

UPADEK KOŚCIOŁA OTWARTEGO

Kamil M. Kaczmarek

UPADEK KOŚCIOŁA OTWARTEGO



KOMITET NAUKOWY
Jerzy Brzeziński, Agnieszka Cybal-Michalska
Zbigniew Drozdowicz (przewodniczący), Rafał Drozdowski
Piotr Orlik, Jacek Sójka

RECENZJA
dr hab. Stella Grotowska, prof. AGH

PROJEKT OKŁADKI
Robert Domurat

REDAKCJA, KOREKTA I ŁAMANIE
Izabela Baran

Wydanie I

Publikacja finansowana z funduszy
Wydziału Socjologii UAM

© Copyright by Kamil M. Kaczmarek 2021
© Copyright by Wydawnictwo Nauk Społecznych i Humanistycznych
Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu 2021

ISBN 978-83-66983-09-0
ISBN 978-83-7589-010-5

Wydawnictwo Nauk Społecznych i Humanistycznych
Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
60-568 Poznań, ul. Szamarzewskiego 89c
www.wnsh.amu.edu.pl, wnsh@amu.edu.pl, tel. (61) 829 22 54

Wydawnictwo Fundacji Humaniora
60-682 Poznań, ul. Biegańskiego 30A
www.funhum.home.amu.edu.pl, drozd@amu.edu.pl, tel. 519 340 555

DRUK
Zakład Poligraficzny Moś i Łuczak

SPIS TREŚCI

Wstęp	11
Wprowadzenie, czyli co się dzieje z Kościołem rzymskokatolickim	13
1. Obiegowa interpretacja	14
2. Raport mniejszości	18
3. Plan książki	20
I. Instrumentarium, czyli perspektywa teoretyczna książki	21
1. Czym jest religia	22
2. Jak religie utrzymują się przy życiu	25
2.1. Struktura doktryny	25
2.2. Wymóg wiarygodności	26
2.3. Sposoby utrzymywania wiarygodności wewnętrznej	26
2.4. Sakralizacja źródeł	28
2.5. Dogmatyzacja doktryny	29
2.6. Reinterpretacje	29
3. Jak to robiło chrześcijaństwo	31
3.1. Faza I – budowanie granic	32
3.2. Faza II – konsolidacja i selekcja eklezjastyczna	36
3.3. Faza III – domestyfikacja wspólnoty	38
3.4. System podtrzymujący	40
II. Wielkie otwieranie Kościoła, czyli co się stało na Soborze	43
1. Otwarcie na świat	43
2. Ekumenizm	47
3. Zakony	51

III. Skutki przeciagu	53
1. Naruszenie homeostazy	53
2. Deregulacja etyczna	55
3. Niespodziewana transdukcja	56
4. Aberracje i mutacje	58
4.1. Egzaptacja	58
4.2. Ekumenizm, zamierzona transdukcja	60
4.3. Otwarcie na nowoczesność – coś więcej niż transdukcja	65
IV. Dłaczego otwarto Kościół	71
1. Problem ekumenizmu	71
2. Wiarygodność zewnętrzna	74
3. Dynamika wewnętrzna Soboru	77
4. Rola papieża i historia rewolucji systemowej	81
5. Od hiperregulacji do metaplazji	87
6. Adaptacja?	90
V. Opis przypadków	91
1. Tezy	91
1.1. Teza pierwsza: owce podążają za pasterzem (czyli nisza za organizacją)	91
1.2. Teza druga: odrobina kwasu całe ciasto zakwasza (peryferie podążają za rdzeniem)	93
1.3. Teza trzecia: Marta odchodzi przed Marią	93
1.4. Teza czwarta: to nie tylko kryzys	98
2. Źródła	99
2.1. <i>Anuario Pontificio</i> jako źródło danych socjologicznych	100
2.2. Punkty pomiaru	104
2.3. Dostępne wskaźniki	105
2.4. Sondaże	107
3. Przegląd ogólny	108
3.1. Nisza	116
3.1.1. Kraje „przymierza nadreńskiego”	116
Francja	117
Niemcy	122
Belgia i Holandia	130
Austria i Szwajcaria	136
Wielka Brytania	138

3.1.2. Kraje opozycyjne	140
Hiszpania i Portugalia	142
Włochy	146
Irlandia	148
3.2. Organizacja eklezjastyczna	151
3.2.1. Kraje „przymierza nadreńskiego” i sojusznicy	151
Francja	151
Niemcy	163
Holandia i Belgia	175
Austria i Szwajcaria	185
Wielka Brytania	189
3.2.2. Kraje opozycyjne	193
Hiszpania i Portugalia	193
Włochy	201
Irlandia	206
Podsumowanie	211
Dygresja 1. Polska jako wyjątek?	220
1. Osobliwość	220
1.1. Izolacja	220
1.2. Kanały komunikacji	221
1.3. Środowisko	222
2. Przemiany niszy	225
3. Kadra	227
Dygresja 2. Drapieżcy w owczarniach	233
Zakończenie	237
Bibliografia	247
Wykaz skrótów	255
Spis źródeł danych wykorzystanych w rozdziale V	257

Właściwie, jeżeli pamięta się o diskutowanym [...] rozwoju protestantyzmu, konserwatywnym przeciwnikom zbyt radykalnego aggiornamento należy przypisać sporo socjologicznego instynktu.

Peter L. Berger [1997(1969)]

WSTĘP

Funkcjonujące w debacie publicznej pojęcie „Kościoła otwartego”, stanowiące nawiązanie do słynnej książki Karla R. Poppera *Spoleczeństwo otwarte i jego wrogowie*, określa pewien nurt katolicyzmu, sam siebie przeciwstawiający „Kościołowi zamkniętemu”. W Polsce reprezentantami Kościoła otwartego są przede wszystkim środowiska miesięczników „Znak” i „Więź”, które – piórem Dominiki Kozłowskiej [2011] – już dziesięć lat temu ubolewało nad swą porażką.

W prezentowanym tomie nadaję jednak temu pojęciu znacznie szersze znaczenie i o porażce w znacznie większej skali będzie ona traktować. Odnosić je będę do wielkiej operacji otwierania katolicyzmu jako takiego, przeprowadzonej na Soborze Watykańskim II przez Jana XXIII i kontynuowanej przez jego następców oraz o jej konsekwencjach dla Kościoła. W tym sensie każdy odłam czy nurt katolicyzmu pozostający w łączności z biskupem Rzymu pozostaje częścią Kościoła otwartego, a „Kościół zamknięty” jest określeniem historycznym, współcześnie nieidentyfikującym nikogo, poza może niewielkimi schizmatyckimi grupami sedewakantystów czy lefebvrystów.

Niniejsza książka powstawała stopniowo, jako wynik studiów nad przemianami współczesnego katolicyzmu, które prowadziłem od kilku lat. Pierwsze rezultaty przedstawiłem w artykule *Ekumeniczny zwrot Vaticanum II z perspektywy ewolucyjnej* [2016a]. Po poszerzeniu i skorygowaniu pewnych kwestii stał się on integralną częścią rozdziałów II i III. Wnioski, do jakich wówczas doszedłem, skłoniły mnie do badań nad mechanizmami izolacyjnymi religii. Chcąc uchwycić osobliwość katolicyzmu pod tym względem, przyjrzałem się dla porównania, w jaki sposób mechanizmy te funkcjonują w islamie [2017a; 2017b], co naprowadziło mnie na problematykę roli dogmatu w kształtowaniu się chrześcijaństwa. Tekst, który powstał w efekcie tej fazy badań (*Dogmat z perspektywy ewolucyjnej socjologii religii* [2021]), został rozwinięty w drugiej i trzeciej części rozdziału I niniejszego tomu. Obserwacje poczynione w studium o reprodukcji organizacji eklezjastycznej w Polsce (*Reprodukcja albo wymieranie. Wybrane wskaźniki dynamiki stanu kapłańskiego Kościoła katolickiego w Polsce* [2019a]) postawiły przede mną

problem wiarygodności organizacji eklezjastycznej. Kwestię tę podjąłem w artykule Janusowe oblicze wiarygodności. *Kościół zaplątany w nowoczesność* [2019b], którego niektóre fragmenty włączyłem do rozdziałów I, III i IV tomu. Materiał składający się na te teksty został w monografii rozmieszczony w ramach nowej struktury, przeredagowany, częściowo napisany na nowo i nierzadko znacząco uzupełniony, nie uznałem więc za stosowne wyodrębnić go w formie cytatów. Każde z przywołanych studiów uzyskało w rezultacie nieco odmienne znaczenie – teraz podporządkowane głównemu wywodowi książki, której stało się integralną częścią.

WPROWADZENIE, CZYLI CO SIĘ DZIEJE Z KOŚCIOŁEM RZYMSKOKATOLICKIM

Kryzys Kościoła katolickiego w Europie stał się rzeczywistością niepodlegającą dyskusji. W *Ostatnich rozmowach* emerytowany papież Benedykt XVI [2016: 269] stwierdza: „To, że nie przystajemy już do współczesnej kultury, a chrześcijańskie wzorce przestały być decydującym wskazaniem, to oczywiste. Obecnie żyjemy w ramach pozytywistycznej i agnostycznej obyczajowości, która staje się coraz bardziej nietolerancyjna wobec chrześcijaństwa. Stąd też społeczeństwo Zachodu, w każdym razie Europa, po prostu nie będzie chrześcijańskie”. Ciągłe najsilniejszą religią chrześcijańską pozostaje w Europie katolicyzm, diagnoza ta dotyczy go więc w pierwszym rzędzie.

Papież Franciszek również odwołuje się do obrazu postchrześcijańskiej Europy, choć maluje go w jaśniejszych barwach, jakby pogodzony z rzeczywistością, mówiąc: „oblicze Europy jest coraz bardziej naznaczone pluralizmem kultur i religii, podczas gdy wielu postrzega chrześcijaństwo jako element przeszłości dalekiej i obcej” [Franciszek 2017]. W Parlamencie Europejskim zwracał się do Europy, której chrześcijańskie są w zasadzie tylko korzenie, i to korzenie zapomniane, z których samoczynnie nie płyną już dla Europy ożywcze soki [Franciszek 2014].

Niezależnie od tego, jaki się ma stosunek do katolicyzmu, fakt, że największa religia europejska zamiera (przynajmniej w Europie), trzeba uznać za najbardziej donośne nowożytne zjawisko dla socjologii religii, które rodzić winno kilka fundamentalnych pytań: jakie są jego przyczyny, czy proces ten jest odwracalny, jakie mogą być jego konsekwencje dla cywilizacji europejskiej.

Szukając przyczyn tego stanu rzeczy, hierarchowie kościelni zwykli wskazywać na proces sekularyzacji, który jako winowajcę podsunęli im zresztą już kilkadziesiąt lat temu socjologowie. Częściej jeszcze ujmują ten proces w kategoriach sekularyzmu, dając tym samym wyraz skłonności swego stanu do pewnego rodzaju idealizmu poznawczego. Idealizm ten wyraża się w sprowadzaniu procesów społecznych do przemian w sferze ideologii czy kultury. Jan Paweł II [1993: par. 88;

por. 1998: par. 4] mówił o „sytuacji szerzącego się sekularyzmu, w którym wielu – zbyt wielu – ludzi myśli i żyje tak, «jak gdyby Bóg nie istniał»”. Podobnie Benedykt XVI [2008], przemawiając przed Papieską Radą ds. Kultury dyskutującą na temat „Kościół a wyzwanie sekularyzacji”, sprowadził tę ostatnią do zjawiska kulturowego: „Sekularyzacja, która pojawia się w kulturach jako wizja świata i ludzkości bez odniesienia do Transcendencji, przenika wszystkie aspekty życia codziennego i powoduje rozwój mentalności, w której Bóg jest faktycznie nieobecny – całkowicie bądź częściowo – w życiu i świadomości człowieka”. Niezależnie od tego, czy rozumiana jest jako prąd kulturowy, czy – jak woleliby ją widzieć socjologowie – jako zjawisko społeczne wynikające z postępującej modernizacji społecznej, sekularyzacja pozostaje atrakcyjną dla ludzi Kościoła interpretacją współczesnej sytuacji ich religii. Choć socjologowie w ostatnich dekadach nabrali dystansu do „tezy sekularyzacyjnej”, wydaje się ona doskonale odpowiadać rzeczywistości, z jaką na co dzień konfrontują się duszpasterze, zwłaszcza w Europie. Rzeczywistość tę obrazują statystyki dostępne na stronach internetowych różnych episkopatów.

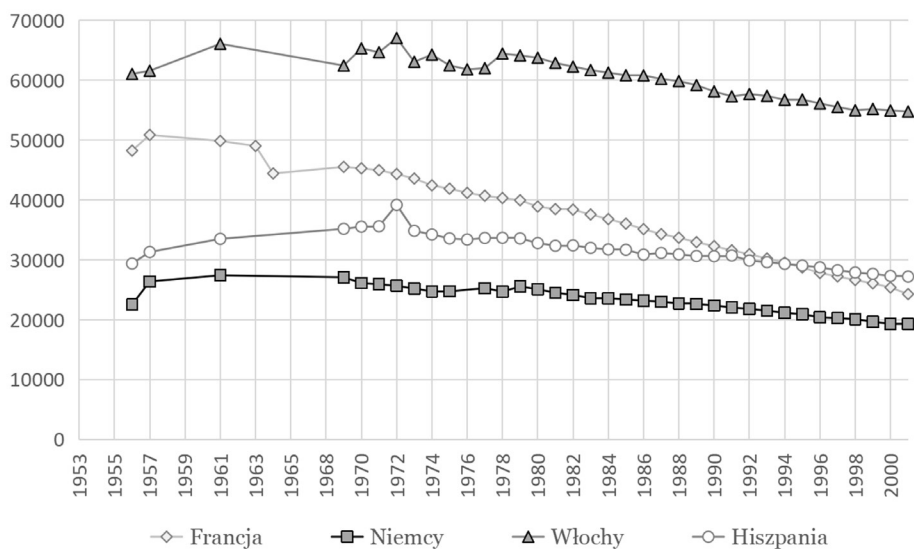
1. OBIEGOWA INTERPRETACJA

Większość (jeśli nie wszystkie) wskaźników, jakimi socjologowie badają religijność, faktycznie w ostatnich dekadach potwierdza tezę o odwróceniu zachodnich Europejczyków od religii. Same one jednak wyłącznie mierzą, lepiej lub gorzej, zachodzące procesy. Nabierają sensu dopiero wtedy, gdy ujmie się je w ramach określonej perspektywy teoretycznej.

Być może fakt, iż tłumaczenie kościelnego kryzysu sekularyzacją znajduje żywszy odzew w kościelnych środowiskach, wynika z tego, że interpretacja ta źródło problemu umiejscawia na zewnątrz Kościoła. Nawet jeśli, jak przestrzegał Benedykt XVI, sekularyzm wkracza w jego mury, to wkracza z otaczającego Kościół „świata”. Ujmowana jako proces społeczny, uboczna konsekwencja modernizacji społecznej, pozostaje jak fatum, poza wpływem liderów organizacji religijnych, gdyż jak pisał w 1969 roku Peter L. Berger [1997: 178], cofnięcie modernizacji to „cel tak niemożliwy do osiągnięcia, jak nic innego w historii”. Liderom religijnym pozostają jedynie wysiłki przystosowania do zmieniających się warunków, nawet jeśli oznaczałoby to przyjęcie roli zarządców masy upadłościowej, jakimi częstokroć się w zachodniej Europie stają, redukując sieć parafialną i wyprzedając opustoszałe świątynie.

Warto jednak odróżnić sekularyzację jako obiektywne zjawisko od teorii sekularyzacji, która zjawisko to usiłuje tłumaczyć. Związek między modernizacją a zanikiem religii nie wydaje się już dziś tak oczywisty jak w latach sześćdziesiątych ubiegłego wieku i sam Berger, którego wówczas cytowano np. w raportach episkopatu francuskiego, zdążył zmienić na jej temat zdanie.

Wrażenie korelacji między modernizacją a spadkiem wskaźników mierzących żywotność wspólnoty i organizacji eklezjastycznej katolicyzmu powstaje wyłącznie wtedy, gdy skupimy się na Europie w ostatnim półwieczu (1970–2020), czyli tak daleko, jak na to pozwala *Annuario Statisticum Ecclesiae* (ASE), który właśnie w roku 1970 zaczął się ukazywać. Gdy jednak sięgniemy do danych starszych o kolejne dwie dekady, zaczynają się pojawiać znaki zapytania. Dla przykładu spójrzmy na dane Kongregacji ds. Duchowieństwa [KdD 1] opisujące liczbę kapłanów (diecezjalnych i zakonnych łącznie) w krajach o największym odsetku katolików w Europie Zachodniej. Liczba ta stanowi niezmiernie istotny wskaźnik żywotności danego Kościoła – gdy rośnie, świadczy o tym, że Kościół jest zdolny przekonać przynajmniej jakąś część młodych mężczyzn do wyjątkowego poświęcenia się dla religii. Dane te są niekompletne, a ponadto niezbyt dobrze wpisują się w tezę o stale postępującej sekularyzacji. Wskaźniki dla roku 1961 są w trzech na cztery przypadkach wyższe niż dla lat 1956 i 1957, co wskazuje, że w tym okresie Kościół się rozwijał. W przypadku Francji rozwijał się przynajmniej do roku 1957, w Niemczech przynajmniej do 1961, a we Włoszech i Hiszpanii liczba kapłanów osiągnęła w tym zestawie danych maksimum w roku 1972.

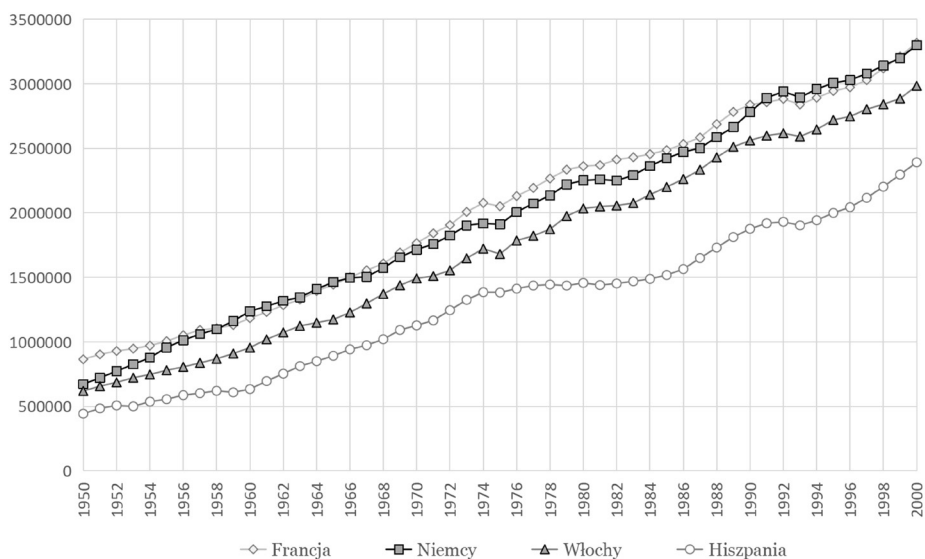


Rysunek 1. Liczba kapłanów ogółem we Francji, Hiszpanii, Niemczech i Włoszech [KdD].

Uderzający jest zwłaszcza dynamiczny wzrost liczby kapłanów między pierwszymi dwoma pomiarami. Również trzeci pomiar sugeruje, że wzrost ten nie był tylko jednoroczną anomalią – wszędzie poza Francją liczba kapłanów rośnie. Daje

to podstawy do domysłu, że rację może mieć historyk Kościoła, pisząc: „w 1959 roku Kościoła katolickiego nie trapił żaden oczywisty kryzys. W istocie, z wyjątkiem tych części świata, gdzie chrześcijaństwo było prześladowane – głównie w krajach rządzonych przez komunistów – Kościół, piętnaście lat po zakończeniu drugiej wojny światowej, sprawiał wrażenie instytucji pełnej mocy i wiary w siebie” [O’Malley 2011: 32 i n.].

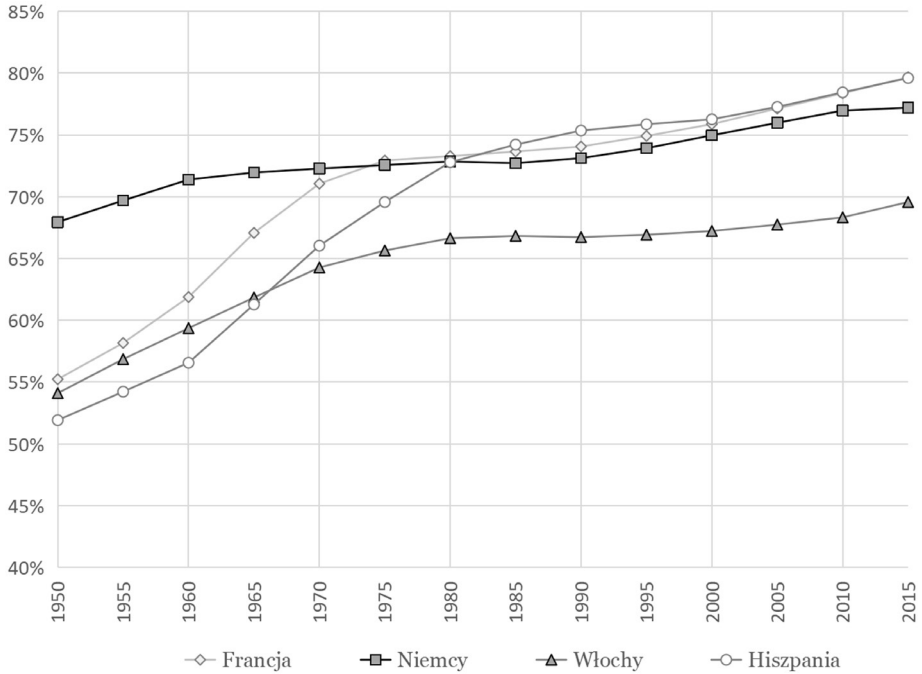
Nastąpić musiał jakiś moment przełomowy (jego zarys widzimy już na rys. 1), po którym tendencja się odwróciła. Tymczasem takie wskaźniki modernizacji jak wzrost bogactwa mierzony w GDP (*Gross domestic product*) *per capita* czy postęp urbanizacji nie wykazują tego rodzaju wahań ani przełomów w okresie powojennym. Aż do okresowego załamania w roku 2008 wzrost GDP postępuje niemal liniowo we wszystkich zachodnioeuropejskich krajach (wykres dla jasności ujmuje tylko wyżej wspomniane kraje; rys. 2).



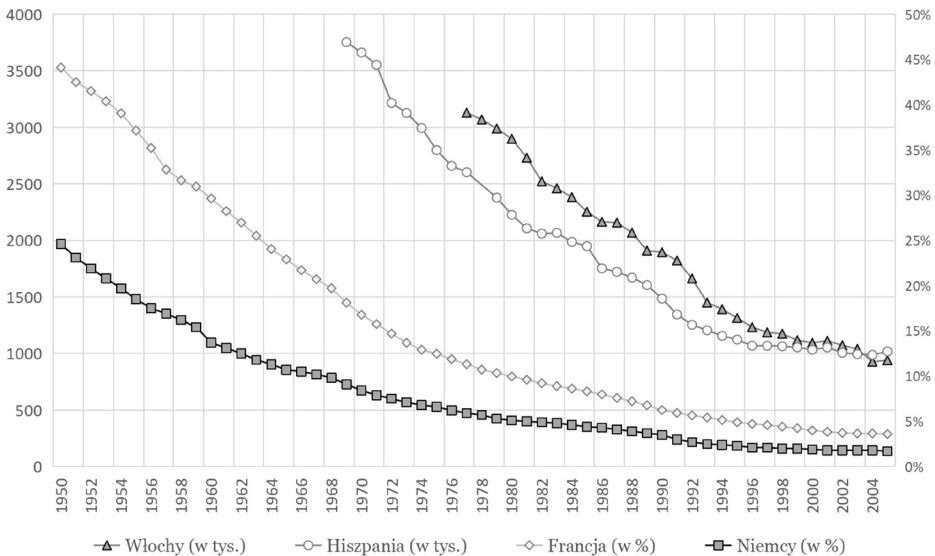
Rysunek 2. Wzrost GDP *per capita* [IHME 2012].

Proces urbanizacji wiązany z rozkładem tradycyjnych społeczności również następuje od lat pięćdziesiątych ubiegłego stulecia w miarę jednostajnie (rys. 3). Związany jest on ściśle ze spadkiem zatrudnienia w rolnictwie, który zachodzi we wszystkich europejskich krajach w drugiej połowie XX wieku (rys. 4).

Proces modernizacji nie stanowi więc wystarczającego wytłumaczenia trendów w Kościele katolickim. Uzasadnia to postawienie przy standardowym tłumaczeniu kryzysu Kościoła znaku zapytania.



Rysunek 3. Procent ludności zamieszkującej tereny zurbanizowane [UN 1].



Rysunek 4. Ludność zatrudniona w rolnictwie w Hiszpanii i Włoszech (w tys.) [FAO] oraz w Niemczech i Francji (w %) [SB 2; OECD].

2. RAPORT MNIJSZOŚCI

Największe zasługi dla zakwestionowania konwencjonalnego wytłumaczenia procesu zamierania religii w Europie mają niewątpliwie twórcy konkurencyjnego dla teorii sekularyzacji paradygmatu: rynkowego podejścia do religii. Paradygmat ten, oparty na teorii racjonalnego wyboru, stworzyli Laurence Iannaccone i Rodney Stark, a jego reprezentantami są także Roger Finke czy William Bainbridge. Te same dane, które dla zwolenników tezy sekularyzacyjnej stanowią paradygmatyczny przykład potwierdzający ich teorię, dla reprezentantów paradygmatu rynkowego są raczej anomalią wymagającą wytłumaczenia i ostatecznie poddającą się temu. Wskazali oni niezgodne z dominującą teorią fakty i zaproponowali konkurencyjną interpretację tych z nią zgodnych [Stark 1999].

Socjolog inspirowany teorią sekularyzacyjną wyjaśniałby spadek zaangażowania w religię wpływem współczesnej kultury eliminującej z ludzkiej świadomości pytania metafizyczne. Konkurencyjna interpretacja zakłada, że potrzeby religijne są pewną antropologiczną stałą, a winę za fakt, że ludzie nie biorą udziału w nabożeństwach, ponoszą same Kościoły, które w mniejszym stopniu te potrzeby zaspokajają, z mniejszym zaangażowaniem promują własne idee. Interpretacje te nie muszą się jednak wzajemnie wykluczać i obie strony zależności warto uwzględnić. Nawet gdyby faktycznie współczesna kultura była tak obca czy wroga religii, nie unieważnia to pytania, jak na tę sytuację reagują Kościoły, w jaki sposób usiłują jej przeciwdziałać. Z drugiej strony, wziąwszy pod uwagę antropologiczny fakt uniwersalności religii w społeczeństwach ludzkich w całej ich historii, rodzi się dalsze pytanie, dotyczące konsekwencji tej postępującej utraty „religijnego słuchu” u zachodnich Europejczyków. Interpretacja koncentrująca się na działaniach organizacji kościelnej nie unieważnia problemu społecznych konsekwencji faktu, że po raz pierwszy w historii większość ludzi w Europie zachodniej nie uczestniczy w zbiorowych praktykach religijnych – nawet jeśli ich potrzeby tego rodzaju nie zanikły zupełnie, zaspokajają je w inny, bardziej zindywidualizowany sposób.

Ponadto na podkreślenie zasługują dwie inne konsekwencje nowego paradygmatu. Pierwszą jest zwiększenie rozdzielczości, z jaką obserwowane powinny być przez socjologów religii zjawiska. Teza o zaniku religii może wynikać właśnie ze zbyt małej rozdzielczości naszego obrazu, poznawczej „pikselizacji” prowadzącej do zlewania się wielu konkretnych religii w jedno zjawisko nazywane „religią”, niedostrzegania ich zróżnicowania czy redukcowania zmiennych kolei losu, jakim podlegają, do jednoliniowego i jednokierunkowego procesu.

Drugą zasługą jest przywrócenie na gruncie socjologii organizacjom religijnym podmiotowości. Tradycyjny funkcjonalizm zrodzony z badań nad społeczeństwami

pierwotnymi ujmował religię jako składnik (podsystem) systemu społecznego. Jako taka podlegała zmianom wymuszonym przez zmiany systemu. Podobnie, podejście inspirowane materializmem historycznym Marksa sprowadzało zmiany religii do epifenomenu zmian w strukturze społecznej, ostatecznie uwarunkowanych przez przemiany socjoekonomiczne. Dominujące paradygmaty mówiły co najwyżej o oddziaływaniu religii na różne zjawiska społeczne, marginalnie dostrzegając ich wpływ na własny los.

Religie historyczne tymczasem przekraczają granice systemów społecznych, trwają względnie niezmienione w swej treści i organizacji mimo rewolucji społeczno-ekonomicznych. W pewnych okolicznościach religie umierają i ich miejsce zajmują inne religie, zrazu niewielkie, ostro rywalizujące z innymi, z czasem niektóre rozwijają się do rozmiarów zdolnych ogarnąć całe społeczeństwa czy nawet, w pewnych rzadkich przypadkach, zapoczątkować nową cywilizację. Ich los zależy nie tylko od warunków, w jakich funkcjonują, ale i od konkretnych decyzji wyrażających ustosunkowanie się do tych warunków.

Choć reprezentanci paradygmatu rynkowego nie uczynili kryzysu katolicyzmu przedmiotem odrębnej i dogłębnej analizy, to jednak w kilku studiach [m.in. Finke i Stark 1992: 263–271; Stark i Finke 2000: 125–145] wskazali na konkretny czynnik endogeny jako źródło kryzysu, a były nim reformy, zwłaszcza dyscyplinarne, przeprowadzone na Soborze Watykańskim II i bezpośrednio w jego konsekwencji. W historii Kościoła katolickiego XX wieku wydarzenie to wybija się automatycznie na pierwszy plan jako potencjalne źródło takich zmian.

Sobór ten uważany jest powszechnie za największe i najważniejsze wydarzenie w historii katolicyzmu ubiegłego stulecia, a biorąc pod uwagę, że przypisuje mu się zakończenie epoki konstantyńskiej i trydenckiej, jego znaczenie może być nawet większe. Trwał on od 11 października 1962 do 8 grudnia 1965 roku. Sobór ten wyznaczył jednocześnie kurs dla dalszego rozwoju Kościoła, wszyscy późniejsi papieże uważali się za realizatorów jego nauczania. Dlatego teza zwolenników paradygmatu rynkowego, którzy właśnie w Soborze upatrują źródeł kryzysu katolicyzmu w XX wieku, warta jest szczegółowej analizy.

Wadą paradygmatu rynkowego jest pomijanie w analizach doktrynalnej treści religii. Tę tendencję do traktowania kultury, czyli w naszym przypadku treści wierzeń religijnych, jako „czarnej skrzynki” słusznie wytykają mu jego krytycy, np. Steve Bruce. W przypadku analizy Soboru skutkowało to skupieniem się na takich czynnikach, jak zmiany w dyscyplinie moralnej czy pozycji księży wobec laikatu. O ile ta druga zmiana może częściowo odpowiadać za spadek liczby kandydatów do organizacji eklezjastycznej, to pierwsza nie tłumaczy, moim zdaniem, stałego odpływu wiernych. Kolejne pokolenia katolików mogą już nawet nie być świadome poprzedniego stanu rzeczy, a Kościół katolicki, w porównaniu z konkurencyjnymi wyznaniem chrześcijańskimi głównego nurtu, nadal jawi się jako bardziej rygorystyczny, przynajmniej w swym nauczaniu moralnym.

W niniejszej książce podejmę próbę pogłębienia diagnozy Starka i Finkego, wskażę również kilka czynników tkwiących w samej treści reformy soborowej, które mogły przyczynić się do kryzysu. Nie będzie to, rzecz jasna, analiza teologiczna: z punktu widzenia socjologii nie jest istotne i w ogóle nie mieści się w zakresie dociekań, czy dana doktryna teologiczna jest „prawdziwa” czy też lepiej lub gorzej uzasadniona. Interesują mnie tylko społeczne konsekwencje przyjmowania takich, a nie innych doktryn. Staram się być wierny klasycznemu paradygmatowi uprawiania socjologii, który zakładał, że dobra socjologia powinna być użyteczna zarówno dla mafiosa, jak i dla policjanta.

3. PLAN KSIĄŻKI

W rozdziale I zaprezentuję w skrócie przyjętą przeze mnie perspektywę teoretyczną, obszerniej wyłożoną w odrębnej pracy [Kaczmarek 2013]. To teoria jest bowiem „idealnym mikroskopem” socjologa, pozwala skoncentrować się na faktach istotnych (z danej perspektywy) i je ze sobą powiązać. Następnie, w rozdziale II, przejdę do omówienia samego Soboru Watykańskiego II oraz zmian na nim wprowadzonych, skupiając się na tych, które są istotne z punktu widzenia przyjętej teorii. W rozdziale III wyjaśnię, na czym ta istotność polega i jakich konsekwencji w związku z tymi zmianami można się spodziewać. Wreszcie, w rozdziale IV, spróbuję odpowiedzieć na pytanie, jak do tych zmian mogło dojść. W rozdziale V skonfrontuję swoje wnioski z materiałem empirycznym zebrany z jedenastu krajów zachodnioeuropejskich. Analiza tu prezentowana nie rości sobie pretensji do przedstawienia holistycznego obrazu katolicyzmu w Europie Zachodniej, uwzględnienia wszystkich uwarunkowań, które socjologowie zwykle biorą pod uwagę. Staram się pokazać oddziaływanie jednego w istocie czynnika (czy grupy czynników), który często jest w analizach socjologicznych pomijany: zmian w samej organizacji i jej doktrynie, niekoniecznie bezpośrednio, a z pewnością nie w sposób deterministyczny, wywołanych przez czynniki zewnętrzne. Oddziaływanie tego endogenego czynnika ulega oczywiście przekształceniom i załamaniom w pryzmacie konkretnych okoliczności występujących w środowiskach, gdzie dana organizacja działa. A jednak dane, które poddam analizie w tym rozdziale, nie pozostawiają wątpliwości co do głębokiego oddziaływania owego czynnika. Całość rozważań podsumowuję i wnioski prezentuję w rozdziale VI.

INSTRUMENTARIUM, CZYLI PERSPEKTYWA TEORETYCZNA KSIĄŻKI

Przyjmuję, rozwijaną przeze mnie od dłuższego czasu, perspektywę socjologicznej teorii ewolucji religii (dalej: STER). Podobnie jak paradygmat rynkowy, koncentruje się ona na poszczególnych nosicielach religii – wspólnotach czy organizacjach religijnych, uwzględnia ich aktywną rolę w konstruowaniu własnych nisz i nawiązywaniu różnorodnych relacji z innymi podmiotami środowiska społecznego. Dostrzega też jednak fundamentalne ograniczenia ich podmiotowości, w zakresie nie tylko uwarunkowań zewnętrznych, ale i wewnętrznych. Religie krępowane są własną historią, odziedziczoną strukturą, decyzjami doktrynalnymi podjętymi często w odległej przeszłości, których treść stanowi z jednej strony zasób religii, z drugiej zaś pewne kierunki rozwoju czyni wysoce kosztownymi, jeśli nie niemożliwymi.

Herbert Spencer zalecał kandydatom na socjologów uprzednie zaznajomienie się z podstawami biologii [1961: 298–323]. Uświadomienie sobie niezwyklej różnorodności form organizmów żywych, sposobów ich dostosowywania się do zmiennych i różnorodnych środowisk, złożoność wewnętrznych procesów sterujących ich funkcjonowaniem wyrabia w socjologu nawyk poszukiwania narzędzi zwiększania rozdzielczości, „idealnych mikroskopów”, czyli teorii pozwalających dostrzegać różnorodność konkretnych zjawisk skrywających się niejednokrotnie za potocznymi kategoriami (takimi jak „religia”) czy statycznymi etykietami maskującymi fundamentalne przekształcenia.

Zejsście z poziomu analizy abstrakcyjnej religii na poziom badania religii konkretnych pozwala na zadawanie pytań o ich początek, warunki sukcesu, ale też przyczyny śmierci. Żadna religia nie jest bowiem nieśmiertelna, choć zwykle umierają długo. Otwiera to pole dla działu STER, jakim jest tanatologia religii, postulowana swego czasu przez Tadeusza Margula [1983]. Ponownie inspirujące może tu być sięgnięcie do analogii ze światem biologicznym. Tak jak nie da się, bez wzbijania na wyżyny abstrakcji, wskazać jednej przyczyny śmierci dla wszystkich organizmów

żywych, tak też należy się spodziewać różnorodności procesów letalnych zarówno egzo-, jak i endogennych w odniesieniu do religii.

Przedstawiciele paradygmatu rynkowego (zwłaszcza Stark i Finke) poczynili wiele istotnych i, w moim przekonaniu, trafnych obserwacji dotyczących współczesnego kryzysu katolicyzmu. Perspektywa ewolucyjna pozwala rozwinąć te uwagi i wpisać je w ramy szerszej teorii, uwzględniając przy tym istotne czynniki, które wymykają się paradygmatowi rynkowemu. Analiza przemian katolicyzmu w perspektywie nagród i kosztów, jakie wiążą się z uczestnictwem w jego wspólnotach czy organizacji, stanowi cenne, lecz jedynie wstępne przybliżenie.

Ewolucjonizm został we współczesnej socjologii zmarginalizowany. Pojęcie „ewolucja” pojawia się w tytułach studiów badających zmiany na przestrzeni dekad, a czasem nawet w krótszym czasie. Choć oczywiście i takie przybliżenie jest konieczne, nie da się jednak zrozumieć bieżących, krótkoterminowych przemian, ich znaczenia, dla funkcjonowania danej struktury bez spojrzenia z prawdziwie ewolucyjnej perspektywy, czasem nawet sięgającej samych tej struktury początków, warunków, w których powstała, cech, które wówczas nabyła i które są dla niej konstytutywne.

Aby uchwycić socjologiczny sens zmian, jakie zaszły w wyniku Soboru, i zanim prześledzimy dostępne wskaźniki, za pomocą których spróbujemy uchwycić konsekwencje tych zmian, musimy najpierw nastroić nasz „pojęciowy mikroskop”. Względne znaczenie poszczególnych decyzji czy wskaźników religijności odślania się bowiem dopiero w świetle przyjętej teorii, a najpierw koncepcji samej religii.

1. CZYM JEST RELIGIA

Dla STER ramą odniesienia podczas stawiania tego zagadnienia jest paradygmat funkcjonalny, lecz w wersji klasycznej, którą posługiwał się Herbert Spencer, a nie „nowoczesnej”, wywodzącej się od Émile’a Durkheima. Funkcjonalizm taki zapytuje o konkretne działania konkretnych podmiotów społecznych, nie zaś o oddziaływanie wszelakich zjawisk społeczno-kulturowych na siebie nawzajem i na całość. Funkcjonalizm taki stanowi więc uogólnienie klasycznej teorii podziału pracy, którą biologowie przejęli z ekonomii dla wyjaśnienia funkcjonowania organizmu, a którą Spencer przywrócił naukom społecznym.

Szóstą część *Zasad socjologii* Spencer zaczyna istotnym stwierdzeniem:

Nie może być prawidłowej koncepcji struktury bez prawidłowej koncepcji jej funkcji. Aby zrozumieć, jak organizacja powstała i rozwinęła się, jest rzeczą niezbędną zrozumieć potrzebę, którą wspomagała [*subserve*] na początku, a także potem. Aby prawidłowo naszkicować rozwój instytucji eklezjastycznych, musimy wiedzieć, skąd się wzięły idee i uczucia, które instytucje te zakładają [Spencer 1907: § 583].

Z tej perspektywy przesłanką wszelkich religii jest podzielane przez pewną grupę ludzi przekonanie, że życie ich toczy się nie tylko w środowiskach przyrodniczym i społecznym, ale także w środowisku, które z braku lepszego terminu za Spencerem określać będą przymiotnikiem nadprzyrodzone. Źródłem tego przekonania są różnego rodzaju znaczące wydarzenia zewnętrzne czy wewnętrzne, które wykraczają poza świat rzeczywistości życia codziennego, nie poddają się w pełni wyjaśnieniu przez dostępną danej grupie wiedzę zdroworozsądkową czy naukową. Przekonanie o istnieniu tego rodzaju czynników współokreślających ludzkie życie, a zatem całego dodatkowego środowiska, rodzi potrzebę gromadzenia o nim informacji, i to takich, które pozwoliłyby ustosunkować się do niego w sposób pomnażający korzyści i minimalizujący zagrożenia. Informacje te dotyczą zarówno struktury środowiska (jakie byty czy istoty się na nie składają), jak i skutecznych sposobów odnoszenia się do niego. Aby uniknąć nieporozumień, trzeba podkreślić, że STER nie czyni żadnych ontologicznych założeń dotyczących środowiska nadprzyrodzonego, przyjmując jako daną, że pewne grupy ludzi wierzą w jego istnienie, a zatem potrzebują na jego temat użytecznych informacji bądź tego, co za takie uznają. To, czy środowisko nadprzyrodzone obiektywnie (cokolwiek by to miało w tym kontekście znaczyć) istnieje, nie ma dla socjologii znaczenia, co pozwala jej zająć stanowisko metodologicznego agnostycyzmu.

Podstawowym źródłem owych informacji są wspomniane niezwykle wydarzenia lub przeżycia uznawane na gruncie danej kultury za manifestację środowiska nadprzyrodzonego i dlatego określane jako „cuda”, „wizje”, „znaki” czy „objawienia”. Nie zdarzają się one wszakże na zawołanie, stąd pamięć o nich przechowywana jest w formie opowieści, które określać będą dalej jako *m i t y*, inspirując się ujęciem Bronisława Malinowskiego [1990: 358; por. Kaczmarek 2013: 153]. W społeczeństwach prostych odpowiedzialność za ich przechowywanie spoczywała na całej grupie. Wraz ze wzrostem złożoności społecznej pojawili się jednak specjaliści, a ostatecznie mogą wykształcić się także instytucje eklezjastyczne, przejmujące zadanie transmisji i interpretacji zgromadzonych informacji o środowisku nadprzyrodzonym. Organizacje takie w określonych warunkach historycznych mogą uzyskać sporą dozę autonomii, pozwalającej im się rozwijać, przekraczając granice polityczne czy kulturowe, i pozyskiwać nowe społeczności jako swoje nisze. Funkcjonują wówczas nie tyle jako składniki systemów społecznych (jak przyjmowano w podurkheimowskim funkcjonalizmie), ile jako współmieszkańcy ekosystemów społecznych, w ramach których usiłują wyprzeć konkurencyjne organizacje religijne, wejść w korzystne relacje mutualistyczne ze znaczącymi siłami politycznymi czy gospodarczymi, a przede wszystkim zbudować własną niszę w postaci wspólnoty wiernych wyznawców skłonnych przykładać się do zabezpieczania bytu członków organizacji.

Prowadzi nas to do pytania, jakiego rodzaju religią jest katolicyzm. Przy odpowiedzi na to pytanie z dystansem powinniśmy odnosić się do jego teologicznych definicji. Socjologia religii traktuje teologię jako jeden z przedmiotów badań. Tak

jak w przypadku innych tego rodzaju obiektów, pojawia się jednak niebezpieczeństwo bezkrytycznego wchłaniania terminologii czy nawet tez i uzasadnień z badanej dziedziny. Choć w teologii dominuje od kilku dekad metafora „Ludu Bożego”, czyniąca z Kościoła społeczność obejmującą wszystkich wiernych, to rzut oka na historię tej religii ujawnia, że stosunkowo wcześniej zaszła w jej obrębie dyferencjacja, zastąpienie charyzmatycznych liderów przez hierokratycznych zarządców, w rezultacie czego dla socjologa jasne jest, że katolicyzm stanowi rodzaj religii opierającej się na wyspecjalizowanej organizacji eklezjastycznej, nie zaś religii gminnej (Max Weber) czy plemiennej. Wspólnota wiernych stanowi dla tego rodzaju organizacji niszę, z którą wchodzi ona w relacje wymiany, ale która nie stanowi jej organicznej części. W odróżnieniu od islamu hipotetycznym momentem definitywnej śmierci katolicyzmu jako religii będzie śmierć ostatniego ważnie wyświęconego (posiadającego sukcesję apostołską) biskupa, nie zaś śmierć ostatniego wiernego. Choć obecnie obserwujemy próby przerwienia części funkcji religijnych (prac, które wykonywali członkowie organizacji eklezjastycznej) na świeckich wiernych, to nie wiąże się to, bo z przyczyn dogmatycznych wiązać się nie może, z dzieleniem się władzą czy faktyczną odpowiedzialnością za transmisję depozytu wiary. Dlatego wskaźniki mierzące żywotność wspólnoty, niszy religijnej, mają dla STER znaczenie tylko pośrednie w określaniu żywotności organizacji religijnej, a tym samym religii katolickiej.

Na użytek bardziej szczegółowej analizy tego uwarunkowania będę rozróżniał trzy rodzaje niszy realizowanej: niszę preferencyjną, niszę podtrzymującą i niszę reprodukcyjną (por. Kaczmarek 2016a). W każdej z nich można ponadto wyodrębnić jądro i peryferie (oraz naturalnie strefy pośrednie). Nisza preferencyjna to wszystkie osoby określające się jako przynależące do danej religii ze względu na zgodność jej przesłania z własnymi preferencjami religijnymi (jądro niszy) lub też utrzymywane w tej przynależności czynnikami pozareligijnymi, jak interesy materialne, polityczne czy prokreacyjne lub też niedostępność alternatyw (peryferie niszy). Najszerszą granicę tej niszy w interesującym nas przypadku wyznaczają osoby, które będąc ochrzczone, nie wystąpiły z Kościoła katolickiego; następną grupą to osoby, które chrzczą własne dzieci, nawet jeśli nie do końca lub nie w całości utożsamiają się z nauczaniem Kościoła; wreszcie jądro tej niszy stanowią osoby, które akceptują to nauczanie bez zasadniczych zastrzeżeń ze względu na jego zasadniczą zgodność z własnymi preferencjami religijnymi. Nisza podtrzymująca obejmuje osoby, które poprzez swe działania wspierają faktycznie egzystencję organizacji religijnej, przekazując jej środki bądź systematycznie uczestnicząc aktywnie w działalności organizacji (nazwiemy ich jądrem tej niszy). Wsparcie może być też jedynie sporadyczne lub polegające na prostej wymianie (usługa religijna, np. ślub czy pogrzeb, za zwyczajową opłatą), ale może być też bierne, gdy osoby płacą podatek kościelny. Nisza rekrutacyjna obejmuje (stanowiące niewielki procent populacji) osoby, dla których religia stanowi jedną z najważniejszych wartości

w życiu i które w związku z tym będą gotowe uczynić z niej główny obszar swojej działalności – stanowią zatem potencjalnych kandydatów/kandydatki do włączenia w ramy organizacji.

W modelu idealnym te trzy nisze stanowią koncentryczne kręgi, w rzeczywistości jednak ich granice częstokroć się przecinają, tworząc obszary niejednoznaczne: np. osoby, które nie będąc w ogóle wierzące, wspierają organizację religijną finansowo ze względu na podejmowane przez nią działania charytatywne – mogą zatem przynależeć do jądra niszy podtrzymującej, nie należąc w ogóle do niszy preferencyjnej, lub też osoby, dla których religia stanowi najważniejszy wymiar życia, których preferencje religijne różnią się istotnie od zaspokajanych przez daną organizację – przynależą więc do jądra niszy rekrutacyjnej, ale znajdują się na peryferiach niszy preferencyjnej).

2. JAK RELIGIE UTRZYMUJĄ SIĘ PRZY ŻYCIU

Aby w pełni zrozumieć dalekosiężne konsekwencje Soboru Watykańskiego II, musimy umieścić go w szerszych teoretycznych ramach, które powiązane zostaną z dotychczasową historią Kościoła.

2.1. STRUKTURA DOKTRYNY

Jak wspomniałem, z perspektywy STER Kościół jest ludziom potrzebny jako instytucja gromadząca, przechowująca i udostępniająca istotne informacje o nadprzyrodzonym środowisku, w jakim toczy się, jak wierzą, ich życie. Informacje te nie stanowią zwykłego zbioru, ale – podobnie jak w przypadku DNA – złożony hierarchiczny system, w którym poszczególne elementy współokreślają sens innych. Pierwszą warstwą tego systemu jest zbiór opowieści mitycznych, relacjonujących wydarzenia będące samym źródłem danej tradycji religijnej, zawierającej konstytutywne dla niej wglądy w środowisko nadprzyrodzone. Zbiór taki może być jednak niespójny, niekonsekwentny, zawierający rozbieżne wersje tych samych wydarzeń, informacje ze sobą sprzeczne. Dopiero wespół z drugą warstwą systemu doktrynalnego – warstwą wiążących interpretacji, czyli warstwą dogmatyczną – stanowi faktyczny fundament religii, na którym rozwijać się mogą dalsze. Wiążące interpretacje, dogmaty, rozstrzygają wątpliwości zawarte w warstwie mitycznej, nadają jednoznaczny kierunek jej interpretacji, pozwalając wyciszyć niektóre literalnie możliwe rozumienia mitów, nadając im sens w świetle innych.

Ponad warstwą dogmatyczną wyrasta warstwa aktualizująca, rezultat pracy teologów, którzy za pomocą treści odziedziczonego korpusu doktryn usiłują odpowiedzieć

na konkretne problemy wiernych. Interpretacje te mogą cieszyć się różnym autorytetem, niektóre są przyjmowane powszechnie (i uchodzą za aktualne nauczanie Kościoła), inne stanowią jedynie przemijające prądy teologiczne. Warstwa ta przyjmuje na siebie ogół nacisków środowiskowych, umożliwiając niezmiennie trwanie warstwom fundamentalnym.

2.2. WYMÓG WIARYGODNOŚCI

Aby treści danej religii znajdowały posłuch, muszą spełniać podstawowy warunek, o którym socjologowie często zapominają, koncentrując się na społecznych uwarunkowaniach przekonań religijnych (wpływie czynników ekonomicznych, politycznych, prokreacyjnych). Treści te mianowicie muszą być dla odbiorców wiarygodne, muszą być oni przekonani, że mają do czynienia z informacją odpowiadającą rzeczywistości nadprzyrodzonej, że w sposób możliwie adekwatny odzwierciedlają strukturę tej sfery i przekazują skuteczne sposoby ustanawiania z nią (z jej elementami) korzystnych relacji.

Taka perspektywa wiąże się z przeformułowaniem fundamentalnego dla socjologii religii zagadnienia wiary. Uwaga socjologów skoncentrowana dotąd na pytaniu: „kto wierzy?”, „jaka jest jego przynależność klasowa, interesy polityczne czy prokreacyjne?”, innymi słowy, „jakie jest usytuowanie społeczne wierzącego?” (za czym stało założenie, że decyduje ono o treści czy sile wiary), w znacznym stopniu przesuwają się w stronę pytania: „komu wierzy?”. Gdy pytamy natomiast, „dlaczego” ktoś wierzy, to mniej chodzi o subiektywne motywy wierzącego, uwarunkowane takimi czy innymi wpływami społecznymi, a bardziej o obiektywne cechy, które sprawiają, że wierzy on temu właśnie, a nie innemu przekazowi religijnemu, prezentowanemu przez tę, a nie inną organizację religijną. To organizacje religijne są nosicielami religii (przynajmniej w złożonych środowiskach społecznych). Zwrócenie na to uwagi stanowi niewątpliwie zasługę paradygmatu rynkowego w socjologii. Umożliwia też przewyżczenie przez STER podejścia populacyjnego, dominującego dotąd w ewolucyjnej socjologii religii czy religioznawstwie (jak u W.G. Runcimana [2004; 2009] czy Iny Wunn [2003]), które traktuje idee religijne niczym geny swobodnie krążące w populacji (powielając uproszczone modele genetyki populacyjnej).

2.3. SPOSOBY UTRZYMYWANIA WIARYGODNOŚCI WEWNĘTRZNEJ

Aby więc dana religia była wiarygodna dla wyznawców czy potencjalnych wyznawców, wiarygodna musi być wobec nich organizacja eklezjastyczna. Doktryna jest oceniana najpierw pośrednio. Kryteriami oceny przez wiernych wiarygodności

organizacji jest przede wszystkim to, czy sami członkowie organizacji wierzą w głoszoną przez siebie doktrynę, czego pośrednim wskaźnikiem jest m.in. to, czy postępują zgodnie z jej wskazaniami.

Wiąże się to z procesem, w ramach którego wiara jest przekazywana, a mianowicie „zarażania wiara”. Jak to zauważył Friedrich Nietzsche [1908: 77–78]: „Ludzie wierzą w to, co wydaje im się poparte silną wiara”. Neurologicznymi podstawami tego procesu są nasze zdolności do empatii, rozpoznawania i nieświadomego powielania emocji innych osób w rezultacie odczytywania nieświadomie emitowanych przez nich sygnałów niewerbalnych [Krumhuber i in. 2007; Oda, Yamagata, Yabiku i Matsumoto-Oda 2009]. Za zdolność tę odpowiadają neurony lustrzane i podobnie działające struktury w mózgu, umożliwiające nam swego rodzaju „czytanie w myślach” (*mind-reading*) [Hohol 2017: 143–149; Gazzaniga 2013: 136–140]. Zjawisko to stanowi fundament tego, co w języku potocznym zwykło się określać „charyzmą” [Kaczmarek 2010] i objawia się w formie najczystszej w przypadku nowych religii. Ulega jednak osłabieniu i sprowadzeniu do procesów rzadko wysuwających się na poziom świadomości w przypadku organizacji cieszących się uprzednim autorytetem. W takim wypadku wyczuwana nieszczerłość reprezentantów organizacji eklezjastycznej, choć nie pozbawia automatycznie wiary w samą doktrynę, może osłabiać eklezjalnie kontrolowane zaangażowanie religijne (np. uczestnictwo w nabożeństwach), zwłaszcza gdy znajduje wsparcie w postaci obiektywnie obserwowanej niezgodności między działaniem tych reprezentantów a ich nauczaniem.

Widzimy, że warunkiem wstępnym sukcesu i trwania danej organizacji eklezjastycznej, przynajmniej długoterminowo, jest silna wiara jej członków w udostępniane przez siebie informacje o sferze nadprzyrodzonej. Doktryna organizacji musi być więc w pierwszym rzędzie wiarygodna dla samej organizacji.

Podstawowym źródłem, z którego doktryna czerpie swą wiarygodność w przypadku członków organizacji religijnej, a zatem religijnych specjalistów, jest jej pochodzenie, czyli zakorzenienie w uważanych za autentyczne doświadczeniach nadprzyrodzonych (uznawanych za „cuda”, „wizje” czy „objawienia”), przekazanych, jak się uważa – wiernie, poprzez warstwę mityczną. Niekiedy usiłuje się ją uwiarygodnić bezpośrednio poprzez techniki ekstazy (jak w ruchu charyzmatycznym czy pewnych formach buddyzmu), choć samo wejście na drogę ekstazy (podjęcie medytacji czy wzięcie udziału w charyzmatycznej modlitwie) zakłada już uprzednią wiarę i płynącą z niej interpretację danego doświadczenia. Cuda same w sobie, nielegitymizowane tradycją są wieloznaczne, a cudotwórcy mogą być oskarżeni o konszachty z siłami nieczystymi z punktu widzenia dominującej tradycji (według przekazów oskarżenia takie spotkały zarówno Jezusa, jak i Siakjamuniego, a i dzisiaj bywają kierowane w stosunku do ruchu charyzmatycznego). Tego rodzaju legitymizacji nie ma doktryna, która stanowi arbitralny produkt czy wytwór samej organizacji, chyba że ta ostatnia posiada kompetencje o nadprzyrodzonym charakterze w rodzaju wyroczni dysponującej bezpośrednim wglądem w nadprzyrodzone

środowisko (jak prezydent Kościoła mormonów czy wyrocznia delficka). Doktryna pozbawiona takiej „podstawy empirycznej”, zakotwiczenia w środowisku nadprzyrodzonym, może być mniej lub bardziej przekonująca, podobnie jak doktryny szkół filozoficznych, ale brak jej wiarygodności „prawdy religijnej” i w rezultacie ma mniejszą zdolność kształtowania zachowań. Zrozumiałe jest w tym kontekście, że opowieści o pierwotnych doświadczeniach religijnych (czyli warstwa mityczna doktryny) stanowią fundamentalny zasób organizacji religijnej.

Dla chrześcijaństwa na warstwę mityczną składają się opowieści o życiu założyciela – Jezusa z Nazaretu oraz jego uczniów. Zawierają opisy jego czynów oraz nauki, a przede wszystkim fundamentalny mit, który nadał też mityczny charakter pozostałym – opowieść o zmartwychwstaniu, wyrażającą w narracyjnej formie przekonanie uczniów o ostatecznym i paradoksalnym zwycięstwie Jezusa, mimo jego śmierci. Opowieści te funkcjonowały pierwotnie w tradycji ustnej, a po kilkudziesięciu latach (w trakcie których umieszczane były w różnych kontekstach, wzbogacane i rozwijane) część z nich została spisana we wczesnochrześcijańskich tekstach, zwanych ewangeliami, które jednak same zawierały już pewną interpretację zdarzeń oraz wyrażały przekonanie ich autorów co do samej osoby Jezusa. Ewangelie powstawały w różnych środowiskach i w różnym czasie. Najstarsza – Ewangelia według św. Marka – stanowiła (zgodnie z najszerzej przyjętą teorią dwóch źródeł) źródło dla Ewangelii Łukasza i Mateusza, które (według ustaleń współczesnych badaczy) czerpały także z tzw. źródła Q oraz innych niezależnych źródeł. Najpóźniejsza, Ewangelia według św. Jana, jest, jak się zdaje, niezależna literacko i teologicznie od pozostałych. O ile w starszych ewangeljach możemy znaleźć ślady jeszcze stosunkowo „niskich chrystologii”, np. adopcjonistycznej (zakładających, że ubóstwienie Jezusa nastąpiło poprzez jego usynowienie w którymś momencie jego życia, np. w chwili chrztu w Jordanie czy zmartwychwstania), o tyle Ewangelia według św. Jana zawiera już „wysoką chrystologię”, zakładającą boską preegzystencję syna bożego. Niezależnie od powstających tekstów liderzy organizacji eklezjastycznej podejmowali brzemienne w skutki decyzje, takie jak rekrutacja pogan bez narzucania im wymogów konwersji na judaizm, zachowanie więzi z synagogą tak długo, jak to było możliwe, a gdy zostali z niej wykluczeni, mimo to zachowali żydowską Biblię (w greckim tłumaczeniu *Septuaginty*), przekonanie o własnym monoteizmie łączone z wrogością do religii politeistycznych, odcięcie się od gnostryckich wersji chrześcijaństwa etc. [por. Trocmé 2004; Sanders 1995].

2.4. SAKRALIZACJA ŹRÓDEŁ

Warstwa mityczna doktryny jako fundamentalny zasób musi podlegać szczególnej ochronie. Powszechnym do tego środkiem jest sakralizacja tej warstwy, co w kulturach piśmiennych przejawia się w nadaniu pewnym tekstom ową warstwę

zawierającym szczególnego, sakralnego charakteru. Jak zauważył Durkheim [1990: 33–35], rzeczy święte to rzeczy otoczone najwyższym szacunkiem i stąd wyodrębnione z użytku codziennego oraz objęte zakazami. Święte księgi nie tylko traktuje się z wszelkimi przejawami zewnętrznego szacunku, otacza różnymi tabu, ale też oddziela się je od tekstów świeckich, a ich lektura różni się w sposób istotny od lektury tekstów niesakralnych.

W przypadku Biblii wyraża to m.in. doktryna o natchnionym charakterze całego tekstu i jej nieomyślności, czasem także w zakresie relacjonowanych przez nią faktów historycznych. Również dawne względne ograniczenie dostępu do samego tekstu dla profanów (nieznających łaciny, czyli nieposiadających akademickiego wykształcenia) zyskuje w tym kontekście sens.

2.5. DOGMATYZACJA DOKTRYNY

W złożonym i konkurencyjnym środowisku społecznym, w kontekście mniejszego lub większego pluralizmu, w którego rezultacie rośnie sceptycyzm wobec doktryn poszczególnych religii i nie mogą one polegać na poczuciu „oczywistości”, istotne stają się inne źródła wiarygodności. Jednym z nich jest *w e w n ę t r z n a s p ó j n o ś ć*. Warstwa mityczna ze swej natury (historycznie akumulowanych opowieści) charakteryzuje się wieloznacznością i pewną dozą płynności (w samym Nowym Testamencie możemy np. znaleźć rozmaite chrystologie – od adopcjonistycznej do preegzystencjalistycznej [Vermees 2008]). Stąd też jedną ze strategii, jakie mogą przyjąć religie, aby podnieść wiarygodność własnej doktryny, jest rozbudowywanie systemu spójnych interpretacji własnej tradycji mitycznej, które składają się na warstwę dogmatyczną. W chrześcijaństwie dogmaty przybrały najpierw formę podzielanych przez wszystkich symboli wiary, potem były też wyrażane w formie kanonów, anatematów czy dekretów.

2.6. REINTERPRETACJE

W pewnym zakresie na wiarygodność wewnętrzną wpływa także spójność zewnętrzna – niesprzeczność z innymi systemami kulturowymi. Staje się ona tym istotniejsza, im bardziej członkowie organizacji eklezjastycznej zanurzeni są w środowisku społecznym poprzez osobiste kontakty z reprezentantami niereligijnych instytucji kulturalnych, naukowych czy politycznych i im bardziej sami odbierają niereligijne wykształcenie. Sprzeczność z rezultatami badań naukowych może np. wymuszać ograniczanie zakresu twierdzeń dogmatycznych do domeny ściśle religijnej (*fides et mores*), niepodlegającej zewnętrznej weryfikacji. Religie mogą też sobie radzić z tym problemem, dokonując reinterpretacji własnych twierdzeń, np. zmieniając

interpretację dosłowną na metaforyczną, jak uczyniono z biblijnym opisem stwarzania świata. Pole dla takiej reinterpretacji jest jednak ograniczone systemem dogmatycznym. Reinterpretacja, która naruszałaby spójność dotychczasowego nauczania, musi prowadzić do napięć i ostatecznie obniżenia wiarygodności również innych twierdzeń w nim zawartych.

Konieczność reinterpretacji wiąże się z bardziej ogólnym problemem. O relacjach religii i innych systemów możemy mówić, gdy religia się od nich wyodrębnia, a o odrębnej religii – o ile posiada ona określone granice. Z tego wynika, że aby religie przetrwały, ich granice muszą podlegać ochronie. Wiąże się to z systemowym dylematem określenia stopnia domknięcia/otwartości, a przez to uniknięcia obu skrajności: religie nadmiernie otwarte stają się podatne na przenikanie obcych idei i utratę spójności, religie nadmiernie zamknięte izolują się społecznie, kosztują doktrynalnie i wyradzają w formę za Weberem określaną w socjologii religii mianem sekty. Religie, które odniosły ewolucyjny sukces, zwykle zachowują granice selektywnie przepuszczalne, co umożliwia z jednej strony reagowanie na zmienne okoliczności przez dostosowanie doktryny na poziomie interpretacji do fluktuacji preferencji religijnych wiernych, a z drugiej – utrzymanie stazy¹ na poziomach fundamentalnych.

Poza wspomnianymi wyżej niereligijnymi systemami kulturowymi religie muszą odgraniczyć się także od innych religii i chronić się przed ich wpływem. Podstawowym narzędziem ochrony są mechanizmy izolacyjne, zapobiegające przenikaniu do systemu religijnego obcych idei. Taki transfer horyzontalny wiąże się bowiem z ryzykiem osłabienia wiarygodności. Idee stanowią komponenty określonego systemu doktrynalnego i w tym systemie uzyskują swój sens. Pozornie to samo pojęcie może mieć diametralnie odmienne znaczenie w zależności od tego, komponent jakiego systemu doktrynalnego stanowi. Pojęcie Boga w chrześcijaństwie zawiera w swoim znaczeniu pojęcie Trójcy, wcielenia, zbawienia, podczas gdy homonimiczne pojęcie Boga w islamie zakłada wyrażone wprost odrzucenie Trójcy czy wcielenia etc. Mechanizmy izolacyjne mogą mieć charakter informacyjny – w postaci „idei-szczepionek” uprzedzająco definiujących obce idee jako błędne, heretyckie, szatańskie etc. Mogą też mieć charakter behawioralny – w postaci norm regulujących zachowania wiernych w taki sposób, by ograniczać możliwość transferu idei (zakaz komensalizmu, małżeństw mieszanych etc.).

Wiąże się to z faktem, że rozwój doktryny nie zachodzi w oderwaniu, w świecie czystych idei, ale w świecie społecznym, jest dziełem konkretnych jednostek i ciał społecznych. Podobnie jak gatunki biologiczne mogą być rozpatrywane z jednej strony jako pula genów, z drugiej jako zbiór populacji osobników, tak też religie są całościami socjokulturowymi, w aspekcie kulturowym stanowią systemy

¹ Staza (od ang. *stasis*), pojęcie zaczerpnięte z teorii punktualizmu Stephena J. Goulda i Nilesa Eldredge'a – długotrwały okres stabilności, kiedy w gatunku nie zachodzą żadne istotne zmiany morfologiczne.

informacji o środowisku nadprzyrodzonym, w aspekcie społecznym wyrażają się w grupach ludzi, które te systemy podtrzymują, gdyż uważają je za wiarygodne. Dlatego procesowi wyodrębniania się religii, budowania granic i mechanizmów ich ochrony towarzyszy w wymiarze społecznym rozwój organizacji religijnej.

O ile mechanizmy izolacyjne są wbudowane w samą doktrynę, a doktryna jest stosunkowo prosta i nie rodzi większych problemów interpretacyjnych, religia jest w stanie przetrwać nawet w nisko zorganizowanej formie, osiągając spójność siłą konformizmu. Tak dzieje się najczęściej w przypadku społeczeństw o niskim stopniu złożoności: zachowują one odrębność, opierając się na społecznych granicach utrzymującej je społeczności, następnie ochronę nad nimi roztaczają często instytucje regulatywne danego społeczeństwa (można powiedzieć, że najwyższy kapłan jest w takim układzie państwowym urzędnikiem do spraw relacji ze sferą nadprzyrodzoną). To system regulatywny społeczeństwa troszczy się o ich spójność i chroni ich systemowe granice niejako przy okazji ochrony granic własnej społeczności. Z zupełnie nową sytuacją religie mają do czynienia w społeczeństwach wielokrotnie złożonych (np. imperiach), obejmujących swą kontrolą wielość dawniej autonomicznych społeczności. W środowisku społecznym religii pojawiają się religie konkurencyjne. O ile władze imperialne nie są zainteresowane w narzuceniu podbitym własnej religii i przejawiają religijną tolerancję, granice systemów religijnych rozmywają się, co rodzi zjawisko eklektyzmu czy synkretyzmu. Warunki istniejące w czasach Imperium Rzymskiego uczyniły tradycyjne religie politeistyczne, które nie zdążyły wykształcić niezależnych od państwa mechanizmów ochrony granic, stosunkowo bezbronnymi. Pluralistyczne warunki dają przewagę względnie autonomicznym religiom, mającym własne organizacje pełniące funkcje regulatywne, a przynajmniej sprawne mechanizmy izolacyjne. Chrześcijaństwo, które narodziło się właśnie w takim środowisku, występując jako ruch kontrkulturowy w stosunku do cywilizacji klasycznej, stanowi tu przypadek szczególny właśnie ze względu na znaczenie systemu regulatywnego jako czynnika zachowania wiarygodności.

Rozwój takiego systemu, jak zauważył Spencer, możemy mierzyć m.in. stopniem dyferencjacji, integracji i określoności funkcji. Rozwój ten nie jest jednak jakąś metafizyczną koniecznością, czego dowodzi fakt, że wiele religii zadowolilo się regulacją na dość podstawowym poziomie.

3. JAK TO ROBIŁO CHRZEŚCJAŃSTWO

W porównaniu z innymi religiami, Kościół katolicki stanowi wyjątkowo rozwinięty system, co jest rezultatem rozwiązywania przezeń kolejnych pojawiających się w toku historii problemów. W procesie tym da się wyróżnić trzy główne fazy. Przjrzenie się im jest ważne dla zrozumienia konsekwencji, jakie niosło za sobą

przeprowadzone na Soborze Watykańskim II otwarciem. Aby uchwycić, co w Soborze i wprowadzonych po nim reformach było zjawiskiem atypowym, musimy mieć jasne pojęcie zjawisk typowych.

3.1. FAZA I – BUDOWANIE GRANIC

Po śmierci apostołów chrześcijaństwo, które pierwotnie stanowiły rozproszone po Imperium wspólnoty, nie dysponowało jako całość żadnym systemem, czy choćby rolą regulatywną. Lokalnie taką rolę, zwłaszcza po osłabieniu tradycji wędrownego apostołstwa, przyjmowali biskupi. Między wspólnotami zachodził przepływ informacji i ludzi, dzięki czemu można o nich mówić jako o należących do jednego „gatunku”, nie stanowiły jednak organicznej całości, stąd uproszczeniem jest mówić w odniesieniu do tego okresu o rozwoju *ch r z e ś c i j a n i s t w a*. Na tym etapie dominowały jeszcze inne procesy ewolucyjne. Poszczególne wspólnoty działały w nieco odmiennych środowiskach, konfrontowały się z innymi wyzwaniami. Ponieważ były to niewielkie grupy, znaczenie miał też czynnik osobowości osób, które się na nie składały. Zasób informacji, które przekazywano ustnie, podlegał procesom selekcji (zapamiętywania informacji dla danej grupy ważniejszych i zapominania niewygodnych czy nieistotnych). Im mniejsze i bardziej na uboczu zlokalizowane grupy, tym większe prawdopodobieństwo podlegania dryftowi informacyjnemu (procesowi mimowolnej utraty części zasobu informacji, w rezultacie np. przypadkowej śmierci jedyne go ich nosiciela). Procesy te były łagodzone przez fakt, że najprawdopodobniej liderzy tych ugrupowań nie monopolizowali jeszcze funkcji transmisyjnej, a zapamiętywanie dokonywało się w procesach zbiorowych. W takim wypadku, nawet jeśli każda poszczególna osoba pamięta jedynie fragment informacji, to jako zbiorowość ludzie dysponują znacznie większym jej zasobem. Umożliwiało to korygowanie spontanicznie pojawiających się mutacji i stabilizowanie przekazu. To wspólnoty jako całości realizowały więc funkcję regulatywną, co odpowiada najwcześniejszej fazie rozwoju regulacji w społecznościach ludzkich, regulacji wynikającej z wzajemnego dostosowywania się ludzkich działań do siebie, krystalizujących się w formie zwyczaju czy rozproszonej opinii społecznej [Spencer 1895: § 343].

Narodziny chrześcijaństwa w sensie socjologicznym są tożsame z procesem określenia granic protochrześcijaństwa (nazywanego także „ruchem Jezusa”) w stosunku do otoczenia religijnego, na które składały się z jednej strony religia macierzysta – judaizm, a z drugiej religie politeistyczne. Z perspektywy historii można ulec złudzeniu, że chrześcijaństwo musiało się od obu tych środowisk odgraniczyć. Takie rozumowanie zakłada swoisty determinizm, o którym na tym etapie jeszcze nie może być mowy. To sugeruje twierdzenie Webera, że dogmaty zaspokajają potrzebę gminy religijnej „odróżniania się od konkurencyjnych nauk” [Weber

2002: 361]. Ewolucjonizm ujmuje ten problem warunkowo: grupa religijna musi się odróżniać o tyle, o ile ma przetrwać jako odrębna. To odróżnienie jednak nie musi przebiegać na poziomie doktryny, gdyż może dokonać się na poziomie praktyki czy wyłącznie organizacji społecznej (np. na podłożu różnych sposobów ustalania charyzmy przywódczej). Z tego punktu widzenia przypadek chrześcijaństwa, które swe granice wytyczyło właśnie na poziomie doktrynalnym, wydaje się zastanawiającą anomalią [Weber 2002: 362 i n.]. Nauczanie Jezusa skupione było przecież na kwestiach etycznych i praktycznych, tymczasem nieliczne kontrowersje na tym podłożu (można tu wymienić spór o termin Wielkanocy [Schatz 2004: 29] czy spór o możliwość pokuty *lapsi*, który doprowadził do schizmy nowacjan [Schatz 2004: 33 i n.]) pozostają w cieniu sporów dogmatycznych.

Ruch Jezusa rozwijał się pierwotnie jako jeden z nurtów w ramach judaizmu II Świątyni (obok różnych szkół faryzeizmu, essenizmu, ruchu Jana Chrzciciela etc.) i był jako taki właśnie nurt traktowany przez samych Żydów. Dowodzi tego ich protest po skazaniu przez arcykapłana Annasza na ukamienowanie Jakuba, brata Jezusa [Flawiusz: 2001: 876 (XX, 9, 1)]. Również Dzieje Apostolskie (5, 42) przedstawiają uczniów Jezusa systematycznie nauczających w Świątyni. Mówią też jednak o grupie chrześcijan, którzy już na tym etapie zdecydowali się na radykalne zerwanie z judaizmem. Byli to pochodzący z diaspery greckojęzyczni Żydzi, zwani hellenistami, w których interesie, co zrozumiałe, było odrzucenie autorytetu religijnego Świątyni (z jego uznaniem wiązała się konieczność kosztownych pielgrzymek i ofiar) [Trocmé 2004: 38, 65]. Siły selekcyjne zadziałały wówczas przeciw temu rozwiązaniu: helleniści zostali poddani prześladowaniu (przy zastanawiającym braku solidarności ze strony chrześcijan palestyńskich), w rezultacie którego ulegli rozproszeniu i przestali stanowić odrębny ruch. Trwanie w łączności z judaizmem (religii względnie szanowanej przez Rzymian [Trocmé 2004: 131] ze względu na jej starożytność) na tym etapie dawało młodemu ruchowi wiele korzyści, z których najważniejszą była możliwość korzystania przez misje chrześcijańskie z infrastruktury synagogalnej diaspor (np. Dz 13, 5) [Trocmé 2004: 135], co ułatwiło pierwszą fazę ekspansji i zakorzenienia się poza Palestyną. Już na tym etapie obecna była jednak idea, która stała się siłą napędową pchającą chrześcijaństwo do oddzielenia się: był to element wyróżniający chrześcijan od innych nurtów judaizmu, a mianowicie uznanie Jezusa z Nazaretu za mesjasza.

Jak zauważają przedstawiciele religioznawstwa ewolucjonistycznego, pojęcia religijne, które odniosły historycznie sukces, charakteryzują się pewną kontrintuicyjnością – w pewnym wymiarze muszą zaprzeczać potocznym kategoriom. O tyle, o ile zaprzeczają oczekiwaniom – przyciągają uwagę, mobilizują siły poznawcze, łatwo zapadają w pamięć i przez to sprzyjają sukcesowi danej religii [Boyer 2001: 85 i n.; Atran 2002: 95–107]. O ile centralne dla nauczania Jezusa pojęcie królestwa bożego (czyli nadejścia w apokaliptycznych okolicznościach panowania Boga) z pewnością zawiera elementy kontrintuicyjne, to nie było pojęciem wyróżniającym

ruch Jezusa od uczniów Jana Chrzciciela czy esseńczyków. Podobnie tytuł „syn boży” był stosowany w wielu kontekstach, choć zwykle metaforycznie [por. Vermes 2008]. Samo pojęcie mesjasza (namaszczonego, by panować nad Izraelem) należało do popularnej wówczas teologii politycznej. Dopiero pojęcie mesjasza cierpiącego i pokonanego (który mimo to, a nawet dzięki temu pozostaje mesjaszem) posiadało w sobie ładunek kontrintuicyjności, który uruchomił procesy religiotwórcze. Absurdalność, z punktu widzenia żydowskich teologii mesjańskich (o wyraźnym politycznym charakterze), tego roszczenia, zwłaszcza w kontekście historycznych okoliczności jego śmierci, wymuszała rozwijanie uzasadnień zmierzających do coraz większego odpolitycznienia figury mesjasza, a jednocześnie nadania mu coraz bardziej jednoznacznie religijnego charakteru. Wyróżnik ten okazał się decydujący w procesie odrywania, o czym przesądziły wydarzenia wojny żydowskiej, w trakcie której chrześcijanie palestyńscy nie włączyli się w walkę i wyemigrowali do Pelli, w rezultacie czego zostali z judaizmu wyłączeni [Trocmé 2004: 133]. Wyodrębnienie od judaizmu nie zamykało jednak kwestii stosunku do niego. Odłamy chrześcijaństwa palestyńskiego zachowujące dość silne związki z judaizmem i stosunkowo niską chrystologię uległy stopniowej marginalizacji, lecz w kolejnych wiekach występował jeszcze ruch reprezentujący tę opcję w postaci ebionitów.

Poza Palestyną rozwijano natomiast coraz wyższe chrystologie, a swego rodzaju zapis tego procesu możemy dostrzec w pismach, które potem złożyły się na Nowy Testament. Z tego punktu widzenia nie jest przypadkiem, że im większy dystans do judaizmu dane pismo wyraża, tym wyższą chrystologię prezentuje, aż do apogeum, jakim jest Ewangelia według św. Jana, najmłodsza z ewangelii, powstała w środowisku już ekskomunikowanych z synagogi chrześcijan, żyjących w otoczeniu żydowskim i doznających z jego strony prześladowań [Wróbel 2005: 252]. Postać Jezusa Mesjasza, jako fundamentalny wyróżnik od judaizmu, musiała podlegać wywyższeniu, w miarę jak chrześcijaństwo zrywało więzi z judaizmem synagogalnym i było przezeń odrzucane.

Rozprzestrzeniając się w ramach żydowskiej diaspory, chrześcijaństwo weszło w intensywniejsze relacje z otoczeniem politeistycznym. Judaizm dysponował licznymi mechanizmami izolacyjnymi, oddzielającymi go od tych religii. Były to mechanizmy działające zarówno na płaszczyźnie ideologicznej (podkreślanie monoteizmu, dyfamacja politeizmu jako bałwochwalstwa), behawioralnej (normy rytualne), jak i etnicznej. Również na ten problem wspólnoty chrześcijańskie odpowiadały początkowo rozmaicie. Jedne przejęły z judaizmu większość, jeśli nie wszystkie, tych mechanizmów izolacyjnych (tak chrześcijaństwo palestyńskie). Inne (najpierw wspólnoty założone przez Pawła) zrezygnowały z części mechanizmów: opartych na pochodzeniu etnicznym (ewangelizowano także nie-Żydów) oraz rytualnym (zredukowanie wymagań rytualnych do niektórych praw noachickich (Dz 15, 20)). Skrajne rozwiązanie reprezentują ruchy gnostyckie, swobodnie czerpiące inspiracje z religii orientalnych oraz greckiej egzegezy i metafizyki.

Poszczególne opcje nie tylko konkurowały ze sobą, ale też polemizowały, przez co stanowiły wzajemnie czynnik ukierunkowujący dalszą ewolucję. O ile rozwiązanie Pawłowe dość wcześnie zdobyło przewagę nad palestyńską ortodoksją, przede wszystkim dzięki temu, że otworzyło dla wybierających je wspólnot nowe nisze (m.in. tzw. bojących się Boga, sympatyzujących z monoteizmem biblijnym nie-Żydów), o tyle zrodziło problem ustalenia na nowo granic między nową religią a politeistycznym otoczeniem. Wobec rozluźnienia granic rytualnych tym większy nacisk musiano położyć na granice doktrynalne, przede wszystkim trwanie przy monoteizmie i wrogości w stosunku do bożków.

Towarzyszył temu wysiłek kodyfikowania przekazu w ramach rodzącego się kanonu pism autorytatywnych (stanowiących dla chrześcijaństwa warstwę mityczną, zapis opowieści o cudach i objawieniach związanych z Jezusem oraz pierwotnych ich interpretacji dokonanych przez pierwsze pokolenia liderów). Ustalenie kanonu wiąże się, jak zauważa Weber, z wyłącznym przypisaniem pewnej profetycznej charyzmy określonej epoce [Weber 2002: 360]. W przypadku chrześcijaństwa oznaczało to uznanie za jedno z głównych kryteriów kanoniczności pochodzenia tekstu z czasów apostoelskich. Pisma te wykazywały wszakże niewielką użyteczność w polemice z gnostykami, gdyż ci posiadali własne święte teksty. Dokonana wówczas sakralizacja tekstów wczesnochrześcijańskich wyznaczyła jednak fundament pod budowanie wiarygodności chrześcijaństwa wobec samych chrześcijan. Tym, co dało ostatecznie przewagę zwycięskiemu nurtowi nad gnozą, było oparcie się na również stopniowo sakralizowanej tradycji przekazu pierwotnego doświadczenia religijnego pochodzącego od pierwszych świadków (przede wszystkim spotkania ze zmarłychwstałym Jezusem), niezależnego od pism i uwiarygadniającego je [Tixeront 1910: 183; Schatz 2004: 23 i n.]. Gnostycyzm miał wady i zalety wytworu indywidualnej osobowości – poszczególne systemy były wewnątrznie stosunkowo spójne, lecz jako wytwory jednostek nie miały autorytetu wiarygodnych informacji o rzeczywistości nadprzyrodzonej. W konfrontacji z nimi chrześcijaństwo opierające się na transmisji informacji aż od pierwszych świadków (czego dowodzić miały spisy biskupów przechowywane zwłaszcza w stolicach apostoelskich), zakorzenione tym samym w konkretnej historii, uzyskiwało przewagę pod względem wiarygodności mimo własnych niespójności czy stosunkowego niewyrafinowania. Własne pisma chrześcijan, dzięki powiązaniu ich z autorytetem tradycji (przypisanie autorstwa apostołom lub uczniom apostołów, które dokonało się *post factum* w II wieku), uzyskały wtórnie większy autorytet.

To wstępne określenie granic zyskało istotne uzupełnienie w II wieku, w postaci twórczości pisarzy zwanych apologetami. Selektywnie półprzepuszczalne mechanizmy izolacyjne oznaczają nie tylko konieczność odcięcia się od innych religii, ale także konfrontację z napływającymi z nich ideami. Aby uodpornić własny system na zarzuty czy konkurencyjne interpretacje, te ostatnie muszą zostać włączone do niego w postaci przezwyciężonej. Otworzyło to potem drogę dla szerokiego

czepania z greckiej filozofii, które legitymizowane było m.in. twierdzeniami o zależności np. Platona od Mojżesza (już u Justyna Męczennika).

Konfrontacja z różnymi religiami pogranicza (gnostyckimi i judaizującymi), które mogły same prezentować się jako chrześcijańskie, nasiliła tendencję do powstawania mechanizmów ochrony własnej tożsamości, skoro sama nazwa (w użyciu od czasów Antiochii (Dz 11, 26)) już nie była wystarczającym wyróżnikiem. Dogmatycznym narzędziem, które weszło wówczas w użycie i stosowane było w dalszej historii chrześcijaństwa, były s y m b o l e wiary. Samo słowo *σύμβολον* (od gr. *συνβάλλω* – składać, łączyć) nawiązywało do obyczaju identyfikowania członków związku przez złożenie wcześniej przełamanej przedmiotu (np. pierścienia, monety etc.), którego nieregularne krawędzie powstałe przy przełamaniu służyły (dzięki przystawalności) jako znak rozpoznawczy. Analogicznie zaczęto posługiwać się wyznaniem wiary (pierwotnie prawdopodobnie wymaganym w obrzędach chrzcielnych) do identyfikacji osób znajdujących się we wspólnocie należącej do tego samego „gatunku” chrześcijaństwa [Tixeront 1910: 231]. Najstarszy symbol (rzymski symbol chrzcielny rozwinięty w „symbol apostołski”) zawiera podkreślone wszystkie te trzy wyróżniki odgraniczające: monoteizm (wers 1), mesjaństwo Jezusa (wers 2) i jego historyczność (wersy 3–5).

Widzimy, że to dogmaty przyjmowane na zasadzie autorytetu powszechności i archaiczności (wszyscy i od początku) posłużyły chrześcijaństwu jako podstawowe środki intelektualne wykorzystywane w realizacji obu funkcji regulacyjnych: odgraniczeniu i zachowaniu tożsamości, co tłumaczy, dlaczego uzyskały dla chrześcijaństwa centralne znaczenie [Wipszycka 1994: 179].

Ustalenie selektywnie półprzepuszczalnych granic na obu frontach poniekąd przeniosło problem w same granice teologii chrześcijańskiej. Rozwiązania, które przyjęto w celu odgraniczenia się od antagonistycznych środowisk (wywyższenie Jezusa przeciw Żydom, podkreślanie monoteizmu przeciw poganom), stwarzały problem wzajemnej koherencji i zrodziły tendencje odśrodkowe.

3.2. FAZA II – KONSOLIDACJA I SELEKCJA EKLEZJASTYCZNA

Wraz ze wzrostem liczebności wyznawców chrześcijaństwa ono samo zaczęło podlegać procesowi integracji. Pierwotne proste społeczności z biskupami na czele zaczęły skupiać się wokół wspólnot rezydujących w większych ośrodkach miejskich, tworząc tym samym społeczności złożone – regiony [Wipszycka 1994: 20; Schatz 2004: 37 i n.]. Te z kolei integrowały się wokół największych „stolic apostołskich”, górujących nad otoczeniem rangą miasta i tradycji. Prowincje te (społeczności podwójnie złożone) nakładały się jednocześnie na obszary o odmiennej tradycji cywilizacyjnej (łacińska, hellenistyczna, orientalna). Gdy szeregi chrześcijańskiego kleru zostały zasilone przez klasycznie wykształcone elity miejskie,

przełożyło się to na wytworzenie lokalnych tradycji teologicznych, rozwijających odmienne potencjalne konsekwencje pierwotnego *credo*.

Procesowi integracji towarzyszył rozwój struktur regulatywnych, które procesy te usiłowały kontrolować [Schatz 2004: 43]. Konflikty między biskupami (formalnie równymi rangą) zrodziły konieczność wytworzenia organu nadrzędnego, „instancji rozstrzygającej o ortodoksji danej nauki” [Weber 2002: 363]. Wzorce zaczerpnięto z najbliższego otoczenia – z instytucji politycznych miast Imperium, które dostarczyły wzorca dla synodów, co widać w takich ich cechach wspólnych, jak deliberacja, sformalizowane obrady, publiczny charakter, sprawozdanie przed wiernymi [Wipszycka 1994: 46]. Synody kumulowały poniekąd autorytet tworzących je biskupów, wzmocniony przekonaniem, że jednomyślność zgromadzonych stanowi przejaw Ducha Świętego. Swe regulatywne oddziaływanie przejawiała jednak incydentalnie (zwoływano je nie częściej niż dwa razy do roku, a nierzadko też i raz na dwa lata). Tym samym konieczność bieżącej regulacji przydawała wagi biskupom metropolitalnym.

Z upływem czasu różnice kulturowo-cywilizacyjne coraz mocniej zaczynały się wyrażać w myśli teologicznej, rodząc potężne siły odśrodkowe. Chrześcijaństwo nie miało żadnego centralnego ośrodka regulatywnego, który mógłby je złagodzić i rozstrzygać spory na wyższym poziomie, między metropoliami czy nawet synodami. Konflikty te podważały wiarygodność Kościoła, grożąc ostatecznie jego rozpadem. Materialna słabość Kościoła wymusiła rozszerzenie systemu regulatywnego o trzeci czynnik, poza biskupami i synodami, organ dysponujący wystarczającymi zasobami i kontrolą zdolną ogarnąć całość chrześcijaństwa – cesarza. Z systemowego punktu widzenia reprezentował on (jako ośrodek systemu regulatywnego społeczeństwa cywilnego) wspólnotę religijną (w odróżnieniu od organizacji) i jej potrzeby. Wspólnota oczekująca wiarygodnej informacji o rzeczywistości nadprzyrodzonej wywierała nacisk na jej uspoźnienie i zachowanie organizacyjnej jedności (polemiki między stronnictwami, zwłaszcza zorganizowanymi, podważały wzajemnie swój autorytet i wiarygodność chrześcijaństwa jako całości). Wsparcie aparatu cesarskiego umożliwiło wprowadzenie kolejnego poziomu systemu regulatywnego chrześcijaństwa – synodu ekumenicznego (w polskiej nomenklaturze – soboru). Autorytet zgromadzenia biskupów, zwłaszcza biskupów „całego świata” (*oikouμένη*), któremu przypisywano asystencję Ducha Świętego, pozwolił na stopniową dogmatyzację doktryny chrześcijańskiej. W tym celu musiano jednak wyjść poza tradycyjny język przekazu mitycznego, czerpiąc z filozofii hellenistycznej, co złagodziło odczuwane przez wykształconych duchownych napięcie związane z niespójnością zewnętrzną. Rolę taką odegrało przyswojenie chrześcijaństwu (metaforyczne „ochrzczanie”) Platona przez Augustyna czy wieki później Arystotelesa przez Akwinatę.

Tak długo, jak długo chrześcijaństwo pozostawało w zależności od tego zewnętrznego organu, a on sam zachowywał siłę, udawało się zachować względną jedność, czasem pozorną (gdy różne szkoły teologiczne nadawały odmienny sens tym samym

uchwalonym na soborach sformułowaniami dogmatycznym) i chwiejną (gdy kolejne sobory odwoływały decyzje poprzednich). W miarę słabnięcia cesarstwa rozwiązanie to ujawniło swoją tymczasowość, doprowadzając ostatecznie do schizmy monofizytów, a następnie do usamodzielnienia się łacińskiego Zachodu. Wcześniej jeszcze polityczne uwikłanie cesarzy, powodujące, że zmiana na tronie wiązała się nierzadko ze zmianą preferowanych przez państwo opcji teologicznych, ujawniło problematyczność tego zewnętrznego ośrodka jedności.

Na tym etapie dogmat służył przede wszystkim funkcji konsolidującej organizację eklezjastyczną. Proces jego definiowania, a jeszcze bardziej recepcji, wymuszał łagodzenie skrajnych interpretacji i szukanie możliwości ich syntezy, co zwiększało spójność systemu teologicznego. Działał tak jednak wówczas, gdy poszczególne interpretacje zyskiwały znaczący oddźwięk wśród członków organizacji, a więc gdy przeszły wstępną selekcję negatywną (eliminujących potrzeb społecznych). Był jednocześnie narzędziem kontroli, a w swym negatywnym aspekcie (anatematów) wyznaczania na nowo granic systemu.

3.3. FAZA III – DOMESTYFIKACJA WSPÓLNOTY

Upadek Cesarstwa na Zachodzie stworzył zupełnie nową sytuację. Pozbawione czynnika scalającego zachodnia i wschodnia część chrześcijaństwa, od dłuższego czasu coraz gorzej się rozumiejące, z powodu ogólnego upadku kultury, przejawiającego się w zaniku warstwy osób mówiących zarówno po grecku, jak i po łacinie, rozwijały się we względnej izolacji [Wipszycka 1994: 18 i n.]. Prowadziło to do narastania różnic teologicznych, które stawały się w sytuacjach konfliktowych na powrót narzędziami odgraniczenia (np. *filioque*). Jest to typowy przykład specjacji w rezultacie podziału symetrycznego (analogiczny do specjacji allopatrycznej czy geograficznej w biologii) [por. Kaczmarek 2013: 209].

Na Zachodzie, z wyjątkiem Italii, wiązało się to z okresowym spadkiem komunikacji między strukturami eklezjalnymi, co oznaczało, że proces integracji trzeba było zacząć w pewnym stopniu od nowa. Naturalnym ośrodkiem tej integracji stał się biskup Rzymu, przy którym od dłuższego czasu rozwijano teologiczne uzasadnienia legitymizujące jego prymat [Schatz 2004: 53 i n.]. Chrześcijaństwo zachodnie dysponowało jednocześnie tradycją instytucji wypracowanych na wcześniejszym etapie (biskupstwa, metropolie, synody i sobory), ich stopniowa rekonstrukcja w kontekście umacniającego się prymatu papieża nadawała im jednak nowe znaczenie. O ile sobory, teraz zwoływane przez papieża, ze względu na to, że w tej nowej odsłonie stanowiły rozszerzenie synodu rzymskiego [Schatz 2004: 118], znalazły się na pozycji mu podporządkowanej, o tyle struktury regionalne odbudowywane były przy pomocy władz cywilnych (w państwie Franków, potem Ottonów [Schatz 2004: 111]), co czyniło je ośrodkami względnie niezależnymi od papieża.

Dalszy rozwój chrześcijaństwa na Zachodzie przebiegał w kierunku konsolidacji i centralizacji systemu regulatywnego wokół papieża i przejścia przezeń kontroli nad wszystkimi innymi organami tego systemu. Wymuszone to było w dużej mierze słabością struktur kolegialnych, uzależnionych od miejscowych kręgów politycznych. System ten umocnił się także, rozwijając wyspecjalizowane narzędzia do rozwiązania konkretnych problemów (jak inkwizycja rzymska i powszechna) [Schatz 2004: 129, 193] czy okresowo asymilując do realizacji określonych zadań nowo powstałe zakony (zakony żebracze w XIII wieku [Schatz 2004: 127–130], jezuita w XVI wieku [Schatz 2004: 195]). Ważnym narzędziem papieżstwa były stałe nuncjatury ustanawiane od czasów Grzegorza XIII (XVI stulecie) [Schatz 2004: 194].

Proces ten osiągnął szczytowy punkt w sferze doktrynalnej na Soborze Watykańskim I (dogmat o nieomyślności papieża), w sferze organizacyjnej zaś na początku wieku XX, kiedy na mocy konkordatów papież przejął już niemal wszędzie mianowanie biskupów. Konsekwencją tych sukcesów był rozwój ultramontanizmu jako ruchu masowego, który to uczynił z papieża nie tylko odgraniczający wyróżnik wobec innych wyznań chrześcijańskich, ale też najwyższy autorytet zdolny rozstrzygać wszelkie kwestie teologiczne.

Zmieniło to również rolę dogmatów w systemie kościelnym. O ile pierwotnie kwestie dogmatyczne, z rzadkimi wyjątkami, obchodziły przede wszystkim kościelne elity, inteligencję i duchowieństwo [Wipszycka 1994: 190], podczas gdy lud interesował się nimi w niewielkim stopniu (znamienna jest wypowiedź Konstantyna w liście do Ariusza i Aleksandra: „ścieracie się o rzeczy małe i pozbawione znaczenia” [za: Wipszycka 1994: 178]), to od czasów reformacji, gdy nieortodoksyjne poglądy zaczęły się szerzyć wśród innych warstw społecznych z łatwością dotąd niespotykaną (dzięki wynalazkowi Gutenberga), wzrosło zainteresowanie upowszechnianiem systematycznej wiedzy religijnej najpierw wśród duchowieństwa (powstanie seminariów), a następnie także wśród ludu. Wobec groźby przepływu wiernych między wyznaniami organizacje religijne usiłowały wytyczać swe granice również na poziomie wspólnoty, gdy granice polityczne okazały się nieskuteczne jako instrument kontrolowania własnej niszy. Rozwój aparatu państwowego rozciągającego swą kontrolę na wszelkie aspekty życia znajdował swój odpowiednik w rozciąganiu kontroli Kościoła nad wiernymi, którzy mieli teraz realizować model dobrego wyznawcy na „wzór lojalnego i obowiązkowego obywatela, podwładnego, którego obowiązkowość wyraża się w praktycznym przestrzeganiu zasad głoszonych w kościelnym nauczaniu” [Węclawski 1999: 84]. Zdiscyplinowanie wspólnoty wydawało się warunkiem przetrwania Kościoła, zwłaszcza po tym, jak w wyniku rewolucji francuskiej, sekularyzacji w Niemczech czy likwidacji Państwa Kościelnego po zjednoczeniu Włoch, stracił dotychczasowe materialne podstawy swego bytu.

Jak zauważa Weber, obawa przed indyferentyzmem wiernych i chęć utrudniania im przejścia do innego wyznania stanowi istotny czynnik rozwijania nauki o wyróżniających znamionach własnej religii, którymi w przypadku chrześcijaństwa były

przede wszystkim dogmaty. Uczynienie z dogmatów narzędzia funkcji wychowywania pozwala kapłanom zachować wpływ na wiernych [Weber 2002: 360]. A jednak w praktyce niezwykle rzadko udawało się zrealizować wymóg kompletnego zrozumienia i wiary w cały korpus wypracowanych dogmatów, pozostających, jak określa je Weber, raczej „wiarą teologów”. Wskazuje on, że Kościół rozwiązał ten problem, ograniczając wymóg osobistego uznania (*fides explicita*) do pewnych absolutnie wiążących prawd wiary. W stosunku do innych żąda się tylko *fides implicita*, czyli „ogólnej gotowości do podporządkowania wszystkich własnych przekonań w danym przypadku miarodajnemu autorytetowi wiary” [Weber 2002: 435]. „W instytucjonalnie zorganizowanym Kościele *fides explicita* wymaga się zwykle jedynie, przynajmniej od dogmatycznie wyszkolonych kapłanów, kaznodziejów i teologów” [Weber 2002: 436], pretendujących do bycia jej rzeczywistymi nosicielami, czyli od członków organizacji eklezjastycznej.

O ile mechanizmy te stosunkowo dobrze spełniały swą funkcję podtrzymywania wiarygodności wewnętrznej i w konfrontacji z konkurencyjnymi wyznaniem chrześcijańskimi pozwalały wytyczyć jasne granice, to z biegiem czasu narastał, zwłaszcza wśród kadry eklezjalnej, innego rodzaju problem, zrodzony w nowożytności, już po rozpadzie cywilizacji chrześcijańskiej. W związku z dynamicznym rozwojem nauk przyrodniczych i społecznych w XIX wieku wyzwaniem stało się utrzymanie spójności zewnętrznej, co przybrało postać tzw. kontrowersji modernistycznej. W tym przypadku (inaczej niż w odniesieniu do reformacji, która doczekała się też pozytywnej odpowiedzi) ośrodek regulatywny Kościoła, znajdujący się w apogeum swej scentralizowanej władzy, w osobie papieża, mógł jedynie skonstatować niezgodność nowych idei ze swoim dotychczasowym nauczaniem (*Syllabus* Piusa IX, encyklika *Pascendi Dominici Gregis* Piusa X, przysięga antymodernistyczna wymagana odtąd od kandydatów do kapłaństwa i kapłanów) i się od tych pierwszych odciąć. To tymczasowe rozwiązanie umożliwiło dalszy dynamiczny rozwój katolicyzmu aż do połowy XX wieku.

3.4. SYSTEM PODTRZYMUJĄCY

Drugą poza zachowaniem odrębności fundamentalną funkcją, którą każdy system organiczny musi realizować, aby przeżyć, jest pobieranie energii z otoczenia. Bez względu na to, jak bardzo członkowie organizacji eklezjastycznej są zanurzeni w świecie idei i wzniosłych wartości, pozostają istotami biologicznymi, które muszą przyjmować pokarm, znajdować schronienie i które ostatecznie są śmiertelne. Albo będą przeznaczać na zdobycie niezbędnych zasobów część własnego czasu (podejmując pracę zawodową i wychowując dzieci na własnych następców), albo będą te materialne i ludzkie zasoby czerpać z niszy (od wiernych), co ma tę przewagę z punktu widzenia samej organizacji religijnej nad pierwszą możliwością,

że pozwala więcej czasu poświęcić na właściwą działalność religijną, dzięki czemu jest też ona bardziej konkurencyjna.

Tak jak w społeczeństwach ludzkich rozwój wiódł od stanu względnego wymieszania tych dwóch funkcji (gdzie każdy myśliwy był też wojownikiem) do stopniowego ich rozdziału (na system militarno-polityczny i gospodarczy), tak i w rozwoju organizacji eklezjastycznej chrześcijaństwa możemy zaobserwować podobny proces. Wzrost liczby wiernych, zwłaszcza po legalizacji tej religii przez cesarza Konstantyna i uprzywilejowaniu przez jego następców, wymusił stopniowe cedowanie części obowiązków duszpasterskich przez biskupa na jego pomocników, prezbiterów. Wzrastająca złożoność doktryny, a jednocześnie coraz większa trudność administrowania masami wiernych, były czynnikami kolejnego stopnia dyferencjacji: nie każdy biskup mógł już poświęcać czas na pogłębione studia teologiczne, które wymagały wykształcenia kadry specjalistów, teologów. To tym dwóm grupom, teologom i duszpasterzom, przypadło zadanie wytwarzania i dystrybucji interpretacji teologicznych, które znajdowały (lub nie) posłuch wśród wiernych.

System podtrzymujący pozostaje w bezpośrednich relacjach z niszą i jej spontaniczną twórczością religijną, a także ze środowiskiem społecznym, z którego łatwiej przenikają do niego heterogeniczne idee. W związku z tym to właśnie w jego ramach dokonuje się dostosowanie do środowiska społecznego. Z natury jest ono głównie lokalne, dopóki dana innowacja nie zyska szerszej popularności. Aby dany nurt teologiczny, forma pobożności, nowa duchowość monastyczna czy praktyka apostołska uzyskały ważność uniwersalną, muszą za posiadającą taką zostać uznane przez system regulatywny na kolejnych szczeblach – począwszy od lokalnych biskupów, skończywszy na urzędach watykańskich, z papieżem na czele.

* * *

Powyżej nakreślony obraz dwóch współzależnych systemów w ramach organizacji eklezjastycznej stanowi typ idealny pewnego jednostkowego procesu rozwoju w historii religii. Jako typ idealny skonstruowany został przez spotęgowanie pewnych rysów wynikających z historycznych tendencji. Podstawowym zadaniem tego rodzaju konstrukcji jest wykrywanie anomalii, co dokonuje się w drodze porównania typu idealnego z faktycznym przebiegiem wypadków historycznych. Taki też zabieg zastosujemy teraz w odniesieniu do Soboru Watykańskiego II, głównego podejrzanego o bycie przyczyną kościelnego kryzysu.

WIELKIE OTWIERANIE KOŚCIOŁA, CZYLI CO SIĘ STAŁO NA SOBORZE

Historycy zwracają uwagę na wiele cech, które wyróżniają Vaticanum II spośród wszystkich wcześniejszych soborów. Najbardziej ogólnie rzecz ujmując, Sobór Watykański II znamionuje chęć otwarcia Kościoła. Otwarcie to obejmowało kilka kierunków, z których dwa były najistotniejsze: tzw. otwarcie na świat współczesny oraz otwarcie ekumeniczne.

