

Jan Domaradzki

Ethos pracy w doktrynie i praktyce Opus Dei

Uniwersyteckie Czasopismo Socjologiczne nr 4, 20-37

2010

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Jan Domaradzki
Katedra Nauk Społecznych
Uniwersytet Medyczny im. Karola Marcinkowskiego w Poznaniu
e-mail: jandomar@ump.edu.pl

ETHOS PRACY W DOKTRYNIE I PRAKTYCE OPUS DEI¹

Abstrakt: Tematem jest katolicka organizacja Opus Dei. Celem jest charakterystyka ethosu pracy Opus Dei w doktrynie i praktyce oraz postawienie pytania o rolę religii w inicjowaniu zmiany społecznej. Odniesienie analizy stanowi paradygmatyczna dla Opus Dei formuła: *uświęcać pracę, uświęcać się w pracy i uświęcać poprzez pracę*. Propagowany przez świętego Escrivę ethos jest tu ukazany jako narzędzie sakralizacji, (poprzez sanktyfikację) tożsamości indywidualnych i struktur społecznych.

W duchu weberowskim autor stawia tezę, że Opus Dei nie tylko propaguje pewien ethos, ale jest samym tym ethosem. Jest praktyką raczej niż doktryną. Obierając za temat odnowy religijnej pracę Opus Dei głosi imperatyw zaangażowania katolików w przemianę społeczeństwa i jego instytucji. Jest ono wyrazem potencjału religii (katolickiej) w świecie współczesnym. Ukazuje, że najistotniejszą formą obecności religii w świecie jest jej przejawianie się na poziomie społeczeństwa obywatelskiego.

Słowa kluczowe: ethos – modernizacja społeczna – Opus Dei – praca – prywatyzacja/deprywatyzacja religii – religia – ruchy religijne – sakralizacja – sekularyzacja/desekularyzacja – zmiana społeczna.

POSTAWIENIE PROBLEMU. TWIERDZENIE GŁÓWNE

Religię postrzega się najczęściej jako siłę konserwującą status quo i przykład antymodernistycznego nastawienia tradycji. Rzadziej ujmuje się ją jako czynnik zmiany społecznej. Tymczasem religia może funkcjonować w procesach integracji jako legitymizująca ideologia konserwatywna lub w procesach przekształcania, gdy sprzeciwia się władzy i panującym stosunkom społecznym (Casanova 2000 [2005]; Beyer 2005; Beckford 2001). Warunkiem skuteczności drugiej strategii jest to, czy religia nie ograniczy się do krytyki nowoczesności, lecz w duchu tradycji otworzy się na nią, akceptując jej podstawowe wartości.

Max Weber jako jeden z pierwszych socjologów wiązał religię z przemianami w strukturze społecznej. Główne pytanie jego socjologii religii: czy religia może stanowić podstawę dla masowych modyfikacji działań otworzyło nowy paradygmat w socjologii religii. Dla Webera odpowiedź była twierdząca. Przemian w życiu społecznym należy, zdaniem niemieckiego badacza, szukać nie w zmieniającej się zewnętrznej, historyczno-politycznej sytuacji religii, lecz w jej trwałej wewnętrznej specyfice. Religia kształtuje styl życia, ethosⁱⁱ (Weber 1994: 14, 37). Weber podkreślał jednak, że możliwy jest także kierunek odwrotny: od zmian w strukturze społecznej do religijnego ethosu. Niemniej choć etyka gospodarcza zależy od wpływów geograficznych, politycznych, społecznych i narodowych, religijne określenie ethosu jest dlań

determinantą najważniejszą. Religia dostarcza bodźców i motywacji psychologicznych, legitymizuje je i nadaje im sens. Umożliwia zmianę społeczną w skali makro.

Używając terminu *Beruf*, Weber odnosił go głównie do protestanckiej etyki gospodarowania. Warto odwołać się także do jego tekstów politycznych, w których odnajdujemy koncepcję ethosu pracy jako zawodu i powołania (Weber 1987). Widać w nich zbieżność, choć nie w sensie zależności przyczynowo-skutkowej, jak sądzą niektórzy (Cardanell 1975: 182; Moncada 1982: 67) z koncepcją ethosu pracy Opus Dei. Różnica w obu koncepcjach polega na tym, że dla Webera owym *Beruf* winni cechować się zwłaszcza ludzie nauki i polityki, a dla założyciela Opus Dei – świętego Josemaríi Escrivy, ma je każdy. Opus Dei głosi uniwersalistyczne w treści przesłanie, że codzienna praca w domu, biurze, czy fabryce *staje się kościołem, miejscem modlitwy*. Jest narzędziem sanktyfikacji i sakralizacjiⁱⁱⁱ jednostek i struktur społecznych.

Ustalenia weberowskie stanowią punkt wyjścia tekstu. Istotne są w nich nie odpowiedzi, lecz pytania, które zachowują teoretyczną i empiryczną wartość. Zwłaszcza pytanie o religię jako czynnik sprawczy zmiany i modernizacji społecznej. Pytanie to warto powtarzać, jeśli ma, mimo recytacji z klasyki, uzasadnienie w oryginale empirycznego materiału. Takim jest doktryna i praktyka Opus Dei.

Tematem tekstu jest ethos pracy Opus Dei. Cel jest podwójny: 1. charakterystyka ethosu pracy Opus Dei oraz 2. ukazanie za jego pośrednictwem roli religii w inicjowaniu zmiany społecznej. Główna teza głosi, że w warunkach nowoczesności kluczową rolę w procesie aktywizacji publicznej roli religii odgrywają ruchy religijne i/lub motywowane religijnie ruchy społeczne^{iv}. Opus Dei jest jednym z nich. Jako ruch religijnego przebudzenia jest wyrazem nowej publicznej roli religii.

ETHOS PRACY OPUS DEI W PERSPEKTYWIE TYPU IDEALNEGO

Choć Opus Dei istnieje już osiemdziesiąt lat nadal nie doczekało się zbyt wielu rzetelnych analiz socjologicznych. Owszem na zachodzie znane są prace Casanovy (1982; 1983), czy Estrucha (1994). Nie są one jednak dostępne polskiemu czytelnikowi. Z drugiej strony na polskim rynku wydawniczym dostępnych jest kilka prac na temat Opus Dei. W większości mają one charakter popularny, w tym apologetyczny (Tourneau 2004; Romano 2002) lub krytyczny (Mettner 1995; Friedlander 2007). Mimo dużego zainteresowania tą organizacją nadal niewiele o niej w Polsce wiadomo.

Opus Dei, zwane także Dziełem, jest pralaturą personalną, tj. o zasięgu międzynarodowym Kościoła katolickiego (Fuenmayor 1992; Korytkowski 1991). W 1928 roku założył je hiszpański ksiądz: Josemaría Escrivá de Balaguer. Celem tej instytucji katolickiej, zrzeszającej mężczyzn i kobiety różnych ras, wyznań, narodowości i klas społecznych jest rozpowszechnianie świadomości powszechnego powołania do świętości, uświęcającej wartości pracy i apostołstwa w świecie. Praca, jako szczególna kategoria tego ethosu jest w nim ukazana jako droga do świętości. Podstawowa formuła Dzieła głosi imperatyw potrójnej sanktyfikacji: *uświęcać pracę, uświęcać się w pracy, uświęcać poprzez pracę* (Illanes 2001). Pośród licznych możliwych interpretacji zjawiska: jako idei, ethosu, organizacji, instytucji społecznej postrzegam Opus Dei jak ruch religijno-społeczny, który w procesie instytucjonalizacji i legalizacji kanonicznej (Fuenmayor, Gómez-Iglesias, Illanes 1990) przekształcił się w organizację typu ruchu społecznego. Z drugiej strony, w duchu weberowskim, postrzegam Dzieło jako szczególną ideę: powszechnego powołania do świętości i ufundowany na niej ethos: ethos pracy. Żadna z tych interpretacji nie rości sobie pretensji do wyczerpania zjawiska. Przeciwnie, wszystkie

są weberowskimi typami idealnymi. Jako swoiste konstrukty teoretyczne, w rzeczywistości nie występują w formie czystej. Nie będąc żadnym z nich, Opus Dei jest jednocześnie wszystkimi naraz.

Obok kategorii praca ethos Dzieła konstytuuje szereg pojęć, które jawią się dziś jako oczywistości kulturowe. Za czasów Escrivy stanowiły jednak powód, dla którego był on oskarżany o herezję i tendencje modernistyczne. Kluczową kategorią Escrivy jest świętość^v. Kontestując ówczesną dogmatykę i praktykę katolicką, które określały świętość jako kategorię ekskluzywną, przysługującą wyłącznie wirtuozom religijnym (Weber 1995: 164-139) – katolickiemu duchowieństwu, Escrivá akcentuje, że jest ona kategorią inkluzywną, ma wymiar powszechny, nie wyklucza nikogo (PrzB^{vi}: 294). Nie wymaga żadnych darów przywódczych, zdolności oraz predyspozycji fizycznych i psychologicznych, żadnej charyzmy w rozumieniu weberowskim. Nie pochodzi z osobliwości. Jest dostępna dla każdego (por. Lumen Gentium: n. 39-41). Dla Escrivy każdy jest zdolny do transcendowania własnej egzystencji.

