

Od Kościoła tradycji, do Kościoła relacji, czyli o teologizacji socjologii

Tomasz Dekert

szkice

Jakiś czas temu na stronie KAI-u pojawiła się informacja o spotkaniu krakowskiego biskupa pomocniczego Damiana Muskusa OFM z uczestnikami rekolekcji Domowego Kościoła. Moją uwagę zwrócił jeden z zacytowanych w relacji fragmentów jego wypowiedzi:

Przechodzimy z myślenia o Kościele jako wspólnocie tradycji i tożsamości do wizji Kościoła jako miejsca twórczonego przez ludzi, którzy osobiście spotkali Jezusa na drodze swojego życia i chcą żyć z Nim w bliskości. Trzeba przejść od Kościoła pobożnych praktyk do Kościoła, który jest wspólnotą miłości i relacji¹.

¹ <https://ekai.pl/bp-muskus-do-rodzin-kosciol-nie-moze-oddalac-sie-od-ludzi/>.

Domyślam się (i tylko domyślam), że powyższe stwierdzenie jest jakoś częścią dyskursu księdza biskupa na temat „wizji Kościoła według Papieża Franciszka”, o której, jak zaznacza depesza, opowiadał on swoim słuchaczom. Dawałoby to być może odskocznnię od rozważań o profetycznej wizji papiestwa, która zdaje się narastać wśród kościelnych ultramontanów różnej maści i która powoduje, że Kościół zaczyna działać nieco na podobieństwo Strażnicy (w której w zależności od kierunku przyjętego przez Centralę Świadków Jehowy obowiązuje dana interpretacja objawienia). Mnie jednak zafrapowało coś innego. Otóż te dwa zdania zabrzmiały mi dziwnie znajomo, a jednocześnie – w kontekście tego familiarnego brzmienia – ewidentnie zazgrzytały. Dlaczego? Ponieważ są specyficzną „teologiczną” czy też „eklezjologiczną” transpozycją socjologicznej tezy na temat współczesnej dynamiki religijności w krajach tradycyjnie

chrześcijańskich. A jednocześnie w specyficznie znaczący sposób ją reinterpreterują.

Z grubsza rzecz ujmując, wspomniana teza mówi o zauważalnej w ciągu ostatnich kilkudziesięciu lat zmianie typu religijności i więzi religijnej społeczeństw chrześcijańskich, charakteryzującej się właśnie przejściem od „kościół tradycji” do „kościół wyboru” (używam tu słowa „kościół” w sensie socjologicznym, a więc jako określającego pewną wspólnotę wyznaniową). Innymi słowy, stwierdza ona, że w statystycznie znaczący sposób religijna tożsamość i przynależność do danego wyznania przestaje być efektem i wyrazem ciągłego międzypokoleniowego przekazu i przejmowanych w jego ramach przekonań, praktyk i obyczajów, a staje się rezultatem osobistych decyzji. Jej tłem jest dużo szersza teza-konstatacja głębokiego kryzysu, a w wielu miejscach wręcz totalnego rozpadu z jednej strony naturalnych wspólnot tradycji, a z drugiej wielkich narracji, w tym również religijnych. Ów rozpad przekłada się na generalny trend prywatyzacyjny (indywidualne konstruowanie światów sensu), wiążący się z powstaniem i funkcjonowaniem rynku idei.

Wszystko wskazuje na to, że jako koncepcja socjologiczna teza ta jest trafna i daje duże pole do analizy przemian współczesnej religijności, choć oczywiście musi pozostać otwarta na weryfikację. W wypowiedzi biskupa Muskusa uderza mnie to, że ta próba naukowej konceptualizacji procesów społecznych staje się podłożem życzeniowego opisu, wręcz postulatu przemiany charakteru Kościoła. Nie mam pojęcia, na ile jest to zabieg rozmyślny; intuicyjnie podejrzewam, że mamy raczej do czynienia ze zbieżnością wynikającą z jakiejś próby teologicznego przepracowania rzeczywistości opisywanej przez socjologię religii, być może nawet bez świadomego odwołania się do jej koncepcji. Niemniej efekt jest paradoksalny, bo zamiast refleksji na temat tego procesu społecznego, wyzwania, jakie niesie dla integralności wiary katolickiej i życia nią, otrzymujemy wizję, w której jest on czymś jak najbardziej pożądanym, co powinniśmy – oczywiście po pewnej teologiczno-hermeneutycznej obróbce – wspierać i pogłębiać. W zasadzie sama jest jego przykładem.

