

KS. WŁADYSŁAW PIWOWARSKI

PLURALIZM SPOŁECZNO-KULTUROWY A RELIGIA

Współcześnie coraz częściej można się zetknąć z terminem „pluralizm”. Występuje on w literaturze naukowej i publicystycznej, w dyskusjach między ludźmi o odmiennych światopoglądach, w dążeniach ludzi dobrej woli do współdziałania w różnych dziedzinach życia i aktywności. Pluralizm występuje również w życiu religijno-kościelnym i to nie tylko w płaszczyźnie dialogu ekumenicznego między różnymi kościołami, denominacjami i sektami, lecz także w płaszczyźnie dialogu wewnątrz poszczególnych grup religijnych. Mimo wzrastającego zainteresowania pluralizmem oraz upowszechniania się go jako faktu, termin ten nie jest jednak doprecyzowany.

Socjologowie zajmują się pluralizmem w aspekcie społeczno-kulturowym. Celem ich poszukiwań jest zartykułowanie i wyjaśnienie określonych zjawisk społecznych i kulturowych, które występują ze szczególnym nasileniem w społeczeństwach wysoko rozwiniętych. Stanowią one również jedną z wiodących tendencji tych społeczeństw. Zjawiska te charakteryzują się nie tylko zwykłą wielością czy różnorodnością, np. grup etnicznych, kultur, religii, ideologii, ale także specyficzną sytuacją, którą można określić jako sytuację konkurencji i współzawodnictwa między autonomicznymi podmiotami życia społecznego w zakresie podstawowych celów, wartości i dążeń¹. Oznacza to, że społeczeństwa rozwinięte — w przeciwieństwie do tradycyjnych — nie są już „zobowiązane” do trzymania się jednolitego systemu wartości, wierzeń, symboli i wzorów zachowania. Stąd też o pluralizmie można mówić wszędzie

¹ Por. I. Fetscher, *Die entideologisierte Gesellschaft*. W: *Religionslose Gesellschaft*. Wien 1976 s. 47.

tam, gdzie nie ma monopolu i hegemonii jednych systemów nad innymi².

Nie jest łatwo określić moment powstania pluralizmu społeczno-kulturowego. Na jego powstanie i rozwój z pewnością wpłynęły różne czynniki. P. Berger i Th. Luckmann podkreślają, że globalną historyczną siłą prowokującą pluralizm jest sekularyzacja. W konsekwencji zjawisko pluralizmu łączy z religią szeroko rozumianą, a więc zarówno z religią jako instytucją (kościół), jak i z religią jako światopoglądem jednostki (religijność instytucjonalna czy pozainstytucjonalna). Znajduje to wyraz w sekularyzacji, przez którą rozumieją stopniowe wyzwalanie się (autonomizację) społecznych sektorów spod panowania religijnych instytucji i systemów znaczeń³.

Stosownie do podanej definicji, proces sekularyzacji wpływa z jednej strony na zanikanie dominacji religii instytucjonalnej w strukturze i kulturze społeczeństwa, np. w zakresie pełnionych przez nią funkcji monopolizacji, integracji, kontroli, sankcji, z drugiej zaś na pojawienie się współzawodnictwa między różnymi systemami znaczeń, których nośicielami są różne podmioty społeczeństwa. Proces ten obejmuje jednocześnie wszystkie religie, a więc nie tylko religię katolicką. Jak zaznaczają wspomniani wyżej autorzy, sekularyzacja *ab initio* zawiera pluralizm i występuje tam, gdzie istnieje możliwość przynajmniej minimalnego wyboru w postaci powiedzenia „tak” lub „nie” w stosunku do panującej tradycji religijnej⁴.

Szczególnie jednak proces sekularyzacji i jego następstwo — pluralizm występują w tych „społeczeństwach chrześcijańskich”, które należą do społeczeństw wysoko rozwiniętych. Chcąc to zrozumieć, trzeba sięgnąć do początków chrześcijaństwa, mianowicie do ery konstancjańskiej, kiedy to chrześcijaństwo zachodnie — na skutek nabytych przywilejów — stało się religią państwową. Warunki te sprzyjały stopniowemu wrastaniu chrześcijaństwa w porządek polityczny, społeczeństwo i kulturę. „Zachodnie chrześcijaństwo — pisze A. Mirgeler — stało się jednością kościelno-polityczno-kulturową”⁵. Wartości chrześcijańskie tak przeniknęły zachodnie społeczeństwo i kulturę, że stały się „oficjalnym” systemem znaczeń, zaakceptowanym przez instytucje społeczne. Wartości chrześcijańskie znalazły się u podstaw całej panującej wówczas filozofii życia. Ten proces identyfikowania się chrześcijaństwa z ówczesnym

² Por. *Herder Lexikon. Soziologie*. Freiburg—Basel—Wien 1976 s. 156.

³ *Secularization and Pluralism*. „Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie”. Köln und Opladen 1966 s. 74.

⁴ Tamże s. 74—75.

⁵ Cyt. za N. Greinacher. *Die Kirche in der städtischen Gesellschaft*. Mainz 1966 s. 196.

porządkiem doczesnym określa się jako sakralizację profanum, czyli uświęcenie tego, co świeckie poprzez panowanie religii instytucjonalnej⁶. Nic dziwnego, że z czasem rozpoczął się proces odwrotny, który można określić jako zeświecczenie zsakralizowanego porządku doczesnego, czyli jako sekularyzację w podanym wyżej znaczeniu. Początki tego procesu sięgają jeszcze średniowiecza i znajdują wyraz w walce cesarstwa z papieżem. Inaczej ujmując, proces ten najpierw rozpoczął się w dziedzinie politycznej. Następnie pod wpływem renesansu i oświecenia stopniowo się pogłębiał i poszerzał na inne dziedziny społeczeństwa i kultury. Przykładem mogą tu być nauki przyrodnicze (astronomia) i filozoficzne (Kartezjusz). Momentem przełomowym dla tego procesu była Wielka Rewolucja Francuska. Rodzące się społeczeństwo mieszczańskie, warstwa intelektualistów, a później warstwa proletariatu, odrzucały sakralny porządek doczesny (jedność ołtarza i tronu), domagając się jednocześnie zeświecczenia wszystkich dziedzin społeczeństwa. Jeszcze bardziej na zintensyfikowanie się tego procesu wpłynęły kolejne rewolucje przemysłowe i tzw. urbanizacja świata. Dodajmy, że sygnalizowany proces uległ radykalizacji jeszcze w XIX w., co znalazło wyraz w różnych ideologiach społeczno-politycznych zmierzających do ograniczenia wpływów religii na społeczeństwo lub nawet do wyeliminowania jej ze społeczeństwa. W ten sposób ze zjawiskiem sekularyzacji związał się sekularyzm (laicyzm), będący ideologią wspierającą i programującą ten proces aż do ateizmu włącznie.

Pomijając bardziej szczegółową analizę procesu sekularyzacji, omówiony zostanie sam pluralizm, a także proces jego nasilania się. Rozpatrując zjawisko pluralizmu, należy zauważyć, jak ono funkcjonuje w strukturze i kulturze społeczeństwa, a następnie, na ile zaznacza się w warunkach społeczeństwa polskiego.

