

Przegląd Religioznawczy 4(274)/2019

The Religious Studies Review

ISSN: 1230-4379

e-ISSN: 2658-1531

www.journal.ptr.edu.pl

KAMIL M. KACZMAREK

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Wydział Socjologii

e-mail: camillos@amu.edu.pl

ORCID: 0000-0001-6885-0608

Janusowe oblicze wiarygodności. Kościół zaplątany w nowoczesność

Janus-faced veracity. Church entangled in modernity

Abstract. Sociological theory of evolution of religions, like theory of religious economy, adopts supply-side perspective on religious phenomena. It allows to redefine a problem of religious faith in terms of veracity, asking first “whom people believe” and “why him” before “who believes.” But taken in a perspective of system-theory, the veracity reveals its two-fold character. Religious organisation depends on its veracity in relation to its own believers but in different way its subsistence is conditioned by relations with other, non-religious actors in social environment, such as media, political or economic organisations. In this context, veracity becomes credibility. The paper argues that efforts made during Vatican II council to restore an external credibility had far-reaching consequences leading to erosion of internal veracity. Increase of transparency manifested in greater openness to mass-media, abandonment of claims to exclusivity in relations to the political sphere could cause a short-term crisis, but acceptance of the idea of ecumenism (which strongly silenced claims to be the only depositary of religious truth) and openness to scholarly inquiry on the very foundations of catholic dogmas, i.e. Bible and Tradition had much more important unintended effects. Questioning historical reliability of the New Testament (Jesuit Superior General Sosa Abascal noticed recently that “no one had a recorder to take down his words”) and faithfulness of transfer of the apostolic traditions resulted in gradual erosion of conviction in truthfulness of their own doctrine among catholic clergy or, at least, to uncertainty and doubt. It deprived them in their ability to enthuse their flock with faith and to lead their life in consistency with their own teachings.

Keywords: veracity, Catholic Church, evolution of religions, system-theory

Socjologowie religii od dawna zajmują się wiarą, badają jej intensywność (według deklaracji: głęboko wierzący, wierzący, wątpiący, niewierzący), jej treść (afirmowanie poszczególnych „prawd wiary”) czy zróżnicowanie jej przejawów w poszczególnych kategoriach społecznych (wiek, płeć, miejsce zamieszkania, klasa społeczna). Podejście to koncentruje się na ogóle wiernych i najczęściej milcząco zakłada, że wiara uwarunkowana jest innymi zjawiskami społecznymi – czy to obejmującymi całość życia społecznego, czy też wynikającymi ze społecznej dyferencjacji. Często wpisuje się ono w „paradygmat sekularyzacyjny” zakładający wewnętrzną sprzeczność między religią, zjawiskiem właściwym społeczeństwu tradycyjnym, a nowoczesnością (z urbanizacją, dominacją nauki, wolnego rynku, demokracją liberalną etc.) i spodziewający się spadku religijności w miarę narastania składających się na nowoczesność trendów.

W ostatnich dekadach ożywczego przesunięcia akcentów dokonali twórcy „paradygmatu rynkowego” (Rodney Stark, Laurence Iannaccone, Roger Finke, William Bainbridge), kwestionujący w oparciu o rosnącą liczbę danych tezę o nieuchronnej sekularyzacji. Autorzy ci źródeł przemian w natężeniach wskaźników religijności upatrują po stronie dostawców treści i usług religijnych: organizacji religijnych takich jak kościoły, sekty czy kultury.

Podobnego przesunięcia akcentów dokonuje socjologiczna teoria ewolucji religii (Kaczmarek, 2013), dla której istotne są procesy rywalizacji organizacji religijnych o nisze utrzymujące, procesy adaptacji czy akomodacji w nich zachodzące czy różnego rodzaju sposoby opierania się wymuszanej z zewnątrz zmianie zasadniczych treści danego systemu religijnego. W przeciwieństwie do paradygmatu sekularyzacyjnego, zmiany zachodzące w ramach religijnej wspólnoty nie są ujmowane jako epifenomen przemian zachodzących w społeczeństwie jako całości, ale są współokreślane przez relację do organizacji religijnej.

W ramach tych podejść zagadnienie wiary uzyskuje nowe sformułowanie: nie tyle (czy nie tylko) pytać należy, „kto” i „w co wierzy”, ale „komu wierzy”, a gdy pytamy, „dlaczego” wierzy, to nie tyle chodzi o subiektywne motywy wierzącego, ile o obiektywne cechy, które sprawiają, że wierzy on temu właśnie, a nie innemu przekazowi religijnemu, prezentowanemu przez tę, a nie inną organizację religijną.

Wiara, ujęta od strony przedmiotu (organizacji), któremu się wierzy, może zostać problematyzowana jako wiarygodność.

1. Dwie strony wiarygodności

Organizacja eklezjastyczna ujęta systemowo funkcjonuje w podwójnym kontekście. Z jednej strony jest w pewnym zakresie uwarunkowana środowiskiem społecznym, w jakim działa, z drugiej zależna jest od własnej niszy (wspólnoty

czy społeczności wiernych). Naturalnie nie zawsze rozróżnienie to jest istotne – w sytuacji gdy organizacji udaje się podporządkować sobie całość życia społecznego, jak w mitycznej *christianitas*, oba kręgi się zasadniczo pokrywają – nisza obejmuje całość liczącego się środowiska społecznego.

Różnica ta staje się jednak fundamentalna w nowożytności, w miarę rozdziału Kościoła od państwa, powstania niezależnych mediów, nauki, świeckiej kultury i pluralizmu religijnego. W takim kontekście wiarygodność Kościoła ujawnia swoje Janusowe oblicze. Inne bowiem kryteria do oceny wiarygodności stosują podmioty z otoczenia społecznego, innym zaś podlega wiarygodność wobec członków własnej niszy i własnej organizacji.

