

SEKULARYZM – SEKULARYZACJA

ISSN 1896-3226

TOM 9 – 2014

KOMITET NAUK TEOLOGICZNYCH POLSKIEJ AKADEMII NAUK

STUDIA
NAUK
TEOLOGICZNYCH
PAN

SEKULARYZM – SEKULARYZACJA

Wydawnictwo KUL

Wydawca:
Komitet Nauk Teologicznych Polskiej Akademii Nauk

Etudes de Sciences Théologiques

Komitet Naukowy:

prof. dr hab. **Clemens Breuer** (Philosophisch-Theologische Hochschule St. Pölten, Austria);
ks. prof. dr hab. **Bogdan Cześ** (UAM Poznań); ks. dr hab. prof. UKSW **Stanisław Dziekoński** (UKSW Warszawa);
ks. prof. dr hab. **Bogdan Ferdek** (PWT Wrocław); ks. prof. dr hab. **Krzysztof Gózd** (KUL Lublin);
bp dr hab. prof. ChAT **Marcin Hintz** (ChAT Warszawa); prof. dr **Stefan Iloaie** (Universitatea Babeş-Bolyai, Cluj-Napoca, Rumunia); prof. dr **Gerhard Krui** (Johannes Gutenberg Universität Mainz, Niemcy);
ks. prof. dr **Dariusz Kowalczyk** (Pontificia Università Gregoriana Rzym, Włochy); ks. prof. dr hab. **Józef Kulisz** (Bobolanum Warszawa); ks. prof. **Piotr Morciniec** (UO Opole); o. prof. dr hab. **Andrzej Napiórkowski** (UPJPII Kraków); ks. prof. dr hab. **Jan Perszon** (UMK Toruń); ks. prof. dr **Marek Raczkiwicz** (Universidad Pontificia Comillas de Madrid, Hiszpania); ks. prof. dr hab. **Jan Słomka** (UŚ Katowice);
ks. prof. dr **Józef Smyksy** (Universidad Católica Boliviana, Cochabamba, Boliwia)

Komitet Redakcyjny:

ks. prof. dr hab. **Tadeusz Dola** (UO Opole); ks. prof. dr hab. **Marian Machinek** (UWM Olsztyn) – przewodniczący;
ks. dr hab. **Artur Malina**, prof. UŚ (UŚ Katowice); ks. dr hab. **Sławomir Nowosad**, prof. KUL (KUL Lublin);
prof. dr hab. **Eugeniusz Sakowicz** (UKSW Warszawa); ks. prof. dr hab. **Henryk Seweryniak** (UKSW Warszawa);
dr **Małgorzata Laskowska** (UKSW Warszawa) – sekretarz

Redaktorzy tematyczni:

ks. prof. dr hab. **Paweł Bortkiewicz** (UAM Poznań) – teologia moralna; ks. prof. dr hab. **Waldemar Chrostowski** (UKSW Warszawa) – nauki biblijne; o. prof. dr hab. **Jacek Salij** (UKSW Warszawa) – teologia dogmatyczna;
ks. prof. dr hab. **Łukasz Kamykowski** (UPJPII Kraków) – teologia fundamentalna;
prof. dr hab. **Krzystian Wojacek** (UO Opole) – teologia pastoralna;
ks. prof. dr hab. **Henryk Pietras** (AI Kraków) – patrologia, historia Kościoła

Redaktorzy językowi:

Raymund Brennan – Londyn/Wielka Brytania (j. angielski); **Alois Hüging** – Biesdorf/Niemcy (j. niemiecki)

Recenzenci:

prof. dr hab. **Stanisław Achremczyk**; dr **Józef Bunar**; prof. dr **Stefan Iloaie**; ks. prof. dr hab. **Jerzy Gocko**;
bp dr hab. **Marcin Hintz**, prof. ChAT; prof. dr **Alberto Mingo Kaminouchi**; ks. dr hab. **Krzystian Kałuza**;
ks. dr hab. **Krzysztof Kaucha**, prof. KUL; o. dr hab. **Jacek Kiciński**, prof. PWT; dr hab. **Marek Kita**;
ks. dr hab. **Stanisław Kozakiewicz**; ks. dr hab. **Zdzisław Kupisiński**, prof. KUL; ks. dr hab. **Marek Lis**, prof. UO;
dr **José María Berlanga Lopez**; ks. dr hab. **Jacenty Mastej**; prof. dr **Gerhard Marschütz**; ks. dr hab. **Erwin Mateja**, prof. UO; ks. prof. dr hab. **Piotr Morciniec**; dr hab. **Katarzyna Parzych-Blakiewicz**, prof. UWM;
prof. dr **Joachim Piepke**; o. prof. dr **Dariusz Piwowarczyk**; o. prof. dr hab. **Roland Preis**;
ks. prof. dr hab. **Marek Pyc**; ks. dr hab. **Marek Skierkowski**, prof. UKSW; ks. dr hab. **Stefan Szymik**, prof. KUL;
ks. prof. dr hab. **Zbigniew Wanat**; ks. dr hab. **Waldemar Wesoly**, prof. UWM; ks. prof. dr hab. **Jan Wiśniewski**;
ks. prof. dr hab. **Włodzimierz Wołyniec**

Opracowanie redakcyjne: Bartłomiej Mateusz Sokal

Opracowanie komputerowe: Hanna Prokopowicz

© Copyright by Polska Akademia Nauk – Komitet Nauk Teologicznych and Wydawnictwo KUL

**Czasopismo „Studia Nauk Teologicznych PAN” jest indeksowane w bazie CEJSH
(The Central European Journal of Social Sciences and Humanities)**

Adres Redakcji:
ul. Kard. S. Hozjusza 15, 11-041 Olsztyn
e-mail: studia.nt@pan.pl
strona internetowa: snt.pan.pl

Realizacja wydawnicza:
Wydawnictwo KUL
ul. Konstantynów 1 H, 20-708 Lublin
tel. 81 740-93-40, fax 81 740-93-50
e-mail: wydawnictwo@kul.lublin.pl

Redakcja informuje, że wersją pierwotną czasopisma jest wydanie papierowe.

SPIS TREŚCI

Wprowadzenie	7
--------------------	---

ARTYKUŁY

Andrzej Napiórkowski OSPPE, <i>Współczesny sekularyzm a teologia sekularyzacji</i>	11
Ks. Maciej Hulas, <i>Źródła sekularności. Analiza wybranych aspektów sekularyzacji</i>	37
Ks. Paweł Mazanka, <i>Refleksje o filozoficznych źródłach sekularyzacji i sekularyzmu</i> ...	55
Gerhard Kruip, „ <i>Die Hilfe, welche die Kirche von der heutigen Welt erfährt</i> ” <i>(GS 44) – Chancen und Herausforderungen der Säkularisierung für die katholische Kirche am Beginn des 21. Jahrhunderts</i>	85
Ks. Jan Perszon, <i>Czy Kościół ma receptę na sekularyzm? Religia jako czynnik sprawczy w polityce w kontekście zmierzchu chrześcijańskiej Europy</i>	103
Kalina Wojciechowska, <i>Od separatyzmu do pluralizmu. Biblijne modele wielokulturowości i kierunki inkulturacji</i>	123
Ks. Marek Raczkiewicz, <i>Los cristianos en una sociedad pluralista</i>	139
Ks. Jerzy Szymik, <i>Kraina niepodobieństwa. J. Ratzinger/Benedykt XVI o (po)nowoczesnej destabilizacji etosu</i>	159
O. Jacek Salij OP, „ <i>A ten zbrodniarz emigrant [Bóg] myśli o powrocie?</i> ” <i>Czy prorocтво Adama Mickiewicza kiedyś się spełni?</i>	179
Ks. Jacek Bramorski, <i>Sztuka sakralna wobec wyzwań sekularyzacji</i>	189

Ks. Marek Jodkowski, <i>Budownictwo Kościoła ewangelickiego na obszarach historycznej Warmii w dobie sekularyzacji (1772-1840)</i>	209
--	-----

VARIA

Albert Piette, <i>To Be or Not to Be in a Ritual: Essay about the Mitigated Presence</i>	231
Ks. Leszek Misiarczyk, <i>Opętania i egzorcyzmy – nowe wyzwania dla teologii XXI wieku</i>	247

RECENZJE I OMÓWIENIA

John W. O'Malley, <i>Trent: What Happened at the Council</i> (ks. Sławomir Nowosad)	259
Raniero Cantalamessa, <i>Come la scia di un vascello. Orizzonti per una nuova evangelizzazione</i> (Diana Golec)	262
Tomáš Halík, „ <i>Chcę, abyś był</i> ” (ks. Przemysław Artemiuk)	267
Marek Skierkowski, <i>Uczłowieczony Bóg. Chrystologia fundamentalna</i> (Eugeniusz Sakowicz)	271
Tomasz Sikorski, Marcin Kulesza (red.), <i>Niezłomni w epoce fałszywych proroków. Środowisko „Tygodnika Warszawskiego” (1945-1948)</i> (Monika Kacprzak)	276
50 th International Eucharistic Congress. <i>Proceedings of the International Symposium of Theology. The Ecclesiology of Communion Fifty Years after the Opening of Vatican II</i> (ks. Antoni Nadbrzeźny)	280
Sprawozdanie z Międzynarodowego Kongresu „Projekt pastoralny <i>Evangelii gaudium</i> ” (ks. Henryk Seweryniak)	283
Noty o autorach	293

WPROWADZENIE

Jeden z prominentnych badaczy nowoczesnego społeczeństwa i współczesnej kultury, Charles Taylor określa ich współczesny kształt jako „niespotykany dotąd w historii amalgamat nowych praktyk i form instytucjonalnych (nauki, technologii, produkcji przemysłowej, urbanizacji), nowych sposobów życia (indywidualizm, sekularyzacja, racjonalność instrumentalna) i nowych form *malaise* (alienacja, bezsens, nieuchronny rozpad więzi społecznych”¹. Nie ulega wątpliwości, że procesy sekularyzacyjne należy traktować jako jedną z dominujących sił, stymulujących dokonujące się przemiany.

Chociaż procesy sekularyzacyjne są faktem², który trudno byłoby zanegować, ich precyzyjne zdefiniowanie, od którego przecież rozpoczyna się wszelka solidna naukowa dyskusja, nastrocza nie lada trudności. Odzwierciedleniem tej fundamentalnej trudności jest wielość definicji, jakimi posługują się autorzy poszczególnych tekstów w niniejszym tomie. Procesy sekularyzacyjne wynikają z jednej strony z dokonujących się przemian społeczno-kulturowych, ściśle związanych z rozwojem techniki, powszechną dostępnością do wiedzy i nowoczesnych środków komunikacji. W tym znaczeniu chodzi o procesy przynajmniej do pewnego stopnia nieuchronne i trwałe. Nie sposób jednak, z drugiej strony, nie dostrzegać, że istnieje silny czynnik prowokowany i podtrzymywany przez osoby i środowiska będące zwolennikami sekularyzacji, szczególnie skoncentrowanej na przestrzeni publicznej. Procesy sekularyzacyjne mają zarówno wymiar społeczny, jak i indywidualny, przy czym oba te wymiary wzajemnie się warunkują. Dotyczą one przy tym z jednej strony relacji Kościoła jako wspólnoty wierzących i instytucji do pluralistycznego społeczeństwa. Na nowo zostaje postawione pytanie o miejsce religii i Kościoła w społeczeństwie świeckim, ale także o wpływ wiary religijnej na społeczne instytucje, porządek publiczny i prawo. Z drugiej strony procesy sekularyzacyjne mają silny aspekt indywidual-

¹ Ch. Taylor, *Nowoczesne imaginaria społeczne*, tłum. A. Puchejda, K. Szymaniak, Kraków 2010, s. 9

² J. Mariański, *Sekularyzacja jako fakt społeczny*, „Studia Płockie” 29(2001), s. 185-200.

ny. Osoby wierzące zostają postawione przed pytaniem o swoje miejsce w przestrzeni publicznej, szczególnie, kiedy przychodzi im pełnić funkcje publiczne związane z odpowiedzialnością za dobro wspólne. W swojej adhortacji apostołskiej *Evaneglii gaudium* papież Franciszek wskazuje, jak wielkim wyzwaniem dla Kościoła jest sekularyzacja: „Proces sekularyzacji zmierza do sprowadzenia wiary i Kościoła do sfery prywatnej i wewnętrznej. Ponadto, negując wszelką transcendencję, spowodował on wzrastającą deformację etyczną, osłabienie poczucia grzechu osobistego i społecznego oraz stopniowy wzrost relatywizmu, co powoduje ogólną dezorientację, zwłaszcza w okresie dojrzewania i młodości, tak bardzo narażonym na zranienie przez zmiany. Jak słusznie zauważają biskupi Stanów Zjednoczonych Ameryki, podczas gdy Kościół podkreśla istnienie obiektywnych norm moralnych, obowiązujących wszystkich, «znajdują się ludzie przedstawiający to nauczanie jako niesprawiedliwe, czyli sprzeczne z podstawowymi prawami człowieka. Tego rodzaju argumentacja powiązana jest zwykle z pewną formą relatywizmu moralnego, a także idzie w parze, nie bez sprzeczności, z zaufaniem do absolutnych praw jednostki. W tej wizji Kościół jest postrzegany, jakby promował szczególnie uprzedzenia i ingerował w wolność indywidualną»³.

Nie ulega wątpliwości, że sekularyzacja dotyka także wewnętrznej samoświadomości Kościoła, a w nim – pojedynczych wierzących. Nauczanie Kościoła, szczególnie w zakresie niektórych obszarów moralności, np. etyki seksualnej, radykalnie kontrastuje z poglądami zsekularyzowanego społeczeństwa. Nie jest to jedynie kontrowersja na linii wierzący - niewierzący czy też Kościół – laickie społeczeństwo, ale dotyczy ona samego Kościoła, w łonie którego nie mała liczba wierzących dystansuje się od autorytetu Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, przynajmniej w niektórych obszarach życia. Sekularyzacja nie jest zatem jedynie zagadnieniem akademickim, zespołem procesów, które są ciekawe i zasługują na dogłębną analizę, ale stanowi bolesne wyzwanie dla wspólnoty wierzących, dotykające samych podstaw chrześcijańskiego sposobu życia.

Autorzy poszczególnych artykułów w niniejszym tomie w różny sposób formułują postulaty, wynikające z procesów sekularyzacyjnych. Nie ulega wątpliwości, że procesy sekularyzacyjne stanowią pewną szansę dla Kościoła. Deklarowana przez Sobór Watykański II „właściwa autonomia rzeczywistości ziemskich”⁴ uwalnia Kościół jako instytucję od konkretnej współodpowiedzialności za życie polityczne społeczeństw, co przez całe wieki stanowiło źródło niekiedy krępujących, a nawet gorszących w swoich skutkach ścisłych związków ludzi Kościoła ze sprawującymi władzę. Czy musi to jednak oznaczać wypchnięcie Kościoła ze sfery publicznej i zadekretowanie jego milczenia w ważnych kwestiach dotyczących człowieka? Procesy sekularyzacyjne dowar-

³ EG, 64.

⁴ KDK 36.

tościowują autonomię jednostki, co sprawia, że dowartościowana zostaje także odpowiedzialność świeckich w przestrzeni publicznej. Czy musi to jednak oznaczać, że chrześcijaninowi, który piastuje urząd publiczny nie wolno kierować się chrześcijańskim sumieniem, ale powinien zachowywać się tak, jakby był – parafrazując powiedzenie Karla Rahnera – „anonimowym ateistą”? Nie ulega wątpliwości, że rozdział między nauczaniem Kościoła a praktyką wiernych w niektórych kwestiach stanowi poważne wyzwanie, czy jednak jego rozwiązaniem byłoby proste dostosowanie się do powszechnej laickiej mentalności? Nie wydaje się, aby właściwą reakcją na sekularyzację było zamknięcie się wspólnoty wierzących i odgradzanie się od wpływów zlaicyzowanego świata. Taka postawa nie tylko byłaby błędna, ale też w praktyce niemożliwa. Równie błędna jednak byłaby kapitulacja wobec naporu zlaicyzowanego stylu życia i zredukowanie Kościoła do rangi nadwornego proroka, który nie ma siły bądź odwagi na głoszenie niepopularnych politycznie prawd.

Zamieszczone w niniejszym tomie odpowiedzi na palące kwestie związane z sekularyzacją odzwierciedlają różne stanowiska, jakie są prezentowane w toczącej się dyskusji teologicznej.

Ks. prof. dr hab. Marian Machinek MSF

ANDRZEJ NAPIÓRKOWSKI OSPPE

WSPÓŁCZESNY SEKULARYZM A TEOLOGIA SEKULARYZACJI

W znaczeniu zbliżonym do współczesnego rozumienia, określenia *sekularyzm* i *sekularyzacja* narodziły się w łonie osiemnasto- i dziewiętnastowiecznych prądów oświeceniowych, a zwłaszcza pojawiły się wraz z krytyką religii w dobie francuskiego oświecenia. Następnie zostały podjęte w samodzielnej filozoficznej refleksji przez Davida Hume'a, Georga W. Hegla, Ludwiga Feuerbacha i jego krytyce religii. Jeszcze dalej, bo aż po odrzucenie i wręcz walkę z chrześcijaństwem, pójdą w swoich postulatach Karl Marx, Fryderyk Engels i Włodzimierz Lenin. Teologowie protestanccy, inspirowani tymi wyzwaniem oraz koniecznością apologii chrześcijaństwa, podejmą zagadnienie oceny sekularyzmu w świetle Objawienia chrześcijańskiego, wypracowując teologię sekularyzacji. Krytycznie do ich osiągnięć ustosunkują się myśliciele katoliccy, przedkładając samodzielne opracowania, które II Sobór Watykański zweryfikuje doktrynalnie¹.

1. UŚCIŚLENIE POJĘĆ

Pojęcie „sekularyzacja” jest zakorzenione w łacińskim słowie *saeculum*, oznacza pokolenie, okres czasu, czas jednej generacji lub określony wiek². Najczęściej za pomocą określenia *saeculum* wyrażano to, co czasowe, temporalne, przemijalne. *Saeculum* stało się nazwą dla świata. Dysponujemy jednak drugim pojęciem wyrażającym świat. To *mundus*, mający znaczenie bardziej miejsca, instytucji czy struktury. Mimo, że te pojęcia *saeculum* i *mundus* stosowano do

¹ Artykuł jest zmienioną i poprawioną wersją, opublikowaną wcześniej w „Teologia praktyczna” 14(2013), s. 17-39.

² Por. A. Draguła, *Ocalić Boga. Szkice z teologii sekularyzacji*, Warszawa 2010, s. 11-12.

deskrypcji jednego *świata*, to niosły ze sobą dwie różne koncepcje świata: grecką – odzwierciedlającą świat jako miejsce oraz łacińską – ukazującą świat jako historię. Rozwijające się w kategoriach greckich chrześcijaństwo przejęło termin *saeculum* w znaczeniu miejsca. Dlatego niebo, piekło czy czyściec rozumiano kiedyś jako miejsca, a nie stany. Konsekwentnie sekularyzację pojęto jako utratę przestrzeni, umniejszenie, wycofywanie się³. Ostatecznie łacińskie słowa *saecularis* tłumaczy się dziś jako *zeświecczenie*. W najszerszym rozumieniu, oznacza rozluźnienie więzi z religią i wyjęcie lub uwolnienie jakiejś rzeczy, terytorium lub instytucji spod władzy czy zależności kościelnej. Z sekularyzacją łączy się także problematyka laicyzacji, emancypacji, dechrystianizacji, desakralizacji, swoistego „odkościelnienia”, a także odmitologizowania czy też niereligijności. Sekularyzacja oznacza też odejście od instytucjonalnych form religijności. Nie jest ona jakimś nowym fenomenem, gdyż nieustannie towarzyszy wszystkim religiom⁴. Niemniej w sposób szczególny istnieje i obecnie potęguje się w obszarze chrześcijaństwa Starego Kontynentu. Należy ją zarówno klasyfikować pozytywnie, jak i negatywnie.