Swe rozważania lokuje Escrivá w obrębie struktur profanicznych, co wyraża koncepcja *kontemplacji w świecie*. Powszechne powołanie do świętości, głosi, ma się realizować nie *pomimo* życia-w-świecie społeczno-kulturowym, ale *ze względu na* obecność w nim (por. Gaudium et spes: 35, 43). Dążenie do świętości nie wymaga negacji świeckiej kondycji człowieka i porzucenia swego zajęcia i miejsca w strukturze społecznej celem kontemplacji Boga w murach klasztornych. Escrivá nie mówi o *zbliżaniu się do świata, byciu obecnym w świecie*, czy innych analogicznych ujęciach, przeciwstawiających świat uświęceniu, które sugerują odrębność obu rzeczywistości. Mówi o *uświęcaniu świata od środka i byciu w świecie i odczuwaniu swej doń przynależności* (D: 832; K: 738).

Szczególną uwagę kieruje hiszpański ksiądz na rolę świeckich w Kościele. Kontestując redukcję udziału laikatu w apostolskiej działalności Kościoła do stowarzyszeń o charakterze wyznaniowym dąży do jego mobilizacji i organizacji. Escrivá neguje negatywną definicję laikatu jako *nieduchownych* lub *niezakonników*. Proponuje pozytywne ujęcie tej kategorii. Głosi, że świeccy mają brać aktywny udział w misyjnej i apostolskiej działalności Kościoła (Gaudium et spes, n. 43). Opus Dei okazało się udaną społecznie próbą stworzenia duchowości epoki modernizacji. Aktywizując świeckich dokonało zmiany miejsca i roli religii z udziału w strukturach państwowych lub społeczeństwa politycznego ku społeczeństwu obywatelskiemu (Casanova 2000 [2005]). Escrivá przewidział kierunek, w którym musi podążać skuteczna redefinicja tożsamości i roli religii w świecie współczesnym.

Konstruując ethos pracy, Escrivá dąży do integracji różnych elementów rzeczywistości. Subkategorią, która służy scalaniu subświatów jest *jedność życia*. Zgodnie z ideą świętości jednostka nie może wieść *podwójnego życia*. Nie może, jako członek Kościoła, wieść życia wyłącznie duchowego ani też, jako członek społeczeństwa wyłącznie świeckiego (K: 734). Wiara i jej wymogi mają przenikać wszystkie sfery życia jednostki. Chodzi o totalną sanktyfikację rzeczywistości ludzkiej. Religia nie jest dlań dodatkiem, który towarzyszy człowiekowi w przełomowych momentach życia (narodziny, śmierć, etc.). Przeciwnie, totalizuje. Ethos ten *wzywa do spójności*. Stoi w opozycji wobec podwójnego trendu: rozdziału życia codziennego i wiary oraz redukowania tej drugiej do sfery pobożnych praktyk kultowych i wymogów moralnych (RPE: 114). Dla Escrivy nie ma sfer doskonale świeckich. I choć sacrum jest dlań jakościowo różne od profanum, niemniej, może się ujawniać w dowolny sposób, czasie i miejscu (por. Eliade 1966: 16-17).

Centralnym narzędziem ethosu Dzieła jest apostołstwo świeckich. Escrivá kontestuje traktowanie apostołstwa świeckich jako *longa manus Ecclesia*, co określał mianem *monolitycznej*

konceptji apostołstwa (RPE: 21). O innowacyjności Escrivy stanowi jednak nie sama ta idea, lecz temat, który nań obiera. Narzędziem apostołstwa nie jest tu działalność duszpasterska, charytatywna, opiekuńcza, czy edukacyjna, ale praca *sensu lato*. Niewątpliwie był on jednym z pierwszych, który przywrócił oryginalne znaczenie pracy, która w duchowości chrześcijańskiej przez wieki zatraciła swój pierwotny wymiar (Jan Paweł II 1993: 275-280). O zgodności doktryny Dzieła z tradycją katolicką ma świadczyć jedna z częściej powtarzanych w Opus Dei fraz, iż jest ono: *stare jak Ewangelia i jak Ewangelia nowe* (RPE: 24). Wyrazem ethosu jest paradygmatyczna formuła: *uświęcać pracę, uświęcać się w pracy i uświęcać poprzez pracę* (TChP: 122). Stanowi ona odniesienie analizy. Zawarte w niej poziomy nie stanowią odrębnych przesłań, lecz trzy wymiary jednego przesłania (Illanes 2001: 112).

Przed charakterystyką ethosu Dzieła trzeba odpowiedzieć na pytanie, czym dla Escrivy jest praca. Renowacyjny charakter Opus Dei i jego w rozwój duchowości pracy (Chenu 1969; Jan Paweł II 1995) ujawnia się w idei czym dlań praca nie jest. Escrivá głosi, że praca nie jest skutkiem grzechu. Grzech pierworodny zmienił jedynie to, iż przed upadkiem praca była wpisana w kondycję ludzką (Rdz. 1, 28-30)^{vi}. Na skutek grzechu stała się mozolna, pełna bólu, trudu i konieczna dla utrzymania się przy życiu (Rdz. 3, 17-20). Neguje punitywne ujęcie pracy, jako narzuconą przez czyjś przymus konieczność lub tragiczne fatum. Uprowadzając ustalenia Vaticanum II (*Gaudium et spes*, n. 34, 39, 67, 86; *Lumen gentium*, n. 36, 41), Escrivá głosił, że praca wyprzedza grzech, a nie jest jego konsekwencją. Człowiek został stworzony do pracy, a nie nań skazany (PrzB: 81). Praca nie jest tu, jak u Marksa, wytworem struktury społecznej (PrzB: 57). Taki optymizm był niezwykle, także na gruncie chrześcijaństwa, które choć w zestawieniu z antykiem dowartościowało pracę ludzką, to nie zdołało wyjść poza charakterystyczną dla średniowiecza etykę honoru, której elementem była niechęć i pogarda dla pracy. W ethosie przedkapitalistycznym, w tym rycerskim, nie było miejsca na pracę (Ossowska 2000). Th. Veblen takie wzory określił mianem *czynu bohaterstwa*, który przekształca się w *ostentacyjne próżnowanie* i *ostentacyjną konsumpcję*. Escrivá, choć Veblena z pewnością nie czytał, z równą ironią pisał: *Mówią o Nim [o Chrystusie] pogardliwie, syn cieśli, jak gdyby to była obelga* (PrzB: 176).

Opus Dei odrzuca rozumienie pracy jako wartości instrumentalnej, tj. narzędzie do walki z lenistwem (Rodríguez 1987: 186-187) służące wyłącznie praktyce cnót i ascezie. Escrivá miał świadomość, że praca, zwłaszcza fizyczna i służebna, zyskując w katolicyzmie motywację religijną, została nacechowana elementem kary, pokuty i ofiary (PrzB: 57). Założyciel Dzieła neguje także ekonomiczne i socjologiczne rozumienie pracy jako aktu ekonomicznego (pracy zarobkowej i towaru), bądź wyznacznika pozycji społecznej (TChP: 48). Nie redukuje jej do pracy fizycznej, zawodowej lub wytwarzania. Praca to działanie^{viii} (TChP: 47).

Opus Dei kontestuje i takie rozumienie pracy, które przypisuje jej nadrzędne znaczenie w XX-wiecznej batalii o kontrolę i podporządkowanie, które Foucault (1998) określa jako dyscyplinowanie i normalizację poprzez narzucenie wzorów typizacji. Ethos Dzieła odrzuca teorie, które na wzór marksowskiej ideologii wykorzystywali politycy, filozofowie i kaznodzieje do zagonienia mas społecznych do fabryk i jako etyka dyscypliny szkoliły, dyscyplinowały i wdrażały ludzi do posłuszeństwa koniecznego do sprawnego funkcjonowania systemu pracy (Bauman 2006: 18). Escrivá kontestuje depersonalizację i alienację pracy redukując człowieka do statusu maszyny. Krytykuje pozbawienie pracy pozaekonomicznych treści, jej redukcję do elementu zracjonalizowanego systemu gospodarczego. Bryan R. Wilson określa ten proces mianem *de-moralizacji* (Wilson 2001: 44). Dobry pracownik nie musi być już dobrym człowiekiem.

Z przestrzeni związanej z pracą znika moralne zaangażowanie pracowników. W jego miejsce podkreśla się techniczne kompetencje (Sennett 2006).

Kontestując te interpretacje pracy Escrivá definiuje ją jako drogę do świętości. Praca jest darem i misją, zadaniem by współuczestniczyć z *Boskim rzemieślnikiem* w zbawczym procesie tworzenia i zbawiania (sanktyfikacji) świata. Krytyka, której dokonuje Dzieło jest krytyką *czegoś*, która zmierza *ku czemuś*. Dokonuje emancypacji jednostek przez wskazanie nowej drogi. Wybierając nowy temat, tworzy nowe stosunki społeczne oparte nie na więziach funkcjonalnych, ale normatywnych. Dla Escrivá praca jest: *darem Boga (...) Świadectwem godności człowieka (...) okazją do rozwoju własnej osobowości (...) więzią jedności z innymi ludźmi (...) sposobem przyczyniania się do (...) postępu całej ludzkości (...) uczestnictwem w stworzonym dziele Boga (...) rzeczywistość odkupiona i odkupiająca (...) jest środkiem i drogą do świętości; rzeczywistością, którą można uświęcić i która uświęca* (TChP: 47). Cytat ten zawiera w sobie wszystkie aspekty tego ethosu: teologiczny, psychologiczny i socjologiczny.

W doktrynie Dzieła praca stanowi *conditio sine qua non* ludzkiej egzystencji (PrzB: 57). Przejawia się w niej biblijne *stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Bóży go stworzył* (Rodz 1, 27). Człowiek, głosi Escrivá, został stworzony do pracy (Rodz. 2, 4-7). Ma w niej szukać podobieństwa z Bogiem, który dał się poznać jako człowiek pracy (TChP: 14). W pracy człowiek ma dążyć do doskonałości (TChP: 49). To jego powołanie i misja. Jej treścią jest tworzenie i odkupienie (Rodríguez 1987: 185) – sakralizacja i sanktyfikacja siebie, innych i świata. Escrivá odkrywa w Bogu normatywny i porównawczy punkt odniesienia dla działań praktycznych. Z pracy czyni święty imperatyw. Doktryna ta ma charakter legitymizujący.