2. Wiarygodność zewnętrzna

Wiarygodność organizacji eklezjastycznej wobec środowiska społecznego może w istotny sposób wpływać na jej ewolucyjny sukces. Daje szansę na neutralność albo nawet wsparcie ze strony niereligijnych instytucji, na zapośredniczony przez te ostatnie transfer zasobów społecznych. Jest to szczególnie istotny wymiar dla instytucji eklezjastycznych, uzależnionych od państwa, utrzymujących się z podatku kościelnego, korzystających z ulg podatkowych, wsparcia dla prowadzonej przez siebie działalności charytatywnej, a szczególnie posiadających własne przedsiębiorstwa, szkoły, szpitale czy nawet – jak Kościół w Niemczech – banki. Także osoby niezaangażowane religijnie skłonne są płacić podatek kościelny czy akceptować publiczne wsparcie dla działalności Kościoła, ze względu na użyteczne społecznie inicjatywy, które są z tych środków utrzymywane. Podobna sytuacja obserwowana w krajach nordyckich skłoniła socjologów do sformułowania koncepcji religii zastępczej. Mimo że ludność tych krajów należy do najmniej wierzących i najmniej praktykujących populacji świata, skłonna jest mimo to płacić wysokie podatki na swoje Kościoły (Davie, 2010, s. 201 nn.). Dla porównania, w znacznie trudniejszej sytuacji jest Kościół katolicki we Francji, gdzie zmagać się musi z silnym ruchem sekularnym umniejszającym jego wiarygodność i wypychającym ze sfery publicznej. Nie dziwi w tym kontekście postawa francuskiego episkopatu, którego działania w okresie posoborowym ukierunkowane były w dużej mierze na uwiarygadnianie się wobec otoczenia. Środkiem po temu miało być zaangażowanie poprzez działanie na rzecz społeczeństwa czy ludzkości (Kasprzak, 2018, s. 289). Jak stwierdził w swym *expose* na jednym z posiedzeń Konferencji Episkopatu Francji bp Raymond Bouchex: „im bardziej kapłani i posługujący pojawią się jako użyteczni światu, tym bardziej sakramenty i modlitwa będą postrzegane jako autentyczna służba ludzkiej historii” (Kasprzak, 2018, s. 321).

Z tak rozumianą wiarygodnością wiąże się pojęcie, które w ostatnich dekadach zrobiło sporą karierę w socjologii i ekonomii – zaufania. Jak dowodził m.in. Francis Fukuyama (1997), od tego, na ile dana kultura generuje zaufanie, zależy zdolność społeczeństwa do samoorganizacji czy innowacyjności. Zaufanie w ujęciu rozwijających tę koncepcję socjologów stanowi mechanizm umożliwiający działanie w warunkach ryzyka, podmioty chętniej wchodzą bowiem w relacje z tymi, których nim obdarzają. Tak rozumiane zaufanie różni się od wiarygodności przede wszystkim tym, że jest potencjalnie ukierunkowane na współdziałanie i sytuuje się w kontekście przyszłości, podczas gdy wiarygodność jest zakorzeniona w przeszłych doświadczeniach. Wiarygodność posiada jednak znaczący wpływ na proces budowania zaufania, gdyż stanowi podstawowy warunek bycia nim obdarzonym. W tym kontekście opiera się przede wszystkim na reputacji, czyli znanej historii wcześniejszego działania danej instytucji. Tylko w pewnym stopniu podlega natomiast wpływowi bieżących osiągnięć czy kształtowanego świadomie wizerunku (Sztompka, 2002, s. 429 nn.).

Wiarygodność tego rodzaju, którą możemy określić jako zewnętrzną, odnoszącą się przede wszystkim do otoczenia społecznego instytucji eklezjastycznej, nie wyczerpuje zagadnienia ani nie jest warunkiem koniecznym sukcesu religii. Chrześcijaństwo rozwijało się do czasów Konstantyna, dysponując nikłą wiarygodnością zewnętrzną.

3. Wiarygodność wewnętrzna

Z ewolucyjnego punktu widzenia rozwój czy przetrwanie danej religii zależy nie tylko od czynników środowiskowych, ale także od struktur i procesów wewnętrznych, które umożliwiają przeciwstawianie się w pewnych granicach presji sił zewnętrznych, samodzielne pozyskiwanie zasobów, rekrutację członków i rozwój. W tym wewnętrznym kontekście wiarygodność uzyskuje centralne znaczenie. O ile ludzie przekonani są o istnieniu sfery zjawisk określanых (z braku lepszego terminu) mianem nadprzyrodzonych, czyli odrębnego od przyrodniczego i społecznego środowiska, w jakim toczy się ich życie (które określam „środowiskiem nadprzyrodzonym” (Kaczmarek, 2013, s. 137)), gdy postrzega się je jako źródło potencjalnych zagrożeń czy zasobów, o tyle odczuwają potrzebę praktycznego ustosunkowania się do niego. W każdym środowisku warunkiem wstępnym jakichkolwiek sensownych działań jest posiadanie zasobu informacji o strukturze tego środowiska (które obiekty mogą stanowić w nim zagrożenie, a które mogą być źródłem zasobów) oraz o skutecznych praktykach zapobiegania zagrożeniu czy pozyskiwania zasobów.

Źródłem tej wiedzy są wydarzenia przyjęte jako manifestacje tej nadprzyrodzonej rzeczywistości (uznawane za „cuda” bądź nadprzyrodzone „wizje”). Opowieści o nich (czyli mity) przekazywane są pierwotnie w ramach tradycji plemiennej czy w gronie specjalistów religijnych, a w bardziej złożonych społeczeństwach – przez organizacje eklezjastyczne.