Jak słusznie zauważa F.-X. Kaufmann w swojej książce pt. *Kirchenkrise. Wie überlebt das Christentum?*, znajdujemy się z pewnością w jakiejś nowej fazie religijnego rozwoju, który przede wszystkim nacechowany jest wzmagającą się utratą znaczenia kościelności dla indywidualnego sposobu prowadzenia życia. Religijna przynależność stała się dzisiaj z jednej strony kwestią prywatną, i to ponadto nie tylko w sensie politycznym, ale również w pluralistycznym społeczeństwie. Owo swoiste odkościelnienie jednostki nie odnosi się przy tym jedynie do obszaru Kościoła katolickiego. A z drugiej, stanowisko Kościoła odnośnie do problemów gospodarczych i społecznych czy jego apele etyczno-moralne znajdują wciąż zadziwiający rezonans. Kościoły chrześcijańskie dalej bowiem uchodzą za ważnych reprezentantów życia publicznego, jednakże nie jako autorytety dla prywatnej moralności⁵.

Pomocne rozróżnienie między terminami „sekularyzm” a „sekularyzacja” przedłożył bł. Paweł VI w adhortacji apostołskiej *Evangelii nuntiandi* z 8 grudnia 1975 r. Ojciec święty – kontynuując wskazania *Vaticanum II* i zachęcając do poszanowania postulatów sekularyzacji – zdecydowanie jednak ostrzegł przed sekularyzmem. Pisał⁶:

Trzeba zauważyć, że niejako w centrum naszego dzisiejszego świata tkwi coś, co jest jakby szczególną jego cechą, mianowicie »sekularyzm«. Nie mówimy

³ Por. tamże.

⁴ Por. J. Mariański, *Sekularyzacja*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki i in., Lublin–Kraków 2002, s. 1089-1092.

⁵ Por. F.-X. Kaufmann, *Kirchenkrise. Wie überlebt das Christentum?*, Freiburg – Basel – Wien 2000, s. 96.

⁶ Paweł VI, Adhortacja apostołska *Evangelii nuntiandi*, Watykan 1975, nr 55.

o »sekularyzacji«, która jest słusznym i prawowitym, nie obcym wierze i religii usiłowaniem odkrycia w stworzeniu, w każdej rzeczy i w każdym zdarzeniu praw wszechświata, którymi one się rządzą »autonomicznie«; byle tylko umysł bazował na wewnętrznym przekonaniu, że te prawa nałożył im Stwórca. W tym znaczeniu ostatni Sobór potwierdził uprawnioną »autonomię« kultury ludzkiej, a zwłaszcza nauki. My zaś mamy tu na myśli rzeczywisty sekularyzm, czyli taką koncepcję świata, według której całkowicie tłumaczy się on sam, bez potrzeby uciekania się do Boga, który staje się zbyteczny, a nawet przeszkadza. Tego więc rodzaju, »sekularyzm« usiłuje podkreślić potęgę poznawczą człowieka, doprowadza do pomijania Boga, a także do Jego zaprzeczenia. Stąd wypływają nowe rodzaje ateizmu, mianowicie ateizm »antropocentryczny«, nie tyle abstrakcyjny i metafizyczny, co pragmatyczny, programowy i wojujący. W łączności z tym »sekularyzmem« ateistycznym propaguje się co dzień, w przeróżnych postaciach cywilizacyjną konsumpcję, tj. »hedonizm« podniesiony do rangi najwyższego dobra, wolę władzy i panowanie, oraz dyskryminacje wszelkiego typu. Wszystko to stanowi nieludzkie tendencje tego »humanizmu«.

Czym jest sekularyzm, a czym teologia sekularyzacji? Pojęcia te funkcjonują w obszarze opisującym światopogląd, ekonomię, kulturę, filozofię bądź teologię. Nieczęsto dochodzi tu do wzajemnego przenikania tych obszarów, co wywołuje wiele sprzeczności. Dlatego warto zastrzec, z jakiej pozycji mówi się o zjawisku sekularyzmu, a kiedy o (teologii) sekularyzacji. Przez sekularyzm należy zatem rozumieć każdą formę wrogości – znacznie uogólniając definicję – wobec wszystkiego, co chrześcijańskie. W obszar sekularyzmu należy zatem włączyć nie tylko idee wymierzone w orędzie ewangeliczne, ale także czynne prześladowania chrześcijan, przejawiające się w różnych postaciach. Być może uzyskujemy w ten sposób zbyt pojemne pojęcie sekularyzmu, ale chodzi o wytyczenie, w miarę jasnej, granicy między tymi określeniami. Natomiast fenomen sekularyzacji występuje przede wszystkim w ramach cywilizacji euroatlantyckiej, gdyż sekularyzacja jest formą teologii kontekstualnej dość mocno powiązanej z aktualną formą kultury tych społeczeństw i ich rozwoju ekonomicznego i politycznego.

Nie można tu pominąć i tego faktu, że owa swoista „areligijność” europejczyków naznaczona dziś wyraźnie sekularyzmem i sekularyzacją wydaje się być obca mieszkańcom Azji, Afryki, Australii czy obu Ameryk. Procesy sekularyzmu i sekularyzacji nie dotyczą chrześcijan tych części świata. W tych regionach globu pojawiło się wiele nowych ruchów religijnych i ośrodków chrześcijańskiej duchowości. Chrześcijaństwo staje się coraz mniej religią europejską, a coraz bardziej religią o prawdziwie światowym zasięgu. Jego związki z Europą, jakkolwiek stanowią absolutnie znaczący i nie do zakwestionowania etap jego rozwoju, od drugiej połowy XX w. znacznie się poluźniły. Jednym z elementów poświadczających światowe oblicze chrześcijaństwa jest rozkwit teologii pozaeuropejskich. Obecnie mamy do czynienia bezsprzecznie ze zna-

czącym przesunięciem Kościoła i tym samym teologii poza Stary Kontynent. Nadal wielu chrześcijan, ale i teologów świata zachodniego XXI wieku, traktuje chrześcijaństwo w Ameryce Łacińskiej, Azji czy Afryce jako zjawisko wtórne, konsekwencja kolonialnej i misjonarskiej działalności Europejczyków czy po części Amerykanów.

Ostatnie pięćdziesiąt lat ujawniło jednak niezwykle dynamiczny rodzimy rozwój wiary w Chrystusa w Azji, Afryce czy Ameryce Łacińskiej, w czym istotnie pomaga potężna ilość nowo ochrzczonych, ale i lokalne formy różnych teologii, próbujących wypowiedzieć Ewangelię we własnej kulturze i tradycji. Ponieważ nie dysponujemy w tej dziedzinie żadnymi badaniami, trudno jest orzec, czy procesy sekularyzmu i sekularyzacji tak właściwe europejskiemu chrześcijaństwu, należy łączyć z „nadmierną kościelnością” czy z „medialnym zafałszowaniem” chrześcijaństwa, czy z ideologiami, które stały się zastępstwem dla religii, czy z niskimi wskaźnikami demograficznymi Starego Kontynentu, czy z opuszczaniem przez chrześcijaństwo tej części świata, czy też z samą jego wewnętrzną dynamiką? Jedno wydaje się być pewne, europejska faza wiary w Chrystusa powoli dobiega końca.

Jakkolwiek dla całości opisu tego zjawiska wypada dodać, że niektórzy teologowie, jak np. Friedrich Gogarten, Harley Cox czy Johann Baptist Metz, negują łączenie narodzin sekularyzacji z nowożytnością. Uważają, że sekularyzacja stanowi nierozłączny element chrześcijańskiego Objawienia i jest procesem wpisanym w dzieje zbawienia i to już od pierwszych ksiąg Starego Testamentu. Cox stoi nawet na stanowisku, iż początkową sekularyzacją był sam akt stworzenia, który należy przyjąć jako pierwszy moment desakralizacji świata jako odsłaniania się Boga. Akt stwórczy to pierwsza kenoza Jahwe, który wychodzi ze swojej tajemniczości. Metz to spostrzeżenie uzupełnił, dodając, że ostateczne przełamanie rozdziału *sacrum* i *profanum* dokonało się w wydarzeniu Wcielenia Syna Bożego. W Jezusie Chrystusie doszło do desakralizacji i demitologizacji natury⁷.

2. CZAS AGRESYWNEGO SEKULARYZMU?

Jakkolwiek doświadczamy obecnie w Europie wzmożonej napaści sekularyzmu, to wrogość wobec chrześcijaństwa jest zjawiskiem, jakie towarzyszyło już Jezusowi z Nazaretu w trakcie jego życia i działalności. Sekularyzm trwa nieprzerwanie przez wieki aż do dzisiaj i przyjmował w historii różne stopnie natężenia. Polega on na mniej lub bardziej otwartej walce z religią chrześcijań-

⁷ Por. A. Draguła, *Ocalić Boga...*, s. 14-15.

ską i jej wyznawcami. Prześladowcy posługiwali i posługują się różnymi metodami: w pierwszych wiekach chrześcijaństwa często uciekali się do fizycznej eksterminacji, co ma miejsce także obecnie w wielu krajach Trzeciego Świata, a z kolei aktualnie w Europie przybiera najczęściej formy medialne i legislacyjne. Najokrutniejszych postaci sekularyzmu w czasach współczesnych chrześcijanie doświadczają ze strony radykalnych ruchów islamskich i (neo)hinduistycznych, a także przez systemy ateistyczne, jak np. w Korei Północnej czy jeszcze nie tak dawno w ZSRR i na terytoriach przez niego zdominowanych przez całe dziesięciolecie.

Według szacunków fundacji „Open Doors” obecnie ok. 100 milionów chrześcijan jest ofiarami prześladowań, głównie w państwach islamskich, Korei Północnej oraz wskutek hinduskiego ekstremizmu i islamskiego terroryzmu. Z danych raportu papieskiej fundacji „Pomoc Kościołowi w Potrzebie” co roku na świecie ginie ponad 170 tysięcy chrześcijan. Ta kościelna organizacja „Kirche in Not” szacuje, że 3/4 ofiar prześladowań religijnych stanowią chrześcijanie. Według Tomasza Korczyńskiego do 2010 r. śmierć męczeńską poniosło 70 milionów chrześcijan, z tego w XX wieku 45 milionów⁸.

Dlatego istnieją realne przesłanki ku temu, aby na progu XXI wieku mówić o swoistej eskalacji różnych form sekularyzmu. Tę szeroką rzekę współczesnego sekularyzmu zasilają złudne i mętne wody neofaszyzmu, (neo)marksizmu, nihilizmu, religijnego fundamentalizmu islamskiego, hinduskiego i judaistycznego, masonerii, satanizmu z nowo powołanymi do życia centrami kultu szatana (kalifornijczyk Howard Levy i jego „Church of Satan”; Marco Dimitri ogłaszający się jako antychryst i zakładający w Bolonii kościół „Bambini di Satana”), skrajnego feminizmu i wzbierającego dziś ateizmu oraz *gender*. Czy jest to rzeczywiście napaść na chrześcijaństwo, a szczególnie na Kościół katolicki? A może jako chrześcijanie jesteśmy nadwrażliwi i inaczej myślących wpisujemy nazbyt łatwo na listę swoich dręczycieli? Oceniając innych, musimy liczyć się z tym, że i my sami podlegamy ocenie. Domagając się tolerancji dla swoich postaw, czy nie stajemy się nazbyt łatwo my sami nietolerancyjni wobec innych? A może wzmagający się sekularyzm jest impulsem do potężnej pracy teologicznej tak nad tajemnicą ukrytego Boga, jak i wezwaniem do oczyszczenia samego chrześcijaństwa?⁹

⁸ Por. T.M. Korczyński, *Raport o prześladowaniach chrześcijan w latach 2011-2012 „Prześladowani i zapomniani”*, Biuletyn *Pomoc Kościołowi w Potrzebie*, Warszawa 2013; zob. T. M. Korczyński, *Prześladowani potrzebują naszego głosu. Sytuacja chrześcijan w krajach muzułmańskich*, „Teofil” 2(24) 2006, <http://www.teofil.dominikanie.pl/wydanie/artykuly/274> (dostęp 7.10.2014 r.).

⁹ Por. S. de Fiore, *Maria e il mistero del Male*, Milano 2013, s. 25-31.

3. NARODZINY PROTESTANCKIEJ TEOLOGII SEKULARYZACJI

Analizując genezę teologii sekularyzacji wypada odwołać się do kilku znaczących osób z kręgu protestantyzmu, które poświęciły temu zagadnieniu należną uwagę i przedłożyły próby zrozumienia tego zjawiska.

Jako pierwszego należy wskazać Rudolfa Bultmanna (1884–1976) i jego postulat demitologizacji przekazu ewangelicznego¹⁰. Znaczącym przyczynkiem do narastania teologii sekularyzacji były jego propozycje demitologizacji, jakie wyłożył w swojej publikacji pt. *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (1921). Tezy demitologizacji przyjęte początkowo negatywnie, ostatecznie wpłynęły po 1953 r. na rozpoczęcie, najpierw w kręgach uczniów Bultmanna, ożywionych dyskusji nad problematyką relacji pomiędzy „Jezusem historii” i „Chrystusem wiary”, a z kolei po 1960 r. zainicjowały ferment w kręgach katolickich (E. Ruffini, A. Romeo, F. Spadafora, B. Mariani). Poprzez odrzucenie niektórych nadprzyrodzonych elementów Ewangelii i interpretacji chrześcijaństwa w kategoriach filozofii Martina Heideggera, Bultmann został zaklasyfikowany jako autor biblijnych inspiracji dla teologii sekularyzacji.

Kolejny wkład dla teologii sekularyzacji można znaleźć w spuściźnie Karla Bartha (1882–1945) i jego teologii dialektycznej, wypowiadając (może nazbyt powierzchownie) hasłem „między religią a wiarą”. Ten szwajcarski konserwatywny kalwin, w stworzonej przez siebie „teologii kryzysu” – gdzie z jednej strony odrzucił ówczesną liberalną teologię protestancką i ujawnił kryzys chrześcijańskich Kościołów, jakie w pewnym stopniu zawiodły w dobie nazizmu, a z drugiej odkrył suwerenność Boga i Jego łaski – wypracował rozdział religii i wiary. Dla Bartha, Bóg to zupełnie ktoś inny. Między Bogiem a człowiekiem zachodzi „nieskończona jakościowo różnica” (*unendlich qualitativer Unterschied*)¹¹.

Twórca teologii dialektycznej przeciwstawił tradycyjną religijność wierze wypływającej z Bożego Objawienia. Prawdziwa wiara jest wyłącznie wynikiem działania Bożej łaski i jako taka przeciwstawia się religii. Jego zdaniem religia jest ludzkim produktem, jakimś zlepkiem projekcji. Dlatego obecnie wyznawana religia jest w gruncie rzeczy przeciwieństwem wiary chrześcijańskiej, gdyż

¹⁰ Ten niemiecki teolog ewangelicki podejmując, badania nad pierwotnym chrześcijaństwem, wypracował własną hermeneutykę języka teologicznego. W książce pt. *Offenbarung und Heilsgeschehen* (1941) ukazał program demitologizacji języka Nowego Testamentu. Uważał, że obraz Jezusa ukształtował się przez pryzmat wiary wielkanocnej w zmartwychwstanie. Dlatego w swoim dziele pt. *Theologie des Neuen Testaments* (1948-1953) doszedł do przekonania, że przedmiotem opisu winien być proces kształtowania się wiary gminy. Bultmann ujmował wiarę nade wszystko jako określony sposób bycia (egzystencjalnie).

¹¹ Por. H. Fischer, *Systematische Theologie. Konzeptionen und Probleme im 20. Jahrhundert*, Stuttgart – Berlin – Köln, s. 25-26.

w miejsce Boga postawiła człowieka. Między Bogiem a człowiekiem istnieje przepaść nie do przebycia. Barthowska krytyka religii, powiązana z interpretacją języka wiary, jego absolutyzacja wartości Objawienia i wiary, wpłyną znacząco na separację chrześcijaństwa od Kościoła i dadzą budulec pod sekularyzacyjne dezyderaty. Należy pozbyć się religii, która według Bartha nie jest niczym innym, jak tylko odbiciem samego człowieka i jego potrzeb. Z dorobku kalwińskiego teologa wypływa desakralizacja Kościoła i religii. Jest to krytyka bardziej wewnętrzna, polegająca na dialektycznym oddzieleniu wiary i religii, przez ukazanie Boskiego pochodzenia wiary. Poglądy teologiczne Bartha stały się ostatecznie znaczącą inspiracją dla teologów protestanckich, wspomnianego już R. Bultmanna, D. Bonhoeffera, E. Fuchsa, F. Gogartena, jak również katolickich, m.in. H.U. von Balthasara, H. Bouillarda, H. Künga, K. Rahnera czy A. Nossola¹².

Dokonując chronologicznego zestawienia procesu kształtowania się teologii sekularyzacji po wcześniej głoszonych przez Bultmanna i Bartha ideach, należy zatrzymać się na postulacie „świeckiego chrześcijaństwa” Dietricha Bonhoeffera (1906–1945). Niemiecki luteranin w propozycjach „świeckiej religijności” czy też „milczącej religijności wewnętrznej” uzupełnił w pewnym sensie nurt teologii sekularyzacji. Jednakże jego wizja sekularyzacji jest tragiczniejsza. Uważał on bowiem, że laicyzacja nie jest jakimś naturalnym procesem, lecz prowadzi do zmierzchu wiary. Widać to wyraźnie – w jego przekonaniu – na przykładzie protestanckiego Kościoła, który w dobie faszyzmu się nie sprawdził. Przeobrażenie, jakiemu ulega świat, dewaluuje tradycyjne pojęcie Boga. Niegdyś Boga przedstawiano jako wszechmocnego, a dziś jako słabego, niezdolnego pomóc człowiekowi. Bonhoeffer postuluje zniesienie języka metafizycznego, który już niczemu nie służy. Także powrót do średniowiecza, gdzie Bogu przydzielano tak wiele przestrzeni, równałby się wyrzeczeniu intelektualnej uczciwości. Byłoby to *salto mortale*¹³.

W swoim *Lesebuch* Bonhoeffer wyznaje, że Bóg pozwala nam dziś doświadczać tego, iż musimy żyć jako tacy, którzy w tym życiu muszą dać sobie radę bez Niego. *Der Gott, der mit uns ist, ist der Gott, der uns verlässt* (Mk 15, 34). Bóg Objawienia jest Bogiem, który każe nam żyć w tym świecie bez roboczej hipotezy Boga i On jest tym, przed którym stale jesteśmy. Prawdziwy Bóg jest tym właśnie słabym i niemocnym, który pozwala się przybić do krzyża i tylko w ten sposób jest z nami i może nam pomóc. Chrześcijaństwo niereligijne oznacza dla tego niemieckiego teologa chrześcijaństwo światowe w tym sensie, że odkrywa Boga w Jezusie Chrystusie pośrodku świata, w centrum życia ludzi, a nie gdzieś na uboczu życia, w jakiś formach pobożności czy w życiu przyszłym.

¹² Por. W. Kulbat, *Nowe koncepcje sekularyzacji w perspektywie teologicznej*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 19(2012), s. 117-144.

¹³ Zob. A. Napiórkowski, *Kościół bez Kościoła. Świadek wiary*, Kraków 2014, s. 163.