1. PLURALIZM SPOŁECZNY A RELIGIA

Socjologowie współcześni, którzy zajmują się tym rodzajem pluralizmu, odwołują się zwykle do teoretycznego schematu analizy dwubiegunowej, wypracowanego przez klasyków socjologii, m.in. przez É. Durkheima⁷. Mimo pewnych braków, jakie ten schemat zawiera⁸, pozwala on na

⁶ Tamże s. 194—202.

⁷ *The Division of Labor in Society*. Glencoe Ill. 1947 s. 130.

⁸ Por. J. Turowski, A. Bornus. *Drogi modernizacji wsi. Przenikanie innowacji do rolnictwa i wsi województwa lubelskiego*. Warszawa 1970 s. 13—16.

ukazanie społeczno-kulturowego kontekstu rozwoju pluralizmu społecznego lub strukturalnego⁹. Wspomniane dwa bieguny określają *terminus a quo* i *terminus ad quem* przemian strukturalnych społeczeństwa. Pierwszy z nich, to typ społeczeństwa prostego, zaś drugi, to typ społeczeństwa złożonego. Typy te jako typy idealne¹⁰ mogą być różnie charakteryzowane. Posługując się terminologią Durkheima przyjmujemy, że pierwszy z nich opiera się na „solidarności mechanicznej”, a drugi na „solidarności organicznej”¹¹.

Typ społeczeństwa o „solidarności mechanicznej” odznacza się następującymi cechami: a) niskim stopniem różnicowania „statusów-ról”, opartych na cechach naturalnych, jak płeć i wiek; b) stosunkami społecznymi „zamkniętymi”, ograniczającymi się do małych wspólnot (np. rodzina, sąsiedztwo, społeczność lokalna) oraz nacechowanymi partykularyzmem i społeczną izolacją; c) wspólnym systemem wartości, wierzeń, symboli i wzorów zachowań, co sprawia, że konsens występuje w szerokim zakresie i ma poniekąd spontaniczny charakter.

Ten typ społeczeństwa, jak zaznaczono wyżej, pod wpływem różnych czynników podlegał zmianie w określonych momentach historycznych. W jego ramach rozwijał się inny, bardziej kompleksowy typ społeczeństwa o „solidarności organicznej”. W przeciwieństwie do uprzednio wymienionych cech, społeczeństwo o „solidarności organicznej” charakteryzuje się: a) wysokim stopniem różnicowania „statusów — ról”, opartym na cechach nabytych, jakie rozwinęły się pod wpływem wzrostu podziału pracy, np. zawód, pozycja społeczna, wykształcenie; b) stosunkami społecznymi „otwartymi”, obejmującymi różne wyspecjalizowane grupy i instytucje społeczne, które pozostają we wzajemnym współzawodnictwie; c) zróżnicowanymi systemami wartości: wierzeń, symboli i wzorów zachowań, co utrudnia osiągnięcie konsensu, a sprzyja konfliktom i dewiacjom.

Przedstawione typy społeczeństwa rzutują na sygnalizowany tutaj rodzaj pluralizmu społecznego lub strukturalnego. Pluralizm ten

⁹ „Der strukturelle Pluralismus besteht in einer Vielfalt von spezialisierten Institutionen, die sich die Aufgabe aneignen, eine besondere soziale Funktion zu erfüllen”. Warto dodać, że pluralizm kulturowy został zdefiniowany następująco: „Der kulturelle Pluralismus ist gekennzeichnet von mehreren und verschiedenen „Sinn-systemen” oder „Lebensphilosophien”. (G. Milanesi. *Religionssoziologie. Wandlungsprozesse im religiösen Verhalten*. Köln 1976 s. 36).

¹⁰ Przez „typ idealny” rozumie się tutaj pewien zespół cech i elementów uznanych za ważne, uporządkowanych i powiązanych w pewną całość pojęciową, służących jako „ramy idealne” do uchwycenia złożonej rzeczywistości społecznej. W socjologii pojęcie typu idealnego wypracowali M. Weber i E. Troeltsch.

¹¹ Durkheim, jw. s. 71—80; 105—110; 256—262; por. także Milanesi, jw. s. 33—36.

jest przeciwieństwem społeczeństwa o prostej strukturze, identyfikującego się ze społeczeństwem pierwotnym i preindustrialnym. Brak lub słabe występowanie pluralizmu zaznacza się w jego strukturze, a więc w małym zróżnicowaniu społecznym, we wspólnotach koncentrycznych i wielofunkcyjnych oraz w homogenicznej kulturze, która ułatwia i wspomaga szeroki zakres konsensu. W społeczeństwie o strukturze złożonej, kompleksowej, pluralizm zaznacza się w dużym zróżnicowaniu społecznym, w wyspecjalizowanych grupach i instytucjach społecznych oraz w niejednorodnej kulturze, która nie ułatwia i nie wspomaga osiągnięcia konsensu. Mając to na uwadze, pluralizm społeczny lub strukturalny można określić jako sytuację, w której jednostki ludzkie, grupy i instytucje społeczne ze względu na segmentaryzację, autonomizację i specjalizację społeczeństwa, pozostają we wzajemnej konkurencji i współzawodnictwie w preferowaniu, legitymizowaniu i urzeczywistnianiu własnych systemów znaczeń. Z tego określenia widać, że ten rodzaj pluralizmu pozostaje w ścisłym powiązaniu z innym, mianowicie z pluralizmem kulturowym, który będzie przedmiotem analizy w dalszej części artykułu. Tutaj wystarczy, jeśli ograniczymy się do analizy zmian strukturalnych, zwracając szczególną uwagę na miejsce i funkcje religii w społeczeństwie.

Naszkirowane powyżej „typy idealne” społeczeństwa opartego na „solidarności mechanicznej” i „solidarności organicznej”, tworzą odmienne konteksty społeczno-kulturowe dla religii. W pierwszym z nich religia posiada szczególny związek ze strukturami społecznymi. Nie tworzy jakiegś specyficznej instytucji, lecz znajduje się w stanie dyfuzyjnym. Oznacza to, że jest ona integralną częścią społeczeństwa i kultury. Wartości religijne z jednej strony stanowią część składową systemu ostatecznych znaczeń instytucji społecznych, z drugiej zaś, „wcielają się” w kulturę społeczeństwa globalnego, przechodząc proces redefinicji i przystosowania do jego potrzeb. Z uwagi na zespolenie religii ze społeczeństwem i kulturą, religijna socjalizacja nowych generacji dokonuje się w ramach wspólnot naturalnych i „mieszanych”, które pełnią zarówno własne, jak i zapożyczone zadania, w tym przypadku w zakresie religijnym. Religia instytucjonalna w zasadzie nie posiada własnych wyspecjalizowanych podmiotów socjalizacji. W konsekwencji religijne wartości i wzory zachowań są przekazywane z pokolenia w pokolenie wraz z całym dziedzictwem kulturowym. Rezultatem tego typu socjalizacji jest wytworzenie się motywacji mieszanej, prowadzącej do ambiwalencji przynależności — religijnej i cywilnej¹². Niemniej w tym kontekście społeczno-kultu-

¹² Por. E. Pin. *La religion et le passage d'une civilisation pré-industrielle à une civilisation industrielle*. W: H. Carrier, E. Pin. *Essais de sociologie religieuse*. Paris 1967 s. 244 nn.

rowym jest to wystarczające. Religia bowiem, ogólnie biorąc, jest akceptowana jako naturalne dziedzictwo grupy, przyswajana bez większych konfliktów i zintegrowana w strukturze osobowości społecznej.

