

Stanisław Obirek
Uniwersytet Łódzki

ZWROT W POLSKIEJ RELIGIJNOŚCI

Laikat i duchowieństwo w Kościele katolickim w Polsce. Problem dialogu i współistnienia. Red. Józef Baniak. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Wydziału Nauk Społecznych Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza 2010, 385 s.

Znane z socjologii religii zjawisko przemiany (transformacji) religijności w czasach gwałtownych zmian polityczno-społecznych, gospodarczych, kulturowych i religijnych nie opisuje adekwatnie procesów, jakim podlega religijność polskich katolików. Znacznie bliższe jest jej pojęcie zwrotu (ang. *turn*), znane z filozofii, etyki, historii i teorii literatury, albo zerwania (fr. *rupture*), którego niektórzy badacze używają wobec zmian, jakie zaszły w Kościele katolickim na Soborze Watykańskim II. Zwrot wskazuje bowiem nie tyle na kontynuację, z jaką mamy do czynienia w transformacji, ile na radykalne zerwanie i odejście od tradycyjnego paradygmatu. I właśnie te procesy zachodzące w religijności polskich katolików od trzydziestu lat opisuje Józef Baniak. Ma on w swoim dorobku kilkanaście książek poświęconych ich różnym aspektom (por. m.in. Baniak 1982; 2007; 2008), a jego ustalenia, choć powoli i nie bez oporów, wchodzą do powszechnej świadomości. Ten opór ma swe źródło w niezbyt pochlebnych wnioskach, płynących z badań na temat spójności przekonań religijnych polskich katolików, a zwłaszcza rozbieżności dotyczących deklarowanej doktryny i codziennej praktyki religijnej. Tym razem Baniak zredagował tom, w którym jego własne wyniki badań zostały wpisane w wielość innych badaczy reprezentujących zarówno odmienne dyscypliny naukowe, jak i różne podejście do religijności i religii. Książka jest próbą połączenia różnych perspektyw i wzajemnie się dopełniających kompetencji, które jednak potwierdzają w całej rozciągłości główne tezy Baniaka o radykalnym zwrocie, a więc zerwaniu, jakiemu podlega polski katolicyzm. Co ciekawe, badania te są od lat ignorowane przez przedstawicieli analizowanej instytucji, a zwłaszcza przez hierarchię Kościoła katolickiego.

Józef Baniak, jako redaktor omawianej książki, zwraca na ten problem uwagę we wprowadzeniu: „Polacy pytani o Kościół mówią otwarcie, że ciągle chce on lansować model ‘oblężonej twierdzy’, nieustannie walczyć z kimś lub z czymś, siłowo przekonywać i przekazywać własną doktrynę czy ‘zachęcać’ do odbywania praktyk lub do udziału w katechezie (np. elektroniczna rejestracja udziału w nabożeństwach czy indeksy dla młodzieży katechizowanej), siebie uważa za jedyne i wyłącznego dysponenta ‘swojej’ prawdy. Tymczasem w opiniach katolików świeckich walka nie

jest i nie powinna być ‘metodą’ pracy ewangelizacyjnej i edukacyjno-wychowawczej Kościoła; takich działań Kościoła i księży świeccy nie tolerują i zdecydowanie je odrzucają jako niestosowne i szkodliwe dla jego misji fundamentalnej” (s. 13).

