem z trudnych doświadczeń swoich podopiecznych.

Wychowankowie utożsamiają się z Ośrodkiem, chętnie tam przebywają, stając się aktywnymi uczestnikami procesu komunikacji wychowawczej. Istnieje duże prawdopodobieństwo, że wynikiem tego rodzaju współpracy pedagogicznej będzie sytuacja, w której sami wychowankowie będą w przyszłości wychowawcami Ośrodka, co byłoby najwspanialszym świadectwem i potwierdzeniem przytoczonych powyżej wyników badań.

LITERATURA

Alimenti, D., Michelini, A. (1987). *Wy jesteście moją nadzieją. Słowa Jana Pawła II do młodzieży*, cz. I. Warszawa.

Allport, G. W. (1988). *Osobowość i religia*. Warszawa.

Beckmann. H. K. (1993). *Schule unter pädagogischem Anspruch*. Donauwörth.

Bieleń, R. (2003). *Kościół katolicki w Polsce w służbie dzieciom (formy i metody duszpasterskie)*. W: Wilk J. (red.), *W służbie dziecku*, t. 1. Lublin.

Bieleń, R. (2004). Kościół katolicki we współczesnej Polsce w służbie młodzieży. *Seminare*, nr 20.

Birkenbeil, E. J. (1980). *Erziehung zur Mündigwerdung*. Bad Heilbrunn.

Buber, M. (1962). Reden über Erziehung. W: M. Buber, *Werke*, t. 1. Kösel, München.

Buber, M. (1983). *Ich und Du*. Heidelberg.

Dahms, K. (1963). *Über die Führung*. München.

Franta, H. (1982). *Psicologia della personalità. Individualità e formazione integrale*. Roma.

Franta, H. (1985). *Le relazioni sociali nella scuola. Promozione di un clima positivo*. Torino.

Franta, H. (1988). *Atteggiamenti dell'educatore.* Roma.

Franta, H., Salonia, G. (1987). *Comunicazione interpersonale*. Rzym.

Gocko, J. (1998). Wychowanie do wiary – wychowaniem do miłości społecznej, wolności i sprawiedliwości. Refleksje na kanwie Encykliki „Centesimus annus" i dokumentu Kapituły Generalnej XXIII Salezjanów. *Seminare*, nr 4.

Heath, D. H. (1977). *Maturity and competence*. New York.

Jan Paweł II (1987). *Posynodalna adhortacja apostolska Christifideles Laici*. Rzym.

Jan Paweł II (2003). *Posynodalna adhortacja apostolska Ecclesia in Europa*. Rzym.

Kalinowski, M. (1998). Duszpasterstwo młodzieży. W: R. Kamiński, B. Drożdż (red.), *Duszpasterstwo specjalne*. Lublin.

Konstytucje Towarzystwa świętego Franciszka Salezego (1984). Rzym.

