



You have downloaded a document from  
**RE-BUŚ**  
repository of the University of Silesia in Katowice

**Title:** Rola religijności w procesach legitymizacji społecznego świata

**Author:** Wojciech Świątkiewicz

**Citation style:** Świątkiewicz Wojciech. (1993). Rola religijności w procesach legitymizacji społecznego świata. W: W. Świątkiewicz (red.), "Społeczny świat i jego legitymizacja" (S. 25-43). Katowice : Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.



Uznanie autorstwa - Użycie niekomercyjne - Bez utworów zależnych Polska - Licencja ta zezwala na rozpowszechnianie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie w celach niekomercyjnych oraz pod warunkiem zachowania go w oryginalnej postaci (nie tworzenia utworów zależnych).



Wojciech Świątkiewicz

## Rola religijności w procesach legitymizacji społecznego świata

Religia jest od dawna najbardziej rozpowszechnionym i najskuteczniejszym narzędziem legitymizacji. Historyczna rola, jaką religia odgrywa w procesach legitymizacji, polega na jedynej w swoim rodzaju zdolności polegającej na umieszczeniu fenomenu ludzkiej egzystencji w kosmicznym firmamencie<sup>1</sup>. Legitymizacja świata — jego struktur, porządku i sensu jest najważniejszą funkcją religii wobec świata. Niepewne konstrukcje rzeczywistości (*die ungesicherten Wirklichkeitkonstruktionen*) „rzeczywistego“ społeczeństwa łączy z rzeczywistością najwyższą i ostateczną. Nadaje ona społecznemu światu fundament świętej rzeczywistości, która na mocy definicji leży „po tamtej stronie“ przypadkowości ludzkich myśli i pragnień, czyniąc jasnym i zrozumiałym kierunek dążności świata (*Weltrichtung*)<sup>2</sup>. Religia legitymizuje świat w jego najbardziej podstawowym, globalnym wymiarze; nadaje mu znaczenie i wartość, strukturyzuje i hierarchizuje, wyznacza parametry czasu i przestrzeni, tworząc uniwersum symboliczne, do którego świat należy, a które obejmuje sobą nie tylko świat. W perspektywie religii, gdy jako przykład wziąć tradycję biblijną: pierwaj niż świat, przed światem jest Bóg. *Księga Rodzaju*, opisując początki świata, wyraźnie podkreśla: „Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię.“<sup>3</sup> Komentator *Księgi* dodaje: „odwieczny i niezależny od materii Bóg jest bezwzględny początkiem całego stworzenia“<sup>4</sup>. Stworzył więc światłość i oddzielił ją od ciemności, nazywając światłość dniem, a ciemność nocą, stworzył

---

<sup>1</sup> P. L. Berger: *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft*. Fischer Taschenbuch Verlag 1973, s. 35.

<sup>2</sup> Idem: *Zur Dialektik...*, s. 32.

<sup>3</sup> Rozdz. 1.1.

<sup>4</sup> W. Borowski: *Wstęp do „Księgi Rodzaju“*. Biblia Tysiąclecia. Poznań—Warszawa 1971.

sklepienie niebieskie i „powierzchnię suchą“, czyli ziemię, której zalecił rodzić „rośliny zielone“, oddzielił też zbiorowisko wód i nazwał je morzem. Stworzył „ciała niebieskie, świecące na sklepieniu nieba, aby oddzielały dzień od nocy, aby wyznaczały pory roku, dni i lata [...] w dniu szóstym stworzył Bóg człowieka, na swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę [...] A gdy Bóg ukończył w dniu szóstym swe dzieło, nad którym pracował, rozpoczął dnia siódmego po całym swym trudzie, jaki podjął, wtedy pobłogosławił ów siódmy dzień i uczynił go świętym“<sup>5</sup>.

Fragmenty z *Księgi Genesis* przywołałem w tym celu, aby podkreślić swoistość religijnego odniesienia do świata. Wyraża się ona w pełnej i całościowej jego legitymizacji: świat jest stworzony przez Boga, który jest ostatecznym źródłem i podmiotem legitymizacji. Szczególne miejsce w tym świecie zajmuje człowiek, któremu Bóg wyznaczył zadanie „zaludniania ziemi“ i „uczynienia jej sobie poddaną“<sup>6</sup>. Człowiek „panując nad ziemią“ tworzy kulturę jako „formę społeczeństwa“. Odniesienie religii do świata oznacza więc także legitymizację kultury i społeczeństwa będącego — jak pisał Arystoteles — „treścią kultury“. Natura i kultura tworzą jeden świat, którego kreatorem jest Bóg. Jednocześnie jednak religia staje się kulturą; wyraża się w kulturze i poprzez kulturę, afirmując człowieka jako istotę rozumną, ale jeszcze bardziej „jako naczynie nadprzyrodzonej łaski i jako rodzaj, który dzięki zbawczemu czynowi Chrystusa, Syna człowieczego i Bożego wywyższony został ponad wszelki rozum i przyrodę“<sup>7</sup>. Oznaczało to również sprowadzenie przyrody do przedmiotu ludzkiego poznania i pracy, co najsilniej — jak twierdzi M. Scheler — uwidacznia się w judaizmie i protestantyzmie<sup>8</sup>. Religijna legitymizacja świata oznacza nie tylko jego segmentaryzację, ale również hierarchizację. Znosi ją jedynie „wielka tajemnica“ św. Franciszka, „który całkowicie, w samej swej istocie przełamał jednostronną żydowską i rzymską ideę panowania człowieka nad przyrodą, której ewangelia nie zlikwidowała, lecz jedynie osłabiła“<sup>9</sup>.

We współczesnej myśli chrześcijańskiej relacja między kulturą a religią wyrażana jest w radykalnie stawianym warunku syntezy wiary i kultury, traktowanym jako wymaganie nie tylko kultury, lecz i wiary. „Wiara, która nie staje się kulturą, jest wiarą nie w pełni przejętą, nie w całości przemyślaną, nie przeżytą wiernie.“<sup>10</sup> Ujmowanie religii w kategorii kultury nie oznacza zredukowania jej do sfery socjologicznej, akcentuje natomiast fakt, iż w swoim

<sup>5</sup> Rozdz. 2. 2—3.

<sup>6</sup> Rozdz. 1.28.

<sup>7</sup> M. Scheler: *Istota i formy sympatii*. Warszawa 1986, s. 145.

<sup>8</sup> *Ibid.*, s. 155.

<sup>9</sup> *Ibid.*, s. 150.

<sup>10</sup> Jan Paweł II: *Wiara i kultura. Dokumenty, przemówienia, homilie*. (Opr. M. Radwan SCJ, T. Gorzkula, K. Cywińska). Rzym 1986, s. 189.

odniesieniu do świata uwikłana jest ona w procesy społeczne, że między religią a kulturą istnieje dialektyczne napięcie. Z jednej bowiem strony kultura ma swoje źródło i umocowanie w religii, z drugiej — religijna legitymizacja świata, w tym i kultury, dokonuje się w kategoriach kultury, poprzez kulturę. Kultura musi być spójnym zespołem orientacji, które wiążą ze sobą poszczególne aspekty ludzkiego doświadczenia i potrzeb człowieka. Musi odpowiadać na pytanie człowieka dotyczące jego samego i świata, w którym żyje: „Wszyscy wiemy o tym jak trudno nam bez wysiłku świadomie zachowywać wierzenia przeciwstawne.“ Kultura musi dostarczać „form, czyli symboli ekspresyjnych, przy pomocy których wyrażamy i przekazujemy swoje uczucia“<sup>11</sup>. Kultura musi dostarczać standardów ocen, przede wszystkim standardów moralnych, które regulują zachowania człowieka, szczególnie w jego relacjach z innymi ludźmi. Religijna legitymizacja świata jest od kultury uzależniona, tzn. uzależniona jest od złożonych mechanizmów procesów socjalizacji gwarantujących ciągłość i tożsamość kultury. Dodać jednak należy, że uzależnienie to, w najgłębszych swych wymiarach, jest również osadzone w autonomii i wolności człowieka, co dopuszcza także możliwość rezygnacji z poszukiwań religijnych uzasadnień oczywistości społecznego świata.