Jak wspomniałem, Baniak jest autorem licznych i podstawowych prac na temat współczesnego katolicyzmu polskiego, dlatego jego uwaga, że „wizerunek Kościoła i księży ukazywany przez młodzież odbiega niemal całkowicie od jego wizerunku własnego, jak i od modelu kapłana propagowanego w mediach kościelnych” (tamże) ma szczególnie ciężar. W moim przekonaniu powyższa diagnoza jest słuszna, natomiast pewnym mankamentem całej książki jest brak refleksji nad źródłami zaistniałego stanu rzeczy. Według mnie istnieje bowiem zasadnicza przepaść pomiędzy demokratycznymi i pluralistycznymi społeczeństwami, które wypracowały sposoby współistnienia różnych grup w procesie dialogu społecznego i mozolnie wypracowywanego kompromisu, a instytucją, która ze swej natury chce narzucać własną doktrynę innym i jest niechętna jakimkolwiek zmianom. Powtarzający się argument, że Sobór Watykański II wprowadził absolutną nowość i dostosował katolicyzm do współczesnej kultury (słynne *aggiornamento* papieża Jana XXIII, zwołującego wspomniany sobór) nie sprawdza się w warunkach polskich. Recepcja jego dokumentów jest u nas znikoma, a w każdym razie w znikomym stopniu wpłynęła na zmianę mentalności kleru, a zwłaszcza hierarchii katolickiej, która właściwymi sobie środkami (listy episkopatu Polski, tzw. media katolickie) propaguje i utwierdza tradycyjny model religijności. Trudno więc mówić, by w jakikolwiek sposób hierarchowie odnieśli się do *novum*, jakim dla katolicyzmu stało się zbliżenie do innych wyznań chrześcijańskich i dialog międzyreligijny. Polski katolicyzm pozostał wobec tych podstawowych zagadnień raczej obojętny (warto pod tym kątem przeczytać znakomitą analizę listów pasterskich Konferencji Episkopatu Polski z lat 1962–2005, z której wyłania się obraz zainteresowań biskupów polskich w czasie trwania soboru i okresu posoborowego – por. Skowronek 2006). Być może specyfika polskiego katolicyzmu (koncentracja raczej na wewnętrznym różnicowaniu niż na stosunku do świata, w którym coraz mniej jest katolików i katolicyzmu) wiąże się z jego izolacją wobec teologii światowej i towarzyszącym tej izolacji wyraźnym poczuciem wyższości wobec debaty toczonej w Europie Zachodniej, Stanach Zjednoczonych, Ameryce Południowej i Azji. Większość polskich teologów katolickich (chlubnymi wyjątkami pozostają ks. Wacław Hryniewicz i ks. Alfons Skowronek) zadawała się bezkrytycznym przyjmowaniem dyrektyw płynących z Watykanu, a wszelkie próby krytycznego namysłu nad ich związkami z rzeczywistościami, a nawet palącymi problemami świata współczesnego stygmatyzuje wygodną etykietą relatywizmu i cywilizacji śmierci. Tymczasem bez uwzględniania globalnego wymiaru zmian zachodzących w samym katolicyzmie teologia pozostaje oderwana od tej rzeczywistości i staje się zajęciem interesującym tylko dla dyskutantów. Jest to zresztą zrozumiałe, zważywszy na stosunek Watykanu do tzw. dysydentów, czyli teologów krytycznie oceniających stosunek papieży posoborowych do przemian wewnątrz samego Kościoła. Emblematycznym przykładem jest tutaj pozbawienie przez Jana Pawła II w 1979 roku prawa nauczania teologii katolickiej Hansa Kuenga, jednego z najwybitniejszych żyjących teologów, czy długa lista innych, objętych zakazem

publikowania na tematy znajdujące się na swoistym indeksie (niechlubnej pamięci indeks ksiąg zakazanych został formalnie zniesiony w 1966 roku przez Pawła VI), mówiące – z jednej strony – o związkach katolicyzmu ze sferą publiczną (teologia wyzwolenia), a z drugiej – o jego związkach z innymi religiami (dialog międzyreligijny).