Innymi słowy, podstawową funkcją organizacji eklezjastycznych jest przechowywanie (czyli transmisja z pokolenia na pokolenie) i dostarczanie wspólnocie wiernych praktycznie istotnych informacji o środowisku nadprzyrodzonym. Informacje są uznawane za użyteczne, gdy są odbierane jako wiarygodne, czyli obiektywnie opisujące owo środowisko. Uznanie ich za wiarygodne określa stopień, w jakim wierni są skłonni je pozyskiwać, a w związku z tym wspierać byt organizacji. Wierni nie muszą znać wszystkich uzasadnień, łańcuchów rozumowania, poprzez które informacje te wywodzone są ze źródłowych mitów. Oceniają wiarygodność doktryny najczęściej pośrednio, obserwując członków organizacji eklezjastycznej. Stąd wiarygodność wewnętrzna obejmuje w pierwszym rzędzie wiarygodność członków organizacji, a dopiero wtórnie, jako konsekwencja, wiarygodność doktryny w odbiorze wiernych. Wierni oceniają wiarę członków organizacji w głoszoną przez siebie doktrynę wspierani przez ewolucyjnie ukształtowane mechanizmy empatii i wykrywania nieszczeroci w oparciu o niewerbalne i mimowolne komunikaty towarzyszące przekazowi religijnemu, ale oceny tej dokonują również, obserwując stopień, w jakim postępowanie głosicieli doktryny jest przez nią faktycznie określane.

4. Źródła wiarygodności wewnętrznej

Aby więc organizacja eklezjastyczna była wiarygodna wobec członków własnej niszy, głoszona przez nią doktryna musi być wiarygodna w pierwszym rzędzie dla członków tej organizacji. Ta z kolei wiarygodność doktryny opiera się przede wszystkim na jej (1) pochodzeniu, zakorzenieniu w dawnych doświadczeniach nadprzyrodzonych („cuda”, „wizje”) poprzez warstwę mityczną. Wiarygodności takiej nie posiada doktryna, która stanowi arbitralny produkt czy wytwór samej organizacji. 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 posiada mniejszą zdolność kształtowania zachowań.

Zrozumiałe jest w tym kontekście, że warstwa mityczna doktryny, składająca się z opowieści o pierwotnych doświadczeniach religijnych, stanowi fundamentalny zasób. Powszechnym do tego środkiem jest sakralizacja tej

warstwy, co w kulturach piśmiennych przejawia się w nadaniu tekstom ową warstwę zawierającym szczególnego, sakralnego charakteru. Jak zauważył Émile Durkheim (1990, s. 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, obkłada różnymi tabu, ale także 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.

W złożonym i konkurencyjnym środowisku społecznym, w kontekście mniejszego lub większego pluralizmu, w którego rezultacie rośnie sceptycyzm wobec doktryn poszczególnych religii, istotne stają się inne źródła wiarygodności. Jednym z nich jest (2) wewnętrzna spójność. 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 (Vermes, 2008)). Stąd też jedną ze strategii, którą religie mogą przyjąć, aby podnieść wiarygodność własnej doktryny, jest rozbudowywanie systemu spójnych interpretacji własnej tradycji mitycznej, które składają się na warstwę dogmatyczną.

W pewnym zakresie na wiarygodność wewnętrzną wpływa także (3) 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, prowadzić musi do napięć i ostatecznie obniżenia wiarygodności również innych twierdzeń w nim zawartych.

Kwestia spójności zewnętrznej ujawniła się zwłaszcza po rozpadzie cywilizacji chrześcijańskiej, w nowożytności, a szczególnie w związku z dynamicznym rozwojem nauk przyrodniczych i społecznych w XIX wieku. Przybrał on postać tzw. kontrowersji modernistycznej. W tym wypadku (inaczej niż w przypadku reformacji, która doczekała się też pozytywnej odpowiedzi)

ośrodek regulacyjny Kościoła, 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.

5. Decyzje Soboru Watykańskiego II a wiarygodność

Analizowany w tym kontekście Sobór Watykański II można uznać za wielką próbę podniesienia spójności zewnętrznej doktryny katolickiej wobec nierozwiązanej sprzeczności między nowożytną kulturą a tradycyjną interpretacją katolicyzmu.

Co trzeba jednak podkreślić, nic nie wskazuje na to, by w okresie przedsoborowym sprzeczność ta stanowiła istotny problem dla wspólnoty wiernych, niszy katolicyzmu. Jak zauważają historycy Kościoła, a ich tezy znajdują potwierdzenie we wskaźnikach religijności, katolicyzm po II wojnie światowej przeżywał okres dynamicznego rozwoju (O'Malley, 2011, s. 33). Sobór nie był odpowiedzią na nacisk oddolny ze strony wiernych (Wilde, 2007, s. 5), a także ze strony większości członków hierarchii, za czym przemawia fakt, że większość postulatów, które napływały do komisji przygotowujących Sobór (jak postulat ogłoszenia nowego dogmatu maryjnego czy potępienia komunizmu) zostały w trakcie prac zignorowane. Dysonans poznawczy wynikający ze sprzeczności zewnętrznej mógł być jednak czynnikiem obniżającym wiarygodność doktryny dla pewnego grona wpływowych na soborze duchownych i teologów. Tym gorliwiej włączyli się oni w prace nad dokumentami soborowymi, gdyż widzieli w tym szansę na przezwyciężenie konfliktu.

