

KS. GRZEGORZ DZIEWULSKI
WSD, Łódź

INTEGRACYJNE ODDZIAŁYWANIE KOŚCIOŁA W SPOŁECZEŃSTWIE

WSTĘP

Do tradycyjnych funkcji religii w wymiarze społecznym należy, obok wychowania moralnego i legitymizacji socjalnego porządku, także jej integracyjne oddziaływanie. Pierwsza część niniejszego tekstu ma charakter ściśle teologiczny i zarysowuje perspektywę nadprzyrodzonej wspólnoty i jedności jako szerszy kontekst jednoczącej funkcji religii. Część druga podejmuje wybrane aspekty socjologiczne konsolidującego wpływu Kościoła, z uwzględnieniem ich przeobrażeń w historii.

1. TEOLOGICZNY WYMIAR RELACJI KOŚCIOŁA A SPOŁECZEŃSTWO

1.1. *Communio* jako model i paradygmat życia i form urzeczywistnia się Kościoła

Wspólnota Kościoła, która w swej istocie jest bosko-ludzkim *communio*, urzeczywistnia się na różnych poziomach socjalności i z różną intensywnością. W swojej konkretnej historycznej postaci jest ona skutkiem transformacji naturalnych form ludzkiej socjalności, jak np. rodzina, grupa, wieś, miasto, naród czy ludzkość w społeczności o charakterze kościelnym, jak np. gminy domowe względnie gminy-bazy, wspólnoty lokalne i parafialne, Kościół biskupi i Kościół powszechny, ale także stowarzyszenia i ruchy kościelne, zakony i wspólnoty życia konsekrowanego. Konkretny kształt tego bosko-ludzkiego *communio* jest włączany w rzeczywistość nadprzyrodzoną z zachowaniem struktury i funkcji naturalnych wspólnot¹. Ta właściwa człowiekowi egzystencja na sposób *communio* znajduje

¹ Obszerną prezentację *communio* Kościoła – por. A. Napiórkowski, *Bosko-ludzka wspólnota. Podstawy katolickiej eklezjologii integralnej*, Kraków 2010, s. 377-409.

swój najwyższy stopień w soteryjnej komunii bosko-ludzkiej, obejmującej *hominizację* Boga (Wcielenie) i *deifikację* człowieka (przebóstwienie). Skoro zatem najgłębszą tożsamością Kościoła jest wspólnota z Bogiem Ojcem i Chrystusem ustanawiana w Duchu Świętym, to przywołane wyżej postacie Kościoła, cechują się jego znamionami i, przynajmniej pryncypialnie, uczestniczą w posłannictwie Kościoła i we wzrastającym, dzięki słowu Bożemu i sakramentom, a zwłaszcza Eucharystii, *communio*².

1.2. Zbawienie przywróceniem jedności i wspólnoty rodzajowi ludzkiemu

Soborowe określenie Kościoła jako bycie „w Chrystusie niejako sakramentem” oznacza bycie „znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego”³. Pośrednictwo Kościoła w ustanawianiu tej zbawczej jedności obejmuje także tożsamość Ludu Bożego jako „ustanowionego Kościołem, aby ten Kościół był (...) widzialnym sakramentem owej zbawczej jedności”⁴. Funkcję znaku i narzędzia tej jedności spełnia Kościół, kontynuując potrójne posłannictwo Chrystusa, tj. składając świadectwo (*martyria*), sprawując liturgię (*leiturgia*) i służąc światu (*diakonia*)⁵. Ta aktywność Kościoła ma przełożenie w zewnętrznym kształcie wspólnoty, bowiem „prawdziwe zewnętrzne zjednoczenie społeczne wypływa ze zjednoczenia umysłów i serc, to znaczy z owej wiary i miłości, dzięki której jedność Jego w Duchu Świętym jest nierozzerwalnie ugruntowana”⁶.

Prawda o zbawieniu jako spełnieniu ludzkiej wspólnotowości jest składnikiem Objawienia. Do niej odwołuje się św. Paweł, kiedy sytuację człowieka po grzechu określa jako rozdarcie i walkę między ciałem (*sarx*) a duchem (*pneuma*), np. w Rz 6,12. Rozdarcie to rozciąga się także na sferę kosmiczną w postaci braku

² Por. Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”* (21 listopada 1964), nr 8-9 (w kolejnych przypisach przywoływany skrótem KK); Kongregacja Nauki Wiary, *Communio notio* (1992); A. Napiórkowski, *Bosko-ludzka wspólnota. Podstawy katolickiej eklezjologii integralnej*, dz. cyt., s. 363-376; tenże, *Misterium communionis. Eklezjalny paradygmat dziejów zbawienia*, Kraków 2006, s. 9-12, 23-26. Synod Biskupów (Rzym, 1985 r.) w swoim dokumencie finalnym przyjął paradygmat wspólnoty *communio* jako wiodący i tę kategorię harmonizował z obrazami Ludu Bożego, Mistycznego Ciała czy sakramentu. Por. J. Pałucki, *Eklezjologia Ojców Kościoła*, w: *Kościół w czasach Jana Pawła II*, red. M. Rusecki i in., Lublin 2005, s. 102-130.

³ KK 1.

⁴ KK 9; por. Sobór Watykański II, *Konstytucja o liturgii świętej „Sacrosanctum concilium”* (4 grudnia 1963), nr 26.

⁵ Por. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Chrześcijaństwo a religie* (1996), w: *Chrześcijaństwo a religie. Dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej. Tekst – komentarze – studia*, red. I.S. Ledwoń, K. Pek, tłum. J. Jarko, Lublin-Warszawa 1999, nr 74-79.