W tym kontekście Bonhoeffer pisze dalej, że tu znajduje się istotna różnica między chrześcijaństwem a innymi religiami. Religijność ludzi w ich potrzebach wskazuje im zazwyczaj potęgę Boga w świecie. Jest to Bóg w sensie zasady *Deus ex machina*, czyli jest to Bóg ludzkich wyobrażeń, jaki pojawia się zupełnie nieoczekiwanie i rozwiązuje wszystkie ludzkie dylematy. Jednakże Bóg Biblii odnosi ludzi do słabości i cierpienia Bożego; tylko cierpiący Bóg może człowiekowi pomóc. Dlatego można powiedzieć, że rozwój w kierunku dojrzałości i samodzielności świata prowadzi do usunięcia fałszywego obrazu Boga¹⁴.

Zaproponowana przez niego koncepcja chrześcijaństwa świeckiego oznacza wyjście poza religię, a zarazem odkrycie i dowartościowanie wiary. Bonhoeffer napisze nawet, iż religia jest przeciwieństwem wiary. Wiara jest wszystkim i oznacza uczestnictwo w cierpieniu Boga w życiu świata. Jezus nie powołuje nas do religii, tylko do wiary. Wszystko, co w chrześcijaństwie może stać się religią należy poddać krytyce, a następnie oczyścić z tego wiarę. Benedykt XVI nie zgadza się z takim podejściem, gdyż uważa rozdział wiary od religii za coś negatywnego, ponieważ samo chrześcijaństwo żyje jako religia¹⁵.

Czwartym teologiem jest Friedrich Gogarten (1887–1967). Jego wkład do teologii sekularyzacji można streścić w określeniu – „człowiek między Bogiem a światem”. W 1948 r. ten niemiecki ewangelik wydał książkę *Die Kirche in der Welt*. Uzupełnieniem tych myśli okazały się dwie kolejne interesujące prace: *Der Mensch zwischen Gott und Welt* (Heidelberg 1952) oraz *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem* (Stuttgart 1953). W tych dziełach znajduje się najbardziej znaczące dopowiedzenie Gogartena, mające wpływ na dalszy rozwój właściwie pojmowanej myśli sekularyzacyjnej. Według niego, autentyczne chrześcijaństwo należy rozumieć jako wiarę bez religii. Ma ono być nacechowane brakiem przeżycia religijnego i nadmiernej pobożności. Właściwe chrześcijaństwo to wiara naznaczona słabością Boga i świeckością świata, która byłaby uwolniona od klerikalizmu i sakralizacji. Jako luteranin postulował odmitologizowanie chrześcijaństwa, aby nastąpiło Boże królestwo Ducha bez prawa. Fundamentalna teza Gogartena brzmi: korzenie sekularyzacji znajdują się w samej wierze chrześcijańskiej. Człowiek otrzymał zadanie od Boga, aby uczynił świat obszarem swojego panowania. Świat w gruncie rzeczy jest świecki, gdyż nie istnieje w nim nic świętego¹⁶.

¹⁴ Por. D. Bonhoeffer, *Lesebuch*, hrsg. Otto Dudzus, Chr. Kaiser, München 1985, s. 150-151.

¹⁵ Por. A. Draguła, *Ocalić Boga...*, s. 28-29; A. Napiórkowski, *Kościół bez Kościoła...*, s. 45-58.

¹⁶ Gogarten zgadzał się z K. Barthem co do konieczności krytyki antropocentrycznej kultury religijnej oraz przewyższenia teologii liberalnej, zatracającej profetyczną moc słowa Bożego i jego jakościową odmienną. W 1921 r. opublikował książkę pt. *Die religiöse Entscheidung*, w której uznał próby poznania religijnego, np. mistykę, za formy ludzkiej aktywności zniekształcające prawdę o Bogu i przeciwstawił im wyznanie wiary wyrastające wyłącznie z Objawienia. Po 1945 r. podjął refleksję nad miejscem Kościoła i wiary chrześcijańskiej w świecie współczesnym, zwłaszcza w kontekście procesów sekularyzacyjnych.

Gogarten zwrócił uwagę na podwójny charakter laicyzacji. Wiara, która nie przyzwala na laicyzację, prowadzi do zawężonej moralności i nakierowana jest jedynie na indywidualne osiągnięcie zbawienia. Z kolei sama laicyzacja może odrywać człowieka od Boga i czynić go niewolnikiem jego pychy, a niekiedy nawet nihilizmu. Protestantcka perspektywa laicyzacji szanowała jednak autonomię i swoistość wiary. Gogarten nie uległ tu filozofii ani Hegla, ani Marksa, będących konsekwencją tez oświecenia, jakie odbierały biblijnej wierze charakter eschatologiczny i jej ukierunkowanie na coś, co wykracza poza historyczne ramy świata. Nie wolno dopuścić do zeświecczenia eschatologii. Gogarten opytując za świeckim światem, kształtowanym przez człowieka, rozsądnie mówi także o sferze wiary, zbawienia, grzechu i wierze rozumianej jako odpowiedź na Boskie wezwanie łaski¹⁷.

Zdaniem ewangelickiego teologa, człowieka nie można ani ujmować wyłącznie z perspektywy Boga (teza ortodoksyjnego nurtu teologii dialektycznej), ani z perspektywy świata (teza zwolenników oświeceniowej emancypacji). Sytuacja człowieka jest specyficzna, jest on bowiem istotą znajdującą się – jak głosił tytuł pracy Gogartena – »pomiędzy Bogiem i światem«, przynależąc w pełni zarówno do jednej, jak i drugiej rzeczywistości. Kluczem do adekwatnego opisu zarówno faktycznej, jak i możliwej egzystencji człowieka, a także jego odpowiedzialności etycznej, jest osoba Jezusa Chrystusa oraz luterskie rozróżnienie między Prawem i Ewangelią, wyznaczające między innymi obszar „świeckości” człowieka i świata¹⁸.

Wynikiem programu teologicznego F. Gogartena była pozytywna interpretacja procesów sekularyzacyjnych, także w świetle recepcji postulatu demitologizacji R. Bultmanna, czego świadectwem była praca *Entmythologisierung und Kirche* (1953). Laicyzacja jako taka nie może być klasyfikowana negatywnie, raczej trzeba ją postrzegać ambiwalentnie. Dzięki jej rozwojowi dokonuje się bowiem stopniowe odbóstwianie świata i jego desakralizacja. Podkreślając znaczenie Gogartena dla rozwoju myśli o sekularyzacji, Carl Friedrich von Weizsäcker w krótkim zdaniu stwierdził: *Bóg uwalnia nas z rąk bożków [...]. Przez Boga świat staje się odbóstwiony*¹⁹.

Poglądy Gogartena, uznającego prawomocność sekularyzacji jako wypływającej z chrześcijańskiej wiary, zostały rozwinięte przez wspomnianego już H. Coxa i J. B. Metzta w obrębie zagadnień teologiczno-społecznych oraz przez Petera Bergera i Thomasa Luckmanna na terenie socjologii religii. Można odnotować, że z postulatów teologii sekularyzacji narodził się nurt tzw. „teologii śmierci Boga”, która wywołała co najmniej zdziwienie. Ten rodzaj teologii, uka-

¹⁷ Por. R. Winling, *Teologia współczesna 1945-1980*, Kraków 1990, s. 51-53.

¹⁸ Tamże, s. 53-54.

¹⁹ Por. H. Zahrnt, *Die Sache mit Gott. Die protestantische Theologie im 20. Jahrhundert*, München – Zürich 1996, s. 159.

zujący bezsilność Boga, przybrał różne formy wyrazu: u G. Vahaniana – w koncepcji nowożytnej zsekularyzowanej kultury, u P. van Burena – w sposobie mówienia o Bogu, u W. Hamiltona – w milczeniu Boga, u Th. J. Alitzera – w śmierci Chrystusa (w sensie historycznym) w dzisiejszym świecie, u J.A.T. Robinsona i D. Sölle – w śmierci Boga. Oczywiście wkrótce stało się jasne, że ten modny trend teologiczny pozostaje w sprzeczności z samym sobą. A ponadto nie podjął rozprawy ze współczesnym ateizmem, lecz skapitulował wobec niego. Teologia „śmierci Boga” zupełnie niepotrzebnie wykształciła wiele fasadowych i fałszywych słów, niemających żadnej treści²⁰.

Warto jeszcze wspomnieć o dwóch przynajmniej przedstawicielach tego ekstremalnego kierunku w teologii minionego wieku. Chodzi najpierw o anglikańskiego biskupa i egzegetę Nowego Testamentu, Johna Arthura Thomasa Robinsona (1919–1983) i jego postulat – „odrzuć nadprzyrodzoność”. W głośnej książce *Honest to God*, wydanej w 1963 r., Robinson postrzegany jako przedstawiciel teologii liberalnej, wyłożył swoje podstawy sekularyzacji. Jego zdaniem współczesna sekularyzacja polega na radykalnym odrzuceniu jakiejkolwiek nadprzyrodzonej rzeczywistości. Na treść tego fenomenu składa się zmiana myślenia metafizycznego, porzucenie wszystkiego, co nienaturalne, odejściu od występującego w Ewangeliach elementu mitologicznego oraz odrzuceniu fałszywej religijności. Dla jednych był on biskupem – heretykiem, a dla drugich biskupem – misjonarzem. Wydaje się, że nie był jednak myślicielem oryginalnym czy spójnym, wzywając do opuszczenia Kościoła, odejścia od sakramentów, od praktyk religijnych w myśl hasła „Jezus tak, Kościół nie”. Aby chrześcijaństwo zdołało przeżyć, zdaniem Robinsona, należy dostosować treść przesłania chrześcijańskiego do mentalności współczesnego zeświecczonego człowieka²¹.

Swoista radykalizacja tych idei znalazła swoją kontynuację u Paula Mattheusa van Burena (1924–1998) w postulacie „śmierci Boga”. Ten amerykański teolog episkopalny nawoływał do przyjęcia przez współczesnych chrześcijan poglądów właściwych dla zlaicyzowanej technokratycznej cywilizacji zachodniej i kapitulacji wobec świata²².

Bardziej odpowiedzialne i godne uwagi przyczynki do teologii sekularyzacji wypracował Olivier O’Donovan (ur. 1945), ujmując ją jako „spełnianie się eschatologii”. Uważał, że w opozycji do terminu *świecki* nie znajduje się bynajmniej termin *sakralny* (*profanum / sacrum*), lecz wieczny. Świeckość, czyli doczesność, terażniejszość – zauważa brytyjski profesor teologii moralnej i pastoralnej z Uniwersytetu w Oksfordzie i jednocześnie prezbiter Kościoła Anglikańskiego – nie jest przeciwieństwem tego, co religijne, ale tego, co przyszłe; tego, co ma

²⁰ Por. W. Kulbat, *Nowe koncepcje sekularyzacji...*, s. 128-131; także por. W. Kasper, *Bóg Jezusa Chrystusa*, Wrocław 1996, s. 85.

²¹ Por. J.T. Zieliński, *John T. Robinson. Uczciwie pytać o wiarę*, w: *Leksykon wielkich teologów XX/XXI wieku*, t. 2, red. J. Majewski, J. Makowski, Warszawa 2004, s. 346-356.

²² Zob. P. van Buren, *The Secular Meaning of the Gospel*, New York 1963.

nadejść. Dlatego wolno ujmować sekularyzację jako spełniającą się już teraz eschatologię. Istotnym zadaniem chrześcijaństwa nie jest bowiem konstrukcja cywilizacji ziemskiej, nie jest koncentracja na „tutaj” i „teraz”, lecz skierowanie uwagi na przyszłości. Chrześcijaństwo przecież to ziemska inicjacja przeobstwienia, które ma się dopełnić w wieczności. To stanowisko O’Donavana jest właściwe chrześcijańskiemu społeczeństwu wysoko rozwiniętym technicznie, gdzie doszło do przesunięcia akcentów z eschatologii na ekonomię, odbierającą wierze w Chrystusa jej ponad-czasowość²³.

W kierunku ujmowania sekularyzacji jako eschatologii poszła także refleksja Wolfharta Pannenberg (ur. 1928). Stawiając rewolucyjną tezę ujmowania Objawienia jako historii (*Offenbarung als Geschichte*), nadał teologii, wierze i samoobjawieniu się Boga swoistą relatywność. Niemiecki protestant ukazywał początkowo pozytywne skutki sekularyzacji, prowadzącej do emancypacji życia człowieka spod nadmiernej kurateli kościelnej. Z czasem jednak Pannenberg dostrzegł i negatywne skutki zepchnięcia religii wyłącznie do sfery prywatnej i subiektywnej. Bez idei Boga człowiek nie zrozumie ani siebie, ani świata. Współczesne zjawisko wszechwładnego wykluczania odpowiedzi religijnych z kręgu polityki, nauk społecznych, ekonomicznych, kulturowych czy nauk ścisłych jest według niego poważnym wyzwaniem do wypracowania nowej chrześcijańskiej antropologii (tzw. „przyswojenie krytyczne”)²⁴.

4. KATOLICKIE WIZJE TEOLOGII SEKULARYZACJI

Tezy protestanckiej myśli sekularyzacyjnej zostały przyjęte przez większość teologów katolickich z uzasadnioną rezerwą. Na gruncie katolickim można odnotować kilka prób asymilacji teologii sekularyzacji. Jedną z nich była z pewnością, nie do końca przemyślana, koncepcja „anonimowego chrześcijaństwa” K. Rahnera. Bardziej odpowiedzialne projekty wątków sekularyzacji przedłożył E. Schillebeeckx, J. B. Metz, L. Dupré czy A. Skowronek i A. Nossol.

Rekonstruując zasadnicze kierunki w ramach katolickich koncepcji sekularyzacji, przyjrzymy się najpierw bliżej idei anonimowego chrześcijaństwa, jaka przewija się przez pisma Karla Rahnera (1904–1984). Podstawową zasadą interpretacyjną teologii niemieckiego jezuita jest odczytanie doświadczenia człowieka jako podmiotu poznającego i wolnego w horyzoncie absolutnej tajemnicy Boga. Według niego anonimowi chrześcijanie to ludzie, pozostający

²³ Por. A. Draguła, *Ocalić Boga...*, s. 13.

²⁴ Por. K. Wałczyk, *Wolfhart Pannenberg. Przedmiot ludzkich pragnień*, w: *Leksykon wielkich teologów...*, s. 237-246.

poza widzialnym Kościołem. Więcej nawet: ludzie ci uznali siebie za wyznawców innych religii lub za ateistów. Jakkolwiek pozostają anonimowi, to nawiązali jakiś związek z Chrystusem, będąc nawet tego nieświadomi. Rozważając sytuację współczesnego człowieka, Rahner analizuje jego sytuację poza wszelką instytucją religijną. Mimo to taki człowiek ma doświadczenie absolutnej bliskości Boga. Niemiecki teolog określa je doświadczeniem transcendentnym. Podsumowując Rahnerowską koncepcję „anonimowego chrześcijaństwa”, trzeba powiedzieć, że została ona odrzucona przez Magisterium Kościoła z kilku powodów. Pierwszy zarzut odnosił się do przyzwolenia na „anonimowość” aktu wiary. Chrześcijaństwo nie jest abstrakcyjną ideą, lecz wydarzeniem historycznym i personalnym, związanym z konkretną osobą Jezusa z Nazaretu, które ma znaleźć swoje ujście zewnętrzne i społeczne. Dlatego cechuje je wymiar widzialny, uzewnętrzniający się w Kościele. Ponadto Rahnerowska koncepcja wprowadza mocną relatywizację aspektu eklezjalnego oraz soteriologicznego²⁵.

Jako teologię sekularyzacji we właściwym znaczeniu można uznać myśl Johanna Baptista Metza (ur. 1928), wyrażoną w pojęciu „świeckie społeczeństwo”. W dziele pt. *Zur Theologie der Welt*, nawiązał on do tez F. Gogartena oraz jego wizji procesów zachodzących we współczesnym świecie. W ujęciu ks. Metz procesy sekularyzacji należy kwalifikować jako w pełni uprawomocniony rozwój chrześcijaństwa. Zaakcentował on teologię wcielenia i stworzenia, ujmując wcielenie jako centralne wydarzenie w historii i zasadę przywracania autonomii światu. Świecki świat to rezultat historycznego procesu, który rozwijał się w czasach nowożytnych na Zachodzie Europy, a który dokonuje się i dzisiaj jako nurt stałego usamodzielniania się świata. W zachodniej przestrzeni historycznej proces zeświecczenia świata ma charakter sekularyzacji. Pełna świeckość świata będzie eschatologicznym dziełem suwerennego Boga. Mimo uznania procesu zeświecczenia jako zjawiska w swojej genezie chrześcijańskiego, przestrzegał, że nie powinno się utożsamiać nowożytnej sekularyzacji ze świeckością świata umożliwioną w Chrystusie. Zdaniem katolickiego uczonego świecki świat będzie darem suwerennego Boga. *Novum* wejdzie na świat wraz Bogiem, który stanie się „wszystkim we wszystkich” (1 Kor 15, 25)²⁶.

Metz dostrzegał związek rozwijającej się sekularyzacji w postoświeceniowym świecie z pojawieniem się ideologii, uzasadniających przemoc i zbrodnie. Ideologie te pojawiły się w świecie już nie całkiem chrześcijańskim, gdyż Europa była osłabiona przez oświeceniową krytykę religii i naznaczona poważną utratą wiary. Oświeceniowe mity i utopie przyniosły iluzję nowego świata, rozpowszechniły przemoc i zbrodnie. Zdaniem katolickiego profesora, pooświec-

²⁵ Por. W. Kulbat, *Nowe koncepcje sekularyzacji...*, s. 117-144.

²⁶ Por. J.B. Metz, *Problem teologii politycznej a Kościół jako instytucja reprezentująca wolność krytyki społecznej*, „Concilium”. Wybór artykułów 1-10 (1968), Poznań – Warszawa 1969, s. 329-337.

niowe mity zraniły świecki świat, pozbawiły go odniesienia do Boga. Produkty Oświecenia, jakimi na Zachodzie jest mieszczański konsumpcjonizm, a na Wschodzie systemy totalitarne, zrodziły beznadzieję i lekceważenie cierpień innych. Oświecenie, które postawiło na autonomiczny rozum i wykluczyło judeochrześcijańskie Objawienie, wykreowało człowieka pozbawionego pamięci i poczucia winy²⁷.

Trudny do oceny wkład w teologię sekularyzacji wniósł także Eugen Drewermann (ur. 1940), który interpretując Ewangelię w świetle psychologii głębi, nawoływał Kościół klerykalny do większego otwarcia. Ten katolicki ksiądz, w sposób dość nieodpowiedzialny, zredukował przesłanie Nowego Testamentu do warstwy symbolicznej. W myśl tej koncepcji narodziny Boga z Dziewicy, zmartwychwstanie czy wniebowstąpienie, czy inne prawdy wiary nie mają wartości faktów historycznych, a są ponadczasowym i ponadreligijnym „komunikatem egzystencjalnym”. Według Drewermanna ewangeliczne przesłanie Chrystusa powinno być odczytywane nie jako opis prawd historycznych, których nie wolno odrzucić, lecz jako opowieść mająca sens symboliczny, tak jak odczytuje się mity czy utwory poetyckie. Prawdy Ewangelii tracą wtedy charakter prawd objawionych i stają się symbolami, wymagającymi psychologicznej czy mitologicznej interpretacji. Do osiągnięcia tego rodzaju wolności potrzeba odrzucenia autorytetu Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. W ten sposób „pozytywna” sekularyzacja może prowadzić, poprzez demitologizację i subiektywizm, do „chrześcijańskiego ateizmu”. Według krytyków Drewermanna, a zwłaszcza Manfreda Lütza, koncepcje te są wynikiem niezbyt pogłębionego rozeznania i braku właściwej metodologii, a chwilową popularność zapewniło mu wykorzystywanie obiegowych antykościelnych stereotypów²⁸.