A jednak zdecydowana większość biskupów, którzy przyjechali na sobór, nie miała wyrobionych poglądów ani głębszych kompetencji teologicznych: „Nie mieli oni szerszego rozeznania w nierzadko złożonych, technicznych zagadnieniach, do dyskusji nad którymi ich wezwano” (O'Malley 2011, s. 175, por. s. 167). Przytaczana przez Melissę Wilde wypowiedź biskupa z USA, który sam siebie określa jako „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, s. 13). Bardziej zasadną hipotezą jest zatem – moim zdaniem – ta, że sobór miał na celu podniesienie zewnętrznej wiarygodności Kościoła katolickiego wobec niere-

ligijnego środowiska społecznego. Niezależnie od kompetencji teologicznych biskupi z racji swej funkcji reprezentowali lokalne Kościoły (diecezje) wobec środowiska społecznego, znajdowali się w centrum zainteresowania mediów i polityków, wypowiedzi ich, jako wyposażone w nadrzędny lokalnie autorytet wzbudzały żywsze zainteresowanie niereligijnej opinii publicznej. Dotyczy to zwłaszcza Kościołów lokalnych, których biskupi i teologowie byli głównymi protagonistami watykańskiego zgromadzenia, określanymi jako „przymierze nadreńskie” (Francja, Niemcy, Austria, Holandia, Belgia). Dlatego właśnie, jak zauważa O’Malley, „Vaticanum II zwracał większą uwagę na otaczający świat niż którykolwiek wcześniejszy sobór, a dialog z tym światem uznawał za jedno ze swoich zasadniczych zadań” (O’Malley, 2011, s. 58).

Można wyróżnić szereg działań, które wpisują się w tę logikę, obejmujących sferę (A) medialną, (B) polityczną, (C) religijną i (D) poznawczą.

Sobór Watykański II odbywał się już w epoce radia i telewizji, a we wszystkich mass mediach (A) wzbudzał olbrzymie zainteresowanie. Uprowadzając je, Jan XXIII powołał specjalne biuro prasowe, organizujące konferencje z dziennikarzami, odbywające nieformalne z nimi spotkania, publikujące biuletyny i monografie w dziesięciu językach. Oddano do użytku nową salę prasową, a Paweł VI powołał „Komitet prasowy”. Własne sieci informacyjne zaczęły też organizować niektóre episkopaty (Mattei, 2012, s. 206 nn).

W sferze politycznej (B) okres obrad soborowych (począwszy do encykliki *Pacem in terris* Jana XXIII) wiąże się też z jednoznacznym opowiedzeniem się Kościoła za pokojem (O’Malley, 2011, s. 224; Mattei, 2012, s. 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, s. 351). Stanowcze potępienie wojny i peany na cześć pokoju zawiera ostatecznie dokument soborowy *Gaudium et spes* (pkt 79–82) (O’Malley 2011, s. 355). Znacznie głębsze zmiany w ustosunkowaniu się Kościoła do sfery politycznej przyniósł jednak ostatecznie promulgowany ostatniego dnia soboru, ale żywo dyskutowany od pierwszej sesji dokument *O wolności religijnej* – deklaracja, zdająca się radykalnie wychodzić naprzeciw oczekiwaniom elit politycznych krajów zachodnich demokracji. Nie tylko sytuowała ona Kościół na jednej płaszczyźnie z innymi wyznaniem, ale tym samym deklarowała rezygnację z dotychczasowych roszczeń do wyjątkowego traktowania przez państwo. Oznaczało to 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 for-

malnie 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 uzgodnień bezpośrednio nawet z rządami wyłonionymi przez siły jak najdalej od chrześcijaństwa, bez oglądania się na polityczną reprezentację katolickich wyborców.

Oprócz otwarcia się na „świat współczesny”, drugim najistotniejszym kierunkiem wyznaczonym soborowi przez Jana XXIII było otwarcie się na inne Kościoły chrześcijańskie (C). Zdaniem Wilde zwrot w kierunku ruchu ekumenicznego wypływał z pragnienia uzyskania tą drogą legitymizacji (Wilde, 2007, s. 7, 45, 100 nn.). Pozostaje on jednak niezrozumiały, dopóki nie odróżnimy wiarygodności wewnętrznej Kościoła od wiarygodności wobec otoczenia społecznego. Nie ulega wątpliwości, że zwrot ekumeniczny miał legitymizować Kościół zewnętrznie, uczynić z niego podmiot godny zaufania w środowisku społecznym, w kontaktach z innymi podmiotami religijnymi, które odbywają się na oczach niereligijnej opinii publicznej.

Sobór stanowił także wielkie otwarcie w sferze poznawczej (D). Oznaczało to porzucenie, a przynajmniej zdetronizowanie dotychczasowego sposobu uprawiania teologii opartego na filozofii klasycznej, a przede wszystkim na św. Tomaszu z Akwinu. Z racji przywiązania do tego paradygmatu nauczanie Kościoła uchodziło za przestarzałe, scholastyczne, skostniałe i dogmatyczne, stanowiące zaprzeczenie dominujących w kulturze intelektualnej nurtów. Zewnętrznym przejawem tego otwarcia było przywrócenie do praw, a nawet wyniesienie teologów, którzy jeszcze do niedawna poddawani byli cenzurze, pozbawiani misji kanonicznej czy w inny sposób marginalizowani. Wielu z nich znalazło się na soborze w roli doradców czy teologów towarzyszących biskupom czy komisjom.

6. Konsekwencje dla wiarygodności wewnętrznej

Niezależnie od tego, czy i na ile powyższe działania odniosły zamierzony skutek w postaci wzrostu wiarygodności zewnętrznej, a w rezultacie zaufania, każde z nich niosło ze sobą pewne niezamierzone konsekwencje. Szczególnie istotne były te, które wpływały na wiarygodność wewnętrzną.

Na pierwszy rzut oka zwracają uwagę dalekosiężne i nieprzewidziane konsekwencje otwarcia medialnego (A).