1. OTWARCIE NA ŚWIAT

Pierwszy rodzaj otwarcia motywowany był chęcią dostosowania się do wymogów świata, do mentalności współczesnych ludzi [O'Malley 2011: 60 i n.], przynajmniej w zakresie środków, jakimi Kościół miał realizować swoją misję. Jan XXIII w mowie inauguracyjnej Soboru mówił o konieczności unowocześnień oraz wyrażenia nauki Kościoła w naukowej i literackiej formie „właściwej duchowi współczesnemu” [O'Malley 2011: 33, 137; Winling 1990: 149]. Narrację tę przyjęto powszechnie, również wśród socjologów. Na przykład za inicjatywę mającą na celu dostosowanie do współczesności uważają Sobór tacy socjologowie jak José Casanova, autor interesujących studiów porównawczych katolicyzmu posoborowego, czy Melissa Wilde, autorka najbardziej kompleksowej dotąd, socjologicznej analizy przebiegu Soboru [2007]. Sobór stał się punktem odniesienia i legitymizacją dla nurtów katolicyzmu określających się jako postępowe, modernizacyjne, progresywne. W skrajnych postaciach nurty te interpretują Sobór jako zerwanie z dotychczasową tradycją, a i same jego dokumenty odczytują bardziej w świetle ich ducha („duch soboru”) niż litery. Znamieniem wewnątrzkatolickiego konserwatyzmu jest wskazywanie ciągłości między Vaticanum II a wcześniejszą tradycją i literalne jego odczytywanie.

Sam „świat współczesny” i jego dynamiczny rozwój jest zasadniczo pozytywnie wartościowany w dokumentach soborowych, choć oczywiście wyrażano z troską nie licznymi negatywnymi czy problematycznymi tegoż rozwoju konsekwencjami. Ogólny wydzźwięk (który ze względu na społeczne oddziaływanie okazuje się częstokroć istotniejszy niż szczegółowe sformułowania) jest optymistyczny. Ze względu na ten charakter historycy dostrzegają w Soborze akt, w wyniku którego Kościół wyszedł z „długiego XIX stulecia”, okresu zapoczątkowanego rewolucją francuską [O'Malley 2011: 79 i n.].

Otwartość na świat przejawiała się już w najbardziej zewnętrznej warstwie – (względnej) otwartości na środki masowego przekazu. Sobór Watykański II odbywał się w epoce radia i telewizji, a jako że był to pierwszy sobór od blisko dwustu lat, we wszystkich mass mediach wzbudzał olbrzymie zainteresowanie. Uprzedzając je i wychodząc mu na przeciw, Jan XXIII powołał specjalne biuro prasowe, publikujące biuletyny i monografie w dziesięciu językach, organizujące konferencje z dziennikarzami, odbywające nieformalne z nimi spotkania. Na ich użytek oddano nową salę prasową.

Politykę taką kontynuował Paweł VI, powołując „Komitet prasowy”. Własne sieci informacyjne zaczęły też organizować niektóre episkopaty [Mattei 2012: 206 i n.]. Sami biskupi, oderwani od swoich administracyjnych obowiązków, również stawali się bardziej chętni do rozmowy z dziennikarzami, a przede wszystkim bardziej dostępni. Nic dziwnego, że mimo wiążącej ich tajemnicy dotyczącej samego przebiegu obrad, zdarzały się liczne niedyskrecje, w rezultacie czego Sobór, jak żaden dotąd, odbywał się na oczach świata.

Znacznie istotniejszym wyrazem otwarcia na świat była odpowiedź na papieskie wezwanie, aby nawiązać do „ducha współczesnego” w formie naukowej i literackiej. Z tego względu Sobór stanowił wielkie otwarcie w sferze poznawczej. W praktyce oznaczało to porzucenie, a przynajmniej zdetronizowanie, obowiązującego dotąd sposobu uprawiania teologii opartego na filozofii klasycznej, przede wszystkim na dziele św. Tomasza z Akwinu i jego komentatorach. Z powodu przywiązania do tego paradygmatu nauczanie Kościoła uchodziło w oczach intelektualistów za przestarzałe, scholastyczne, skostniałe i dogmatyczne, stanowiące zaprzeczenie dominujących w kulturze współczesnej intelektualnych nurtów.

Aby umożliwić ten wymiar otwarcia, konieczne było sięgnięcie do innych niż dotychczas zasobów ludzkich. W tym celu przywrócono do praw, a nawet wyniesiono, teologów, którzy jeszcze do niedawna poddawani byli cenzurze, pozabawiani misji kanonicznej czy w inny sposób marginalizowani (jak Yves Congar, Henri de Lubac, Marie-Dominique Chenu, Hans Küng, Edward Schillebeeckx, Hans Urs von Balthasar, Karl Rahner). Wielu z nich znalazło się na Soborze w roli doradców czy teologów towarzyszących biskupom i jako tacy częstokroć doradzali soborowym komisjom, konferencjom episkopatów, prowadzili dla biskupów wykłady bądź uczestniczyli w przygotowaniu dokumentów.

Ich rehabilitacja była pierwszym wyrazem zapoczątkowanego przez Jana XXIII procesu liberalizacji kontroli eklezjastycznej, kontynuowanego przez jego następcę Pawła VI. Dzień przed zamknięciem Soboru papież ten dekretem *Integrae servandae* zreformował główny organ tej kontroli, kongregację dawniej zwaną Świętym Oficjum (następczynią Świętej Inkwizycji), odtąd zaś Kongregacją Nauki Wiary. Zlikwidowano Index (organ kongregacji opracowujący wykaz ksiąg zakazanych), a jednocześnie poszerzono zakres obowiązków kongregacji, polecając jej, poza dotychczasowymi funkcjami kontrolnymi, także „pobudzanie wiary, zachęcanie i dawanie wskazówek”, „udzielanie pomocy rozwojowi poprawnej doktryny” [Ratzinger 1986: 17, 18]. Wziąwszy pod uwagę szczupłe zasoby kadrowe (w sumie trzydzieści osób, w tym dziesięć w sekcji doktrynalnej za czasów prefekta Josepha Ratzingera [Ratzinger 1986: 58]), w istocie oznaczało to ograniczenie jej aktywności. Sam kard. Ratzinger uczynił przy okazji istotną uwagę: zauważył, że zmiana uległa też znaczenie ekskomuniki – odtąd uważana jest za „sankcję medyczną, karząc koryguje, korygując uzdrawia” [Ratzinger 1986: 20]. Ze środka obrony spistości Kościoła stała się więc (ekstremalnym) środkiem duszpasterskim. Również w strukturze Kurii Rzymskiej KNW straciła na znaczeniu na rzecz Sekretariatu Stanu, choć wśród kongregacji wymieniana była tradycyjnie jako pierwsza. Proces ograniczania jej roli kontynuowany jest za pontyfikatu Franciszka, co wyraża się choćby w papieskiej propozycji reorganizacji Kurii (projekt *Praedicate Evangelium*), według której kongregacja ma ustąpić miejsca nowej superdykasterii ds. ewangelizacji.

Jest to jednak tylko instytucjonalny wyraz przeorientowania Kościoła, które wskazane zostało w samym projekcie soboru: zwołując go, Jan XXIII wskazał, że ma to być sobór duszpasterski, a nie dogmatyczny, co wiązało się z wyraźnym życzeniem papieża, by nikogo ani niczego na nim nie potępiać. Nieobecność anatematów w dokumentach soborowych nie wynikała bynajmniej z obiektywnej sytuacji, w jakiej Kościół się znajdował, przeciwnie, znaczna część ludzkości, w tym wiele milionów katolików, znajdowała się pod wpływem jednoznacznie wrogiej chrześcijaństwu ideologii komunistycznej, która zyskiwała popularność także w szeregach kleru niektórych krajów, a postulat potępienia jej należał do najczęściej zgłaszanych przez biskupów w ankiecie przedsoborowej [por. Kaczmarek 2016b: 101].

Jednym ze znamion najostrzej wskazującym przeciwstawienie Kościoła katolickiego nowoczesności, a zwłaszcza będącej jej istotnym nurtem tendencji demokratycznej, była jego hierarchiczna i autokratyczna struktura. Dążenie do zmiany w tym aspekcie skanalizowało się na Soborze w dwóch formach: z jednej strony w orientacji na kolegialność, czyli pragnieniu upodmiotowienia i nadania większej władzy ciałom kolektywnym, przede wszystkim konferencjom episkopatów, a z drugiej strony w zabiegach zmierzających do dowartościowania świeckich. Pierwsza z tych tendencji została jednak na Soborze przyhamowana przez Pawła VI, który ograniczył kolegialną wymowę dokumentu o Kościele (*Lumen*

gentium) przez narzucenie Soborowi dodatku w postaci *Noty wyjaśniającej*, a także uprzedzając działania Soboru przez samodzielne powołanie Synodu Rzymskiego o podporządkowanych sobie kompetencjach [O'Malley 2011: 322, 326]. Nie zapobiegło to jednak w przyszłości silnym ruchom odśrodkowym w Kościele europejskim, zwłaszcza po ogłoszeniu przez tego papieża encykliki *Humanae vitae* [Orlandis 2007: 105–119].

Druga z form demokratyzacji, dowartościowanie świeckich, nie napotkała większego sprzeciwu, bo też wyrażała się głównie w warstwie werbalnej, nie wiązało się z nią przekazanie żadnych faktycznych kompetencji, odpowiedzialności czy władzy. Umożliwiono jednak podzielenie się przez kapłanów pewnym zakresem pracy. Sama zmiana frazeologii i koncepcji teologicznych, nacisk na pojęcie Kościoła jako Ludu Bożego w miejsce przesuniętego na dalszy plan pojęcia Kościoła hierarchicznego czy Mistycznego ciała (która to zmiana określona została później jako „rewolucja kopernikańska”) oraz nacisk na, wynikające z tego zabiegu, powszechne kapłaństwo wiernych – również nie były pozbawione znaczenia [Kasprzak 2018b].

Obrady Soboru toczyły się w okresie wzmożonego napięcia międzynarodowego (spowodowanego m.in. kryzysem kubańskim), a jednocześnie jego uczestnicy pamiętali jeszcze żywo wydarzenia II wojny światowej. Odbiło się to na nastawieniu Kościoła do sfery politycznej. Kościół tym razem nie stanął po żadnej ze stron, ale jednoznacznie opowiedział się za pokojem (począwszy do encykliki *Pacem in terris* Jana XXIII) [O'Malley 2011: 224; Mattei 2012: 217]. Doktryna wojny sprawiedliwej została wyciszona, a w jej miejsce w gmachu ONZ zabrzmiał jednoznaczny apel papieża Pawła VI „Nigdy więcej wojny! Nigdy więcej! To pokój, pokój musi rządzić losem narodów świata i losem całej ludzkości” [O'Malley 2011: 351]. Nawet jeden z liderów stronnictwa konserwatywnego, prefekt Św. Oficjum kard. Alfredo Ottaviani, zapytany, czy „tradycyjne rozróżnienie między wojną sprawiedliwą a niesprawiedliwą stało się przestarzałe?”, odpowiadał na Soborze: „Wojna musi zostać całkowicie zakazana” [O'Malley 2011: 353]. Było to jedyne wystąpienie tego powszechnie nie lubianego (z powodu utożsamiania go z restrykcyjną instytucją) hierarchy, które spotkało się z aplauzem. Choć ostatecznie dokument soborowy *Gaudium et spes* (pkt 79–82) dopuszczał zbrojenia (pkt 81), co było wynikiem nacisków biskupów ze Stanów Zjednoczonych, to jedynie warunkowo, jako środek do zapobieżenia wojnie, jednocześnie apelując o zakończenie wyścigu zbrojeń. John W. O'Malley określa ten potępiający wojnę fragment dokumentu mianem „peanu na cześć pokoju” [O'Malley 2011: 355]. Sobór postulował nawet powołanie powszechnej, nadrzędnej władzy publicznej, rozporządzającej „skuteczną siłą” zdolną zapewnić wszystkim „zarówno bezpieczeństwo, jak i przestrzeganie sprawiedliwości oraz poszanowanie praw” (pkt 82).

Te pacyfistyczne deklaracje nie zabrzmiałyby tak jednoznacznie, gdyby Kościół nie zmierzył się jednocześnie z innym problemem, kwestią stosunku do konkurencyjnych religii. Religiom zarzuca się przecież, że jeśli nawet same nie popychają

do wojen, to przynajmniej je legitymizują. Na potwierdzenie tego zarzutu można przytoczyć niezliczone przykłady, od mitycznych podbojów Jozuego, przez podboje islamskie, po ekscesy japońskiego buddyzmu zen w czasie II wojny światowej. Tym większego znaczenia nabrał więc drugi kierunek otwarcia, odważnie (bo wbrew dotychczasowej tradycji) zapoczątkowany na Soborze – kierunek ekumeniczny.

2. EKUMENIZM

Otwarcie się na inne Kościoły chrześcijańskie, rozszerzone potem na żydów i inne religie niechrześcijańskie, był, oprócz otwarcia się na świat współczesny, drugim najistotniejszym kierunkiem wyznaczonym Soborowi przez Jana XXIII. Papież zaprosił przedstawicieli głównych niekatolickich wyznań do udziału w obradach w charakterze obserwatorów, a jako organ pośredniczący między Soborem a gośćmi wyznaczył Sekretariat ds. Jedności Chrześcijan (SJCh).

Na ton debat wpływała już sama obecność niekatolickich obserwatorów, jak zauważa O'Malley, zapobiegając „skupieniu się przez Sobór na zagadnieniach interesujących jedynie rzymskich katolików – lub rzymskokatolickich dostojników kościelnych” [O'Malley 2011: 54; por. Mattei 2012: 135; Winling 1990: 153]. Ich obecność nie była jednak zawsze milcząca: choć nie zabierali głosu w auli soborowej, to wpływali na ojców w trakcie nieformalnych kontaktów, a także publicznie komentując dla mediów prace soborowe i ich rezultaty. Już przed rozpoczęciem soboru przywódcą patriarchatu moskiewskiego udało się w istotny sposób wpłynąć na jego treść: jako warunek obecności swych przedstawicieli postawili zobowiązanie się przez stronę katolicką do niepotępienia komunizmu, co uzgodniono na niejawnym spotkaniu w Metz w sierpniu 1962 roku [Mattei 2012: 133–135; Mackiewicz 1994: 133; Orlandis 2007: 35]. W rezultacie zignorowano ten jeden z najczęściej wysuwanych w ankietach przed soborem postulatów, a w czasie obrad wyciszano wszelkie wzywające do potępienia komunizmu głosy, choć system ten, sprawujący totalitarną władzę nad znaczną częścią ludzkości, był bez wątpienia jednym z najpoważniejszych i wrogo do religii nastawionych ideologicznych konkurentów katolicyzmu [Mattei 2012: 135].

Również samo przejęcie przez Sekretariat kontaktów z innymi chrześcijanami stanowiło przełom, oznaczało bowiem faktycznie odebranie tej kompetencji najważniejszej dotąd Kongregacji Św. Oficjum, stanowiąc zapowiedź jej późniejszej degradacji [Mattei 2012: 122]. Zakres działań Sekretariatu znacząco wykraczał poza pośrednictwo z innowiercami czy przygotowanie oddzielnego dokumentu, dekretu *Unitatis redintegratio* („O ekumenizmie”). Stał się on formalnym organem, poprzez który realizował się wpływ nurtu ekumenicznego na Sobór. Już po przeprowadzeniu wyborów do soborowych komisji papież nadał Sekretariatowi, którego

skład nie podlegał normalnym procedurom wyborczym, faktyczne uprawnienia komisji [O'Malley 2011: 161; Wiltgen 2001: 156]. Otrzymał on zlecenie przygotowania najbardziej kontrowersyjnych dokumentów na temat ekumenizmu, żydów (później określonego jako deklaracja *O stosunku do religii niechrześcijańskich*) i wolności religijnej, współredagował też schemat o *Objawieniu Bożym* [O'Malley 2011: 161, 205], ale przedstawiał swoje zastrzeżenia i postulaty także do wielu innych dokumentów, w których pojawiały się kwestie mogące być przedmiotem zainteresowania niekatolików, m.in. małżeństw mieszanych, Maryi, liturgii, statusu laikatu, struktury hierarchicznej Kościoła, kapłaństwa urzędowego i powszechnego [Mattei 2012: 122; por. Wiltgen 2001: 156]. Argumenty ekumeniczne wysuwane były nawet w dyskusji na temat dokumentu o zgromadzeniach zakonnych [Wiltgen 2001: 130]. Sekretariat wchodził w skład komisji łączonych, m.in. z Komisją Liturgiczną oraz Komisją Dyscypliny Sakramentów [Mattei 2012: 125].

Warto przyrzeć się kilku przypadkom wpływu tego ciała o największej doniosłości doktrynalnej. Pierwszym jego niewątpliwym zwycięstwem było odrzucenie przez Sobór (aczkolwiek bez wymaganej większości głosów) pierwotnego schematu *De fontibus* („O źródłach objawienia”), któremu kard. Augustin Bea (przewodzący Sekretariatu) zarzucał, że „sprzeniewierzył się wizji przedstawionej w *Gaudet Mater Ecclesia* [mowie papieża otwierającej Sobór i wyznaczającej mu cele – dop. K.K.], a zatem także celowi, w jakim zwołano Sobór” [O'Malley 2011: 199, 203; por. Mattei 2012: 195]. Nowy projekt powierzono komisji mieszanej (w skład której, oprócz najważniejszej Komisji Teologicznej, wszedł również SJCh). W rezultacie zyskała na wpływie szkoły teologicznej odwołujące się do współczesnej biblistyki, uwarunkowane znacząco wpływami ekumenicznymi [Wiltgen 2001: 228]. Sam kard. Bea był jednym z liderów nowoczesnej biblistyki katolickiej i na tym polu pozostawał w kontaktach z biblistami protestanckimi [O'Malley 2011: 161]. O ile w dotychczasowej doktrynie katolickiej Tradycja i Biblia stanowiły uzupełniające się i równorzędne źródła objawienia (w praktyce z dominacją Tradycji), o tyle nowy projekt znacząco przesunął akcent w stronę Biblii, w czym trudno nie dostrzec wpływu protestantyzmu [por. Mattei 2012: 192; O'Malley 2011: 195, 199 i n.].

Drugim najważniejszym schematem, w który ingerował SJCh, był ten dotyczący konstytucji *Lumen gentium* („O Kościele”). Kardynał Bea krytykował go, stwierdzając, że „błędne sformułowania zawarte w dokumencie czyniły go bezużytecznym w kontaktach z braćmi odłączonymi” [O'Malley 2011: 241]. Schemat ostatecznie przyjęty zawiera (w LG 15) mocne podkreślenie tych elementów, które katolików z innymi chrześcijanami łączą, oraz zobowiązanie do dążenia do pełnej jedności. Co ważniejsze jednak, dokument ten zasadniczo zmienia sposób, w jaki rozumie siebie Kościół. Dotychczasowa tradycja postrzegala Kościół jako łódź zbawionych, zgodnie z maksymą *extra ecclesiam nulla salus* (poza Kościołem nikt nie może być zbawiony). Doktryna ta dostarczała potężnej motywacji dla katolickich misji, gdyż nawracanie na katolicyzm jawiło się misjonarzom jako ratowanie dusz

przed wiecznymi mękami piekielnymi. W miarę jednak, jak uzmysławiano sobie, że mimo wysiłków misjonarzy większość ludzkości pozostaje i w dającej się przewidzieć przyszłości (często bez swej winy) pozostanie poza Kościołem, a zatem – literalnie zasadę tę interpretując – po śmierci czeka ją wieczne potępienie, narastało napięcie między doktryną a przekonaniem o miłosierdziu Boga [por. Benedykt XVI 2016]. Na Soborze zastąpiono zatem jakościowe kryterium przynależności do Kościoła (należy/nie należy) rozróżnieniem stopniowalnym, zgodnie z którym, choć Kościół posiada pełnię środków zbawienia, to pewne środki (więcej lub mniej) występują też poza nim, jako ziarna prawdy [Winling 1990: 161]. Z tego względu wokół Kościoła wyróżniono kilka kręgów, z których pierwszy, najbliższy, mieścić ma członków innych wyznań chrześcijańskich, kolejny członków innych religii monoteistycznych (judaizmu i islamu) i jeszcze następny tych, którzy „szukają nieznanego Boga po omacku” [LG 14–16]. W tym ujęciu Kościół nie jest już łodzią czy wyspą zbawionych, ale sakramentem bądź znakiem zbawienia dla całego świata. Jednocześnie, podczas gdy dotąd Kościół Chrystusowy utożsamiano po prostu z Kościołem katolickim, to w *Lumen gentium* [8] relacje między nimi określono terminem *subsistit in* (a zatem Kościół Chrystusowy „istnieje/trwa” w katolickim, co dopuszcza, że istnieje także poza tym ostatnim), zamiast *est* („jest”).

Do *Lumen gentium*, w rezultacie ostrych sporów, włączono też pierwotnie niezależny dokument o Maryi. Była to faktycznie degradacja mariologii, tego aspektu katolicyzmu, poprzez który najbardziej wyróżniał się on na tle innych wyznań zachodniego chrześcijaństwa. Argumentując na rzecz tego zabiegu, odwoływano się przede wszystkim do idei ekumenizmu, gdyż „dalsza promocja prerogatyw Maryi stworzyłaby kolejną przeszkodę w ruchu ekumenicznym” [O'Malley 2011: 253]. Stanowczo przeciw mariologii występowali zwłaszcza biskupi i teologowie niemieccy (najmocniej też zaangażowani w promocję ekumenizmu). Przywoływali oni wypowiedzi protestanckich biskupów wskazujących, że jest to jedna „z głównych przeszkód zjednoczenia Kościołów” [Wiltgen 2001: 115]. Mimo ostatecznego włączenia dokumentu o Maryi jako ostatniego rozdziału konstytucji o Kościele, rezygnacji z przyznawania jej jakichkolwiek nowych tytułów czy prerogatyw (wbrew przedsoborowym postulatam znacznej liczby ojców soborowych) i poprzestaniu na wyliczeniu tych tradycyjnie przyjmowanych, dokument rozczarował protestanckich obserwatorów, z których jeden stwierdził: „Mariologia w trakcie Soboru generalnie została zintensyfikowana do stopnia, który nie mieści się w ekumenicznych tendencjach protestanckich [...]. Nasze oczekiwania w tej kwestii nie zostały spełnione” [za: Wiltgen 2001: 202].

Niewątpliwie najbardziej kontrowersyjną kwestią na Soborze była zmiana kościelnego nauczania w sprawie wolności religijnej, pociągająca za sobą zmianę postulowanego stosunku między Kościołem a państwem [O'Malley 2011: 282–290]. Już w trakcie przygotowań przedstawione propozycje liberalnych rozwiązań doprowadziły „do najbardziej dramatycznej konfrontacji dwóch światopoglądów przed

otwarcie Soboru” [O’Malley 2011: 161]. Dokument na ten temat był najbardziej modyfikowanym z tekstów soborowych [Wiltgen 2001: 202], a ostateczne głosowanie nad nim było wyjątkowo długo odwlekane, do czasu, aż papież uzyskał pewność, że opozycyjna mniejszość osłabnie w swym uporze [O’Malley 2011: 331, 382].

Deklaracja ta nie tylko stwierdzała, że nie można nikogo przymuszać w sferze religii, ale także przyznawała każdemu wywiedzioną z koncepcji godności ludzkiej pełną wolność, również w zakresie publicznego kultu religijnego. Deklaracja stwierdza: „Przy tym akty religijne, którymi ludzie prywatnie i publicznie zwracają się z osobistego przekonania do Boga, przekraczają swą naturą ziemski i doczesny porządek rzeczy. A zatem władza cywilna, której właściwym celem jest troszczenie się o wspólne dobro doczesne, powinna uznawać życie religijne obywateli i sprzyjać mu, ale jeśli pozwala sobie kierować aktami religijnymi albo przeszkadzać im, to należy stwierdzić, iż przekracza wyznaczone dla niej granice” [23.2–3]. Dokument uznaje, że władza cywilna nie powinna przeszkadzać wspólnotom religijnym w propagowaniu własnych przekonań czy we wpływaniu na życie społeczne. W istocie więc deklaracja fundamentalnie zmieniała relacje między Kościołem a państwem. Dotąd Kościół występował jako jedyny depozytariusz prawdziwej religii, z czego wynikało – w jego przekonaniu – jego specjalne usytuowanie w życiu publicznym. Winien być szczególnie przez państwo chroniony i wspierany. Pragmatycznie akceptowano tolerancję dla innych wyznań, nawet ich swobodę kultu, zwłaszcza w sytuacji, gdy ograniczenia mogłyby prowadzić do większego zła. Powtarzano jednak, że błąd czy fałsz nie ma praw publicznych.

Niewątpliwie tradycyjne nauczanie Kościoła w tym aspekcie w wielu miejscach globu (w krajach liberalnej demokracji) jawiło się jako anachroniczne i niedające się w praktyce zrealizować. Tymczasem deklaracja nie tylko zawierała rezygnację z dotychczasowych roszczeń do wyjątkowego traktowania przez państwo, ale też tym samym sytuowała Kościół na jednej płaszczyźnie z innymi wyznaniami, co naturalnie było dla nich korzystne i przez nie oczekiwane. Nieprzypadkowo przygotowanie dokumentu o wolności religijnej powierzono Sekretariatowi ds. Jedności Chrześcijan. Uregulowanie stosunku Kościoła do państwa stawiane było bowiem przez protestantów jako fundamentalny warunek jakiegokolwiek działalności ekumenicznej z katolikami, a jednocześnie sprawdzian szczerości ekumenicznych intencji Soboru [O’Malley 2011: 263; Wiltgen 2001: 204 i n.; Wilde 2007: 46, 85–99].

Ostatecznie przegłosowany dokument – *O wolności religijnej* – to deklaracja zdająca się radykalnie wychodzić naprzeciw oczekiwaniom elit politycznych krajów zachodnich demokracji. Oznaczała zgodę na poddanie się logice liberalnej (rynkowej i demokratycznej), czyniąc z Kościoła potencjalnie racjonalnego partnera dla instytucji ekonomicznych czy politycznych. Towarzyszyła temu zmiana trybu zaangażowania się Kościoła w życie polityczne. Zgodnie z nowymi założeniami Kościół nie miał wspierać już formalnie żadnej konkretnej siły politycznej,

lecz zachowywać neutralność nawet wobec katolickich reżimów czy partii, sytuując swe oddziaływanie w sferze metapolitycznej. Otworzyło to przed Kościołem niewątpliwie szersze pole manewru, umożliwiając zawieranie bezpośrednich uzgodnień nawet z rządami wyłonionymi przez siły jak najdalsze chrześcijaństwu, bez oglądania się na polityczną reprezentację katolickich wyborców.

3. ZAKONY

Ogólna tendencja otwarcia na świat napotkała jednak na Soborze pewne strukturalne ograniczenie: instytucję najbardziej w Kościele od świata oddaloną, jaką jest życie zakonne. Na stanowisko wobec niej liderów soborowej reformy składały się zarówno względy ideologiczne, jak i praktyczne. Po pierwsze, praktykowana przez zakony (w różnym stopniu, sięgającym skrajnych form monastycyzmu) „asceza odrzucająca świat” (termin Maxa Webera) wydawała się elementem katolicyzmu najbardziej z duchem nowoczesności sprzecznym. Pochodzące często jeszcze z głębokiego średniowiecza stroje, normy dyscyplinarne, które absolutnie nie liczyły się z „prawami jednostki” (np. prawo przełożonych do przeglądania korespondencji zakonników), praktyka bezwarunkowego posłuszeństwa, a nade wszystko odizolowanie się (częściowe albo pełne) od świata, poświęcanie na modlitwy i medytacje długich godzin, które mogłyby zostać poświęcone pracy apostołowskiej czy społecznej dla niekatolickiego otoczenia społecznego, były czynnikami niezrozumiałymi, a nawet trudnymi do zaakceptowania. Biskupi z Niemiec czy Belgii zaczęli podzielać tę zewnętrzną perspektywę. Po drugie, jako element charakterystyczny katolicyzmu, odróżniający od protestanckich wyznań chrześcijańskich, system zakonny jawił się jako kolejna przeszkoda w dialogu ekumenicznym. Po trzecie jednak, jak zauważa Ralph Wiltgen [2001: 274], w przeciwieństwie do zachodnioeuropejskich diecezji, zakonem udawało się ciągle rekrutować rosnącą liczbę kandydatów. W rezultacie biskupi z krajów nadreńskich, uzgodniwszy swoje stanowisko na konferencji w Fuldzie (pod wpływem teologów Karla Rahnera i Gerarda Philipsa), zmierzali w czasie Soboru do pomniejszania życia zakonnego, a przynajmniej blokowania wszelkich prób jego wyróżnienia w stosunku do innych form życia chrześcijańskiego. Szczególnie niewygodny był dla nich tradycyjnie stosowany termin „stan doskonałości” [Wiltgen 2001: 275], który pozostawał w jawnej sprzeczności z przejętą od protestantów koncepcją powszechnego powołania do świętości. Szczególnie aktywnym przeciwnikiem projektu był kard. Julius Döpfner, występujący przeciwko szeregowaniu „różnych kategorii chrześcijan”. Jako moderator w sposób apodyktyczny ograniczał możliwość zabrania głosu zwolennikom przeciwnego stanowiska i ingerował w proces przygotowania poprawionego dokumentu [Wiltgen 2001: 131–136].

W tym wymiarze zwolennicy modernizacji ponieśli jednak pierwszą porażkę, gdyż reprezentanci zakonów, zorganizowani (jeszcze przed Soborem) w ramach Rzymskiej Unii Generalów Zakonnych oraz (już na Soborze) w Sekretariacie Ojców, m.in. wywalczyli dla tego stanu kościelnego osobny rozdział w Konstytucji o Kościele, a przede wszystkim zablokowali najbardziej radykalne pomysły podważające w ogóle sens życia zakonnego [Wiltgen 2001: 137].

Reformatory soborowi zmierzali z kolei do otwarcia zakonów na świat i wprzęgnięcia ich w zorganizowaną odgórnie działalność apostolską, posuwając się nawet do postulatów ujednolicenia różnorodnych form życia zakonnego [Wiltgen 2001: 275]. Sprzeczne z duchem *aggiornamento* jawiło się także zakonne posłuszeństwo, które postulowano zastąpić dialogiem i bardziej demokratycznymi formami zarządzania kongregacjami. Ta wizja reformy życia zakonnego związana była przede wszystkim z kard. Léonem-Josephem Suenensem, innym moderatorem obrad soborowych, a jednocześnie autorem wpływowej książki *The Nun in the World* („Zakonnica w świecie”), w której przedstawiał swą wizję zakonnicy jako liderki żeńskiego laikatu, wskazywał na konieczność wyeliminowania różnych niemodnych czy przestarzałych tradycji, form pobożności i ograniczeń dyscyplinarnych, aby umożliwić pełniejsze zaangażowanie apostolskie w świecie [Mattei 2012: 320 i n.]. Jak zwracali uwagę krytycy, tak pomyślana odnowa odbywałaby się bez uwzględnienia nie tylko specyfiki poszczególnych zakonów (ich charyzmatów), ale też indywidualnych uzdolnień poszczególnych zakonnicy czy zakonników.

Taka wizja życia zakonnego, choć później stanowiła inspirację dla reform prowadzanych w poszczególnych zgromadzeniach, zwłaszcza żeńskich, nie zdołała wpłynąć zasadniczo na dokument Soboru poświęcony życiu konsekrowanemu, przede wszystkim w efekcie akcji podjętej przez ściśle współpracujące dwa wspomniane ciała reprezentujące zgromadzenia zakonne.

Fakt, że zakony obroniły się przed próbą narzucenia im radykalnych reform na Soborze, nie wynikał z tego, że ich członkowie jednoznacznie opowiadali się za tradycjonalistyczną wizją katolicyzmu – nie ma powodu, by sądzić, że ich poglądy były mniej zróżnicowane niż w przypadku biskupów, że nie popierali Soboru w jego ogólnych kierunkach. Zorganizowali się i wystąpili zgodnie w obronie własnej tożsamości i odrębności przeciw apodyktycznym próbom skonsumowania ich zasobów przez biskupów.

Często powtarzana anegdota przypisuje Janowi XXIII, chcącemu wyjaśnić swą intencję zwołania Soboru, słowa: „Otwórzcie okna, wpuśćmy do Kościoła nieco świeżego powietrza”. Otwarcie zbyt wielu okien, zwłaszcza jeśli niektóre są od nawietrznej, może jednak wywołać w pomieszczeniu zjawisko przeciągu.

SKUTKI PRZECIĄGU

Ze względu na omówione wyżej rewolucyjne zmiany mówi się o Soborze, że zakończył on epokę trydencką w historii katolicyzmu (czyli erę kontrreformacji, konfrontacyjnego nastawienia do protestantyzmu i konkurencyjnych tradycji religijnych), a jednocześnie epokę konstantyńską, przez co rozumie się rezygnację z dotychczasowego modelu relacji do władzy świeckiej. Zmiany te wprost zmierzały do podniesienia wiarygodności zewnętrznej Kościoła wobec innych religii i instytucji społecznych. Pociągnęły jednak za sobą wiele niezamierzonych konsekwencji, które trudno uznać za korzystne dla Kościoła.

1. NARUSZENIE HOMEOSTAZY

Na ujawnienie się niektórych negatywnych skutków nie trzeba było zbyt długo czekać i można je uznać za spektakularne. W pewnej mierze były zresztą spodziewane, liderzy Kościoła zdawali sobie sprawę, że wydarzenia takiej rangi muszą pociągnąć za sobą naruszenie dotychczasowej równowagi. Jak zauważył Paweł VI w rozmowie ze swoim przyjacielem, francuskim filozofem Jeanem Guitttonem, „historia nam przypomina, że po soborach następowały zwykle okresy inercji i zamieszania” [Guittton 1969: 243].

W pierwszej kolejności Kościołowi przyszło się zmierzyć z konsekwencjami medialności soboru. W jej rezultacie do wiadomości publicznej docierały nie tylko oficjalne biuletyny czy ogłaszane postanowienia. Media bywały wykorzystywane przez strony konfliktów jako narzędzie upowszechniania swoich argumentów w formie wywiadów czy kierowanych do mediów komunikatów, a nawet przecieków (niedyskrecji). W konsekwencji opinia publiczna informowana była także o ostrych sporach toczących się wokół przełomowych zmian oraz o wewnątrzkościelnych podziałach. Jednocześnie ojcowie soborowi wystawieni byli na konfrontację z oczekiwaniami wpływowych dzienników czy telewizji, nieukrywających często

swojej sympatii do poszczególnych stronnictw soborowych batalii czy – ogólniej – kierunku zmian, jakim Kościół powinien ich zdaniem podlegać. Jak zauważa O'Malley: „Niewątpliwie próba zadowolenia części oczekiwani mediów, odniesienia się do ich obiekcji i rozwiązania problemów wywołanych przez nie wpłynęła na kierunek Soboru i ośmieliła jego progresywne skrzydło” [O'Malley 2011: 56]. Z całą pewnością wzmocniło to siłę oddziaływania Soboru na środowisko społeczne, ale też środowiska społecznego na Kościół, a poza tym, jak wskazuje O'Malley, wieści o wewnętrznych sporach w Kościele „wszystkim uświadomiły, że katolicyzm nie jest aż takim monolitem, jakim się jawił. Kościół w jednej chwili zyskał nowy wizerunek” [O'Malley 2011: 55].

Media zatem nie tylko informowały w natychmiastowym trybie o pracach Soboru, nie tylko go interpretowały, ale też wywierały nań wpływ. Można powiedzieć, że za pośrednictwem mediów świeccy uzyskali na Kościół wpływ porównywalny z tym, jaki mieli dawniej, w osobach swych władców. W tym sensie byłoby to powrotem do stanu sprzed Vaticanum I (na którym po raz pierwszy świeccich wykluczono z obrad). Zasadnicza różnica polega na tym, że uczestniczący w obradach Trydentu reprezentanci dworów królewskich czy cesarskiego przynależeli i poniekąd reprezentowali interesy krajów katolickich, był to więc głos z wnętrza *christianitas*, tymczasem media wyrażały nierzadko stanowiska z pozycji zewnętrznych w stosunku do Kościoła.

Interpretacje medialne okazywały się bardziej żywotne niż treść dokumentów. Dlatego Benedykt XVI mówi o „soborze mediów”, który zatryumfował nad soborem właściwym („soborem ojców”) [Benedykt XVI 2013].

Niezwykłe, lecz poniekąd oczekiwane, zainteresowanie mediów Soborem sprawiło, że był to najszybciej wdrażany sobór w historii, co w pewnym stopniu spowodowało, że w tym aspekcie wymknął się biskupom spod kontroli. Niektóre decyzje były wprowadzane w życie, zanim obrady dobiegły końca [O'Malley 2011: 55–57]. Gdy tylko wiadomo było, że coś podlega zmianie, przystępowano do działania. W rezultacie zabrakło refleksji nad tym, „jak” zmiany przeprowadzić, by uniknąć kosztów ubocznych. Kierowani entuzjazmem dla zmian duszpasterze ignorowali zakłopotanie, albo wręcz opór wiernych. Jak podsumowuje tę kwestię O'Malley: „w odczuciu wielu wiernych korekty, których wprowadzenie im zalecono, zdawały się nieść przesłanie, że dawne zasady już nie obowiązują. Zgoda – lecz które i do jakiego stopnia? Te pytania – szokujące same w sobie dla wielu katolików przekonanych o niezmienności Kościoła – omawiano nie tylko w klasach szkolnych i plebaniach, lecz również przy kuchennych stołach, w rodzinach z klasy robotniczej” [O'Malley 2011: 57]. W odróżnieniu od poprzednich soborów, skoncentrowanych na warstwie dogmatycznej, Vaticanum II niósł za sobą zmiany, które bezpośrednio i nagle dotykały wiernych.

Najbardziej widoczne było to w przypadku samego centrum sakralnego życia katolików – mszy świętej. Dotyczące jej zmiany zaczęto wdrażać jeszcze w trakcie

trwania Soboru. To, co szokowało wiernych, miało znacznie głębsze znaczenie dla kapłanów. Rytuał mszalny, który stanowił w ich formacji nienaruszalną świętość, nie tylko został zastąpiony innym, ale – więcej – stosowanie starego zostało przez Pawła VI zakazane. Otworzyło to drogę do rozpowszechniania się swobodnej, czy nawet lekceważącej, postawy księży wobec dawnej największej świętości katolicyzmu. Liturgista Maciej Zachara opowiada o współbracie urodzonym przed wojną: „Przepisy liturgiczne traktował z lekko ironicznym dystansem, trochę na zasadzie: nie ma sensu za bardzo się tym przyjmować, dziś coś nakazą, jutro to zmienią i wprowadzą z kolei coś, co dzisiaj jest zabronione. Myślę, że takie podejście może być reprezentatywne dla wielu osób z jego pokolenia i jest to uboczny skutek reform liturgii, których ci ludzie w ciągu swego życia byli świadkami” [Zachara 2019: 116].

2. DEREGULACJA ETYCZNA

Reprezentanci paradygmatu rynkowego Roger Finke i Rodney Stark przyczyną radykalnego spadku zdolności Kościoła do kontroli etycznej swoich członków upatrują w liberalizacji pewnych wymagań dyscyplinarnych po ostatnim soborze: o ile przed soborem zjedzenie mięsa w piątek było uznawane za grzech śmiertelny, o tyle po soborze praktykowanie postu pozostawiono osądowi indywidualnego sumienia [Finke i Stark 1992: 263 i n.]. Jeśli jednak uwzględnimy problem wiarygodności, to źródłem kryzysu okaże się nie tyle kierunek zmiany (liberalizacja), co sama zmiana i jej uzasadnienie (bądź jego brak). Przekształcenie normy, której przekroczenie wiązało się dotąd z poważnymi religijnymi konsekwencjami („grzech śmiertelny”), w normę dowolnie przestrzeganą ukazało ją jako nie tyle wiarygodną informację o środowisku nadprzyrodzonym i efektywnych sposobach nawiązywania z nim pożądanym relacji, ile zwykle zalecenie dyscyplinarne organizacji eklezjastycznej. Wiązać się to musiało ze znaczącym spadkiem motywacji do przestrzegania tego rodzaju norm. To nie dlatego dawniej były przestrzegane, że wydał je Kościół, do którego ludzie chcieli przynależeć, lecz chcieli do niego przynależeć, gdyż w ich mniemaniu przedstawiał zalecenia o nadprzyrodzonej skuteczności.

Zmieniając rangę grzechu, hierarchia ukazała wiernym, że samo pojęcie grzechu nie ma charakteru obiektywnego, ale wynika z arbitralnych ustaleń. Podobnie zmiana praktyki penitencjalnej, poprzez warunkowe (choć warunki nie zostały precyzyjnie określone, ale pozostawione do rozeznania spowiednikom) dopuszczenie osób żyjących w związkach niesakramentalnych do eucharystii, przydała dużej dozy subiektywności do dużo mocniej, bo bezpośrednio w ewangeliach umocowanej normy nierozzerwalności małżeństwa (jeszcze na mocy poprzedniego Kodeksu

Prawa Kanonicznego sam rozwód uznawany był za grzech na tyle ciężki, że wyłączał z Kościoła). Argumentacja za otwarciem tej furtki nie ma charakteru teologicznego (poza notorycznie przywoływanym przy okazji wszelkich liberalizacji miłosierdziem Boga), ale duszpasterski, włączając w to dobro dzieci, które z jakiegoś powodu miałyby ucierpieć, widząc, że ich rodzice nie przystępują do komunii.

Finke i Stark słusznie zwracają uwagę na inną jeszcze przyczynę osłabienia kontroli etycznej: katolicy przestali się obawiać groźby ekskomuniki, która dawniej równoznaczna była z wyrokiem wieczystego potępienia. Obecnie zaś na poziomie praktycznej wykładni (wśród szeregowych duszpasterzy i teologów) panuje w Kościele niejasność co do samego istnienia piekła, diabła oraz grzechu śmiertelnego. Znacząca liberalizacja niektórych kościelnych wymagań otworzyła pole do kwestionowania także innych zaleceń moralnych narzucanych przez Kościół [Finke i Stark 1992: 263 i n.].

Najgroźniejszym wskaźnikiem kryzysu instytucji eklezjastycznej jest utrata przez nią zdolności do samoodtwarzania przez rekrutację zaangażowanych kadr, które zdolne byłyby przedstawiać wiernym religijne interpretacje jako wiarygodne odpowiedzi na ich potrzeby religijne. Finke i Stark słusznie zauważają, że obiegowe interpretacje kryzysu powołań, wskazujące na wysokie koszty osobiste, które wiążą się z funkcją katolickiego księdza (celibat, samotność, posłuszeństwo), nie mogą być wytłumaczeniem procesu, który przybrał gwałtownie na sile bezpośrednio po soborze, ten bowiem pod niektórymi względami raczej rozluźnił dyscyplinę (np. w zgromadzeniach zakonnych), niż ją zacieśnił [Finke i Stark 1992: 269–271]. Słusznie też wskazują, że „kryzys powołań odzwierciedla kryzys wiary i głęboką erozję mocy tradycyjnych katolickich symboli i sakramentów” [Finke i Stark 1992: 268].

3. NIESPODZIEWANA TRANSDUKCJA

Konsekwencje zmiany ustosunkowania się Kościoła do sfery politycznej były bardzo zróżnicowane w zależności od regionu geograficznego i ustroju politycznego, czego ilustracją mogą być analizy Casanovy [2005]. Warto zwrócić uwagę, że z powodu decyzji papieża, by nie potępiać komunizmu, swojego stanowiska wobec zbrojeń (zbieżnego z pokojową propagandą zewnętrzną ZSRR), krytycznych akcentów wobec kapitalizmu (wezwania do usunięcia „nierówności gospodarczych” [*Gaudium et spes*, pkt 66], a nawet krytyki alienacji pracy w duchu młodego Marksa [por. *Gaudium et spes*, pkt 9], Sobór został odczytany jako zielone światło dla prób włączania marksistowskiej doktryny czy jej zachodnich mutacji do nauczania Kościoła, a przynajmniej budowania doktryn syntetycznych. Stało się tak np. we Francji, gdzie idee „nowej lewicy” były popularne nie tylko

na uniwersytetach, ale też wśród duchownych różnych szczebli [Kasprzak 2018a: 168, 199, 217–223], a Akcja Katolicka studentów wprost deklarowała oparcie się na Marksie, a nie na katolickiej nauce społecznej [Kasprzak 2018a: 216]. Ruch księży-robotników cieszył się ochroną, a przynajmniej wyrozumiałością biskupów. Jeden z soborowych teologów, dominikanin Yves Congar, wspomina, że w refektarzu czytano wówczas życiorys Lwa Trockiego [Congar 2008: 126] i nie rozumie zarzutów władz kościelnych pod adresem teologii francuskiej, iż swoimi tezami o wolności religii w krajach komunistycznych osłabia się opór przeciwko komunizmowi [Congar 2008: 308].

Zdaniem niektórych historyków to właśnie Sobór stał się detonatorem rewolucji studenckiej roku 1968 [Kasprzak 2018a: 215]. Episkopat francuski zdobył się na zdystansowanie od marksizmu dopiero w 1975 roku [Kasprzak 2018a: 226–227]. Niejednoznaczność stanowiska w tym względzie, jak zauważył abp Gerard Defois (sekretarz generalny *Conférence des évêques de France* w latach 1973–1983), „wywoływała w pewien sposób rezygnację odpowiedzialnych kapłanów czy osób świeckich i odejścia zakonników, seminarzystów czy nowicjuszy na rzecz wyboru politycznej praktyki chrześcijaństwa” [Kasprzak 2018a: 28]. Wydaje się jednak, że nie tyle samo mimowolne zasilenie lewicowego ruchu członkami własnej kadry, co milczenie francuskiego Kościoła, spowodowane niezdolnością jednoznacznego rozpoznania problematyczności (z punktu widzenia doktryny katolickiej) ideologii kontestatorów, umożliwiło ruchowi tych ostatnich uzyskanie znaczenia w skali społecznej, a jego liderom („pokolenie Marca 1968”) przyszłą karierę, dzięki której z czasem zaczęli współokreślać oblicze polityczno-kulturowe Francji. Ta niezdolność Kościoła do jednoznacznej diagnozy staje się zrozumiała w kontekście optymistycznego tonu dokumentów soborowych i dokonującego się w teologii zwrotu antropologicznego czy personalistycznego, który zdawał się potwierdzać kierunek już wcześniej obrany przez francuskich teologów. Sam fakt nadania Soborowi charakteru duszpasterskiego, a nie dogmatycznego, wpisuje się doskonale w Marksowski prymat *praxis* nad teorią. Dogmaty tylko dzieliły ludzi, np. oddzielały katolików od komunistów, teraz natomiast, nie oglądając się na nie, mogli oni ramię w ramię pracować na rzecz „pokoju na świecie” czy „sprawiedliwości społecznej”. A nawet prowadzić z nimi dialog. Ideologia komunistyczna, opierająca się na założeniu ateizmu, nie pozostawia na taki dialog z religią dużo miejsca, w momencie gdy zdobywa już pełnię władzy politycznej, ale jej reprezentanci skłonni byli do niego dla realizacji celów taktycznych, czy choćby legitymizacji własnego ruchu wobec bardziej konserwatywnie nastawionych warstw ludowych. W tym przypadku dialog jest dla katolików sytuacją niesymetryczną, jednostronnego rozszczelnienia barier izolacyjnych, które zbudował Pius XI encykliką *Divini Redemptoris* (1937). O ile trudno mówić o jakimś wpływie katolicyzmu na reżimy komunistyczne, to oddziaływanie w drugą stronę, będące skutkiem tego rozszczelnienia, zaowocowało m.in. porzuceniem przez wielu księży

i zakonnice działalności religijnej na rzecz politycznej czy zaangażowaniem katolików w Marzec 1968 we Francji.

Wkrótce po Soborze, w 1968 roku biskupi latynoamerykańscy, skupieni w własnej konferencji Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM), spotkali się w Medellin w Kolumbii, jednoznacznie wyznaczając swoim Kościołom preferencję na rzecz ubogich i sprawiedliwości społecznej jako kierunek apostołstwa. Nawet jeśli było to zamierzone jako próba wydobycia mas spod wpływu marksistowskich ideologów, skutek był odwrotny: burzliwy rozwój teologii wyzwolenia doprowadził do mieszania się tych środowisk i ideologii. Zjawisko to musiało czekać na reakcję Watykanu do roku 1979, kiedy to Jan Paweł II w czasie swej pielgrzymki do Meksyku użył całego swojego autorytetu (wspartego wkrótce dwiema instrukcjami Kongregacji Nauki Wiary), aby zastopować tego rodzaju transfer horyzontalny idei (transdukcję).

Większość omówionych konsekwencji Vaticanum II, choć tłumaczy gwałtowność kryzysu posoborowego, nie wyjaśnia jednak trwałości negatywnych tendencji obserwowanych w badaniach socjologicznych nad katolicyzmem zachodnioeuropejskim. Choć kolejne pontyfikaty po Pawle VI w znaczący sposób, przynajmniej okresowo, powściągnęły radykalne tendencje (Jana Pawła II głównie w dziedzinie moralnej i politycznej, Benedykta XVI w dogmatycznej), nie spowodowało to powrotu do równowagi, co jest wynikiem tego, że nie samo wprowadzenie zmian, ale ich treść niosła ze sobą nieprzewidziane i daleko głębsze skutki.

4. ABERRACJE I MUTACJE

W świetle zarysowanego powyżej modelu cały Sobór Watykański II jawi się jako wielka anomalia niosąca za sobą w konsekwencji wiele mniejszych anomalii, częściowo o charakterze drobnych zmian w doktrynie Kościoła (mutacji ideowych), a częściowo zmian znacznie poważniejszych, które nie zmieniając samej doktryny, zmieniają jej sens, przez umiejscowienie w innym kontekście (aberracje).

4.1. EGZAPTACJA

Był to pierwszy w historii sobór, któremu wyznaczono zadania duszpasterskie, a nie dogmatyczne. Oznaczało to bezprecedensową rewolucję w funkcjonowaniu struktur katolickiego systemu eklezjalnego. Wszystkie dotychczasowe sobory w historii Kościoła miały na celu poczynienie ustaleń doktrynalnych, rozsądzenie sporów, sformułowanie definicji dogmatycznych, anatematów potępiających błędne poglądy, symboli wiary (*credo*) wyrażających w zwięzłej formie wspólne dla katolików

elementy doktryny. Od momentu swego powstania stanowiły one instytucje regulatywne, wyznaczały granice, dokonywały selekcji eklezjastycznej, integrowały członków wspólnoty i oddziaływały ich od innych wyznań chrześcijańskich (schizmatycznych i heretyckich). Sobór ten pozbawiony został funkcji regulatywnej: nie doprecyzowywał, nie potępił, nie definiował, nie dogmatyzował.

Cóż jednak może znaczyć w odniesieniu do ciała składającego się z 2860 biskupów, że podjęli się dzieła duszpasterskiego? W jaki sposób jeden z dwóch najwyższych organów regulacyjnych może wziąć na siebie funkcję duszpasterską? Niewątpliwie decyzje podjęte na Soborze miały bezpośrednie przełożenie na duszpasterstwo, niektóre w sposób bardzo oczywisty: postulowana w jego trakcie, choć przeprowadzona już po nim przez powołaną przez Pawła VI komisję, reforma liturgiczna zmieniła ryt mszy świętej, brewiarz i ceremoniarz. Dokumenty te wpłynęły też na duszpasterstwo choćby przez to, że wyznaczały mu ogólny kierunek.

Nadanie Vaticanum II charakteru duszpasterskiego oznaczało jednak przede wszystkim wyznaczenie funkcji wytwarzania interpretacji teologicznych. Jeśli posłużyć się metaforą ekonomiczną, zmiana ta stanowi analogię do przejęcia bezpośredniego nadzoru nad gospodarką przez państwo, właściwą czy to kapitalizmowi państwowemu, czy w ostrzejszej formie gospodarce socjalistycznej, podczas gdy dotychczasowe funkcjonowanie Kościoła, w którym teologowie spontanicznie wytwarzali interpretacje teologiczne, wtórnie poddawane selekcji eklezjastycznej, a duszpasterze aplikowali je w bezpośrednim kontakcie z wiernymi, zbliżało się w swej formie do modelu współczesnej gospodarki wolnorynkowej, w której państwo, np. poprzez certyfikowanie produktów, ustalanie norm etc., zastrzega sobie funkcję regulatora.

Już chociażby z tego względu Vaticanum II był soborem bez precedensu. Decyzja Jana XXIII o nadaniu mu takiej funkcji oznacza fundamentalną zmianę w funkcjonalnej strukturze Kościoła. Takie użycie istniejącej już struktury do funkcji innej niż ta, do której wyewoluowała, biolodzy nazywają egzaptacją. Terminem tym opisują wszakże tylko takie zmiany, które przyczyniły się do sukcesu ewolucyjnego gatunku, które więc po przejściu przez sito doboru, zostały utrwalone. Czy takie przekształcenie Soboru było faktyczną egzaptacją, pozostaje na razie kwestią otwartą, choć wydaje się, że rozwiązanie to się utrzymało – w coraz większym stopniu organ o mniejszej wprawdzie randze, ale pierwotnie analogicznej funkcji, tj. synod biskupów, uzyskuje zadania duszpasterskie [Reese 1999: 64].

Na niekorzyść tego rozwiązania przemawia fakt, że biskupi w zdecydowanej większości nie byli teologami, nie posiadali specjalistycznego teologicznego wykształcenia, byli wyłącznie administratorami diecezji. Spowodowało to, że w praktyce to teologowie, występujący na Soborze jedynie w roli doradców czy ekspertów, uzyskiwali decydujący wpływ na kształt wielu dokumentów.

Również poszczególne kierunki otwarcia wyznaczone Soborowi przez Jana XXIII stanowiły anomalie z punktu widzenia zaproponowanego tu modelu. Chociaż

formalnie Sobór nie miał mieć charakteru doktrynalnego, to poprzez zmianę kierunku duszpasterstwa wprowadził wiele nowości czy zmian w sferze praktycznej, praktyka zaś zmieniała sens doktryny.

4.2. EKUMENIZM, ZAMIERZONA TRANSDUKCJA

Otwarcie ekumeniczne oraz dialog międzyreligijny miały najdalej idące konsekwencje dla kształtu i oddziaływania Soboru. Niezależnie od szczegółowych, choć często istotnych modyfikacji, jakich dokonywano ze względów ekumenicznych w dokumentach soborowych, równie istotne były bezpośrednie konsekwencje dla wiarygodności wewnętrznej. Dawniej żywo podtrzymywane przekonanie o bezwzględnej wyższości katolicyzmu nad innymi wyznaniem, wynikające z dysponowania najbardziej wiarygodną (bo wywodzącą się bezpośrednio od Chrystusa i apostołów), najwierniej przechowywaną i najbardziej kompletną informacją o środowisku nadprzyrodzonym, zostało teraz wyciszone. Na krótko wróciło w deklaracji *Dominus Iesus* Kongregacji Nauki Wiary z 2000 roku, lecz wzbudziło już wówczas wielkie kontrowersje, potwierdzające zmianę, jaka zaszła w mentalności. Dialog ekumeniczny i międzyreligijny, a także stanowiące jego praktyczny wyraz wspólne nabożeństwa międzywyznaniowe czy międzyreligijne modlitwy (jak słynne modlitwy o pokój w Asyżu), stanowią faktyczne (jeśli nawet formalnie tylko częściowe) uprawomocnienie informacji o środowisku nadprzyrodzonym oferowanych przez konkurencyjne, a często nawet sprzeczne z katolicką tradycje. To uprawomocnienie innych religii stanowiło ustawienie katolicyzmu jako religii jednej z wielu, a zatem jedynie jako religijnej opcji do wyboru. Konsekwencją było istotne rozszczęlnienie granic chroniących system teologiczny katolicyzmu, szczególnie na poziomie przekonań konkretnych wiernych. W rezultacie ośmieliło również duchownych do czerpania z praktyk religijnych innych tradycji (jak pentekostalizm czy tradycje medytacji orientalnej, buddyjskiej bądź hinduistycznej, tradycji religii plemiennych ludów amerykańskich czy afrykańskich etc.). Za zwińczenie tej tendencji można uznać wprowadzenie do katolickiej przestrzeni sakralnej (ogrody watykańskie, bazylika św. Piotra, procesja biskupów udających się na synod, kaplica kościelna) inkaskiej bogini Pachamamy w trakcie Synodu Biskupów w 2019 roku. Rangę temu incydentowi nadaje fakt, że odbył się w obecności i za aprobatą papieża. Jedynie trzech kardynałów wyraziło swój sprzeciw, a choć ich głos został wsparty przez list niemal stu katolickich intelektualistów i księży (z czasem ich liczba urosła do 4,5 tys.), nie odniósł żadnego skutku [<https://web.archive.org/web/20210628090921/https://www.contrarecentiasacrilegia.org/>, dostęp: 28.02.2021].

W kontekście geopolitycznym ważniejsze może być rozszczęlnienie innej granicy. Podkreślane, np. przy okazji corocznie świętowanych w Polsce „Dni islamu

w Kościele katolickim”, twierdzenie, że „czcimy tego samego Boga” (pomijając nawet, że uzasadnione jedynie genetycznie, nie zaś za pomocą metody porównawczej), stało się punktem odniesienia dla wszelkich kontaktów z islamem. Oznaczało to praktycznie porzucenie misji wśród muzułmanów, przynajmniej tam, gdzie wpływy teologii soborowej są mocno zakorzenione, w świecie Zachodu (z inną sytuacją mamy do czynienia w Afryce). Papież Franciszek powiedział do mniejszościowej grupy katolików w Maroku, że ich misją nie jest nawracanie sąsiadów, ale życie z nimi w braterstwie [Pullella i Eljechtimi 2019]. Dochodzi nawet do przypadków zachęcania potencjalnych konwertytów, by pozostali przy islamie. Nic dziwnego, że przez tak rozszczerzone granice do islamu przechodzi coraz więcej katolików. W tym samym czasie granice islamu bowiem pozostają selektywnie półprzepuszczalne: wprawdzie przyznaje się, że chrześcijanie czczą Allaha, ale jednocześnie wskazuje się na bałwochwalcze elementy w ich doktrynie (*szirk*), w związku z którymi przejście z islamu np. na katolicyzm jest surowo zabronione [por. Kaczmarek 2017a; 2017b]. Badacze z amerykańskiego Pew Research Center zwracają uwagę, że przy pominięciu innych czynników (jak naturalny ruch ludności) zmiany religii powodują niewielki wzrost wyznawców w przypadku islamu, ale znaczący ubytek wśród chrześcijan [PRC 2]. Jeśli obecne trendy się utrzymają, to dla islamu oznacza to do 2050 roku wzrost o 3,2 mln konwertytów, podczas gdy chrześcijaństwo utraci (głównie na rzecz kategorii „nieprzynależących”) 66 mln wiernych.

Problem religii niechrześcijańskich, choć może odegrać w przyszłości Europy doniosłą rolę, na samym Soborze pojawił się jako rozszerzenie (wymuszone przez biskupów z Bliskiego Wschodu i Azji), uważanego za znacznie ważniejsze, zagadnienia stosunku do judaizmu i Żydów. Również ta najstarsza granica (nie licząc granicy oddzielającej od politeizmu) uległa rozszczerzeniu, co jednak miało skutki ograniczone, gdyż strony zamieniły się miejscami od czasu, gdy ją budowano, gdy pierwotnie prześladowane chrześcijaństwo odgraniczało się od potężniejszej religii-matki.

Religie niechrześcijańskie były dla ojców soborowych (w większości pochodzenia europejskiego) zjawiskami zbyt odległymi, by głębiej wpłynąć na samą treść opracowywanych przez nich dokumentów. Zupełnie inaczej sprawa się miała z protestantyzmem.

Kościół nie tylko zrezygnował z tradycyjnej retoryki wzmacniającej dotąd granice z protestantyzmem, nie tylko zgodził się na równoprawną konkurencję, ale także zmodyfikował własną doktrynę, jednostronnie pomniejszając te jej elementy, które uwypuklały dotąd jego odrębność i współokreślały jego tożsamość. W istocie reprezentanci idei ekumenizmu na Soborze dążyli do upodobnienia nauczania katolickiego do protestantyzmu. Nie tłumaczy tych kroków wyłącznie dążność do polepszenia relacji z konkurentami. Moim zdaniem należy w tym przypadku wierzyć biskupom na słowo. Podobnie jak Jan XXIII, mieli marzenie, że kiedyś wszyscy chrześcijanie będą jednością.

Najważniejsze jest jednak to, jaką formę owo pragnienie jedności przybrało. Z ewolucyjnego punktu widzenia niezwykle istotne jest, zwłaszcza w odniesieniu do złożonych systemów religijnych, czy idea jest pochodzenia endogennego czy egzogenego. Idee nie są oderwanymi bytami, ale swój sens uzyskują w szerszej strukturze teologicznej [Kaczmarek 2013: 117, 153 i n.]. Dlatego religie chronią się przed przenikaniem obcych idei religijnych, gdyż zawsze grozi to osłabieniem podtrzymywanej przez nie struktury doktrynalnej. W przypadku ekumenizmu nie ma wątpliwości, że idea ta nie jest endogenna, przeniknęła ze środowiska protestanckiego. Historycy wskazują nawet konkretne kanały, jakimi ta transdukcja (transfer horyzontalny) nastąpiła. Proces ten umiejscawiają „najwcześniej we Francji, w Niemczech i w Holandii” [Wiltgen 2001: 153]. Tamtejsi katolicy nie tylko żyli w środowisku pluralistycznym, ale mieli doświadczenie wspólnego oporu przeciw zagrożeniu „neopogańskim nazizmem” [Wiltgen 2001: 153]. Przyjaznej współpracy przeciw wspólnemu wrogowi towarzyszyło otwarcie w sferze intelektualnej, pierwotnie głównie na polu badań biblijnych, w których protestanci, nieskrępowani papieskim i kurialnym nadzorem, od lat przodowali. W związku z tym, jak powiada Wiltgen, badanie Pisma Świętego „[b]yła to pierwsza platforma porozumienia pomiędzy Kościołami chrześcijańskimi” [Wiltgen 2001: 152]. Podobna wymiana idei zachodziła jednak także w innych dyscyplinach teologicznych, zwłaszcza w Niemczech. Katolicycy uczeni żywo interesowali się twórczością protestanckich teologów: głównie Karla Bartha, ale również Rudolfa Bultmanna, Friedricha Gogartena, Emila Brunnera czy Dietricha Bonhoeffera [Wiltgen 2001: 152 i n.; Winling 1990: 40, 83]. Sama idea nowoczesnego ekumenizmu narodziła się już w XIX wieku, a społecznie skryształizowała się w 1910 roku w formie Światowej Konferencji Misyjnej w Edynburgu, która utorowała drogę Światowej Radzie Kościołów (formalnie od 1948 roku).

W jakiej relacji pozostaje przenikająca ze środowiska protestanckiego idea ekumeniczna do systemu doktrynalnego katolicyzmu? Ekumenizm w katolicyzmie miał pierwotnie zupełnie inne znaczenie niż protestancki. Oparty był na założeniu obiektywności prawdy, którą miał w najpełniejszym wymiarze właśnie Kościół katolicki. Inne Kościoły, konsekwentnie, mogły być depozytariuszami bądź prawdy niepełnej, bądź zmieszanej z błędami (herezjami). Jedność chrześcijan polegać by miała w tym ujęciu na przyjęciu pełnej prawdy i porzuceniu błędów (herezji), czyli na powrocie do jedności doktrynalnej z Kościołem katolickim. Pierwotnie (od czasu Piusa XI) adresatem katolickiego ekumenizmu było głównie prawosławie. Różnic doktrynalnych i dyscyplinarnych między nim a katolicyzmem nie ma tak wiele ani nie są tak istotne, by przy obopólnej woli politycznej idea zjednoczenia nie mogła jawić się jako realna, choć odległa. To właśnie z prawosławnymi najwięcej kontaktów miał Jan XXIII, dlatego można przypuszczać, że – przynajmniej pierwotnie – takie znaczenie ekumenizmowi nadawał (co tłumaczy też jego ustępstwa w stosunku do Moskwy). Realizację projektu ekumenicznego powierzył jednak Konferencji

Katolików ds. Ekumenizmu z Holandii, która stała się potem Sekretariatem ds. Jedności Chrześcijan [Winling 1990: 82]. W tym przypadku ekumenizm nabierał zupełnie innego sensu. Dla teologów zachodnioeuropejskich relacje ekumeniczne oznaczały relacje z protestantami. Tymczasem różnice dogmatyczne między katolikami a protestantami są zasadnicze i niemożliwe do przewyciężenia bez rezygnacji przez jedną ze stron ze swych fundamentalnych założeń. W tym kontekście należy widzieć ingerencje SJCh oraz liderów stronnictwa reformatorów, stanowiące jednostronne ustępstwa doktrynalne i dyscyplinarne ze strony katolickiej.

Z punktu widzenia samego Kościoła trudno to określić jako działanie adaptacyjne. Oznaczało przede wszystkim podważenie dotychczasowego wysiłku teologów katolickich zmierzającego do obrony doktryny przed zarzutami protestanckimi i pozytywnego przewyciężenia ich doktryny. Co jednak znacznie istotniejsze, postawiło znak zapytania przy fundamentach epistemologicznych katolicyzmu. Rozumieli to dawniejsi papieże, którzy w takich dokumentach, jak *Mirari Vos* Grzegorza XVI (1832), *Mortalium animos* Piusa XI (1928) czy *Humani generis* Piusa XII (1950), wskazywali, że idea ekumeniczna w rozumieniu protestanckim jest sprzeczna z tradycyjnym katolickim systemem dogmatycznym. Ten opiera się bowiem na założeniu obiektywności nauczanej przez siebie doktryny, która ma stanowić prawdę (w najmocniejszym sensie tego słowa) – objawioną Kościołowi przez Chrystusa [Saranyana i Illianes 1997: 485]. Katolicyzm przyjął tu parmenidejską zasadę niesprzeczności [Assmann 2010: 3], która nakazywała mu uznać inne wyznania chrześcijańskie za fałszywe (przynajmniej w tym, w czym od jego nauki odbiegają). Rezygnacja z tak kategorycznego osądu była możliwa tylko dzięki rezygnacji z tej obiektywistycznej perspektywy. Zgodnie z charakterem Soboru, rezygnacja ta nie dokonała się wprost, poprzez doktrynalną deklarację, ale poprzez usankcjonowanie praktyki, która tę rezygnację faktycznie zakłada.

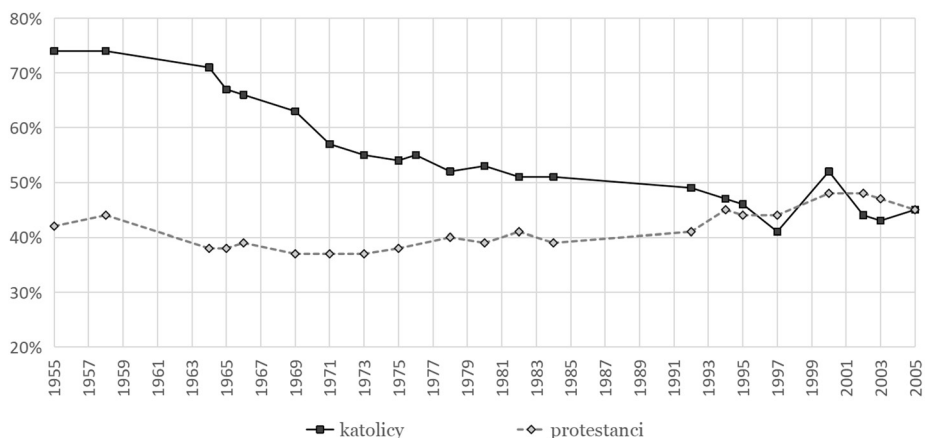
Z punktu widzenia drugiej strony idea ekumenizmu nie jest sprzeczna z systemami doktrynalnymi protestantyzmu, które zakładają subiektywność poznania teologicznego, oparcie na indywidualnym sumieniu, zdolnym autonomicznie interpretować Słowo Boga. Subiektywizm ten uległ dodatkowo wzmocnieniu w rezultacie typowych dla denominacjonalizmu amerykańskiego przebudzeń charyzmatycznych [Casanova 2005: 104 i n., 286] (wobec osobistego doświadczenia mistycznego formuły dogmatyczne tracą na znaczeniu). Nieprzypadkowo ruch ekumeniczny nabrał formalnych ram właśnie w Stanach Zjednoczonych. Również soborowy dekret o ekumenizmie stwierdza: „Nie ma prawdziwego ekumenizmu bez wewnętrznej przemiany. Bo z nowości ducha przeciw, z zaparcia się samego siebie i z nieskrępowanego wylania miłości rodzą się i dojrzewają pragnienia jedności” [*Unitatis redintegratio* 7].

Słusznie Stark i Finke dostrzegają źródła osłabienia zdolności Kościoła do etycznej kontroli nad wiernymi w spadku znaczenia ekskomuniki jako środka dyscyplinującego. Jej znaczenie spadło jednak nie tylko w związku z wyciszaniem takich

idei teologicznych, jak grzech, piekło, szatan (czemu towarzyszy wzmocnienie idei przebaczenia, miłosierdzia, nadziei na zbawienie), ale też w związku z ideą ekumeniczną. Teologiczne rozmycie granic Kościoła, rozciągnięcie ich tak, że obejmują (w różnym zakresie) właściwie wszystkich „ludzi dobrej woli”, czyni samo pojęcie ekskomuniki (wyłączenia z Kościoła) wątpliwym. Odrzucając jakieś zalecenie etyczne katolicyzmu (np. zakaz antykoncepcji), wierny nie różni się przecież istotnie od wiernych tych Kościołów protestanckich, które tego zakazu nie uznają, a którzy także w jakimś stopniu są przyporządkowani do Kościoła Chrystusowego. Nie znajdują się zatem *extra Ecclesiam* (poza Kościołem), gdzie *nulla salus* (nie ma zbawienia). Wierny taki może nawet dla spokoju sumienia faktycznie przyłączyć się do takiego odłamu chrześcijaństwa i również w jego ramach (ciągle z katolickiego, posoborowego punktu widzenia) zachować nadzieję zbawienia, nawet jeśli dysponuje on uboższym instrumentarium zbawczych środków.

Dlatego próby papieży Jana Pawła II i Benedykta XVI ograniczenia wpływu posoborowego subiektywizmu w dziedzinie katolickiej moralności i teologii mogły odnieść jedynie krótkotrwały efekt, gdyż jednocześnie podtrzymywali oni zaangażowanie Kościoła w ekumenizm i dialog międzyreligijny.

Obrazowym podsumowaniem konsekwencji protestantyzacji katolicyzmu mogą być dane dotyczące uczestnictwa katolików i protestantów w niedzielnych nabożeństwach (rys. 5).



Rysunek 5. Odsetek katolików i protestantów w Stanach Zjednoczonych deklarujących, że uczęszczali do kościoła w ostatnich siedmiu dniach [Gallup 2003; Saad 2009].

Jak wynika z przeprowadzonych rozważań, idea ekumeniczna doprowadziła już na Soborze do znaczących przesunięć w nauczaniu Kościoła, przede wszystkim do zwiększenia roli Biblii kosztem scholastycznej, racjonalistycznej teologii spekulatywnej oraz kosztem autorytetu tradycji. Ta transdukcja zapoczątkowała więc

w rezultacie tak fundamentalną, choć niewypowiedzianą wprost, zmianę, że można ją określić jako aberrację, analogiczną do aberracji chromosomalnych. Niosło to za sobą dalekosiężne skutki, które łączą się jednak z konsekwencjami ogólnego otwarcia poznawczego.

4.3. OTWARCIE NA NOWOCZESNOŚĆ – COŚ WIĘCEJ NIŻ TRANSDUKCJA

Z punktu widzenia historii teologii katolickiej Sobór można określić jako tryumf „nowej teologii” (*la nouvelle théologie*). Jej zasadniczym rysem był powrót do źródeł (*ressourcement*), tj. z jednej strony do Biblii, a z drugiej do Ojców Kościoła. Język biblijny i język Ojców miały lepiej współgrać z nowoczesną filozofią egzystencji i działania. Paradoksalnie zatem *aggiornamento* teologiczne do podważenia tego, co przestarzałe, sięgało po jeszcze bardziej archaiczne koncepcje, rekonstruowane wszakże przy użyciu nowoczesnych narzędzi. Mogłoby się więc wydawać, że powrót ten umocni wiarygodność doktryny Kościoła, mocniej zakorzeniając ją w źródłach. Powrót ten miał jednak w dużej mierze charakter polemiczny w stosunku do dotąd obowiązującej teologii tradycyjnej. Jak zauważa O'Malley [2011: 112], odnosząc się do jednej z publikacji dotyczących liturgiki: „Logiczna konkluzja, jaka nasuwała się zarówno w przypadku tej, jak i w innych prac, brzmiała: jeśli nie zawsze było tak, jak jest obecnie, to również *status quo* można zmienić”. Analizując ewolucję wierzeń czy praktyk, ukazywano zmienność ich pojmowania, a tym samym relatywizowano aktualną (do niedawna) wykładnię. Waga Tradycji jako źródła objawienia, która to Tradycja stanowiła do tej pory wyróżnik katolicyzmu w stosunku do protestantyzmu i zasób dający nad tym ostatnim przewagę w zakresie zbioru dostępnych interpretacji teologicznych, została zresztą relatywnie zmniejszona w wyniku znaczącego dowartościowania Biblii. O ile dawniej wiernym odradzano samodzielne czytanie Biblii, o tyle po Soborze wręcz do tego zachęcano, „nawet w towarzystwie sąsiadów-protestantów” [O'Malley 2011: 57].

Czym innym jest jednak duchowa lektura Biblii przez świeckich, czym innym natomiast profesjonalne studia biblijne, które, w pewnym zakresie już od czasów encykliki *Divino afflante Spiritu* Piusa XII, otwierały się na rozwijaną w środowisku protestanckim metodę krytyki historyczno-literackiej. Po Soborze stała się ona paradygmatem powszechnie stosowanym, a uczeni katolicycy włączyli się w ponadwyznaniowy nurt naukowych badań nad Biblią. Studiujący teologię przyszli księża czy katecheci zapoznają się dziś z jej założeniami i najważniejszymi wynikami. Metoda ta, przejęta z nauk filologicznych, a z czasem uwzględniająca w coraz większym stopniu wyniki nauk społecznych, zakłada zupełnie inne podejście do tekstu, niż to było w zwyczaju w naukach teologicznych. Przedkrytyczna teologia w rozumieniu Biblii akcentowała raczej jej boskie niż ludzkie pochodzenie, co uprawniało do zasadniczo ahistorycznego jej używania (o ile było to słowo

„podyktowane” przez Boga, skoro to sam Bóg chciał, aby się ono w Biblii znalazło, to mniejsze znaczenie miały okoliczności, w jakich dokonało się jego spisowanie, czy świadomość spisującego). Badania historyczno-krytyczne abstrahują od sakralnego charakteru Biblii i usiłują dotrzeć do pierwotnego, zamierzonego przez ludzkiego autora sensu danego tekstu, umieszczając go w szerszym społecznym kontekście. Przejęcie przez biblistów katolickich protestanckiego krytycznego instrumentarium doprowadziło w konsekwencji do przeniesienia między wyznacznymi problemami istotnymi dla wiarygodności wewnętrznej.

Pierwszym jest fakt, że nie dysponujemy oryginalnym tekstem Nowego Testamentu, lecz tysiącami manuskryptów będących kopiami którejś z kolei kopii, zawierających często odmienne warianty tekstu, których zbieżność z oryginałem można jedynie szacować z większym lub mniejszym prawdopodobieństwem [Ehrman i Metzger 2005; Ehrman 2009]. Jeśli zatem przyjmuje się, że wszystkie słowa w Biblii zostały spisane pod natchnieniem, to dziś nie da się z całą pewnością stwierdzić, jakie to były słowa. Kolejną kwestią jest autorstwo poszczególnych tekstów: z punktu widzenia naukowej krytyki nie da się obronić tezy, że którykolwiek z ewangelistów był osobistym uczniem Jezusa. Teksty ewangelii zostały spisane po kilkudziesięciu latach, w trakcie których opowieści o Jezusie i jego słowa krążyły w przekazie ustnym. Wiele listów „apostolskich” zostało opublikowanych pod fałszywym autorstwem (tak Kol, Ef, 1–2 Tm, Tt, 2 Tes, 1–2 P i in., por. [Ehrman 2011]), większość pozostałych pism krążyła początkowo w wersjach anonimowych (tak wszystkie ewangelie, listy 1–3 J, Hbr), a przypisanie ich do domniemych autorów nastąpiło dopiero w II wieku.

Analiza porównawcza poszczególnych ewangelii we fragmentach, które odnoszą się do tych samych wydarzeń, ukazuje nie tylko zrozumiałe różnice w ich teologicznym ujęciu przez ewangelistów, ale także niedające się przekonująco zharmonizować sprzeczności (dwie zupełnie rozbieżne genealogie Jezusa, różniące się w licznych elementach opisy wydarzeń związanych z jego narodzinami, zmartwychwstaniem etc.), błędy historyczne (np. umiejscowienie narodzin Jezusa przez Łukasza w czasie spisu ludności za Kwiryniusza z 6 roku n.e, czyli dziewięć lat po śmierci Heroda Wielkiego, za panowania którego Jezus miał się urodzić). Metody krytyki form (*Formgeschichte*) i redakcji (*Redaktionsgeschichte*) zadają pytania o gatunek literacki każdej perykopy ewangelicznej oraz rozważają, jakich zmian dokonała w nich każda z warstw redakcji. Przyjmowane powszechnie założenie, że poszczególne opowieści o czynach czy słowach Jezusa funkcjonowały przynajmniej przez pewien czas w transmisji oralnej, nakazuje pytać o ich społeczne zakorzenienie (*Sitz im Leben*) i o to, jak potrzeby słuchaczy wpływały wówczas na sposób ich prezentacji oraz zapamiętywania. Pomocne okazują się w tym badania antropologiczne nad tradycją oralną [Torbus 2017]. W rezultacie wydarzenia dotąd opowiadane ludowi jako wypadki z życia Jezusa okazywały się coraz częściej narracyjną formą wyrażania teologii gminy popaschalnej.

Katolicki dziennikarz Grzegorz Górny wspomina, że usiłował kiedyś znaleźć w Papieskim Instytucie Biblijnym (*Biblicum*) w Rzymie eksperta, który by się wypowiedział do filmu dokumentalnego o Bożym Narodzeniu dla TVP. Nie udało mu się tam znaleźć nikogo, kto by wierzył w opisane w ewangeliach okoliczności przyjścia na świat Jezusa [Górny 2019: 50]. Zderzenie dwóch form świadomości biblijnej, które wstrząsnęło dziennikarzem, stało się po Soborze w większym lub mniejszym stopniu doświadczeniem większości kandydatów do kapłaństwa. Trudno założyć, by świadomość tych wszystkich problemów nie wpłynęła na zdolność kapłanów do podtrzymywania w sobie przekonania o nieomyślności i literalnym natchnieniu świętych ksiąg. A jednocześnie to te właśnie święte księgi, dzięki Soborowi, uzyskały większą rangę, dotąd równoważone autorytetem Tradycji.

Podobnie historyczne studia krytyczne nad pismami Ojców Kościoła, dawnymi soborami czy praktykami liturgicznymi, abstrahujące od nauki o asystencji Ducha Świętego, wskazywały na różnorodność teologiczną w dawnych wiekach, na wielość ciągle możliwych interpretacji dawnych orzeczeń soborowych niezależnie od tego, jak interpretowało je późniejsze nauczanie Kościoła.

Podważenie mitycznej warstwy teologii katolickiej musiało w konsekwencji zachwiać całą dogmatyczną strukturą, skoro krytyczne metody przynajmniej potencjalnie kwestionują argumentację biblijną przyjmowaną na rzecz poszczególnych rozstrzygnięć dogmatycznych w przeszłości. Jeśli sama relacja o wydarzeniach nadprzyrodzonych posiada historycznie wątpliwą wiarygodność, to również dogmaty, które przedstawiano jako jej rozwinięcie, stają się czymś umownym, względnie arbitralnym tworem organizacji eklezjastycznej, a zatem czymś, co może podlegać uznaniowej reinterpretacji, a nawet zmianie.

Wyrazistym przykładem tego podejścia jest wypowiedź generała jezuitów o. Artura Sosy Abascale, który – odnosząc się do twierdzeń o nierozzerwalności małżeństwa wywodzonych ze słów Jezusa – stwierdził: „Powinno być bardzo wiele refleksji nad tym, co naprawdę powiedział Jezus. W tamtych czasach nikt nie miał dyktafonu, by nagrać Jego słowa. Wiemy, że słowa Jezusa trzeba umieszczać w kontekście, są wyrażane w języku, w specyficznym otoczeniu, są adresowane do kogoś w szczególności” [Abascal 2017]. Jest to o tyle ciekawe, że Sosa, który nie jest biblistą, odwołuje się do fragmentów ewangelii (Mt 19, 3–8), które zasadniczo nie budzą wątpliwości co do swej autentyczności – za zawierające autentyczne nauczanie Jezusa uznaje je nie tylko krytyczny biblista katolicki John P. Meier [1979: 137], lecz także żydowski badacz Geza Vermes [2009: 459] czy liberalny protestant Ed P. Sanders [1995: 198–200]. Pokazuje to, że nie tylko – czy nie tyle – rezultaty krytycznej analizy biblijnej oddziałują na organizację eklezjastyczną, ale również rozpowszechniające się krytyczne nastawienie do samej Biblii. Może być ono heurystycznie stosowane do zakwestionowania dowolnego elementu nauczania Kościoła. Z zagrożenia, jakie z tego wynika, zdawał sobie sprawę Benedykt XVI. Określił je nawet przymiotnikiem „przeogromne” i tłumaczył nim, dlaczego zamiast

wzorem poprzednich papieży ogłaszać więcej encyklik, napisał jako papież trzytomową książkę o Jezusie, zmagając się w niej z wyzwaniem współczesnej egzegezy, która – w jego przekonaniu – „zaciera i rozmywa” obraz Jezusa [Benedykt XVI i Seewald 2016: 240]. We wstępie do owej książki autor pisze: „Jako wspólne osiągnięcie tych wszystkich prób pozostało w każdym razie wrażenie, że o Jezusie mamy niewiele pewnych wiadomości i że Jego obraz dopiero później ukształtowała wiara w Jego boskość. Tymczasem wrażenie to przeniknęło w znacznym stopniu do świadomości chrześcijan. Sytuacja ta jest dramatyczna dla wiary, ponieważ niepewny się staje właściwy punkt jej odniesienia: zachodzi obawa, że wewnętrzna przyjaźń z Jezusem, do której przecież wszystko się sprowadza, trafia w próżnię” [Benedykt XVI 2008: 6]. Paradoks polega na tym, że biblista katolicki nie może zrezygnować z metody historycznej w badaniu Biblii, gdyż – jak wspomniałem – tym, co odróżniło chrześcijaństwo od gnozy, jest właśnie wiara w historyczność objawienia, lecz jednocześnie zastosowanie tej metody podkopuje fundamenty poszczególnych elementów wiary.

Procesy te mają tak doniosłe konsekwencje ewolucyjne, ponieważ dotyczą nie tyle pewnej kategorii wiernych, ile członków samej organizacji eklezjastycznej, która – z systemowego punktu widzenia – odpowiada za replikację doktryny w kolejnych pokoleniach [Kaczmarek 2013: 144–147]. Przekaz doktryny nie polega na ogłaszaniu oderwanych idei, gdyż idee mogą być przekazane wyłącznie, gdy skojarzone są z określonymi wartościami, w rezultacie czego zyskują emocjonalne osadzenie. W przypadku idei religijnych muszą to być wartości sakralne, nie zaś np. estetyczne [Kaczmarek 2013: 116]. Innymi słowy, idee religijne można skutecznie przekazać, gdy się w nie wierzy. Nic zatem dziwnego, że teologicznie agnostyczne i sprowadzające religię do filozofii egzystencjalnej czy psychologii odłamy chrześcijaństwa tracą wiernych, zyskują zaś odłamy mniej lub bardziej fundamentalistyczne [Berger 1997: 214–218; Finke i Stark 1992: rozdz. 7; Iannaccone 1994], a w ramach katolicyzmu – ruchy charyzmatyczne [Finke i Stark 1992: 273]. To oparcie pewności wiary na wewnętrznym przeżyciu religijnym w miejsce scholastycznego rozumu czy autorytatywnej tradycji można niewątpliwie uznać za adaptację do warunków kryzysu zrodzonego przez soborowy zwrot ekumeniczny, przejętą zresztą również na drodze transdukcji. Nie zmienia to jednak faktu, że system tradycyjnej teologii katolickiej, posiadającej cechy dystynktywne w stosunku do protestantyzmu, ulega pod wpływem ekumenizmu i otwarcia na nową teologię rozkładowi.

Przejęcie metod krytycznych w zastosowaniu do warstwy mitycznej własnej tradycji na drodze transdukcji z systemu niereligijnego, tj. z nauk historycznych, zdesakralizowało tę warstwę, a w konsekwencji także system doktrynalny na niej zbudowany. Teologowie – nie tylko bibliści – przejęli z nauki coś może równie istotnego jak metoda – ducha autonomii poszukiwania prawdy.

Pozbawienie dotychczasowego monopolu teologii neoscholastycznej zaowocowało prawdziwym wybuchem pluralizmu teologicznego, który – sam w sobie –

z ewolucyjnego punktu widzenia byłby zjawiskiem korzystnym, gdyż wzrost różnorodności w ramach gatunku pozwala efektywniej działać selekcji wyodrębniającej najkorzystniejsze warianty. Byłby – gdyby jednocześnie nie osłabiono aparatu selekcji eklezjastycznej. W rezultacie Kościół musiał się mierzyć z falą interpretacji teologicznych zupełnie nieliczących się z dotychczasowym korpusem doktrynalnym. Ową falę opisuje Wiesław Mysłek, przytaczając przy okazji wypowiedź protestanckiego teologa Langdona Gilkeya, dobrze oddającą jej charakter, wspólny teraz wielu wyznaniom chrześcijańskim, także katolicyzmowi: „Obecny ferment obejmuje prawie cały zakres religijnych pojęć i spraw [...]. Nie ma chyba w życiu Kościołów – od trybu ich praktycznego istnienia, aż po ich teoretyczne samorozumienie – niczego, co nie zostałoby w ostatnich kilku latach ostro zakwestionowane” [Mysłek 1985: 194].

Z socjologicznego punktu widzenia konsekwencje liberalnej teologii dla wyznań protestanckich opisał Peter L. Berger, i to one skłoniły go do przyznania (patrz motto tej książki) owego „socjologicznego instynktu” katolickim przeciwnikom *aggiornamento* [Berger 1997: 207–219]. Gdy jeden znany teolog, wcześniej doradca soborowy (Hans Küng), kwestionuje dogmat o nieomylności papieża, inny (Jacques Pohier) realną obecność Chrystusa w eucharystii, kolejny realność fizycznego zmartwychwstania Jezusa czy sens sakramentu święceń kapłańskich (Edward Schillebeeckx), następni etykę seksualną katolicyzmu (tu włączyli się gremialnie biskupi zachodnioeuropejscy, zwłaszcza holenderscy), i robią to niemal równocześnie, na przestrzeni kilkunastu lat, to nawet reakcje Kongregacji Nauki Wiary nie są w stanie zatrzeć wrażenia, że w zasadzie wszystko w nauczaniu Kościoła jest wątpliwe i utrzymywane tylko siłą władzy kurialnej. Niezależnie od prawdziwości tego przekonania, trudno zaprzeczyć, że uświadomienie go szerokim masom przynajmniej kapłanów śledzących literaturę teologiczną (w tym wykładowcom seminariów i uczelni katolickich) musiało mieć destrukcyjny wpływ na wiarygodność wewnętrzną Kościoła.

Otwarcie na nowoczesność nie dokonało się wszakże tylko w sferze poznawczej, akademickiej teologii. Oznaczało również afirmację nowoczesności jako zachodzących współcześnie przemian cywilizacyjnych, politycznych i w pewnym zakresie obyczajowych. Trudno nie widzieć w tym pragnienia, by przestać uchodzić za religię dziwaczną i antykwaryczną. Oznaczało to także otwarcie na nowoczesne nurty myślowe, jak współczesna filozofia czy psychologia (z psychoanalizą włącznie). Optymistyczny duch tętnący z dekretów soborowych inspirował swobodę poszukiwań, w praktyce, jak się okazało, często mało krytycznych. Tym samym jednak katolicyzm stracił pozycję zewnętrznego recenzenta zachodzących przemian społecznych. Niewątpliwie dążenie to wyrastało z duszpasterskiej bezsilności kapłanów-teologów niepotrafiących przyciągnąć wiernych i obudzić w nich wiary [por. Kubicki 2004: 157]. Pragnienie, by „być z ludźmi” w ich problemach i środowiskach, prowadziło do zaangażowania w działalność coraz dalszą od ściśle

religijnej, zacierania rozróżnienia między sferą religijną i pozareligijną. Dążenie, by angażować się we wszelkie problemy świata, od sprawiedliwości społecznej, przez pokój, na problemach związanych ze zmianą klimatu kończąc, niezależnie od tego, czy problemy te da się rozwiązać za pomocą narzędzi teologicznych, jest ciągle żywe w Kościele, czego licznych przykładów dostarcza nauczanie papieża Franciszka. Niewątpliwie ma to pozytywny wpływ na wiarygodność zewnętrzną wobec tych środowisk, których stanowisko Kościół w danej sprawie wspiera, nie ma jednak przełożenia na wiarygodność wewnętrzną i nie sprawia, że oferta Kościoła lepiej zaspokaja religijne potrzeby wiernych.

IV

DLACZEGO OTWARTO KOŚCIOŁ

Jak widzieliśmy, ekumenizm, idea fundamentalna, bo ukierunkowująca większość (jeśli nie wszystkie) najistotniejszych zmian soborowych, przeniknęła do Kościoła na drodze transdukcji, „międzygatunkowego” transferu idei. Przenikanie takie nie jest niczym wyjątkowym i dojrzałe organizacje religijne dysponują sposobami, aby sobie z nim radzić: poddają daną ideę ocenie w zakresie zgodności z dotychczasowym systemem doktrynalnym, ale też interesem samej organizacji (selekcja eklezjastyczna). Jeśli zachodzi jakaś niezgodność, dokonują ich uargumentowanego odrzucenia (zaszczepiając organizację na możliwość kolejnych infekcji) lub pozytywnego przezwyciężenia (wskazując ich błędność, proponują własne rozwiązanie). Tak zasadnicze idee protestantyzmu zostały przezwyciężone przez Sobór Trydencki.

Idea ekumenizmu została jako błędna i szkodliwa rozpoznana przez poprzednich papieży, podobnie jak ideologie nowożytności. Trudno w tym miejscu nie postawić pytania, jak mogło dojść do tego, że te odrzucone dawniej idee zostały zaakceptowane i włączone do nauczania Kościoła przez jego najwyższe organy regulatywne, i to częstokroć bez zasadniczego przetworzenia, próby uzgodnienia z dotychczasowym stanowiskiem.

1. PROBLEM EKUMENIZMU

Religie w środowisku społecznym konkurują z innymi religiami o zasoby. Wziąwszy to pod uwagę, ekumenizm odgrywający główną rolę na Soborze Watykańskim II jawi się jako anomalia domagająca się wytłumaczenia.

Nie da się go wyjaśnić z perspektywy standardowej teorii rynkowej (opartej na teorii racjonalnego wyboru), jak to wykazała Melissa Wilde. W warunkach konkurencji biskupi powinni raczej walczyć o pozycję własnego Kościoła, tymczasem

to właśnie biskupi z najbardziej pluralistycznych krajów (a zatem krajów, w których teoretycznie rywalizacja powinna być największa) chcieli polepszać relacje z konkurentami [Wilde 2007: 45].

Faktu tego nie tłumaczy również teoria zaproponowana wcześniej przez Petera L. Bergera, choć ściśle rzecz biorąc, odnosiła się ona do zjawiska „ekumeniczności”, nie zaś „ekumenizmu”. Ekumeniczność jest, zdaniem tego autora, tendencją do obniżenia kosztów rywalizacji, ekumenizm zaś stanowić może jej ideologiczne uzasadnienie. Rodzi się ona w określonych warunkach – pluralizmu właściwego nowożytnym społeczeństwom [Berger 1997: 185]. Zgodnie z obserwacją twórcy prakseologii walki Jarosława Rudniańskiego ideologiczna walka w „gęstym otoczeniu społecznym” przekształca się w staranie nie tyle o to, by pokonać „wroga”, ile by przekonać „publiczność” [Rudniański 1983: 23–24]. W takiej sytuacji zbyt agresywne zwalczanie konkurentów prowadzi do uszczerbku na wizerunku podejmującej je organizacji religijnej, przez co koszty rywalizacji (zrażenie do siebie publiczności) zaczynają przekraczać potencjalne zyski (osłabienie jednego z konkurentów) [Berger 1997: 190]. Psychologiczno-społeczną podstawą tej tendencji jest, zdaniem Bergera, właściwy sytuacji rynkowej nacisk na „wyniki”, który prowadzi do biurokratyzacji organizacji kościelnych, a zatem wytwarza, niezależnie od formalnej przynależności, podobny typ psychologiczny: „pragmatycznie zorientowanego aktywistę, bez skłonności do refleksji, nie związanych z administrowaniem, sprawnego w dziedzinie stosunków interpersonalnych, «dynamicznego» i zachowawczego zarazem itd.” [Berger 1997: 189]. Przewaga *praxis* nad *doxis* jest o tyle istotna, że to właśnie na poziomie doktryny sytuują się zasadnicze różnice między wyznaniem, różnice, które często nie poddają się negocjacji, gdyż powstawały na drodze wyborów logicznych alternatyw. Obniżenie rangi doktryny na rzecz praktyki widoczne od Soboru (duszpasterskiego, nie doktrynalnego) stanowi więc konsekwencję tendencji ekumenicznej.

Teoria ta dobrze wyjaśnia nacisk, jakiemu podlegają organizacje eklezjastyczne w pluralistycznym społeczeństwie, którego typowym przykładem są Stany Zjednoczone. Również społeczeństwa zachodniej Europy, nauczone doświadczeniem krwawych wojen religijnych, przyjęły zasadę wolności religijnej za wiążącą. Organizacje religijne muszą się z nią liczyć, co nie znaczy, że muszą ją zinternalizować w swoim nauczaniu, mogą bowiem znaleźć swoiste sposoby przystosowania do niej swojej działalności, inne niż włączenie w ruch ekumeniczny. Przed Soborem Kościół katolicki w USA znalazł taką drogę akomodacji poprzez separację spraw świeckich i religijnych (tym samym nauczanie domagające się uprzywilejowanej pozycji w sferze publicznej uległo wyciszeniu, bez dodatkowych ustępstw doktrynalnych i upodabniania się do konkurentów) lub też wtopienie katolicyzmu w ramy amerykańskiej religii cywilnej [Casanova 2005: 307–310]. Rozwiązanie to przynosiło pozytywne rezultaty, czego świadectwem może być pierwszy w historii Stanów wybór katolika na urząd prezydenta (John

F. Kennedy). Symptomatyczne, że przed Soborem autor liberalnych rozwiązań, soborowy ekspert John C. Murray, był w amerykańskim środowisku teologicznym osamotniony [O'Malley 2011: 285], a jego propozycje zwyciężyły raczej dzięki wsparciu biskupów europejskich.

Przed wszystkim jednak teoria ta nie tłumaczy zakresu, w jakim ekumenizm określił nauczanie soborowe. Jak widzieliśmy, modyfikacje wprowadzane do dokumentów znacząco przekraczają te, które mogłyby wynikać z chęci „racjonalizacji współzawodnictwa”, wskazują raczej na faktyczną chęć ułatwienia reintegracji religii chrześcijańskich, cel, który Berger wyraźnie uznawał za wykraczający poza tendencję do „ekumeniczności” i w istocie niemożliwy do realizacji.

Tendencja ma raczej charakter czysto oligopolistyczny, uwzględniający połączenia w takim tylko zakresie, w jakim są one funkcjonalne dla racjonalizacji współzawodnictwa. Wyjście poza ten zakres, bez względu na to, że prowadziłoby to do nadwyrężenia legitymizacji teologicznych, byłoby faktycznie nieracjonalne z punktu widzenia instytucjonalnych interesów poszczególnych biurokracji religijnych. I ponadto trudno sobie wyobrazić, aby odpowiadało to oczekiwaniom konsumenta (którego denominacyjna lojalność, jak na ironię, często jest bardziej tradycyjna od sposobu myślenia religijnych biurokratów) [Berger 1997: 192].

Wilde zwraca uwagę, że w krajach, których biskupi byli głównymi propagatorami ekumenizmu, „rynek religii” był już podzielony, sytuacja ustabilizowana, a zatem koszty rywalizacji stosunkowo niskie. Autorka proponuje odmienne wytłumaczenie, uważa, że tłumacząc ekumenizm, należy uwzględnić fakt, iż religijne instytucje troszczą się nie tylko o skuteczność, ale i o legitymizację [Wilde 2007: 7, 30] oraz „przystosowanie społeczne”: „sukces organizacji może być tłumaczony zarówno tym, jak dobrze rezonuje ze swym symbolicznym środowiskiem, jak i z techniczną skutecznością” [Wilde 2007: 45]. Na środowisko, czy też pole organizacyjne, składają się: „strategiczni dostawcy, zasoby i konsumenci, agencje regulacyjne i inne organizacje, które dostarczają podobnych usług i towarów” [Wilde 2007: 46]. Wilde uważa, że jedną z motywacji stojących za biskupami jest troska o „zachowanie stabilności stabilnych pól organizacyjnych, stabilizowanie tych jeszcze niestabilnych i minimalizowanie ryzyka rywalizacji” [Wilde 2007: 46]. Stabilizacja pola wymaga dialogu, pozwalającego określić uczciwe reguły podziału rynku, a ten nie jest możliwy, gdy którejś ze stron odmawia się legitymizacji [Wilde 2007: 52]. Na polu religijnym źródłem legitymizacji o rosnącym znaczeniu był ruch ekumeniczny, zwłaszcza Światowa Rada Kościołów powstała w 1948 roku. Jej rdzeń stanowiły amerykańskie denominacje protestanckie [Wilde 2007: 51], które jednak nie mogły ignorować katolicyzmu, będącego największą z denominacji chrześcijańskich w USA [por. Casanova 2005: 285 i n.]. Już przed Soborem wzrastało zainteresowanie protestanckich ekumenistów katolicyzmem oraz liczba wzajemnych kontaktów, w które zaangażowani byli także niektórzy katolicy biskupi, zwłaszcza w krajach zachodnioeuropejskich. Autorka tłumaczy zatem wsparcie dla ekumenizmu ze strony

biskupów ze stabilnych religijnie krajów zachodnioeuropejskich troską o to, by nie utracić „prestżu w świecie i między liderami innych obecnych organizacji religijnych” [Wilde 2007: 101].

Uważam kierunek rozumowania Wilde za zasadniczo słuszny, wymagający jednak doprecyzowania i pewnych dodatkowych wyjaśnień. Przede wszystkim nasuwa się pytanie, dlaczego „rezonowanie” ze środowiskiem symbolicznym ma być miarą sukcesu danej organizacji. W jakich warunkach zabieganie o „legitymizację” leży w interesie organizacji? Dlaczego biskupom tak zależało na prestiżu w świecie?

2. WIARYGODNOŚĆ ZEWNĘTRZNA

Przybliżymy się do odpowiedzi na te pytania, gdy ujmemy organizację religijną z perspektywy systemowej. Ścisłe rozumiana organizacja religijna w czasach nowożytnych działa w dwojakiego rodzaju środowisku: jedno z nich można określić jako środowisko kontrolowane, a stanowi je jej własna nisza, czyli wspólnoty wyznawców korzystających z jej usług i interpretacji teologicznych. Jak wspomniałem, warunkiem wstępnym zachodzenia takiej relacji, która umożliwia transfer zasobów (materialnych, a w przypadku Kościoła katolickiego też ludzkich), jest wiarygodność organizacji jako dysponenta obiektywnych informacji o środowisku nadprzyrodzonym. Drugim rodzajem środowiska jest niekontrolowane przez nią środowisko społeczne, na które składają się instytucje regulatywne (od czasu rozdziału Kościoła i państwa), organizacje gospodarcze, niezależne media, świecka opinia publiczna, instytucje naukowe, artystyczne etc. Tak rozumiane środowisko społeczne w pewnych okolicznościach także może być dla organizacji religijnej źródłem zasobów: rząd może uprzywilejować daną organizację podatkowo lub uprawnić do podejmowania pewnych zadań publicznych (prowadzenia szkół czy działań charytatywnych), organizacje gospodarcze mogą wchodzić w obopólnie korzystne związki z przedsiębiorstwami zarządzanymi przez Kościół (począwszy od wydawnictw, na bankach skończywszy), instytucje naukowe mogą udzielać swego autorytetu, włączając w swe ramy wydziały teologiczne, media i opinia publiczna mogą stwarzać sprzyjającą atmosferę dla działalności duszpasterskiej etc. Również relacje z tego rodzaju środowiskiem opierają się na wiarygodności, jest to jednak wiarygodność zupełnie innego rodzaju – określam ją jako „wiarygodność zewnętrzną” [Kaczmarek 2019b]. Nie opiera się ona na wierze w obiektywność treści doktryny teologicznej, ale przede wszystkim na reputacji, czyli znanej historii wcześniejszego działania danej instytucji w środowisku społecznym, i tylko w pewnym stopniu podlega wpływowi bieżących osiągnięć czy kształtowanego świadomie wizerunku [Sztompka 2005: 429 i n.]. Kryterium zewnętrznej wiarygodności jest zatem działanie zgodnie z przyjętymi w danym środowisku normami działania (ortopraksja):

może to być reguła praworządności w relacjach z podmiotami zewnętrznymi, bezstronność w sporach podmiotów trzecich, terminowe dotrzymywanie umów, transparentność finansowa, podejmowanie działań zewnętrznych na rzecz interesu ogólnospołecznego etc.

