

KS. JANUSZ MARIŃSKI

PODSTAWOWY KONSENS WIARY W SPOŁECZEŃSTWIE
POLSKIM *

1. ZARYS PROBLEMU

Stosunek człowieka do religii wiąże się do pewnego stopnia z typem społeczeństwa i pozycją społeczną Kościoła w społeczeństwie. Homogeniczne społeczeństwo epoki przedtechnicznej, według P. M. Zulehnera, kształtowało prawie wyłącznie chrześcijan tradycyjnych, związanych z Kościołem w sposób względnie pełny. Ścisła współpraca i więź Kościoła, państwa oraz innych podmiotów socjalizacji nie pozostawiała osobie innego wyboru, jak tylko orientowanie się (przynajmniej zewnątrznie) na oczekiwania i wymagania Kościoła (członkostwo automatyczne). Jeżeli nawet w społeczeństwie przedprzemysłowym pojawiali się chrześcijanie tylko częściowo zintegrowani z Kościołem, to z powodu silnej kontroli społecznej byli oni empirycznie mało uchwytni¹.

Stabilizacja stosunków społecznych gwarantowała stabilność religii oraz potwierdzała jej wiarygodność. Z drugiej strony religia odgrywała w życiu społecznym ważną rolę, gdyż poprzez swój system wartości i symboli obejmujących wszystkie ważne sfery życia przyczyniała się do integracji społeczeństwa. Z socjologicznego i psychosocjologicznego punktu widzenia była ona „poznawczą i normatywną strukturą, która umożliwia człowiekowi „czuć się” zdomowionym we wszechświecie”². Znacząca się daleko idąca identyfikacja społecznie dominujących wartości, norm i wzorów zachowań, z wartościami religijnymi³. Osoby, z którymi

* Artykuł jest rozszerzoną wersją referatu wygłoszonego na Sympozjum Polsko-Austriackim w maju 1980 roku w Lublinie.

¹ P. M. Zulehner. *Einführung in den pastoralen Beruf. Ein Arbeitsbuch*. München 1977 s. 56-58.

² P. L. Berger, B. Berger, H. Kellner. *Das Unbehagen in der Modernität*. Frankfurt—New York 1973 s. 72.

³ P. M. Zulehner. *Zur Lage der Kirche von Passau. Prioritäten für die Pastoral in der Diözese Passau*. Passau 1977 s. 25.

jednostki spotykały się, podzielały ich poglądy, a tym samym potwierdzała się wiarygodność symboli religijnych. F. Znaniński i W. I. Thomas scharakteryzowali krótko pełną zgodność wiary chłopca polskiego z wymaganiami Kościoła: „Oznaką braku mistycyzmu jest absolutna ortodoksyjność chłopca; chyba że przez niewiedzę, inaczej nie waży się wyobrazić sobie postawy religijnej odmiennej od nauki Kościoła, ponieważ poza kościołem nigdy nie wyobraża sobie siebie w żadnym bezpośrednim stosunku z bóstwem”⁴.

Wynalazki techniczne i rozwój przemysłu doprowadziły do rozbicia dawnej ustabilizowanej struktury społeczeństwa, sprzyjając kształtowaniu się nowej cywilizacji i nowego społeczeństwa. Dochodzą do głosu nowe systemy wiedzy i interpretacji życia, które nie mają wyraźnego odniesienia do tradycji chrześcijańskiej. Społeczeństwo pluralistyczne „produkuje” według odrębnego scenariusza i reżyserii własne prawdy, wartości, style życia, osobowe identyfikacje, które są obce lub neutralne wobec posłannictwa chrześcijańskiego. Środowisko, w którym żyje większość katolików, nie jest już jednolite i jednomyślne pod względem światopoglądowym oraz w małym stopniu przesycone religijnym sposobem myślenia i odczuwania. Należy przyznać — przynajmniej częściowo — rację P. L. Bergerowi, według którego pluralizacja pociągająca za sobą dychotomiczny podział na publiczną i prywatną sferę życia osłabia wpływ religii na jednostkę i społeczeństwo. W dziedzinie spraw publicznych dominują ideologie nie nawiązujące bezpośrednio do religijnych wartości lub co najwyżej — tylko pośrednio i w sposób niejasny. Religia potwierdza się raczej w prywatnej sferze życia⁵. Okazuje się bardziej „relewantna” w biografjach poszczególnych jednostek niż w sektorze publicznym. Ta tendencja do ograniczania i zacieśniania religii do wymiarów „pozapublicznych” ujmowana jest w tezie o „prywatyzacji religii”⁶.

Rozbicie jednolitego świata stosunków społecznych powoduje określony konflikt kulturowy. Człowiek współczesny, stojący w obliczu stałej kolizji wartości, „zmuszony” jest do ustawicznej refleksji i wybierania⁷. Pluralizm zapewnia wolną, tolerancyjną koegzystencję różnych poglądów bez zdecydowanej hegemonii jednego z nich. W sytuację pluralizmu została włączona religia. Niepewność, która rodzi się z konfliktów między rywalizującymi systemami wartości, może prowadzić do relatywizmu i indyferentyzmu w sferze religijnej, a z pewnością faworyzuje upo-

⁴ *Chłop polski w Europie i Ameryce*. T. 1. Warszawa 1976 s. 227.

⁵ Berger, Berger, Kellner. *Das Unbehagen* s. 72-74.

⁶ G. Dekker. *Zwischen Vertröstung und Herausforderung, Ideologie und Utopie*. „Orientierung” 43:1979 s. 159.

⁷ Por. H. Schelsky. *Ist Dauerreflexion institutionalisierbar?* „Zeitschrift für evangelische Ethik” 1957 nr 6 s. 160.

wszecznianie się postaw selektywnych wobec religii, o częściowej identyfikacji z Kościołem. Między kościelnym i społecznym systemem wartości istnieje częściowa zgodność i częściowa sprzeczność. Napięcie pomiędzy obydwoma systemami wartości burzy równowagę wewnętrzną człowieka i stawia go w sytuacji afektywno-poznawczego balansowania czyli dysonansu. Wartości tradycyjne uznane za dysfunkcjonalne w jednej sferze życia, mogą być funkcjonalne (jeszcze) — w drugiej. Jednostka, która uważa, że Kościół przeszkadza w realizacji wartości uznanych przez nią za ważne, charakteryzuje się nie tylko niespójnością układu poznawczo-afektywnego, ale w konsekwencji podejmuje działania dalekie od konformizmu wobec Kościoła⁸.

Sytuacje dysonansowe przeżywają szczególnie te osoby, które żyją w takich warunkach społecznych, w których pluralizm wartości zaznacza się wyjątkowo dobitnie. P. M. Zulehner mówi o „Pluralismus-Erfahrung” jako o jednej z przyczyn dokonywających się przekształceń w zakresie uczestnictwa ludzi w wierze i życiu Kościoła, prowadzących do częściowej identyfikacji z nim⁹. Dysonanse powstają na płaszczyźnie podstawowych prawd wiary, norm moralnych głoszonych przez Kościół i przykazań rytualno-kultowych. Szczególnie te elementy ideologii religijnej, które stoją w polu konfliktu pomiędzy społecznym i kościelnym systemem wartości, są trudne do zaakceptowania. W obliczu dysonansu między różnymi systemami norm i wartości mamy na ogół do czynienia z wyraźnym przejawem dezintegracji normatywnej¹⁰. Co więcej, „im bardziej kompleksowe, liczne i zróżnicowane stają się stosunki społeczne, tym częściej pojawiają się postawy ambiwalentne wobec instytucji i ich norm”¹¹. Również proces sekularyzacji sprzyja kształtowaniu się postaw „niezdecydowanych”¹².

Konfrontacja jednostki z różnymi systemami interpretacji życia osłabia na ogół „oczywistość” kościelnego systemu wartości i sprawia, że

⁸ G. Schmidtchen. *Zwischen Kirche und Gesellschaft. Forschungsbericht über die Umfragen zur Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland*. Freiburg im Breisgau 1972 s. 40-93.

