

WIOLETTA SZYMCZAK

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Instytut Socjologii

Funkcjonalne i dysfunkcjonalne aspekty przynależności do organizacji religijnych

Uwagi wstępne

Dynamiczny rozwój ruchów i wspólnot religijno-kościelnych w obszarze Kościoła katolickiego, zauważalny od lat siedemdziesiątych, a osiągający swój szczyt na przełomie lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych, kojarzony jest z uwolnieniem prawa do stowarzyszania się po transformacji ustrojowej oraz z nurtem przemian posoborowych, zalecających Kościołowi większe otwarcie się na świat i na człowieka, upodmiotowienie i uaktywnienie laikatu w realizacji posłannictwa Kościoła¹. Wezwanie do zwrócenia się w stronę konkretnego, historycznego człowieka wybrzmiewało od początku pontyfikatu papieża Jana Pawła II, było głęboko osadzone w antropologii Karola Wojtyły: konkretny człowiek – osoba, nie zaś abstrakcyjny podmiot stoi w centrum jego nauczania; człowiek widziany integralnie, zdolny do życia i działania z innymi i dla innych². Postulaty powyższe urzeczywistniły się między innymi w aprobującym stosunku kolejnych papieży do nowych form organizowania się katolików świeckich.

Tworzenie ruchów i wspólnot religijnych w obrębie Kościoła katolickiego interpretowane jest przez teologów i socjologów religii jako przejaw oddolnego dynamizmu wiary, jako poszukiwanie nowych sposobów zaspokajania potrzeb religijnych, jako symptom ożywienia religijnego i zapotrzebowania na rozwój religijności osobowej. Dostrzega się

¹ *Podstawowe pojęcia socjologii religii w eksplikacji ks. Janusza Mariana*, M. Marczewski (oprac.), Lublin 2013, s. 79; E. Firlit, *Asymetryczność relacji laikatu i duchowieństwa w polskim kontekście społeczno-kulturowym*, w: *Laikat i duchowieństwo w Kościele katolickim w Polsce. Problem dialogu i współistnienia*, J. Baniak (red.), Poznań 2010, s. 272–273; S. Grotowska, *Seniorzy w przestrzeni publicznej. Kapitał społeczny uczestników wspólnot, ruchów i stowarzyszeń katolickich*, Kraków 2011, s. 46–47.

² R. Buttiglione, *Myśl Karola Wojtyły*, Lublin 1996, s. 177.

również, że bywa wyrazem zaspokajania potrzeb innych niż religijne (afiliacji, akceptacji), a wzmocnionych skutkami przemian cywilizacyjnych, związanych z globalizacją z jednej i indywidualizmem z drugiej strony.

Osoby włączające się w działalność organizacji religijnych tworzą – wedle typologii Janusza Mariańskiego – jeden z siedmiu sektorów polskiego katolicyzmu, określony mianem sektora katolików zaangażowanych, pogłębianych, ewangelicznych, refleksyjnych, aktywnych kościelnie³. Tworzone przez nich wspólnoty mają za zadanie zapośredniczyć rozwój dojrzałej postawy religijnej, budowanie tożsamości członka Kościoła powszechnego, sprzyjać tworzeniu i umacnianiu więzi z parafią, która ewoluuje w kierunku modelu bardziej osobowej „wspólnoty wspólnot”⁴. Ich rozwój wiąże się z nową ewangelizacją, która zmierza do odbudowania religijnej tożsamości chrześcijan, poprzez poszukiwanie nowych sposobów wyrażania ewangelii i ich upowszechniania⁵.

Ruchy i wspólnoty religijne są przejawem oddolnej aktywności ludzi, wychodzącej poza granice życia prywatnego, której deficyt w społeczeństwie polskim jest stale podnoszony przez socjologów⁶. Warto więc zwrócić uwagę na różne wymiary przynależności do tego typu organizacji oraz zastanowić się nad ich funkcjonalnością i potencjalną dysfunkcjonalnością dla włączającej się jednostki. W opracowaniu niniejszym interesować nas będzie odpowiedź na pytanie o potencjalne oddziaływanie elementów specyficznych dla ruchów i wspólnot religijnych. W szczególności omówione zostaną kwestie wartości i formacji w grupach religijnych, ich struktury, więzi pomiędzy członkami i ich implikacji, języka i komunikacji.

Źródłem analiz są wywiady pogłębione z trzydziestoma członkami różnych, katolickich organizacji religijnych w Polsce oraz obserwacja badacza wraz z zarejestrowanymi w notatkach terenowych spostrzeżeniami i porównaniami. Dotyczyły one podobieństw i różnic pomiędzy osobami reprezentującymi podmioty o odmiennej strukturze, celach, sposobach i treściach formacji⁷. Wnioski z analiz danych empirycznych syntetyzowano z dotychczasowym dorobkiem socjologów. Wybrane tezy zilustrowano wypowiedziami osób udzielających wywiadów.

³ J. Mariański, *Tendencje rozwojowe religijności katolickiej w Polsce*, w: *Pomiędzy sekularyzacją i religijnym ożywieniem. Podobieństwa i różnice w przemianach religijnych w Polsce i w Niemczech*, E. Firlit, M. Hainz, M. Libiszowska-Żółtkowska i in. (red.), Kraków 2012, s. 40.

⁴ J. Mariański, *Przynależność do ruchów i wspólnot religijnych w Kościele katolickim*, „*Studia Sandomierskie*”, 2009, nr 16, z. 3-4, s. 207-209; J. Baniak, *Postawa religijna*, w: *Leksykon socjologii religii. Zjawiska, badania, teorie*, M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański (red.), Warszawa 2004, s. 305; W. Świątkiewicz, *Parafia*, w: *Leksykon socjologii religii. Zjawiska, badania, teorie*, cyt. wyd., s. 282.