Z tak rozumianą wiarygodnością wiąże się pojęcie zaufania, które w ostatnich dekadach zrobiło sporą karierę w socjologii i ekonomii. Stosowane jest przede wszystkim do krytyki klasycznego paradygmatu ekonomicznego, który ignorować ma kulturowe uwarunkowanie zjawisk rynkowych. Tymczasem zaufanie generowane przez daną kulturę umożliwia podmiotom sprawniejsze działanie oraz wchodzenie w relacje i zwiększa ich innowacyjność [Fukuyama 1997]. Staje się ono szczególnie istotne w warunkach ryzyka, typowych zwłaszcza dla „późnej nowoczesności”. Wiarygodność stanowi warunek bycia obdarzonym zaufaniem, uchodzenia za podmiot, z którym potencjalnie można współpracować.

Przykład dwóch krajów, które były protagonistami soborowej reformy, Francji i Niemiec, pokazuje, że organizacja religijna może ukierunkowywać swą działalność na zwiększenie wiarygodności zewnętrznej zarówno w przypadku, gdy środowisko społeczne jest do niej nastawione antagonistycznie, jak we Francji (a więc dzięki zwiększeniu wiarygodności organizacja może zyskać lub przestać tracić), jak i wtedy, gdy relacje z nim już przynoszą znaczące korzyści, jak w Niemczech (można zatem potencjalnie wiele stracić, gdy wiarygodność zewnętrzna ulegnie obniżeniu).

Dlaczego biskupom zależało na wiarygodności zewnętrznej tak dalece, że gotowi byli zaryzykować utratę wiarygodności wewnętrznej? Z pomocą w wyjaśnieniu tej kwestii może przyjść teoria religii Starka i Bainbridge’a, a konkretnie ten jej element, który opisuje relacje między grupą religijną a środowiskiem społecznym, w przypadku gdy zachodzi między nimi napięcie socjokulturowe. Koncepcja ta mieści się w ramach rozważań przywołanych autorów nad ewolucją grup dewiacyjnych – sekt i kultów, lecz wzięwszy pod uwagę, że Kościół katolicki w każdym środowisku, którego w pełni nie kontroluje, a trudno dziś takie środowisko wskazać, generuje – wyrażając się językiem tej teorii – pewne socjokulturowe napięcie ze swym otoczeniem zewnętrznym, nadaje się ona również do opisu jego dynamiki. Sam zresztą Stark, w pracy napisanej z Finkem, określa tak przedsoborowy Kościół katolicki w Stanach Zjednoczonych [Finke i Stark 1992: 257].

Autorzy *Teorii religii* zauważają, że kierunek ewolucji grupy religijnej w warunkach napięcia socjokulturowego z otoczeniem społecznym uzależniony jest w dużej mierze od wewnętrznej struktury grupy, ta zaś zależy w znacznej mierze od wewnętrznej dystrybucji władzy i nagród. Żadna grupa nie jest absolutnie jednolita, a grupy bliższe formie kościelnej zróżnicowane są zwykle bardziej. Jeśli środowisko społeczne jest w stosunku do grupy represyjne, zaczyna ona podlegać wewnętrznym tarciom. Osoby dysponujące władzą są zainteresowane w osłabieniu napięcia z otoczeniem, czerpią bowiem korzyści z realnych nagród. Członkowie

pozbawieni władzy i realnych nagród skupieni są na kompensatorach (jak autorzy określają interpretacje religijne), nie zależy im więc na osłabieniu napięcia, dlatego nie będą się zgadzać na kompromis kosztem czystości wiary [Stark i Bainbridge 2000: 175–178].

Tłumaczy to dostrzeżoną przez Bergera większą „denominacyjną lojalność” wiernych w porównaniu z „religijnymi biurokratami” [Berger 1997: 192]. To biskupi – którzy jako władni reprezentanci Kościoła w danym środowisku społecznym wchodzą w różnego rodzaju związki z lokalnymi notablami, liderami politycznymi, autorytetami z pola kultury i nauki, wpływowymi intelektualistami, są szczególnym przedmiotem zainteresowania mediów i opinii publicznej, a także partnerami biznesowymi dla podmiotów gospodarczych – będą najmocniej i najbardziej osobiście odczuwać napięcie socjokulturowe z otoczeniem społecznym i to im będzie najbardziej zależało na jego obniżeniu. W pewnym zakresie dotyczy to wszystkich członków organizacji religijnej, którzy swą działalność realizują w środowisku zewnętrznym (poza własną niszą Kościoła), profesorom teologii pracującym na świeckich wydziałach czy na międzywyznaniowych uczelniach, działaczom wszelkich organizacji kościelnych, które oferują usługi lub towary odbiorcom spoza niszy.

Jednocześnie, skoro napięcie socjokulturowe wynika z dewiacyjności nauczania danego Kościoła w porównaniu z zewnętrzną w stosunku do niego kulturą, to obniżenie tego napięcia może polegać jedynie na upodobnieniu nauczania do zewnętrznej kultury, jeśli jej konwersję na własny światopogląd uważa się już za niemożliwą. Kościół katolicki działał w okresie przedsoborowym w rozmaitych środowiskach społecznych, od bardzo przychylnych (np. w Hiszpanii, Portugalii czy Irlandii) do skrajnie nieprzychylnych (np. w krajach komunistycznych). Program dostosowania się do środowiska zewnętrznego za swój priorytet przyjęła jednak mniejszość biskupów, głównie pochodzących z krajów zachodnioeuropejskich (zwanych „przymierzem nadreńskim”). Jak widzimy, obniżenie napięcia z własnym otoczeniem społecznym leżało w ich żywotnym interesie. Strategia ta nie była jedyną możliwą, co pokazuje przykład USA, w związku z czym nasuwa się pytanie, dlaczego biskupi z tych krajów właśnie ją obrali. Niewykluczone, że przyczyna leży w większej roli państwa w narzucaniu kryteriów wiarygodności zewnętrznej od czasów absolutyzmu (któremu republikańskie Stany Zjednoczone nie podlegały), z czym wiąże się większa zależność Kościołów we Francji i Niemczech od własnych rządów. Zostawiając to pytanie, przejdźmy do istotniejszego dla Kościoła globalnego: w jaki sposób mniejszość ze swym programem była w stanie określić rezultat całego Soboru, mimo że w wielu środowiskach nie wpływał on z faktycznych warunków funkcjonowania organizacji eklezjastycznych, a nierzadko był dla nich niekorzystny?

Odpowiedzi na pytanie o taki, a nie inny skutek Soboru należy zatem szukać najpierw w jego przebiegu.

3. DYNAMIKA WEWNĘTRZNA SOBORU

Wydarzenia mające miejsce w trakcie Soboru zostały wnikliwie opisane przez wielu historyków, ale doczekały się też analizy socjologicznej ze strony Melissy Wilde. Autorka skupiła się przede wszystkim na wyjaśnieniu mechanizmów, które doprowadziły do takiego, a nie innego rezultatu w postaci konkretnych dokumentów.

Wyróżniła cztery duże grupy biskupów, ze względu na sytuację Kościoła w ich krajach pochodzenia [Wilde 2007: 6, 32–42].

A. Biskupi z krajów, w których Kościół katolicki cieszył się stabilną pozycją monopolisty religijnego (przede wszystkim Hiszpania, Włochy, Portugalia, Irlandia). Jako że ich sytuacja była optymalna, nie oczekiwali zmian, bronili *status quo*, co najwyżej oczekując wzmocnienia już istniejących tendencji (jak rozwój kultu maryjnego) czy potępienia komunizmu.

B. Biskupi z krajów, w których Kościół zajmował pozycję stabilnej mniejszości bądź nieuprzywilejowanej większości (kraje niemieckojęzyczne, Francja, Skandynawia, Ameryka Północna). Byli oni największymi zwolennikami ekumenizmu (przede wszystkim Niemcy), otwarcia na idee nowoczesności (przede wszystkim Francuzi) i zmiany nauczania Kościoła w dziedzinie wolności religijnej.

C. Biskupi z Ameryki Łacińskiej, w którym to rejonie Kościół wprawdzie miał silną liczebną pozycję, lecz znajdował się w stanie kryzysu spowodowanego napięciami społecznymi oraz naporem uprawiających agresywny prozelityzm protestanckich Kościołów ewangelikalnych. Byli oni gorącymi zwolennikami podjęcia kwestii społecznych w duchu solidarności z ubogimi oraz idei kolegialności (upodmiotowienia kolegialnych ciał w Kościele, zwłaszcza episkopatu).

D. Biskupi z krajów misyjnych Afryki i Azji. Akceptowali oni zarówno idee ekumeniczne, jak i nacisk na sprawiedliwość społeczną.

Ze względu na najbardziej fundamentalny podział: akceptacja *status quo* vs chęć reformy, pierwsza grupa znalazła się w osamotnieniu i systematycznie (choć w różnym stopniu) przegrywała głosowania. Pozostałe grupy stopniowo zawiązały sojusz (którego rdzeniem było wspomniane „przymierze nadreńskie”, później, po poszerzeniu zwane też „przymierzem światowym”, z nieformalnym centrum decyzyjnym, na które składało się dwudziestu biskupów spotykających się w *Domus Mariae*), który żmudnie wypracowując kompromis, umożliwił realizację priorytetów każdej z grup dążących do zmiany. W rezultacie Sobór zmienił tradycyjne nauczanie Kościoła dotyczące wolności religijnej, otworzył się na inne wyznania chrześcijańskie, a nawet inne religie, i przedstawił obszerne analizy niesprawiedliwości społecznej i innych problemów współczesnego świata, o którym zresztą wypowiadał się w sposób generalnie przychylny i optymistyczny.

Melissa Wilde przedstawia interesującą próbę socjologicznego wyjaśnienia takiego, a nie innego rozkładu priorytetów wśród poszczególnych grup biskupów. Na pierwszym etapie analizy posłużyła się podażową (czy też rynkową) teorią religii (*supply-side theory*). Teoria ta zakłada, że organizacje eklezjastyczne dysponujące monopolem religijnym będą mniej zaangażowane i skłonne, by uwzględniać potrzeby klientów, niż te działające w środowisku pluralistycznej konkurencji. Jej zdaniem teoria ta dobrze tłumaczy otwartość episkopatów z Europy Zachodniej i Stanów Zjednoczonych oraz niechęć do zmiany episkopatów latynoeuropejskich, lecz zawodzi w odniesieniu do biskupów z Ameryki Łacińskiej. Wilde wprowadza zatem dodatkowe rozróżnienie na środowiska stabilne i niestabilne. W Ameryce Łacińskiej, choć Kościół miał dominującą, niemal monopolistyczną pozycję, była ona zdestabilizowana przez presję ze strony protestanckich misjonarzy i marksistowskich ideologów. Ta niestabilność skłaniać ich miała do otwartości na innowacyjne rozwiązania [Wilde 2007: 49].

Wyjaśnienie takie jest jednak niezadowolające, podnoszone postulaty nie stanowiły bowiem po prostu uwzględnienia „potrzeb klientów”. Autorka zauważa w innym miejscu, że biskupi nie kierowali się w swych wyborach względem na wiernych i ich oczekiwania (jak powiada: „Sobór Watykański II nie jest także historią odpowiedzi instytucji religijnej na nacisk oddolny” [Wilde 2007: 5]). Ankiety, które rozesała komisja przygotowująca Sobór, posłużyły jako wskazówki do przygotowania wstępnych wersji dokumentów, ale te wstępne wersje zostały w toku prac soborowych odrzucone, co uznano za sukces stronnictwa reformatorskiego. Historycy podkreślają zresztą, że okres bezpośrednio poprzedzający Sobór należał do najbardziej pomyślnych dla Kościoła katolickiego [Orlandis 2007: 17]. W 1959 roku, jak podkreśla O'Malley, Kościoła nie trapił żaden oczywisty kryzys [O'Malley 2011: 32, 82], „Kościół piętnaście lat po zakończeniu drugiej wojny światowej sprawiał wrażenie instytucji pełnej mocy i wiary w siebie” [O'Malley 2011: 33]. Sobór nie był zatem odpowiedzią na żadne znaczące wyzwanie, które mogłoby świadczyć, że nauczanie Kościoła czy jego praktyka domagają się znaczącej rewizji. Jedynie Ameryka Łacińska zmagala się z poważniejszym problemem braku księży i gdzieś pojawił się delikatny (w porównaniu z dramatycznym okresem posoborowym) spadek powołań [O'Malley 2011: 308]. W Stanach Zjednoczonych wskaźniki powołań osiągnęły natomiast historyczne maksimum [Finke i Stark 1992: 259; Orlandis 2007: 95, 132].

Jak wspominałem, nie chodziło tu o uwzględnienie oczekiwań wiernych, ale o bytową sytuację samych biskupów. Nacisk na nich nie płynął ze strony wiernych, ale z otoczenia społecznego. Co więcej, każdy z postulatów, którego przeforsowanie każda z grup biskupów mogła ogłosić jako swoje zwycięstwo, jednocześnie potencjalnie generował znaczące koszty lub rezygnację z pewnych przewag dla innych grup w ramach kompromisu go popierających. Wzmocnienie kultu maryjnego (do czego ostatecznie nie doszło) stanowiło postulat wielu biskupów [O'Malley 2011: 62], nie tylko episkopatów konserwatywnych z Irlandii, Hiszpanii czy

Włoch, ale też biskupów latynoamerykańskich, gdyż był to jeden z filarów religijności ludowej ich wiernych, tymczasem, po przyłączeniu się do „przymierza nadreńskiego”, w imię konsensusu członkowie CELAM musieli z niego zrezygnować. Jednocześnie musieli przystać na niebezpieczną dla nich w równym stopniu jak dla krajów latynoeuropejskich doktrynę wolności religijnej i ekumenizmu, który zupełnie nie przystawał do ich doświadczeń. Protestanci, z którymi mieli do czynienia, reprezentowali radykalne i antykatolicko nastawione ruchy fundamentalistyczne, nie zaś Kościoły głównego nurtu, jak w przypadku Niemiec.

Zajęcie stanowiska w kwestii problemów społecznych z jednoznaczną opcją preferencyjną na rzecz ubogich odpowiadało wprawdzie ich postulatom podjęcia tego problemu, ale z perspektywy Kościoła globalnego sprzyjało przenikaniu do katolicyzmu ideologii marksistowskiej, legitymizowało ją w Kościele, co zresztą w Ameryce Łacińskiej osiągnęło wkrótce przejawy ekstremalne w postaci „teologii wyzwolenia” [Mattei 2012: 407–412; Orlandis 2007: 147–158] (był to jeden z pierwszych znaczących problemów, z którymi musieli się później zmierzyć Jan Paweł II i kard. Ratzinger jako prefekt Kongregacji Nauki Wiary). O konsekwencjach otwarcia na myśl marksistowską dla Francji już wspominałem. Podobnie, w perspektywie globalnej, niebezpieczna okazała się idea kolegializmu, a dodana do konstytucji o Kościele przez Pawła VI *Nota wyjaśniająca* nie zapobiegła w przyszłości silnym ruchom odśrodkowym w Kościele europejskim. Nasilają się one dzisiaj, zwłaszcza w Kościele niemieckim, otwarciem postulującym „drogę synodalną”. W tej sytuacji papież, określany jako „strażnik jedności”, nie chcąc zaryzykować schizmy najbogatszego europejskiego Kościoła, zmuszony jest stopniowo przesuwając akcenty w nauczaniu powszechnym, aby ostatecznie postulaty najbardziej radykalnych episkopatów znajdowały się przynajmniej w jego marginesie.

Na zwiększeniu uprawnień lokalnych episkopatów najwięcej faktycznie zyskały Kościoły misyjne, mogąc z większą swobodą akomodować się do lokalnych warunków, zwłaszcza w dziedzinie liturgii. Korzystna dla nich była także idea ekumeniczna, gdyż wrogość między różnymi wyznaniem odwołującymi się do chrześcijaństwa działała delegitymizująco, zwłaszcza w oczach tolerancyjnie nastawionych wyznawców religii azjatyckich.

Zdaniem Wilde biskupom zachodnioeuropejskim udało się narzucić ekumeniczne rozwiązania przede wszystkim dzięki biegłości organizacyjnej – wykorzystywali w tym celu istniejące struktury i tworzyli nowe, prowadzili równocześnie intensywną akcję propagandową skierowaną do innych, mniej teologicznie wyrobionych ojców soborowych, w postaci wykładów czołowych europejskich teologów. Aktywność ta miała zaś źródło w pewnej istotnej przewadze kulturowej: biskupi nastawieni reformatorsko byli jednocześnie zwolennikami idei kolegializmu, przyznającej biskupom działającym wspólnie autorytet analogiczny do papieskiego. Idea ta była źródłem ich wiary w możliwość zbudowania konsensusu i motywacji do działania w strukturach kolegialnych, jak konferencje episkopatu. Przeciwnicy

zmian soborowych byli do tej idei wrogo nastawieni, dlatego organizowali się wolniej i poza głównymi strukturami soborowymi [Wilde 2007: 63, *passim*].

Rzeczywiście, można odnieść takie wrażenie, gdy się spojrzy na Sobór z perspektywy jego rezultatu, jako statyczną strukturę za niego odpowiedzialną. Gdy jednak zastosujemy analizę dynamiczną, wyłania się odmienny obraz. Przede wszystkim Sobór, choć był starannie przygotowany przez organy kurialne, to swoją faktyczną strukturę dopiero wytworzył w trakcie obrad.

Możliwe, że najważniejszym głosowaniem na Soborze było pierwsze głosowanie, pierwszego dnia pierwszej sesji, które się w istocie nie odbyło. Miano wówczas przegłosować skład komisji, którym powierzono dalsze prace nad poszczególnymi projektami dokumentów (tzw. schematami). Lista do głosowania obejmowała wszystkich ojców soborowych, a towarzyszyła jej odrębna lista z członkami komisji przygotowujących schematy w trakcie przygotowań do Soboru, co odczytywano jako sugestię ze strony Kurii, by komisje soborowe oparły się w swym składzie na tych właśnie osobach. Jeden z liderów stronnictwa określanego później przez historyków jako „przymierze nadreńskie”, kard. Achille Liénart, wykraczając poza regulamin obrad, wystąpił z wnioskiem o odroczenie głosowania, aby dać możliwość zapoznania się z kompetencjami ojców oraz wysunięcia własnych kandydatur [O'Malley 2011: 139 i n.; Wiltgen 2001: 14 i n.]. Ten, jak się wydaje, w pełni uprawniony wniosek spotkał się z poparciem większości ojców soborowych i przychylnością papieża. Nie samo przekroczenie regulaminu czy swoisty bunt przeciw nadzorującej przygotowaniu Kurii Rzymskiej był najważniejszą konsekwencją owego wydarzenia, ale zasugerowany przez Liénarta i ostatecznie przyjęty sposób wyłaniania kandydatur. Postulował on, aby zadania tego podjęły się konferencje episkopatów [Mattei 2012: 156 i n.]. Usankcjonowanie roli tych konferencji na Soborze miało fundamentalne znaczenie dla dalszych obrad, nie tylko dlatego, że konferencje te stały się później głównym narzędziem stronnictwa reformatorskiego, jak uważa Wilde [2007: 19], czy dlatego, że stały się istotnymi ciałami wpływającymi na działania pozostałych ciał soborowych, gdyż proponowały kandydatów na ich członków. Konferencje episkopatów były ciałami grupującymi biskupów z poszczególnych krajów, a czasem nawet kontynentów (jak CELAM). W momencie ich legitymizacji jako podmiotów aktywnych na Soborze oznaczało to inne ukierunkowanie poszczególnych biskupów, przesunięcie ich zainteresowań z myśli o całości na myśl o problemach istotnych dla własnego regionu. Jak przekonująco prezentuje Wilde, większość biskupów głosowała zgodnie z linią własnej Konferencji [Wilde 2007: 31 i n.], tj. kierując się lokalnymi, nie zaś uniwersalnymi interesami Kościoła, a przynajmniej lokalną wizją tych ostatnich.

Biskupi zwykle nawiązywali relacje również w obrębie własnej grupy językowej [Caporale 1964: 82 i n.]. Wyjątkiem były stosunki między biskupami latynoamerykańskimi i latynoeuropejskimi, które były zasadniczo chłodne. Biskupi latynoamerykańscy woleli utrzymywać relacje z biskupami nadreńskimi, przy czym

dominującą rolę odgrywały tu czynniki kulturowe (popularność teologii francuskiej, która była intensywnie promowana przez francuskie wydawnictwa i zakony [por. Congar 2008: 112]) i ekonomiczne (obfite wsparcie, jakiego Kościół niemiecki udzielał tym episkopatom [Wiltgen 2001: 66; Caporale 1964: 84]).

Pewne światło na te rozbieżne rezultaty Vaticanum II rzucić może porównanie ustroju, jaki ukonstytuował dla siebie Sobór w trakcie obrad, do świeckich systemów parlamentarnych. W większości parlamentów nowożytnych posłowie organizują się w stronnictwa czy partie polityczne, nawet jeśli wybierani są na poziomie lokalnym. Każda z nich zabiega o głosy, prezentując pewien program, czyli wizję zmiany bądź zachowania sytuacji w społeczeństwie jako całości. Na poziomie partii lokalność interesów zostaje zniesiona, chyba że uda się je zuniwersalizować, przedstawić jako interesy ponadlokalne. Dzięki temu przegłosowywane rozwiązania mają szansę leżeć w (partyjnie pojmowanym) interesie całości. Tymczasem biskupi na Soborze grupowali się przede wszystkim ze względu na wspólną narodowość, ponieważ jednocześnie organizowanie się w stronnictwa oparte na wspólnocie przekonań było źle postrzegane przez papieża, jako rozbijanie jedności, chociaż dozwolone w regulaminie [Wiltgen 2001: 320 i n.]. Sobór przypominał pod tym względem Sejm I Rzeczypospolitej, którego posłowie również organizowali się ze względu na reprezentowanie poszczególnych ziem. Republikański ustrój w wydaniu naszych przodków miał jednak istotne zabezpieczenie: instytucję *liberum veto*, która uniemożliwiała przegłosowywanie dla własnej korzyści posłów danego regionu przez koalicję pozostałych. Rozwiązania musiały być oparte na konsensusie powszechnym, a zatem prezentować się jako wyrażające interes całości. Na Soborze takiego zabezpieczenia nie było, w rezultacie czego nie tylko poszczególne konferencje episkopatów mogły wywierać nacisk na poszczególnych ojców soborowych, ale też koalicje episkopatów mogły przegłosowywać poszczególne episkopaty, realizując swoje partykularne wizje.

Biskupi opierający się reformatorskim zmianom nie mogli więc posłużyć się ciałami soborowymi, gdyż te, poniekąd ze względu na samą swoją konstrukcję (oparcie na partykularyzmie zwanym kolegalizmem, będącym jednak wyłącznie kolegalizmem lokalnym), stanowiły instrument źle nadający się do użycia w interesie ponadlokalnym. Ale jest jeszcze jeden powód, dla którego nawet episkopaty krajów konserwatywnych nie były zdolne stworzyć silnego frontu, a ich liderzy, jak kard. Giuseppe Siri, się wycofali.

4. ROLA PAPIEŻA I HISTORIA REWOLUCJI SYSTEMOWEJ

Wilde z premedytacją pomija jeden czynnik, który dla wielu historyków jawi się jako konieczny: wpływ papieża. Możliwe, że ujawniła się tu stara tendencja socjologów do koncentrowania na procesach zbiorowych przy pomijaniu roli jednostki,

bohaterów, przywódców. Zgodnie z tym założeniem są oni jedynie narzędziami ruchu, który, wedle słów Augusta Comte'a, pod ich nieobecność otworzyłby sobie inne drogi [Comte 1961: 180]. Zdaniem Wilde rola papieża jest do pominięcia, gdyż Jan XXIII zmarł na początku Soboru, gdy niewiele reform zostało jeszcze wprowadzonych, a Paweł VI był od niego bardziej konserwatywny. Papież, zdaniem autorki, tylko stworzyli okazję, trudno im było natomiast interweniować, gdyż Sobór miał być z zamierzenia miejscem dyskusji i wymiany poglądów [Wilde 2007: 4].

Jednak to Jan XXIII, wbrew pierwotnym planom, by Sobór sprowadzić do jednej sesji, zachęcał do swobodnej dyskusji i zasugerował przedłużenie wydarzenia [Winling 1990: 152]. Zgodnie z obowiązującym wówczas prawem (Kodeks Prawa Kanonicznego, kanon 122) papież dysponował pełną władzą nad soborem w zakresie jego zwołania, przerwania oraz zamknięcia. To papież musiał również ogłosić soborowe dokumenty, aby nabrały one mocy, przy czym mógł tego nie uczynić [O'Malley 2011: 51]. Paweł VI przynajmniej raz zagroził, że nie promulguje jednego z dekretów, jeśli Sobór nie wprowadzi wszystkich zgłoszonych przez niego poprawek [O'Malley 2011: 326]. Nic dziwnego, że główne osobistości Soboru ustawnie odwiedzały papieskie apartamenty [O'Malley 2011: 24]. Przyjęcie założenia za Wilde nie uwzględnia ewidentnych historycznych przypadków ingerencji papieskich i ich znaczenia, a także wpływu mentalności większości biskupów nie należących ani do mniejszości reformatorskiej, ani mniejszości konserwatywnej.

Zdecydowana większość biskupów, którzy przyjechali na Sobór, nie miała bowiem wyrobionych poglądów ani głębszych kompetencji teologicznych [O'Malley 2011: 167]. „Odczuwali raczej generalny szacunek wobec tego, «co mówi Rzym». Nie mieli oni szerszego rozeznania w nierzadko złożonych, technicznych zagadnieniach, do dyskusji nad którymi ich wezwano” [O'Malley 2011: 175]. Przytaczana przez Wilde wypowiedź biskupa z USA, który sam o sobie mówi: „zwyczajny biskup administracyjny”, dobrze wyraża tę postawę: „Przybyłem na sobór wcale nie będąc pewnym, że mógłbym odegrać na nim jakąś aktywną rolę. Nie byłem ani zawodowym teologiem, kanonistą ani biblistą. Co więcej, byłem wychowany, by z bojaźnią poważać wysoko postawionych urzędników w rządzie Kościoła” [Wilde 2007: 13].

Dla takich biskupów Sobór stał się, jak to określa O'Malley, „doświadczeniem edukacyjnym”. Dotyczy to zwłaszcza wykładów profesorów teologii (reprezentantów nowej teologii) i egzegezy organizowanych w miejscach ich zakwaterowania, gdzie ojcowie soborowi stykali się nie tylko po raz pierwszy od ukończenia studiów z teologią na akademickim poziomie, ale i z nowatorskimi ideami, nierzadko odbiegającymi od tych, które przyswoili w trakcie własnej edukacji w seminariach czy na studiach doktorskich w Rzymie [O'Malley 2011: 175, por. 200; Wiltgen 2001: 40]. Wykłady te mogły osiągnąć jednak tak znaczący efekt dzięki temu, że sam papież jednoznacznie zachęcał do otwarcia na to, co w teologii nowe, stwierdzając – w mowie inauguracyjnej Sobór – że „Doktryna powinna być studiowana i objaśniona przy użyciu nowoczesnych metod badawczych i z zastosowaniem

współczesnych form literackich nowoczesnej myśli. Substancja pradawnej doktryny jako Depozytu Wiary to jedna rzecz, a sposób jej prezentowania to zupełnie inna sprawa...” [Wiltgen 2001: 12]. Każda najmniejsza oznaka poparcia dla zwolenników reform (a nie było ich mało) ze strony papieża, każda przygana czy wyraz dystansu w stosunku do Kurii i tradycjonalistów były przez większość pojmowane jako wskazanie kierunku, w jakim Sobór, zdaniem papieża, powinien podążać.

Warto wymienić kilka znaczących sygnałów tego rodzaju, koncentrując się na głównej idei ekumenizmu.

Pierwszy z soborowych papieży, Jan XXIII, w swej mowie obwieszczającej zamiar zwołania Soboru, stanowiącej poniekąd jego ogólny program, wśród celów, jakie winien on sobie postawić, wyraźnie wskazał „poszerzenie «odnowionego serdecznego zaproszenia skierowanego do wiernych oddzielonych wspólnot, aby uczestniczyli z nami w tym dążeniu do jedności i łaski, za którymi tak wiele dusz tęskni we wszystkich częściach świata»” [O’Malley 2011: 33]. Nawet data ogłoszenia tej decyzji była nieprzypadkowa – przypadła na zakończenie oktawy jedności między Kościołami [O’Malley 2011: 34]. Samo sformułowanie odbiegało od dotychczasowej linii papieży, którzy ewentualną jedność widzieli możliwą wyłącznie na drodze powrotu odłączonych na łono Kościoła. Niedwuznacznym gestem poparcia dla ekumenizmu było zaproszenie niekatolickich obserwatorów już przy samej zapowiedzi zwołania Soboru i przyjęcie ich na specjalnej audyencji [O’Malley 2011: 138]. W rezultacie biskupi, nawet niechętni ekumenizmowi, musieli mieć świadomość, że publicznie występując przeciw tej idei, poniekąd wyrażają sprzeciw wobec woli papieża [O’Malley 2011: 264]. Stąd też tym żywsza była dyskusja o wolności religijnej, w której obawy wobec ekumenizmu mogły znaleźć zastępcze ujście.

Najważniejszy organ stojący na straży wspomnianego celu – Sekretariat ds. Jedności Chrześcijan – również był dziełem papieża [Winling 1990: 181]. To papież zdecydował, że ciało to nie będzie się nazywało komisją, ale sekretariatem, gdyż „Komisje – jak miał powiedzieć kardynałowi Bei – mają własną tradycję. Nazwijmy nowy organizm sekretariatem, w taki sposób nie będziecie związani z jakąkolwiek tradycją, będziecie bardziej swobodni” [Mattei 2012: 121]. W ten sposób skład SJCh nie podlegał ustaleniu w normalnej procedurze, lecz członkowie zostali dobrani samodzielnie przez jego przewodniczącego. Dopiero po rozpoczęciu obrad i wybraniu członków tradycyjnych komisji papież nadał Sekretariatowi uprawnienia praktycznie pokrywające się z uprawnieniami komisji [O’Malley 2011: 144]. To Jan XXIII powierzył mu też przygotowanie najbardziej kontrowersyjnych dokumentów.

Gdy reformatorzy podjęli próbę odrzucenia krytykowanego przez SJCh konserwatywnego schematu o objawieniu (aby zaproponować zupełnie nowy, własny) i okazało się, że dysponują tylko zwykłą większością głosów zamiast wymaganych do tego 2/3, papież przychylił się do ich stanowiska (zawieszając regulamin Soboru),

co więcej, redakcję nowego dokumentu powierzył komisji mieszanej, składającej się z dotychczasowej Komisji Teologicznej oraz SJCh [O'Malley 2011: 205; Wiltgen 2001: 62; Mattei 2012: 197].

Konsekwencją wsparcia idei ekumenizmu było poparcie stronnictwa „nadreńskiego”, które ekumenizm uczyniło swoim priorytetem, a którego nieformalnym liderem był belgijski kardynał Leo J. Suenens [por. O'Malley 2011: 148 i n.]. Papież wspierał je w toczącej się od początku rywalizacji z konserwatywną Kurią, począwszy od obsadzenia komisji soborowych [Mattei 2012: 156]. Co równie istotne, wielu najważniejszych teologów katolickich, którzy, jako wyraziciele „nowej teologii”, za poprzedniego papieża objęci byli zakazami nauczania czy prewencyjną cenzurą, zostało przez Jana XXIII powołanych na soborowych doradców – *periti* (jak Yves Congar, Henri de Lubac, Marie-Dominique Chenu, Karl Rahner, John C. Murray), i miało fundamentalny wpływ na brzmienie dokumentów. Oczywiście trudno przewidzieć, jakie byłoby stanowisko tego papieża w odniesieniu do innych pomysłów reformatorów, wiadomo np., że nie był entuzjastą ich propozycji w zakresie liturgii (choć nawet w tej dziedzinie jego wypowiedzi wyraźnie zachęcały do uwolnienia się od „muzealnej tradycji” [por. Wiltgen 2001: 48; Mattei 2012: 176]). Jego wsparcie dla idei ekumenizmu, wyrażone nawet w ostatnich słowach przed śmiercią (które brzmiały *Ut unum sint*), było jednak bezdyskusyjne i dla kierunku Soboru zasadnicze.

Podjął je kolejny papież, Paweł VI [Wiltgen 2001: 93], który już w trakcie pierwszej sesji, jeszcze jako kard. Giovanni Montini, pozostawał w bliskich związkach z kręgiem kard. Suenensa [Mattei 2012: 160, 165] i wspierał go otwarcie [por. Orlandis 2007: 51]. Wilde określa Pawła VI jako bardziej konserwatywnego, ale cały konserwatyzm sprowadza się do tego, że przeciwstawił się na Soborze skrajnym interpretacjom idei kolegializmu. Kolegializm niewątpliwie umożliwiłby niektórym episkopatom wprowadzenie szybszych i bardziej radykalnych reform, lecz mógł się też stać narzędziem wykorzystanym przez inne episkopaty do okopania się na bardziej zachowawczych pozycjach. Z ewolucyjnego punktu widzenia taki wzrost wewnętrznego zróżnicowania byłby zapewne korzystny, pozwoliłby na empiryczne przetestowanie różnych możliwości rozwojowych tkwiących jeszcze wówczas w katolicyzmie, które zostałyby poddane niezależnej selekcji. Wziąwszy jednak pod uwagę radykalizm niektórych reformatorów, zrodziłyby potężne siły odśrodkowe uniemożliwiające przetrwanie Kościoła jako całości (wchodzenie w ostry zakręt ze zbyt dużą prędkością stanowi receptę na katastrofę nie tylko w przypadku pojazdów mechanicznych). Silna władza papieska, co nawet reformatorzy ostatecznie uznali za wartościowe, była gwarantem, że cały Kościół, włączając najbardziej konserwatywne episkopaty, będzie musiał realizować soborowe reformy.

Wysiłek zachowania jedności wiązał się wszakże z koniecznością pewnych ustępstw czy przyjaznych gestów w kierunku konserwatystów. Takim było np. nadanie Maryi przez papieża tytułu „Matki Kościoła” w końcowym przemówieniu

zamykającym trzecią sesję Soboru, co odebrane zostało jako afront w stosunku do protestantów [Wiltgen 2001: 313], choć jednocześnie było aktem niższej rangi, niż gdyby tytuł ten znalazł się, zgodnie z pierwotnym projektem, w samych dokumentach soborowych. Za etykietę konserwatysty odpowiada jednak przede wszystkim ogłoszona po Soborze encyklika Pawła VI *Humanae vitae*, w której zajął konserwatywne stanowisko w kwestiach prokreacyjnych. Jego soborowe ingerencje (wyznaczanie koordynatorów Soboru oraz przewodniczących komisji, poszerzanie składu komisji, mitygowanie konserwatywnych biskupów i ich stronnictwa) działały jednak na korzyść reformatorów. Również po Soborze dał się poznać jako gorliwy realizator idei otwarcia ekumenicznego i dialogu międzyreligijnego [Orlandis 2007: 82 i n.]. Przeprowadził także reformę liturgii katolickiej [Orlandis 2007: 78 i n.], znacząco upodabniając ją do nabożeństw protestanckich (nie tylko przez faktyczną eliminację łaciny, ale też zmianę ukierunkowania kapłana na *versus populi* oraz zwiększenie roli liturgii Słowa). Wspomniałem wyżej, że mocą swej władzy nie tylko narzucił wszystkim nowy mszał, ale zakazał też używania starego (wprowadzonego przez Piusa V). Na problematyczność tego aktu zwraca uwagę Benedykt XVI w swych *Ostatnich rozmowach*, zauważając, że „jest rzeczą ważną, żeby to, co przedtem stanowiło w Kościele dla ludzi świętość, nie stało się nagle czymś zabronionym. Nie może być tak, że społeczność nagle degraduje coś, co uważało za przynależące do jego istoty” [Benedykt XVI i Seewald 2016: 236].

Dla większości biskupów w trakcie Soboru ważną wskazówką stosunku papieża do idei ekumenizmu były podejmowane przez niego symboliczne gesty, spośród których jednym z najbardziej znaczących było spotkanie z patriarchą Konstantynopola (po raz pierwszy od pięciuset lat) w trakcie pielgrzymki do Ziemi Świętej, kiedy to doszło do zdjęcia ekskomunik, jakie nałożyły na siebie wzajemnie oba Kościoły w XI wieku, co odblokowało kontakty na tej linii dialogu ekumenicznego (o innych gestach: [Orlandis 2007: 83; Mattei 2012: 338]).

Tak więc, choć z pewnością Sobór żył w pewnym zakresie własnym życiem, to jednak, jak zauważa O'Malley: „pozostawał zasadniczo w jego [papieża] rękach” [O'Malley 2011: 143].

Wilde dostrzega, że organizacyjna słabość grupy tradycjonalistycznej wpływała z jej uwarunkowań kulturowych – umotywowanej teologicznie niechęci do idei kolegalizmu. Ale w rzeczywistości to kulturowe obciążenie było znacznie większe i bardziej krępujące. Wpływało bowiem z głęboko zakorzonego wśród konserwatystów i niezaangażowanego kleru, przynajmniej od Soboru Watykańskiego I, ultramontanizmu [O'Malley 2011: 84], czyli ideologii podporządkowującej papieżowi (czy szerzej: Watykanowi) wszystkie sprawy Kościoła, czyniącej z niego w praktyce władcę absolutnego, odpowiedzialnego również za doktrynę, co znalazło wyraz w dogmacie o jego nieomyślności. Papiestwo stanowi element konstytutywny katolicyzmu (stąd protestanci określali katolików obelgą „papiści”, a katolicyzm jako „papizm” – *poper*), konserwatyzm czy tradycjonalizm katolicki, przynajmniej

od czasów pracy *O papieżu* Josepha de Maistre'a z 1819 roku, opierał się na obronie papieża i bezwarunkowym dla niego poparciu. Sytuacja, w której sam papież zwraca się przeciwko tradycjonalizmowi, pozostawia tradycjonalistów w pozycji wewnętrznej sprzeczności. Dlatego po Soborze najbardziej radykalni przeciwnicy reform przyjęli pozycję sedewakantystów (od *sede vacante* – stolica wakująca), nie uznając soborowych i późniejszych papieży za legalnych, innych zmusiło to do rewizji ultramontanizmu i do ograniczenia swojego podporządkowania papieżowi do jego uroczystego nauczania (nieomylnego zgodnie z definicją Vaticanum I, gdy jest wygłaszane *ex cathedra* i dotyczy *fides et mores* – wiary i moralności), a zatem nieobejmującego reform soborowych. Na samym Soborze tylko nieliczne jednostki były zdolne do krytycznej oceny polityki papieża, w rezultacie ich zorganizowanie się nastąpiło dopiero w trakcie drugiej sesji Soboru, przy czym aktywną działalność podjęli po jej zakończeniu jako *Coetus Internationalis Patrum*.

Analizując łańcuch przyczynowy, który doprowadził do współczesnego kryzysu Kościoła, docieramy więc do papieża. Fakt, że Jan XXIII zdecydował się na otwarcie ekumeniczne, nie jest zaskakujący w świetle jego biografii. Już w okresie młodzieńczym Angelo Roncalli podczas rekolekcji w 1896 roku m.in. powziął postanowienie: „Będę się modlił i zalecał modlitwę do Najśw. Sakramentu, Najśw. Marii Panny i świętych w intencji nawrócenia Wschodu, a zwłaszcza o zjednoczenie Kościołów odłączonych” [Jan XXIII 2014: 67]. Prawosławnych poznał potem bliżej jako delegat apostolski na Bałkanach i Bliskim Wschodzie. Szczególnie istotne było jego urzędowanie we Francji w charakterze nuncjusza papieskiego. Nawiązał wówczas bliskie stosunki nie tylko z francuskimi hierarchami. Warto wspomnieć zwłaszcza kard. Eugène'a Tisseranta, dziekana kolegium kardynalskiego, w przyszłości przewodniczącego konklawe, które wybrało na papieża Roncallego, a także następnego, czyniącego papieżem Montiniego, cały czas pozostawał przy tym w ścisłym kierownictwie Soboru. Roncalli nawiązał też wiele serdecznych kontaktów z francuskim światem kultury i polityki, bynajmniej nie tylko katolickim [Hatch 1968: 92]. Jak głęboko zaszło to zanurzenie we francuskiej kulturze, symbolicznie świadczy fakt, że swój biret kardynalski otrzymał, klęcząc przed prezydentem republiki francuskiej (prywatnie agnostykiem), który z sympatii do Roncallego powołał się w tym celu na starą prerogatywę władców Francji [Hatch 1968: 99]. Jak zauważył angielski biskup, respondent Rocka Caporalego: „Jan chciał sprowadzić Kościół z powrotem do pierwotnej idei szkoły (*college*) dla biskupów. Ideę tę powziął, gdy pracował we Francji. W przeciwieństwie do innych hierarchii, które postrzegały się jako «pieczętki» Kurii, hierarchie francuska i niemiecka działały bardziej niezależnie. Miały wielu wybitnych duchownych, konsultowały się ze świeckimi, zorganizowały biskupów w grupę. Jan myślał o soborze jako szkole, gdzie biskupi uczą się z doświadczeń innych” [Caporale 1964: 37]. Nie dziwnego, że kardynałowie francuscy, z Tisserantem na czele, byli gorącymi zwolennikami wybrania Roncallego na konklawe, licząc na to, że rozwiąże trapiące ich

problemy, które w czasie swej nuncjatury miał okazję poznać (jak problem księży-robotników) [por. Mattei 2012: 86].

Nie wydaje się jednak, by wybór Roncallego na papieża był warunkiem niezbędnym reformy, do której ostatecznie doszło. Warto przypomnieć, że pewne oznaki otwarcia dały się zaobserwować już za poprzedniego papieża, Piusa XII, który miał nawet rozważać zwołanie soboru [Mattei 2012: 94]. Osobistym spowiednikiem Piusa XII był kard. Bea, przez Jana XXIII uczyniony jedną z najważniejszych postaci Soboru. Naturalnym dla wielu następcą Piusa na urzędzie papieskim był jego osobisty sekretarz Montini, którego wybór papież jednak z niejasnych względów zablokował, nie przyznając mu, jak było w zwyczaju, wraz z arcybiskupstwem Mediolanu urzędu kardynalskiego. Roncalli natomiast był w przyjaznych stosunkach nie tylko z Montinim, ale i z poprzednikiem Piusa XII, Benedyktem XV, co wskazuje, że wybór papieży dokonywał się z kręgu osób związanych bliskimi relacjami, a prawdopodobnie o podobnym ogólnym nastawieniu, nawet jeśli różnice temperamentów prowadziły ich do obierania w dziele otwarcia Kościoła innych środków. Decyzja podjęcia reformy Kościoła rodziła się więc najprawdopodobniej u szczytów hierarchii od dłuższego czasu, możliwe, że gdyby nie odwaga Jana XXIII, przybrałaby inną formę niż sobór powszechny i zmiany, które wprowadził Sobór, kojarzylibyśmy z kolejnymi papieżami.

Powodów, dla których Kościół wszedł w tak ostry zakręt, należy zatem szukać nie tyle w biografii tego czy innego papieża, ile wśród przyczyn strukturalnych. Bezpośrednią przyczyną było socjokulturowe napięcie między Kościołem a nowoczesnością, najsilniej odczuwane przez biskupów z krajów zachodnioeuropejskich, gdyż wzmocnione ich specyficznym usytuowaniem bytowym, dotyczyło jednak Kościoła jako całości. Aby zrozumieć wyjątkowość tej sytuacji, trzeba spojrzeć na historię Kościoła w szerszej perspektywie historycznej. Nie jest to bowiem pierwsza wielka zmiana cywilizacyjna, z którą przyszło mu się mierzyć: zrodził się przecież w cywilizacji antycznej, przetrwał jej upadek, udało mu się odnaleźć w świecie feudalnym, a nawet zdobyć dominującą kulturową pozycję, oparł się rewolucji protestanckiej, przyswoiwszy sobie wiele z wartości renesansowych. Dlaczego wobec zmian cywilizacyjnych, które zapoczątkował wiek XIX, okazał się tak dalece bezbronny, że – gdy nie poskutkowały potępienia – jako jedyna droga obniżenia napięcia między nim a środowiskiem społecznym zaczęło się jawić upodobnienie, mimikra?

5. OD HIPERREGULACJI DO METAPLAZJI

Jak wspomniałem, chrześcijaństwo w pierwszych wiekach rozwijało się, budując z jednej strony swój system regulatywny (od biskupów do soborów), a z drugiej aparat duszpasterski odpowiedzialny za dystrybucję i dostosowanie interpretacji

teologicznych do potrzeb niszy. Rozpad cesarstwa wymusił na Kościele w jego zachodniej części odbudowę tej struktury w nowych warunkach. Słabość sieci eklezjalnej w Galii i nowych państwach barbarzyńskich wymuszała oparcie się w procesie ekspansji na siłach politycznych, przydając jednocześnie, w charakterze przeciwwagi, coraz większego znaczenia Rzymowi z lokalnym patriarchą, papieżem, co wymuszało na papiestwie stopniową centralizację władzy. Brak wewnętrznych ograniczeń dla tego procesu zaowocował pierwszym poważnym i długotrwałym kryzysem w postaci wielkiej schizmy zachodniej. Moment wakatu, po abdykacji dwóch rywalizujących papieży na soborze w Konstancji, był niewątpliwie najlepszą okazją do reformy samego urzędu papieskiego i wprowadzenia systemowych zabezpieczeń przed możliwymi jego wypaczeniami. Sobór poniechał jednak tego pomysłu i obrał kolejnego papieża, Marcina V, w rezultacie czego jego następcy mogli podjąć na nowo dzieło konsolidacji władzy. Na Soborze Trydenckim pozycja papieża była już na tyle silna, że mógł on zablokować sugerowane przez sobór czy cesarza pomysły reformy Kurii. Głównym ograniczeniem jego władzy były tradycyjne prerogatywy władców świeckich, którzy (np. we Francji) decydowali o obsadzie biskupstw. Dopiero rewolucja francuska, sekularyzacja Niemiec i wreszcie upadek frankistów w Hiszpanii przekazały papieżom pełną władzę nad kościelną hierarchią.

W cieniu tego procesu konsolidacji władzy regulatywnej nad Kościołem zachodził jednak inny, może istotniejszy, proces. Już od połowy XVIII wieku papieże zaczęli wykraczać poza swą rolę regulatywną (kontrolowania prawowierności oraz troski o jedność) i coraz aktywniej przejmowali rolę nauczycielską (tradycyjnie była to misja Kościoła jako całości, a nie konkretnego organu). Popularność zyskała zwłaszcza forma encyklik (przed rokiem 1740 praktycznie niestosowana), których papieże publikowali coraz więcej, coraz obszerniejszych. Jak zauważa O'Malley, dokumenty te nie tylko tradycyjnie potępiały błędy, ale „omawiały one dany temat szczegółowo, tak jak czyniłby nauczyciel w klasie”. W rezultacie katolicy zaczęli traktować Rzym jako „źródło odpowiedzi na wszystkie pytania” [O'Malley 2011: 82]. System regulacyjny zaczął więc już wówczas przejmować na siebie funkcje wytwarzania doktryny.

Gdy Sobór Watykański I ogłosił dogmat o nieomyślności papieża, kierował się oczekiwaniami wiernych, których najgoręcej wyrażaną potrzebą religijną była potrzeba pewności. Papież miał się stać swego rodzaju „wyrocznią”, bezwzględnie rozstrzygającą wszelkie wątpliwości doktrynalne, zdolną przeciwstawić się powszechnej atmosferze krytycyzmu i sceptycyzmu. Ten najpotężniejszy instrument kształtowania doktryny Kościoła, który poniekąd czynił zbędnymi sobory, został jednak użyty tylko dwa razy (w 1950 roku w przypadku dogmatu o wniebowzięciu NMP oraz w 1995 roku w przypadku potępienia aborcji w *Evangelium Vitae*), gdyż papieże zdawali sobie sprawę, jak niebezpieczny to instrument. Każda definicja dogmatyczna tej rangi wprawdzie wyznacza nowe kierunki rozwoju teologii, lecz jednocześnie zamyka nieodwołalnie (przynajmniej formalnie) inne możliwości i wiąże

ręce następcom. Dogmat ten wpłynął jednak głęboko na sam charakter działalności Urzędu Nauczycielskiego. Od Leona XIII encykliki papieskie w mniejszym stopniu potępiały i wyznaczały granice, stały się zaś coraz bardziej pozytywnymi wykładaniami doktryny teologicznej. Choć zdarzało się oczywiście w historii, że papieże bywali teologami, to urząd papieski dopiero teraz stał się najwyższym urzędem uprawiania teologii. Mimo że formalnie nie było to nauczanie najwyższej rangi dogmatycznej, to przeniknęła na nie swoisty „nimb nieomylności” [Schatz 2004: 245].

Fakt, że papieństwo przejęło na siebie funkcję tworzenia teologii, postawił w nowej sytuacji szeregowych teologów. Zamiast pozostawić im swobodę w poszukiwaniu nowych interpretacji teologicznych odpowiadających na religijne potrzeby wiernych ich własnego środowiska, oczekiwano od nich, że staną się swego rodzaju egzegetami i dystrybutorami nauczania papieskiego, zostali zatem pozbawieni przynależnej im funkcji wytwórców teologii. Okoliczności te powodowały podejrzliwość biskupów oraz Świętego Oficjum wobec teologów odbiegających w jakiegokolwiek mierze od papieskiego nauczania. Jednym ze stawianych im zarzutów było to, że za rzadko cytują papieskie encykliki (pisał o tym wielokrotnie w swoich dziennikach Yves Congar [2008]). Nastawiało to najbardziej samodzielnych przeciwko papieństwu i Kurii oraz obowiązującym interpretacjom teologicznym. Przeciwwstawić się im zaś mogli jedynie, opierając się na autorytetach teologicznych wyższego rzędu – Biblii i nauczaniu Ojców Kościoła – stąd ich postulat *ressourcement*.

Jednoczesne zwiększanie zakresu kompetencji wewnętrznych władzy centralnej i wzrost złożoności środowiska zewnętrznego musiały prowadzić do rozrostu aparatu kontroli. Im więcej władzy miał papież, tym większą musiał mieć Kurie, która zgodnie z prawami rządzącymi tego rodzaju zbiurokratyzowanymi ciałami zaczynała wymykać mu się spod kontroli i stawała areną wewnętrznych konfliktów mikropolitycznych. W takiej sytuacji trudno zapewnić mechanizm obejmowania poszczególnych stanowisk przez osoby kompetentne, gdy na kryteria merytoryczne nakładają się interesy poszczególnych frakcji, co wzmaga jeszcze niewydolność aparatu. Paradoksalnie więc centralizacja prowadziła do utraty przewagi kompetencyjnej – ani papież, ani Kuria nie byli w stanie sprostać zadaniu, które na nich spadło: uporania się z wyzwaniem nowoczesności.

Gdy więc Jan XXIII zwołał sobór duszpasterski, a nie doktrynalny, było to w istocie rozszerzenie na kolejny organ regulatywny rewolucji systemowej, która wcześniej objęła papieństwo. Zjawisko to, polegające na przekształceniu funkcjonalnie wyspecjalizowanego organu w inny funkcjonalnie wyspecjalizowany organ, można określić pojęciem z zakresu patomorfologii, jako metaplazję. Towarzyszy mu zanik pierwotnie wykonywanej funkcji – tu: regulatywnej.

Nowoczesność wypracowała wiele metod naukowych, które konsekwentnie zastosowane muszą prowadzić do zakwestionowania zasadniczych treści wiary. Postęp nauk przyrodniczych jest przy tym mniej istotny niż nauk historycznych i społecznych, które kwestionują podstawowe założenia chrześcijaństwa, a nie

wyłącznie niektóre jego wnioski. Zrozumiałe jest zatem, że dawni papieże kierunki te potępili. Metaplazja urzędu papieskiego doprowadziła do tego, że teologia katolicka nie była w stanie wypracować pozytywnych rozwiązań tego konfliktu, a jeśli nawet takie rozwiązania się pojawiły, to nie były w stanie przebić się przez selekcję eklezjastyczną, której kryteria poprawności uległy – przez obfitość nauczania papieskiego – zmultiplikowaniu. Nie pojawił się więc żaden nowy Akwinata, który by „ochrzcił” Hegla czy Darwina i dał szanse na zakorzenienie starych dogmatów na nowym, względnie stabilnym podłożu. Gdyby się pojawił, jego prace zostałyby zakazane, jako niezgodne z literą papieskich anatem i sylabusów. Oczywiście jego pojawienie miałoby sens jeszcze w XIX, niekoniecznie już jednak w XX wieku.

Kościół niezdolny do przewyciężenia sprzecznych z własną doktryną idei, paradoksalnie, aby zmniejszyć odczuwanie tej sprzeczności, zdecydował się na nie otworzyć, lecz w rezultacie dopuścił do stopniowej i nieodwracalnej erozji wiarygodności wewnętrznej własnego zasobu informacji o środowisku nadprzyrodzonym, najpierw wśród członków własnej organizacji, a przez zarażenie niewiarą – także niszy.

6. ADAPTACJA?

W zamierzeniu inicjatorów i protagonistów Sobór miał być krokiem w kierunku przystosowania się Kościoła rzymskokatolickiego do współczesnego świata, do mentalności współczesnych ludzi [O'Malley 2011: 60 i n.].

Powtarzające się w opisach Soboru, również socjologicznych, pojęcie adaptacji może być jednak używane w odniesieniu do tego wydarzenia tylko ironicznie, na gruncie nauk ewolucyjnych. Tam bowiem ma ono określone znaczenie, nieco odbiegające od potocznego. Pojęciem tym nie oznacza się wszelkich zmian dokonujących się pod wpływem środowiska, czy nawet świadomych prób dostosowania się do niego, ale wyłącznie takie zmiany, które przyczyniają się do zwiększenia szans na przetrwanie i rozwój w danym środowisku. W odróżnieniu od akomodacji nie są to jedynie zmiany w natężeniu poszczególnych funkcji, ale zmiany o charakterze zasadniczym. Niewątpliwie obie zmiany, które zaszły na Soborze, zarówno zmianę stosunku do innych religii, jak i do „nowoczesnego świata”, można uznać za zasadnicze. Nie są rozwinięciem, ale odwróceniem dotychczasowego ustosunkowania się wobec konkurencyjnych religii czy nowoczesnych ideologii. Stały spadek wskaźników mierzących żywotność niszy czy organizacji, jaki rejestrują badacze od kilkudziesięciu lat w Kościele katolickim w krajach zachodnioeuropejskich, pozwala jednak postawić znak zapytania przy tezie, zgodnie z którą zmiany te były adaptacją.

W kolejnym rozdziale postaram się wzmocnić powyższe tezy, opierając się na danych empirycznych, opisać dynamikę kryzysu w czasie i przestrzeni, koncentrując się na krajach zachodnioeuropejskich, które stanowiły jego epicentrum.

OPIS PRZYPADKÓW

1. TEZY

Zarysowany wyżej model kryzysu Kościoła, w którym za główną przyczynę uznaje się spadek wiarygodności wewnętrznej, każe spodziewać się wystąpienia określonych zjawisk empirycznych, odmiennych od spodziewanych w ramach teorii sekularyzacji. Oczekiwania te sformułuję w postaci czterech tez, o charakterze typów idealnych. Typ idealny bierze pod uwagę pewien aspekt rzeczywistości istotny z danej perspektywy teoretycznej i stanowi model przebiegu wypadków, które miałyby miejsce, gdyby działały wyłącznie siły założone przez teorię. Umożliwia tym samym wykrycie anomalii – sytuacje odbiegające od typu idealnego ujawniają działanie innych czynników, nieuwzględnionych w teorii.

1.1. TEZA PIERWSZA: OWCE PODĄŻAJĄ ZA PASTERZEM (CZYLI NISZA ZA ORGANIZACJĄ)

Zwolennicy teorii sekularyzacji przyjmują, że erozja niszy ma charakter stopniowy, kohortowy, pogłębia się z pokolenia na pokolenie, pod wpływem stale działających sił modernizacji. Oznaczałoby to, że wskaźniki, np. przynależności do Kościoła, wyrażałyby zmiany w niszy ze znacznym opóźnieniem. Spadek przynależności religijnej znajduje w niej wyraz dopiero po osiągnięciu punktu krytycznego, którym jest zaprzestanie międzypokoleniowej transmisji wiary. Osiągnięcie tego punktu poprzedzone jest zwykle zaprzestaniem praktyk religijnych przez rodziców, co podważa w oczach ich dzieci wiarygodność samej religijnej przynależności. Jak zauważył Thomas Luckmann [1996: 125], „charakter *au serieux* modelu socjalizacji zostanie zneutralizowany dla wnuków przez fakt, iż obserwują oni efektywne priorytety rządzące życiem ich ojców. Mówiąc zwykłym językiem, to, co ojcowie

mówią, a czego nie robią, zostanie zinternalizowane przez synów jako system retoryki, a nie jako system znaczenia «ostatecznego»”. Jako że siły modernizacyjne oddziałują w sposób ciągły, ewentualnie ze stopniowo wzmagającą się intensywnością, ich destruktywny wpływ na wrażliwość religijną powinien odzwierciedlać tę stopniowość.

Nie negując tego mechanizmu, model ewolucyjny dopuszcza także bardziej gwałtowne i inaczej uwarunkowane zmiany. Jak zauważyli ekologowie organizacji [Hannan, Carroll i Pólos 2003: 316], sam fakt zachodzenia wymiany między niszą a organizacją uwarunkowany jest czterema czynnikami: (1) atrakcyjnością wewnętrzną, czyli zgodnością między ofertą organizacji a preferencjami niszy; (2) zaangażowaniem organizacji, czyli sposobem prezentowania przez nią swej oferty; (3) tożsamością organizacji, czyli przede wszystkim jej wiarygodnością; (4) dostępnością samej oferty dla niszy. W tej perspektywie opuszczenie niszy preferencyjnej może być skutkiem istotnych zmian w samej organizacji (w jej nauczaniu, dyscyplinie wewnętrznej, wizerunku), w rezultacie których spada jej atrakcyjność wewnętrzna, doktryna i obrzędy religijne przez nią oferowane przestają być adekwatne do preferencji religijnych wiernych. Może też być wynikiem utraty przez nią wiarygodności względem własnej niszy i wreszcie ograniczenia dostępności, wynikającego np. z redukcji sieci parafialnej.

Oslabienie wiarygodności wewnętrznej osłabia także zdolność do zarażania wiarą i rekrutacji członków organizacji eklezjastycznej. Ostateczny rezultat jest jednak odmienny od założonego przez klasyczną teorię sekularyzacji. Jeśli to nie wzrastająca racjonalizacja kultury, wzrost znaczenia realnych sił „tego świata” (urbanizacja, industrializacja, konsumpcjonizm) miałyby być głównym winowajcą erozji niszy Kościoła, to ludzie odsuwają się od niego niekoniecznie dlatego, że tracą „słuch religijny”. Członkowie niszy są oczywiście związani słabszymi więzami z organizacją religijną niż członkowie tejże organizacji, którzy nie tylko się z nią utożsamiają, ale też są od niej zależni bytowo – poświęcili jej duży fragment swojego życia, wykluczając tym samym inne możliwości własnego rozwoju. Na mocy samej reguły konsekwencji łatwiej im trwać w organizacji, niż ją opuścić. Skoro słabsze więzy łatwiej zerwać, to zakładając, zgodnie z teorią sekularyzacji, że za zerwanie odpowiadają siły zewnętrzne (jak wpływ modernizacji), oddziałujące zarówno na organizację, jak i na niszę, spodziewać by się można, że nisza zareaguje pierwsza. Przeciwnie, na podstawie wyżej przedstawionego rozumowania należy się spodziewać, że kryzys najpierw przejawia się w organizacji religijnej, a dopiero z czasem ogarnie niszę, w związku ze spadkiem zdolności członków organizacji do zarażania wiarą bądź utratą przez organizację związanej z tym wiarygodności wewnętrznej.

1.2. TEZA DRUGA: ODRÓBINA KWASU CAŁE CIASTO ZAKWASZA (PERYFERIE PODAŻAJĄ ZA RDZENIEM)

Wziąwszy pod uwagę, że liderzy „przymierza nadreńskiego” przybyli na Sobór z gotowym programem, można założyć, że wyrażał on już obecne wśród nich nastawienie i praktykowaną przynajmniej w pewnym zakresie wizję katolicyzmu. Jeśli ta wizja faktycznie stanowi źródło rozkładu wiarygodności wewnętrznej, to kryzys organizacji eklezjastycznej winien najpierw przejawić się w takich krajach, jak Belgia, Holandia, Niemcy, Francja oraz Austria, niekoniecznie obejmując wszystkie diecezje – trzeba bowiem uwzględnić, że nawet w tych krajach nie wszyscy biskupi pierwotnie podzielali tę wizję. Fakt, że dopiero po Soborze nowa wizja katolicyzmu mogła być upowszechniana jako obowiązująca wszystkich, winien przejawić się w zapoczątkowaniu bądź wyraźnym zintensyfikowaniu trendów spadkowych. W konsekwencji należy się spodziewać, że kraje, które na Soborze odnosiły się sceptycznie do wspomnianej wizji, których biskupi dopiero na Soborze zostali do niej przekonani (w pełni lub częściowo), wśród których upowszechniona i dotąd praktykowana wizja katolicyzmu znacząco odbiegała od soborowej, zostaną objęte trendami kryzysowymi później i ze względu na opór stwarzany przez utrwalone nawyki trendy spadkowe będą miały łagodniejszy przebieg. Nie twierdzę, że reforma soborowa jest jedyną przyczyną kryzysu w Kościele. Lokalnie mógł być trawiony innym problemami. Nawet jednak w tych przypadkach tempo regresu przed Soborem i po nim powinno się istotnie różnić, skoro do istniejących przyczyn dołącza się nowa.

1.3. TEZA TRZECIA: MARTA ODCHODZI PRZED MARIĄ

W związku z tym, że głównym rysem reformy soborowej było otwarcie na świat współczesny, można się spodziewać, że mniej odporne na negatywne konsekwencje tej reformy będą te stany kościelne, które strukturalnie są w mniejszym stopniu od tego świata i od rdzenia reformowanego Kościoła oddzielone. Spośród stanów kapłańskich to księża diecezjalni powinni zatem zareagować pierwsi i jest to dla organizacji kościelnej niewątpliwie najbardziej dotkliwa konsekwencja soborowej rewolucji. To głównie za ich pośrednictwem Kościół dociera do niszy ze swoim przesłaniem i usługami. Ich osobiste zaangażowanie i wewnętrzne przekonanie o prawdziwości głoszonej doktryny decyduje o zdolności do zarażania wiarą bądź niewiarą, stąd bezpośrednio przekłada się na żywotność lokalnych wspólnot, ale też na rekrutację nowych członków organizacji.

Chociaż Sobór nie był szczególnie zainteresowany tym stanem, skupiając się głównie na biskupach, to w sposób istotny wpłynął na jego sytuację. Stało się tak z kilku powodów.

Po pierwsze, dowartościowując świeckich poprzez uwypuklenie koncepcji powszechnego kapłaństwa wiernych, pozbawił pozycję księdza wyjątkowości, która, jak słusznie zauważają Stark i Finke, stanowiła formę dodatkowego duchowego wynagrodzenia. Przynależność do stanu duchownego wiązała się z uprzywilejowaniem zarówno w sferze nadprzyrodzonej (szansy na zbawienie), jak i społecznej (szacunek i posłuszeństwo świeckich). Wiązało się to ze skoncentrowaniem przedsoborowej liturgii na ofierze eucharystycznej – ksiądz wyróżniał się jako ten, który za pośrednictwem rytuału, mówiąc obrazowo, „sprowadzał Boga na ołtarz” i jako jedyny fizycznie dotykał bóstwa dłońmi (stąd szczególna dbałość dawnych kapłanów o dłonie). Reforma soborowa, upodabniając mszę do nabożeństwa protestanckiego, zrównała z rytuałem ofiary liturgię słowa, która jako bardziej zrozumiała dla ludu łatwo mogła przejąć główną rolę, zwłaszcza że sam rytuał ofiarny uzyskał nowy sens – uczyły eucharystycznej, z czym wiązało się upowszechnienie zwyczaju udzielania komunii na rękę.

Najistotniejsze było jednak dokonane na Soborze wyniesienie świeckich. Jak zauważyli Stark i Finke [1992: 263–265], spowodowało ono jednoczesne relatywne obniżenie pozycji prezbiterów, będące z kolei jednym z zasadniczych powodów późniejszego „kryzysu powołań”. Dekret o apostołstwie świeckich *Apostolicam actuositatem* wprost określał posłannictwo świeckich jako „Obowiązek i prawo do apostołstwa” [AA, pkt 3], przypisywał im na mocy samego chrztu uczestnictwo w „funkcji Chrystusa-Kapłana, Proroka i Króla” [AA, pkt 25]. Kapłanów zaś dokument napominał, by pamiętali, „że prawo i obowiązek apostołowania są wspólne wszystkim wiernym” [AA, pkt 25]. Przywrócenie instytucji stałego diakonatu, rozwój rad parafialnych, angażowanie świeckich do nauczania oraz do różnego rodzaju działań, nie wyłączając liturgicznych, doprowadziły do stanu, w którym ksiądz jest świeckim potrzebny jedynie do spowiadania (choć obyczaj spowiedzi i tak zanika, w związku z wyciszeniem koncepcji grzechu śmiertelnego) i odprawiania mszy, a ściślej, jej drugiej części, gdyż ewangelię może już czytać diakon. Utracił też monopol na specjalistyczną wiedzę religijną, skoro mogą ją osiągnąć na studiach teologicznych także świeccy katecheci i katechetki, zdobywając nawet w tej dyscyplinie stopnie naukowe. Były to zmiany satysfakcjonujące wielu zaangażowanych świeckich, które jednak podważyły sensowność pragnienia bycia kapłanem. Pozbawiony tradycyjnego autorytetu płynącego z monopolizowania władzy religijnej kapłan ciągle obciążony jest obowiązkiem ponoszenia tradycyjnych ofiar w postaci celibatu i posłuszeństwa, a w pewnym stopniu ograniczany również ideałem ubóstwa. W rezultacie księża, jak raportowali socjologowie badający tę grupę w 1968 roku, nie tylko nie byli skłonni rozmawiać z młodymi chłopcami o powołaniu, zachęcać ich do wyboru tej drogi życiowej, ale też stracili pewność własnego powołania [Stark i Finke 1992: 265].

Po drugie, jak już wskazywałem, nowe pokolenia księży w trakcie edukacji seminaryjnej zaczęły poznawać teologię soborową i okołosoborową, nauczanie teologów

dawniej uznawanych za kontrowersyjnych, a obecnie stające się przedmiotem wykładów. Dysonans, jaki rodzi się z konfrontacji tradycyjnej wiary wyniesionej ze środowiska społecznego z teologią, a zwłaszcza biblistyką akademicką, skutkować będzie zmniejszoną skutecznością formacji seminaryjnej (wzrostem liczby rezygnacji w trakcie studiów), a w dalszej kolejności znajduje wyraz w różnorodności postaw spotykanych wśród księży: od maskowanej rytualizmem, społecznym zaangażowaniem czy koncentracją na moralizatorstwie niewiary, przez wiarę osłabioną sceptycyzmem, aż po reakcje obronne, w postaciach zbliżonych do fundamentalizmu czy emocjonalnego fideizmu. W przypadku kapłana niewierzącego, a przynajmniej w pewnym stopniu sceptycznie nastawionego do głoszonej przez siebie doktryny, prowadzić to może do podświadomego zarażania tym sceptycyzmem (dystansem do treści wiary), z całą pewnością zaś słabnąć musi jego zdolność do zarażania wiarą zarówno wiernych, jak i potencjalnych rekrutów do organizacji religijnej.

W przypadku sióstr zakonnych trudno mówić o jakichś znaczących pozareligijnych rekompensatach (jakie towarzyszą powołaniu kapłanów), częściowo łagodzących (wspólną stanom kościelnym) ofiarę w postaci m.in. celibatu, posłuszeństwa i ubóstwa – pozbawione są uprzywilejowanej pozycji, jeśli chodzi o władzę, i cieszą się mniejszym szacunkiem niż księża, a w ramach organizacji eklezjastycznej przyporządkowane są najczęściej do niższych funkcji pomocniczych. Nie należąc do hierarchii eklezjastycznej, są pod względem autorytetu posiadanego w Kościele praktycznie zrównane ze świeckimi, w większym jednak stopniu władzy eklezjastycznej podlegają. Najważniejszym powodem, by zostać zakonnicą, było zatem przekonanie, że w ten sposób lepiej realizuje się religijne ideały, że w sposób pewniejszy można tą drogą dojść do religijnych celów, co podkreślano dawniej, nazywając życie zakonne „drogą doskonałości”, odwołując się tu do ewangelicznej rozmowy Jezusa z bogatym młodzieńcem, w której pojawia się wyraźne rozróżnienie między zapewnieniem sobie zbawienia na drodze wypełniania przykazań a drogą dla wirtuozów religijnych („jeśli chcesz być doskonały”) [Mt 19, 16–22]. Sobór rozróżnienie to zatarł, kładąc nacisk na „powszechne wezwanie do świętości” z dokumentu *Lumen gentium*. Stwierdza się w nim: „wszyscy wierni chrześcijanie jakiegokolwiek sytuacji życiowej oraz stanu powołani są przez Pana, każdy na właściwej sobie drodze, do świętości doskonałej, jak sam Ojciec jest doskonały [LG, pkt 11]. Życie konsekrowane przestało być pewniejszą drogą do realizacji celu religijnego, gdyż każda droga okazała się do tego równie dobra.

Zwłaszcza zgromadzenia realizujące *vita activa* (w przeciwieństwie do mniszek klauzurowych realizujących *vita contemplativa*), czyli zaangażowane w działania pomocnicze o świeckim w istocie charakterze (prowadzenie szkół, żłobków, katechizacja, opieka społeczna, działalność charytatywna), podatne będą na ideę „wyjścia do świata”. W tym przypadku możemy się spodziewać bardziej gwałtownych reakcji na zmiany, co czyni żywotność tego stanu bardziej wrażliwym wskaźnikiem

reakcji na nową teologię i obniżanie przez nią wiarygodności wewnętrznych religijnych zachęt dotąd oferowanych przez Kościół.

W latach bezpośrednio po Soborze zgromadzenia sióstr zakonnych stały się polem rozmaitych eksperymentów (zaleconych *motu proprio* przez Pawła VI *Ecclesiae Sanctae* z 1966 roku), zmierzających do wcielenia w życie ogólnych zapisów soborowego dekretu *Perfectae caritatis* z roku 1965. Dokument ten nakazywał dostosowanie życia zakonnego do „warunków epoki” i rewizję wewnętrznych zasad (reguł) pod kątem ich lepszego dostosowania do działalności apostołskiej. Stwierdził m.in., że „Sposób życia, modlitwy i pracy powinien dobrze odpowiadać dzisiejszym możliwościom fizycznym i psychicznym członków, jak również – stosownie do wymogów charakteru każdego instytutu – potrzebom apostołskim, wymaganiom kultury, warunkom społecznym i ekonomicznym, i to wszędzie, a zwłaszcza na terenach misyjnych. Według tych samych kryteriów należy również przebadać sposób rządzenia w instytutach” [PC, pkt 3]. Nakazywał zgromadzeniom „brać udział w życiu Kościoła i przyswajać sobie oraz w miarę sił popierać zgodnie z własnym charakterem jego inicjatywy i zamierzenia w takich dziedzinach, jak biblijna, liturgiczna, dogmatyczna, duszpasterska, ekumeniczna, misyjna i społeczna” [PC, pkt 2c].

Zalecono dostosowanie ubioru zakonnego do „warunków czasu i miejsca oraz do potrzeb posługiwania” [PC, pkt 17], co ostatecznie doprowadziło do rezygnacji przez wiele zgromadzeń z tradycyjnych habitów. Na oficjalnej stronie zgromadzenia sióstr Sacré-Cœur widnieje poczet dotychczasowych przełożonych generalnych – trzy pierwsze (urzędujące w latach 1915–1958) noszą habit tradycyjny, dwie kolejne siostry już uproszczone, posoborowy, a od roku 1970 wszystkie następane przełożone przedstawione są na zdjęciach bez habitów.



Fot. 1. Poczet przełożonych generalnych zakonu Sacré-Cœur
(źródło: <https://rscjinternational.org/news/superiors-general-society-sacred-heart>,
dostęp: 28.02.2021).

Można powiedzieć, że zgromadzenia zakonne podejmujące decyzje w duchu posoborowym zaczęły stosować strategię mimikry, upodobnienia się do otoczenia społecznego, co niewątpliwie umożliwiło obniżenie napięcia z tymże otoczeniem. Jak jednak przekonuje psycholog ewolucyjny David Sloan Wilson [2005: 402], wyróżnianie się w ramach danej religii pewnej mniejszości radykalnymi formami ascezy (w tym strojem) ma istotne znaczenie dla całej wspólnoty wiernych – stanowi dla pozostałych jaskrawy dowód, że przekonania, które żywią, są warte takiej ofiary. W wyszukany i niekoniecznie wygodnym na co dzień habicie można też dostrzec analogię funkcjonalną do pawiego ogona: kosztownego, ale tym samym dowodzącego żywotności jego posiadacza. Podobnie, z daleka widoczna dzięki habitowi zakonnica stanowiła żywą formę „reklamy” danego zgromadzenia i religii jako takiej. Kontrintuicyjność tego rodzaju zewnętrznych przejawów przynależności własnie przez wywoływane napięcie (dysonans poznawczy) umożliwia głębsze zapadnięcie tego rodzaju informacji niewerbalnej w świadomość, a tym samym motywuje do przemyśleń, doszukiwania się motywów, racji, zwłaszcza że sam strój w tej sytuacji stanowi sygnał wyłączenia danej osoby z tak istotnej dla większości ludzi sfery, jaką jest życie seksualne, co tym bardziej skłania do stawiania sobie pytania, „dlaczego oni to robią?”.

Stawianie takich pytań i wniosków, do którego prowadzą („widać coś jest dla nich ważniejsze”), są oczywiście niezmiernie użyteczne dla religii. Innymi słowy, w relacjach między organizacją a niszą rządzą raczej mechanizmy doboru płciowego, nakazujące dowodzić własnej wartości niekiedy w konkurencji z innymi, nie zaś prostego doboru naturalnego („zjedz i nie daj się zjeść”). Upodabnianie się do otoczenia jest strategią dla religii korzystną wyłącznie w sytuacjach ekstremalnych, gdy napięcie z otaczającym społeczeństwem wręcz uniemożliwia wymianę z nim. Tak się dzieje w przypadku niewielkich grup religijnych, którym opinia publiczna przydała etykietę „groźnej sekty” – choć i tu dla religii korzystne jest, jeśli od strategii mimikry zdarzają się wyjątki, co pokazuje historia wczesnego chrześcijaństwa, w którym tak doniosłą rolę odegrały przekazy o męczennikach [Stark 1997: 180].

Innymi eksperymentami, jakie podejmowały z inspiracji reformatorów i reformatorek członkinie zgromadzeń żeńskich, były próby wspólnego życia w mniejszych wspólnotach, tworzących konwencjonalne gospodarstwa domowe poza tradycyjnymi domami zakonnymi. Życie takich zakonnice przestawało się istotnie różnić od życia świeckich – pracowały w świeckich instytucjach, ubierały się w świeckie stroje i również po wykonanych zadaniach wracały do mieszkań o świeckim charakterze, w świeckim otoczeniu. Tym samym siostry takie znajdowały się pod mniejszą presją konformizmu ze strony własnych zgromadzeń, a większą ze strony nierelegijnego otoczenia społecznego. Tym samym bardziej odporne na kryzys powinny być zgromadzenia mnisze realizujące w większej mierze wzorzec ewangelicznej Marii przysłuchującej się Jezusowi w przeciwieństwie do Marty usługującej mu

[Łk 10, 38–42]. Są one jednocześnie mniej widoczne w społeczeństwie, a zatem mają mniejsze zdolności do rekrutacji, dlatego z czasem kryzys musi dotknąć także zgromadzenia kontemplacyjne.

Wpływa z tego wniosek, że największą odporność powinny wykazywać zakony męskie, które oprócz strukturalnego oddzielenia korzystają też ze względnie uprzywilejowanej pozycji przynależnej stanowi kapłańskiemu i które już na Soborze stawily reformie ich dotychczasowy opór.

Sytuacja księdza zakonnego zasadniczo różni się od sytuacji kapłana diecezjalnego. Żyjąc w częściowo izolowanej od „świata” wspólnoty, o własnych normach i tradycjach, ten pierwszy był z pewnością bardziej zabezpieczony przed skutkami reformy wcielanej przez biskupów, względem których zakony były w większym stopniu autonomiczne. Pojawiające się w zgromadzeniach pomysły reformatorskie musiały być poddawane wewnętrznej dyskusji i konfrontacji z własną regułą i charyzmatem. Izolacja zakonów jest jednak oczywiście tylko względna, pozostają one częścią tego samego Kościoła, a ich członkowie zobowiązani są – jako kapłani – upowszechniać jego nauczanie, dlatego większa czasowa odporność nie oznacza, że zgromadzenia nie odczuwają głębszych skutków utraty wiarygodności wewnętrznej spowodowanych transformacją teologiczną. Zakony, ze względu na swoistą „specjalizację w duchowości”, rekrutują ponadto kandydatów do własnego grona z niszy znacznie szerszej niż przez nich bezpośrednio obsługiwana. Tym samym są w pewnej mierze uzależnione od kondycji całości organizacji na danym terenie.

Na gruncie teorii sekularyzacji należałoby się spodziewać zjawiska przeciwnego. Stan Kościoła miałby być uwarunkowany głównie przez kondycję religijną społeczeństwa, a w jego ramach, zgodnie z klasyczną wykładnią tej teorii, na wpływ sekularyzacji bardziej podatne są te grupy i klasy społeczne, które są bliżej centrum nowoczesnego życia (jakim jest „nowoczesna produkcja przemysłowa”), a więc dotyka ona bardziej „mężczyzn aniżeli kobiet, ludzi w średnim wieku aniżeli młodych i starych, raczej mieszkających w mieście aniżeli na wsi” [Berger 1997: 151]. Młode kobiety, kandydatki na zakonnice, jako stosunkowo oddalone ze względu na płeć i wiek od owego centrum, z którego emanują sekularyzacyjne siły nowoczesności, winny więc opierać się im dłużej.

1.4. TEZA CZWARTA: TO NIE TYLKO KRYZYS

Wszelkie reformy w organizacji o utrwalonej strukturze i własnej tradycji organizacyjnej wiążą się z nieuniknionymi kosztami – wymuszają zmianę rutyny, do której część członków nie tylko jest przyzwyczajona, ale też która leży w ich interesie. Koszty te są w dużej mierze osobowe – trudno uniknąć utraty części członków organizacji, których kompetencje nie przystają już do nowej formy, którzy nie

odnajdują już własnego interesu (materialnego czy duchowego) w swoim w niej uczestnictwie.

W poprzednich rozdziałach postawiłem jednak mocniejszą tezę, którą teraz będę starał się wzmocnić danymi: Sobór dokonał znacznie głębszej zmiany swojego stosunku do świata, która z kolei wpłynęła na jego wiarygodność wewnętrzną, a w związku z tym na zdolność do rekrutacji i utrzymania kadr. Po okresowym załamaniu zaczynają się ukazywać owe głębsze konsekwencje, spowodowane kierunkiem przeprowadzonych zmian, a nie wyłącznie samym faktem ich przeprowadzenia. Po ujawnieniu się kosztów procesu zmiany dają o sobie znać koszty treści zmiany [Barnett i Carroll 1995]. Jeśli, jak twierdzą, same treści zmiany podważyły wiarygodność wewnętrzną doktryny katolickiej wobec członków własnej organizacji, to te Kościoły, które uwewnętrzniły „ducha Soboru”, trwale tym samym tracą zdolności do przetrwania i rozwoju, przynajmniej w zachodnioeuropejskim środowisku społecznym.

W dalszych rozważaniach poszukam empirycznych przesłanek uprawdopodobniających postawione tezy, analizując wybrane wskaźniki mierzące żywotność organizacji i niszy w jedenastu zachodnioeuropejskich krajach: Niemczech, Francji, Holandii, Belgii, Austrii, Szwajcarii i Wielkiej Brytanii, zaliczanych do liderów „przymierza nadreńskiego”, oraz Hiszpanii, Portugalii, Włoszech i Irlandii, uznawanych za opozycyjne wobec niego. Nie jest moją ambicją przedstawienie dogłębnego obrazu katolicyzmu w każdym z tych krajów, mój zamiar jest znacznie skromniejszy – prześledzić, czy zmiany istotnych wskaźników wzmacniają, czy osłabiają przedstawione tezy.

2. ŹRÓDŁA

Aby uchwycić wpływ Soboru Watykańskiego II na Kościół katolicki, potrzebujemy możliwie wiarygodnych i szczegółowych danych obejmujących okres poprzedzający to wydarzenie, zbieranych w poszczególnych krajach zachodnioeuropejskich z wykorzystaniem zbliżonej metodologii. Podstawowe źródło socjologów zajmujących się Kościołem katolickim, *Annuario Statisticum Ecclesiae* (ASE), zaczęło się ukazywać w roku 1970, nie obejmuje więc najbardziej interesującego nas okresu, choć dane z tego rocznika będą istotnym uzupełnieniem naświetlającym okres późniejszy. Głównym źródłem, na którym się oprę, jest najdalej spełniający określone przeze mnie wymagania watykański rocznik *Annuario Pontificio* (AP), wydawany przez Urząd Statystyczny Kościoła. Charakter danych z tego źródła nie pozwala oczywiście na definitywne rozstrzygnięcie postawionych kwestii, może jednak dostarczyć istotnych przesłanek uprawdopodobniających przyjęte założenia.

2.1. *ANNUARIO PONTIFICIO* JAKO ŹRÓDŁO DANYCH SOCJOLOGICZNYCH

AP nie jest źródłem szczególnie przyjaznym dla socjologa, nie zgrupowano tam danych dotyczących poszczególnych krajów czy kontynentów, a wszystkie diecezje świata są ułożone w porządku alfabetycznym. W odrębnych działach, również alfabetycznie, zestawiono ciała o innych, analogicznych statusach prawnokanonicznych (nuncjatury personalne i apostołskie, niezależne opactwa etc.) Głównym zadaniem rocznika jest informowanie o personalnej strukturze Kościoła, najważniejszą informacją jest więc dla redaktorów, kto w danej diecezji pełni najwyższy urząd. Pod informacjami o urzędującym biskupie zamieszczone są jednak drobnym drukiem niezwykle dla nas interesujące dane statystyczne, obejmujące: liczbę katolików, ogół populacji na obszarze diecezji, liczbę księży diecezjalnych i zakonnych, braci i siostr zakonnych, parafii etc. Warto wszakże w tym miejscu wspomnieć o kilku problemach związanych z korzystaniem z tego źródła.

Po pierwsze, jego wiarygodność zależy od wiarygodności danych przesyłanych z poszczególnych diecezji do Watykanu, czego nie można zweryfikować bez dostępu do niezależnych źródeł. Dla okresu po 1970 roku takim źródłem może być ASE (choć nie wiadomo, w jakim stopniu opiera się na tych samych danych), niekiedy również dane gromadzone przez biura statystyczne poszczególnych episkopatów. Same dane AP ujawniają różny stosunek ankietowanych diecezji do raportowania swego stanu. Niektóre z informacji (jak liczba mieszkańców diecezji, liczba katolików, a zdarza się, że i liczba zakonnic) są podawane z różnym stopniem precyzji, czasem w zaokrągleniu do tysiąca, a czasem w formie dokładnej liczby (choć, jak się przekonamy, bywa to złudna precyzja). Zdarza się też automatyczne przepisywanie liczb z poprzedniego okresu. Ponadto dane nie są kompletne. Choć rocznik podaje zwykle dane dla poprzedniego roku, w odniesieniu do niektórych diecezji bywają to dane sprzed kilku lat. Przerwy w raportowaniu wynikają w pewnych przypadkach ze zmiany urzędującego w danej stolicy biskupiej, zwykle jednak wytłumaczenie wydarzeniem, jakim jest śmierć czy rezygnacja biskupa, nie znajduje zastosowania. Braki dotyczą też często jedynie poszczególnych rubryk. Chcąc określić stan danej diecezji w konkretnym roku, musimy zatem uciec się do szacunków opartych na dostępnych danych z najbliższych lat sąsiadujących z szukanym rokiem, obliczając średnie tempo zmian danej zmiennej, a następnie rzutując je na interesujący nas rok.

Inną wątpliwość rodzi nieposługiwanie się przez rocznik liczbą zero. Zarówno wówczas, gdy dane nie napłynęły do Watykanu, jak i wówczas, gdy nie ma czego raportować (np. w danej diecezji nie było żadnych zakonników), rocznik oddaje to tym samym znakiem graficznym: „...”. Przez porównanie z poprzednimi i następnymi danymi da się jednak zwykle określić jego sens (gdy wcześniej i później raportowano znaczące liczby, możemy domyślać się braku danych, gdy zaś wcześniej lub

później w danej rubryce również widnieje „...” lub pojawiają się niewielkie liczby, przyjmuję, że oznacza on zero.

Warto wspomnieć o pojawiających się nierzadko błędach drukarskich, polegających na pomyleniu rubryk (np. liczby katolików w diecezji z ogólną liczbą mieszkańców), pomyleniu cyfr (np. w kolejnych latach widnieją liczby ok. 750 tys., a pomiędzy nimi nieoczekiwanie pojawia się 550 tys. w odstępnie roku). Wiele z tych błędów da się uchwycić i skorygować, zestawiając dane dla danej diecezji z kolejnych lat, czasami jednak zdarzają się poważniejsze anomalie, których nie sposób wyjaśnić inaczej niż lokalną zmianą metodologii pomiaru. Dla przykładu: we francuskiej diecezji Saint-Denis jeszcze w roku 2001 raportowano 1 mln 189 tys. katolików, czyli podobnie jak od lat osiemdziesiątych ubiegłego stulecia (średnio 1 mln 128 tys.), tymczasem w roku 2002 i następnych liczba ta spadła niemal o połowę, do ok. 600 tys., przy czym spadek ten nie ujawnił się w analogiczny sposób w innych wskaźnikach (jak liczba parafii). Dane dotyczące liczebności katolików we Francji są wyjątkowo wybrakowane i charakteryzują się sporą liczbą błędów, dlatego stosunkowo często pozostawało poprzestać na szacunkach opartych na danych, które wydawały się stosunkowo pewne (mieszczące się w zakresie powtarzającym się w kolejnych latach). Dane z Niemiec z kolei są systematycznie zawyżane (co omówię dalej).

Na podstawie danych z AP nie da się też wyeliminować innego rodzaju anomalii: nierzadko znaczącą częścią kadry Kościoła na danym terenie są kapłani zakonni i zakonnice. W odróżnieniu od kapłanów diecezjalnych nie wszyscy są przyporządkowani (ordynowani) do konkretnych diecezji, lecz jedynie w porozumieniu z biskupem działają na ich terenie. Z wyjątkiem zgromadzeń monastycznych, nie są nawet związani z miejscem i częstokroć przemierzają się po całej prowincji zakonnej (między własnymi domami zakonnymi znajdującymi się w różnych diecezjach, a czasem nawet prowincjach), delegowani do określonych zadań. Zdarzają się też przenosiny całych domów zakonnych, co dla jednej diecezji może oznaczać dość znaczące uszczuplenie kadr, dla innej zaś ich zasilenie. Wpływ tych migracji maleje dopiero po zsumowaniu wszystkich danych na poziomie krajowym, który będzie dla mnie głównym poziomem analizy.

Dużym wyzwaniem, którego podjęcie poprzedza wszelką długookresową analizę danych z AP, jest rekonstrukcja historycznych przemian w strukturze administracyjnej Kościoła. W kolejnych rocznikach bowiem pewne diecezje przestają się pojawiać, inne zaczynają, co wynika właśnie z przekształceń strukturalnych (diecezje bywają łączone albo wydzielane z terytorium innych), a niekiedy ze zmiany ich nazwy. Samo porównanie stanu danej diecezji w kolejnych rocznikach nie jest więc do końca miarodajne, gdyż zdarza się, że spadek np. liczby księży wynika z powstania nowej diecezji na terenach wydzielonych z już istniejącej, która tym samym traciła kapłanów, parafie i przypisanych do niej wiernych. Analogicznie w przypadku innych diecezji można zaobserwować skokowy wzrost wskaźników,

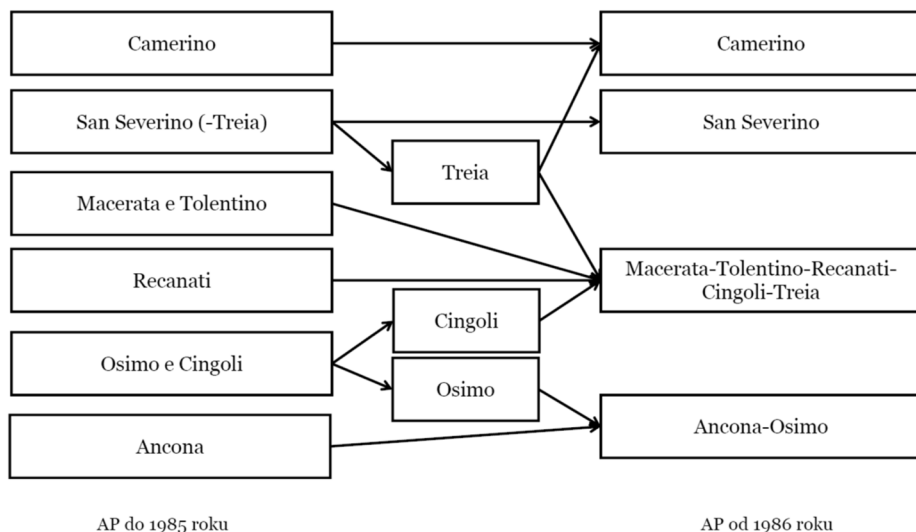
wynikający z włączenia w ich granice części lub całych mniejszych diecezji, które tym samym uległy likwidacji. Analizując dane z poszczególnych sąsiadujących ze sobą diecezji, możemy też dostrzec zmiany, które wynikają z decyzji administracyjnych mniejszej rangi – gdy np. odnotowujemy gwałtowny spadek w jednej, a jednocześnie gwałtowny wzrost w drugiej, sąsiedniej diecezji w tym samym roku, co wynika ze zmiany granic diecezji i przejścia części parafii, wraz z personelem, do innej, których to zmian roczniki nie odnotowują.

Niezastąpioną pomocą w rozwikłaniu tych przemian jest serwis The Hierarchy of the Catholic Church (HCC). Podaje on dla niemal wszystkich diecezji z interesujących nas krajów większość danych za lata 1950, 1970, 1980, 1990, corocznie w okresie 1999–2004 oraz dane z lat późniejszych wybrane w taki sposób, że każda diecezja zostaje uwzględniona co ok. trzy lata. Rejestruje on ponadto zmiany statusu kanonicznego danego terytorium, zmiany nazw, a także fakty łączenia czy wydzielenia diecezji, choć w tym przypadku podaje jedynie, do jakich diecezji terytorium likwidowanej zostało włączone (lub z jakiej diecezji wyłączono nową), bez informacji ilościowych (np. jaka liczba parafii przypadła w udziale jakiej diecezji). Tego rodzaju przesunięcia administracyjne czasami generują też innego rodzaju błąd: trafiałem mianowicie na sytuacje, że diecezja była w roczniku raportowana dwukrotnie: raz jako jeszcze niezależna, drugi raz jako już włączona do nowej diecezji. Albo też odwrotnie – jak w przypadku niemieckiej diecezji Essen, która powstała w lutym 1957 roku i była już raportowana w AP 1958, podczas gdy diecezje, kosztem których ją utworzono (Köln, Münster i Paderborn, a prawdopodobnie też inne), raportowały wówczas stan jeszcze nieuszczuplony tą kreacją.

Szczególnie wiele tego rodzaju problemów dostarcza Kościół we Włoszech. Jest to struktura niezwykle rozdrobniona: na początku objętego moimi analizami okresu liczyła ok. 290 diecezji i innych ciał o analogicznym statusie. W latach siedemdziesiątych, a zwłaszcza w roku 1986, zlikwidowano przez połączenie ponad pięćdziesiąt z nich, wiele kolejnych zmieniło nazwy, w wyniku podziału powstawały nowe diecezje, które po jakimś czasie jednoczono z innymi.

Pozwolę sobie pokazać na jednym przykładzie, z jakim powikłaniem ma do czynienia ktoś, kto usiłuje prześledzić dzieje diecezji włoskich. W regionie kościelnym Marche na początku badanego okresu istniały m.in. diecezje: San Severino (-Treia), Camerino, Macerata e Tolentino, Osimo e Cingoli oraz diecezja Recanati. W styczniu 1985 roku z połączenia trzech ostatnich i części Treia z pierwszej powstała nowa diecezja „Macerata-Tolentino-Recanati-Cingoli-Treia”, ale bez Osimo, które stało się niezależną diecezją, po roku łącząc się z diecezją Ancona (-Numana) w diecezję Ancona-Osimo, a pewna część diecezji Treia została włączona do Camerino (rys. 6).

Wobec postawionego celu, tj. długookresowej analizy porównawczej przemian, niekoniecznie na poziomie konkretnych diecezji, pozostaje w takich wypadkach



Rysunek 6. Przemiany administracyjne diecezji z regionu Marche [AP].

traktować diecezje, które uległy połączeniu, tak, jakby były połączone od początku, a te, które zostały rozdzielone, tak, jakby do tego podziału nie doszło. We wspomnianym przykładzie oznacza to obranie za obiekt porównań fikcyjnego tworu, jakim jest diecezja „Camerino-Macerata-Tolentino-Recanati-Cingoli-Treia-San Severino-Ancona-Osimo”, która i tak stanowi niewiele ponad 1/4 regionu Marche. Sytuacja jest trudniejsza, gdy po podziale obie nowe diecezje weszły do dwóch różnych regionów kościelnych i tam uległy połączeniu z kolejnymi diecezjami, jak w przypadku diecezji Gravina e Irsina, podzielonej w 1976 roku na dwie, z których jedna – Gravina – połączyła się w 1986 roku z prałaturą Altamura ed Acquaviva delle Fonti w ramach regionu Puglia, druga zaś – Irsina – z diecezją Matera (powstała po podziale diecezji Acerenza e Matera w 1956 roku) w regionie Basilicata. Szczęśliwie mowa o niewielkich diecezjach, na które składa się do dwudziestu parafii, dlatego zasadniczo nie zniekształca to obrazu zmian w poszczególnych regionach i usprawiedliwia decyzję o arbitralnym włączeniu całości do jednego z nich, zgodnie z ostateczną przynależnością większości parafii. Odrębnym problemem jest diecezja rzymska, dla której do roku 1970 w ogóle AP nie podawał danych statystycznych. Tymczasem (po Mediolanie) posiadała ona najwięcej kapłanów ze wszystkich włoskich diecezji.

Znaczące przemiany strukturalne objęły również inne kraje: we Francji w 1967 roku powstało pięć nowych diecezji wokół (i głównie z terenów) diecezji Paryża, trzy inne diecezje uległy połączeniu, ponadto w roku 1970 powstała jedna nowa diecezja. W roku 2002 dokonana się gruntowna reforma administracyjna, która jednak

dotyczyła przede wszystkim przyporządkowania poszczególnych diecezji do prowincji kościelnych i ich relacji podrzędności i nadrzędności (statusu metropolitalnego). W dalszych analizach będę się odnosić do starej struktury, gdyż interesują mnie przede wszystkim zmiany zachodzące w okresie, kiedy to w jej ramach toczyło się życie Kościoła we Francji. W Niemczech w analizowanym okresie powstało pięć nowych diecezji, w Wielkiej Brytanii i Hiszpanii po cztery, trzy w Portugalii i po dwie w Belgii, Holandii oraz Austrii. Kościoły w Irlandii i Szwajcarii zachowały niezmienną strukturę. Choć z punktu widzenia prawa kanonicznego diecezja stanowi podstawową strukturę Kościoła, to nie do końca nadaje się na jednostkę w analizie porównawczej – niektóre diecezje niemieckie miały w pewnym okresie więcej zakonnicy niż niektóre diecezje włoskie wszystkich wiernych. Z tego względu bardziej miarodajnymi jednostkami analizy są prowincje kościelne, grupy diecezji zgrupowanych wokół większych metropolii, choć, jak wspominałem, i tu zdarza się, że diecezje zmieniają swą przynależność.

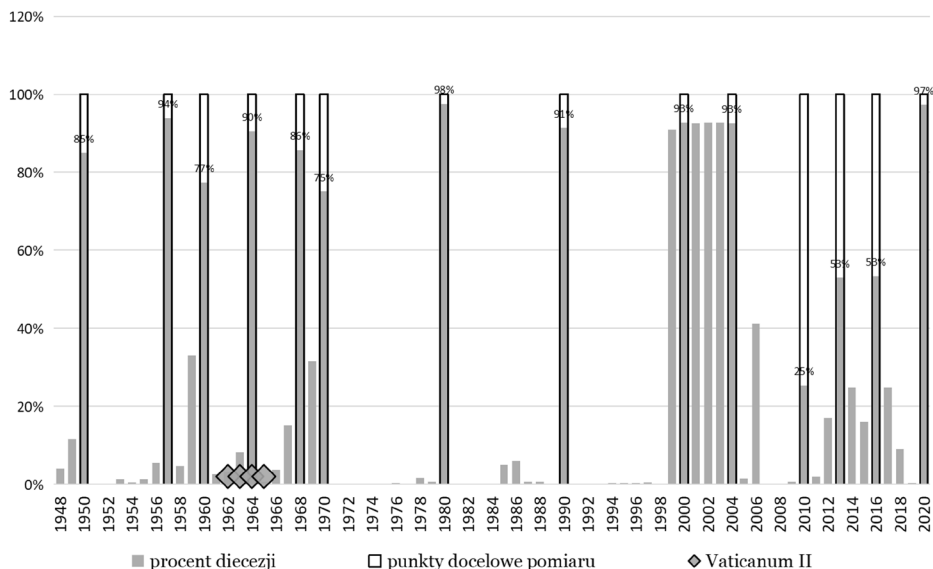
2.2. PUNKTY POMIARU

W HCC tylko dla ok. 20% diecezji z interesujących nas krajów zamieszczone są jakiegokolwiek informacje z lat 1950–1970. W swoich analizach uzupełniłem tę lukę danymi zawartymi w AP z lat 1958, 1961, 1965 i 1969, czyli obejmującymi czas bezpośrednio poprzedzający obrady Soboru oraz czas jego trwania.

Rysunek 7 przedstawia liczbę diecezji, z których dane dla danego roku udało mi się zebrać, w porównaniu z szacowaną liczbą diecezji wówczas działających. Oznacza to, że dla brakujących diecezji dane były oszacowane na podstawie danych z lat najbliższych. Szacunek polegał na wyliczeniu tempa zmiany między latami, z których dane są dostępne, i określeniu prawdopodobnej zmiany, jaka zaszła do roku, dla którego brak danych¹.

Opierając się na tych danych i dokonując ich ekstrapolacji tam, gdzie ich brakuje dla poszczególnych diecezji w danym roku (albo dla określonej rubryki), skupię się na latach: 1950, 1957, 1960, 1964, 1968, 1970, 1980, 1990, 2000, 2004, 2010, 2013, 2016 i 2020 jako momentach, pomiędzy którymi będę porównywał stan Kościoła w poszczególnych krajach. Sobór Watykański II odbywał się w latach 1962–1965. Uzyskamy więc trzy pomiary stanu Kościoła sprzed tego wydarzenia (w tym jeden już z okresu urzędowania Jana XXIII), jeden z czasu trwania obrad oraz dwa z dekady następującej bezpośrednio po Soborze. Dla większości punktów pomiaru z okresu najbardziej nas interesującego rocznik AP zawierał dane roczne

¹ Posłużyłem się wzorem $X_n = X_2 - ((X_2 - X_1) / (R_2 - R_1)) \times (R_2 - R_n)$, gdzie X_2 i X_1 to znane wielkości danej zmiennej w latach odpowiednio R_2 i R_1 , a X_n to wartość szukana w roku R_n .



Rysunek 7. Pokrycie lat danymi z AP.

dla średnio 87% diecezji. W przypadku lat 1960 i 1970, w odniesieniu do których pokrycie to jest niższe (odpowiednio 77% i 75%), roczniki raportowały dane dla tych diecezji w latach bezpośrednio poprzedzających (tj. 1959 i 1969), co minimalizuje błąd. W największym stopniu na szacunkach oparte są dane dla lat ostatnich (2010–2016), ponieważ – jak wspomniałem – HCC podaje je w kilkuletnich odstępach. Szczęśliwie, dla wielu zmiennych dysponujemy dla tego okresu innymi źródłami danych (ASE, KdD, dane episkopatów), a dla ostatniego punktu pomiaru (rok 2020) – niemal pełnym zestawem danych (AP 2021).

2.3. DOSTĘPNE WSKAŹNIKI

AP w różnych okresach podawało nieco inny zestaw danych. Starsze roczniki zawierają np. informacje nie tylko na temat liczby zakonnic, ale też liczby domów zakonnych (podobnie w odniesieniu do zakonów męskich), podczas gdy nowsze tę ostatnią pomijają; starsze podają jedynie liczbę neoprezbiterów diecezjalnych, nowsze zaś także zakonnych; te ostatnie informują ponadto o liczbie chrztów w danej diecezji. HCC gromadzi tylko te wybrane dane, które zawierają wszystkie roczniki. Ze względu na to, że niewiele egzemplarzy AP znajduje się w bibliotekach, a na rynku wtórnym pojawiają się sporadycznie, zmuszony byłem zasadniczo za punkt wyjścia obrać zestaw zakumulowany w bazie HCC, w związku z czym analizie poddam przede wszystkim następujące dane dostarczane przez AP:

liczbę katolików, populację diecezji ogółem, liczbę parafii, liczbę księży diecezjalnych, liczbę kapłanów zakonnych i liczbę siostr zakonnych.