Odpowiedzialną wizję sekularyzacji wypracował na gruncie amerykańskim katolicki filozof religii Louis Dupré (ur. 1926). Najważniejsze dzieła profesora uniwersytetu z Yale to: *Inny wymiar* (Kraków 1991), *Głębsze życie* (Kraków 1994), *Życie duchowe i przetrwanie chrześcijaństwa w świeckiej kulturze. Refleksje na koniec tysiąclecia* (w: *Człowiek wobec religii*, Kraków 1999). Według

²⁷ Por. W. Kulbat, *Nowe koncepcje sekularyzacji...*, s. 130-133. Teologia sekularyzacji Metzta przyczyniła się do odbudowy podmiotowości społeczeństwa niemieckiego lat sześćdziesiątych, także poprzez krytykę polityki i społeczeństwa zapominającego o odpowiedzialności za spowodowane nieszczęścia, a zagrożonego przez pułapki materializmu i cywilizacji konsumpcji. Pytania stawiane przez Metzta, dotyczące niewykorzystania przez chrześcijan dynamizmu ukrytego w wierze, były dla nich źródłem inspiracji i twórczego niepokoju. Duże znaczenie w twórczości Metzta ma refleksja nad „teologią po Auschwitz”, w której domaga się wrażliwości na cierpienia innych. Promując prorocki i ubogi Kościół Ludu Bożego, postuluje teologiczne zaangażowanie na rzecz Kościoła światowego, wielokulturowego, zaangażowanego społecznie i politycznie, uwrażliwionego na krzywdę ubogich i cierpiących.

²⁸ Por. T. Zatorski, *Heretyk czy apologeta. O teologii Eugena Drewermanna*, „Nomos” 12-13(1995-1996), s. 91-120.

Dupré czas *res publica christiana* – chrześcijaństwa w sensie pewnego obszaru kulturowego, państwowego i geograficznego – przeminął bezpowrotnie. Należy wyciągnąć wnioski z końca ery konstantyńskiej oraz pożegnać się z obecną postacią Kościoła. Obecnie każdy jest odpowiedzialny za swoją postawę, która już nie jest określana przez rodzinę czy społeczeństwo. Wierzący musi stać się religijny samodzielnie, „od wewnątrz”. Jeśli współczesna kultura ma zostać poddana procesowi reintegracji, to musi się to dokonać za sprawą osobistego wyboru. Wiele będzie zależało od nawrócenia serc. Autentyczne życie duchowe musi oddziaływać na pozostałe sfery życia. Jakkolwiek sekularyzacja i rewolucja medialna doprowadziły do ukształtowania się społeczeństwa pluralistycznego, to jednak wiara w obecność i działanie Ducha Świętego winna być zaczynem wzrostu w tym nowym, postnowoczesnym społeczeństwie. Pomocnym impulsem w tej religijnej reintegracji społeczeństwa może być wykorzystanie wartości duchowych innych kultur i tradycji. Przykładem jest przejmowanie przez niektórych chrześcijan praktyk modlitewnych bądź medytacyjnych innych religii, ale bez zdradzania własnej chrześcijańskiej tożsamości. Zdaniem Dupré we współczesnej cywilizacji coraz trudniej o autentyczne doświadczenie wewnętrzne, któremu nie sprzyja dzisiejsza świecka kultura. *Emocjonalna pustka dzisiejszego świata jest symptomem jego religijnej nędzy, lecz stanowi także okazję do pogłębienia własnego życia religijnego [...]. Taka pustka własnego serca, uświadomiona i doświadczona w pełni, może się przerodzić w dramatyczny krzyk do Jedynego, którego nie ma, nieobecnego obecnego Jedynego* – zauważa amerykański uczyony²⁹.

Generalnie wolno stwierdzić, że oficjalne stanowisko katolickie przyjmuje autonomię doczesnych rzeczywistości i swoiście rozumiany proces profanacji świata. Jednak to, że różne sektory ziemskiego życia rządzą się swoimi, im właściwymi, prawami nie oznacza, że rzeczy stworzone są od Boga niezależne, albo iż człowiek może nimi dysponować dowolnie i bez relacji do Stwórcy³⁰.

Poważny wkład w tak rozumianą teologię sekularyzacji wnieśli francuskojęzyczni teologowie katolicy. Nie można tu pominąć milczeniem przemysleń takich teologów jak: P. Teilhard de Chardin, M. D. Chenu, J. Danielou, G. Thils, Ch. Duquoc, J. Maritain, po części również H. de Lubac i Y. Congar, analizujących problematykę *constructio mundi* i *consecratio mundi*³¹. Niektóre przyczynki katolickich teologów odnośnie do zjawiska sekularyzacji weszły ostatecznie do oficjalnego nauczania Kościoła³².

²⁹ Por. L. Dupré, *Refleksje na koniec tysiąclecia*, „Tygodnik Powszechny” 29(1998), s. 1-4.

³⁰ Por. J. Mariański, *Sekularyzacja...*, s. 1090.

³¹ Por. M. Graczyk, *Francuska teologia rzeczywistości ziemskich. Próba retrospekcji i reinterpretacji*, Warszawa 1992, s. 158–515.

³² Wiązało się to także z dowartościowaniem w naukach biblijnych metody *Formgeschichte* (A. Bea, B.J. Alfrink, J.J. Weber) oraz postulatu większego uwzględnienia egzystencjalnej interpretacji Nowego Testamentu. Przedmiotem dyskusji były kwestie demitologizacji języka biblijnego, oraz oceny i rozumienia mitycznego języka apokaliptyki żydowskiej.

5. SEKULARYZACJA I SEKULARYZM W POLSCE

Rekonstruując zagadnienie sekularyzacji i sekularyzmu nie wolno naturalnie pominąć odniesienia do sytuacji chrześcijaństwa w Polsce. Należy zadać pytanie, dlaczego w Polsce nie wykształciła się myśl sekularyzacyjna? A także, skąd owa fala aroganckiego i nietolerancyjnego sekularyzmu ostatnich kilkunastu lat? Jeśli uwzględnimy kontekst historyczny kraju nad Odrą i Wisłą, to dość łatwo znajdziemy odpowiedź.

Najpierw należy przywołać oświeceniową krytykę religii, jaka dość znacząco uderzyła w struktury kościelne i treści ewangeliczne. Społeczeństwa krajów Europy Zachodniej z jednej strony doznały zniszczenia swojej chrześcijańskiej tkanki, a z drugiej paradoksalnie doszło do usunięcia nadmiernie rozbudowanej kościelnej instytucjonalności. Z jednej strony katolicy tej części Starego Kontynentu doświadczyli swoistego oczyszczenia swojej wiary – niekiedy okupując to męczeńską krwią, a z drugiej zarysowała się wyraźniejsza granica między laickim państwem a chrześcijaństwem.

Natomiast polski katolicyzm nie doznał tego rodzaju konfrontacji z ideami oświecenia. To zmaganie się, swoista separacja i dialog z ideami sekularyzacji i sekularyzmu francuskiego, angielskiego czy niemieckiego nie miało miejsca w Polsce, gdyż kraj nasz w tym czasie pozbawiony był samodzielnej państwowości. Trzeba nawet powiedzieć więcej: okres zaborów potęgował integrację polskości, właśnie w obszarze religijności. Jedynym (prawie) jej uniwersalnym nośnikiem było chrześcijaństwo (łacińskie). Stąd Kościół dla Polaków, którzy nie posiadali niepodległego państwa, stawał się drogocenną i naturalną przestrzenią wolności.

Drugim momentem historycznym, pomagającym zrozumieć tło i przebieg procesów sekularyzacji i sekularyzmu, są wydarzenia roku 1968, który przyniósł Europie Zachodniej potężną rewolucję obyczajową i nadał zmianom społecznym, moralnym, kulturalnym, politycznym i gospodarczym niesłychany impet. Narodziły się całkowicie nowe trendy w kulturze młodzieżowej, podważając nie tylko ówczesne struktury burżuazyjnego społeczeństwa, ale poważnie kwestionując chrześcijańską moralność. Ze względu na dość szczelną podówczas „żelazną kurtynę”, w znikomej części doszło do przeniknięcia tych prądów do Europy Środkowej i Wschodniej. Ta część Starego Kontynentu i tym razem poszła inną drogą. Stała się bowiem wobec innych wyzwani. Musiała się zmagać z jedną z bardziej okrutnych postaci sekularyzmu, jakim była ideologia marksistowska w wersji stalinizmu. Przy tym nie miała ona jedynie postaci antyludzkiej i antychrześcijańskiej teorii, lecz przybierała konkretną formę fizycznego ucisku i prześladowań, nie pomijając również gospodarczego absurdu. Represje poprzez rozbudowany aparat milicyjny i tajną służbę bezpieczeństwa dotykały wszystkich, którzy

wykazywali niepoprawność polityczną wobec komunistycznego światopoglądu.

Wolno zatem skonstatować, że uwarunkowania polityczne, kulturalne, społeczne i gospodarcze wymusiły poniekąd inny rozwój procesów rozumienia i przeżywania chrześcijaństwa dla poszczególnych części Europy. Zamiast koncepcji sekularyzacyjnych, Kościół w Polsce wypracowywał teologię narodu (ks. Czesław Bartnik), polską teologię wolności (ks. Franciszek Blachnicki), kwestie godności osoby ludzkiej, jej praw i przywilejów (kard. Stefan Wyszyński, ks. Konstanty Michalski, kard. Karol Wojtyła, ks. T. Styczeń). To z teologii narodu i z polskiej teologii wolności zrodził się ostatecznie ruch „Solidarność”, wyrażający chrześcijańską wolność i moralność (ks. Józef Tischner).

Z kolei w płaszczyźnie sekularyzmu można dziś zauważyć jego dość znaczną intensywność, zupełnie nieprzystającą do polskiego kontekstu. Absolutnie nie są do zaakceptowania różne formy niesprawiedliwej krytyki czy wręcz oszczerstw. Z jednej strony trudno oprzeć się wrażeniu, iż jest on sztucznie transponowany na grunt polskiego doświadczenia chrześcijaństwa. Kościół ma za sobą niezwykle piękną historię, dlatego przysługuje mu należny respekt i winien kroczyć własną drogą. A z drugiej strony widać jasno, iż zarówno hierarchia, jak i wierni świeccy są nieprzygotowani do nowych form kooperacji i dialogu w pluralistycznym społeczeństwie demokratycznym. Brak dialogu jest dotkliwy nie tylko między Kościołem a światem, ale nie ma go w samym Kościele (np. między wiernymi świeckimi a duchowieństwem czy też wśród samych duchownych). Wielu duchownych w Polsce okazuje nadmierną wrażliwość, a wierni świeccy zachowują się dość pasywnie i nie poczuwają się do odpowiedzialności za całość kościelnego życia. Ciągłe jeszcze w Kościele nad Wisłą można obserwować zbyt wiele postaw tryumfalistycznych czy obciążonych nadmiernym instytucjonalizmem.

Chrześcijaństwo w Polsce dysponuje zbyt potężnym i bogatym potencjałem, który nie wolno ani lekceważyć, ani też biernie trwonić. To jest wielkie dziedzictwo całej Europy (por. św. Jan Paweł II). Dlatego smuci fakt bierności i „ugrzecznienia” ze strony hierarchii, co jest szczególnie dostrzegalne w odniesieniu do mass mediów. Rażąca jest powolność konferencji Episkopatu czy też poszczególnych biskupów ordynariuszy w ustanowieniu struktury „szybkiego reagowania” na obecne objawy dyskredytowania Kościoła jako niezbywalnego podmiotu życia społecznego. Nie bardzo wiadomo, dlaczego mamy pójść błędną drogą Kościoła katolickiego niektórych krajów Europy Zachodniej? Dlaczego przyzwalamy na coraz większe opustoszenie naszych świątyń? Dlaczego ze strony urzędowego Kościoła nie są podejmowane odpowiedzialne kroki, aby zapobiegać coraz większej marginalizacji chrześcijańskich wartości? Nie można przechodzić obojętnie wobec faktu, iż coraz mniej ludzi w Polsce publicznie i oficjalnie przyznaje się do Kościoła, choć są przecież ochrzczeni!

W polskiej przestrzeni teologicznej warto także zauważyć rzadkie głosy teologów, którzy poświęcili swoją uwagę zagadnieniom sekularyzmu i sekularyzacji, jednakże nie przeprowadzając analizy tych zjawisk w odniesieniu do sytuacji Kościoła w Polsce. Wypada przypomnieć myśl ks. Alfonsa Skowronka (ur. 1928) i jego ujęcie sekularyzacji jako „dzieła chrześcijańskiego”. Nie negując funkcji oczyszczającej samej sekularyzacji dla chrześcijaństwa, odnosi ją Skowronek zwłaszcza do instytucji, do kultury, do organizacji społecznych, ale nie do osoby ludzkiej jako takiej i jej transcendencji. Sekularyzacja jako fenomen znajduje się między religią a ateizmem. Dlatego może być pewnym impulsem do rewizji zastanych i skostniałych form, ale może też wprowadzać destrukcję i niewiarę, a nawet relatywizm i nihilizm³³. Prawdziwy Bóg objawienia judeo-chrześcijańskiego wciąż czeka jeszcze na pełne odkrycie. Zdaniem myśliciela z Piekar Śląskich, chociaż współczesne znamiona sekularyzacji sprowadzają się do trzech haseł: »odkościelnienie« (*Enkirchlichung*), »odchrześcijanienie« (*Entchristlichung*) i »odkonfesyjnienie« (*Entkonfessionalisierung*), to jednak sekularyzacja nie tylko nie jest wymierzona przeciwko chrześcijaństwu, lecz w pewnym sensie jest nawet jego dziełem. Mówienie o przeciwstawianiu się Kościoła sekularyzacji, zdaniem profesora teologii, jest niezrozumieniem istoty świeckości świata. Afirmacja idei sekularyzacji dokonała się jednak w teologii katolickiej najpełniej w idei autonomii rzeczywistości ziemskiej³⁴.

Na krajowej mapie teologicznej jest także do zauważenia ks. abp prof. Alfons Nossol, którego trudno w sensie ścisłym zaliczyć do nurtu teologii sekularyzacji, ale w jego dorobku znajdują się postulaty związane z tym kierunkiem myślenia. Najprawdopodobniej jest to wynik pokaźnego wpływu teologii K. Bartha wywartego na Nossola³⁵.

Jedną z najnowszych pozycji, jakie prezentują refleksję ze szczególnym uwzględnieniem sytuacji w Polsce, jest dzieło *Sekularyzacja, desekularyzacja, nowa duchowość*. które wyszło spod pióra ks. prof. Janusza Mariańskiego. Książka ta prezentuje analizę trzech odrębnych procesów przemian religijności europejskiej. W swoich badaniach socjologicznych autor przyjmuje tezę, że religijność balansuje „dialektycznie” między sekularyzacją i desekularyzacją, jakkolwiek ten pierwszy proces jest w Europie bardziej intensywny³⁶.

³³ Por. J. Mariański, *Sekularyzacja...*, s. 1090.

³⁴ A. J. Skowronek, *Sekularyzacja – wyzwanie dla Kościoła i teologów*, „Przegląd Powszechny” 10(2000), s. 27-43.

³⁵ Zob. A. Nossol, *Chrystologia Karola Bartha. Wpływ na współczesną chrystologię katolicką*, Lublin 1979.

³⁶ Por. J. Mariański, *Sekularyzacja, desekularyzacja, nowa duchowość. Studium socjologiczne*, Kraków 2013, s. 23.

6. WSKAZANIA MAGISTERIUM KOŚCIOŁA

W Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* znajdujemy pojęcie autonomii absolutnej i autonomii relatywnej. Absolutna niezawisłość oznacza świat niezależny od Boga, natomiast relatywna niezawisłość oznacza świat i człowieka określone w odniesieniu do Boga jako Stwórcy i Zbawiciela. Autonomia rzeczywistości ziemskich nie może mieć charakteru absolutnego, gdyż winna ona realizować się z poszanowaniem norm moralnych³⁷, z uznaniem Boga za sprawcę i cel wszystkich rzeczy³⁸. W przeciwieństwie do autonomii absolutnej (świat niezależny od Boga), autonomia relatywna rzeczywistości doczesnej polega na tym, że w odniesieniu do Boga Stwórcy i Chrystusa jako Głowy świat zyskuje swoje transcendentne określenie, poprzez tajemnicę Stworzenia i tajemnicę Chrystusa. Tak rozumiana sekularyzacja jest zjawiskiem różnym od ateizmu. Podstawowa zasada sekularyzacji zawiera się w Piśmie Świętym: *Wszystko bowiem jest wasze [...] czy to świat, czy życie, czy śmierć, czy to rzeczy teraźniejsze czy przyszłe, wszystko jest wasze, wy zaś Chrystusa, a Chrystus Boga* (1 Kor 3, 22).

Jakkolwiek Sobór Watykański II nie posłużył się pojęciem sekularyzacji, to jednak ukształtował naukę o względnej autonomii rzeczywistości doczesnej, która może być interpretowana jako teologiczny odpowiednik koncepcji sekularyzacji. W soborowym nauczaniu świat i Kościół muszą cieszyć się swoją własną, przynajmniej względną autonomią. Z naturalnego porządku rzeczy człowiekowi przysługuje suwerenność. Kościół zastrzega sobie jedynie dziedzinę moralności. Dokumenty Soboru, mówiąc o słusznej autonomii rzeczywistości doczesnej, dotyczącej człowieka, życia społecznego, nauki³⁹, wspólnoty politycznej⁴⁰, kultury⁴¹, podkreślają jednocześnie ich słuszny zakres. Autonomia rzeczywistości ziemskich nie jest jednak absolutna, lecz musi realizować się z uznaniem Boga za sprawcę i cel wszystkich rzeczy⁴², z przyjęciem norm prawa Bożego⁴³ i z respektowaniem zasad moralnych⁴⁴. Sobór przeciwstawia sekularyzacji *proces uświęcania*, który nie niszczy słusznej autonomii rzeczywistości ziemskich, przywraca Bogu należne Mu miejsce oraz uznaje Go za cel wszystkich rzeczy.

Czy teoria sekularyzacji – wobec tak zmasowanej agresji różnych form sekularyzmu – jeszcze dodatkowo nie spycha sfery religijnej poza obręb fundamen-

³⁷ Por. KDK 36.

³⁸ Por. KDK 20.

³⁹ Por. KDK 36.

⁴⁰ Por. KDK 76.

⁴¹ Por. KDK 56.

⁴² Por. KDK 20.

⁴³ Por. KDK 41.

⁴⁴ Por. KDK 36.

talnych spraw ludzkich? Czy oczekiwanie na nadejście pełnego (duchowego) chrześcijaństwa nie jest propozycją w sensie eschatologicznej wizji Joachima da Fiore? W każdej epoce dokonuje się przemieszczanie *sacrum i profanum*, nie można jednak sprowadzać tych procesów do niwelacji *sacrum*. Być może jest to szansa dla odkrywania nowych form *sacrum*, które kształtują się w obecnej fazie cywilizacji. Koncepcje sekularyzacji, przynosząc wyjaśnienie prawidłowości pewnych zmian, procesów uderzających we współczesną religijność, mogą przyczynić się do wypracowania pogłębionych form duszpasterskich⁴⁵.