Praca jest płaszczyzną spotkania, obcowania i aktem komunikacji z Bogiem^{ix} (D: 825). Średniowieczna zasada benedyktyńska *ora et labora* dopełnia się tu w *labora et ora* (Donati 1997: 325). Escrivá nie przekształca jednak modlitwy w pracę, co oznaczałoby materializm i zerwanie komunikacji z Bogiem, ani pracy w modlitwy co oznaczałoby redukcjonizm w wersji spirytualistycznej. Jak głosi: *praca podtrzymuje modlitwę a modlitwa nasycza pracę* (PrzB: 149). Służąc doskonaleniu osobowości, praktykowaniu cnót i sanktyfikacji własnego ja, praca jest w *źródłem i drogą* osobistej świętości oraz przekształcania społeczeństwa. Escrivá mówił o pracy jako *materii uświęcającej i do uświęcenia* (RPE: 10). Jest strukturą pośredniczącą^x w relacjach społecznych, a zwłaszcza między sferami sacrum i profanum oraz prywatną i publiczną. Pośredniczy w relacjach państwo-Kościół i Kościół-społeczeństwo (TChP: 166).

Integracja pojęcia praca i świętość dokonuje się przy tym nie *w trakcie* pracy, co sugeruje, że obie rzeczywistości przynależą do innych form bycia-w-świecie, ale *poprzez* pracę. Praca jest tym, co scala. Jest *narzędziem i drogą* do świętości, samym *apostolstwem*. Powszechne powołanie do świętości zakłada, że każde uczciwe zajęcie ludzkie prowadzi do świętości (TChP: 46). Każda praca ma ulec sanktyfikacji, a przez pracę sanktyfikacji mają ulec jednostki ją wykonujące i społeczeństwo, w którym żyją.

Escrivá nie redukuje pracy do pracy zarobkowej. Rozumie ją jako działanie – stanowiącą wyraz społecznego zaangażowania jednostek w dobro wspólne czynność społeczną, która wykracza poza sferę prywatną (Arendt 2000: 207, 217). Pracą są tu wszelkie czynności tworzące sferę relacji międzyludzkich: praca zawodowa, ale także działania ekonomicznie niewidzialne, często niedefiniowane jako praca: praca domowa, nauka, działalność społeczna i charytatywna (D: 334). Escrivá kontestuje redukcję etyki pracy do etyki fachowości. Praca jest dlań szczególnym kodem komunikacji międzyludzkiej. Służy kreowaniu sfery publicznej. Racjonalność działań jednostek kierujących się tym ethosem nie redukuje się do efektywności w sferze technicznej. Promuje racjonalność zorientowaną na wartości, którymi są tu świętość i sam Bóg,

a nie cele praktyczne. Jej kryterium jest zdolność do komunikacji w wymiarze wertykalnym i horyzontalnym. Praca integruje zdecentralizowane, wyalienowane i zsekularyzowane tożsamości jednostkowe. Odnosi je do obiektywnego porządku *sacrum*. Służy budowie społecznego dyskursu i więzi społecznych. Ponownie *zaczarowuje świat*. Sprawia, że całość uniwersum jawi się jako hierofania (Eliade 1966: 441).

Ethos Dzieła nie redukuje również pracy do sfery działania kontemplacyjnego. Stoi w opozycji zarówno do antycznego polis, jak i chrześcijańskiego feudalizmu średniowiecznego. W Grecji pracę przeciwstawiano działalności publicznej – domenie obywateli, ludzi wolnych. Praca wpisywała tam człowieka w krąg konieczności zaspokajania potrzeb biologicznych organizmu. Czyniła go niewolnym. Średniowieczne chrześcijaństwo dokonało radykalnej zmiany i przypisało owym sferom odmienne statusy. Głosząc nieśmiertelność duszy, skierowało uwagę jednostek ku temu światu. Uczyniło z życia dar Boży, a z pracy obowiązek życiowy. Niemniej, praca, w szczególności umysłowa (jeśli można użyć tego terminu do ówczesnych realiów) zaczęła odrywać człowieka od porządku nadprzyrodzonego. Została przeciwstawiona kontemplacji i straciła na znaczeniu na rzecz pracy rzemieślniczej, której rutynowy charakter służył zbliżaniu się do Boga. Pracę rozumiano jako element teodycei – drogi do Boga. Jej wyrazem była zasada *ora et labora* i rozwój takich ruchów religijnych jak begardzi czy lollardzi (Banaszak 1987: 248-249). Praca jako wyraz życia wolnego od ziemskiego uwikłania została wywyższona, jednak wyłącznie jako wartość służąca wielbieniu i poznaniu Boga oraz walce z lenistwem i pokusami ciała. De facto utrzymano więc niechęć i pogardę dla pracy. Jak w antyku stanowiła warunek egzystencji biologicznej i wikała ją w spiralę zniewolenia, tak w chrześcijaństwie średniowiecznym, rozwój ruchów monastycznych, żebraczych i ethosu rycerskiego pozostawił pracę na marginesie ludzkiej aktywności. Możliwość nieoddawania się pracy na rzecz kontemplacji Boga, poszukiwanie doznań estetycznych i konsumpcji stanowiły o szacunku całych warstw społecznych, czyniąc z nich *kluby niepracujących* (Marody, Giza-Poleszczuk 2005: 217-257). Antyczni obywatele, średniowieczne duchowieństwo rycerstwo i szlachta to grupy radykalnej opozycji do uwikłanych w pracę metojsów, niewolników i plebsu. Antyczny dualizm działania i pracy rozpięty między ułomnością a doskonałością został w średniowieczu utrzymany, a nawet wzmocniony. Tyle, że raz ujawniał się wątkiem negatywno-defetystycznym (praca jako gorszy, bo grzeszny lub ograniczony fizjologicznie wymiar natury ludzkiej), raz pozytywno-idealistycznym (umożliwiała poznanie Boga, doskonalenie wewnętrzne człowieka i stanowiła istotny wymiar ontyczny jednostki). Zmiana nastąpiła, gdy wizję kosmocentryczną wszechświata zastąpiono wizją personalistyczną, gdzie centrum stał się Bóg-człowiek-rzemieślnik. Temat ten czyni Escrivá bodźcem renowacji znaczenia i społecznej roli pracy. Praca staje się narzędziem przemiany jednostek i zmiany społecznej. Jest celem i środkiem. Wartością autoteliczną i instrumentalną. Uznając pracę za dar i misję Escrivá, czyni żeń święty imperatyw. W tym sensie ethos ten pełni funkcję podobną do doktryny o predestynacji Kalwina w wersji weberowskiej. W obu doktrynach praca służy jako technika neutralizacji poczucia zagrożenia *ontologicznego bezpieczeństwa* (Giddens 2003). O ile jednak u Kalwina jest to zagrożenie w wymiarze eschatologicznym, o tyle u Escrivy w wymiarze socjologicznym (por. Rifkin 2001).

Ethos ten powstaje w czasie, gdy liczni moralisci dążą do wskrzeszenia postawy wobec pracy zniekształconej przez industrializację, gdy na skutek alienacji pracownika została ona zredukowana do środka. Ethos ten ujawnia swą funkcję emancypacyjną. Wraz z rewolucją przemysłową przypisuje się pracy szczególne znaczenie dla pozycji jednostki i jej społecznej funkcji. Te wynikają raczej ze statusów nabytych, niż przypisanych. Pojawia się społeczne

napiętnowanie osób niemogących lub niechających podporządkować się społecznej normie pracy^{xi}. Escrivá miał świadomość, że cywilizacja współczesna jest cywilizacją pracy (RPE: 55), że praca stanowi o formie, jaką przybierają społeczeństwa przelomu wieków. Skutkiem *odczarowania świata* i profesjonalizacji praca zaczyna być redukowana do fachowości, zawodu, co przesuwając (zatraca?) punkt ciężkości z boskiego powołania. Dla Escrivy praca jest nieredukowalna do sfery funkcjonalnej: wytwarzania przedmiotów, zarabiania pieniędzy i robienia rzeczy (TChP: 48). Próby dowartościowania pracy nader często zaczynały się jednak od środka lub końca: od zmiany warunków materialnych i strukturalnych – warunków pracy, zasad jej organizacji i zarządzania, co pozostawia jednak problem samej pracy. Społeczeństwo, które nie potrafi odpowiedzieć na pytanie, czym jest praca i jaka jest jej wartość (nie redukując tej ostatniej do kategorii ekonomicznej), pogłębia tylko stan anomii. Wraca do sytuacji, gdzie praca jest rozumiana jako smutna i nieuchronna konieczność, wytwór istniejącego porządku społecznego. Ethos Dzieła przywraca zerwane więzi między pracą a celem. Umieszcza go nie w porządku społecznym, który może ulec wyczerpaniu i stracić zdolność legitymizacji, ale w transcendentnym porządku wiecznego sacrum.