Niestety tylko dwie pierwsze zmienne odnoszą się bezpośrednio lub pośrednio do żywotności niszy: liczba katolików (w powiązaniu z ich procentowym udziałem w populacji) oraz liczba parafii. Wadą pierwszej z nich jest to, że w przypadku wielu diecezji opiera się na szacunkach (często jest podawana z zaokrągleniem do tysiąca), tymczasem dostarcza tym cenniejszych informacji, im bardziej jest precyzyjna – jej względny spadek w stosunku do ogółu populacji oznacza, że liczba chrztów przestaje przekraczać liczbę zgonów i odejść. Decyzja o niechrzczeniu własnego dziecka stanowi symptom już dokonanego rozejścia się z danym Kościołem. W przypadku gdy dana liczba jest szacowana przez urzędników kościelnych, można się spodziewać, że będzie rejestrowała takie zmiany z pewnym opóźnieniem. Dlatego tam, gdzie to będzie możliwe, będę się starał dotrzeć do bardziej szczegółowych danych na temat liczby chrztów, apostazji czy zgonów. Za wskaźniki żywotności niszy posłużą też liczby małżeństw kościelnych czy uczestnictwa w mszach, a także wyniki sondaży, w których respondenci identyfikują się (bądź nie) jako katolicy i określają częstotliwość uczęszczania na nabożeństwa.

Liczba parafii mówi nam coś o żywotności niszy tylko, jeśli wzrasta, gdyż powstawanie nowych parafii świadczy o tym, że ciągle występuje pewna przewaga popytu na usługi religijne nad podażą. Wskaźnik ten charakteryzuje się pewną inercyjnością, gdyż z przyczyn logistycznych organizacja nie reaguje natychmiastowo, i dlatego opisuje odpowiedź na potrzeby, które wystąpiły w momencie podjęcia decyzji, nie zaś jej realizacji. Wydaje się jednak, że opóźnienie w jego zmianach będzie mniejsze niż w przypadku pierwszej zmiennej. Redukcja liczby parafii może bowiem wynikać nie tyle, czy nie tylko, z erozji niszy, a przez to z mniejszego wsparcia dla organizacji, ile również z braków kadrowych tej ostatniej. W takim przypadku wskaźnik informuje bardziej o stanie organizacji.

W AP zamieszczane są też informacje o zasobach kadrowych organizacji kościelnej, przede wszystkim o liczbie księży diecezjalnych, zakonnych oraz siostr. Wprawdzie podaje się tylko liczbę zakonnic łącznie, nie precyzując, jaki jest wśród nich udział siostr prowadzących życie czynne, a jaki mniszek z zakonów kontemplacyjnych, lecz te pierwsze stanowią zwykle przeważającą część tego stanu. Tam, gdzie to będzie możliwe, postaram się jednak uwzględnić to rozróżnienie.

Dane zaczerpnięte z AP będę konfrontował z danymi z innych źródeł, z ASE, z danymi Kongregacji ds. Duchowieństwa (KdD 1 i 2), z raportami publikowanymi przez episkopat, konferencje przełożonych generalnych zgromadzeń zakonnych czy niezależne instytuty badawcze. Choć rzadko sięgają one przed rok 1970, dostarczają informacji, których w AP brakuje, pozwalając uszczegółowić obraz. Istotnych problemów pod tym względem następuje kategoria księży zakonnych. Dane odnoszące się do tego stanu, a dotyczy to niemal wszystkich analizowanych krajów, charakteryzują się największym rozrzutem wartości w zależności od źródła,

które częstokroć nie podaje kryteriów zaliczania do tej kategorii. Źródła episkopalne zwykle rejestrują kapłanów zakonnych przebywających na terenie diecezji lub inkardynowanych do niej, a niekiedy ograniczają się wyłącznie do zaangażowanych w posługę parafialną. Niektóre źródła (zwłaszcza konferencje przełożonych zgromadzeń) zliczają wszystkich członków zgromadzeń zakonnych bez uwzględniania różnicy stanów (ojców i braci), czasem uwzględniając też zakonników przed ślubami wieczystymi, inne z kolei podają liczbę członków zgromadzenia niezależnie od miejsca ich przebywania, czyli wliczając np. przebywających na misjach.

2.4. SONDAŻE

Dane oficjalne informują zwykle o tym, kogo sam Kościół uważa za należącego do niszy, dlatego warto te dane skonfrontować z danymi na temat tego, kto sam siebie do niej zalicza. Źródłem takich informacji będą sondaże, które podlegają zwykle większym fluktuacjom niż dane urzędowe i z natury rzeczy mają bardziej subiektywny charakter, podatny na wpływ okoliczności i kontekstu. Zarówno European Values Survey [EVS], European Social Survey [ESS], jak i International Social Survey Program [ISSP] zadają pytania o przynależność do wspólnoty religijnej. W EVS i ESS poprzedzone jest ono pytaniem filtrującym (czy ktoś w ogóle przynależy do jakiejś wspólnoty religijnej), w ISSP zaś obok konkretnych wyznań respondent mógł wskazać brak związku z religią (np. „Keiner Religionsgemeinschaft”). Jak zobaczymy, sondaże te dają bardzo rozbieżne rezultaty. Może to wynikać z wieloznaczności samego nazywania siebie katolikiem: w najszerszym znaczeniu respondenci mogą interpretować to określenie w sposób zbliżony do interpretacji statystyk kościelnych i rozumieć przez nie sam fakt bycia ochrzczonym w Kościele katolickim (nie zaś np. w protestanckim). Takie znaczenie może być sugerowane ankietowanemu, gdy pytanie o wyznanie pojawi się w kontekście pytań metryczkowych, o płeć, wiek, narodowość etc. (tak w ankiecie ISSP), albo też gdy będzie pierwszym pytaniem odnoszącym się do zagadnień światopoglądowych. Inne konteksty ankiet (np. poprzedzające je pytania o kwestie etyczne czy związane z elementami doktryny Kościoła) mogą jednak sugerować węższe znaczenie, zakładające utożsamianie się z daną wspólnotą, organizacją czy jej nauczaniem. W sondażach EVS pytanie o wyznanie umieszczane było za każdym razem w nieco innym kontekście: zwykle poprzedza je pytanie o obiektywne standardy etyczne, ale w 1981 roku zadano przed nim (pyt. 40a) pytania o możliwość kolejnej wojny (pyt. 36–37), co w związku z poczuciem zagrożenia, jakie wywołuje samo rozważenie takiej możliwości, wzbudza uczucia związane z tożsamością grupową (Durkheimowską świadomością zbiorową, której skryształowaną formą jest, według francuskiego socjologa, właśnie religia). W roku 1990 respondent przed określeniem własnej przynależności religijnej (pyt. 29) musiał rozważyć wiele

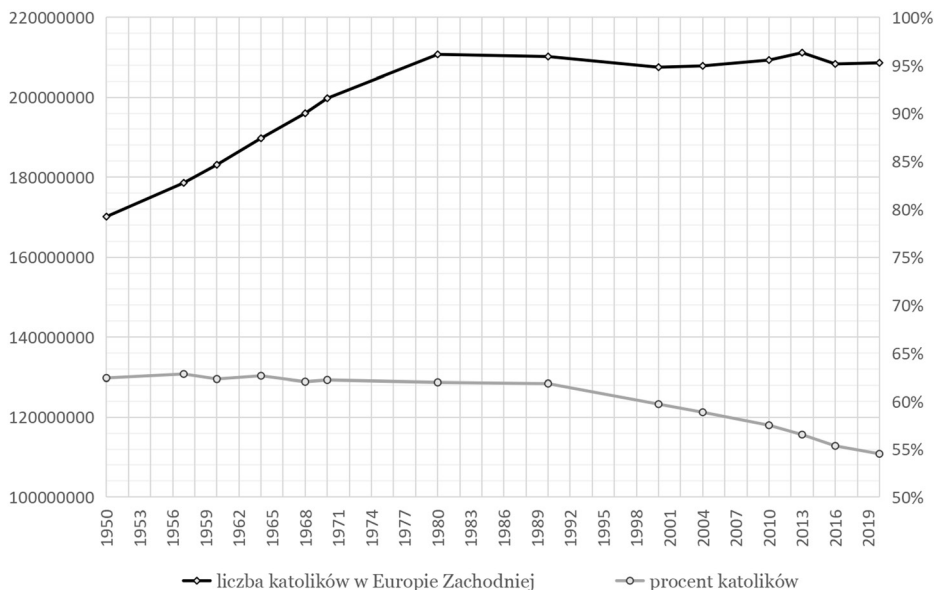
egzystencjalnych zagadnień związanych z sensem życia (pyt. 25–27), które wzmacniały odczuwanie indywidualnych potrzeb, zwykle kojarzonych jako zaspokajane przez religię. W 1999 roku natomiast przed podaniem wyznania (pyt. 22–23) respondent odpowiadał na dużo bardziej oddalone od problematyki religijnej pytania związane z etyką zawodową (pyt. 14–20).

Z powodu tej wieloznaczności omawiane dane nie dają narzędzi do precyzyjnego określenia granic niszy, wskazują jednak pewne ogólne tendencje w ich ramach.

3. PRZEGLĄD OGÓLNY

Zanim przyjrzymy się zmianom wspomnianych wskaźników w poszczególnych krajach, dokonajmy wstępnej oceny postawionych hipotez z makroskopowej perspektywy – Europy Zachodniej traktowanej jako całość. Na początku posłużymy się wyłącznie danymi z AP.

Jak zmieniały się granice niszy preferencyjnej Kościoła katolickiego w Europie, możemy się wstępnie zorientować, biorąc pod uwagę zsumowaną liczebność katolików (ochrzczonych, którzy nie dokonali apostazji) we wszystkich jedenastu analizowanych krajach zachodnioeuropejskich w porównaniu z liczebnością populacji. Liczba katolików rosła w stosunkowo stałym tempie (prawie 1,5 mln rocznie) aż do roku 1980, po którym liczebność ustabilizowała się na poziomie ok. 209 mln

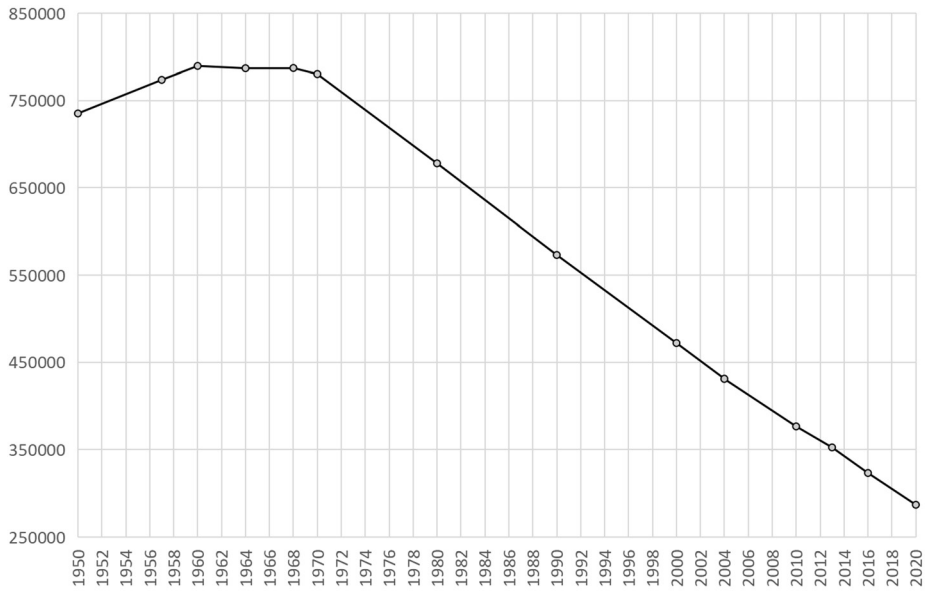


Rysunek 8. Liczba (oś lewa) i odsetek (oś prawa) katolików w jedenastu krajach Europy Zachodniej [AP].

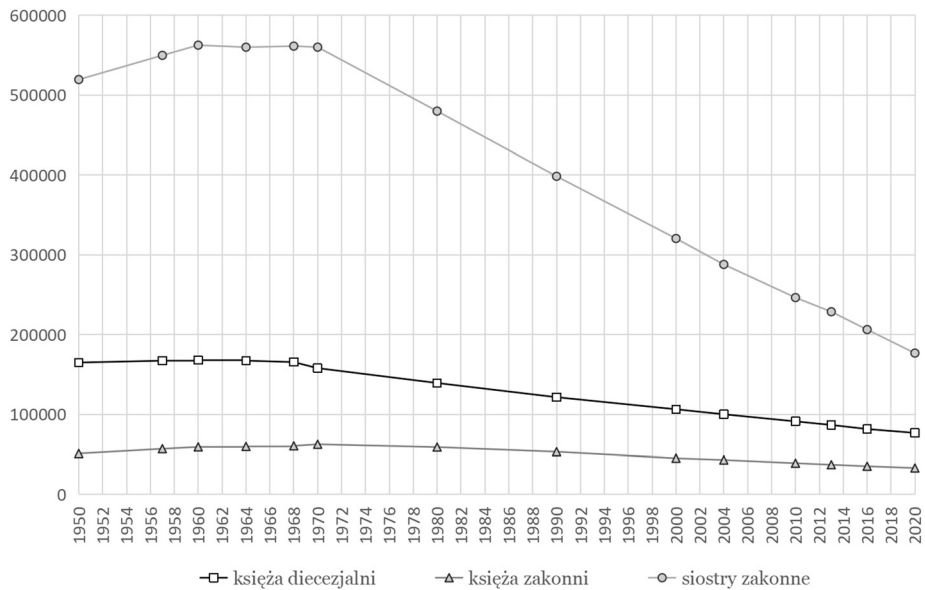
(z wahaniami na poziomie $\pm 1,3\%$). Oznacza to jednak spadek udziału katolików w całości populacji zachodnioeuropejskiej w ujęciu procentowym. Widać tu wyraźnie moment, w którym reprodukcja niszy katolicyzmu przestaje nadążać za rozwojem populacji. Wprawdzie po roku 1957 udział spadł o 0,5 p.p., lecz w roku 1964 był większy niż w roku 1950. Pierwszy znaczący spadek ma zatem miejsce między rokiem 1964 a 1968, choć nie przekracza jeszcze 0,6 p.p. Od roku 1957 (apogeum) do 1990 udział katolików zmniejsza się łącznie o 1 p.p. Dopiero po tym roku zaczyna spadać bardziej dynamicznie, w tempie ponad 2 p.p. na dekadę. Proces erozji niszy nie był więc liniowy, odpowiednio do liniowości głównych wskaźników modernizacji, jak zakłada klasyczna teoria sekularyzacji. Wyraźnie wyodrębniają się w nim dwie fazy: faza pierwsza, stosunkowo łagodnego spadku, poprzedza fazę drugą, spadku gwałtownego. Zgodnie z założeniem przyjętym w tym opracowaniu głównym katalizatorem kryzysu były przekształcenia Kościoła dokonane na Soborze Watykańskim II i pod jego wpływem. Widzimy, że nisza zareagowała bezpośrednio na tę zmianę – część katolików już po niej nie decydowała się chrzczyć swoich dzieci lub opuściła wspólnotę stanowiącą niszę Kościoła (faza I). Głównym mechanizmem kryzysogennym było jednak osłabienie wiarygodności wewnętrznej, a oddziaływał on znacznie szerzej i stopniowo na tych, którzy w Kościele zostali. Pokolenie dzieci tych, którzy dorastali już w atmosferze reformy, utraciło definitywnie związek z katolicyzmem. Wniosek ten będziemy musieli jeszcze zweryfikować w odniesieniu do poszczególnych krajów, w których przemiany stanowią składowe tego ogólnego trendu.

Podobne fazy można wyróżnić w przypadku kadr (księży diecezjalnych i zakonnych oraz zakonnice) zachodnioeuropejskich Kościołów rzymskokatolickich traktowanych łącznie. Do 1960 roku liczba kobiet i mężczyzn poświęcających swoje życie służbie Kościołowi (aczkolwiek w coraz wolniejszym tempie) wzrastała, natomiast w roku 1964 zanotowano pierwszy spadek. Do roku 1968 wprawdzie liczba ta nieco wzrosła, nie zrekompensowało to jednak poprzedniego odpływu (średnie tempo zmian dla pierwszej fazy to $-0,65$ tys. rocznie). Druga faza – gwałtownego kryzysu – rozpoczęła się bezpośrednio po tym roku, od razu uzyskując tempo ponad $-11,6$ tys. osób rocznie. Tempo to nieznacznie malało w późniejszych dekadach, nie spadając jednak poniżej $-8,2$ tys. osób rocznie (średnio $-9,7$ tys. na rok).

Kadra Kościoła weszła zarówno w pierwszą, jak i w drugą fazę szybciej niż nisza, przy czym druga faza przebiegała znacznie gwałtowniej – kadry kościelne uszczupliły się w tym okresie o blisko 62%. Ten ogólny trend, rzecz jasna, stanowi tylko wypadkową zróżnicowanej sytuacji w poszczególnych stanach duchownych (księży diecezjalnych, zakonnych i zakonnice), dlatego dalej rozbijemy go na elementy składowe. Zgodnie z przyjętym tu modelem kryzys powinien w różnym czasie i w różnej intensywności dotknąć poszczególne stany. Bardziej oporny powinien być stan księży zakonnych, najgwałtowniej powinien przechodzić go zaś stan kobiet konsekrowanych. Założenie takie uzyskuje wstępne potwierdzenie w perspektywie ogółu krajów zachodnioeuropejskich.



Rysunek 9. Zmiany liczebności kadr Kościoła katolickiego w Europie Zachodniej [AP].



Rysunek 10. Liczebność stanów składających się na kadrę eklezjalną [AP].

Zmiany te zostały podsumowane również w tabeli 1.

Tabela 1. Tempo przemian w poszczególnych stanach duchownych w przeliczeniu na zmiany roczne w okresach między uwzględnionymi latami

Roczne tempo zmian	1950–1957	1957–1960	1960–1964	1964–1968	1968–1970	1970–1980	1980–1990	1990–2000	2000–2004	2004–2010	2004–2013	2013–2016	2016–2020
Kapłani diecezjalni	331	222	-149	-461	-3789	-1862	-1778	-1515	-1566	-1486	-1485	-1713	-1199
Kapłani zakonnici	839	755	149	180	993	-351	-575	-802	-534	-668	-633	-636	-546
Siostry zakonne	4330	4271	-649	339	-632	-8019	-8134	-7796	-8124	-6927	-5917	-7448	-7383

Źródło: AP.

W ostatnich latach pontyfikatu Piusa XII Kościołom zachodnioeuropejskim udało się wcielać w szeregi swoich kadr o prawie 1,2 tys. mężczyzn i ponad 4,2 tys. kobiet rocznie więcej, niż umierało czy opuszczało stan duchowny. Bardziej efektywne w rekrutacji kapłanów były wówczas zakony niż seminaria diecezjalne. Nieznaczne spowolnienie wzrostu daje się zauważyć w pierwszych latach pontyfikatu Jana XXIII. Dopiero w okresie obejmującym obrady soborowe stany księży diecezjalnych oraz sióstr zakonnych zaczęły wchodzić w I fazę (łagodnego spadku). Jeśli w ogóle można mówić o I fazie w przypadku ojców zakonnych, to przejawia się ona w znacznym osłabieniu wzrostu między rokiem 1960 a 1968, ale zaraz po tym okresie zakony męskie odnotowują rekordowy wzrost, po nim zaś bezpośrednio wkraczają w fazę ostrego kryzysu, który i tak przechodzą łagodniej niż pozostałe dwa stany, dla których faza II ujawnia się już w danych z roku 1968.

Obserwacje te zgodne są z założeniem, że stan zakonników, ze względu na większą niezależność od hierarchii eklezjastycznej i sposób życia we wspólnotach praktykujących bardziej metodycznie i we względnej izolacji od środowiska społecznego, w mniejszym stopniu i z opóźnieniem odczuwał skutki transformacji teologicznej. Różnic tych nie tłumaczy teoria sekularyzacji – przeciwnie, gdyby kryzys Kościoła wynikał z oddalenia się społeczeństwa od religii, to w zakonach powinien się ujawnić mocniej i szybciej.

Warto jednak pamiętać, że wyświęcenie nowego kapłana czy przyjęcie ślubów zakonnych stanowi zwieńczenie sześć- lub siedmioletniego (w przypadku księży diecezjalnych) czy nawet dłuższego (u osób zakonnych) okresu formacji. W roku 1968 wyświęcano więc kapłanów, którzy podjęli decyzję o wstąpieniu do seminarium jeszcze przed rozpoczęciem Soboru Watykańskiego II. Kandydaci, którzy wstąpili do seminariów po jego zakończeniu (rok 1965), byli wyświęceni już po roku 1970, a w tym okresie widzimy gwałtowny spadek, obejmujący również liczebność członków zakonów. Możemy z tego wnioskować, że spowolnienie wzrostu poprzedzające jego chwilowe przyspieszenie (jak w przypadku ojców zakonnych) czy też wzrost znacznie niższy niż w poprzednich okresach po pierwszym wyraźnym spadku (jak w przypadku sióstr zakonnych między rokiem 1964 a 1968) wynikać mogą nie tyle z osłabionej rekrutacji, ile z faktu, że wzrost ten został zneutralizowany przez falę rezygnacji ze stanu duchownego. Wraz z opadnięciem tej fali ujawnił się napływ, będący owocem rekrutacji jeszcze z okresu poprzedzającego Sobór (w zakonach męskich 1968–1970, w żeńskich 1964–1968). Domysł ten postaram się zweryfikować, przyglądając się bliżej ruchom składającym się na ogólny trend.

O ile bardzo wysokie tempo ubywania księży diecezjalnych w latach 1968–1970 (o ponad 3,7 tys. rocznie) może stanowić rezultat szoku spowodowanego samym wprowadzeniem zmian („kryzysem posoborowym”), to utrzymujące się do końca uwzględnionego okresu na stosunkowo stałym poziomie wysokie tempo kurczenia się kadr (kapłanów ok. –1,5%, zakonnic ok. –2% rocznie) potwierdza tezę,

że regres nie jest po prostu rezultatem naruszenia równowagi systemu, ale efektem braku zdolności systemu do ponownego osiągnięcia równowagi.

Innym wskaźnikiem dostarczanym przez AP, który pozwala rzucić pewne światło na relacje między niszą a organizacją, jest liczba parafii. Powstanie nowej parafii, jak wspomniałem, wymaga pewnego nadmiaru środków wynikającego z intensywnego uczestnictwa wiernych. Rozwój sieci parafialnej pozwala jednocześnie zwiększyć dostępność i podnieść jakość usług religijnych, a tym samym mocniej zaangażować wiernych, czyli – z perspektywy organizacji – uzyskiwać od nich większe wsparcie. Wyhamowanie rozwoju sieci parafialnej świadczy o tym, że wsparcie to nie stwarza już nadwyżki. Zmiany w liczbie parafii mogą więc służyć za wskaźnik zmian niszy podtrzymującej Kościoła. Może być jednak i tak, że decyzja o likwidacji parafii to wynik zarówno spadku zaangażowania wiernych do poziomu, który czyni nieopłacalnym utrzymywanie odrębnej jednostki, jak i braków kadrowych organizacji, czyli systemu podtrzymującego.

Gdy przyjrzymy się sumarycznej liczbie parafii w krajach zachodnioeuropejskich, widzimy podobny przebieg jak w przypadku księży zakonnych: po okresie niewielkiego spadku ($-0,6\%$) między rokiem 1968 a 1970 liczba parafii rośnie w kolejnej dekadzie, po której jednak następuje dynamiczny spadek. Największe tempo trend ten osiągnął między rokiem 2000 a 2004 ($-1,1\%$ rocznie). Od roku 1980, w którym było ponad 120 tys. parafii, Kościoły zachodnioeuropejskie utraciły ich 32 tys. ($26,6\%$) (tab. 2).



Rysunek 11. Liczba parafii w krajach zachodnioeuropejskich [AP].

Tabela 2. Fazy regresu w poszczególnych wskaźnikach

Wskaźnik	Apogeum	Straty od apogeum	Odsetek straty od apogeum	Faza I	Straty w fazie I	Odsetek straty w fazie I	Faza II	Straty w fazie II	Odsetek straty w fazie II
Księża diecezjalni	1960	-91 138	-54,3	1960-1968	-2440	-1,5	1968-2020	-88 698	-53,6
Księża zakonni	1970	-29 420	-47,1	1960-1968	^a		1970-2020	-29 420	-47,1
Księża łącznie	1964	-117 254	-51,6	1964-1968	-1122	-0,5	1968-2020	-110 540	-50,2
Siostry zakonne	1960	-385 679	-68,6	1960-1964	-2595	-0,5	1968-2020	-384 442	-68,5
Parafie	1980	-32,078	-26,6	1968-1970	-715	-0,6	1980-2020	-32,078	-26,6
Odsetek katolików	1957	-8,3 p.p.	-	1964-1990	-0,8 p.p.	-	1990-2020	-7,3 p.p.	-

^a W tej kategorii nastąpił wzrost: +1319 (+2,2%).

Źródło: AP.

Pokrywa się to z modelem, według którego w latach dziewięćdziesiątych zaczęło przychodzić na świat pokolenie, którego rodzice nie odczuwali już na tyle silnego związku z katolicyzmem, by jednoznacznie wskazać go swoim dzieciom jako depozytariusza wiarygodnych informacji o sferze nadprzyrodzonej. Nie skonstruowali dla swoich potomków świata, w którym katolicyzm odgrywałby istotną rolę, gdyż roli takiej nie odgrywał już w ich własnym życiu. Rodzice ci wychowywali się już w Kościele posoborowym.

Podsumowując, na poziomie krajów zachodnioeuropejskich traktowanych łącznie wstępnie potwierdza się prezentowane w moich rozważaniach założenie, że Sobór Watykański II stanowił istotny czynnik kryzysu Kościoła katolickiego. Wywołał on negatywny efekt już w trakcie swego trwania, prawdopodobnie skutkując pierwszą falą odejść ze stanu kapłańskiego i zakonów. Nie można wykluczyć, że reakcja ta wynikała z niespełnienia pokładanych w Soborze nadziei. Dalekosiężny efekt Soboru – spadek wiarygodności wewnętrznej – ujawnił się jednak po pewnym czasie, różnym w zależności od wskaźnika: w przypadku stanów eklezjalnych nie dłuższym niż czas formacji przed przyjęciem święceń / podjęciem ślubów wieczystych, a w przypadku niszy – w dystansie kohortowym. Oznacza to, że głównym rezultatem było załamanie się zdolności międzygeneracyjnej transmisji idei religijnych.

Innymi słowy, Kościół zapłacił cenę nie tylko za samo wprowadzenie zmian, ale również za to, że zmiany te nie szły w kierunku podniesienia jego zdolności do rozwoju w zachodnioeuropejskim środowisku społecznym.

Zgodnie z przewidywaniami największe straty poniosły stany księży diecezjalnych oraz zakonnic, natomiast w przypadki kapłanów zakonnych pierwsza faza przejawiała się jedynie w okresowym spowolnieniu wzrostu poprzedzającym apogeum ich liczebności, druga natomiast przyniosła stosunkowo najmniejszą redukcję w porównaniu z pozostałymi stanami.

Nakreślony obraz stanowi uogólnienie procesów zachodzących we wszystkich analizowanych krajach łącznie, ma więc charakter wyłącznie typu statystycznego. W kolejnych punktach przyjrzymy się bliżej sytuacji w wybranych krajach, konfrontując, o ile to tylko będzie możliwe, dane zaczerpnięte z AP z danymi z innych źródeł.

W pierwszej kolejności przyjrzymy się krajom stanowiącym oś „przymierza nadreńskiego”: Francji, Niemcom, Austrii, Szwajcarii, Belgii i Holandii oraz Wielkiej Brytanii.

3.1. NIŚZA

W pierwszej kolejności przyjrzyć się wspólnotom katolickim w poszczególnych krajach pod kątem zjawisk mogących wspierać tezę sekularyzacyjną, bądź przeciwnie, dowodzących nagłego załamania w okresie wprowadzania soborowej reformy.

Nim przejdę do omówienia wskaźników dla poszczególnych krajów, najpierw krótko scharakteryzuję te drugie.

3.1.1. KRAJE „PRZYMIERZA NADREŃSKIEGO”

Do roku 2002 Kościół we Francji był podzielony na 18 prowincji, na które składały się 93 diecezje (po reformie administracyjnej Jana Pawła II było to 95 diecezji w ramach 15 prowincji). Był to więc największy z zaangażowanych w reformę Kościołów i stąd też zdolny wydelegować na Sobór największą reprezentację spośród europejskich krajów należących do „przymierza nadreńskiego” – od 131 do 163 ojców soborowych w poszczególnych sesjach [Wilde 2007: 35; Caporale 1964: 60]. Francuzi pozostali w tym gronie największą siłą, przynajmniej do czasu przekształcenia się stronnictwa w „przymierze światowe” i dołączeniu Amerykanów. Z Niemiec, gdzie Kościół podzielony był na 6 prowincji eklezjastycznych i 22 diecezje (później powstało 5 kolejnych), przybyło na Sobór od 54 do 58 ojców [Wilde 2007: 35; Caporale 1964: 60].

Belgia i Holandia, leżące między Niemcami a Francją, w dużej mierze podlegały wpływowi zrodzonych u sąsiadów prądów teologicznych, niejednokrotnie wyprowadzając z nich radykalne wnioski. Kraje te same były też ośrodkami innowatorskich ruchów (ruch liturgiczny, ekumeniczny) i odegrały na Soborze rolę nieproporcjonalnie wielką w stosunku do liczebności swych delegacji. Kościół w Holandii podzielony jest na 7 diecezji, z czego 2 powstały na początku analizowanego okresu (w roku 1955); do udziału w obradach wydelegował 17 biskupów [Wiltgen 2001: 24]. W Belgii natomiast pierwotnie było 5 diecezji, które w 1955 roku zreorganizowano w 7. Na Sobór przybyło z nich 26 reprezentantów [Wilde 2007: 35].

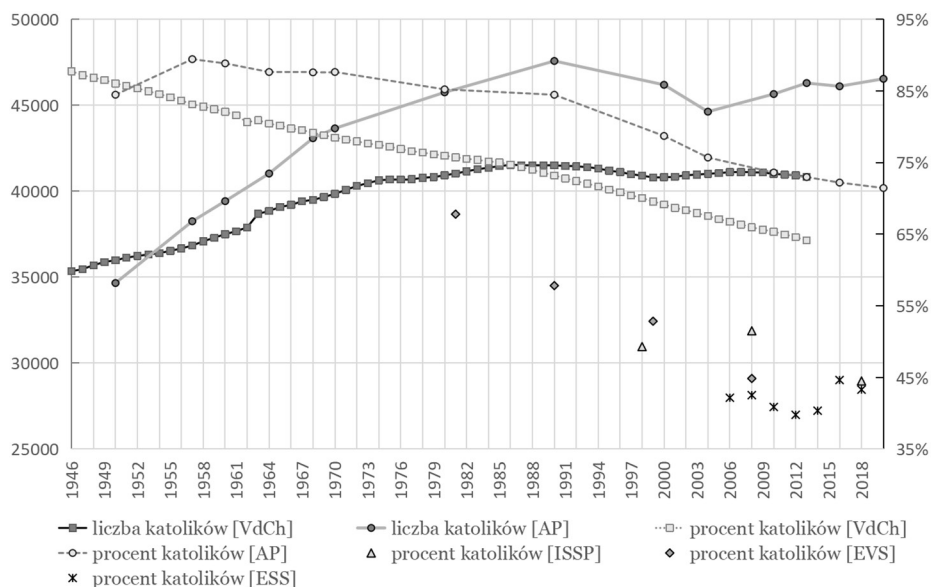
Austrię, w której Kościół podzielony jest na 9 diecezji zgrupowanych w 2 prowincje, reprezentowało na Soborze 17 biskupów. Szwajcaria natomiast, w której Kościół składa się z 6 niezależnych prowincji, wydelegowała 12 osób [Wilde 2007: 35].

W Wielkiej Brytanii działają 2 katolickie konferencje episkopatu: Catholic Bishops' Conference of England and Wales (CBCEW – 22 diecezje) oraz Bishops' Conference of Scotland (BCOS – 8 diecezji). Oddelegowały one na Sobór łącznie 35 ojców [Wilde 2007: 35]. W związku z zaliczeniem tego kraju do „przymierza nadreńskiego” trzeba poczynić pewne zastrzeżenia. Nie tylko z powodu swego geograficznego położenia oddzielony był od kontynentalnych prądów teologicznych, mierzył się też z innymi konkurentami ideologicznymi – anglosaskiej wersji

liberalizmu nie cechuje tak namiętny antyklerykalizm, a antyklerykalizm na wyspach ma zakorzenienie bardziej w sentymentach narodowych niż na podłożu doktrynalnym. Wieki dyskryminacji wzmocniły defensywne mechanizmy obronne w tej wspólnotce, a geopolityczna rywalizacja z mocarstwami kontynentalnymi, jak Francja czy Niemcy, uodparniała na tamtejszą myśl, skłaniając do sięgania po własne tradycje intelektualne. Choć na Soborze brytyjscy biskupi popierali stronnictwo reformatorów, to w kwestiach ściśle teologicznych, niezwiązanych z ekumenizmem, byli dalecy od jedności. Jak demonstruje to Melissa Wilde, w kwestii objawienia popierali kierunek progresywny w 67%, podczas gdy Holendrzy w 100%, Niemcy w 94%, Francuzi w 92%, Belgowie w 86%, Austriacy w 89%, a Szwajcarzy w 71% [Wilde 2007: 35].

FRANCJA

Ze względów prawnych nie prowadzi się we Francji oficjalnych statystyk dotyczących liczby katolików. Dane w AP są więc najczęściej podawane w tysiącach, najprawdopodobniej oparte na szacunkach. Jedynymi danymi, z którymi można je porównać, są pochodzące z Episkopatu Francji [za: VdCh 1]. Różnica w stosunku do danych z AP jest bardzo duża, sięga od 1,3 mln w 1950 do 6 mln w roku 1990 (przy czym w roku 1950 to dane z AP są niższe, później rocznik podaje wyższe liczby niż Episkopat). Mimo znaczących rozbieżności oba źródła zgadzają się w dwóch kwestiach.



Rysunek 12. Liczba (oś lewa) i udział (oś prawa) katolików w społeczeństwie francuskim [VdCh; AP; ISSP; ESS; EVS].

Rejestrują one wzrost liczby ochrzczonych trwający w przybliżeniu do roku 1986, dopiero zatem po tym roku liczba chrztów powinna spaść poniżej liczby zgonów wśród katolików. Po roku 1990 AP zaczyna rejestrować wprawdzie te same trendy, ale z opóźnieniem i na większą skalę. Gwałtowny spadek trwał według tego źródła mniej więcej do 2004 roku, podczas gdy według źródeł Konferencji Biskupów Francuskich (CEF) już w roku 2000 liczba ochrzczonych zaczęła nieznacznie wzrastać, do ponownego załamania po roku 2010.

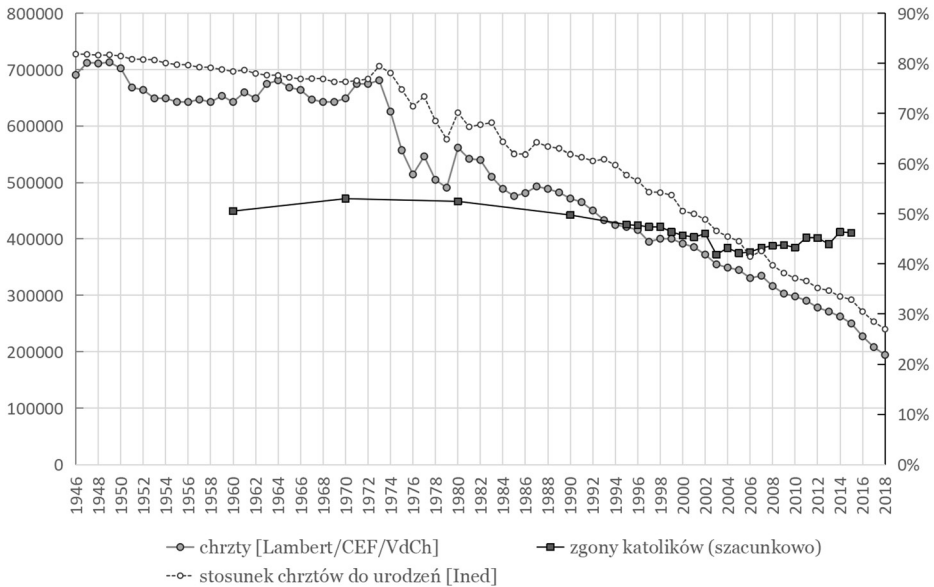
Według danych AP trend spadkowy w udziale katolików w społeczeństwie rozpoczął się po roku 1957, początkowo rejestrowano jednak ubytki rzadko przekraczające $-0,1$ p.p. rocznie, był to więc dosyć łagodny spadek: od 89% w 1960 do 87% w 1970 roku. Później tempo spadku zaczęło wzrastać, osiągając maksimum między rokiem 1990 a 2004 (średnio $-0,6$ p.p. rocznie). Dane z Episkopatu ukazują bardziej jednostajny proces spadku, o średnim tempie $-0,4$ p.p. rocznie, z pewnym spowolnieniem w okresie między rokiem 1964 a 1986.

Sondaże [EVS, ESS, ISSP] ukazują, że jeszcze szybciej niż sam procent ochrzczonych maleje odsetek ochrzczonych, którzy identyfikują się jako katolicy. Należy dodać, że wyniki dostarczane przez poszczególne sondaże różnią się często aż o 10%, co stanowi ilustrację wspomnianej już wieloznaczności i podatności na kontekst samoidentyfikacji jako „katolik”. Zgodnie ukazują one jednak narastającą rozbieżność między faktem formalnej przynależności i utożsamianiem się ze wspólnotą religijną, do której zostało się włączonym przez chrzest.

Spowolnienie wzrostu jest rezultatem spadku liczby chrztów lub wzrostu liczby apostazji. Kiedy jednak liczba chrztów zaczęła spadać? Yves Lambert odpowiada, że już w latach 1957–1958, a spadek ten przyspieszył między 1965 a 1968 rokiem [Lambert 1993: 529 i n.]. Przeczy to potocznemu przekonaniu, że kryzys Kościoła we Francji wynika z rewolucji Marca 1968. Kolejne przyspieszenie (któremu towarzyszył dalszy spadek innych wskaźników religijności) miało miejsce w latach 1975–1978. Początek pontyfikatu Jana Pawła II (lata 1979–1985) wiąże się z okresowym ożywieniem religijności [Lambert 1993: 535], po którym jednak spadek znowu przyspiesza.

Tezy te możemy skonfrontować z danymi podawanymi przez CEF. Szczególnie istotne są te dotyczące liczby chrztów, które uzupełniłem danymi z innych źródeł dla lat wcześniejszych [CEF 1, 2; Lambert, 2000: 9; VdCh 1]. Opierając się na współczynniku śmiertelności dla tych lat we Francji [WB 1] w przeliczeniu na liczbę katolików [AP/CEF], oszacowałem też odpływ drogą naturalną (szacowana liczba zgonów) ze wspólnoty wiernych.

Z danych tych możemy wywnioskować, że liczba chrztów i procent ochrzczonych w stosunku do urodzeń zaczęły nieznacznie spadać po roku 1951. Sama liczba chrztów wkrótce jednak ponownie zaczęła wzrastać, aż do załamania w roku 1965. Po krótkotrwałym wzroście w roku 1973 rozpoczął się gwałtowny spadek, który zbliżył liczbę chrztów do liczby zgonów, powodując spowolnienie wzrostu



Rysunek 13. Liczba chrztów (oś lewa) oraz ich stosunek do urodzeń (oś prawa) we Francji [VdCh 1; CEF 1, 2; Lambert 2000; Ined].

liczby katolików, by wreszcie około roku 1997 się z nią przeciąć. Od tego momentu liczba katolików powinna zacząć spadać, gdyby odejścia naturalne były jedyną drogą uszczuplania niszy. Dane sugerują jednak, że liczba ta zaczęła spadać już wcześniej, za co odpowiadać musi nieznaną liczbą apostazji.

Zagadką pozostaje – niedający się wytłumaczyć liczbą chrztów – odnotowywany zarówno przez AP, jak i VdCh1, wzrost liczby katolików między rokiem 2010 a 2013. W niewielkim tylko stopniu może to wyjaśnić napływ imigrantów z katolickich krajów południa Europy, ogarniętych wówczas kryzysem gospodarczym (najliczniejsi są Portugalczycy, Hiszpanie i Włosi), czy Europy Środkowej, gdyż między 2004 a 2013 rokiem wszystkich obcokrajowców, według spisów ludności, przybyło tylko 800 tys., a pochodzący z krajów europejskich stanowią nieco ponad połowę tej liczby [INSEE 1], podczas gdy katolików, według AP, przybyło blisko 2 mln. Istotnym czynnikiem mogącym zakłócać rejestrację tych danych jest międzyregionalna mobilność, która we Francji obejmowała od 1,8% (w latach 1968–1975) do 1,6% (w okresie 1982–1990) populacji [Kupiszewski, Baccaini, Durham i Rees 2000: 4].

Pozostając jednak przy pewniejszych danych, widzimy, że spadek liczby chrztów nie ma charakteru liniowego, jak można by oczekiwać, opierając się na założeniach teorii sekularyzacji, ale że dają się wyodrębnić wyraźne dwie fazy, dla których punktem granicznym jest rok 1973. W pierwszej fazie procent chrzczonych dzieci spadał w średnim tempie $-0,2$ p.p. rocznie. Druga faza charakteryzuje się większym

tempem erozji niszy: liczba chrztów spada najgwałtowniej między rokiem 1973 a 1979 (3,6% rocznie), a w każdym roku po 1990 chrzczonych jest średnio o 2,5% mniej niż w roku poprzedzającym (z wahaniami od -1% do -5%). Stosunek dzieci chrzczonych do narodzonych maleje w tym okresie w średnim tempie -1,2 p.p. rocznie. Można domniemywać, że początek tej fazy stanowi konsekwencję utraty przez Kościół wpływu na młodzież (była o tym mowa w rozdziale III pkt 3). Uczestnicy Marca 1968 włączeni w ramach zaangażowania politycznego w środowiska kontrolowane przez lewicowych aktywistów (w tym działających w młodzieżowej Akcji Katolickiej) znaleźli się już poza niszą preferencyjną, a właściwe kontestacji zdystansowanie się od autorytetów osłabiło odczuwaną presję ze strony rodziny na ochrzcenie własnych dzieci.

Warto dodać, że w pewnym stopniu proces ten osłabiany jest przez wzrost liczby dorosłych konwertytów (katechumenów), których przyływ wzrósł od 2557 w roku 2008 do 4208 w roku 2017 (potem zaczął spadać, by w 2019 roku osiągnąć 4069), co stanowi jednak tylko od 1% do 2% liczby ochrzczonych.

Kurczenie się wspólnoty wiernych samo w sobie nie musi być przesłanką wskazującą na osłabienie żywotności danej religii. Mniejsze wspólnoty religijne mogą się charakteryzować większym zaangażowaniem i wsparciem dla własnej organizacji kościelnej. Trudno jednak mówić o takim procesie w przypadku Francji w okresie posoborowym w świetle danych sondażowych dotyczących praktyk religijnych.

Pewien wgląd w stan katolicyzmu przedsoborowego we Francji możemy uzyskać na podstawie raportu instytutu Ifop [1] zatytułowanego 1961: *Le catholicisme en France à la veille de Vatican II*, opartego na archiwalnych badaniach sondażowych przeprowadzonych w przeddzień Soboru. Autorzy zauważają, że obraz religijności Francuzów jest podobny do wyłaniającego się z wcześniejszych jeszcze badań, z 1952 roku, lecz tylko raz przeprowadzają z nimi bezpośrednie porównanie. Zestawmy je dodatkowo z sondażem tego samego instytutu przeprowadzonym w 1973 roku [Ifop 2]. W każdym z nich autorzy posługiwali się nieco odmiennymi kategoriami, nie w pełni przystającymi.

Kategorie 1 i 2 z roku 1961 obejmują łącznie 67% Francuzów, podczas gdy pokrywające się z nimi kategorie (I i II) z roku 1952 – 62%. O ile uznamy, że to za słabe przesłanki, by mówić o wzroście siły katolicyzmu, to tym bardziej nic nie wskazuje na występowanie wówczas w niszy katolicyzmu francuskiego jakiegos poważniejszego kryzysu wiary. W sondażu z roku 1973 zniknęło zaś rozróżnienie na praktykujących regularnie i nieregularnie, dlatego kategoria (1) mieszcząca najbardziej religijnie zaangażowanych obejmuje dwie kategorie wyróżniane we wcześniejszych badaniach, przy czym obejmuje odsetek osób o połowę od nich mniejszy. Wprowadzono natomiast nowe kryterium (3), które zaczęło różnicować Francuzów, tj. przywiązanie do tradycji, które trwało mimo utraty wiary. Ewidentne jest powiększanie się udziału osób, które choć przynależą do niszy preferencyjnej (ciągle uważają się za katolików), to wycofały się już z niszy podtrzymującej (nie praktykują) (tab. 3).

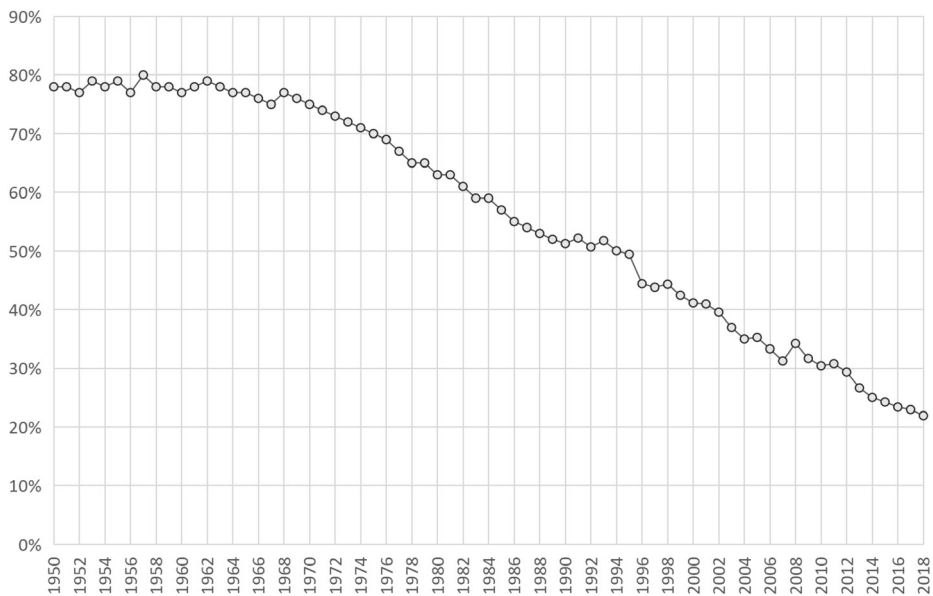
Tabela 3. Zaangażowanie Francuzów w praktyki religijne na podstawie sondaży

1952		1961		1973	
I. Pobożni i bardzo pobożni (<i>dévots</i>)	34%	1. Regularnie praktykujący katolicy: ochrzczeni i chrzczący swoje dzieci oraz posyłający je do pierwszej komunii, uczestniczący co niedzielę (lub częściej) w mszy świętej	34%	(1) Wierzący i praktykujący	33%
II. Praktykujący regularnie i nieregularnie	28%	2. Katolicy praktykujący okresowo: nie uczęszczają na nabożeństwa systematycznie, ale tylko kilka razy w roku. Przeprowadzają jednak swoje dzieci przez sakramenty inicjacyjne	33%	(2) Wierzący i niepraktykujący	48%
III. Niepraktykujący publicznie	14%	3. Niepraktykujący katolicy: choć chrzczą jeszcze swoje dzieci i zwykle posyłają je do pierwszej komunii, sami nie chodzą do kościoła	18%	(3) Niewierzący, ale przywiązani do tradycji religijnych (małżeństwo religijne, chrzest niemowląt)	9%
IV. Niepraktykujący	24%	4. Niewierzący: składają się na tę grupę zarówno (a) nieprzynależący do żadnej religii, jak i (b) ci, którzy porzucili wiarę. Oczywiście są to osoby niepraktykujące i niesocjalizujące religijnie swoich dzieci	10% a: 4% b: 6%	(4) Niewierzący i nieprzywiązani do tradycji religijnych	7%
		5. Członkowie innych religii	5%	(5) Odrzucający wszelkie religie	2%

Źródło: Ifop 1, 2.

Lambert, analizując różnorodne dostępne dane, identyfikuje moment „zerwania religijnego” na lata 1965–1970, przy czym zwraca uwagę, że w pierwszej kolejności dotyczyło to młodzieży. Wskaźniki zaangażowania młodych pozostawały stabilne w latach pięćdziesiątych, czemu towarzyszył rozwój młodzieżowej Akcji Katolickiej. Ruch ten zaczął podupadać ok. roku 1963, a wraz z nim znacznie spadła liczba chętnych do mniejszych seminariów duchownych, które opustoszały do 1969 roku [Lambert 2000: 1]. Ostrzeżenia przed dramatycznym odejściem młodych od Kościoła na przełomie lat 1965 i 1966 formułował już zresztą jeden z nestorów francuskiej socjologii religii Fernand Boulard [por. Poutrin 2018]. Dostępne dane pozwalają jedynie na określenie stanu sprzed zmiany i po niej, np. uczestnictwo młodych w nabożeństwach między rokiem 1962 a 1970 spadło z 33% do 17%. Według Lamberta spadek przynależności do Kościoła ujawnił się w latach 1975–1976 i ustabilizował w pierwszym okresie pontyfikatu Jana Pawła II [Lambert 2000: 2].

Wymiernym wskaźnikiem, który również ukazuje wyraźny moment załamania niszy, jest procent małżeństw katolickich.



Rysunek 14. Odsetek małżeństw katolickich we Francji [Insee 2; Dittgen 2003; CEF 2].

O pewnym spadku, mieszczącym się jeszcze w granicach wahań z lat wcześniejszych, można mówić już od roku 1962, natomiast w roku 1968 nastąpił krótkotrwały wzrost poprzedzający dalej niepowstrzymany trend spadkowy.

Podsumowując, choć jeszcze przed Soborem dało się zauważyć pewne negatywne dla Kościoła zjawiska, to ówczesne trendy spadkowe miały stosunkowo łagodny charakter. Dopiero na początku lat siedemdziesiątych nabrały późniejszego gwałtownego tempa.

NIEMCY

D y g r e s j a 1: Ilu jest katolików w Niemczech?

Również w przypadku Niemiec napotykałyśmy duże trudności w ustaleniu faktycznej liczby katolików, choć nie istnieją tam bariery prawne, które utrudniałyby prowadzenie statystyk jak we Francji, a nawet przeciwnie, ze względu na podatek kościelny zarówno państwo, jak i Kościół powinny być zainteresowane dokładną rejestracją liczby wiernych. Jak sugeruje Carsten Frerk z instytutu Fowid, źródłem problemów mogą być właśnie odmienne interesy państwa i Kościoła. Zdaniem tego autora diecezje mają skłonność do zawyżania liczby wiernych, co umożliwia im pozyskiwanie większych środków z budżetu państwowego (otrzymują rekompensatę za wiernych, którzy nie podlegają obowiązkowi podatkowemu ze względu na zbyt niskie dochody czy zwolnienia z podatku dochodowego). Zawyżone dane napływające z diecezji

próbowano korygować na poziomie biura statystycznego niemieckiej Konferencji Episkopatu [sDBK], które jednak także nie posiadało pewnych danych, podobnie jak statystyczny urząd federalny Statistisches Bundesamt [SB] do momentu wprowadzenia ewidencji cyfrowej [Frerk 2018]. W rezultacie dysponujemy zestawami danych, które znacząco się od siebie różnią i wykazują trudne do wytłumaczenia gwałtowne zmiany, zwłaszcza sprzed momentu zjednoczenia Niemiec.

Zliczając dane z AP, uwzględniałem oba niemieckie państwa (wliczając Berlin, która to archidiecezja obejmowała NRD), na wykresie jednak podalem też wartości bez tej diecezji, gdyż statystyki niemieckie obejmowały do 1990 wyłącznie RFN.

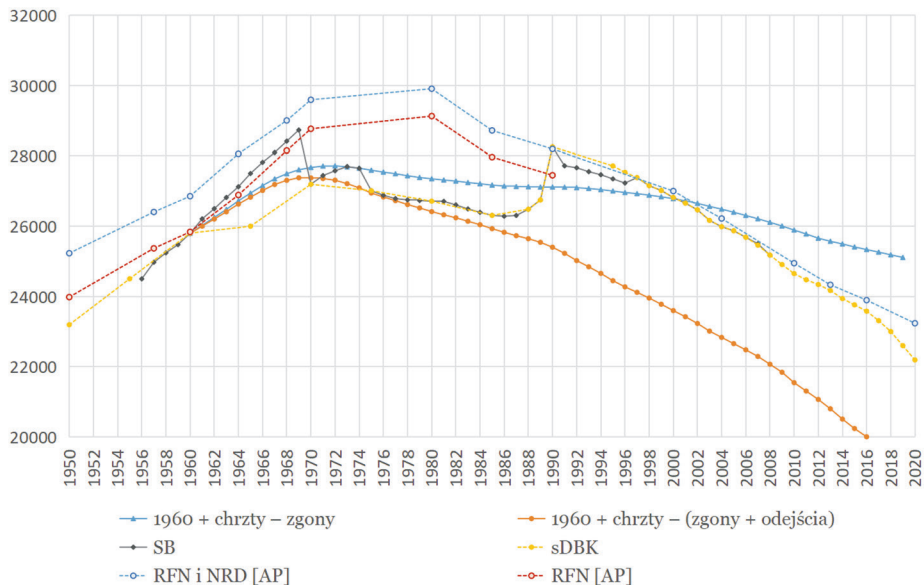
Do roku 1970 dane SB są zbieżne z danymi z AP, jeśli pominie się archidiecezję berlińską (dla roku 1964 mamy pełną zgodność, dla roku 1957 dane z AP są o 400 tys. wyższe). Między rokiem 1970 a 1990 są one jednak znacznie niższe (1,5 mln w 1970 roku, 2,4 mln w 1980 roku, 1,6 mln w 1985 roku). Dane wykazywane przez Episkopat, zgodne zasadniczo z tymi z SB, podają podobnie pomniejszone dane dla roku 1964 (różnica wynosi również ok. 1,5 mln). Różnicę dla roku 1950 (o ponad 800 tys. większą w przypadku AP z pominięciem Berlina) można jeszcze tłumaczyć jako skutek powojennych przesiedleń ludności niemieckiej z Pomorza, Śląska, Czech etc., które podwoiły udział katolików we Wschodnich Niemczech (do ok. 12%) [Schafer 1999] (ludność ta jeszcze przed 1949 rokiem migrowała dalej na Zachód), a także jako rezultat niejednoznaczności i tymczasowości ówczesnych podziałów administracyjnych (np. nieuznawania przez Kościół niemiecki oraz Piusa XII zarządu Administracji Apostolskiej w Gorzowie Wielkopolskim, utworzonej w 1945 roku² nad częścią zachodnich Ziem Odzyskanych). Jednocześnie po 1990 roku dane ze statystyk niemieckich ponownie wzrastają, i to znacznie bardziej (1,5 mln), niż uzasadniałaby to liczebność diecezji berlińskiej (wówczas 744 tys. wiernych).

Pewnym punktem odniesienia może być spis ludności z 2011 roku, który wykazał, że katolików było wówczas w Niemczech 24 mln 066 tys. [Zensus 2011], podczas gdy sDBK podaje 24 mln 476 tys., a AP (2010 rok) 24 mln 947 tys.

Ponadto pewne światło na ten problem rzucają inne dane dostarczane przez SB (zacierpnięte wszakże ze źródeł kościelnych), informujące o szczegółowych ruchach w obrębie wspólnoty katolickiej, a mianowicie liczby chrztów, zgonów i odejść (apostazji). Nie wykazują tak skokowych zmian jak liczba katolików, można więc przypuszczać, że były gromadzone na podstawie pewniejszych źródeł. Do roku 1989 dane obejmują terytorium RFN, a potem całe Niemcy. Gdy uwzględnimy powyższe informacje, możemy obliczyć spodziewaną liczbę katolików. Za punkt wyjścia obrałem rok 1960, w odniesieniu do którego źródła są stosunkowo zbieżne w zakresie liczby katolików. Do tej liczby dodałem liczbę chrztów pomniejszoną o liczbę zgonów i osobno o zsumowaną liczbę zgonów oraz odejść.

² AP za rok 1961 jej nie uwzględnia.

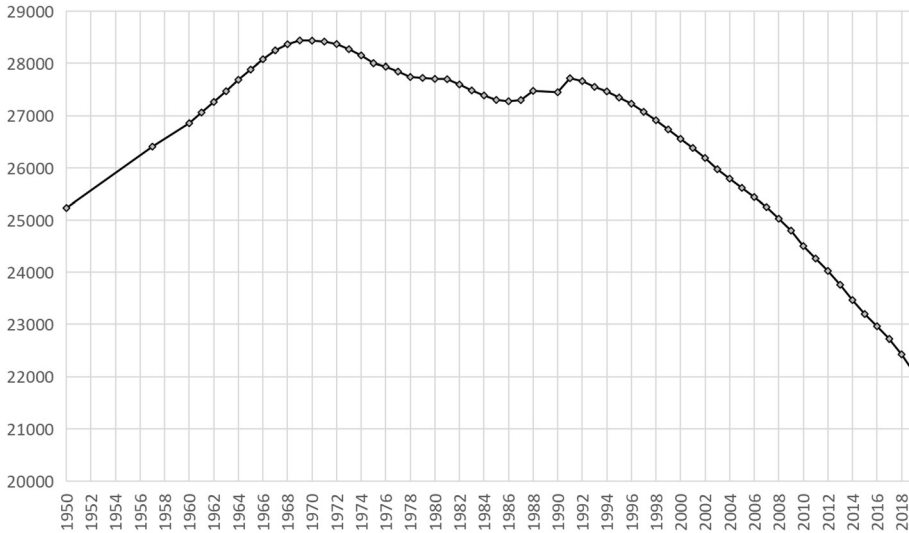
Krzywe te nie uwzględniają nieznanych liczb chrztów, zgonów i apostazji w NRD do 1990 roku, dlatego warto dla porównania uwzględnić dane z AP i z AP pomniejszone o diecezję berlińską (rys. 15).



Rysunek 15. Raportowane i spodziewane zmiany liczebności katolików w Niemczech (w tys.) [AP; SB; sDBK 1].

Jak wynika z porównania krzywych wyrażających wartości spodziewane, gdy uwzględni się zarówno chrzty, jak i straty na skutek zgonów i apostazji, po 1960 roku diecezje niemieckie nie uwzględniały, czy też uwzględniały z wieloletnim opóźnieniem, wszelkie ubytki wiernych. Gwałtowny spadek liczby katolików w 1970 roku w danych SB wynika najwidoczniej ze zbiorczego uwzględnienia dotychczasowych odpływów, co jednak – jak widać – nie zmieniło praktyki raportowania. Ponowna korekta z roku 1975 zapoczątkowała, jak się wydaje, uwzględnianie przynajmniej zgonów, choć już nie wszystkich apostazji. Wolniejszy niż spodziewany na podstawie bilansu spadek liczby katolików może też jednak tłumaczyć napływ katolików m.in. z Polski (tzw. imigracja „solidarnościowa”). Gwałtowny wzrost liczby katolików w 1990 roku, o 1,5 mln, trudno bowiem wytłumaczyć samym zjednoczeniem Niemiec, skoro katolików w NRD było ledwie 5% [Schafer 1999], czyli ok. 800 tys. Począwszy od momentu zjednoczenia Niemiec, krzywa wyrażająca liczbę wiernych jest zasadniczo równoległa do spodziewanej na podstawie bilansu chrztów oraz zgonów i apostazji od roku 1960.

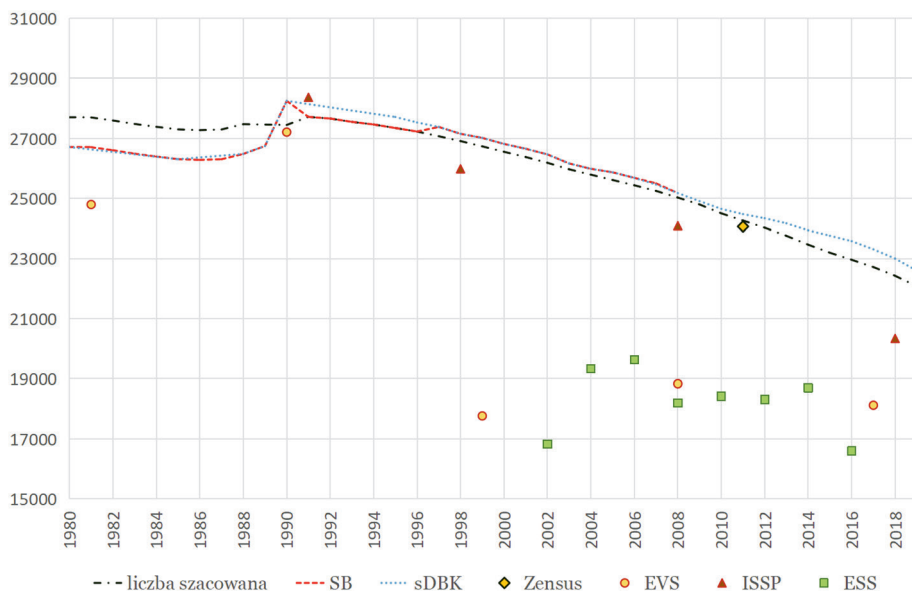
Uwzględniając zatem wartości SB dla lat 1970 i 1975 jako punkty odniesienia, opierając się na znanych przyptywach i odpływach, liczebności diecezji berlińskiej oraz zasadniczych trendach wyznaczanych przez dane SB dla okresu po roku 1991, możemy zrekonstruować zmiany liczby katolików w Niemczech (rys. 16).



Rysunek 16. Szacowana liczba katolików w Niemczech (w tys.)
[obliczenia własne].

Opierając się na zrekonstruowanym (zob. poprzednia dygresja) przebiegu zmian liczby katolików w Niemczech, możemy stwierdzić, że Kościół katolicki w tym kraju przed Soborem, od początku analizowanego okresu (tj. od roku 1950) doświadczał stabilnego rozwoju. Po roku 1969 liczba katolików zaczęła systematycznie spadać, choć tempo tego regresu maskowane jest przez napływ migrantów wyznania katolickiego, w dużej mierze z Polski (1,6 mln), Włoch (337 tys.) czy Portugalii (80 tys.) [Zensus 2011].

W porównaniu z oficjalną liczbą katolików, sondaże [EVS, ISSP, ESS] podają zwykle znacznie mniejsze wartości, co wynika z rozpiętości znaczeń nadawanych przez respondentów samookreśleniu jako katolik (od „w dzieciństwie rodzice ochrztili mnie w Kościele katolickim” po „to jest Kościół, do którego należę całym sercem”). Pomiar ESS oraz trzy pomiary z EVS dają po przeliczeniu procentów próby na populację Niemiec rezultaty dużo niższe niż dane oficjalne (od 9 do 5 mln). Dwa pierwsze badania EVS i trzy z ISSP dają wyniki zbliżone, choć i tak niższe o 2,3–0,8 mln niż sDBK, jeden pomiar ISSP dał zaś wynik zbliżony do danych z AP.

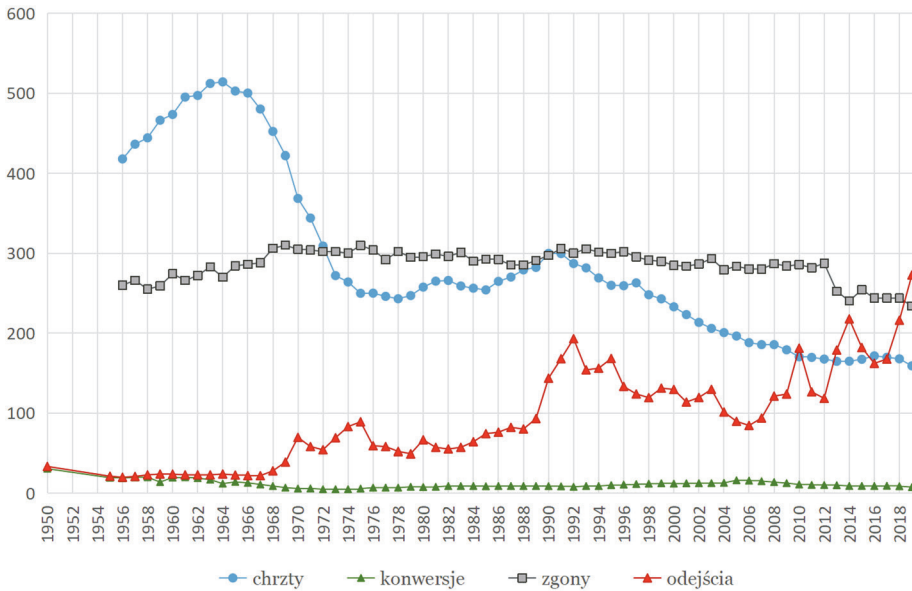


Rysunek 17. Porównanie raportowanej i szacowanej liczebności katolików z wynikami sondaży [SB; sDBK; Zensus, EVS; ISSP; ESS].

Większość sondaży wskazuje jednak znacznie mniejszy, niż wynikałoby z oficjalnych danych, zakres niszy preferencyjnej w ostatnich latach, lecz dla problemu, jaki postawiłem, istotniejszy jest mechanizm załamania, które nastąpiło w 1969. Możemy uchwycić ten moment w większym przybliżeniu dzięki danym cząstkowym, odpowiadającym za zmiany liczebności katolików.

Krzywe wyrażające zmiany takich wskaźników, jak: liczba chrztów, konwersji (przejścia dorosłych do wspólnoty), zgonów i odejść ze wspólnoty (apostazji), wskazują dokładnie moment, w którym Kościół w Niemczech zaczął tracić wiernych (rys. 18).

O ile populacja Niemiec Zachodnich rozwijała się do roku 1970 w średnim tempie 1,1% rocznie, to liczba chrztów w Kościele rzymskokatolickim tego kraju wzrastała początkowo w tempie 2,6% rocznie, by w roku 1964 osiągnąć apogeum, po którym w kolejnych latach zaczęła spadać. W dekadzie bezpośrednio po zakończeniu Soboru spadała w średnim tempie $-6,4\%$ rocznie, najintensywniej w latach 1968–1973, średnio -9% rocznie (przekraczając w 1970 i 1973 roku 12%). Pewne wyhamowanie czy okresowe odwrócenie tego trendu możemy dostrzec w latach 1979–1991, kiedy to liczba chrztów zaczęła ponownie wzrastać w średnim tempie 1,7% (dla porównania, liczba ludności RFN wzrastała w tempie 0,3% rocznie) – czas ten zbiega się z pierwszym okresem pontyfikatu Jana Pawła II. W drugim jego okresie jednak ponownie liczba chrztów zaczęła spadać w średnim tempie prawie -3% rocznie. Linia wyrażająca tę liczbę przecięła się z liczbą zgonów w roku 1972 –



Rysunek 18. Liczba chrztów, konwersji, odejść i zgonów (w tys.) w Niemczech Zachodnich (do 1998 roku) i Niemczech po zjednoczeniu (od 1990 roku) [SB; sDBK 2, 3, 4].

jak pamiętamy, liczba katolików zaczęła spadać (według naszych szacunków) trzy lata wcześniej. Wynika to z tego, że wraz ze spadkiem liczby chrztów w połowie lat sześćdziesiątych zaczęła też dynamicznie wzrastać liczba odejść z Kościoła – dwukrotnie w pierwszej dekadzie: od średnio 22,5 tys. do 46,7 tys. rocznie, by w latach osiemdziesiątych osiągnąć poziom 70,4 tys. Skokowy wzrost w roku 1990 i latach następnych może wynikać z chęci uniknięcia płacenia podatku kościelnego przez obywateli b. Niemiec Wschodnich, którzy po zjednoczeniu zaczęli mu podlegać, ale już w XXI wieku wskaźnik ten utrzymywał się na poziomie czterokrotnie większym niż w latach sześćdziesiątych (średnio 109 tys. rocznie), by w roku 2010 po raz pierwszy przekroczyć liczbę chrztów (utrzymuje się powyżej niej od 2013 roku). W roku 2019 Kościół katolicki w Niemczech opuściło 272 771 wiernych, czyli więcej niż zmarło. Wśród przyczyn podawanych przez opuszczających w ramach badań w diecezji Essen wymieniane było poczucie wyobcowania, a ujawniane skandale seksualne jawią się jako katalizator decyzji o apostazji, do której wierni dojrzewają od dłuższego czasu [Rünker 2017]. W ostatnim roku objętym analizowanymi statystykami (2020) dramatycznie spadła natomiast liczba chrztów (ze 159 tys. do 104 tys.) i małżeństw katolickich (z 38,5 tys. do 11 tys.).

Opierając się na danych opisujących procesy składowe, da się więc precyzyjnie określić moment pierwszej reakcji niszy preferencyjnej na Sobór. Gwałtowny spadek liczby chrztów i wzrost liczby apostazji rozpoczęły się odpowiednio w 1965 i 1968 roku i trwały odpowiednio do 1978 i 1975 roku. W roku 1979, który można

uznać za rok zakończenia fazy pierwszej, zaczęła wzrastać liczba chrztów, ale i liczba apostazji, a że pierwsza z nich nie przekroczyła nawet liczby zgonów, bilans nadal był ujemny, liczba katolików malała zaś w stałym tempie. Obie zmienne zaczęły spadać niemal równoległe po przełomie lat 1991/1992, aż do roku 2006, kiedy zaczęła ponownie wzrastać fala apostazji.

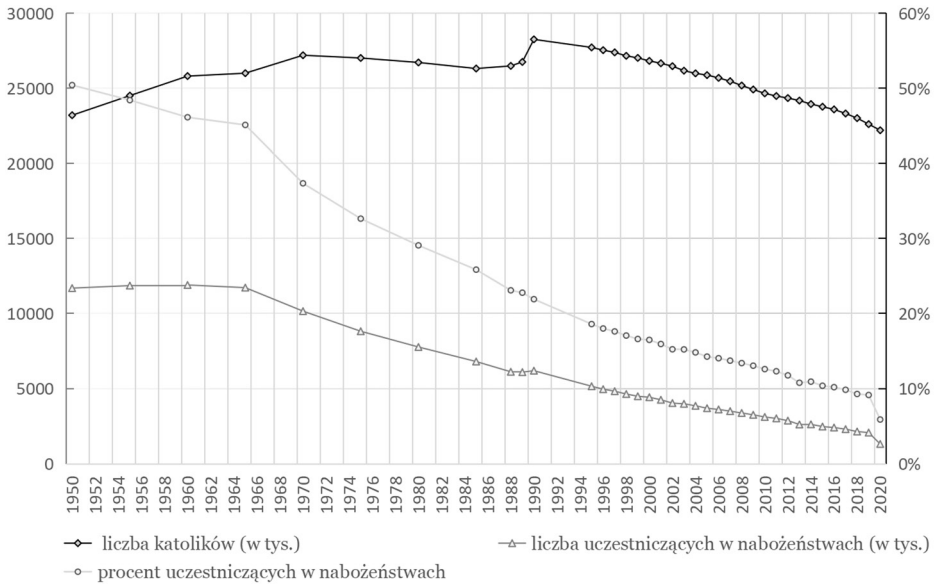
Zjawisko apostazji jest zwińczeniem długotrwałego procesu; jest zjawiskiem bardziej widocznym, a przez to bardziej dla hierarchii odczuwalnym (traci otrzymywany dotąd podatek kościelny). Procesem wpływającym na erozję niszy mniej widocznym, ale równie dla niej destrukcyjnym, jest spadek odsetka dzieci urodzonych w rodzinach katolickich, które są chrzczone – od 86% w roku 1960 do 71% w roku 2012 (ostatnim, w który zbierano na ten temat dane). Odsetek ten malał już między rokiem 1960 a 1965, ale w największym tempie w okresie 1970–1975 (–0,7 p.p. rocznie) oraz ponownie między 1999 a 2000 rokiem (–1,1 p.p.) [sDBK 3].

Episkopat niemiecki opublikował na swojej stronie internetowej inny jeszcze raport, informujący o uczestnictwie wiernych w nabożeństwach (dane do roku 1995 podano co 5 lat). W dekadzie 1950–1960 liczba katolików uczestniczących w nabożeństwach nieznacznie rosła, lecz w ujęciu procentowym zaznaczył się już spadek (z 50% do 46%). Od roku 1965, niezależnie od trwającego jeszcze trendu wzrostowego w bezwzględnej liczbie katolików, ich udział w nabożeństwach zaczął najpierw gwałtownie (o średnio 12 p.p. rocznie do 1989 roku), potem łagodniej (średnio o 4 p.p. rocznie) spadać. Rok 1965 był momentem, kiedy reforma soborowa bezpośrednio dotknęła wiernych – język łaciński zastąpiono językami narodowymi, uproszczono tekst liturgii, a kapłan, dawniej zwrócony w stronę ołtarza, teraz stanął przodem do wiernych, po drugiej stronie eucharystycznego stołu.

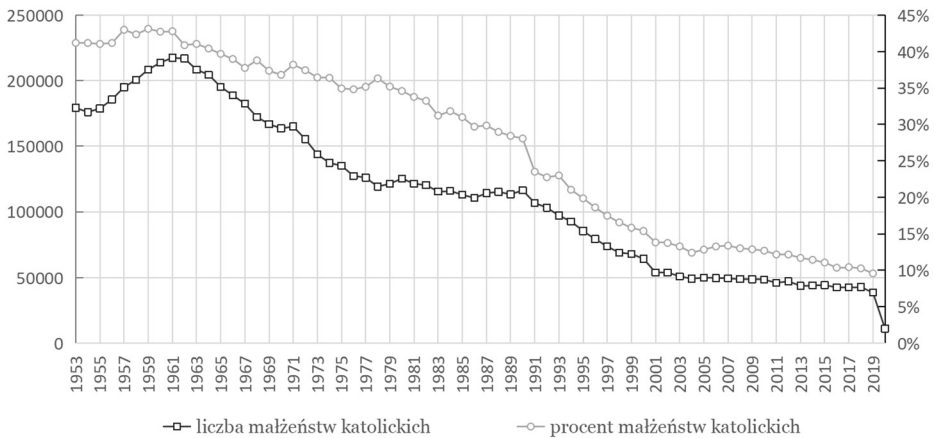
Inne dane ukazują liczby przystępujących do pierwszej komunii i bierzmowania [sDBK 6]. Wynika z nich, że zasadniczo ci, których ochrzczono (choć zaczęło się to zmieniać od początku XXI wieku), zostają też ostatecznie posłani do pierwszej komunii w wieku ok. 9 lat, natomiast procent bierzmowanych w wieku 15 lat spada średnio o 5 p.p. na dekadę (od 80% ochrzczonych w latach siedemdziesiątych do 65% w ostatnim okresie).

Procent małżeństw katolickich zawieranych w Niemczech do 1963 roku wahał się między 41% a 43%. Zaczął spadać poniżej tego poziomu od 1964 roku, osiągając poniżej 10% w 2019 roku. Apogeum liczby małżeństw sakramentalnych zbiega się z momentem otwarcia Soboru.

Podsumowując, dokładniejsze przyjrzenie się dostępnym wskaźnikom prowadzi do wniosku, że kryzys niszy Kościoła katolickiego w Niemczech nie miał charakteru stopniowo postępującej sekularyzacji, erozji świadomości religijnej w kolejnych pokoleniach, ale był następstwem przemian związanych z Soborem Watykańskim II. Nisza, jak widzieliśmy, zareagowała na Sobór natychmiastowo i gwałtownie – bezpośrednio po nim zaczęła zdecydowanie spadać liczba chrztów, małżeństw sakramentalnych i udział katolików w nabożeństwach, a wzrastać liczba



Rysunek 19. Uczestnictwo katolików w nabożeństwach w stosunku do liczebności [sDBK 5].



Rysunek 20. Liczba (oś lewa) i procent (oś prawa) małżeństw katolickich w Niemczech [Fowid 5; sDBK 11].

apostazji. Korekcie reform soborowych związanej z końcem pontyfikatu Pawła VI i początkiem sprawowania funkcji przez Jana Pawła II towarzyszył z jednej strony okresowy wzrost liczby chrztów, z drugiej zaś dalszy wzrost liczby apostazji, co poniekąd zbieżne jest z samym charakterem tej korekty – niezmienną zasadniczego kursu na otwarcie na nowoczesność, ale jednocześnie ograniczającą skrajnie jej konsekwencje.

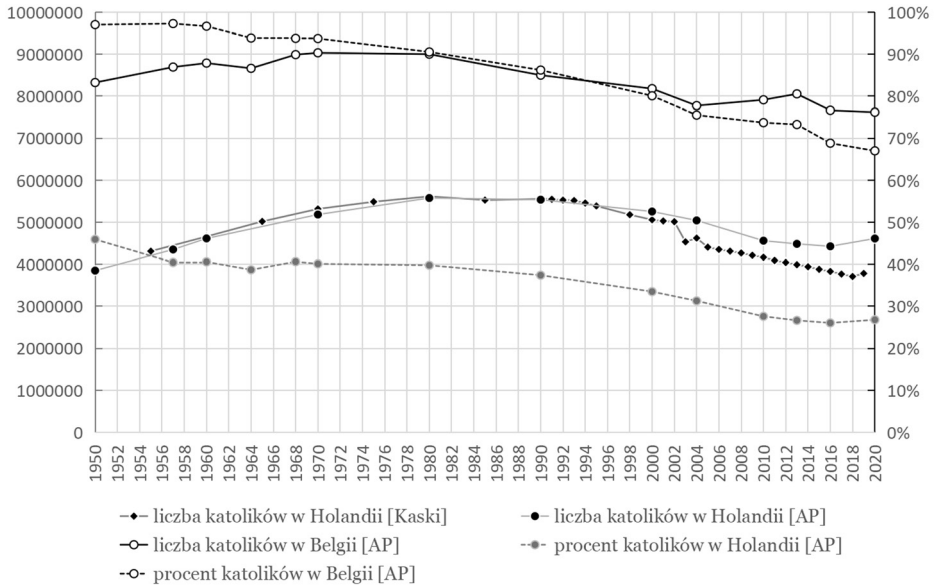
BELGIA I HOLANDIA

Liczba katolików w Belgii, choć wzrastała jeszcze do 1980 roku, to już od roku 1964 zaczął nieprzerwanie spadać ich udział w społeczeństwie (z przyspieszeniem po 1970 roku). Najgwałtowniejszy spadek ma miejsce w ostatnim okresie, co wiąże się z tym, że liczba chrztów od roku 2016 do 2019 spadła z 50 867 do 42 051, czyli poniżej liczby zgonów (45 tys.). Ponadto, choć spora fala apostazji, jaka miała miejsce po skandalach pedofilskich w 2010 roku (ponad 6 tys.), później opadała, ostatnio (rok 2017) według doniesień prasowych znowu zdaje się podnosić (1,1 tys.). Procentowy spadek w Holandii zaczął się nieco później (1980 rok), kiedy w Belgii zaczęła już maleć bezwzględna liczba katolików, a dekadę później (1990 rok) liczba ta malała również w Holandii.

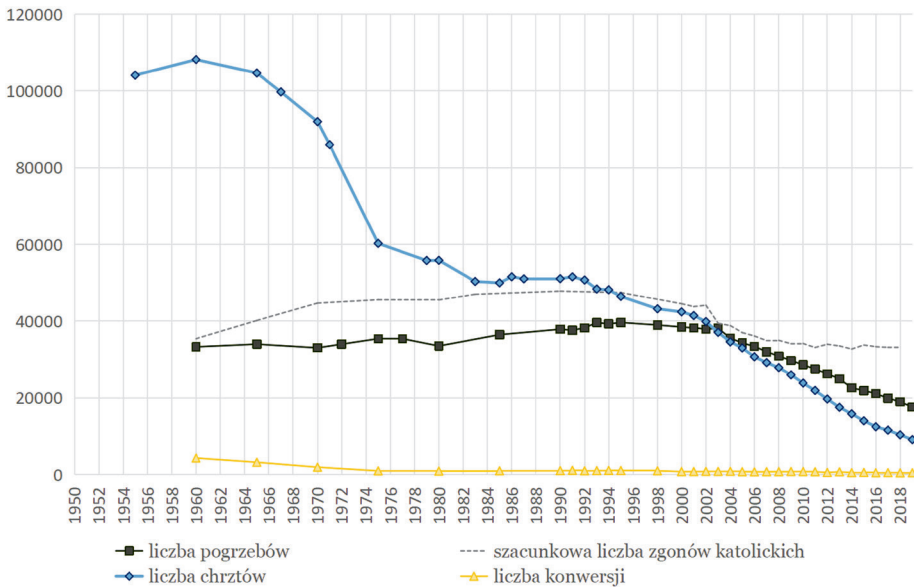
Dzięki raportom instytutu Kaski z Radboud Universiteit możemy nieco bliżej przyjrzeć się niektórym składowym odpowiedzialnym za zmiany liczebności holenderskich katolików. Dane te nie zawierają informacji na temat liczby zgonów, lecz jedynie liczbę pogrzebów w obrządku katolickim. Poziom zgonów oszacowałem na podstawie znanego współczynnika umieralności dla Holandii w przeliczeniu na liczebność populacji katolików. Pozwala to uzyskać kolejną interesującą informację, a mianowicie jaki procent ochrzczonych na tyle zdystansował się od Kościoła w trakcie swego życia, że rodzina nie pogrzebała go w obrządku katolickim.

Na wykresie (rys. 22) można dostrzec, że liczba chrztów wzrastała przynajmniej do roku 1960. Następny pomiar – z roku 1965, tj. roku zakończenia Soboru – ukazuje już jej spadek, który nasila się w kolejnych okresach. Największe tempo spadku miało miejsce w latach 1970–1975 (ponad –6 tys. rocznie), trend ten nieco zwolnił w latach osiemdziesiątych, a raz tylko – w roku 1986 – liczba ta wzrosła o 1,5 tys. Między rokiem 1985 a 1994 wzrosła nieco także liczba konwersji, która poza tym systematycznie spadała. Instytut nie podaje liczby odejść z Kościoła, widzimy jednak, że liczba katolików zaczęła spadać po roku 1985, gdy liczba chrztów przekraczała jeszcze liczbę pogrzebów, czy nawet szacowaną liczbę zgonów. Za spadek ten w pewnej mierze mogą odpowiadać formalne odejścia z Kościoła. Widzimy ponadto, że gwałtownie wzrosła – od ok. 2 tys. (5%) w 1960 roku do 12 tys. (26%) w 1970 roku – liczba zgonów tych nominalnych katolików, którzy nie odczuwali już wspólnoty z Kościołem na tyle, aby ich rodziny decydowały się na pogrzeb katolicki. Po 1970 roku liczba ta zaczęła stosunkowo równomiernie spadać, do 7 tys. w roku 2000 (17%), i znowu wzrastać, do ok. 40% w końcowym okresie.

Spadek liczby chrztów nie jest po prostu rezultatem spadku przyrostu naturalnego, gdyż niezależnie od tego, ile dzieci w Holandii się rodzi, systematycznie coraz mniej spośród nich zostaje ochrzczonych. O ile między rokiem 1950 a 1960 ich liczba pozostawała w stałej proporcji do urodzeń (45%, choć katolików było wówczas w Holandii 40%, co wskazuje, że charakteryzowali się wyższym przyrostem



Rysunek 21. Liczba katolików i ich udział w społeczeństwie Holandii [AP; Kaski 1] oraz Belgii [AP].



Rysunek 22. Składowe zmiany w populacji katolików w Holandii [opracowanie własne na podstawie Kaski 1, 8, 4].

naturalnym w porównaniu z resztą Holendrów), o tyle po roku 1965 zaczęła spadać. W roku 2018 już tylko 6% urodzonych dzieci było w Holandii poddawanych obrzędowi chrztu w Kościele katolickim (tab. 4).

Tabela 4. Liczba chrztów na tle zmian demograficznych

Okres	Zmiana odsetka ochrzczonych wśród nowo narodzonych	Odsetek dzieci poniżej 7. r.ż.	
		wśród katolików	w populacji
1950–1960	45	16,7	14,7
1965–1975	43–37	13,3–10	12,7–10,8
1980–1990	31–26	7,7–6,6	8,9–8,5
1995–2000	24–21	6,5–5,8	8,9–8–7
2001–2010	20–13	5,6–5	–
2011–2018	12–6	–	–

Źródło: Kaski 7.

W tabeli 4 uwzględniłem inne dane, zawierane w corocznych raportach [Kaski 7] do roku 2004, tj. odsetek katolików w wieku poniżej 7. r.ż. (istotny z powodu określenia liczebności katolików zobowiązanych do uczestnictwa w coniedzielnym nabożeństwie, jakkolwiek obowiązek ten stracił na wadze po Soborze). Liczba najmłodszych katolików systematycznie spada, a od 1975 roku jest już niższa w porównaniu z liczbą dzieci w całej populacji Holendrów. Zjawisko to, rozbieżne z potocznym wyobrażeniem typowej dla katolików wyższej dzietności, przestaje zaskakiwać, gdy się uwzględni, że opublikowany za zgodą episkopatu w 1966 roku tzw. katechizm holenderski (*De Nieuwe Katechismus, geloofsverkundiging voor volwassenen*) nie potępiał już środków kontroli urodzeń, pozostawiając ich stosowanie w gestii sumienia wiernych. Biskupi trwali przy tym stanowisku mimo ogłoszenia przez Pawła VI encykliki *Humanae vitae* wprost metody te potępiającej.

Zakładając, że miarodajna jest podawana w raportach liczba katolików, możemy porównać zmiany, jakim podlega, z przewidywanymi na podstawie znanej liczby chrztów i zgonów. Pozwoli to oszacować przybliżoną liczbę apostazji, a co ważniejsze, określić moment, gdy zjawisko to przybierało na intensywności. Nie dysponując corocznymi danymi dotyczącymi poszczególnych zmiennych dla całego interesującego nas okresu, posłużyłem się wartością średnią dla każdej z tych zmiennych. Porównanie ujawnia, że faktyczne zmiany liczebności katolików są zbieżne z uśrednionym bilansem do roku 1975. W przypadku lat 1980, 1990 oraz 2004 katolików przybywa jednak znacznie więcej, niż wynikałoby z szacunków. Możliwe, że wzrosty te wynikają z ruchów migracyjnych (w 1980 roku z fali migracji z Jugosławii, w 2004 roku z przyjęciem państw Europy Środkowej do UE). Znacznie częstsza jest jednak sytuacja

odwrotna, gdy spadek liczby katolików jest większy, niż wynikałoby ze średniej liczby chrztów i zgonów. Pierwszy tego rodzaju gwałtowny spadek odnotowano między rokiem 1980 a 1985, kiedy to według średniego bilansu powinno przybyć 125 tys. wiernych, podczas gdy ubyło ich 90 tys. Podobnie po roku 1990 powinno przybyć ok. 15 tys. wiernych, a ubyło 170 tys., w kolejnych latach zaś straty były jeszcze większe, sięgając ponad pół miliona w roku 2003. O 200 tys. Kościół holenderski uszczuplił swoją niszę jeszcze między 2004 a 2005 rokiem. W późniejszym okresie liczba niewytłumaczonych zgonami ubytków stabilizuje się na poziomie ok. –40 tys. rocznie.

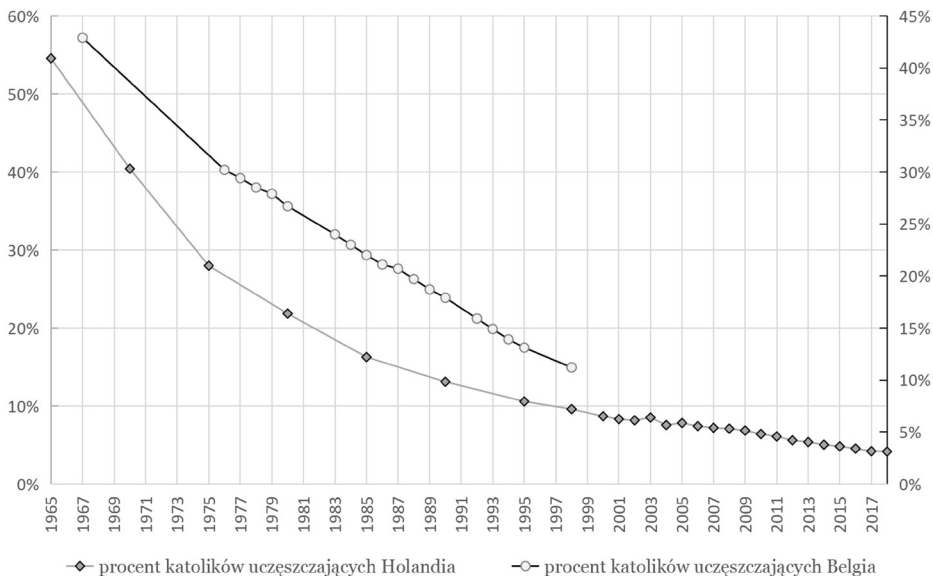
Sądzę, że prawdopodobna jest hipoteza, iż owe gwałtowne spadki odzwierciedlają kolejne fale apostazji wiernych w Kościele holenderskim. Zastanawiające jest, że okres od 1980 do 2004 roku, w którym wyhamował spadek liczby chrztów i malała rozpiętość między liczbą katolików zmarłych a chowanych w obrządku katolickim, jednocześnie wiązał się z dwiema wielkimi falami odejść. Podobne zjawisko obserwowaliśmy na przełomie lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych w Niemczech. Czy była to reakcja wiernych najbardziej chyba liberalnego z zachodnioeuropejskich Kościołów na wybór relatywnie konserwatywnego papieża z Polski, czy też rezultat pojawiających się już (jeszcze nienagłaśnianych) informacji o skandalach pedofilskich, które ostatecznie wybuchły z pełną siłą w pierwszej dekadzie bieżącego stulecia? Niezależnie od powodu straty poniesione w wyniku odejścia członków Kościoła są sumarycznie i tak mniejsze, niż wynikające ze spadku liczby chrztów od roku 1960. Z Kościoła odeszło (jeśli ta interpretacja jest słuszna) w tym okresie ok. 1,6 mln Holendrów, podczas gdy włączono o 2 mln mniej, niż gdyby udało się utrzymać proporcję 45% chrztów do narodzin. Prawdopodobnie jednak liczba faktycznych apostazji ogranicza się jedynie do formalnych wystąpień z Kościoła. Jak wynika z porównania liczby pogrzebów kościelnych z szacowaną liczbą zgonów, nie wszyscy katolicy regulowali za życia swój stosunek do Kościoła.

Raport Kaski 1 nie podaje niestety liczby Holendrów uczęszczających na msze niedzielne przed rokiem 1965, a zatem przed reformą Pawła VI (pierwsze akty wykonawcze pojawiły się już w 1964, a episkopat Holandii należał raczej do uprzedzających decyzje reformatorskie Watykanu, np. jako pierwszy wprowadził zwyczaj przyjmowania komunii na rękę, a także samodzielnie opracował kilka wersji modlitw eucharystycznych) [Davies 2016; Zachara 2013].

Dane od 1965 roku rejestrują już gwałtowny proces spadku liczby uczęszczających na msze katolików zarówno w liczbach bezwzględnych, jak i odsetka w stosunku do liczby katolików. Również szacunki belgijskie (obejmujące katolików zobowiązanych do uczestnictwa, czyli w wieku 5–69 lat) [Hooghe, Quintelier i Reeskens 2006] nie rejestrują już okresu sprzed załamania ani jego momentu. Choć zakres danych nie pozwala na powiązanie, jak w przypadku Niemiec, trendu spadkowego z reformą liturgii, to można z pewnością stwierdzić, że nowa liturgia i eksperymenty na jej polu nie wywarły żadnego zauważalnego pozytywnego wpływu na uczestnictwo Holendrów czy Belgów w nabożeństwach (rys. 24).

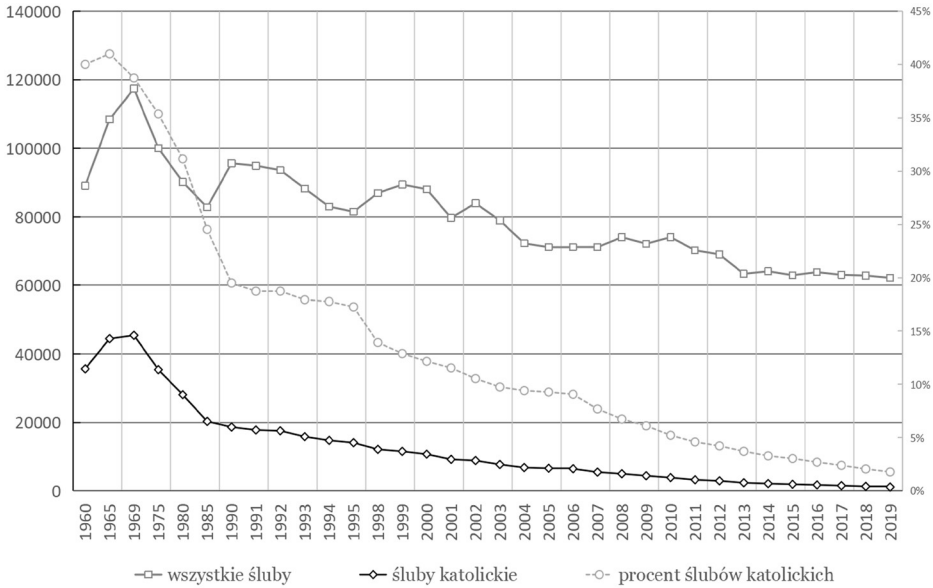


Rysunek 23. Rejestrowane zmiany liczby katolików w porównaniu ze spodziewanymi na podstawie średnich szacunków brakujących danych dla zgonów, chrztów i konwersji [obliczenia własne na podstawie ASE; Kaski; KDD].



Rysunek 24. Procent katolików uczęszczających na nabożeństwa w Holandii [Kaski 1] i Belgii [Hooghe, Quintelier i Reeskens 2006].

W raportach Kaski 1, 8 znajdujemy ponadto inne dane, sięgające wstecz do roku 1960 i wskazujące na pewne tendencje zachodzące w niszy: liczbę małżeństw kościelnych, liczbę pierwszych komunii oraz bierzmowań, z których jednak wyłącznie liczba małżeństw podawana jest w odstępach pięcioletnich, umożliwiającą uchwycenie nie tylko stanu przed Vaticanum II, ale też pewnej ówczesnej tendencji.



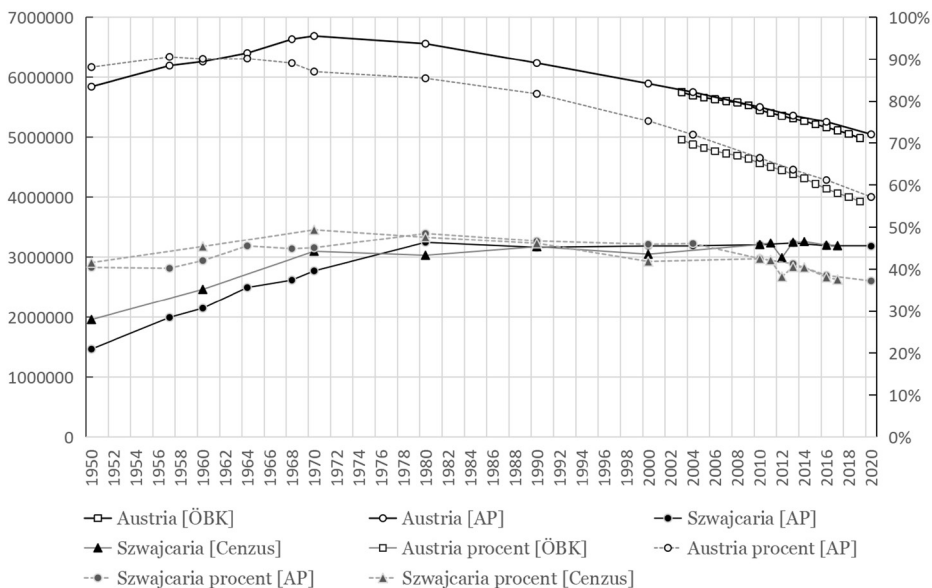
Rysunek 25. Liczba małżeństw w obrządku katolickim na tle wszystkich małżeństw zawartych w Holandii [Kaski 1, 8].

O ile między rokiem 1960 a 1965 liczba małżeństw kościelnych rosła zarówno w liczbach bezwzględnych, jak i procentowo (rys. 25), to po tym roku tempo wzrostu zmalało (procentowo zaczął się już spadek), by od 1969 roku systematycznie spadać we wzrastającym tempie rocznym od -5% do ponad -10% . W roku 2019 już tylko 1,7% ślubów zawierano w Holandii w obrządku katolickim.

Choć liczba chrztów czy małżeństw może zostać uznana za słaby wskaźnik zaangażowania religijnego, to dowodzi jednak przynajmniej pozostawania w jakimś z Kościołem związku, a praktyka niedzielna na poziomie powyżej 50%, nawet jeśli spadała już od pewnego czasu, stanowi mocny przyczółek dla działalności duszpasterskiej. Widzimy, że dostępne dane nie potwierdzają założenia, iż wspólnota katolicka przed Soborem znajdowała się w stanie jakiegoś głębokiego kryzysu. Pierwszym pomiarem rejestrującym spadek liczby chrztów jest ten z 1965 roku, a więc tuż po Soborze. Wówczas też zaczyna rosnąć liczba wiernych chowanych bez katolickiego pogrzebu.

AUSTRIA I SZWAJCARIA

Na początek spójrzmy na liczebność katolików i ich udział w populacjach Austrii oraz Szwajcarii (rys. 26).



Rysunek 26. Liczba (oś lewa) i procent (oś prawa) katolików w Austrii i Szwajcarii [AP; ÖBK 2; BUS].

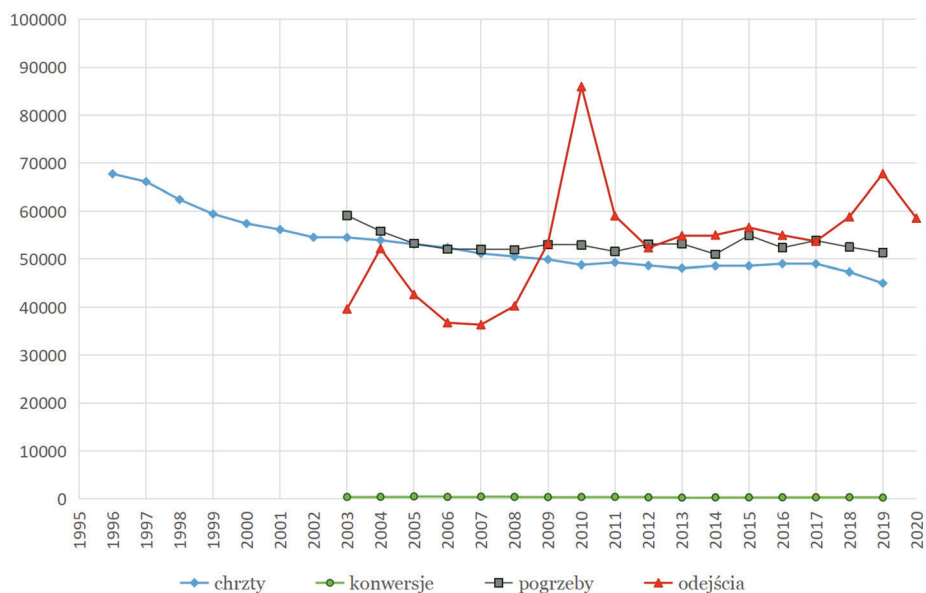
Liczba katolików w Austrii zaczęła definitywnie spadać po roku 1970 (choć dla roku 1968 szacunki mogą być błędne, gdyż był to rok scalenia dwóch diecezji Innsbruck i Feldkirch, w związku z czym brak kompletnych danych), natomiast populacja katolików w Szwajcarii w tym okresie wyhamowała swój wzrost.

Procentowy spadek najpierw zaczął się w Austrii, w Szwajcarii zaś definitywnie wzrost zatrzymał się w 1980 roku, na poziomie powyżej 45%, ustabilizował się i pozostał taki do końca XX wieku.

W przypadku Austrii i Szwajcarii dzięki dostępnym danym możemy spojrzeć w głąb tych procesów wyłącznie w ostatnim okresie. Zwraca uwagę bardzo wysoka liczba odejść z Kościoła w pierwszym z tych krajów już od roku 2009, przekraczająca nie tylko liczbę chrztów, ale też zgonów (w 2020 roku było to 58 535 osób [ÖBK 3]).

Można się domyślać, że wskaźnik chrztów od dłuższego czasu utrzymywał się w obu krajach poniżej wielkości zgonów (w danych ÖBK 2 i SPI 3 mowa wyłącznie o pogrzebach katolickich), co odpowiada za stały spadek liczby katolików.

Za wzrastanie tego tempa odpowiada dokładająca się ostatnimi czasy liczba apostazji. W Szwajcarii liczba chrztów [SPI 1] (na rys. 28 początkowo bez Bazylei, dającej później ok. 1/3 chrztów w tym kraju) spada systematycznie i z całą pewnością od 2011 roku pozostaje poniżej liczby zgonów [SPI 3], ostatnio nawet poniżej liczby apostazji, która rośnie gwałtownie [SPI 2].

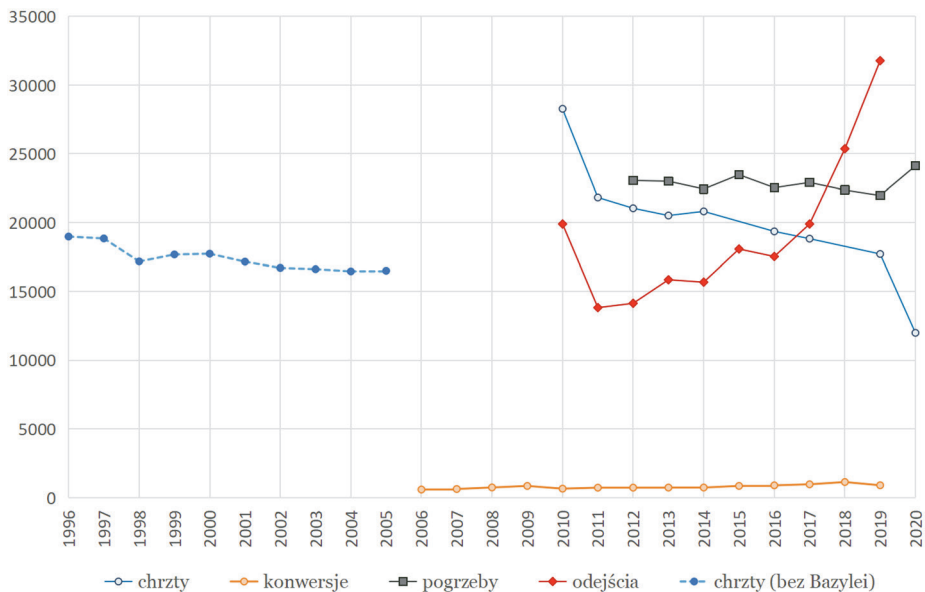


Rysunek 27. Składowe zmiany liczebności katolików w Austrii [ÖBK 3].