⁵ J. Mariański, *Sekularyzacja, de-sekularyzacja, nowa duchowość. Studium socjologiczne*, Kraków 2013, s. 222-224.

⁶ P. Gliński, *Aktywność aktorów społecznych – deficyt obywatelstwa wobec codziennej zaradności Polaków*, w: *Kręgi integracji i rodzaje tożsamości. Polska. Europa. Świat*, W. Wesołowski, J. Włodarek (red.), Warszawa 2005, s. 221-244.

⁷ Rozmówcy reprezentują szesnaście ruchów i wspólnot religijnych w Polsce. Wywiady z nimi były częścią większego projektu badawczego dotyczącego partycypacji społecznej. Badania zrealizowano w roku 2011 i 2012.

Orientacja na wartości religijne

Kluczowym elementem konstytuującym grupę są wartości będące przedmiotem dążeń jej członków, a charakterystyczną i wyróżniającą cechą organizacji religijnych jest orientacja na wartości religijne, pochodzące ze zinstytucjonalizowanego źródła⁸. Wojciech Świątkiewicz twierdzi, że „grupa religijna ma wszystkie typowe cechy grupy społecznej, a wyodrębnia się ją ze względu na jej specyficzny system wartości, wyrażający się w przekonaniach religijnych i doktrynie religijnej, co sprawia, że jej społeczna legitymizacja odwołuje się do wartości nadprzyrodzonych i rzeczywistości ponadempirycznej”⁹. Z podzielenia tych samych wartości wynika wspólnota doznań, praktyk i przekonań. P. Załęcki mówi w tym kontekście o wspólnocie moralnej jako wspólnocie norm i wartości moralnych¹⁰.

Ma to również znaczenie w zakresie tworzenia kapitału społecznego. Zdaniem Stelli Grotowskiej internalizacja norm i praktyk obowiązujących w grupie umożliwia wykorzystanie ich poza instytucjami religijnymi, skutkuje częstszym zaangażowaniem w wolontariat, zwiększa prawdopodobieństwo integracji ze społecznością lokalną, choćby dzięki temu, iż wielu członków grup religijnych włącza się w działania charytatywne i jest rozpoznawalna w środowisku¹¹. Związek przynależności do wspólnot religijnych bazujących na wartościach religijnych i prospołecznych z zaangażowaniem społecznym oraz procesem integracji ze społecznością lokalną potwierdzają liczne badania socjologiczne prowadzone w Polsce, USA czy w Niemczech¹². Elementami generującymi powstawanie więzi są wspólne praktyki religijne, kontakty oparte na przyjaźni, powiązania horyzontalne częściej niż wertykalne.

Wartości religijne stanowią centrum, wokół którego koncentrują się motywy, działania, emocje członków grupy. Ich urzeczywistnianie na poziomie indywidualnym i grupowym stanowi podstawę konsolidacji grupy, uznawane jest za dobro wspólne, gdyż sama wspólnota traktowana jest jako wartość, jako przestrzeń doświadczenia religijnego, a czasem jego podmiot. Można tu mówić o nierozłączności tych dwóch wymiarów: urzeczywistniania wartości związanych z wiarą – wespół z innymi, czyli o wspólnocie wiary, która, łącząc poszczególne osoby, stanowi jednocześnie – właśnie jako wspólnota – podmiot doświadczania, przeżywania wiary. Wskazują na to przykładowe wypowiedzi rozmówców, np. członka duszpasterstwa postakademickiego, który kilkakrotnie podczas wywiadu akcentuje dwie wartości kluczowe w przynależności, wiarę i wspólnotę:

„Cel to bycie blisko Boga, to jest to, na co mi pozwala wspólnota. Z jednej strony są to sami ludzie, z drugiej strony jest to poczucie wspólnoty, poczucie tego, że to są ludzie, którzy mają podobne poglądy, którzy podobnie jak ja wierzą w Boga” (HII/2, 26).

⁸ L. Gajos, *Więź religijna*, cyt. wyd., s. 451; J. Turowski, *Małe struktury społeczne*, Lublin 1993, s. 83.

⁹ W. Świątkiewicz, *Grupa religijna*, w: *Leksykon socjologii religii. Zjawiska, badania, teorie*, cyt. wyd., s. 133.

¹⁰ P. Załęcki, *Wspólnota religijna jako grupa pierwotna*, Kraków 1997, s. 23.

¹¹ S. Grotowska, *Seniorzy w przestrzeni publicznej*, cyt. wyd., s. 68.

¹² Zob. R. Traunmüller, *Religion und Sozialintegration. Eine empirische Analyse der religiösen Grundlagen sozialen Kapitals*, „Berliner Journal für Soziologie”, 2009, nr 3, s. 460.

„Poczucie przynależności to jest podstawowa potrzeba każdego człowieka. To wartość, którą sobie cenię. Z wiarą w życiu jest różnie i czasami są momenty, kiedy następują chwile zwątpienia. I to właśnie poczucie przynależności, wspólnoty, ludzie, którzy dzielą ze mną wiarę, są dla mnie oparciem i pomocą” (HII/2, 64).