Dla Escrivy praca jest formą aktywności, dzięki której również (a nie wyłącznie) można uzyskać dostęp do absolutu. Dzięki samodyscyplinie, wysiłkowi, koncentracji umysłu i relacji *do* możliwym jest uzyskanie świadomości absolutnej wartości Boga i siebie. Praca służy także kreowaniu przestrzeni publicznej. Tworzy ją, a nie tylko się w niej odbywa. Poprzez pracę Dzieło manifestuje publiczną obecność jednostek i religii. Praca jest narzędziem i tematem dyskursu o roli i miejscu religii w życiu publicznym

Ethos ten tworzy wreszcie nowy typ charakteru człowieka – potwierdzenie i przekształcenie własnej tożsamości *w* i *poprzez* pracę. Typ ten różni się jednak od tego stworzonego przez ethos protestancki opisany przez Webera. Typ purytański jest nastawiony na samodyscyplinę i samowyrzeczenie połączone z nakazem oszczędzania. Swą moralną wartość udowadnia *poprzez* pracę. Celem jest rozładowanie niepewności eschatologicznej. Typ Opus Dei szuka *w* i *poprzez* pracę pełni bóstwa, a nie znaków Jego woli. Ethos ten wyrwa się z *zależnej klatki*, która przygniata wagą, jaką przywiązuje się do samej pracy. Osadza jednostki w strukturze społecznej i niweluje poczucia zagrożenia ontologicznego w wymiarze socjologicznym. Praca służy prowadzeniu narracji życia. Nie jest jego osią. Ethos Escrivy zapewnia ciągłość z przeszłością, ku przyszłości. Wiąże jednostkę z grupą. Niweluje poczucie niepewności, lęku i utraty kontroli. Dostarcza reguł i zasad społecznej przynależności i komunikacji. Integruje wspólnotową tradycję Kościoła i indywidualne doświadczenia życia jednostki.

UŚWIĘCAĆ PRACĘ. SAKRALIZACJA I SANKTYFIKACJA PRACY

Uświęcać pracę oznacza u Escrivy, sakralizować ją – *przebóstwiać*. Jednak nie w znaczeniu Durkheima, gdzie sacrum jest tym, co zakazane i wyłączone ze świata profanum, stanowiąc jego przeciwieństwo (Durkheim 1990). Chodzi o sacrum w wersji procesualnej, o uświęcanie – sanctum. Sakralizacja jest stawaniem się sacrum, procesem, a nie danym, gotowym i statycznym stanem. W wersji zaprezentowanej przez Webera ethos protestancki cenił pracę nie jako środek do zbawienia, lecz jako widzialny znak predestynacji. U Escrivy praca to uniwersum wyzwalające człowieka, który uczestniczy w Bożym dziele stworzenia-odkupienia siebie i świata (PrzB: 57-58). Cel pracy – przekształcenie społeczeństwa jest drugorzędny. Nie oznacza to jednak, że liczą się tylko przekonania działającego podmiotu, a nie ich realne skutki. Etyka przekonań nie znosi i nie

przeciwstawia się tu etyce odpowiedzialności (Weber 1987: 32-37). Ethos Dzieła reprezentuje oba typy idealne.

Praca uświęcona to dla Escrivy praca ofiarowana Bogu, to *praca dla Boga* – operatio Dei (TChP: 48). Jest aktem kultu, *modlitwą*, okazją do sakralizacji tożsamości i apostołstwem – sakralizacji innych i społeczeństwa. Jest pełną realizacją idei świętości w jej wymiarze procesualnym – objawiania i stawania się sacrum – sanctum – która realizuje się *w i poprzez* pracę (RPE: 70). Sacrum pracy dane jest w jej sanctum. Sakralizacja jest perspektywą przez sanktyfikację.

Sanktyfikacja pracy to odpowiedzialność za efekty wykonanej pracy. Oznacza realizację pracy z największą doskonałością w sensie technicznej użyteczności, rozwoju sił sprawczych podmiotu i dobra wspólnego (PrzB: 65). Mówi się tu o doskonałości *ludzkiej*: kompetencjach zawodowych i *chrześcijańskiej*: poświęcaniu pracy Bogu (PrzB: 61). Doskonałość zawodowa oznacza kończenie pracy, należyte wykorzystanie czasu w myśl zasady, że *czas jest chwałą Boga!* (PrzB: 81). Dbalność o realizację pracy reprezentuje etykę przekonań, która wyznacza cel pracy oraz etykę odpowiedzialności, która nakazuje przykładac wagę do jej efektów (B: 488). Wykańczanie pracy, realizuje się w nieodłącznym związku z odpowiedzialnością za produkt pracy i *unikaniem partaniny*. (PrzB: 55)^{xiii}. Wyraża także w dbalności o szczegóły – *rzeczy małe* (D: 816).

Wymóg by kończyć pracę i wypełniać ją z maksymalną doskonałością, wiąże się z nakazem unikania rutyny. Nie chodzi jednak o ten typ rutynizacji, który osadzając działanie w tradycji wprowadza do życia element przewidywalności, zapewnia reprodukcję reguł i instytucji oraz porządkuje i integruje grupę, czas i przestrzeń, stając się gwarancją bezpieczeństwa ontologicznego (Giddens 2003). Rutyna, którą poddaje krytyce Escrivá to rodzący biurokratyzację dyspozycji i bezrefleksyjne działanie, rytualizm Mertona (Merton 2002: 214-217, 255-282). To działanie, które odrzuca cele kulturowe, rodzi zaniżenie ich poziomu, obniżenie ambicji, kompetencji i społecznego zaangażowania. W ethosie Dzieła wyraża to pojęcie *letniość* (PrzB: 64). Obliguje on jednostki do angażowania się w świadomą i wymagającą wysiłku sanktyfikację świata (D: 325). Dąży do emancypacji od biurokratyzacji dyspozycji, formalizmu i będącego ich efektem przeniesienia celów.

Istotnym elementem ethosu pracy jest wymiar społeczny: *służba* (TChP: 50). Praca nie ogranicza się do produkcji i przekształcania materialnych struktur społeczeństwa. Escrivá podkreśla budowę kapitału więzi społecznych poprzez nacisk na służbę publiczną (TChP: 51). Praca zawiera dlań element etyczno-społeczny, a nie tylko techniczno-użytkowy (Llano Cifuentes 2004: 115). Jest źródłem postępu społecznego i tworzenia dobra wspólnego (Illanes 2001: 99). Realizuje się w niej solidarność, więź międzyludzka, udział jednostek w rozwoju społeczeństwa i w rozwiązywaniu jego problemów (PrzB: 120). Praca łączy jednostkę ze światem i wszczepia ją w krwiobiegi społeczeństwa (Rodríguez 1987: 202). Pośredniczy między sferą prywatną i publiczną.

Umieszczając pracę w obiektywnym porządku sacrum, ethos Dzieła dostarcza bodźców i motywacji psychologicznych do społecznego zaangażowania jednostek w życie społeczne. Przywraca pracy znaczenia zerwane przez tradycję średniowieczną. Escrivá powraca do klasycznego pytania filozofii, teologii i socjologii o etykę dobrego i godnego życia, a nie tylko warunki dobrego przeżycia. Stawia pytania o cele, a nie wyłącznie o środki, które do tych celów prowadzą. Postulując emancypację pracy z jej antycznych i wczesnośredniowiecznych konotacji bólu, znoju i grzechu, nie głosi jednak emancypacji człowieka od pracy w stylu Marksa, który pisał: *Królestwo wolności zaczyna się faktycznie dopiero tam, gdzie kończy się praca* (Marks 1951: 560)^{xiiii}. Nie

stawia człowieka przed wyborem między produktywnym niewolnictwem, a bezproduktywną wolnością. Praca jest strukturą pośredniczącą między uświęcającą tożsamością jednostką, a mającymi ulec sanktyfikacji strukturami społecznymi. Wymiar socjologiczny pracy jest wymiarem najistotniejszym. To w nim projekt Opus Dei przekształca się w realnie oddziałujący projekt społecznej naprawy. Dostarczając uniwersalnego dla nowoczesności tematu i umieszczając go w porządku transcendentnym, legitymizuje proces desekularyzacji i deprywatyzacji religii. Praca pozwala na realizację i potwierdzanie własnego ja oraz na samorealizację. Sanktyfikacja tożsamości nie służy jednak realizacji w życiu doczesnym.

UŚWIĘCAĆ SIĘ W PRACY. SANKTYFIKACJA I TOŻSAMOŚĆ

Sakralizacja i sanktyfikacja dotyczy także osobowości podmiotu. Ethos Dzieła jest odpowiedzią na erozję osobistych i zbiorowych tożsamości (Berger, Luckmann 1997). Opus Dei obierając za temat odnowy pracę sytuuje się w obrębie tych ruchów religijno-społecznych, które usiłują wykorzystać te przestrzenie tożsamości człowieka, które dadzą się zastosować do kontestacji struktur i znaczeń. Jedną z ważniejszych osi tożsamości społeczeństw nowoczesnych jest praca, w której wyraża się szczególnie związek między indywidualną ekspresją, przynależnością i tożsamością.

W myśl założeń Escrivy sakralizując pracę, jednostka dokonuje przekształcenia własnego ja. Celem jest *utożsamienie się z Chrystusem* (TChP: 32), który staje się grupą odniesienia i *transcendentalnym znaczącym innym* (Berger 1997: 71). Dążąc do świętości chrześcijanie winni naśladować, nie wybrany fragment, ale całe życie Chrystusa, który *obrał dla siebie pracę rąk*. Religia to dla Escrivy całość, a powołanie zawodowe jest propozycją projektu na całe życie, rodzajem życiowej strategii, nie epizodem (PrzB: 58). Ethos ten proponuje religijną (re)totalizację osobistej egzystencji. Sakralizacja struktur społecznych nie stanowi jednak pierwszoplanowego celu działań jednostkowych. Jaki więc jest cel działań i społecznej egzystencji Opus Dei? Czym jest Opus Dei w swym pierwotnym znaczeniu?