Opisana wyżej sytuacja religii została ujęta przez M. Webera i E. Troeltscha w postaci tzw. „Kościoła Ludowego”¹³. Autorzy skonstruowali „model idealny” tego Kościoła, wskazując na następujące cechy: a) Nastawienie uniwersalne. Ponieważ ewangelia skierowana jest do wszystkich ludzi, należy wszystkich włączyć do Kościoła przez chrzest, bez dostatecznej troski o inicjację religijną (afiliacja naturalna); b) Przeakcentowanie religijności rytualnej w masach. Kościół chcąc je utrzymać, idzie na kompromis przez to, że kładzie nacisk na praktyki religijne, a jednocześnie nie troszczy się o dostateczny rozwój świadomości etycznej wierznych. Ważniejsza jest tzw. „świętość urzędowa” od doskonałości etycznej członków Kościoła; c) Ekstensywne oddziaływanie na instytucje społeczne. Zespolenie mas z Kościołem najłatwiej jest osiągalne przez odpowiednie ukształtowanie środowiska społecznego. Dlatego też Kościół wchodzi w alians z państwem i ze społecznymi grupami nacisku; włącza społeczne instancje socjalizacyjne (np. rodzina, szkoła, cechy) we własne struktury dla wypełnienia zadań religijnych; sprawuje wszędzie społeczną kontrolę nad stosowaniem prawno-etycznych norm. Kościół posługuje się środkami władzy, zamiast inicjować i inspirować działania. W tej sytuacji szczególnego znaczenia nabiera model religijności sterowany „od zewnątrz”; d) Podkreślenie zasady urzędu i roszczeń władczych. Wyrazem tego jest z jednej strony wyspecjalizowana rola księży jako administratorów rytów i ekspertów od nauki zbawienia, z drugiej zaś bierność mas. Świeccy są traktowani jako przedmiot duszpasterstwa; e) Zdogmatyzowanie prawd wiary i zasad moralności. Opracowuje się szczegółowe nakazy i zakazy odnoszące się do wszystkich dziedzin życia, przy czym prawo wyraźnie ingeruje w etykę; f) Styl organizacji i zarządzania. Kościół usiłuje być wszędzie obecny, m.in. przez zasadę parafializmu, przy czym występuje wyraźny centralizm, autorytaryzm i biurokratyzm.

W miarę przekształcania się typu społeczeństwa o „solidarności mechanicznej” w typ społeczeństwa o „solidarności organicznej”, zmienia się miejsce i funkcje religii instytucjonalnej z uwagi na tworzenie się odmiennego kontekstu kulturo-społecznego. Wpływ procesu sekularyzacji i jego następstwo — pluralizm, zaznacza się w dwóch płaszczyznach: z jednej strony w relacji religia instytucjonalna a społeczeństwo, z drugiej zaś, w samej religii instytucjonalnej.

W pierwszym przypadku można mówić o stopniowej utracie wpły-

¹³ Por. szerzej O. Schreuder. *Die strukturell-funktionale Theorie und die Religionssoziologie*. „Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie”. Köln und Opladen 1966 s. 118 nn.

wów religii na „całościowe” społeczeństwo. Znajduje to wyraz w rozdziale Kościoła od państwa oraz w autonomizacji różnych segmentów społeczeństwa (polityka, nauka, filozofia, gospodarstwo, kultura, oświata i wychowanie, czas wolny). Państwo nie wspomaga już Kościoła pod względem prawno-administracyjnym, ani też nie przyznaje mu statusu religii panującej. Państwo demokratyczne stało się rzecznikiem pluralizmu, co oznacza, że aprobuje i faworyzuje ono procesy emancypacyjne społeczeństwa oraz pokojowe współzawodnictwo między wyspecjalizowanymi grupami i instytucjami społecznymi w dążeniu do podobnych celów. Kościół natomiast staje się jednym z subsystemów społeczeństwa, przez co stopniowo traci niektóre funkcje, jak np. monopolizacji, integracji, kontroli i sankcji. Nowa sytuacja sprawia, że Kościół poszukuje innych funkcji, bardziej adekwatnych do społeczeństwa pluralistycznego, przy czym nie koncentruje się już na własnych przywilejach i ich obronie, lecz na właściwej misji ewangelizacyjnej oraz na popieraniu wartości i dążeń wspólnych wszystkim ludziom, niezależnie od przynależności ideologicznej i przekonań światopoglądowych (misja humanizacyjna).

Natomiast autonomizacja polega na emancypacji różnych subsystemów spod panowania religii instytucjonalnej. Proces ten prowadzi do zanikania tzw. struktur mieszanych, włączonych dawniej w „całościową” strukturę Kościoła. Struktury te specjalizują się, zacieśniając się do pełnienia swej podstawowej funkcji, stają się nosicielami własnych wartości i systemów znaczeń. W konsekwencji przestają podtrzymywać wartości społeczeństwa globalnego, poza podstawowym „jądrem” wartości tradycyjnych. Odnosi się to także do wartości religijnych, które nie znajdują już oparcia w wyspecjalizowanych subsystemach społeczeństwa. Wielość ugrupowań i instytucji społecznych, które lansują, motywują i preferują własne modele socjalizacji, stwarza sytuacje konfliktowe oraz wywołuje spory o kompetencje i wpływy na jednostki ludzkie. Te ostatnie mają wolność wyboru w zakresie prezentowanych modeli, przy czym zwykle ukierunkowują się na modele bardziej atrakcyjne. Mimo wielu opcji, stojących przed jednostkami ludzkimi, społeczeństwo pluralistyczne nie jest wolne od przymusów i nacisków ze strony ugrupowań i instytucji bardziej relewantnych w życiu społecznym, które dążą do narzucenia im własnych „posłannictw kulturowych”¹⁴. W tej sytuacji Kościół napotyka na trudności w przekazywaniu, legitymizowaniu i interioryzacji własnej kultury religijnej. Trudności te potęgują się wówczas, gdy wartości religijne są zbyt nacechowane tradycją i przeszłością. Atrakcyjność „posłannictwa kulturowego” domaga się bowiem, by obok wartości tradycyjnych, uwzględniła otwartość na nowe wartości, a ponadto na-

¹⁴ Milanesi, jw. s. 65.

wiązywało do pewnego autentyzmu przez powrót do źródeł. Jedynie tak rozumiane „posłannictwo kulturowe” jest w stanie wyjść naprzeciw egzystencjalnych problemów jednostki ludzkiej i zaspokoić jej potrzeby, umożliwiając znalezienie osobowego sensu i identyczności. Inaczej mówiąc, przed Kościołem staje na nowo problem konsensu, związany z modelem socjalizacji religijnej. Problem ten można sformułować w pytaniu, co i jak przekazywać, by zachować wierność nie tylko tradycji, ale także pierwotnemu posłannictwu oraz odpowiedzieć na znaki czasu. Drugi, nie mniej ważny problem, to troska o podmioty religijnej socjalizacji, czyli o to, kto ma przekazywać kulturę religijną. Jeśli nie przekazuje jej już „całościowe” społeczeństwo, a ponadto wzrastają słabości tradycyjnych instytucji socjalizacyjnych (np. rodziny), problem ten jawi się ze szczególną ostrością. Z pewnością przyszłość Kościoła będzie zależeć m.in. od tego, czy będzie dysponował własnymi podmiotami religijnej socjalizacji.