⁹ P. M. Zulehner. *Wie kommen wir aus der Krise? Kirchliche Statistik Österreich 1945-1975 und ihre pastoralen Konsequenzen*. Wien 1978 s. 47-49.

¹⁰ Zdaniem E. Ciupaka proces laicyzacji u katolików tradycyjnych przebiega w sposób zupełnie specyficzny. „Nie dochodzi tu bowiem, jak by się można spodziewać, do całkowitej negacji religii (a więc do ukształtowania się postaw ateistycznych), lecz normy i nakazy Kościoła są traktowane dość swobodnie, co powoduje, że katolicy ci są zdolni zaaprobować niektóre treści kultury świeckiej” (*Katolicyzm ludowy w Polsce. Studia socjologiczne*. Warszawa 1973 s. 259).

¹¹ U. Schwalbach. *Firmung und religiöse Sozialisation*. Innsbruck 1979 s. 88.

¹² H. O. Wölber. *Die Religion der Stadt. W: Christsein in Zukunft. Zeichen, Ziele und Vermutungen*. Freiburg im Breisgau 1978 s. 61.

pełny konsens wiary przestaje być „regułą kulturową”. Identyfikację z religią w społeczeństwie pluralistycznym można przedstawić w formie pewnego kontinuum — od pełnej identyfikacji (maksymalny konsens wiary — Maximalglaubenskonsens), poprzez identyfikację częściową (częściowy konsens wiary — Partialglaubenskonsens) i minimalną (minimalny konsens wiary — Minimalglaubenskonsens) aż do braku identyfikacji z religią (brak konsensu — Glaubensdissens). Społeczna forma religii wykazuje daleko idące uwarstwienie i heterogenizację postaw: od chrześcijan prezentujących kościelnie zorientowaną i określoną religijność oraz zaangażowanych w sprawy Kościoła poprzez jednostki identyfikujące się z Kościołem tylko częściowo i pozostające wobec niego w dystansie aż po takie osoby, do których odnosi się powiedzenie: „Kościół jest instytucją, która pozwala nam czuć się chrześcijanami, nawet jeśli nimi nie jesteśmy”¹³, traktujących religię jako rekwizyt historyczny z muzeum ateizmu.

W poniższych rozważaniach podejmuję próbę szacunkowego określenia — na podstawie wybranych badań socjologicznych — zasięgu postaw wobec religii charakteryzujących się identyfikacją maksymalną, minimalną i częściową z wiarą oraz życiem Kościoła. Aktualny stan badań diagnostycznych nad postawami wobec religii i Kościoła w Polsce jest już dość bogaty i różnorodny. Brak jest jednak dotychczas prób sklasyfikowania i skategoryzowania go w formie ostatecznej typologii obejmującej społeczeństwo polskie w skali globalnej. Uzyskany obraz sytuacji w naszym kraju zostanie krótko porównany w końcowych partiach tego szkicu z sytuacją w kilku krajach zachodnioeuropejskich.

2. MINIMALNY KONSENS WIARY

„Pod pojęciem maksymalnego konsensu wiary rozumie się — za W. Riessem — taki konsens, którego treść stanowi jednomyślna zgodność wierzących w zakresie wszystkich treści przekazywanych w nauczaniu zwyczajnym przez urząd nauczycielski Kościoła (szczególnie w liturgii, kazaniach, katechezie, katechizmach). Ta forma konsensu wiary wyklucza — przynajmniej subiektywnie — każdy brak konsensu, ponieważ wierzący przyjmujący maksymalny konsens wiary akceptują w zasadniczym i nieograniczonym akcie uznania autorytetu nauczycielskiego za-

¹³ F. Klostermann. *Kirche-Ereignis und Institution. Überlegungen zur Herrschafts- und Institutionsproblematik in der Kirche*. Wien 1976 s. 91.

warte *implicite* wszystkie konkretne treści przepowiadania urzędowego. W rzeczywistości ten konsens wiary rozciąga się na wszelkie wyobrażenia i pojęcia zwyczajnego przepowiadania urzędowego. Krańcowym przeciwieństwem tego całościowego doświadczenia zgodności w wierze jest totalny religijny brak konsensu, który przynajmniej na płaszczyźnie subiektywnego odczucia daje się wyjaśnić jako ateistyczny i w żaden sposób nie zgadzający się z treściami religijnymi. Między dwiema krańcowymi formami maksymalnego konsensu wiary i totalnego religijnego braku konsensu rozciąga się szeroki zakres częściowego konsensu lub częściowego braku konsensu wiary. Ten zakres odznacza się tym, że wierzący z ogromnej obfitości treści wiary przyjmują określone treści, inne zaś odrzucają. Tu otwiera się prawie nieograniczona skala możliwości. Związany z konsensem wiary brak konsensu może okazać się tylko nieznacznym i nie poddającym w wątpliwość całościowego konsensu wiary, może jednak dotyczyć tak wielu istotnych treści wiary, że powstaje niebezpieczeństwo tylko nieznacznego konsensu wiary. Szczególną formę częściowego konsensu wiary można nazwać konsensem minimalnym. Oznacza on zgodę na prawdy wiary w wymiarze minimalnym, przy czym kryterium tego minimum jest przede wszystkim kryterium statystycznym”¹⁴.

W niniejszych rozważaniach utożsamia się minimalny konsens z wiarą w Boga lub w Istotę Wyższą, natomiast niewiarę traktuje się jako brak konsensu. Przyjmując takie założenie próbuję określić zasięg minimalnego konsensu wiary w społeczeństwie polskim. W latach 1958—1977 przeprowadzono w Polsce kilka sondaży na próbach ogólnokrajowych wśród dorosłej ludności w wieku powyżej 18 lat i wśród młodzieży, na temat stosunku do religii i jej miejsca w świadomości jednostek, grup społecznych i społeczeństwa globalnego (Ośrodek Badania Opinii Publicznej i Studiów Programowych w Warszawie, Instytut Filozofii i Socjologii PAN). Poniższe zestawienie zawiera wyniki przeprowadzonych sondaży.

Porównanie wyników kilku kolejno powtarzanych sondaży postaw religijnych na próbach ogólnokrajowych wykazało dość daleko idącą stabilizację wierzeń religijnych w zakresie globalnych deklaracji. Jest to zjawisko dość zaskakujące w kraju, w którym prowadzi się [— — —] [Dekret z dnia 12 XII 1981, O stanie wojennym, rozdz. II, art. 17, pkt. 4 (Dz. U. nr 29, poz. 154)] laicyzację i propaguje się [— — —] [Dekret z dnia 12 XII 1981, O stanie wojennym, rozdz. II, art. 17, pkt. 4 (Dz. U. nr 29, poz. 154)] naukowy pogląd na świat, czyli światopogląd materialistyczny; w kraju, w którym następują gwałtowne procesy industrializacji i urbanizacji, z którymi łączą się dość często procesy niezaprogramowa-

¹⁴ W. Riess. *Glaube als Konsens. Über die Pluralität im Glauben*. München 1979 s. 77-78.