Aktualizacja religii i jej funkcji legitymizacji świata dokonuje się w ramach struktur społecznych, nazwanych przez P. Bergera „strukturami receptywnymi“, w których obrębie kolejne generacje ludzi podlegają socjalizacji w taki sposób, że otaczający ich świat kultury i przyrody staje się ich nie budzącą wątpliwości, naturalną rzeczywistością. Jest uważany za oczywistość *per se*, uwierzytelnioną i ustabilizowaną wielopokoleniową tradycją. Trwałość struktur społecznych umożliwia wykrystalizowanie się „efektywnego monopolu symbolicznego“<sup>12</sup>, który sam jest czynnikiem stabilizującym. Formułowane w jego obrębie definicje rzeczywistości społecznej utrwalały struktury społeczne, a konkurencyjne konceptualizacje symbolicznego uniwersum są albo unicestwiane przemocą fizyczną, albo włączone w obręb tradycji, adaptowane przez nią lub też ograniczone w swym społecznym oddziaływaniu poprzez zabiegi segregacyjne. Uniwersum symboli stanowi podłoże wszelkich znaczeń zobiektywizowanych społecznie i subiektywnie rzeczywistych. Integruje ono sytuacje graniczne z oczywistością i naturalnością życia codziennego. Zapewnia porządek w subiektywnym postrzeganiu doświadczenia życiowego jednostki, gwarantując realność rzeczywistości życia codziennego i ciągłość oraz tożsamość subiektywnie doświadczanej zmienności własnej biografii<sup>13</sup>. Symboliczne uniwersum integruje wszystkie

---

<sup>11</sup> T. Parsons: *Motywacje wierzeń i zachowań religijnych*. W: *Socjologia religii*. Opr. F. Adamski. Kraków 1984, s. 198.

<sup>12</sup> P. L. Berger, T. Luckmann: *Spoleczne tworzenie rzeczywistości*. Warszawa 1983, s. 191.

<sup>13</sup> W. Świątkiewicz: *Integracja kulturowa i jej społeczne uwarunkowania*. Katowice 1987, s. 76 i nast.

obszary znaczące w całość uporządkowaną, zapewniając światu ład aksjonormatywny. Integrująca rola uniwersum symbolicznego realizuje się w wymiarze społecznym, gdy tworzy ono rzeczywistość społeczną i ustanawia granice tego, co jest ważne ze względu na interakcje społeczne, a także w wymiarze indywidualnym, gwarantując jednostce sensowność istnienia. Dopiero wówczas gdy „struktury receptywne“ tracą swoją nietykalność i ciągłość, na przykład w skutek dezintegracji procesów socjalizacji, wskutek dyfuzji kulturowej czy też przemocy zewnętrznej religijne uniwersum symboliczne integrujące rzeczywistość świata w sensowną całość zaczyna tracić swoją niewzruszoność, a jego istnienie przestaje się narzucać jako sama przez się oczywista prawda<sup>14</sup>. Świat religii ulega wówczas rozchwianiu, człowiek intronizuje siebie w miejsce Boga i w traktatach filozoficznych ogłasza Jego śmierć, zastępując religię Boga religią Człowieka.

Społeczne znaczenie religii w świecie umacniają i utrwalają jej struktury eklezjalne. Chrześcijańska koinonia, muzułmańska umma czy buddyjska sangha budowane są na dominacji jednego wszechogarniającego religijnego uniwersum legitymizującego społeczny świat sakralnym kosmosem. Znaczenie tych struktur bardzo wyraźnie podkreślał Emil Durkheim, gdy pisał, że „idea religii jest nieodłączna z ideą kościoła“<sup>15</sup>. Dla Durkheima istotne jest to, że wszelkie wierzenia, abstrahując od ich treści, niosą z sobą określone zobowiązania wobec członków społeczności i w ten sposób stają się istotnym elementem jej spójności<sup>16</sup>. Definiował on religię jako system „powiązanych ze sobą wierzeń i praktyk odnoszących się do rzeczy świętych, to znaczy rzeczy wyodrębnionych i zakazanych, wierzeń i praktyk łączących wszystkich wyznawców w jedną wspólnotę moralną zwaną kościołem“<sup>17</sup>. Kościół „nie jest po prostu stowarzyszeniem kapłanów. Jest wspólnotą moralną tworzoną przez wszystkich wyznawców tej samej wiary, zarówno wiernych jak i kapłanów.“<sup>18</sup> Jest on społeczeństwem, którego członków łączy taki sam rodzaj wyobrażeń o świecie sakralnym i jego stosunkach ze światem *profanum* oraz jednakowe praktyki wyrażające te wspólne wyobrażenia<sup>19</sup>. Durkheim dodaje też, że w historii nie spotykamy religii bez Kościoła. Św. Bernard z Clairvaux pisał, iż istnienie Kościoła jest konsekwencją odwiecznych planów Boga i że z nich właśnie czerpie on swoją moc społecznego oddziaływania. „Kościół jest niewidzialną społecznością świętych w niebie i widzialną społecznością chrześcijan na ziemi.“<sup>20</sup> W tradycji chrześ-

<sup>14</sup> P. L. Berger: *Zur Dialektik...*, s. 44 i nast.

<sup>15</sup> E. Durkheim: *Elementarne formy życia religijnego*. Warszawa 1990, s. 42.

<sup>16</sup> W. Jacher: *Emila Durkheima koncepcja religii jako czynnika integracji społecznej*. „Studia Philosophiae Christianae“ [ATK] 1973, 9/2.

<sup>17</sup> *Ibid.*, s. 41.

<sup>18</sup> *Ibid.*, s. 40.

<sup>19</sup> *Ibid.*, s. 38.

<sup>20</sup> Bernard z Clairvaux: *Encyklopedia katolicka*. T. 2. P. Duchowość. Lublin 1985.

cijańskiej początek Kościołowi dał Chrystus, chociaż już na wiele wieków przed Jego narodzeniem Bóg, jak to jest zapisane w Biblii, przygotował sobie naród wybrany, zawarł z nim przymierze na górze Synaj i dał mu obietnice mesjańskie. Od ustanowienia Kościoła przez Chrystusa rozpoczyna się era świata chrześcijańskiego.

Pojęcie „Kościoła“ obejmuje zarówno aspekt instytucjonalny, jak i wspólnotowy. Kościół to zarówno wspólnota wierzących, jak i struktury instytucjonalne, dzięki którym i poprzez które wspólnota wyraża swoją wiarę religijną. Instytucjonalny aspekt Kościoła akcentuje fakt, że jest on organizacją posiadającą sprecyzowaną w formie kanonów wiary doktrynę, objaśniającą i uzasadniającą obiektywność i naturalność porządku świata, a jego rozbudowane struktury władzy umożliwiają mu efektywne spełnianie funkcji legitymizujących wobec „doczesności“, tworząc swoistego rodzaju organizację „legitymizowanego panowania“, którą Max Weber określał jako *Herrschaftsverband*<sup>21</sup>.

Procedury legitymizacyjne są immanentnie wpisane w formułę Kościoła jako instytucji. Analitycznie można wyodrębnić dwojakiego rodzaju procedury, z których jedne mają charakter wewnętrzny, a drugie — zewnętrzny. Ich rezultatem jest typ legitymizacji wewnętrznej oraz zewnętrznej. W obrębie legitymizacji wewnętrznej najważniejsza z nich i zarazem podstawowa odnosi się do założenia Kościoła. *Ewangelie* dostarczają dokładnych opisów sytuacji, w jakich Chrystus otrzymał legitymizację swego posłannictwa<sup>22</sup>. Jedna z nich, podana przez św. Mateusza, dotyczy wydarzenia na górze Tabor, podczas którego towarzyszący Jezusowi uczniowie zobaczyli „obłok świetlany“, a z obłoku usłyszeli głos: „To jest mój Syn umiłowany, w którym mam upodobanie. Jego słuchajcie.“<sup>23</sup> Przynoczyć też warto — podstawowe dla zachowania ciągłości władzy w Kościele umocowanie pozycji apostoła Piotra w wypowiedzi Jezusa skierowanej do niego: „Ty jesteś Piotr [czyli skała] i na tej skale zbuduję Kościół mój, a bramy piekielne go nie przemogą.“<sup>24</sup> Z interpretacji tej wypowiedzi wyprowadza się w tradycji Kościoła rzymskiego prymat biskupa Rzymu i zasadę sukcesji apostoelskiej. Jedyna w naszym stuleciu schizma w łonie Kościoła katolickiego została dopełniona właśnie poprzez akt konsekracji biskupów (30 czerwca 1988 roku) dokonany przez arcybiskupa Lefebvre'a bez zgody biskupa Rzymu (papieża). Efektywność społeczna procesów legitymizacji wewnętrznej w szczególności sposób jest oparta na akcie wiary, zawierzenia: wiara

<sup>21</sup> M. Weber: *Economy and Society*. Ch. 1, 3. (Bedminster Press) New York 1968, także W. Wesołowski: *Weberowska koncepcja legitymizacji*. W: *Legitymizacja. Klasyczne teorie i polskie doświadczenia*. Red. A. Rychard i A. Sułek. Warszawa 1988.