⁶ Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”* (7 grudnia 1965), nr 42.

harmonii między mocami niebiańskimi i ludzkimi oraz płaszczyznę społeczną, gdzie rozdwojenie na żydów i pogan symbolizuje wszelkie inne podziały. Ojcowie Kościoła dostrzegali skutek grzechu Adama już w „samym ukonstytuowaniu się pojedynczych ludzi w odrębne i z natury swej nieprzyjazne centra”⁷, które własne wewnętrzne rozdarcie i sprzeczne dążenia przenoszą na całą społeczność, np. „diabeł, ten uwodziciel, na samym początku spowodował oderwanie człowieka od Boga i rozdzielił ludzi między sobą”⁸.

Chrystusowe odkupienie przezwycięża te podziały i rozproszenie i przywraca utraconą jedność z Bogiem i pomiędzy ludźmi: „Miłosierdzie Boże zgromadziło zewsząd ułamki, stopiło je razem w ogniu swojej miłości i odbudowało ich rozbitą jedność. W ten sposób Bóg na nowo odtworzył to, co przedtem stworzył, i na nowo sprawił to, co przedtem sprawił”⁹. Inną ilustracją tej prawdy jest porównanie św. Hipolita, który zestawia Chrystusa gromadzącego wokół siebie rozproszoną ludzkość z rolą królowej w pszczelim ulu¹⁰.

1.3. Teologiczny wymiar narodu

W przywołanej perspektywie globalnej komunii rzeczywistość narodu staje się postacią ludzkiej socjalności wyrastającą z psychologicznie i historycznie koniecznego sposobu jej rozwoju i dziedzictwa kulturowego, ze wspólnoty losu, a także wspólnoty języka¹¹. Liczne korelaty narodu – poczynając od rodziny, przez grupy etniczne, społeczność państwową i ojczyznę, a na ludzkości jako rodzinie narodów kończąc – ilustrują jego zakorzenienie w podmiotach, w których także urzeczywistnia się Kościół. W perspektywie chrześcijańskiej więc teologiczny etos narodu stanowi istotny składnik jego tożsamości.

Wywodzenie początków społeczności narodu z boskiego aktu stwórczego (na sposób *creatio continua*) niesie ze sobą uznanie jej godności i autonomii, związku z osobą ludzką („dusza narodu”) i jej społecznym spełnianiem się. Wiąż narodu z przeżyciami jego członków, zwłaszcza rodzin, zapewnia mu realne uczest-

⁷ H. de Lubac, *Katolicyzm*, tłum. z franc. M. Stokowska, Kraków 1988², s. 22.

⁸ Św. Maksym, *Ep. 2* – cytat za: H. de Lubac, *Katolicyzm*, dz. cyt., s. 21.

⁹ Św. Augustyn, *In. ps. 58*, n. 10 (PL 36, 698) – cytat za: H. de Lubac, *Katolicyzm*, dz. cyt., s. 22.

¹⁰ Por. H. de Lubac, *Katolicyzm*, dz. cyt., s. 21-27 (cytat z pism św. Hipolita *In Cant*, I, 16 za: H. de Lubac, *Katolicyzm*, dz. cyt., s. 22). N. Lohfink interpretuje historię zbawienia jako proces gromadzenia przez Boga swojego ludu, którego apogeum jest misja Jezusa gromadzącego Izraela czasów eschatologicznych, którego historyczną postacią jest Kościół – tenże, *Czy Bóg potrzebuje Kościoła*, tłum. z niem. E. Pieciul-Karmińska, Poznań 2005.

¹¹ Rzeczoowy przegląd określeń narodu, typologii generujących go czynników i jego relacji do państwa podaje J. Kurczewska, *Naród*, w: *Encyklopedia socjologii*, red. Z. Bokszański i in., Warszawa 1998-2002, t. 2, s. 287- 296.

nictwo w zmaganiach ze złem i w budowaniu wspólnoty i kultury, możliwość wzrastania i regresu, podleganie prawom życia moralnego i duchowego. Udział „narodu stworzonego” w dziejach zbawienia polega najpierw na jego własnej chrystianizacji, dokonywanej przez przyjmowanie Ewangelii, Kościoła i jego sakramentów przeobrażających go w „naród chrześcijański”, co pozwala mówić o „chrzcie narodu”, „narodzie ochrzczonym”, „narodzie bierzmowanym”, „sługach narodu” i „narodzie katolickim”. Ta transformacja naturalnych dziejów narodu w historię zbawienia jest owocem działania Ducha Chrystusowego i Jego mistycznej łaski społecznej.

Partycypację narodu w historii zbawienia, na wzór biblijnego Izraela, wyraża także przekonanie o otrzymaniu misji, jak np. Polacy czuli się obrońcami chrześcijaństwa w Europie (przedmurze chrześcijaństwa) czy inspiratorami jej odnowy moralnej (XIX w.). Odniesienie się do perspektywy eschatologicznej przypomina o względnej wartości narodu – wszak „niczym są przed Nim [Bogiem] wszystkie narody, znaczą dla Niego tyle, co nicość i pustka” (Iz 40,17) – i przypomina o kresie dziejów ludzkości wieńczonym sądem nad narodami (por. Mt 25,32-46; Ap 21,2; por. także Iz 25,7) oraz o wiecznej ojczyźnie będącej nie jakąś formą narodowego państwa, lecz wspólnotą zjednoczoną Duchem¹².