Oprócz relacji Kościoła — społeczeństwo, pluralizm ujawnia się w samych instytucjach religijnych. Wyrazem tego jest wielość orientacji i opinii w Kościele. Jak się wydaje, u podstaw ich znajdują się pewne schematy kulturowe związane z różnymi typami mentalności religijnej. Jednym z nich jest schemat Kościoła hierarchicznego i Kościoła wspólnotowego. Pierwszy, przez całe wieki ugruntowany w społeczeństwie, był schematem kulturowym *explicite*, co znalazło wyraz w opisanym poprzednio typie idealnym „Kościoła ludowego”. Drugi, który z różną siłą ujawniał się, zwłaszcza w ostatnich dziesiątkach lat, był schematem kulturowym *implicite*. Schemat ten został podniesiony do rangi schematu *explicite* na Soborze Watykańskim II. Z doktrynalnego punktu widzenia nie można mówić o zastąpieniu jednego przez drugi, gdyż obydwa są ważne i uznane w Kościele. Chodzi raczej o dowartościowanie drugiego z nich przy jednoczesnym poszanowaniu dla pierwszego. Z socjologicznego punktu widzenia interesujące są jednak pewne reperkusje związane z akcentowaniem schematu Kościoła wspólnotowego w postaci np. przemian autorytetu religijnego, roli duchowieństwa, miejsca i roli katolików świeckich w Kościele, obecności i misji Kościoła w świecie itd. Szczególnie drastyczne wydają się być tendencje profetyczne, znajdujące wyraz w różnych ruchach odnowy Kościoła, które hierarchia niejednokrotnie traktowała jako przejawy kontestacji na różnych płaszczyznach życia kościelnego. Różnorodność orientacji i opinii w Kościele nie podważa jedności, prowadzi jednak do konfliktów i dialogu, co jest zjawiskiem pozytywnym w kontekście społeczeństwa pluralistycznego. Fakt ten świadczy o *aggiornamento*, a co ważniejsze, o krytycznej refleksji nad „własną istotą” i poszukiwaniu nowej samoświadomości w warunkach społeczeństwa pluralistycznego.

2. PLURALIZM KULTUROWY A RELIGIA

Jak zaznaczono poprzednio, pluralizm społeczny pozostaje w ścisłym związku z pluralizmem kulturowym. Są to właściwie dwie dymensje tego samego zjawiska. Różnica polega na tym, że pierwszy upowszechnia się w płaszczyźnie struktury społecznej, zaś drugi w płaszczyźnie kultury (sens życia, orientacja wartości i wzory zachowań).

Pluralizm kulturowy może być różnie rozumiany. Pewnej inspiracji w tym zakresie dostarczyli P. L. Berger i Th. Luckmann, którzy zwrócili uwagę na fakt, że społeczna rzeczywistość może być konstruowana i legitymizowana nie tylko w ramach zamkniętego, religijnego „kosmosu”, ale także w ramach innych systemów znaczeń¹⁵. Nie wnikając głębiej w poglądy wymienionych autorów, należy rozpatrzeć koncepcję pluralizmu kulturowego. Przez ten rodzaj pluralizmu autorzy rozumieją sytuację, w której występuje konkurencja i współzawodnictwo w instytucjonalnym porządku ogólnych znaczeń, dotyczących życia codziennego¹⁶. Konkurencja i współzawodnictwo mają miejsce tam, gdzie brak konsensu, homogeniczności i monopolu światopoglądowego. Wówczas jednostki lub grupy ludzkie mogą rywalizować na „rynku światopoglądowym” w zakresie preferowania własnych światopoglądów. W powyższej definicji konkurencja i współzawodnictwo dotyczą właśnie światopoglądu, filozofii życia czy systemu znaczeń. Autorzy na określenie tego samego zjawiska używają terminu „ogólne znaczenia”, rozumiejąc przez to takie systemy poglądów, które obejmują wszelkie codzienne doświadczenia człowieka i wszystkie zakresy jego aktywności oraz nadają im całościowy sens. Nosicielami ich są jednostki ludzkie i instytucje społeczne. W pierwszym przypadku istnieją trudności zartykułowania tych ogólnych znaczeń z uwagi na różnorodność zindywidualizowanych przejawów. Natomiast w drugim przypadku są one bardziej rozpoznawalne, ponieważ konkretyzują je ugrupowania czy instytucje społeczne. Stąd też w definicji autorzy uwzględniają raczej drugie z nich. „W instytucjonalnym porządku” oznacza zatem, że te ogólne znaczenia występują bądź w instytucjach globalnego społeczeństwa, bądź w wyspecjalizowanych agencjach społecznych.

Nieco inaczej, choć w nawiązaniu do wymienionych powyżej autorów, zjawisko pluralizmu kulturowego ujmuje P.M. Zulehner. Autor ten zamiast terminu „system znaczenia” używa innego wyrażenia, mianowicie „wiedza życia”. Pojęcie „wiedza życia”, podobnie jak w przypadku „systemu znaczenia”, można utożsamić z „filozofią życia” czy „światopo-

¹⁵ Berger, Luckmann, jw. s. 73—84.

¹⁶ Tamże s. 73.

glądem". Z różnych jego wypowiedzi można wnioskować, że „wiedza życia”, to suma tych wszystkich znaczących mądrości, które pomagają człowiekowi w udanym życiu i pozwalają mu znaleźć odpowiedź na podstawowe problemy dotyczące miłości, seksu, posiadania, władzy, wolności itd.¹⁷ Ta wiedza życia jest konstruowana i legitymizowana przez jednostki ludzkie, grupy społeczne i całe pokolenia. Można więc mówić o jej pewnej kumulacji w różnych epokach historycznych i pod różnymi szerokościami geograficznymi. Proces kumulacji wiedzy życia prowadzi do powstania instytucji społecznych w różnych zakresach aktywności ludzkiej, co oznacza, że wytwarzają się akceptowane społecznie, pewne powtarzane schematy odpowiedzi na pytania ludzi w podstawowych dziedzinach życia, jak w dziedzinie wytwarzania dóbr gospodarczych (instytucje gospodarcze), w dziedzinie miłości i seksu (instytucje małżeństwa i rodziny), w dziedzinie porządku współżycia społecznego (instytucje polityczne). Im szersza i bardziej skomplikowana wiedza życia, tym częściej jawią się nowe pytania, jak ją konstruować i przekazywać następnym pokoleniom (instytucje kształcenia i wychowania). We wszystkich epokach i pod każdą szerokością geograficzną ludzie pytają o sens i kres życia oraz o jego przedłużenie w bezkresnym, świętym i stabilnym świecie (instytucje religijne). Ta suma wiedzy życia, obejmująca odpowiedzi na wszystkie podstawowe i ostateczne problemy człowieka, jest „rzeczywistością społeczną” konstruowaną i legitymizowaną przez ludzi oraz przekazywaną z pokolenia w pokolenie.