Poziom uczestnictwa katolików w nabożeństwach relacjonowany jest przez episkopat Austrii [ÖBK 2] od roku 2003 i od tego czasu spadł z 15% do 10%. W Szwajcarii episkopat przyznaje, że poziom praktyk osiągnął obecnie 13% [SPI 5].

Ciekawe są szwajcarskie dane dotyczące ślubów. Wprawdzie dla ślubów kościelnych dysponujemy danymi tylko dla ostatniej dekady [SPI 6], ale za to posiadamy dane dla liczby ślubów według wyznania (bez rozróżnienia formuły na cywilną i wyznaniową) dla nieco dłuższego okresu [BUS 2].

Widzimy, że udział małżeństw zawieranych przez katolików między rokiem 1991 a 2019 spadł z 46% do 25%, ale jeszcze mniej katolików decyduje się na ślub kościelny – w ostatniej dekadzie takich par ubyłoby 5% (z 12% do 7%). Systematycznie też rośnie wśród małżeństw zawieranych przez osoby wyznania katolickiego udział małżeństw mieszanych – kosztem endogamicznych. Kościół traci więc swoją funkcję nadawania sakralności związkom małżeńskim, nawet wśród osób deklarujących przynależność do jego wspólnoty.



Rysunek 28. Składowe zmiany liczebności katolików w Szwajcarii [SPI 1, 2, 3, 4].

WIELKA BRYTANIA

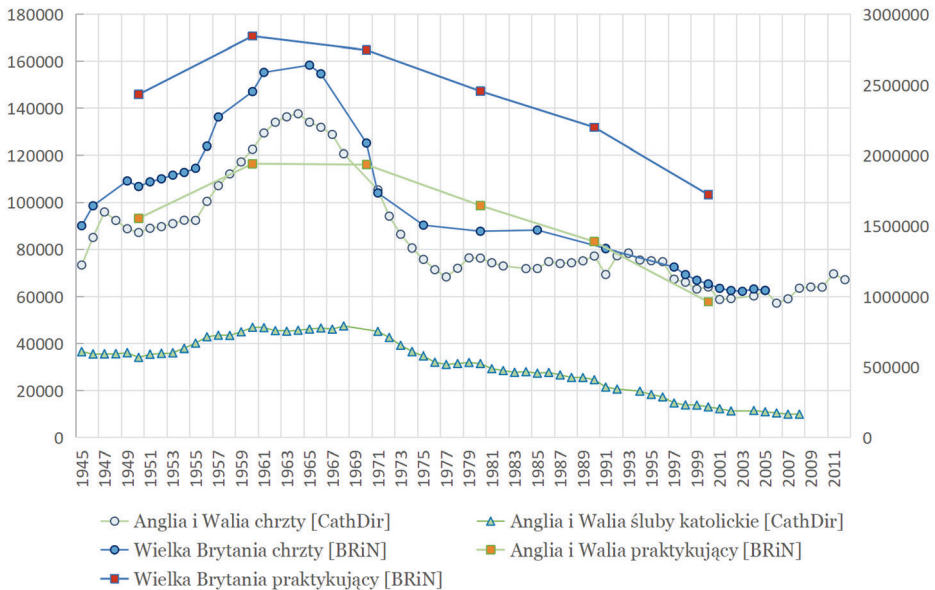
Katolicyzm w Wielkiej Brytanii jest religią mniejszościową, według różnych szacunków jego wyznawcy stanowią od ok. 7% populacji Anglii i Walii do ok. 16% populacji Szkocji (według BSA w 2018 roku katolików było 10%, KdD 3 podaje wielkość 8–9%, natomiast AP 8,1%).

Populacja katolików wzrastała w średnim tempie nieco ponad 2% rocznie do roku 1969, kiedy miało miejsce zatrzymanie tego trendu, czy nawet krótkie jego załamanie. Wzrost, który nastąpił w latach siedemdziesiątych, był już znacznie wolniejszy – średnio 0,4% rocznie. W latach osiemdziesiątych AP odnotowuje delikatny spadek liczby ochrzczonych, lecz pod koniec dekady dane dla Anglii i Walii [CathDir] zaczynają pokazywać okresowo wyższe wartości, by na początku tysiąclecia znów zrównać się z danymi z AP. Ostatecznie widzimy jednak wzrost w roku 2013 w danych AP. Trudno powiedzieć, na ile te dane, oparte na szacunkach, pokrywają się z rzeczywistością. Reuters [2010] szacował liczbę katolików w Wielkiej Brytanii na ok. 5,9 mln, czyli dużo więcej, niż wynika z szacunków biskupów w AP.

Rocznik CathDir zamieszcza też informacje na temat liczby chrztów, katolickich małżeństw oraz przeciętnego uczestnictwa w nabożeństwach. Dane te były poddawane krytyce i próbom precyzyjniejszego doszacowania, m.in. przez projekt „British Religion in Numbers” uniwersytetu Manchester [BRiN].



Rysunek 29. Liczba katolików w Wielkiej Brytanii oraz Anglii i Walii [CathDir; AP].



Rysunek 30. Chrzty, małżeństwa katolickie (oś lewa) i uczestnictwo w nabożeństwach (oś prawa) w Wielkiej Brytanii oraz Anglii i Walii [CathDir, BRiN].

Widzimy, że wszystkie wskaźniki swoje apogeum uzyskują w połowie lat sześćdziesiątych, po czym następuje stopniowy ich spadek. Liczba chrztów w tym zdecydowanie konkurencyjnym środowisku jest jednak stosunkowo wysoka, wyższa niż liczba zgonów (dla lat 2011/2012 według CathDir o ok. 1/3), i nieproporcjonalnie wysoka w porównaniu z Church of England (w 2010 roku w tym ostatnim Kościele ochrzczono 138 tys. dzieci, w katolickim natomiast rok później niemal 70 tys. [ChENS]).

3.1.2. KRAJE OPOZYCYJNE

Do krajów europejskich, których episkopaty postrzegane były jako najbardziej odporne, jeśli nie opozycyjne, wobec reform soborowych zalicza się Hiszpanię, Portugalie, Włochy i Irlandię [Wilde 2007: 33]. Choć wśród nich najliczniejszy episkopat mieli Włosi, to działając „od zawsze” w cieniu Rzymu, najsilniej też uwewnętrzniali ultramontanizm uniemożliwiający przeciwstawienie się w jakikolwiek sposób papieżowi. Ten ostatni był dla nich nie tylko głową Kościoła powszechnego, biskupem miasta stołecznego, ale także prymasem Włoch. Episkopat ten w większości składał się z biskupów pochodzących z ubogich i niewielkich diecezji (często wielkości polskiego dekanatu), którzy dość łatwo dawali sobie narzucać przewodnictwo biskupom z wielkich, uprzemysłowionych aglomeracji (jak abp Mediolanu Giovanni Battista Montini, późniejszy papież Paweł VI, czy też kard. Giacomo Lercaro, jeden z moderatorów Soboru, wcześniej abp Bolonii – obaj o liberalnych poglądach). Kardynał Giuseppe Siri, przewodniczący Konferencji Episkopatu Włoch w tym czasie i jeden z największych autorytetów frakcji konserwatywnej na Soborze, zrezygnował z objęcia przywódczej roli w organizowaniu opozycji, gdy uświadomił sobie, że frakcja reformatorów ma pełne poparcie papieża.

Z tych powodów na największego przeciwnika „przymierza nadreńskiego” wyrsał episkopat hiszpański, który jeszcze na Soborze Trydenckim odegrał analogiczną rolę co owo przymierze na Soborze Watykańskim II, wyznaczając mu kierunek i inspirując konkretne rozwiązania teologiczne [O'Malley 2014]. Episkopat Hiszpanii ucieleśniał wiele z tego, z czego tradycją chciano ówczesnie zerwać, począwszy od sojusznicych relacji z państwem, przez suarezjański neotomizm, żarliwą obronę ortodoksji, maryjną dewocję, na legendarnej hiszpańskiej inkwizycji skończywszy. Przybywali z kraju rządzonego przez autorytarnego generała Francisca Franca, który własną koalicją rządzącą spajał ideologicznie głównie poprzez odwołanie do tradycyjnej katolickiej nauki społecznej [por. Casanova 2005: 142]. Podobnie jednak jak inne konserwatywne episkopaty, biskupi ci byli skrępowani własnym ultramontanizmem, który czynił ich bezbronniymi wobec ruchu reform, na którego czele stał sam papież i który ostatecznie przynajmniej część z nich (co pokazują ostateczne wyniki głosowań) skłonił do zaakceptowania nowego kierunku.

Po Soborze zresztą Paweł VI podjął konkretne kroki w celu zmuszenia Hiszpanów do uległości wobec nowego nauczania Soboru. Skłonił starszych biskupów do przejścia na emeryturę i tym samym zrzeczenia się prawa głosu na Konferencji Episkopatu. Prawo to przypadło biskupom pomocniczym, których (w przeciwieństwie do metropolitalnych) papież mógł mianować nieskrępowany zagwarantowanymi w konkordacie z 1953 roku prerogatywami rządu. Odmłodzony episkopat mógł się oprzeć na liderach zmarginalizowanej przez rząd w ostatnim okresie Akcji Katolickiej (Franco wołał korzystać ze wsparcia kadr *Opus dei*), których już pacyfistyczne nauczanie Jana XXIII wyposażyło w teologiczny oręż do krytyki reżimu. Rok 1971 był rokiem, w którym Kościół hiszpański wprost wycofał legitymizację dla Franco, publicznie przeprasząc za swoją rolę w wojnie domowej [por. Casanova 2005: 149–150].

Sytuacja w Portugalii była poniekąd podobna, choć z kilkoma istotnymi różnicami: również ten kraj był rządzony przez inspirujący się katolicyzmem autokratyczny reżim, nie doznał jednak w XX wieku krwawej wojny domowej. Przeciwnie, w latach 1910–1926 siły republikańsko-antyklerykalne sprawowały rządy (okres Pierwszej Republiki), który to czas przeszedł do historii jako okres skłócenia, ustawicznych przewrotów politycznych, nieudanych puczów zbliżających kraj do stanu anarchii. Reżim Antonia Salazara (który przekształcił wojskową dyktaturę Antonia Carmony w dyktaturę cywilną), podobnie jak Franco, wspierał Kościół katolicki (choć zachował rozdział Kościoła od państwa) i podobnie jak w Hiszpanii, Kościół ten się od reżimu odwrócił po pacyfistycznym zwrocie Jana XXIII (lider kościelnej opozycji, bp Antonio Ferreira Gomes, w rezultacie został zmuszony do pozostania za granicą). Ruchy postępowych katolików po Soborze uzyskały wsparcie hierarchii, nawiązując dialog z marksizmem w duchu teologii wyzwolenia, co wpisywało je w przybierający na sile nurt antykolonialny, który ostatecznie obalił rządy następcy Salazara w trakcie „goździkowej rewolucji” [Almeida 2016].

Dużo stabilniejsza była sytuacja Kościoła w Irlandii. Po uzyskaniu wolności religijnej w 1829 roku i niepodległości w roku 1921 katolicyzm mógł rozwijać się w tym kraju stosunkowo nieskrępowanie, a nawet korzystać z uprzywilejowanej prawnie pozycji. Za sprawą ochrony przez barierę geograficzną (oddzielenie od kontynentu) nie musiał zmagać się z silniejszymi konkurencyjnymi ruchami ideologicznymi, jak ruch komunistyczny (we Włoszech), komunizujący intelektualizm (we Francji) czy antyklerykalny humanizm laicki (we Francji i Hiszpanii), protestantyzm zaś (w przeciwieństwie do Niemiec) był traktowany jako religia wyznawana przez narodowych wrogów. A jednak, jak zobaczymy, Kościół katolicki w Irlandii nie mógł w takim stopniu izolować się od Kościoła powszechnego. Dotyczy to także pozostałych krajów opozycyjnych w stosunku do „przymierza nadreńskiego”. Jednocześnie te konserwatywne kraje znacznie dłużej zachowywały relatywnie wysokie wskaźniki religijności wiernych.

HISZPANIA I PORTUGALIA

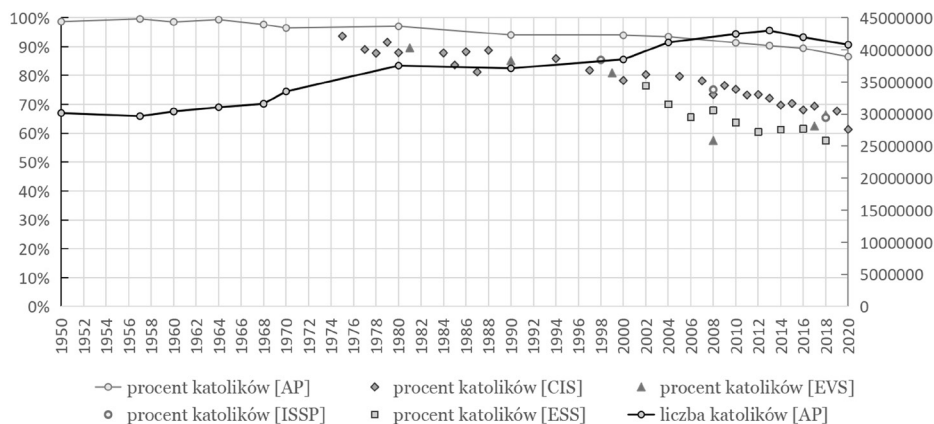
Dane z AP ukazują wzrost liczby katolików w Hiszpanii w średnim tempie rocznym zbliżającym się do 1% aż do roku 2013, po którym odnotowują już coraz bardziej dynamiczny spadek o $-0,77\%$ rocznie (niewielki spadek o $-0,1\%$ miał też miejsce w dekadzie 1980–1990). Ich udział w społeczeństwie pozostawał wysoki i stabilny do roku 1964 (wahania od 0,2 do $-0,4$ p.p. rocznie, czyli w zakresie niedokładności danych z AP, które w Hiszpanii podają zwykle dla populacji ogółem wartości zaokrąglone do tysiąca). Najszybciej zaś spadał między rokiem 1968 a 1970 ($-0,6$ p.p. rocznie). W Portugalii w tym samym okresie został po raz pierwszy przerwany wzrost liczby katolików (według AP $-0,5\%$ na rok), w podobnym tempie liczba ta zaczęła spadać w latach dziewięćdziesiątych, ale trwały trend spadkowy zaczął się po roku 2004.

W odniesieniu do nieco późniejszego okresu możemy porównać dane z AP z wynikami autodeklaracji składanych w sondażach. Oprócz źródeł, z których już korzystaliśmy (EVS, ESS, ISSP), uwzględniam wyniki sondaży hiszpańskiego ośrodka CIS (średnią z jego pomiarów w danym roku), ponadto dane portugalskiego cenzusu (choć dla lat 1950–1960 jego wyniki są kwestionowane).

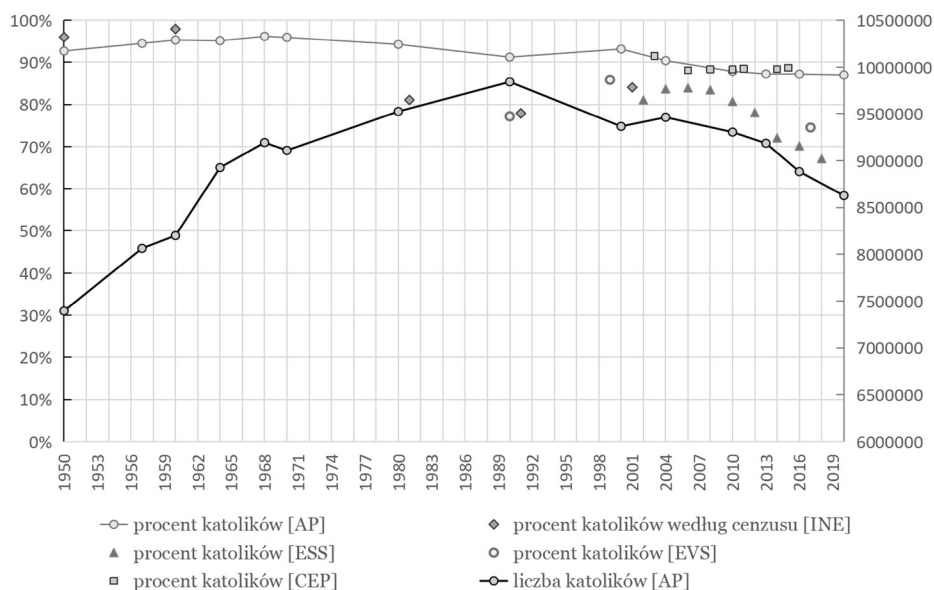
Widzimy postępującą rozbieżność między procentem ochrzczonych a odsetkiem poczuwających się do uczestnictwa w religii katolickiej, większą w Hiszpanii niż w Portugalii. W latach dziewięćdziesiątych sytuacja w Hiszpanii kształtowała się lepiej niż w Portugalii, lecz po roku 2000 kolejność się odwróciła. Można jednak przyjąć, że w obu krajach nisza preferencyjna nadal obejmuje ok. 2/3 społeczeństwa.

Nie dysponujemy danymi dotyczącymi liczby odejść z Kościoła oraz zgonów katolików w Hiszpanii i Portugalii i tylko w trzech raportach rocznych episkopatu Hiszpanii (Conferencia Episcopal Española – CEE) podano liczbę pogrzebów w latach 2010–2012, co w porównaniu ze śmiertelnością z tego okresu oznacza udział ok. 88%). Dane dla liczby chrztów z tego źródła pokrywają okres 2005–2018 (bez roku 2006), oprócz tego dysponujemy pewnymi danymi dla lat 1961–1980 (za pracą Jesúsa Domíngueza Rojas), które – gdy porównamy je z danymi na temat liczby urodzin podawanymi przez Instituto Nacional de Estadística (INE), wydają się mocno i nieregularnie zanizone. Podobnie jest, gdy porównamy podawaną przez to źródło liczbę ślubów z liczbą małżeństw w Hiszpanii (do 1975 roku Hiszpania nie uznawała małżeństw cywilnych, tymczasem Rojas podaje liczby o połowę mniejsze niż INE). José Andrés-Gallego i Antón Pazos [2010] podają też procent ochrzczonych z lat 1980–1990, co pozwala oszacować liczbę chrztów w tym okresie.

Dane wskazywane przez Rojas sugerują, że po Soborze w Hiszpanii miało miejsce stosunkowo krótkotrwałe załamanie liczby chrztów, które poprzedzało stabilny wzrost przynajmniej do roku 1977. W latach osiemdziesiątych wraz ze spadkiem liczby urodzin malała liczba chrztów, procentowo pozostając na stosunkowo stałym poziomie. Dopiero lata dziewięćdziesiąte przyniosły początek stałego trendu spadkowego.

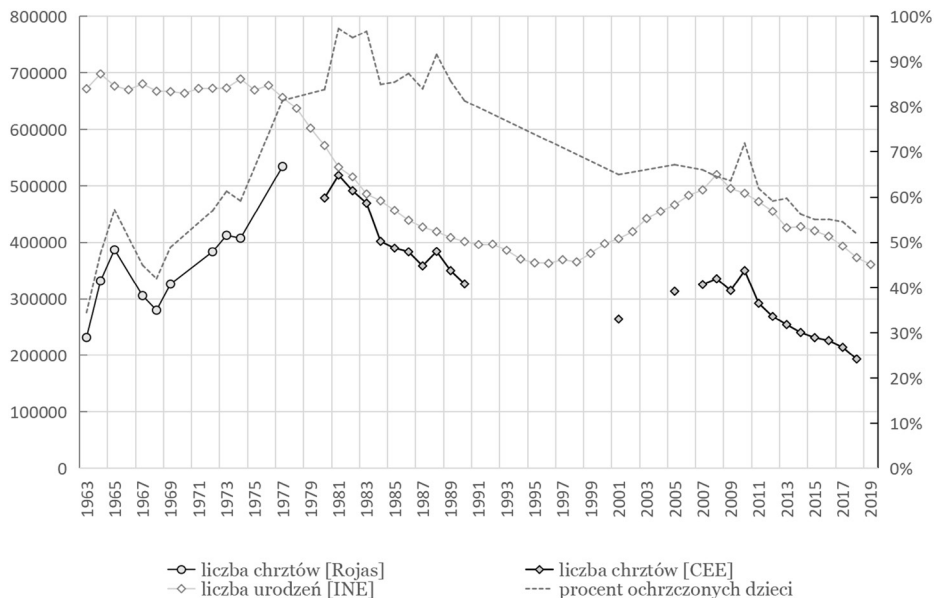


Rysunek 31. Procent i liczba ochrzczonych Hiszpanów [AP] w porównaniu z odsetkiem deklarujących się jako katolicy [EVS; ISSP; ESS; CIS *Barómetro*] (średnia wielu pomiarów) [opracowanie własne].



Rysunek 32. Procent i liczba ochrzczonych Portugalczyców [AP] w porównaniu z odsetkiem deklarujących się jako katolicy [EVS; ESS] oraz cenzusem.

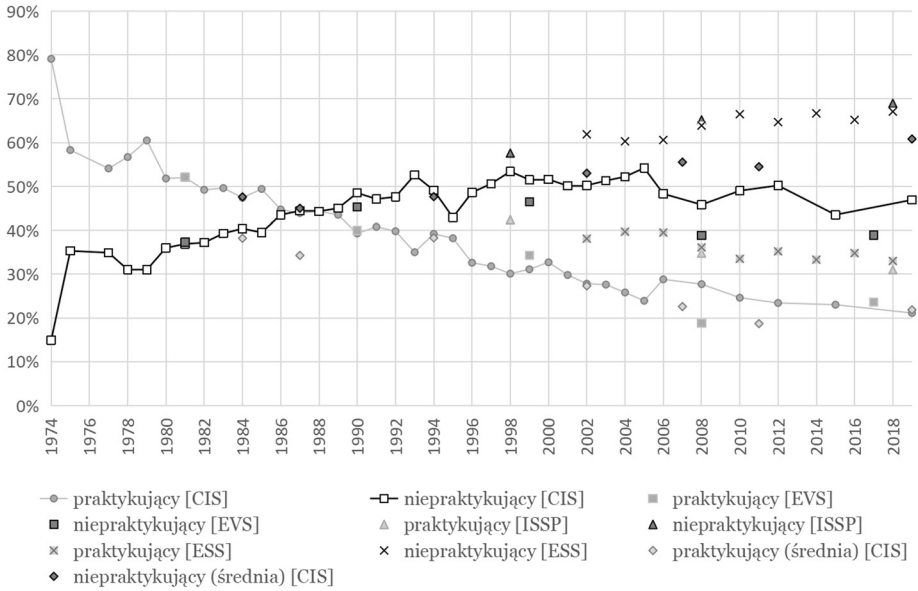
Znacznie mniejsza jest, rzecz jasna, nisza podtrzymująca. Według danych Roja-sa już w roku 1966 przejawiał się nieznaczny spadek uczestnictwa w mszach, lecz trwałe trend spadkowy zaczął się po 1968 roku (od ok. 47% do 43% w metropoli-ach i od 58% do 51% poza nimi). Współcześnie episkopat [CEE 3] podaje dane



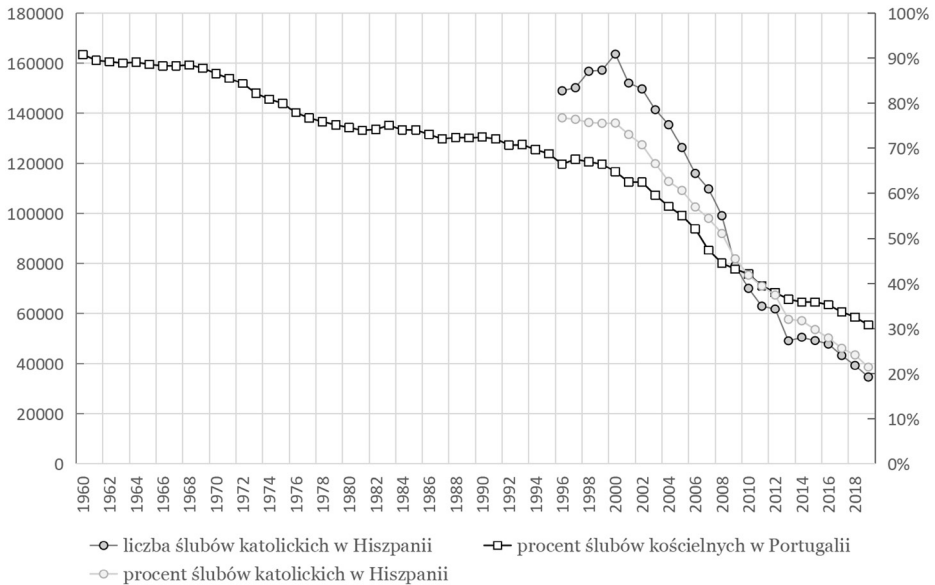
Rysunek 33. Liczba chrztów w Hiszpanii i porównanie jej z liczbą urodzeń (stosunek procentowy na osi prawej) [Rojas; CEE; INE; Pazos 2010; obliczenia własne].

o uczestnictwie po roku 2016 (wcześniej, od 2010 roku, informował w dużym przybliżeniu o uczestnictwie „ponad 10 mln”), które przekładają się na ok. 20% katolików, co zbieżne jest z wynikami badań sondażowych CIS. W badaniach tej agencji zwykle proszono o określenie się jako: katolik praktykujący, niepraktykujący, wyznawca innej religii bądź niewierzący. Dlatego dla kilku wybranych lat uwzględniłem też wyniki sondaży zadających bardziej szczegółowe pytania i przeliczyłem je według metody, którą przyjąłem również dla innych sondaży, tj. do praktykujących (spośród katolików) zaliczając tylko tych, którzy uczęszczają na nabożeństwa przynajmniej raz w miesiącu, do niepraktykujących zaś tych, którzy czynią to rzadziej (rys. 34).

Pewniejsze dane przedstawia INE 2 na temat liczby małżeństw w obrządku katolickim, lecz obejmują one jedynie okres lat 1996–2018. Dane portugalskie sięgają aż do roku 1960 [PORDATA]. Widzimy w nich, że intensywniejszy trend spadkowy zaczął się po roku 1968 i przyspieszył po roku 2000. W Hiszpanii do tego roku wprawdzie liczba małżeństw sakramentalnych rosła, ale na tyle nieznacznie, że ich udział w ogóle małżeństw także spadał, choć z wyższego poziomu niż w Portugalii. W latach 2000–2011 proces ten przyspieszał, osiągając kilkunastoprocentowe roczne tempo spadku i zrównując się z poziomem w Portugalii. W całym tym okresie udział małżeństw katolickich w Hiszpanii spadł z 77% do 25%, w Portugalii zaś do poziomu 30% (rys. 35).



Rysunek 34. Procent katolików w Hiszpanii praktykujących systematycznie (przynajmniej raz w miesiącu) i niepraktykujących według różnych badań sondażowych [opracowanie własne].

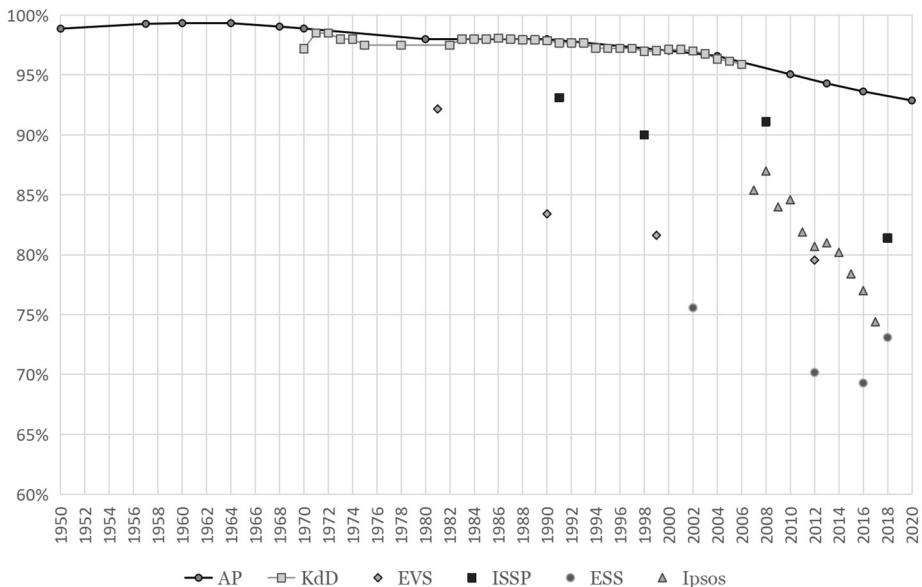


Rysunek 35. Liczba i procent ślubów katolickich w Portugalii i Hiszpanii [INE 2; PORDATA].

W porównaniu z wcześniej omówionymi przypadkami kryzys niszy Kościoła w krajach Półwyspu Iberyjskiego ma dużo bardziej jednostajne tempo – choć można i tu dostrzec ślady załamania bezpośrednio po Soborze, to miało ono mniejsze nasilenie.

WŁOCHY

Poza AP brak danych dotyczących dokładnej liczby katolików we Włoszech. Kongregacja ds. Duchowieństwa podaje ich procentowy udział w społeczeństwie, co możemy porównać z danymi z AP oraz deklaracjami zgłaszanymi przez Włochów w sondażach (rys. 36).

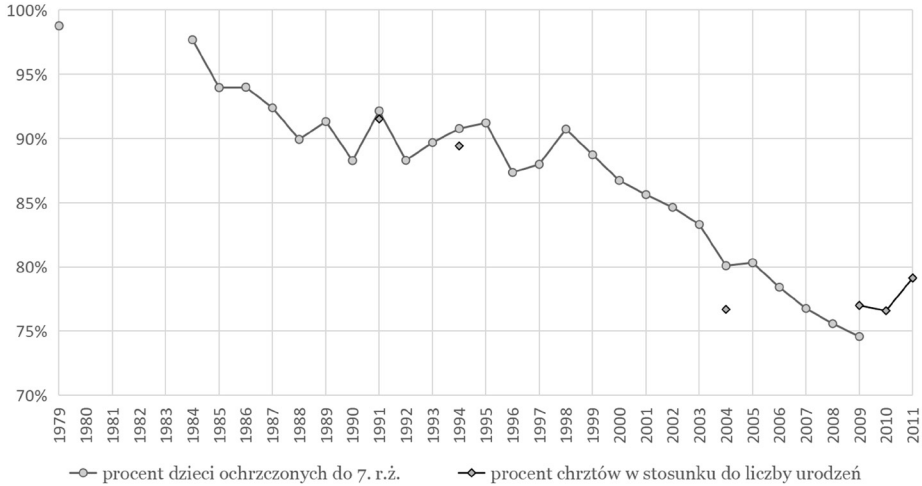


Rysunek 36. Udział katolików w populacji Włochów według źródeł kościelnych [AP; KdD] oraz na podstawie sondaży [EVS; ESS; ISSP; Ipsos].

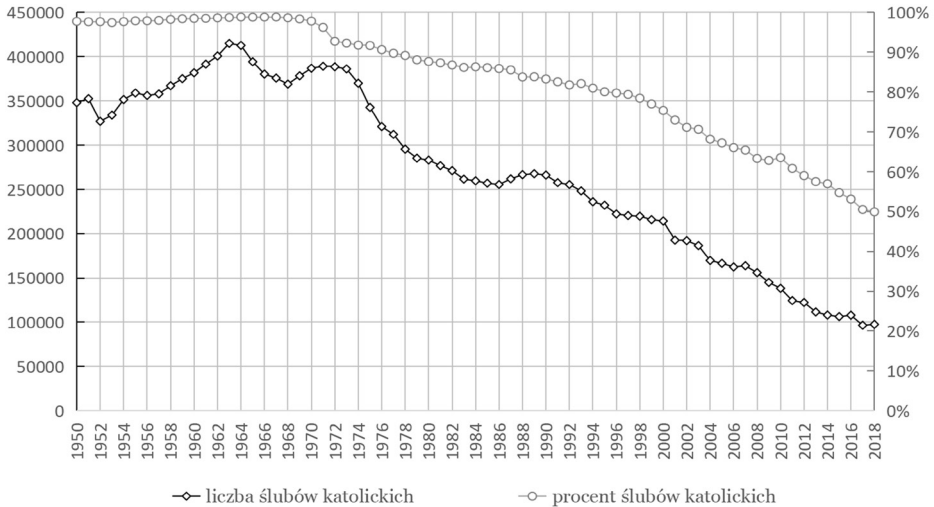
Dane z AP wykazują dużą stabilność udziału katolików – spadek, jaki rejestrują do 1990 roku, mieści się w granicach 1%. Dane z KdD zwykle są zgodne z AP, z wyjątkiem roku 1970 (różnica 2 p.p.)³. Tylko po roku 1980 tempo zbliżyło się do spadku o –1% na dekadę, osiągnęło je jednak dopiero po roku 1990 i odtąd przyspiesza. Widzimy jednak, że już w latach osiemdziesiątych, obejmowanych przez pierwsze sondaże, samoidentyfikacja Włochów z Kościołem zaczyna odbiegać od kryteriów kościelnych klasyfikacji na podstawie chrztu.

³ Pominąłem wartość dla roku 1953 ze względu na stopień zaokrąglenia – KdD podaje liczbę 0,9, co w przypadku procentów oznacza przedział od 90% do 99%.

Niestety dostępne dane dotyczące samych chrztów są fragmentaryczne [Bonarini 2013; Sansonetti i in. 2016]. Wskazują jednak dla końca lat siedemdziesiątych bardzo wysoki poziom – 98,7%, który do roku 1984 spadł o 2 p.p. Dopiero później zaczął obniżać się gwałtowniej, zwłaszcza po roku 1998 (rys. 37).



Rysunek 37. Procent ochrzczonych dzieci i niemowląt we Włoszech [Bonarini 2013; Sansonetti i in. 2016].

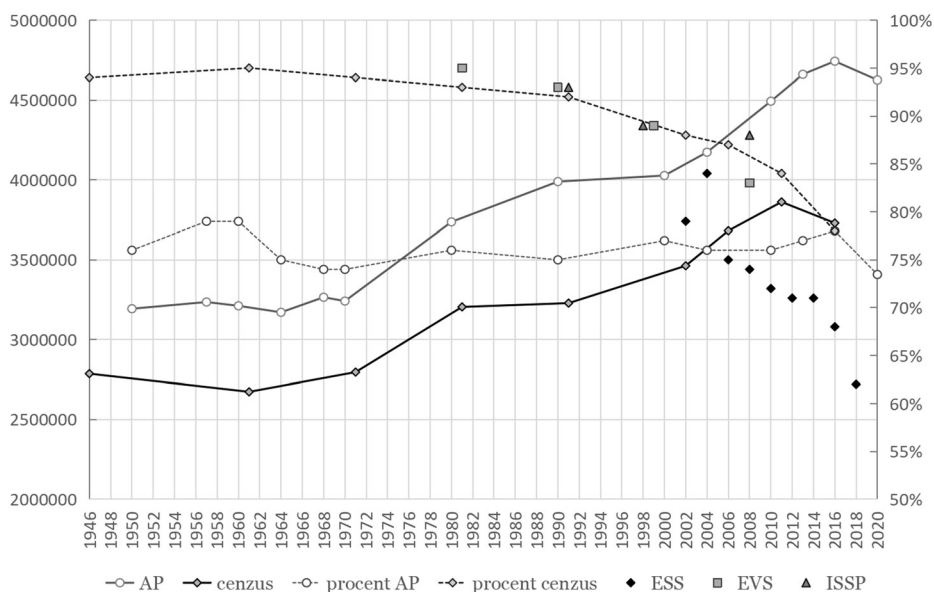


Rysunek 38. Liczba ślubów katolickich i ich procent z ogólnej liczby małżeństw we Włoszech [Istat 1, 2].

Najdalej sięgającymi wstecz publicznie dostępnymi danymi są te dotyczące małżeństw zawieranych w rycie katolickim w porównaniu z ogólną liczbą małżeństw [Istat 1, 2]. Wyraźnie widać, że liczba ślubów sakralnych w stosunku do ogółu małżeństw zawieranych we Włoszech zaczęła spadać po roku 1964, gwałtownie zaś po roku 1970. Później już tylko w czterech latach nieznacznie wzrosła. Średnie tempo spadku natomiast wyraźnie przyspiesza, od $-0,4$ p.p. w latach osiemdziesiątych, $-0,7$ p.p. w latach dziewięćdziesiątych, $-1,39$ p.p. w I dekadzie XXI wieku, do $-1,43$ do roku 2018 (rys. 38).

IRLANDIA

W określeniu granic niszy preferencyjnej użytecznym punktem odniesienia dla danych z AP będą nie tylko wyniki sondaży, ale też cenzusów [CSO 1], w których systematycznie pyta Irlandczyków o wyznanie (rys. 39).



Rysunek 39. Liczba i procent katolików w Irlandii według różnych źródeł [AP; CSO 1; EVS; ESS; ISSP].

Co ciekawe, AP, w porównaniu z cenzusem, zawyżało systematycznie liczbę katolików, ale jeszcze bardziej wielkość całej populacji, w związku z czym odsetek katolików okazywał się znacznie mniejszy niż według cenzusów, a do niedawna także niż w większości sondaży.

Widzimy, że według AP udział katolików zaczął początkowo nieznacznie spadać między rokiem 1960 a 1964, według cenzusu zaś między rokiem 1961 a 1971,

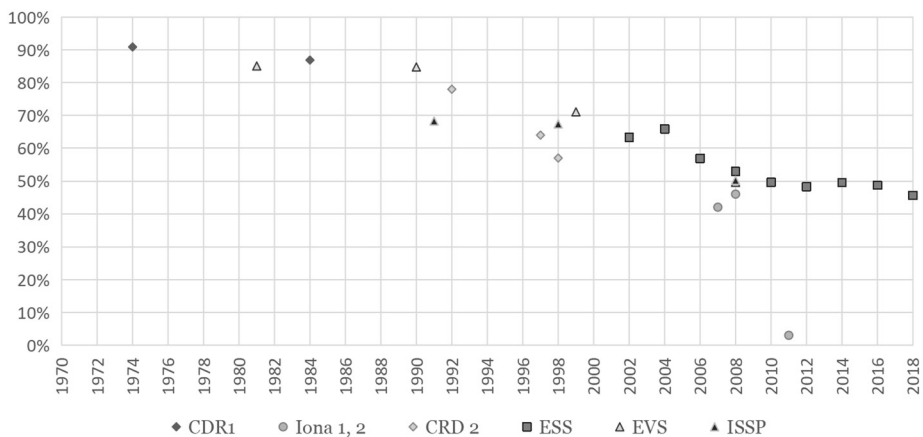
przy czym tempo to przyspieszyło po roku 1991 (od $-0,1$ p.p. na rok do $-0,3$ p.p., $-0,4$ p.p., $-0,5$ p.p., $-1,2$ p.p. rocznie między kolejnymi cenzusami), co potwierdzają też sondaże. Po roku 2011 spadek ten był już nie tylko względny – spadła również liczba Irlandczyków identyfikujących się w cenzusach jako katolicy. AP odnotowuje natomiast po roku 1970 stały wzrost liczby katolików i ich udziału. Wysoka liczba katolików w statystykach AP może wynikać w dużej mierze z wymuszonej sytuacji społecznej popularności chrztu. Przeważająca liczba szkół podstawowych ma charakter wyznaniowy (ponad 90% jest katolickich), co dodaje istotną pozareligijną motywację, by ochrzcić dziecko. Z tego względu statystyki chrztów nie są najlepszym probierzem zmian granic niszy preferencyjnej. Niemniej jednak i tu widzimy istotne zmiany, przynajmniej w zakresie dostępnych danych [O'Brien 2015]. W ciągu szesnastu lat odsetek ochrzczonych dzieci w Irlandii spadł o 13 p.p. (z 86% w 1996 do 73% w 2012 roku), czyli poniżej procenta Irlandczyków deklarujących w cenzusie wyznanie katolickie. Szczególnie gwałtowny spadek dostrzegalny był w latach 2001 i 2002 – do 62%, by po roku 2003 liczba chrztów stopniowo powróciła do poziomu 78% i ponownie zaczęła spadać do ok. 72%.

Nie dysponujemy innymi niż sondaże informacjami na temat uczestnictwa w nabożeństwach. Nawet jednak, jeśli przyjmiemy najbardziej zawężony wskaźnik – deklarujących uczestnictwo przynajmniej raz w tygodniu – to i tak sytuuje się on wyżej niż w jakimkolwiek z analizowanych dotąd krajów. Nie znajdujemy sondażu, który podawałby wartość poniżej 80% aż do początku lat dziewięćdziesiątych [CDR 1, 2; IONA 1, 2] (w Hiszpanii ostatni taki pomiar pochodził z roku 1974) (rys. 40).

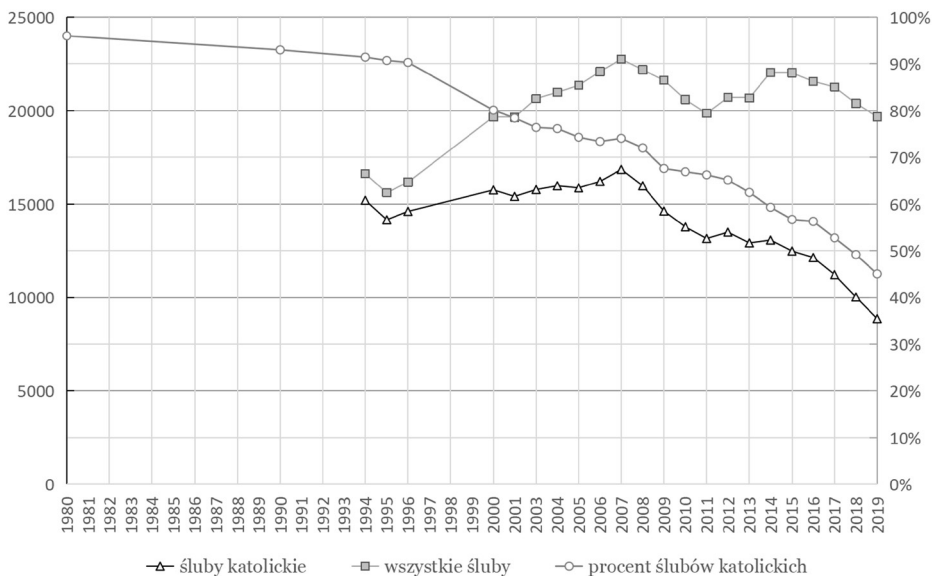
W porównaniu z gwałtownym spadkiem po roku 1990, trudno mówić w przypadku Irlandii o stopniowej erozji niszy. Podobne gwałtowne załamanie dostrzegamy w zakresie udziału małżeństw zawieranych w formie ceremonii katolickiej w ogólnej liczbie związków. Jeszcze w 1990 roku było ich 93%, potem nastąpił gwałtowny spadek do 45% w roku 2019 [Graham 2018; CSO 1, 2] (rys. 41). Wspólnota religijna utrzymująca Kościół katolicki w Irlandii zareagowała poniekąd odwrotnie niż wspólnoty w takich krajach, jak Francja czy Holandia: o ile tam bezpośrednio po Soborze spadek wskaźników miał charakter gwałtowny, a po pewnym czasie przybierał stałe, nieco wolniejsze tempo, tutaj fazy uległy odwróceniu: stopniowa erozja niszy poprzedzała moment gwałtownego załamania na początku lat dziewięćdziesiątych.

Podsumowując, w trakcie analizowania niszy religijnych Kościołów katolickich nie natrafiłem na żadne poważne oznaki kryzysu przed Soborem Watykańskim II. Nieznaczne spadki niektórych wskaźników, zwłaszcza względnych (procentu ochrzczonych czy praktykujących), w niektórych krajach miały łagodny przebieg, w zestawieniu z wyraźnym załamaniem towarzyszącym posoborowym reformom, na które to załamanie znaleźliśmy liczne dowody. Zwłaszcza w krajach, których biskupi należeli do „przymierza nadreńskiego”, załamanie było nagłe i następowało bezpośrednio po Soborze: spadek liczby chrztów, odsetka praktykujących, małżeństw katolickich we Francji, spadek chrztów i fala apostazji, spadek liczby uczestniczących

w mszach, odsetka małżeństw katolickich w Niemczech, spadek liczby chrztów i małżeństw katolickich w Holandii, spadek chrztów, małżeństw sakralnych i uczestnictwa w nabożeństwach w Wielkiej Brytanii. Wspólnoty eklesjalne w krajach opozycyjnych na Soborze reagują z opóźnieniem, załamanie wskaźników jest mniej gwałtowne, choć zachodzi wszędzie, a negatywny trend nigdzie nie ulega odwróceniu.



Rysunek 40. Procent praktykujących raz w tygodniu lub częściej w Irlandii według różnych sondaży [CDR 1, 2; Iona 1, 2; EVS; ESS; ISSP].



Rysunek 41. Liczba (oś lewa) i odsetek (oś prawa) ślubów katolickich w porównaniu z ogółem ślubów w Irlandii [CSO 2, 3].

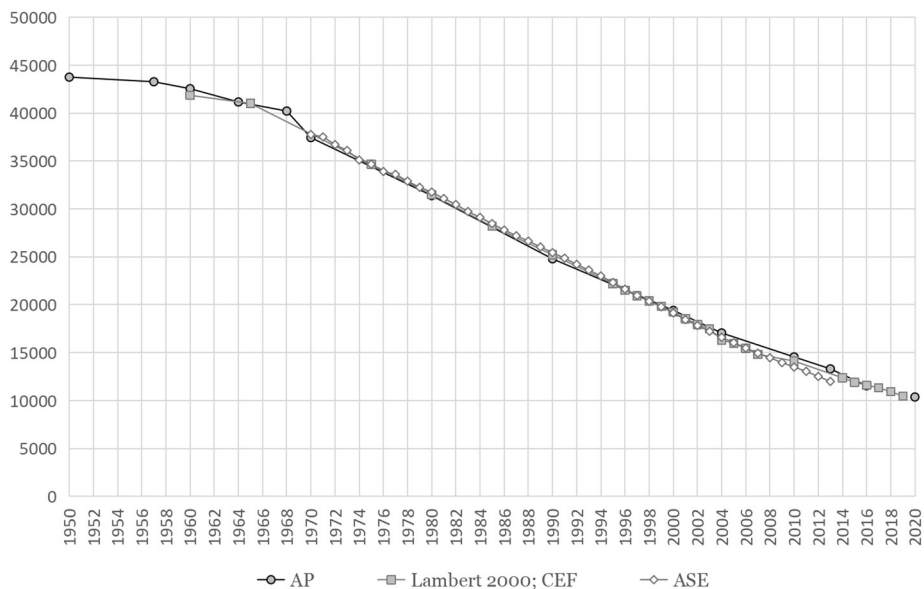
3.2. ORGANIZACJA EKLEZJASTYCZNA

3.2.1. KRAJE „PRZYMIERZA NADREŃSKIEGO” I SOJUSZNIICY

Przyjrzyjmy się teraz bliżej poszczególnym stanom składającym się na kadre Kościoła katolickiego – na początek w krajach „przymierza nadreńskiego”, uzupełniając tam, gdzie to możliwe, informacje z AP o dane z innych źródeł.

FRANCJA

Spośród krajów o większej populacji katolików Francja wyróżnia się gwałtownością trendów spadkowych, jeśli chodzi o kadre eklezjalną. Dane z różnych źródeł dotyczące liczby księży są tu zasadniczo zgodne [AP; ASE; CEF 1, 2; Lambert 2000: 8]). Liczba księży diecezjalnych zaczęła spadać już w okresie między 1950 a 1957 rokiem i malała do roku 2019. Tempo, w jakim kurczyły się szeregi kadry diecezjalnej, było jednak różne.



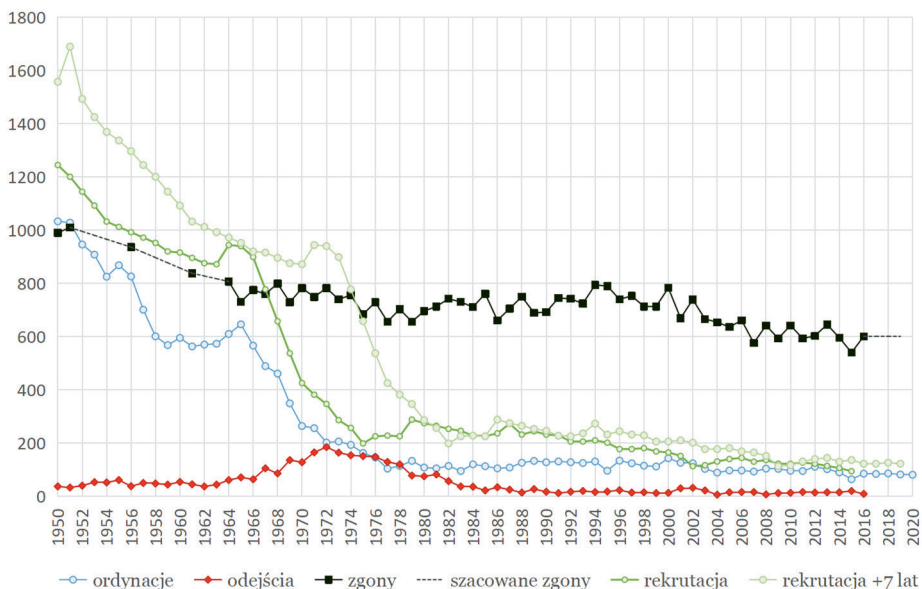
Rysunek 42. Liczba księży diecezjalnych we Francji [AP; ASE; CEF; Lambert 2000].

O ile w początkowym okresie tempo spadku zbliżało się do -1% rocznie, ale granicy tej nie przekraczało, pierwsze gwałtowne przyspieszenie przyszło między rokiem 1968 a 1970 ($-3,7\%$ rocznie) – choć w kolejnym okresie nie było już

tak gwałtowne, to zasadniczo trend spadkowy przyspiesza i w ostatniej dekadzie poziom $-3,8\%$ rocznie stanowi średnią spadków.

Między rokiem 1950 a 1968 Kościół we Francji stracił 8% księży, do roku 1980 straty sięgały już 28%, by po 1995 roku przekroczyć połowę stanu kadry w stosunku do roku 1950, a ostatecznie (do roku 2020) kadry księży diecezjalnych skurczyły się o 77,8% stanu początkowego.

Dane dotyczące ruchów składowych określających stan populacji księży pozwalają przyrzeć się bliżej procesom, które za spadek ten były odpowiedzialne (rys. 43).



Rysunek 43. Liczba wyświęconych oraz wstępujących do seminariów duchownych we Francji – dodatkowo przesunięta o czas formacji [VdCh 2; KdD 2; CEF 2; ASE].

Po zakończeniu II wojny światowej trwał, zapoczątkowany przez nią, spadek liczby chętnych do stanu kapłańskiego [VdCh 2], lecz różne okresy charakteryzowały się odmiennym jego tempem. Bezpośrednio po wojnie aż do roku 1965 liczba ta zmniejszała się średnio o -3% rocznie, aczkolwiek tempo to stopniowo malało, by ostatecznie w roku 1964 dojść do wzrostu o 8%. W latach 1966–1974 tempo spadku chętnych do seminariów znacznie przyspieszyło (średnio -15% mniej chętnych każdego roku). Ostatni większy wzrost liczby chętnych zarejestrowano w roku 1979, po który liczba ta malała w średnim tempie -3% na rok (czyli podobnie jak przed rokiem 1966). Trudno nie powiązać tego załamania z posoborowym kryzysem, który niewątpliwie nałożył się na już oddziałujące we Francji czynniki lub zintensyfikował ich działanie. Pewna stabilizacja z końca pontyfikatu Pawła VI i początku sprawowania funkcji przez Jana Pawła II może być interpretowana

jako skutek częściowego zdyscyplinowania kadry kościelnej w wymiarze doktrynalnym i relatywnego wzrostu wiarygodności organizacji eklezjastycznej w odbiorze jej własnej niszy.

Proporcjonalnie spadała też liczba ostatecznie wyświęconych kapłanów, aczkolwiek dopiero w 1951 roku spadła poniżej liczby zgonów księży, czym spowodowany był ogólny spadek ich liczby. Znaczący przyływ neoprezbiterów bezpośrednio po wojnie dotyczył osób, które wstąpiły do seminariów jeszcze przed nią, w związku z czym gwałtowny spadek po roku 1948 można tłumaczyć wpływem okresu okupacji, a wzrost po roku 1963 (rekruci z roku 1956) stabilizacją sytuacji w kraju i Kościele. Porównanie krzywej rekrutacji przesuniętej o okres formacji z danymi dotyczącymi neoprezbiterów ujawnia jeszcze inne zjawisko: dystans między tymi krzywymi wyznacza skuteczność formacji seminaryjnej, innymi słowy, mówię nam, ilu spośród wstępujących do seminariów rezygnowało z nich przed uzyskaniem święceń.

Do roku 1958 zwykle 50–60% rekrutów udawało się doprowadzić do pełnego wcielenia do organizacji eklezjastycznej. W roku 1965 widzimy wzrost zarówno rekrutacji, jak i liczby święceń. Spośród tych jednak, którzy w okresie tego szczytu wstąpili do seminarium, tylko co piąty dotrwał do święceń. Dopiero w 1982 roku skuteczność seminariów wzrosła do 50%, a potem już tylko raz spadła poniżej 60% (w 1986 roku), przy czym wówczas sama rekrutacja do seminariów osiągnęła już poziom będący 1/5 tego z roku 1950 (a spada ona stale w zmiennym tempie od –1% do –8% rocznie).

Można z tego wyciągnąć wniosek, że zmiany wprowadzone na Soborze rozczarowały znacznie większą liczbę kleryków, niż wcześniej zostało przyciągniętych do seminariów wzbudzonymi przez Vaticanum II nadziejami. Niewykluczone, że wzrost od roku 1972 skuteczności seminariów (z zagadkowym, pojawiającym się co dziewięć lat gwałtownym załamaniem) spowodowany jest paradoksalnie malejącą liczbą rekrutów – mniejsze grupy na poszczególnych latach studiów mogą wytwarzać silniejsze więzi i wywierać mocniejszą presję na swych członków, nie mówiąc o bardziej zindywidualizowanym podejściu kadry seminaryjnej do adeptów.

Oprócz spadającej zdolności do rekrutowania nowych członków organizacji eklezjastycznej istotnym czynnikiem określającym stan jej kadry jest naturalna śmiertelność w jej ramach oraz zdolność do utrzymania w organizacji tych, których udało się już do niej wcielić. Widzimy wzrastającą od 1964 roku liczbę kapłanów rezygnujących, aczkolwiek porównanie wszystkich składowych z faktycznymi zmianami liczby księży wskazuje, że dane Kongregacji ukrywają rzeczywistą dynamikę zmian. Lambert wspomina, że w dekadzie 1965–1975 zrezygnowało ok. 5 tys. księży [Lambert 2000: 1], podczas gdy KdD podaje dla tego okresu dane sumujące się do 1,4 tys. Jednocześnie wskazuje stan księży dla roku 1970 o 1,3 tys. mniej, niż wynikałoby ze zsumowanej liczby zgonów i odejść kapłanów od 1965 roku. Wkrótce jednak dane (raportowana liczba księży i bilans składowych) zaczynają

się do siebie zbliżać (do 1975 roku różnica ta maleje do 600 księży) i uzyskują niemal pełną zbieżność w roku 2001 (choć rozbieżność znowu narasta do 400 osób w 2005 roku). Rozbieżności wynikają z tego, że Kongregacja podaje w swych statystykach odejścia *de iure*, czekając z wliczeniem przypadku do statystyk rezygnacji aż do jego uprawomocnienia, podczas gdy statystyki episkopatów oraz ASE czy AP uwzględniają liczbę kapłanów *de facto* działających w diecezji. Porównując rozbieżności między napływem neoprezbiterów, odpływem za sprawą śmiertelności a zmianami liczby księży, możemy ustalić, że największa fala odejść nastąpiła w latach 1969–1970, a nierzadko w latach siedemdziesiątych więcej księży opuszczało organizację, niż do niej wstępowało.

Choć okresowo masowe odejścia stanowiły niewątpliwie istotny wstrząs dla Kościoła we Francji, to głównym czynnikiem destrukcyjnym był dramatyczny spadek liczby powołań i w rezultacie święceń kapłańskich. Już od 1951 roku liczba święceń spadła poniżej średniej liczby zgonów kapłanów i chociaż na początku lat sześćdziesiątych mogło się wydawać, że trendy uległy odwróceniu (i gdyby faktycznie tendencje te się utrzymały, to w kolejnej dekadzie Kościół we Francji na powrót zaczęłyby się rozwijać), to jednak spadek, który nastąpił bezpośrednio po Soborze, przekreślił te nadzieje. Tabela 5 ukazuje zarejestrowane w danych przyptywy i odpływy członków oraz faktycznie zgłaszaną liczbę w zaokrągleniu do tysiąca.

Tabela 5. Bilans poszczególnych okresów

Okres	Straty (w tys.)			Wcielenie do organizacji (w tys.)	Bilans okresu*	
	razem	w tym zgonów	w tym odejść		w tys.	w %
1950–1959	9,9	9,5	0,4	8,3	-1,67	-3,8
1960–1969	8,6	7,9	0,7	5,4	-3,22	-7,6
1970–1979	8,6	7,2	1,4	1,8	-6,88	-18,4
1980–1989	7,6	7,2	0,4	1,1	-6,44	-20,5
1990–1999	7,6	7,4	0,2	1,2	-6,34	-25,6
2000–2009	7,0	6,7	0,2	1,0	-5,87	-30,3
2010–2019	5,7	5,6	0,09**	0,9	-4,84	-33,3
Razem dla lat 1950–2019	55,0	51,7	3,4	19,8	-35,26	-80,6

* Różnica między stanem końcowym a początkowym liczebności księży.

** Brak danych dla lat 2015–2019.

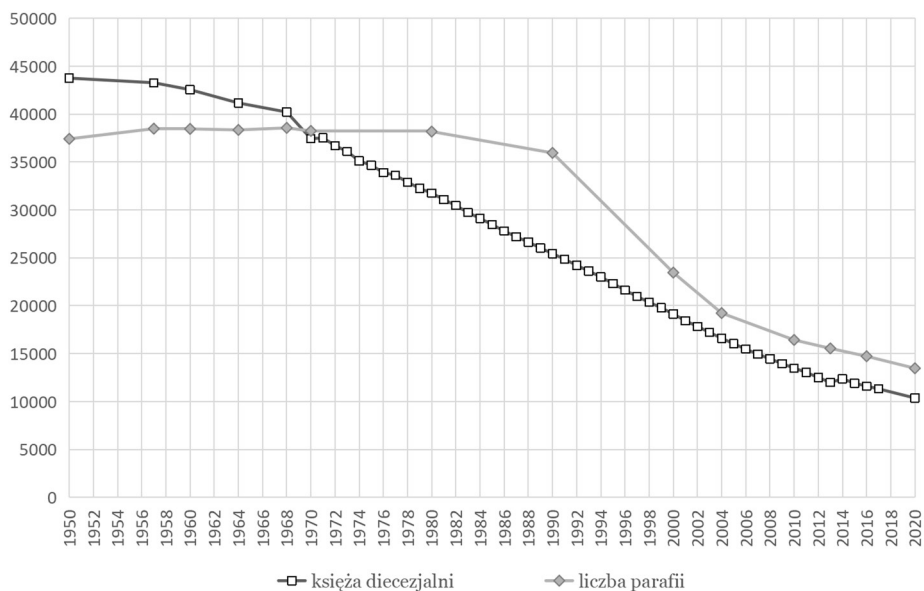
Źródło: obliczenia własne na podstawie ASE, KdD.

O ile organizacja eklezjastyczna nie ma szczególnie dużego wpływu na śmiertelność swych członków, a odejścia stanowią tylko ok. 6% strat, jakie poniosła, to jest jasne, że głównym jej problemem jest utrata zdolności do rekrutacji kolejnych

pokoleń księży w stopniu, który równoważyłby śmiertelność. W rezultacie następuje starzenie się populacji księży. To zjawisko przybrało już katastrofalne rozmiary. Połowa księży we Francji jest obecnie w wieku powyżej 75 lat.

Anonimowy biskup w rozmowie z „Le Figaro” dobitnie podsumował ten problem: „Wyświęcam jednego kapłana na rok, grzebię dwunastu” [Piquet 2015]. Rzecznik CEF Bernard Podvin alarmował w podobnym tonie: „corocznie wyświęcamy 100 kapłanów, a 800 rocznie umiera” [Bertrand 2014].

Spadek liczebności kadr przekłada się bezpośrednio na spadek liczby parafii. Gdy porównamy ze sobą obie zmienne, zaobserwujemy, że Kościół francuski już od lat siedemdziesiątych nie dysponował na tyle licznymi kadrami, by obsadzić wszystkie parafie, i sytuacja ta nie uległa zmianie, mimo że zredukowano ich liczbę, gdyż liczba kapłanów malała w jeszcze większym tempie (rys. 44).



Rysunek 44. Porównanie liczby parafii i księży diecezjalnych we Francji [AP; CEF 1, 2, 3].

Księża formalnie przechodzą na emeryturę w wieku 65 lat, pracują więc ok. 44 lata, co oznacza, że gdyby poziom rekrutacji pozostawał na poziomie z lat sześćdziesiątych (średnio 550 neoprezbiterów rocznie), Kościół francuski byłby zdolny obsadzić niespełna 25 tys. parafii i do tej liczby została zredukowana sieć parafialna na przełomie tysiącleci. Przy intensywności rekrutacji z drugiej dekady XXI wieku (ok. 90 rocznie) jest to już jednak niespełna 4 tys. parafii. Nic dziwnego, że Kościół francuski nie tylko ogranicza działalność misyjną (liczba księży na misjach spada,

według danych CEF od 4800 w 2005 do 4000 w 2016 roku), ale też w coraz większym stopniu posiłkuje się księżmi z zagranicy (od 869 w 2005 do 1800 w 2016 roku [CEF 3]), głównie z Polski czy z Afryki, a także księżmi zakonnymi. Warto podkreślić, że księża miejscowi nie porzucają działalności duszpasterskiej mimo osiągnięcia wieku emerytalnego, a do obsłużenia mają nawet „kilkadziesiąt dzwonnicy”, jak w Langres [Hofner i de Gaulmyn 2010].

Wspiera to tezę, że kryzys Kościoła we Francji przejawiał się najpierw w stanie kapłańskim, który nie będąc zdolny do odtwarzania swoich kadr, zdecydował się zredukować liczbę parafii, co zmniejszało dostępność usług religijnych, osłabiało zaangażowanie tych wiernych, którzy jeszcze przy Kościele trwali, i tym samym jeszcze bardziej osłabiało szansę na rekrutację kolejnych kapłanów.

Przyspieszenie trendów spadkowych po roku 1970 zdaje się potwierdzać tezę o negatywnym wpływie nie tylko przemian posoborowych, ale samych zmian przez Sobór wprowadzonych. A jednak tendencje spadkowe widzimy jeszcze przed zwołaniem Soboru. Już w 1950 roku kanonik Fernand Boulard opublikował pracę *Essor ou déclin du clergé français*, w której przewidywał nadchodzący kryzys, choć można powiedzieć, że nie docenił jego skali, ponieważ nie uwzględnił posoborowego przyspieszenia [VdCh 2].

W XIX wieku roczna liczba święceń kapłańskich we Francji rzadko spadała poniżej 1000, a często przekraczała liczbę 1500 neoprezbiterów. Sytuacja ta uległa załamaniu w okresie I wojny światowej, lecz po kilku latach ponownie unormowała się na poziomie średnio 1000 wyświęcanych rocznie. Po krótkotrwałym spadku spowodowanym II wojną światową liczba nowych święceń osiągnęła 1600 neoprezbiterów w 1947 roku. Już w 1950 roku Boulard zwrócił jednak uwagę na niepokojące zjawisko odchodzenia z seminariów przez studiujących kleryków.

Studia w seminarium są okresem przejściowym, w trakcie którego kandydat przynależący dotąd do niszy włączany jest stopniowo w szeregi organizacji. Poznaje ją od wewnątrz, ma do czynienia z innego typu duchownymi – już nie szeregowymi duszpasterzami, którzy może wzbudzili w nim powołanie (zarazili wiarą), ale z lokalną intelektualną elitą kościelną. Podczas studiów poznaje doktrynę na poziomie profesjonalnym, czyli również elementy bardziej ezoteryczne, z którymi nie miał możliwości zetknąć się za pośrednictwem ambony. Sądzę, że wzmacnia to moją tezę, iż źródłem kryzysu były pierwotnie nowe prądy intelektualne zyskujące popularność w powojennym Kościele francuskim, w katolickich ośrodkach studiów i elitach intelektualnych.

Jak zauważa Etienne Fouilloux, wojna do pewnego stopnia osłabiła więzi łączące Kościół francuski z Rzymem, wyrwała życie religijne z tradycyjnych kolein, paradoksalnie ożywiła je i zmotywowała do nowych poszukiwań. Obozy jenieckie, w których księża razem z ludźmi różnych wyznań i przekonań ideologicznych znosili ten sam los, dokonały w nich swoistej reorientacji, wzmacniając istniejącego już wcześniej „ducha niezależności”, tj. dystans wobec Rzymu i oficjalnej teologii,

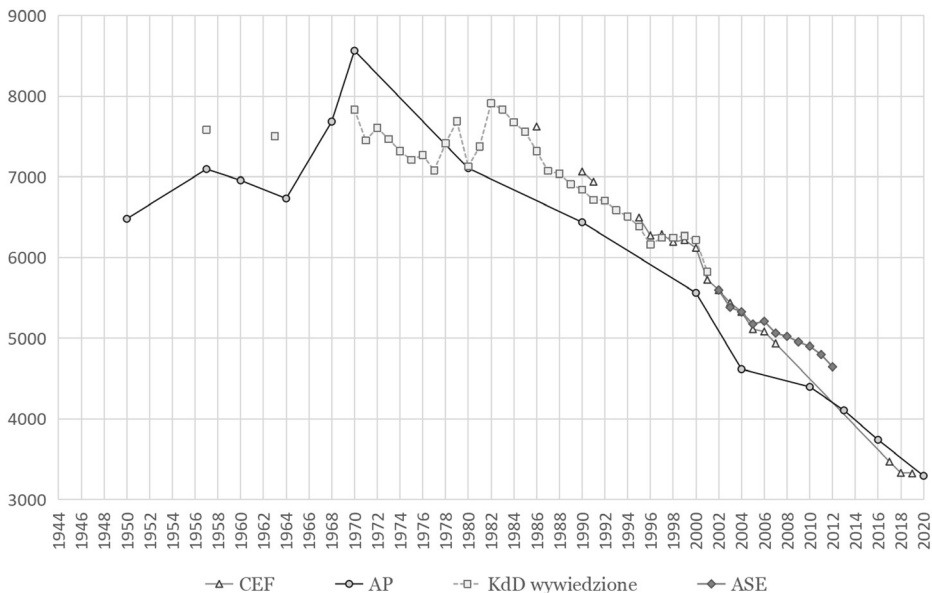
i skłoniły do poszukiwania nowych dróg otwartości na wartości kultury świeckiej. Nie bez znaczenia był fakt osłabienia wiarygodności znacznej części francuskiego episkopatu, co było efektem współpracy z rządem kolaboracyjnym czy władzami okupacyjnymi. W rezultacie episkopat był podzielony i niezdecydowany w swej postawie wobec nowości [por. Fouilloux 1983: 113–115].

Céline Béraud zauważa, że lata sześćdziesiąte i siedemdziesiąte wiązały się z zakwestionowaniem przez duchownych tradycyjnego modelu kapłaństwa, co stanowiło konsekwencję kryzysu, jaki model ten przeżywał we Francji jeszcze przed II wojną światową. W latach trzydziestych wśród kapelanów Akcji Katolickiej zaczęto rozwijać idee „wyjścia w świat”, „wtopienia się w masę”, „opuszczenia prezbiterium”, co motywowano potrzebą ewangelizacji oddalającej się od Kościoła klasy robotniczej. W latach sześćdziesiątych znalazło to wyraz w ruchu *Échanges et Dialogue*, postulującym „odkapłannienie” roli księdza (*«désacerdotalisation» de la prêtrise*), poprzez dostęp do świeckiej pracy zarobkowej, możliwość zaangażowania politycznego, zawierania małżeństw i demokratycznego udziału w podejmowaniu decyzji w Kościele. Postulaty te znalazły zewnętrzny wymiar w zaniechaniu przez tych księży noszenia sutann.

Otwarte nawiązywanie do marksizmu skłoniło Piusa XII, mimo wcześniejszej aprobaty, do potępienia eksperymentów księży-robotników [Béraud 2006: 46], lecz życzliwość wobec ich ideałów wyrażał nie tylko kardynał Emmanuel Suhard, ale również Angelo Roncalli, późniejszy papież Jan XXIII, będący wówczas nuncjuszem papieskim we Francji, a także (w 1949 roku) Karol Wojtyła [Kopczyński 2018]. Choć zaangażowanie polityczne i związkowe księży-robotników zostało ostatecznie odrzucone przez Watykan, to sama idea ewangelizacji przez wtopienie się w otoczenie okazała się prekursorska dla idei otwartości na świat przenikającej reformę soborową, w tym nowe podejście do formacji kapłańskiej i zakonnej. Jak zauważa Artur Kasprzak: „Okres posoborowy w formacji do kapłaństwa charakteryzuje się rezygnowaniem z obowiązkowego noszenia sutanny i [obowiązkiem] uczestniczenia we mszy świętej wyłącznie w języku francuskim” [Kasprzak 2018a: 120]. Desakralizacja objęła również treści katechezy, w przypadku których postanowiono zrezygnować z cudowności [Kasprzak 2018a: 123], czy architekturę kościołów, która stała się obszarem artystycznych eksperymentów, tracąc znamie sakralności [Kasprzak 2018a: 126]. Jak stwierdza przywołany autor: „Mimo zmian formacyjnych i posoborowych tendencja wciąż dramatycznego spadku powołań nie zmniejszała się” [Kasprzak 2018a: 121]. Z przyjętej w niniejszej pracy perspektywy teoretycznej nie budzi to zdziwienia: rezygnując ze znamion sakralności, katolicyzm francuski przestał prezentować się jako depozytariusz informacji o środowisku nadprzyrodzonym, obniżając wymagania wobec własnej kadry i ułatwiając jej „wtopienie się w masę”, zaprzestał wysyłania do własnej niszy komunikatu o wyjątkowej wartości swojego przesłania, a premiując działalność świecką, nie zachęcał do poświęcenia się działalności religijnej.

W dłuższej perspektywie model kapłaństwa zaangażowanego, którego skrajnym wyrazem jest postać księdza-robotnika, poniósł we Francji porażkę. W kolejnym pokoleniu księży, wyświęcanych już za pontyfikatu Jana Pawła II, coraz częstsze jest przyjmowanie zupełnie innego modelu, który Béraud określa jako „neotrydencki”, charakteryzujący się przywiązaniem do ideałów ofiary oraz do atrybutów kapłaństwa wyodrębniających księdza z otoczenia, a tym samym podnoszących jego społeczną widoczność. Kapłani zatem otwarcie przeciwstawiają się powszechnie przyjętym w społeczeństwie ideałom pogoni za zyskiem i przyjemnością, świadomie się poniekąd marginalizując. Wyraża się to w zakładaniu kolo-ratki (nawet jeśli już nie sutanny), która, jak zauważa jeden z rozmówców autorki, chroni go przed otoczeniem i przed nim samym, ułatwiając zachowanie wierności ideałom także w pozaliturgicznych sytuacjach [Béraud 2006, 51–52].

Można się w związku z tym spodziewać, że w mniejszym stopniu i później kryzys dotknie zakonny męski, które strukturalnie są bardziej odizolowane od społeczeństwa. Jak wspomniałem, dane dla tego stanu są niejednoznaczne, częstokroć obejmują przebywających za granicą, co nierzadko znacząco zwiększa jego liczebność podawaną przez CEF w stosunku do danych z AP. Dla przykładu według CEF 3 za lata 2005–2014 francuskich zakonników za granicą było od 1,5 do 1,1 tys. (łącznie księża i bracia). Rezygnując z prób ustalenia jednej wartości, możemy wszakże spróbować uchwycić tendencje przejawiające się w poszczególnych źródłach (rys. 45).

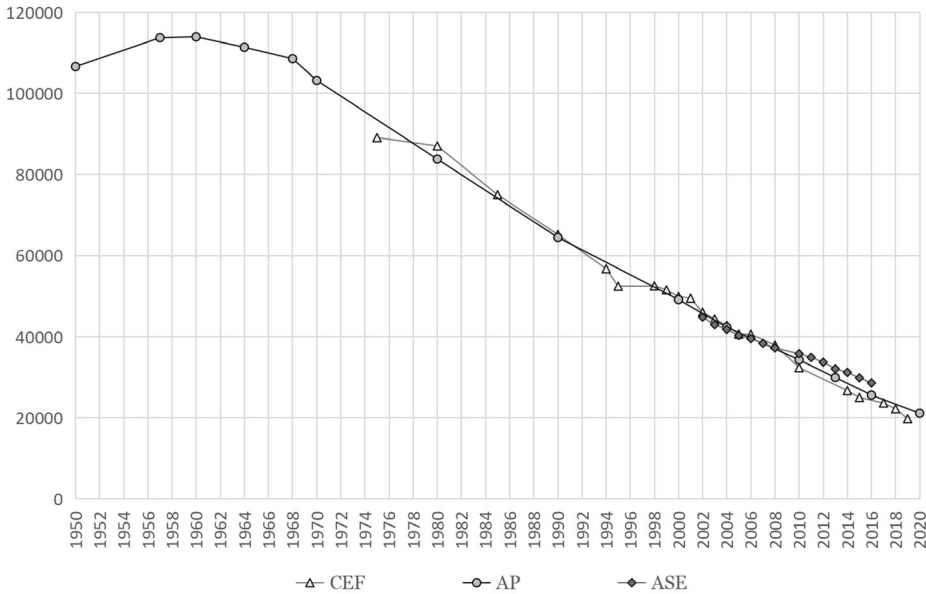


Rysunek 45. Liczba księży zakonnych we Francji szacowana na podstawie różnych źródeł [AP; KdD 1; CEF 2, 3].

Z danych tych możemy wywnioskować, że liczba księży zakonnych, która rosła w pierwszej połowie lat pięćdziesiątych, ustabilizowała się lub zaczęła nieznacznie spadać aż do roku 1964, po którym zaczęła ponownie wzrastać. Między rokiem 1970 a 1976 rozpoczął się trend spadkowy, który prawdopodobnie został odwrócony pod koniec lat siedemdziesiątych, a ów ponowny wzrost trwał mniej więcej do 1986 roku, po którym liczba kapłanów zakonnych znów zaczęła systematycznie spadać.

Niewykluczone, że wzrost w II połowie lat sześćdziesiątych stanowi skutek uboczny spadku powołań diecezjalnych – wobec przesunięcia się kleru diecezjalnego (z biskupami włącznie) w kierunku zaangażowania polityczno-społecznego, kosztem treści czysto religijnych – młodzi mężczyźni pragnący poświęcić swe życie Bogu wybierali zakony, jawiące się im jeszcze jako bardziej autentycznie religijne.

Dane dotyczące liczebności zakonnic kreślą bardziej jednoznaczny obraz (rys. 46).



Rysunek 46. Liczba siostr zakonnych we Francji według różnych źródeł [AP; ASE; CEF 2, 3].

Widzimy, że spadek liczby zakonnic był we Francji nawet gwałtowniejszy niż liczby kapłanów, a jednak zaczął się później. Jeszcze w roku 1957 możemy zaobserwować wzrost w stosunku do roku 1950. Do roku 1960 tendencja ta wyhamowuje i krzywa zaczyna przypominać krzywą wyrażającą liczebność księży diecezjalnych: najpierw okres stosunkowo łagodnego spadku (w tempie ok. $-0,6\%$ rocznie), po roku 1970 zaś spadek przyspiesza od $-2,3\%$ do ponad -4% rocznie. W rezultacie w latach 1957–2019 we Francji ubyło ponad 81% siostr zakonnych.

Wziąwszy pod uwagę okres, jaki mija od rekrutacji do przyjęcia ślubów wieczystych, trudno nie wiązać gwałtownego spadku w okresie lat 1970–1976 z zachodzącą wówczas reformą życia zakonnego, mającą wcielić w życie soborowe postulaty preferujące ascezę wewnątrzświatową. Skokowy spadek można dostrzec już między rokiem 1968 a 1970, co należy tłumaczyć falą rezygnacji. Wbrew obiegowym interpretacjom, zgodnie z którymi w efekcie rewolucji roku 1968 Kościół utracił wpływ na młodzież, bardziej prawdopodobne okazuje się, że utracił autorytet wśród części własnej kadry radykalizującej się społecznie i politycznie (przy milczeniu hierarchii).

Tak jak kryzys w różnym stopniu i momencie obejmował poszczególne kościelne stany, tak też tendencje nań się składające miały nierównomierny geograficznie rozkład. Dane z AP potwierdzają, że najwięcej kapłanów straciły prowincje północne i wschodnie: Cambrai, Albi, Besançon, Rouen, Bourges, Reims, Chambéry¹ (do roku 2016 straciły średnio 80% księży w stosunku do apogeów swoich liczebności). Mniej, aczkolwiek niewiele mniej (średnio 68%), straciły prowincje południowe i zachodnie: Tours, Toulouse, Auch, Bordeaux, Avignon, Aix, oraz prowincje pod bezpośrednim zarządem Stolicy Apostolskiej (Marsylia, Strasburg, Metz).

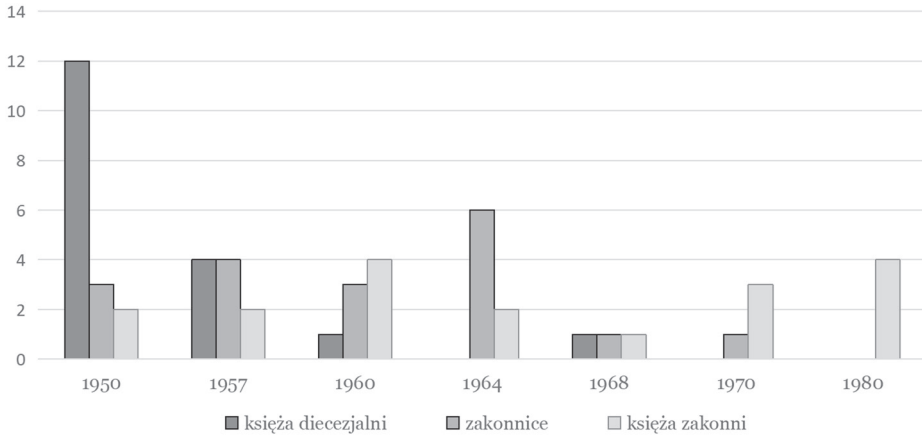
Gdy porównamy momenty (z uwzględnionych przez nas lat), w których każdy ze stanów kościelnych osiągał apogeum swojej liczebności w danej prowincji kościelnej, okazuje się, że w niemal wszystkich prowincjach kryzys w stanie kapłańskim oraz w zakonach żeńskich zaczął się jeszcze przed zakończeniem Soboru, przy czym księży diecezjalnych ubywało od początku aż w dwunastu prowincjach. Na osiemnaście prowincji między 1950 a 1957 rokiem wzrost odnotowały jeszcze sześć, do roku 1960 już tylko cztery (choć w dwóch był na tyle nieznaczny, że nie zrekompensował strat z poprzedniego okresu), tyle samo między rokiem 1964 a 1968. Do roku 1970 już wszystkie prowincje kościelne odnotowywały spadki liczby księży diecezjalnych i zakonnic (rys. 47).

Męskie zakony regres dotykał mniej gwałtownie, w ośmiu prowincjach ich kadra wzrastała jeszcze po zakończeniu Soboru, a w czterech aż do roku 1980.

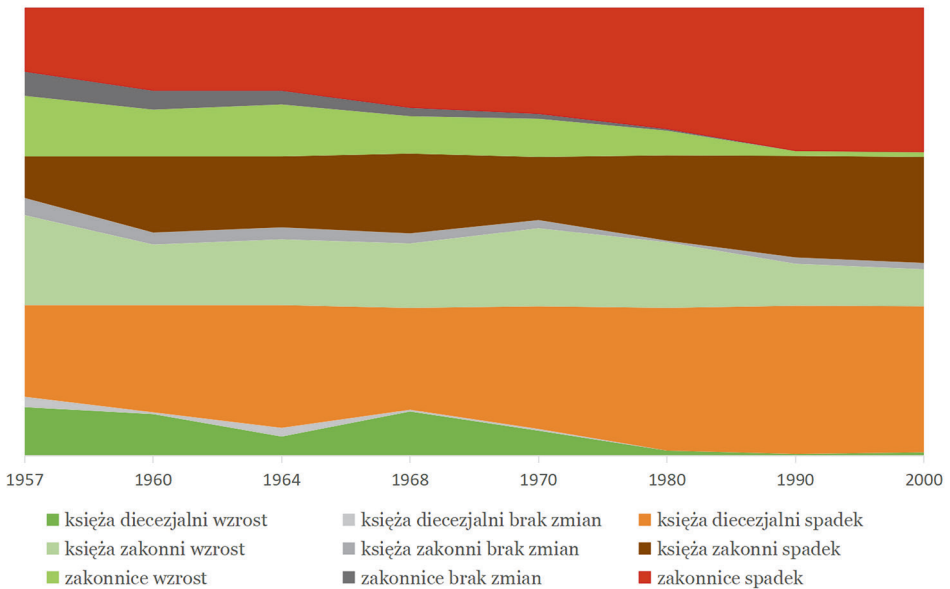
Podobny obraz uzyskamy na poziomie poszczególnych diecezji. Na jednym wykresie (rys. 48) zilustrowałem liczbę diecezji, które do danego roku rejestrowały wzrost, spadek lub brak zmian w poszczególnych stanach. Trzy pierwsze pasma od góry ukazują stan siostr zakonnych, kolejne księży zakonnych i księży diecezjalnych. Odcienie czerwieni oznaczają diecezje, w których dany stan zaczął się kurczyć, odcienie zieleni – przeciwnie.

Okazuje się ponadto, że w przypadku diecezji, które rejestrowały spadek liczby księży diecezjalnych, siostr czy księży zakonnych jeszcze przed Soborem, nie zawsze był to spadek równie dramatyczny i nie od razu był procesem nieodwracalnym.

¹ Ze względu na to, że dla postawionych tu pytań bardziej istotny jest okres okolasoborowy, za ramy porządkujące dane przyjąłem podział administracyjny na prowincje, który obowiązywał do roku 2002.



Rysunek 47. Liczba prowincji kościelnych we Francji, które osiągnęły apogeum liczebności poszczególnych stanów kościelnych w danym pomiarze [opracowanie własne na podstawie AP].



Rysunek 48. Udział diecezji odnotowujących wzrost, spadek i brak zmian w liczbie (od dołu): księży diecezjalnych, księży zakonnych oraz zakonnice we Francji w latach 1950–2000 [opracowanie własne na podstawie AP].

Choć w przypadku sióstr zakonnych spadek dla całej Francji zaczął być obserwowany później niż księży, to gdy porównamy dane z roku 1960 z tymi z 1957, okaże się, że w niektórych diecezjach od początku zakonnicy ubywało, chociaż najpierw w większości rekrutacja przeważała nad odejściami. Do 1957 roku 49 diecezji (z 87) odnotowywało jeszcze wzrost, między rokiem 1957 a 1964 (dwa lata przed zapoczątkowaniem wdrażania reformy soborowej w zakonach) było to 38 diecezji. Tylko 12 diecezji utrzymało wzrost od roku 1950 do 1964, a jedna do 1970. Z drugiej strony w ośmiu diecezjach w całym tym okresie następował odpływ zakonnic.

W przypadku księży zakonnych jeszcze w 1970 roku 50 diecezji wyświęcało więcej kapłanów, niż opuszczało klasztory, jednocześnie, podobnie jak w przypadku sióstr zakonnych, przed rokiem tym, chociaż tylko sześć diecezji odnotowywało stały wzrost liczby obecnych na swym terenie zakonników, to praktycznie żadna nie odnotowała stałego ich odpływu, co wiąże się najprawdopodobniej z mobilnością tego stanu zakonnego, wspierającego słabsze ośrodki kadrami z silniejszych.

Podobnie, choć w całej Francji między rokiem 1950 a 1957 liczba kapłanów spadała, to nie dotyczyło to 39 spośród 87 diecezji, z czego 28 odnotowało wzrost, czasem dość znaczny (w sześciu przypadkach powyżej 10%). Liczba nieogarniętych kryzysem diecezji spadała między kolejnymi uwzględnionymi datami, do 16 między rokiem 1960 a 1964 (w tym 11 ze wzrostem), by w kolejnym okresie (do 1968 roku) znowu wzrosnąć do 27 (26 ze wzrostem). Między rokiem 1970 a 1980 już tylko 3 na ówczesnie istniejących 90 diecezji odnotowywały wzrost liczebności kadry.

Jednocześnie lista diecezji (to samo dotyczy prowincji) odnotowujących przyrost w szeregach kapłanów w 1957 roku w niewielkim stopniu pokrywa się z tą z roku 1968. Tylko 5 diecezji utrzymało wzrost do roku 1968. Jak wspomniałem, w roku tym wyświęcano kapłanów zrekrutowanych do seminariów jeszcze przed Soborem. Oznacza to, że przynajmniej w 22 diecezjach udało się przewyciężyć w pewnym stopniu kryzys przedsoborowy. Jedynie 20 diecezji w całej drugiej połowie XX wieku traciło kapłanów szybciej, niż rekrutowało. Po roku 1980 przyrost liczby kapłanów w jakiejś diecezji był już rzadkością. Najczęściej dotyczyło to diecezji w regionie Île-de-France, co może wynikać nie tyle z jego religijnej żywotności, ile z przyciągającej siły aglomeracji stołecznej i jej regionu.

Gdy porównamy dynamiki rozwoju trzech kościelnych stanów w okresie przed-soborowym, to jedynie w pięciu diecezjach są one paralelne, przy czym liczebność tylko jednej z nich w tym czasie wzrasta. W trzech kolejnych wzrasta do roku 1957, potem konsekwentnie wszystkie stany tracą swoje zasoby kadrowe. Stosunkowo częściej podobną dynamikę wykazują stany zakonne (męski i żeński) – w 16 diecezjach ich liczebność wzrasta i maleje w tych samych okresach (w 5 diecezjach jest to stały wzrost). Ta rzadko występująca paralelność między stanami nie powinna dziwić, gdy weźmie się pod uwagę zarówno różnice w ich sposobach życia, jak i względną autonomię organizacji.

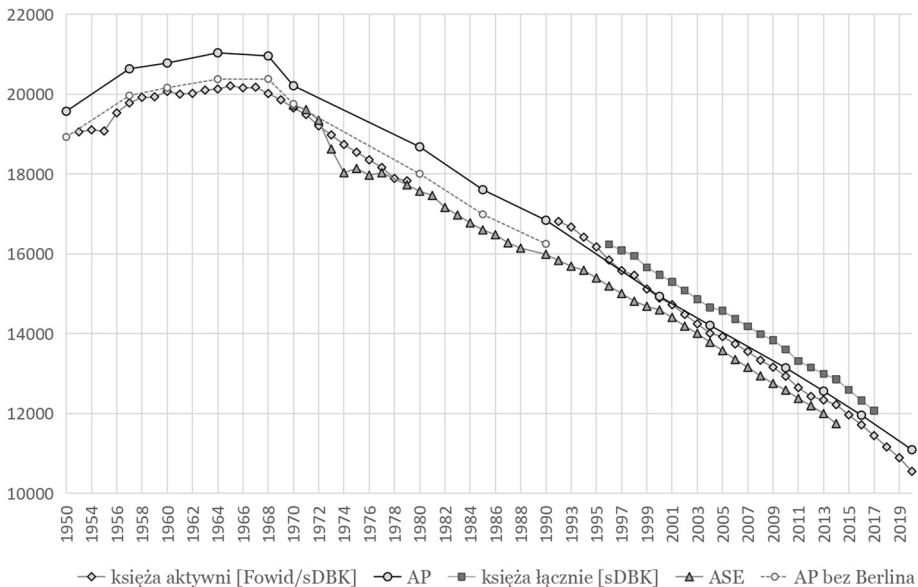
Podsumowując, widzimy, że tendencje spadkowe ujawniły się we Francji jeszcze przed Soborem, rozprzestrzeniały się jednak nierównomiernie. Najpierw objęły księży diecezjalnych, a dopiero po uprawomocnieniu decyzji soborowych także pozostałe stany, przy czym najpoważniejsze konsekwencje miały dla żeńskiego życia zakonnego.

Choć już przed Soborem Kościół francuski dotknięty był kryzysem, jeśli chodzi o zdolność rekrutacji kadr, to wzrost ich liczby w części diecezji w roku 1968 oznacza, że nie był to kryzys niemożliwy do przezwyciężenia. W 1968 roku 22 diecezje miały więcej kapłanów niż w 1950. Między rokiem 1968 a 2000 tylko 3 diecezje odnotowały wzrost liczby księży diecezjalnych.

Uprawdopodobnia to tezę, że owe tendencje spadkowe wiążą się z faktem, iż okoliczności historyczne osłabiające mechanizmy izolacyjne sprzyjały we Francji jeszcze przed Vaticanum II rozprzestrzenianiu się prądów teologicznych, które dzięki Soborowi stały się normatywne dla całego Kościoła. Stanowi to kolejną przesłankę wspierającą tezę, że to reforma soborowa była czynnikiem, który przesądził los Kościoła we Francji.

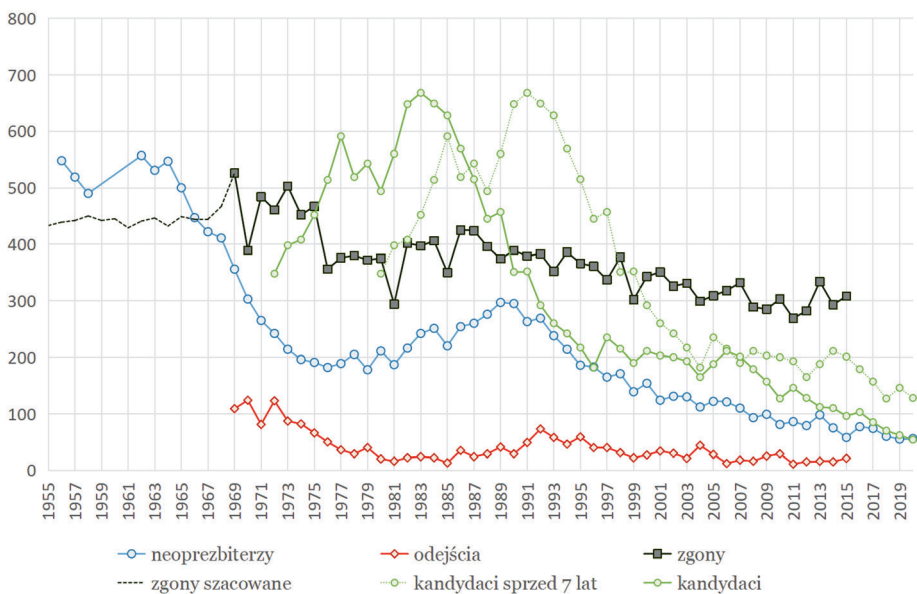
NIEMCY

W przypadku księży diecezjalnych, stanowiących najważniejszy dla Kościoła zasób kadrowy, dane z dostępnych źródeł różnią się wprawdzie co do liczby, lecz – co dla tych rozważań istotniejsze – ukazują tę samą tendencję, zwłaszcza w późniejszym okresie.



Rysunek 49. Liczba księży diecezjalnych w Niemczech [AP; ASE; sDBK 7, 8, 9; Fowid 1].

Źródła są zgodne co do tego, że w początkowym okresie nastąpił wzrost liczby księży diecezjalnych, stopniowo spowalniający (od ok. 0,8% do 0,4% rocznie). Według danych niemieckich apogeum liczby księży wypada w roku 1965, po którym następuje systematyczny spadek, co jest zgodne z danymi z AP, według których załamanie nastąpiło między rokiem 1964 a 1968. Według ASE załamanie było nawet gwałtowniejsze – ubyłoby wówczas 1,7 tys. księży – co sugerowałoby zakończenie I fazy. W późniejszym okresie spadek następuje w stosunkowo jednostajnym tempie, od ok. –2% rocznie w latach siedemdziesiątych, średnio –1,1% rocznie w latach 1980–2000 i przyspieszając w ostatnim okresie do ponad –1,5%. Światło na uwarunkowania tych zmian rzucają dane dotyczące poszczególnych ruchów składowych (niestety nie wszystkie obejmują cały interesujący nas okres) (rys. 50).



Rysunek 50. Liczby święceń, zgonów i odejść księży diecezjalnych w Niemczech w porównaniu z liczbą kandydatów na księży [KdD 2; ASE; Fowid 2; sDBK 10].

W początkowym okresie liczba święceń przewyższa (tutaj szacowaną z braku danych) liczbę zgonów kapłanów, czego rezultatem był obserwowany w tym okresie wzrost liczby księży. Proporcjonalnie, znacznie większa musiała być liczba wступujących do seminariów. W roku 1964 następuje jednak załamanie, prowadzące do spadku liczby nowo wyświęconych poniżej liczby zgonów, co nastąpiło prawdopodobnie w roku 1966. Dane dla roku 1969 ukazują również wzniesioną falę rezygnacji kapłańskich, a dla roku 1972 liczbę przyjętych do seminariów mniejszą niż liczba zmarłych księży. Ta ostatnia zmienna musiała doznać znacznie poważniejszego spadku we wcześniejszym okresie, proporcjonalnie do liczby

neoprezbiterów. Gwałtowny trend spadkowy tej ostatniej zmiennej wyhamował ok. roku 1977, co oznacza, że wzrost przyjęć do seminariów musiał się rozpocząć ok. roku 1969, a zatem perygeum tej zmiennej musiało przypaść wcześniej, czyli bezpośrednio po Soborze.

Zastanawiający jest wzrost liczby chętnych do seminariów widoczny w latach 1972–1983. Autorzy opracowania z Instytutu Fowid sugerują, że mogło to mieć coś wspólnego z duchem posoborowego *aggiornamento*. Nie można tego wykluczyć, lecz – jeśli faktycznie, jak wnioskuję, wzrost zaczął się wcześniej – przeciwko takiemu wytłumaczeniu przemawia fakt, że był to okres, kiedy papież Paweł VI ogłosił nie tylko encyklikę *Humanae vitae* (1968), która wywołała gorący sprzeciw najbardziej postępowo nastawionego duchowieństwa, ale także rok wcześniej encyklikę *Sacerdotalis caelibatus*, potwierdzającą celibat kapłański. Paweł VI zaczął więc wyhamowywać posoborowy entuzjizm postępowych teologów, wprawdzie niezbyt stanowczo, ale jednoznacznie, co ujawniło się choćby w żądaniach korekty katechizmu holenderskiego. Linię tę kontynuował Jan Paweł II, który ponadto, w odróżnieniu do Jana XXIII i Pawła VI, zajął bardziej wyraźne stanowisko wobec ideologii komunistycznej, zwłaszcza w wersjach schrystianizowanych (jak teologia wyzwolenia).

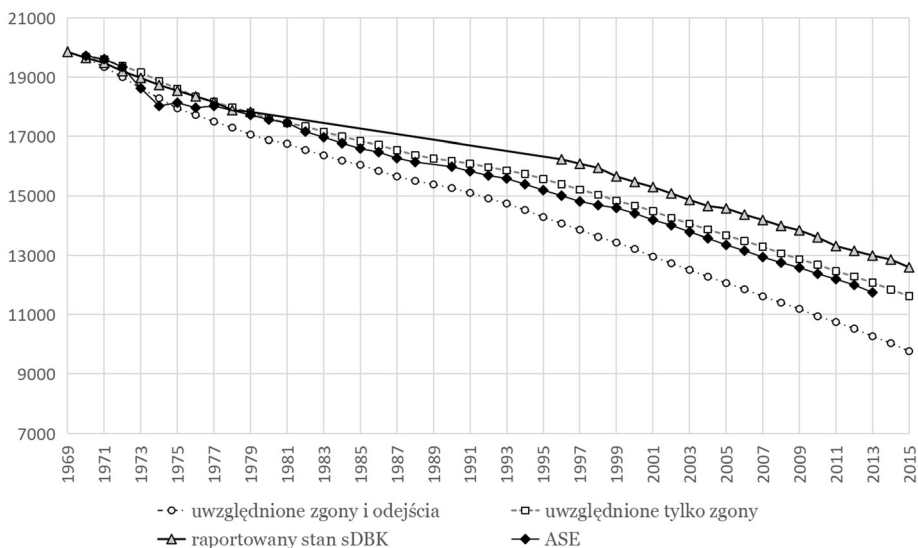
Nie sądzę jednak, by decyzję o wstąpieniu do seminarium dało się tłumaczyć wyłącznie względami ideologicznymi. Ważnym czynnikiem wpływającym na atrakcyjność zawodu księdza jest prawne usytuowanie instytucji kościelnych, które częstokroć – przynajmniej w wymiarze działalności publicznej – stanowią w Niemczech część systemu odpowiednio opieki zdrowotnej, pomocy społecznej czy edukacji. Sytuacja ta została prawnie uregulowana w ustawach z 1961 roku (*Bundessozialhilfegesetz, Gesetz für Jugendwohlfahrt*) i ostatecznie przypieczętowana decyzją Federalnego Sądu Konstytucyjnego z roku 1967. Sądzę, że to dwojakie ustabilizowanie sytuacji księdza – społeczno-ekonomiczne i ideologiczne – lepiej tłumaczy wzrost liczby kandydatów do seminariów.

Jednocześnie skuteczność seminariów dla zrekrutowanych w latach osiemdziesiątych spadła okresowo poniżej 40% (a więc 60% seminarzystów zrezygnowało przed ukończeniem formacji). Efektywność formacji dla zrekrutowanych wzrosła w drugiej połowie lat dziewięćdziesiątych do blisko 60%, by ponownie zacząć spadać poniżej 50% po roku 2000.

Niestety dostępne dane nie sumują się w żaden sensowny sposób. Suma strat (zgonów i rezygnacji) znanych dzięki statystykom KdD i ASE jest zwykle większa niż wynikająca ze zmian liczby kapłanów (w stosunku do oczekiwanej ze względu na napływ neoprezbiterów). Stan raportowany przez sDBK początkowo był zbieżny z bilansem uwzględniającym wyłącznie liczbę zgonów i neoprezbiterów (bez odejść), lecz wydaje się, że w latach osiemdziesiątych również zgony zaczęły uwzględniać z opóźnieniem. W tym kontekście pojawiające się okresowo w statystykach ASE spadki liczby księży nasuwają podejrzenie, że watykańscy statystycy

usiłowali urealnić liczbę księży w Niemczech, odejmując od ich raportowanej liczby znane sobie przypadki rezygnacji kapłańskich.

Jeśli za punkt wyjścia przyjmiemy liczbę księży podawaną przez sDBK dla roku 1969 i powiększymy ją o liczbę wszystkich neoprezbiterów, pomniejszając o liczbę zgonów i odejść, otrzymamy dla roku 2013 liczbę o 2,7 tys. kapłanów mniejszą niż podawana przez sDBK (rys. 51).



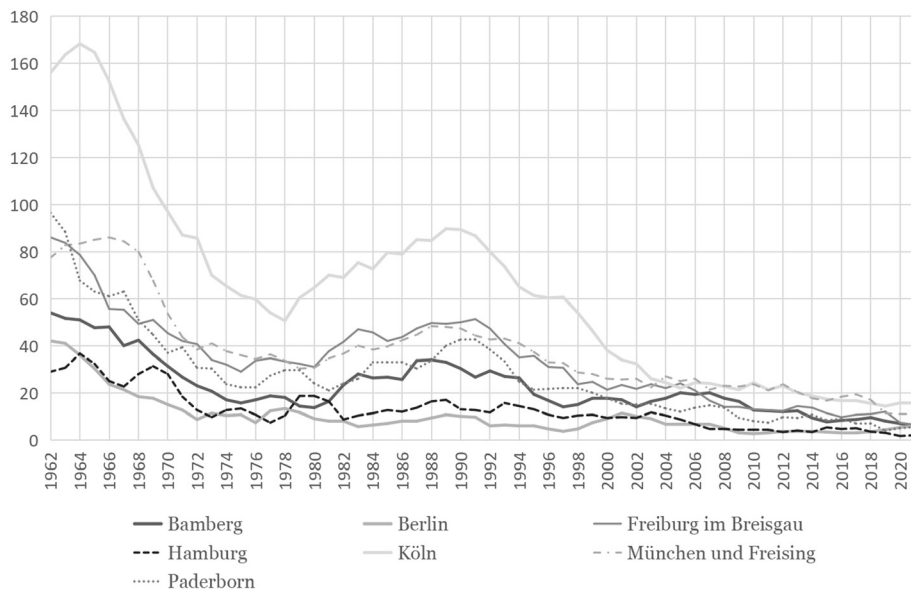
Rysunek 51. Spodziewana zmiana liczby księży w stosunku do roku 1969, przy uwzględnieniu po stronie strat tylko zgonów oraz zgonów i rezygnacji, w porównaniu z liczbą raportowaną przez sDBK i ASE [KdD; obliczenia własne].

Ponieważ jednak nawet prawdopodobnie systematycznie zawyżane dane sDBK rejestrują w latach następujących bezpośrednio po Soborze największe straty, możemy się domyślać, że liczba rezygnacji księży z 1969 roku ukazuje już moment opadania fali.