Cel ten odnajduje się w idei uświęcania się w pracy – sanktyfikacji tożsamości jednostek. Oddaje to formuła, że *się jest i się czyni* Opus Dei raczej niż się doń należy. Na wzór goffmanowskiej instytucji totalnej, głosząc koncepcję *jedności życia* Dzieło angażuje i wpływa na całą osobowość jednostki, dążąc do objęcia całości jej życia. Nadto, sakralizacji ma ulec społeczeństwo w wymiarze globalnym. Najpierw należy jednak przekształcić własną tożsamość, a dopiero później działać. Zgodnie z założeniami Pralatury: *Dzieło nie działa, to wierni Dzieła działają*. Sanktyfikacja społeczeństwa to efekt końcowy działalności ruchu, a nie cel sam w sobie. Celem właściwym jest przemiana tożsamości jednostek, integracja ról świeckich i religijnych. Formacja wiernych Pralatury stanowi *zaczyn* dalszych przedsięwzięć realizowanych przez tzw. dzieła apostołskie. Znaczącym jest, że w przeważającej mierze inicjatywy te mają charakter edukacyjno-formacyjny (Tourneau 2004: 129-143). Nie służą (przynajmniej bezpośrednio) przebudowie społeczeństwa, lecz człowieka. Dopiero wtórnie jednostki mają dokonać sakralizacji społeczeństwa. Będąc *materia*, którą należy uświęcić, praca jest *środkiem i drogą* własnego uświęcenia (RPE: 60). Praca uświęcona, w opisanym wyżej znaczeniu, umożliwia sanktyfikację własnego ja. Chodzi więc o *uetycyzowanie* tożsamości poprzez praktykowanie w pracy swego ethosu, który polega na praktykowaniu *cnót chrześcijańskich i ludzkich*: męstwa, spokoju, cierpliwości, wielkoduszności, pracowitości, szczerości, mądrości, pilności, wstrzemięźliwości, prostoty oraz *nadprzyrodzonych*: wiary, nadziei i miłości (PrzB: 73-93). Najpełniej obiektywizuje się w tym cel Dzieła. Jest nim dążenie do sanktyfikacji tożsamości jednostek. Sanktyfikacja

społeczeństwa jest tym celem uwarunkowana. Ethos ten stanowi swoisty zasób wiedzy i motywacji jednostkowych działań.

Rozważając procesy sekularyzacji instytucji i świadomości, Escrivá głosi, że o ile pierwsza jest do przyjęcia (głosił ideę *dobrego antyklerykalizmu*) można wręcz odnieść wrażenie, że jest przezeń pożądana, o tyle druga już nie. Sekularyzacja to dlań rozdział religii i polityki. To powrót do wczesnochrześcijańskiego nastawienia *Oddajcie cesarzowi, co cesarskie, a Bogu, co jest Boże*. Sekularyzacja to nie laicyzacja. Opus Dei kontestuje jednak sekularyzację tożsamości, prywatyzację religii i wylaniający się z pluralizmu relatywizm. Postuluje emancypację od *królestwa wolności*, które dąży do odkrycia zdetronizowanego Boga we własnym *ja* lub w świeckich substytutach religii (Gil Calvo 1994: 172-185). Dostarczając osadzonej w świętości motywacji praktycznej, ethos Dzieła stanowi reakcję na kryzys motywacji. Jest krytyką dominującej w ówczesnym społeczeństwie *lojalności odpolitycznionej ludności*. Wywołuje podwójny efekt, o którym pisze Casanova: repolityzację prywatnej sfery religijnej i moralnej oraz ponowną normatywizację publicznej sfery gospodarczej i politycznej (Casanova 2000 [2005])^{xiv}. Religia stanowi tu rodzaj zasobu kulturowego skierowanego na rozwiązywanie problemów wykraczających poza sferę religijną *sensu stricto*.

Jak wspomniano dla Escrivy praca jest aktem komunikacji z Bogiem, modlitwą (*D*: 335). Bez pracy, twierdzi, chrześcijanin nie może prowadzić życia kontemplacyjnego i modlić się, podobnie, jak bez modlitwy i kontemplacji nie jest możliwe dobrze pracować (Tourneau 2004: 52-53; *PrzB*: 64). Escrivá nazywał to *materializmem chrześcijańskim* (*RPE*: 114). Sanktyfikacja oznacza totalną integrację sfer osobowości jednostki i obu form życia-w-świecie, które *w* i *poprzez* pracę stają się *jednozgłoskowcem* oraz ich sanktyfikację.

Dążąc do przekształcenia tożsamości jednostkowych ethos Opus Dei służy jako terapia na problemy tożsamości we współczesnych, nadmiernie złożonych, spluralizowanych i mobilnych społeczeństwach, w których brak wystarczającej podstawy dla budowania tożsamości i społecznej przynależności. Jednostki ciągle muszą wybierać (Berger 1980). Co więcej, każdy wybór musi być nieustannie potwierdzony i wymaga nowych legitymizacji. Sam wybór w ostateczności jawi się jako opcja w myśl zasady *nic na długo*. Rodzi to ciągle napięcie, brak stabilności i dryfowanie (Sennett 2006). Jako swoista instytucja totalna Opus Dei oferuje bezpieczeństwo jednostkowego losu w zamian za zgodę na ograniczenia ich wolności *od*. Ogarnia wszystkie wymiary ludzkiej egzystencji: eschatologiczny, psychologiczny i socjologiczny. Dążąc do przekształcenia ich tożsamości na zasadzie konwersji dokonuje resocjalizacji jednostek (por. Hałas 2007). Warunkiem autentyczności jest internalizacja ethosu. Chodzi o to by *być Opus Dei*. W warunkach wzmożonej mobilności społecznej Dzieło służy instytucjonalizacji mechanizmu nawrócenia, gdzie jednostka zmienia już nie tylko pogląd na siebie i swą rolę w świecie, ale także na cały świat ją otaczający. Służy odzyskiwaniu pamięci (Hervieu-Léger 1999). Tworzy nowe znaczenia i dostarcza zestawu ich interpretacji. Zapewnienia ciągłość narracji i osadza je w otaczającym świecie. Dostarcza *poznawczej mapy* (Berger 1976: 184) dla jednostkowej egzystencji zarówno w wymiarze poznawczym, jak i normatywnym. Mówi *jak jest*, ale także *jak powinno być*. To wiedza typu *what* i *how*. Reinterpretacji tożsamości dokonuje się tu w sposób przemyślany, świadomy i intelektualnie spójny. Czyniąc punktem odniesienia świat pracy, Dzieło zyskuje status uniwersalnego systemu znaczeń i stanowi atrakcję dla potencjalnie nieograniczonej liczby jednostek.

UŚWIĘCAĆ POPRZEZ PRACĘ. SANKTYFIKACJA I APOSTOLSTWO

Ostatni wymiar formuły potrójnej sanktyfikacji Opus Dei głosi współuczestnictwo w sanktyfikacji społeczeństwa. Chodzi o *apostolstwo zawodu* (D: 347). W tym wymiarze praca to akt społeczny, działanie wcielające jednostkę w społeczeństwo. Integruje i pośredniczy między poziomami mikro i makro. Konsekwencją pracy jest rozwój (sanktyfikacja) osobowości, opanowanie świata materialnego oraz sanktyfikacja innych jednostek, instytucji społecznych i społeczeństwa globalnego. Nigdy wcześniej koncepcja apostolstwa świeckich nie wiązała się z pracą zawodową (Cárcel Ortí 2002: 472). Dzięki temu Opus Dei skutecznie realizuje inkulturację społeczeństwa – uświęcanie świata *ab intra* (TChP: 49). Zwiększa tym szanse na obecność religii w przestrzeni publicznej. Jednak nie na poziomie państwa czy społeczeństwa politycznego, lecz społeczeństwa obywatelskiego (Casanova 2005: 116-119, 361-362). Ethos Escrivy utrwalając tradycję Kościoła radykalizuje doktrynę i praktykę społeczną. Oferuje trwałość, ciągłość, społeczno-kulturowe usytuowanie i uwiarygodnienie. Wymagając zaangażowania, a nie *neutralności widza* (Elias 2003) stanowi emocjonalną, etyczną i socjologiczną alternatywę dla współczesnej kultury, która woła *Nie zatrzymuj się, nie angażuj, nie działaj*. Dąży do religijnego uogólnienia świata społecznego. Ogarniając całość życia jednostki, oferuje takie reguły i zasoby, które znajdują zastosowanie na wszystkich płaszczyznach działalności społecznej. Totalizując Opus Dei staje się czynnikiem dezalienacji. Postulat sanktyfikacji jako apostolstwa wszczepia jednostkę w sieć relacji międzyludzkich. Skłania ku budowie wspólnoty.

Warto w tym miejscu podjąć pytanie, o formy jakie przybiera to apostolstwo. Opus Dei wskazuje na jego trzy wymiary: *słowo, przykład i działanie*. Miejscem, w którym ulegają one integracji jest praca. Wśród relacji rodzinnych, towarzyskich i zawodowych wylania się sytuacja apostolowania – dawania świadectwa o *Prawdzie*. Jej głoszenie staje się możliwe *w i poprzez pracę* (D: 973). Apostolstwo słowa reprezentuje swoistą *komunikację moralną*, zarówno w wersji *mówienia o moralności*, jak i *moralizowania* (Luckmann 2001: 388-403). O sile apostolstwa Opus Dei stanowić ma jednak nie słowo, lecz *porywająca siła przykładu chrześcijańskiego* (PrzB: 37). Mówi się tu o *apostolstwie przykładu i świadectwa* (PrzB: 268). Chodzi o *bycie apostołem*, a nie *apostolowanie* (Illanes 2001: 162). Trzeci rodzaj apostolstwa to *działanie*, które łączy pozostałe jego wymiary, tworząc ethos, który Escrivá nazywał *wielką katechezą* (TChP: 149). Wyraża się ono w indywidualnej pracy w środowisku domowym, towarzyskim i społecznym oraz w zorganizowanych przedsięwzięciach, tzw. inicjatywach apostołskich (Tourneau 2002: 129-143).