<sup>22</sup> R. Cipriani: *Problemi e prospettive dei processi di legittimazione*. Rozdz. *Religione e legittimazione*. In: R. Cipriani, V. Cotesta, P. De Nardis, F. Landi: *Verità, Conoscenza e legittimazione*. (Editrice Iauua) Roma 1983.

<sup>23</sup> *Ewangelia według św. Mateusza*. Rozdz. 17.5.

<sup>24</sup> Mt. 16.18.

w prawomocność władzy nadaje subiektywny sens zachowaniom jednostek i grup, jak również posłuszeństwu okazywanemu władzy. Delegitymizacja wyrasta z utraty wiary.

Procedury legitymizacji zewnętrznej tworzą w istocie historię dwudziestu wieków ery chrześcijańskiej. Poprzez te procedury najpełniej manifestuje się odniesienie religii do świata. Przynajmniej od czasów Konstantyna Wielkiego, gdy na mocy edyktu mediolańskiego<sup>25</sup> chrześcijanie uzyskali wolność kultu i uznanie prawne, ujawnia się z całą mocą w kręgu kulturowym wyznaczonym wpływami chrześcijaństwa, trwający aż po współczesność, spór o rolę religii w procesach legitymizacji społecznego świata. Już w związku ze schizmą donatycką odwoływano się do Konstantyna jako arbitra w sporze czysto kościelnym, na co cesarz przystał. W późniejszym czasie sam podejmuje inicjatywę zwołania Pierwszego Soboru Powszechnego w Nicei w roku 325, odgrywając na nim — jak pisze S. Runciman — decydującą rolę w ustalaniu i zatwierdzaniu treści *credo*<sup>26</sup>. W dziewięć lat później, przygotowując zwołanie synodu do Tyru, ostrzegał biskupów: „Jeśliby ktoś postanowił zignorować moje wezwanie, czego nie oczekuję, wyślę do niego takiego, co na mój rozkaz wygna go i nauczy, że nie można się sprzeciwiać rozkazom cesarza, wydanym w obronie prawdy.“<sup>27</sup> S. Runciman zwraca też uwagę na niezwykle ważne w tamtych czasach zagadnienie wpływu doktryny ściśle religijnej na struktury społeczne, zwłaszcza na struktury władzy. Wedle tych sugestii porządek społeczny znajdował swoje źródło: religijną legitymizację w teologii Trójcy. Euzebiusz z Cezarei — odwołując się do tekstów greckich z epoki przed Chrystusem, głoszących tezy, że „król jest w państwie tym, czym Bóg we wszechświecie, że państwo jest odbiciem porządku i harmonii wszechświata, a król wyobrażeniem Boga pośród ludzi“<sup>28</sup> — dowodził, iż za czasów Konstantyna dokonał się tryumf historii, gdy cesarz przyjął chrześcijańskie posłannictwo: „powinien być otoczony szacunkiem i chwałą jaka przystoi temu, który jest ziemskim odbiciem Boga“<sup>29</sup>. Otóż, według Runcimana, Euzebiusz był subordynacjonistą w teologii Trójcy. Łatwo mu było zatem tak poszerzyć swój subordynacjonizm, aby objąć nim cesarza jako pewien rodzaj ziemskiej emancji Trójcy. Teza Euzebiusza wyznaczyła na całe stulecia formułę ustroju społecznego, zwaną przez Runcimana teokracją bizantyjską. Budowało na niej Bizancjum „poczucie jedności, własnej godności i Bożego zamysłu podtrzymujące cesarstwo aż jego końca“<sup>30</sup>. „Zwyczajni ludzie,

<sup>25</sup> Zob. A. Krawczuk: *Konstantyn Wielki*. Warszawa 1985. Autor ten zresztą podaje w wątpliwość samo istnienie edyktu mediolańskiego (s. 154).

<sup>26</sup> S. Runciman: *Teokracja bizantyjska*. Warszawa 1982, s. 20 i nast.

<sup>27</sup> *Ibid.*, s. 23.

<sup>28</sup> *Ibid.*, s. 26.

<sup>29</sup> *Ibid.*, s. 27.

<sup>30</sup> *Ibid.*, s. 29.

mężczyźni czy kobiety w Bizancjum wierzyli, że ich cesarstwo jest świętym cesarstwem Boga na ziemi, że świętym cesarzem jako przedstawicielem Boga wobec ludzi i przedstawicielem ludzi wobec Boga [...] Opinia społeczna wspierała patriarchę jako strażnika sumienia cesarstwa i cesarza, ale nie mógł on równać się z cesarzem ani mieszać się do spraw polityki świeckiej.<sup>31</sup>

Euzebiuszowa koncepcja ustroju nigdy nie zakorzeniła się w takim stopniu na Zachodzie, gdzie znikła, skoro tylko osłabła faktyczna potęga cesarstwa. W płaszczyźnie teologicznej jej przeciwieństwem była trynitarystyczna teologia Trójcy głoszona przez Atanazego i jego szkołę. Znamienna jest też przestroga św. Ambrożego wobec Walentyniana II, który usiłował sprzyjać arianom: „Nie myśl, że masz jakiegokolwiek prawo cesarskie do mieszania się w sprawy boskie.”<sup>32</sup> Historia Kościoła zachodniego czy, szerzej, cywilizacji zachodniej potoczyła się odmiennie. Runciman wskazuje na przełomowe dla teorii papieństwa oświadczenie papieża Gelazego I z roku 492. Stwierdzał w nim, że „dwie moce rządzą światem: władza papieństwa i siła cesarza, a z tych dwóch władza duchowna jest większa, ponieważ kapłani są odpowiedzialni przed Bogiem nawet za książąt”<sup>33</sup>. Rozdzielone zostało imperium i *sacerdotium*, pozostał jednak spór o dominację. Jednym z jego symbolicznych figur jest formuła rozstrzygnięcia konfliktu między cesarzem Henrykiem IV a papieżem Grzegorzem VII w sprawie inwestytury, zakończona pokutną pielgrzymką cesarza do Canossy.

Legitymizacja świata wyrastająca z zasad religii i realizowana przez „organizację legitymizowanego panowania” oznaczała w tych warunkach sakralizację świata w porządku symbolicznego uniwersum, czyli w porządku kompleksu „tradycji teoretycznej integrującej różne obszary znaczenia i ujmującej porządek instytucjonalny jako symboliczną całość”<sup>34</sup>. Najbliższa modelowi chrześcijańskiej sakralizacji świata była tradycja średniowiecza. W jej obrębie porządek społeczny pojmowany był „jako porządek naturalny, a człowiek dzięki temu, że stanowił jego określoną całość, miał poczucie przynależności [...] wszechświat był ograniczony i nietrudny do wyjaśnienia. Ziemia i człowiek stanowiły jego środek, niebo lub piekło były miejscem przyszłego życia, wszystkie zaś czynności od urodzin aż do śmierci były łatwo czytelne.”<sup>35</sup> Na synodzie w Clermont w roku 1095 papież Urban II uroczyście ogłosił, że: „Jerozolima jest pępkiem świata — miastem królewskim położonym w środku kręgu ziemi.”<sup>36</sup> Oświadczenie papieża potwierdzały średniowieczne mapy przedstawiające ziemię w postaci

<sup>31</sup> Ibid., s. 158.

<sup>32</sup> Ibid., s. 34.

<sup>33</sup> S. Runciman: *Teokracja bizantyjska...*, s. 47.

<sup>34</sup> P. L. Berger, T. Luckmann: *Społeczne tworzenie rzeczywistości...*, s. 76.

<sup>35</sup> E. Fromm: *Ucieczka od wolności*. Warszawa 1976, s. 57—59.