7. KU NOWEJ DUCHOWOŚCI POSTNOWOCZESNEJ EUROPY?

Z tymi pytaniami pójdźmy jednak jeszcze dalej. Spróbujmy się zastanowić, czy procesy te można klasyfikować jako przyczynki ku duchowemu rozwojowi (sekularyzacja) czy raczej są one dowodem na propagowanie postaw ateistycznych (sekularyzm)? Jak patrzeć na różne postacie sekularyzmu, które wręcz niszczą nie tylko chrześcijaństwo, lecz nawet przejawy religijności? Czy można przejść obojętnie wobec ideologii *gender*? Jak klasyfikować teologię sekularyzacji? Czy można widzieć w niej jedynie poważny zamach na sakramentalność Kościoła? Czy nie stanowi ona kolejnej formy protestantyzacji ortodoksji katolickiej? Czy jest ona jakąś próbą reformy Kościoła w ramach posoborowego odchodzenia od eklezjologii instytucjonalnej? Czy zmiany zachodzące w chrześcijaństwie, zwłaszcza w krajach Europy Zachodniej, pozwalają na swoje uprawomocnienie w ramach wielowiekowego procesu rozwoju Kościoła?

Czy te przeciwstawne nurty ideowe (sekularyzm a ewangelizacja) zderzające się ze szczególną ostrością na gruncie europejskim nie są poszukiwaniem i wypracowywaniem nowych postaw duchowości dla postnowoczesnego człowieka? A może jest to nieodpowiedzialna interpretacja Jezusowego wskazania, które pojawia się w rozmowie z Samarytanką, że nadchodzi godzina, owszem już jest, aby Bóg nie był wielbiony ani na tej górze, ani w Jerozolimie. *Bóg jest duchem: trzeba więc, aby jego czciciele oddawali Mu cześć w Duchu i prawdzie* (por. J 4, 21.23). Jak wytłumaczyć to, co stało się w Québec, gdzie w bardzo krótkim czasie doszło do zamiany kanadyjskiego katolicyzmu masowego w masowe zeświecczenie? Czy chrześcijaństwo XXI wieku zegna się na naszych oczach z *christianitas*, osadzonym w myśli greckiej i metafizyce, próbując bardziej egzystencjalnie (czytaj: postmetafizycznie) wyrazić Dobrą Nowinę? Nie sposób tu uciec od pytania o kulturę, która winna stać się wehikułem dla Ewangelii. Nie można jednak zapominać, iż chrześcijaństwo nie jest ludzkim poszukiwaniem

⁴⁵ Por. W. Kulbat, *Nowe koncepcje sekularyzacji...*, s. 134-138.

metafizycznego Absolutu, lecz osobowym doświadczeniem żywego Boga, który szuka człowieka i udziela trudnych odpowiedzi na niełatwe ludzkie pytania⁴⁶.

Dlatego dziś wielu chrześcijan – szczególnie z krajów zachodniej części Europy – wyjeżdża do Azji, gdzie szuka pokoju, ukojenia, wewnętrznej interioryzacji, medytacji i modlitwy? Ta ucieczka jest potwierdzeniem, że Kościół w ich krajach zawierzył bardziej temu, aby „działać” niż „być”. Ortopraksja nie może górować nad ortodoksją. Wierni naśladowcy Chrystusa pokazują także wyraźnie, że ważniejsze jest „być” nad „działać” czy „mieć”. Człowiek współczesny postrzega siebie nade wszystko jako osobę operatywną (*homo faber*), jako kogoś, kto musi nieustannie działać. Owa koncentracja na pracoholizmie przeniknęła naturalnie i do Kościoła. Trzeba skrytykować ów model, który narodził się już dawno w Kościele ewangelickim, a który propagowała formuła autorstwa D. Bohnoeffera, że Kościół jest jedynie Kościołem wówczas, gdy istnieje dla drugich. Biskup ewangelicko-luterański Brandenburgii, Wolfgang Huber, trafnie zauważa, iż Kościoły protestanckie zredukowały swoje rozumienie chrześcijaństwa jedynie do etyki i diakonii. Ta koncentracja Kościołów protestanckich w Europie Zachodniej jedynie na etycznym wymiarze religii oraz praktycznej służbie potrzebującym doprowadziła do ich swoistej autosekularyzacji. Główną misją Kościoła nie jest jednak praktyczna realizacja królestwa Bożego na ziemi, lecz o wiele bardziej przepowiadanie królestwa obiecane przez Chrystusa i współpraca na rzecz jego przyjścia, aby doszło do wspólnoty człowieka z Bogiem. Autosekularyzacja wiary przez nadmierną instytucjonalność nie służy naszym siostram i braciom z Kościołów protestanckich, którzy noszą w swoich sercach wciąż nienasycone pragnienie transcendencji⁴⁷.

Z jednej strony sekularyzacja wywołała „odkościelnienie”, „odchrześcijanienie” i „odkonfesyjnienie”⁴⁸. Należy ją zatem postrzegać także jako wytwór nadmiernej instytucjonalizacji i poszukiwania nowych form wiary. Sekularyzacja to obrona świeckości świata, aby odsłaniać głębszą religijność i pozbywać się naiwnych, niekiedy wręcz magicznych form religii. Nie trzeba sekularyzacji koniecznie widzieć jako zamachu na pobożność ludową. Kościół bez owej ludowej, prostej i bogatej gleby pobożności nie zrodzi głębszej teologii. Jakkolwiek formy ludowych praktyk są fakultatywne, to jednak mimo wszystko są one niezbywalne dla rozwoju wiary. Afirmacja idei sekularyzacji dokonała się częściowo w Kościele poprzez wypracowanie przez teologię katolicką względnej autonomii rzeczywistości ziemskiej⁴⁹.

⁴⁶ Więcej na ten temat piszę w ramach komunijnej struktury Kościoła – por. A. Napiórkowski, *Rozwój i reforma Kościoła*, Kraków 2013, s. 177-200.

⁴⁷ Por. K. Koch, *Tempo di interiorità. Per una Chiesa che vive il mistero*, Brescia 2011, s. 168-169 (D. Bonhoeffer: „La chiesa è chiesa solo se e in quanto esiste per gli altri”).

⁴⁸ Por. A. J. Skowronek, *Sekularyzacja – wyzwanie...*, s. 27-43.

⁴⁹ Por. W. Kulbat, *Nowe koncepcje sekularyzacji...*, s. 138-139.

Z drugiej jednak teologia sekularyzacji postawiła pod znakiem zapytania instytucjonalny wymiar religijności i tym samym opowiedziała się za swoistą „kasacją” Kościoła. A przecież wiara chrześcijańska nie jest rzeczywistością subiektywną, ale właśnie w obrębie instytucji doznaje swojej weryfikacji i historycznej obiektywizacji. Wiąże się ona z określonymi prawdami wiary, z sakramentami i ich materialnymi znakami, z widzialną społecznością wierzących. Musi być wspólnotą konkretną i realną, a nie anonimową, gdyż to pozwala jej ujawniać misję głoszenia wobec świata Ewangelii miłosierdzia. Właśnie zsekularyzowane i pluralistyczne społeczeństwo bardziej jeszcze potrzebuje widzialnych świadków miłości Boga do człowieka⁵⁰.

W ostatnich latach można zaobserwować, jak Kościół w większości krajów Europy Zachodniej utracił charakter Kościoła masowego i ludowego (*Volkskirche*), a jednak nie stał się wyizolowaną enklawą czy gettem, mimo że wśród wielu katolików coraz głośniejsze mówi się o tym zagrożeniu. Wzywaniu do określania wyraźnych granic między chrześcijaństwem a światem, w sensie postaw sekciarskich czy izolacyjnych lub zagrożenie gettem, nie jest rzeczowym argumentem i nie koresponduje z duchem Ewangelii. Kościół Jezusa Chrystusa, posiadając posłannictwo misyjne, musi odważnie wychodzić do świata, aby to posłannictwo wypełniać, dlatego nigdy nie może przybrać charakteru sekty czy enklawy. Należy zatem zdecydowanie przestrzegać przed tendencjami obronnymi czy separacyjnymi. Chociaż jedynie niewielki procent wiernych utożsamia się w pełni z dogmatyczną i moralną doktryną swoich wspólnot religijnych, to jednak chrześcijaństwo kształtuje rodzinne, ludowe i narodowe tradycje.

Fakt ten pozwala patrzeć z nadzieją na obecność religii w przyszłym, coraz bardziej zróżnicowanym społeczeństwie. Kościołowi nie wolno poddawać się marginalizacji czy zamykać się w getcie, gdyż to oznaczałoby koncentrację na samym sobie. Choć dobra zbawcze są złożone w Kościele Chrystusowym, to jednak są dla całego świata. Nie wolno odbierać uniwersalizmu Ewangelii, którą Bóg poprzez Kościół kieruje do każdego człowieka wszystkich kultur i czasów. Chrześcijanie powinni poddać analizie i pewnej afirmacji podstawowe właści-

⁵⁰ Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Christifideles laici*, Watykan 1988, nr 4: *Jakże nie wspomnieć o uporczywym rozszerzaniu się zubożenia religijnego i ateizmu w jego rozmaitych formach, a zwłaszcza w formie najbardziej dziś może rozpowszechnionej, jaką jest sekularyzm? Człowiek, odurzony wspaniałością cudownych zdobyczy nieustannego rozwoju naukowo-technicznego, a przede wszystkim zafascynowany najdawniejszą, ale wciąż nową pokusą zrównania się z Bogiem (por. Rdz 3, 5) poprzez używanie wolności bez granic, podcina istniejące w jego sercu korzenie religijności: zapomina o Bogu, utrzymuje, że nie ma On dla jego życia żadnego znaczenia, odrzuca Go, czyniąc przedmiotem swego uwielbienia najróżniejsze »bożki«. Zjawisko sekularyzmu jest dziś naprawdę sprawą poważną. Dotyczy ono nie tylko jednostek, ale w pewnym sensie także całych wspólnot. Już Sobór zwracał uwagę na to, że »liczniejsze masy praktycznie odchodzą od religii«. Ja sam niejednokrotnie przypominałem o zjawisku dechrystianizacji, które występuje w narodach o dawnej tradycji chrześcijańskiej i domaga się bezzwłocznie nowej ewangelizacji.*

wości kultury XXI w., w tym sekularyzację i pluralizm. Właściwą postawą powinna być mądra i roztropna akceptacja pozytywnych cech kultury końca XX i początków XXI wieku. Właśnie w pluralistycznym społeczeństwie przyszłości chrześcijańskie Kościoły mogą odegrać ważną rolę, o ile staną się znakiem jedności pomiędzy ludźmi i narodami⁵¹.

Wypada pamiętać, że klasyczny paradoks ostatnich dziesięcioleci, wyrażający się w sloganie „Chrystus tak, Kościół nie”, przekształcił się w nowy: „religia tak, Bóg osobowy nie”. Ponadto coraz bardziej wzrosła liczba ludzi, deklarujących się jako „chrześcijanie niepraktykujący”. Utożsamili się oni z hasłem, jakie zdobyło znaczną popularność: „Wierzyć bez przynależności” (*Believing without belonging*), będącym owocem sekularyzacji naszego świata, pewnego powrotu *sacrum*, pluralizmu międzyreligijnego, narastającej marginalizacji religijności kościelnej czy też silnego dzisiaj indywidualizmu, które to zjawiska prowadzą do swego rodzaju „deinstytucjonalizacji” religii chrześcijańskiej. Znaczny impas dotknął standardowych modeli przekazywania wiary. Wzrosła także nieufność wobec doświadczenia socjalizacji religijnej (parafii, szkoły, stowarzyszeń, ruchów), co w znaczący sposób prowadzi do kryzysu przynależności do Kościoła.

W drugim Liście do chrześcijan w Koryncie Paweł Apostoł wyznaje: *mam upodobanie w moich słabościach, w obelgach, w niedostatkach, w prześladowaniach, w uciskach z powodu Chrystusa. Albowiem ilekroć nie domagam, tylekroć jestem mocny* (2 Kor 12, 10). Zbyt często zapominamy, że chrześcijaństwo nie jest jedynie religią, ale jest ono czymś więcej. Zapominamy, iż dla ojców Kościoła wiara w Jezusa Chrystusa nie była religią, ale Słowem Boga, które stało się ciałem. Chrześcijaństwo jest drogą, prawdą i życiem. Na drodze zaś się nie stoi, ale cały czas pielgrzymuje. Przed teologią znajdują się wielkie wyzwania, aby stopniowo wyprowadzać chrześcijaństwo z zawężeń judaistycznych i hellenistycznych. Ten dynamizm chrześcijaństwa podkreślał wielokrotnie Joseph Ratzinger. W książce *Sól ziemi* wyznawał, iż substancją wiary chrześcijańskiej nie jest teoria, lecz wydarzenie⁵². Z kolei już jako Papież wyłączył chrześcijaństwo z kategorii religii księgi. Do dziś zresztą funkcjonuje, właściwie nagminnie, nie do końca poprawne przekonanie, że istnieją trzy monoteistyczne religie księgi: judaizm ze swoją Torą, chrześcijaństwo z Biblią, a islam z Koranem. To z kolei zawężenie narzucił nam islam. W Adhortacji apostołskiej *Verbum Domini* Benedykt XVI trafnie zakwestionował rozumienie chrześcijaństwa jako religii księgi. Ojciec święty odnotował: *W Kościele otaczamy wielką czią święte Pisma, chociaż wiara chrześcijańska nie jest »religią Księgi«: chrześcijaństwo jest »religią „słowa” Bożego«, nie »słowa spisanego i milczącego, ale Słowa Wcielonego i żywego«⁵³.*

⁵¹ Por. W. Kulbat, *Nowe koncepcje sekularyzacji...*, s. 139-142.

⁵² Por. J. Ratzinger, *Sól ziemi*, Kraków 2005, s. 17.

⁵³ Benedykt XVI, Adhortacja apostołska *Verbum Domini*, Watykan 2010, nr 7.

Ostatecznie niech wolno będzie stwierdzić – nie wpisując się na listę żądano z rewolucyjnych manifestów – że trzeba ratować Jezusa przed „kościółkowatością”, rytuałem, obrzędowością, rutyną. Nie wolno uporczywie tkwić w „metafizycznych kleszczach” Kościoła, zredukowanego tylko do instytucji. Przed nami długa jeszcze droga. Kościół to wszyscy ochrzczeni. Nie wolno tolerować redukcjonizmu, gdy większość wiernych świeckich, mówiąc o Kościele, sprowadza go jedynie do duchowieństwa. Trzeba odwagi, aby pozbyć się nostalgicznego konserwatyzmu i pokornie podążać ku nowemu. Trzeba pozwolić Duchowi Bożemu, abyśmy w naszym pielgrzymowaniu zostali odnalezieni przez Chrystusa, który powiedział o sobie: *Ja jestem drogą i prawdą, i życiem* (J 14, 6).

8. JAK OCENIĆ SEKULARYZM, A JAK TEOLOGIĘ SEKULARYZACJI?

Trudno jest podejmować jakikolwiek dialog z różnymi postaciami sekularyzmu, który domaga się – i częściowo to realizuje – fizycznego unicestwienia chrześcijaństwa. Nie sposób pozostawać naiwnym wobec świadomego i zaplanowanego szerzenia idei ateistycznych. Coraz natarczywiej słyhać głosy przedstawicieli sekularyzmu domagające się usunięcia wszelkich przejawów religijności, a zwłaszcza chrześcijańskiej, z życia politycznego, społecznego, gospodarczego, kulturalnego i edukacyjnego. W mass mediach promuje się wręcz wzorce ateistyczne. Głośnym echem odbiła się książka Richarda Dawkinsa pt. *Urojony Bóg*, w której ten brytyjski biolog prezentując napastliwy ateizm, głosi iluzję Boga⁵⁴. Zastanawiające jest współczesne nasilanie się zjawiska ateizmu, który obecnie pojawił się w formie ateizmu obojętności, domagającego się likwidacji wszelkiej religii⁵⁵. Ta ostatnia forma, będąca konsekwencją naukowego fanatyzmu, o tyle jest śmieszna i jednocześnie niebezpieczna, iż jest zamknięta na jakikolwiek dyskurs. Jak głęboko posunął się proces ateizacji świadczą pub-

⁵⁴ Nie warto się tą książką szerzej zajmować, gdyż zawiera aż nazbyt wiele rzeczowych błędów, jak np. że autorem Listu do Hebrajczyków był Paweł z Tarsu. Doczekała się ona kilku wartościowych odpowiedzi z chrześcijańskiego punktu widzenia. Można tu wspomnieć pozycję pt. *Bóg nie jest urojeniem. Złudzenie Dawkinsa* (Alister McGrath i Joanna Collicutt McGrath).

⁵⁵ Por. R. Schröder, *Abschaffung der Religion? Wissenschaftlicher Fanatismus und die Folgen*, Freiburg-Basel-Wien-Freiburg im Br. 2011, s. 150-190. Ateizm jako taki istniał już w starożytności, choć oczywiście w odmiennym kształcie. Z pozycji politeistycznych, pojawił się też w formie zarzutu wobec chrześcijan, wyznających wiarę w jednego Boga. Interesującą postać ateizmu przedstawił niderlandzki filozof Baruch Spinoza w XVII w. Następnie Oświecenie wygenerowało tzw. religię rozumu jako formę ateizmu. Natomiast Feuerbach i Marks zatruli swoją epokę ateizmem spekulatywnym. Nie tak dawno sądziliśmy, że pożegnaliśmy ateizm metodyczny.

likacje, zwłaszcza na rynku frankofońskim, proponujące pewną namiastkę duchowości dla osób niewierzących. Paradoksalnie przedstawia się dziś ateistom duchowość bez Boga, pewne formy doświadczenia mistycznego z akcentem na ciszę, prostotę, jedność, akceptację, tzw. „uczucie oceaniczne” oraz śmierć i wieczność. To wszystko można znaleźć np. w książce pt. *Duchowość ateistyczna. Wprowadzenie do duchowości bez Boga*, która wyszła spod pióra André Comte-Sponville⁵⁶.

Wszystkie postaci sekularyzmu na czele ze współczesnym ateizmem, jakkolwiek domagają się zróżnicowanej i zindywidualizowanej oceny, to jednak w ich genezie należy upatrywać impulsów i motywów dla tego, co nazywamy: wolność człowieka, sprawiedliwość społeczna, protest przeciwko złu w świecie, krytyczna reakcja wobec religii, a zwłaszcza chrześcijaństwa, zgorszenia wynikające z nadużyć kościelnych i antyświadectwa, idącego tak ze strony duchowieństwa jak i wiernych świeckich.

A może też sekularyzm i sekularyzacja są przyczynkiem dla *theologia negativa* – którą to II Sobór Watykański całkiem pominął, a która to mówi o skrytości Boga? W tej perspektywie ateizm może się jawić jako ukryty teizm. Jakkolwiek sekularyzm z pozycji biblijnych i teologicznofundamentalnych ze swoją negacją Boga jest nie do utrzymania, to winien stać się przedmiotem teologicznej refleksji. Chrześcijaństwo to nie tylko *ratio pura*, ale i *cor purum et purificandum*⁵⁷.

Natomiast sekularyzacja stwarza większe pole do jej ambiwalentnej klasyfikacji. Według H. Friesa, *teologiczna interpretacja sekularyzacji musi być sądem zróżnicowanym. Właściwym słowem nie jest tutaj ani czyste nie, ani bezkrytyczne tak. W tym punkcie rozstrzygać musi wycucie dla tego, co chrześcijańskie oraz umiejętność rozróżniania duchów*⁵⁸. Zastanawia jednak fakt, że Jan Paweł II często mówił o zsekularyzowanym świecie, o szerzeniu się niewiary i obojętności religijnej. Zdaniem Papieża, w krajach poddanych sekularyzacji istnieje podatny grunt dla ideologii sekularyzmu: *U podstaw tego niepokojącego zjawiska leży chęć narzucenia wizji ludzkości bez Boga. Propaguje się indywidualizm, zrywa podstawową więź między wolnością a prawdą, niszczy oparte na zaufaniu relacje cechujące autentyczne życie społeczne*⁵⁹.