Określenie „Kościół narodu” jest starochrześcijańską kategorią eklezjologiczną, ustanawiającą go ogniwem w łańcuchu kolejnych ucieleśnień Kościoła Chrystusowego, jak rodzina czy diecezja, wyrażającą odtwarzanie w dziejach narodu misterium Chrystusa – Jego narodzin i wzrastania, martyrologii i zmartwychwstania. Diadyczny charakter więzi i odniesień Kościoła i narodu obejmuje także wymianę dóbr i ich wzajemne ubogacanie się. Naród zatem daje Kościołowi najwyższą wartość, jaką jest człowiek i społeczność ludzka; wyznacza jego profil antropologiczny określany przez mentalność i zwyczaje, wiedzę i zdolności, zalety i wady; dostarcza mu języka i środków komunikacji; włącza go w dziedzictwo historii, tradycji i przeżyć; pełni funkcję hermeneuty losów Kościoła. Kościół natomiast ofiaruje narodowi dar zbawienia będący dlań oczyszczeniem, uświęceniem i udoskonaleniem; jako swoista „dusza narodu” go personalizuje, podnosi jego godność na płaszczyźnie społecznej i wzmacnia istniejące więzi; jest animatorem życia duchowego narodu, jego dążeń i ambicji, pedagogiem i przewodnikiem ku wartościom moralnym, katalizatorem samowychowania, skarbcem idei i głębszą sceną społeczną. Dokonuje się to przede wszystkim w rodzinie, w niej bowiem spotyka się Kościół i duch narodu¹³.

¹² Por. Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, Kraków 2005, s. 75-77; M. Kowalczyk, *Naród*, w: *Encyklopedia Katolicka*, Lublin 1973-, t. 13, kol. 757, 760.

¹³ Por. M. Kowalczyk, *Naród*, art. cyt., kol. 757-758; Cz. Bartnik, *Teologia narodu*, w: *Naród, wolność, liberalizm*, Poznań 1994, s. 151-179. Por. tenże, *Teologia narodu*, Częstochowa 1991; K. Czuba, *Ojczyzna w nauczaniu Jana Pawła II*, Olsztyn 1990, s. 13-88.

Z nauczania Jana Pawła II warto przywołać chrystyczny wymiar narodu, dochodzący do głosu w przekonaniu o jego zakorzenieniu w Mesjaszu jako „światości narodów”¹⁴. Do niego należy także rozpoznanie we Wcieleniu Chrystusa prawzoru narodu, wynikającego z analogii między zjednoczeniem w Jezusie odwiecznego, boskiego *Logosu* (por. J 1) i człowieczeństwa oraz zespolenia w narodzie pierwiastka duchowego i naturalnej socjalności ludzkiej. Chrystus jest kluczem do zrozumienia tożsamości narodów chrześcijańskich, ich historii i celów, bowiem dar Jego objawienia i zbawienia przeznaczony jest nie tylko dla jednostek, ale także dla narodów. Podczas pierwszej pielgrzymki do ojczyzny papież ukazał tę więź w polskim kontekście, wydobywając misteryjne uczestnictwo narodów już u samych początków ekonomii i historii objawienia i zbawienia¹⁵.

1.4. Aspekty socjologiczne relacji naród – Kościół (religia)

Związki i interakcje narodu i Kościoła (religii) właściwe są zarówno płaszczyźnie naturalnej, jak i nadprzyrodzonej, urzeczywistniając się z różną intensywnością. Wyróżnienie wśród religii grupy religii społecznych każe dostrzec, że obecne w nich nadprzyrodzone elementy zapewniają narodowi porządek i bezpieczeństwo, sprawowane obrzędy i rytuały pomagają przezwyciężyć zagrożenie niepewnością i chaosem, zaś symbolika i wierzenia religijne potwierdzają jego tożsamość i legitymizują jego władzę. Religia wydaje się być najbardziej rozpowszechnionym i skutecznym narzędziem legitymizacji struktur, porządku i sensu świata, wynikającym z osadzenia ich w całościowym systemie znaczeń i zinstytucjonalizowanego porządku – „symbolicznym *universum*”. Skuteczność legitymizacji religijnej jest bezpośrednim przełożeniem jakości wiary, gdyż – jako w istocie symboliczna „sakralizacja świata” – bazuje ona na recepcji i interioryzacji znaczeń i symboli ukształtowanych w przestrzeni społecznego oddziaływania tradycji religijnej, nie tylko samego Objawienia¹⁶.

¹⁴ Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, nr 529; Jan Paweł II, *Bulla ogłaszająca Wielki Jubileusz roku 2000 „Incarnationis mysterium”* (1998), nr 11.

¹⁵ Por. *Na Placu Zwycięstwa, 2 czerwca*, w: *Pielgrzymka Jana Pawła II do Polski. Przemówienia. Dokumentacja. Tekst autoryzowany*, Poznań-Warszawa 1979, s. 21-22. Por. H. Skorowski, *Naród i Państwo w nauczaniu społecznym Kościoła*, Warszawa 1999/2000, s. 28-33.

¹⁶ Na skutek procesów sekularyzacyjnych (m.in. zasady alternacji) legitymizacyjna rola Kościoła ulega znacznym transformacjom – W. Świątkiewicz, *Legitymizacja*, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, red. T. Gadacz, B. Milerski, Warszawa 2001-2003, t. 6, s. 212-214. Na temat chrześcijaństwa jako istotnego czynnika pluralistycznej demokracji (państwa), uzasadnianego wnoszeniem etosu politycznego (moralności) i wychowywaniem do niego oraz upominaniem się o uwzględnianie czynnika transcendencji – por. J. Ratzinger, *O niezbywalności chrześcijaństwa we współczesnym świecie*, tłum. J. Kruczyńska, w: tenże, *Kościół – ekumenizm – polityka*, Poznań 1990, s. 243-257.