Interesujące nas studium dzieli się na pięć części, które w swoistych przybliżeniach rozwijają problematykę wyznaczoną tytułem zbioru. Tak więc mowa jest najpierw o „Miejscu i formach aktywności katolików świeckich w Kościele”, a następnie o „Roli religii i udziale Kościoła w świeckich sferach życia ludzi”. Trzy kolejne części oświetlają bardziej szczegółowo wzajemne relacje duchownych i świeckich. W części trzeciej mowa jest bowiem o „Przestrzeniach i formach dialogu kleru z laikatem”, część czwarta analizuje „Formy dialogu katolików świeckich z duchowieństwem w parafii”, część ostatnia zajmuje się „Kościołem i księżmi w ocenach osób dorosłych i młodzieży”. Osobiście sędzę, że znacznie ciekawiej zaznaczył się podział wewnątrz tych bloków, wskazujący na różnice interpretacyjne tych samych faktów socjologicznych. Z jednej strony mamy bowiem do czynienia z socjologami religii, którzy dostrzegając zachodzące zmiany podkreślają ciągłość tradycji i religijności katolickiej, a z drugiej – z badaczami, którzy biorąc pod uwagę radykalne zmiany w postawach ludzi wierzących zwracają uwagę na nowe jakości polskiego katolicyzmu.

Reprezentatywny dla tej pierwszej grupy jest tekst Janusza Mariańskiego, otwierający pierwszą część tomu, zatytułowaną „Miejsce i formy aktywności katolików świeckich w Kościele”. Mariański od lat bacznie śledzi zmiany polskiej religijności, odnotowuje skrupulatnie ich społeczno-kulturowe uwarunkowania, a jednak w końcu pozostaje optymistą. Owszem, powtarza tezę o wyjątkowości polskiego katolicyzmu, któremu nie zagrażają żadne wstrząsy. Podobnie, choć z licznymi zastrzeżeniami, kończy swój esej: „Katolicyzm polski podlega i będzie podlegał mniej lub bardziej radykalnym przemianom, w kierunku osłabienia pewnych sektorów religijności i kościelności oraz wzmocnienia innych. Ryzykowne byłoby programowanie rozmiarów ilościowych tego zjawiska. Z pewnością Kościół przyszłości musi być Kościołem ‘wielogłosowym’, pluralistycznym, ‘wielosektorowym’, otwartym na innych i z innymi (a nie przeciw innym). Kościół jako instytucja i wspólnota ‘długiego trwania’ zmienia się powoli (‘ciągłość w zmienności’), a nawet silne wpływy modernizacji społeczno-gospodarczej nie muszą oddziaływać bezpośrednio na zmiany w sferze wartości idące w tym samym kierunku, tj. sekularyzacji religii i moralności. Społeczeństwo polskie może i w przyszłości utrzymać swój nieco odrębny system wartości religijno-moralnych, pozostając ‘przypadkiem szczególnym’ czy unikalnym w Europie” (s. 42). Czy to w dużym stopniu życzeniowe prognozowanie w istocie się spełni, trudno teraz wyrokować. Za tezę o ciągłości i wyjątkowości polskiego katolicyzmu w kontekście europejskim przemawia szczególnie splot kulturowy tego wyznania z tożsamością narodową, o czym pisał Krzysztof Koseła (2003). Osobiście skłaniam się jednak ku tezie hiszpańskiego socjologa religii José Casanovy dostrzegającego w polskim katolicyzmie zarzewie konfliktu, którego zażegnanie jest możliwe pod warunkiem rezygnacji Kościoła z dominującej pozycji w społec-

czeństwie demokratycznym: „Jeśli Kościół utrzyma swoje bezkompromisowe stanowisko i będzie dążył do narzucenia moralności katolickiej w życiu publicznym, wciąż istnieć będzie niebezpieczeństwo, że instytucjonalizacja jakiejś formy polskiego narodowego katolicyzmu przeszkodzi w tworzeniu w pełni otwartego i pluralistycznego polskiego społeczeństwa obywatelskiego. Mogłoby ono także dać początek czemuś na kształt religijnej wojny domowej typowej dla latynoskiego modelu sekularyzacji” (Casanova 2005: 194). To ostrzeżenie poniekąd już się spełnia, chociażby w związku z polityzacją religijnych symboli w kontekście katastrofy smoleńskiej 10 kwietnia 2010 roku i regularnie powracającego problemu restrykcyjnej ustawy antyaborcyjnej.