Wartości religijne wyznaczają kryteria oceny zachodzących w grupie procesów, ocenianych przez uczestników jako pozytywne, negatywne czy problematyczne. Ocena ta i interpretacja funkcjonowania grupy dokonuje się na płaszczyźnie religijnej, co ułatwia pokonywanie trudności, znudzenia, przyzwyczajenia. Ciekawą ilustracją tego procesu jest wypowiedź mężczyzny należącego od dwudziestu lat do wspólnoty o profilu ściśle formacyjnym. Przynależność interpretuje przede wszystkim w kategoriach religijnych, które stanowią zarazem o trwaniu wspólnoty:

„Dla mnie zasadniczą sprawą jest nie element ludzki bycia we wspólnocie, tylko to, że tam doświadczamy Pana Boga. My się otwieramy, jesteśmy szczerzy, ale my wiemy, że mamy wspólnego ducha, że jest Pan Bóg, który to wszystko jakoś prowadzi. Bo jestem przekonany, że rzadko kto w takiej grupie jest w stanie patrzeć przez dwadzieścia lat na te same gęby. Jest coś takiego jak przesył: ciągle to samo, ciągle te same reakcje, słowa, zdania, które się słyszy. I to, że ludzie siedzą w takich wspólnotach tyle lat, to jest dla mnie jednym z dowodów, że istnieje Pan Bóg, który musi jakoś to wszystko zlepić, te strzępy ludzkie. I mamy tę świadomość, więc jest trochę nam łatwiej” (GII/2, 126).

Interioryzacja wartości religijnych będących podstawą przynależności wpływa na stopień identyfikacji z grupą, z perspektywy wspólnoty przybliża uczestnika do centrum, a dla niego stanowi podstawę do kształtowania się tożsamości społecznej. Interioryzacja wartości religijnych pełni kluczową rolę w krystalizowaniu się przekonań o sensie i powodach przynależności do wspólnoty religijnej.

Formacja

Do kryteriów charakteryzujących grupę religijną z socjologicznego punktu widzenia należą wzory zachowań, będące konsekwencją wierzeń i zasad funkcjonowania grupy, np. przestrzeganie w życiu codziennym zasad Dekalogu, przestrzeganie zaleceń Kościoła w odniesieniu do moralności rodzinnej czy zawodowej¹³. Wartości będące racją istnienia organizacji religijnej wraz z ich przełożeniem na konkretne dziedziny codzienności znajdują odzwierciedlenie w proponowanej formacji, traktowanej jako wspieranie rozwoju religijnego członków. Pełni ona funkcje informacyjne, edukacyjne, wspierające, wzmacniające, stymulujące, w odniesieniu do osobistego rozwoju religijnego, ale też integralnego rozwoju osobowego. „Jednostki uczestniczące we wspólnocie religijnej są przygotowywane do podporządkowania swoich działań nakazom i normom religijnym podzielanym przez wszystkich członków, a wynikającym z obowiązujących dogmatów

¹³ W. Świątkiewicz, *Grupa religijna*, cyt. wyd., s. 133.

wiary”¹⁴. O takich funkcjach formacji religijnej mówi mężczyzna przynależący do religijno-społecznego ruchu dla małżeństw. Formacja dostarcza mu „kamieni milowych” pozwalających na weryfikację „kursu”, definiowanego przez cel religijny, jakim jest dążenie do zbawienia:

„Formacja powoduje to, że ja mam takie kamienie milowe, gdzie ja muszę sobie przypnąć i zweryfikować to, czy podążam w kierunku celu, jaki sobie obrałem, wytrwać w tym statku na morzu, gdzie celem jest zbawienie. Formacja pozwala mi co jakiś czas uzmysłowić sobie, czy ja przypadkiem nie zmieniłem kierunku. W związku z tym, że wiatry na morzu są różne, to raz musimy płynąć bokiem do celu, a raz bezpośrednio. Wspólnota mi pozwala mieć ten kamień milowy, tym kamieniem są spotkania formacyjne, ale stricte tym czasem są też rekolekcje, bo to jest czas zatrzymania. Dla mnie najważniejsze jest zbawienie, wspólnota jest najważniejsza do uzyskania tego celu” (DII/3, 28).

Dzięki formacji oraz charakterowi małej grupy dokonuje się w omawianych organizacjach proces socjalizacji religijnej, szczególnie dotyczy to ludzi młodych. Efektem przynależności staje się, jak zauważa Sławomir H. Zaręba, pogłębianie życia religijnego oraz rozwijanie zdolności postrzegania świata w perspektywie nauki Kościoła¹⁵. W wypowiedziach osób z poszczególnych wspólnot i ruchów religijnych uwidaczniają się wartości charakterystyczne dla danej wspólnoty religijnej. Powtarzalność odniesień podczas rozmów pozwala precyzyjnie wskazać interioryzowane przez członków wartości/idee wysuwane w formacji na plan pierwszy. Dla jednych taką wartością jest jedność, dla innych nawracanie się, dla jeszcze innych uświęcanie codzienności czy dawanie świadectwa, apostołstwo w świecie.

Z perspektywy jednostki formacja na poziomie założeń i/lub na poziomie wdrażania przez konkretne środowiska może mieć charakter funkcjonalny lub dysfunkcjonalny. Kryterium funkcjonalności jest spójność z przekazem Kościoła instytucjonalnego, stopień zharmonizowania z zasadniczymi celami wspólnoty, uwzględniania autonomii jednostek w zakresie włączania się i przynależności do organizacji, której charakter jest i pozostaje fakultatywny wobec przynależności zasadniczej: do Kościoła powszechnego i parafii. Z wypowiedzi rozmówców można wnioskować, iż funkcjonalnym aspektem formacji jest postulat uczestnictwa w rozwoju wspólnoty, troski o życzliwe relacje i wzajemne wsparcie, jak również inspiracja w kierunku kształtowania postawy w świeckich dziedzinach życia, czyli realizacji konsekwencyjnego wymiaru religijności¹⁶. O doświadczeniu pomagania i odwzajemnionej pomocy mówiła kobieta należąca do wspólnoty o charakterze formacyjno-ewangelizacyjnym:

„To niesamowite, nie wiedziałam, że mogą powstać tak głębokie relacje. Wspólnota pomogła mi otworzyć się na siebie i na innych. Pod wpływem wspólnoty stałam się bardziej otwarta na potrzeby drugiego człowieka, stąd łatwiej świadczyć pomoc. Cieszę

¹⁴ L. Gajos, *Wspólnota religijna*, w: *Leksykon socjologii religii. Zjawiska, badania, teorie*, cyt. wyd., s. 456.