Wspólnoty narodowe mogą się więc formować pod wpływem religii, która – stymulując i porządkując – wspiera transformację luźnych społeczności w spójną grupę etniczną, np. przez asymilację struktury religijnej przez państwo, wyłonienie grupy funkcjonariuszy religijnych pełniących funkcje społeczne, sięganie do religijnych praw, moralności i sankcji je uprawomocniających, czy zapożyczania i współprzenikania się symboliki i formowanie jednolitego języka. Obie te społeczności mogą się odwoływać do podobnych form legitymizacji czy sposobów obecności *sacrum*. Potwierdzeniem roli Kościoła (religii) w określaniu tożsamości narodu i w kształtowaniu kultury narodowej jest religijny wymiar przeżywania wydarzeń narodowych, a także intensywniejsza petryfikacja ich symboliki, odpowiednio do liczności i historyczności powiązań¹⁷. Specyfiką tej relacji jest niesymetryczność wzajemnego oddziaływania, tzn. religia podlega etniczacji, dostosowując do specyfiki narodowej obrzędowość, sztukę sakralną czy pewne wierzenia, równocześnie jednak zachowując autonomię doktryny moralnej i dogmatycznej wobec wpływu narodowych kultur¹⁸.

1.5. Formuła Polak-katolik jako ilustracja więzi narodu z Kościołem

Źródłem powyższej identyfikacji tożsamości narodowej i wyznaniowej jest sposób trwania i przetrwania Polaków w czasach represji po Powstaniu Styczniowym, a później także w obliczu konfliktów etnicznych i rywalizacji z rosnącymi w znaczenie mniejszościami. Istotą więzi Polak-katolik jest postawa lojalności wobec etnicznego dziedzictwa, języka i Kościoła zajmująca miejsce wierności wobec nieistniejącego państwa. Powiązanie i oddziaływanie na siebie czynnika narodowego i kościelnego skutkuje „unarodowieniem religijności” i „ureligijnienie-

¹⁷ Czynnikiem narodotwórczym dla Polaków i Irlandczyków był i pozostaje katolicyzm, dla Niemców – protestantyzm, dla Serbów i Rumunów – prawosławie, w przypadku zaś krajów arabskich, jak np. Iran czy Pakistan, jest to islam – por. M. Spiecker, *Naród a wyznanie*, w: *Naród, wolność, liberalizm*, dz. cyt., s. 91-92.

¹⁸ Por. D. Wadowski, *Naród a religia*, w: *Leksykon socjologii religii*, red. M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański, Warszawa 2004, s. 259-263. Trwałym zagrożeniem dla religii były i są próby jej relatywizowania. Im mocniejsze są ich wzajemne więzi, tym realniejsze jest zagrożenie przekształcenia się religii w kult narodu czy nawet nacjonalizm, co było udziałem XIX-wiecznych Niemiec (np. H.J. Wichern †1881; J.H.B. Dräseke, †1849), a współcześnie – Serbii czy teologii wyzwolenia. Równie poważnym zagrożeniem jest relatywizowanie narodu wskutek supremacji religii (islam). Chrześcijaństwo przyniosło szereg wartości i idei przeciwstawiających się każdemu nacjonalizmowi, jak np. odbóstwienie świata, relatywizacja praw władcy, dobrowolność powstania państwa czy polityczna zobowiązalność odpowiedzialności za innych, a dzięki posiadaniu eschatologicznej perspektywy przypomina państwu o jego przynależności do porządku historycznego i wynikających stąd dla niego granic (Dz 5,29), przestrzegając je przed samoabsolutyzacją – por. M. Spiecker, *Naród a wyznanie*, art. cyt., s. 93-95.

niem narodowości”, przejawiającymi się we wzajemnym wspieraniu „uczuć” narodowych i religijnych, odnowie żywotności religijności towarzyszącej kultywowaniu wartości narodowych oraz podtrzymywaniu wzniosłości i wagi wspólnoty narodowej wzbudzanej praktykami religijnymi. W szerzącym się pluralizmie (postmodernizmie), tak jednostki, jak i naród mogą odczytać sens wydarzeń i odnowić swoją tożsamość, sięgając do ugruntowanych w pamięci społecznej symboli czy do sprawdzonych w historii tradycji i wartości. Specyfiką Kościoła katolickiego w Polsce jest zachowanie identyfikacji ze społeczeństwem z uniknięciem identyfikacji z klasą społeczną (np. Belgia) czy z państwem (np. Węgry). Nie można jednak nie dostrzec mankamentów więzi kościelno-patriotycznych, jak silniejsza identyfikacja w praktykach religijnych z polskością niż z religią czy skłonność do ograniczania roli religii w sferze publicznej albo instrumentalizacja Kościoła¹⁹.

Integrujący charakter religijności Polaków jest widoczny w zwyczaju pielgrzymowania, stanowiącym przestrzeń upowszechniania prawd i wzorów życia religijnego, ale także wartości narodowych. Pogłębienie świadomości narodowej jest nie tylko skutkiem wzmocnienia więzi między pielgrzymami i otoczeniem, ale także uświadomienia sobie i przeżycia podstawowych wartości i symboli jednoczących Polaków, jak pamięć o narodowych męczennikach za wiarę i ojczyznę, przekonanie o misji i posłannictwie Polski (mesjasz narodów, przedmurze chrześcijaństwa) czy osoba papieża Polaka. Religijność ludową, obok maryjności i wiary w Opatrzność, cechuje także odżywianie doświadczenia religijnego w momentach zagrożenia narodu²⁰.

Warto wspomnieć też o zbieżności narodowego nachylenia polskiej religijności ze zjawiskiem tzw. religii obywatelskiej (*civil religion*), tj. publicznej dymensji religii uprawomocniającej porządek społeczny i integrującej obywateli dzięki zapewnieniu im całościowego i spójnego systemu wartości²¹. Za polskie echa *civil religion* można uznać ruch Solidarność skupiający w sobie symbole narodowe, polityczne i religijne, narodowy charakter Wielkiej Nowenny Narodu Polskiego, status Kościoła jako reprezentanta narodu oraz obrońcy godności i praw człowieka, papieskie pielgrzymki do Ojczyzny czy dewizę KUL-u: *Deo et Patriae*.