Optymistyczny w swej wymowie tekst Mariańskiego warto od razu skonfrontować z całkowicie odmiennymi wnioskami płynącymi z badań Marii Libiszowskiej-Żółtkowskiej, opisanych w artykule zamykającym tom, „Świeccy apostaci o duchowieństwie oraz o funkcjach i dysfunkcjach Kościoła katolickiego w Polsce – wyniki badań socjologicznych”. Oczywiście od razu należy podkreślić, iż badaniami objęte zostały w obu przypadkach inne grupy. Mariański interesuje się praktykującymi katolikami, którzy mają zastrzeżenia do instytucji Kościoła katolickiego, ale w zasadzie akceptują zarówno jego doktrynę, jak i sposób obecności w przestrzeni publicznej. Natomiast grupa, na której skupiła swą uwagę Libiszowska-Żółtkowska, to apostaci, którzy od Kościoła katolickiego odeszli. Niemniej jednak wypowiedzi respondentów odnoszą się w równym stopniu do ich indywidualnych wyborów, jak i instytucji, która te wybory sprowokowała: „Zamieszczone tu wypowiedzi poza tym, że wiele mówią o ich autorach, to znacznie więcej dostarczają informacji na temat niedostatków katechezy, kryteriów oceny księży przez wiernych oraz ludowego (obrzędowego, aintelektualnego) charakteru polskiej religijności. Innymi słowy, odsłaniają dysfunkcjonalne obszary współczesnego Kościoła” (s. 338). Jest to jeszcze bardziej wyraźne, jeśli mamy przed oczyma powody, dla których badane osoby odeszły od Kościoła. Przy czym warto podkreślić, że nie jest to grupa, którą można by objąć zbiorczą nazwą „społeczństwo ulegające procesom sekularyzacyjnym”, wprost przeciwnie, ich decyzja o odejściu z instytucji Kościoła katolickiego była podyktowana szukaniem głębszych form przeżycia religijnego: „Prawie wszyscy konwertyci (92%) pytani o motywy decyzji odpowiedzieli, że w wybranych wspólnotach znaleźli spełnienie, zaspokojenie religijnych/duchowych potrzeb. Anonimowe, bezosobowe uczestnictwo w potężnej instytucji, jaką jest Kościół katolicki, również na poziomie parafii daje nikłe szanse personalnego kontaktu z kapłanem – przewodnikiem w świecie wiary. Badani konwertyci odeszli do mniejszych wspólnot, w których kontakty między wiernymi są częstsze i osobowo skoncentrowane na problemach wiary oraz duchowych przeżyciach” (s. 337). Badaniami została objęta stosunkowo mała grupa konwertytów (561), jednak portal apostazja.pl, działający od początku 2011 roku, wskazuje na znaczne ożywienie ruchu odchodzenia od Kościoła katolickiego, którego konsekwencje na razie trudno przewidzieć.

Teksty Mariańskiego i Libiszowskiej-Żółtkowskiej, mimo różnic w spojrzeniu na Kościół, łączy solidna metodologia i spójna argumentacja. Niestety, nie można tego powiedzieć o wszystkich tekstach. Zdarza się, że wartość poznawcza prezentowanych artykułów jest znikoma, a wnioski ocierają się o banał. Na przykład tekst

