

MAREK JAGODZIŃSKI

SZANSE KOŚCIOŁA W OBLICZU KRYZYSU WEDŁUG MICHAELA N. EBERTZA

CHURCH CHANCES IN THE FACE OF A CRISIS
ACCORDING TO MICHAEL N. EBERTZ

Abstract: The Church can be seen as a social system that must protect its resources, define and provide adequate orientation, maintain unity, commitment and cooperation, and provide members with internal and external acceptance. Such a point of view shows that the Church is really in crisis. The reaction to this may be attempts of institutional stabilization, fundamentalism, attempts of pragmatic self-regulation, creating an elite Church or finally option of learning in the service for contemporary man. It is especially about undertaking the effort to arrange a relationship with society, observing the standards and the involvement of lay faithful. In view of the social erosion of the Church, there is a need to take appropriate actions and to use the existing development potential. In particular, a new strategy for pastoral attraction and regaining the eschatological potential of the Church is needed. You can still intervene and correct what has been neglected in relation to changing forms of social life, look for a new model of presence in society and use the existing potential of social legitimacy and mobilization in pluralistic society. Sociology is not able to provide certain therapeutic prescriptions, but it can formulate recommendations. Therefore, it proposes a development strategy that prefers communication, searching for new opportunities and conducting a constructive dialogue with the modern world, without imitating it or uncritically adapting to its requirements and expectations.

Keywords: crisis; social erosion; types of reactions; potential of possibilities; perspectives

Bez odniesienia do współczesnych problemów społecznych teologia była-
by sterylna i nieprzejrzysta¹. Dlatego ważne jest uwzględnienie w niej danych

Ks. prof. dr hab. Marek Jagodziński, Katolicki Uniwersytet Lubelskiego Jana Pawła II, Wydział Teologii; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6957-1034>.

¹ Por. Jürgen Moltmann, *Was ist Theologie heute?* (Freiburg im Breisgau: Herder, 1988), 59; Joachim H. Hoffmann-Nowotny, „Theologie, Religionen und soziokultureller Wandel”, w *Universitas in theologia – theologia in universitate*, red. Matthias Krieg i Martin Rose (Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 1997), 62-63.

z badań socjologicznych – bez socjologii teologia byłaby pusta, jakkolwiek sama socjologia bez teologii też pozostawałaby ślepa². Kościół można postrzegać socjologicznie, jak każdy inny system społeczny, który musi jakoś dostosować się do środowiska, aby zabezpieczyć swoje zasoby (adaptacja), zdefiniować i zapewnić odpowiednią orientację (osiągnięcie celu), utrzymać jedność, zaangażowanie i współpracę (integracja) oraz zapewnić członkom akceptację wewnętrzną i zewnętrzną (legitymizacja). W świetle takiej systematyki, zapożyczanej przez Michaela N. Ebertza od socjologa Talcotta Parsons³, można zauważyć, że Kościół rzeczywiście znajduje się w kryzysie. We wszystkich wspomnianych wyżej niezbędnych obszarach funkcjonalnych załamały się bowiem niekwestionowane wcześniej pewniki, nastawienia i procedury działania, a to, co było dotąd, w dużej mierze nie jest już aktualne⁴.

Artykuł zamierza przedstawić wyniki badań, przemyślenia i propozycje znanego niemieckiego socjologa oraz teologa, Michaela N. Ebertza. Znany jest ze swoich prac dotyczących socjologii religii, interesują go zwłaszcza ogromne wyzwania i przekształcenia Kościoła katolickiego w kontekście życia społecznego, jest także zaangażowany jako doradca w kwestie związane z rozwojem Kościoła.

Trzeba więc najpierw odnotować fakt kryzysu Kościoła, jego przyczyny i możliwe reakcje wobec tego kryzysu. Towarzyszyć temu będzie opis erozji społecznej Kościoła oraz nadal istniejącego w nim potencjału. Na szczególną uwagę zasługują w tej kwestii: zadanie odzyskania eschatologicznego wymiaru Kościoła, perspektywy wyjścia z kryzysu integracyjnego, a także potencjał społecznej legitymacji oraz mobilizacji Kościoła.

1. KRYZYS KOŚCIOŁA

Termin „kryzys” odnoszony jest często do współczesnej sytuacji religii oraz Kościoła. Nie dotyczy to w jednakowym stopniu całej instytucji, ale zjawiska od dłuższego czasu wyraźnie widoczne w krajach Europy Zachodniej dotykają również krajów i regionów, które tradycyjnie stanowiły ostoję katolicyzmu. Niektórzy widzą w tym dowód na słuszność tezy radykalnej wersji sekularyzacji,

² Por. Hans J. Höhn, *Kirche und kommunikatives Handeln. Studien zur Theologie und Praxis der Kirche in der Auseinandersetzung mit den Sozialtheorien Niklas Luhmanns und Jürgen Habermas* (Frankfurt am Main: Knecht, 1985), 22.

³ Zob. Talcott Parsons, „The Present Status of Structural-Functional Theory in Sociology”, w *The Idea of Social Structure. Papers in Honor of Robert K. Merton*, red. A. Coser Lewis (London – New York: Routledge, 1975), 67–84.

⁴ Michael N. Ebertz, „Milieusensible Kraftzentren”, *Herder Korrespondenz* 3 (2024): 27.

zakładającej brak kompatybilności światopoglądów religijnych z trendami modernizacyjnymi, inni skłaniają się raczej ku tezie dechrystianizacji, wskazując, że wartości istotne dla współczesnej kultury mogą stanowić zagrożenie dla wartości chrześcijańskich. Dotyczy to także funkcjonowania Kościoła we współczesnym świecie, już bowiem dziś można zauważyć pewne tendencje kulturowe, które mogą doprowadzić do tego, że Kościół w Polsce za kilkadziesiąt lat będzie musiał stawić czoła podobnym problemom⁵. Przekonanie o „wyjątkowości” polskiego katolicyzmu może okazać się ryzykowne, jeśli wyciągnie się wnioski ze zmiany sytuacji w krajach, które tradycyjnie uchodziły za „katolickie z natury”. Zmiany zwykle nie są spowodowane tym, że współczesny człowiek odrzuca religię w ogóle lub odnosi się z wrogością do chrześcijaństwa. Mają one zastosowanie bardziej do Kościoła jako instytucji, co też skłania do poszukiwania ich przyczyn⁶.