Do wiadomości publicznej docierały nie tylko oficjalne biuletyny czy ogłaszane postanowienia. Media były wykorzystywane przez strony sporów, jako narzędzie upowszechniania swoich argumentów w formie wywiadów czy

kierowanych do mediów komunikatów, a nawet przecieków (niedyskrecji). W rezultacie opinia publiczna informowana była także o ostrych sporach toczących się wokół przełomowych zmian oraz o wewnętrzkościelnych 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 powiada O'Malley: „Niewątpliwie próba zadowolenia części oczekiwań mediów, odniesienia się do ich obiekcji i rozwiązania problemów wywołanych przez nie wpłynęła na kierunek Soboru i ośmieliła jego progresywne skrzydło” (O'Malley, 2011, s. 56). Z całą pewnością wzmocniło to siłę oddziaływania soboru na środowisko społeczne, ale też środowiska społecznego na Kościół, a poza tym, jak zauważa 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, s. 55).

Media zatem nie tylko informowały w natychmiastowym trybie o pracach soboru, nie tylko go interpretowały, ale też wywierały wpływ na sam sobór. Można powiedzieć, że za pośrednictwem mediów świeccy uzyskali wpływ na Kościół porównywalny z tym, jaki mieli dawniej, w osobach swych władców. W tym sensie byłoby to powrotem do stanu sprzed Vaticanum I (gdzie po raz pierwszy świeccich wykluczono z obrad). Zasadnicza różnica polega na tym, że uczestniczący w obradach Trydentu przedstawiciele dworów królewskich czy cesarskiego przynależeli i poniekąd reprezentowali interesy krajów katolickich, był to więc głos z wnętrza *christianitas*, tymczasem media reprezentowały nierzadko stanowiska zewnętrzne w stosunku do Kościoła. Interpretacje medialne okazywały się bardziej żywotne niż treść dokumentów. Stąd Benedykt XVI mówi o „soborze mediów”, który zatryumfował nad soborem właściwym („soborem ojców”) (Benedykt XVI, 2013).

Niezwykle zainteresowanie mediów Soborem sprawiło, że był to najszybciej wdrażany sobór w historii, co w pewnym stopniu sprawiło, że wymknął się on biskupom w tym aspekcie spod kontroli. Niektóre decyzje były wprowadzane w życie, zanim obrady dobiegły końca (O'Malley, 2011, s. 55–57). Gdy tylko wiadomo było, że coś podlega zmianie, przystępowano do działania. Zabrakło w rezultacie refleksji nad tym, „jak” zmiany przeprowadzić, by uniknąć kosztów ubocznych. Przepojeni entuzjazmem dla zmian duszpasterze ignorowali zakłopotanie czy czasem wręcz opór wiernych. Jak podsumowuje to 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, s. 57).

W odróżnieniu od poprzednich soborów, skoncentrowanych na warstwie dogmatycznej, Vaticanum II niósł ze sobą zmiany, które bezpośrednio i nagle dotykały wiernych. Jak zauważyli Rodney Stark i Roger Finke, gwałtowność zmian regulacji dyscyplinarnych znacząco osłabiła zdolność katolicyzmu do kontroli moralnej swoich wiernych (Finke i Stark, 1992, s. 263 nn.).

Najbardziej widoczne było to w przypadku samego centrum sakralnego życia katolików – mszy świętej. Zmiany w niej rozpoczęto wdrażać jeszcze w trakcie trwania soboru. Co szokowało wiernych, miało znacznie głębsze znaczenie dla kapłanów. Rytuał mszalny, który stanowił w ich formacji nienaruszalną świętość, nie tylko został zastąpiony innym, ale stosowanie starego zostało przez Pawła VI zakazane. 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 uważała za przynależące do jego istoty” (Benedykt XVI i Seewald, 2016, s. 236). Otworzyło to drogę do rozpowszechniania się swobodnej czy nawet lekceważącej postawy księży w stosunku do 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 zmieniają 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, s. 116).

Pominę w tym miejscu konsekwencje zmiany ustosunkowania się Kościoła do sfery politycznej (B) (które były bardzo różnicowane w zależności od regionu geograficznego i ustroju politycznego, czego ilustracją mogą być analizy José Casanovy (2005)) oraz skutki otwarcia ekumenicznego (C), które obszerniej analizuję w innym tekście (Kaczmarek, 2016), a skupię się na mniej widocznych na pierwszy rzut oka skutkach, jakie miało otwarcie w sferze poznawczej (D). Bezpośrednio nie dotykały one zwykłych wiernych, gdyż zachodziły przede wszystkim w środowisku akademickich teologów. Pośrednie konsekwencje dla wiarygodności wewnętrznej mogą być jednak przynajmniej porównywalne do skutków otwarcia ekumenicznego.

Jak wspomniałem, jeśli religia ma być systemem użytecznych informacji o środowisku nadprzyrodzonym, to najbardziej fundamentalną kwestią jest, skąd informacje te czerpie. Tradycyjna teologia katolicka wskazywała na dwa główne źródła: Biblię i Tradycję, poprzez które Kościół czerpał objawienie

dane przez Jezusa. Oba te źródła posiadały status nadprzyrodzony – Biblia ze względu na doktrynę natchnienia, Tradycja ze względu na doktrynę asystencji Ducha Świętego.

Z punktu widzenia historii teologii katolickiej Sobór można określić jako tryumf „nowej teologii” (*la nouvelle theologie*). Jej zasadniczymi rysami był powrót do źródeł (*ressourcement*), tj. z jednej strony do Biblii, a z drugiej do Ojców Kościoła. Język biblijny i język Ojców miał współgrać z nowoczesną filozofią egzystencji i działania. Paradoksalnie zatem, *aggiornamento* teologiczne do podważenia tego, co przestarzałe, sięgało po jeszcze bardziej archaiczne koncepcje, rekonstruowane jednak przy użyciu nowoczesnych narzędzi. Mogłoby się wydawać zatem, 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. 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 dotąd wyróżnik katolicyzmu w stosunku do protestantyzmu i zasób dający nad tym ostatnim przewagę w zakresie zbioru dostępnych interpretacji teologicznych, została zresztą relatywnie zmniejszona poprzez znaczące dowartościowanie Biblii. O ile dawniej wiernym odradzano samodzielne czytanie Biblii, o tyle po Soborze wręcz do niego zachęcano „nawet w towarzystwie sąsiadów-protestantów” (O'Malley, 2011, s. 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 dokonano się jego spisowywanie 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. Podejście to stwarza szereg problemów dla wiarygodności wewnętrznej.