Sławomira H. Zaręby pod obiecującym tytułem „Laikat katolicki w Polsce. Pasywny czy aktywny aktor życia religijnego?” wieńczy taka oto refleksja: „Przedstawiony rys historyczny ukazuje, że w ciągu dwóch tysięcy lat chrześcijaństwa udział laikatu w dziele krzewienia wiary i budowania struktur eklezjalnych był mocno zróżnicowany. Od dużej aktywności i pełnego zaangażowania, poprzez okres stagnacji i pasywności, a niekiedy obojętności na sprawy Kościoła, aż do wyraźnej zachęty do wspólnego działania, z jaką wyszedł Sobór Watykański II” (s. 61). Znacznie ciekawiej brzmi diagnoza postawiona przez Annę Królikowską w artykule „Jakie jest miejsce laikatu w Kościele katolickim?”, która odwołując się do wyników badań takich autorów, jak Jerzy Szacki, Paweł Śpiewak czy teolog Paul Zulehner, stwierdza niewystarczalność dotychczasowych kategorii opisu miejsca laikatu w Kościele. Inaczej niż zwykle się to czyni, autorka ocenia zanik praktyk religijnych, jej zdaniem jest to raczej wyzwanie dla duchownych, a zwłaszcza dla hierarchii: „Kościół hierarchiczny powinien jednak znać swój lud, sprawdzać jego wierność, analizować stan świadomości, a w przypadku stwierdzonych rozbieżności wiedzieć jak znaczne one są i jaki mają ciężar gatunkowy. Nie chodzi tu o dyktat ludu, lecz o znajomość ułatwiającą zarówno dialog, jak i tradycyjny, nieodłączny od Kościoła jednokierunkowy przekaz” (s. 77). Właśnie ten „jednokierunkowy przekaz” podawany jest coraz bardziej w wątpliwość, a konieczność wsłuchiwania się w głosy laikatu uważana jest wręcz za warunek *sine qua non* powodzenia misji duszpasterskiej.

Daje się to zauważyć w sytuacjach naznaczonych gwałtownymi zmianami, a za takie należy uznać masowe emigracje Polaków w celach zarobkowych po wejściu Polski w struktury Unii Europejskiej. Właśnie te grupy uczynił przedmiotem swej uwagi Marcin Lisak. Jego tekst „Polscy duchowni i katolicy świeccy w Wielkiej Brytanii i Irlandii: współpraca i oczekiwania w ramach duszpasterstwa emigracyjnego” referuje wyniki szerszych badań podjętych w ramach projektu badawczego Polish Priests and Polish Parishioners in Great Britain and Ireland: Identifying Problems and Possibilities, zrealizowanego w latach 2008–2009 w University of Aberdeen. Część z nich autor opublikował w 2009 roku na łamach „Teologii Praktycznej” zestawiając tam religijność polskich emigrantów z ich tożsamością narodową. W obu przypadkach pozwala mówić przede wszystkim respondentom, dzięki czemu znakomicie uchwycił moment wspólnego doświadczenia wykorzenienia, które stało się udziałem zarówno laikatu, jak i duchownych. Całości obrazu dopełniają głosy „obserwatorów zewnętrznych”, Irlandczyków i Brytyjczyków, przede wszystkim jednak świeccy opowiadają o sobie i wyrażają opinie (przeważnie negatywne) o księżach. Cztery wnioski sformułowane przez Lisaka można traktować również jako swoisty program badawczy, który ciągle czeka na realizację; chodzi o analizę sposobu funkcjonowania polskich duszpasterzy w środowisku emigracyjnym (styl paternalistyczny i jednoosobowe zarządzanie parafią), o postawę wyczekującą i reaktywną (ksiądz dociera tylko do tych, którzy do niego przychodzą), o przeniesienie doświadczenia polskiej religijności w obcy kontekst kulturowy i religijny oraz o postulat „dotyczący konieczności badań antropologiczno-socjologicznych nad migrantami” (s. 94). Tym ostatnim postulatem warto objąć nie tylko kraje najmłodszej emigracji, ale też polskich katolików w różnych krajach, a zwłaszcza w Stanach Zjednoczonych, gdzie

Polonia wyjątkowo żywo pielęgnuje religijne tradycje i we Francji, gdzie praktycznie ulegają one zapomnieniu.