¹⁵ S. Z. Zaręba, *Socjalizacja religijna*, w: *Leksykon socjologii religii. Zjawiska, badania, teorie*, cyt. wyd., s. 370-374.

¹⁶ I. Borowik, *Operacjonalizacja pojęcia religijności*, w: *Leksykon socjologii religii...*, cyt. wyd., s. 272.

się, że są inni ludzie; spotykam się z wielką troską np. ostatnio mam problemy zdrowotne, więc doświadczam wielkiego zainteresowania, otrzymuję wiele porad; to bardzo pomaga" (JII/2, 9,11, 17).

Doktryna religijna podkreślająca znaczenie solidarności i odpowiedzialności za innych, zobowiązująca do wzajemnej pomocy wewnątrz wspólnoty, mobilizuje do analogicznej postawy na zewnątrz. Jeśli przyjąć, że postawy solidarności i odpowiedzialności w otoczeniu społecznym profitują w postaci społecznej akceptacji, uznania, w obszarze budowania więzi społecznych pomostowych, w pozyskiwaniu zaufania innych, to w tym sensie doktryna odsyłająca do wymienionych wartości jest elementem funkcjonalnym.

O przełożeniu formacji we wspólnocie na teren poza wspólnotą zaświadczały trzy poniższe cytaty. Mężczyzna ze wspólnoty formacyjnej (A) oraz kobieta z grupy charyzmatycznej (B) wskazują na wpływ formacji na życie w rodzinie:

(A) „Na dzisiaj uważam, że jest to miejsce dla mnie najlepsze, bo mi pomaga kochać moją żonę, bo mi pomaga wychowywać dzieci, bo mi pomaga trochę inaczej patrzeć na pewne fakty. Krótko mówiąc – pomaga mieć rozeznanie i wybierać między dobrem a złem" (GII/2, 134).

(B) „Umiem inaczej żyć, to wielkie doświadczenie. W życiu bywają różne burze. Wcześniej nie zawsze umiałam to wszystko ogarnąć, uspokoić męża czy dzieci, często wybuchałam. Teraz jest wielki pokój, język miłości trzeba przełożyć na życie codzienne i to jest ta wielka zmiana. Kiedyś umiałam tylko wykrzyczeć, a teraz umiem przemilczeć i mówić cicho" (JII/4, 9).

Fragment innej rozmowy z mężczyzną ze wspólnoty formacyjnej ukazuje implikacje formacji w obszarze pracy zawodowej:

„We wspólnocie ważne są wartości typu wywiązywania się ze swoich obowiązków i odpowiedzialności za powierzone zadanie. W pracy to przekłada się na sumienność, na to, żeby coś robić dobrze, niekoniecznie dla pieniędzy, tylko dlatego, że jestem chrześcijaninem, jestem katolikiem i chcę pokazać (...), że to jest ważne dla mnie, żeby pewne rzeczy skończyć i zrobić je dobrze" (GII/3, 18).

Z kolei mężczyzna należący do wspólnoty formacyjnej opisuje wpływ na codzienność i wszystkie dziedziny życia:

„To jest pewien typ duchowości, tutaj jest uświęcanie codzienności, uświęcanie tego, co się robi, uświęcanie innych i siebie (...). Generalnie ta duchowość porządkuje życie, powoduje, że się nabiera dystansu do pewnych rzeczy i to, co wcześniej było czymś takim, że człowiek bardzo się tym przejmował, np. opinia innych, to teraz ma przekonanie, że nie ma to znaczenia. Dzięki zaangażowaniu zaczyna człowiek rozumieć, co jest tak naprawdę ważne, i że wszystko inne jest nieistotne. Daje to duży spokój, wewnętrzne wyciszenie, porządkuje życie, a wywraca do góry nogami tak naprawdę" (KII/2, 38, 44).

Porównanie wypowiedzi osób z różnych grup religijnych pozwala uchwycić elementy potencjalnie dysfunkcyjne w zakresie formacji. Staje się ona w pewnych aspektach dysfunkcyjna, gdy stwarza podstawę pejoratywnie nacechowanego identyfikowania swoich i obcych (co pozostaje w sprzeczności z umiejscowieniem organizacji religijnej

w Kościele powszechnym oraz z ideami religijnymi nakazującymi otwartość, solidarność, miłość bliźniego), gdy wywołuje krytyczną ocenę osób niezrzeszonych w danej organizacji z perspektywy kształtowanego w niej rozumienia wiary, sposobów jej urzeczywistniania i rozwijania oraz kryteriów oceny postępów w religijności, gdy prowadzi do przeceńniania formacji we wspólnocie na tle duszpasterstwa ogólnego. Dysfunkcjonalność przejawia się w dystansowaniu osoby zaangażowanej od wspólnoty Kościoła czy ustanawianiu rozmaitych barier ujmowanych we wspólnej kategorii „pomiędzy”.

Dysfunkcjonalność pojawia się również, co sugeruje porównanie wypowiedzi rozmówców z różnych wspólnot religijnych, gdy poszczególnym treściom/tezom wpisanym w formację członków nie towarzyszy pogłębiona, spójna i całościowa argumentacja. Rodzi to swoistą schizofrenię w doświadczeniu osoby zaangażowanej: emocjonalne przywiązanie do zinterioryzowanych tez przy jednoczesnej nieumiejętności ich uzasadnienia i/lub braku identyfikacji z poszczególnymi elementami argumentacji skutkuje unikaniem dialogu, wycofywaniem się z pojawiających się w codzienności konfrontacji przy jednoczesnym utrwalaniu przyswojonych przekonań jako oswojonego zestawu poglądów.