¹⁹ Por. Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, dz. cyt., s. 83-92; K. Kosęła, *Polak-katolik*, w: *Leksykon socjologii religii*, dz. cyt., s. 297-298; M. Grabowska, *Sekularyzacja*, w: *Encyklopedia socjologii*, dz. cyt., t. 4, s. 25-26. Godne uwagi jest krytyczne stanowisko J. Tischnera dotyczące współczesnych polskich doświadczeń w relacjach Kościół (religia)-państwo oraz Polak-katolik – por. J. Gowin, *Religia i ludzkie biedy. Ks. Tischnera spory o Kościół*, Kraków 2003, s. 113-144.

²⁰ Por. W. Piwowarski, *Znaczenie ośrodka pielgrzymkowego dla życia religijnego i kultury narodowej*, w: tenże, *Socjologia religii*, Lublin 1996, s. 139-152.

²¹ Por. I. Borowik, *Religia obywatelska*, w: *Leksykon socjologii religii*, dz. cyt., s. 332-334.

2. SOCJOLOGICZNO-KULTUROWE ASPEKTY INTEGRACYJNEGO ODDZIAŁYWANIA KOŚCIOŁA

2.1. Integracyjny wpływ Kościoła w perspektywie historycznej

Od kiedy cesarz Teodozjusz ogłosił chrześcijaństwo religią państwową (edykt tesaloński 380 r.) aż do czasu Rewolucji Francuskiej (1789 r.) Kościół – przez zapewnienie wyznaniowej jednolitości chrześcijańskiej tożsamości Europejczyka – sprzyjał konsolidacji społeczeństw, jakkolwiek ta wyznaniowa homogeniczność była także wynikiem konieczności przetrwania czy konformizmu. Chrześcijaństwo jako „składnik państwa” miało pierwotnie, tj. od czasu koronacji Karola Wielkiego (800 r.), postać symbiozy władzy świeckiej i Kościoła, przekształconej później w dominację cesarstwa na Kościołem (cezaropapizm)²².

Nowym etapem w relacjach chrześcijaństwa i społeczeństwa jest pojawienie się, w okresie sporu o inwestyturę zakończonym konkordatem wormackim (1122 r.), możliwości zdystansowania się wobec religii oraz przejmowania przez państwo roli gwaranta wolności religijnych. Doprowadza to do rozdzielenia władzy świeckiej i duchownej (*regnum* i *sacerdotum*) jako dwóch równoprawnych, o określonych kompetencjach, sił działających na wspólnym terytorium. To pierwsze funkcjonalne zróżnicowanie społeczne zainicjowało przechodzenie od tradycyjnych struktur stratyfikacyjnych, w których jednostka była częścią większej całości i „żyła z tej przynależności stanowej”, do struktury zróżnicowania funkcjonalnego²³. Wyłaniający się nowy status religii (Kościoła) w społeczeństwie,

²² Ilustracją tego może być np. ustanawianie przez świeckich władców wewnątrzkościelnych praw *leges ecclesiasticae* oraz pełnienie przez hierarchię, zwłaszcza w kontekście kryzysu struktur cesarstwa generowanym wędrówką ludów, zadań właściwych państwu jak opieka socjalna, edukacja czy zapewnienie „pokoju Bożego” (*treuga Dei*), zaś w czasach karolińskich pełnienie przez biskupów i opatów funkcji zarządców posiadłości ziemskich wraz z przywództwem militarnym i społecznym. W XIII w. pojawia się teologicznie uzasadniana (np. Jakub de Viterbo, Idzi z Rzymu) faktyczna dominacja papieża nad cesarzem (papocezaryzm) – por. G. Ryś, *Państwo a Kościół*, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, dz. cyt., t. 7, s. 501-502. O modelach relacji Kościół – państwo – por. J. Mariański, *Kościół i związki wyznaniowe*, w: *Słownik społeczny*, red. B. Szlachta, Kraków 2004, s. 596. Zwięzły przegląd kształtowania się nowożytnego państwa europejskiego oraz typów jego legitymizacji podaje G. Skąpska, *Państwo*, w: *Encyklopedia socjologii*, dz. cyt., t. 3, s. 59-63.

²³ Proces dyferencjacji społecznej, stanowiący jeden z najważniejszych czynników przemian współczesnych społeczeństw, prowadzi do wyłaniania się subsystemów społecznych, realizujących własne cele i wartości oraz działających jako niezależne od siebie systemy komunikacji. Skutkiem tego procesu różnicowania jest zastrzeżenie obszarów działań poszczególnym subsystemom: działań politycznych – państwu, ekonomii – wolnemu rynkowi, prokreacji i wychowania – rodzinie, a religii – funkcji religijnych. W konsekwencji następuje uwalnianie się tych subsystemów spod wpływu Kościoła (religii) oraz utrata przezeń monopolu w dziedzinie egzystencjalnej orientacji i hierarchii wartości – por. J. Mariański, *Dyferencjacja społeczna a religia*, w: *Leksykon socjologii religii*, dz. cyt., s. 97.

a mianowicie jako „jednej z” przestrzeni i sfer życiowych obywateli, jak np. ekonomia, nauka, edukacja, sztuka czy polityka, zapoczątkowuje proces słabnięcia więzi wyznaniowych i konsolidującego wpływu religii.