Warto zauważyć, pisze Ebertz, że w obliczu aktualnego kryzysu sytuacja poprzednia bywa idealizowana jako normalność. Powołuje się na Gerharda Schulzego, który wyróżnił dwa typy rozumienia „normalności”. Według potocznych intuicji normalność to stan, który albo nie ulega zmianom, albo zmiany dokonują się w nim powoli, ewolucyjnie i praktycznie nieodczuwalnie. Drugi typ normalności, charakterystyczny dla społeczeństwa ponowoczesnego, rozumiany jest jako proces – stan ciągłych zmian odczuwalnych, nieraz nawet gwałtownych. To permanentny kryzys będący niemal synonimem normalności. Oba te typy nie występują oczywiście w stanie czystym, ale ich rozróżnienie może być przydatne w analizie szybkich zmian społecznych. Dotyczy to również Kościoła i jego problemów związanych z kryzysem⁷.

⁵ Zob. Grzegorz Wąchoł, „Kryzys wiary, czy religii? Przesłanie nadziei i zaangażowania duszpasterskiego w świetle adhortacji *Evangelii gaudium*”, *Łódzkie Studia Teologiczne* 33, nr 1 (2024): 263–274.

⁶ Por. Agnieszka Zduniak, „Kryzys Kościoła jako kryzys wartości w niemieckim dyskursie teologiczno-socjologicznym”, *Zeszyty Naukowe KUL* 62, nr 4 (2019): 53–56. Autorka przytoczyła słowa F.-X. Kaufmanna z: Franz X. Kaufmann, *Kirche begreifen. Analysen und Thesen zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums* (Freiburg: Herder, 1979), 95: „Niektórzy kryzysowi temu przypisują szeroki zasięg, interpretując go jako kryzys religii czy chrześcijaństwa w ogóle, inni sądzą, że jest to kryzys wewnątrz Kościoła, wynikający z niedostatecznych zdolności przystosowawczych tzw. «Kościoła urzędowego». Trzecia grupa, do której wydaje się należeć znaczna część hierarchii, jest zdania, że w ogóle nie ma kryzysu, który odnosiłby się do Kościoła, jest najwyżej kryzys społeczny, którego pożałowania godnymi ofiarami są ci wszyscy, którzy nie mogą zaakceptować tradycyjnych form społecznych katolicyzmu”. Wszystkie tłumaczenia tekstów oryginalnych, jeżeli nie zaznaczono inaczej, podano w przekładzie własnym.

⁷ Por. Gerhard Schulze, *Krisen* (Zürich: Fischer, 2010), 25; Zduniak, „Kryzys Kościoła jako kryzys wartości”, 56.

Agnieszka Zduniak wyróżniła w niemieckojęzycznych badaniach przyczyn kryzysu Kościoła trzy kategorie mające źródło w sferze wartości oraz norm. Pierwsza z nich to dysonans między niektórymi wymaganiami kościelnymi a dominującą w społeczeństwach zachodnich hierarchią wartości. Druga kategoria ma swoje źródło w instytucjonalnej specjalizacji wspólnot religijnych: reprezentowanie Kościoła wyłącznie przez osoby duchowne oraz ustanowienie prawa kanonicznego odrębnego od prawa państwowego sprawia, że jest on postrzegany coraz częściej jako grupa obca („oni”), a nie własna („my”), co powoduje także duże problemy z uwewnętrznieniem norm oraz wartości religijnych. Trzecia kategoria związana jest ze zjawiskiem tzw. transferu wartości. Istotne wartości chrześcijaństwa zostają w dużej mierze włączone w kulturę świecką i z tego powodu przestają być kojarzone z Kościołem i w ogóle z chrześcijaństwem. Kościół w takiej sytuacji jest coraz bardziej utożsamiany z mniej istotnymi aspektami chrystianizmu (głównie z wymiarem organizacyjno-rytualnym), które są mało ważne dla współczesnego człowieka⁸.

2. JAK REAGOWAĆ NA KRYZYS KOŚCIOŁA?

M.N. Ebertz pisze, że w sytuacji kryzysu Kościół ma możliwość reagowania przynajmniej na pięć różnych sposobów. Pierwsza opcja to stabilizacja instytucjonalna, która polegałaby na utrzymaniu dotychczasowych struktur oraz tradycyjnych zasad działania w nadziei, że skoro były skuteczne przez wieki, również dzisiaj zagwarantują skuteczność działań Kościoła i jego wpływu na wiernych. Drugie możliwe rozwiązanie to fundamentalizm. Pozornie niewiele różni się od stabilizacji, ale silniej podkreśla różnice między instytucją kościelną a „światem”, religiami i poszczególnymi wyznaniem chrześcijańskimi, a także niekiedy kwestionuje prawdziwość i prawomocność innych tradycji religijnych.

Trzecia reakcja to samoregulacja pragmatyczna – postawa dużej otwartości na zmiany w otoczeniu, życiu społecznym, połączona jednak z tendencją do „lawirowania” wśród różnych tendencji kulturowych w przekonaniu, że w Kościele każdy znajdzie coś dla siebie. Opcja ta nasuwa sporo wątpliwości natury teologicznej. Chodzi o niebezpieczeństwo rozmywania się tożsamości wspólnoty kościelnej i utraty spójności jego nauczania wskutek zbyt daleko posuwającej się tendencji do adaptacji do nowoczesnych prądów kulturowych. Czwarta

⁸ Por. Zduniak, „Kryzys Kościoła jako kryzys wartości”, 57. Autorka powołała się przy tym na pracę: Franz X. Kaufmann, *Wie überlebt das Christentum?* (Freiburg: Herder, 2000), 99. Na temat relacji między przemianą ogólnospołeczną hierarchii wartości a sytuacją Kościoła, zob. cytowany wyżej artykuł: Zduniak, „Kryzys Kościoła jako kryzys wartości”, 58–64.

możliwość to budowanie Kościoła jako elitarnej mniejszości. Nie mogąc wywierać wpływu na całość życia społecznego, niejako wycofuje się z niego, jako że królestwo Boga „nie jest z tego świata”.