Według wymienionych autorów, w kulturze „chrześcijańskiego społeczeństwa” funkcjonował w zasadzie jeden system znaczenia czy wiedzy życia, upowszechniany przez Kościoły (katolicki i protestancki) i podtrzymywany przez chrześcijańską tradycję. Jednak w miarę rozwoju procesów sekularyzacji, pojawiały się nowe tego typu systemy zarówno religijne, jak świeckie, które na swój sposób rozwiązywały problemy dotyczące sensu życia, orientacji wartości i wzorów zachowania we wszystkich podstawowych dziedzinach ludzkiego życia i aktywności. W tej sytuacji religia tradycyjna stała się jednym z wielu systemów na rynku światopoglądowym. Sytuacja ta sprzyja konkurencji, wyborom oraz poszukiwaniu tożsamości przez jednostki ludzkie¹⁸.

Niezależnie od tego, jak zdefiniuje się pluralizm kulturowy czy to jako wielość i różnorodność systemów znaczeń, czy też jako wielość i różnorodność systemów wiedzy życia, chodzi tutaj o proces przemian

¹⁷ P. M. Zulehner, *Helft den Menschen leben. Für ein neues Klima in der Pastoral*. Freiburg i.B. 1978 s. 12. Autor pisze, że przez „Lebenswissen” rozumie „die Summe jener für das Leben bedeutsamer Weisheiten, die uns helfen, sinnvoll zu leben und das Ganze des Lebens deutend mit Sinn zu erfüllen”.

¹⁸ Berger, Luckmann, jw. s. 81; Zulehner, jw. s. 16—24.

zaznaczający się w subiektywnej świadomości jednostek ludzkich. Proces ten prowadzi przede wszystkim do indywidualizacji i prywatyzacji religii w warunkach społeczeństwa złożonego. Oznacza to, że religia instytucjonalna traci swój obiektywny status w indywidualnej świadomości; „Ona przestaje być obiektywną rzeczywistością i staje się sprawą wyboru, przekonania i preferencji”¹⁹.

Socjologowie religii zjawisko to szeroko dokumentują, opisują i interpretują, zwłaszcza w krajach Europy Zachodniej²⁰. M. M. W. Riess wykazał na przykładzie stosunku do religii katolików w RFN, że treści religijne są coraz powszechniej percypowane wybiórczo i indywidualistycznie²¹. Im bardziej treści te są zróżnicowane i obejmują szersze obszary wiary, tym częściej są kwestionowane lub wprost negowane przez katolików. Biorąc pod uwagę odpowiedzi na pytania stawiane w dotychczasowych badaniach, autor ten ustalił, że maksymalny konsens wiary występuje tylko u 9,4% katolików. Wśród pozostałych 90,6% katolików występuje konsens minimalny lub częściowy albo nawet całkowity *dissens*. Jak można sądzić z rozważań Riessa 10,6% to osoby, które całkowicie odrzucają treści religijne; 10% katolików charakteryzuje się konsensem minimalnym wiary²², a 70% konsensem częściowym²³. Przytoczone wskaźniki ukazują wyraźnie fakt wzrastającego *dissensu*, że stanowi on element konstytutywny wiary katolików zachodnioniemieckich. Na tej podstawie można mówić o wiodącej tendencji przemian religijności w krajach rozwiniętych.

To samo zjawisko zaobserwował Zulehner, jednakże przy jego opisie i interpretacji posłużył się odmienną terminologią. Na podstawie studiów socjologicznych z różnych krajów, a zwłaszcza z Austrii przeprowadził

¹⁹ Berger, Luckermann, jw. s. 81.

²⁰ Por. np. P. M. Zulehner. *Region nach Wahl. Grundlegung einer Auswahlchristenpastoral*. Wien—Freiburg—Basel 1974; K. Forster. *Religiös ohne Kirche?* Mainz 1978; *Kirchliche und nichtkirchliche Religiosität. Pastoraltheologische Perspektiven zum Phänomen der Distanzierung von der Kirche*. Freiburg—Basel—Wien 1978

²¹ *Glaube als Konsens. Über Pluralität und Einheit im Glauben*. München 1979 s. 156—159.

²² Osoby te są zgodne co do: 1) wiedzy o skończoności życia ludzkiego i potrzeby przezwyciężenia jej przez coś transcendentnego; 2) istnienia Boga lub wyższej Istoty; 3) przekonania o osobowym znaczeniu Jezusa, historyczności ważnych wydarzeń z jego życia u Boga; 4) zasadniczej afirmacji Kościoła w odniesieniu tak do duchowych, jak społecznych zadań; 5) samo przez się zrozumiałego uczestnictwa w określonej formie kościelnej praktyki jak chrzest, komunie św., ślub i pogrzeb; 6) gotowości do modlitwy i chrześcijańskiego wychowania dzieci (Riess, jw. s. 101). Por. także U. Boos-Nünning. *Dimensionen der Religiosität. Zur Operationalisierung und Messung religiöser Einstellungen*. Grünewald 1972 s. 134 nn.

²³ Riess, jw. s. 100, 107, 110.

następującą typologię ze względu na stosunek ludności do religii: a) niechrześcijanie ok. 5%, b) chrześcijanie kościelni (bierni 10—15% i czynni 5—10%), c) chrześcijanie z wyboru ok. 75%²⁴. Na szczególną uwagę zasługuje kategoria ostatnia, która charakteryzuje się nie tyle wyborem, ile raczej kwestionowaniem lub negowaniem treści religijnych. Typowymi cechami dla nich są: względnie silny dystans w stosunku do Kościoła, częściowa identyfikacja z Kościołem oraz „odkościelnienie” (subiektywizacja) religijności. Kategoria ta zdradza tendencję do dalszego „odkościelnienia”, a nawet „odchrześcijanienia” i stanowi istotny komponent społeczeństwa rozwiniętego²⁵.

Zasygnalizowany proces przemian religii instytucjonalnej w świadomości jednostek ludzkich charakteryzujący się przejściem od obiektywności do subiektywności, indywidualizacji i prywatyzacji lub przejściem od jedności do pluralizmu wiary, ujawnia fakt szerzenia się herezji w Kościele katolickim (grec. *hairesis* — wybór). Chodzi tu jednak nie tylko o herezję formalną, ile raczej o herezję materialną, która polega na kwestionowaniu lub negowaniu treści religijnych, ale bez świadomego i dobrowolnego przeciwstawiania się dogmatom²⁶. Jak wyjaśnia K. Rahner, większość współczesnych heretyków, mimo faktycznego odejścia od oficjalnej doktryny religijnej, nie chce odłączyć się od Kościoła i życia Kościoła²⁷.