Pytanie o funkcjonalność i dysfunkcjonalność rodzi się również w kontekście poziomu upodmiotowienia członków wspólnoty, uwzględniania osobowego uczestnictwa każdego z nich, ich specyficznego doświadczenia życiowego, przeżywania i/lub przyswajania treści religijnych. Rzecz dotyczy nie meritum mieszczącego się z definicji w nauczaniu Kościoła i zatwierdzanego przez organy kościelne, lecz sposobów urzeczywistniania wiary, co do których nauczanie Kościoła mówi o bogactwie, różnorodności, komplementarności wielu „dróg”. W tym kontekście oferta, nawet najbardziej wysublimowana jeśli chodzi o projekty rozwoju religijności, nie może rościć sobie prawa do bycia kryterium oceny dla pozostałych czy jedyną słuszną drogą. W przyjętej tu socjologicznej perspektywie analiz ta druga sytuacja rodzi w sposób oczywisty problem dysfunkcjonalności z powodów analogicznych do opisanych powyżej.

Struktura organizacji religijnych

Ważnym elementem konstytuującym grupę społeczną jest jej wewnętrzna struktura, związana z podziałem pozycji i ról społecznych¹⁷. Niewielka liczebność wspólnot religijnych sprzyja nawiązywaniu relacji bezpośrednich przynajmniej z częścią członków, umożliwia organizację i przeprowadzanie wspólnych działań, sprzyja przełamaniu anonimowości, stwarza okoliczności do dialogu, służy zacieśnianiu więzi. Pozwala na zaspokajanie szeregu potrzeb, w tym wspólnotowego przeżywania wiary oraz wspomnianej już potrzeby przynależności, akceptacji¹⁸. W dobie globalizacji i indywidualizmu, które niosą ze sobą deficyt solidarności międzyludzkiej o orientacji wspólnotowej, bezpośred-

¹⁷ H. Mielicka, *Podstawy socjologii. Mikrostruktury społeczne*, Kielce 2002, s. 127.

¹⁸ *Podstawowe pojęcia socjologii religii w eksplikacji ks. Janusza Mariańskiego*, cyt. wyd., s. 81.

nia styczność, kontakty i relacje typu *face tu face*, więzi profitujące poczuciem przynależności dają jednocześnie poczucie bezpieczeństwa, odsuwając ryzyko alienacji, zmarginalizowania, samotności¹⁹.

Struktura małej grupy ułatwia realizację stawianych jej celów religijnych. Stwarza atmosferę zaufania potrzebną niezależnie od tego, czy wśród form spotykania się jest rozmowa i wymiana doświadczeń osobistych czy przede wszystkim wspólne rytuały, udział w nabożeństwach. Podobnie w przypadku zacieśniania więzi i zobowiązań wspólnotowych, którym nadaje się religijne znaczenie, naturalne procesy grupowe opisywane przez socjologów, w przypadku grupy o charakterze religijnym, jej podstaw wykraczających poza sferę doczesną, a jednocześnie angażujących uczestników na poziomie pytań najbardziej egzystencjalnych wzmacniają te procesy. Styczność członków grupy, częste interakcje pomiędzy nimi, odwzajemnione sympatie, otwartość pozwalająca na przedstawianie własnych spraw i dzielenie przeżyć innych osób wzmagają jej atrakcyjność i wzmacniają spójność grupy religijnej²⁰.

Inaczej jest z kwestią przywództwa w grupie, rozumianego jako wpływanie i wspomaganie realizowania przez grupę wspólnych celów²¹. Funkcjonalność tego wymiaru zależy od typu przywództwa oraz stopnia konformizmu w grupie. Dobrowolność przynależności do wspólnot religijnych oraz ich fakultatywny charakter teoretycznie zmniejsza rangę przywództwa, co nie zmienia faktu, iż są wspólnoty, których hierarchiczna struktura zakłada jego wysokie prerogatywy, domagając się posłuszeństwa w różnych obszarach (praktyk religijnych, norm moralnych, życia codziennego). Bywa, że jest to przywództwo charyzmatyczne (np. w nowo powstałych wspólnotach parafialnych, ruchach), bazujące na posiadaniu cech ustanawiających przywódcę w sposób spontaniczny. Z czasem takie przywództwo przerodzić się może w przywództwo formalne przejmowane na zasadzie wyborów, wskazania itp.

Zarówno przywództwo charyzmatyczne, jak i formalne (wynikające z podziału władzy w danej organizacji), oscyluje we wspólnotach religijnych pomiędzy religijną interpretacją roli i wynikających z niej zobowiązań dla członków grupy (np. zakresu posłuszeństwa) a przywództwem pretendującym do zagospodarowania szerszego niż określone przez zasady funkcjonowania wspólnoty obszaru życia członków wspólnoty. Przywódcę poszerzającego zakres swego oddziaływania ponad uzasadniony religijnie zakres czy nierespektującego dialogu z członkami wspólnoty lub wykorzystującego pozycję w grupie w celu realizacji własnych interesów określić można autokratycznym²². Z socjologicznego punktu widzenia staje się on elementem dysfunkcyjnym w strukturze grupy religijnej. Istnieje ryzyko, że będzie modyfikować cele i sposoby jej funkcjonowania, w nieuzasadniony sposób eksplikować i akcentować jedne elementy formacji z pominięciem in-

¹⁹ Zob. Janusza Mariańskiego analizy procesów indywidualizacji i globalizacji w: *Podstawowe pojęcia socjologii religii w eksplikacji ks. Janusza Mariańskiego*, cyt. wyd., s. 36-40; 54-55.

²⁰ J. Szmagański, *Przewodzenie małym grupom. Działanie grupowe*, Warszawa 1998, s. 41.

²¹ Tamże, s. 67.