Piąta opcja to uczenie się, ponieważ zmiany kulturowe są nieuchronne i dotyczą także poszukiwania Boga. Zamiast okopywania się na swoich pozycjach, odrzucania inaczej myślących i ubolewania nad sekularyzacyjnymi tendencjami w kulturze współczesnej, Kościół powinien decydować się na służbę każdemu człowiekowi w każdych warunkach: wierzącemu czy niewierzącemu, akceptującemu wymogi instytucjonalne czy też kontestującemu je. Wymaga to oczywiście nie tylko zmian w mentalności, ale również zmian strukturalnych instytucji kościelnej, dopasowującej się w zmieniającym się społeczeństwie⁹.

Zażegnanie kryzysu społecznej pozycji Kościoła będzie możliwe, podkreśla Ebertz, gdy podejmie on trud ułożenia na nowo swoich relacji ze społeczeństwem. Bardzo zależy to od tego, na ile będzie w stanie jako instytucja odbudować swój autorytet i społeczne uznanie. Nie wystarczy już bowiem opierać się na „charyzmacie urzędu” – trzeba konkretnych działań, bardziej instytucjonalnych niż jednostkowych, opartych na przestrzeganiu najwyższych standardów (również w dziedzinie moralności). Badania pokazują bowiem, że wierni dobrze oceniają duchownych znanych im osobiście, a coraz częściej nie funkcjonuje oficjalna, urzędowa komunikacja między przedstawicielami instytucji Kościoła a wiernymi świeckimi oraz szeroko pojmowaną opinią publiczną¹⁰.

Jedną z możliwości zaradzenia kryzysowi Kościoła jest większe włączenie w jego gremia instytucjonalne wiernych świeckich, co umożliwiłoby z jednej strony powierzenie im części odpowiedzialności za działanie instytucji, z drugiej zaś zapewniłoby większą przejrzystość oraz kontrolę jej działań¹¹. Ebertz pisał, że

przyszłość Kościoła katolickiego w Niemczech będzie czasem laikatu: mężczyzn i kobiet, dla których będzie to podwójne wyzwanie: ponoszenia współodpowiedzialności za Kościół oraz dawania świadectwa w imieniu Kościoła i głoszonej przezeń

⁹ Por. Michael N. Ebertz, „Päpstlicher Kirchenkurs. Die Option der elitären Minorisierung”, w *Entweltlichung der Kirche?*, red. Jürgen Erbacher (Freiburg im Breisgau: Herder 2012), 125–139. Por. Zduniak, „Kryzys Kościoła jako kryzys wartości”, 64–65.

¹⁰ Por. Michael N. Ebertz, „Erosion der (katholischen) Kirche. Altes flicken oder neues wagen?”, w *Die Zukunft von Religion und Kirche in Deutschland*, red. Patrick Becker i Ursula Diewald (Freiburg im Breisgau: Herder, 2014), 43. Por. Zduniak, „Kryzys Kościoła jako kryzys wartości”, 65.

¹¹ Nie bez znaczenia byłaby w tym miejscu pomyślnie realizowana synodalność. Por. Marek Jagodziński, „Dlaczego synodalność?”, *Roczniki Teologiczne* 71, nr 1 (2024): 11–23.

prawdy w dzisiejszym i przyszłym świecie. Chrześcijanie stoją rzeczywiście w obliczu zadania nadania nowego kształtu instytucji Kościoła¹².

3. EROZJA SPOŁECZNA KOŚCIOŁA

Według analiz Ebertza, w odniesieniu do kwestii zabezpieczenia zasobów kryzys Kościoła pojawia się w stratach finansowania, brakach personelu, apostatach i załamaniu się uspołecznienia kościelnego z powodu zerwania łączności chrztu z wychowaniem rodzinnym. To osłabia odziedziczoną koncepcję socjalizacji kościelnej opartej na symbolicznym połączeniu Kościoła, małżeństwa i rodziny. Zerwany został „łańcuch dostaw”, następuje erozja społecznego kształtu instytucji kościelnej jako następstwa pokoleń¹³.

W kwestii koncentracji na celu, zdolności do stawiania oraz realizowania celów i środków, tzn. w kierowaniu pracownikami i członkami, w Kościele w dalszym ciągu ukazują się i rozwijają kryzys rozumienia i decydowania (*decision*), procedur i strategii (*vision*) oraz właściwych zadań (*missio*). Instytucjonalny Kościół ma coraz mniej do powiedzenia w otwartych debatach, nie kontroluje wewnętrznych konfliktów oraz nie jest w stanie nakierować struktur organizacyjnych

¹² Ebertz, „Erosion der (katholischen) Kirche”, 47. A Zduniak podkreśla znaczenie komunikacji i dialogu w Kościele. „Przekazywanie treści i wartości chrześcijańskich nie będzie zatem skuteczne, jeżeli będzie się opierać na jednostronnej, odgórnej komunikacji. Ze znacznie lepszym społecznym odbiorem spotka się natomiast każda próba dialogu, porozumienia i otwartej dyskusji o kwestiach spornych. W ten sposób osoby zainteresowane sprawami związanymi z religią i duchowością będą mogły mieć poczucie, że ich problemy i wątpliwości są traktowane poważnie, że Kościół stara się dać odpowiedź – w duchu chrześcijańskim – na pytania egzystencjalnie ważne, a nie tylko głosi etykę przestrzegania nakazów i zakazów, które dla wielu współczesnych są niezrozumiałe. Angażując się w taką dyskusję, trzeba jednak założyć, że nie zawsze będzie ona miała przebieg zgodny z oficjalnym stanowiskiem Kościoła. W kulturze indywidualizacji Kościół nie może liczyć na pozytywny odbiór społeczny, jeśli będzie starał się występować w roli instytucji nakazująco-pouczającej, niepodważalnego autorytetu i stróża moralności publicznej. W ten sposób sam niejako stawia się ponad społeczeństwem obywatelskim, wpisując się w nieaktualny od czasów Soboru Watykańskiego II schemat podziału na «Kościół nauczający» (hierarchia) i «Kościół słuchający» (wierni). Fakt, że nie wszyscy katolicy akceptują taką formę komunikacji, będzie przez tradycyjnie usposobionych przedstawicieli Kościoła interpretowany jako przejaw sekularyzacji czy wręcz sprzeniewierzenia się wierze lub samemu Bogu. Stąd tylko krok do zamiany Kościoła w enklawę działającą nie wewnątrz społeczeństwa obywatelskiego, lecz na jego obrzeżach, i do mentalności «oblężonej twierdzy», ograniczającej oddziaływanie Kościoła do grona wiernych wyznawców zamiast do wszystkich członków społeczeństwa” (Zduniak, „Kryzys Kościoła jako kryzys wartości”, 66–67).