Powstaje pytanie, jak wyjaśnić fakt szerzenia się herezji. Subiektywne wybory i preferencje jednostek ludzkich w dziedzinie religijnej są wyrazem szerszego zjawiska, mianowicie dążności do znalezienia takich form religii, które by były w stanie odpowiedzieć na ich problemy egzystencjalne. Dla wielu z nich religia instytucjonalna nie jest już dostarcycielem ostatecznego sensu, orientacji wartości i wzorów zachowania. Dlatego poszukują bardziej operatywnych form²⁸ bądź indywidualnie, bądź grupowo, tworząc różnego rodzaju wspólnoty religijne. Wspólną płaszczyzną dla tych poszukiwań jest doświadczenie religijne i próba dotarcia do autentycznego posłannictwa religii.

Pluralizm religijny nie jest jedynym przejawem pluralizmu kulturowego. Jak zaznaczono poprzednio, obok różnych form religijności, upo-

²⁴ Zulehner, jw. s. 19—25.

²⁵ Tamże s. 50.

²⁶ Por. O. Karrer. *Häresie*. W: *Handbuch theologischer Grundbegriffe*. München 1962 s. 616.

²⁷ *Schisma in der katholischen Kirche?* W: tenże. *Schriften zur Theologie*. Bd. 9. Einsiedeln 1970 s. 449.

²⁸ M. in. E. Fromm wspomina o tzw. *Official religion i secret religion*, przy czym pierwszą traktuje jako ideologię, zaś drugą jako światopogląd odpowiadający potrzebom jednostki (*To have or to be?* New York 1976 s. 125—126).

wszechnia się także pluralizm innych systemów znaczeń czy wiedzy życia. Systemy te zajmują miejsce obiektywnej rzeczywistości, które uprzednio przysługiwało religii tradycyjnej²⁹. Należą do nich różne ideologie, światopoglądy, prądy intelektualne itp. Przykładowo można tutaj wymienić faszyzm, humanizm, scjentyzm, sekularyzm, psychoanalizę jako styl życia. Z kulturowego punktu widzenia traktuje się je bądź jako substraty religii, bądź jako systemy „świeckie”, ale pełniące funkcje zastępcze religii. Usiłują one na swój sposób dostarczyć jednostkom ludzkim sensu i tożsamości.

Wielość produktów kulturowych o charakterze religijnym i świeckim stwarza jednostkom ludzkim szerokie możliwości wyboru; porównania, wartościowania. Produkty te są modyfikowane przede wszystkim przez potrzeby konsumentów, którzy stają się coraz bardziej wymagający. Im produkt jest bardziej operatywny, tym więcej zyskuje konsumentów. Decyduje o tym nie tylko sam produkt, często zresztą legitymizowany przez instytucje społeczne, ale także upodobania i preferencje jednostek ludzkich.

3. PLURALIZM SPOŁECZNO-KULTUROWY A RELIGIA W WARUNKACH SPOŁECZEŃSTWA POLSKIEGO

Na tle przeprowadzonych analiz można postawić pytanie, na ile w warunkach społeczeństwa polskiego występuje pluralizm społeczno-kulturowy. W zachodniej socjologii religii spotyka się podział społeczeństw na socjalistyczne i pluralistyczne, na podstawie którego można wnioskować, że pierwsze z nich nie są pluralistyczne w podanym poprzednio znaczeniu. Zulehner pisze, iż w krajach socjalistycznych, gdzie partia komunistyczna sprawuje władzę państwową, zastępuje się system „chrześcijańskiej wiedzy życia” systemem „socjalistycznej wiedzy życia”, który to system jest zdefiniowany ateistycznie. Autor wskazuje przy tym na różnice między poszczególnymi krajami w zależności od społeczno-narodowej relewancji Kościołów. Polska jest krajem, gdzie Kościół katolicki związany jest ściśle z kulturą narodową, wskutek czego partia koncentruje się raczej na gospodarczym zakresie społeczeństwa i w jego ramach zmienia system wiedzy życia³⁰.

Zulehner zajmuje się pluralizmem raczej w aspekcie kulturowym niż społecznym. Z tego punktu widzenia ujmuje on różnicę między spo-

²⁹ Por. Berger, Luckmann, jw. s. 81.

³⁰ *Einführung in den pastoralen Beruf. Ein Arbeitsbuch*. München 1977 s. 47.

leczeństwem socjalistycznym i pluralistycznym. Społeczeństwo pluralistyczne bowiem to takie społeczeństwo, w którym obok systemu religijnej wiedzy życia występują różne inne, równoprawne systemy, choć pewne wartości podstawowe mają wspólne, jak np. idea demokracji, prawa człowieka, prawa mniejszych społeczności itd.³¹

Biorąc pod uwagę zasygnalizowany pogląd Zulehnera, nie wydaje się słuszne, by w społeczeństwie socjalistycznym, jak np. Polska, można było mówić tylko o „ubogim” pluralizmie, a właściwie o dualizmie, mianowicie o dwóch systemach wiedzy życia — chrześcijańskim i socjalistycznym, zresztą przy zacieśnieniu tego ostatniego do dziedziny gospodarczej. Niewątpliwie rzeczywistość polskiego społeczeństwa jest bardziej skomplikowana i nie pozwala się sprowadzić do schematu współwystępowania dwóch systemów wiedzy życia lub zastępowania jednego przez drugi. Kwestionując pogląd Zulehnera, nie łatwo jest jednak ukazać zjawisko pluralizmu społeczno-kulturowego w społeczeństwie polskim. Mimo to, podjęcie tej próby jest konieczne z uwagi na potrzebę rozumienia współczesnych przemian społeczno-kulturowych, a w tym przemian religijnych.

Z socjoreligijnego punktu widzenia interesujące jest, czy przemiany kościelno-religijne w Polsce uwarunkowane są głównie wpływem dwóch systemów oficjalnych — kościelnego i państwowego, a ściślej, podejmowanymi przez te systemy działaniami (duszpasterstwo i laicyzacja kierowana³²), czy też wpływem procesu sekularyzacji, czyli laicyzacji spontanicznej³³, ciągle nasilającej się w okresie powojennym ze względu na intensywną industrializację i urbanizację kraju. W pierwszym przypadku można mówić o specyfice przemian kościelno-religijnych, ewentualnie o ich braku z uwagi na neutralizację jednych przez drugie. W drugim przypadku należałoby przyjąć, że przemiany kościelno-religijne w społeczeństwie polskim są podobne do tych, jakie występują w krajach wysoko rozwiniętych na Zachodzie i podlegają tym samym prawidłowościom rozwoju społeczno-kulturowego. Oznacza to, że wspomniane sy-

³¹ Tamże s. 48.