²² Tamże, s. 68.

nych. Na drugim biegunie znajduje się przywództwo słabe, o niewyraźnej tożsamości i niedookreślonym zakresie odpowiedzialności lub zbyt małych prerogatywach.

Struktura grupy wpływa również na komunikację. Tam, gdzie występuje silne scentralizowanie, kanały komunikacyjne oraz kierunki komunikowania są precyzyjnie definiowane, występować mogą dokładnie określone zasady komunikacji pomiędzy poszczególnymi grupami jednostek we wspólnocie. Odwrotnie w strukturach, w których brak centralizacji, silnie dominującego ośrodka – osoby autorytarnie koordynującej komunikację. Wówczas możliwe są niczym nieutrudnione relacje jednostek pomiędzy sobą, czyli, jak pisze Paweł Załęcki, komunikacja wolna od zakłóceń²³. Umożliwia ona sprawną wymianę informacji, porozumiewanie się w sytuacji konfliktu, czego przykładem jest wypowiedź kobiety należącej do wspólnoty dla rodzin:

„Nauczyłam się asertywności. Wspólnota mnie tego nauczyła, ponieważ nie ze wszystkimi relacje są cukierkowe. Z niektórymi się wejdzie w jakiś konflikt i trzeba umieć ludziom wprost powiedzieć co mi leży na sercu, co mnie bolało. I tego mnie wspólnota nauczyła i czuję się z tym lżejsza” (HII/3, 66).

Funkcjonowanie grupy zakłada przyjmowanie różnych ról, związanych np. ze strukturą hierarchiczną. Bywa, na co wskazują badania socjologiczne, że kontekst religijny i wspólnotowy stwarza bezpieczne warunki do podjęcia roli nieuwzględnianej w życiu świeckim. Może tak być też w kwestii przywództwa. Wówczas pełnienie roli i dorastanie do jej wymogów okazuje się funkcjonalne w jeszcze inny sposób. Było tak w przypadku mężczyzny zaangażowanego z rodziną w ruch religijny przeznaczonym dla rodzin:

„W moim przypadku, odkrywam cechy przywództwa, chociaż ja bardziej się czułem jako osoba z kompleksami, z małym poczuciem własnej wartości. Można powiedzieć, że widzę przezwyciężanie tych obciążeń. Rozwija się moja odpowiedzialność, odwaga czy umiejętność stawania przed grupą ludzi, umiejętność nazywania problemów, definiowania ich, systematyczność, punktualność” (AII/2, 79).

Elementem dysfunkcyjnym stają się wreszcie zbyt rozbudowane struktury oraz w nadmiarze uszczegóławiane przepisy. Może to prowadzić do osłabienia pierwotnej styczności członków wspólnoty, powstawania wrażenia przynależności do struktury, nie zaś do wspólnoty. Jednym z zagrożeń, które towarzyszą tym naturalnym procesom grupowym, jest nadmierne rozbudowanie zasad określających funkcjonowanie grupy, poddawanie kontroli coraz szerszego obszaru życia członków, co może skutkować osłabieniem oddolnego dynamizmu, zmniejszeniem chęci przynależności, a nawet rezygnacją.

Więź i samopomoc

Istnieniu każdej grupy towarzyszy rozwój więzi pomiędzy jej członkami, definiowanej tu za Janem Turowskim jako „fakt uzależnienia się bądź zjednoczenia się członków da-

²³ P. Załęcki, *Wspólnota religijna jako grupa pierwotna*, cyt. wyd., s. 51-52.

nego zbioru ludzi wokół określonej wartości czy pełnionych funkcji społecznych”²⁴. Naukowcy mówią również o „podobieństwie orientacji”, które cechuje jednostki zajmujące podobne postawy i mające podobny system wartości²⁵. Więż wytwarzana we wspólnotach o charakterze religijnym ma charakter psychospołeczny, a także strukturalny²⁶. U jej podstaw znajdują się wartości religijne, a także prospołeczne zakorzenione w przekonaniach religijnych. One stanowią bazę i uzasadnienie proponowanego we wspólnotach zakresu dzielenia się życiem osobistym, rodzinnym, osobistym rozwojem religijnym, radościami i troskami. Taki charakter wspólnot, szczególnie tam, gdzie wymiana pomiędzy uczestnikami przynależy do całościowej wizji formacji, skutkuje zacieśnianiem więzi, zmianami obserwowanymi przez uczestników u siebie i innych, ocenianymi w kategoriach pozytywnych. Przykładem może być wypowiedź cytowanego wyżej członka wspólnoty formacyjnej, który pokazuje istniejącą w niej wzajemność i samopomoc:

„Wspólnota daje poczucie przynależności. Daje poczucie realizacji czegoś, w co wspólnie wierzymy, co wspólnie jesteśmy w stanie stworzyć. To, że możemy sobie pomagać, lepiej się rozumieć, otwierać się jedni na drugich, często na przekór swojemu temperamentowi czy skłonnościom. Ci bardziej agresywni stają się pokorni, a ci nieśmiali otwierają się, zaczynają mówić. To umożliwia poznanie drugiego człowieka i jakby zrozumienie tego poznania wśród innych. Potrafimy się przyznawać do błędów. Mamy wspólny cel i do niego zmierzamy. Uczymy się nawzajem siebie słuchać i szanujemy siebie w tym. Staramy się jakby być bardziej zrozumiani, czyli jeśli się komunikujemy w jakiś sposób, czy czegoś od kogoś oczekujemy, to te komunikaty są jasne, nieoceniające. Bierzymy pod uwagę czyjeś emocje. Po spotkaniach mam wrażenie, że mam większą umiejętność nawiązywania relacji szczerych i otwartych, przyznawania się do tego, kim jestem, jakie mam trudności wobec innych” (GII/3, 46, 48).