Odejścia, nawet na poziomie zbliżonym do zgonów, nie byłyby szczególnie istotnym czynnikiem kryzysu, gdyby nie dramatyczny spadek zdolności do rekrutowania kadry. Dane sDBK podawane dla poziomu diecezji pozwalają przyrzeć się temu spadkowi bliżej [sDBK 10].

Podobnie jak w przypadku Francji, okazuje się, że kryzys nie dotykał całych Niemiec równomiernie. W czasie trwania Soboru, choć większość prowincji doświadczała już kryzysu, niektóre w kolejnych latach jeszcze wyświęcały więcej kapłanów. Między rokiem 1962 a 1964 w trzech prowincjach wzrastała liczba nowo wyświęconych kapłanów (w jednej wzrost trwał do 1967). Prowincje te przyłączyły się jednak wkrótce do ogólnego trendu spadkowego. Daleko idący paralelizm w okresie

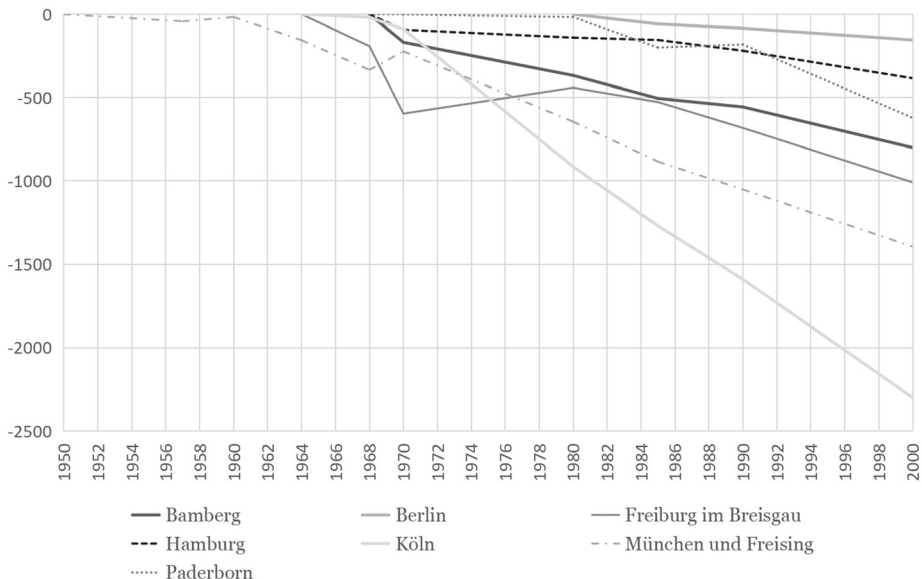
po zakończeniu Soboru pozwala wnioskować, że działały tu czynniki ponadlokalne. Wzrost liczby neoprezbiterów w latach 1977–1980 ogarnął wszystkie prowincje, przy czym w najmniejszym stopniu skorzystały na nim prowincje wschodnioniemieckie. Nie osiągnął on nigdzie poziomu z początku lat sześćdziesiątych. W okresie pierwszego regresu rekrutacja w prowincjach spadła średnio o 63% (najwięcej o 75%), podczas gdy wzrost sięgał najwyżej 28% (średnio 15%) (rys. 52).



Rysunek 52. Liczba święceń księży diecezjalnych w prowincjach niemieckich (średnia trzyletnia krocząca) [sDBK 10].

Dane AP pozwalają nam jednak spojrzeć także na wcześniejszą dekadę, przynajmniej na liczebność kadry kościelnej. Wynika z nich, że w okresie przedsoborowym pięć z siedmiu prowincji raportowało okresowe straty w zakresie liczby kapłanów, nadrobione wszakże do roku 1964 lub 1968. Tylko w dwóch prowincjach Bawarii, Bamberg i München und Freising, więcej kapłanów odeszło bądź zmarło, niż zostało rekrutowanych, przy czym pierwsza nadrobiła straty do 1968 roku. Rysunek 53 ukazuje straty, jakie poszczególne prowincje ponosiły w zasobach księży diecezjalnych w stosunku do swego apogeum.

Choć Kościół w Niemczech odnotował gwałtowny spadek już między rokiem 1968 a 1970, to za większość tej straty (53%) odpowiada jedna prowincja – München und Freising, która straciła też najwięcej księży w latach 1960–1964. Dopiero między rokiem 1970 a 1980 kryzys ogarnia największą prowincję, Köln, której straty stanowią blisko połowę strat całego duchowieństwa w Niemczech (do końca analizowanego okresu pozostaje ona pod tym względem liderem, choć jej



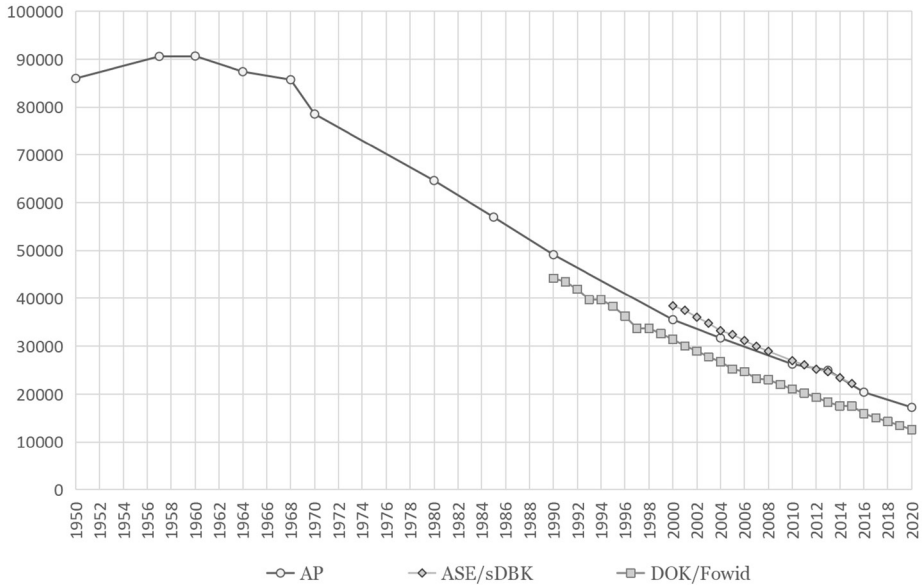
Rysunek 53. Straty prowincji kościelnych w Niemczech w zakresie liczby księży diecezjalnych w stosunku do apogeum [AP].

względny udział w ogólnych stratach maleje do 1/3, a ostatecznie do nieco ponad 1/4). Widzimy zatem, że choć poszczególne prowincje kościelne wchodziły w kryzys w różnych momentach, to spośród lat przez nas uwzględnionych rok 1970 jawi się jako granica, poza którą okresowe wzrosty liczby kadry stają się mało prawdopodobnym wyjątkiem.

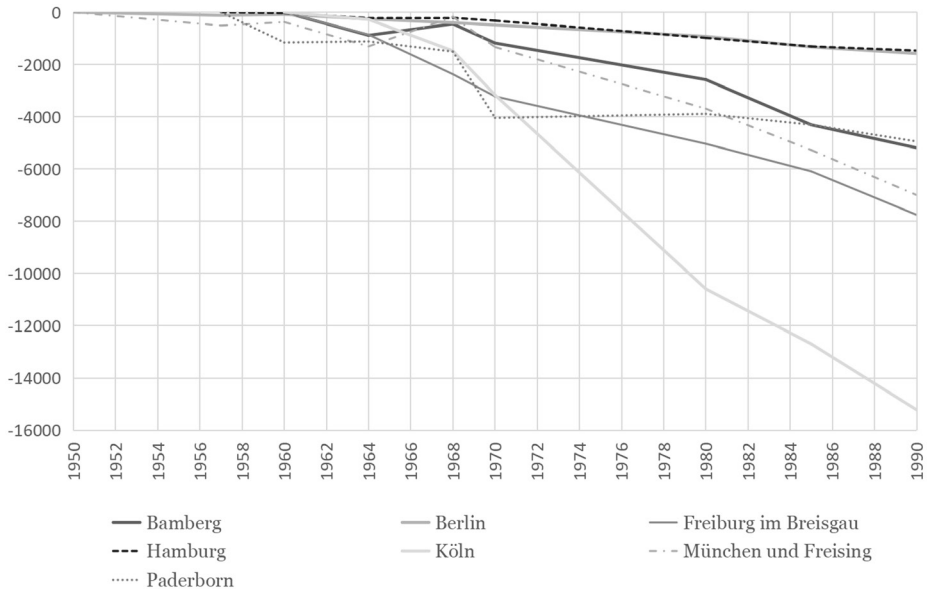
W przypadku siostr zakonnych sytuacja kształtowała się podobnie jak w przypadku księży diecezjalnych, choć trendy spadkowe były bardziej gwałtowne.

Również tu obserwujemy najpierw delikatny wzrost liczebności, który nieco wcześniej, bo już w okresie trwania Soboru, przeszedł w zrazu umiarkowany spadek, by po roku 1968 ulec gwałtownemu załamaniu (-4% rocznie), a po 1970 roku przyjąć stosunkowo stałe tempo ok. $-2,5\%$ rocznie.

W poszczególnych prowincjach kościelnych Niemiec tendencje te uzyskiwały nieco inną dynamikę. Za ogólny wzrost liczby siostr zakonnych odpowiada przede wszystkim ich rozwój w Kolonii. Już między rokiem 1957 a 1960 jednak prowincja Paderborn utraciła 12% zakonnic – więcej niż którakolwiek w kolejnym okresie (1960–1964), a znaczące ubytki odnotowały wówczas wszystkie prowincje (choć akurat w Paderborn przybyło w tym czasie 41 siostr, tj. 0,5%). Między rokiem 1964 a 1968 dwie prowincje odnotowały większy napływ siostr, ale tylko w jednej (Monachium) rozwój trwał do roku 1970. Po tym roku wszystkie odnotowywały już znaczący odpływ kadry, trwający do końca analizowanego okresu (rys. 54, 55).



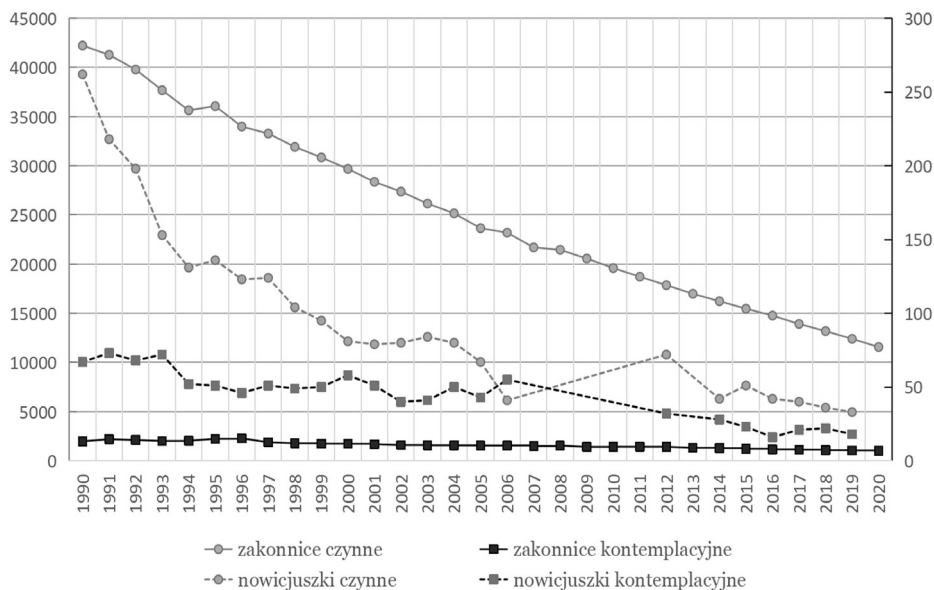
Rysunek 54. Liczba sióstr zakonnych w Niemczech według różnych źródeł [AP; DOK 2; Fowid 3; sDBK 8; ASE].



Rysunek 55. Straty w liczbie sióstr zakonnych w stosunku do apogeum w prowincjach Niemiec [AP].

Jedynie w prowincji Paderborn można mówić o okresowym spowolnieniu trendu, gdy po rekordowym odpływie – 31% między rokiem 1968 a 1970 – w kolejnej dekadzie przybyło 2,7% zakonnic, a do 1985 roku wprawdzie znowu siostr zaczęło ubywać, ale w mniejszym tempie niż w innych rejonach Niemiec (–1,4% rocznie), co nie zmienia faktu, że siostr w całym analizowanym okresie ubyło tam relatywnie najwięcej (91% od roku 1960). Pewne nieznaczne przyływy, które pojawiły się w drugiej dekadzie XXI wieku, wobec ogólnego wzrostu tempa odpływu zakonnic dla całych Niemiec (–6% rocznie), wynikają prawdopodobnie z konsolidacji zbyt małych już domów zakonnych i przenoszenia siostr z likwidowanych placówek.

Dla tego ostatniego okresu pojawia się już więcej informacji w źródłach [DOK; Fowid 3; SDBK 8]. Możemy na przykład prześledzić dynamikę zakonów czynnych (których charyzmat kierunkuje je na podejmowanie działań w otaczającym świecie) oraz kontemplacyjnych w latach 1990–2019, w tym także liczbę nowicjuszek w obu kategoriach (rys. 56).



Rysunek 56. Zakonnice (os. lewa) oraz nowicjuszki (os. prawa) w Niemczech [DOK; Fowid 3; SDBK 8].

Choć w Niemczech w zakonach kontemplacyjnych, charakteryzujących się surowszą regułą, żył stosunkowo niewielki odsetek siostr zakonnych, to w porównaniu z zakonami czynnymi ich sytuacja jawi się jako względnie stabilna. Zakony czynne w tym okresie utraciły 71% zakonnic, podczas gdy kontemplacyjne 47%. O ile te ostatnie w 1990 roku gromadziły 4,5% siostr, to w 2011 roku było to już 7,8%. Jednocześnie zakonom tym udawało się zrekrutować nieproporcjonalnie

wiele nowicjuszek – w 1990 roku aż 1/5 wszystkich chętnych do stanu zakonnego preferowała poświęcenie się wyłącznie działalności religijnej, a liczba tych, które przedkładały ten rodzaj duchowości nad łączenie modlitwy z zaangażowaniem w sprawy ludzkie, w niektórych okresach jeszcze wzrastała do 40%, czy nawet – jak w roku 2007 – przekroczyła 57%.

Mimo że oba rodzaje zakonów niewątpliwie przechodzą dotkliwy kryzys, to dotyka on, jak się wydaje, zwłaszcza tych zgromadzeń, których charyzmat najbardziej ułatwiał realizację soborowych postulatów włączenia się w życie społeczeństwa.

Bardzo dobitnie obraz kryzysu zgromadzeń żeńskich ukazują dane dotyczące struktury wiekowej zakonnice (tab. 6).

Tabela 6. Struktura wieku siostr zakonnych w Niemczech (w %)

Wiek	1996	2001	2002	2003	2004	2006	2012	2014	2015	2016	2017	2018
Poniżej 65. r.ż.	37,7	31,4	28,8	26,8	24,4	20,6	16,2	15,9	15,8	15,8	16,1	16,4
Powyżej 65. r.ż.	62,3	68,6	71,2	73,2	75,6	79,4	83,8	84,1	84,2	84,2	83,9	83,6

Źródło: Fowid 3; DOK 2.

Jak widać, zdecydowana większość siostr zakonnych w Niemczech już od 1996 roku była w wieku emerytalnym. Ponad 5/6 zakonnice w roku 2018 przyszła na świat przed rokiem 1953. Jednocześnie znaczna, choć malejąca, część z nich pozostawała nadal w czynnej służbie Kościołowi – w 2001 roku było to 57%, w 2018 już tylko 30%.

Inaczej przedstawia się sytuacja z kapłanami zakonnymi. Ich liczba w Niemczech, według AP, rosła do roku 1980 i dotyczy to większości prowincji. Z okresu przedsoborowego tylko prowincja monachijska miała bilans ujemny, druga największa prowincja (Kolonja) pozyskiwała jednak nawet więcej zakonników, niż ubywało w Bawarii (niewykluczone, że wiązało się to z migracją zakonników).

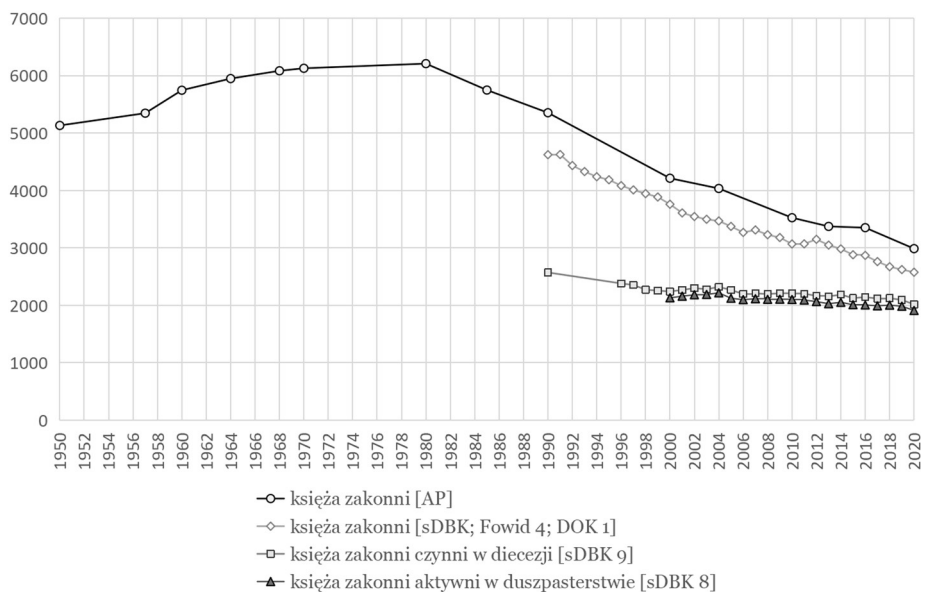
Po roku 1970 w Kolonii zaczęło ubywać kapłanów zakonnych we wzrastającym tempie, a po 1980 roku tendencje spadkowe objęły większość prowincji (Bamberg najpóźniej, w roku 1985) i jedynie monachijskiej udało się zacząć odrabiać straty w XXI wieku, w związku z czym, w ogólnym bilansie, straciła ona stosunkowo najmniej kapłanów zakonnych (29,5% od 1950 roku). Najwięcej utraciła Kolonia (1847 księży zakonnych, czyli 2/3 od roku 1970) i Paderborn (68% od 1957 roku).

Najdalej sięgające wstecz dane udostępniane przez Biuro Statystyczne Konferencji Episkopatu Niemiec dotyczą liczby przyjętych do zakonów (wykres przedstawia je w formie średniej trzyletniej kroczącej) dla lat 1972–2020 (rys. 57).

Widzimy tu, z początku jeszcze dość wysoki, choć niestabilny, poziom rekrutacji odpowiedzialny za omawiany wzrost liczebności kadry zakonnej, który w połowie lat osiemdziesiątych przekształcił się w dramatyczny spadek trwający do roku 1997, po którym, jak się wydaje, zakony odzyskują z wolna swoją zdolność do rekrutacji,



Rysunek 57. Liczba przyjętych do zakonów męskich w Niemczech [sDBK 12].



Rysunek 58. Liczba księży zakonnych w Niemczech ogółem [AP] i [sDBK; Fowid 4; DOK 1], działających w diecezjach [sDBK 8, 9, 11] oraz zaangażowanych w duszpasterstwie [sDBK 8].

choć ciągle na poziomie poniżej prawdopodobnej liczby zgonów (jeśli proporcje są tu takie same jak u księży diecezjalnych, to umiera rocznie ok. 90 zakonników).

Warto porównać też późniejsze dane dotyczące różnych kategorii zakonników (rys. 58), takich jak księża zakonnicy działający w diecezji [sDBK 7, 9] czy aktywnie działający w duszpasterstwie [sDBK 8, 11], z ogólną ich liczbą [sDBK 4; DOK 1; Fowid 4].

Co zastanawiające, liczba zakonników przyporządkowanych do diecezji spadała znacznie wolniej niż liczba wszystkich zakonników. O ile ta ostatnia między rokiem 1998 a 2004 malała w średnim tempie -2% rocznie, to zakonników inkardynowanych do diecezji przyrastało w tempie $0,4\%$ rocznie. W latach 2004–2012 ich liczba zaczęła spadać w tempie $-0,8\%$ rocznie, podczas gdy liczba ogółu zakonników w tempie $-1,2\%$ na rok. Różnica ta pogłębiła się do 2019 roku: zakonników ubywało w tempie $-2,4\%$ rocznie, a spośród nich inkardynowanych tylko $-0,5\%$ na rok. Liczba księży diecezjalnych, dla porównania, spadała w tych okresach w tempie odpowiednio: $-1,2\%$, $-1,3\%$, $-1,6\%$ rocznie.

Z zestawienia danych wynika m.in., że coraz więcej księży zakonnych jest zaangażowanych w diecezji i aktywnych w parafiach. W 2007 roku było to 64% wszystkich kapłanów zakonnych, a w 2019 już 76% .

Można podejrzewać w tym przypadku stały przepływ księży zakonnych do działalności duszpasterskiej w ramach diecezji, bądź też większą atrakcyjność takiego usytuowania życiowego, łączącego wysokie dochody związane z pracą dla diecezji z życiem wspólnotowym. To ostatnie chroni przed samotnością, ale też związane jest z większą kontrolą społeczną, przynajmniej w pewnym zakresie ułatwiającą trwanie przy swoim powołaniu. Sam ten czynnik, bez wzmocnień pozareligijnych, jak prestiż społeczny czy stabilność finansowa, nie jest jednak wystarczającym hamulcem erozji kadry, co widzimy w przypadku dramatycznego odpływu zakonnic.

Lepsza kondycja tego stanu eklezjalnego przejawia się także w strukturze wiekowej. W 1998 roku $56,5\%$ zakonników było w wieku do 65 lat, a $43,5\%$ starszych. Kategorie te zrównały się między rokiem 2003 i 2004, a obecnie (2021 rok) powyżej 65. r.ż. jest 52% zakonników [DOK 1].

Nie wiemy, jak kształtowała się sytuacja poszczególnych gałęzi zakonnych, jedynie dla najnowszego okresu dostępne są tego rodzaju dane [DOK 1; Fowid 4] (tab. 7).

Tabela 7. Liczebność męskich zgromadzeń zakonnych według gałęzi duchowości

Rok	Benedyktyni	Franciszkanie	Jezuici	Werbiści	Salezjanie	Pallotyni
2012	721	634	342	291	286	263
2019	576	498	274	227	217	187

Źródło: DOK 1; Fowid 4.

Co interesujące, ciągle najsilniejszą odmianą duchowości zakonnej jest ta charakterystyczna dla zakonów z rodziny benedyktyńskiej – monastycznych zakonów kontemplacyjnych, bardziej w porównaniu z innymi rodzinami oderwanych od świata i dalekich od Weberowskiej „ascezy wewnątrzświatowej”.

Przeływ księży zakonnych do pracy w diecezji nie dziwi w świetle danych AP na temat liczby parafii. Już od 2004 roku liczba księży diecezjalnych zaczęła się do niej zbliżać, a wzięwszy pod uwagę, że dane watykańskie obejmują wszystkich, również emerytowanych księży, najprawdopodobniej już wcześniej konieczne stało się intensywniejsze posiłkowanie się zakonnikami w obsłudze duszpasterskiej wiernych. Mimo to liczba parafii zaczęła spadać w większym tempie po roku 2004, co sugeruje, że struktura wieku księży diecezjalnych jest bliższa strukturze wieku zakonnicy niż zakonników.



Rysunek 59. Porównanie liczby parafii z liczbą księży diecezjalnych oraz łączną liczbą kapłanów (diecezjalnych i zakonnych) [AP].

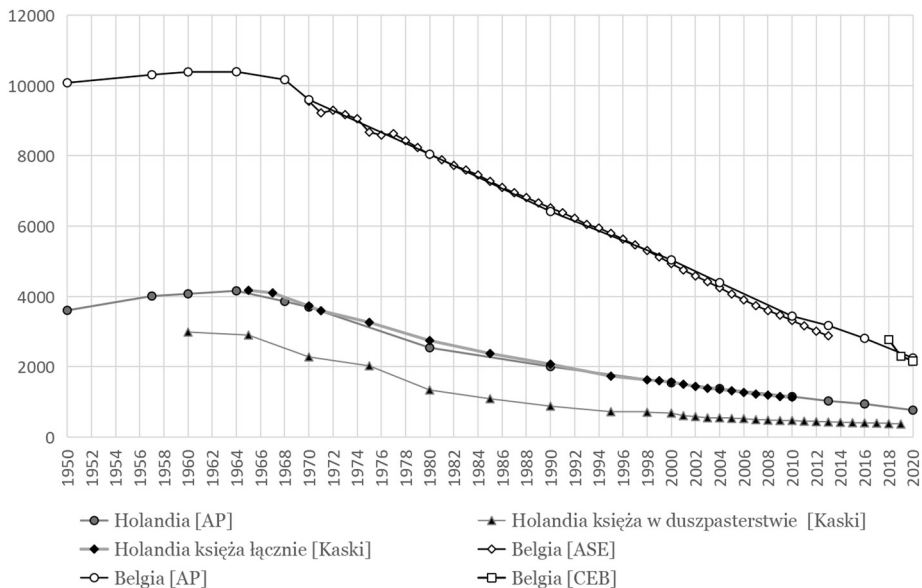
Podsumowując, choć z danych przesyłanych do Watykanu wynika, że do roku 1960 rosła liczebność wszystkich trzech stanów składających się na kadre Kościoła katolickiego w Niemczech, to już między rokiem 1960 a 1964 jako pierwsze zaczęły się kurczyć szeregi zakonów żeńskich (o –3,6%). Księża diecezjalni zaczęli ubywać między rokiem 1964 a 1968, czyli bezpośrednio po Soborze, a księża zakonnicy dopiero w pierwszej połowie lat osiemdziesiątych. Dla żadnego z tych stanów tendencja ta się już nie odwróciła, a w przypadku księży i zakonnic w ostatnim okresie uległa

wręcz nasileniu. We wszystkich tych stanach rekrutacja nowych członków przebiega na poziomie poniżej zastępowalności, co nie pozwala spodziewać się odwrócenia tendencji, zwłaszcza że dystans wiekowy między obecną kadrą a potencjalnymi rekrutami nie ułatwia porozumienia.

Niewykluczone, że męski stan zakonny, jako bardziej religijnie wiarygodny, w początkowym okresie przejął część kandydatów do kapłaństwa. Również wśród zgromadzeń żeńskich te wydają się nieco mniej podatne na konsekwencje soborowego „otwarcia na świat współczesny”, które są najbardziej od tego świata oddalone. Ekonomiczna zależność Kościoła niemieckiego od państwa czyniła dla niego priorytetem wiarygodność zewnętrzną, z której korzystał najbardziej stan księży diecezjalnych i inkardynowanych do diecezji zakonników, co sprawiało, że utrzymywanie kursu modernizacyjnego leżało w ich interesie. Umocowanie takie hamowało wprawdzie odpływ kapłanów, ale jednocześnie utrudniało rekrutację do organizacji kolejnych pokoleń mężczyzn i kobiet.

HOLANDIA I BELGIA

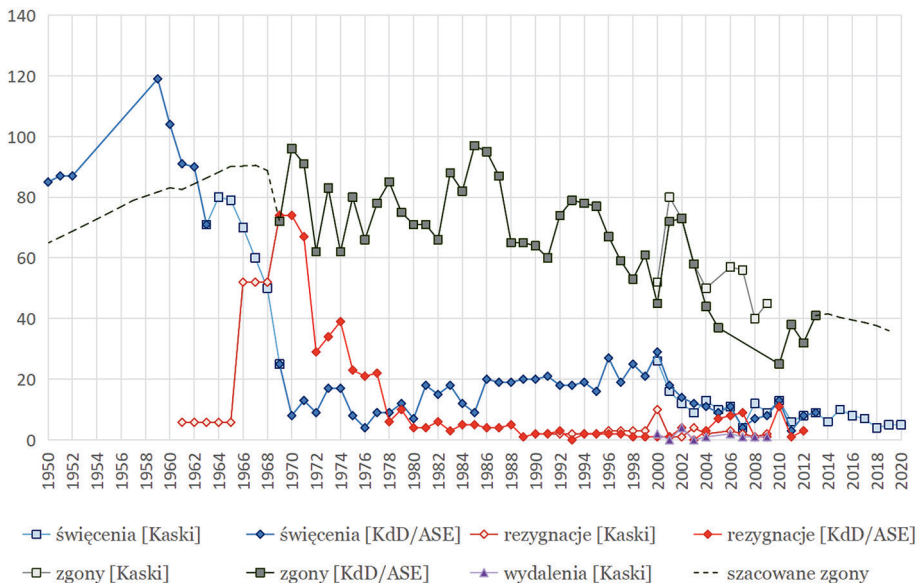
Według danych dotyczących liczby księży diecezjalnych w Belgii i Holandii bardziej gwałtownego spadku doświadczył Kościół w pierwszym z tych krajów, choć do roku 1960 jeszcze się rozwijał. Już po tym roku dało się zaobserwować spowolnienie, które przerodziło się najpierw w delikatny, a potem gwałtowny spadek. Straty dotyczące kapłanów wyniosły dla Belgii –79% stanu z roku 1960 (rys. 60).



Rysunek 60. Liczba księży diecezjalnych w Belgii i Holandii [AP; ASE; CEB; Kaski 8, 6].

W Holandii liczba księży diecezjalnych rosła przynajmniej do roku 1964, od roku 1960 wolniej. Później zaczęła maleć w średnim tempie -3% rocznie i w zbliżonym tempie kurczyła się przez cały okres 1970–2016. Dane najdalej sięgającego wstecz raportu Kaski 8 obejmujące szeregi holenderskich księży aktywnych duszpastersko wskazują, że topniały one okresami bardziej dynamicznie ($-5,5\%$ rocznie między rokiem 1965 a 1970, -10% między rokiem 1975 a 1980, do 1990 roku w tempie rocznym $-4,5\%$ i aż o -12% w latach 2000–2001), co skłania do postawienia hipotezy, że spadki te wiążą się z odejściem ze stanu duchownego młodszych kapłanów, nie zaś ze śmiertelnością.

Hipotezę tę możemy częściowo zweryfikować, zestawiając dostępne w różnych źródłach informacje na temat święceń, odejść i zgonów, choć dla niektórych okresów dostępne są jedynie sumy pięcioletnie (rys. 61).

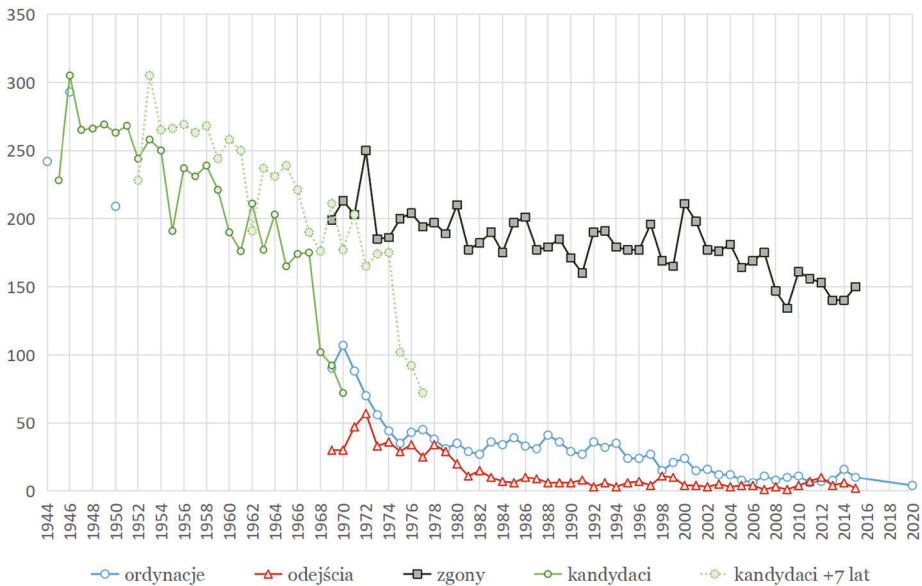


Rysunek 61. Ruchy składowe odpowiadające za zmiany liczebności księży diecezjalnych w Holandii [Kaski 1, 6, 7; KdD 2; ASE, Dellepoort 1955: 335]².

² Liczba zgonów w brakujących latach została oszacowana na podstawie tego, co wiemy już na temat zachowywania się tego wskaźnika odnoszącego się do księży we Francji i Niemiec. W przypadku prezbiteratu niemieckiego, który nie doświadczył aż tak gwałtownej fali odejść, poziom zgonów pozostał zarówno w latach siedemdziesiątych, jak i na przełomie tysiącleci na zbliżonym poziomie: 2,3–2,1% rocznie liczebności populacji księży. We Francji natomiast początkowo spadał nawet poniżej 2%, następnie zaczął wzrastać po największej fali odejść do 2,5% w latach osiemdziesiątych, aż do 3,6% w XXI wieku. W Holandii w pierwszej dekadzie XXI stulecia, dla której dysponujemy danymi, wynosił już średnio 4,2%. Ze względu na gwałtowną falę odejść i załamanie się rekrutacji sytuacja w Holandii bardziej przypomina tę z Francji niż z Niemiec. Przyjmuję zatem dla brakującego okresu do roku 1969 wartość wzrastającą od 1,8% (najniższa wartość

Spadek liczby kapłanów po roku 1965 wynika przede wszystkim ze spadku liczby święceń. W kolejnych piętnastu latach wyświęcano nie tylko mniej kapłanów, niż umierało, ale nawet niż porzucało stan kapłański. Mimo okresowego wzrostu na początku tysiąclecia liczba rekrutowanych do kapłaństwa stale spada (w 2019 roku wyświęcono pięciu księży diecezjalnych, w poprzednim roku czterech [Kaski 7]), a niska liczba rezygnacji wynika najprawdopodobniej z wysokiej średniej wieku kapłanów w Holandii. W rezultacie w coraz większym stopniu Kościół holenderski musi polegać na pracy diakonów stałych czy pracowników świeckich, a także wolontariuszy. To ratunkowe cedowanie obowiązków nie stanowi jednak rozwiązania problemu braku kadr nie tylko ze względów prawnokanonicznych, ale również z powodu silnego starzenia się populacji wolontariuszy (z których 1/3 to członkowie chórów), których podawana liczba zbieżna jest z procentem katolików uczęszczających do Kościoła co tydzień.

W Belgii dzięki danym KdD oraz pracy Jana Arta [1979] możemy porównać liczbę ordynacji z (przesuniętą o siedem lat) liczbą wstąpień do seminariów (rys. 62).



Rysunek 62. Składowe zmiany w stanie księży diecezjalnych w Belgii [KdD; Art 1979].

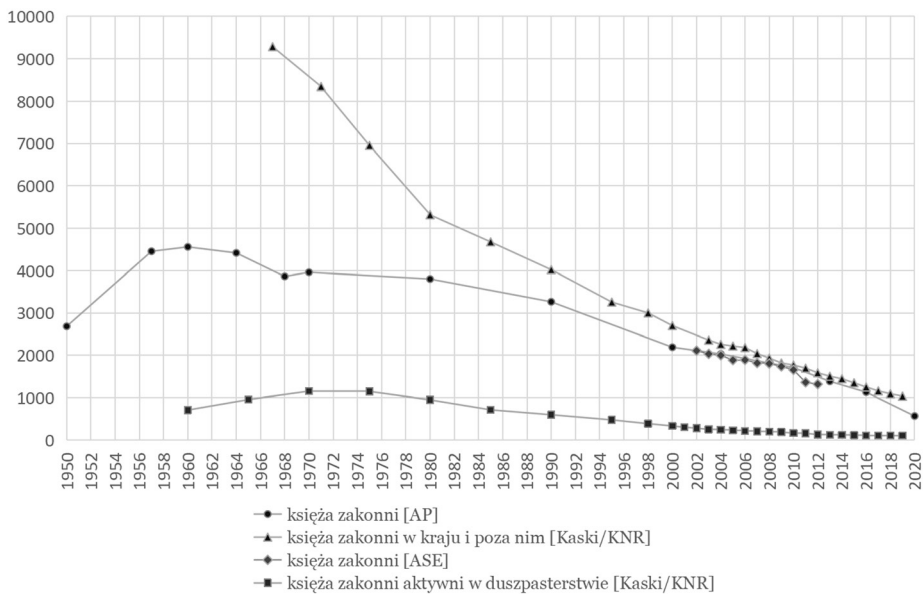
Widzimy stale spadającą liczbę chętnych do stanu kapłańskiego, która dodatkowo gwałtownie załamała się po roku 1967. Spośród nich, po roku 1970, jedynie średnio 43% zostawało ostatecznie księżmi. Skuteczność seminariów musiała być

dla okresu przed kryzysem we Francji) do 2,3% (wartość średnia dla lat 1970–1975). Analogiczną metodą posłużyłem się w oszacowaniu liczby zgonów w ostatnim okresie.

znacznie większa na początku lat sześćdziesiątych, skoro dodatni bilans kadrowy organizacji gwarantowała liczba ponad dwustu wyświęconych (jak w roku 1950). Widzimy, że na koniec lat sześćdziesiątych liczba ta była znacznie niższa niż liczba zgonów w tym stanie duchownym. Brakuje danych o zrzuceniach sutanny w latach okołosoborowych, choć dramatyczny spadek ogólnej liczby księży w latach 1968–1970 (o ok. 570 osób) sugeruje, że to, co obserwujemy na wykresie, to już wtórna, opadająca fala, do której z biegiem czasu zbliża się zmniejszający się poziom liczby święceń.

Od początku XX wieku w Holandii wyświęcano znacznie więcej kapłanów niż diecezjalnych, choć na podstawie dostępnych danych trudno ustalić dokładną liczbę.

W przypadku Belgii, dla porównania z danymi z AP, dysponujemy liczbą księży łącznie (diecezjalnych i zakonnych), co przy znanej liczbie kapłanów diecezjalnych pozwala oszacować także liczbę kapłanów zakonnych.

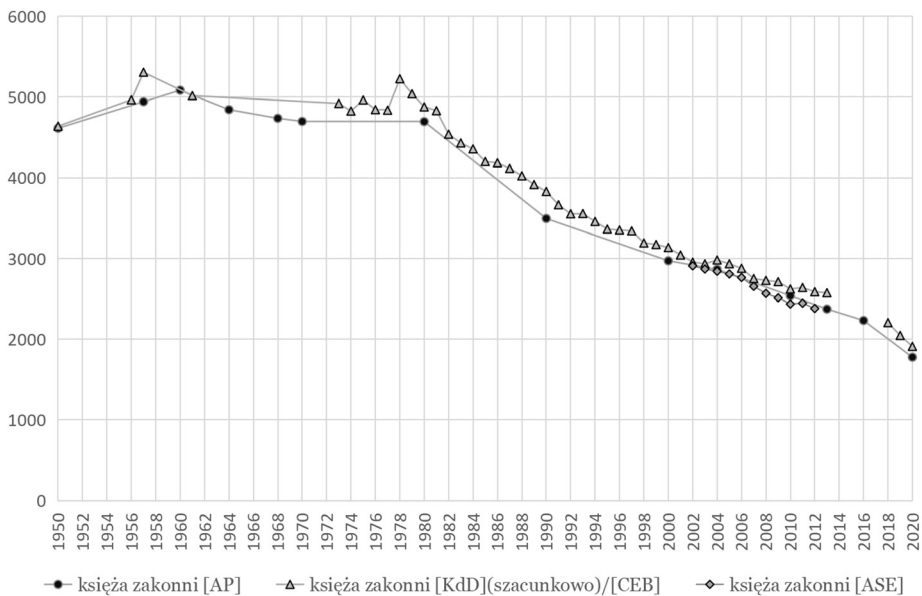


Rysunek 63. Liczba holenderskich księży zakonnych łącznie, kapłanów w kraju i aktywnych w duszpasterstwie [AP; ASE; Kaski 1, 6, 7, 8; KNR 1].

Liczba księży zakonnych w Holandii według AP rosła do roku 1960 w średnim tempie rocznym 4%, osiągając blisko 4,5 tys.

Również w Belgii przybywa wówczas kapłanów zakonnych, ale znacznie wolniej – niecały procent rocznie.

Do roku 1964 liczba księży zakonnych w obu krajach zaczęła spadać, w Holandii najpierw w tempie $-0,8\%$ rocznie, a między rokiem 1964 i 1968 już $-3,6\%$.



Rysunek 64. Liczba belgijskich księży zakonnych [AP; ASE; KdD 2; CEB].

W Belgii (rys. 64) spadek ten był łagodniejszy i nie przekraczał $-1,2\%$ rocznie. Do roku 1970 jednak w Holandii znowu księża zakonnych przybywa (blisko 1 tys., tj. $1,3\%$) i jest to ostatni wynikający z danych wzrost. Potem można mówić jedynie o pewnym spowolnieniu spadku w latach 2000–2004, gdyż przebiegał on w tempie -2% na rok, podczas gdy w poprzedzających ten okres latach dziewięćdziesiątych zbliżał się do -5% . W ostatnim okresie osiągał już wartość -8% rocznie. W Belgii stan liczbowy zakonników do roku 1980 w zasadzie się ustabilizował, choć doznał pewnego uszczerbku w czasach okołosoborowych. Prawdziwe załamanie przyszło w tym stanie duchowym później, właśnie po roku 1980. W kolejnej dekadzie spadek był rekordowy (-34%) i jeszcze przyspieszył, jeśli oprzeć się na danych Episkopatu Belgii, w ostatnich latach (tak jak w Holandii jest to już -8% rocznie).

Wzrost liczby zakonników holenderskich po gwałtownym spadku (z lat 1964–1970) sugeruje, że po ogromnej fali rezygnacji napłynęła fala nowo wyświęconych kapłanów, zrekrutowanych do seminariów zakonnych jeszcze na początku lat sześćdziesiątych. Druga krzywa, przedstawiająca łączną liczbę holenderskich księży zakonnych, nie wykazuje już żadnego wzrostu, lecz wyłącznie przyspieszający spadek (od $-2,8\%$ rocznie w pierwszych pięciu latach; dla kolejnego okresu, do roku 2000, średnie roczne tempo spadku wynosiło $-4,3\%$, później zaś $-5,3\%$). Trwający aż do 1970 roku wzrost możemy natomiast zaobserwować na trzeciej krzywej: liczba zakonników aktywnych w duszpasterstwie parafialnym wzrastała jeszcze między rokiem 1965 a 1970, choć wolniej, $3,4\%$ na rok, podczas gdy do roku 1965

w tempie 5,2% rocznie). Po roku 1970 rozpoczął się najpierw łagodny, potem coraz gwałtowniejszy spadek (od $-0,1\%$ rocznie do roku 1975 do średnio -4% rocznie aż do roku 2000, po którym średnie tempo spadku wynosiło $-6,7\%$).

Zauważmy, że łączna liczba zakonników zaczyna z biegiem lat zbliżać się do liczby podawanej w AP, co wypływa z faktu, iż wraz ze starzeniem się populacji zakonników maleje ich zaangażowanie misyjne. KNR podaje dane opisujące strukturę wieku zakonników różnych kategorii w roku 2004 (tab. 8).

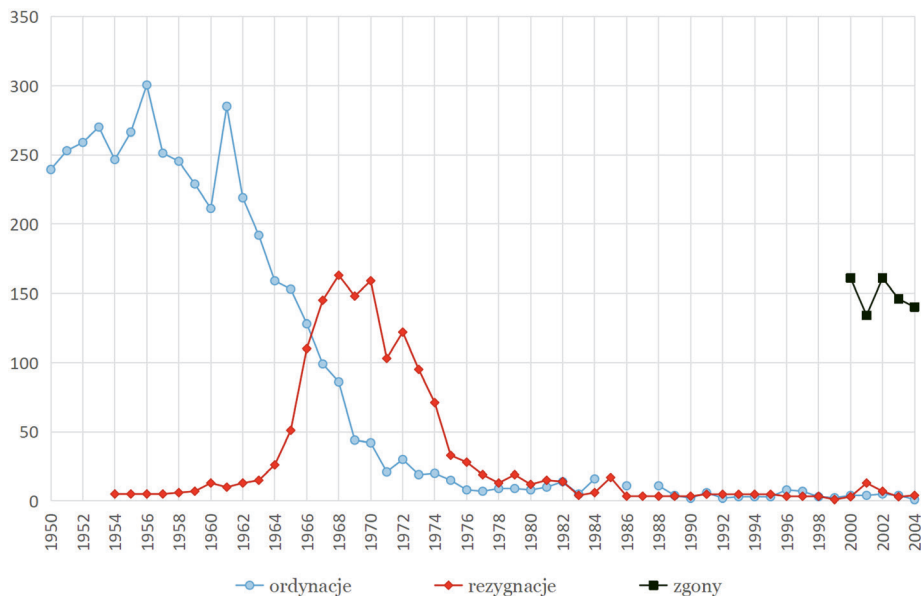
Tabela 8. Struktura wiekowa zakonników holenderskich w 2004 roku

Wiek zakonników	W Holandii		Za granicą		Łącznie
	Zakony czynne	Zakony kontemplacyjne	Zakony czynne	Zakony kontemplacyjne	
Poniżej 65. r.ż.	197	97	27	2	323
Powyżej 65. r.ż.	6584	484	107	0	7175
Suma	6781	581	134	2	7498
Razem	7362		136		

Źródło: KNR.

Nieco lepsza struktura wieku w przypadku zakonów kontemplacyjnych wskazuje, że – proporcjonalnie – udawało im się pozyskiwać i utrzymywać pewną liczbę rekrutów. Na podstawie dostępnych danych dotyczących tylko dwóch zasadniczych zmiennych (jedynie dla lat 2000–2004 znamy liczby zgonów), w pewnych okresach podawanych w sumach pięcioletnich, możemy w pewnym zakresie zrekonstruować poszczególne zmiany w populacji zakonników i mnichów (rys. 65).

Z wykresu wynika, że choć już przed Vaticanum II odnotowano gwałtowny spadek powołań (1957–1960), to został on przełamany w 1961 roku. W okresie trwania Soboru powołania spadały w średnim tempie -17% rocznie, a bezpośrednio po jego zakończeniu -33% na rok. Średnia liczba powołań z lat dziewięćdziesiątych stanowi już tylko 1,4% ich liczby z roku 1961. Jednocześnie wraz z rozpoczęciem Soboru zaczęła wzrastać dramatycznie liczba rezygnacji, osiągając maksimum w roku 1968. Fala ta uszczupliła kadry zakonne o ponad 1,2 tys. księży (czyli mniej więcej tylu, ilu stan ten liczył w całości w roku 2017). Później liczba rezygnacji zaczęła spadać do poziomu zbliżonego do liczby święceń, niwecząc ich pozytywny efekt (suma święceń dla okresu 1996–2004 wynosi 39 zakonników, podczas gdy w tym czasie odeszło 41). W latach 2000–2004 umierało tymczasem średnio niemal 150 zakonników rocznie (co stanowi ok. 6–7% liczebności kapłanów zakonnych) [Kaski 7].

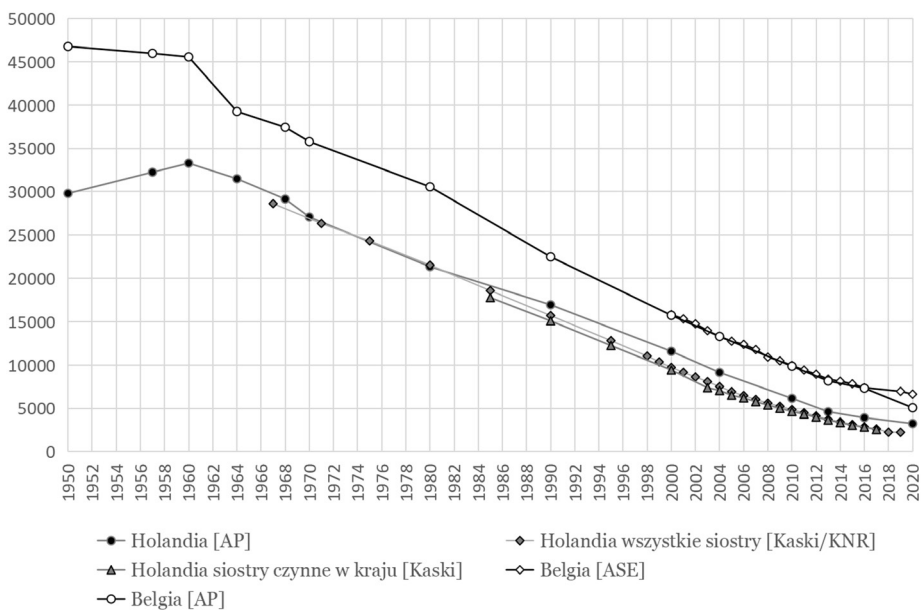


Rysunek 65. Liczba ordynacji i rezygnacji księży zakonnych w Holandii [Kaski 1, 7; Oostveen 1997].

Na podstawie tych danych można by wnioskować, że wzrost liczby księży zakonnych w 1968 roku w danych z AP i spowolnienie jej spadku w pozostałych źródłach musi wynikać z nieuwzględniania odejść w statystykach, czy też uwzględniania ich z opóźnieniem. Zakładając jednak, że śmiertelność zakonników była porównywalna ze śmiertelnością księży, liczba święceń spadła poniżej tej wielkości kilka lat przed rokiem 1970, a zatem statystyki powinny odnotować już spadek. Jedynym sposobem, by wytłumaczyć wzrost tej liczby w danych z AP oraz liczby księży zakonnych w duszpasterstwie jest przyjęcie, że w owym czasie przynajmniej 2 tys. duchownych powróciło do kraju z zagranicy. Nie jest to wykluczone w związku z utratą przez Holandię kolonii (mowa o Indonezji, która po wojnie z Holandią stała się w 1950 roku państwem niepodległym i niezbyt jej przyjaznym, a w 1961 roku zbrojnie zajęła zachodnią część Nowej Gwinei, wypierając stamtąd Holendrów, oraz o Surinamie, który uzyskał niepodległość w 1976 roku). Powrót zakonników z misji mógł więc ukryć faktyczną skalę rezygnacji, a nawet zasugerować wzrost liczby księży zakonnych, gdy uwzględniano (jak AP) tylko tych przebywających w kraju.

Liczebność sióstr zakonnych ujmowana w różnych kategoriach (włączających albo pomijających siostry z zakonów kontemplacyjnych lub siostry przebywające za granicą) wykazuje bardzo zbliżone trendy. W Holandii sióstr przybywa w stosunkowo stałym tempie do roku 1960, po którym ich liczebność zaczyna spadać, najgwałtowniej między rokiem 1968 a 1970. Rok 1960 jest znaczący również dla

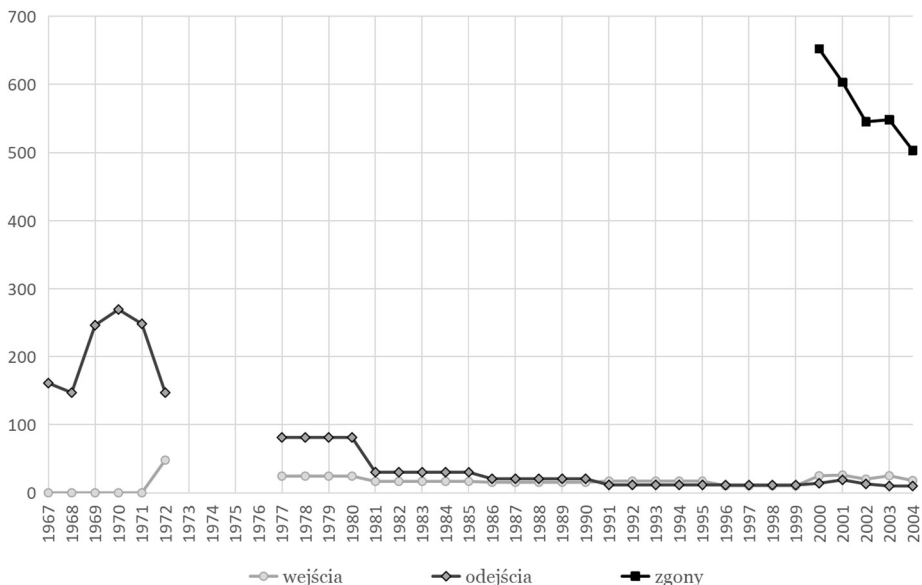
sióstr belgijskich, których liczba wprawdzie malała już od 1950 roku, lecz w okresie 1960–1964 nastąpił najbardziej gwałtowny spadek. Do roku 1960 zakony te traciły 125 sióstr rocznie, a w latach 1960–1964 aż 1,5 tys. rocznie. Po Soborze spadek stopniowo obiera nowe tempo, ok. –2% na rok, które utrzymuje do roku 1990, kiedy to znowu przyspiesza.



Rysunek 66. Liczebność holenderskich i belgijskich sióstr zakonnych [AP; ASE; Kaski 1, 7, 8; KNR 1].

Nie udało mi się dotrzeć do danych na temat ruchów składowych w populacji sióstr z Belgii, a dane holenderskie mają szczytkowy charakter. Warto im się jednak przyjrzeć, gdyż od kilkudziesięciu lat zakony żeńskie w obu krajach tracą swe kadry w podobnym tempie (rys. 67).

Uderzające jest, że między rokiem 1967 a 1971 zakony żeńskie w Holandii nie odnotowały żadnych wstąpień, przetoczyła się natomiast fala odejść, obejmująca w szczytowym 1970 roku 269 sióstr. Niewykluczone, że jeszcze przed nią nastąpił poważniejszy kryzys (w 1967 roku odeszło więcej sióstr (161) niż w kolejnym (147)). Dopiero dla roku 1972 raportowanych jest 48 wstąpień, co jednak stanowi tylko 0,2% ówczesnej liczebności zgromadzeń. W kolejnych pięcioleciach roczne tempo odejść spadało, od średnio 81 do końca lat siedemdziesiątych (przy średnio 24 wstąpieniach) do 7 w końcu lat dziewięćdziesiątych (przy 6 siostrach wstępujących). Na początku tysiąclecia odejścia wahały się między 10 a 14, wstąpienia zaś nie osiągały poziomu większego niż 10. Ponadto w latach 2000–2004 umierało średnio 570 zakonnice rocznie.



Rysunek 67. Składowe zmiany populacji sióstr holenderskich na podstawie raportów [Kaski 7].

Pewne dodatkowe informacje możemy wyprowadzić z danych na temat struktury wieku. Ostatnie informacje na ten temat Kaski 7 podaje w raporcie z roku 2004. Wynika z nich, że 97% zakonnice ze zgromadzeń czynnych i 83% ze zgromadzeń kontemplacyjnych przyszło na świat przed rokiem 1939, podczas gdy pozostałe po tej dacie. Oznacza to zatem, że jedynie 4% wszystkich żyjących zakonnice wstąpiło do zgromadzeń po roku 1957 (zakładając wiek 18 lat jako minimalny). Jednocześnie tempo spadku liczby zakonnice po roku 1981, gdy zmalała liczba rezygnacji, aż do roku 2005 utrzymuje się na poziomie ok. 600 zakonnice rocznie, by po roku 2010 nieco zwolnić, do średnio 285. Są to wielkości zbieżne z liczbą zgonów, jakich można się spodziewać po populacji o takiej wielkości, która nie notuje nowych rekrutacji, a ponadto są one niwelowane przez rezygnacje. Innymi słowy, zakony żeńskie w Holandii umierają obecnie śmiercią biologiczną.

Bardziej szczegółowe dane mamy na temat struktury wieku zakonnice belgijskich z roku 2018 [CEB 1]. Na 2133 zakonnice w regionie Brukseli i Brabancji Walońskiej 127 urodziło się po roku 1968 (5,96%); kolejne 370 między rokiem 1948 a 1967 (17,34%), mogły więc wstępować do zakonu najwcześniej w roku 1966; przeważająca liczba natomiast – 1636 (76,70%) – to siostry, które urodziły się przed rokiem 1947.

W Brabancji Flamandzkiej zakony mają podobną strukturę wiekową: 45 sióstr jest w wieku poniżej 45 lat (urodziło się po 1973 roku), co stanowi 2,3%; 96 zakonnice (5,5%) urodziło się między rokiem 1958 a 1972; 229 (13,1%) urodziło się przed

rokiem 1957, a po roku 1943; zdecydowana większość siostr – 1384 (79,1%) – urodziła się jeszcze wcześniej. Z danych wynika, że przeważający odsetek siostr spośród tych, które nie odeszły ze zgromadzeń, wstąpiła do nich przed Vaticanum II.

W Holandii upadek zakonów żeńskich nie był rezultatem naturalnych procesów, ale świadomie obranej strategii adaptacyjnej (oczywiście, jak się okazało, jedynie w potocznym, a nie ścisłym sensie tego słowa). Po ciosie dla zakonów, jakim było przejście przez państwo szpitali i szkół dotąd prowadzonych przez zakonnice, wielu liderów uznało, że wyczerpały one swój sens i nie pasują do nowoczesnego społeczeństwa. Odgórnie przeprowadzono zatem proces przebudowy tożsamości zakonnice, uciszając wszelkie głosy sprzeciwu i marginalizując oponentki, przy współpracy z kapłanami z zakonów męskich czy znanymi teologami. Nauczanie Soboru legitymizowało strategię reformatorów, zachęcając zakonnice do zaangażowania się w świat i odrywając od dotychczasowej rutyny praktyki duchowej [Derks 2010].

Podsumowując, nakreślony obraz dogasających Kościołów niderlandzkich nie będzie zaskoczeniem w świetle przyjętych w niniejszej pracy założeń teoretycznych, jeśli się weźmie pod uwagę, że Kościoły te były prekursorami wielu rozwiązań, które uzyskały legitymizację na Soborze. Kościół holenderski już na dekadę przed Soborem stał się wręcz ikoną postępowych reform katolicyzmu. Nie tylko jako pierwszy wprowadził komunię na rękę, ale też jego reprezentanci publicznie dyskutowali m.in. możliwość kapłaństwa kobiet. Nie sposób tego udowodnić na podstawie zgromadzonych danych, ale trudno nie podejrzewać, że gwałtowne załamanie żeńskiego życia zakonnego między rokiem 1960 a 1964 mogło mieć coś wspólnego z ideami wyrażonymi w słynnej książce kard. Leona Suenensa *Promotion apostolique de la religieuse* z 1962 roku (wkrótce czytanej też przez zakonnice na całym świecie pod tytułem *The Nun in the World*; ukazały się trzy wydania).

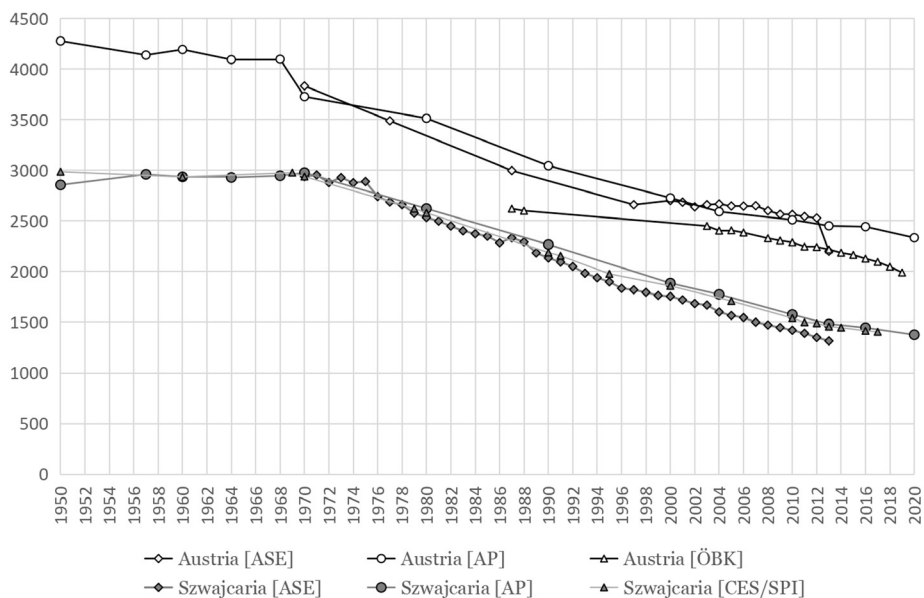
Jak zauważają historycy, mimo swej niewielkiej reprezentacji na Soborze, za to dzięki świetnemu zorganizowaniu i przygotowaniu, to Belgowie skupieni wokół kard. Suenensa odegrali kierowniczą rolę w pracach nad najważniejszymi dokumentami, do tego stopnia, że niektórzy żartowali, iż Sobór powinien nazywać się Louwiańskim I (od słynnego belgijskiego uniwersytetu katolickiego będącego ośrodkiem postępowych koncepcji teologicznych) [O'Malley 2011: 168; Mattei 2012: 247]. To belgijski teolog Gérard Philips, korzystający ze wsparcia całego kolegium belgijskiego, a przede wszystkim kard. Suenensa, był autorem „przewrotu kopernikańskiego” [Kasprzak 2018b], czyli samoidentyfikacji Kościoła jako „Ludu Bożego”, co nie tylko zasadniczo podważyło znaczenie struktury hierarchicznej, ale też rozmyło jego granice.

Kryzys w Belgii i Holandii zaczął się objawiać jeszcze przed Soborem w niektórych wskaźnikach odnoszących się do organizacji. Początkowo jednak przejawiał się w spadku siły przyciągania Kościoła – od 1959 roku maleje liczba święceń w Holandii, jeszcze wcześniej, od roku 1946, zaczyna spadać liczba chętnych do seminariów i święceń w Belgii, a od ok. 1960 zaczynają się też spadki liczby święceń oraz

członków w zakonach męskich. Wprawdzie w Holandii jeszcze rośnie liczba siostr zakonnych, ale spada już ona w Belgii. Okres soborowy i bezpośrednio posoborowy wiąże się przede wszystkim z dużymi falami rezygnacji z kapłaństwa i porzucenia życia zakonnego. Najbardziej zabójczy był jednak dalszy spadek liczby święceń, świadczący o utracie zdolności do przetrwania zreformowanego po Soborze Kościoła w tym środowisku społecznym.

AUSTRIA I SZWAJCARIA

Liczba księży diecezjalnych w obu krajach zaczęła spadać ok. 1968 roku, choć stan ten w Austrii już wcześniej ponosił pewne straty. Spadki, które nastąpiły po tym roku, nie były tak gwałtowne jak w krajach niderlandzkich (które straciły po ok. 53% od roku 1950) i zaczęły się też nieco później (rys. 68).

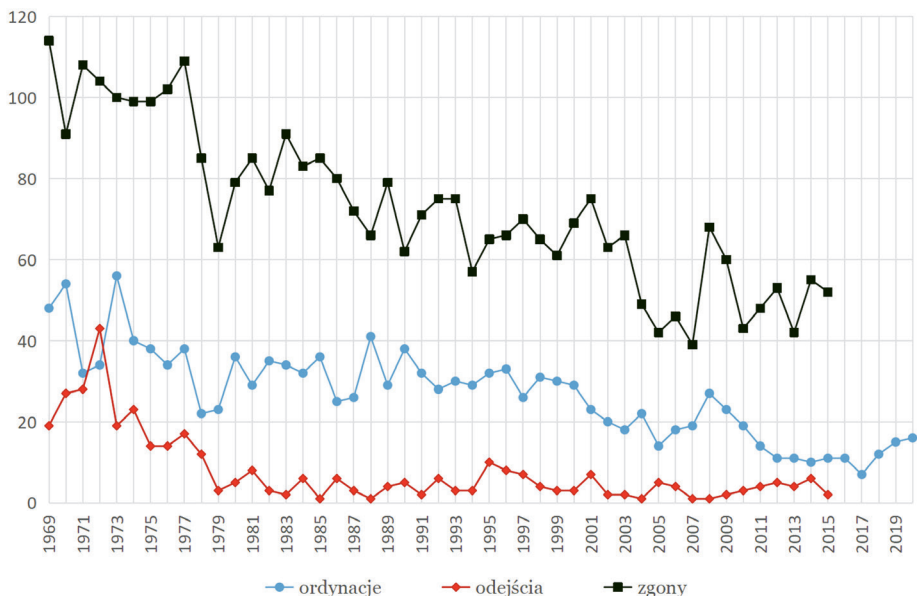


Rysunek 68. Liczba księży diecezjalnych w Austrii i Szwajcarii [AP; ASE; ÖBK 1; CES 2; SPI 7].

Warto przyrzeć się bliżej dostępnym danym [KdD 2] na temat ruchów składających się na te zmiany.

W Austrii stan kapłański wkraczał w lata siedemdziesiąte z liczbą święceń znacznie poniżej liczby zgonów i ciągle wysoką liczbą odejść. Podobnie jak w innych krajach zachodnioeuropejskich, obecnie stan księży diecezjalnych jest znacznie bardziej uszczuplany przez śmiertelność niż przez rezygnację, co wynika z jego struktury wiekowej – utrzymująca się niska liczba ordynacji daje przewagę starszych księży nad młodszymi, z których ponadto część rezygnuje.

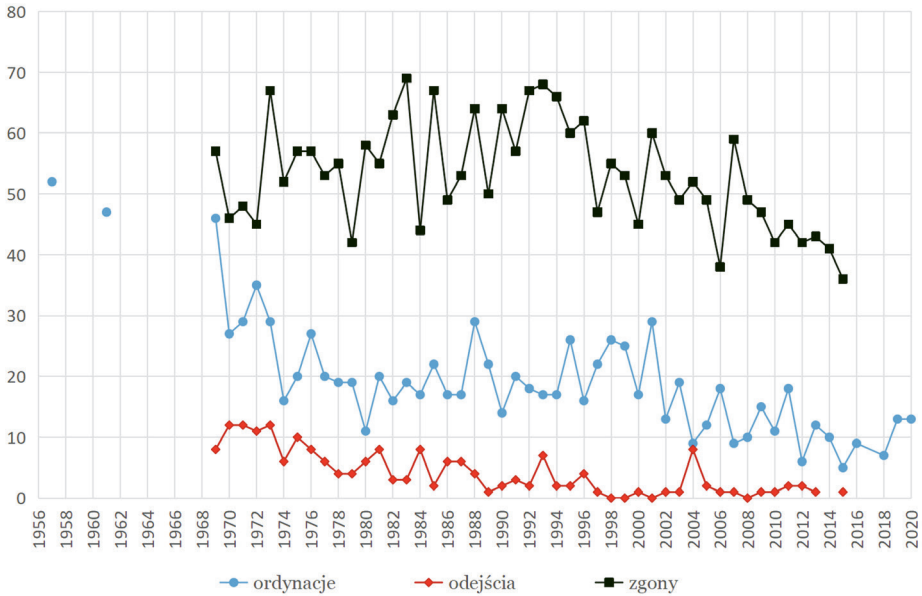
Pojedyncze, przedsoborowe dane dla święceń w Szwajcarii sugerują, że ich poziom na przełomie lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych mógł być wyższy niż poziom zgonów, a gwałtowny spadek zaczął się ok. roku 1969. Biorąc pod uwagę, że dane KdD 2 zwykle spłaszczają dynamikę odejść, rozkładając je między kolejne lata, niewykluczone, że największa fala rezygnacji przeszła jednocześnie z tym spadkiem. Obecnie rezygnacji jest w Szwajcarii bardzo mało, ale liczba powołań się do nich zbliża.



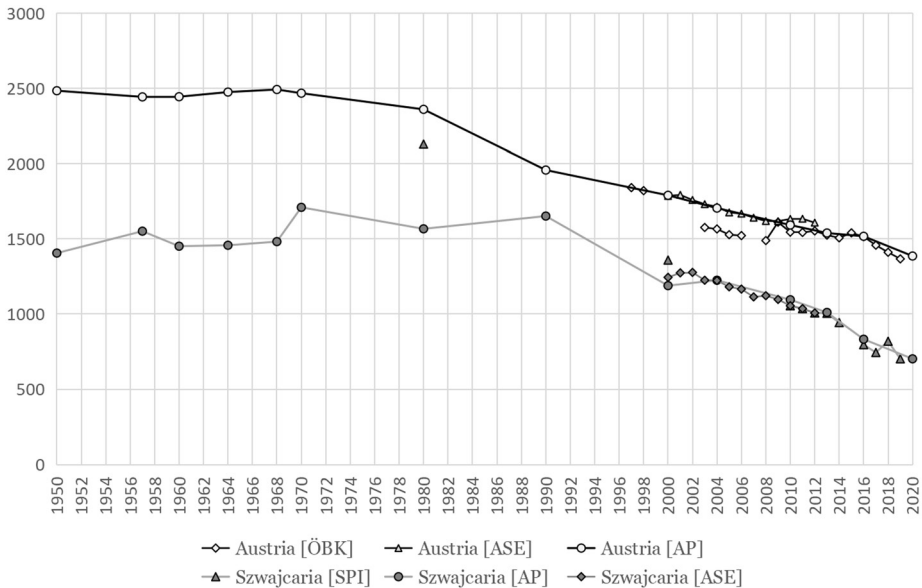
Rysunek 69. Składowe zmiany w stanie księży diecezjalnych w Austrii [KdD 2; ÖBK 1].

W przypadku liczby księży zakonnych tylko w ostatnich dekadach możemy skonfrontować dane z AP z alternatywnymi źródłami, które – podobnie jak w odniesieniu do wyżej omawianych krajów – nie zawsze jednoznacznie określają, czy mowa jest wyłącznie o księżach zakonnych czy o wszystkich zakonnikach, w tym zakonnikach nieposiadających święceń kapłańskich. Dane ze Szwajcarii są bardzo niepewne ze względu na administracyjne podziały nie tylko między zakonami, które nie zawsze skutecznie koordynują zbieranie danych, ale też między różnojęzycznymi kantonami.

Obraz, jaki się wyłania z danych AP, jest zbieżny ze spodziewanym. Informacje na temat Szwajcarii sugerują, że liczba księży zakonnych nieregularnie wzrosła do końca lat siedemdziesiątych, po czym systematycznie spadała. Podobnie kształtowała się sytuacja w Austrii, choć poważniejszy spadek nastąpił tam już po 1970 roku.



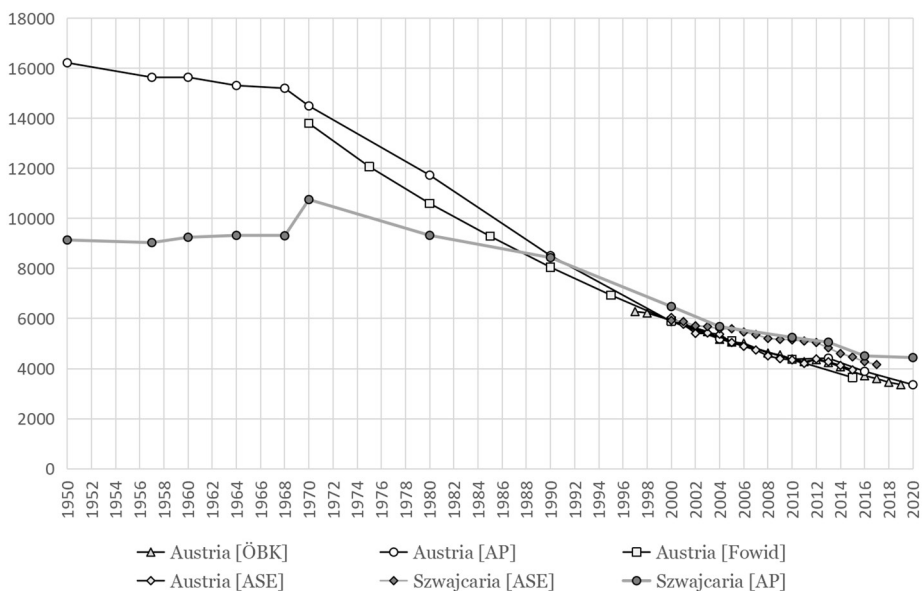
Rysunek 70. Składowe zmiany w stanie księży diecezjalnych w Szwajcarii [Kdd 2].



Rysunek 71. Liczba księży zakonnych w Austrii i Szwajcarii [AP; ASE; ÖBK 1; SPI 8].

Dane dotyczące liczebności poszczególnych gałęzi zakonnych, choć jedynie dla czterech lat (1980, 2000, 2012, 2017), pozwalają ocenić pewną względną ich dynamikę [SPI 8]. Najbardziej w tym okresie spadła liczba członków kongregacji dla życia apostołskiego (o 2/3 w stosunku do 1980 roku) i niewiele mniej (–65%) zakonów żebraczych (jak dominikanie czy franciszkanie). Stosunkowo niedużo stracili jezuita, choć stanowili od początku najmniej liczną z tych grup (–49%). Zakony kontemplacyjne utraciły wprawdzie niewiele więcej (–53%), ale ze względu na liczebność ich udział w ogólnej liczbie zakonników wzrósł z 20% do 25%.

Dane dotyczące s i ó s t r z a k o n n y c h przedstawiają bardziej zróżnicowany obraz (rys. 72).



Rysunek 72. Liczba sióstr zakonnych w Austrii i Szwajcarii [AP; ASE; Fowid 6; ÖBK 1].

Już w okresie przedsobowym obserwujemy trwający spadek liczby zakonnic w Austrii, który przyspiesza po roku 1968. W Szwajcarii między rokiem 1968 a 1970 następuje wzrost na tyle gwałtowny, że trudno go tłumaczyć inaczej niż zmianą sposobów zliczania bądź jakąś gwałtowną migracją sióstr z innych krajów. Po roku 1970 szeregi zakonów szwajcarskich topnieją zasadniczo w stałym tempie. Austria w stosunku do roku 1950 utraciła 13 tys. zakonnic (79%), Szwajcaria zaś od roku 1970 blisko 6,6 tys. (72%).

Dane z 2015 roku na temat struktury wiekowej wskazują, że 55% żyjących wówczas sióstr w Austrii wstąpiło do zakonu przed rokiem 1958, a kolejnych 23% przed 1969, jedynie 4% zakonnic miało mniej niż 40 lat. Stanowi to mocną przesłankę,

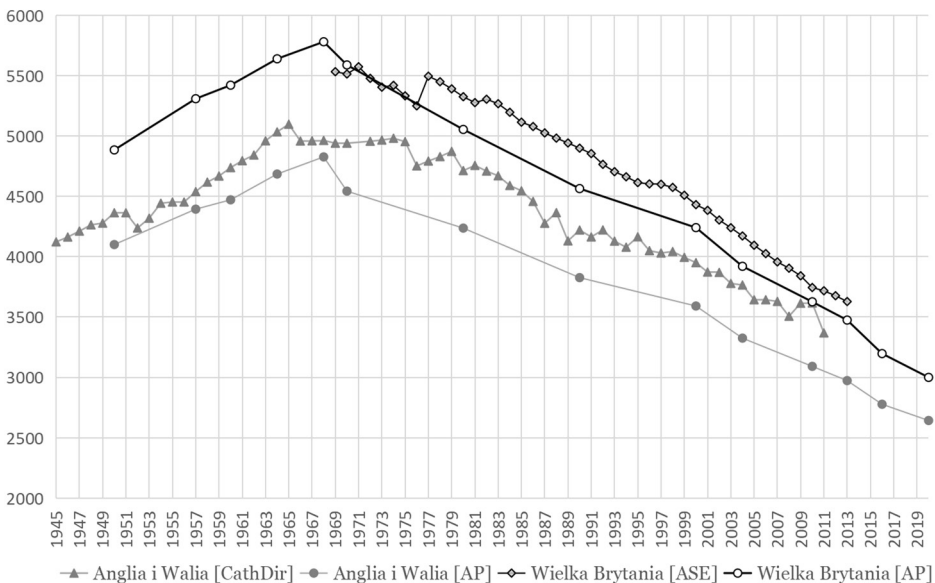
że po Soborze zakony żeńskie w Austrii praktycznie utraciły zdolność odtwarzania swych kadr [Fowid 6].

Podsumowując, nie znalazłem danych sugerujących problemy Kościoła w Szwajcarii przed Soborem, pewne jednak oznaki regresu dało się zauważyć wówczas w Austrii, a dotyczyło to zwłaszcza księży i siostr zakonnych, których coraz mniej udawało się zrekrutować. Te negatywne tendencje wyraźnie nasiliły się bezpośrednio po Soborze, wówczas też dramatycznie zaczęła spadać liczba wyświęconych w Szwajcarii, w Austrii zaś do grona stanów kościelnych w kryzysie dołączyli kapłani zakonni, którzy w Szwajcarii zachowywali zdolność do przetrwania jako stan jeszcze do początku lat dziewięćdziesiątych.

WIELKA BRYTANIA

Źródła (niektóre dostępne tylko dla Anglii i Walii) różnią się dość istotnie w podawanej liczbie księży diecezjalnych. Zasadniczo jednak odzwierciedlają podobną tendencję: wzrost liczby księży trwający przynajmniej do roku 1965 i jej spadek, który zaczął się najwcześniej w 1968 [AP], a najpóźniej w 1975 roku [CathDir].

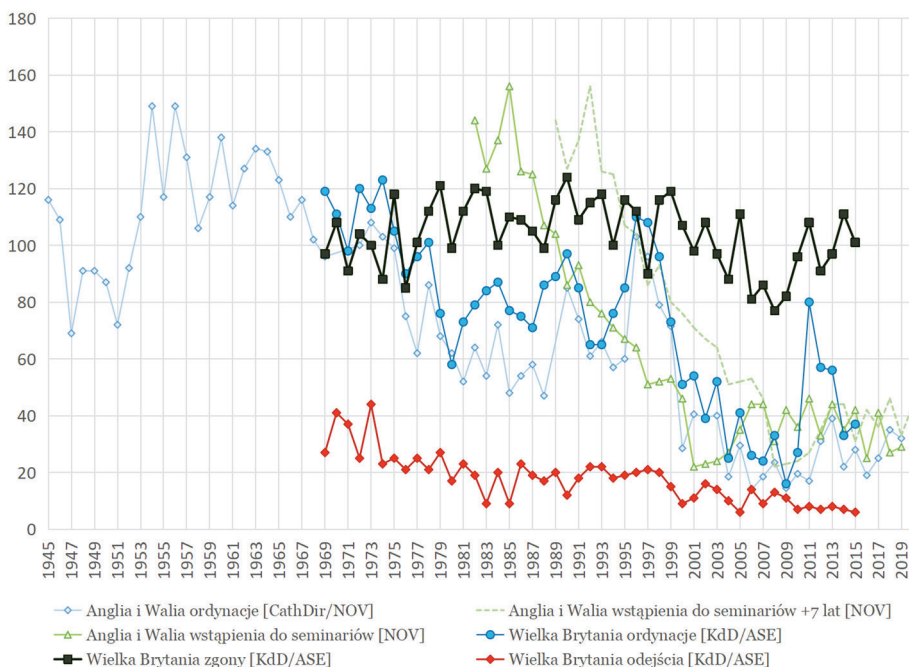
Interesujący obraz przedstawiają dane dotyczące liczb określających ruchy składowe dla zmian liczebności księży. Ze względu na niewielkie wartości (proporcjonalnie do liczebności kadr Kościoła katolickiego) dane charakteryzują się dużą zmiennością, stąd dla podniesienia czytelności wykresu posłużyłem się średnią 3-letnią kroczącą. Obok danych dla Wielkiej Brytanii zestawiam też niektóre dane dla Anglii i Walii, dzięki czemu możemy głębiej sięgnąć w przeszłość (rys. 73).



Rysunek 73. Liczba księży diecezjalnych w Wielkiej Brytanii oraz Anglii i Walii [CathDir; AP; ASE].

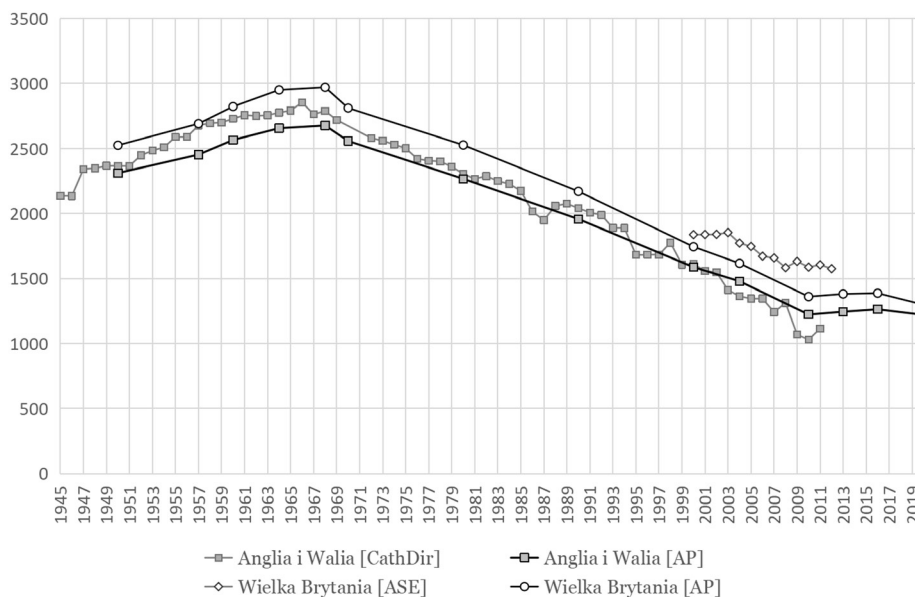
Wzrastająca w latach pięćdziesiątych i stabilnie wysoka liczba ordynacji w Anglii i Walii zaczęła spadać w połowie lat sześćdziesiątych, a możemy się domyślać, że dotyczy to też całej Wielkiej Brytanii. Wzrost liczby rezygnacji księży już wcześniej spowodował spadek ogólnej liczby kapłanów. Jednocześnie zliczenie wszelkich strat i napływów w latach 1968–2016 pozwala ocenić, że dla roku 1968 bardziej poprawne są dane ASE niż AP dotyczące liczby księży. Jest to argument wspierający przebieg danych zawartych w CathDir, ukazujący moment załamania bliżej roku 1965 niż 1968. Liczba ordynowanych spadała jednak wolniej niż w innych krajach i dopiero po dekadzie opadła poniżej liczby zgonów. Raz jeszcze udało jej się wzbić powyżej tego poziomu – w roku 1997. W roku 2013 media brytyjskie obieły pełne optymizmu komunikaty o wzrastającej liczbie księży – faktycznie, w roku tym liczba święceń ponownie była bliska wzbicia się do poziomu zastępowalności. Nie był to jednak, jak pokazały kolejne lata, trend trwały.

Przyszłość można próbować określić z liczby wstąpień do seminariów diecezjalnych podawanej przez National Office for Vocation [NOV]. Wziąwszy pod uwagę skuteczność seminariów na poziomie 66–75%, jaką mogły się pochwalić ostatnimi laty, średnia liczba nowo ordynowanych nie przekroczy 1/3 liczby zgonów.



Rysunek 74. Składowe zmiany w populacji księży diecezjalnych w Wielkiej Brytanii (dodatkowo: rekrutacje i ordynacje w Anglii i Walii) w postaci średniej kroczącej z trzech lat [ASE; KdD; NOV; CathDir].

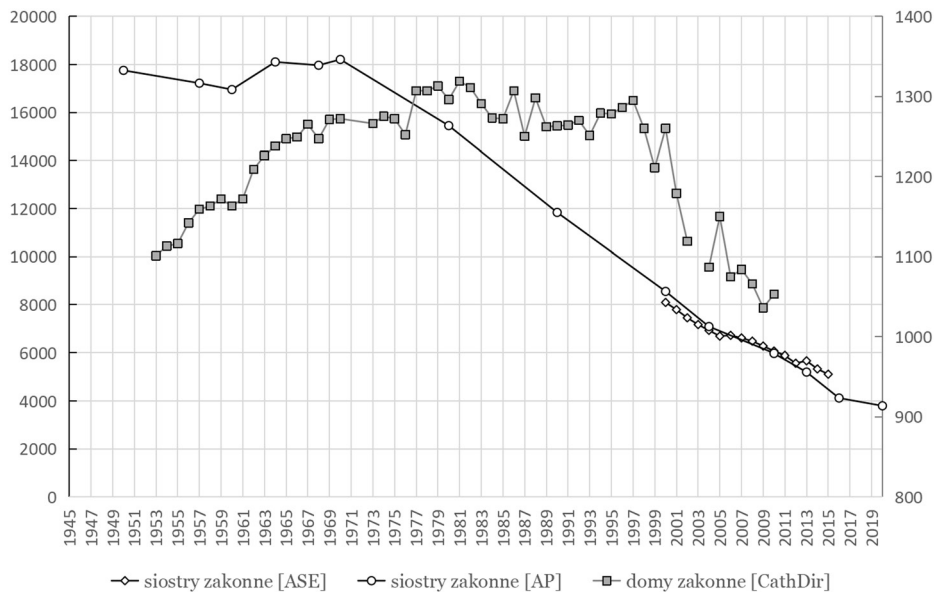
Wygląda na to, że w przypadku ojców zakonnych sytuacja wygląda odmiennie niż w innych krajach, w czym zgadzają się (choć nie co do liczby) zarówno statystyki zawarte w CathDir, jak i w AP (rys. 75).



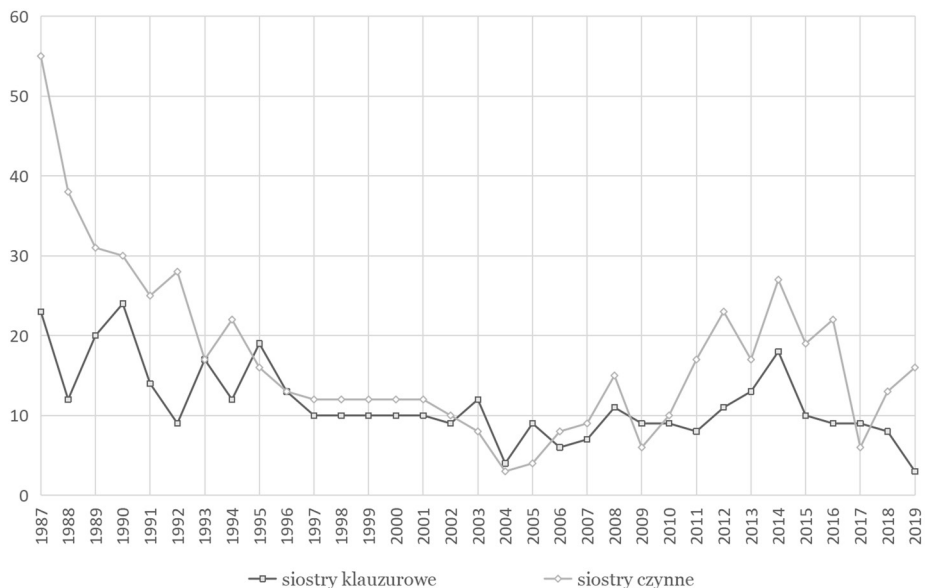
Rysunek 75. Liczba księży zakonnych w Wielkiej Brytanii oraz Anglii i Walii [AP; CathDir; ASE].

Jak widzimy, nie ma tu tak znacznego opóźnienia reakcji jak w innych krajach, spadek następuje bezpośrednio po Soborze i nie da się dostrzec żadnego w nim spowolnienia, aż do drugiej dekady XXI wieku, gdy liczba zakonników, przynajmniej według relacji AP, zaczyna rosnąć. Rzeczywiście, dane NOV ukazują nieznaczny wzrost chętnych do zakonów po roku 2004, lecz są to liczby mieszczące się w przedziale 20–30 kandydatów, co sugeruje, że ów przyływ kadr mogących zrównoważyć śmiertelność jest raczej rezultatem międzynarodowej mobilności zakonników.

Zbliżoną dynamikę obserwujemy w przypadku sióstr zakonnych. Przynajmniej do roku 1960 liczba sióstr w Wielkiej Brytanii nieznacznie spadała, by następnie wzrastać do roku 1970, po którym na dobre zaczął się trend spadkowy. Nie od razu towarzyszyło temu zmniejszenie się liczby klasztorów żeńskich w Anglii i Walii – do początku lat osiemdziesiątych ich liczba nawet wzrastała, ale zaczęły być zamykane na większą skalę dopiero w dekadzie lat dziewięćdziesiątych oraz początkowych latach XXI wieku (rys. 76). Dla Anglii i Walii możemy porównać napływ nowicjuszek, jaki rejestrowały dwa główne rodzaje zgromadzeń: kontemplacyjne i czynne (rys. 77).



Rysunek 76. Liczba siostr zakonnych w Wielkiej Brytanii (oś lewa) oraz wspólnot żeńskich w Anglii i Walii [ASE; AP; CathDir].



Rysunek 77. Liczba wstąpień do żeńskich wspólnot zakonnych kontemplacyjnych i czynnych w Anglii i Walii [NOV].

Choć zakony czynne, realizujące służbę Bogu w działaniach społecznych, wielokrotnie przewyższały liczbą członkiń zakony klauzurowe, okazuje się, że liczba chętnych do tych pierwszych dramatycznie spadała, aż praktycznie zrównała się z liczbą chętnych do zgromadzeń kontemplacyjnych, która zachowała względną stabilność.

Pod wieloma względami Kościół katolicki w Wielkiej Brytanii reagował raczej jak Kościoły w bardziej konserwatywnych krajach, do omówienia których zaraz przejdziemy. Najprawdopodobniej wynikało to z tego, że jego pozycja, w porównaniu z omówionymi liderami reform, była najmniej stabilna, w społeczeństwie przejawiało się ciągle wiele antykatolickich sentymentów, podtrzymywanych przez takie zwyczaje jak coroczne palenie kukły Guya Fawkesa. Biskupom w tak antagonistycznie nastawionym otoczeniu społecznym mogło zależeć na obniżeniu napięcia między nim a własną organizacją, stąd ich zaangażowanie na Soborze po stronie rzeczników ekumenizmu, ostatecznie jednak są w znacznie większym stopniu uzależnieni od własnej wspólnoty niż od wątpliwego zaufania ze strony lokalnego establishmentu, wspólnoty, której – jak zauważył Peter L. Berger – „denominacyjna lojalność, jak na ironię, często jest bardziej tradycyjna od sposobu myślenia religijnych biurokratów” [Berger 1997: 192].

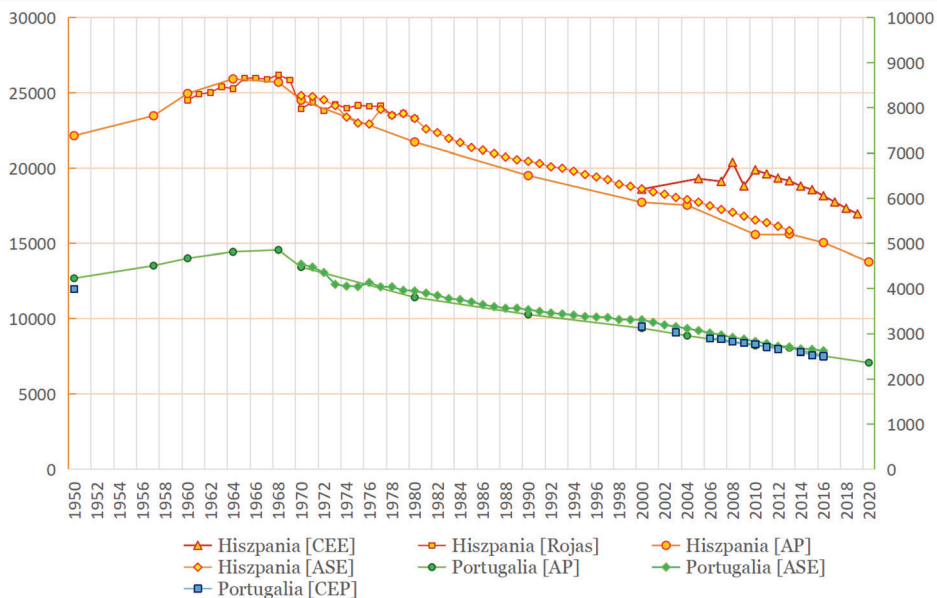
3.2.2. KRAJE OPOZYCYJNE

Jak wynika z dotychczasowych analiz, w krajach, których większość episkopatu nie przyłączyła się do ruchu reformy posoborowej, załamanie religijności wiernych nastąpiło z opóźnieniem i dopiero z czasem zaczęło nabierać dramatycznego charakteru. Sytuacja stanów duchownych składających się na kadrę Kościoła w tych krajach w większym stopniu i bardziej bezpośrednio podlegała jednak wpływom odgórnie przeprowadzanych reform. Możemy się zatem spodziewać, że wskaźniki opisujące sytuację kadr wcześniej zarejestrują ów wpływ.

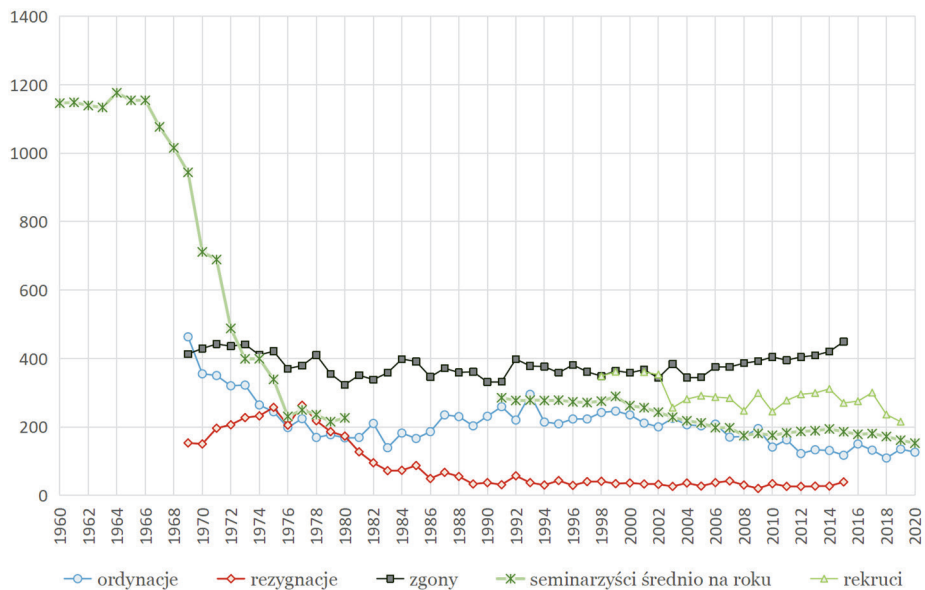
HISZPANIA I PORTUGALIA

Liczba księży w diecezjach hiszpańskich wzrastała w okresie powojennym, a tendencja ta uległa załamaniu w okresie 1967–1970 (ubyło wówczas w przybliżeniu od 1,2 do 1,9 tys. księży), po którym zaczął się trwający do dziś spadek. Między rokiem 1980 a 2000 tempo spadku było stosunkowo stabilne – ubyło w tym czasie od 23% do 25% kapłanów. Licząc od apogeum do ostatniego pomiaru Kościół utracił między 40% (1968–2019 według CEE) a 47% (1964–2020 według AP) swoich kapłanów w Hiszpanii.

Również w Portugalii doszło do załamania w zbliżonym okresie. W latach 1968–1970 Kościół w tym kraju utracił 375 kapłanów (–4,2% na rok), najwięcej zaś w okresie 1972–1973 (–6,4% rocznie). Potem zaś roczne tempo spadku utrzymywało się ok. –1%, przyspieszając dopiero po roku 2010, kiedy to zbliżyło się do –2% (rys. 78).



Rysunek 78. Liczba księży diecezjalnych w Hiszpanii (oś lewa) [AP; Rojas; ASE; CEE 3] i Portugalii (oś prawa) [AP; ASE; CEP 2].



Rysunek 79. Składowe zmiany w populacji księży diecezjalnych w Hiszpanii [Kdd 2, 4; CEE 3, 4].

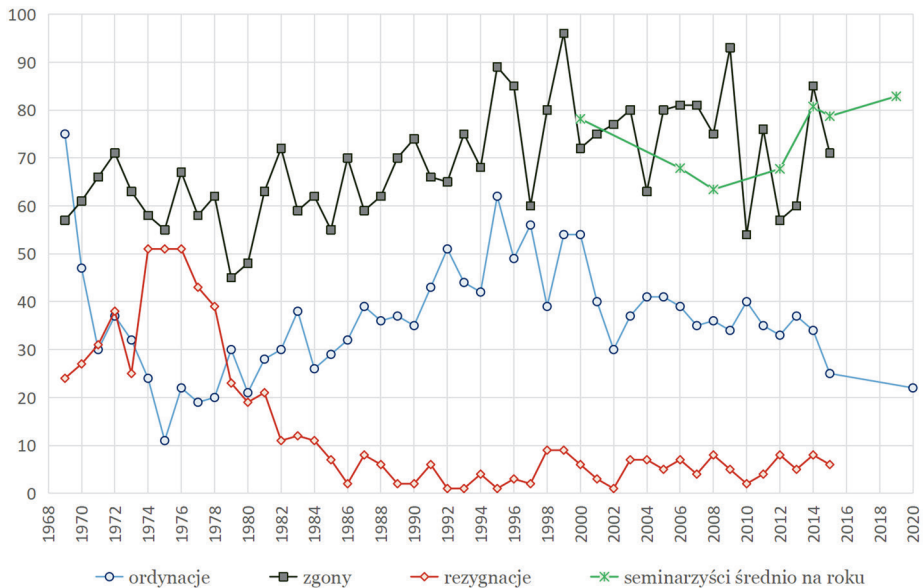
Dane dotyczące nowych ordynacji, odejść z kapłaństwa oraz zgonów obejmują okres od roku 1969. Nie wiemy więc, kiedy zaczęła spadać liczba ordynacji, którą rejestrujemy już w fazie ostrego załamania. W tym zakresie wskazówek może dostarczyć łączna liczba seminarzystów [Rojas], którą na rysunku 79, dla porównania z innymi zmiennymi, podzieliłem przez liczbę lat studiów. Liczba ta gwałtownie załamuje się po roku 1966, a zatem nie tłumaczy tego załamania rozejście się dróg episkopatu hiszpańskiego i reżimu gen. Franca, które – przynajmniej publicznie – dokonało się kilka lat później. Choć już w roku 1970 liczba ordynacji spadła poniżej liczby zgonów, to trend spadkowy udało się w latach osiemdziesiątych odwrócić i do końca stulecia utrzymać na stabilnym poziomie powyżej dwustu neoprezbiterów, co jednak nie było już w stanie nawet zrównoważyć liczby zgonów. Liczba rezygnacji po 1969 roku także sugeruje wzbierającą już od wcześniejszego okresu falę, która w latach osiemdziesiątych opada i stabilizuje się.

Jednocześnie, gdy porównamy liczbę ordynacji ze średnią liczbą seminarzystów na danym roku studiów, okazuje się, że od połowy lat siedemdziesiątych są one sobie bliższe niż ta ostatnia w porównaniu z liczbą rekrutów do seminariów. Można z tego wnioskować, że większość seminarzystów rezygnuje ze studiów raczej na początku niż pod koniec formacji.

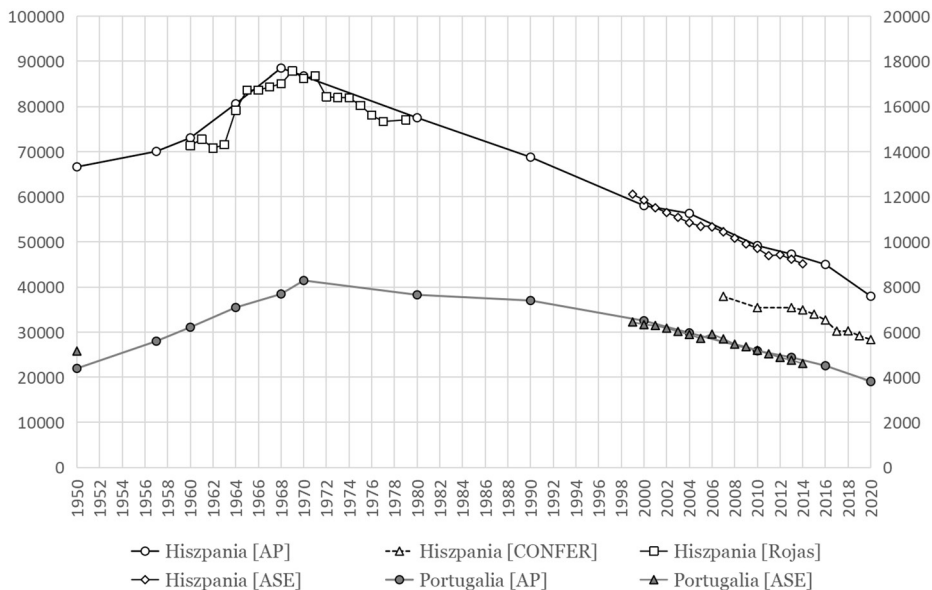
Porównanie zmian liczebności kapłanów z różnicami wynikającymi z uwzględnienia zgonów, ordynacji i odejść wskazuje, że między rokiem 1968 a 1970 musiało odejść znacznie więcej księży (o blisko pięciuset więcej, niż podaje KdD), co jest zbieżne z uwagą José Casanovy, że w latach 1966–1971 odchodziło ok. czterystu kapłanów na rok [Casanova 2005: 149]. Odejścia te zostały ostatecznie uwzględnione przez KdD w późniejszych latach.

Bardzo zbliżony obraz przedstawiają dane z Portugalii (rys. 80). Również tu spadająca krzywa liczby święceń przecięła się z liczbą zgonów między 1969 a 1970 rokiem, czemu towarzyszył gwałtowny wzrost rezygnacji, osiągający maksimum w pierwszej połowie lat siedemdziesiątych. Także liczba święceń nieco wzrosła w latach dziewięćdziesiątych (choć w drugiej, a nie pierwszej połowie jak w Hiszpanii), nie przekraczając jednak liczby zgonów. Wprawdzie od ok. 2012 roku odnotowuje się wzrost liczby seminarzystów (z 474 do 580), to nie wydaje się, by miał on zaowocować liczbą święceń choćby zrównującą się ze zgonami. W roku 2000 w Hiszpanii było 547 seminarzystów, a w kolejnych ośmiu latach maksymalna liczba święceń wynosiła 41.

W Portugalii życie zakonne jest znacznie słabiej rozwinięte, gdyż Pierwsza Republika wydała zakony z kraju i dopiero Salazar zezwolił na ich powrót, choć bez zwrotu majątków. Liczebność sióstr zakonnych na mniejszą skalę powtarza tendencje zachodzące w Hiszpanii. Dane wskazują, że do roku 1970 obserwowano dynamiczny rozwój zakonów żeńskich: w Portugalii do roku 1964 zakonnice przybywało w tempie 3% rocznie, w Hiszpanii tempo wzrastało od 0,7% rocznie do 2,3% na rok do roku 1964 i 2,2% na rok do roku 1968.