Ethos Dzieła ma doniosłe konsekwencje społeczne. Przyczynia się do przewyciężenia ambiwalencji między wywyższeniem i poniżeniem pracy oraz jej postrzegania w wersjach skrajnie przeciwstawnych, jako relacji przedmiotowej: aktu czysto wytwórczo-produkcyjnego lub jako relacji spirytualistycznej: odnoszącej się do sfery ducha. W ethosie Opus Dei praca integruje wymiar horyzontalny – relacji międzyludzkich i wertykalny – nadprzyrodzony. Sacrum i profanum, immanencję i transcendencję (Beyer 2005). Pośredniczy w relacjach prywatne-publiczne.

Jako ruch renowacji religijnej Dzieło stało przed dylematem, jak rozwiązać problemy postępującej sekularyzacji i prywatyzacji religii. Czy trzymać się rozwiązań tradycyjnych? Czy odstąpić od nich, poszukując nowych środków? Czy ograniczać się do roli pośrednika w komunikacji czysto religijnej i przyjąć rolę wyspecjalizowanego podsystemu, czy też wyjść naprzeciw procesom modernizacji i poszukiwać nowych form ewangelizacji i zabiegać o obecność religii w życiu publicznym? Czy budować swą tożsamość na ideologii, czy na utopii? Skuteczność Dzieła polega na tym, że integruje ze sobą oba typy. Będąc elementem Kościoła, jest

z definicji organizacją konserwatywną, zorientowaną na tradycję i kultywowanie pamięci o przeszłości. Jako ruch religijno-społeczny prezentuje także opcję liberalną, zorientowaną na zmianę (Beyer 2005: 142-145, 152-165.). Dobiera nowe środki do celów określonych przez tradycję. Wychodzi poza funkcję religijną – duszpasterstwo i podejmuje działania praktyczne, czego tzw. dzieła apostołstwa korporacyjnego są konkretnym przykładem.

Szereg inicjatyw podejmowanych przez członków i sympatyków Dzieła przyczynia się do rozwiązywania problemów w zakresie tożsamości, edukacji, kształcenia zawodowego, opieki lekarskiej, sanitarnej i społecznej. Przeważają wśród nich szkoły, uniwersytety, kluby młodzieżowe, centra kulturowe i domy studenckie (Romano 2002: 171-173). Mają one charakter edukacyjny, formacyjno-wychowawczy. Znajduje w nich wyraz przekonanie Escrivy o konieczności kształtowania jednostek zdolnych do inkulturacji społeczeństwa. Dzieła te stanowią odpowiedź na aktualne zapotrzebowanie środowisk lokalnych. Sama Pralatura określając się jako *organizacja zdeorganizowana* (RPE: 19), czym akcentuje swój aspekt wspólnotowy raczej niż organizacyjny, podkreśla, że *ogranicza się do opieki duchowej* osób zainteresowanych.

Najistotniejszym jest przy tym potencjał mobilizacyjny Dzieła i jego zdolność do reprodukcji kapitału społecznego, także kulturowego. Dokonując społecznej mobilizacji świeckich Opus Dei wypełnienia *próżnię socjologiczną* (Sztompka 2002: 222). Przywraca spontaniczne formy organizacyjne i oddolne przejawy mobilizacyjne. Wyrazem tych tendencji są wspomniane dzieła apostołskie realizowane na różnych płaszczyznach działalności społecznej (edukacyjnej, wychowawczej, edytorskiej, opiekuńczo-charytatywnej). Dzięki temu Kościół, jako jedna z form organizacji religii, staje się bardziej otwarty na zmiany struktur organizacyjnych, co zwiększa jego możliwości działania w sferze publicznej.

UWAGI KOŃCOWE. RELIGIA W ŚWIECIE WSPÓŁCZESNYM

W duchu weberowskim można zauważyć, że Opus Dei nie tylko propaguje pewien ethos, ale jest samym tym ethosem. Jest praktyką raczej niż doktryną. To idea i instytucja, z której wylaniają się dyrektywy praktyczne odnośnie do osobowości jednostek i struktur społecznych. Przechowuje ono, konserwuje i legitymizuje moralną i społeczną treść pracy. Odkrywa także jej treści nowe. Pośredniczy między tradycją a nowoczesnością. Kontestacja i odnowa dokonują się poprzez pracę. Krytyka, której Dzieło dokonuje zmierza do realizacji konkretnych preferencji w sferze publicznego dyskursu. Zakłada obronę wartości przed ich korozją. Opus Dei udziela odpowiedzi o sens i kierunek egzystencji indywidualnej. Inkluzywność przesłania scala wspólnotę. Posiada iście religijną władzę jednoczenia subiektywności. Legitymizuje społeczną działalność jednostek wykluczonych ze społecznego dyskursu i dostarcza narzędzia dla zaangażowania w sferę publiczną. W społeczeństwie nowoczesnym jest nim praca (zawodowa). Każdy musi pracować. Opus Dei dostrzega, że tylko nieliczni widzą w tym fakcie zjawisko godne uwagi, szacunku i rozmyślań. Ethos ten przywraca znaczenie zobowiązaniu. Dąży do tego, by stało się stylem życia. Jak u Durkheima oferuje (re-)konstrukcję więzi normatywnych (por. Múgica 1998). Moralność jest tu jednak podstawą działań, nie punktem dojścia, jak u Comte'a czy Habermasa. Escrivá dostrzegał, że dla trwania i atrakcji jednostek więzi społeczne oprócz zależności funkcjonalnej wymagają osadzenia w porządku normatywnym. Osiągając integrację na poziomie podzielanego sensu, ethos Dzieła oferuje integrację innych sfer działalności społecznej: świeckie-święte, prywatne-publiczne, tj. na poziomach: indywidualnym, społecznym i systemowym. Oferuje możliwość stabilnych i trwałych fundamentów dla tożsamości jednostkowych

i grupowych, które w społeczeństwie nowoczesnym tracą możliwość oparcia na wypranej z podstaw ideologicznych pracy.

Ethos Escrivy kontestuje zawężanie sfery sacrum do tzw. *małych transcendencji* prywatnych (Luckmann 1996) i redukcję religii do wyspecjalizowanego podsystemu. Escrivá głosi nadrzędność *świętego baldachimu*. Za centralny element definiujący cywilizację uznaje religię. Jak twierdzi, to nie religia potrzebuje ochrony władzy cywilnej i państwa, ale polityka, społeczeństwo i kultura potrzebują ożywiającej i legitymizującej roli religii (*D*: 376). Opus Dei zgłasza roszczenia do uniwersalności religii, utrzymania, reprodukcji i wzmocnienia jej roli i znaczenia w przestrzeni publicznej. Odwołując się do doświadczenia religijnego odkrywa nowe treści w tradycji (stare-nowe). Zmiana, której dokonuje nie oznacza jednak zerwania z przeszłością. Przeciwnie, czerpiąc z tradycji dokonuje w niej niezbędnej renowacji i akomodacji, co sprzyja twórczej reafirmacji rzeczywistości społecznej. Ortodoksja Dzieła, nie ogranicza się do doktryny katolickiej. Ogarnia jej aspekt ortopraktyczny. Dąży do tego, by z powinności religijnych i etycznych nie czynić sprawy lokalnej w sensie sprywatyzowanych mikrokosmosów czy mikrostruktur kościelnych i domowych. Opus Dei jest wyrazem wewnętrznej tendencji modernizacji na samą siebie. Na tym nie poprzestaje i spogląda ku globalizacji (TChP: 105). Ethos Escrivy stanowi odpowiedź na pewne efekty globalizacyjne zwane starciami przygranicznymi. Pośredniczy między wymiarami: globalne/lokalne oraz coś/nic. Oferuje globalizację. Integruje lokalne z globalnym i vice versa. Oferuje uniwersalizację partykularyzmu i partykularyzację uniwersalizmu. Łączy *coś* i *nic* (Wójtowicz 2005: 95-103; Ritzer 2007). Jest wyrazem religijnej krytyki wobec świeckich i osadzonych na *niczym* wizji świata. W zamian oferuje zestaw ostatecznych, bo osadzonych w obiektywnej świętości Boga, znaczeń i sensów tak dla rozstrzygnięć teoretycznych, jak i działań praktycznych. Samą świętość (*coś*) czyni ostatecznym, bo osadzony w transcendencji autorytetem.

Jako krytyczna reakcja na modernizację i globalizację Opus Dei nie jest jednak siłą regresywną. Zmierza ku temu, by przywrócić religii istotne znaczenie w świecie współczesnym. Nie jest jego negacją. Pragnie uczynić religię siłą aktywną i współtworzącą. Jest zarówno antysystemowe i prosystemowe. Poprzez pracę scala trzy poziomy nowoczesnego ustroju: indywidualny, społeczny i systemowy. Odtwarza *święty baldachim*. Motywacją religijną zastępuje motywację ekonomiczną i polityczną. Etyka detronizuje estetykę. Walczy z hasłem *lepiej, by etyka była cicho*.