Tego typu optyki, naśladujące lub przekształcające koncepcje zaczerpnięte z nauk społecznych, nie są w najnowszej historii

² V. Turner, *Rytualne, plemienne, katolickie*, „Christianitas”, nr 53-54.

³ K. Flanagan, *Socjologia i liturgia*, „Christianitas”, nr 53-64.

⁴ T. Dekert, *Projekcje na Bazylice św. Piotra, czyli o kolonizacji symbolu*, christianitas.org, 18.12.2015.

Kościoła niczym rzadkim. Bardzo wpływowy był w swoim czasie trend „teologii sekularyzacji”, którego ofiar na poziomie choćby destrukcji liturgii i myślenia o niej chyba jeszcze do tej pory nikt nie porachował. Był on próbą nadania pozytywnego teologicznego znaku tezie sekularyzacyjnej, zajmującej dominujące miejsce w socjologii religii jako teoria wyjaśniająca dynamikę przemian religijności w świecie zachodnim od czasów Maxa Webera mniej więcej do końca lat 60. Jak pokazali Victor Turner² i Kieran Flanagan³, koncepcje stojące u podstaw posoborowej reformy liturgicznej należy traktować niczym kościelną adaptację antropologiczno-socjologicznego funkcjonalizmu, widzącego w rytuale odzwierciedlenie istniejących struktur społecznych i narzędzie ich wzmacniania (zmiana struktury społecznej powinna pociągnąć za sobą zmianę rytualną). Przetwarzaniem antropologicznego ujęcia rytuału na liturgiczno-eklezyjologiczne postulaty zajmował się na początku lat 70. amerykański duchowny socjolog Andrew Greeley (pisałem o tym kilka lat temu w kontekście projekcji ekologicznych na Bazylice św. Piotra⁴). Teraz, za sprawą biskupa Muskusa (w zauważalny sposób pozostającego w ramach profetycznego paradygmatu „Kościoła Papieża Franciszka”), dostajemy z kolei przetworzenie tezy o zaniku „kościół tradycji” na rzecz „kościół wyboru” w dezyderat odejścia od wspólnoty tradycji i pobożnych praktyk w kierunku wspólnoty doświadczenia i relacji.

Problem z tego typu ujęciami jest rodzaju dwójakiego. Po pierwsze, przenoszą one socjologiczne konstrukty teoretyczne, które z zasady mają charakter hipotetyczny i heurystyczny, na płaszczyznę teologiczną, dokonując ich nieuprawnionego „domknięcia”. Uruchamiają przez to odczytywanie ich jako rodzaj wiedzy objawionej, która powinna kierować np. praktycznymi rozwiązaniami duszpasterskimi. Efekty bywają żałosne i groteskowe (a raczej byłyby groteskowe, gdyby nie niewesołe konsekwencje), ponieważ w międzyczasie zdarza się, że dana teoria w obrębie samych nauk społecznych zostanie sproblematyzowana, podważona lub zdetronizowana, podczas gdy ich „uteologizowana” wersja, przeniesiona w świat idei i stamtąd poddająca klucze interpretacyjne, jako niepodatna w związku z tym na empiryczną weryfikację, trwa nadal i zatruwa mentalną tkankę katolicyzmu. Tak było z tezą sekularyzacyjną, osłabioną i zniuansowaną choćby przez koncepcję prywa-

tyzacji religii mniej więcej w tym samym czasie, kiedy rozwinęła się katolicka wersja teologii sekularyzacji. Podobna sytuacja miała miejsce w przypadku funkcjonalizmu, którego dominacja jako obowiązującego paradygmatu zakończyła się wraz z rozwojem bardziej relatywistycznych (w sensie relatywizmu kulturowego) podejść rozumiejących (semiotycznych, symbolicznych). Jak podkreśla wspomniany wyżej Flanagan, zwrot ów zaszedł właśnie wtedy, kiedy (po)soborowi reformatorzy wyciągnęli praktyczne konsekwencje z paradygmatu funkcjonalistycznego, dekonstruując tradycyjny ryt rzymski.