Innym czynnikiem ograniczającym to oddziaływanie było – w reakcji na podtrzymywanie papieskich roszczeń do politycznej dominacji i opór wobec żądań szesnastowiecznych reformatorów – wyłonienie się idei państwa absolutnego (N. Machiavelli, J. Bodin, Th. Hobbs), w którym władca sprawuje swoją władzę suwerennie, tj. na mocy „woli Bożej”, a nie z papieskiej łaski. Jej szczytem było usunięcie religii ze świeckich teorii państwa np. w idei władcy absolutnego (Th. Hobbs). Poreformacyjny podział chrześcijaństwa przynosi także zakwestionowanie jego mandatu do upubliczniania wiary i konsolidowania społeczeństwa, właściwej średniowiecznej *christianitas*. Wreszcie, ukształtowana w oświeceniu idea religii jako zjawiska tylko kulturowego (*religio*) pozbawiła chrześcijaństwo charakteru nadprzyrodzonej więzi wiary (*fides*) i głębszej więzi społecznej. Idąca z nią w parze oświeceniowa idea liberalnego, demokratycznego państwa prawa, symbolizowanego w *Deklaracji praw człowieka i obywatela*, wieńczy legitymizację władzy i państwa na mocy porządku politycznego, bazującego na prawach jednostki i powszechnej równości, skryształowanego w konstytucyjnym konsensie. Tradycyjna całościowość chrześcijańskiego systemu wartości ulega redukcji w kierunku „kościelnienia” religii, tzn. właściwą przestrzenią aktywności Kościoła staje się świątynia, a duchowni – specjalistami od religii²⁴.

Pojawiające się w wieku XIX nowe środowiska światopoglądowe – liberalne i konserwatywne wśród mieszczan, socjalistyczne wśród robotników, a ponadklasowe wśród katolików – destabilizują dotychczasową równowagę między kontrolą społeczną a dobrowolnością i pozbawiają jednostkowe poglądy wsparcia więzi społecznych i religijnych. Utrata przez Kościoły monopolu w sferze orientacji egzystencjalnej i moralnej oznacza również utratę wartości społecznej i przekształcenie w religijny subsystem z ograniczonymi kompetencjami sektorowymi (prywatyzacja religii), pozostający w doraźnie określanych relacjach z innymi sektorami jak prawo, polityka, ekonomia czy sztuka. Nie niweczy to tradycyjnego oddziaływania Kościoła w sferze życia rodzinnego, zawodowego i społecznego, za pośrednictwem takich instytucji kościelnych, jak przedszkola i szkoły, stowarzyszenia i organizacje charytatywne, związki zawodowe i chrześcijańskie partie²⁵.

²⁴ Por. F.-X. Kaufmann, *Czy chrześcijaństwo przetrwa?*, tłum. z niem. U. Poprawka, Kraków 2004, s. 65-85. Na uwagę zasługuje też teza Bryana B. Wilsona, interpretująca zjawisko sekularyzacji jako element procesu transformacji „wspólnoty” w „społeczeństwo”. Sekularyzacja ujęta jako autonomizacja pozbawia społecznego znaczenia religijne myślenie, praktyki i instytucje – por. M. Grabowska, *Sekularyzacja*, w: *Encyklopedia socjologii*, dz. cyt., t. 4, s. 23.

²⁵ Por. J. Mariański, *Dyferencjacja społeczna*, art. cyt., s. 97-98.

Wpływ tradycji chrześcijańskiej (Kościoła, religii) na życie społeczne zostaje wypierany i zastępowany przez mechanizmy kooperacji i relatywnej zależności. Integrujący wpływ Kościoła hamują też nowe modele życia, wyrastające z indywidualizacji hierarchii wartości i postaw, jak: każdy ma prawo do własnego szczęścia; jednostka jest wiązana jedynie prawami własnej społeczności i zachowuje dowolność w pozostałych dziedzinach; zobowiązania wobec osób trzecich, jak np. zawarcie małżeństwa czy dołączenie do jakiejś organizacji mogą być zaciągane jedynie dobrowolnie. Słabną więc więzy dotychczasowej społeczno-kulturowej przynależności do Kościoła, bazującej zarówno na koegzystencji warstwowego zróżnicowania społecznego i wspólnego, zwykle natury religijnej, poczucia porządku i sensu, jak i na jedności jednorodnej, chrześcijańsko naznaczonej symboliki przenikającej różne sektory życia ze społeczną ciągłością, także przekazu wiary w ramach socjalizacji²⁶.

Nie można jednak nie dostrzegać faktu przyswojenia wielu przekonań i wartości chrześcijańskich przez kulturę świecką. To na gruncie chrześcijańskim wyrosło pojęcie osoby, jej godności i wolności, stojące u podstaw doktryny praw człowieka, na których bazuje konstytucyjne umocowanie porządku politycznego. Do przejętego dziedzictwa należy także imperatyw zaangażowania na rzecz wspólnego dobra czy „wiera w postęp” jako „świecka eschatologia”²⁷. Jednak same Kościoły stają się partykularnymi siłami i instytucjami ściśle religijnymi, ze słabnącym wpływem integracyjnym. Ilustruje to utrata społecznej zobowiązawalności i powinnościowego charakteru przez wiele norm moralnych i dyscyplinarnych Kościoła, na rzecz charakteru życzeniowego czy postulatywnego. Jakkolwiek epoka katolicyzmu środowiskowego wydaje się kończyć, a Kościół ludowy przekształca się w Kościół misyjny i diaspory, to odmawianie Kościołowi autorytetu w sferze moralności indywidualnej idzie w parze z požądaniem i akceptacją jego głosu w dziedzinie moralności społecznej, jaką są etyka gospodarcza i polityka²⁸.

2.2. Kulturowy wymiar integracyjnej funkcji Kościoła

J.M. Yinger, w ramach harmonizacji integracyjnego i koercyjnego modelu społeczeństwa, wyodrębnia trzy faktory integracyjnego wpływu religii na porządek społeczny: udziela emocjonalnego wsparcia podstawowym wartościom społecznym, takim jak sprawiedliwość czy obyczajność; łagodzi spory o dobra rzadkie, jak władza czy dobrobyt, ukierunkowując na wartości powszechne możliwe do zdobycia, jak uświęcenie i zbawienie; osłabia wreszcie napięcia generowane

²⁶ Por. F.-X. Kaufmann, *Czy chrześcijaństwo przetrwa?*, dz. cyt., s. 110-114, 125-131.