¹³ Ebertz, „Milieusensible Kraftzentren”, 27.

i decyzyjnych na nowe uwarunkowania. Brakuje zgody co do tego, na co powinien się nastawić i jaką zająć pozycję¹⁴.

W związku z funkcją integracji, tj. zdolności struktury społecznej do zachowania spójności, umożliwiania włączania się i uczestnictwa, aby pracownicy i członkowie tej struktury pracowali razem ze sobą i nie myśleli o odejściu, pojawia się tożsamościowy i specyficzny dla środowiska Kościoła kryzys powiązania, norm (przykazania kościelne, posłuszeństwo) oraz pastoralnych struktur operacyjnych i przestrzennych, w obliczu czego członkowie wspólnoty kościelnej stają się czymś w rodzaju manewrującej masy. W Kościele brakuje pełni zaufania i łączności. Zmniejszająca się dietność rodzin powoduje poza tym to, że z każdą kolejną generacją mniej ludzi dorasta pod względem religijnym i kościelnym, co również prowadzi do tracenia przez Kościół ogólnospołecznej mocy integrującej¹⁵.

W odniesieniu do funkcji legitymizowania, a więc zdolności odnajdywania się w ramach społecznych preferencji wartości, także nadawania sensu działalności współpracowników i współczłonków, w Kościele ukazuje się zmasowane zachwianie wiary opartej na autorytecie, ostry kryzys zaufania czy wiarygodności (szczególnie wobec instytucji), a przez to kryzys statusu społecznego. Ogromne naruszenia zakładanych normatywnych oczekiwań społecznych działają skandalizująco i wykluczają wspólnoty religijne (zwłaszcza Kościół katolicki) ze świeckiej wspólnoty moralnej – nie wierzy się już społecznościom ludzi wierzących¹⁶.

4. POTENCJAŁ MOŻLIWOŚCI KOŚCIOŁA

Jeśli patrzy się na Kościół z perspektywy wspomnianych wymagań funkcjonalnych, z uwagi na dominujące diagnozy ujawniające słabości i straty oraz rozprzestrzeniający się fatalizm, prawie nie myśli się o mocnych stronach i potencjale istniejącym w tej sytuacji. Istnieją jednak także takie możliwości, które są – socjologicznie rzecz biorąc – oczywiste, ale niosą także ze sobą ryzyko. Opcje te, podkreśla Ebertz, nie są przy tym pomysłami życzeniowymi ani wynikami marzycielstwa kościelnego, lecz realistycznymi możliwościami, które można wyprowadzić z wyników badań religijno-socjologicznych. W społeczeństwie bowiem tkwią gotowe potencjalności, które można interpretować jako bodźce zewnętrzne, skłaniające do przekształcenia ich w wewnętrzne narzędzia duszpasterskie¹⁷.

¹⁴ Ebertz, „Milieusensible Kraftzentren”, 27.

¹⁵ Ebertz, „Milieusensible Kraftzentren”, 27.

¹⁶ Ebertz, „Milieusensible Kraftzentren”, 27.

¹⁷ Ebertz, „Milieusensible Kraftzentren”, 28.

Ebertz stawia nieco kontrowersyjną propozycję, żeby w miejsce erodującej kościelnej koncepcji społecznej, wspierającej rodzinę i koncentrację na dzieciach, rozwinąć inną koncepcję przyciągania, jako że – w związku z rosnącą liczbą ludzi samotnych i bezdzietnych oraz załamaniem się przekazanego trybu rekrutacji nowych wiernych wyłącznie przez wiązanie wychowania z rodziną – dotychczasowe podejście wydaje się anachroniczne. Teza ta wydaje się bardzo kontrowersyjna (nie można zrezygnować ze wsparcia rodziny i związanych z nią praw dzieci)¹⁸ i należałoby raczej powiedzieć, że trzeba opracować równoległą koncepcję przyciągania, która może zaczynać od podejścia do egzystencjalnych pytań ludzi jako do zewnętrznych bodźców służących duszpasterstwu. Warunkiem skuteczności powinno być także, według Ebertza, trzymanie się z dala od państwa związanego z rynkowym rozumieniem Kościoła jako organizacji usługowej, aby był on bardziej nastawiony na służbę niż na orientację społeczeństwa. Jego środowisko społeczne bowiem, tzn. jego rezerwuar zasobów, przybrało formę rynku i w rzeczywistości Kościół, ze swoją ofertą duchową, musi nauczyć się sobie radzić coraz częściej z konkurencją religijno-zsekularyzowaną¹⁹.

Mimo całej sekularyzacji struktur społecznych²⁰ dzisiaj nadal otwarte jest ogromne pole popytu na Kościół z uwagi na egzystencjalne pytania jednostek, których wewnętrzne przeżycia mogłyby zostać zorientowane na koncepcję tzw. dynamiki zawieszenia. Chodzi tu o empirycznie wykrywalny pogląd socjologiczny rozwinięty przez socjologa Ulricha Oevermanna²¹. Ta „dynamika zawieszenia” wynika z napięcia między doświadczeniem nieskończonych możliwości życiowych (multiopcji) z jednej strony i podstawowej troski idącej w parze z wiedzą o skończoności własnego życia, zgodnie ze starodawną maksymą „mors

¹⁸ Por. Franciszek, Encyklika *Evangelii gaudium* (Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej Tum, 2013), nr 66: „Rodzina przechodzi głęboki kryzys kulturowy, podobnie jak wszystkie wspólnoty oraz więzi społeczne. W przypadku rodziny kruchość więzi staje się szczególnie poważna, ponieważ chodzi o podstawową komórkę społeczeństwa, o miejsce, gdzie człowiek uczy się współżycia w różnorodności i przynależności do innych oraz gdzie rodzice przekazują dzieciom wiarę. Istnieje tendencja, by widzieć małżeństwo jako czystą formę uczuciowej gratyfikacji, którą można ustanowić w jakikolwiek sposób oraz zmienić zależnie od wrażliwości każdego. Jednakże nieodzowny wkład małżeństwa w życie społeczne przekracza poziom uczuciowości i potrzeb danej pary”.

¹⁹ Ebertz, „Milieusensible Kraftzentren”, 28.

²⁰ Zob. Janusz Mariański, „Co mówi «duch czasu» – sekularyzacja religii i społeczeństwo postsekularne”, *Roczniki Nauk Społecznych* 32 (2004): 49–83.