Pierwszym jest już fakt, że nie dysponujemy oryginalnym tekstem Nowego Testamentu, a tysiącami manuskryptów będących kopiami którejs z kolei kopii, zawierającymi często odmienne warianty tekstu, których zbieżność z oryginałem można jedynie szacować z większym lub mniejszym prawdopodobieństwem. Jeśli zatem wszystkie słowa Biblii są natchnione, to dziś nie da się z całą pewnością stwierdzić, które to 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 (Ehrman, 2011), większość pozostałych pism krążyła początkowo jako teksty anonimowe, a przypisanie ich do domniemanych autorów nastąpiło dopiero w II wieku.

Analiza porównawcza poszczególnych Ewangelii w tych fragmentach, które odnoszą się do tych samych wydarzeń, ukazuje nie tylko naturalne różnice w ich teologicznym rozumieniu przez ewangelistów, ale także niedające się przekonująco zharmonizować sprzeczności (dwie zupełnie rozbieżne genealogie Jezusa, opis wydarzeń związanych z jego narodzinami, zmartwychwstaniem etc.), błędy historyczne (np. umiejscowienie narodzin Jezusa przez Łukasza w czasie spisu ludności za Kwiryniusza z 6 r.n.e, czyli 9 lat po śmierci Heroda Wielkiego, za panowania którego Jezus miał się urodzić). Metody krytyki form (*Formgeschichte*) i redakcji (*Redaktionsgeschichte*) zapytują o gatunek literacki każdej perykopy ewangelicznej oraz rozważają, jakich zmian dokonała w niej 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 to, jak potrzeby słuchaczy wpływały wówczas na sposób ich prezentacji i zapamiętywania. W rezultacie wydarzenia dotąd opowiadane ludowi jako wypadki z życia Jezusa okazywały się coraz częściej narracyjną formą wyrażania teologii gminy popaschalnej. Trudno założyć, by świadomość tych wszystkich problemów nie wpłynęła na zdolność kapłanów do podtrzymywania w sobie przekonania o nieomyślności i literalnym natchnieniu świętych ksiąg.

Grzegorz Górny wspomina, że usiłował kiedyś znaleźć w papieskim Biblium 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, s. 50). Zderzenie dwóch form świadomości biblijnej, które wstrząsnęło dziennikarzem, stało się po soborze w większym lub mniejszym stopniu doświadczeniem większości kandydatów do kapłaństwa.

Podobnie historyczne studia krytyczne nad pismami Ojców Kościoła, dawnymi soborami czy praktykami liturgicznymi, abstrahujące od nauki o asystencji Ducha św., 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. Arturo Sosa Abascula, 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), żydowski badacz Geza Vermes (2009, s. 459), ale też liberalny protestant Ed P. Sanders (1995, s. 198–200). Pokazuje to, że nie tylko – czy nie tyle – rezultaty krytycznej analizy biblijnej oddziałują na organizację eklezjastyczną, ale 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 tłumaczy 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, s. 240).

Procesy te zachodzą głównie w ramach organizacji eklezjastycznej, zmieniając jej odniesienie do własnego zasobu informacji nadprzyrodzonych. Po osłabieniu mechanizmów izolacyjnych (w rezultacie zwrotu ekumenicznego) i zliberalizowaniu kontroli eklezjastycznej, zachodzi pod wpływem nauk krytycznych zjawisko, które można określić jako stopniową (nieoficjalną) desakra-

lizację Biblii, która wynika z samej natury zastosowanych świeckich narzędzi badawczych. Wiąże się to z pomniejszeniem znaczenia systemu dogmatycznego, co znajduje zresztą oparcie już w programie ostatniego soboru, który w przeciwieństwie do wszystkich poprzednich miał być duszpasterski, a nie dogmatyczny. W konsekwencji obserwujemy też stałe pomniejszanie wagi Kongregacji Nauki Wiary czy swobodę w traktowaniu doktryny w ramach pontyfikatu papieża Franciszka, który również głosi prymat duszpasterstwa nad doktryną.

A jednak, choć desakralizacja Biblii i dogmatyki zachodzą w ramach organizacji, oddziałują także na wiernych (niszę). Wiąże się to z procesem, w ramach którego wiara jest przekazywana. Jak to zauważył Nietzsche: „Ludzie wierzą w prawdę tego wszystkiego, w co się wierzy z siłą bijącą w oczy” (Nietzsche, 1908, s. 78). Neurologicznymi podstawami tego mechanizmu „zarażania wiarą” są nasze zdolności do empatii, odczytywania i nieświadomego powielania emocji innych osób na podstawie odczytywania nieświadomie emitowanych przez nich sygnałów niewerbalnych (Krumhuber i in., 2007; Oda i in., 2009). Za tę zdolność odpowiadają neurony lustrzane i podobnie działające struktury w mózgu, umożliwiające nam swego rodzaju „czytanie w myślach” (*mind-reading*) (Hohol, 2017, s. 143–149; Gazzaniga, 2013, s. 136–140).

Wymaga to niewątpliwie dalszych badań, jednak można przypuszczać, że dysonans między zmienioną świadomością teologiczną (biblijną i dogmatyczną) duchownych a głoszoną przez nich wiernym doktryną musi rodzić szereg postaw wśród księży – od maskowanej rytualizmem czy społecznym zaangażowaniem niewiary, przez wiarę osłabioną sceptycyzmem, aż po reakcje obronne w postaci zbliżającej się do fundamentalizmu. W wypadku 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), a z całą pewnością słabnąć musi zdolność duszpasterzy do zarażania wiarą.