Tab. 1. Postawy społeczeństwa polskiego wobec religii

Badania socjologiczne	Głęboko wierzący	Wierzący	Niezdeterminowani	Obojętni religijnie	Wiścwiwie niewierzący lecz przywiązani do tradycji	Niewierzący	Brak danych
1959 r.							
młodzież w wieku 16-24 lat		78,2	11,8	5,4	—	4,4	0,2
1960 r.							
ludność wiejska	26,1	57,7		6,3	8,3	1,1	0,5
ludność miejska	19,4	56,2		9,2	12,1	3,1	—
1962 r.							
ludność Polski	18,4	59,5		9,6	10,8	1,7	—
1966 r.							
ludność wiejska		82,3			7,6	2,6	7,5
ludność miejska		72,5			10,9	7,8	8,8
1968 r.							
ludność Polski		86,4			8,6	4,6	0,4
1971 r.							
młodzież w wieku 16-29 lat		85,0			9,0	5,0	1,0
1977 r.							
ludność Polski w wieku 25-65 lat	17,9	68,4	5,8			6,5	1,4
1977 r.							
młodzież z klas pierwszych		86,1					
młodzież maturalna		77,4					

nej, samorzutnej i niekontrolowanej laicyzacji; w kraju, w którym niezwykle szybko podnosi się ogólny poziom wykształcenia społeczeństwa i pogłębia się proces społecznej urbanizacji wsi, a które to zjawiska — przynajmniej pośrednio — winny oddziaływać negatywnie na więź religijną. Być może, typ osobowości religijnej nie zmienia się zbyt łatwo i równoległe z dokonywanymi się przemianami w makrostrukturze społeczeństwa. Trudno jest również odpowiedzieć na pytanie, czy konstatawana tendencja stabilizacyjna ma charakter chwilowego zneutralizowania procesów laicyzacyjnych, czy też jest wyrazem pewnego trendu rozwojowego postaw religijnych społeczeństwa polskiego. Ogólnie można powiedzieć, że wszystkie sondaże reprezentatywne o charakterze ogólnokrajowym wskazują na stosunkowo wysoki odsetek osób wierzących, przynajmniej formalnie związanych z religią.

Sondaże reprezentatywne dla całej Polski ukazują również niektóre różnicowania strukturalne religijności w formie prostych statystycznych

zależności między postawami religijnymi a określonymi zmiennymi społeczno-demograficznymi. Stwierdzono między innymi następujące prawidłowości: kobiety są związane z religią znacznie silniej niż mężczyźni; spada nasilenie postaw wierzeniowych w miarę wzrostu poziomu formalnego wykształcenia szkolnego ludności; wiek badanych różnicuje intensywność wierzeń religijnych i systematyczność praktyk z reguły na korzyść osób starszych; religijność bardziej zaznacza się w takich grupach społeczno-zawodowych, jak rolnicy i robotnicy (zwłaszcza niewykwalifikowani), mniej — wśród pracowników umysłowych, a zwłaszcza wśród inteligencji z wyższym wykształceniem; wreszcie zazwyczaj słabsza jest religijność w ośrodkach wysoko zurbanizowanych, silniejsza zaś w małych ośrodkach o niskim wskaźniku urbanizacji.

Na podstawie licznych badań monograficznych można ogólnie powiedzieć, że zasięg postaw wierzeniowych jest szerszy w środowisku wiejskim (95%-100%) niż w środowisku miejskim (75%-90%), wyższy wśród młodzieży szkół średnich (48%-93%) i młodzieży szkół pomaturalnych (48%-95,3%) niż wśród młodzieży studiującej na wyższych uczelniach (35%-67,9%), wyższy wśród robotników (65%-90%) niż wśród nauczycieli (47%-68,7%), a zwłaszcza wśród samodzielnych pracowników nauki (mniej niż 50%)¹⁵. Podana znaczna rozpiętość globalnych wskaźników autodeklaracji religijnych sugeruje przypuszczenie, że dobrane zbiorowości osób do badań nie zawsze były w pełni reprezentatywne. Zaznaczają się również różnice w rezultatach uzyskiwanych przez instytuty laickie i konfesyjne. Zasięg postaw wierzeniowych ustalony przez ośrodki laickie jest z reguły niższy od tego, który jest konstatowany w badaniach ośrodków katolickich.

Poza kilkoma przypadkami odsetki niewierzących kształtowały się zawsze poniżej poziomu oznaczonego liczbą „20”, a bardzo często poniżej — „10”. Wydaje się, że dane z badań cząstkowych potwierdzają rezultaty sondaży reprezentatywnych dla kraju, według których mniej niż 10% przypada na różne kategorie tych, którzy zakwalifikowali siebie jako niewierzących, około 10% przypada na różne formy indyferentyzmu religijnego i niezdecydowania oraz około 80% na różne stopnie intensywności wiary (w tym 10%-20% to głęboko wierzący).

Niewierzący, którzy stanowią jeszcze w społeczeństwie polskim zdecydowaną mniejszość, są już wyraźnie uchwytną kategorią ludności. Ateizm przestał być sprawą społeczno-kulturalnej elity. Są to osoby, które albo nigdy do Kościoła nie należały, albo straciły z nim zupełny kontakt przechodząc na pozycje niewiary, mimo że uprzednio zostały ochrzczone w Kościele katolickim i wychowane w duchu religijnym. Większość nie-

¹⁵ Szerzej na ten temat piszę w artykule: *Postawy społeczeństwa polskiego wobec religii* (w druku).

wierzących rezygnuje ze ślubu kościelnego, wielu nie chrzci swoich dzieci oraz przedkłada wychowanie laickie nad religijne, czyli wyciąga praktyczne konsekwencje ze swoich postaw ateistycznych. Część niewierzących, zwłaszcza ci, którzy określają siebie chętnie jako „właściwie niewierzący, lecz przywiązani do tradycji religijnej”, kontynuuje niektóre z praktyk jednorazowych. Nie doszło jeszcze u nich do pełnej negacji religii. Taka sytuacja nie dziwi, skoro niejednokrotnie ateizm ten jest zdobyczą pierwszego pokolenia, które odchodzi od wiary swoich rodziców.

Katolicy obojętni religijnie nie przejawiają chęci wyboru między dwoma krańcowymi typami postaw wobec religii (wiara i niewiara), choć wyraźnie odeszli od modelu kościelnie zorientowanej religijności. Fakt, że niektórzy z obojętnych religijnie przestrzegają nieregularnie praktyk niedzielnych, świadczy o poważnym jeszcze nacisku środowiska społecznego (zwłaszcza rodzinnego) na stosunkowo nieliczne jeszcze ugrupowania osób indyferentnych religijnie. Zwłaszcza w tradycyjnych środowiskach wiejskich istnieje silny nacisk kontrolny w kierunku respektowania praktyk religijnych. „Pod jego wpływem nawet jednostki agnostyczne zawierają ślub kościelny, chrzczą dzieci i w jakiejś ograniczonej mierze biorą udział w praktykach kultowych. Zachodzi to wówczas, gdy wieś jest jeszcze tradycyjna, rodzice i rodzina żony wywierają silną presję, jednostki zaś, o których mowa, reprezentują znikomą ilość na wsi. Powstaje w ten sposób zjawisko religijności pozornej”¹⁶. Indyferentyzm religijny jest bardziej rozpowszechniony w środowiskach miejskich i wiejskich w Polsce niż ateizm. Zdecydowana większość osób określających siebie jako niezdecydowanych lub obojętnych religijnie realizuje praktyki jednorazowe oraz akceptuje wybrane elementy chrześcijańskiego światopoglądu i modelu religijnego wyjaśniania życia. Mieszczą się oni jeszcze w obrębie bardzo osłabionego i częściowego konsensu wiary.

Minimalny konsens wiary stanowiący granicę socjologicznie wymiernej przynależności religijnej obejmuje więc około 90% Polaków, zaś całkowity brak konsensu przejawia się u około 10%. W społeczeństwie polskim postawy ateistyczne pozostają w dalszym ciągu udziałem zdecydowanej mniejszości. Dla osób stojących „na zewnątrz” życie kościelne wydaje się autonomiczną substrukturą, niezrozumiałą w sobie, a sam Kościół przestaje być „duchową ojczyzną”¹⁷. Orientują się na wartości światopoglądowe innych grup odniesienia. Zerwanie z Kościołem („Entkirchlichung”) rzadko dokonuje się na drodze jednorazowego aktu, naj-

¹⁶ K. Dobrowolski. *Przeobrażenia świadomości społecznej ludności chłopskiej w południowej Małopolsce po drugiej wojnie światowej*. W: *Przemiany społeczne w Polsce Ludowej*. Warszawa 1965 s. 432.

¹⁷ W. Kasper, K. Lehmann. *Die Heilssendung der Kirche in der Gegenwart*. Mainz 1980 s. 18.

częściej jest — jak zaznacza F. Tenbruck — „stopniowym powiększaniem się nagromadzonej bezkościelności”¹⁸. Obecna dynamika religijności polskiej wskazuje raczej — generalnie rzecz biorąc — na inny kierunek zmian, a mianowicie — na rozwój postaw selektywnych i ambiwalentnych wobec religii. Ta hipoteza będzie przedmiotem weryfikacji w dalszej części rozważań.