Wracając zaś do Polski chciałbym jeszcze zwrócić uwagę na cztery teksty z pozostałych części omawianego tomu. Każdy z nich ukazuje inny wymiar obecności religii w przestrzeni publicznej. Monika Adamczyk akcentuje jej funkcję, podstawową, choć nie pozbawioną ambiwalencji. Chodzi o „Rolę religii i Kościoła w kształtowaniu kapitału społecznego w Polsce”. Jak wiadomo, katolicyzm bywa traktowany wręcz jako synonim polskiej tożsamości, dziś jednak zbitka Polak-katolik jest przedmiotem krytycznej analizy i swoistej dekonstrukcji. Głównym powodem „odklejania się” katolicyzmu od polskości jest wspomniana ambiwalencja wyznania i rosnący sceptycyzm Polaków w stosunku do roli odgrywanej w przestrzeni publicznej przez jego przedstawicieli, a zwłaszcza przez hierarchów katolickich. W zakończeniu eseju Adamczyk odwołuje się do tradycyjnego paradygmatu: „Jak wynika z przytoczonych danych, większość Polaków deklaruje się jako osoby wierzące, co stanowi szansę na skuteczne tworzenie zasobów kapitału społecznego w oparciu o przesłanie i struktury Kościoła. Przygotowanie duchownych do podejmowania działań wzmacniających i zwiększających kapitał społeczny jest zadaniem stojącym przed Kościołem i szansą na skuteczne odnalezienie jego miejsca w pluralistycznym społeczeństwie” (s. 131). Należy podkreślić, że jest to „zadanie stojące przed Kościołem”, a więc odległe od aktualnej sytuacji. Czy zostanie podjęte, to, w moim przekonaniu, rzecz wątpliwa. Moje wątpliwości opieram na ustaleniach Roberta Putnama (do którego książki z lat dziewięćdziesiątych XX wieku Adamczyk się zresztą odwołuje), który w najnowszej pracy, napisanej wspólnie z Davidem Campbellem (*American Grace: How Religion Divides Us and Unites Us*, 2010) wskazuje na dwuznaczność religii w przestrzeni publicznej: może ona nie tylko łączyć, ale i skutecznie dzielić ludzi. Mam wrażenie, że raczej tę drugą funkcję należałoby w polskiej rzeczywistości początku XXI wieku przypisać polskiemu katolicyzmowi.

Mogłoby się wydawać, że funkcja Internetu jest wybitnie łącząca. Sieć stała się w sposób nieodwołalny częścią naszej codzienności, a stwierdzenie to można by uznać za banalne. Wystarczy jednak sobie uzmysłwić, jak rzadko implikacje tego faktu docierają do refleksji nad religią i religijnością. Szczęśliwie w omawianym tomie nie zabrakło tekstu na ten temat. Andrzej Górny zajął się „Religijnymi portalami internetowymi jako nowymi przestrzeniami wspólnotowego dialogu”. Trzeba się zgodzić z jego stwierdzeniem, że „Upowszechnienie Internetu prowadzi do przeobrażenia myślenia o religii i zmiany w zakresie dążenia do religijnego doświadczenia – pojawia się współcześnie fenomen religijności *online*, religijności sieciowej, która polega na silnym akcentowaniu sfery kognitywnej, w dalszej kolejności dotyczy obszaru doświadczeń emocjonalnych i przeżyć duchowych, a dopiero na końcu wspiera się na praktykach i rytuałach” (s. 185). Jednak postulat, że „Kościół musi tę zmianę dostrzec, by nie utracić wiernych, dla których sfera zrytualizowanych praktyk religijnych przestaje mieć kluczowe znaczenie” (tamże), nie wydaje się realistyczny, gdyż to właśnie „religijność sieciowa” domaga się nowych form religijności i czyni istniejące struktury instytucjonalne mało przydatnymi do zaspokajania nowych potrzeb. Jak się wydaje, konsekwencje rosnącej popularności Internetu zdecydowanie