³² Przez laicyzację kierowaną rozumie się tutaj od strony negatywnej „eliminowanie wpływów i kontroli religii i organizacji religijnej, oczyszczenie sfery „profanum” z zakresu *sacrum*, a od strony pozytywnej wprowadzanie „nowych struktur, nie podlegającym już ukierunkowaniu przez religię”. Tak pojęta laicyzacja zawiera *implicite* określoną ideologię” (J. F. Godlewski, *Kościół rzymskokatolicki w Polsce wobec sekularyzacji życia publicznego*, Warszawa 1978 s. 14—15).

³³ Przez sekularyzację, czyli laicyzację spontaniczną, oddolną, związaną z procesami uprzemysłowienia i industrializacji rozumie się w tym tekście proces emancypacji różnych dziedzin i instytucji społeczeństwa spod jakiegokolwiek kierownictwa kościelnego czy religijnego, ich autonomiczny rozwój i kierowanie się własnymi prawami.

stemy oficjalne wywierają mniejszy wpływ na te przemiany niż wymienione wyżej czynniki i procesy. W konsekwencji specyfika społeczeństwa polskiego miałaby drugorzędne znaczenie w interpretacji przemian kościelno-religijnych. Jak można wnioskować z wyników dotychczasowych badań nad religijnością w Polsce, to drugie stanowisko wydaje się być bardziej uzasadnione. Zanim jednak zostanie ono tutaj bliżej sprecyzowane, zwróćmy uwagę na samo zjawisko pluralizmu społeczno-kulturowego w społeczeństwie polskim.

Zaczynając od pluralizmu społecznego (strukturalnego), można zasadnie przyjąć, że ten rodzaj pluralizmu zaznacza się w społeczeństwie polskim, choć posiada on pewną specyfikę. W Polsce, w przeciwieństwie do Zachodu, rozdział Kościoła od państwa dokonał się w wyniku nie tyle procesów sekularyzacyjnych, ile raczej socjalistycznych założeń ustrojowych państwa, które stanęło na stanowisku świeckości życia społecznego i publicznego. Państwo socjalistyczne, jak informuje W. Mysłek, nie jest i nie może być światopoglądowo neutralne³⁴. Zakłada to upowszechnienie naukowego światopoglądu, czyli światopoglądu ateistycznego. W konsekwencji państwo to w założeniu nie faworyzuje pluralizmu światopoglądowego. Z drugiej strony Kościół katolicki ze względu na tradycyjne zespolenie z narodem, przez cały okres powojenny pełnił funkcję integracyjną, w pewnej mierze nie dostrzegając nawet rodzącego się pluralizmu jako następstwa sekularyzacji. Inaczej mówiąc, specyfika rozdziału Kościoła od państwa prowadziła w Polsce do oddziaływania obydwu systemów oficjalnych na „całościowe” społeczeństwo. Pomijając działalność państwa i jego instytucji, w Kościele znalazło to wyraz w tzw. duszpasterstwie masowym, które na określonym etapie historycznym spełniło oczekiwania katolików. W miarę jednak postępu procesu sekularyzacji można wątpić, czy działalność tego typu jest wystarczająca, skuteczna i adekwatna do istniejących potrzeb religijno-moralnych ludzi wierzących.

Podobnie jak rozdział Kościoła od państwa, również autonomizacja i emancypacja różnych dziedzin (subsystemów) spod wpływów Kościoła była wynikiem raczej założeń ustrojowych niż procesów sekularyzacji. W następstwie tego Kościół utracił tzw. „struktury mieszane”, które były nosicielami wartości i wzorów zachowań religijnych, a jednocześnie nie wytworzył własnych struktur o charakterze ściśle religijnym³⁵. W porównaniu do społeczeństw zachodnich charakterystyczne jest to, że wspomniane struktury, mimo sekularyzacji, racjonalizacji i specjaliza-

³⁴ „Przed VIII Zjazdem PZPR... Wyznaniowa i światopoglądowa”. „Argumenty” nr 46 z dn. 18 XI 1979 r.

³⁵ Pewien wyjątek stanowią ośrodki nauczania religii oraz formułujące się w ostatnich latach różne wspólnoty religijne.

cji, nie są nosicielami własnych systemów znaczeń czy wiedzy życia. Przeciwnie, są one raczej przyporządkowane socjalistycznym założeniom państwa. W konsekwencji nie wspierają pluralizmu kulturowego, co świadczy, że w społeczeństwie polskim nie dostrzega się sytuacji „ryнку światopoglądowego”, kształtowanego oddolnie i związanego z nim współzawodnictwa. Fakt ten sprzyja upowszechnianiu się indyferentyzmu światopoglądowego.

Również w Kościele polskim słabo zaznacza się pluralizm społeczny. Wiąże się to z ciągle jeszcze ugruntowaną przewagą Kościoła hierarchicznego nad Kościołem wspólnotowym oraz z wiekową biernością laikatu. Dodać trzeba, że w ostatnich dziesiątkach lat w Kościele polskim jeszcze pogłębił się klerykalizm wskutek braku organizacji religijnych i struktur kościelnych nakazanych przez Sobór Watykański II. Te zaś, które istnieją w dużej mierze funkcjonują na zasadzie totalitaryzmu, wykonując coś w rodzaju zadań zleconych.

Ogólnie biorąc, pluralizm społeczny w specyficznych warunkach społeczeństwa polskiego nie jest zbyt ugruntowany. Większe piętno wycisnęło na nim państwo socjalistyczne niż proces sekularyzacji. Być może, było to okolicznością sprzyjającą dla utrzymania się w masach religijności tradycyjnej. W porównaniu z tą sytuacją proces sekularyzacji w krajach zachodnich przyczynił się do ograniczenia wpływów Kościoła na społeczeństwo, a jednocześnie do poszukiwania nowych dróg ewangelizacji i humanizacji, w celu dotarcia do pluralistycznego społeczeństwa.

O wiele bardziej jednak od pluralizmu społecznego zaznacza się w Polsce pluralizm kulturowy. Ten rodzaj pluralizmu bardziej upowszechnia się pod wpływem procesów sekularyzacji niż oddziaływania Kościoła i państwa. Wiąże się z tym problem konsensu, który można uzyskać nie tyle przez wywieranie przymusu, ile raczej przez proponowanie i realizację autentycznego dialogu. Współcześnie jest prawie nie możliwe zapewnienie tego konsensu w szerokim zakresie. Z pewnością łatwiej jest go uzyskać w ramach doniosłych dla narodu polskiego wartości wspólnych niż w zakresie wartości specyficznych dla obydwu systemów oficjalnych. Ubocznie wskazuje to na potrzebę współdziałania między ludźmi dobrej woli, niezależnie od przekonań światopoglądowych, w płaszczyźnie dobra wspólnego narodu.

Jak wiadomo, pluralizm kulturowy ujawnia się w sferze świadomości jednostek ludzkich, przy czym w społeczeństwach zachodnich znajduje wsparcie w wyspecjalizowanych subsystemach i instytucjach społecznych. Specyfika społeczeństwa polskiego polega na tym, że wskutek słabości pluralizmu społecznego, występuje on głównie w subiektywnej świadomości jednostek ludzkich i bez instytucjonalnego wsparcia. Ozna-

cza to, że w Polsce pluralizm kulturowy jest słabo zartykułowany, wyizolowany z kontekstu społecznego i bardziej zindywidualizowany. Jest to prawdopodobnie pluralizm dążeń oparty na schemacie indywidualnego sukcesu: mieć — używać — być, przy czym najbardziej akcentuje się mieć, mniej używać, a najmniej być³⁶.