²⁷ Por. J. Ratzinger, *Europa – dziedzictwo zobowiązujące chrześcijan*, tłum. L. Balter, w: tenże, *Kościół – ekumenizm – polityka*, dz. cyt., s. 264-270.

²⁸ Por. F.-X. Kaufmann, *Czy chrześcijaństwo przetrwa?*, dz. cyt., s. 80-107, 123-124; J. Mariański, *Kościół i związki wyznaniowe*, art. cyt., s. 598-602.

nieosiągalnością pożądanego stopnia wartości społecznych, orientując na wartości pozaziemskie społecznie. Obrzędy, symbole i wierzenia religijne, zawierające także system kar i nagród, wzmacniają proces socjalizacji. Stopień, w jakim Kościoły reprezentują i przekazują główne wartości społeczeństwa, jest miarą religijnej legitymizacji porządku społecznego i zarazem miernikiem wspierania jego członków w procesie adaptacji do społeczeństwa (*socializing agency*). Religia zatem realnie i skutecznie pełni funkcję integrującą, wskazując na ważne pozaempiryczne cele (zbawienie), przewartościowując znaczenie doznanych niepowodzeń i cierpień oraz oferując wspólnie podzielane wartości jako przedmiot dążeń.

Podkreślić należy empiryczny, nie zaś wartościujący charakter tezy o integrującym charakterze religii, wynikający z możliwości integracji na mocy negatywnych postaw i obyczajów, jak odmowa wolności wyznania czy system kasty. Nie mniej ważny jest warunkowy charakter tezy o integracyjnej funkcji religii. Jej ograniczeniem są m.in. prowadząca do rywalizacji obecność innej religii; brak zaspokojenia niektórych oczekiwań wyznawców, sprzyjający sektom bazującym na poczuciu odrębności; osłabienie atrakcyjności obrzędów i wierzeń wskutek konkurencji społecznej; nowe wzorce zachowania przynieszone przez migracje. Nie bez znaczenia jest opresywne odczuwanie klasowego zróżnicowania społeczeństwa, np. widoczne w przystępowaniu do chrześcijaństwa ubogich Rzymian i Hindusów z niższych klas albo w przechodzeniu chrześcijan do stronnictw socjalistycznych (XIX w.)²⁹.

J. Ratzinger, analizując podstawy ustroju demokratycznego, a w dalszej mierze państwa i prawa, wyraża przekonanie, że fundamentem tych instytucji mogą być tylko wartości i prawda, tych zaś instytucje te nie są w stanie wyłonić same z siebie. Niewystarczająca jest legitymizacja na mocy przekonania większości, gdyż jest ono podatne i stale zagrożone przez manipulację. Uniknięcie absolutyzacji instytucji państwa jest możliwe dzięki uprawomocnieniu go niekwestionowanymi wartościami, a takimi są wartości wywodzone z przesłanek metafizycznych – stąd państwa odnajdowały dotąd te wartości właśnie w religiach. Ponieważ „najbardziej uniwersalną i racjonalnie religijną kulturą okazuje się wiara chrześcijańska”, to wydaje się być ona optymalną teoretyczną bazą dla państwa, zweryfikowaną nadto historycznie. Potraktowanie chrześcijaństwa jako źródła wartości dla polityki nie na sposób religii, ale historycznie potwierdzonego modelu życiowego, nawet odwołującego się do prawa naturalnego, jest możliwe pod warunkiem powszechnej zrozumiałości i uznania moralności, co dziś nie jest takie oczywiste³⁰.

²⁹ Por. J.M. Yinger, *Funkcjonalne i konfliktowe modele społeczeństwa*, tłum. z ang. B. Krupnik, w: *Socjologia religii. Antologia tekstów*, Wybór i wprowadzenie W. Piwowarski, Kraków 2007², s. 69-88; J. Mariański, *Kościół i związki wyznaniowe*, art. cyt., s. 596.

³⁰ Por. J. Ratzinger, *Znaczenie wartości religijnych i społecznych w społeczeństwie pluralistycznym*, tłum. M. Zawisza, w: *Naród, wolność, liberalizm*, dz. cyt., s.183-197 (cytat ze s.195).

2.3. „Symboliczne *uniwersum*” religii jako narzędzie integracji

Sięgnięcie do antropologii kulturowej odsłania fundamentalną rolę symbolu³¹ jako nośnika rzeczywistości religijnej oraz narzędzia społecznej integracji wynikającej z tworzenia sieci symboli i formowania „symbolicznego *uniwersum*”, utrwalania i porządkowania przeżyć, ułatwiania komunikacji i porozumienia oraz nadawania całościowego sensu. Religia, jako wydobywany z Objawienia „system symboli” ustanawiających odpowiedniość między stylem życia a specyficzną metafizyką, tzn. interpretujących i wyznaczających zachowanie człowieka, wzbudza „skuteczne, powszechne oraz trwałe usposobienia i motywacje”³² i wprowadza w ogólny porządek egzystencji. Symbole religijne są modelami nadającymi znaczenie społecznej i psychologicznej rzeczywistości przez dostosowanie się do niej, ale także przez jej kształtowanie (modele *dla* – nie modele *czegoś*). Epistemiczny komponent symbolu nadaje ostateczne wyjaśnienia doświadczeniom, zaś składnik emocjonalny pozwala na ich afirmację umożliwiającą przetrwanie w świecie, np. przez radzenie sobie z doświadczeniem zła i cierpienia. Oryginalność religii tkwi w przenoszeniu wierzącego w inny sposób egzystencji, zwłaszcza dzięki realności sprawowanych rytuałów. Wprowadzanie ludzkich działań w obszar ostatecznych sensów nadaje religii wysoką skuteczność społeczną, bowiem w sytuacji konfliktu zdrowego rozsądku z religijnym usposobieniem i motywacją, to właśnie one wydają się w najwyższym stopniu praktyczne i – w perspektywie sposobu istnienia rzeczy – jako jedyne możliwe do przyjęcia. Kulturowe znaczenie religii wynika zatem najpierw z oferowania jednostce i społeczności ogólnych koncepcji świata i osobowości oraz określania wzajemnych relacji między nimi (model *czegoś*), po wtóre zaś, z bycia źródłem zakorzenionych „psychicznych” dyspozycji (model *dla*). Wierzenia religijne zatem wyjaśniają, pełnią funkcję wzorcą, interpretując procesy społeczne i psychiczne w kategoriach kosmicznych, a wreszcie je kształtują³³.