Ethos Dzieła umożliwia jednostkom panowania nad własną historią i narracją. Nadając im trwałą (bo osadzoną w transcendencji) legitymizację zapewnia ich kontrolę. Jest ethosem tych którzy wiedzą i działają. Dostarcza im wiedzy typu *co* i *jak*. Opus Dei dostarcza celu i drogowskazów. Są nimi zakorzenione w tradycji reguły i zasoby, które dają się zastosować nie tylko w jednej sferze ludzkiego życia (praca). Okazują się efektywne także na innych płaszczyznach życia społecznego: życiu rodzinnym, działalności społecznej, politycznej, ekonomicznej, naukowej. Opus Dei nadaje im nowe znaczenia. Dokonuje instytucjonalizacji wewnętrznej regulacji. Stanowi powrót ku tradycji. Prezentując *wolność „od”*, oferuje alternatywę: *wolność „do”*. Broni konkretnych wartości i radykalizuje je poprzez ich (od-)nowę w warunkach modernizacji społecznej. Uszczegółowia program (doktryna) i jego formy społeczne (praktyka). Stanowi diagnozę i terapię. Nie jest jednak strategią ciągłej innowacji. Opus Dei nie jest tym, co szuka, lecz tym, co znajduje. Stanowiąc krytykę braku zakorzenienia i przywiązania, braku zaangażowania w budowę wspólnoty, wieloznaczności, negacji przeszłości i brak sensu Dzieło oferuje narzędzie walki: ethos pracy, który pośredniczy w działaniu społecznym i niweluje alienację jednostek. Zapewnia jasność, pewność i przynależność do wspólnoty. Osadza tożsamość

i biografie jednostki wokół religijnego tematu pracy. Nadaje działaniu społecznemu sens, a jednostce daje siłę. Nie wykluczając bycia sobą zakłada troskę o innych. Myślenie o sobie (uświęcać się w pracy) i altruistyczna troska o innych (uświęcać poprzez pracę) ujawniają u Escrivy substancjalny związek. Siła tego ethosu przejawia się nadto w potencjale mobilizacyjnym, jaki posiada, a zwłaszcza w jego zdolnościach reprodukcji kapitału społecznego i kulturowego. Opus Dei dąży, by język i kategorie religijne uczynić na nowo kulturą i podstawową praktyką życia kulturowego. Projekt, który realizuje to model normatywny (doktryna), ale także dyrektywalny (praktyka). Podstawową sferą działania staje się nie struktura społeczna, lecz kultura. Celem jest walka o kształt reprodukcji życia społecznego, a zwłaszcza nad wytwarzaniem symbolicznych dóbr i środków informacji, wzorców etycznych, nad reprodukcją kultury.

Realizowane przez członków Dei dzieła apostołskie ukazują jego potencjał jako ruchu społeczno-religijnego. Mając charakter transnarodowy (prałatury personalnej) Opus Dei działa poza sferą zinstytucjonalizowaną. Owszem, działa w obrębie struktur kościelnych, których jest częścią, niemniej jego celem jest mobilizacja i zaangażowanie społeczeństwa obywatelskiego w realizację bądź zablokowanie zmiany społecznej. Ruch Escrivy rzuca wyzwanie dominującym kodom znaczeniowym, w tym teoriom sekularyzacji i prywatyzacji religii. Demaskuje je i stwarza nowe ramy interpretacji świata. O jego wyjątkowości stanowi orientacja na profil aksjologiczny, selektywnie traktowaną wartość (świętość w wymiarze powszechnym), która jest ważniejsza niż organizacja ruchu. Potwierdza się pogląd Touraine'a, który w pracy *Rola podmiotu w społeczeństwach nowoczesnych* (2006) wyraża pogląd, że w warunkach nowoczesności rozwiązanie problemu fragmentaryzacji i manipulacji ze strony ludzi sprawujących kontrolę nad dostępem do informacji i wiedzy teoretycznej, leży już nie po stronie takich aktorów społecznych jak partie polityczne czy ruchy społeczne, lecz tkwi w mobilizacji *Podmiotu*. W odniesieniu do Opus Dei można zauważyć, że tworząc swój ethos, Escrivá dąży do zmiany osobowości jednostek celem ich społecznego zaangażowania, tak by wtórnie jednostki mogły stać się czynnikiem zmiany społecznej. Dążąc do sanktyfikacji jednostkowych tożsamości dąży do sprowokowania zmiany społecznej przez jednostki będące tego społeczeństwa obywatelami.

I choć w oczach wielu Opus Dei nie posiada społecznej legitymizacji zgłasza ono gotowość służenia interesom całego społeczeństwa, a nawet świata. Realizuje ten cel poprzez dzieła apostołskie. Znaczące dla praktyki społecznej jest to, że udało mu się dokonać mobilizacji na skalę masową. Ruch Escrivy występuje w imieniu szerszym niż interesy klasowe, rasowe, płciowe, religijne, czy narodowe. Umożliwiają mu to uniwersalistyczna wykładnia ethosu Dzieła, formuła prałatury personalnej i nacisk na społeczeństwo obywatelskie, które zapewniają Opus Dei „giętkość”, niezbędną do dokonania mobilizacji społecznej.

Bibliografia

- ARENDRT H. (2000), *Kondycja ludzka*, Warszawa: Fundacja Aletheia.
- BANASZAK M. (1987), *Historia Kościoła katolickiego*. t. 2., Warszawa: ATK.
- BAUMAN Z. (2006), *Praca, konsumpcjonizm i nowi ubodzy*, Kraków: WAM.
- BECKFORD J. A. (2001), *Social Movements as Free-floating Religious Phenomenon* [w:] R. K. Fenn (ed.), *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*, Oxford: Blackwell Publishing.
- BERGER P. L. (1976), *Pyramids of Sacrifice. Political Ethics and Social Change*, Garden City, New York: Anchor Books, Doubleday.
- BERGER P. L. (1980), *The Heretical Imperative. Contemporary Possibilities of Religious Affirmation*, York: Collins.
- BERGER P. L. (1995), *Revolucja kapitalistyczna. Pięćdziesiąt też o dobrobycie, równości i wolności*, Warszawa: Oficyna Wydawnicza.
- BERGER P. L. (1997), *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*, Warszawa: Nomos.
- BERGER P. L., LUCKMANN Th. (1997), *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido. La orientación del hombre moderno*, Barcelona: Paidós.
- BEYER P. (2005), *Religia i globalizacja*, Kraków: Nomos.
- BOURDIEU P. (2005), *Przemoc symboliczna* [w:] Sztompka P., Kucia M. (red.), *Socjologia. Lektury*, Warszawa: Znak.
- CARDANELL L. (1975), *Vida y milagros de monseñor Escrivá de Balaguer*, Fundador del Opus Dei, Barcelona: Laia.
- CÁRCEL ORTÍ V. (2002), *Historia de la Iglesia en la España contemporánea: (siglos XIX y XX)*, Madrid: Ediciones Palabra.
- CASANOVA J. (1982), *The First Secular Institute: The Opus Dei as a Religious Movement-organization*. "Annual Review of the Social Sciences of Religion", 6.
- CASANOVA J. (1983), *The Opus Dei Ethic, the Technocrats and the Modernization of Spain*, "Social Science Information", 1.
- CASANOVA J. (2000), *Religiones públicas en el mundo moderno*, Madrid: Imprenta SM 2000 [wydanie polskie: (2005), *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, Kraków: Nomos 2005].
- CHENU M.-D. (1969), *Teologia materii. Cywilizacja techniczna i duchowość chrześcijańska*, Paryż: Éditions du Dialogue Société D'Éditions Internationales.
- DONATI P. (1997), *El significado del trabajo en la investigación sociológica actual y el espíritu del Opus Dei*. „Romana. Boletín de la Prelatura de la Santa Cruz y Opus Dei. Estudios 1985-1996.
- DURKHEIM É. (1990), *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*, Warszawa: PWN.
- DURKHEIM É. (1996), *Professional ethics and civic morals*, London: Routledge.
- DURKHEIM É. (1999), *O podziale pracy społecznej*, Warszawa: PWN.
- ELIADE M. (1966), *Traktat o historii religii*, Warszawa: Wydawnictwo OPUS.
- ELIADE M. (1999), *Sacrum i profanum. O istocie religijności*, Warszawa 1999.
- ELIAS N. (2003), *Zaangażowanie i neutralność*, Warszawa: PWN.
- ESCRIVÁ J. (1993), *Rozmowy z pralatem Escrivá*, Katowice: Księgarnia św. Jacka.
- ESCRIVÁ J. (1996), *Przyjaciele Boga*, Katowice: Księgarnia św. Jacka.
- ESCRIVÁ J. (2001), *Droga, Bruzda, Kuźnia*, Katowice-Ząbki: Księgarnia św. Jacka-Apostolicum.
- ESCRIVÁ J. (2003), *To Chrystus przychodzi*, Katowice-Ząbki: Księgarnia św. Jacka-Apostolicum.
- ESTRUCH J. (1994), *Santos y pillos. El Opus Dei y sus paradojas*, Barcelona: Editorial Herder.