rozsadzają istniejący model religijności i w dużym stopniu tłumaczą narastające napięcia. Alternatywne formy opisu zaproponowali, czerpiąc zresztą z tradycyjnych form przekazu ustnego, tacy myśliciele jak E. Havelock, J. Goody, A. Lord i Walter Ong. Ich przemyślenia na gruncie polskim rozwijają między innymi Andrzej Mencwel, G. Godlewski i M. Prejs. Ja zaproponowałem interpretację antropologii Onga, uwzględniając jej konsekwencje dla dyskursu religijnego (Obirek 2010). Praktycznym efektem tego nowego opisu religijności będzie nie tyle, jak chce Górny, zbliżenie duchownych i świeckich, ile raczej zniesienie tego dychotomicznego podziału wierzących. Analizowane portale katolickie są przykładami zaprzeczenia idei sieci, w której zasadą podstawową jest partnerstwo i brak wyraźnie sprecyzowanych ról. Tymczasem omawiane w tekście Górnego portale odwzorowują istniejące w „realu” podziały ról – ksiądz wie i kontroluje, a świecki z pokorą przyjmuje narzuconą mu funkcję. Jak się wydaje, Internet może paradoksalnie pomóc w przywróceniu swobodnego egalitaryzmu doświadczenia religijnego, w którym nie ma nauczających i uczących, gdyż wszyscy stają się słuchaczami głosu. Dla wierzących to głos Boga, dla niewierzących głos Wszechświata.

W tekście Andrzeja Potockiego doszło do ciekawego zderzenia tytułu z treścią. Tytuł mówiący o „Podmiotowości i demokratyzacji jako o paradygmatach dialogu duchownych i świeckich” opisuje w istocie rzeczywistość nieistniejącą, albo raczej stara się nakreślić ideał, któremu rzeczywistość przeczy. Przywołana doktryna wyrażona w oficjalnych dokumentach Kościoła, jak i opis struktur tej instytucji w książkach katolickich socjologów religii jednoznacznie mówią właśnie o podmiotowości laikatu i postulują demokratyzację sposobów zarządzania Kościołem. Tymczasem w praktyce kościelnej ludzie świeccy są „przedmiotem troski duszpasterskiej”, a styl sprawowania władzy jako żywo przypomina ustrój feudalny (w najlepszym wypadku monarchię oświeconą). Przewidywalna przyszłość nie rokuje pod tym względem wielkich zmian, przeciwnie, wiele wskazuje na umacnianie się tendencji przedso-borowych. Przyznaje to zresztą w zakończeniu tekstu sam Potocki: „Deficyty podmiotowości osób w Kościele, choćby na szczeblu parafii, i deficyty demokratyzacji struktur działając redukująco, nie dają większych szans na rozwój dialogu. Ten ostatni tak z socjologicznej jak i teologicznej perspektywy jest nieodzowny dla przyszłości parafii. Tymczasem okazuje się równie trudny dla obu jego stron” (s. 233).

Diagnozę Potockiego w całej rozciągłości potwierdza studium Elżbiety Firlit poświęcone „Asymetryczności relacji laikatu i duchowieństwa w polskim kontekście społeczno-kulturowym”, w którym przy użyciu bardziej operatywnych pojęć socjologicznych dookreśla intuicyjnie wyrażone przekonania. Jest to kolejny przyczynek do swoistej anomalii czy paradoksu polskiego Kościoła katolickiego: „Potoczna obserwacja, jak i wyniki wielu badań socjologicznych pokazują swoistą sprzeczność w relacjach laikatu i duchowieństwa, nawoływania duchowieństwa o odpowiedzialność wiernych za struktury kościelne, deklaracje współpracy, chęć partycypacji stosunkowo dużej części świeckich w życiu parafii, a z drugiej strony – stosunkowo niski poziom realnego uczestnictwa świeckich w kościelnych ciałach kolegialnych – na poziomie diecezji i przede wszystkim parafii” (s. 286–287). Nie sposób nie przyznać Autorce racji, że opisana sytuacja ma swoje korzenie w religijno-kulturowych