3. CZĘŚCIOWY KONSENS WIARY

Wzory postaw religijnych, które tworzą się w kulturze pluralistycznej, prezentują mniej lub bardziej spójne syndromy światopoglądowe. Jednostki przyswajają sobie wybrane wzory postaw religijnych, które odpowiadają ich potrzebom, inne zaś odrzucają lub częściowo kwestionują. Mieszczą się one jakby pośrodku pomiędzy całkowitą i bez zastrzeżeń akceptacją treści wiary a pełnym odrzuceniem. „W konkretnej rzeczywistości wiary człowiek jest wezwany do decyzji, a tym samym do wyboru między konsensem i jego brakiem”¹⁹. Prawdopodobieństwo rozszerzania się postaw „wybiórczych” wobec religii wzrasta w miarę narastania odczuwalnych napięć pomiędzy społecznym i kościelnym systemem wartości. F. Fürstenberg mówi o „autonomicznych chrześcijanach”, którzy odeszli od ugruntowanych w kulturze form pobożnościowych, rozluźnili swój związek z Kościołem, dochodząc do subiektywnie ukształtowanych prywatnych związków z Bogiem²⁰.

„Pierwsze przybliżenie” w ocenie zasięgu osób o częściowym konsensie wiary zostanie dokonane według kryterium praktyk religijnych. Przynotujemy poniżej kilka wyników z badań socjologicznych przeprowadzonych na ogólnokrajowych próbach reprezentatywnych obejmujących ludność dorosłą i młodzież.

Zebrane dotychczas wyniki dają jeszcze niepełny i niekompletny obraz praktyk religijnych oraz nie upoważniają do precyzyjnych uogólnień odnośnie do zasięgu katolików niedzielnych, konformistów sezonowych i osób niepraktykujących. Opierają się one na deklaracjach badanych osób na temat ich uczęszczania na mszę św. niedzielą lub na jeszcze bardziej ogólnych oświadczeniach, że są praktykującymi, niesystematycznie praktykującymi lub niepraktykującymi. Wydaje się, że na podstawie

¹⁸ *Die Kirchengemeinde in der entkirchlichten Gesellschaft*. W: *Soziologie der Kirchengemeinde*. Stuttgart 1960 s. 126.

¹⁹ Riess, jw. s. 110.

²⁰ *Der Strukturwandel protestantischer Frömmigkeit als soziologisches Problem*. „Archives de Sociologie des Religions” 4:1959 s. 73.

Tab. 2. Praktyki religijne w społeczeństwie polskim

Badania socjologiczne	Stale praktykujący	Nieregularnie praktykujący	Przestrzegający niektórych praktyk	Niepraktykujący	Brak danych
1960 r.					
ludność wiejska	46,7	33,3	12,8	6,3	0,9
ludność miejska	35,6	34,0	17,9	12,3	0,2
1966 r.					
ludność wiejska	66,5		23,4	2,6	7,5
ludność miejska	4,44		39,0	7,8	8,8
1968 r.					
ludność Polski	67,7		18,7	13,2	0,4
1971 r.					
młodzież w wieku 16-29 lat	58,0		9,0	32,0	0,1
1977 r.					
ludność Polski w wieku 25-65 lat	48,3	21,4	19,0	10,3	1,1

UWAGA: Wyniki sondażu z 1977 roku dotyczą uczestnictwa we mszy św. niedzielnej.

dotychczasowych rozeznań prowadzonych zarówno przez ośrodki laickie, jak i kościelne, na podstawie szczegółowych monograficznych analiz, jak i sondaży realizowanych metodą badania opinii publicznej na próbach ogólnokrajowych, można przyjąć jako przybliżony i przeciętny obraz liczbę 60% jako wskaźnik informujący o zasięgu katolików niedzielnych, 30% — o zasięgu katolików sezonowych i 10% — o zasięgu osób całkowicie niepraktykujących. Blisko połowa katolików niedzielnych przypadłaby na systematycznie praktykujących, druga — na mniej lub bardziej nieregularnie praktykujących. W nieco innym systemie przeliczeń dawałoby to rezultat w granicach 40%-45% jako wskaźnik dominantes. Poszczególne regiony kraju charakteryzują się z pewnością — niekiedy dość znacznym — zróżnicowaniem lokalnym i środowiskowym.

Przedziały wskaźnikowe pomiędzy grupą katolików niedzielnych, konformistów sezonowych i w ogóle niepraktykujących są nieco płynne i niezbyt ściśle. W zależności od tego, czy przez konformistów sezonowych będziemy rozumieć tych, którzy przestrzegają tylko praktyk jednorazowych i których religijność sprowadza się do czterech „przełomowych momentów” ludzkiego życia, czy także tych, którzy z okazji wielkich świąt uczestniczą we mszy św., proporcje określające udział tych grup w strukturze społeczno-religijnej społeczeństwa polskiego będą się nieco zmieniać.

Według kryterium praktyk religijnych można powiedzieć, że dominujący u około trzeciej części Polaków typ postaw religijnych to religijność selektywna, częściowo zdystansowana wobec Kościoła. Do tego typu postaw wobec religii przynależą konformiści sezonowi, którzy formalnie lub przynajmniej praktycznie zakwestionowali niektóre podstawowe wymagania Kościoła w odniesieniu do praktyk religijnych (część konformistów sezonowych deklaruje indyferentyzm religijny). Nie uczestniczą oni — przynajmniej zewnętrznie — w życiu Kościoła.

„Wybórczość” wyrażająca się w rezygnacji z praktyk religijnych nie jest jedyną formą urzeczywistniania się postaw selektywnych wobec religii. Częściowy konsens wiary zaznacza się również w dziedzinie podstawowych formuł dogmatycznych i norm moralności reprezentowanej przez Kościół. W niektórych badaniach socjologicznych wskazuje się na tę częściową identyfikację z obowiązującymi prawdami wiary i na niestabilność systemu wierzeń i przekonań moralnych występującą u pewnej grupy katolików. Analiza tych danych pozwoli na „drugie przybliżenie” w oszacowaniu zasięgu postaw wobec religii charakteryzowanych jako częściowy konsens wiary. Wiąże się ona dość ściśle z problemem pełnego konsensu w wierze, który wyznacza jedną z linii granicznych dla konsensu częściowego.

4. MAKSYMALNY KONSENS WIARY

Maksymalny konsens wiary przejawiają te osoby, które akceptują wszystkie istotne treści wiary tak, jak są one formułowane przez autorytet Kościoła i podawane wiernym jako obowiązujące. Można przypuszczać, że im bardziej obszerne i konkretne kwestie w badaniach socjologicznych przedstawia się respondentom do oceny, tym bardziej będzie zmniejszała się liczba tych, którzy reprezentują konsens maksymalny. Decyduje nie tylko liczba wskaźników wziętych do analizy, ale i ich jakość. Uznajemy religijność za zmienną wielowymiarową. Składa się na nią wiele czynników. Pod jednym względem badana zbiorowość ludzi może wykazywać religijność w większym stopniu, pod innym zaś w mniejszym.

Pełna identyfikacja z religią charakteryzuje się maksymalną akceptacją wierzeń dogmatycznych, całkowitą interioryzacją norm moralnych, uznaniem teoretycznym i praktycznym reguł liturgiczno-kultowych itp. Osoby reprezentujące pełny konsens wiary realizują w stopniu maksymalnym oczekiwania i żądania Kościoła jako reprezentanta religii zin-

stytucjonalizowanej (religijność kościelna sensu stricto, religijność w pełni konsekwentna, „Katechismus-Katholiken”, „Bekentnis-Protestanten”). Jest rzeczą wprost niemożliwą — z braku odpowiednich badań socjologicznych — podać według kryterium identyfikacji z prawdami wiary i zasadami moralnymi Kościoła w miarę dokładne liczby dotyczące zasięgu katolików o maksymalnym konsensie w społeczeństwie polskim. Z konieczności musimy odwołać się do badań socjologicznych o charakterze monograficznym. Wiedza socjologiczna w tym zakresie jest wciąż fragmentaryczna i niepełna.