²¹ Zob. Ulrich Oevermann, „Ein Modell der Struktur von Religiosität. Zugleich ein Strukturmodell von Lebenspraxis und sozialer Zeit”, w *Schlüsselwerke der Religionssoziologie. Veröffentlichungen der Sektion Religionssoziologie der Deutschen Gesellschaft für Soziologie*, red. Christel Gärtner i Gert Pickel (Wiesbaden: Springer, 2019), 469–479.

certa – hora incerta”. Każdy człowiek wie, że efekty i okres próbny jego życia są sprawą otwartą, ale muszą być przeżywane w nadziei, że przetrwają (nawet w średniej i dłuższej perspektywie), czyli okażą się koherentne i spójne. W udzielanie odpowiedzi na podstawowe pytania o „skąd” i „dokąd” człowieka angażuje się dzisiaj wielka liczba odpowiednich „mitów zawieszenia”: świeckich, magicznych lub religijnych. W warunkach narastającego dzisiaj doświadczania przygodności życia (z powodu istniejących zagrożeń) stała praca duszpasterska z konkretnymi osobami lub ich grupami mogłaby prowadzić do ich przyłączenia się do Kościoła. Ponieważ zaś każdy człowiek jest narażony na doświadczenie tej „dynamiki zawieszenia”, szansa odnalezienia wspólnoty kościelnej otwiera się nie tylko dla jego członków²².

W swojej duszpasterskiej „pracy awaryjnej” Kościół nie tylko odnosi się do „rynku” i „służby”, ale także do sytuacji, w których pojawiają się palące pytania egzystencjalne: poważnej choroby, wypadku, utraty ukochanych ludzi, rozwodu, kryzysowych przełomów życiowych, wyjścia ostatniego dziecka z domu lub nadejścia czasu emerytury, a więc wszędzie tam, gdzie pojawi się potrzeba podtrzymania sensu i gdzie można by jej towarzyszyć również rytualnie²³. Zwłaszcza te rytualne kompetencje nadal są siłą Kościoła, który – nawet w konkurencji z rosnącą paletą „małych przedsiębiorców religijnych” – musi je opracowywać i rozszerzać²⁴. W takiej sytuacji już nie strukturalnie sekularyzowane codzienne życie, ale przerwy w tym życiu mogłyby stawać się podstawowymi adresami działania instytucji kościelnej. W społeczeństwie zsekularyzowanym strukturalnie to one stają się generatorami religijności. Nie bez powodu Sobór Watykański II odnosił się do „radości i nadziei, smutku i trwogi”, czyli do niecodziennej dyspozycji religijnej dzisiejszych ludzi (por. *Gaudium et spes* 1). To jest kolejna możliwość dostosowania się Kościoła do nowego środowiska – bez zrównywania się z nim lub poddawania się mu. Wdrożenie w życie tej opcji niesłoby oczywiście za sobą także inne zmiany działania, które sprawiłyby, że członkowie Kościoła nie byłiby nadal taką „masą manewrową mającą na celu instytucjonalną stabilizację biurokratycznej łaski”²⁵.

²² Ebertz, „Milieusensible Kraftzentren”, 28.

²³ Ebertz, „Milieusensible Kraftzentren”, 28.

²⁴ Wydaje się, że jedną z najbardziej kontrowersyjnych i bulwersujących prób odpowiedzi na tego typu zapotrzebowanie była publikacja deklaracji Dykasterii Nauki Wiary *Fiducia supplicans* (2023). Por. Gerhard L. Müller, „Tekst *Fiducia supplicans* jest wewnętrznie sprzeczny i wymaga wyjaśnień”, dostęp 17.06.2024, <https://www.niedziela.pl/artukul/97716?tytul=Kard-M%C3%9Czller-tekst-Fiducia-supplicans>.

²⁵ Ebertz, „Milieusensible Kraftzentren”, 29.

5. ODZYSKANIE ESCHATOLOGICZNEGO WYMIARU KOŚCIOŁA

Wiedza o problemach związanych z decydowaniem i kierowaniem kompleksowym systemem kościelnym, jakim jest Kościół rzymskokatolicki, będący prawdziwie rosnącym „graczem globalnym”, podkreśla Ebertz, stwarza też wzorcową opcję odkrycia go jako specyficznego religijnego systemu zachęty lub nagrody. Klasycznie chrześcijańska „dynamika zawieszenia” polega na tym, aby żyć w taki sposób, by to życie okazało się sprawiedliwe w wieczności. Chrześcijańskie wyznania stawiają tu różne akcenty – wskazują na wiarę albo czyny. Mówiąc językiem teologii, chodzi o odzyskanie wymiaru eschatologicznego Kościoła, aby otworzyć w ludziach przestrzeń na potrzebę sprawiedliwości ostatecznej, której bardzo brakuje w immanencji państwa opiekuńczego, i praworządności, a zwłaszcza w obliczu wojen naszych czasów²⁶.

Czy Kościół znowu nie musi przypomnieć, pyta Ebertz, że bilans życiowy będzie sięgał poza ramy tego życia do sfery, która może być pomyślana i zagwarantowana tylko w religii, jako że jedynie ona dysponuje możliwością trwałej nagrody, szczęścia, odkupienia, zbawienia w życiu ostatecznym, szczęściem doskonałym? Może to być system nagradzania jako ramy bilansu moralnego i zachowania w sferze pośmiertnej, która może również decydować o tym życiu, ale może też określać cel Kościoła. Gdyby ten dalej zaniedbywał ten wymiar eschatologiczny, zrezygnowałby ze swojej centralnej, unikalnej cechy organizacji religijnej, zredukowałby wołanie o ostateczną sprawiedliwość do miłosierdzia, przekształciłby rozróżnienie „zbawienia lub potępienia” na „wygodę lub niewygodę” i zatraciłby siebie w konsumpcyjnej konkurencji wellnessu. Kreatywnym zadaniem przy aktualizacji tego zadania byłoby oczywiście połączenie opcji pośmiertnej „premii zbawienia” z zachętą do pracy w okresie przed śmiercią, bez wpadania w przedświeceniowe dramatyzowanie pośmiertnego braku zbawienia. Jak wiadomo, oświecenie odsłoniło piekło jako oszustwo kapłańskie zaraz po tym, jak Marcin Luter uwierzył, że czyściec to „oszustwo”²⁷.