<sup>36</sup> Cyt. za A. Łapiński: *Symbole środka wszechświata*. W: *Symbol i poznanie. W poszukiwaniu koncepcji integrującej*. Red. T. Kostyrko. Warszawa 1987, s. 83.



kręgu z Jerozolimą w centrum. Towarzyszyło temu wyobrażenie krzyża na Golgocie jako osi świata, wokół której obraca się kosmos.

Religijne legitymizacje dotyczą również podziału czasu oraz przestrzeni. Religijna periodyzacja czasu nadaje mu charakter kategorii kulturowej i umieszcza w sakralnym wymiarze życia społecznego.

Już *Księga Wyjścia* zawiera normatywne regulacje porządku tygodnia: „Sześć dni będziesz pracować i wykonywać wszystkie twe zajęcia. Dzień siódmy jest szabatem ku czci twego Boga, Pana. Nie możesz przeto w dniu tym wykonywać żadnej pracy [...]”<sup>37</sup> Pod panowaniem Konstantyna ten dzień poświęcony czci Pana stał się też ustalonym dniem odpoczynku, w którym ustawała wszelka praca i cechę tę zachował, gdy stał się częścią tradycyjnego kalendarza w całym świecie chrześcijańskim<sup>38</sup>. Począwszy od drugiego stulecia wprowadzano stopniowo podziały roku tak, by sprostać wymogom liturgii w rytm *kyriake* Wielkanocy, tak, „iż rok liturgiczny staje się przechodzeniem całej historii ludzkiej w nieustanne stawanie się”<sup>39</sup>. Dla średniowiecznego chrześcijanina „istnieć, oznaczało być, a być znaczyło nie zmieniać się, przebywać kolejne etapy, lecz trwać [...] jego skłonność do nicości (*habitus ad nihil*) równoważona była przez skłonność przeciwną, kierującą go ku pierwszej przyczynie (*habitus ad causam primam*). [...] Czas w końcu wiódł chrześcijanina ku Bogu.”<sup>40</sup>

Yi-Fu-Tuan w studium o „przestrzeni i miejscu“ zwraca natomiast uwagę na znaczenie podziału przestrzeni na kierunki, ze szczególnym podkreśleniem roli wschodu, co — jego zdaniem — jest dowodem uwrażliwienia na drogę przebywaną przez słońce. Na mapach średniowiecznych wschód znajduje się u góry. „Może tam być przedstawiona głowa Chrystusa; jego stopy występują u dołu, w miejscu zachodu słońca i kierunku zachodniego, jego prawa ręka unosi się nad Europą a lewa nad Afryką. Jerozolima jest pępkiem Chrystusa i świata.”<sup>41</sup> Chrześcijańskie treści związane ze stronami świata będące kontynuacją konotacji egipskich i greckich nadawały im nowe, nawiązujące do właściwych sobie wartości, eschatologiczne znaczenia. Najwyraźniej uwidaczniały się one w organizacji przestrzeni *Domus Dei*. Wschodnia część kościoła przeznaczona była dla Chrystusa, Trójcy Świętej, Boga Ojca, strona północna była zarezerwowana dla obszarów ciemności i potępienia, południowa dla zbawienia i ziemskiej drogi ku niemu, dla obrazowania Nowego Testamentu, a strona zachodnia łączona była ze Zmartwychwstaniem i Sądem Ostatecznym<sup>42</sup>.

<sup>37</sup> *Księga Wyjścia*. 20. 9—10.

<sup>38</sup> G. Pattaro: *Pojmowanie czasu w chrześcijaństwie*. W: *Czas w kulturze*. Opr. A. Zajączkowski. Warszawa 1988, s. 319.

<sup>39</sup> G. Pattaro: *Pojmowanie czasu...*, s. 328.

<sup>40</sup> G. Poulet: *Etudes sur le temps humain*. 1949; cyt. za J. Le Goff: *Czas kościoła i czas kupca*. W: *Czas w kulturze...*, s. 337.

<sup>41</sup> Yi-Fu-Tuan: *Przestrzeń i miejsce*. Warszawa 1987, s. 126.

<sup>42</sup> E. Gieysztor-Miłobędzka: *Symbol we wnętrzu kościelnym*. W: *Symbol i poznanie...*, s. 38 i nast.

Podobnego znaczenia nabierała antropomorfizacja podziału na stronę prawą i lewą, która jako prawa dla Boga królującego wiernym we wschodniej części świątyni była uprzywilejowana<sup>43</sup>.

Życie średniowiecznego świata chrześcijańskiego „we wszystkich swoich związkach przeniknięte jest, ba, nawet przesycone, wyobrażeniami religijnymi. Nie ma takiej sprawy ani takiej akcji, która nie pozostawałaby w stałym związku z Chrystusem i wiarą.”<sup>44</sup> W umyśle człowieka średniowiecza uczucia wyższe i czystsze przekształcają się w religię, „podczas gdy naturalne popędy zmysłowe, odrzucane świadomie, musiały spaść na płaszczyznę światowości, którą gardzono jako grzeszną”<sup>45</sup>. Religia chrześcijańska poprzez swoje treści i instytucje zmonopolizowała uniwersum symboliczne ówczesnego świata, dokonując jego sakralizacji. Religijne i społeczne aspekty świata wzajemnie się przenikały, wytwarzając specyficzny typ świadomości kościelnej. Świadomość kościelna obejmuje sobą nie tylko sferę szeroko pojmowanych praktyk religijnych, mieszczących się w ramach modelu „religijności kościelnej“, tzn. takich, które w całym swym zakresie przyporządkowane są instytucjonalnemu modelowi religii, ale również i te obszary działań społecznych, które wprost z praktykami religijnymi nie są powiązane, a odnoszą się, na przykład, do sfery polityki, gospodarki, oświaty, rekreacji. Świadomość kościelna to także akceptacja doktryny religijnej legitymizującej ład społeczny w różnych obszarach życia społecznego, jak i w odniesieniu do całości struktur społecznych. Przejawia się ona również w modelach indywidualnej biografii inkorporowanych w rytm życia religijnego (roku liturgicznego) i uzyskujących na tej drodze znaczenie i wartość sięgające wymiarów eschatologicznych. Świadomość kościelna, wyrażająca się poprzez wpisanie się religii w struktury społeczne i struktury mentalności, sprawia, że działania społeczne są w istocie rzeczy działaniami społeczno-religijnymi<sup>46</sup>.

Legitymizacja czasu i przestrzeni, doktryny ustalającej porządek grzechu i cnoty, prawdy i fałszu sięgała również zasad kanonu estetycznego wprowadzanego ze słów zapisanych w *Księdze Mądrości*: „aleś Ty wszystko urządził wedle miary i liczby i wagi“, które w interpretacji św. Augustyna stały się rdzeniem światopoglądu ludzi średniowiecza; „[...] piękno nie było wartością niezależną, było ono przede wszystkim promieniowaniem prawdy, blaskiem

<sup>43</sup> Zob. też T. Banaszczyk: *Studia o przedstawieniach zbiorowych czasu i przestrzeni w durkheimowskiej szkole socjologicznej*. Rozdz. 5 i 6. Ossolineum 1989.

<sup>44</sup> J. Huizinga: *Jesień średniowiecza*. Warszawa 1974, s. 184.

<sup>45</sup> *Ibid.*, s. 215.