Drugi problem wynika z pierwszego. Stosunek jakiegś częściologów i ludzi Kościoła do rzeczywistości społecznej i starających się ją opisać nauk charakteryzuje się szczególnym rodzajem bezkrytyczności i fatalizmu czy rezygnacji. Skoro teza sekularyzacyjna mówi o niepowstrzymanym zaniku religii w związku z dokonaniem przez naukę i technologię „odczarowaniu świata” (*die Entzauberung der Welt*, jak określał to Weber), to nie pozostaje nam nic innego, jak zobaczyć w laicyzacji i desakralizacji życia ludzkiego dopełnienie się tajemnicy Wcielenia i zrobić wszystko, aby te procesy zaszły głębiej. Wszak najwyraźniej współpracujemy wówczas z Boskim planem. Ekstrapolując w tym samym kluczu wypowiedź biskupa Muskusa (choć zaznaczam, że to tylko fantazja, bo nie znam stojącego za nią procesu myślowego), można by powiedzieć: skoro socjologia pokazuje, że realne oddziaływanie tradycji w przekazie religijności zostało ogromnie osłabione, a ludzie określają swoją kościelną afiliację na podstawie indywidualnych wyborów, to powinniśmy zobaczyć w tym nakaz odejścia od „tradycji” i „pobożnych praktyk” oraz odczytać te wybory jako efekt pragnienia „osobistej (tj. nieopartej na kolektywnym przekazie tradycyjnym) więzi z Jezusem” i bliższych, bardziej zażyłych i serdecznych (tj. np. nieopartych wyłącznie na trudno przekładalnej na bezpośrednie doświadczenie wspólnocie Chrztu św.) relacji międzyludzkich. A następnie trzeba nam zrobić wszystko, aby ten nakaz wypełnić, a pragnienia zaspokoić. Wszak dostaliśmy znak w postaci Papieża, który o konieczności tych wszystkich „przejsć” od Kościoła „takiego” do Kościoła „innego” prorokuje. Problem (jeden z wielu) w tym, że w tego rodzaju profetyzmach, w jakiś sposób maskujących rezygnację

wobec społecznych determinizmów, ztraca się rzeczy absolutnie kluczowe dla wiary katolickiej. To prawda, że tradycyjny przekaz religijności uległ atrofii i dezintegracji, ale rezygnacja z rozumienia Kościoła jako wspólnoty tradycji to de facto zanegowanie jednocześnie jego źródła i racji bytu, a na innym poziomie – jego racjonalności. To prawda, że „pobożne praktyki” nie są tym, czego wielu ludzi dziś poszukuje, natomiast doświadczenie i relacje – owszem. Ale porzucenie znaczenia „pobożnych praktyk” dla życia chrześcijanina i dla charakteru Kościoła to pozbawienie go serca.

Nie mam zamiaru bynajmniej zaprzeczać wartości korzystania przez katolików na wszystkich szczeblach hierarchii z dorobku nauk społecznych. Jak wspomniałem, teza o zwrocie od „kościół tradycji” do „kościół wyboru” wydaje się być frapująco prawdziwa. Otwiera również z pewnością ciekawe perspektywy badawcze, np. jako teoria pozwalająca głębiej zrozumieć (a przynajmniej postawić pewne hipotezy) zjawisko pentekostalizacji i związane z nim podkreślanie osobistego doświadczenia jako źródła wiary. Jeśli kryterium przyłączenia się do jakiejś grupy religijnej stanowi indywidualny wybór, a nie „odwieczna” tradycja, to ów wybór potrzebuje jakiegoś, najlepiej bezpośredniego, potwierdzenia. A co jest lepszym potwierdzeniem takiego wyboru niż to, że wybierający na własnej skórze doświadczył czegoś niezwykłego? Niemniej przepracowywanie procesów społecznych i teorii socjologicznych musi mieć charakter krytyczny i pamiętać o integralności wiary katolickiej. Moim zdaniem jest jak najbardziej możliwe rozumienie Kościoła tradycji i pobożnych praktyk, i Kościoła osobistego spotkania z Jezusem oraz miłości, a także relacji – nie jako przeciwieństw czy w kluczu przewyciężenia jednego przez drugi, ale jako jedności. Mało tego, wydaje mi się, że to jest jedyne możliwe jego rozumienie. ■