Sekularyzacja, prowadząc do uwolnienia się z naiwnych i magicznych elementów religijności pogańskiej, pozwala na nowo i głębiej postawić pytanie o Boga, a tym samym docierać do pełniejszej prawdy o człowieku i otaczającym go świe-

⁵⁶ Zob. A. Comte-Sponville, *Duchowość ateistyczna. Wprowadzenie do duchowości bez Boga*, tłum. E. Aduszkiewicz, Warszawa 2011, s. 219.

⁵⁷ Por. W. Kasper, *Bóg Jezusa...*, s. 72-78. Zastanawiając się nad pytaniem o Boga dziś, niemiecki teolog pokazuje bezradność teologii wobec zjawiska ateizmu.

⁵⁸ Por. U. Ruh, *Säkularisierung*, w: *Enzyklopädische Bibliothek*, t. 18, hrsg. F. Böckle, F.X. Kaufmann, K. Rahner, B. Walte, Freiburg im Br. 1982, s. 95.

⁵⁹ Jan Paweł II, *Przemówienie do biskupów australijskich przybyłych z wizytą ad limina Apostolorum 26 marca 2004 r.* „L’Osservatore Romano” 25(2004) nr 6, s. 25.

cie. Ponadto generuje większy obszar religijnej wolności i poszukiwań transcendentnych. Sekularyzacja nie tylko nie zdezaktualizowała pytań o ostateczny sens ludzkiej egzystencji, lecz pogłębiła ich znaczenie i niezbywalność. Człowiek wciąż może odnaleźć odpowiedź w przestrzeni Kościoła, który wniósł (i wciąż to czyni) swój wkład do powstania sytuacji religijnej wolności w zsekularyzowanym i pluralistycznym społeczeństwie. Respekt dla decyzji sumienia przyczynił się do indywidualizacji religijności. Uwolnienie się Kościoła spod wpływów państwa znacząco i pozytywnie wpłynęło na emancypację państwa spod bezpośrednich wpływów kościelnych⁶⁰. Oba podmioty w swojej samodzielności i autonomii odkrywając na nowo siebie same, zostają zmuszone do nowego samookreślenia i tym samym – szanując i respektując swoje odrębności – mogą lepiej służyć osobie ludzkiej w jej poszukiwaniu dobra duchowego i materialnego.

Modern Secularism and Theology of Secularization

Summary

This paper not only clarifies the concepts of secularism and secularization, but also analyzes them, and in its final part it evaluates them. The phenomenon of secularism is defined as an ideological and active attitude of hostility toward everything that is Christian. In turn, secularism, quite strongly associated with the current form of culture of societies and their development, is seeking autonomy and freedom. Radical (sometimes irresponsible) secularization thesis of the Protestant (R. Bultmann, K. Barth, D. Bonhoeffer, E. Fuchs, F. Gogarten, G. Vahanian, P. van Buren, W. Hamilton, Th. J. Alitzer, J.A.T. Robinson, D. Sölle, W. Pannenberg) mind has been adopted by most Catholic theologians with a reasonable reserve. Catholic doctrine accepts the autonomy of temporal realities and a specifically understood process of profanation of the world (*constructio mundi* and *consecratio mundi*). However, the fact that different sectors of earthly life are governed by their own relevant laws, does not mean that the created things are totally independent of God, or that man can dispose of them freely and without any relation to the Creator (K. Rahner, J. B. Metz, P. Teilhard de Chardin, M. D. Chenu, J. Danielou, G. Thils, Ch. Duquoc, J. Maritain, H. de Lubac, Y. Congar, Cz. Bartnik, A. Skowronek, A. Nossol, J. Mariański). The position of the Catholic Church on this matter is contained in the conciliar Constitution *Gaudium et Spes*.

Der heutige Säkularismus und die Theologie der Säkularisation

Zusammenfassung

Im Artikel werden die Begriffe Säkularismus und Säkularisierung nicht nur präzisiert, sondern auch analysiert und im letzten Teil auch beurteilt. Das Säkularismus-

⁶⁰ Por. W. Kulbat, *Nowe koncepcje sekularyzacji...*, s. 142-144.

phänomen wird als ideale und aktive Haltung der Feindlichkeit gegenüber allem Christlichen definiert. Die Säkularisierung dagegen, verhältnismässig eng mit der jetzigen Form der Kultur und der Entwicklung der Gesellschaften verbunden, ist die Suche nach der Welt der eigenen und richtigen Freiheit und der ihr zustehenden Autonomie. Radikale (manchmal verantwortungslose) Thesen der protestantischen säkularistischen Reflexion (R. Bultmann, K. Barth, D. Bonhoeffer, E. Fuchs, F. Gogarten, G. Vahanian, P. van Buren, W. Hamilton, Th. J. Alitzer, J.A.T. Robinson, D. Sölle, W. Pannenberg) wurden seitens der Mehrheit der katholischen Theologen mit einer begründeten Distanz zur Kenntnis genommen. Die katholische Doktrin akzeptiert zwar die Autonomie der irdischen Wirklichkeiten und den richtig verstandenen Prozess der Profanation der Welt (*constructio mundi* i *consecratio mundi*). Die Tatsache jedoch, dass verschiedene Sektoren des irdischen Lebens ihren eigenen Gesetzen folgen bedeutet keineswegs, dass geschaffene Dinge völlig unabhängig sind von Gott bzw. dass sie der Mensch beliebig und ohne jegliches Verhältnis zum Schöpfer verwenden darf. (K. Rahner, J. B. Metz, P. Teilhard de Chardin, M. D. Chenu, J. Danie-lou, G. Thils, Ch. Duquoc, J. Maritain, H. de Lubac, Y. Congar, Cz. Bartnik, A. Skowronek, A. Nossol, J. Mariański).

Słowa kluczowe: sekularyzm, sekularyzacja, protestancka teologia sekularyzacji, katolickie nauczanie na temat autonomii rzeczywistości doczesnych, sekularyzm i sekularyzacja w Polsce, rozwój Kościoła, nowa duchowość postmodernistyczna.

Keywords: secularism, secularization, Protestant secular theology, Catholic doctrine of the autonomy of temporal realities, secularism and secularization in Poland, the growth of the Church, new postmodern spirituality

Schlüsselworte: Säkularismus, Säkularisierung, protestantische Säkularisierungstheologie, katholische Säkularisierungstheologie, Katholische Lehre über die Autonomie der irdischen Wirklichkeiten, Säkularismus und Säkularisierung in Polen, Entwicklung der Kirche, neue postmoderne Spiritualität.

KS. MACIEJ HULAS

ŹRÓDŁA SEKULARNOŚCI. ANALIZA WYBRANYCH ASPEKTÓW SEKULARYZACJI

1. RELIGIA WCIAŻ OBECNA

Religię najprościej można określić jako relację ludzi do rzeczywistości transcendentnej, która zakłada istnienie świata innego niż dostrzegalny zmysłami, opartego na wiecznym i boskim porządku w którym przyjmuje się istnienie dobra wyższego niż pomyślność w znaczeniu ziemskim¹. Świat taki daje jego uczestnikom poczucie sensu i ostatecznego spełnienia. Transcendencja wykracza poza ograniczenia rzeczywistości aktualnie istniejącej i wychodzi poza aktualny czas. Nie tylko antycypuje rzeczywistość niewidzialną, ale też przyjmuje kosmiczną temporalność, w której trzy wymiary czasowe przeszłość, teraźniejszość i przyszłość przenikają się tworząc jeden amalgamat wiecznej ciągłości. Kant rozumiał transcendentność jako zdolność poznania rzeczy zanim staną się one przedmiotem doświadczenia². Religia jest zatem relacją uczestników świata immanentnych odniesień procesów i zdarzeń do rzeczywistości pozaempirycznej, której ludzkie możliwości poznawcze nie są w stanie przeniknąć, którą człowiek jednak intuicyjnie wyczuwa, a odczucie to rodzi w nim komfort i spełnienie.

Wyobrażenie boskości i wieczności jest uwarunkowane kontekstualnie, zależy od czasu i miejsca. W wielkich cywilizacjach antycznych idea transcendencji przyjęła postać systemów religijnych, które dały początek unikalnym kulturom z ich etycznym wartościowaniem, estetycznymi standardami, potencjałem rozumienia i wyjaśniania rzeczywistości. Potrzeba nieskończoności daje o sobie znać również w tych kontekstach, które *ex definitione* zaprzeczają jej istnieniu. Francuskie oświecenie usuwając religię z przestrzeni publicznej, nie zdołało usunąć fundamentalnych pytań dotyczących znaczenia życia, jego ostatecznego

¹ Ch. Taylor, *A Secular Age*, Cambridge – London 2007, s. 20.

² I. Kant, *The Critique of Pure Reason*, trans. J.M.D. Meiklejohn, An Electronic Classic Series Publication, [1781] s. 43. <http://www2.hn.psu.edu/faculty/jmanis/kant/critique-pure-reason6x9.pdf> [dostęp 8.10.2014 r.].

sensu i celu. W pewnym sensie potrzebę transcendencji zaspokajał nacjonalizm czy mitologia narodowa mogące uchodzić za substytuty religii³. W warunkach dwudziestowiecznych totalitaryzmów potrzeba religijna w pewnym sensie materializowała się w kultycznym odniesieniu do ideologii, o czym świadczy forma publicznych manifestacji czy quasi-religijna cześć oddawana przywódcom politycznym i ich „wiecznej nieomylności” nasuwająca skojarzenia misteriów i obrzędowości⁴. Również współczesny zaangażowany ateizm, który mobilizuje potencjał intelektualny i motywacyjny, może rodzić skojarzenia z religią, w której transcendencja zdefiniowana została jako nicość lub nieistnienie⁵.

Religia angażuje obszar najbardziej osobistych odniesień ludzkich. Podobnie jak miłość, rządzi się własną logiką opartą bardziej na intuicji, przeświadczeniu i emocjach, niż na „twardym” fundamencie racjonalnym. Religii nie sposób ani do końca zrozumieć, ani wyjaśnić. Jej obszarem odniesienia jest rzeczywistość transcendentna, która wymyka się empirycznemu poznaniu. Nie sposób jej zatem naukowo ani potwierdzić, ani obalić gdyż dowód empiryczny należy do innego porządku kognitywnego niż złożona treść religijnych odniesień. Nowożytna historia cywilizacji zachodniej zna wiele momentów proklamowania śmierci religii - żadne z nich jak dotąd nie okazało się trafione. Religia oparła się nawałowi racjonalno-scjencyistycznych ideologii oświecenia, przetrwała też hekatombę dwudziestowiecznych totalitaryzmów których przywódcy usiłowali realizować szaleńczą ambicję zawładnięcia ludzkim sumieniem i wykreowania nowej transcendencji uosobionej przez rasę, klasę społeczną czy ideę nadczłowieka.

Religia w żadnym stopniu nie uległa historycznej dewaluacji. Epicentrum jej oddziaływania mogło przesunąć się jedynie na inne obszary geograficzne i kręgi kulturowe. W niektórych ustrojach autorytarnych, religia wykorzystując swój status względnej nienaruszalności i autonomii wobec władzy państwowej, użyczała swego własnego obszaru niezależności jako przestrzeni formowania się społeczeństwa obywatelskiego. To oznacza, że obok swej funkcji kultycznej spełniała ważną rolę społeczną jako przestrzeń inicjatywy obywatelskiej⁶. Religia jest wciąż żywa we współczesnej kulturze zachodniej zafascynowanej skutecznością i innowacją, choć zmienia się jej charakter. Coraz częściej z fenomenu kulturowo-społecznego staje się przedmiotem osobistego wyboru. Nie ma podstaw by religię uznawać za anachronizm, element wymienny, który zanika

³ F. Medved, *Nation and Patria in the Emerging World Order*, „GeoJournal”, 43/1(1997), s. 13.

⁴ H. Arendt, *Korzenie Totalitaryzmu*, tłum. D. Grinberg, M. Szawiel, Warszawa [1951] 2012, s. 501nn.

⁵ Zaangażowany „misyjny ateizm” uwidacznia się w publicznych wystąpieniach Richarda Dawkinsa. Zob. Richard Dawkins and Catholic Cardinal George Pell discuss religion, morals and evolution on Q&A (10-4-2012 ABC TV).

⁶ J. Casanova, *Civil Society and Religion. Retrospective Reflections on Catholicism and Prospective Reflections on Islam*, „Social Research”, 68/4(2001), s. 1045-1046.

wraz z wzrastającym poziomem świadomości w myśl założeń tezy sekularyzacyjnej⁷. Habermas skądinąd uznający konieczność „metodologicznego ateizmu” w dyskursie naukowym, zdaje się rewidować swoje stanowisko w tej kwestii. Określa współczesne społeczeństwo jako „post-sekularne”, w którym mimo postępującej sekularyzacji religia wciąż odgrywa istotną rolę źródła zasobów kultury, której to roli nie była w stanie przejąć filozofia sekularna⁸.

Zmniejszenie społecznego znaczenia niektórych tradycyjnych religii instytucjonalnych, idzie w parze ze wzrostem zainteresowania duchowością realizowaną w obrębie wolnych i półformalnych grup religijnych⁹. Wyraziste obrazy *bibliae pauperum* znajdują współczesne odpowiedniki i formy. Treść religijna znajduje nowe miejsce we współczesnej konsumpcyjnej kulturze Zachodu. Funkcjonują nowoczesne centra duchowości propagujące pogłębione życie religijne, a treść religijna obecna jest w elektronicznych mediach w postaci przekazów telewizyjnych i stron internetowych. Obchody Światowych Dni Młodzieży, organizowanych przez Kościół katolicki w różnych rejonach świata, spotykają się z jednoznacznym pozytywnym odbiorem młodych ludzi budząc ogólnie życzliwe zainteresowanie treścią religijną. Niewytłumaczalne zjawiska, jak przypadki krwawiących hostii, w których stwierdzono procesy obustronnej absorpcji żywych komórek i nieożywionej materii, wprawiają w konsternację świat nauk molekularnych skłaniając do rewizji uznanych teorii jak teoria ewolucji¹⁰. Niepokoje wokół państwa islamskiego zdają się potwierdzać tezę Immanuela Wallersteina, że religia stanowi wciąż jedną z kluczowych sił rządzących współczesną temporalnością¹¹. Uniwersalny charakter religii, jej absolutna ponadhistoryczność i obecność w każdym bez wyjątku kręgu kulturowym każe myśleć o niej, jako o naturalnym i nieodzownym komponencie ludzkim. Gdy w ten sposób spojrzymy na religię, wówczas i potrzeba religijna zaczyna się jawić się jako naturalna i nieodzowna. Skąd zatem ateizm i sekularyzacja? W niniejszym artykule wskażę na niektóre historyczne i konceptualne źródła sekularności, oraz na kluczowe założenia sekularnego porządku, które doprowadziły do redefinicji natury instytucji społecznych: rynku, państwa, społeczeństwa obywatelskiego.

⁷ Obszernie na ten temat Janusz Mariański, *Kościół katolicki w Polsce a życie społeczne. Studium socjologiczno-pastoralne*, Lublin 2005, s. 20-35.

⁸ J. Habermas, *The Future of Human Nature*, Cambridge – Oxford 2003, s. 103n.; J. Habermas et al., *Secularism's Crisis of Faith*, „New Perspective Quarterly” 25/4(2008), s. 17-29.

⁹ S. Bruce, *Religion in the Modern World. From Cathedrals to Cults*, Oxford – New York 1996.

¹⁰ R. Tesoriero, L. Han, *Unseen New Evidence. The Origin of Life under the Microscope*, Kincumber 2013.

¹¹ I. Wallerstein, *Cultures in Conflict? Who are We? Who are the Others?*, „Journal of the Interdisciplinary Crossroads” 1/3(2004), s. 511-514.

2. WYOBRAŻENIA NOWOŻYTNEJ AUTONOMII

Transformacje nowożytności, humanizm i towarzysząca mu dekonstrukcja spekulatywnego inkluzyjnego systemu rozumienia rzeczywistości, fragmentaryzacja wiedzy skierowały kognitywną soczewkę zainteresowania na człowieka jako istoty należącej do rzeczywistości immanentnej i realizującej się w przestrzeni immanentnego świata. Takie przesunięcie samo w sobie rewolucyjne nie wzięło się z nikąd. Było konsekwencją nowożytnego niepokoju poznawczego, który przełamywał średniowieczny utrwalony, spekulatywny, teleologiczny, zintegrowany, uporządkowany system wyjaśniania świata i procesów w nim zachodzących. Odkrycie Kopernikańskie zmieniło obowiązujące wyobrażenia o kosmosie ukazując zarazem i względność i peryferyjność cywilizacji ziemskiej. Odkrycie Nowego Świata i opłynięcie ziemi dookoła zmieniło utrwalone wyobrażenia o ziemi odsłaniając z kolei względność cywilizacji europejskiej. Szesnastowieczny podział chrześcijaństwa zachodniego oraz zażegnanie siedemnastowiecznych wojen religijnych wprowadziły do teorii politycznej nieznane dotąd kategorie, jak: odrębność i suwerenność¹². Dekonstrukcję systemu średniowiecza spotęgowało wynalezienie druku. Pojawienie się drukowanego tekstu przyspieszyło proces formowania się tożsamości narodowych przez wprowadzenie pisanej formy języków narodowych funkcjonujących dotąd wyłącznie jako środki komunikacji werbalnej¹³. Ponadto druk i papier obniżyły koszt dostępu do słowa pisanego, co było milowym krokiem w kierunku upowszechnienia czytelnictwa; dało impuls dla rozwoju kultury literackiej, a wraz z nią zdynamizowało wzrost świadomości jednostek, która stała się podstawą autorefleksji człowieka nad tym co stanowi jego własną istotę¹⁴. Nowożytność stała się historyczno-kulturową areną, w której idea autonomii mogła nabierać realnych kształtów. Autonomię generalnie łączono z wyzwoleniem od ograniczeń inkluzyjnego systemu średniowiecznego, który obejmował i regulował wszystkie bez wyjątku funkcjonalne odcinki życia: wiedzę, ekonomię, politykę, rodzinę i religię – uzasadniając i legitymizując obowiązujące w ich obrębie procesy i prawa przez odniesienie do rzeczywistości transcendentnej.

Kwestia autonomii wyraźnie wybrzmiewa w *Oration on the Dignity of Man* – apelu dwudziestokilkuletniego Mirandoli skierowanego do duchownych – ówczesnych depozytariuszy wiedzy. Przesłanie tekstu było czytelne, jednoznaczne i w pewnym stopniu obrazoburcze – człowiek jest wolny z natury i jest poza ja-

¹² C. Calhoun, *Nations Matter Culture, History, and the Cosmopolitan Dream*, London – New York 2007, s. 15-16.

¹³ B. Anderson, *Wspólnoty wyobrażone. Rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, tłum. S. Amsterdamski, Kraków - Warszawa 1997.

¹⁴ J. Habermas, *Strukturalne przeobrażenia sfery publicznej*, tłum. W. Lipnik, M. Łukaszewicz, Warszawa 2007, s. 140nn.

kimkolwiek zasięgiem woli Boga, czy Bożej łaski. Manifest Mirandoli stanowił pochwałę racjonalności. To uwolniony rozum jednostki miał ją uczynić twórcą otaczającej rzeczywistości i wynieść naturę ludzką na poziom rzeczy nadprzyrodzonych¹⁵. Tego typu rozumowanie wyzwalało naturę ludzką z podległości porządku transcendencji. Mirandola bardzo optymistycznie przedstawił naturę ludzką i jej zdolność przekraczania granicy oddzielającej świat immanentny od transcendentnego, a jego egzaltacja człowiekiem, pozostawiała niewiele miejsca dla tradycyjnego średniowiecznego rozumienia natury ludzkiej. Dzięki swej inteligencji człowiek miał mocą własnych sił generować własną nieskończoność i boskość, w których bynajmniej się nie alienował, gdyż boskość miała być jego naturalnym atrybutem¹⁶.