<sup>46</sup> P. H. Vrijhoh: *Czym jest socjologia religii*. W: *Socjologia religii...*; zob. też W. Świątkiewicz: *Wartości religijne i ich znaczenie w życiu miejskiej społeczności lokalnej*. W: *Przestrzeń — środowisko społeczne — środowisko kulturowe. Z badań nad starymi dzielnicami miast Górnego Śląska*. Red. K. Wódz. Katowice 1992, s. 72—89.

doskonałości bytu, wreszcie tą właściwością rzeczy, która odzwierciedlała ich boskie pochodzenie. Światło i świetliste przedmioty dawały — nie inaczej niż harmonie muzyczne — wyobrażenie o doskonałości Kosmosu, pozwalając przeżywać potęgę jego stwórcy.<sup>47</sup> Z takiej tradycji teologicznej i estetycznej wyrasta architektura cysterska i idea gotyckiej katedry łączącej sferę doznań estetycznych i życia duchowego. W blasku realnego światła przenikającego przez „przezroczyście ściany gotyckiej katedry [...] mistyczna rzeczywistość stawała się jakby zmysłowo uchwytna. Rozróżnienie między naturą fizyczną i znaczeniem teologicznym zniknęło, przekreślone pojmowaniem rzeczywistego światła jako analogii światła boskiego.”<sup>48</sup>

Spółeczna aktualizacja symbolicznego uniwersum wymaga — jak już podkreślałem — istnienia struktur receptywnych, które go utrzymują. Oznacza to między innymi zachowanie ciągłości interpretacji znaczeniowej podstawowych figur symbolicznych stanowiących rdzeń kultury. Desemantyzacja symbolicznych środków wyrazu doprowadza do „zatrącenia pamięci sensów symbolicznych i praktycznych”<sup>49</sup>. Znaczenie symboli religijnych wyrasta jednak z ich „nadprzyrodzonego” umocowania, skąd czerpana jest ich „interpretacyjna stabilność”, wznosząca się ponad zmienność oraz incydentalność procesów i wydarzeń społecznych. Tak, na przykład, „odwieczny porządek czasu” oparł się próbom nowych zasad jego podziału wyrastających z ducha Rewolucji Francuskiej czy bolszewickiego komunizmu. Innym, wprawdzie partykularnym, przykładem, chociaż również nie pozbawionym spektakularności jest niepowodzenie „reform” podziału czasu, które naruszały ów „odwieczny porządek” uznawany jako wartość religijna i strzeżony przez Kościół, a które związane były z wprowadzeniem przez władze państwowe w latach siedemdziesiątych nowych zasad organizacji pracy w polskim górnictwie, zwanych pod nazwą „czterobrygadowy system pracy”. Opór społeczny wobec tej polityki prowadzony był pod hasłem „niedziela jest Boża i nasza”, co miało i taki socjologiczny rezonans, że dostarczało jasnego i względnie precyzyjnego kryterium podziału społecznego na „swoich” i „obcych” w sensie kulturowym<sup>50</sup>.

Kościół poprzez swoje struktury instytucjonalne utrwał w ciągu wieków harmonijną syntezę średniowiecznego spojrzenia na człowieka i kosmos, prowadzącą jednak do petryfikacji struktur mentalnych i statyczności struktur społecznych. Zachodzące procesy społeczne, mocą swego oddziaływania czerpaną z pewnością również ze zwyrodnień życia religijno-społecznego, naruszały

<sup>47</sup> R. Bultmann: *Zur Geschichte der Lichtsymbolik im Altertum*. „Philologus” 1948 (Leipzig—Goetingen), 97; cyt. za O. von Simson: *Katedra gotycka*. Warszawa 1989, s. 83.

<sup>48</sup> O. von Simson: *Katedra gotycka...*, s. 88.

<sup>49</sup> E. Gieysztor-Miłobędzka: *Symbol we wnętrzu kościelnym...*, s. 39.

<sup>50</sup> Interesujące informacje na ten temat można znaleźć w artykule: (ks.bp) H. B e d n o r z: *Wokół Maryi Piekarskiej — Matki Sprawiedliwości i Miłości Społecznej*. „Chrześcijanin w Świecie” 1986, nr 153.

ugruntowaną stabilność religijnego uniwersum symbolicznego i legitymizowanego nim świata. Pod wpływem ewolucji nauki, kultury, ekonomii, organizacji politycznej i społecznej ukształtowany świat zaczął tracić swoją niewzruszoność. „Kościół kultywował tradycyjnie to, co można by określić jako *ancien regime* i stąd tak trudno mu było wszczepić się w nowe sytuacje społeczne“<sup>51</sup>; nie był przygotowany na spotkanie z nowymi procesami społecznymi i cywilizacyjnymi, których rozwój był szybszy niż zdolności adaptacyjne Kościoła. Kryzys religii i Kościoła wywołany ruchami reformacyjnymi oznaczał głębokie rozdarcie religijnego uniwersum symbolicznego, desakralizację świata oraz umocnienie się i ekspansję areligijnych czy antyreligijnych modeli świata. Wzrastało przekonanie o nieograniczonych możliwościach poznawczych ludzkiego rozumu, który zdobywa pełną samodzielność wyrażającą się między innymi w zerwaniu z dogmatyką i etyką kościelną. Z idei wolnościowych oświecenia wyrasta później XIX-wieczny liberalizm. Kościół broni jednak *status quo* opartego na sojuszu korony z tiarą, a w encyklice *Mirari vos* (1832) Grzegorz XVI zalicza zasadę wolności sumienia do absurdałnych zasad, upatrując w niej „zgon Kościoła i państwa“, chociaż trzeba też podkreślić, że nie chodziło wówczas o zaprzeczenie każdej idei wolności, ale owej „pełnej i nieumiarkowanej“, „pozbawionej wszelkich hamulców“. Jako widzialny znak rozejścia się dróg XIX-wiecznej kultury i Kościoła rzymskiego traktuje się encyklikę osiemdziesięciu twierdzeń, czyli *Syllabus* Piusa IX (1864), który potępił w niej liberalizm, postęp i cywilizację nowoczesną, uznając, że biskup Rzymu „nie może się sprzymierzyć z podobną cywilizacją“<sup>52</sup>.

Próba przywrócenia religii i Kościołowi legitymizujących funkcji wobec świata, umocnienia ich roli w budowaniu symbolicznego uniwersum był tzw. modernizm, który D. Olszewski określa jako „konfrontację katolickiej tradycji religijnej od dawna ustabilizowanej ze współczesnością, od której czerpała ona inspirację i stawiała sobie za cel modernizację, czyli dostosowanie teologii katolickiej i Kościoła do nowoczesnego świata“<sup>53</sup>. W naukach teologicznych, w jego wersji skrajnej, doprowadził on jednak do zrelatywizowania dogmatów i zakwestionowania magisterium Kościoła, czyli do osłabienia legitymizujących funkcji religii i pozycji Kościoła w tym względzie, natomiast w dziedzinie obrony ładu społecznego zakwestionował między innymi zasadę konfesyjnego charakteru ruchów robotniczych. W roku 1907 w encyklice *Pascendi* Pius X potępił modernizm jako „streszczenie wszystkich herezji“. Modernizm był, jak stwierdza cytowany wyżej autor, próbą pokonania bariery, jaka wytworzyła się między

<sup>51</sup> W. Jacher: *Przemiany religijne i refleksje socjologiczne*. „Znak“ 1967, nr 12 (162).

<sup>52</sup> Szersze uwagi na ten temat można znaleźć w pracy: D. Olszewski: *Szkice z dziejów kultury religijnej*. Katowice 1986.

<sup>53</sup> D. Olszewski: *Szkice z dziejów kultury...*, s. 194.

Kościółem a nowoczesnym światem, „który uniezależnił się od wpływów kościoła”<sup>54</sup>.