W kontekście specyfiki grup religijnych funkcjonalne znaczenie mają zarówno putnamowskie więzi scalające, jak i pomostowe²⁷. Pierwsze wpływają pozytywnie na podtrzymywanie wytworzonych form wzajemności i mobilizowanie solidarności, są ważne ze względu na osoby i grupy społeczne o niższym statusie lub zmarginalizowane. Poczucie więzi z innymi, przynależności do grupy, w której ów status nie jest wydobywany (jak to ma miejsce np. w niektórych organizacjach pozarządowych) i kompensuje uprzedni brak zasobów kapitału społecznego, włącza w sieć wzajemnych powiązań. Mariusz Kwiatkowski podkreśla, iż cechą charakterystyczną wspólnot religijnych pojmowanych jako wolna przestrzeń społeczna dostępna dla każdej zgłaszającej swój akces jednostki, jest spotykanie się i współdziałanie osób o odmiennych statusach społecznych²⁸. Mówi o tym ko-

²⁴ J. Turowski, *Małe struktury społeczne*, cyt. wyd., s. 85.

²⁵ H. Mielicka, *Podstawy socjologii. Mikrostruktury społeczne*, cyt. wyd., s. 104.

²⁶ J. Turowski, *Małe struktury społeczne*, cyt. wyd., s. 92.

²⁷ R. D. Putnam, *Samotna gra w kręgle. Upadek i odrodzenie wspólnot lokalnych w Stanach Zjednoczonych*, Warszawa 2008, s. 39-41; J. Bartkowski, *Więż społeczna i aktywność stowarzyszeniowa*, w: *Teorie wspólnotowe a praktyka społeczna. Obywatelskość. Polityka. Lokalność*, A. Gawkowska, P. Gliński, A. Kościński (red.), Warszawa 2005, s. 132-133.

²⁸ M. Kwiatkowski, *Kapitał społeczny a religia*, w: *Leksykon socjologii religii...*, cyt. wyd., s. 172.

bieta należąca do wspólnoty o charakterze formacyjnym: „Tu też jest taki ważny aspekt, że wspólnota gromadzi ludzi różnych. Tu są i ludzie wykształceni, prości, starsi i młodszy. I to jest też takie ważne, że w normalnym życiu dobieramy sobie towarzystwo z jakim chcemy przebywać, a we wspólnocie nie decydujemy” (CII/1, 16).

Więzi o charakterze pomostowym otwierają na zewnątrz, sprzyjają obiegowi informacji, budowaniu zaufania i zapobiegają interpretacji świata w kategoriach poczucia zagrożenia czy obcości.

W wielu przypadkach nawiązywana na bazie wartości religijnych więź wzmocniona religijną interpretacją wspólnoty i odniesień międzyosobowych skutkuje działaniami, które można zakwalifikować do kategorii samopomocy i wzajemnego wsparcia. Ilustracją tego procesu jest wypowiedź mężczyzny, który wraz z żoną od kilkunastu lat należy do wspólnoty dla małżeństw. W pierwszej części wymienia on obszary wzajemnej pomocy, w kolejnej interpretuje je w kategoriach religijnych:

„Wspólnota się buduje i przyjaźń pomiędzy rodzinami i zaufanie. Śmiejemy się, że w naszej wspólnocie jesteśmy samowystarczalni: możemy się zbudować, wyleczyć, nauczyć, naprawić psychologicznie. I możemy się w Internecie zareklamować. To jest doświadczenie Kościoła żywego, gdzie nawiązują się relacje i jesteśmy na siebie otwarci i nawzajem możemy sobie pomagać. To doświadczenie Kościoła z Dziejów Apostolskich, pierwotnego, takiej prawdziwej wspólnoty, że jest się razem dla siebie nawzajem i można na siebie liczyć. Wspomagamy się również finansowo (GII/1, 52).

Język i komunikacja

Przytoczone powyżej wypowiedzi ukazują kolejny element charakterystyczny dla funkcjonowania grup religijnych, mianowicie język i sposób komunikacji. Język zawierający własne pojęcia i kody integruje grupę, ułatwia komunikację, sprzyja wytworzeniu atmosfery zaangażowania, wytwarzaniu duchowej łączności i zgodności²⁹. Charakterystyczne dla poszczególnych grup religijnych kody językowe służą mówieniu o życiu codziennym i doświadczeniu jednostki. Posługiwanie się nimi sprzyja rozpoznawaniu się członków z danego ruchu/wspólnoty oraz szybkiemu pozyskiwaniu zaufania³⁰.

Specyfiką języka wspólnot religijnych jest wykorzystywanie terminologii biblijnej, interpretacja wydarzeń codziennego życia z wykorzystaniem paraleli do wydarzeń i postaci biblijnych. Jak twierdzi Paweł Załęcki, we wspólnotach religijnych ma miejsce proces „idący od sakralizacji języka w sytuacjach odświętnych, poprzez sakralizację języka potocznego aż do sakralizacji świata codzienności”³¹. Odzwierciedla to proces zmierz-

²⁹ J. Turowski, *Małe struktury społeczne*, cyt. wyd., s. 98.

³⁰ M. Rogaczewska, *Czy Pokolenie JP2 zbuduje w Polsce społeczeństwo obywatelskie? Szanse i bariery*, w: *Pokolenie JP2. Przeszłość i przyszłość zjawiska religijnego*, T. Szawiel (red.), Warszawa 2008, s. 156; M. Grabowska, *Charakterystyka potocznego języka religijnego*, „Kultura i Społeczeństwo”, 1989, nr 1, s. 185-197.