²⁶ Ebertz, „Milieusensible Kraftzentren”, 29.

²⁷ Ebertz, „Milieusensible Kraftzentren”, 29. Analizując aspekty kulturowej diakonii Kościoła wobec świata dzisiejszego, Medard Kehl wymieniał w jej ramach kompetencję sakralną lub mystagogiczną, kompetencję diakonii wobec potrzebujących oraz właśnie kompetencję eschatologiczną. Por. Medard Kehl, „Kirche in der Kultur der Moderne”, w *Christen an der Schwelle zum dritten Jahrtausend*, red. Michael Sievernich i Johannes Beckermann (Frankfurt am Main: Knecht, 2000), 104–105.

6. PERSPEKTYWY WYJŚCIA Z KRYZYSU INTEGRACYJNEGO

Niedzielne uczestnictwo we Mszy Świętej nie jest idealną miarą religijności. Liczby jednak okazały się szczególnie przydatne do wyrażenia stopnia związania się wiernych z Kościołem. Ukazują całkowitą kontynuację trendu spadkowego i pozwalają obliczyć, ilu katolików weźmie udział w niedzielnej Eucharystii po 10 czy 20 latach, jeśli rozwój będzie przebiegał dalej w tym samym kierunku. To jest rzeczywisty kryzys, radykalne załamanie i nagłe przerwanie ustalonego biegu rzeczy²⁸. Uczestniczenie w liturgii nie kształtowało się bowiem według spodziewanej logiki wahań kursów giełdowych czy posłuszeństwa wobec przykazań kościelnych²⁹.

Ebertz w obliczu tego uważa, że można jeszcze interweniować i korygować to, co od lat zaniedbywano w odniesieniu do zmieniających się form życia społecznego, zwłaszcza dobrowolnego zaangażowania i tworzenia środowisk kościelnych. Możliwość wyjścia z trwającego dziesięciolecie kryzysu integracyjnego Kościoła polega, jego zdaniem, na porzuceniu modelu obecności parafialnej, analogicznej do państwowej, pokrywającej przestrzeń społeczną czymś w rodzaju „duchowego posterunku policji” (Karl Rahner), aby przejść krok po kroku do wzorca obecności nowego rodzaju, w kierunku tworzenia „duchowych stacji paliw” lub „centrów mocy”. Istnieją takie (np. wspólnota w Taizé i inne), ale są wyjątkowymi przypadkami, nie zawsze znajdującymi się w pragmatycznym zasięgu. Ich tworzenie poza parafiami – pod kątem społecznym tylko pozornie otwartymi „na wszystkich” – nakierowane jest na nowego rodzaju okazjonalne struktury nie tylko doświadczenia duchowego, ale także powiązania miłości siebie, bliźnich i Boga. Nie są one pomyślane jako terytorialne przestrzenie zarządzania, podkreśla Ebertz, lecz jako wyczulone na środowisko przestrzenie odniesień dóbr, ludzi, komunikacji i działania – jako miejsca zbawczej relacji do Boga i solidarnych odniesień międzyludzkich³⁰.

7. POTENCJAŁ SPOŁECZNEJ LEGITYMACJI I MOBILIZACJI KOŚCIOŁA

W obliczu rosnącego odsetka ludzi niereligijnych lub „niezwiązanych wyznaniowo” i preferowanej przez nich religijno-politycznej laickiej koncepcji społeczeństwa może się okazać, zauważa Ebertz, że procesu utraty statusu

²⁸ Ebertz, „Milieusensible Kraftzentren”, 29–30.

²⁹ Ebertz, „Milieusensible Kraftzentren”, 30.

³⁰ Ebertz, „Milieusensible Kraftzentren”, 30. Wydaje się, że propozycja ta jest zbyt radykalna, należałoby ją potraktować raczej jako konieczną opcję uzupełniającą.

politycznego Kościoła nie da się zatrzymać. Dotyczy to także finansowania przez państwo wydziałów teologicznych oraz nauki religii w szkole. Jednak w demokratycznym społeczeństwie ogromna większość ludzi wierzących jest potężnym, nieprzejrzanym, chociaż milczącym źródłem uprawomocnienia Kościoła i potencjału oczekiwań wobec niego. Takiej siły członkostwa nie ma żadna organizacja religijna czy świecka. Ciągłe trzeba pamiętać, że w warunkach wolności religijnej potężna większość obywateli, mimo wielorakiego kryzysu instytucji kościelnej, wcale nie zamierza jej opuścić, a nawet jest gotowa ją wspierać i ponosić znaczne koszty. Najwidoczniej mamy tu do czynienia z niewyczerpanym potencjałem oczekiwań, cichym zapotrzebowaniem, które oczekuje, aby przekształcić je w propozycje pastoralne³¹.

Jednak Kościołowi grozi utrata legitymacji jako społecznej siły integrującej i sprowadzenie go do statusu partykularnych, religijnych stowarzyszeń religijnych, zwłaszcza że z powodu bardzo zróżnicowanego członkostwa jest postrzegany coraz mniej jako społeczność ludzi z silnymi przekonaniami, podatna na mobilizację polityczną. W zorganizowanej diakonii i działalności Caritas, w zależności od regionu, zauważa Ebertz, zaangażowani są także niechrześcijanie, którzy chociaż są członkami organizacji kościelnej, nie są członkami Kościoła. Można również zaobserwować rosnącą heterogeniczność duchową wśród ochrzczonych pracowników, a także klientów organizacji charytatywnych, co stanowi też wielorakie społeczne potwierdzenie wagi sensu religijnego oficjalnie wyznawanej wiary. Instytucje diakonalne wspierane przez Kościół, od przedszkoli po domy emerytów, realizują nie tylko „tolerancję respektu”, ale także „tolerancję szacunku” wobec przynależności religijnej. Jako przykład społeczeństwa pluralistycznego instytucje kościelne mogą stawiać się miejscami budowania pokoju, w których nie wyklucza się i nie dewaluuje religijności, ale konstruktywnie prowadzi się do dialogu. Na pewno nie jest to wszystko, co można powiedzieć o szansach rozwoju Kościoła, podkreśla Ebertz, ale nadchodzi czas, aby przezwyciężyć fatalizm związany z narastaniem sekularyzmu i rozpoznać możliwości rozwoju we współczesnym społeczeństwie, które muszą być interpretowane jako zachęty do aktywnego przekształcania ich w działania kościelne³².