7. Prawdopodobne konsekwencje

Niewątpliwie utrata czy osłabienie wiarygodności wewnętrznej nie jest jedynym czy zawsze najważniejszym czynnikiem spadku wskaźników religijności wiernych Kościoła katolickiego w świecie Zachodu. Żadne zjawisko społeczne nie da się wyjaśnić tylko jedną przyczyną. Sądzę jednak, że warto ten czynnik uwzględnić, analizując i badając empirycznie poszczególne wymiary kryzysu katolicyzmu.

Dla przykładu: niewykluczone, że jest to jeden z czynników dramatycznego osłabienia religijności wśród młodzieży zauważanego w Polsce – kategorii, która wśród świeckich katolików, z racji uczestnictwa w szkolnej katechezie,

ma z kapłanami najczęstszy i najbardziej osobisty kontakt. Spadek wiary zachodziłby zatem nie tyle pomimo uczestnictwa w katechezie, ile właśnie z jego powodu.

Podobny domysł badawczy można wysunąć w odniesieniu do systematycznego spadku powołań kapłańskich oraz wzrastającej liczby rezygnacji seminarzystów. Oprócz innych, znanych socjologom czynników istotnych w budzeniu powołania, powyżej zarysowana perspektywa pozwala wskazać jeszcze jeden: warunkiem wstępnym rekrutacji jest spotkanie wierzących członków tej organizacji. Można wysunąć hipotezę, że diecezje posiadające seminaria bardziej liberalne, o wyższym poziomie akademickim, kształcące księży, których wiara w większym stopniu jest naruszona sceptycyzmem, którzy to księża działając w ramach danej diecezji, mają w rezultacie mniejszą zdolność do „zarażania wiarą”, będą reprodukowały się słabiej niż bardziej tradycjonalistyczne. Zależność taką dostrzegają w przypadku diecezji w USA Stark i Finke (Stark i Finke, 2000, s. 125–145).

Szczególnie interesującym zjawiskiem, które samo przyczynia się do spadku wiarygodności Kościoła, ale może mieć również głębokie korzenie właśnie w opisanej utracie wiarygodności wewnętrznej, są kryzysy wywołane skandalami seksualnymi z duchownymi w rolach głównych.

Z punktu widzenia ewolucyjnej teorii gier funkcjonowanie Kościoła w społeczeństwie możemy ująć jako formę wymiany, gdzie w zamian za informacje o środowisku nadprzyrodzonym uznane za wiarygodne na mocy autorytetu organizacji, członkowie organizacji eklezjastycznej uzyskują wsparcie bytowe oraz obiektywnie wyrażający się szacunek społeczny. Zrozumiałe jest zatem dążenie Kościoła, by przypadki drastycznego naruszenia norm przez kapłanów przede wszystkim ukrywać. Chodziło zwłaszcza o ochronę wewnętrznej wiarygodności, która wystawiana była na szwank, ilekroć okazywało się, że kapłan swoim postępowaniem (nie tyle jednorazowym aktem, ile utrwalonym *modus vivendi*) dowodzi niewiary w obowiązującą moc kościelnych norm. Samo w sobie nie stanowiłoby to jeszcze naruszenia warunków, które określałyby wymianę jako uczciwą. Dopiero ujawnienie faktu, że seksualni drapieżcy byli w istocie bezkarni, a nawet chronieni przez przełożonych, postawiło Kościół w położeniu „oszusta”. O ile naruszenia norm zdarzają się w każdej instytucji, a ich skala w Kościele może być numerycznie nawet mniejsza niż w innych zawodach, jak usiłują dowodzić jego obrońcy, to istnienie nad łamiącymi normy swoistego parasola ochronnego czy przynajmniej ich funkcjonowanie w atmosferze wyrozumiałości, dowodzi, że traktowanie własnych norm ze sceptycznym dystansem ma znacznie szerszy zasięg i dotyczy wysokiej rangi liderów organizacji. Rozpowszechnienie praktyk homoseksualnych (będących z punktu widzenia wewnątrzkościelnego przestępstwem), nawet jeśli ich skala

nie jest tak wielka jak sugeruje Frédéric Martel (2019), nie byłoby możliwe bez uprzedniego rozpowszechnienia się dystansu do zakazujących ich norm.

Zrozumiałą jest więc dewastujący wpływ takich wielopoziomowych skandali seksualnych na sytuację Kościoła (np. w Irlandii czy Chile). Gwałtowność reakcji społecznych (manifestacje w Chile, spadek uczestnictwa w nabożeństwach z 81% w 1990 r. do 30% w 2011 w Irlandii (Iona Institute, 2011)) wynika jednak z jeszcze innego mechanizmu ewolucyjnego. Jednym z najważniejszych problemów, którego rozwiązanie umożliwiło naszemu gatunkowi rozwinięcie zbiorowych działań na niespotykaną dotąd skalę, był problem „jeźdźców na gapę” (*free-riders*), członków zbiorowości, którzy czerpią korzyść ze zbiorowych działań, ale unikają ponoszenia wraz z innymi ich kosztów. W odpowiedzi na ten problem wyewoluowała skłonność emocjonalna do surowego karania (*punitive sentiment*) tego rodzaju oszustów, nawet gdy nie przynosi to korzyści karzącemu (*altruistic punishment*) (Buss, 2008, s. 286), a także karania tych, którzy ich nie karzą (Price, Cosmides i Tooby 2002, s. 204; Buss 2008, s. 275).

Podsumowanie: Sobór Watykański II a wiarygodność

Tradycyjny paradygmat sekularyzacyjny zwykł tłumaczyć spadek wskaźników religijności w krajach zachodnich postęпами nowoczesności i niedostosowaniem się do niej Kościoła. Szereg studiów prowadzonych w ramach paradygmatu rynkowego pozwoliło postawić duży znak zapytania przy tej intuicyjnej tezie. W większości populacji katolickich wskaźniki te bowiem rosły w pierwszej połowie XX wieku, a doznały załamania, po którym nastąpił trwający do dziś spadek w momencie, który pokrywa się z okresem soborowych reform.