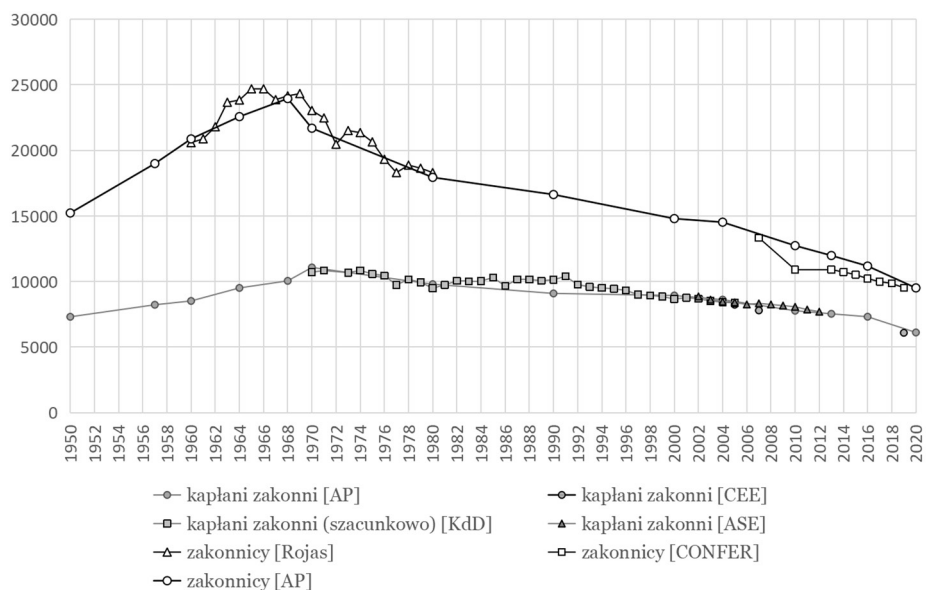
Rysunek 80. Składowe zmiany w populacji księży diecezjalnych w Portugalii [KdD 2; ASE; CEVM].



Rysunek 81. Liczba sióstr zakonnych w Hiszpanii (oś lewa) [AP; ASE; Rojas; CONFER] i Portugalii (oś prawa) [AP; ASE].



Rysunek 82. Liczba wspólnot zakonnych w Hiszpanii [Rajas; CONFER].



Rysunek 83. Liczba zakonników w Hiszpanii [AP; ASE; CEE; CONFER; KdD].

Nieco mniejsze straty poniosły mniej liczne (tysiąc domów) zakony męskie. Ich liczebność wzrastała przynajmniej do roku 1969, po czym zaczęła maleć, za co najpierw odpowiadał spadek liczby zakonników bez święceń kapłańskich (którzy podobnie jak siostry zakonne, należą do nieuprzywilejowanych stanów kościelnych), lecz liczba księży zakonnych zaczęła spadać wkrótce potem (rys. 83).

Tempo wzrostu w okresie przedsoborowym sięgało 2,6% rocznie w przypadku księży zakonnych i 3% rocznie w przypadku pozostałych zakonników. Jeszcze między 1968 a 1970 rokiem przybyło rekordowo 4,6% tych pierwszych (przyjętych do zakonów jeszcze przed Soborem). Lata siedemdziesiąte to okres spadków w średnim tempie rocznym $-1,3\%$ kapłani zakonni oraz $-2,1\%$ pozostali zakonnicy. Po spowolnieniu w latach 1980–2010 (średnio $-0,8\%$ rocznie) proces kurczenia się zakonów przyspieszył w ostatniej dekadzie, przede wszystkim w odniesieniu do księży zakonnych.

Brak szczegółowych danych dotyczących ruchów określających te trendy (zgonów, święceń/ślubów, odejść). CONFER podaje wyłącznie dane o składzie zgromadzeń ze względu na stopień formacji (nowicjuszy, w okresie ślubów czasowych i wieczystych). Liczba nowicjuszy daje wyobrażenie o zdolności rekrutacji zakonów.

Tabela 9. Liczba nowicjuszy i nowicjuszek w zgromadzeniach zakonnych w Hiszpanii

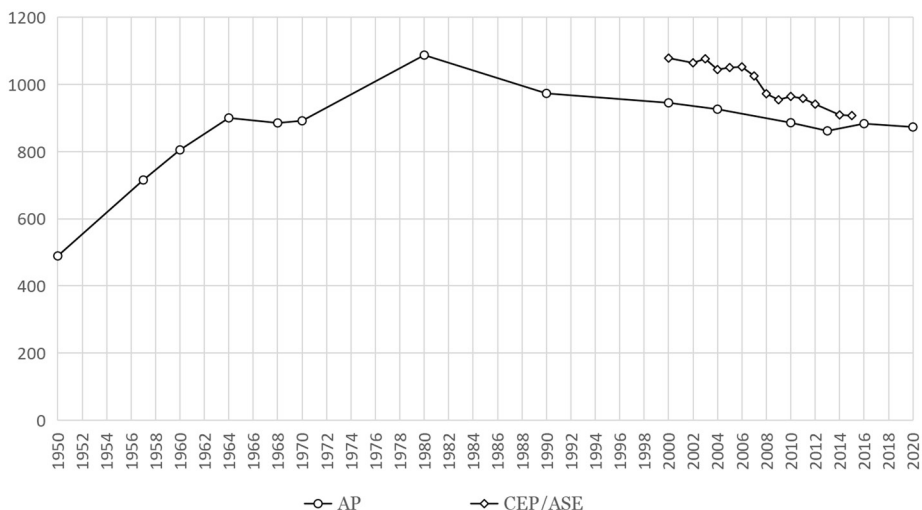
Rok	2007	2010	2013	2014	2015	2016	2017	2018	2019	2020
Nowicjuszki	373	239	239	247	245	243	234	231	215	207
Nowicjusze	215	–	97	106	111	101	183	100	89	90

Źródło: CONFER.

W stosunku do liczby członków zgromadzeń nowicjuszki stanowią średnio 0,7%, podczas gdy nowicjusze 1%. Wziąwszy pod uwagę, że w ostatnich latach zakony żeńskie kurczyły się w tempie ponad 1 tys. sióstr rocznie, a zakony męskie ponad 300 zakonników, aby bodaj zatrzymać tempo kurczenia się zgromadzeń, pięciokrotnie więcej kobiet i trzykrotnie więcej mężczyzn musiałoby obrać tę drogę życia i wytrwać do ślubów wieczystych. Jest to o tyle mało prawdopodobne, że jednym ze skutków odejść z zakonów jest systematyczny wzrost średniej wieku osób pozostających. Przy okazji likwidacji domu jezuitów w Palencii jego przeor Albino García stwierdził: „To bardzo smutna decyzja, ale już nie możemy dłużej jej unikać. Zostało tu tylko ośmiu jezuitów, jeden ma 95 lat, inni 93, 91, 85. Nie jesteśmy już w wieku, aby uczyć w szkołach, i mamy tylko taką siłę fizyczną, jaką mamy”. Jak zauważa Ramón Navarro, dziennikarz specjalizujący się w problematyce formacji religijnej, młodym ludziom trudno wstąpić do wspólnoty, której średni wiek wynosi 75 lat, trudno zakonnikom w tym wieku nawiązać więź z młodzieżą i zarazić ją wiarą. Jeśli młodzi odczuwają powołanie,

wybierają nowo powstałe wspólnoty, ale przede wszystkim mogą realizować w zasadzie wszystkie zadania dawniej przypisane zakonnikom, w ewangelizacji czy pomocy społecznej, w ramach wolontariatu, w religijnych stowarzyszeniach świeckich [Brunat 2018].

Nieco inną sytuację możemy zaobserwować w przypadku zakonów męskich w Portugalii. Występuje tu jednak duża, choć malejąca, różnica między danymi z AP a ogłaszanymi w ostatnich latach w lokalnych rocznikach statystycznych przez CEP [2], prawdopodobnie wynikająca z uwzględniania przez te ostatnie również kapłanów przebywających na misjach.

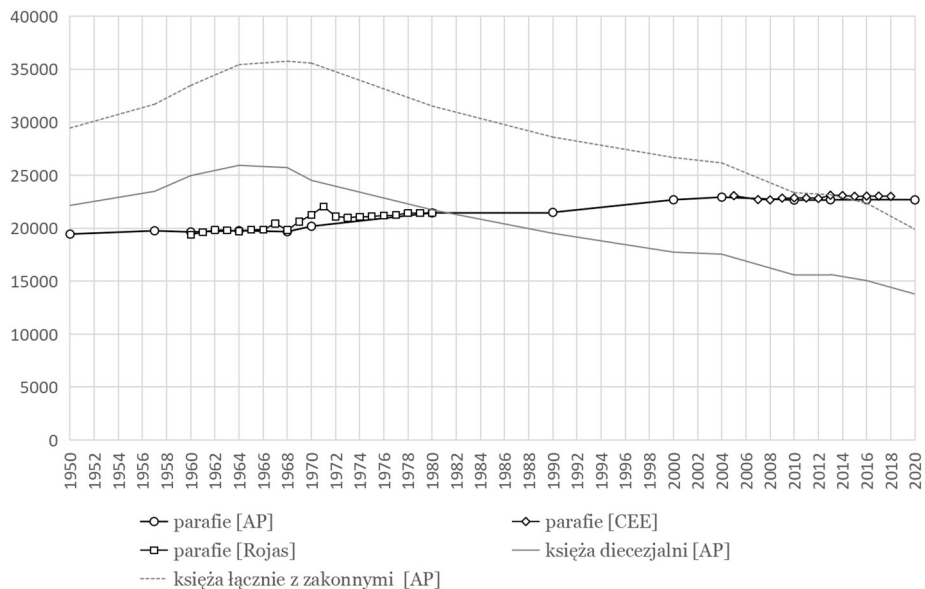


Rysunek 84. Liczba księży zakonnych w Portugalii [AP; CEP 1, 2; ASE].

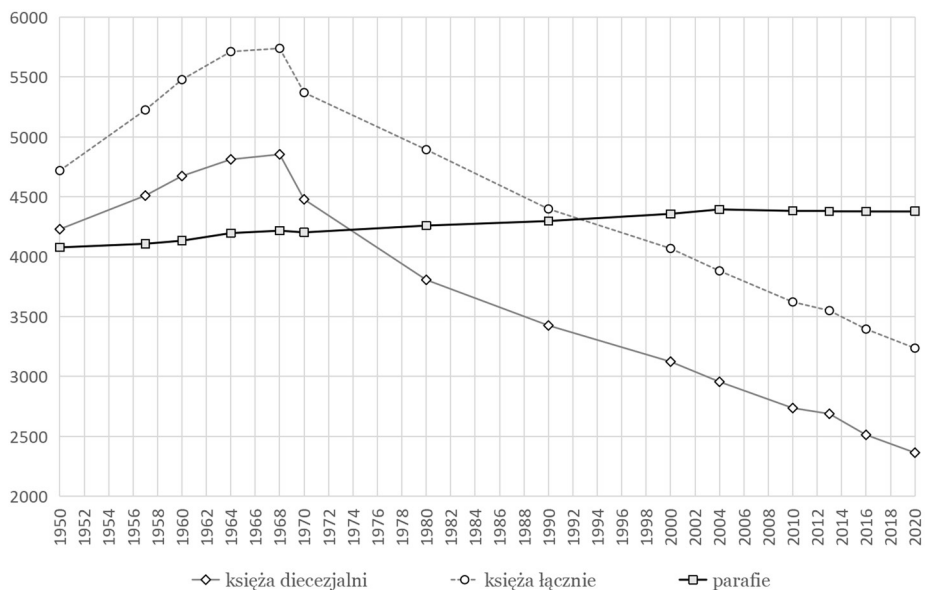
Z danych wynika, że zakony męskie dynamicznie odbudowywały swą liczebność po kasacie z czasów Pierwszej Republiki, ale wzrost ten uległ na krótko załamaniu w drugiej połowie lat sześćdziesiątych. Trwały trend spadkowy rozpoczął się po roku 1980 (rys. 84).

Pewnym względnie pozytywnym – w porównaniu z wyżej omawianymi krajami – wskaźnikiem sytuacji Kościoła w Hiszpanii są dane dotyczące sieci parafialnej (rys. 85). Mimo odpływu kadry i trudności z jej rekrutacją Kościółowi w Hiszpanii udało się utrzymać, a nawet rozwinąć sieć parafialną. Było to możliwe, jak można się przekonać, wyłącznie dzięki uczestnictwu zakonników w jej obsłudze.

Od kilku przynajmniej lat zaczyna jednak brakować kapłanów (zwłaszcza jeśli uwzględnimy ich odejścia na, nawet opóźnioną, emeryturę), dlatego ostatnie dane CEE z 2018 roku podają liczbę parafii o 24 mniejszą niż w roku poprzednim, co zapowiada dalsze redukcje.



Rysunek 85. Liczba parafii w Hiszpanii według różnych źródeł [Rojas; CEE; AP] w porównaniu z liczbą księży diecezjalnych oraz ogólną liczbą kapłanów [AP].



Rysunek 86. Liczba parafii w Portugalii w porównaniu z liczbą księży diecezjalnych i kapłanów łącznie [AP].

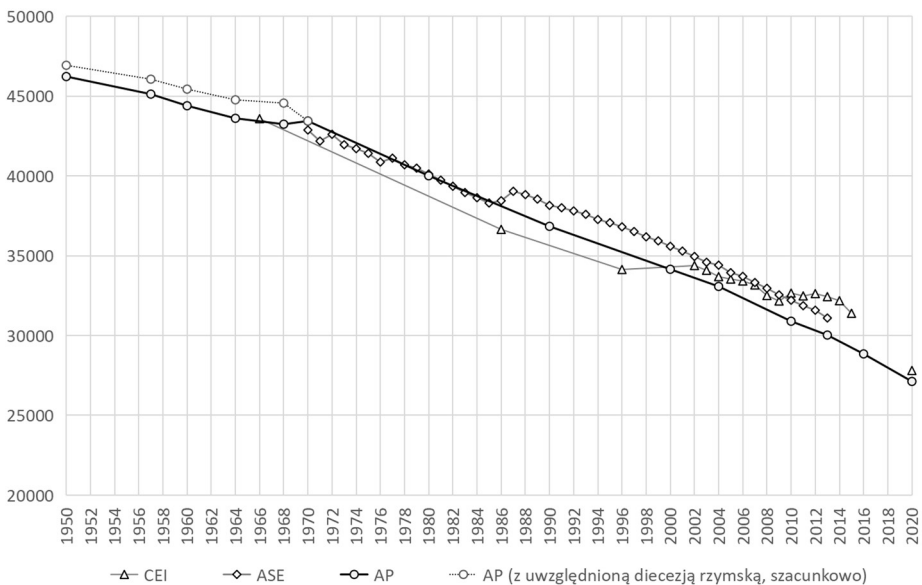
Także w Portugalii malejąca liczba zakonników powoduje obciążenie księży pracą, przerzucanie jej w coraz większym stopniu na świeckich, w tym na diakonów stałych, a ostatecznie konieczność sięgania po zasoby kadrowe innych Kościołów (Polski, Brazylii czy Ukrainy).

W świetle analizowanych danych nie znajdujemy żadnych dowodów na jakikolwiek kryzys Kościołów w Portugalii i Hiszpanii przed Soborem, a jednocześnie liczne na gwałtowne załamanie bezpośrednio po nim. Nastąpiło ono, zanim został w tych krajach zerwany związek między organizacją eklezjastyczną a panującymi reżimami, które się na nich wspierały, co czyni bardziej prawdopodobną hipotezę, że to nie utrata wsparcia w aparacie państwowym spowodowała załamanie w organizacji eklezjastycznej, lecz że kryzys Kościoła doprowadził do upadku reżimów.

WŁOCHY

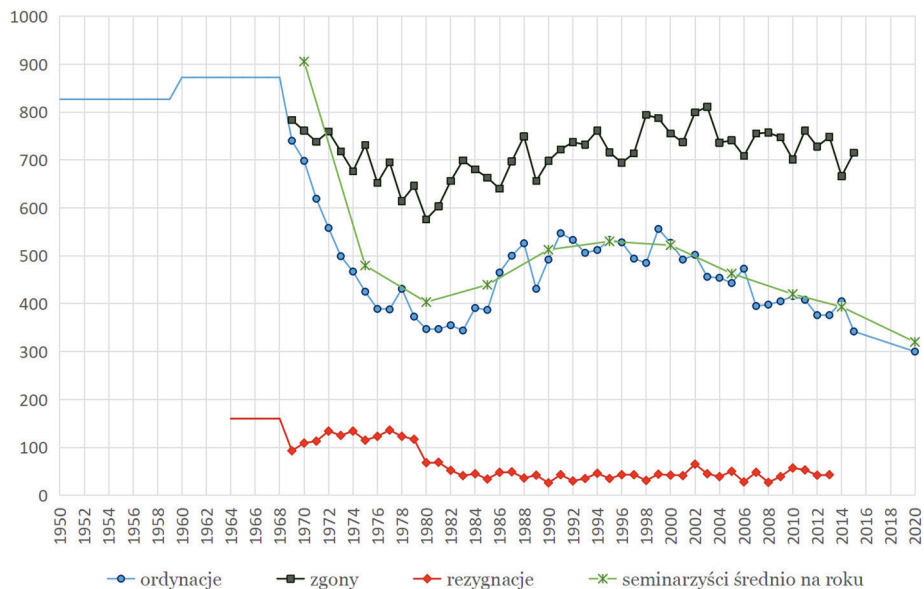
Dane z AP dotyczące liczby księży charakteryzuje pewien istotny brak: do roku 1970 nie podają statystyk dla diecezji Rzymu. Dlatego zamieszczam także szacowany wcześniejszy przebieg krzywej (opieram się na obserwacji zmiennego stosunku między liczebnością księży w diecezji rzymskiej w późniejszych latach a ich liczebnością dla ogółu Włoch).

Oprócz trudnego do wytłumaczenia wzrostu liczby księży [ASE] w roku 1987, dane te tworzą dość prosty obraz ciągłego regresu. Jedyne, co je różnicuje, to jego tempo. Między rokiem 1950 a 1970 Kościół we Włoszech tracił średnio dwustu księży na rok, po tej dacie zaś już trzystu kapłanów.



Rysunek 87. Liczba księży diecezjalnych we Włoszech [AP; ASE; CEI 1, 3, 4].

Źródła tego spadku liczebności możemy prześledzić, analizując statystyki poszczególnych ruchów w tej populacji.



Rysunek 88. Składowe zmiany populacji księży we Włoszech [KdD 2; CEI 3; Brunetta 1971].

Choć dekada 1950–1959 wiązała się z relatywnym spadkiem (w poprzedniej roczna średnia wyświęcanych kapłanów wynosiła 1192,5 [Brunetta 1971]), to w kolejnej widzimy wzrost o blisko 50 kapłanów rocznie. W kolejnym roku, dla którego mamy nie tylko średnią z dekady, ale i dane roczne, wyświęcono o 130 kapłanów mniej, a zatem już poniżej poziomu śmiertelności. Średnia dla lat sześćdziesiątych być może więc zawiera początek kryzysu, którego daty dokładnego rozpoczęcia nie da się ustalić. Dostępne dane ukazują też już rozwiniętą falę odejść, która opadnie w latach osiemdziesiątych i ustabilizuje się na poziomie ok. 50 kapłanów rocznie.

Niska rekrutacja połączona z odpływem z lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych odbiła się na strukturze wiekowej księży we Włoszech. Systematycznie maleje udział kapłanów młodszych, rośnie przewaga starszych.

Tabela 10. Struktura wiekowa księży diecezjalnych w 1966 roku

Wiek	do 35. r.ż.	30–50 lat	51–60 lat	61–75 lat	powyżej 75. r.ż
Odsetek	18,3	37,6	24,1	11,4	8,6

Źródło: Brunetta 1970.

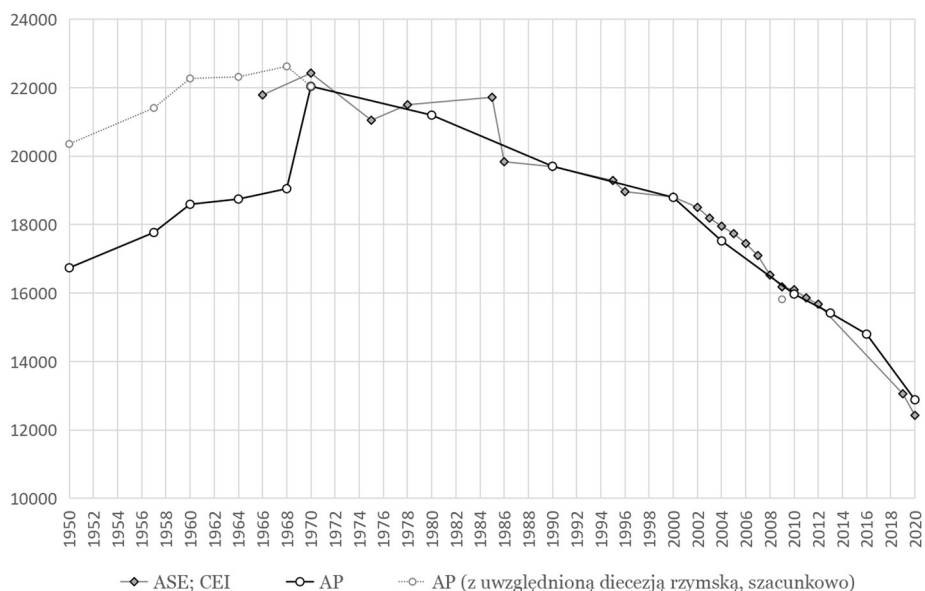
O ile w roku 1990 tylko co czwarty kapłan przekroczył 70. rok życia, to w roku 2019 jest to już połowa.

Tabela 11. Struktura wiekowa księży diecezjalnych w 1990 i 2019 roku

Wiek	20–39 lat	40–70 lat	70–79 lat	powyżej 80. r.ż.
Odsetek w 1990 roku	14	59,7	22	4,3
Odsetek w 2019 roku	10,6	37,1	36	16,3

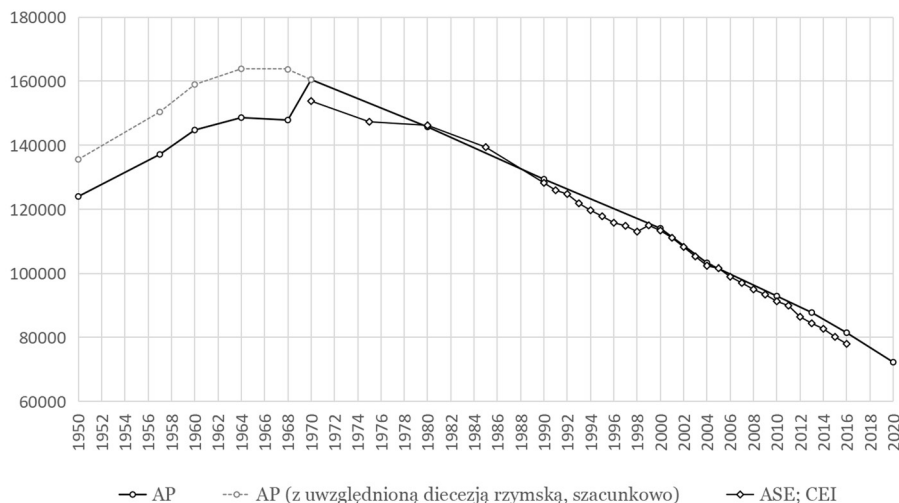
Źródło: Garelli 2019.

W przypadku kapłanów zakonnych również zamieszczam krzywą wyrażającą oszacowany przebieg liczebności tego stanu duchownego dla całości Włoch w okresie, dla którego w AP brakuje danych z Rzymu. Prawdopodobnie już między 1968 a 1970 rokiem zaczął się spadek, trwający do czasów obecnych. Dane z innych źródeł (ASE, CEI) są zasadniczo zbieżne z szacowanymi na podstawie AP, obejmują jednak inny zestaw dat, w związku z czym dodają pewne szczegóły do ogólnego obrazu: ukazują, że po 1975 roku miała miejsce trwająca dekadę poprawa sytuacji, co potwierdzałoby naszą tezę, że stan księży zakonnych dłużej opiera się kryzysowi.



Rysunek 89. Liczba księży zakonnych we Włoszech [ASE; CEI; AP].

W przypadku sióstr zakonnych podobnie doszacowałem ich liczebność w okresie do 1970 roku, ze względu na brak danych dla diecezji rzymskiej.



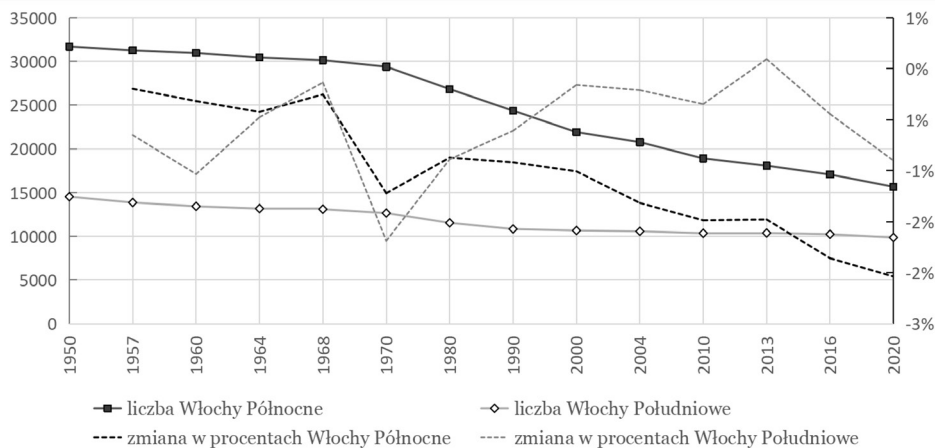
Rysunek 90. Liczba sióstr zakonnych we Włoszech [AP; ASE; CEI].

Z wyjątkiem roku 1970 dane z ASE wykazują dużą zbieżność z danymi z AP. Jeśli to ASE jest w tym przypadku bliższe rzeczywistości, oznaczałoby to, że kryzys, który widzimy też w danych AP, był znacznie gwałtowniejszy. Dynamiczny wzrost z pierwszej dekady wyhamował w latach sześćdziesiątych, by przerodzić się w niemal liniowy spadek, który na krótko wyhamował na początku lat osiemdziesiątych. W latach 1970–2016 żeńskie zakony katolickie we Włoszech skurczyły się o 77 tys. sióstr, tj. o blisko 50%.

Zaskakujący – w przypadku kraju uchodzącego za konserwatywny – jest negatywny od początku trend u księży diecezjalnych. Nasuwa się podejrzenie, że trend ten uwarunkowany jest wewnętrznym podziałem kulturowym Włoch. Może bogata północ, mówiąca dialektem z dużą naleciałością słów francuskich i niemieckich, której liderem w episkopacie był miłośnik teologii francuskiej kard. Montini, w istocie – jeśli chodzi o panujące tam idee teologiczne – przynależała od początku do „przymierza nadreńskiego”, podczas gdy południe do opozycji?

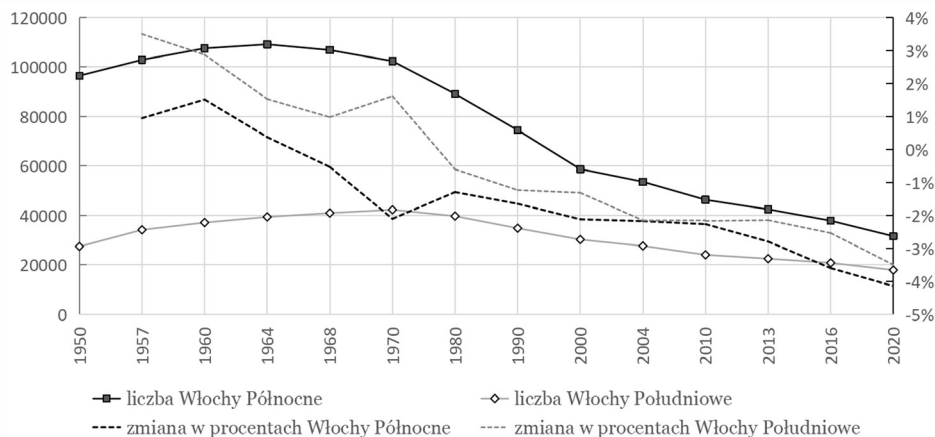
Postanowiłem przetestować tę hipotezę, opierając się na danych AP, lecz chociaż częściowo znajduje ona potwierdzenie, to nie rozwiązuje zagadki spadku liczby księży rejestrowanego już w danych z roku 1957 porównywanych z rokiem 1950.

Jak wynika z wykresu (rys. 91), początkowo ostrzejszy spadek zachodził właśnie w *Meridione*, podobnie, choć nieco ostrzej, zdawało się ono przechodzić sam kryzys okołosoborowy. Dopiero w późniejszym okresie konserwatyizm Południa ujawnił swe ochronne działanie, gdyż przeciwnie niż na Północy, księży ubywało tam coraz wolniej.



Rysunek 91. Zmiana liczby księży diecezjalnych i jej tempo roczne przy podziale Włoch na Północne i Południowe [AP].

Przeciwnie miała się sytuacja z siostrami zakonnymi (rys. 92).

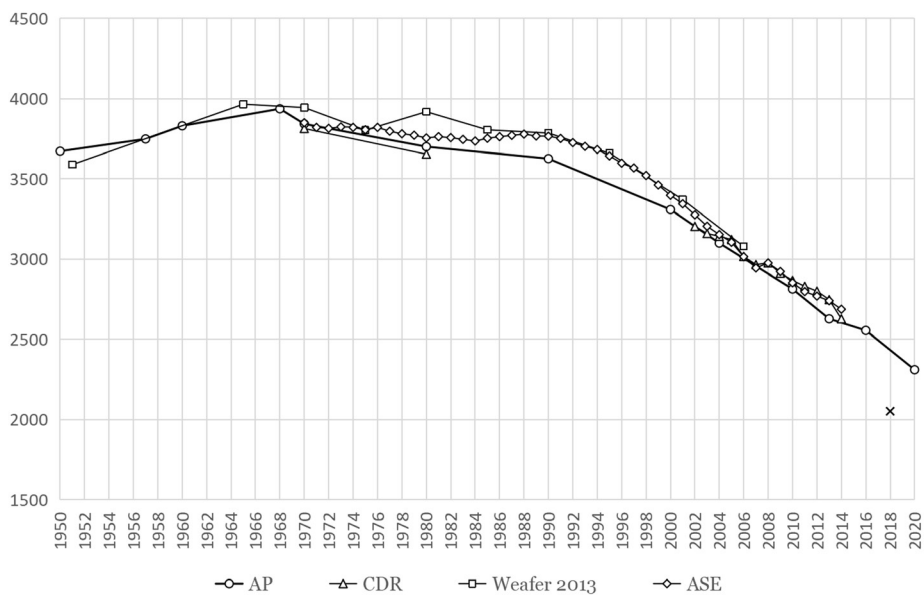


Rysunek 92. Zmiana liczby sióstr zakonnych i jej tempo roczne przy podziale Włoch na Północne i Południowe [AP].

Spowolnienie wzrostu było na Południu wolniejsze, a i ubywać sióstr zaczęło później – po roku 1970, podczas gdy na Północy już przed 1968. Również w ostatnim okresie spadek na Północy jest nieco gwałtowniejszy, choć po roku 1980 jego tempo w obu regionach Włoch się do siebie upodabnia.

IRLANDIA

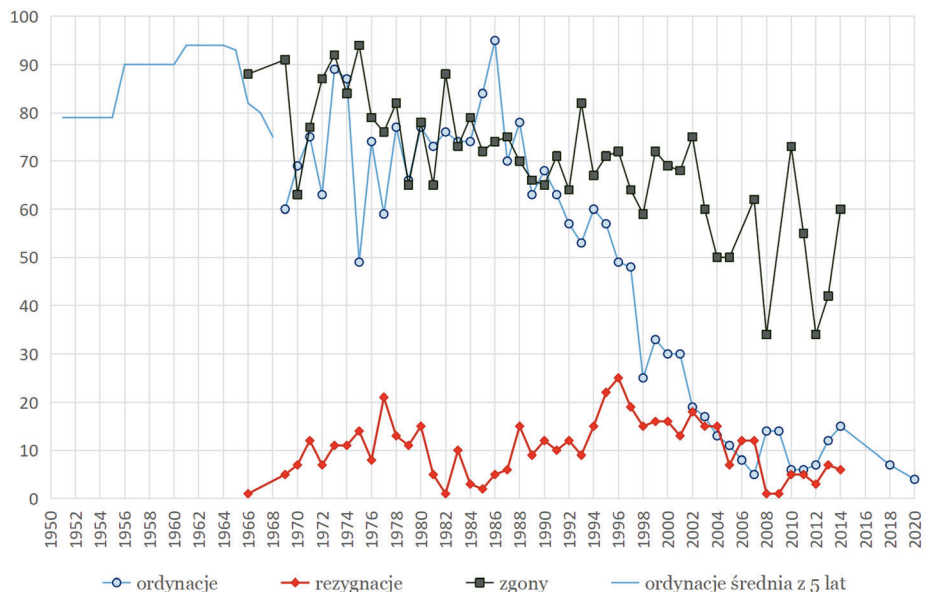
W przypadku księży diecezjalnych w Irlandii widzimy, podobnie jak w Hiszpanii czy Portugalii, przerwany między rokiem 1968 a 1970 proces rozwoju liczebnego. Według danych ASE i Johna Weafera [2013] po okresie posoborowego spadku nastąpiło pewne odbicie, czy przynajmniej stabilizacja. Podobnie jak w przypadku niszy, wyraźne przyspieszenie trendów spadkowych nastąpiło po roku 1990 (rys. 93).



Rysunek 93. Liczba księży diecezjalnych w Irlandii [AP; ASE; Weafer 2013; CDR 3];
 × – dane dla 2018 roku na podstawie Baker 2018³.

Na podstawie danych dotyczących ruchów składowych w populacji księży diecezjalnych w Irlandii [Weafer 2013; KdD 2; ASE] można stwierdzić, że liczba święceń wzrastała do połowy lat sześćdziesiątych, prawdopodobnie przekraczając liczebność zgonów i odejść. W okresie bezpośrednio po Soborze widzimy dość istotne załamanie rekrutacji, którą jednak udało się w dużej mierze odbudować (na poziom przewyższający średnią śmiertelność) w latach osiemdziesiątych. Prawdziwe załamanie nastąpiło po roku 1990 – spadek od średnio osiemdziesięciu do dziewięciu wyświęconych (rys. 94).

³ Raport podaje dokładny stan niemal wszystkich diecezji irlandzkich (bez trzech, dla których oszacowałem liczbę na podstawie tendencji wyrażanych w danych z AP), wlicza jednak także księży pochodzących z zagranicy.



Rysunek 94. Procesy składowe zmian populacji księży diecezjalnych w Irlandii [KdD 2; Weafer 2013; ASE].

W pewnej mierze lustrzanym odbiciem tych wahań jest krzywa rezygnacji z kapłaństwa, która, jeśli w ostatnim okresie zdawała się maleć, to tylko z powodu struktury wiekowej księży. Badania komisji CECÉ Council for Research & Development [CDR 4, 5, 6; Weafer 2013: 282] wykazują, że systematycznie maleje liczba księży poniżej 40. r.ż. (a tacy mają stosunkowo największą szansę, by ułożyć sobie życie od nowa).

Tabela 12. Odsetek kapłanów najmłodszych i najstarszych w Irlandii

Wiek	Odsetek w poszczególnych latach								
	1970	1981	1990	2001	2005	2006	2007	2011	2013
Do 40 r.ż. (od 2007 roku do 44 r.ż.)	33	27	27	18	13	12	19	14	12
Powyżej 70. r.ż. (od 2007 roku powyżej 75. r.ż.)	11	13	17	22	26	27	12	11	13

Źródło: CDR 4, 5, 6; Weafer 2013: 282.

Analizując dane dotyczące liczby kapłanów zakonnych w Irlandii, należy pamiętać, że zakony w tym kraju są mocno zaangażowane misyjnie. W 1970 roku aż 3,8 tys. zakonników pracowało za granicą, w 1981 roku było ich 3,2 tys. [CRD 7: 64]. Oprę się zatem na danych z AP, dla porównania zamieszczając też

dane zawarte w CRD 3, ujmujących również kapłanów zakonnych przebywających za granicą.

Jak wynika z wykresu (rys. 95), wzrost liczebności księży zakonnych tylko nieco spowolnił między 1960 a 1964 rokiem, a po tej dacie zakony męskie rozwijały się we wzrastającym tempie aż do roku 1990, po którym, podobnie jak w przypadku księży diecezjalnych, stan ten zanotował znaczący odpływ.

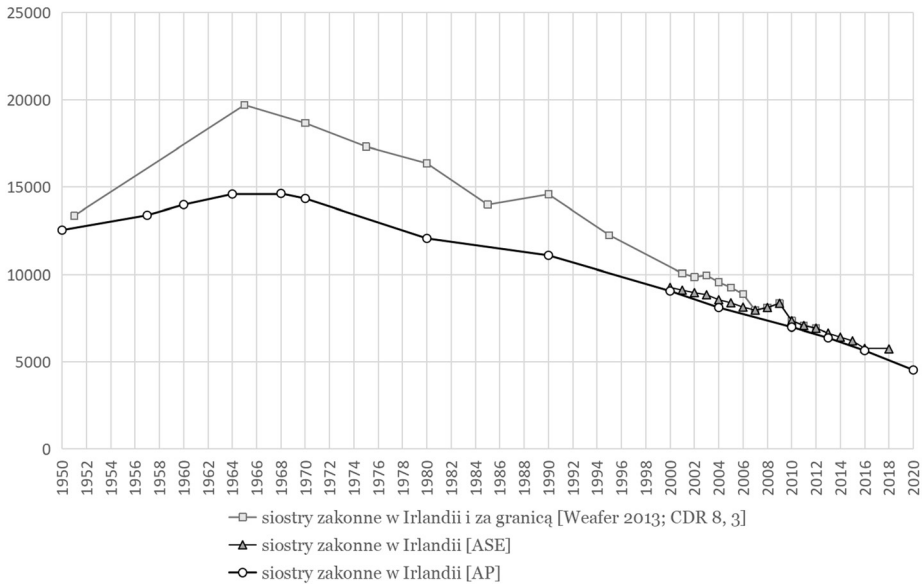


Rysunek 95. Liczba księży zakonnych w Irlandii [AP; ASE; CRD].

Przyjrzyjmy się teraz najbardziej wrażliwemu na wiarygodność wewnętrzną wskaźnikowi opisującemu kadrę eklezjalną – liczbie siostr zakonnych. Tutaj także różnica między danymi wynika z uwzględniania przez Weafera [2013] siostr-członkiń zgromadzeń przebywających za granicą. Trendy, jakie się wyłaniają, są jednak podobne.

Podobnie jak w przypadku innych krajów zachodnioeuropejskich, odpływ z tego stanu zaczął się krótko po Soborze i – z wyjątkiem lat osiemdziesiątych, kiedy to, jak widzieliśmy, odżył też stan kapłański – trwa nieprzerwanie.

Podsumowując, jak trafnie zauważa irlandzki ksiądz Martin Henry [2012]: „Nie doświadczywszy w pełni intelektualnego zamętu, jaki na kontynencie spowodowały reformacja i oświecenie, Irlandia okazała się mniej lub bardziej bezbronna, gdy w drugiej połowie XX wieku siły modernizmu rzuciły na kraj, a w szczególności na Kościół katolicki, swój sekularyzujący, pozbawiający złudzeń urok”. Henry interpretuje to zjawisko w schemacie sekularyzacji: Irlandczycy pod wpływem



Rysunek 96. Liczba irlandzkich sióstr zakonnych [Weafer 2013] oraz zakonnic w diecezjach [AP; CRD 3, 8; ASE].

nowoczesności zaczęli porzucać religię, a nawet stawia dalej idącą tezę, że ich wiara była od dawna martwa, odkąd Kościół irlandzki zajął dla nich miejsce najwyższego autorytetu społecznego, w miejsce obcej władzy. Takie podejście, nierzadkie wśród intelektualistów katolickich, grzeszy jednak pewnym utopizmem, zakłada bowiem, że możliwe jest, aby całe (czy niemal całe) społeczeństwo charakteryzowało się tą samą wysoką gorliwością religijną. Tymczasem nie ma powodu przyjmować, że wrażliwość na treści religijne rozkładała się w społeczeństwie inaczej niż inne właściwości osobnicze, tj. zgodnie z rozkładem normalnym. Dziewięćdziesięcioprocentowe wskaźniki uczestnictwa w nabożeństwach zawsze będą więc rezultatem działania innych niż czysto religijne motywacji. Tylko nieliczny odsetek populacji będzie zdolny do wirtuozerskiego zaangażowania czy, jak to określa Henry, „żywej wiary”. Pod tym względem nic się nie zmieniło do roku 1990. Już po Soborze wszakże obserwujemy znaczące załamanie wśród tych, których zaangażowanie religijne było najbardziej bezinteresowne, tj. wśród zakonnic. Z tu bronionego punktu widzenia to rezultat „sekularyzacji”, która przedostała się do samej organizacji religijnej po reformach Vaticanum II. Stan kapłański mógł w Irlandii rekompensować kandydatom do swoich szeregów to osłabienie wiarygodności własnej doktryny wysokim prestiżem społecznym, w momencie jednak, gdy ten prestiż utracił w rezultacie nagłośnienia nadużyć seksualnych, nie dysponuje już przekonującą zachętą.

Ożywienie rekrutacji za pontyfikatu Jana Pawła II może być związane z zauważonym także przez Henry'ego instrumentalnym stosunkiem do wykształcenia, który najprawdopodobniej uchronił irlandzkich seminarzystów od głębokiego przemyślenia i internalizacji zmienionego paradygmatu teologicznego, zwłaszcza gdy stawiano im za wzór papieża, którego charyzma dowodziła żywej osobistej wiary (o wierze we własne przesłanie jako komponente oddziaływania charyzmatycznego pisałem w [Kaczmarek 2010]).

PODSUMOWANIE

Przegląd sytuacji Kościoła w poszczególnych krajach (rozdział V) wskazał różne oznaki kryzysu, takie jak spadek liczby czy odsetka ochrzczonych, spadek odsetka chrzczonych dzieci czy udziału w nabożeństwach, spadek odsetka zawieranych małżeństw kościelnych albo fala apostazji – w przypadku niszy, a także spadek liczebności któregoś ze stanów duchownych, fala rezygnacji, spadek rekrutacji lub święceń – w przypadku kadry.

W Podsumowaniu zostaną zebrane wszystkie negatywne dla niszy bądź organizacji oznaki, w celu ustalenia, w jakim stopniu potwierdzają postawione wcześniej cztery tezy. Traktując wszystkie kraje łącznie, porównajmy najpierw pojawianie się wyszczególnionych wskaźników w kolejnych latach, przy czym w przypadku krajów, w których proces spadkowy już trwał, oznaką taką będzie jego intensyfikacja (tab. 13).

Tabela 13. Liczba pojawiających się nowych wskaźników kryzysu

	1950	1959	1960	1964	1965	1966	1967	1968	1969	1970	1971	1973	1980	1983	1985	1986	1990	2000	2003
Kadra	1	1	3	3	4	2	4	11	8	10	–	–	4	–	1	2	1	–	–
Nisza	–	–	–	–	5	3	–	7	2	4	1	1	3	1	1	–	3	1	1
Razem	1	1	3	3	9	5	4	18	10	14	1	1	7	1	2	2	4	1	1

Źródło: opracowanie własne na podstawie analizowanych danych statystycznych.

Z zestawienia wynika, że pierwsze zarejestrowane przez nas oznaki kryzysu w niszy (wspólnocie religijnej) we wszystkich krajach pojawiły się dopiero w roku 1965 – do tego czasu zaobserwowaliśmy już osiem nowych objawów kryzysu w katolickich organizacjach eklezjastycznych (nie licząc tych, które występowały jeszcze przed rokiem 1950). Dotyczy to także każdego z poszczególnych krajów – w żadnym nie zaobserwowaliśmy oznak kryzysu w niszy wcześniej, niż pojawiły się oznaki

w kadrze eklezjalnej, choć w dwóch przypadkach (Austrii i Portugalii) pojawiły się równocześnie.

Ktoś mógłby argumentować, że tego rodzaju wskaźniki mierzą tylko powierzchowne zachowania, nie zaś „żywą wiarę”, która od dawna ulegała erozji pod wpływem sekularyzacji. Niewątpliwie, sam jednak fakt, że ktoś chrzci swoje dzieci czy zawiera ślub w obecności kapłana, wskazuje, iż jakiś związek z Kościołem jeszcze zachowuje; fakt, że chodzi do kościoła raz w tygodniu, stawia go w orbicie oddziaływania organizacji i już tylko od niej zależy, czy będzie potrafiła przekształcić powierzchowną aktywność w „żywą wiarę”. Nawet populacja praktykująca choćby powierzchowną wiarę stwarza wszakże sprzyjające warunki dla funkcjonowania organizacji, w której dążenia wirtuozów religijnych mogą zostać zrealizowane.

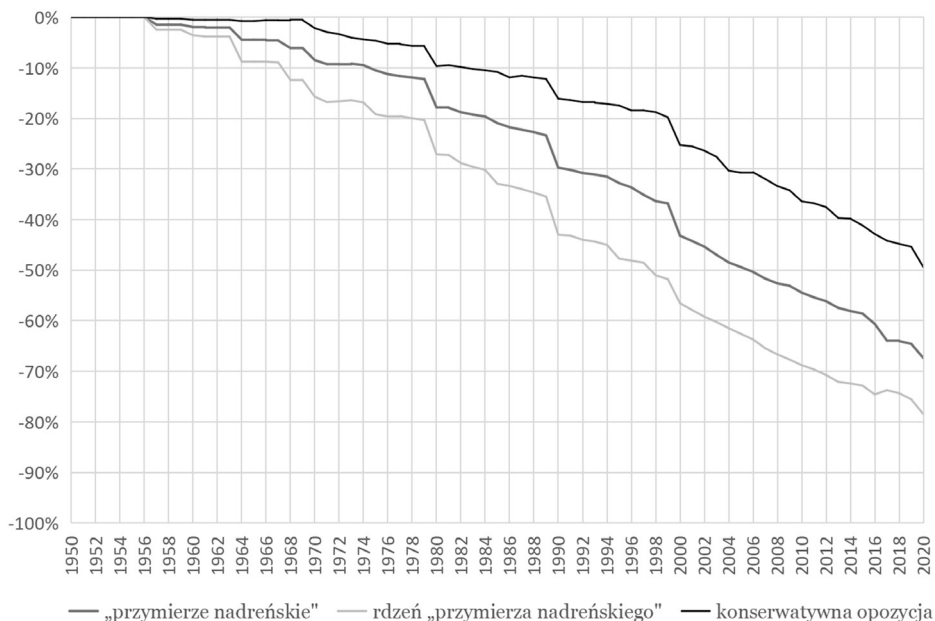
Zgodnie z przewidywaniami dostrzegalna jest kumulacja symptomów między rokiem 1965 a 1970, czyli w okresie wprowadzania reform soborowych. Są to już teraz symptomy zarówno na poziomie organizacji, jak i wspólnoty, co dowodzi, że reakcja wspólnoty wiernych na kryzys organizacji eklezjalnej bywała natychmiastowa, objawiała się spadkiem uczestnictwa w nabożeństwach, wystąpieniami z Kościoła i zaprzestaniem chrzczenia dzieci, choć dotyczyło to pewnej frakcji wiernych, nie wiemy, niestety, jakiej. Na gruncie przyjętej tu teorii najbardziej prawdopodobne jest przesunięcie wiernych: ci usytuowani na peryferiach niszy, osoby najslabiej w życie religijne zaangażowane, wobec liberalizacji wymagań dyscyplinarnych mają jeszcze mniej powodów, by uczestniczyć w praktykach, opuszczają w związku z tym niszę. Osoby z jądra niszy, dla których wiarygodność dawnej doktryny i praktyki została naruszona przez zmianę, mogą przesunąć się na peryferia niszy, a w skrajnych przypadkach – kiedy mają taki wybór – zwrócić się do alternatywnych organizacji religijnych, dysponujących bardziej wiarygodną dla nich doktryną. Większość wiernych przez kolejne dekady będzie jednak konfrontowana z kolejnymi pokoleniami duszpasterzy wykazujących coraz mniejszą zdolność do zarażania wiarą.

Gwałtowności załamania, z jakim mieliśmy do czynienia po roku 1965, nie sposób wytłumaczyć wpływem modernizacji. Jak wynika z rysunków 2–4, główne wskaźniki modernizacji (wzrost bogactwa, rozwój urbanizacji, spadek zatrudnienia w rolnictwie) zmieniały się niemal liniowo w drugiej połowie XX wieku, niektóre z kolei, jak wskaźnik zatrudnionych w przemyśle, wręcz wyhamowywały w latach siedemdziesiątych, co jednak nie przełożyło się na spowolnienie trendów spadkowych dotyczących religijności.

Można więc sformułować wniosek, że w zakresie naświetlonym przez dostępne dane, p i e r w s z a z postawionych t e z otrzymała solidne wzmocnienie: n i s z a p o d ą ż a z a o r g a n i z a c j ą.

W rozstrzygnięciu zasadności drugiej tezy ograniczę się zatem do wskaźników związanych z kadrami, i to tych finalnych – liczebności poszczególnych stanów eklezjalnych. Za punkt wyjścia obrałem moment, w którym dany stan w poszczególnych krajach uzyskiwał apogeum liczebności, następnie w stosunku do niego obliczałem procent strat w kolejnych latach. Innymi słowy, dany stan zaczął być uwzględniany dopiero wtedy, gdy został ogarnięty kryzysem. Tym samym skonstruowany wykres (rys. 97) nie odnotowuje możliwych przepływów czy łagodzącego wpływu na ogólny obraz wzrostu w którymś stanie przed wejścia w tendencję spadkową. Sumując te straty dla każdego kraju, uzyskiwałem obraz tempa degradacji jego Kościoła.

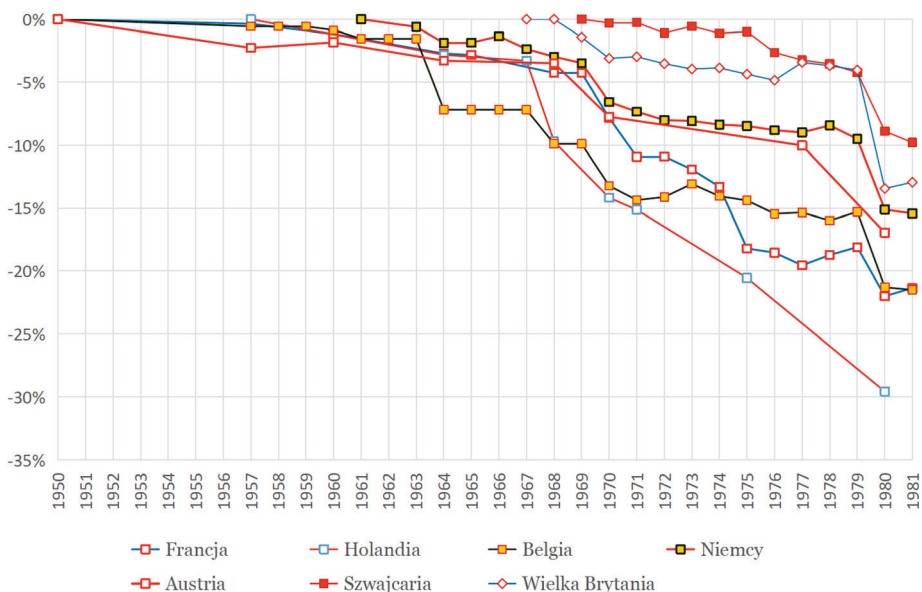
Zacznijmy od najmniejszego przybliżenia – porównania strat krajów obozu reform („przymierza nadreńskiego”) z krajami określanymi jako konserwatywne. Wyodrębniłem też kraje rdzenia tej pierwszej koalicji (Francję, Belgię, Holandię), które były głównymi ośrodkami rozwijającymi i propagującymi „nową teologię”. Krzywa pokazuje średnią strat w liczebności kadry w danym roku w porównaniu z apogeum dla każdego ze stanów.



Rysunek 97. Średnia strata w liczbie kadry w krajach „przymierza nadreńskiego” oraz konserwatywnej opozycji w stosunku do apogeum [opracowanie własne na podstawie AP; ASE].

Kraje „przymierza nadreńskiego” nie tylko odnotowały znaczący spadek jeszcze przed Soborem, ale też spadek ich kadr był bardziej dynamiczny. Ostatecznie straciły w sumie 67% swoich kadr, a biorąc pod uwagę kraje rdzenia – niemal 4/5 (78%). Kraje konserwatywne nie uniknęły podobnego w istocie losu, choć na tę ścieżkę wkroczyły dopiero na początku lat siedemdziesiątych. Straty ich też były mniejsze (ok. 50%), lecz tempo kurczenia się kard jest porównywalne.

Jednak nawet kraje „przymierza nadreńskiego” nie wszystkie od razu objęte zostały równie gwałtownym kryzysem. Przyjrzyjmy się więc tej grupie w rozbiciu na poszczególne kraje (rys. 98).



Rysunek 98. Początek kryzysu w krajach „przymierza nadreńskiego”
[opracowanie własne na podstawie AP; ASE].

Od początku badanego okresu widoczne są oznaki kryzysu we Francji, Belgii i Austrii, niektóre sięgające jeszcze przed rok 1950, wkrótce potem dołączyła Holandia. We wszystkich krajach proces kurczenia się kadr przyspieszył po Soborze, ale najgwałtowniej w krajach rdzenia „przymierza nadreńskiego”, zwłaszcza w Belgii (jeszcze przed zakończeniem Soboru), zaraz potem w Holandii. W pewnej mierze gwałtowność procesu tłumaczy w tym przypadku geografia. Powierzchnia Belgii to tylko 5% powierzchni Francji, co oznacza, że duchowni różnych stanów musieli pozostawać w znacznie bliższych relacjach niż we Francji, stąd też wymiana idei była zapewne żywsza. Ponadto dużo łatwiej jest uzyskać wpływy w episkopacie grupującym biskupów z siedmiu diecezji niż

w składającym się z biskupów z 87 diecezji. Podobnie teologowie z Le Saulchoir czy Fourvière mieli znacznie większą konkurencję lokalną niż ci z Louvain. Widzimy jednak, że po Soborze, gdy *nouvelle théologie* uzyskała legitymizację, Francja dołącza do ścisłej czołówki.

Zastanawiający jest względnie łagodny (w tym gronie) przebieg kryzysu w Niemczech, zważywszy, że niemieccy teologowie odgrywali na Soborze rolę porównywalną z francuskimi. Warto w związku z tym podkreślić jeden element, który wykazał rozbieżność między biskupami z niemieckiego obszaru językowego a francuskimi i belgijskimi rzecznikami „nowej teologii”. W trakcie obrad nad projektem dokumentu o *Kościele w świecie współczesnym* (*Gaudium et spes*) kard. Joseph Frings (którego doradcą na Soborze był ks. Joseph Ratzinger) w imieniu siedemdziesięciu innych biskupów niemieckojęzycznych skrytykował ten dokument za nadmierne pozytywne nastawienie do świata. Jak zauważa O'Malley, jest to wyraz żywej w Niemczech tradycji augustiańskiej, bardziej skoncentrowanej na „tajemnicy Krzyża” niż „Wcielenia”. Ta ostatnia była z kolei zasadnicza dla tradycji tomistycznej i ją to „nowa teologia”, przy odrzuceniu całej filozoficznej aparatury, po Akwinacie odziedziczyła [O'Malley 2011: 313–314]. Można w związku z tym przypuszczać, że również po Soborze niemieccy teologowie i biskupi wolniej niż ich francuscy koledzy rezygnowali z takich idei, jak grzech, zbawcza moc cierpienia, odkupienie na krzyżu. Dotyczy to także Austrii, która pierwotnie przeżywała największe problemy, ale ostatecznie jej względne straty były niewiele większe niż niemieckie.

Ta obserwacja każe mi zrewidować pogląd, z którym przystępowałem do badań nad wpływem Soboru [Kaczmarek 2016a]. Podejrzywałem, że najbardziej destrukcyjną ideą, jaką wprowadził, był ekumenizm. Tymczasem ekumenizm okazał się tylko wehikulem, który umożliwił sukces innej, jak się okazało, dużo bardziej dla doktryny chrześcijańskiej destruktywnej idei – otwarcia na nowoczesność. Przyjęcie jej pozbawiło katolicyzm pozycji umożliwiającej krytyczne odnoszenie się do historycznych przemian i tym samym wpływania na nie. Nowym „otwarcie na świat” Kościół w pewnym stopniu przyłączył się „do świata”, tracąc dużo ze swego religijnego (sakralnego) charakteru, przez co stracił na atrakcyjności jako religia. W tym kontekście mniejsze znaczenie zaczęła mieć jego zdolność do konkurowania z innymi wyznaniem chrześcijańskimi, a większe – do konkurowania z innymi ideologiami nowoczesności.

T e z a d r u g a, zgodnie z którą nosiciele „nowej teologii” w największym stopniu odczują jej skutki, a z a c e n t r u m p o d ą ż a j ą p e r y f e r i e, jest więc w świetle powyższych ustaleń mocno poparta danymi.

Trzecia postawiona teza zakładała, że stany eklezjalne będą się znacząco różnić, jeśli chodzi o reakcję na czynnik dysregulacyjny. Kapłani żyjący we wspólnotach, zwłaszcza odizolowanych, o monastycznej regule, powinni być bardziej odporni

niż księży diecezjalni, najmniej zaś zakonnice prowadzące życie aktywne. Pamiętając o niejednoznaczności danych dotyczących zakonów, przyjrzyjmy się sekwencji wchodzenia w trend spadkowy poszczególnych stanów i intensywności spadku, wyrażanego przez procent strat w roku 2015 od momentu apogeum.

Tabela 14. Sekwencja wchodzenia w trend spadkowy (data oznacza apogeum) i jego intensywność w przypadku księży diecezjalnych (X), księży zakonnych (O) i sióstr (S)

Kraj	Sekwencja			Straty do 2015 roku (w %)		
				X	O	S
Austria	S(1950)	X(1950)	O(1968)	-49	-38	-76
Belgia	S(1950)	O(1957)	X(1964)	-71	-52	-84
Niemcy	S(1960)	X(1962)	O(1980)	-46	-46	-78
Hiszpania	X(1966)	S(1968)	O(1970)	-39	-32	-62
Francja	X(1950)	S(1960)	O(1970)	-73	-36	-76
Wielka Brytania	X(1968)	O(1968)	S(1970)	-39	-54	-72
Irlandia	X(1965)	S(1968)	O(1990)	-33	-45	-58
Włochy	X(1950)	S(1964)	O(1979)	-33	-35	-50
Holandia	O(1960)	S(1960)	X(1964)	-75	-70	-91
Portugalia	X(1968)	S(1970)	O(1980)	-47	-17	-44
Szwajcaria	X(1969)	S(1970)	O(1980)	-51	-49	-58

Źródło: opracowanie własne na podstawie AP; ASE.

Z danych zestawionych w tabeli 14 wynika, że w ośmiu na jedenaście krajów sekwencja odpowiada typowi idealnemu – stan księży zakonnych opierał się najdłużej. Najczęściej w pierwszej kolejności kryzys ujawniał się w przypadku księży diecezjalnych, a zaraz potem wśród sióstr zakonnych. Są trzy anomalie w stosunku do sytuacji typowej: Holandia i Belgia oraz Wielka Brytania. W pierwszym z tych krajów liczebność spadła jednocześnie w obu stanach zakonnych, i to nieco wcześniej niż u księży diecezjalnych. W Belgii również zakonników zaczęło ubywać przed księżmi. W Wielkiej Brytanii zaś oba stany kapłańskie zanotowały spadki na dwa lata przed zakonnicami. W tym ostatnim przypadku różnice są na tyle niewielkie, a dane, na których się opieram, niepewne, że trudno kraj ten traktować jako wyjątek podważający regułę, choć z pewnością wart odrębnego studium.

Anomalia dotycząca Belgii i Holandii stanowi natomiast mocne potwierdzenie tezy drugiej. W przypadku męskich zakonów w tych krajach natrafiamy na jedno z głównych ognisk czy źródeł, z których „nowa teologia” promieniowała. Już bowiem przed Soborem stanowiły one ośrodki eksperymentów i innowacji

w liturgice i teologii: jezuici z Leuven byli orędownikami „nowej teologii” na równi z francuskimi z Lyon-Fourvière czy dominikanami z Le Saulchoir (którzy w roku 1939 przenieśli swą szkołę do Francji właśnie z Belgii, z pocysterskiego opactwa Kain); benedyktyni z Chevetogne czy Mont-César byli liderami nowego katolickiego ekumenizmu i ruchu liturgicznego eksperymentującego z nowymi formami; benedyktyni z Maredsous promowali nowe rozumienie ascetyki i duchowości [Mattei 2012: 43–58; O’Malley 2011: 107]. Mury klasztoru nie mogły więc chronić przed infekcją, jeśli opanowane przez nią było wnętrze.

Jeśli przyjrzymy się intensywności, z jaką trend spadkowy spustoszył poszczególne stany, to również pod tym względem natrafimy na kilka wyjątków, wartych podkreślenia. Nie dysponuję danymi, by je przekonująco wyjaśnić, pozostawię więc tylko pewne domysły badawcze.

Wszędzie najwięcej ubyło zakonnic, w jednym wszakże kraju, Portugalii, jeszcze więcej niż zakonnic ubyło księży diecezjalnych. Niewykluczone, że powodem był niedostateczny czas na ponowne zakorzenienie się żeńskich zakonów, jaki upłynął między zezwoleniem na ich powrót do kraju (po kasacie za Pierwszej Republiki) a Soborem.

W kilku innych krajach natomiast: w Irlandii, Wielkiej Brytanii i we Włoszech, zakony męskie utraciły procentowo więcej członków niż kler diecezjalny; w Niemczech zaś oba stany kapłańskie utraciły podobną część swoich kadr.

W przypadku Wielkiej Brytanii można podejrzewać, że nałożyło się tu kilka czynników. Częściowo tę anomalie może tłumaczyć trudność pozyskania wystarczającej niszy podtrzymującej lub rekrutacyjnej dla zgromadzenia zakonnego w środowisku, gdzie katolicyzm jest religią nie tylko mniejszościową, ale też postrzeganą jako obca kulturze anglosaskiej. O ile samotny ksiądz może utrzymać się z niewielkiej nawet parafii, to zgromadzenie zakonne, jeśli nie jest samowystarczalne ekonomicznie – nie prowadzi własnej działalności gospodarczej – musi każdy dochód dzielić między wszystkich członków. To wymusza na zakonnikach wchodzenie w relacje z otoczeniem społecznym, a każdy taki kontakt potęguje odczucie kulturowego napięcia. Ta okoliczność jednak zachodziła również przed Soborem. Najistotniejsza więc wydaje się bardzo ograniczona nisza rekrutacyjna, na którą oddziaływanie osłabiło jeszcze nauczanie Soboru o powszechnym powołaniu do doskonałości, które podkopało poczucie sensowności życia radami ewangelicznymi.

W przypadku Niemiec anomalią są przede wszystkim niskie, w porównaniu z innymi krajami „przymierza nadreńskiego”, straty księży diecezjalnych. Tempo spadku liczby zakonników nie różni się bowiem zasadniczo od tego w Belgii czy Holandii. Wskazuje to, że, poza wspomnianym już czynnikiem teologicznym, wyjaśnieniem mogą być czynniki pozareligijne, np. wysoka pozycja ekonomiczna związana z zawodem księdza. Księża opłacani są według stawek urzędników państwowych (A-13, a z czasem A-14, co przekłada się, w zależności od zamożności diecezji, na kwoty od 2,7 tys. do 5 tys. euro, podczas gdy – dla porównania – księża

we Francji zarabiają od 730 do 1100 euro [Hartmann 2019; Baßlperger 2017; Béraud 2006: 60]). Czyni to pracę kapłana atrakcyjną z punktu widzenia stabilności życiowej i trudną do porzucenia dla kogoś, kto nie dysponuje kwalifikacjami pozwalającymi uzyskać podobny poziom życia na innej drodze. Wniosek ten jest zbieżny z wynikami badań Pew Research Center nad wpływem podatku kościelnego na siłę danego Kościoła [PRC 1].

Sytuacji w Irlandii nie sposób wyjaśnić, nie dysponując kompletnymi danymi, a fakt, że znacząca część, jeśli nie większość, księży zakonnych znajdowała się poza krajem (i poza statystykami AP, przynajmniej dla Irlandii), nie pozwala miarodajnie ocenić tego przypadku.

T e z a t r z e c i a uzyskuje więc solidne wsparcie w danych, przynajmniej jako typ idealny ukazujący typowy przebieg zjawiska, który ulega modyfikacji w konkretnych warunkach socjokulturowych.

Najmocniejsze wsparcie empiryczne otrzymała **t e z a c z w a r t a**. Wbrew uspokajającym interpretacjom zawartym w samym określeniu lat siedemdziesiątych jako „posoborowego kryzysu” [np. Orlandis 2007: 92], czyli jako okresu nieuchronnych, ale przejściowych zjawisk spowodowanych przez trudności związane z wprowadzaniem w życie reform Soboru, praktycznie w każdym analizowanym przypadku widzieliśmy coś zupełnie innego: trwałą utratę zdolności do odtwarzania własnych kadr na poziomie przynajmniej zastępowalności. W wielu przypadkach dało się wyróżnić dwie fazy kryzysu: w pierwszej dużą rolę w spadku liczby danego stanu duchownego odgrywała fala rezygnacji o rozmiarze, którego wskaźnik ten już potem nigdy nie osiągnął. Ale nie był to jedyny czynnik, który nadawał jej szczególnie gwałtownego charakteru: w całej Europie Zachodniej i w każdym stanie kościelnym liczba święceń czy rekrutacji spadła poniżej liczby zmarłych członków tego stanu i nadal spada – to ten czynnik odpowiada za względnie jednostajny charakter drugiej fazy. Liczba rezygnacji jest niska przede wszystkim dlatego, że niewiele jest już osób, które – ze względu na wiek – odchodząc, mogłyby ułożyć sobie nowe życie. Domyślać się więc można, że luka ta jest wypełniana przez najmłodszych kapłanów i siostry, co jeszcze bardziej upodabnia piramidę wieku już nawet nie do grzyba, jak w klasycznym typie regresywnym, ale do parasola.

Spośród krajów europejskich, dla których Kongregacja ds. Duchowieństwa podała dane o święceniach, zgonach i rezygnacjach dla roku 2005, we wszystkich (z jednym wyjątkiem) święcenia uzupełniały od 5% do 55% ubytków spowodowanych przez rezygnacje i zgony. Można to porównać z ostatnimi danymi dla każdego kraju, do jakich udało mi się dotrzeć (tab. 15).

Wnioski wynikające z tabeli 15 skłaniają, aby postawioną przeze mnie **c z w a r t ą t e z ę** mocno potwierdzić: **t o n i e k r y z y s, t o e k s t y n k c j a**.

Tabela 15. Liczba święceń, zgonów i rezygnacji w krajach europejskich oraz odsetek, w jakim święcenia uzupełniają straty kadry w roku 2005 i ostatnim roku, dla którego dostępny był komplet danych

Kraj	Liczba święceń	Liczba rezygnacji	Liczba zgonów	2005		Rok	Liczba święceń	Liczba rezygnacji	Liczba zgonów	Odsetek święceń w stosunku do ogólnej liczby odejść i zgonów
				Liczba rezygnacji	Liczba zgonów					
Niemcy	120	28	309		35,6	2015	58	21	308	17,6
Francja	97	15	654		14,5	2016	69	9	601	11,3
Holandia	9	7	37		20,5	2012	8	3	32	22,9
Belgia	8	4	164		4,8	2015	10	2	150	6,6
Austria	14	5	42		29,8	2015	11	2	52	20,4
Szwajcaria	12	2	49		23,5	2015	5	1	36	13,5
Hiszpania	203	27	345		54,6	2015	117	39	449	24,0
Włochy	443	50	741		56,0	2013	376	43	748	47,5
Irlandia	11	7	50		19,3	2014	15	6	60	22,7
Portugalia	41	5	80		48,2	2015	25	6	71	32,5
Wielka Brytania	41	6	111		35,0	2015	37	6	101	34,6
Węgry	47	4	57		77	2013	21	13	50	33,3
Polska	569	83	237		177,8					

Źródło: opracowanie własne na podstawie AP; ASE.

D Y G R E S J A 1. POLSKA JAKO WYJĄTEK?

Ostatni wiersz tabeli 15 zostawia czytelnika z istotnym pytaniem: jak Sobór dotknął Kościoła w Polsce? Czy reforma, która zapoczątkowała proces upadku katolicyzmu na Zachodzie, nie wywarła destrukcyjnego wpływu w naszym kraju? W swoich rozważaniach ograniczałem się do krajów zachodnioeuropejskich, teraz jednak uczynię od tego założenia wyjątek. Zaprezentuję skrajny przypadek pokazujący, że ten sam czynnik ulega modyfikacji w zależności od konkretnych warunków, w jakich działa.

Biskupi polscy przyłączyli się do obozu reform i głosowali razem z biskupami zachodnioeuropejskimi, wspierając postępową linię zarówno w kwestii objawienia (78%), jak i kolegalności (88%), tylko w kwestii maryjnej niemal połowa się wyłamała (stanowisko postępowe wsparło 52%) [Wilde 2007: 138]. Przepojeni soborowym duchem dialogu i otwartości, jeszcze przed powrotem do kraju, wystosowali słynny list do niemieckich „Braci Soborowych”, w celu nawiązania z nimi dialogu. A jednak dzisiaj to wielu polskich księży obsługuje parafie w Irlandii, Portugalii czy Niemczech. Na tle innych członków „przymierza nadreńskiego” Polska jawi się na pierwszy rzut oka jako anomalia. Chociaż wykracza to poza temat niniejszej pracy, warto poświęcić parę stron przyjrzeniu się, choćby pobieżnie, przyczynom tej pozornej anomalii z perspektywy ewolucyjnej.

Podobnie jak ekspresja wielu genów uwarunkowana jest nie tylko fazą rozwojową organizmu, ale i warunkami środowiskowymi, tak też wpływ idei religijnych ulega załamaniu w pryzmacie konkretnych okoliczności, w jakich działa dana organizacja, oraz jej własnej historii.

1. OSOBLIWOŚĆ

W przypadku Kościoła katolickiego w Polsce w czasach trwania reformy soborowej zasadnicze są trzy elementy: izolacja, kanały transmisji oraz środowisko społeczne, w jakim działała ta organizacja eklezjastyczna.

1.1. IZOLACJA

Głównym elementem określającym sytuację Kościoła w Polsce była izolacja spowodowana przez odmienny niż na Zachodzie ustrój polityczny, antagonistycznie nastawiony do państw zachodnich. Tego rodzaju bariera może wywierać na religie wpływ analogiczny do bariery geograficznej, stanowiącej główny czynnik

powstania nowych gatunków w specjacji allopatrycznej. Jaskrawym tego przykładem są losy rumuńskiego odłamu Świadców Jehowy, którzy nie mogąc samodzielnie zweryfikować u źródła napływających z mieszczonej się w Nowym Jorku centrali kolejnych modyfikacji doktryny, podejrzewali, że materiały te stanowią manipulację komunistycznych służb bezpieczeństwa i trwali przy dotychczasowej wykładni. Po upadku żelaznej kurtyny okazało się, że stali się w istocie odrębną religią [Kadulski 2014: 7]. Naturalnie Kościół katolicki w Polsce był zbyt potężną organizacją, by odciąć mu wszelkie możliwości kontaktu z pozostałymi Kościołami w Europie. Większości biskupów pozwolono nawet na udział w Soborze. Dlatego ważny jest drugi czynnik, czyli kanały komunikacji, które czyniły barierę polityczną tylko względną.

1.2. KANAŁY KOMUNIKACJI

Chrześcijaństwo w Polsce było budowane, przynajmniej częściowo, jako geopolityczne narzędzie przeciwstawiania się zapędowi imperialnemu Zachodu, stąd też kanały transmisji eklezjastycznej tworzone były na osi Północ–Południe – począwszy od *Dagome iudex*, poprzez czasy renesansu, gdy większość polskich uczonych studiowała we Włoszech, a włoscy uczeni wykładali na Akademii Krakowskiej, po czasy współczesne.

Gdy przeanalizujemy biogramy obecnie (luty 2021 roku) żyjących 153 polskich biskupów katolickich (diecezjalnych, pomocniczych i emerytowanych) pod kątem miejsca ich specjalistycznych zagranicznych studiów teologicznych, to jedynie 7% z nich studiowało w krajach należących do „przymierza nadreńskiego”, a 35% we Włoszech, głównie na uniwersytetach papieskich, takich jak Gregorianum, Augustianum, Lateranum, Biblicum (studia na tym ostatnim często poszerzane są o pobyt we franciszkańskim Ecole Biblique w Jerozolimie).

Tabela 16. Miejsce specjalistycznych studiów teologicznych żyjących polskich biskupów katolickich

Biskupi	Miejsce studiów							Razem
	Austria	Belgia	Niemcy	Hiszpania	Francja	Włochy	Polska	
Diecezjalni	1	–	1	2	2	18	20	44
Emerytowani	1	1	–	1	4	18	29	54
Pomocniczy	1	–	–	–	–	17	37	55
Razem	3	1	1	3	6	53	86	153

Źródło: Wiki 1.

Jeśli biskupów uznać za próbę reprezentatywną dla polskich duchownych (studia odbywali w młodości, zanim zostali biskupami), a na pewno można ich uznać za najbardziej wpływowych w samej organizacji, to widzimy, że idee „nowej teologii” mogły docierać do polskiego Kościoła przede wszystkim za pośrednictwem Rzymu, a tym samym w wersji mniej radykalnej niż oryginalna. Kontakty z teologią zachodnią były natomiast żywe w środowiskach intelektualistów katolickich, którzy za pośrednictwem swoich wydawnictw (jak Znak czy wcześniej PAX) popularyzowali ją w kraju. Nie można zatem twierdzić, że nowe prądy teologiczne nie docierały do kraju, choć jednocześnie mogły być konfrontowane z „teologią oficjalną”, „rzymską”. Wpływ publikacji książkowych ogranicza się do oddziaływania intelektualnego, które odnosi znaczący skutek u najbardziej intelektualnie wyszkolonych. W większości przypadków nie może się równać sile konformizmu wywieranej przez grupę na zanurzoną w obcym otoczeniu jednostkę. Większość biskupów jednak w czasach intelektualnego dojrzewania zanurzona była we własnej grupie, ewentualnie w grupie reprezentującej bardziej zachowawczą teologię rzymską.

Kierunek rzymski uległ ponadto wzmocnieniu po wyborze na papieża kard. Karola Wojtyły, który choć należał do najbardziej postępowych hierarchów polskich (nie tylko w wyborze swojego papieskiego imienia dowodził chęci kontynuacji soborowego dzieła poprzedników), to jednocześnie, z powodu swojego nauczania etycznego, uchodził za skrajnie konserwatywnego na Zachodzie, co dodatkowo rozmywało percepcję posoborowej zmiany w teologii.

Same soborowe reformy, wliczając liturgiczną, były wprowadzane w Polsce stopniowo [Araszczyk 2013], za co odpowiada trzeci, nałożony na poprzednie, czynnik – środowisko, w jakim Kościół działał.

1.3. ŚRODOWISKO

W polskim otoczeniu Kościoła środki sprawowania władzy politycznej zostały zmonopolizowane przez organizację antagonistycznie do niego nastawioną, tj. przez partię komunistyczną, a antagonizm ten miał podłoże ideologiczne.

Jak to już zauważył Herbert Spencer, organizacja społeczna działająca w takim wysoce antagonistycznym środowisku społecznym, niezależnie od wyznawanej ideologii, wykształca – pod wpływem samej konieczności prowadzenia działań antagonistycznych (zaczepnych czy obronnych) – cechy, które składają się na typ organizacji, określony przez niego jako *militant society*. Są to takie cechy, jak nacisk na posłuszeństwo, przywiązanie do hierarchii, kult niezłomności, bezkompromisowość, rozwijanie gotowości poświęcania interesu jednostkowego na rzecz interesu wspólnego etc. Cechy takie mają umożliwić i ułatwić obronę granic systemowych. Stąd też, gdy dana religia jest obiektem ustawicznych ataków ze strony otoczenia, przekształca się w izolowaną sektę [Stark i Bainbridge 2000: 175]

lub, jeśli jest dość potężna, w *ecclesia militans* (szerzej pisałem o tym w odniesieniu do polskiego Kościoła w: Kaczmarek 2008).

Kościół w Polsce miał właściwe tej formie wzorce zachowań głęboko utrwalone, gdyż z wyjątkiem krótkiego okresu międzywojennego w takich warunkach antagonistycznego środowiska musiał działać od czasu zaborów. Z perspektywy biskupów Polska od wieków zajmowała dla katolicyzmu położenie frontowe: na pierwszej linii walki z prawosławiem, protestantyzmem, islamem i wreszcie komunistycznym ateizmem [por. Casanova 2005: 159], i to niezależnie od tego, że ostatni papież (Jan XXIII i Paweł VI), najprawdopodobniej przekonani o trwałości reżimów komunistycznych, zdecydowali się zmienić dawną bezkompromisową wobec nich politykę. Pacyfistyczna i dialogiczna ideologia soborowa trafiła więc nie tylko na trudny grunt, ale też w wyjątkowo niestosownym czasie. Czas ten nie sprzyjał jakiegokolwiek dyskusji nad dokonaniem Soboru, a zwłaszcza wygłaszaniu uwag wobec niego krytycznych, które mogłyby się spotkać z zarzutem rozbijania jedności, wyjątkowo mocnym w sytuacji walki [Kornat 2018: 11]. W rezultacie wprowadzenie reform soborowych przypadło kierownictwu Kościoła w Polsce, co ograniczyło spontaniczne eksperymenty inspirowane „duchem Soboru”, które podejmowano w wolnych częściach świata. W efekcie nauczanie soborowe, literalnie przyjęte bez sprzeciwu, uzyskało w wielu punktach nieco odmienny sens. Intelktualne narzędzia wypracowane na Soborze stały się w nowych warunkach narzędziami walki ideologicznej. Kościół w Polsce porzucił retorykę odwołującą się do praw narodu i zaczął bronić praw człowieka, wolności obywatelskich i społecznych, w istocie więc nie zmienił swojej roli jedynej instytucjonalnej opozycji wobec władzy. Co więcej, te nowe narzędzia mogły być trudniejsze do odparcia dla oponentów ze względu na to, że odwoływały się do oświeceniowej filozofii, z której wyrósł także marksizm. Doktryna wolności religijnej, która dla biskupów zachodnich oznaczała przyzwolenie na wolną konkurencję z innymi religiami, w Polsce (tak jak w innych krajach obozu socjalistycznego [por. Wilde 2007: 97]) oznaczała przede wszystkim wolność Kościoła od ingerencji władz państwowych.

Również soborowe zalecenie prowadzenia dialogu ze światem, z osobami niewierzącymi, nawet komunistami, nie znalazło w Polsce zbyt żyznego gruntu. Biskupi polscy mieli niewątpliwie bardziej bezpośrednie wyobrażenie, a nawet ogład, idei komunistycznych realizowanych w praktyce niż ich zachodni koledzy. Ci ostatni mieli kontakt jedynie z komunizmem skanalizowanym w ramach demokratycznego systemu partyjnego czy ruchu związkowego (a zatem dopiero dążącym do przejścia władzy i z powodów taktycznych gotowym na wchodzenie w rozmaite sojusze), ewentualnie na szczeblu dyplomatycznym (jak watykańscy urzędnicy).

Istotną cechą *ecclesia militans* jest jej nieufność wobec organizacji powstających oddolnie, do samoorganizowania się wiernych, czyli – jak to określał Spencer – eklezjastycyzm czy sacerdotalizm, opisywany też przez pejoratywnie zabarwiony termin klerykalizm, który w tym kontekście lepiej zastąpić terminem klerokracja.

Wyraża się ona w skłonności do nadzorowania wszelkich przejawów działalności religijnej przez kapłanów. Paradoksalnie jednak ta właśnie cecha uchroniła Kościół w Polsce przed gwałtownym obniżeniem autorytetu księży, a tym samym przed spadkiem powołań.

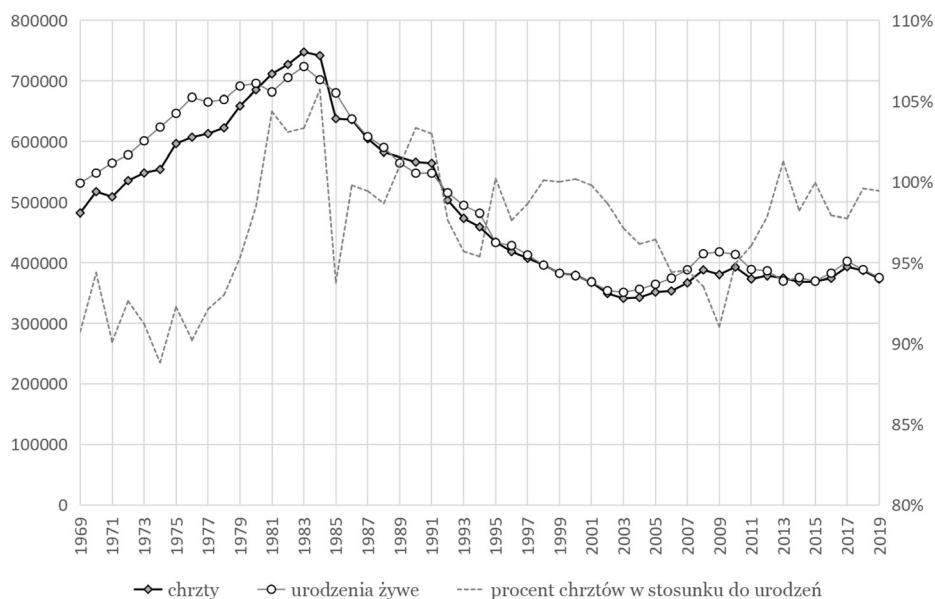
Inną słabością polskiego Kościoła, którą – jak się wydaje – dzieli z Kościołem irlandzkim i która, podobnie jak poprzednia, przedłużyła mu życie, jest stosunek do teologii. Teologia traktowana była tradycyjnie jako dyscyplina stosowana, narzędzie pracy duszpasterskiej czy katechetycznej. Bardzo ciekawe uwagi na ten temat sformułował Bogusław Kochaniewicz, polski teolog wykształcony na Zachodzie i wykładający na Angelicum w Rzymie. Zauważa on nie tylko odtwórczy charakter większości prac, ale też większe oddzielenie rezultatów pracy teologów akademickich od praktyki duszpasterskiej [Kochaniewicz 2015: 242]. Bardziej dosadnie ocenił to kilkadziesiąt lat wcześniej o. Jacek Salij [1972: 87]: „Teologia Polaków zadowala się rolą rezonującego pudła, podczas gdy na strunach gra kto inny”, a jej osobliwość widzi właśnie w zmyśle praktycznym, dystansie od celów czysto akademickich. Jego zdaniem teolodzy polscy mają więcej „instynktu gospodarskiego, który każe im wybierać głównie to, co pogłębia wiarę, ożywiać duchem to, co było jedynie uczone” [Salij 1972: 88]. To właśnie kontakt z wiarą ludu stanowi, zdaniem Salija [1972: 91], źródło odporności teologów polskich na pewne przycho-dzące z Zachodu radykalne idee.

Wraz z upadkiem systemu realnego socjalizmu te korzystne dla Kościoła warunki zasadniczo się zmieniły. Wydawało się, że nie ma już przeszkód w transformacji Kościoła z *ecclesia militans* w *ecclesia dialogans*. Proces ten utrudniony był nie tylko przez siłę utrwalonych nawyków, ale też okoliczności – w dużej mierze to siły polityczne przypisały Kościołowi rolę, na którą wcale nie był skazany: post-solidarność i postkomunistyczna lewica, pozycjonując się na stanowiskach wobec niego antagonistycznych, a prawica, biorąc go w obronę, a nawet zabiegając o jego interesy. Kościół musiał oczywiście, ze względów doktrynalnych, przeciwstawić się różnym postulatam lewicy, które stoją w sprzeczności z jego nauczaniem moralnym, ale jeden przykład wyraźnie pokazał, że to nie wartości prawicowe, jak obrona tradycji czy granic kulturowych własnego społeczeństwa, kierują myśleniem biskupów. Takim naturalnym eksperymentem społecznym był kryzys z 2015 roku związany z napływem uchodźców i nielegalnych migrantów z Bliskiego Wschodu. W osobnym studium przeanalizowałem wszystkie wypowiedzi polskich biskupów na ten temat zamieszczone przez Katolicką Agencję Informacyjną. Wypowiedź prezydium Episkopatu, będąca reakcją na apel papieża Franciszka o przyjmowanie uchodźców, była stosunkowo stonowana, nie tak entuzjastyczna jak stanowisko episkopatu Niemiec, ale też nie otwarcie opozycyjna jak episkopatu Węgier. Jednakże w indywidualnych wypowiedziach tylko czterech biskupów opowiedziało się przeciw przyjmowaniu migrantów, pięciu innych starało się ważyć racje stron, natomiast 26 jednoznacznie poparło stanowisko papieża, głoszącego „kulturę spotkania”

w imię globalnej sprawiedliwości społecznej, i to ci właśnie biskupi nadawali ton debacie, byli autorami przeważającej liczby wypowiedzi i najbardziej obszernych komunikatów na ten temat [Kaczmarek 2018]. Nie ulega zatem wątpliwości, że choć polscy biskupi nie „wybiegają przed szereg”, to podążają za centrum w realizacji soborowej reformy. Czy Kościół w Polsce z opóźnieniem poniesie tego takie konsekwencje jak inne kraje zachodnie? Warto się przyjrzeć, jak wskaźniki, które analizowałem w monografii, kształtują się w tym przypadku.

2. PRZEMIANY NISZY

Procent ochrzczonych dzieci jest ciągle bardzo wysoki (ok. 97%) [ISKK 1, 2, 3; GUS 2], wyższy nawet niż w latach siedemdziesiątych (92%), i nie wykazuje trwałej tendencji spadkowej (rys. 99).

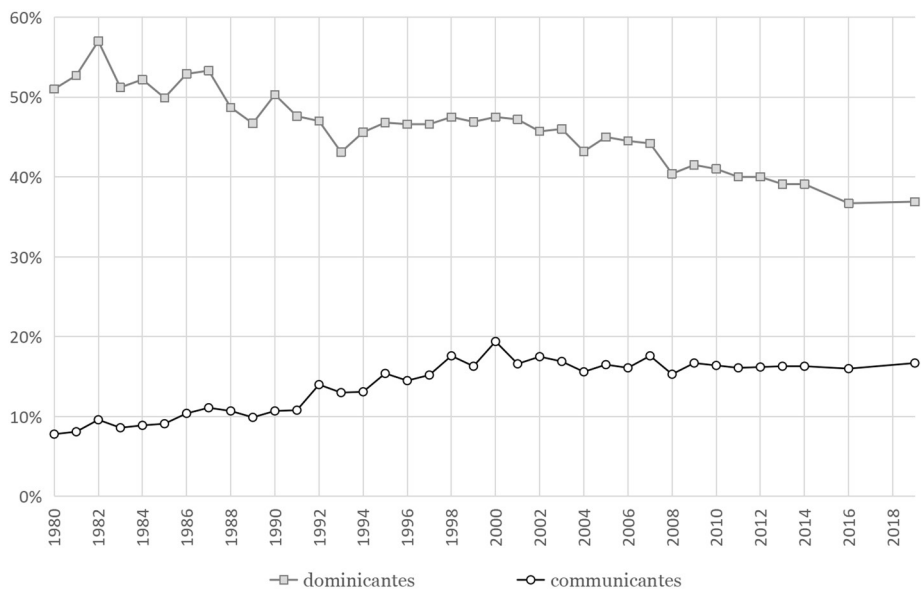


Rysunek 99. Liczba chrztów i ich procent w ogólnej liczbie urodzeń żywych [ISKK 1, 2, 3; GUS 2].

Inaczej wygląda sytuacja, jeśli chodzi o małżeństwa sakramentalne. Co ciekawe, dane na ten temat Instytutu Statystyki Kościoła Katolickiego różnią się dość znacznie od statystyk małżeństw wyznaniowych GUS. Byłoby to zrozumiałe, gdyby dane GUS były wyższe (nie rozróżniają małżeństw katolickich od innych wyznań), tymczasem jest przeciwnie (rys. 100).



Rysunek 100. Liczba i odsetek małżeństw sakramentalnych [ISKK 1, 2, 3, 4] oraz wyznaniowych [GUS 3].



Rysunek 101. Procent uczęszczających do kościoła w niedzielę i przystępujących do komunii [ISKK 1, 2, 3].

Oba źródła zgadzają się co do tego, że zarówno liczba, jak i udział małżeństw katolickich w ogólnej ich liczbie spada przynajmniej od roku 2000. Według GUS jest to już mniej niż 2/3 małżeństw w Polsce.

ISKK zamieszcza też dane dla praktyk niedzielnych, zarówno dla uczęszczających na msze, jak i przystępujących do komunii (rys. 101).

Choć odsetek praktykujących systematycznie spada, to zastanawiające jest, że najintensywniej spadał w ostatniej dekadzie PRL. Może to wiązać się z tym, iż Kościół w owym czasie postawił się w roli mediatora między władzą a społeczeństwem, trend ten zwolnił zaś w czasach rządów koalicji lewicowej w latach dziewięćdziesiątych. Wydaje się to potwierdzać tezę, że stając przeciwko władzy (w domyśle – po stronie ludu), Kościół w Polsce zyskuje, a przynajmniej mniej traci, czy też uogólniając – Kościół jest bardziej wiarygodny w antagonistycznym środowisku społecznym.

Przyjrzyjmy się teraz, czy – tak jak to było w przypadku innych krajów analizowanych w monografii – nisza podąża za kadrami, a ta czy przejawia analogiczną dynamikę, jeśli chodzi o poszczególne stany eklezjastyczne.

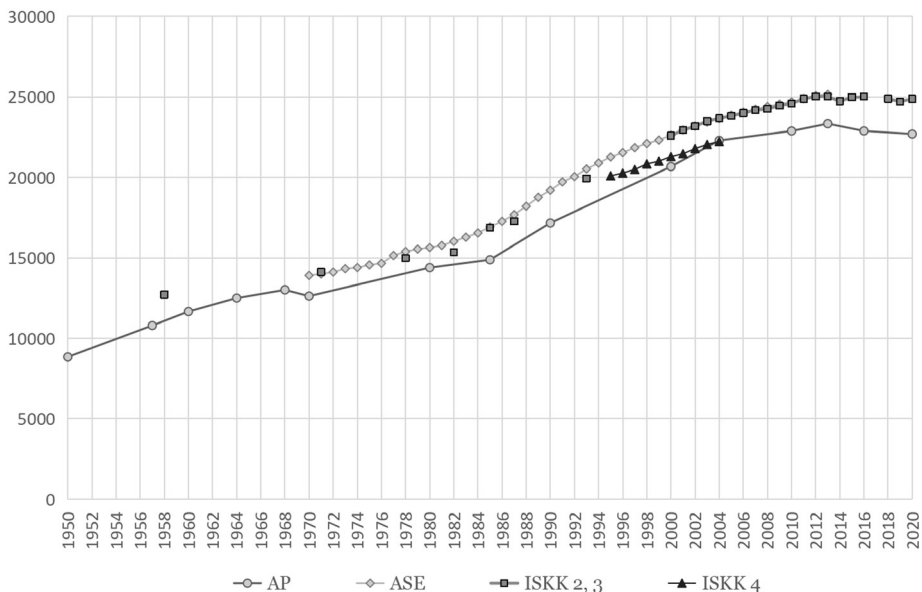
3. KADRA

Również w tym przypadku źródła kościelne nie są zgodne co do liczby, choć zgadzają się co do zasadniczych trendów. Niestety dla określenia wpływu Vaticanum II skazani jesteśmy na AP, gdyż dane zawarte w rocznikach ISKK [2, 3] są od siebie zbyt oddalone, by mogły być porównawczo użyteczne.

Z danych AP wynika, że szeregi księży diecezjalnych rosły do roku 1960 w tempie ok. 2,5% rocznie, by potem zwolnić do ok. 1% w czasie Soboru. Między rokiem 1968 a 1970 AP odnotowuje stratę (blisko 390 księży), potem jednak krzywa wraca na tory powolnego wzrostu i wreszcie odnotowuje znaczące przyspieszenie od 1985 roku. Pierwsze spadki liczebności tego stanu duchownego (po 1970 roku) miały miejsce dopiero w ostatnich pomiarach AP oraz w niektórych z ostatnich ISKK (rys. 102).

Przyjrzenie się wskaźnikom składowym pozwala na stwierdzenie, że to krótkie załamanie pod koniec lat sześćdziesiątych nie jest jedynie rezultatem błędów w raportowaniu, ale pierwszą falą kryzysu po Soborze.

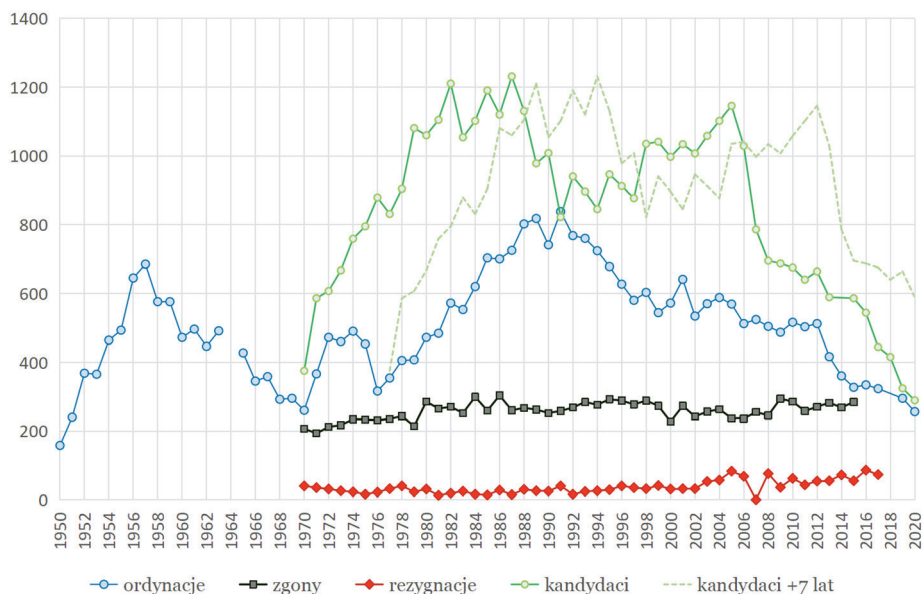
Rok 1957 przerwał powojenny wzrost liczby neoprezbiterów, co wiąże się ze zmierzającymi do osłabienia spójności Kościoła, nasilonymi od 1949 roku restrykcjami wobec niego ze strony władz komunistycznych, pod przewodnictwem Bolesława Bieruta. Trend spadkowy trwał do roku 1970, po którym zaczął się wzrost zarówno liczby kandydatów do seminariów, jak i neoprezbiterów (zrekrutowanych do seminariów w 1963 roku). Zastanawiająca jest wyrwa w tym ostatnim trendzie ok. roku 1976. Biorąc pod uwagę siedmioletni okres formacji,



Rysunek 102. Liczba księży diecezjalnych w Polsce [AP; ASE; ISKK 2, 3, 4].

sugeruje to, że w roku 1969 nie tylko ubyło kapłanów, ale także znacząco spadła liczba chętnych do seminariów (zaczęła znów wzrastać w roku 1970). Jak pisałem w innej pracy [Kaczmarek 2019a], nieuzasadnione jest przypisywanie późniejszego „urodzaju powołań” charyzmie polskiego papieża – wzrost liczby święceń z początków jego pontyfikatu jest rezultatem procesu rosnącej rekrutacji, który zaczął się znacznie wcześniej. Podejrzewam, że większą rolę odegrało tu ustabilizowanie sytuacji życiowej księży w okresie sprawowania kierownictwa PZPR przez Edwarda Gierka i złagodzenia kursu antykościelnego. Współcześnie dramatyczny spadek liczby chętnych do seminariów zaczął się ok. roku 2006 i co równie istotne, wiąże się to ze spadkiem skuteczności seminariów. O ile przed rokiem 2000 średnio 2/3 alumnów zostawało księżmi, to w ostatnich latach jest to mniej niż połowa. Stopniowo rośnie też liczba rezygnacji kapłańskich. Wziąwszy pod uwagę, że liczba święceń w ostatnich latach najpewniej spadła już poniżej liczby zgonów (tej ostatniej nie znamy dla ostatnich lat), a liczba chętnych do seminariów jest niewiele wyższa, nie ulega wątpliwości, że Kościół w Polsce wkroczył już w drugą fazę kryzysu.

Publikując dane dotyczące liczby powołań, ISKK od dłuższego czasu ilustruje je wykresem zestawiającym je z krzywą liczebności młodzieńców w wieku stosownym do wstąpienia do seminarium. W związku z tym rozpowszechniło się przekonanie, że wytłumaczeniem spadku powołań jest niż demograficzny, gdyż faktycznie, obie krzywe względnie równomiernie opadają od roku 2009. Równomierność



Rysunek 103. Ruchy składowe zmian liczby księży diecezjalnych w Polsce [opracowanie własne na podstawie KdD; ASE; ISKK 2, 6]¹.

ta jest jednak pozorna, uzyskana graficznie poprzez podwieszenie obu zmiennych na osobnych osiach wykresu, z których skala jednej kończy się na 7 tys., a drugiej na 2,5 mln. W rzeczywistości liczba kandydatów do seminarium, jak to wykazywałem w innym swoim tekście, osiągała maksymalnie nieco ponad 4,5 promila. Jak pisałem: „Niż demograficzny, który osiągnął pełnoletniość w latach 70. i 80., dostarczył Kościołowi rekordową liczbę rekrutów, podczas gdy wyżom dojrzewającym w latach 60. i 90. towarzyszył względny spadek powołań” [Kaczmarek 2019b: 312]. Współwystępowanie dwóch zjawisk (pomijając już ich nieproporcjonalność) nie musi oznaczać ich zależności, a jeśli nawet zależność zachodzi, to niekoniecznie jest taka, jak to się zdroworozsądkowej logice narzuca. Eli Berman, Giuseppe Ragusa i Laurence Iannaccone przedstawili błyskotliwą argumentację statystyczną na odwrotną zależność: badając demografię krajów katolickich oraz liczbę siostr zakonnych, stwierdzili, że to kurczenie się szeregów siostr stanowi jeden z czynników obniżenia dzietności w rejonach, których to dotyczy (wymowny jest tytuł ich artykułu – *Od pustych ławek do pustych kołysek*). Opierali się na argumentacji ekonomicznej, wskazując na wspomagające rodzinę usługi, jakie świadczyły siostry

¹ Nie napotkałem – mimo wnikliwej kwerendy – informacji na temat liczby neoprezbiterów w ostatnich latach, dlatego zliczyłem ją samodzielnie, sumując dane umieszczone na stronach internetowych poszczególnych diecezji.

[Berman, Iannaccone i Ragusa 2007]. Sądzę, że można by wzmocnić to rozumowanie o nieekonomiczne oddziaływania. Sam widok habitu zakonnicy (czy sutanny księdza) jest dla katolików przypomnieniem nie tylko o rodzinnych wartościach przez nich deklarowanych, ale też o etosie ofiary i poświęcenia, niezmiernie przydatnych przy podejmowaniu decyzji prokreacyjnych.

W tym miejscu warto krótko przyrzeć się danym dotyczącym siostr zakonnych (ich liczebności i kondycji organizacji wyrażającej się we wskaźnikach) w Polsce. Poza długoterminowymi danymi AP, nieodbiegającymi zasadniczo od danych ASE, dysponujemy dla ich opisu statystykami z ostatnich lat przygotowywanymi przez Konferencję Wyższych Przełożonych Żeńskich Zgromadzeń Zakonnych [KWPZZZ 1] – grupującą zakonnice czynne, a także przez Konferencję Przełożonych Żeńskich Klasztorów Kontemplacyjnych [KPZZK].



Rysunek 104. Liczebność zakonów żeńskich w Polsce ogółem [AP; ASE, ISKK] oraz zakonów czynnych [KWPZZZ].

Z danych wynika (rys. 104), że również stan siostr zakonnych, podobnie jak księży diecezjalnych, doświadczył w pewnej mierze posoborowego załamania. Stało się to jednak wcześniej i do roku 1970 ponownie znajdują się na drodze liczebnego wzrostu. Wcześniej też zaczęła spadać ich liczebność, bo jeśli nie po 1990, jak sugerują dane AP, to z pewnością po 1997 roku, a od roku 2007 tempo spadku coraz bardziej zbliża się do -2% rocznie. Zakonnice kontemplacyjne (inaczej mniszki klauzurowe) stanowią (od 2009 roku) ok. 7% ogólnej liczby siostr. Ich liczba także w ostatniej dekadzie systematycznie maleje, najprawdopodobniej jednak

przed rokiem 2011 sytuacja kształtowała się odmiennie. Na podstawie informacji o liczbie domów zakonnych można wnioskować, że do tego roku odnotowywały one dynamiczny rozwój – liczba ta wzrosła od 62 w 1988 roku do 85 w 2011, lecz do roku 2014 zamknięto dwa domy.

Pewnego potwierdzenia tego domysłu dostarczają wyrywkowe dane na temat liczby siostr na poszczególnych etapach formacji. Choć siostry klauzurowe stanowią, jak wspomniałem, ok. 7% ogółu zakonnice, to młode kobiety wstępujące (na okres próbny) za klauzurę stanowiły 12% wszystkich kandydatek w roku 1997, 14% w roku 2002 i aż 20% w roku 2007 [KWPZZZ 2]. Dysproporcja ta zniknęła jednak na etapie ślubów czasowych.