Rozwój uprzemysłowienia i urbanizacji, techniki i szeroko pojmowanej racjonalizacji życia wyrastającej z nowej filozofii nauki wpłynął na postępującą limitowanie legitymizującej funkcji religii i Kościoła wobec świata. Zachwiały się sojusze polityczne i Kościół jako „organizacja legitymizowanego panowania” zaczął coraz wyraźniej tracić swoje polityczne znaczenie. Ujawniła się natomiast z całą brutalnością bieda i nędza mas — kształtujących swe oblicze, także religijne oblicze, środowisk robotniczych — stwarzająca najbardziej radykalne zagrożenie dezintegracją „struktur receptywnych”, których utrata oznaczałaby dla Kościoła wyeliminowanie religii z życia społecznego. Zagrożenia te uwzględnił w całokształcie polityki papieskiej Leon XIII, zarówno wówczas, gdy w encyklice *Immortale Dei*, nawiązując do wcześniejszych sporów o autonomię i wolność człowieka, przedstawił pogląd, że wolność jako czynnik doskonalenia się człowieka powinna odnosić się do tego „co jest prawdą i dobrem”, jak i w encyklice *Rerum Novarum* (1891) otwierającej, jak się współcześnie okazuje, nową erę tzw. encyklik społecznych. W wydanej dziesięć lat później encyklice *Graves de communi* Leon XIII występuje przeciw kapitalizmowi i liberalizmowi gospodarczemu, który doprowadził do tego, że „garstka bogaczy nałożyła jarzmo prawie niewolnicze stanowi pracującemu”, dodając: „ani boskie, ani ludzkie prawa nie pozwalają uciskać potrzebujących i nędzarzy dla osobistych korzyści i zyski ciągnąć z cudzego niedostatku”. Jest to już jednak okres, w którym wyraźnie zaznaczyły swoją obecność inne, alternatywne modele świata i porządku społecznego. Opublikowany w roku 1848 *Manifest Komunistyczny* otworzył nową epokę ruchów socjalistycznych i komunistycznych w założeniach areligijnych i antyreligijnych. Religia pojmowana jako „opium ludu” została skazana na całkowite wyeliminowanie z zasad budowy nowego ładu społecznego. Kościół podejmował nowe inicjatywy na rzecz utrzymania swojej funkcji legitymizacji świata. Szczególnym wydarzeniem w tym względzie był Sobór Watykański II. Można wysunąć wniosek, chociaż będzie to z pewnością duże uogólnienie, że w swoim legitymizującym odniesieniu wobec świata Kościół coraz wyraźniej, zwłaszcza w ostatnim stuleciu, skupia się na budowie doktryny społecznej, która w nawiązaniu do wartości religijnych zdolna byłaby legitymizować ład społeczny. Najpełniej wyraża ją formuła budowy „cywilizacji miłości”, przedstawiona przez Pawła VI i rozwinięta przez Jana Pawła II, zwłaszcza w encyklikach: *Redemptor Hominis*, *Dives in Misericordia*, *Laborem Exercens*, *Centesimus Annus*. Doktryna „cywilizacji miłości” wyrastająca z afirmacji człowieka jako wartości autotelicznej, „który kontynuuje przez swoją pracę dzieło Stwórcy”, jako nowa postać ładu społecznego oparta jest na

<sup>54</sup> Ibid., s. 195.

wartościach prymarnych o charakterze uniwersalnym, zakładających prymat człowieka nad ideologią, osoby nad rzeczą, ducha nad materią, prawdy nad koniunkturą i sensacją, etyki nad techniką, miłości nad sprawiedliwością, ubóstwa nad bogactwem, pracy ludzkiej nad kapitałem, tego, by „bardziej być“, nad „więcej mieć“. Katolicka doktryna społeczna akcentuje więc moralne zasady ładu społecznego, które chociaż inspirowane treściami religijnymi mają, jak sądzę, w założeniu posiadać walor „niekonfesyjności“ i w tym sensie mogą stanowić alternatywę wobec innych konkurencyjnych modeli świata, zwłaszcza areligijnych czy antyreligijnych. Jest to doktryna ładu moralnego i w tej perspektywie prowadzi się również krytykę współczesnych rozwiązań społecznych. Nie rozwijając szerzej tego zagadnienia, warto jednak przytoczyć krytyczne ujęcie podstawowej dla współczesności postaci życia społecznego nazywanej kapitalizmem. Kapitalizm, według tego rozumienia, oznacza przywiązanie do przedmiotowego wymiaru pracy, które wskutek wadliwie rozumianego postępu usuwa z pierwszego planu godność człowieka. „Błąd kapitalizmu pierwotnego może się powtórzyć wszędzie tam, gdzie człowiek zostaje potraktowany poniekąd na równi z całym zespołem materialnych środków produkcji jako narzędzie, a nie jak to odpowiada właściwej godności jego pracy — jako podmiot i sprawca, a przez to samo także jako właściwy cel całego procesu produkcji.“<sup>55</sup>

Legitymizująca funkcja religii i Kościoła wobec współczesnego świata dokonuje się w kontekście zaawansowanych procesów sekularyzacji, a zwłaszcza laicyzacji i dechrystianizacji. W tradycji judeochrześcijańskiej świat nie jest zdywinizowany. Chrześcijaństwo jest więc poniekąd czynnikiem dedywinizacji świata. Bóg nie jest sektorem doczesności, a świat nie jest częścią Boga. „Świat zostaje zaakceptowany w swej świeckości jako świat zsekularyzowany, a Bóg jako boski. Dlatego za zasadniczo niechrześcijańskie trzeba uznać twierdzenie, że Wcielenie dywinizuje świat i człowieka.“<sup>56</sup> Sekularyzacja pojmowana jest jako historyczny proces rozwoju autonomii człowieka i społecznego świata, przejście od supernaturalizmu do autonomii, a w sensie teologicznym stanowi ona „konkretno-historyczną reprezentację tajemnicy Wcielenia“<sup>57</sup>. Sekularyzacja oznacza uniezależnienie się różnych sektorów życia społecznego i ról społecznych od jednego, wszechobejmującego systemu wierzeń i legitymizacji. Jest ona również rezultatem procesów prowadzących do pluralizmu i policentryzmu kulturowego oznaczającego, że dominacja jednego wszechogarniającego symbolicznego uniwersum legitymizującego ziemską rzeczywistość światem nad-

<sup>55</sup> *Laborem Exercens*, p. 7; zob. także W. Świątkiewicz: *Kultura a praca. Zagadnienie społecznej aktualizacji encykliki „Laborem exercens“*. „Chrześcijanin w Świecie“ 1986. Zeszyty ODiSS, nr 153.

<sup>56</sup> M. Radwan: *Dialektyczna socjologia religii*. „Chrześcijanin w Świecie“ 1978. Zeszyty ODiSS, nr 62.

<sup>57</sup> Idem: *Dialektyczna socjologia religii...*

przyrodzonym nie znajduje powszechnej akceptacji, tzn. nie napotyka struktur receptywnych, które umożliwiłyby pełną jego internalizację i gwarantowałyby jego prawomocność. Pozareligijne role nie mogą się już legitymizować odniesieniem do religijnego uniwersum symbolicznego. Sekularyzacja idzie jednak w parze, co jest rezultatem złożonych procesów kulturowych, z desakralizacją oznaczającą zawężenie się pola oddziaływania *sacrum* na rzecz *profanum* oraz z deklerykalizacją życia społecznego. Sekularyzacja rozumiana jako uznanie pełnej autonomii świata i wartości doczesnych mieści się w „Bożym planie zbawczym i chrześcijańskim programie uświęcania świata”<sup>58</sup>, prowadzi do emancypacji świata spod legitymizującego wpływu religii i Kościoła. W kręgu kultury europejskiej wyraźnie obecna już w renesansie, w naszym stuleciu wraz z powstaniem pierwszego państwa komunistycznego przyjęła radykalną formę laicyzacji rozumianej jako świadomy, ateistyczny program rozwoju kultury i stosunków społecznych. Laicyzacja oznacza budowę kultury i życia społecznego bez religii, stanowiąc radykalne odrzucenie legitymizującego odniesienia religii i Kościoła wobec świata. Zaawansowanie procesów sekularyzacji kultury współczesnej i upowszechnienie laickiej mentalności oznacza konieczność zmiany w legitymizującym odniesieniu religii i Kościoła wobec świata. Wskazywałem już na rozwój katolickiej doktryny społecznej, który w perspektywie socjologicznej można odczytać, jak sądzę, jako próbę rekonstrukcji struktur receptywnych koniecznych dla realnej obecności religii w życiu społecznym. Przybierają one rozmaite formy: od struktur politycznych, gospodarczych aż po ruchy odnowy religijnej. Można również obserwować zmiany w kulturowym modelu religijności tradycyjnej, ludowej, bezrefleksyjnej, folklorystyczno-odpustowej, ornamentacyjnej<sup>59</sup> na „rzecz wiary osobistej zdobytej i zdobywanej, ciągle na nowo wybieranej, a więc wymagającej refleksji, zaangażowania i pogłębiania w ciągłej konfrontacji z rzeczywistością społeczną”<sup>60</sup>.

W społeczeństwach wysoko rozwiniętych odnotowuje się proces wycofywania się religii z życia publicznego w warunkach równoczesnego utrwalania się i żywotności religii w życiu jednostek i małych grup. Rozbiciu ulega historycznie ukształtowana świadomość kościelna, będąca czynnikiem osadzenia się religii w strukturach społecznych i w najgłębszych warstwach osobowości. Na skutek procesów kulturowego pluralizmu religia w mniejszym stopniu zdaje się pełnić funkcje legitymizacyjną i społeczno-integracyjną w skali makrosocjalnej, koncentrując się bardziej na sferze osobowości społecznej modelującej „sposoby bycia”, pojmowane jako rozumienie i odczuwanie świata na poziomie jego sensu.