³¹ P. Załęcki, *Wspólnota religijna jako grupa pierwotna*, cyt. wyd., s. 81.

jący do totalności wspólnotowej wizji rzeczywistości, oznaczający obdarzanie religijnym charakterem niemalże wszystkich zjawisk z życia codziennego³². Ilustracją tego zjawiska jest wypowiedź mężczyzny ze wspólnoty charyzmatycznej:

„Pan mnie doświadcza przez utrapienia, ale w pełni doświadczam w swoim życiu słów św. Piotra »Panie do kogóż pójdziemy«, i też tak mogę powiedzieć. Do kogóż mogę pójść, nawet jak się zezłoszczę na Ciebie i się odwrócę, dokąd mogę pójść? To droga, którą chcę kroczyć” (AII/3, 20).

Istnieje jednakże potencjalna przestrzeń dysfunkcjonalności języka wspólnot religijnych, utrudniająca budowanie komunikacyjnych pomostów. Dzieje się tak wówczas, gdy np. kody językowe, obejmując treści, zjawiska czy działania mające swe odpowiedniki poza grupą religijną, są wykorzystywane w komunikacji poza wspólnotą. Komunikaty członków grup religijnych utrudniają porozumienie również wtedy, gdy mają charakter uroczystej wypowiedzi formułowanej w potocznym kontekście, np. „we wspólnocie posługuję muzycznie”, „czeka mnie złożenie świadectwa” (AII/3, 2).

Dysfunkcjonalność wytwarzanych we wspólnotach religijnych kodów językowych wiąże się z relacją tych wspólnot do wspólnoty Kościoła oraz ich zadaniami w zakresie ewangelizacji, umacniania więzi społecznych w parafiach³³. Określenia charakterystyczne dla grupy, a odbiegające od powszechnie stosowanych wśród innych katolików, utrudniają proces, który ma z definicji towarzyszyć funkcjonowaniu mniejszych grup w kościele – proces integracji z innymi wiernymi, z parafią, ze wspólnotą Kościoła powszechnego. Tymczasem, jak podkreśla Janusz Mariański, „ruchy, wspólnoty i stowarzyszenia nie są alternatywą dla parafii, lecz rzeczywistością komplementarną”³⁴.

Zakończenie

Funkcjonalność lub dysfunkcjonalność poszczególnych elementów przynależności do organizacji religijnych zależy od ich ukonstytuowania, funkcjonowania, od percepcji uczestników, ich postaw konformistycznych lub nonkonformistycznych w rozumieniu socjologicznym. Zależy od osób odpowiedzialnych za budowę wspólnot. Ruchy i wspólnoty zakładające podmiotową obecność każdego członka, legitymizujące prawo współuczestnictwa, przejrzyste i konsekwentne w dbałości o spójność kluczowych wartości i formacji, o przejrzystą strukturę i zasadne umiejscowienie przywództwa, o jakość więzi, kanały komunikacji i komunikatywność języka, umożliwiają wczesne reagowanie na przejawy dysfunkcjonalności poszczególnych obszarów.

Na tle procesów globalizacji i indywidualizmu, a jednocześnie utrwalonej w społeczeństwie polskim bierności, można uznać, że w organizacjach religijnych przeważa po-

³² Tamże.

³³ W. Szymczak, *Religijność – aktywność – obywatelskość. O społecznym potencjalne organizacji religijnych w Polsce*, „Roczniki Nauk Społecznych”, 2010, nr 2, s. 98-99.

³⁴ *Podstawowe pojęcia socjologii religii w eksplikacji ks. Janusza Mariańskiego*, cyt. wyd., s. 80.

tencją elementów funkcjonalnych, chociażby w zakresie rozwoju prospołeczności, uaktywniania oddolnej samoorganizacji, budowania kapitału społecznego jako zasobu osób i relacji pomiędzy nimi. W takiej optyce dysfunkcjonalność można interpretować jako swoistą stratę, wynikającą z osłabienia pierwotnych celów wspólnoty, jej spójności, nadmiernej koncentracji na elementach drugorzędnych, wygórowanego przywiązania do struktur bez elastyczności w ich rozwoju i podporządkowania zasadniczym celom istnienia wspólnoty.

Podsumowując, warto zwrócić uwagę na relację omawianych organizacji religijnych do wspólnoty Kościoła, czyli do katolików niewłączających się w ich szeregi. Ważnymi kwestiami są tu inkluzyjność i ekskluzywność, a także rodzaj relacji z parafią jako wspólnotą wiernych i budowana świadomość członków. Analizując te kwestie, Andrzej Potocki zwraca uwagę, że niebezpieczeństwem w funkcjonowaniu tego typu grup jest ich elitarność, tendencja do zamykania się i izolowania od innych³⁵. Wielką szansą jest w tym kontekście wzmocnienie aspektów funkcjonalnych, które przyczyniają się do trwałości i spójności wspólnot religijnych, a zarazem sprzyjają ich otwartości koniecznej do realizacji funkcji zasadniczych: ewangelizacyjnej, integrującej ze wspólnotą Kościoła i solidaryzującej z otoczeniem społecznym.

Wioletta Szymczak – FUNCTIONAL AND DYSFUNCTIONAL ASPECTS OF BELONGING TO A RELIGIOUS ORGANIZATION

The text discusses select elements of belonging to religious organizations in the aspect of their functionality or dysfunctionality for people involved. We presented the issues of values and formation in religious communities, their structures and organization, social ties and language and communication. The source of the theses formulated is an analysis of in-depth interviews carried out with thirty representatives of various religious organizations in Poland and current sociological norms. From the undertaken analysis, the results show that each of the mentioned elements has an essentially functional nature, thus, the described signs of dysfunctionality are phenomena pointing to disturbances in the proper functioning of particular dimensions of the functioning of the described organizations.

³⁵ A. Potocki, *Polskie duszpasterstwo młodzieży – odpowiedź na wyzwanie sekularyzacji?*, w: *Sekularyzacja jako wyzwanie dla religii i Kościoła. Mit czy rzeczywistość*, J. Baniak (red.), Poznań 2006, s. 193.