Pamiętając o danych na temat struktury wiekowej zakonnice w krajach zachodnich, warto odnotować też uwagi, które zamieszcza w ostatnich latach siostra przewodnicząca Kongregacji, prowadząca statystyki zakonów klauzurowych: „Statystyczna mniszka w Polsce w r. 2016 ma 54 lata”. Po czterech latach ta statystyczna mniszka postarzała się o 1 rok i 3 miesiące [KPŻKK 2016; 2020].

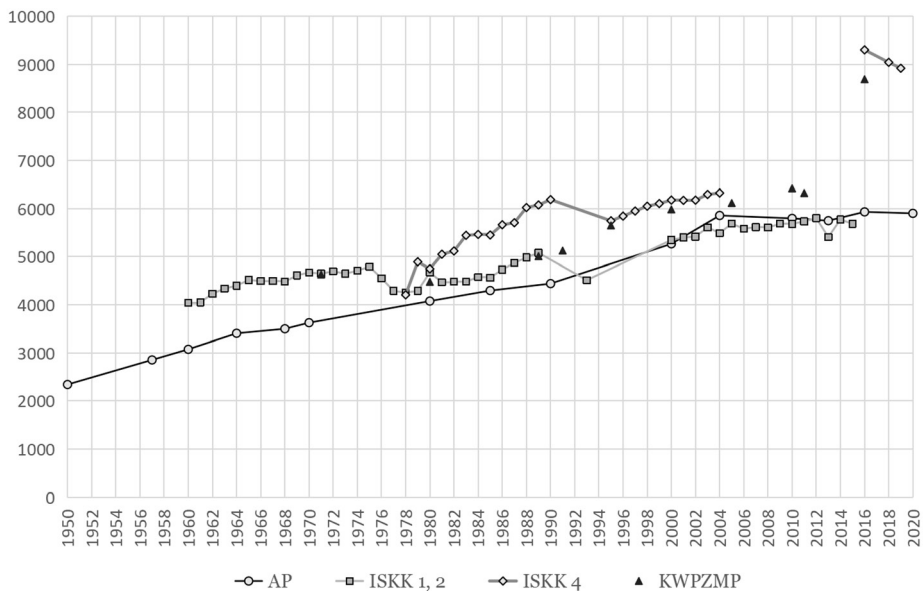
Liczba domów zakonnych zgromadzeń czynnych kreśli podobną linię jak liczebność samego stanu – według posiadanych danych w 1960 roku było ich 2008, w ciągu kolejnych czterech lat zamknięto 114. W 1968 roku założono kolejnych 39, by w roku 1978 dysponować 2588 ośrodkami, a po dekadzie już 2810. W roku 1988 rozpoczął się jednak trwający do dziś spadek w średnim tempie 25 domów rocznie. Obecnie siostry czynne żyją w 2071 domach.

Spójrzmy jeszcze na sytuację w zakonach męskich pod kątem liczby księży zakonnych (rys. 105). Niestety rozpiętość liczb podawanych w źródłach nie pozwala na rzetelne wnioskowanie czy analizowanie drobniejszych zmian, gdyż roczne skoki w danych, nawet z tego samego źródła, trudno tłumaczyć inaczej niż poważnymi brakami w raportowaniu lub zmianami w jego kryteriach. Dane dla ostatnich lat muszą zaś wpływać z rozpoczęcia wliczania także ojców przebywających za granicą lub przebywających w kraju księży-obcokrajowców. Jeśli potraktujemy te dane jako anomalie, trend wyłania się dosyć jasny.

Opierając się na danych AP, trudno mówić o poważnym załamaniu, choć po roku 2004 widać wyraźne zatrzymanie dotychczasowego dynamicznego wzrostu. Można to dostrzec także w statystykach wstąpienia do zakonów, które w ostatniej dekadzie spadły niemal o połowę [KWPZMP 1].

Kościół w Polsce okazał się stosunkowo mało podatny na negatywne skutki teologicznej relatywizacji, ze względu na praktyczne podejście do teologii. Dzięki temu zapewne, w porównaniu z Zachodem, bliższa typowi przeciętnemu była sytuacja, że ksiądz po ukończeniu seminarium zachowuje względnie żywą wiarę. Malejąca liczba chętnych do seminariów i – w rezultacie święceń – wskazuje jednak, że od pewnego czasu i tu nastąpiła zmiana.

Omówione dane zostały zestawione w tabeli 15, którą teraz możemy uzupełnić (por. tab. 17).



Rysunek 105. Liczba księży zakonnych w Polsce według różnych źródeł [AP; ISKK 1, 2, 4; KWPZMP].

Tabela 17. Liczba święceń (Ś), odejść (O) i zgonów (Z) w Polsce oraz odsetek święceń na tle liczby zgonów i odejść

Rok	Święcenia	Odejścia	Zgony	Ś/(O+Z)
2015	327	55	284	96%
2017	323	73	b.d.	–
2020	256	b.d.	b.d.	–

Źródło: ISKK 1, 6.

W analizach wróćmy do danych wynikających z rysunku 103. Na ich podstawie można dojść do wniosku, oczywiście na ile możemy wnioskować z niepełnych danych, że sytuacja bardzo przypomina tę z w przybliżeniu 1969 roku, aczkolwiek teraz wszystkie wskaźniki wyglądają gorzej. O ile jeszcze wówczas Kościołowi udało się wybrnąć z kryzysu na skutek wspomnianych wcześniej trzech okoliczności oraz zachowawczego przywództwa, o tyle obecnie okoliczności te już nie zachodzą. Nie ma już mowy o izolacji. Dzięki programom wymiany studenckiej przynajmniej ci adepci teologii, których uczelnie włączono do uniwersytetów, mogą studiować w wybranych przez siebie ośrodkach akademickich w Europie, idee łatwiej też przenikają po światłowodowych łączach niż w wydrukowanej

formie. Wielu polskich duchownych podejmuje (za zgodą biskupa) okresowo pracę w zachodnich krajach, inni odwiedzają je turystycznie. Kościół (zwłaszcza biskupi na poziomie lokalnym) żyje w niezłych relacjach z różnymi stronami sceny politycznej, a nawet gdyby doszła do władzy siła otwarcie Kościół zwalczająca, to stałoby się tak dzięki decyzji większości głosujących, dysponowałyby więc demokratyczną legitymizacją. Jeśli Kościół posiada jeszcze jakieś cechy *ecclesia militans*, to w zestawieniu z obowiązującą jako nowa poprawność teologiczna retoryką dialogu, robią one w demokratycznym środowisku społecznym wrażenie groteskowe i nieprzekonujące.

Wydawałoby się, że Kościół w Polsce znalazł się obecnie w podobnym miejscu jak np. Kościół w Hiszpanii w roku 1970, czeka go zatem powolna agonía. A jednak pewna okoliczność – kolejny naturalny eksperyment socjologiczny – ukazuje, że pewne procesy zachodziły w nim równoległe do zachodzących w Niemczech czy innych krajach zachodnich, a okoliczność ta można znacząco skrócić proces rozpadu.

D Y G R E S J A 2. DRAPIEŻCY W OWCZARNIACH

Wspomnianą okolicznością są wybuchające również w Polsce coraz to nowe skandale związane z nadużyciami seksualnymi, których dopuszczali się duchowni. Ujawniają one nie tylko fakt, że także wśród nich zdarzają się drapieżcy seksualni, ale zadziwiający – jak na instytucję religijną odwołującą się do etyki ewangelicznej – sposób reagowania władz eklezjalnych. Dowodzi on trwałego priorytetu wiarygodności zewnętrznej nad wewnętrzną. O ile – patrząc z punktu widzenia samej instytucji – zrozumiałe jest, że sprawy tego typu pragnie się rozwiązać przy możliwie małym nagłośnieniu w sferze publicznej, to jednocześnie niezrozumiałe jest, że dyskretny sposób działania wcale nie służył sprawy rozwiązaniu. Szczegółowa analiza tej kwestii za bardzo by nas odwiodła od głównego tematu pracy (przeprowadził ją już zresztą niedawno Tomasz Polak [2020]), wskażę więc krótko jedynie kilka wiążących się z nim aspektów.

Po pierwsze, zmiana filozoficznego fundamentu etyki katolickiej, z dawnego prawa naturalnego i scholastycznego tomizmu odrzuconego po Soborze w imię powrotu do Biblii i zastąpionego przez pojęcie „godność człowieka”, personalizm, a czasem nawet psychologię, bynajmniej nie ułatwiła jednoznacznej oceny etycznej nie tylko podwładnego przez przełożonego, ale też każdego z nich przez siebie samego.

Po drugie, praktyczne zrównanie kapłana ze świeckim pod względem nadprzyrodzonej godności uczyniło rachunek „nagród” i „kosztów” bycia kapłanem zasadniczo niekorzystnym, co zaowocowało spadkiem powołań. Jest jednak pewna kategoria

młodych mężczyzn, dla których bilans ten nie tylko się równoważy, ale coś, co większość odczuwa jako „koszt”, oni mogą zapisać po stronie „korzyści”. Celibat, który dla większości młodych mężczyzn o rozbudzonej religijności jest najdotkliwszą ofiarą, którą musieliby zaakceptować, by zostać księżmi, dla osób o skłonnościach homoseksualnych nie tylko nie przedstawia żadnej ofiary, ale daje możliwość uniknięcia silnej nieraz w środowiskach żyjących tradycyjną religijnością presji, w kierunku wykazywania zaangażowania w sferze prokreacyjnej. Środowisko samo może podsuwać takiemu młodzieńcowi odpowiedź na pytanie, dlaczego nie interesuje się płcią przeciwną, interpretując powściągliwość w tym zakresie jako znak powołania kapłańskiego. Mechanizm ten opisał na przykładach Frédéric Martel w niesłusznie przemilczanej w Polsce książce *Sodoma* [2019]. Niewątpliwie sporo w analizach tego socjologa niczym, poza intuicją, niepopartych domysłów, lecz nawet je pomijając, faktografia przez niego przytaczana dowodzi istnienia tego zjawiska w szerszej skali niż tylko incydentalna.

Jak wykazywał Durkheim [2000: 101–104], w każdej społeczności istnieje kategoria czynów, które stanowią na tyle ostre pogwałcenie uczuć zbiorowych tej społeczności, że zasługują w niej na miano zbrodni. W różnych społecznościach czy nawet grupach społecznych mogą to być przy tym różne czyny, np. w grupie zapalonych bibliofilów zbrodnią może być kreślenie w książce długopisem czy zaginanie jej rogów. Niezależnie od tego, jaki jest tego osąd czytelnika, faktem jest, że w Kościele katolickim akty homoseksualne („sodomia”) były uważane za poważną, w tym durkheimowskim sensie, zbrodnię. Jeśli powszechnie dochodziło do nich w seminariach (na co Martel podaje konkretne przykłady), to choć mogło się udać zataić ten proceder przed przełożonymi (czasami nie było to konieczne), trudno przyjąć, by tego rodzaju skłonności uchodziły uwadze innych seminarzystów. Gdyby jedna z zaangażowanych w te „zbrodnie” osób została w przyszłości biskupem, będzie zapewne bardzo ostrożnie (o ile w ogóle) stosować kary w sytuacji przestępstw seksualnych (a być może także innego rodzaju) swoich dawnych kolegów, obawiając się potencjalnego ujawnienia przez ukaranego faktów z przeszłości.

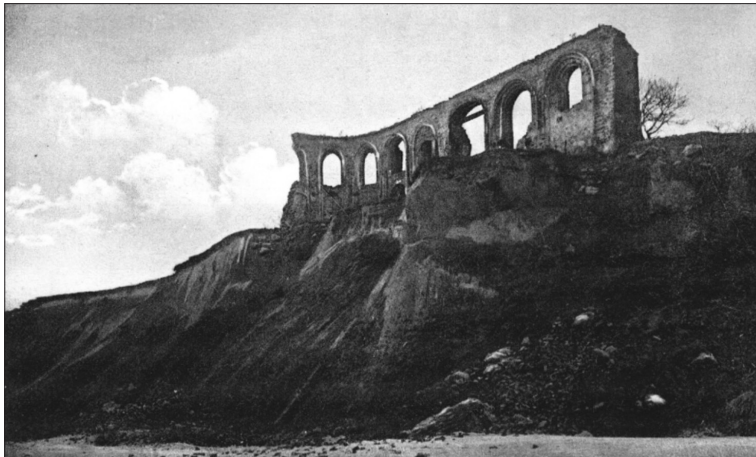
Po trzecie wreszcie, nie bez znaczenia jest też fakt, że biskup, dopóki sprawa nie nabierze znacznego rozgłosu, nie musi szczególnie obawiać się dochodzenia „inkwizytorów” z Kongregacji Nauki Wiary, do kompetencji której od czasów średniowiecza należało między innymi tropienie nadużyć seksualnych. Ograniczenie mocy sprawczej instytucji kontrolnych (w tym również niewydolność sądów papieskich, na co zwraca uwagę Martel) organizacji, obejmującej 400 tysięcy księży diecezjalnych rozsianych po całym świecie, wynikało ponownie z optymistycznej, inspirowanej nowoczesną filozofią, antropologii.

Antropologia ta, którą tchną soborowe dokumenty, doznaje obecnie bardzo brutalnej konfrontacji z rzeczywistością, dewastując resztki wiarygodności wewnętrznej Kościoła, czego przykładem może być dramatyczne odwrócenie się od niego wiernych w Irlandii. Wierni muszą bowiem dochodzić do wniosku, który wprost

sformułował Benedykt XVI [2019] w swoim słynnym liście na temat kryzysu pedofilskiego: „Jedynie wówczas, kiedy wiara nie określa już działań człowieka, takie przestępstwa są możliwe”. Niesłusznie sprowadza się ten bardzo ciekawy list do wskazania rewolucji seksualnej lat sześćdziesiątych jako głównego źródła kryzysu. Emerytowany papież ujmuje tę rewolucję jako kontekst wydarzeń, ale głównym źródłem jest dla niego kryzys katolickiej teologii moralnej oraz prawa kanonicznego. Powiada: „Tylko tak zwany «gwarantyzm» był wciąż uważany za «koncylialny» [*konziliar*]. Oznacza to, że przede wszystkim należało zagwarantować prawa oskarżonych i to do tego stopnia, że w rzeczywistości wykluczono jakiegokolwiek skazanie”. W tym kontekście nie ma wątpliwości, że *konziliar* odnosi się do *II. Vatikanisches Konzil*.

Jeśli Martel ma rację i rzecz dotyczy nie tylko kilku seminariów (co potwierdza Benedykt), a homoseksualne, wzajemnie się rozgrywające sieci zdążyły awansować do rang kardynalskich, to sytuacja wydaje się bardziej dramatyczna niż w czasach Aleksandra VI nie tyle ze względu na wspólną tym sytuacjom rozwiązłość na wysokich szczeblach Watykanu, ale na to, co je różni – proces centralizacji władzy, jaki od tamtego czasu zaszedł.

ZAKOŃCZENIE



Fot. 2. Ściana kościoła w Trzęsacz, pocztówka z 1930 roku
[źródło: Wikimedia Commons].

W miejscowości Trzęsacz, gdzie jako dziecko parokrotnie spędzałem wakacje, wysoko na skarpie stoi ściana gotyckiego kościoła. Gdy go budowano w XIV wieku, dzieliło go od brzegu ok. 2 km, morze jednak systematycznie wdzierało się w głąb lądu, aż wreszcie pod koniec XIX wieku zaprzestano odprawiania w nim nabożeństw, a pewnej nocy, w marcu 1900 roku, runęła pierwsza ściana. Dziś pozostał już tylko fragment południowej ściany stojący na klifie i będący turystyczną atrakcją.

Obraz ten dobrze oddaje los Kościoła, postrzegany przez pryzmat teorii sekularyzacji, która elokwentnie spopularyzowana przez Petera L. Bergera, stała się podstawowym narzędziem diagnozowania kryzysu katolicyzmu nie tylko przez socjologów, ale też przez ludzi w sterowanie tym Kościołem zaangażowanych. Oto nieubłagane fale nowoczesności systematycznie podmywają wiarę ludu, sieją spustoszenie wśród kapłanów i zakonnic. Ktokolwiek pofatyguje się przejrzeć

statystyki udostępniane przez episkopaty Francji, Hiszpanii, Austrii czy Irlandii, znajdzie wiele dowodów potwierdzających słuszność tego obrazu. Berger opublikował swą książkę (*Sacred Canopy*) w roku 1967, w momencie gdy zaczęto obserwować dramatyczne spadki wskaźników religijności wśród katolików. Nic też dziwnego, że została tak chętnie przyjęta, tłumaczyła bowiem w przekonujący sposób najbardziej aktualną rzeczywistość.

A jednak, jak dowodzę w tej książce, jest to obraz fałszywy. Dostępne publicznie statystyki zdają się go potwierdzać, gdyż opowiadają tylko zakończenie historii, ostatnie kilkanaście, kilkadziesiąt lat, ale rzadko (z *Annuarium Statisticum Ecclesiae* na czele) sięgają dalej w przeszłość niż poza rok 1970.

Dlatego niezwykle istotne było dla mnie znalezienie starszych danych. Do większości dotarłem, przekopując zasoby Internetu (ich spis czytelnik znajdzie w osobnym zestawieniu), do czego zmusiły warunki pandemiczne. Niewiele z nich sięgało wystarczająco daleko w przeszłość, ale takie też udało się znaleźć. Najważniejsze jednak okazało się kilka starych tomów *Annuario Pontificio*. Przyjęcie szerszego horyzontu czasowego pozwala zmienić perspektywę. Jak wspomina David Sonnier (profesor nauk informatycznych), gdy na zajęciach z wizualizacji danych zlecił studentom przygotowanie wykresów, nie informując ich, czego poddawane obróbce dane dotyczą (a wyrażały liczbę kandydatów na księży w Stanach Zjednoczonych od roku 1920 do czasów współczesnych), ich reakcją było zwykle zdziwienie i uwagi: „Coś poszło źle w 1965”, „Podjęli jakieś złe decyzje około 1965” lub „Czy oni wyeliminowali football w 1965?” [Sonnier 2015]. Jest to pytanie, które narzuciłoby się każdemu studentowi socjologii czy ekonomii w konfrontacji z samymi danymi: co takiego stało się w okolicach roku 1965? W krajach tak od siebie odległych jak Belgia i Hiszpania, Szwajcaria i Wielka Brytania, Włochy i Niemcy, niemal jednocześnie gwałtownie zaczęła spadać liczba księży i zakonnic. Tam, gdzie problemy występowały już wcześniej, teraz dramatycznie się pogłębiły, a tam, gdzie sytuacja była dotąd stabilna, fundamenty organizacji eklezjastycznej zaczęły pękać. Negatywne – z kościelnego punktu widzenia – zjawiska wkrótce potem zaczęły się pojawiać we wspólnocie wiernych, choć ze względu na jej liczebność były trudniejsze do zauważenia i potrzeba było dekady czy dwóch, aby w pełni się ujawniły w postaci pustoszejących świątyń.

W swoich rozważaniach pokazuję, że zjawiska te są rezultatem konkretnych decyzji podjętych w trakcie Soboru Watykańskiego II i po jego zakończeniu, zmierzających do wprowadzenia w życie jego reform. Niektóre z nich miały charakter dyscyplinarny i na ich skutek nie trzeba było długo czekać, inne doktrynalny, tych zaś wpływ, wcale przez to nie mniejszy, ujawniał się z czasem.

Diagnoza ta sama w sobie nie jest oczywiście szczególnie oryginalna, podobną stawiają od czasów samego Soboru katolicycy tradycjoniści. Jak wspomina Berger [1997: 219], mają oni „sporo socjologicznego instynktu”. Również John O'Malley, jezuita i historyk, którego trudno posądzić o brak entuzjazmu dla Soboru, pisze

o stronnictwie konserwatystów: „Jedno można z pewnością powiedzieć na ich korzyść: przedstawiciele tej grupy dostrzegali – a przynajmniej otwarcie nazywali – nowatorski charakter i poważne następstwa niektórych decyzji Soboru” [O’Malley 2011: 160]. Ale „instynktowna” diagnoza tradycjonalistów katolickich jest, moim zdaniem, jeszcze zbyt optymistyczna. Według nich wystarczyłoby cofnąć podjęte decyzje, wrócić do „Tradycji” i katolicyzm odzyskałby żywotne siły. Tutaj rację mają „progresywiści”, ale jedynie wskazując problem, jakim dla Kościoła jest „nowoczesność”. Nie da się już, a w gruncie rzeczy nigdy nie było to możliwe, rozwiązać go – jak Pius IX czy Pius X – potępiając sprzeczne z katolicyzmem nurty myślowe. Chrześcijaństwo, jako religia opierająca sama siebie na postaci historycznej, nie może schronić się przed rezultatami badań historycznych.

Zwolennicy Soboru, nie mogąc zaprzeczyć kryzysowi, który po nim nastąpił, przypisują ów kryzys wyłącznie samemu faktowi wprowadzenia zmian. Co oczywiste, każda zmiana w złożonej organizacji kosztuje: wzbudza wprawdzie sympatię jednych, ale też sprzeciw drugich, niesie ze sobą okres zamętu towarzyszącego reorganizacji. Tym zabiegiem starają się oderwać obecny, agonialny stan organizacji kościelnej od podjętych wówczas decyzji, którym pozostają wierni. Wobec faktu, że kryzys, który miał być tymczasowym zamieszaniem, przeradza się w katastrofę, zwolennicy nowego kursu Kościoła wskazują na sekularyzację, sekularyzm czy laicyzację. W zanadrzu mają też dodatkową linię argumentacji, która bywa skuteczna, choć tylko w stosunku do wiernych – mogą zawsze wytłumaczyć niepokojące zjawiska za pomocą interpretacji teologicznych, odwołujących się do działań czynników nadprzyrodzonych.

Paweł VI spodziewał się, że po Soborze, tym „skoku naprzód”, nastąpi okres „inercji i zamieszania”, ale uważał jednocześnie, że „twórczość nie powinna ustawać”, aby wcielić w życie ducha Soboru [Guitton 1969: 242–243]. Również w historiach Kościoła rozpowszechnianych przez literaturę popularną i publicystykę, jeśli dostrzeżenie się posoborowy kryzys, to jako okres przejściowy, po którym narracja wraca na główny tor, tak jakby wszystko wróciło do względnej normy. Za pontyfikatu Jana Pawła II widok rozentuzjasmowanych tłumów budził nadzieję na nową wiosnę Kościoła.

Widzieliśmy, że analiza danych nie daje zbyt wielu argumentów na poparcie takiego stanowiska. Wskaźniki religijności nie tyle zachwiały się, ile doznały trwałego załamania, i to właśnie w momencie, gdy Kościół obrał nowy kurs. Objawem wstrząsu była jedynie gwałtowna fala rezygnacji kapłańskich, która potem opadła. To nie powinno budzić zdziwienia: skoro coraz mniej było tych, którzy w ogóle chcieli kapłanami zostać, to coraz mniej było też tych, którzy chcieli nimi przestać być. Raz uruchomiony proces upadku nigdzie na zachodzie Europy się nie odwrócił, a drobne korekty pozostają w granicach błędu statystycznego. Pontyfikat Jana Pawła II zaznaczył się w niektórych krajach okresową poprawą (np. w Niemczech), ale raczej w sensie spowolnienia trendu spadkowego: liczba chrztów czy święceń

nie wzrosła tam na tyle, aby przekroczyć liczbę zgonów. To uzasadnia postawioną w niniejszej pracy tezę, że nie samo wprowadzenie zmian, ale ich treść osłabiła zdolność katolicyzmu nie tylko do rozwoju, ale też przetrwania, przynajmniej w środowisku europejskim.

Toteż gdy rezultaty owej twórczości, do której papież nawoływał, zaczęły wymykać się spod kontroli, trzy lata później, w swej słynnej wypowiedzi, zrzucił winę na siły nieczyste: „Wydaje się, że przez jakąś szczelinę dym szatana wszedł do Kościoła. Otacza nas wątpliwość, niepewność, problematyka, niepokój, niezadowolenie, konfrontacja. Już nie ufa się Kościołowi” [Paweł VI 1972]. Sądzę, że określenie „jakąś szczeliną” wielkiego otwarcia na świat współczesny, wyciszenia mechanizmów izolacyjnych, poluzowania selekcji eklezjastycznej, praktyczne zlikwidowanie instytucji kontrolnej – brzmi nieco eufemistycznie w ustach jednego z podmiotów tych zmian.

Posługiwanie się interpretacją nadprzyrodzoną tam, gdzie zawiódł „instykt socjologiczny”, należy do dość popularnych zabiegów. Wobec kryzysu powołań podkreśla się, że to Bóg wzywa kandydatów na kapłanów. Sprowadza się więc ludzkie wybory życiowe do sfery nadprzyrodzonej. W rzeczy samej dla niewprawnego socjologicznie umysłu może to wyglądać na cud, że w tylu krajach jednocześnie ludzie przestali słyszeć to boskie wezwanie. Raczej jednak ma to coś wspólnego z faktem, że w tym samym momencie rozległo się z bazyliki św. Piotra wezwanie do świętości znoszące sens dawnego rozróżnienia stanów kościelnych pod względem doskonałości oraz wezwanie do zaangażowania świeckich w misji królewskiej, prorockiej i kapłańskiej Chrystusa. Wprawdzie według Stolicy Apostolskiej głos ów płynął z inspiracji Ducha Świętego, lecz dla socjologa było to po prostu wezwanie ludzi postawionych na czele organizacji, skierowane do tych, którzy za nimi podążali. Nie musiał więc, tłumacząc oddziaływania Kościoła, odwoływać się do sił nadprzyrodzonych.

Funkcję analogiczną do racjonalizacji opartych na czynnikach nadprzyrodzonych – ukrywania sprawczości instytucji – może pełnić także teoria sekularyzacji. Źródłem spadającej liczby powołań jest zamieranie wiary wśród ludu, jak to zasugerował Paweł VI, ustanawiając pierwszy światowy dzień modlitwy o powołania. Powołania bowiem uznał za „precyzyjny znak żywotności wspólnot parafialnych i diecezjalnych, jak również świadectwo zdrowia moralnego rodzin chrześcijańskich” [Paweł VI 1964]. Uzupełniłbym tę myśl: żywotność wspólnot parafialnych i zdrowie moralne rodzin chrześcijańskich jest precyzyjnym znakiem żywotności organizacji religijnej, jej płynącej z żywej wiary zdolności do zarażania tą wiarą.

Interpretacje nadprzyrodzone stanowią doskonale narzędzie nie tylko tłumaczące źródła problemów, ale też pozwalające uniknąć podejmowania działań w kierunku ich rozwiązania. Powtarza się, że Kościół przetrwa i ten kryzys, tak jak przetrwał tyle innych, zgodnie z zapowiedzią Jezusa, że „bramy piekielne go nie przemogą” (Mt 16, 18). Pewna ironia historii tkwi jednak w tym, że jak wykazują w tej książce,

to nie „bramy piekielne”, nie jakieś demoniczne siły wobec Kościoła zewnętrzne, ale sami jego liderzy są głównymi aktorami zachodzących procesów.

Jak przekonywałem w swoich rozważaniach, wiara wspólnoty podąża za wiarą organizacji religijnej. Zwykle zamiera wolniej niż wiara w samej organizacji. To zaś rodzi inne zjawisko, które współcześnie jest, moim zdaniem, mylnie interpretowane: ludzie wprawdzie porzucają Kościół, ale nie od razu porzucają wierzenia religijne, choćby w jakąś „siłę wyższą”. Pod wpływem ujawniających ten fakt badań socjologowie zaczęli mówić o odkościelnieniu, prywatyzacji religii, religii niewidzialnej czy religii bez przynależności, która miałaby być nową formą społecznej manifestacji religii i zająć w zindywidualizowanym społeczeństwie miejsce starych form kościelnych.

Założona jest tu pewna antropologia filozoficzna, zapewne wywodząca się jeszcze od modnego w latach sześćdziesiątych XX wieku egzystencjalizmu. Oparta na nim socjologia zakłada, że potrzeby religijne tkwią „w człowieku”, w jego naturze. Takie założenie przyjmuje też rynkowy paradygmat religii, zakładający, że potrzeba religijna stanowi pewnego rodzaju stałą antropologiczną. Jeśli jednak rację ma Jonathan Haidt, który rozwija pewne intuicje Durkheima, opierając się na współczesnej psychologii i teorii ewolucji, sytuacja przedstawia się nieco inaczej.

Durkheimowska koncepcja *homo duplex* (człowieka rozdwojonego, społecznego z jednej strony, egoistycznego z drugiej) okazuje się doskonale współgrać z tym, co wiemy o ewolucji naszego gatunku. Jak wszystkie istoty żywe, jesteśmy rezultatami działania doboru naturalnego, który premiuje cechy egoistyczne, sprzyjające przetrwaniu naszych genów. A jednak wyjątkowego ewolucyjnego sukcesu *homo sapiens* nie da się wytłumaczyć bez uwzględnienia innego poziomu ewolucji – doboru grupowego. Jesteśmy najbardziej społecznym gatunkiem zwierząt, potrafimy organizować się w społeczności o takim stopniu złożoności, jaki nie występuje nigdzie indziej. To dzięki temu wygraliśmy rywalizację z *homo neanderthalensis*, silniejszym i mającym porównywalne mózgi gatunkiem hominidów. Takie społeczności narzucają swoim członkom odrębną grupę wymagań. Aby powstały i mogły przetrwać, musiały rozwiązać wiele problemów ewolucyjnych, jak eliminacja „jeźdźców na gapę”, zachowanie spójności, ustanowienie nietyranicznej hierarchii społecznej etc. Uruchomiona została ewolucja kulturowa, która faworyzowała rozwiązania pomagające osiągnąć te cele. Dana grupa społeczna jest najistotniejszym środowiskiem życia jednostek, stąd też te jednostki, które dostosowują się do panujących w niej ideałów i norm (służących osiągnięciu celów grupowych), zwiększają swe szanse reprodukcyjne. Te nowe środowiska ewolucji wpływają więc zwrotnie na poziom genetyczny.

Prawdopodobnie jednym z pierwszych kulturowych wynalazków, które dały nam przewagę w społecznieniu, była sztuka. Przeżycie estetyczne, najpierw zachwyt nad pięknem przyrody – jak przekonuje Haidt, było społecznym narzędziem wyrwania jednostki ponad jej osobniczy poziom bytowania, uświadomienia jej poziomu

ponad nią. Jeszcze skuteczniejszym, bo zdolnym oddziaływać dłużej, tego typu instrumentem uspołecznienia okazała się religia.

Jeśli Haidt ma rację, jeśli religia powstała na drodze doboru grupowego [Haidt 2014: 331–348] (dowodzi tego także m.in. Wilson [2003]), jako instrument uspołecznienia, co zresztą tłumaczy fakt, że przynależy do kulturowych uniwersaliów (nie znaleziono społeczności bez religii [Pinker 2005: 620]), to oznacza to, że oparta jest też na społeczności, a nie na osobniczych potrzebach egzystencjalnych. Spotykamy się tu z myślą Spencera, który instytucje eklezjastyczne definiował jako instytucje służące podtrzymywaniu wyobrażeń i potrzeb religijnych. Takie spojrzenie zupełnie odwraca sens obserwowanego zjawiska sekularyzacji świata zachodniego. To nie ludzie tracą zmysł religijny (bo ten, jak każda cecha, rozłożony jest nierówno, zgodnie z rozkładem normalnym) i dlatego opuszczają Kościoły, ale to Kościoły utraciły zdolność podtrzymywania idei i uczuć religijnych wśród ludzi. Sekularyzacja nie jest więc przyczyną, ale skutkiem wewnętrznego rozkładu Kościołów.

Nowe, oddolnie powstające religie, widzialne czy niewidzialne, nie wypełnią zatem przestrzeni po starych, społecznych religiach, skupiać będą bowiem tylko mniejszości osób, dla których religia jest ważna, podobnie jak kluby sportowe zrzeszają ludzi, dla których ważny jest sport. Stawia to zsekularyzowane społeczeństwa w zupełnie unikatowej sytuacji. Od czasów Comte’a socjologowie zastanawiali się, czy może istnieć społeczeństwo, którego nie spaja jedna sakralizująca porządek społeczny religia. Z ewolucyjnego punktu widzenia za mało czasu upłynęło, aby wydać jednoznaczny werdykt, cywilizacje umierają bowiem długo. Jeden wskaźnik napawa wszakże pesymizmem: spadająca w społeczeństwach niereligijnych dzietność (związek między religijnością a dzietnością potwierdziły m.in. badania Michaela Blume’a [2009]). Czy tego chcemy, czy nie chcemy, uczestniczymy więc w naturalnym eksperymencie socjologiczno-ewolucyjnym na ogromną skalę.

W swoich rozważaniach koncentrowałem się na etiologii trwającego od kilku dekad rozpadu Kościoła katolickiego w Europie. Poniżej pozwolę sobie sformułować kilka przewidywań.

Czy jest to rzeczywiście „kryzys jak wiele innych, które Kościół przetrwał”? Na pewno można znaleźć wiele historycznych analogii, lecz kilka elementów czyni go wyjątkowym i w moim przekonaniu definitywnym: (1) obecna sytuacja nie wynika z błędu czy słabości jednostki, ale z celowego, świadomego działania grupy sterującej Kościołem, która ten sam kierunek działania utrzymuje od dłuższego czasu, pomimo obserwowanych negatywnych rezultatów; (2) nigdy w historii Kościoła tyle zakresów władzy nie skupiało się w jednym miejscu – w owej grupie – przy niemal kompletnym braku zabezpieczeń instytucjonalnych; grupa ta ma również decydujący wpływ na wybór swoich następców, co zapewnia jej kontynuację wytyczonego kierunku; (3) nigdy też władza ta nie była w takim stopniu autonomiczna wobec wiernych – o ile dawniej cesarze czy królowie mogli wywierać w imieniu swoich wiernych nacisk na sobory czy papieży, zmuszając ich do rozwiązania

palących problemów Kościoła, obecnie, jeśli są nawet świeccy posiadający wystarczającą siłę, by taki nacisk na papieżstwo wywierać (np. prezydent Stanów Zjednoczonych), to nie są to siły mające jakiś żywotny interes w trwaniu Kościoła czy jego zmienianiu. Długotrwałość oddziaływania nowej ideologii na tyle przyzwyczaiła do niej szereg wiernych, że tylko nieliczne grupy zdolne są do sprzeciwu, a ten łatwo może być ignorowany.

Opierając się na badaniach zawartych w tej książce, przewiduję rozpad Kościoła katolickiego. Oczywiście przewidywania socjologiczne opierają się na założeniu: „jeśli wszystko będzie tak jak dotąd” (pomijając nadmierne uogólnienie zawarte w słowie „wszystko”), tym razem jednak bliższe rzeczywistości jest założenie: „o ile «wszystko» się nie zmieni”. Nie wystarczy bowiem zmiana jednego czy dwóch czynników, np. wybór chcącego dokonać zmiany papieża. Przypominam, że mieliby go wybrać kardynałowie mianowani przez poprzednika, jest zatem mało prawdopodobne, by się z jego polityką nie zgodzali. Co więcej, przypadek Benedykta XVI pokazuje, że nawet papież dość precyzyjnie diagnozujący źródła kryzysu (jak można się przekonać, czytając jego *Raport o stanie wiary*, z czasów, gdy był jeszcze tylko kardynałem, czy *Sól ziemi*, napisaną już w czasie pełnienia funkcji papieża) nie jest w stanie przeciwstawić się Kościołowi toczącemu się już siłą inercji po obranych przed kilkudziesięcioma laty torach.

Obecny papież, przeciwnie, raczej na wytyczonym wcześniej kursie przyspiesza. Zaproponowana przez niego reforma Kurii Rzymskiej (projekt *Praedicate evangelium*) nie tylko jeszcze bardziej ogranicza znaczenie Kongregacji Nauki Wiary, dodaje jej kolejnych zadań, ale też jeszcze mocniej powściąga pozostałe jej funkcje kontrolne. Ma teraz kierować się zasadą: „aby błędy i niebezpieczne doktryny, które byłyby rozpowszechniane wśród ludu chrześcijańskiego, nie były nigdy kwestionowane bez odpowiedniego uzasadnienia” [Kaproń 2019]. Przyszłość pokaże, jaki poziom trudności zadaniom KNW wyznacza słowo „odpowiednie”. Franciszek zapowiada również decentralizację, która polegałaby m.in. na przekazaniu pewnych kwestii doktrynalnych w gestię poszczególnych episkopatów krajowych. Wstępnym krokiem do realizacji tego projektu może być Synod o synodalności, którego obrady mają się zakończyć w 2023 roku. Pierwsza część dokumentu przygotowawczego podejmuje na nowo problem granic Kościoła, odwołując się do metafory „podążania razem” w towarzystwie tych, którzy są w Kościele i poza nim, przy czym nacisk położono na słuchanie, głównie wiernych [KAI 2021b]. W języku socjologicznej teorii systemów organicznych można to określić jako deregulację i dezintegrację. Jest to jednocześnie jasny sygnał wysłany do wiernych, że to, czego Kościół naucza, wypływa nie tyle z objawienia, ile z decyzji biskupów.

A jednak papież podejmuje kroki, by różnorodność ta nie rozwinęła się w niepożądanym przez niego kierunku. Istotnym wydarzeniem w tym kontekście było ogłoszenie przez niego *motu proprio* listu apostolskiego *Traditionis custodes* w lipcu 2021 roku. Wbrew podtytułowi nie dotyczy on tylko „stosowania liturgii

rzymskiej sprzed reformy 1970 roku”. Dokument stanowi reakcję papieża na skupianie się wokół tego rytu duchownych i wiernych krytycznie nastawionych wobec Vaticanum II oraz wobec jego pontyfikatu. Nieprzypadkowo najpierw przełożono dokument na język angielski, to bowiem w krajach anglosaskich opozycja ta jest najsilniejsza (w Stanach Zjednoczonych istnieje 657 miejsc, w których odprawia się msze według ksiąg z roku 1962, podczas gdy we Francji – 199, dla porównania w Polsce – 58 [KAI 2021a]). Intencje papieskich decyzji są jasne – celem jest zahamowanie rozwoju tego ruchu, a docelowo jego wygaszenie (por. Franciszek 2021a, art. 3 pkt 2 i 6). Trudno uniknąć skojarzenia nałożonego na biskupów wymogu, by upewnili się, że istniejące grupy „nie wykluczają ważności i prawowitości reformy liturgicznej, nakazów Soboru Watykańskiego II i Magisterium papieży” (art. 3 pkt 1) z „przysięgą antymodernistyczną” Piusa X. Choć trudno jeszcze przewidzieć jego skutki, dokument wyraźnie wskazuje granice dopuszczalnego przez papieża w Kościele pluralizmu. Nie ma tam miejsca dla tych, którzy „hamują jego postęp”, co zarzuca tradycjonalistom Franciszek w liście towarzyszącym [Franciszek 2021b].

Religie, zwłaszcza te, które już przeszły wstępną selekcję społeczną i nie zakończyły bytu jako zasklepione w sobie sekty, umierają długo, nie można jednak wykluczyć, że obecny papież wypełni (ponoć fałszywe) prorocstwo Malachiasza. Przed zanikiem danej religii zajść wszakże może w jej ramach specjacja – powstanie nowego gatunku, częściowo czerpiącego ze starszej tradycji. Reforma Franciszka może ten proces ułatwić. Katolickie Kościoły europejskie i tak najprawdopodobniej będą w różnych wariantach kontynuować kurs wytyczony na Soborze, lecz w innych regionach świata sytuacja może wyglądać odmiennie. Podobnie jak w przypadku chorób zakaźnych w ścisłym sensie, rozprzestrzenianie się i szkodliwość dla danego organizmu patogenu zależy nie tylko od właściwości tego ostatniego, ale i od podatności organizmu czy warunków środowiskowych. Niewykluczone, że idea otwarcia się na nowoczesność w przypadku innych populacji nie będzie niosła tak destrukcyjnych skutków jak w przypadku krajów zachodnioeuropejskich. Statystyki kościelne pokazują na przykład, że liczba katolików i księży rośnie w krajach afrykańskich czy niektórych azjatyckich. Może to być spowodowane tym, że sama nowoczesność, ciągle bardzo tam atrakcyjna w wymiarze materialnym, nie jest w tych kulturach powiązana (przynajmniej obecnie) z wrogimi religii ideologiami nowoczesności, jak oświeceniowy humanizm czy różne mutacje marksizmu. Otwarcie antychrześcijańska postawa władz chińskich impregnuje z kolei tamtejszych katolików na zbyt wykraczające poza poziom taktyczny próby dialogu z dominującą ideologią (podobną sytuację widzieliśmy w Polsce w czasach PRL i, oczywiście ze znacznie mniejszym natężeniem, w Wielkiej Brytanii). W odniesieniu do kontynentu afrykańskiego istotne pozostaje pytanie, czy wraz ze współcześnie zachodzącą intensywną jego modernizacją, za którą podążać będzie podniesienie poziomu edukacji, a zatem z czasem także szkolenia teologicznego, nowe lokalne elity kościelne zachowają odporność na sekularyzujący wpływ „nowej teologii”.

Bardziej świadomie zmienić kurs mogą niektóre diecezje w Stanach Zjednoczonych, o ile odważą się na otwarte oddzielenie się od Rzymu, co byłoby dla socjologów fascynującym naturalnym eksperymentem – dwie dominacje katolickie o odmiennym profilu ideowym w tym samym środowisku dostarczyłyby mocnych argumentów dla weryfikacji tezy podzielanej przeze mnie i badaczy reprezentujących paradygmat rynkowy, że religie, które wymagają więcej, mają większe szanse. Nie jest przypadkiem, że w samej Europie Bractwo Kapłańskie Świętego Piusa X (lefebryści), zaczynające po Soborze praktycznie od zera, ma już więcej czynnych księży niż cała Holandia.

Pytania te z pewnością zaprzętać będą socjologów religii w najbliższych dekadach, które – jak cały XXI wiek – zapowiadają się dla nich wyjątkowo ciekawie.

Pocztówka z Trzęsacza, choć ilustruje błędne rozumienie mechanizmów, dość dobrze jednak obrazuje efekt końcowy. To prawda, że Kościół w Europie się rozpływa, a kto wie, może została już tylko jedna ściana? Ale to nie fale bezwzględniego morza wymyły grunt spod jego fundamentów, to wykopaliska archeologiczne, zorganizowane przy okazji jego nie do końca przemyślanej modernizacji.

BIBLIOGRAFIA

- Abascal Sosa A., 2017, *Intervista a padre Arturo Sosa*, 18.02.2017, „Rossoporpora”, <https://www.rossoporpora.org/rubriche/interviste-a-personalita/673-intervista-a-padre-arturo-sosa-reazioni-di-lettori.html>; przekład za: <https://www.fronda.pl/a/ks-prof-pawel-borkiewicz-tchr-dla-frondy-odpowiada-na-krytyke-jezuitow,95119.html> [dostęp: 28.02.2021].
- Almeida João Miguel, 2016, *Aggiornamento in a Regime Suspicious of Modernity*, „Histoire@Politique” 3(30): 60–74, https://run.unl.pt/bitstream/10362/30912/1/HP30_Dossier_JoaoMiguelAlmeida_def.pdf [dostęp: 28.02.2021].
- Andrés-Gallego José, Pazos Antón M., 2010, *La Iglesia en la España contemporánea*, Madrid: epublibre.
- Araszczuk Stanisław, 2013, *Recepcja konstytucji o liturgii w Kościele w Polsce*, „Liturgia Sacra” 9/2(42): 337–355.
- Art Jan, 1979, *De evolutie van het aantal mannelijke roepingen in België tussen 1830 en 1975. Basisgegevens en richtingen voor verder onderzoek*, „Belgisch Tijdschrift voor Nieuwste Geschiedenis”, https://www.journalbelgianhistory.be/en/system/files/article_pdf/BTNG-RBHC%2C%2010%2C%201979%2C%203%2C%20opp%20281-370.pdf [dostęp: 28.02.2021].
- Assmann Jan, 2010, *The Price of Monotheism*, Stanford: Stanford University Press.
- Atran Scott, 2002, *In Gods We Trust: The Evolutionary Landscape of Religion*, Oxford: Oxford University Press.
- Baker Noel, 2018, *Special Report – Diocese by Diocese: The State of the Catholic Church on the Island of Ireland Today*, „Irish Examiner”, 3.04.2018, <https://www.irishexaminer.com/news/arid-20469022.html> [dostęp: 28.02.2021].
- Barnett William P., Carroll Glen R., 1995, *Modeling Internal Organizational Change*, „Annual Review of Sociology” 21: 217–236.
- Baßlperger Maximilian, 2017, *Staat zahlt Kirchengehälter*, 16.01.2017, <https://www.rehm-verlag.de/beamtenrecht/blog-beamtenrecht/staat-zahlt-kirchengehaelter/> [dostęp: 28.02.2021].
- Becker Penny Edgell, 2002, *Choice and Religion: A Critique of Rational Choice by Steve Bruce*, „The Journal of Religion” 82(1): 141–142.
- Benedykt XVI, 2008, *Przemówienie do uczestników zgromadzenia plenarnego Papieskiej Rady ds. Kultury*, 8.03.2008, http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2008/march/documents/hf_ben-xvi_spe_20080308_pc-cultura.html; przekład polski: https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/kultura_sek_08032008.html [dostęp: 28.02.2021].
- Benedykt XVI, 2013, *Przemówienie na Spotkaniu z duchowieństwem diecezji rzymskiej*, 14.02.2013, http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/speeches/2013/february/documents/hf_ben-xvi_spe_20130214_clero-roma.html [dostęp: 28.02.2021].

- Benedykt XVI, 2016, *Czym jest wiara?*, „Przewodnik Katolicki” 13, <https://www.przewodnik-katolicki.pl/Archiwum/2016/Przewodnik-Katolicki-13-2016/Wiara-i-Kosciol/Czym-jest-wiara-Odpowiedz-papieza-seniora-Benedykta-XVI> [dostęp: 28.02.2021].
- Benedykt XVI, 2019, *Die Kirche und der Skandal des sexuellen Mißbrauchs*, „Corriere della Sera”, 11.04.2019, https://www.corriere.it/english/19_aprile_11/benedikt-xvi-die-kirche-und-der-skandal-des-sexuellen-mibrauchs-9dbdfaba-5bbc-11e9-ba57-a3df5eacbd16.shtml; przekład polski: *Kościół a skandal wykorzystywania seksualnego*, <https://episkopat.pl/benedykt-xvi-kosciol-a-skandal-wykorzystywania-seksualnego-pelny-tekst-polski/> [dostęp: 28.02.2021].
- Benedykt XVI, Seewald Peter, 2016, *Ostatnie rozmowy*, przeł. Jacek Jurczyński, Kraków: Rafael.
- Béraud Céline, 2006, *Prêtres de la génération Jean-Paul II: recomposition de l'idéal sacerdotal et accomplissement de soi*, „Archives de sciences sociales des religions”, <http://journals.openedition.org/assr/3345> [dostęp: 28.02.2021].
- Berger Peter L., 1997(1969), *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*, przeł. Włodzimierz Kurdziel, Kraków: Nomos.
- Berman Eli, Iannaccone Laurence R., Ragusa Giuseppe, 2007, *From Empty Pews to Empty Cradles: Fertility Decline Among European Catholics*, „Journal of Demographic Economics” 84(2): 149–187.
- Bertrand Yann, 2014, *Église catholique: 100 prêtres ordonnés pour 800 disparus chaque année?*, „FranceInfo”, https://www.francetvinfo.fr/replay-radio/le-vrai-du-faux/eglise-catholique-100-pretres-ordonnes-pour-800-disparus-chaque-annee_1771967.html [dostęp: 28.02.2021].
- Blume Michael, 2009, *The reproductive benefits of religious affiliation*, w: Eckart Voland, Wulf Schiefenhövel (red.), *The Biological Evolution of Religious Mind and Behavior* (ss. 117–126), Dordrecht–Heidelberg–London: Springer.
- Bonarini Franco, 2013, *Mutamenti dei comportamenti religiosi in Italia*, Working Paper Series, No. 4, February, Department of Statistical Sciences, University of Padua Italy, http://padua-research.cab.unipd.it/7116/1/2013_4_20130226130527.pdf [dostęp: 28.02.2021].
- Boyer Pascal, 2001, *Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought*, New York: Basic Books Inc.
- Brunat David, 2018, *Las órdenes religiosas se mueren: „Ya nadie está dispuesto a ser célibe y pobre”*, „El Confidencial”, 17.06.2018, https://www.elconfidencial.com/espana/2018-06-17/jesuitas-salesianos-ordenes-religiosas-mueren_1579544/ [dostęp: 28.02.2021].
- Brunetta Giuseppe, 1970, *Età dei sacerdoti diocesani in Italia*, <https://www.aggiornamentisociali.it/articoli/eta-dei-sacerdoti-diocesani-in-italia/> [dostęp: 28.02.2021].
- Brunetta Giuseppe, 1971, *Ordinazioni sacerdotali in Italia – Situazione e previsioni*, <https://www.aggiornamentisociali.it/articoli/ordinazioni-sacerdotali-in-italia-situazione-e-previsioni/> [dostęp: 28.02.2021].
- Caporale Rock, 1964, *Vatican II: Last of the Councils*, Baltimore: Helicon.
- Casanova José, 2005, *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, przeł. Tomasz Kunz, Kraków: Nomos.
- Comte Auguste, 1961, *Metoda pozytywna w 16 wykładach*, przeł. Wanda Wojciechowska, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Congar Yves, 2008, *Teolog na wygnaniu. Dziennik 1952–1956*, Poznań: W drodze.
- Davies Michael, 2016, *Katastrofa liturgiczna*, „Bibula. Pismo niezależne”, 10.12.2016, <https://www.bibula.com/?p=92015> [dostęp: 28.02.2021].
- Dellepoort Johannes Josephus, 1955, *De priesterroepingen in Nederland proeve van een statistisch-sociografische analyse*, ‘s-Gravenhage, PAX, <https://core.ac.uk/download/pdf/16192042.pdf> [dostęp: 28.02.2021].
- Derks Marjet, 2010, *Media, Gender, and the Invisible Conservative Dutch Catholic in the Long 1960s*, „Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte” 104: 135–154, <https://www.e-periodica.ch/cntmng?pid=zfk-002%3A2010%3A104%3A%3A570> [dostęp: 28.02.2021].

- Dittgen Alfred, 2003, *Évolution des rites religieux dans l'Europe contemporaine. Statistiques et contextes*, „Annales de Démographie Historique” 106(1): 111–129.
- Durkheim Émile, 1990, *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*, przeł. Anna Zadrożyńska, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Durkheim Émile, 2000, *Zasady metody socjologicznej*, przeł. Jerzy Szacki, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Ehrman Bart D., 2009, *Przeinaczanie Jezusa. Kto i dlaczego zmieniał Biblię*, przeł. Mieszko Chowaniec, Warszawa: Wydawnictwo CiS.
- Ehrman Bart D., 2011, *Forged: Writing in the Name of God – Why the Bible’s Authors Are Not Who We Think They Are*, New York: HarperCollins e-books.
- Ehrman Bart D., Metzger Bruce M., 2005, *The Text of the New Testament: Its Transmission, Corruption, and Restoration*, wyd. 4, New York–Oxford: Oxford University Press.
- Finke Roger, Stark Rodney, 1992, *The Churching of America, 1776–1990: Winners and Losers in Our Religious Economy*, New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- Flawiusz Józef, 2001, *Dawne dzieje Izraela*, przeł. Zygmunt Kubiak, Jan Radożycki, Warszawa: Rytm.
- Fouilloux Etienne, 1983, *Une ou deux élites religieuses? La France 1939–1950*, „Mélanges de l’école française de Rome” 95–2, ss. 101–115, https://www.persee.fr/doc/mefr_0223-5110_1983_num_95_2_2722 [dostęp: 28.02.2021].
- Franciszek, 2014, *Przemówienie Papieża Franciszka 25 listopada 2014 r. w Parlamencie Europejskim*, http://www.vatican.va/content/francesco/pl/speeches/2014/november/documents/papa-francesco_20141125_strasburgo-parlamento-europeo.html [dostęp: 28.02.2021].
- Franciszek, 2017, *Przemówienie do uczestników Kongresu „Przemysleć na nowo Europę. Chrześcijański wkład w przyszłość projektu europejskiego”*, 28.10.2017, http://www.vatican.va/content/francesco/pl/speeches/2017/october/documents/papa-francesco_20171028_conferenza-comece.html [dostęp: 28.02.2021].
- Franciszek, 2021a, *Traditionis custodes, list apostolski w formie motu proprio w sprawie stosowania liturgii rzymskiej sprzed reformy z 1970 roku*, 16.07.2021, <https://www.gosc.pl/doc/6981637>; <https://www.ekai.pl/dokumenty/list-apostolski-traditionis-custodes-o-uzywaniu-rytu-przedsoborowego/>; https://www.vatican.va/content/francesco/en/motu_proprio/documents/20210716-motu-proprio-traditionis-custodes.html [dostęp: 28.08.2021].
- Franciszek, 2021b, *List Ojca Świętego do biskupów świata ws. motu proprio „Traditionis custodes”*, 16.07.2021, <https://episkopat.pl/list-ojca-swietego-do-biskupow-swiata-ws-motu-proprio-traditionis-custodes/> [dostęp: 28.08.2021].
- Frerk Carsten, 2018, *Römisch-katholische Kirchenmitglieder 1953–2017*, <https://fowid.de/meldung/roemisch-katholische-kirchenmitglieder-1953-2017> [dostęp: 28.02.2021].
- Fukuyama Francis, 1997, *Zaufanie. Kapitał społeczny a droga do dobrobytu*, przeł. Leszek Śliwa, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Gallup George H. Jr, 2003, *Catholics Trail Protestants in Church Attendance*, <https://news.gallup.com/poll/10138/catholics-trail-protestants-church-attendance.aspx> [dostęp: 28.02.2021].
- Garelli Franco, 2019, *Preti in Italia: quanti e dove*, „Settimana News”, 24.10.2019, <http://www.settimananews.it/ministeri-carismi/preti-italia-quant/> [dostęp: 28.02.2021].
- Gazzaniga Michael S., 2013, *Kto tu rządzi – ja czy mój mózg? Neuronauka a istnienie wolnej woli*, przeł. Agnieszka Nowak, Sopot: Smak Słowa.
- Górny Grzegorz, 2019, *Mentalna kolonizacja Kościoła i apostazja narodów*, w: Paweł Milcarek, Tomasz Rowiński (red.), *Alarm dla Kościoła. Nowa reformacja?* (ss. 36–59), Warszawa: Demart.
- Graham David, 2018, *Opinion: ‘Religious instruction and worship should take place outside core school hours’*, „TheJournal.ie”, 5.04.2018, <https://www.thejournal.ie/readme/opinion-religious-instruction-and-worship-should-take-place-outside-core-school-hours-3937081-Apr2018/> [dostęp: 28.02.2021].

- Guitton Jean, 1969, *Dialogi z Pawłem VI*, Poznań–Warszawa: Pallottinum.
- Haidt Jonathan, 2014, *Prawy umysł. Dlaczego dobrych ludzi dzieli religia i polityka*, przeł. Agnieszka Nowak-Młynikowska, Sopot: Smak Słowa.
- Hannan Michael T., Carroll Glenn R., Pólos László, 2003, *The Organizational Niche*, „Sociological Theory” 21(4): 309–340.
- Hartmann Christoph Paul, 2019, *Was verdient man eigentlich als Priester?*, 24.06.2019, <https://www.katholisch.de/artikel/21935-was-verdient-man-eigentlich-als-priester> [dostęp: 28.02.2021].
- Hatch Alden, 1968, *Człowiek imieniem Jan. Życie papieża Jana XXIII*, przeł. Janina Kossakowska, Barbara Zgorzalewicz, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Henry Martin, 2012, *Katedra kłamstwa – ks. M. Henry o Kościele w Irlandii*, „Znak” 689, <https://www.miesiecznik.znak.com.pl/6892012-ks-martin-henrykatedra-klamstwa-kryzyz-katolicyzmu-w-irlandii/> [dostęp: 28.02.2021].
- Hofner Anne Bénédicte, Gaulmyn Isabelle de, 2010, *La carte de France des prêtres*, „La Croix”, 20.05.2010, https://www.la-croix.com/Religion/Actualite/La-carte-de-France-des-pretres-_NG_-2010-05-20-551782 [dostęp: 28.02.2021].
- Hohol Mateusz, 2017, *Wyjaśnić umysł. Struktura teorii neurokognitywnych*, Kraków: Copernicus Center Press.
- Hooghe Mare, Quintelier Ellen, Reeskens Tim, 2006, *Kerkpraktijk in Vlaanderen. Trends en extrapolaties: 1967–2004*, „Ethische Perspectieven” 16(2): 113–123.
- Iannaccone Laurence R., 1994, *Why Strict Churches Are Strong*, „American Journal of Sociology” 99(5): 1180–1211.
- Jan XXIII, 2014, *Dziennik duszy*, przeł. Józefa Ledóchowska, Kraków: Znak.
- Jan Paweł II, 1988, *Christifideles laici*, http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_30121988_christifideles-laici.html [dostęp: 28.02.2021].
- Jan Paweł II, 1993, *Veritatis splendor*, http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor.html [dostęp: 28.02.2021].
- Kaczmarek Kamil, 2008, *Polish Religiousness: Mainstream and Peripheries*, „Religious Studies and Theology” 27(1): 43–68.
- Kaczmarek Kamil M., 2010, *Guru – uczniowie – wspólnota*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe Wydziału Nauk Społecznych UAM.
- Kaczmarek Kamil M., 2013, *Mechanizmy ewolucji religii*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Kaczmarek Kamil M., 2016a, *Ekumeniczny zwrot Vaticanum II z perspektywy ewolucyjnej*, „Przegląd Religioznawczy” 2(260): 95–114.
- Kaczmarek Kamil M., 2016b, *Nowe ruchy religijne w perspektywie ewolucyjnej ekologii organizacji*, w: Sławomir H. Zaręba, Irena Borowik (red.), *Tradycja i innowacja w polu refleksji socjologii religii* (ss. 227–245), Warszawa: Kontrast.
- Kaczmarek Kamil M., 2017a, *Odgraniczanie. Część 1: Wybrane behawioralne mechanizmy izolacyjne islamu*, „Przegląd Religioznawczy” 1: 41–56.
- Kaczmarek Kamil M., 2017b, *Odgraniczanie. Część 2: Wybrane informacyjne mechanizmy izolacyjne islamu*, „Przegląd Religioznawczy” 2: 57–62.
- Kaczmarek Kamil M., 2018, *Głos biskupów w polskiej debacie o przyjmowaniu uchodźców*, w: Irena Borowik, Stella Grotowska, Piotr Stawiński (red.), *Religia wobec wyzwań współczesności z perspektywy nauk społecznych* (ss. 117–136), Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Kaczmarek Kamil M., 2019a, *Reprodukcja albo wymieranie. Wybrane wskaźniki dynamiki stanu kapłańskiego Kościoła katolickiego w Polsce*, w: Jerzy Kaczmarek (red.), *Między socjologią a filozofią i teologią. Księga jubileuszowa dla Profesora Józefa Baniaka* (ss. 307–327), Poznań: Wydawnictwo Nauk Społecznych i Humanistycznych.
- Kaczmarek Kamil M., 2019b, *Janusowe oblicze wiarygodności. Kościół zaplątany w nowoczesność*, „Przegląd Religioznawczy” 274(4): 15–33.

- Kaczmarek Kamil M., 2021, *Dogmat z perspektywy ewolucyjnej socjologii religii*, w: Robert J. Woźniak (red.), *Dogmat i metoda. Wprowadzenie do badań interdyscyplinarnych w teologii dogmatycznej* (ss. 323–344), Warszawa: WAM.
- Kadulski Dariusz, 2014, *Przykłady zjawisk o charakterze heterodoksyjnym wśród Świadków Jehowy*, „Racjonalista.pl”, 31.01.2014, <http://www.racjonalista.pl/pdf.php/s,9559/q,Przyklady.zjawisk.o.charakterze.heterodoksyjnym.wsrod.Swiadkow.Jehowy> [dostęp: 28.02.2021].
- KAI, 2021a, *Zróźnicowane reakcje na papieski dokument nt. Mszy „trydenckiej”*, 22.07.2021, <https://www.ekai.pl/zroznicowane-reakcje-na-papieski-dokument-nt-mszy-trydenckiej/> [dostęp: 28.08.2021].
- KAI, 2021b, *Zaprezentowano Dokument Przygotowawczy Synodu o synodalności*, 17.09.2021, <https://www.ekai.pl/zaprezentowano-dokument-przygotowawczy-synodu-o-synodalnosci/> [dostęp: 17.09.2021].
- Kapron Kasper, 2019, *Idzie decentralizacja. Projekt konstytucji reformującej Kurie Rzymską*, „Więź”, 6.06.2019, <https://wiesz.pl/2019/06/06/idzie-decentralizacja-projekt-konstytucji-reformujacej-kurie-rzymska/> [dostęp: 28.02.2021].
- Kasprzak Artur Antoni, 2018a, *Kościół a nowoczesność. Rozseparowanie pastoralne przemian społeczno-kulturowych we Francji po Soborze Watykańskim II*, Kraków: WAM.
- Kasprzak Artur Antoni, 2018b, „Rewolucja kopernikańska” na Soborze Watykańskim II? *Analiza historyczno-teologiczna redakcji drugiego rozdziału Konstytucji dogmatycznej o Kościele Lumen gentium, o Ludzie Bożym*, „Rocznik Teologii Katolickiej” 17(3): 39–52.
- Kochaniewicz Bogusław, 2015, *Teologia polska oczami rzymianina*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 29: 239–248.
- Kopczyński Tomasz, 2018, *Księża robotnicy*, „Życie Duchowe” 93, <https://www.zycie-duchowe.pl/art-25718.ksieza-robotnicy.htm> [dostęp: 28.02.2021].
- Kornat Marek, 2018, *Nieostrzeżona rewolucja w Kościele (o odwadze sprzeciwu mimo doktryny posłuszeństwa)*, w: Przemysław Benken, Arkadiusz Krawcewicz (red.), *Sobór Watykański II (1962–1965) i jego wpływ na Kościół katolicki. Perspektywa tradycjonalistyczna. Zbiór studiów* (ss. 11–19), Zabrze: Inforteditions.
- Kozłowska Dominika, 2011, *Kościół otwarty po 65 latach*, „Znak” 673, <https://www.miesiecznik.znak.com.pl/6732011dominika-kozlowskakosciol-otwarty-po-65-latach/> [dostęp: 28.02.2021].
- Krumhuber Eva i in., 2007, *Facial Dynamics as Indicators of Trustworthiness and Cooperative Behavior*, „Emotion” 7(4): 730–735.
- Kubicki Dominik, 2004, *Le Saulchoir czyli wypadek teologiczny lat czterdziestych XX wieku*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 17: 125–169.
- Kupiszewski Marek, Baccaini Brigitte, Durham Helen, Rees Philip, 2000, *Internal Migration and Regional Population Dynamics in Europe: France Case Study*, Leeds: School of Geography, University of Leeds, <https://core.ac.uk/download/pdf/51006.pdf> [dostęp: 28.02.2021].
- Lambert Yves, 1993, *Âges, générations et christianisme en France et en Europe*, „Revue française de sociologie” 34(4): 525–555.
- Lambert Yves, 2000, *L'évolution religieuse de la France au long de cinquante années*, hal-01931663, <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-01931663/document> [dostęp: 28.02.2021].
- Luckmann Thomas, 1996, *Niewidzialna religia. Problem religii we współczesnym społeczeństwie*, przeł. Lucjan Bluszcz, Kraków: Nomos.
- Mackiewicz Józef, 1994, *W cieniu krzyża. Kabel opatrności*, Londyn: Kontra.
- Malinowski Bronisław, 1990, *Dzieła*, t. 7: *Mit, magia, religia*, przeł. Barbara Leś, Dorota Praszałowicz, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Margul Tadeusz, 1983, *Jak umierały religie*, Warszawa: KiW.
- Martel Frédéric, 2019, *Sodoma*, przeł. Anastazja Dwulit i in., Warszawa: Agora.
- Mattei Roberto de, 2012, *Sobór Watykański II. Historia dotąd nieopowiedziana*, przeł. Sergiusz Orzeszko, Ząbki: Centrum Kultury i Tradycji Wiedź 1683.
- Meier John P., 1979, *The Vision of Matthew: Christ, Church, and Morality in the Gospel*, New York: Paulist Press.

- Milcarek Paweł, Rowiński Tomasz (red.), 2019, *Alarm dla Kościoła. Nowa reformacja?*, Warszawa: Demart.
- Mysiek Wiesław, 1985, *Kuria Rzymska i współcześni teologowie*, w: Wiesław Mysiek, Mirosław Nowaczyk (red.), *Kościół współczesny. Dwadzieścia lat po Soborze Watykańskim II* (ss. 182–202), Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Nietzsche Friedrich, 1908, *Ludzkie, arcyłudzkie*, t. 1, przeł. Konrad Drzewiecki, Warszawa: Jakób Mortkowicz [reprint 1991].
- O'Brien Carl, 2015, *Baptisms Remain Popular as Mass Attendance Declines*, „The Irish Times”, 30.11.2015, <https://www.irishtimes.com/news/education/baptisms-remain-popular-as-mass-attendance-declines-1.2448687> [dostęp: 28.02.2021].
- Oda Ryo, Yamagata Noriko, Yabiku Yuki, Matsumoto-Oda Akiko, 2009, *Altruism Can Be Assessed Correctly Based on Impression*, „Human Nature” 20(3): 331–341.
- O'Malley John W., SJ, 2011, *Co się zdarzyło podczas Soboru Watykańskiego Drugiego*, Kraków: WAM.
- Oostveen Jack P., 1997, *Statistical Evaluation of the Roman Catholic Church in the Netherlands*, <https://www.ecclesiadei.nl/rkstat/index.html> [dostęp: 28.02.2021].
- Orlandis Jose, 2007, *Kościół katolicki w drugiej połowie XX wieku*, Radom: Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne.
- Paweł VI, 1964, *Radiomessaggio del papa Paolo VI per la Giornata delle Vocazioni*, 11.04.1964, http://www.vatican.va/content/paul-vi/it/messages/vocations/documents/hf_p-vi_mes_19640411_i-word-day-for-vocations.html [dostęp: 28.02.2021].
- Paweł VI, 1972, *Omelia di Paolo VI. Solennità dei Santi Apostoli Pietro e Paolo Giovedì*, 29.06.1972, http://www.vatican.va/content/paul-vi/it/homilies/1972/documents/hf_p-vi_hom_19720629.html; przekład cytowanego fragmentu: Ignacy Soler, <https://ekai.pl/pokorny-zapomniany-reformator-bl-pawel-vi/> [dostęp: 28.02.2021].
- Pinker Steven, 2005, *Tabula Rasa. Spory o naturę ludzką*, przeł. Agnieszka Nowak, Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- Piquet Caroline, 2015, *Le nombre de prêtres ordonnés en France n'a jamais été aussi bas*, „Le Figaro”, 2.07.2015, <https://www.lefigaro.fr/actualite-france/2015/07/02/01016-20150702ARTFIG00030-le-nombre-de-pretres-ordonnes-en-france-n-a-jamais-ete-aussi-bas.php> [dostęp: 28.02.2021].
- Polak Tomasz, 2020, *System kościelny, czyli przewagi pana K.*, Poznań: Wydawnictwo Nauk Społecznych i Humanistycznych.
- Popper Karl R., 2006, *Spółczesność otwarta i jego wrogowie*, przeł. Halina Krahelska, Witold Jedlicki, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Poutrin Isabelle, 2018, *1965, l'année où les églises françaises se vident*, „Conversion / Pouvoir et religion”, hypotheses.org, 6.06.2018, <https://pocram.hypotheses.org/2063> [dostęp: 28.02.2021].
- Pullella Philip, Eljechtimi Ahmed (Reuters), *Conversion is not your mission, pope tells Catholics in Morocco*, 31.03.2019, <https://www.reuters.com/article/us-pope-morocco/conversion-is-not-your-mission-pope-tells-catholics-in-morocco-idUSKCN1RCoEI> [dostęp: 28.02.2021].
- Ratzinger Joseph, Messori Vittorio, 1986, *Raport o stanie wiary*, przeł. Zyta Oryszyn, Kraków–Warszawa: Struga–Michalineum.
- Ratzinger Joseph, Seewald Peter, 1998, *Sól ziemi. Chrześcijaństwo i Kościół katolicki na przełomie tysiącleci*, przeł. Grzegorz Sowiński, Kraków: Znak.
- Reese Thomas J., 1999, *Watykan od wewnątrz*, przeł. Monika Betley, Warszawa: Książka i Wiedza.
- Reuters, 2010, *Factbox: Catholicism in Britain*, 13.10.2010, <https://www.reuters.com/article/us-pope-britain-catholics-idUSTRE68C1R420100913> [dostęp: 28.02.2021].
- Rudniański Jarosław, 1983, *Elementy prakseologicznej teorii walki. Z zagadnień kooperacji negatywnej*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Ruim 800 mensen lieten zich vorig jaar 'ontdopen' in Vlaanderen, „Nieuwsblad”, 8.09.2017, https://www.nieuwsblad.be/cnt/dmf20170908_03060594 [dostęp: 28.02.2021].

- Runciman W.G., 2004, *The Diffusion of Christianity in the Third Century AD as a Case-Study in the Theory of Cultural Selection*, „European Journal of Sociology” 45(1): 3–21.
- Runciman W.G., 2009, *The Theory of Cultural and Social Selection*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Rünker Thomas, 2017, *Kirchenaustritt hat viele verschiedene Gründe*, 29.06.2017, <https://www.bistum-essen.de/pressemenu/artikel/kirchenaustritt-hat-viele-verschiedene-gruende> [dostęp: 28.02.2021].
- Saad Lydia, 2009, *Churchgoing Among U.S. Catholics Slides to Tie Protestants*, <https://news.gallup.com/poll/117382/church-going-among-catholics-slides-tie-protestants.aspx> [dostęp: 28.02.2021].
- Salij Jacek, 1972, *Sytuacja teologii w Polsce*, „Collectanea Theologica” 42(2): 85–95.
- Sanders Ed P., 1995, *The Historical Figure of Jesus*, London: Penguin.
- Sansonetti Silvia i in., 2016, *Secondo rapporto sulla laicità, „Critica liberale”* 13(123–124).
- Saranyana Josep Ignasi, Illianes Jose Luis, 1997, *Historia teologii*, przeł. Piotr Rak, Kraków: Wydawnictwo M.
- Schafer Bernd, 1999, *State and Catholic Church in Eastern Germany, 1945–1989*, „German Studies Review” 22(3): 447–461.
- Schatz Klaus, 2004, *Prymat papieski od początków do współczesności*, przeł. Ewa Marszał, Jerzy Zakrzewski, Kraków: WAM.
- Sonnier David, 2015, *An Analysis of the „Shortage of Priests” as Self-imposed by the Catholic Church*, <http://www.christendomrestoration.org/blog/the-priest-shortage-a-manufactured-crisis#.YD68w1VKiU> [dostęp: 28.02.2021].
- Spencer Herbert, 1895, *The Principles of Sociology*, t. 2, New York: D. Appleton and Company.
- Spencer Herbert, 1907, *The Principles of Sociology*, t. 3, New York: D. Appleton and Company.
- Spencer Herbert, 1961, *Study of Sociology*, Ann Arbor, MI: University of Michigan Press.
- Stark Rodney, 1997, *The Rise of Christianity: How the Obscure, Marginal Jesus Movement Became the Dominant Religious Force in the Western World in a Few Centuries*, New York: HarperOne.
- Stark Rodney, 1999, *Secularization, R.I.P.*, „Sociology of Religion” 60(3): 249–273.
- Stark Rodney, Bainbridge William S., 2000, *Teoria religii*, przeł. Tomasz Kunz, Kraków: Nomos.
- Stark Rodney, Finke Roger, 2000, *Catholic Religious Vocations: Decline and Revival*, „Review of Religious Research” 42(2): 125–145.
- Sztompka Piotr, 2005, *Zaufanie*, w: Władysław Kwaśniewicz (red.), *Encyklopedia socjologii (Suplement)* (ss. 427–433), Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Tixeront Joseph, 1910, *History of Dogmas*, przeł. Henry L. Brianceau, St. Louis, MO–Freiburg in Baden: B. Herder.
- Torbus Sławomir, 2017, *Badania nad oralnością a egzegeza ewangelii synoptycznych*, „Quaestiones Oralitatis” 3(1/2): 75–94.
- Trocmé Étienne, 2004, *Pierwsze kroki chrześcijaństwa*, przeł. Joanna Gorecka-Kalita, Kraków: WAM.
- Vermes Geza, 2008, *Twarze Jezusa*, przeł. Jarosław Kołak, Kraków: Homini.
- Vermes Geza, 2009, *Autentyczna ewangelia Jezusa*, przeł. Jarosław Kołak, Kraków: Homini.
- Weaver John A., 2013, *The Lived Experience of Irish Diocesan Priests: A qualitative study of clerical identity, obedience and celibacy*, <http://library.ucc.ie/record=b2073889> [dostęp: 28.02.2021].
- Weber Max, 2002, *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, przeł. Dorota Lachowska, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Węclawski Tomasz, 1999, *Wielkie kryzysy tradycji chrześcijańskiej*, Poznań: Wydział Teologiczny UAM.
- Wilde Melissa J., 2007, *Vatican II: A Sociological Analysis of Religious Change*, Princeton: Princeton University Press.
- Wilson David Sloan, 2003, *Darwin’s Cathedral: Evolution, Religion and the Nature of Society*, Chicago–London: The University of Chicago Press.

- Wilson David Sloan, 2005, *Testing Major Evolutionary Hypotheses About Religion with a Random Sample*, „Human Nature” 16(4): 382–409.
- Wiltgen Ralph M., SVD, 2001, *Ren wpada do Tybru. Historia Soboru Watykańskiego II*, przeł. Aleksandra Słowik, Poznań: Klub Książki Katolickiej.
- Winling Raymond, 1990, *Teologia współczesna 1945–1980*, przeł. Krystyna Kisielewska-Sławińska, Kraków: Znak.
- Wipszycka Ewa, 1994, *Kościół w świecie późnego antyku*, Warszawa: PIW.
- Wróbel Mirosław Stanisław, 2005, *Antyjudaizm a Ewangelia według św. Jana*, Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Wunn Ina, 2003, *The Evolution of Religions*, „Numen: International Review for the History of Religions” 50(4): 387–415.
- Zachara Maciej, 2013, *Kanon Rzymski w reformie liturgicznej – o. Botte*, „Liturgia.pl”, 11.11.2013, <https://www.liturgia.pl/Kanon-Rzymski-w-reformie-liturgicznej-o-Botte/> [dostęp: 28.02.2021].
- Zachara Maciej, 2019, *Zbawić czy zabawić? Gdy liturgia staje się show*, w: Paweł Milcarek, Tomasz Rowiński (red.), *Alarm dla Kościoła. Nowa reformacja?* (ss. 99–121), Warszawa: Demart.

WYKAZ SKRÓTÓW

AA	–	<i>Apostolicam actuositatem</i> (dokument Soboru Watykańskiego II)
AP	–	<i>Annuario Pontificio</i> (Watykan)
ASE	–	<i>Annuario Statisticum Ecclesiae</i> (Watykan)
b.d.	–	brak danych
BC	–	Bisschoppenconferentie (Holandia)
BCOS	–	Bishops' Conference of Scotland (Wielka Brytania)
BRIN	–	British Religion in Numbers – University of Manchester (Wielka Brytania)
BSA	–	British Social Attitudes (Wielka Brytania)
BUS	–	Bundesamt für Statistik (Szwajcaria)
CathDir	–	Catholic Directory (Wielka Brytania)
CBCEW	–	Catholic Bishops' Conference of England and Wales (Wielka Brytania)
CEB	–	Conférence épiscopale de Belgique (Belgia)
CECÉ	–	Comhdháil Easpag Caitliceach Éireann (Irlandia)
CEE	–	Conferencia Espiscopal Española (Hiszpania)
CEF	–	Conférence des évêques de France (Francja)
CEI	–	Conferenza Episcopale Italiana (Włochy)
CELAM	–	Consejo Episcopal Latinoamericano
CEP	–	Conferência Episcopal Portuguesa (Portugalia)
CES	–	Conférence des évêques suisses (Szwajcaria)
ChENS	–	Church of England Statistics (anglikańskie)
CONFER	–	Conferencia Española de Religiosos (Hiszpania)
CRD	–	Council for Research & Development (Wielka Brytania)
CSO	–	Central Statistics Office (Irlandia)
DOK	–	Deutsche Ordensobernkonferenz (Niemcy)
ESS	–	European Social Survey
EVS	–	European Values Survey
Fowid	–	Forschungsgruppe Weltanschauungen in Deutschland (Niemcy)
HCC	–	The Hierarchy of the Catholic Church
Ifop	–	Institut d'études opinion et marketing en France et à l'international (Francja)
INE	–	Instituto Nacional de Estadística (Hiszpania)
Ined	–	L'Institut national d'études démographiques (Francja)

ISSP	–	International Social Survey Programme
Kaski	–	Radboud Universiteit Nijmegen (Faculteit der Filosofie, Theologie en Religiewetenschappen) (Holandia)
KdD	–	Kongregacja ds. Duchowieństwa (Watykan)
KNR	–	Konferentie Nederlandse Religieuzen (Holandia)
KNW	–	Kongregacja Nauki Wiary (Watykan)
LG	–	<i>Lumen gentium</i> (dokument Soboru Watykańskiego II)
NOV	–	National Office for Vocation (Wielka Brytania)
ÖBK	–	Österreichische Bischofskonferenz (Austria)
p.p.	–	punkt procentowy
PC	–	<i>Perfectae caritatis</i> (dokument Soboru Watykańskiego II)
PRC	–	Pew Research Center (Stany Zjednoczone)
SB	–	Statistisches Bundesamt (Niemcy)
sDBK	–	Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Niemcy)
SJCh	–	Sekretariat ds. Jedności Chrześcijan (Watykan)
SPI	–	Das Schweizerische Pastoralsoziologische Institut (Szwajcaria)
VdCh	–	La vérité des chiffres (Francja)

SPIS ŹRÓDEŁ DANYCH WYKORZYSTANYCH W ROZDZIALE V

Dostęp do wszystkich witryn: 28 lutego 2021.

Strony nieaktualne wyszukiwano za pomocą Wayback Machine (archive.org)

Oznaczenie	Tytuł	Adres
BC	Bisschoppenconferentie	
	Kerncijfers	https://www.rkkerk.nl/kerk/kerkprovincie/kerncijfers/
BRiN	British Religion in Numbers	
	Catholic Community Estimates	http://www.brin.ac.uk/figures/catholic-community-estimates/
BSA	British Social Attitudes	
	UNITED KINGDOM 2018 INTERNATIONAL RELIGIOUS FREEDOM REPORT	https://www.state.gov/wp-content/uploads/2019/05/UNITED-KINGDOM-2018-INTERNATIONAL-RELIGIOUS-FREEDOM-REPORT.pdf
BUS	Bundesamt für Statistik	
1	Religionszugehörigkeit seit 1910	https://www.bfs.admin.ch/bfs/de/home.html
2	Heiraten nach gegenseitiger Konfession	https://www.bfs.admin.ch/bfs/de/home/statistiken/kataloge-datenbanken/tabellen.assetdetail.13187595.html
CathDir	Catholic Directory	
	Newly released statistics show the decline of the Catholic Church in England and Wales in 1960s and 1970s	https://lms.org.uk/statistics ; fotokopie: https://www.flickr.com/photos/josephshaw/albums/72157633564495456/with/8770188536/
CEB	Conférence épiscopale de Belgique	
1	De Katholieke Kerk in België 2018	http://newsletter.cathobel.be/181120/2018_Rapport_annuel_Eglise.pdf
2	De Katholieke Kerk in België 2019	https://www.kerknet.be/sites/default/files/Jaarrapport%20Bisschoppenconferentie%20NED%202019.pdf
3	De Katholieke Kerk in België 2020	https://www.kerknet.be/sites/default/files/2020_Jaarrapport%20Kerk.pdf

Oznaczenie	Tytuł	Adres
CEE	Conferencia Episcopal Española	
1	ACTIVIDAD CELEBRATIVA	http://www.transparenciaconferenciaepiscopal.es/accelebrativa.html
2	ACTIVIDAD PASTORAL	http://www.transparenciaconferenciaepiscopal.es/acpastoral.html
3	MEMORIA DE ACTIVIDADES	http://www.transparenciaconferenciaepiscopal.es/memoria.html
4	Estadísticas de seminarios	http://www.conferenciaepiscopal.es/estadisticas-de-seminarios/
5	La Iglesia en Cifras	https://web.archive.org/web/20001119232500fw_/http://www.conferenciaepiscopal.es/Estadisticas/Ig-cifras.htm
CEF	Conférence des évêques de France	
1	Les sacrements en France	https://eglise.catholique.fr/guide-eglise-catholique-france/statistiques-de-leglise-catholique-france-monde/statistiques-de-leglise-catholique-france/les-sacrements-en-france/
2	Statistiques de l'Eglise catholique en France	https://web.archive.org/web/20090219080016/http://www.eglise.catholique.fr/download/1-1792/statistiques-eglise-catholique-en-france-2008.pdf
3	Les ministres ordonnés et religieux	https://eglise.catholique.fr/guide-eglise-catholique-france/statistiques-de-leglise-catholique-france-monde/statistiques-de-leglise-catholique-france/ministres-ordonnes-religieux/
CEI	Conferenza Episcopale Italiana	
1	Statistiche italia 2012	https://vocazioni.chiesacattolica.it/wp-content/uploads/sites/10/2016/07/Statistiche-italia-2012.pdf
2	Preti e società in Italia. Una interessante lettura dei dati statistici in Italia fatta dal Prof. Roberto Cipriani	https://vocazioni.chiesacattolica.it/wp-content/uploads/sites/10/2018/11/22/La-relat%C3%A0-dei-preti-in-Italia-Roberto-Cipriani.pdf
3	Statistiche Vocazioni Italia 2017	https://vocazioni.chiesacattolica.it/wp-content/uploads/sites/10/2017/06/15/Statistiche-Vocazioni_Italia-2015-pubblicato-2017.pdf

Oznaczenie	Tytuł	Adres
4	Diocesi e Parrocchie	https://www.chiesacattolica.it/annuario-cei/regioni-diocesi-e-parrocchie/
CEP	Conferência Episcopal Portuguesa	
1	Dados estatísticos relativos às 20 Dioceses de Portugal	http://www.conferenciaepiscopal.pt/v1/estatisticas/
2	DADOS ESTATÍSTICOS DA IGREJA EM PORTUGAL E NO MUNDO	https://web.archive.org/web/20140829164425/http://www.conferenciaepiscopal.pt/v1/?page_id=478
CES	Conférence des évêques suisses	
1	Jahresberichte	https://www.bischoefe.ch/dokumente/jahresberichte/
2	Statistik der katholischen Kirche in der Schweiz	https://www.bischoefe.ch/wir/kirche-schweiz/statistisches/
CEVM	Comissão Episcopal Vocações e Ministérios	
1	Remontan las vocaciones sacerdotales en Portugal 1/03/19	„InfoCatólica”; https://www.infocattolica.com/?t=noticia&cod=34320
ChENS	Church of England Statistics	
	Parochial attendance, membership and finance statistics together with statistics of licensed ministers for the Church of England, January to December	https://www.churchofengland.org/sites/default/files/2017-11/Church%20Statistics%202009-2010.pdf
CIS	Centro de Investigaciones Sociológicas	
	BARÓMETRO	http://www analisis.cis.es/cisdb.jsp
CONFER	Conferencia Española de Religiosos	
	Informe estadístico	https://www.confer.es/que_hacemos/recursos
CRD	Council for Research & Development	
1	Mind the Gap: measuring religiosity in Ireland	https://www.catholicbishops.ie/2008/01/01/mind-the-gap-measuring-religiosity-in-ireland
2	Breslin Ann, Weafer John, Religious Belief, Practice and Moral Attitudes. A comparison of Two Surveys 1974-1987	https://www.catholicbishops.ie/images/stories/features/Research_anniversary_2010/Religious%20Belief,%20Practice%20and%20Moral%20Attitudes%20-%20a%20comparison%20of%20two%20surveys%201974-1984.pdf
3	Recent trends in ordained and professed people in the Catholic Church in Ireland	https://www.catholicbishops.ie/2014/07/03/trends-ordained-professed-people-catholic-church-ireland/

Oznaczenie	Tytuł	Adres
4	Eoin O'Mahony, Diocesan Priest Age Profile. A collection of new, age-based data from Catholic dioceses in Ireland. Revised edition; May 2014	https://www.catholicbishops.ie/2013/11/18/report-age-profile-diocesan-priests/
5	Eoin O'Mahony, Diocesan priests in Ireland 2006	https://www.catholicbishops.ie/2007/08/01/diocesan-priests-in-ireland/
6	Eoin O'Mahony, Report on the age profile of Diocesan priests currently working in Ireland's Dioceses, October 2007	https://www.catholicbishops.ie/2007/10/01/report-on-age-profile-of-diocesan-priests/
7	Weafer, John A., Breslin Ann, 1984, Irish Catholic Clergy and Religious 1970–1981	https://www.catholicbishops.ie/images/stories/features/Research_anniversary_2010/Irish%20Catholic%20Clergy%20and%20Religious%201970–1981.pdf
8	Sisters Orders in Ireland 2006	https://www.catholicbishops.ie/2007/08/01/sisters-orders-in-ireland/
CSO	Central Statistics Office	
1	Religion – Religious Change	https://www.cso.ie/en/releasesandpublications/ep/p-cp8iter/p8iter/p8rrc/
2	Table 4.11 Summary data for marriages	https://www.cso.ie/en/media/csoie/releasespublications/documents/statisticalyearbook/2011/c4vitalstatistics.pdf
3	Marriages Registered	https://data.cso.ie/table/VSA45
DOK	Deutsche Ordensobernkonzferenz	
1	Statistische Daten Männerorden	https://www.orden.de/presseraum/zahlen-fakten/statistik-maennerorden/ w WaybackMachine: http://www.orden.de/ordgem/ostatsm.php ; http://www.orden.de/ordgem/ostat-smkom.php ; http://www.orden.de/Allgemeines/Maenner-Statistik.htm
2	Statistische Daten Frauenorden	https://www.orden.de/presseraum/zahlen-fakten/statistik-frauenorden/
ESS	ESS – European Social Survey,	
		http://nesstar.ess.nsd.uib.no/webview/
EVS	European Values Study	
		https://zocat.gesis.org/webview/index.jsp?object=http://zocat.gesis.org/obj/fCatalog/Catalog5

Oznaczenie	Tytuł	Adres
FAO	Food and Agriculture Organization	
	Employment Indicators (Employment in agriculture)	http://www.fao.org/faostat/en/#data/OE
Fowid	Forschungsgruppe Weltanschauungen in Deutschland	
1	Katholische Weltpriester Evangelische Theologen 1953–2003	https://fowid.de/sites/default/files/download/katholische_weltpriester_evangelische_theologen_1953-2003.pdf
2	Priesterweihen in Deutschland 1962 – 2015	https://fowid.de/meldung/priesterweihen-deutschland-1962-2015
3	Frauenorden in Deutschland	https://fowid.de/meldung/frauenorden-deutschland
4	Männerorden in Deutschland, 1990 – 2016	https://fowid.de/meldung/maennerorden-deutschland-1990-2016
5	Eheschließungen in Deutschland (1953 – 2015)	https://fowid.de/meldung/eheschliessungen-deutschland-1953-2015
6	Frauen- und Männerorden in Österreich	https://fowid.de/meldung/frauen-und-maennerorden-oesterreich
GUS	Główny Urząd Statystyczny	
1	Małżeństwa zawarte cywilnie i wyznaniowe	https://bdl.stat.gov.pl/BDL/metadata-cechy/1345
2	Tabl. 6. Urodzenia żywe według kolejności urodzenia dziecka u matki w latach 1960–2019	https://stat.gov.pl/download/gfx/portalinformacyjny/pl/defaultaktualnosci/5468/16/1/1/tablica_6.xls
3	Małżeństwa zawarte	https://bdl.stat.gov.pl/BDL/metadata-cechy/1872
HCC	The Hierarchy of the Catholic Church	
	Structured View of Dioceses in Europe	http://www.catholic-hierarchy.org/diocese/qview7.html
Ifop	Institut d'études opinion et marketing en France et à l'international	
1	Ifop collectors N°10 – 1961: Le catholicisme en France à la veille de Vatican II	https://www.ifop.com/publication/ifop-collectors-n10-1961-le-catholicisme-en-france-a-la-veille-de-vatican-ii/
2	1973: Les catholiques français et la religion	https://www.ifop.com/wp-content/uploads/2018/03/721-1-document_file.pdf
IHME	Institute for Health Metrics and Evaluation	
	Gross Domestic Product (GDP) Estimates by Country 1950–2015.	https://doi.org/10.6069/ZQ5N-JA24

Oznaczenie	Tytuł	Adres
INE	Instituto Nacional de Estadística	
1	Matrimonios de diferente sexo por provincia de residencia del matrimonio y forma de celebración del matrimonio	https://www.ine.es/jaxi/Datos.htm?path=/t20/e301/matri/a2012/&file=15010.px
2	Movimiento Natural de la Población: Nacimientos	https://www.ine.es
INSEE	L'Institut national de la statistique et des études économiques	
1	Brutel Chantal, 2014, Les immigrés récemment arrivés en France. Une immigration de plus en plus européenne	https://www.insee.fr/fr/statistiques/1281393
2	Évolution du nombre de mariages selon le sexe des partenaires (Séries depuis 1946 pour la France métropolitaine, 1957 pour la France entière)	https://www.insee.fr/fr/statistiques/fichier/2546230/RETRO1.xls
IONA	Iona Institute	
1	Attitudes Towards the Catholic Church	https://ionainstitute.ie/wp-content/uploads/2014/11/Attitudes-to-Church-poll.pdf
2	Church attendance in Ireland increases	https://ionainstitute.ie/wp-content/uploads/2014/11/Press_Release_by_The_Iona_Institute_2Nov2009-1.pdf
Ipsos	IPSOS Public Affairs	
	I cattolici tra presenza nel sociale e nuove domande alla politica novembre 2017	https://web.archive.org/web/http://www.acli.it/wp-content/uploads/2017/11/Cattolici-e-politica-analisi-Ipsos-novembre-2017.pdf
ISKK	Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego	
1	Annuario Statisticum Ecclesiae in Polonia	http://www.iskk.pl/badania/roczniki-statystyczne
2	Rocznik Kościoła 1918–1990	http://www.iskk.pl/badania/roczniki-statystyczne/207-rocznik-kosciola-1918-1990
3	Rocznik Kościoła 1991–2011	http://www.iskk.pl/badania/roczniki-statystyczne/306-rocznik-kosciola-1991-2011
4	Powołania kapłańskie i zakonne 1995–2004	https://web.archive.org/web/20070220200528/http://www.iskk.ecclesia.org.pl/powolania_2004.htm
5	KOŚCIÓŁ W POLSCE	https://web.archive.org/web/20130101024804/http://www.iskk.pl/kosciolnaswiecie/117-powolania.html

Oznaczenie	Tytuł	Adres
6	Porzucenia kapłaństwa na tle liczby księży w Kościele na początku XXI wieku (Notatka statystyczna)	http://www.iskk.pl/badania/struktury/315-porzucenia-kaplanstwa-na-tle-liczby-ksiezy-w-kościele-na-poczatku-xxi-wieku-notatka-statystyczna
ISSP	The International Social Survey Programme	
		https://www.gesis.org/en/issp/home
Istat	Istituto nazionale di statistica	
1	Matrimoni per rito; sposi per sesso e stato civile	http://demo.istat.it/altridati/matrimoni/
2	Famiglie; Tavola 3.5 – Matrimoni secondo il rito – Anni 1930–2009, s. 169	https://www.istat.it/it/files//2019/03/cap_3.pdf
Kaski	Radboud Universiteit Nijmegen (Faculteit der Filosofie, Theologie en Religiewetenschappen)	
1	De Rooms-katholieke Kerk in Nederland, 1960–2000, een statistisch trendrapport	https://www.ru.nl/publish/pages/542875/memo326.pdf
2	Religieuzen	https://www.ru.nl/kaski/onderzoek/cijfers-rooms/virtuele_map/religieuzen/
3	Katholieken	https://www.ru.nl/kaski/onderzoek/cijfers-rooms/virtuele_map/katholieken/
4	Sacramenten en kerkelijke rituelen	https://www.ru.nl/kaski/onderzoek/cijfers-rooms/virtuele_map/sacramenten_en/
5	Kerkgangers	https://www.ru.nl/kaski/onderzoek/cijfers-rooms/virtuele_map/kerkgangers/
6	Pastoraal personeel	https://www.ru.nl/kaski/onderzoek/cijfers-rooms/virtuele_map/pastoraal_personeel/
7	Kerncijfers Rooms-Katholieke Kerk (2000–2010, 2012–2019)	https://www.ru.nl/kaski/onderzoek/publicaties/
8	De Rooms-Katholieke Kerk in Nederland, 1960–1998	https://www.ru.nl/publish/pages/542875/memo317.pdf
KdD	Congrégation pour le Clergé	
1	Total prêtres séculiers + religieux	http://www.clerus.org/clerus/dati/2003-06/22-6/pretresparpay-scont.htm
2	Prêtres séculiers – ordinations, décès et défections,	http://www.clerus.org/clerus/dati/2007-12/08-6/demographiese-culiero7.htm

Oznaczenie	Tytuł	Adres
3	Fidèles catholiques – pourcentages par continent	http://www.clerus.org/clerus/dati/2007-12/08-6/proportioncathoso7.htm
4	Total grands séminaristes	http://www.clerus.org/clerus/dati/2008-12/05-6/totalseminaristes08.htm
KNR	Konferentie Nederlandse Religieuzen	
1	Cijfers aantallen religieuzen	https://www.knr.nl/organisatie/pagina.asp?pagina_id=43 w WaybackMachine: https://web.archive.org/web/20160622075211/http://www.knr.nl/organisatie/pagina.asp?pagina_id=43
KPŻKK	Konferencja Przełożonych Żeńskich Klasztorów Kontemplacyjnych	
1	Statystyka	https://klauzura.katolik.pl/xhtml/statystyka/2020/
KWPZM	Konferencja Wyższych Przełożonych Zakonów Męskich w Polsce	
1	Statystyki	https://www.zyciezakonne.pl/dzialy/dokumenty/statystyki/
KWPZZZ	Konferencja Wyższych Przełożonych Żeńskich Zgromadzeń Zakonnych	
1	Statystyka	https://zakony-zenskie.pl/statystyka/
2	Statystyka powołań w Zgromadzeniach żeńskich w Polsce od 1.10.2006 do 30.09.2007	https://web.archive.org/web/20160416152740/http://zakony-zenskie.pl/index.php/statystyka/254--2007-statystyka-powoa-w-zgromadzeniach-ekich-w-polsce-2006-2007
NOV	National Office for Vocation	
	Statistics	http://www.ukvocation.org/?page_id=1193
OECD	Organisation for Economic Co-operation and Development	
	Population and employment by main activity	https://stats.oecd.org/Index.aspx?-DataSetCode=SNA_TABLE3#
ÖBK	Österreichische Bischofskonferenz	
1	Kirchliche Statistik der Diözesen Österreichs (Klerus, Orden, Kirchen)	https://www.katholisch.at/site/kirche/sl/kircheinoesterreich/statistik
2	Kirchliche Statistik der Diözesen Österreichs (Katholiken, Pastoraldaten)	https://www.katholisch.at/site/kirche/sl/kircheinoesterreich/statistik
3	Kirchliche Statistik	https://www.katholisch.at/site/kirche/sl/kircheinoesterreich/statistik

Oznaczenie	Tytuł	Adres
PORDATA	Base de Dados de Portugal Contemporâneo	
	Casamentos não católicos entre pessoas do sexo oposto	https://www.pordata.pt/Portugal/Casamentos+n%c3%a3o+cat%c3%b3licos+entre+pessoas+do+sexo+oposto+(percentagem)-420
PRC	Pew Recerch Center	
1	In Western European Countries With Church Taxes, Support for the Tradition Remains Strong	https://www.pewforum.org/2019/04/30/in-western-european-countries-with-church-taxes-support-for-the-tradition-remains-strong/
2	The Changing Global Religious Landscape	https://www.pewforum.org/2017/04/05/the-changing-global-religious-landscape
Rojas	Jesús Domínguez Rojas	
	La Iglesia española en cifras. Análisis de los datos estadísticos (1960–1980)	https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=251660
SB	Statistisches Bundesamt	
1	Joachim Eicken, Ansgar Schmitz-Veltin, Die Entwicklung der Kirchenmitglieder in Deutschland. Statistische Anmerkungen zu Umfang und Ursachen des Mitgliederrückgangs in den beiden christlichen Volkskirchen, Statistisches Bundesamt „Wirtschaft und Statistik“, 6/2010, s. 589	https://www.destatis.de/DE/Methoden/WISTA-Wirtschaft-und-Statistik/2010/06/entwicklung-kirchenmitglieder-062010.pdf
2	Erwerbstätige im Inland nach Wirtschaftssektoren	https://www.destatis.de/DE/Themen/Wirtschaft/Konjunkturindikatoren/Lange-Reihen/Arbeitsmarkt/lrerw13a.html
sDBK	Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz	
1	Katholiken, Gottesdienstteilnehmer 1950 -2018	https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/Zahlen20und20Fakten/Kirchliche20Statistik/Katholiken20und20Gottesdienstteilnehmer/2018-Katholiken-Gottsdienstteilnehmer_1950-2018.pdf
2	Eintritte, Wiederaufnahmen zur katholischen Kirche sowie Austritte aus der katholischen Kirche	https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/Zahlen%20und%20Fakten/Kirchliche%20Statistik/Eintritte%2C%20Wiederaufnahmen%20zur%20katholischen%20Kirche%20sowie%20Austritte%20aus%20der%20katholischen%20Kirche/2019-Wiederaufnahmen-Eintritte-Austritte_1950-2019.pdf

Oznaczenie	Tytuł	Adres
3	Taufen, Geburten und Gestorbene innerhalb der katholischen Kirche 1960–2012.	https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/Zahlen%20und%20Fakten/Kirchliche%20Statistik/Taufen%2C%20Geburten%20und%20gestorbene%20Katholiken/2014-Tabelle-Geburten-Taufen-Verstorbene-letzteFassung-1960-2012.pdf
4	Katholische Kirche in Deutschland – Statistische Daten 1998–2019	https://www.dbk.de/kirche-in-zahlen/kirchliche-statistik/
5	Katholiken und Gottesdienstteilnehmer 1950–2019	https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/Zahlen%20und%20Fakten/Kirchliche%20Statistik/Katholiken%20und%20Gottesdienstteilnehmer/2019-Katholiken-Gottesdienstteilnehmer_1950-2019.pdf
6	Erstkommunionen, Firmungen und Taufen 1978–2019	https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/Zahlen%20und%20Fakten/Kirchliche%20Statistik/Erstkommunionen%2C%20Firmungen%2C%20Taufen/2019-Erstkommunionen-Firmungen-Taufen_1978-2019.pdf
7	Weltpriester und Ordenspriester, ständige Diakone sowie Pastoral- und Gemeindeassistenten und -referenten 1996–2017	https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/Zahlen%20und%20Fakten/Kirchliche%20Statistik/Welt-%20und%20Ordenspriester/2017-Tabelle-Priester-Laien-alle_1996-2017-Zeitreihe.pdf
8	Personalstatistik (Nachweisungen) der katholischen Kirche für Deutschland	https://www.dbk.de/kirche-in-zahlen/kirchliche-statistik/
9	Weltpriester und Ordenspriester in der Pastoral	https://www.dbk.de/kirche-in-zahlen/kirchliche-statistik/
10	Statistik der Neupriester (Priesterweihen nach Diözesen) 1962–2021	https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/Zahlen%20und%20Fakten/Kirchliche%20Statistik/Priesterweihen_Neupriester/2021-Priesterweihen-nach-Bistue-mern_1962-2021.pdf
11	Katholische Kirche in Deutschland Zahlen und Fakten	https://www.dbk.de/kirche-in-zahlen/kirchliche-statistik/
12	Neu aufgenommene Priesteramtskandidaten 1972–2021	https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/Zahlen%20und%20Fakten/Kirchliche%20Statistik/Neuaufgenommene%20Priesterkandidaten/2021-Tab-Priesteramtskandidaten_1972-2021.pdf

Oznaczenie	Tytuł	Adres
SPI	Das Schweizerische Pastoralsoziologische Institut	
1	Taufen in der katholischen Kirche	https://kirchenstatistik.spi-sg.ch/taufen/
2	Kirchenaustritte kath. Kirche	https://kirchenstatistik.spi-sg.ch/kirchenaustritte/
3	Bestattungen	https://kirchenstatistik.spi-sg.ch/bestattungen/
4	Kircheneintritte	https://kirchenstatistik.spi-sg.ch/kircheneintritte/
5	Gottesdienste in der kath. Kirche	https://kirchenstatistik.spi-sg.ch/gottesdienste-und-gottesdienstbesuch/
6	Trauungen in der katholischen Kirche	https://kirchenstatistik.spi-sg.ch/trauungen/
7	Diözesanklerus Rückgang	https://kirchenstatistik.spi-sg.ch/dioezesanklerus/
8	Männerorden	https://kirchenstatistik.spi-sg.ch/maennerorden/
UN	United Nations, Population Division, Department of Economic and Social Affairs	
	World Urbanization Prospects: The 2018 Revision File 2: Percentage of Population at Mid-Year Residing in Urban Areas by Region, Subregion, Country and Area,	https://population.un.org/wup/Download/Files/WUP2018-F02-Propotion_Urban.xls
VdCh	La vérité des chiffres	
1	Le baptême et les catholiques de France	http://www.servianet.com/laveritedeschiffres/eglise/bapt1.pdf
2	Les ordinations depuis 300 ans – reflets de la France	http://www.servianet.com/laveritedeschiffres/eglise/courbe.pdf
WB	The World Bank	
	Death rate, crude (per 1,000 people) – France	https://data.worldbank.org/indicator/SP.DYN.CDRT.IN?locations=FR
Wiki	Wikipedia – wolna encyklopedia	
1	Polscy biskupi katolicy	https://pl.wikipedia.org/wiki/Polscy_biskupi_katolicy
Zensus	Zensus 2011	
	Zensusdatenbank	https://ergebnisse.zensus2011.de/#StaticContent:00,BE-K_4_1_6,m,table