W. Piwowarski szacuje, że w trzech miastach intensywnie uprzemysławianych (Puławy, Płock, Nowa Huta) 40%-45% ogółu mieszkańców reprezentuje postawy tradycyjnej religijności, 30% — postawy wybiórcze wobec religii, 10%-15% — postawy bardziej pogłębionej i świadomej religijności oraz 15%-20% — postawy indyferentne i ateistyczne. Spośród badanych przez E. Ciupaka w latach 1964-1965 rodzin warszawskich 21,1% zostało zakwalifikowanych do rodzin całkowicie identyfikujących się z katolicyzmem, 65,6% — do rodzin dysharmonijnych (częściowo identyfikujących się z katolicyzmem) i 13,3% — do rodzin zdechrystianizowanych. Podstawą typologii były odpowiedzi na dziesięć pytań kwestionariusza wywiadu ²¹.

S. E. Dobrzanowski wyróżnił w grupie młodzieży ze Skawiny, obok młodzieży o postawie religijnej świadomej i konsekwentnej (20%), najbardziej rozpowszechniony typ młodzieży o postawach religijnych niezupełnie konsekwentnych ze względu na niepełną internalizację doktryny wiary i moralności chrześcijańskiej (50%). Pozostałe odsetki przypadały na młodzież w różnym stopniu zlaicyzowaną, aż do typu konsekwentnie laickiego włącznie (badania z 1970 roku) ²². W grupie badanej młodzieży w latach 1974-1975 mieszkającej w internatach szkolnych, 18,7% respondentów określających siebie jako „wierzący i regularnie praktykujący” odpowiedziało w sposób konsekwentnie religijny na jedenaście pytań dotyczących stosunku do dogmatów wiary, obrzędów i zachowań religijnych. Dla porównania warto dodać, że w grupie „zdecydowanych przeciwników religii” 50,6% respondentów odpowiedziało na te same pytania w sposób konsekwentnie ateistyczny. Pozostali badani z obydwu grup odpowiedzieli przynajmniej na jedno z pytań w sposób niekoherentny w stosunku do ogólnie deklarowanej postawy wobec religii. Zarówno

²¹ W. Piwowarski. *Religijność miejska w rejonie uprzemysłowionym. Studium socjologiczne*. Warszawa 1977 s. 362-364. E. Ciupak. *Religijność Warszawiaków*. „Człowiek i Światopogląd” 1968 nr 2 s. 51.

²² *Postawy religijne współczesnej młodzieży polskiej*. „Chrześcijanin w świecie” 9:1977 nr 53 s. 102.

postawy proreligijne, jak i proateistyczne badanej młodzieży odznaczały się daleko posuniętą wewnętrzną niespójnością²³.

W typologii kompleksowej postaw wobec wybranych elementów tradycji religijnej K. Ryczan wyróżnił, opierając się na trzydziestu sześciu wskaźnikach, typ akomodujący (odpowiadający terminowi Maximalglaubenskonsens), typ selektywny (Partialglaubenskonsens) i typ kwestionujący (Glaubensdissens). W grupie badanej młodzieży z Rzeszowa w 1976 roku 15,8% reprezentowało typ akomodujący i 84,2% — typ selektywny. Odpowiednie dane charakteryzujące rodziców tej młodzieży kształtowały się na poziomie: ojcowie — 43,2% i 56,8% oraz matki — 46,7% i 53,3%. Jest rzeczą znamioną, że typ kwestionujący (zwątpienie lub niewiara wobec prawd wiary, brak potępień moralnych wobec wykroczeń przeciw normom dekalogu, zakwestionowanie przykazań kościelnych, niska ocena symboli sakramentalnych lub ich odrzucenie) nie zaznaczył się w ogóle w badanych grupach. Brak krańcowego (całkowitego) odejścia od tradycji religijnej wskazuje, że oddziaływanie religii i Kościoła nie sprowadza się do roli dychotomicznego procesu: wpływ maksymalny lub żaden²⁴.

W uprzemysławianym rejonie wiejskim koło Płocka w 1976 roku katolicy o pełnej lub prawie pełnej religijności kościelnej stanowili 74,9% ogółu zbadanej ludności wiejskiej (w 1967 roku — 86%), zaś 25,1% przypadało na katolików o religijności selektywnej (typologia oparta na 13 wskaźnikach). Wśród wychodźców ze wsi, którzy opuścili w latach 1967-1977 badane terytorium 46,9% sytuowało się w grupie pierwszej i 50,9% — w drugiej (2,2% przypadało na niewierzących)²⁵.

Dokonany przegląd stanu badań diagnostycznych nad maksymalnym konsensem wiary w Polsce wskazuje na małe zaawansowanie tych prac. Przedstawione powyżej typologie postaw wobec religii obejmują stosunkowo niewielkie zbiorowości osób. Pochodzą te typologie z różnych lat, opierają się na bardzo zróżnicowanych podstawach wyodrębniania podgrup (nie zawsze podanych przez autorów) i w tym sensie nie upoważniają do wysuwania ogólnych, o charakterze ścisłym, wniosków dotyczących całego społeczeństwa polskiego. W porównaniu z wcześniejszymi ustaleniami domagają się jednak znacznego poszerzenia obszaru postaw charakteryzujących się częściowym konsensem wiary. Z badań monograficznych wynika, że maksymalny konsens wiary waha się w granicach od około 20% w grupach młodzieżowych do 75% wśród ludności wiej-

²³ J. Czerwiński. *Postawy młodzieży zamieszkałej w internatach szkolnych wobec religii*. „Euhemer-Przegląd Religioznawczy” 1978 nr 3 s. 112.

²⁴ *Ciągłość i zmiana tradycji religijnej*. „Collectanea Theologica” 49:1979 fasc. 3 s. 166.

²⁵ J. Mariański. *Dynamika przemian religijności wiejskiej w warunkach industrializacji*. „Chrześcijańskie w świecie” 11:1979 nr 76 s. 60.

skiej. Ustalony według kryterium praktyk religijnych częściowy konsensus wiary, obejmujący 30% Polaków, można rozszerzyć na blisko połowę członków społeczeństwa polskiego.

Do takiego przypuszczenia upoważniają jeszcze wyniki wielu badań socjologicznych w zakresie tych wskaźników postaw wobec religii, które pełnią swoiste „wąskie gardło” dla maksymalnego konsensu wiary. Są to z jednej strony kwestie związane z moralnością małżeńsko-rodzinną (szczególnie moralność seksualna), z drugiej — problemy eschatologii, stworzenia świata, pochodzenia człowieka, nieśmiertelności duszy itp. Liczba katolików, którzy w tych sprawach identyfikują się z Kościołem jest stosunkowo niska. Powiększenie liczby i zmiana jakości wskaźników w konstruowanych typologiach konsensu wiary mogłaby prowadzić do dalszego przesunięcia się linii przedzielającej maksymalny i częściowy konsensus wiary. Granice przejść są tu w istocie dość płynne. Dystans spowodowany niezgodnością pomiędzy katalogiem wartości przekazywanych w Kościele i w społeczeństwie dotyczy nie tyle centralnych prawd wiary, lecz przede wszystkim wartości etycznych.