Trwałość tej tendencji wskazuje, że nie można tu mówić jedynie o konsekwencjach wstrząsu spowodowanego nagłymi zmianami, jakie niosła ze sobą posoborowa reforma. Jej źródła szukać trzeba zatem w trwałych zmianach, które zaszły w Kościele po Soborze. Powyżej wskazałem na jedną z nich, jaką jest spadek wewnętrznej wiarygodności katolicyzmu dla członków organizacji i pozostającej z nią w więzi wspólnoty, będący skutkiem ubocznym zabiegów mających podnieść jego wiarygodność zewnętrzną.

Literatura

Abascal Sosa A. (18 lutego 2017). „Giornale del Popolo”. <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-tchrdla-frondy-odpowiada-na-krytyke-jezuitow,95119.html> [30.11.2019].

- Benedykt XVI, Seewald P. (2016). *Ostatnie rozmowy*. Kraków: Rafael.
- Benedykt XVI (14 lutego 2013). „e-kai”. *Sobór Ojców i sobór mediów*. <https://ekai.pl/sobor-ojcow-i-sobor-mediow/> [5.11.2019].
- Buss D.M. (2008). *Evolutionary psychology: the new science of the mind*. Boston, New York, San Francisco: Pearson Education, Inc.
- Casanova J. (2005). *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*. Kraków: Nomos
- Davie G. (2010). *Socjologia religii*. Kraków: Nomos.
- Durkheim É. (1990). *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*. Warszawa: PWN.
- Ehrman B. (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.
- Finke R., Stark R. (1992). *The Churching of America, 1776-1990. Winners and Losers in Our Religious Economy*. New Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press.
- Fukuyama F. (1997). *Zaufanie. Kapitał społeczny a droga do dobrobytu*. Warszawa: PWN.
- Gazzaniga M.S. (2013). *Kto tu rządzi – ja czy mój mózg? Neuronauka a istnienie wolnej woli*. Sopot: Smak Słowa.
- Górny G. (2019). Mentalna kolonizacja Kościoła i apostazja narodów. W: P. Milcarek, T. Rowiński, *Alarm dla Kościoła. Nowa reformacja?* (36–59). Warszawa: Demart.
- Hohol M. (2017). *Wyjaśnić umysł. Struktura teorii neurokognitywnych*. Kraków: Copernicus Center Press.
- Iona Institute (2011). *Attitudes towards the Catholic Church, 2011* (October). <http://www.ionainstitute.ie/assets/files/Attitudes%20to%20Church%20poll.pdf> [30.11.2019].
- Kaczmarek K.M. (2013). *Mechanizmy ewolucji religii*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Kaczmarek K.M. (2016). Ekumeniczny zwrot Vaticanum II z perspektywy ewolucyjnej. *Przegląd Religioznawczy*, 260, 95–114.
- Kasprzak A.A. (2018). *Kościół a nowoczesność. Rozoznania pastoralne przemian społeczno-kulturowych we Francji po Soborze Watykańskim II*. Kraków: WAM.
- Krumhuber E., Manstead A.S.R., Cosker D., Marshall D., Rosin P.L., Kappas A. (2007). Facial dynamics as indicators of trustworthiness and cooperative behavior. *Emotion*, 7, s. 730–735. [https://doi.org/10.1016/S1090-5138\(01\)00093-9](https://doi.org/10.1016/S1090-5138(01)00093-9) [30.11.2019].
- Martel F. (2019). *Sodoma. Hipokryzja i władza w Watykanie*. Warszawa: Agora.
- Mattei R. de (2012). *Sobór Watykański II. Historia dotąd nieopowiedziana*. Ząbki: Centrum Kultury i Tradycji Wiedeń 1683.
- Meier J.P. (1979). *The Vision of Matthew. Christ, Church, and Morality in the Gospel*. New York: Paulist Press.
- Nietzsche F. (1908). *Ludzkie, arcyłudzkie t. I*. Warszawa: Jakób Mortkowicz.
- O’Malley J.W. SJ. (2011). *Co się zdarzyło podczas Soboru Watykańskiego Drugiego*. Kraków: WAM.
- Oda R., Yamagata N., Yabiku Y., Matsumoto-Oda A. (2009). Altruism Can Be Assessed Correctly Based on Impression. *Human Nature*, 20.3, 331–341.
- Price M.E., Cosmides L., Tooby J. (2002). Punitive sentiment as an anti-free rider psychological device. *Evolution and Human Behavior*, 23, 203–231. [https://doi.org/10.1016/S1090-5138\(01\)00093-9](https://doi.org/10.1016/S1090-5138(01)00093-9) [30.11.2019].

- Sanders E.P. (1995). *The Historical Figure of Jesus*. London: Penguin.
- Stark R., Finke R. (2000). Catholic Religious Vocations: Decline and Revival. *Review of Religious Research*, 2, 125–145.
- Sztompka P. (2005). *Zaufanie*. W: W. Kwaśniewicz (red.), *Encyklopedia socjologii. Suplement* (427–433). Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Vermes G. (2008). *Twarze Jezusa*. Kraków: Homini.
- Vermes G. (2009). *Autentyczna ewangelia Jezusa*. Kraków: Homini.
- Wilde M.J. (2007). *Vatican II. A Sociological Analysis of Religious Change*. Princeton: Princeton University Press.
- Zachara M. (2019). Zbawić czy zabawić? Gdy liturgia staje się show. W: P. Milcarek, T. Rowiński (2019). *Alarm dla Kościoła. Nowa reformacja?* (99–121). Warszawa: Demart.