Poważnym zatem zagrożeniem dla tożsamości i działania Kościoła (religii), także dla jego wspólnototwórczego wpływu, jest współczesny trend zrywania z tradycją i emancypowanie się z niej kultury, form i struktur społecznych – nie tylko religijnych, ale i świeckich – wraz towarzyszącą mu paletą obcych, a nawet nie-

³¹ Por. L. Dyczewski, *Symbol religijny*, w: *Leksykon socjologii religii*, dz. cyt., s. 406-407. Odnośnie do egzystencjalnej funkcji symbolu w religii por. J.A. Kłoczowski, *Symbol*, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, dz. cyt., t. 9, s. 168-170. Rzeczowy przegląd ujęć struktury znaku oraz roli symbolu w kulturze i życiu społecznym podaje J. Kubik, *Znak i symbol*, w: *Encyklopedia socjologii*, dz. cyt., t. 4, s. 596-363.

³² C. Greetz, *Religia jako system kulturowy*, tłum. z ang. B. Kruppik, w: *Socjologia religii. Antologia tekstów*, dz. cyt., s. 42.

³³ Por. tamże, s. 40-68.

przyjaznych chrześcijaństwu stylów życia. Religia bowiem bazuje na symbolach kulturowych, których powszechna zrozumiałość i nośność nie wynika z ich bezpośredniej użyteczności życiowej, lecz ze społecznie przekazywanej znajomości, a więc z trwałego oddziaływania środowiska kościelnego i pozakościelnego. Rozwarstwienie społeczeństwa, będące nieuniknionym następstwem wolności religijnej oraz rozdziału religii i polityki, zakłóca, a może nawet i niszczyć wypracowany przez chrześcijan styl życia i jego trwałe powiązanie z losem społeczeństwa, zapewniające mu trwanie i aprobatę przez kolejne wieki³⁴.

ZAKOŃCZENIE

Konkludując powyższe uwagi i analizy, należy potwierdzić pewność i zasadniczą użyteczność integrującego wpływu Kościoła (religii) na przestrzeni wieków i współcześnie. Kościół (religia) – wnosząc jednolity system wartości, wskazując wspólne cele i zapewniając środki ich realizacji – wspierał porządek społeczny i pomagał w rozwiązywaniu jego problemów, bywał jednak także symbolem i przyczyną konfliktu burzącego ten porządek. Choć sposoby i zakres jego wspólnotowórczego oddziaływania ulegały zmianom, tj. osłabieniu i przeorientowaniu ku zaspokajaniu potrzeb jednostki, to nadal zachowuje on znaczenie i rolę jako pedagog i strażnik fundamentalnej moralności i etosu społecznego, jako narzędzie metafizycznego umocowania i legitymizacji struktur, porządku i sensu świata („symboliczne *uniwersum*”), a także jako historycznie zweryfikowany filar tożsamości narodu, nosiciel jego symboliki i czynnik jego vitalności.

Wielorakie humanitarne dramaty i kryzysy Europy ostatnich dziesięcioleci są wyzwaniem również dla Kościoła, którego dwutysiącletnia tradycja religijna i kulturowa pozostaje rezerwuarem motywów i symboli, wartości i sił duchowych pomocnych w ich przetrwaniu i rozwiązywaniu. Wreszcie, w perspektywie szerzącego się indywidualizmu i relatywizmu, Kościół jest nosicielem ostatecznego sensu i przeznaczenia ludzkości, przekraczającego granice historii.

THE INTEGRATING IMPACT OF THE CHURCH ON SOCIETY

Summary

This article concerns the integrating impact of the Church on society. It is analyzed from the sociological and historical point of view, but the theological perspective is also taken into account. In the traditional model of society, religion was an important factor which integrated, organized and legitimized nation, state and principles regulating the life of individuals. Throughout the centuries, the influence of religion on community took different scopes and forms. It was largely transformed,

³⁴ Por. F.-X. Kaufmann, *Czy chrześcijaństwo przetrwa?*, dz. cyt., s. 155-157.

i.e. weakened and reoriented towards satisfying the individual's needs. Nonetheless, in society the Church still remains a criterion for moral judgments and an abiding reservoir of national and social symbols. She is the source of sense, internal motivations, support in crises and the perspective of humanity's ultimate destiny.

Keywords: the Church's integrating impact on society, Church-society relationship, community integration

Nota o Autorze: ks. dr Grzegorz Dziewulski, wykładowca teologii fundamentalnej w Wyższym Seminarium Duchownym w Łodzi i w Seminarium OO. Franciszkanów OFMConv w Łodzi-Łagiewnikach. Jego zainteresowania naukowe koncentrują się wokół eklezjologii, genezy i struktury Kościoła, tradycji oraz tematyki Kościoła w społeczeństwie pluralistycznym.

Słowa kluczowe: wspólnototwórczy wpływ Kościoła, Kościół-społeczeństwo, Kościół-państwo, integracja wspólnoty