Kreutz, M. (1975). *Rozwój psychiczny młodzieży*. Londyn.
Kunowski, S. (2004). *Podstawy współczesnej pedagogiki*. Warszawa.
Lamb, M. E., Gildbridge, E. (1985). Compatibility in parent-infant relationships: origins and process. W: Ickes W. (red.), *Compatible and incompatible relationships*. New York.
Łapińska, R., Żebrowska, M. (1986). Wiek dorastania. W: Żebrowska M. (red.), *Psychologia rozwojowa dzieci i młodzieży*. Warszawa.
Łuczak, H. (1994). *Posługa duszpasterska wśród młodzieży polskiej*. Wrocław.
Mariański, J. (1991). *Kondycja religijna i moralna młodych Polaków*. Kraków.
Minkiewicz, M., Woś, E. (2003). Salezjański ośrodek wychowawczy im. św. Jana Bosko w Trzcińcu. *Seminare*, nr 19.
Misiaszek, K. (1995). Drogi odnowy systemu prewencyjnego św. Jana Bosko w nowej rzeczywistości pastoralnej po Soborze Watykańskim II. *Seminare*, nr 11.
Misiaszek, K. (1996). Młodzież w centrum pastoralnej troski salezjanów: oratoryjna propozycja pracy z młodzieżą dla Kościoła w Polsce. *Seminare*, nr 12.
Niewęgłowski, J. (2000). Charakterystyczne cechy wychowawcy w stylu księdza Bosko. W: Niewęgłowski J. (red.), *Ksiądz Bosko i jego system wychowawczy*. Warszawa.
Oleszkowicz, A. (red.) (1993). *Adolescencja. Wybrane aspekty rozwojowe i wychowawcze, ujęcia teoretyczne i empiryczne weryfikacje*. Wrocław.
Page, J.-G. (1987). Teologiczne podstawy posłannictwa świeckich. *Communio*, nr 7.
Pawlina, K. (1993). *Młodzież i jej duszpasterze w czasach zniewolenia*. Warszawa.
Polak, G. (2003). Konferencja Episkopatu Polski. W: B. Łoziński, G. Polak, M. Przeciszewski (red.), *Leksykon Kościoła katolickiego w Polsce*. Warszawa.
Robek, E. (2005). Aspekty pastoralne apostolstwa świeckich. *Seminare*, nr 21.
Sereno, K. K., Bodaken, H. M. (1975). *Trans-Per Understanding Human communication*. Boston-London.
Sobór Watykański II (1964). *Konstytucja o Kościele.* Rzym.
Suchodolski, G. (2003). Krajowe Duszpasterstwo Młodzieży. Propozycja spójnego systemu duszpasterstwa młodzieży w Polsce. *Święto Młodych trwa bez końca*, nr 12.
Tarnowski, J. (1986). *Siedem lat dialogu*. Katowice.
Tonelli, R. (1992). *Gruppi giovanili e esperienza di chiesa* Torino.
Tönnies, F. (1988). *Wspólnota i stowarzyszenie. Rozprawa o komunizmie i socjalizmie jako empirycznych formach kultury*. Warszawa.
Vigano', E. (1992). *Wychowanie młodzieży do wiary*. Rzym.
Walesa, Cz. (1983). Psychologiczna analiza rozwoju religijnego człowieka ze szczególnym uwzględnieniem pierwszych okresów jego ontogenezy. W: Chlewiński Z. (red.), *Psychologia religii*. Lublin.

STRESZCZENIE

Komunikacja w wychowaniu przedstawia się jako proces złożony, w którym można wyróżnić aspekty „treści" (na przykład cele wychowawcze) i „formy" – związane ze sposobem przekazywania tych treści. Obydwa te wymiary są nawzajem uzależnione od siebie i tworzą komunikację wychowawczą, widzianą w realizacji pewnego procesu pomiędzy wychowawcą i wychowankiem.

Współczesna nauka coraz częściej potwierdza zasadę, że pedagogika ma swoją podstawę w komunikacji wychowawców z wychowankami. Komunikacja wychowawcza, według założeń systemu prewencyjnego, to spotkanie się dwóch podmiotów: wychowawcy i wychowanka, którzy w tym procesie nawzajem się ubogacają.

W 2002 r. w Ośrodku Wychowawczym w Trzcińcu przeprowadzono sondaż diagnostyczny. Wychowankowie stwierdzają, iż Ośrodek charakteryzuje się atmosferą radości, serdeczności i zaufania. Konsekwencją dobrej komunikacji wychowawczej jest zadowolenie z pobytu w Ośrodku. Ponadto dla wielu z nich Ośrodek stanowi właściwe i wartościowe środowisko wychowawcze oraz pozytywnie wpływa na zmianę ich postaw – wobec siebie, szkoły i innych.

Słowa kluczowe

komunikacja, wychowanie, młodzież, system prewencyjny

SUMMARY

Educational communication is a complex process in which one can distinguish aspects of „content" (e.g. educational aims) and „form" (the way in which the content is transmitted). Both these dimensions depend on each other and make educational communication seen as the realization of a process between tutor and pupil.

Modern science confirms the principle that pedagogy is based on communication between educators and pupils. According to the principles of the preventive system, educational communication is a meeting of two subjects, tutor and pupil, who enrich each other in this process.

The diagnostic survey was made in 2002 in the Educational Center in Trzciniec. The pupils say that the center is characterized by an atmosphere of joy, heartiness and confidence. Good educational communication results in satisfaction of staying in the Center. Furthermore, for many of them the center is right and valuable educational environment and it positively influences their attitudes towards themselves, school and others.

Key Words

communication, education, young people, preventive system