Warto jeszcze wspomnieć o pewnym typie krytycyzmu wobec Kościoła, który nie oznacza zdystansowania się wobec niego, lecz wyraża dążenie do pogłębienia postawy chrześcijańskiej. Dobry przykład opisu tego typu „postaw krytycznych” można odnaleźć w badaniach R. Pomianowskiego w grupie studentów uczęszczających i nieuczęszczających do ośrodków duszpasterstwa akademickiego. Wśród tych pierwszych skonstatowano występowanie specjalnego typu przynależności religijnej, który autor nazwał typem „mało eklezjalnym”. Studentów tych cechuje „niskie poczucie więzi z instytucjami administracyjno-duszpasterskimi. Dostrzegają oni wyraźne różnice między sakralnymi i administracyjnymi funkcjami duchowieństwa. Nie przeceniają roli duchownych w życiu Kościoła i społeczeństwa. Nie negują pouczeń moralnych papieża i biskupów, ale też nie przyjmują ich bezkrytycznie, jako «gotowych» wskazań dla własnego postępowania. Mają wątpliwości co do wyłącznej kompetencji urzędu nauczycielskiego w zakresie interpretacji depozytu Objawienia i przyjęcia za konieczne wszystkiego, czego naucza Kościół. W mniejszym stopniu odczuwają potrzebę oparcia się na autorytecie moralnym Kościoła. Więcej liczą na własne przemyślenia, poszukiwania niż na gotowe rozstrzygnięcia hierarchów w dziedzinie moralnej. Odczuwają z tego powodu pewne ograniczenie wolności w Kościele, stąd rodzi się ich krytycyzm i wątpliwości pod adresem Kościoła katolickiego jako «jedyne źródła i szafarza łaski nadprzyrodzonej». Mają jednakże głęboką świadomość, iż ich «dobre postępowanie» przyczynia się do budowania Królestwa Chrystusowego na ziemi. Dobrze czują się w małej

wspólnocie religijnej... Są gorliwi w praktykach religijnych. Wolą modlitwę indywidualną i «myślową» niż «głośno recytowaną»²⁶.

Jednostki reprezentujące ten typ przynależności religijnej charakteryzują się pewną formą zdrowego krytycyzmu („religijność kontestacyjna”) i niedorozwojem postaw eklezjalnych, z drugiej zaś strony odznaczają się głęboką wiarą, zaangażowaniem, dynamizmem oraz zaznaczają się u nich tendencje do poszukiwań. R. Pomianowski odnalazł te postawy przede wszystkim w grupie młodzieży z ośrodków duszpasterstwa akademickiego. Rzadko pojawiały się one wśród studentów w ogóle. Krytyczny stosunek tych katolików wobec określonego porządku w Kościele nie prowadzi do postawy „wybiórczej”, lecz do podejmowania wysiłków rozwiązywania pojawiających się problemów z pozycji świadomego członka Kościoła przy zachowaniu podstawowej wiary w wierze. Słowo „krytyczny” nie ma tu wydźwięku negatywnego²⁷. Chrześcijanie „krytyczni” chcą bowiem reinterpretować tradycyjne formuły w duchu chrześcijańskim. Nie można dla celów kontynuacji tradycji religijnej żądać „takiej religijności, jaka jest, bo taka była dawniej”. Nie każde odchylenie od tradycyjnych norm niesie z sobą zagrożenie i niebezpieczeństwo dla prawidłowego porządku społeczno-religijnego w Kościele. Oczywiście przy braku sprecyzowanych kryteriów uprawniona krytyka może przekształcać się w nieuprawniony dystans.

Katolicy selektywni wybierają z katolicyzmu te twierdzenia, które uznają za bardziej odpowiednie i wartościowe. J. Ratzinger, nawiązując do metafory użytej przez O. Schreudera, pisze o tych katolikach, że są podobni do klientów ze sklepu samoobsługowego, wybierających do swoich koszyków to, co im podoba się, i zaopatrujących się w różnych sklepach samoobsługowych²⁸. Choć pozostają pod przemożnym wpływem tradycji katolickiej, rezygnują całkowicie lub częściowo z tego, co wydaje się im niedostosowane do wymagań życia współczesnego. W selektywnym podejściu do Kościoła nie dominują elementy w pełni świadomego i intelektualnego wyboru, wolnego od wszelkich determinant negatywnych i pozytywnych, lecz raczej motywacja pragmatyczna, wywodząca się z konkretnych sytuacji i potrzeb życiowych współczesnego człowieka, z subiektywnie rozumianych wymogów cywilizacji współczesnej. „Wybór” nie jest aktem heroicznym, lecz pozostaje pod przemożnym cięż-

²⁶ R. Pomianowski. *Z badań nad psychologicznymi aspektami przynależności religijnej młodzieży z ośrodków duszpasterstwa akademickiego*. „Seminare — Poszukiwania Naukowo-Pastoralne” 1978 s. 133.

²⁷ Por. A. Exeler. *Von der versorgten zur kritischen Gemeinde*. W: *Kirche Kader Konsumenten. Zur Neuorientierung der Gemeinde*. Mainz 1971 s. 132-144.

²⁸ J. Ratzinger, K. Lehmann. *Mit der Kirche leben*. Freiburg im Breisgau 1977 s. 17 nn.

niem uwarunkowań społeczno-kulturowych i stanowi wypadkową ścierania się różnych sił światopoglądowych w społeczeństwie pluralistycznym.

Z tego punktu widzenia koncepcja „Auswahlchristentum” proponowana przez P. M. Zulehnera nie wydaje się w pełni usprawiedliwiona. Ujmuje się w niej „wybór” jako proces indywidualny i prywatny, wtórnie związany z konformistycznymi naciskami środowiska społecznego. Sam termin zaś sugeruje „wybór” w kierunku pogłębienia religijności²⁹. W koncepcji konsensu i braku konsensu wiary bardziej organicznie zespolone są obydwie aspekty „wyboru” — indywidualny i społeczny. D. A. Seeber mówi o „subiektywistycznej religijności” i o „wątlym chrześcijaństwie” („verkümmerte Christlichkeit”)³⁰. W polskiej literaturze socjologicznej utrwała się termin: „postawy wybiórcze wobec religii”, „postawy selektywne wobec religii”, „religijność selektywna”, „religijność niekonsekwentna” (lub „bez konsekwencji”)³¹.

5. TYPY KONSENSU WIARY W SPOŁECZEŃSTWIE POLSKIM NA TLE INNYCH KRAJÓW

Przeprowadzone rozważania pozwalają zaproponować następującą typologię konsensu wiary w społeczeństwie polskim:

- a) maksymalny konsens wiary — 40%
- b) częściowy konsens wiary — 50%
- c) minimalny konsens wiary — 90%
- d) brak konsensu wiary — 10%.

Proponowany układ konsensu wiary i jego upowszechnienie się w społeczeństwie polskim wymaga weryfikacji w dalszych badaniach obejmujących zarówno całe społeczeństwo, jak i poszczególne jego części. Podane procenty określające zasięg wyróżnionych grup katolików nie są precyzyjne, mają orientacyjny charakter i stanowią swoistą hipotezę ro-

²⁹ Zulehner uważa, że termin „Auswahlchristen” jest lepszy i korzystniejszy niż termin „Fernstehende” i „Randsiedler”. Decydującą cechą „Auswahlchristen” jest to, że „wybierają” oni coś z systemu oczekiwań Kościoła, rezygnują częściowo z systemu wartości chrześcijańskich na rzecz wartości niechrześcijańskich i pozakościelnych. (*Wandel in den Grundtypen der Teilnahme — Wandel in den pastoralen Grundaufgaben*. W: *Zielgruppen. Brennpunkte kirchlichen Lebens*. Frankfurt am Main 1977 s. 79).

³⁰ *Kirchendistanzierte Religiosität. Zu einer Studie der Pastoralkommission des Zdk*. „Herder Korrespondenz” 31:1977 s. 448.

³¹ Piwowski. *Religijność miejska* s. 360-367; Dobrzański. *Postawy religijne* s. 94-103.

boczą do weryfikacji. W poszczególnych środowiskach społecznych mogą zachodzić znaczne różnice na korzyść tego lub innego typu. Zresztą religijność nie ma cech zjawiska statycznego, jest procesem „otwartym”, będącym zawsze w stadium „stawania się”. Przyjęcie jednolitej typologii postaw wobec religii umożliwia porównywanie ze sobą rezultatów badań empirycznych, daje podstawę do uchwycenia dynamiki przemian religijnych w społeczeństwie polskim. Pozwala lepiej uzmysłowić zróżnicowania warstwowe ukryte pod zewnętrzną „jednakowością”³².