U Johna Locke'a idea autonomii wybrzmiewa między innymi tam, gdzie pisze o indywidualnym prawie do posiadania własności. Człowiek jako istota zdolna do samodyscypliny, do decydowania o sobie i swym działaniu posiada ideę własności wpisaną w jego naturę, uważa Locke. Inwencja i postęp podnoszą poziom bytowania, a praca która idzie w parze z ludzką inwencją dodatkowo ją rozwija. Locke, skądinąd klasyk liberalizmu i współtwórca sekularnego porządku społeczno-moralnego argumentował na rzecz autonomii stosując kategorie i sposoby myślenia *stricte* teologiczne¹⁷.

Immanuel Kant pisze o autonomii jako podstawie godności natury ludzkiej i każdej natury rozumnej¹⁸. Przedstawia ją w kontekście indywidualnego sumienia jako ostatecznej instancji moralnej rozstrzygającej o tym co słuszne, co sprawiedliwe i niesprawiedliwe. Sumienie jest moralnym prawem które implikuje obowiązki rozumu praktycznego, uważa Kant. Osobowa dyspozycja życia i działania według autonomicznego głosu sumieniem jest owocem moralnego i umysłowego oświecenia; przejawia się w umiejętności racjonalnego rozeznania w kwestiach będących przedmiotem wartościowania moralnego i jest podstawowym warunkiem porzucenia stanu zawinionej niedojrzałości. Realiz-

¹⁵ „If, however, you see a philosopher, judging and distinguishing all things according to the rule of reason, him shall you hold in veneration, for he is a creature of heaven and not of earth”. G.P. della Mirandola, *Oration on the Dignity of Man*, w: <http://vserver1.cscs.lsa.umich.edu/~crshalizi/Mirandola/>

¹⁶ Obszerniej na ten temat zob. W.G. Craven, *Giovanni Pico della Mirandola – Symbol of His Age: Modern Interpretations of a Renaissance Philosopher*, Droz 1981, s. 77-82; D. Nowakowski, *Absolutnie wolny? Wolność człowieka w filozofii Giovanniego Pico Della Morandoli*, „Folia Philosophica” 24(2011), s. 9-18.

¹⁷ J. Locke, *Two Treatises of Government. In the Former, The False Principles and Foundation of Sir Robert Filmer, and His Followers, Are Detected and Overthrown: The Latter, Is an Essay Concerning the Original, Extent, and End, of Civil Government*, from *The Works of John Locke. A New Edition, Corrected. In Ten Volumes. Vol. V.* London: Printed for Thomas Tegg; W. Sharpe and Son, G. Offor; G. and J. Robinson; J. Evans and Co, R. Griffin and Co. Glasgow, J. Gunning, Dublin 1823, s. 123-124.

¹⁸ I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Kęty 2001, s. 52.

zacja autonomii u Kanta zakłada intelektualny nonkonformizm wobec utrwalonego porządku społecznego. Kant sugeruje, że nowy ład moralny powstaje jako produkt racjonalnego umysłu działającego w myśl zasady imperatywu kategorycznego i moralnego¹⁹.

Adam Ferguson, szkocki klasyk społeczeństwa obywatelskiego, postrzega ideę autonomii między innymi w kontekście działalności gospodarczej. Nadanie wolności jednostkom przez przywrócenie im wiary w siebie miało pomóc odkrywać wartość tego kim są. Będąc wolnymi, jednostki łatwiej zaangażowałyby racjonalność w działalności gospodarczej; łatwiej zdołałyby mobilizować potencjał twórczy, którego uaktywnienie byłoby z pożytkiem dla reszty społeczeństwa, gdyż dowartościowałyby auto-refleksyjność, odpowiedzialność i przedsiębiorczość²⁰.

Ekonomiczna autonomia jednostki ma związek z autonomią i pozycją gospodarczą opisanego przez Jürgena Habermasa burżuazyjnego mieszczaństwa (*homme-citoyen*). Społeczna i ekonomiczna pozycja nowożytnego mieszczaństwa wynikała ze świadomości i krytycznej racjonalności. Ta krytyczno-racjonalna świadomość rozwinięta i ugruntowana w salonowej debacie nad literaturą uzdolniła nowożytne mieszczaństwo najpierw do zrozumienia wartości jego własnego społecznego usytuowania, a następnie wyposażyła je w skuteczne narzędzie argumentacyjne, pozwalające mieszczaństwu ochronę jego partykularnych interesów rynkowych ubrać w narracyjną formę ochrony dobra wspólnego²¹.

Rozważania na temat nowożytnej autonomii niech zakończy stanowisko Martina Heideggera, którego teoria, mimo że pochodzi z dwudziestego wieku, rzuca cenne światło na kwestię autonomii. Heidegger wychodzi od rozróżnienia dwóch typów wolności: negatywnej i pozytywnej. Pierwsza manifestuje się w *braku* przymusu, który uniezależnia człowieka od konieczności natury i determinizmu historii; oraz od transcendencji. Uważa, że aprioryczna niezależność od Boga uzdalnia do świadomego poszukiwania i wchodzenia w relację z nadprzyrodzonością²². Pozytywna wolność natomiast jest dyspozycją uzdalniającą do podejmowania konkretnych działań. Wolny podmiot jest zdolny do samostanowienia o sobie, jest dysponowany aby dobierał sposoby i środki konstruktywne-

¹⁹ I. Kant, *Odpowiedź na pytanie: czym jest oświecenie?* [1784], w: I. Kant, *Rozprawy z Filozofii Historii*, tłum. M. Żelazny, T. Kupiś, D. Pakalski i in., Kęty 2001, s. 44n; I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. oraz przedmowa i przypisami opatrzył J. Gafecki, Warszawa 1984, s. 58; R. Zippelius, *Rechtsphilosophie*, München 2003, s. 127-128, 219.

²⁰ A. Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society* [1767], The Online Library of Liberty, s. 127nn. http://files.libertyfund.org/files/1428/Ferguson_1229_EBk_v7.0.

²¹ Krytyczna racjonalność obywatelskiego mieszczaństwa jest głównym tematem książki J. Habermasa *Strukturalnych przeobrażeń sfery publicznej*.

²² M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944, Bd. 31, *Vom Wesen der Menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*, (Hg.) Hartmut Tietjen, Freiburger Vorlesung Sommersemester 1930, Frankfurt am Main 1982, s. 6-7.

go podejmowania wyzwań, które nie polegają na negatywnym odrzuceniu lecz na pozytywnym otwarciu²³. Autonomia według Heideggera polega na zdolności praktycznego realizowania wolności pozytywnej przy pełnej wolności woli, w której odpowiedzialność bierze górę nad spontanicznością i ją temperuje²⁴.

3. SEKULARYZACJA VERSUS SEKULARYZM – RÓŻNICE KONCEPTUALNE

Pojęcia sekularyzacja i sekularyzm są niekiedy stosowane zamiennie, zwłaszcza w języku codziennym dopuszczającym różne skróty myślowe. Jest to oczywiście podejście błędne. Sekularyzacja i sekularyzm to dwa odrębne terminy, choć odnoszą się do tej samej rzeczywistości – religii. Sekularyzację najprościej określa się jako *proces* w którym religia traci moc oddziaływania na różne obszary życia społecznego, tak w obszarze publicznym jak i osobistym²⁵. Charles Taylor w swym kultowym dziele o erze sekularnej wymienia trzy typy sekularyzacji. *Pierwszy* polega na usuwaniu się religii ze sfery publicznej, czyli z obszaru kluczowych instytucji społecznych: polityki, ekonomii, nauki, sztuki. *Drugi* typ ma bardziej personalny charakter i oznacza zanikanie wiary religijnej i praktyk religijnych jednostek w skutek modernizacji życia. *Trzeci* typ dotyczy warunków wiary i polega na tym, że w społeczeństwach, w których wcześniej była ona kwestią społeczno-kulturową obecnie przestaje być oczywistym elementem codzienności, staje się opcją jedną z wielu i związana jest z osobistym wolnym wyborem²⁶.

Sekularyzacja ma historyczne i koncepcyjne źródło w nowożytności i od tamtego czasu nieprzerwanie zmienia dynamikę życia ludzi, charakter i formy funkcjonowania kluczowych instytucji społecznych. Według klasycznych teorii socjologicznych motorem sekularyzacji jest wzrost cywilizacyjny, który podnosząc poziom egzystencji oraz zwielokrotniając paletę życiowych wyborów i form życia, powoduje, że religia zwłaszcza w bogatych rejonach świata zachodniego staje się jedną z wielu opcji. Ze wzrostem cywilizacyjnym, rozwojem szczegółowej wiedzy empirycznej, nowym uzasadnieniem ustrojów politycznych (demokracja) – idzie w parze otwarty rynek idei, który z kolei generuje pluralizm światopoglądowy. Proces sekularyzacji prowadzi do prywatyzacji religii. Z fenomenu społeczno-kulturowego religia staje się kwestią osobistego wyboru. Najogólniej ujmując, sekularyzacja jest wynikiem historycznego procesu *odejmowania*, w którym porządek immanentny zaczyna dominować nad

²³ M. Heidegger, *Vom Wesen der Menschlichen...*, s. 20-21.

²⁴ tamże, s. 296.

²⁵ A. Giddens, *Sociology*. Fifth Edition with the assistance of Simon Griffiths, Cambridge 2007, s. 553n.

²⁶ Ch. Taylor, *A Secular Age...*, s. 1-4.

transcendentnym, wypiera go, skutkiem czego coraz mniej treści religijnej i coraz mniej odniesień do transcendencji funkcjonuje w instytucjonalnej przestrzeni życia politycznego, w obyczajowości, w relacjach ekonomicznych, nauce itd.

Historyczna zbieżność sekularyzacji z rewolucjami nowożytności: scjentyzyczną, technologiczną, polityczną pozwala widzieć sekularyzację jako dychozomię dwóch porządków – *ustępującego* transcendentnego oraz *następującego* immanentnego – w której porządek transcendentny zanika. Należy jednak zaznaczyć, że cywilizacyjny paradygmat nowożytności promował porządek immanentny nie dlatego, że nowożytność była apriorycznie uprzedzona do religii, wobec której immanencja była alternatywą, ale dlatego, że był to porządek następujący, który tworzył strukturę szeroko rozumianego postępu oraz kreował przestrzeń realizacji nowej antropologii – jednostki wyposażonej w niezbywalne naturalne prawo wyłącznego samostanowienia o sobie. Marginalizacja religii nie wynikała zatem z apriorycznej niechęci wobec religii, lecz z faktu zafascynowania nowym porządkiem, który kreował warunki wspierające organizacyjno-technologiczną optymalizację oraz pozwalał realizować kluczowe idee epoki. Dlatego przyjmuje się, że sekularyzacja jest procesem neutralnym, tzn. nie jest wynikiem apriorycznej niechęci wobec religii, nie zawiera negatywnego ładunku ideologicznego, lecz jest następstwem starcia procesów cywilizacyjnych.

Sekularyzm odwrotnie, nie jest neutralnym brakiem, lecz zaangażowaną *obecnością*. Już sam przyrostek *-izm* sygnalizuje, że chodzi o kierunek, lub ideologię, która wyrasta z konkretnej idei jako jej interpretacja. Sekularyzm można uznać za doktrynę, której podstawą jest sekularność, rozumiana jako negatywna wolność od religii. Ponieważ doktryny i ideologie rodzą się przeważnie w konkretnych konfiguracjach politycznych jako odpowiedzi na potrzeby chwili, sekularyzm jest właśnie przykładem ideologii, której sens, założenia i cele stają się zrozumiałe, gdy uwzględni się właściwy mu kontekst historyczny oraz udział specyficznych konstelacji ideowych. Sekularyzm występuje na różnych płaszczyznach. Zmienia nie tylko religię, lecz rzutuje na całą kulturę. Może przybierać postać ideologii, wówczas staje się przedmiotem analiz teoretyczno-krytycznych. Może też występować jako indywidualny światopogląd jednostki, wówczas staje się soczewką indywidualnego postrzegania rzeczywistości i wpływa na kształt indywidualnych opinii i sądów. Sekularyzm z definicji przybiera postać praktycznej postawy jednostek i zbiorowości wobec religii, wówczas staje się zasadą działania praktycznego. Może funkcjonować jako konstytucyjnie określona postawa wobec religii bądź jako istotny aspekt kierunków filozoficznych i dyscyplin naukowych. Na każdej z wymienionych płaszczyzn pojawia się jako aktywna obecność – w żadnym razie nie jako ontyczny brak religii²⁷. Wprawdzie sekularyzacja i sekularyzm

²⁷ C. Calhoun, *Time, World, and Secularism*, w: *The Post-Secular in Question: Religion in Contemporary Society*, red. P. Gorski i in., New York 2012, s. 335nn.

mają wspólne źródło, niemniej funkcjonują w oddzielnych ramach konceptualnych i mają różną historię.

4. SEKULARYZM JAKO PRODUKT PROCESU HISTORYCZNEGO

Sekularyzm nie stanowi jednolitej i uniwersalnej jednostki konceptualnej. Występuje w różnych kontekstach kulturowych i przyjmuje różne postacie, które stają się podstawą zróżnicowanych postulatów i działań. Craig Calhoun uważa, że historia sekularyzmu zachodniego jest *de facto* historią sprzeciwu wobec dominacji chrześcijaństwa²⁸. Warto zaznaczyć, że przed-nowożytna dominacja religii wynikała z funkcji, jaką religia pełniła w warunkach kiedy np. jeszcze nie znana była konstytucja, której moc wiążąca znajdowała podstawę w woli ogółu. W sytuacji braku konstytucji religia była jedyną trwałą podstawą legitymizującą legalność kluczowych instytucji społecznych, była też głównym katalizatorem regulującym funkcjonowanie: państwa, ekonomii, nauki, rodziny i przestrzeni kultu. Uwzględnienie organizującej funkcji religii tłumaczy dominujący charakter religii w średniowieczu oraz pozwala zachować krytyczny dystans wobec niekiedy spotykanych stanowisk ideologicznych, które usiłują tak rozumianą społeczno-polityczną funkcję religii, zwłaszcza katolickiej, interpretować jako pewnego rodzaju religijny kolonializm. Tego typu podejście jest ze wszech miar błędne, gdyż kolonializm zakłada wkroczenie na obszar obcej kultury, podporządkowanie jej, uzależnienie i eksploatację. Religia tymczasem w warunkach późnego średniowiecza i nowożytności nie kolonizowała nowych obszarów, lecz funkcjonowała jako narzędzie stabilizujące i broniła swej pozycji w obszarach w których była obecna przez stulecia.

Współczesny sekularyzm przybiera postać zarówno idei, jak i praktycznej zasady działania. W obu przypadkach chodzi o izolowanie bądź usuwanie religii z porządku życia publicznego. Sekularyzm na obecnym etapie historii jest skutkiem trwającego od stuleci procesu, dialektycznego oddziaływania na siebie antyreligijnych obszarów: *sekularności* i *wieczności*. Za źródło sekularyzmu europejskiego uznaje się oświecenie francuskie, które było bardziej antyreligijne niż w krajach protestanckich, gdzie funkcjonował pluralizm religijny na skutek zażegnania siedemnastowiecznych wojen religijnych. We Francji natomiast katolicyzm stanowił istotny element racji stanu i był częścią absolutnego systemu władzy. Stąd sekularyzm francuski był nie tyle reakcją negatywną na transcendencję, co na katolickość. Calhoun uważa, że radykalizowana forma sekularyzmu w postaci antyklerykalnego laicyzmu zrodziła

²⁸ C. Calhoun, *Time, World, and Secularism...*, s. 347.

się w wyniku fiaska katolicko-prawicowych usiłowań przywrócenia *ancien regime* w latach 1848 i 1871. Zwycięstwo idei republikańskich we Francji spowodowało przyjęcie laickości jako wizji państwa i ważnego elementu tożsamości narodowej²⁹.

Dialektyczna relacja sekularności i wieczności nie zawsze była jednak tak dramatyczna i rodziła następstwa o tak dalekosiężnych reperkusjach jak francuski wariant sekularyzmu. W czasach antycznych termin *saeculum* oznaczał jednostkę czasową, pokolenie, czy jeden wiek. Augustyn rozumiał sekularność jako przestrzeń życia poza obrębem nauki Kościoła. Jako antyteza idealnego porządku wiecznego, termin *sekularny* funkcjonował jako czysto deskryptywny synonim zepsucia, zmysłowości i upadłości nie zawierający w sobie praktycznego programu działań. Neutralny charakter sekularności przebija w średniowiecznej teorii dwuwładzy – symbiozy wprowadzie odrębnych, lecz komplementarnych i jednakowo ważnych porządków: *potere spirituale* i *potere temporale*.³⁰ Neutralne oblicze sekularności przebija też w kosmopolityzmie i konstruktywnej otwartości jezuitów na nowożytność czy w ich zaangażowaniu w politykę, o którym pisze Calhoun³¹. Ważnym czynnikiem formującym europejski sekularyzm było absolutne państwo, którego władza w myśl powstfalskiej zasady *cuius regio eius religio* miała prawo odgórnego określania wyznania, a co za tym idzie, również kontrolowania sfery sumienia. Przyjmuje się, że sekularyzm europejski uformował się jako skutek walki środowisk liberalnych z klerykalną dominacją Kościoła katolickiego i ugruntowanych protestanckich wspólnot kościelnych, których hierarchie z reguły przyjmowały konserwatywną wizję porządku świata³².

O ile sekularyzację można uznać za proces linearny, gdyż linearnie następujący wzrost cywilizacyjny powodował analogiczne zmniejszanie się znaczenia religii, o tyle sekularyzm rozwijał się *skokowo*. Najpierw pojawiała się religijna dominacja a następnie reakcja na nią i opór. Calhoun twierdzi, że sekularyzm nie wynikał z zamiaru odseparowania sfery świeckiej od religijnej, lecz z aspiracji władzy politycznej, której siła dawała możliwość wnikania i kontrolowania kluczowych obszarów życia, zwłaszcza nauki. Reakcja sił pozapaństwowych na tego typu aspiracje władzy zrodziły laicyzm³³.

²⁹ tamże, s. 336.

³⁰ O. von Nell-Breuning, *Gerechtigkeit und Freiheit. Grundzüge katholischer Soziallehre*, München 1985, s. 101.

³¹ C. Calhoun, *Time, World, and Secularism...*, s. 346.

³² tamże.

³³ tamże, s. 347.

5. SEKULARNY PRZĄDEK MORALNY

Źródeł współczesnej sekularności zachodniej należy między innymi szukać w odejściu od antycznie-średniowiecznego rozumienia prawa naturalnego i przyjęciu nowej jego formuły ukształtowanej pod wpływem filozofii Hugo Grocjusza, Johna Locke'a i Samuela Puffendorfa. Konceptualna zmiana prawa naturalnego spowodowała analogiczne przejście od starego porządku moralnego do nowego – *novus ordo secularis*. Koncepcję starego i nowego porządku moralnego szczegółowo analizuje Charles Taylor w *A Secular Age* (2007).