uwarunkowania polskiego społeczeństwa, którego katolicy są po prostu organiczną częścią. Zmiana systemu politycznego, jaka się dokonała w 1989 roku przy znacznym przecież udziale polskiego kleru, nie tylko że nie zniwelowała istniejących podziałów, ale je pogłębiła. Jest to pierwsza tak wnikliwa diagnoza choroby polskiego katolicyzmu, dlatego pozwolę sobie przywołać dłuższy cytat ilustrujący omawiane zjawisko: „Wydaje się, że do wyuczonych przez lata – i w jakimś sensie ‘nagradzanej’ – bierności i braku podmiotowości większości katolików świeckich w Polsce oraz do zmonopolizowania przez duchowieństwo większości spraw związanych tak z życiem religijnym, jak i z funkcjonowaniem lokalnych struktur religijnych, dołączyły w latach transformacji ustrojowej takie cechy, jak koncentracja na własnych sprawach, postępująca obojętność na los drugiego człowieka, indywidualizm, rozbudzone i propagandowo podsycane orientacje na sukces i pieniądze. Atrybuty te dotyczą nie tylko znacznej części laikatu we współczesnej Polsce, ale są również obecne w szeregach duchowieństwa skoncentrowanego w mijającym dwudziestolecium w dużej mierze na umacnianiu instytucjonalnej pozycji struktur kościelnych oraz stabilizacji własnej pozycji w obrębie tych struktur, a w znacznie mniejszym stopniu na budowaniu partnerskich, zrównoważonych relacji z osobami świeckimi” (s. 287).

To tylko niektóre głosy zebrane w niezwykle ważnej książce. Powinna stać się obowiązkową lekturą zarówno dla katolików świeckich, jak i duchownych. Stanowi bowiem istotny przyczynek do rozumienia polskiego katolicyzmu u progu XXI wieku. Zawarte w niej teksty układają się w dość wymowną mozaikę stanowiącą ilustrację przemian zarówno w strukturze laikatu, jak też duchowieństwa katolickiego oraz ich wzajemnych relacji. Jak się wydaje, jest to pierwsza próba wszechstronnego opisu tego zjawiska, tym cenniejsza, że dokonana przy użyciu zróżnicowanych, acz dopełniających się metodologii. W rzeczywistości jest to dopiero punkt wyjścia do gruntownych i bardziej systematycznych badań, w których oba składniki tytułu książki zostaną ukazane jako strony tej samej rzeczywistości – religijności poddanej technologii.

Literatura

- Baniak, Józef. 1982. *Socjologiczna analiza powołań kapłańskich w Polsce w świetle badań powojennych*. Praca doktorska obroniona na UW.
- Baniak, Józef. 2007. *Desakralizacja kultu i świąt religijnych w Polsce. Studium socjologiczne*. Kraków: Nomos.
- Baniak, Józef. 2008. *Między buntem a potrzebą akceptacji i zrozumienia. Świadomość religijna i moralna, a kryzys tożsamości osobowej młodzieży gimnazjalnej. Studium socjologiczne*. Kraków: Homini.
- Casanova, José. 2005. *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*. Kraków: Nomos.
- Koseła, Krzysztof. 2003. *Polak i katolik. Splątana tożsamość*. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Obirek, Stanisław. 2010. *Uskrzydłony umysł. Antropologia słowa Waltera Onga*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Skowronek, Katarzyna. 2006. *Między sacrum a profanum. Studium językoznawcze listów pasterskich Konferencji Episkopatu Polski (1945–2005)*. Kraków: Lexis.