- FOUCAULT M. (1998), *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, Warszawa: Fundacja Aletheia.
- FRIEDLANDER N. (2007), *Cała prawda o Opus Dei*, Warszawa: Alpress.
- FUENMAYOR A. de, GÓMEZ-IGLESIAS V., ILLANES J. L. (1990), *El itinerario jurídico del Opus Dei, Historia y defensa de una carisma*, Pamplona: EUNSA.
- FUENMAYOR A. de (1992), *Escritos sobre prelaturas personales*, Pamplona: EUNSA.
- GIDDENS A. (2003), *Stanowienie społeczeństwa. Zarys teorii strukturalizacji*, Poznań: Zysk i S-ka.
- GIL CALVO E. (1994), *Religiones laicas de salvación* [w:] R. Díaz-Salazar, S. Giner, F. Velasco (ed.), *Formas modernas de religión*, Madrid: Alianza Editorial.
- HAŁAS E. (2007), *Konwersja. Perspektywa socjologiczna*, Warszawa: Scholar.
- HERVIEU-LÉGER D. (1999), *Religia jako pamięć*, Kraków: Nomos.
- ILLANES J. L. (2001), *La santificación del trabajo. El trabajo en la historia de la espiritualidad*, Madrid: Palabra.
- JAN PAWEŁ II (1993), *Beatyfikacja Czcigodnego Sługi Bożego Josemaríi Escrivá de Balaguer Kapłana, założyciela Opus Dei* [w:] J. Escrivá de Balaguer, *Rozmowy z pralatem Escrivá*, Katowice: Księgarnia św. Jacka.
- JAN PAWEŁ II (1995), *Laborem Exercens*, Wrocław: Wydawnictwo TUM.
- KORYTKOWSKI J. (1991), *Pralatury personalne*, Warszawa: Interlibro.
- LEWANDOWSKI E. (2004), *Pejzaż etniczny Europy*, Warszawa: Muza S. A.
- LUCKMANN Th. (1996), *Niewidzialna religia. Problem religii we współczesnym świecie*, Kraków: Nomos.
- LUCKMANN Th. (2001), *Moralizing Sermons, Then and Now*. [w:] R. K. Fenn (ed.), *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*, Oxford: Blackwell Publishing.
- LUHMANN N. (1998), *Funkcja religii*, Kraków: Nomos.
- LLANO CIFUENTES, C. (2004), *Ética profesional y santificación del trabajo*. "Romana. Boletín de la Prelatura de la Santa Cruz y Opus Dei", 38.
- MARKS K. (1951), *Kapitał*, t. 3, Warszawa: Książka i Wiedza.
- MARODY M., GIZA-POLESZCZUK A. (2005), *Przemiany więzi społecznych. Zarys teorii zmiany społecznej*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- MERTON R. K. (2002), *Teoria socjologiczna i struktura społeczna*, Warszawa: PWN.
- METTNER M. (1995), *Katolicka mafia. Tajne organizacje sięgające po władzę*, Warszawa: Interart.
- MONCADA A. (1982), *Los españoles y su fe*, Madrid: Penthalon.
- MÚGICA F. (1998), *La profesión, enclave ético de la moderna sociedad diferenciada*, Pamplona: UNAV.
- OSSOWSKA M. (2000), *Ethos rycerski i jego odmiany*, Warszawa: PWN.
- OTTO R. (1999), *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, Warszawa: Wydawnictwo KR.
- PISMO ŚWIĘTE STAREGO I NOWEGO TESTAMENTU (1980), Poznań-Warszawa: Pallotinum.
- RIFKIN J. (2001), *Koniec pracy. Schyłek siły roboczej na świecie i początek ery postprzemysłowej*, Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskie.
- RITZER G. (2007), *Siedzimy nigdzie, pijemy nic. Z Georgiem Ritzerem rozmawia Jacek Żakowski*, „Polityka. Niezbędnik inteligenta”, 16(2601).
- RODRÍGUEZ P. (1987), *Vocación, trabajo, contemplación*, Pamplona: EUNSA.
- ROMANO G. (2002), *Opus Dei. Posłannictwo, inicjatywy, ludzie*, Częstochowa: Święty Paweł.
- SENNETT R. (2006), *Korozja charakteru. Osobiste konsekwencje pracy w nowym kapitalizmie*, Warszawa: Muza S.A.

- Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje* (2002), Poznań: Pallotinum.
- SZTOMPKA P. (2002), *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Warszawa: Znak.
- TOURAINE A. (2006), *Rola podmiotu w społeczeństwach nowoczesnych* [w:] Jasińska-Kania A., Nijakowski L. M., Szacki J., M Ziółkowski (red.), *Współczesne teorie socjologiczne t. 2*, Warszawa: Scholar.
- TOURNEAU D. le (2004), *Czym jest Opus Dei*, Warszawa: PAX.
- WEBER M. (1987), *Polityka jako zawód i powołanie*, Warszawa: Niezależna Oficyna Wydawnicza.
- WEBER M. (1994), *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, Lublin: TEST.
- WEBER M. (1995), *Szkice z socjologii religii*, Warszawa: KiW.
- WILSON B. (2001), *Salvation, Secularization and De-moralization*. [w:]. R. K. Fenn (red.), *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*, Oxford: Blackwell Publishing.
- WÓJTOWICZ A. (2005), *Kościół jest strukturą silną: rozwinięcie modelu podstawowego*. „Społeczeństwo i Kościół” 2.

Przypisy

ⁱ Tekst ten powstał na bazie dysertacji doktorskiej zatytułowanej *Ethos pracy w doktrynie i praktyce Opus Dei* obronionej w roku 2008 w Instytucie Socjologii Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie pod kierunkiem prof. dr hab. Andrzeja Wójtowicza

ⁱⁱ Pojęcie *ethosu* przyjmuję wedle wykładni zaproponowanej przez Marię Ossowską. Oznacza on *styl życia jakiejś społeczności, ogólną orientację jakiejś kultury i przyjętą przez nią hierarchię wartości*. Ethos odróżniam od etyki i moralności. Obie stanowią wyłącznie składnik, choćby nawet najbardziej ważki, to jednak wtopiony w ów styl życia. Mogą być jego najtrwalszą podstawą, niemniej ethos stanowi dla nich tło, szczególne pole urzeczywistnień. Za autorką przyjmuję jednocześnie, że ethos odnosi się raczej do grup społecznych niż do jednostek (Ossowska 2000: 7).

ⁱⁱⁱ Jako raczej społeczne *sacrum* jest trwale i dane, z góry określone, niezależne od działającego podmiotu. *Sanctum* z kolei jest poprzedzone trudem i wyborem (por. Otto 1999: 67-74).

^{iv} Przez ruch społeczny rozumiem świadomą, zbiorową i zorganizowaną próbę dokonania lub powstrzymania zmiany porządku społecznego za pomocą środków pozainstytucjonalnych i/lub pozaestablishmentowych (Beckford 2001: 229-248)

^v Pojęcie jest zarazem najmniej jasne. Pojawia się w wielu zwrotach i kontekstach. Analiza pism Escrivy upoważnia do jej podziału na dwie płaszczyzny: świętość ontologiczną-świętość etyczną oraz świętość jako dar-świętość jako zadanie. W pierwszym wymiarze oznacza obecność prawdy eschatologicznej w człowieku. To jego odnowa wewnętrzna, przebudowa osobowości. W drugim wymiarze jest darem i misją by dążyć do doskonałości osobistej i przekształcania świata. Świętość stanowi tu akt komunikacji z Bogiem. Warunkuje całość życia ludzkiego i jego poczynañ. Jest obiektywnie dana, istnieje realnie (por. Otto 1999; Eliade 1999).

^{vi} W dalszej części tekstu oznaczam pisma Escrivy za pomocą skrótów: *PrzB: Przyjaciele Boga*, *RPE: Rozmowy z pralatem Escrivá*, *D: Droga*, *B: Bruzda*, *K: Kuźnia*, *TChP: To Chrystus przychodzi*.

^{vii} Wszystkie cytaty z Biblii za: Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu (1980).

^{viii} Nawiązuję tu do ustaleń poczynionych przez Hannah Arendt (Arendt 2000).

^{ix} W teorii systemowej Niklasa Luhmanna funkcja komunikacyjna religii, która umożliwia reprodukcję systemu społecznego poprzez transformowanie świata nieokreślonego w dający się określić świat, jest funkcją konstytuującą religię (Luhmann 1998: 28).

^x W *Rewolucji kapitalistycznej* Berger uznaje za taką strukturę każdą instytucję społeczną, która pośredniczy między poziomami mikro (jednostka) i makro (szerszym społeczeństwem), w tym takimi megastrukturami jak gospodarka i państwo. Za najważniejsze tego typu struktury uznaje autor oprócz rodziny, religię (Berger 1995: 157 i 198; por. 1976: 236). Pojęcie to odnajdujemy już u Durkheima, który źródła

przewyciężenia społecznej anomii upatrywał w stowarzyszeniach i korporacjach zawodowych (Durkheim 1996: 96-109; 1999: 3-42).

^{xi} Ciekawym jest odwrócenie historycznego rozumienia *bezrobocia*. W Grecji, to brak konieczności wykonywania pracy stanowił o wolności człowieka. Czynił go godnym i umożliwiał życie publiczne. W społeczeństwach nowoczesnych brak i/lub niemożność wykonywania pracy marginalizuje jednostkę z życia społecznego.

^{xii} Nie jest to postulat bezzasadny, gdyż, przy próbie rekonstrukcji tzw. charakteru narodowego Hiszpanów, właśnie ta jego cecha wybija się na czoło (por. Lewandowski 2004: 250-251).

^{xiii} Podobne hasła głoszą dziś rewolucja technologiczna i ideologia konsumencka.

^{xiv} W przeciwieństwie do Casanovy nie chodzi mi jednak o zaangażowanie religii w kwestie polityki *sensu stricto*. Motyw ten, aczkolwiek znaczący, zbyt uwyppukla znaczenie polityki dla globalnego systemu społecznego. Chodzi mi raczej o politykę rozumianą jako udział w przestrzeni publicznej w ogóle.

^{xv} W Polsce istnieje kilka takich inicjatyw, np.: Rejs w Szczecinie, Skala w Krakowie i Solec w Poznaniu. W październiku 2005 roku filia Uniwersytetu Navarry – Szkoła Biznesu IESE zorganizowała pilotażowy kurs Advanced Management Program dla menadżerów najwyższego szczebla z Polski i innych państw Europy Środkowej i Wschodniej. W maju 2007 roku odbyła się druga edycja programu AMP Warsaw.