Niektórzy badacze próbują zmierzyć stopień identyfikacji z Kościołem, choć pomiar ten nie może być w pełni precyzyjny. Zdaniem P. M. Zulehnera w Austrii nastąpił w latach 1950-1975 wzrost tzw. *Auswahlchristen* z 59,7% do 69%³³. W innych swoich opracowaniach tenże autor podaje następujące oszacowanie zasięgu różnych typów katolików ze względu na charakter zachowań religijno-kościelnych: niechrześcijanie — 5%, tradycyjni chrześcijanie — 20%, „wybierający” chrześcijanie — 75%³⁴. W diecezji Graz (Austria) 26% katolików zaliczono do chrześcijan kościelnych i 74% do „*Auswahlchristen*”³⁵. Spośród badanych rodziców katolickich z Salzburga 17% zostało zakwalifikowanych do „związanych z Kościołem”, 34% — do „przyjaźnie ustosunkowanych do Kościoła” i 49% — do „obcych Kościołowi”³⁶. W dwóch parafiach wiedeńskich badani wylosowani z listy osób uiszczających podatek kościelny zostali sklasyfikowani w trzy zasadnicze grupy: a) prawdziwi i nieprzychylni „poganie”, którzy nie poszukują orędzia ewangelicznego i nauki chrześcijańskiej, według których Kościół powinien wypełniać czysto społeczne funkcje; praktycznie rzecz biorąc nie mają oni wiary i jej nie poszukują (50% badanych), b) obojętni religijnie, ale z pewną skłonnością do nawiązywania kontaktów z Kościołem, aprobujący pracę Kościoła z dziećmi i młodzieżą także w aspekcie religijnym (30%), c) chrześcijanie, którzy na serio traktują swoją wiarę, żyją życiem sakramentalnym i angażują się na rzecz innych (20%)³⁷.

³² E. Ciupak wymienia następujące wzory światopoglądowe: a) katolicyzm ortodoksyjny, b) katolicyzm nominalny, c) religijność indywidualna, d) indyferentyzm światopoglądowy, e) ateizm (*Jaki jest światopogląd młodzieży?* „Argumenty” 1980 nr 3 s. 3).

³³ *Wie kommen wir* s. 39.

³⁴ P. M. Zulehner. *Religiosität und Kirchlichkeit*. „Theologisch-Praktische Quartalschrift” 122:1974 nr 4 s. 338.

³⁵ Zulehner. *Wie kommen wir* s. 83.

³⁶ P. M. Zulehner. *Säkularisierung von Gesellschaft, Person und Religion. Religion und Kirche in Österreich*. Wien 1973 s. 167.

³⁷ F. Klostermann. *Wie wird unsere Pfarrei eine Gemeinde? Für alle Mitarbeiter in der Pfarrgemeinde*. Wien 1979 s. 68.

Według ogólnych oszacowań dokonanych przez K. Forstera więcej niż połowa dorosłej ludności w RFN nie bierze udziału w życiu wspólnotowym jednego z dwóch wielkich Kościołów chrześcijańskich, choć do nich należy i mimo iż nie uważa się za areligijną³⁸. N. Greinacher szacuje, że około 10% społeczeństwa katolickiego RFN tworzy tzw. kościelną wspólnotę zasadniczą („Kerngemeinde”), 25% to katolicy niedzielni, około 50% przypada na katolików „peryferyjnych” i 15% na katolików nominalnych³⁹. W. Riess, który przeprowadził wtórną analizę materiałów zgromadzonych w trakcie wielu badań socjologicznych, przyjmuje, że w społeczeństwie zachodnioniemieckim 10% katolików reprezentuje maksymalny konsens wiary, 70% — częściowy (80% minimalny) i 20% — brak religijnego konsensu⁴⁰.

Sondaż reprezentatywny z 1971 roku przeprowadzony we Francji przez Instytut Badania Opinii Publicznej (SOFRES) pozwolił na wypracowanie typologii katolików ze względu na ich stosunek do wiary i Kościoła. Wyróżniono cztery podstawowe typy: obojętni religijnie (les indifférents) — 21%, chrześcijanie peryferyjni (les extérieurs) — 38%, chrześcijanie częściowo zintegrowani (les frontaliers) — 17%, chrześcijanie zintegrowani (le intègres) — 24%. W ostatniej grupie można wyróżnić dwa podtypy: zaangażowanych bardzo aktywnie (les actifs) — 7% i zwykłych chrześcijan, przestrzegających praktyk religijnych (les bons chrétiens) — 17%. Pierwszych można by określić jako „elite”, tzn. chrześcijan zaangażowanych, o przemyślanej wierze i aktywnościach kultowych nie zawsze zgodnych z obowiązującym prawem kościelnym; drugich — jako ludzi szczególnie przywiązanych do praktyk religijnych, ale z pewnymi zastrzeżeniami akceptujących wewnątrzkościelne reformy⁴¹.

W podsumowaniu wyników badań z lat 1966-1974 S. Burgalassi podaje uwarstwienie społeczno-religijne społeczeństwa włoskiego i wyróżnia następujące typy postaw wobec religii: a) obojętni religijnie (59% ogółu ludności), którzy utrzymują bardzo sporadyczny i okazjonalny kontakt z duszpasterskimi jednostkami terytorialnymi. Można ich zaliczyć do pragmatycznej, marksistowskiej albo liberalnej subkultury.

³⁸ *Gründe und Entwicklungsalternativen für eine kirchendistanzierte Religiosität*. „Internationale katholische Zeitschrift” 6:1977 s. 540.

³⁹ *Zehn Jahre danach. Probleme und Tendenzen im Katholizismus der Bundesrepublik Deutschland seit dem Essener Katholikentag (1968)*. „Frankfurter Hefte. Zeitschrift für Kultur und Politik” 33:1978 nr 10 s. 41.

⁴⁰ Riess, jw. s. 102-110. Sondaż reprezentatywny przeprowadzony w 1979 roku przez „Ifak-Institut für Markt- und Sozialforschung” wykazał, że tylko 79% obywateli RFN wierzy w Boga lub Istotę Wyższą (w 1967 roku 90%) (*Umfrage: Nur noch jeder dritte ein Christ*. „Der Spiegel” 33:1979 nr 52 s. 71).

⁴¹ F. Schmalz. *Wie sehen die Franzosen die katholische Kirche?* „Herder Korrespondenz” 26:1972 s. 282-283.

Skierowani są ku wartościom doczesnym jako podstawowym ideałom (np. dobrobyt, wolność). Tworzą zewnętrzny krąg Kościoła włoskiego, grupujący warstwy proletariackie i miejskie; b) osoby pozostające w częściowej opozycji wobec Kościoła (około 11%), a więc ateści i dysydenci chrześcijańscy, odznaczający się wysokim poziomem wykształcenia i aktywnością radykalizującą; c) osoby należące do sektora kościelnego (około 30%), zarówno o tendencjach zachowawczych (tradycyjnych), jak i reformatorskich; d) mała centralna grupa (około 1%), złożona z intensywnie zaangażowanych w sprawy Kościoła osób, mająca charakter elitarny⁴².

Ogólnie i bardzo ostrożnie można więc powiedzieć, że w mozaice różnorodnych warstw kościelnych tylko mniejszość ludzi w społeczeństwach zachodnich reprezentuje współcześnie typ względnie pełnej identyfikacji z Kościołem. Większość sytuuje się w częściowym dystansie wobec niego⁴³. R. Zerfass dodaje, że wspólnoty zasadnicze w Kościele katolickim i ewangelickim („Kerngemeinde”) obejmują pod względem ilościowym wyraźną mniejszość, w aspekcie zaś jakościowym są rodzajem religijnej subkultury w społeczeństwie⁴⁴. Religijność osób „stojących z dala od Kościoła” stanowi zatem we współczesnych społeczeństwach przemysłowych wzorzec dominujący.