³¹ Ebertz, „Milieusensible Kraftzentren”, 30.

³² Ebertz, „Milieusensible Kraftzentren”, 30. Por. Marek Jagodziński, „Teologiczne wymiary komunikacji wiary z kulturą świecką”, w *Kościół a kultura*, red. Andrzej A. Napiórkowski (Kraków: Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie. Wydawnictwo Naukowe, 2023), 155–157.

ZAKOŃCZENIE

Sytuacja Kościoła zmienia się w zależności od epoki i aktualnych tendencji kulturowych, ale ma on wciąż te same zadania wynikające z Ewangelii. Szczególnie istotna wydaje się być jego rola w stabilizacji porządku społecznego opartego na zasadach chrześcijańskich³³. Kościół nadal może pełnić w społeczeństwie rolę instancji moralnej. Papież Franciszek napisał w encyklice *Evangelii gaudium*:

Ludzkość przeżywa w tym momencie historyczny przełom, który możemy dostrzec w postępie dokonującym się na różnych polach. Trzeba pochwalić sukcesy przyczyniające się do poprawy warunków życia, na przykład w zakresie zdrowia, edukacji i komunikacji. Nie możemy jednak zapominać, że większość mężczyzn i kobiet w naszych czasach żyje codziennie w niedostatku, rodzącym fatalne konsekwencje. Powiększają się niektóre patologie. Lęk i rozpacz opanowują serce wielu osób, nawet w tak zwanych krajach bogatych. Często gaśnie radość życia, wzrasta brak szacunku i przemoc, nierówność społeczna staje się coraz bardziej oczywista. Trzeba walczyć, aby żyć i to często żyć bez dostatecznego poszanowania swej godności (nr 52)³⁴.

Kościół może więc, jako instytucja pośrednicząca, poprzez dialog włączać wartości ewangeliczne do refleksji nad podstawami życia społecznego, wspierać kulturę polityczną i sprzeciwiać się wszelkim formom wrogości oraz wykluczania na rzecz dobra ogółu. Sytuacja Kościoła nawet w zsekularyzowanych i wielokulturowych społeczeństwach zachodnich nie jest aż tak zła, jak można by wnioskować z niektórych prognoz. Badania pokazują, że większość członków społeczeństwa – wierzących i niewierzących – uważa, że wspólnota kościelna jest w społeczeństwie potrzebna³⁵. Przekazywanie treści kluczowych dla życia, wartości i przekonań (także religijnych) musi jednak odbywać się w bezpośrednich relacjach międzypersonalnych. Szczególną siłą Kościoła była zawsze jego obecność „na miejscu” – w środowisku lokalnym, w bieżącym życiu społeczności – wiara może jednak prawdziwie rozwijać się tylko we wspólnocie³⁶.

³³ Zob. Aniela Dylus, „Kościół a społeczeństwo obywatelskie”, *Athenaeum* 38 (2013): 107–114.

³⁴ Por. analizę wyzwań współczesności przedstawioną w tej encyklice w numerach 61–75.

³⁵ Zob. Wioletta Szymczak, „Społeczeństwo obywatelskie a religia. Typy relacji w perspektywie wiodących teorii socjologii religii”, *Roczniki Nauk Społecznych* 43, nr 2 (2004): 49–75.

³⁶ Cytowana autorka wskazuje tu na publikację: Isolde Karle, „Sinn für unlösbare Fragen”, w *Die Zukunft von Religion und Kirche in Deutschland*, red. Patrick Becker i Ursula Diewald (Freiburg im Breisgau: Herder, 2014), 116.

Instytucja kościelna ma do zrealizowania niezwykle trudne zadanie i dlatego potrzebne jest zaufanie oparte na przejrzystości jej działań³⁷.

Kościół, który działa jakby «pod wiatr», nie jest pozbawiony szans – pisze zajmujący się od lat tą tematyką ks. Janusz Mariański – chociaż socjolog nie jest w stanie dostarczyć terapeutycznych recept. Może on jednak formułować pewne zalecenia i rekomendacje. Przede wszystkim zaleca rezygnację z postawy doraźnego reagowania na zmiany w środowisku społecznym i zadowolenia z dotychczasowych rozwiązań («zawsze tak robiliśmy»), opartych na przekonaniu, że Kościół zawsze skutecznie rozwiązywał swoje problemy tradycyjnymi środkami. Proponuje natomiast strategię rozwoju preferującą [...] duszpasterstwo komunikowania [...] charakteryzujące się ustawicznym poszukiwaniem nowych możliwości oddziaływania i działania [...], zwłaszcza w tych przestrzeniach społecznych, w których Kościół jest aktualnie prawie nieobecny. Oznacza to prowadzenie konstruktywnego dialogu ze współczesnym światem, bez imitowania go czy bezkrytycznego przystosowywania się do jego wymogów i oczekiwań³⁸.

Analizy, przemyślenia i wskazania Ebertza wyrosły z nieco innej sytuacji społecznej Kościoła niemieckiego, ale niosą w sobie pewien potencjał świeżości i nadziei opartej na solidnych badaniach rzeczywistości, co nadaje im dużego znaczenia także w kontekście sytuacji i zmagających współczesnej instytucji kościelnej w Polsce.

BIBLIOGRAFIA

- Dykasteria Nauki Wiary. Deklaracja *Fiducia supplicans*. 2023. Accessed 3 September, 2025. https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_dff_doc_20231218_fiducia-supplicans_pl.html.
- Dylus, Aniela. „Kościół a społeczeństwo obywatelskie”. *Athenaeum* 38 (2013): 103–115.
- Ebertz, Michael N. „Erosion der (katholischen) Kirche. Altes flicken oder neues wagen?”. W *Die Zukunft von Religion und Kirche in Deutschland*, red. Patrick Becker i Ursula Diewald, 29–47. Freiburg im Breisgau: Herder, 2014.
- Ebertz, Michael N. „Milieusensible Kraftzentren”. *Herder Korrespondenz* 3 (2024): 27–30.
- Ebertz, Michael N. „Päpstlicher Kirchenkurs. Die Option der elitären Minorisierung”. W *Entweltlichung der Kirche?*, red. Jürgen Erbacher, 183–201. Freiburg im Breisgau: Herder, 2012.

³⁷ Por. Zduniak, „Kryzys Kościoła jako kryzys wartości”, 67–69.