Pomijając szerszą analizę pluralizmu „świeckich” systemów znaczeń czy wiedzy życia, tutaj zwróci się uwagę jedynie na przemiany w kulturze religijnej. Proces sekularyzacji również w społeczeństwie polskim prowadzi do racjonalizacji postaw i zachowań, a co za tym idzie, do niewierności wobec tradycji i autorytetów religijnych. Oznacza to, że religia tradycyjna traci swój obiektywny status w indywidualnej świadomości, stając się jednocześnie sprawą wyboru i preferencji. Chcąc to uzasadnić, trudno byłoby odwołać się do informacji o zasięgu krajowym. Można jednak odwołać się do badań socjoreligijnych w rejonach uprzemysłowionych.

Na przykładzie wiejskiego rejonu uprzemysłowionego Płocka, ks. J. Mariański wykazał, że w 1967 r. postawy wobec wiary kształtowały się następująco: katolicy o pełnej religijności kościelnej — 18,7%, katolicy o niepełnej religijności kościelnej — 67,3%, katolicy o religijności selektywnej — 14%. Jak widać zróżnicowanie tych postaw jest znaczne. Trudno powiedzieć, czy dawniej sytuacja w tym zakresie przedstawiała się lepiej. Można jednak zasadnie przypuszczać, że im bardziej tradycyjne środowisko i odpowiadająca mu mentalność katolików, tym mniejsze zróżnicowanie postaw religijnych. Charakterystyczne jest jednak to, że badania zrealizowane w tym samym rejonie w 1976 r. ukazały jeszcze większe zróżnicowanie tych postaw, a mianowicie: katolicy o pełnej religijności kościelnej — 6,1%, katolicy o niepełnej religijności kościelnej — 68,8%, katolicy o religijności selektywnej — 19,7%, katolicy religijnie obojętni — 5,4%³⁷. Sygnalizowane tutaj przemiany, co prawda, dokonały się w rejonie intensywnej industrializacji, niemniej ich kierunek jest wyraźny i nie wymaga komentarza.

Z kolei badania zrealizowane w Nowej Hucie (1970), Płocku (1969) i Puławach (1969) wskazują na podobne zjawisko, choć przy jego opisie posłużono się odmienną typologią, mianowicie: katolicy o religijności tradycyjnej 40 — 45%, katolicy o religijności selektywnej ok. 30%, osoby religijnie obojętne i niewierzące 15 — 20%³⁸. Pierwsze dwie z tych kategorii katolików w zasadzie nakładają się na kategorie katolików

³⁶ Schemat ten oparty jest na cyt. książce Fromma (por. przyp. 28).

³⁷ Ks. J. Mariański. *Dynamika przemian religijności wiejskiej w warunkach industrializacji*. „Chrześcijanin w świecie” 11:1979 nr 76 s. 60.

³⁸ W. Piwowarski. *Religijność miejska w rejonie uprzemysłowionym — studium socjologiczne*. Warszawa 1977 s. 360—364.

o pełnej i niepełnej religijności kościelnej w badaniach płockich. Z tego wynika, że w środowisku miejskim jest ich znacznie mniej niż w środowisku wiejskim, zwłaszcza gdy weźmie się pod uwagę pierwszy okres badań. Uderza przy tym dość wysoki wskaźnik katolików selektywnych oraz osób religijnie obojętnych i niewierzących w środowisku miejskim.

Zarówno z omówionych tutaj badań, jak i z wielu innych zrealizowanych przez Zakład Socjologii Religii KUL wynika, że główną tendencją przemian religijności, podobnie zresztą jak w społeczeństwach zachodnich, jest kształtowanie się postaw selektywnych wobec religii. „Wybiórczość” zauważa się we wszystkich podstawowych parametrach religijności, najbardziej jednak zaznacza się ona w dziedzinie moralności i wierzeń religijnych. Świadczy to o procesach zachodzących w świadomości religijnej katolików, a w konsekwencji o upowszechniającym się już pluralizmie kulturowym.

Nawiązując do zasygnalizowanych poprzednio poglądów Zulehnera, trzeba zauważyć, że w kulturowym wymiarze pluralizmu, społeczeństwo polskie nie jest dualistyczne, lecz pluralistyczne, z tym jednakże, iż pluralizm ten w tym społeczeństwie szerzy się wolniej niż w społeczeństwach zachodnich. Wpływają na to różne czynniki hamujące przemiany, a m.in. oddziaływanie oficjalnych systemów na „całościowe” społeczeństwo.

*

Celem niniejszych analiz było ukazanie aktualnego współczesnie, a zarazem niedocenianego w badaniach socjologicznych i w praktyce społecznej, rodzącego się zjawiska pluralizmu społeczno-kulturowego. W artykule tym nie było możliwe przeanalizowanie całego wachlarza związanej z nim problematyki. Chodziło raczej o doprecyzowanie pojęć, zasygnalizowanie problemów i postawienie hipotez, które wymagają weryfikacji w dalszych badaniach socjoreligijnych. Jak się wydaje, cel ten został osiągnięty.

Pluralizm społeczno-kulturowy jest już faktem dokonany w społeczeństwach wysoko rozwiniętych. Trzeba go uznać za fakt dokonujący się również w społeczeństwie polskim, choć przy uwzględnieniu pewnej specyfiki. Należy bowiem zasadnie przypuszczać, że w miarę pogłębiania się procesów sekularyzacji, będzie się on jeszcze bardziej upowszechniał, ponieważ obydwie te procesy są z sobą nierozdzielnie związane.

SOCIO-CULTURAL PLURALISM AND RELIGION

Summary

The article examines the essence of socio-cultural pluralism and ascertains whether and to what extent it is found in Polish society. The author represents the view that pluralism is closely linked to secularization understood as a process whereby various sectors of society become autonomous and liberated from the control and influence of the churches, or more generally of institutional religion. Industrialization and urbanization do not cause pluralism but merely contribute to the intensification of secularization processes and consequently to socio-cultural pluralism.

Social pluralism is understood as the process of specialization of social institutions and their limitation to performing their own functions. This kind of pluralism is already firmly rooted in highly developed societies. Social institutions carry their own systems of meanings and they therefore compete for influence over society. Cultural pluralism is understood as a process spreading in individual consciousness. It manifests itself in the multiplicity and variety of meaning systems (P. Berger and T. Luckmann) or of the science of life (P. M. Zulehner). As in the social sphere, also in the sphere of culture pluralism creates possibilities of individual option, preference and choice.

In Poland social pluralism is not firmly established, because of the special nature of a socialism-building state. On the other hand, cultural pluralism develops and spreads. It is marked by individualism because of lack of support from social institutions. Cultural pluralism spreads as a result of secularization (spontaneous laicization) and is underestimated by social leaders. The official systems (Church and State) concentrate on „society as a whole”, while individual people succumb to cultural pluralism and construct their own worldviews.