Dokonane porównania wskazują na wyraźne różnice w konsensie wiary w Polsce i w wysoko rozwiniętych krajach Europy Zachodniej, chociaż nie są one tak znaczne, jak można było przypuszczać. Istnieje zapewne znaczna różnica pomiędzy religijnością selektywną w środowiskach wiejskich i miejskich w Polsce i w tych krajach. Jest to jednak różnica stopnia, a nie jakości zjawiska. Rozwój religijności w Polsce wyraża się w podobnych trendach charakterystycznych dla społeczeństw przemysłowych Europy (rozwój „wybiórczych” postaw wobec religii), choć nie z taką ostrością i konsekwencją. Oznacza to — mówiąc innym językiem — słabszą obecność „Glaubensdissens” niż „Glaubenskonsens” w postawach ludności naszego kraju, inny — korzystniejszy z punktu

⁴² Burgalassi. *Gesellschaftsschichten und Rezeption der Lehre. Dargestellt am Beispiel Italien*. „Concilium” 14:1978 s. 2-12.

⁴³ Według jednej z ankiet Instytutu Gallupa z 1978 roku 41% wszystkich obywateli USA liczących powyżej 18 lat można określić jako nie-związanych z Kościołem (18% — wśród katolików). Spośród ogółu „odłączonych” od Kościoła („unbekehrt”) 32% powróciłoby do Kościoła, jeżeli spotkałoby w swoim życiu księdza lub jakąś wspólnotę kościelną zdolną do zrozumienia ich problemów religijnych (W. Bühlmann. *Evangelisierung der kirchlich Distanzierten*. „Diakonia” 11: 1980 s. 211).

⁴⁴ *Pastorale Kompetenz — Konsequenzen für den Ausbildungssektor. W: Kirchliche und nichtkirchliche Religiosität. Pastoraltheologische Perspektiven zum Phänomen der Distanzierung von der Kirche*. Freiburg im Breisgau 1978 s. 117.

widzenia kościelnego — układ proporcji między konsensem i jego brakiem, mniejszą niekoherentność przekonań w świadomości religijnej Polaków. Katolicy polscy wykazują wyższy poziom więzi rytualno-kultowej z Kościołem i wyższy poziom ortodoksji w wyznawaniu wiary. Katolicy „zachodni” mają mniej rozwinięty komponent praktyk religijnych, a dla artykulacji swojej wiary poszukują bardziej liberalnych form wyrazu.

Częściowy konsens wiary (religijność selektywna) jest — przynajmniej w znacznej mierze — „produktem” cywilizacji przemysłowej. Jeżeli nawet samo zjawisko występowało w epoce przedtechnicznej (społeczeństwo chrześcijańskie), to jego obecne rozmiary i intensywność są znamieniem społeczeństwa pluralistycznego. W tym typie społeczeństwa jednostki o zwartej i harmonijnej osobowości religijnej, których postawy i zachowania tak w dziedzinie wiary, jak i praktyk religijnych oraz moralności są ze sobą ściśle zbieżne, stanowią mniejszość. Większość katolików w jednych aspektach reprezentuje poglądy zgodnie z dyrektywami Kościoła, w innych aspektach — odmienne, „wyzwolone” spod wpływu nauki Kościoła lub nawet sprzeczne z założeniami religii (swoista „koe-gzystencja” mieszanych, niekiedy przeciwstawnych poglądów). Zarówno psychologicznie, jak i praktycznie potrafią niektórzy ludzie przez dłuższy czas godzić ze sobą to, co obiektywnie rzecz biorąc, jest wzajemnie niespójne a nawet sprzeczne. Wiara nie jest przez nich wyznawana w standardowy sposób. Postawy wierzeniowe nie są dostatecznie spójne i wyraźnie skrystalizowane.

6. UWAGI KOŃCOWE

Typowym zjawiskiem zachodzącym we współczesnych społeczeństwach przemysłowych, a także i w Polsce, nie jest zanik religijności czy areligijność, lecz przemiana społecznych form religii, wyrażająca się w odchodzeniu od maksymalnego konsensu wiary do konsensu częściowego. Wyniki badań socjologicznych w Polsce nie potwierdzają tezy o jednolitym i linearnym procesie przekształcania się postaw religijnych w indyferentne, a poprzez nie — do ateistycznych. W ogóle nie mogą potwierdzić hipotezy o nieodwracalności tego procesu. Faktyczna ewolucja religijności we współczesnej cywilizacji jest bardziej złożona i wielokierunkowa. Istnieje niewątpliwie wiele oznak procesu osłabienia konsensu wiary, który dokonał się w różnych sektorach społeczeństwa i w różnym stopniu. Jednak w analizach socjologicznych nie osiągnęliś-

my jeszcze stadium pozwalającego na ścisłe ustalenia. Ogólnie można powiedzieć, że tendencją wiodącą w przemianach religijności polskiej jest wzrost postaw określanych przez nas jako „częściowy konsens wiary”⁴⁵. Rozwój ten nie dokonuje się skokowo, lecz poprzez stopniowe narastanie zmian w ukształtowanej historycznie strukturze religijności.

Cywilizacja industrialna, która — przynajmniej pośrednio — przyczynia się do upowszechniania się postaw religijnych częściowo zdystansowanych wobec Kościoła, uczyniła pozycję chrześcijaństwa bardzo trudną, ale nie beznadziejną. Wizja przyszłości Kościoła nie jest wizją tonącego statku. Istnieją bowiem w Kościele ogromne siły społeczne i religijne umożliwiające w każdym czasie dokonywanie reintegracji postaw w kierunku pełnego konsensu wiary. Pełna identyfikacja z religią, chrześcijaństwo *explicite* kościelne, nie jest czymś statycznym, jest zawsze rzeczywistością „*in statu fieri*”, celem z punktu widzenia pastoralnego. Obecność „tego, co chrześcijańskie” rozciąga się daleko poza aktywną wspólnotę kościelną.

THE FUNDAMENTAL CONSENSUS OF THE FAITH IN POLISH SOCIETY

Summary

Starting with a description of the general situation of religion in pre-technical (Christian) and industrial (pluralistic) societies the author tries to estimate, on the basis of the selected sociological studies, the range of the attitudes towards religion characterized by maximal identification (maximal consensus of the faith), partial identification (partial consensus of the faith), minimal identification (minimal consensus of the faith) and by the lack of identification with religion (the lack of consensus of the faith). The picture obtained of the situation in our country is compared to the situation in several West-European countries (Austria, West Germany, France, Italy) in the last passages of this study.

Taking into consideration the criterion of the total self-declaration of the people questioned, and the state of the realized religious observances and the criterion of identification with the truths of faith and moral principles of the Church, the author proposes the following division of the consensus of faith in Polish society: maximal consensus of faith-40%, partial consensus of faith-50% (minimal consensus of faith-90%) and the lack of the consensus of faith-10%. The

⁴⁵ „Religijność polska nie jest bowiem instytucjonalna, lecz jest to religijność z wyboru, nie jest ona tylko zewnętrzna, choć przejawia się w bogatych formach kultowych, lecz w pełni zaangażowana, prowadzi ludzi do głębokich przeżyć obecności Boga w ich życiu”. (J. Majka. *Chrześcijański pluralizm kulturowy*. W: *Chrześcijanin w Kościele*. Wrocław 1979 s. 211-212). Podana charakterystyka religijności jest zapewne adekwatna w stosunku do pewnej warstwy społeczeństwa, nie odzwierciedla zaś tendencji dominujących we współczesnym katolicyzmie polskim.

comparisons made in the study show differences in the consensus of faith in Poland and in highly developed West-European countries. There doubtless exists a serious difference between the selective religiousness in Poland and in these countries. But it is rather a difference in the degree and not in the quality of the phenomenon. The "western" Catholics among whom religious observances are less developed, seek for more liberal forms of expression to manifest their faith.

Industrial civilization, which—at least indirectly—contributed to the popularization of attitudes partially reserved towards the Church, has made the position of Christianity slightly more difficult. However, the Church retains great social and moral authority which makes it possible to reintegrate attitudes in the direction of the maximal consensus of faith at any time.