³⁸ Janusz Mariański, „Religia i Kościół katolicki w społeczeństwie pluralistycznym”, *Roczniki Teologiczne* 71, nr 1 (2024): 46.

- Franciszek. Encyklika *Evangelii gaudium*. Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej Tum, 2013.
- Hoffmann-Nowotny, Joachim H. „Theologie, Religionen und soziokultureller Wandel”. W *Universitas in theologia – theologia in universitate*, red. Matthias Krieg i Martin Rose, 61–80. Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 1997.
- Höhn, Hans J., *Kirche und kommunikatives Handeln. Studien zur Theologie und Praxis der Kirche in der Auseinandersetzung mit den Sozialtheorien Niklas Luhmanns und Jürgen Habermas*. Frankfurt am Main: Knecht, 1985.
- Jagodziński, Marek. „Dlaczego synodalność?”. *Roczniki Teologiczne* 71, nr 1 (2024): 11–23.
- Jagodziński, Marek. „Teologiczne wymiary komunikacji wiary z kulturą świecką”. W *Kościół a kultura*, red. Andrzej A. Napiórkowski, 147–168. Kraków: Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie. Wydawnictwo Naukowe, 2023.
- Karle, Isolde. „Sinn für unlösbare Fragen”. W *Die Zukunft von Religion und Kirche in Deutschland*, red. Patrick Becker i Ursula Diewald, 111–119. Freiburg im Breisgau: Herder, 2014.
- Kaufmann, Franz X. *Kirche begreifen. Analysen und Thesen zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums*. Freiburg: Herder, 1979.
- Kaufmann, Franz X. *Wie überlebt das Christentum?* Freiburg: Herder, 2000.
- Kehl, Medard. „Kirche in der Kultur der Moderne”. W *Christen an der Schwelle zum dritten Jahrtausend*, red. Michael Sievernich i Johannes Beckermann, 99–115. Frankfurt am Main: Knecht, 2000.
- Mariański, Janusz. „Co mówi «duch czasu» – sekularyzacja religii i społeczeństwo postsekularne”. *Roczniki Nauk Społecznych* 32 (2004): 49–83.
- Mariański, Janusz. „Religia i Kościół katolicki w społeczeństwie pluralistycznym”. *Roczniki Teologiczne* 71, nr 1 (2024): 25–50.
- Moltmann, Jürgen. *Was ist Theologie heute?* Freiburg im Breisgau: Herder, 1988.
- Müller, Gerhard L. „Tekst *Fiducia supplicans* jest wewnętrznie sprzeczny i wymaga wyjaśnień”. Dostęp 17.06.2024. <https://www.niedziela.pl/artukul/97716?tytul=Kard-M%C3%9Czller-tekst-Fiducia-supplicans>.
- Oevermann, Ulrich. „Ein Modell der Struktur von Religiosität. Zugleich ein Strukturmodell von Lebenspraxis und sozialer Zeit”. W *Schlüsselwerke der Religionssoziologie. Veröffentlichungen der Sektion Religionssoziologie der Deutschen Gesellschaft für Soziologie*, red. Christel Gärtner i Gert Pickel, 469–479. Wiesbaden: Springer, 2019.
- Schulze, Gerhard. *Krisen*. Zürich: Fischer, 2010.
- Sobór Watykański II. Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*. Poznań: Pallottinum, 1965.
- Szymczak, Wioletta. „Społeczeństwo obywatelskie a religia. Typy relacji w perspektywie wiodących teorii socjologii religii”. *Roczniki Nauk Społecznych* 43, nr 2 (2004): 49–75.
- Parsons, Talcott. „The Present Status of Structural-Functional Theory in Sociology”. W *The Idea of Social Structure. Papers in Honor of Robert K. Merton*, red. A. Coser Lewis, 67–84. London – New York: Routledge, 1975.

Wąchoł, Grzegorz. „Kryzys wiary, czy religii? Przesłanie nadziei i zaangażowania duszpasterskiego w świetle adhortacji *Evangelii gaudium*”. *Łódzkie Studia Teologiczne* 33, nr 1 (2024): 263–277.

Zduniak, Agnieszka. „Kryzys Kościoła jako kryzys wartości w niemieckim dyskursie teologiczno-socjologicznym”. *Zeszyty Naukowe KUL* 62, nr 4 (2019): 53–70.

SZANSE KOŚCIOŁA W OBLICZU KRYZYSU WEDŁUG MICHAELA N. EBERTZA

Streszczenie

Kościół można postrzegać jako system społeczny, który musi zabezpieczać swoje zasoby, definiować i zapewniać odpowiednią orientację, utrzymać jedność, zaangażowanie i współpracę oraz zapewnić członkom akceptację wewnętrzną i zewnętrzną. Taki punkt widzenia ukazuje, że instytucja kościelna rzeczywiście znajduje się w kryzysie. Reakcją na to mogą stanowić próby stabilizacji instytucjonalnej, fundamentalizm, próby samoregulacji pragmatycznej, tworzenia Kościoła elitarnego czy wreszcie opcja uczenia się w służbie współczesnemu człowiekowi. Chodzi zwłaszcza o podjęcie trudu ułożenia relacji ze społeczeństwem, przestrzeganie standardów i zaangażowanie wiernych świeckich. Wobec erozji społecznej Kościoła pojawia się konieczność podjęcia odpowiednich działań oraz wykorzystanie istniejącego potencjału rozwoju. Potrzeba zwłaszcza nowej strategii przyciągania duszpasterskiego i odzyskania potencjału eschatologicznego instytucji kościelnej. Można jeszcze interweniować i korygować to, co zaniedbywano w odniesieniu do zmieniających się form życia społecznego, szukać nowego modelu obecności w społeczeństwie oraz wykorzystać istniejący potencjał społecznej legitymacji i mobilizacji w społeczeństwie pluralistycznym. Socjologia nie jest w stanie dostarczyć pewnych recept terapeutycznych, może jednak formułować zalecenia i rekomendacje. Proponuje więc strategię rozwoju preferującą komunikację, poszukiwanie nowych możliwości działania oraz prowadzenie konstruktywnego dialogu ze współczesnym światem, bez naśladowania go czy bezkrytycznego przystosowywania się do jego wymogów i oczekiwań.

Słowa kluczowe: kryzys; erozja społeczna; typy reakcji; potencjał możliwości; perspektywy