<sup>58</sup> *Słownik teologiczny*. Red. (ks.) A. Z u b e r b i e r. Katowice 1989 (hasło: *Sekularyzacja*, opr. D. Olszewski).

<sup>59</sup> W. Świątkiewicz: *Religijność jako czynnik stylu życia*. „Roczniki Nauk Społecznych” KUL 1988—1989, z. 1, t. XVI—XVII.

<sup>60</sup> W. Jacher: *Przemiany religijne...*

W. Pawluczuk, wyróżniając różne sposoby bycia (modlitwa, świętowanie, zatroskanie, zabawa, sztuka, filozofowanie), wskazuje, że każdy z nich umieszcza człowieka w innych wymiarach świata i kultury, każdy jest swoistym językiem, myśleniem, swoistym obrazem świata<sup>61</sup>. Do cech współczesnej kultury można zaliczyć deficyt sensowności, a do zasad — regułę alternacji, czyli możliwość wybierania pomiędzy różnymi, czasem sprzecznymi, systemami znaczeń. „Każdorazowo system myślowy, w który właśnie wkracza jednostka, dostarcza jej pewnej interpretacji jej egzystencji i świata, zawierającej zarazem objaśnienie systemu myślowego, który porzuciła. Ten nowy system dostarcza jej również narzędzi do zwalczania jej własnych wątpliwości.”<sup>62</sup> W literaturze socjologicznej pojawiło się pojęcie religijności niekościelnej, odzwierciedlającej sytuacje, w których ludzie poszukują doświadczenia religijnego poza kontekstem zinstytucjonalizowanej religii. Zjawisko to z jednej strony wyraża kryzys zaufania wobec sformalizowanych struktur instytucji kościelnych, a z drugiej strony — wyrasta z poszukiwań systemów aksjologicznych legitymizujących postawy i zachowania religijne odmienne od tradycyjnych. Obejmuje ono swym zasięgiem przeważnie grupy młodzieżowe i jest swoistym przejawem subkultury stanowiącej alternatywę wobec wielkich Kościołów tradycyjnych<sup>63</sup>.

Można podkreślić, że ogólnie charakteryzowane przejawy religijności we współczesnym świecie w odniesieniu do społeczeństwa polskiego muszą zostać inaczej oszacowane w związku z tym, że w płaszczyźnie symbolicznej religia katolicka i jej instytucjonalny wymiar, czyli Kościół, poprzez historycznie ukształtowaną symbiozę z wartościami narodowymi i patriotycznymi odgrywają bardziej znaczącą rolę w legitymizacji struktur świata społecznego zarówno w skali makro-, jak i mikrospołecznej. Nie oznacza to oczywiście braku występowania rozmaitych rodzajów zjawisk i procesów, które potwierdzają ogólnie nakreślone tendencje. Zaliczyć do nich można między innymi dość powszechną postawę tzw. selektywnej religijności kościelnej przekształcającą się często w „nieuświadomioną herezję prywatną”<sup>64</sup> lub w typ religijności pozakościelnej bogatej w różnego rodzaju „parareligijne” obrzędy czy zwyczaje często zabarwione folklorystycznie. Innym interesującym zjawiskiem jest przykład „niereligijnej kościelności” wyrażającej swoistą więź z Kościołem, wyrastającą z przyzwyczajenia i obyczaju, podtrzymywaną rozbudowanym systemem kontroli społecznej, ale nie odwołującą się w rzeczywistości do inspiracji płynących z doktryny religijnej. Niereligijna kościelność uwarunkowana jest czynnikami historycznymi i kulturowymi właściwościami makrostruktur społecznych, jak również brakiem aprobaty dla instytucji publicznych życia społecznego, na

<sup>61</sup> W. Pawluczuk: *Wiara i życie codzienne*. Kraków 1991, s. 10.

<sup>62</sup> P. L. Berger: *Zaproszenie do socjologii*. Warszawa 1988, s. 59.

<sup>63</sup> Zob. J. Mariański: *Kościół w społeczeństwie przemysłowym*. Warszawa 1983.

<sup>64</sup> J. Laskowski: *Trwałość wspólnoty małżeńskiej*. Zwłaszcza rozdz. 5 i 6. Warszawa 1987.



przykład edukacyjnych czy politycznych. Badania socjologiczne ujawniają dość szeroki zakres występowania tego rodzaju zjawiska społecznego, przede wszystkim w sferze praktyk religijnych<sup>65</sup>. Niereligijna kościelność jest w istocie formą doraźnej i koniunkturalnej instrumentalizacji religii. Stąd legitymizacja świata odwołująca się do tego typu religijności posiada również te same cechy. Jej skuteczność ustaje wraz z zanikaniem warunków, które wywołują konieczność poszukiwania uzasadnień dla przebiegu procesów społecznych i kształtowanych przez nie struktur społecznych w instytucjach i wartościach religijnych<sup>66</sup>. Przyjęcie takiej perspektywy interpretacyjnej pozwala, jak sądzę, przynajmniej częściowo wyjaśnić genezę obserwowanych w Polsce od początku lat dziewięćdziesiątych wyraźnie ujawniających się procesów, wskazujących na osłabienie funkcji legitymizujących religii i Kościoła w różnych wymiarach życia społecznego. Zapowiada się powrót do tradycji antyklerykalizmu polskiej inteligencji. Zwiększa się moda na antyklerykalizm wśród młodzieży. Pogłębia się laicyzacja oraz relatywizacja i subiektywizacja moralności oraz dyskomfort Kościoła wystawionego na krytykę<sup>67</sup>. W okresie, w którym religia zastępowana była marksistowską ideologią, a Kościół był zwalczany poprzez instytucje państwowe, niewątpliwie wysoki jego autorytet w społeczeństwie posiadał jednak i takie cechy, które utrudniają adaptację religii i Kościoła do warunków, w których totalitaryzm zostaje zastępowany chaotycznie budowaną demokracją. Zalicza się do nich ukształtowane w świadomości zbiorowej przekonanie, że wartości religijne, znaczenie Kościoła odnoszą się bardziej do spraw publicznych, ogólnych, odświętnych i narodowych niż do problemów jednostkowych, osobistych, rodzinnych, prywatnych, bardziej dotyczą „innych” niż „nas”. Kształtujące się procesy społeczne niewątpliwie sprzyjały kolektywizacji myślenia zwalniającej z osobistej odpowiedzialności za podejmowane działania społeczne tak w sferze publicznej, jak i prywatnej. Niewątpliwie reguły „złej wiary”<sup>68</sup> i tzw. wyższej konieczności głęboko wpisały się w mentalność zbiorową, stwarzając okoliczności usprawiedliwiające okazjonalne zawieszenie ze względów „społecznie ważnych” norm religijnych odnoszących się zwłaszcza do sfery życia społecznego i moralności. Paradoksalnie sytuacja „oblężonej twierdzy”,

<sup>65</sup> Na przykład L. Dyczewski: *Rodzina polska i kierunki jej przemian*. Warszawa 1981. *Ciągłość i zmiana tradycji kulturowej*. Red. S. Nowak. Warszawa 1989; K. Darczewska: *Katolicyzm we współczesnym społeczeństwie polskim*. Warszawa 1989.

<sup>66</sup> W. Świątkiewicz: *Religijność w życiu współczesnych rodzin*. W: *Wartości a style życia rodzin*. Red. W. Świątkiewicz. Katowice 1992.

<sup>67</sup> Z. Nosowski: Referat na sesji na temat: *Dziedzictwo dziesięciolecia* zorganizowanej przez miesięcznik „Więź” i warszawski KIK w dniach 24 i 26 kwietnia 1991 roku.

<sup>68</sup> P. L. Berger: *Zaproszenie do socjologii...* „Zła wiara polega na stwarzaniu pozorów, że coś jest konieczne, gdy w rzeczywistości jest dobrowolne. [...] Człowiek może trwać w złej wierze tylko dlatego, że jest wolny i nie chce wyjść naprzeciw swej wolności. Zła wiara jest cieniem ludzkiej wolności” (s. 149—150).

jak się czasem określało pozycję Kościoła i religii w społeczeństwie rządzonym przez komunistów, sprzyjała umacnianiu się jego funkcji legitymizacyjnych wobec świata. Gdy pod wpływem przemian społecznych runęły mury twierdzy dzielącej „swoich“ od „obcych“, broniącej przed naporem „obcych“, których można było zarazem uznać za mitycznych kreatorów i obrońców systemu zniewolenia politycznego, narodowego, moralnego, nosicielei wszelkiego zła, gdy rozproszyły się zastępy wroga — nadszedł czas ujawniania się konfliktów w obrębie „byłej twierdzy“, a stabilne niegdyś, tak się przynajmniej mogło wydawać, struktury receptywne osiągają stan wichrowatości. Już badania prowadzone w latach osiemdziesiątych, a także wcześniejsze, wykazywały niezbyt wysoki — w porównaniu z oczekiwaniami zawartymi w założeniach instytucjonalnego modelu religii — zakres i poziom intensywności praktyk religijnych<sup>69</sup>. Stan ten potwierdzają także wyniki moich badań przeprowadzonych wśród rodzin wielkomiejskich na Górnym Śląsku na przełomie lat 1987/88. Odnotowano w nich również fakt niepełnej w obrębie badanych rodzin, które w zasadzie można było zakwalifikować do grupy „wierzących i praktykujących“, akceptacji podstawowych zasad doktryny religijnej (w tym dogmatu o zmartwychwstaniu i Trójcy Świętej), co można uznać za wyraz „herezji prywatnej“. Aczkolwiek zakres takiej akceptacji jest wyższy wśród rodzin uznających się za głęboko wierzące, ale i wśród tej grupy osób nie jest to akceptacja pełna. Mamy tu również z pewnością do czynienia z pewnego rodzaju zachowaniami i postawami rytualnymi (w znaczeniu tego terminu, jaki nadał mu R. K. Merton<sup>70</sup>) czerpiącymi swoje legitymacje z tradycji i zwyczaju oraz mechanizmów socjalizacji. Wprawdzie argumenty teologiczne też były przytaczane, ale dominowały argumenty socjologiczne. Około 60 % badanych rodzin raczej skłonne jest ograniczać wpływ doktryny religijnej Kościoła i Kościoła jako instytucji na sferę moralności życia społecznego i rodzinnego. W szczególności sposób dotyczy to tzw. moralności rodzinnej. Tak, na przykład, akceptacja zasady nierozzerwalności małżeństwa legitymizowana jest głównie wartością dziecka (43 % badanych), a w dalszej kolejności także sakramentalnym charakterem małżeństwa (33 % badanych). Nie są to, oczywiście, wartości wyłączające się. W opinii około 23 % rodzin nie powinno się stosować przeszkód w otrzymaniu rozwodu. Podobnie w kwestii uzasadnień postaw wobec akceptacji metod regulacji poczęć i postaw wobec aborcji. Jeśli więc około 67 % badanych akceptowało zalecenie Kościoła odnośnie do stosowania naturalnych metod regulacji poczęć, to warto równocześnie odnotować, że dominującym uzasadnieniem takiej postawy nie były argumenty teologiczne, ale raczej medyczne typu: „naturalne metody regulacji poczęć nie szkodzą zdrowiu człowieka i dlatego powinny być stosowane w małżeństwie“. W drugiej z wyróżnionych kwestii

<sup>69</sup> Zob. na przykład W. Piwowarski: *Przemiany świadomości religijnej Polaków*. „Znaki Czasu“ 1987, nr 4.

<sup>70</sup> R. K. Merton: *Teoria socjologiczna i struktura społeczna*. Rozdz. 6. Warszawa 1982.

dominował pogląd, że „nie powinno się ograniczać decyzji kobiety, jeśli chce przerwać ciążę“ (36% badanych). W dalszej kolejności podkreślano, że „nie powinno się stosować przerywania ciąży, ponieważ to szkodzi zdrowiu kobiety“ (33% badanych). Natomiast legitymizacje religijne wiążące przerywanie ciąży z „grzechem ciężkim“ przeciwko przykazaniu „nie zabijaj“ uznawało 28% rodzin. Około 3/4 wyłącza więc spod religijnego uniwersum symbolicznego treści uzasadniające postawy wobec aborcji. Można — na podstawie tych badań — wysunąć ogólniejszy wniosek o stosunkowo silnym zaawansowaniu procesów laicyzacji świadomości społecznej badanych rodzin wyrażającej się w wyborach treści legitymizujących uznawane wartości moralne. Nie są to zasadniczo treści antyreligijne, ale raczej religijnie obojętne, tzn. nie odwołujące się w argumentacji do nakazów i uzasadnień religijnych. W tym sensie wartości religijne straciły na znaczeniu w świadomości społecznej dużej części badanych rodzin. Społeczne znaczenie tego zjawiska wzmacniane jest występowaniem poglądów, które w swoich uprawomocnieniach są sprzeczne z zasadami religijnymi. Oczywiście, badania odnotowują również obecność w świadomości społecznej uzasadnień teologicznych. Nie podziela ich jednak więcej niż 1/3 badanych: szczególnie dotyczy to takich kwestii, jak stosowanie naturalnych metod regulacji poczęć czy postaw wobec aborcji. Silniejszy nieco wpływ wartości religijnych odzwierciedla się w poglądach kobiet niż mężczyzn. Mężczyźni zdecydowanie częściej skłonni byli uznawać poglądy „wyzwolone“ od ograniczeń zarówno socjologicznych, jak i teologicznych. Częściej niż kobiety uważali, że „Kościół powinien ograniczać swoje działanie wyłącznie do spraw ściśle religijnych“, iż „nie powinno się stosować przeszkód w otrzymywaniu rozrodu“, „nie powinno się ograniczać decyzji kobiety, jeśli chce przerwać ciążę“, nie powinno się również „ograniczać decyzji ludzi, gdy chcą pracować zarobkowo w niedziele i święta“.

Wydaje się, że przytoczone wyżej wyniki badań potwierdzają znaną w polskiej literaturze socjologicznej hipotezę „religii życia codziennego“<sup>71</sup>, sugerującą istnienie rozbieżności między sferą praktyk religijnych a uznawanymi poglądami religijnymi, moralnymi i ich legitymizacjami. Niski jest też poziom tzw. konsekwencyjności religijności oznaczającej tendencje do limitowania jej oddziaływania do sfery ściśle religijnej i raczej prywatnej niż publicznej (społecznej). Można uznać, że w tym właśnie obszarze problemów będą się kształtować w przyszłości zasadnicze formy i treści legitymizacyjnego odniesienia religii wobec świata<sup>72</sup>.

---

<sup>71</sup> J. Majka: *Historyczno-kulturowe uwarunkowania katolicyzmu polskiego*. W: *Socjologia religii...*; W. Piwowarski: *Katolicyzm polski jako religijność narodu*. W: *Religia i życie codzienne*. Red. W. Zdaniewicz. Warszawa 1983.

<sup>72</sup> Zob. J. Mariański: *Religijność w procesie przemian*. Warszawa 1991.

Wojciech Świątkiewicz

### **The role of religious beliefs in the processes of legitimising the social world**

#### **S u m m a r y**

From the most distant times religion has been the most widespread and most effective instrument for legitimisation of the social world. The historical role that religion plays in the processes of legitimisation is based on a unique faculty — that is the placing of the phenomenon of human existence in the cosmic firmament. The realisation of religion and its legitimising function with respect to the world is effected within the frameworks of social structures in the context of which successive generations of human beings become socialised in such a way that the world of culture surrounding them becomes the unquestioned natural reality. In this article are presented deliberations on the legitimising procedures undertaken by the ecclesiastical structures. Attention is particularly drawn to the transformations in the legitimising relation of religion and the Church as regards the world in the context of the processes of secularisation of contemporary culture.

Войцех Сьвиоткевич

### **Роль религиозности в процессах легитимизации общественного мира**

#### **Р е з ю м е**

Религия издавна была самым распространенным и самым эффективным инструментом легитимизации общественного мира. Общественная роль, какую играет религия в процессах легитимизации, состоит в единственной в своем роде способности — в расположении человеческого существования в космическом пространстве. Актуализация религии и ее функции легитимизации по отношению к миру происходит в рамках общественных структур, в пределах которых очередные поколения людей подвергаются социализации таким образом, что окружающий их мир культуры становится не возбуждающей сомнений действительностью. В работе представлены размышления о легитимизации, проводимой еkkлезиальными структурами. Особое внимание обращается на изменения в легитимизирующей отношении религии, Костела и мира в контексте процессов секуляризации современной культуры.