Podstawą starego porządku moralnego była tradycyjna stoicka idea prawa naturalnego jako wszechobecnego, wiecznego i niezmiennego porządku, który regulował zarówno procesy natury jak i sferę odniesień moralnych. Jak pisze Taylor, hierarchia społeczna w starym porządku moralnym odzwierciedlała Platónską hierarchię kosmosu, a zakłócenia w obszarze ładu społecznego – jak rozumiano – skutkowały zakłóceniami w porządku natury. Wierzone, np. że kataklizmy i niszczące żywioły spowodowane były moralnym nieporządkiem w relacjach międzyludzkich. Stary porządek moralny zawierał element ontyczny. Nie był wyłącznie zbiorem norm, lecz identyfikował te cechy świata, które pozwalały realizować owe normy³⁴. Zawierał ustaloną gradację funkcji podzieloną na trzy stany: *oratores*, *bellatores* i *laboratores*, które choć komplementarne, funkcjonowały w układzie hierarchicznym. Podział funkcji stanowił istotę starego porządku moralnego, a jego odwrócenie, jak wierzone, prowadziłooby niechybnie do wynaturzenia społeczeństwa. Stąd przed-nowożytna predylekcja do organologicznego rozumienia instytucji społecznych, odniesienie do korpusu i członków³⁵. Stary porządek moralny i zbudowany na nim ład społeczny rozumiane były jako część szerszej, kosmicznej (ponad-przestrzennej i ponadczasowej) rzeczywistości dla której ostatecznym uzasadnieniem była religia. Uważano, że ideał życia moralnego osiąga się przez poddanie się determinizmowi owego wszech-integrującego porządku, oraz przez wypełnienie obowiązków wynikających z przypisanych funkcji stanowych. Można przyjąć, że obowiązki te stanowiły jednostkowy element dobra, które zgodnie ze średniowiecznym paradygmatem wszechobejmującej inkluzyjności i celowości miało swoje miejsce w ogólnym zbiorze dobra wspólnego.

Postawą nowego porządku moralnego była tymczasem inna koncepcję prawa naturalnego, nie jako porządku przedustawnego znajdującego uzasadnienie w transcendencji, lecz jako indywidualnego prawa jednostki do swobodnego decydowania o sobie. W nowym porządku, pisze Taylor, człowiek postrzegany był jako racjonalny aktor społeczny ukierunkowany na kooperację z innymi w celu

³⁴ Ch. Taylor, *A Secular Age ...*, s. 163-164.

³⁵ F. Medved, *Nation and Patria ...*, s. 12.

osiągania wzajemnego dobra. Przyjmowano, że ludzkie życie zostało zaprojektowane przez Boga w taki sposób, by generować wzajemne korzyści, a boskie urządzenie świata nie polega na zharmonizowaniu sensów, lecz na powiązaniu przyczynowości działań. Wierzono, że dążenia ludzkie zązębiają się wzajemnie i owo wzajemne połączenie zmusza ludzi do uczestnictwa w tej wymianie, oraz że naturalne dla wszystkich pragnienie dobrobytu sprawia, że ludzie wspierają porządek, bez którego osiągnięcie bogactwa byłoby niemożliwe³⁶.

Ta nowa antropologia, która ukazywała człowieka, jego immanentną naturę i autentyczne naturalne potrzeby jako jedyną miarę moralnych działań i zachowań, stała się również jedynym źródłem nowego porządku moralnego. Miarą moralności przestał być transcendentny porządek kosmicznej natury, a stał się nim sam człowiek i jego naturalne potrzeby. Taka sytuacja spowodowała, że „kontemplacja transcendencji” celem uzyskania wyższego rozeznania i wykształtowania w sobie wyższej doskonałości moralnej zastąpiona została swoistą „kontemplacją immanencji”. Identyfikowanie nowych potrzeb oraz racjonalnych sposobów ich zaspokajania zaczęło stanowić ważny element nowożytnej moralności, która weryfikowała ich kompatybilność z autentyczną naturą ludzką. Teoretyczną podstawę tego rewolucyjnego przesunięcia Taylor dostrzega w społecznej antropologii Locke’a, według której rozum ludzki był odbiciem głosu Boga w człowieku, co z kolei zakładało, że wszelkie działania poddyktowane racjonalnością należałoby uznać za właściwe i moralne. Historyczna koincydencja nowożytności z rewolucją przemysłową, rozwojem kapitalizmu finansowego, powstaniem nowożytnego państwa i upowszechnieniem kultury wyższej³⁷ wykreowała całą paletę nowych potrzeb oraz nowych sposobów ich realizacji opartych na racjonalności i przedsiębiorczości. Etyka dyscypliny i doskonalenia stanowiły zatem nowe elementy porządku nadprzyrodzonego, które człowiek miał realizować³⁸.

Istotnym elementem nowego porządku moralnego, na które zwraca uwagę Taylor, były indywidualne prawa, które w równym stopniu przysługiwały jednostkom. Nowożytność uznała je za prawa naturalne, co oznacza, że ich źródłem jest natura ludzka będąca dziełem stwórcy. Nowożytność wykreowała zatem bezpośredni „link” pomiędzy naturą ludzką a stwórczą interwencją Boga, który pomija spekulatywne wyobrażenie prawa naturalnego jako wszechobjętego i wszechobecnego kosmicznego porządku. Prawa jednostkowe uznano za miarę i ostateczną normę legitymizującą kształt i funkcjonowanie podstawowych instytucji społecznych. Można przyjąć, że przejęły one organizującą funkcję religii, która jak wspomniano, w warunkach braku innych podstaw stabilizowała i legitymizowała kluczowe instytucje społeczne, zwłaszcza władze

³⁶ Ch. Taylor, *A Secular Age...*, s. 177.

³⁷ J. Habermas, *Strukturalne przeobrażenia...*, s. 89nn.

³⁸ Ch. Taylor, *A Secular Age...*, s. 167.

polityczną. O ile w starym porządku warunkiem legalności władzy politycznej było jej uznanie przez władzę kościelną, o tyle w nowym legalność władzy politycznej w całości zależała od uznania jednostek³⁹. Takie przesunięcie było oczywiście ważnym impulsem w kierunku rozwoju demokracji i społeczeństwa obywatelskiego.

Hierarchiczny podział na stany i przypisane im funkcje w starym porządku miał charakter normatywny. Hierarchia i komplementarność funkcji oprócz czysto utylitarnych celów miały wykształtować w działających podmiotach odpowiednią dyspozycję uzdalniającą do osiągania wyższego poziomu cnoty. Tymczasem nowy porządek moralny oscylował całkowicie wokół wartości poddyktowanych życiową koniecznością: biologicznej egzystencji, wolności, bezpieczeństwa i dobrobytu. Ideę wyższej cnoty łączono z umiejętnością realizacji indywidualnej roli, głowy rodziny odpowiedzialnej za byt najbliższych⁴⁰.

Ważnym czynnikiem samoświadomości w nowym porządku moralnym było to, że jednostki rozpoznawały się i znajdowały egzystencjalne spełnienie w morfologii społecznej ukonstytuowanej przez korzystne dla wszystkich relacje wymiany. Za ideał ładu społecznego w nowożytności uważano taki, w którym cele wszystkich uczestników życia społecznego wzajemnie się zazębiają, a każdy realizując swój własny cel pomaga innym w tym samym⁴¹. Wzorem zachowań ludzkich i podstawą harmonijnego współistnienia stała się działalność ekonomiczna, uporządkowana, pokojowa i produktywna. Hierarchiczna komplementarność funkcji ustąpiła miejsca wzajemnej pomocy i wspólnej kooperacji, których uzasadnieniem było to, że wynikały z natury ludzkiej będącej owocem woli stwórcy. Nowy porządek moralny wykształtował nowy typ wspólnotowości, nowe rozumienie socjalności oraz nowe społeczeństwo oparte na świadczeniu wzajemnych korzyści, w którym funkcje są przypadkowe, a uczestnicy równi⁴².

Taylor zwraca również uwagę na coś, co można nazwać stabilizującą i dynamizującą funkcją porządku moralnego. O ile stary porządek moralny generalnie zawierał hermeneutyczne wskazówki pozwalające wyjaśniać zastane sytuacje, dziedziczone statusy i stosunki społeczne, o tyle nowy oprócz wyjaśniania istniejącego stanu rzeczy spełniał również funkcję normatywno-antycypującą, tj. stwarzał warunki krytycznej refleksji nad aktualnym kształtem instytucji społecznych w perspektywie ich rozwojowej optymalizacji⁴³. To uwolniło lawinę krytycznej racjonalności, która nadawała impuls rozwojowy instytucjom społecznym. W odniesieniu do ustroju zwłaszcza w rewolucji amerykańskiej znalazła odzwierciedlenie w nowym modelu państwa konstytucyjnego, u pod-

³⁹ tamże, s. 159-160.

⁴⁰ Zagadnieniem tym szerzej zajmuje się J. Habermas w *Strukturalnych przeobrażeniach sfery publicznej*.

⁴¹ Ch. Taylor, *A Secular Age...*, s. 166.

⁴² tamże, s. 168.

⁴³ tamże, s. 162.

staw którego leżały cele na wskroś pragmatyczne. W wymiarze ekonomicznym krytyczna racjonalność umocniła autonomię wolnego rynku, któremu Smith optymistycznie przypisywał zdolności samoregulujące. W wymiarze wyznaniowym krytyczna racjonalność spowodowała kolejne fazy nonkonformizmu wobec utrwalonych instytucjonalnych religii oraz powstanie wielu frakcji i ruchów religijnych. Na obszarze wiedzy krytyczna racjonalność dała początek lub zradykałizowała nowe kierunki myślowe oraz była impulsem rozwoju nauk szczegółowych zarówno empirycznych jak i humanistycznych.

6. KONCEPCJA SEKULARNEGO CZASU I DOWARTOŚCIOWANIE AKTYWNOŚCI ZAWODOWEJ

Ważnym elementem ukazującym różnice pomiędzy starym i nowym porządkiem moralnym była koncepcja *wyższego czasu*, której obalenie według Taylora dodatkowo dynamizowało postęp nowożytnej sekularyzacji. Koncepcja czasu wyższego przynależy do szerszej kategorii transcendencji, jest jej istotnym elementem. Wyższy czas nie odnosił się do fizycznej uprzedniości, lecz oznaczał jakościowo inny rodzaj czasu wzorcowego. Utożsamiano go często z mitycznym *początkiem*, inicjalnym momentem jakiegoś dłuższego procesu, który zaistniał w przeszłości, ale się nie zamknął, lecz trwał ustawicznie rzutując na terażniejszość. Jako przykład *początku* i *wyższego czasu* Taylor podaje chrześcijańskie obrzędy kultu, które sprawowane w terażniejszości nawiązywały i odtwarzały zdarzenia z historii zbawczej, zwłaszcza z życia Chrystusa. Innym przykładem momentu inicjalnego i *wyższego czasu* jest mitologia założycielska narodu, w której przyjmowano istnienie pewnego wyidealizowanego początku, będącego historycznym źródłem narodu i odzwierciedlającego jego oryginalną świetność, która następnie ulega deformacji wskutek różnych uwikłań oraz różnych kolei losu. Taylor wskazuje tu na wojnę domową w Anglii, której celem jak uważa, było przywrócenie pewnej idealnej oryginalnej kondycji Brytyjczyków⁴⁴.

W starym porządku społecznym terażniejszość miała związek ze źródłem czasu i zmierzała do wieczności. Sam czas miał różne wymiary. Państwo – które według antycznej myśli Neoplatoników uważano za ogniwo „wielkiego łańcucha bytów” z jego pełnością, ciągłością i stopniowalnością – było związane z wieczną przestrzenią idei. Ludzie jako podmioty takiego porządku ko-

⁴⁴ tamże, s. 198.

munikowali się z początkiem, z momentem, w którym jak uważano, wszystko się zaczęło⁴⁵.

W nowożytnym porządku moralnym zerwano z koncepcją wyższego czasu zastępując ją czasem zwykłym, z którego usunięty został wszelki element wyjątkowości i który odnosił się wyłącznie do zdarzeń zachodzących w rzeczywistości immanentnej. W koncepcji czasu zwykłego zerwano z wyjątkowością zdarzeń czasu wyższego i przestano rozróżniać zdarzenia na wyjątkowe, o wyższej randze, których doniosłość rzutowała na te o niższej randze. Uważano, że wszystkie należą do jednej i tej samej kategorii, że wszystkimi rządzi czysta funkcjonalność, oraz że są niezwiązane ze sobą, tym jednak, co je łączy, jest fakt, że pojawiły się w tym samym zwyczajnym czasie. W ten sposób nowożytność wykreowała nową ideę *jednoczesności* będącą płaszczyzną zdarzeń tego samego rodzaju. Zdarzenia dokonujące się w tym samym odcinku czasowym można było grupować obok siebie w relacji jednoczesności⁴⁶.

Odrzuceniu koncepcji wyjątkowego czasu towarzyszyło, krytyczne podejście do lansowanego w starym porządku moralnym ideału doskonałości moralnej. Stary ideał realizowany w życiu monastycznym zastąpiony został przez nowy oparty na uświęceniu życia codziennego przez pracę i życie rodzinne. Dowartościowanie życia codziennego miało dwojakie znaczenie. Po pierwsze, promowało zwyczajność zawodową podporządkowaną egzystencjalnej konieczności jako najwyższą formę chrześcijańskiego życia, co miało istotne znaczenie dla rozwoju przedsiębiorczości kapitalistycznej. Po drugie, zrywało z przednowożytną elitarnością, w której kontemplację uznawano za najwyższą formę aktywności przewyższającą zawodową aktywność. Zdaniem Taylora te dwa czynniki były kluczowe w formowaniu nowożytnej cywilizacji sekularnej⁴⁷.

ZAKOŃCZENIE

W świecie przed-nowożytnym religia stanowiła podstawę legitymizującą i uzasadniającą funkcjonowanie kluczowych instytucji społecznych: państwa, ekonomii, nauki i rodziny. Religia zaczęła jednak tracić swą rolę wraz z pojawieniem się nowożytnej koncepcji prawa naturalnego, które dowartościowało indywidualny wymiar autonomii ludzkiej, dając początek nowemu porządkowi moralnemu i społecznemu: *ordo novus seculorum*. W nowym porządku społecznym odrzucono transcendencję jako odniesienie w wyjaśniania natury ludz-

⁴⁵ tamże, s. 195.

⁴⁶ tamże.

⁴⁷ tamże, s. 179.

kiej, ludzkich działań oraz funkcjonowania instytucji społecznych, które od tej pory zaczęto rozumieć i wyjaśniać przyczynowo. Religia coraz bardziej zaczęła stawać się kwestią prywatną a jej spektrum operacyjne ograniczone zostało wyłącznie do określania i administrowania środkami zbawienia. Skupienie nowożytności na wymiarze immanentnym zapoczątkowało proces sekularyzacji, w którym nowożytna nauka oraz nowożytne nurty myślowe zaczęły wypierać religię z życia publicznego oraz z obszaru indywidualnych orientacji moralnych. Słabnąca publiczna pozycja religii stała się z czasem podstawą ideologii sekularyzmu, który w odróżnieniu od neutralnej sekularyzacji jest zaangażowaną ideologią uznającą laickość jako podstawę funkcjonowania życia zbiorowego oraz przestrzeni instytucjonalnych. We społeczeństwach postsekularnych dyskurs na temat religii nabiera nowych kierunków.

Sources of Secularity.
An Analysis of Selected Aspects of Secularization

Summary

Secularity is a historical product of modern ages that signaled a diminishing role of transcendence in public as well as individual life, changing effectively the common understanding of key social institutions: economy, state, knowledge, the family, religion. It may take on the form of a neutral lack of transcendence in public life and personal orientation (secularization); it can also appear as an active ideological presence – an ambitious project to remove any reference to transcendence from public life in view of creating “a religion free zone” (secularism). In the first case secularity comes about as a result of a civilization process of subtraction, in which religion melts under the pressure of modern technology, science, economy, a new philosophical orientation, and political frameworks. In the second one, it assumes the form of a bellicose ideology which implies a specific agenda of actions against religion. Secularity came into being as an outcome of philosophical, cultural and political shifts that strived to free individuals from being subjects of the old moral order, and make them independent autonomous agents that live in the unprecedented conditions of *novus ordo seculorum* and secular, ordinary time.

Quellen der Säkularität.
Eine Analyse der ausgewählten Aspekte der Säkularisierung

Zusammenfassung

Die Säkularität ist ein historisches Produkt der Neuzeit, die auf die verminderte Bedeutung der Transzendenz im öffentlichen und privaten Leben verweist und das veränderte Verständnis der Natur von den wichtigsten gesellschaftlichen In-

stitutionen, wie: Ökonomie, Staat, Wissenschaft, Familie, Religion zur Folge hat. Die Säkularität kann eine Form von einem neutralen Mangel der Transzendenz (Säkularisierung) annehmen, kann aber auch als eine aktive ideologische Präsenz funktionieren - als ein ehrgeiziges Programm der Eliminierung aller Verweise auf die Transzendenz aus dem öffentlichen und privaten Leben (Säkularismus). Im ersten Fall erscheint die Säkularität als eine Folge des zivilisatorischen Verdrängungsprozesses, in Folge dessen die Religion unter dem Druck der neuzeitlichen Technologie, Expertise, Ökonomie sowie der neuen philosophischen Ideen und Verfassungsformen verschwindet. Im zweiten Fall wird die Säkularität zu einer offensiven Ideologie, die ein konkretes, gegen die Religion gerichtetes Aktionsprogramm voraussetzt. Die Säkularität entstand als Folge der kulturellen, politischen und philosophischen Veränderungen, deren Ziel es war, den Einzelnen aus der Abhängigkeit vom alten Moralsystem zu befreien und ihn zum unabhängigen und autonomen Subjekt zu etablieren, das in den einzigartigen Verhältnissen des *novus ordo seculorum* sowie der einfachen säkularen Zeit leben kann.

Słowa kluczowe: sekularyzm, autonomia, religia, transcendencja, świecki czas.

Keywords: Secularism, Autonomy, Religion, Transcendence, secular time.

Schlüsselworte: Säkularisierung, Autonomie, Religion, Transzendenz, säkulare Zeit.

KS. PAWEŁ MAZANKA

REFLEKSJE O FILOZOFICZNYCH ŹRÓDŁACH SEKULARYZACJI I SEKULARYZMU

We współczesnym świecie znajdujemy różne odniesienia do religii. W kulturze zachodniej niektórzy usiłują wykluczyć religię ze sfery publicznej, czyniąc ją sprawą prywatną czy nawet przedstawiając ją jako zagrożenie równości i wolności. Do niedawna ten sprzeciw wobec wartości religijnych posiadał często formę jawnego i walczącego ateizmu. Obecnie forma ta ulega zmianie. Jawny ateizm traci swoją aktualność przede wszystkim dlatego, że zabrakło politycznych struktur wspierających ateizm, tzn. nazizmu i komunizmu. Owszem nie można lekceważyć tzw. „Nowego ateizmu”, ruchu powstałego w 2006 r. w Anglii, skupionym wokół grupy brytyjskich i amerykańskich ateistów zafascynowanych naukami przyrodniczymi, a szczególnie materialistycznie interpretowaną teorią ewolucji¹. Jest rzeczą charakterystyczną, że chociaż od ponad 100 lat głosi się poglądy, że religia traci na znaczeniu i odchodzi w przeszłość, to jednak wciąż ponad dwie trzecie Europejczyków należy do jakiegoś Kościoła. Tworzy się swoista medialna wiara w erozję wiary i zmierzch Kościołów². Współcześnie daje się zauważyć dwa ważne procesy odnoszące się do religii: jest to z jednej strony sekularyzacja i związany z nią sekularyzm, a z drugiej zarysowujący się coraz bardziej proces desekularyzacji.

Tematem niniejszego artykułu jest próba odpowiedzi na pytanie czym jest sekularyzacja, a czym sekularyzm, jak również wskazanie na niektóre filozoficzne przyczyny tych zjawisk. Artykuł posiada trzy punkty: w pierwszym ukaże się niektóre cechy współczesnej sekularyzacji i sekularyzmu, a przez to pokaże się, że chociaż są to procesy bardzo zbliżone do siebie, to jednak czym innym jest sekularyzacja, a czym innym sekularyzm, następnie w punkcie drugim i trzecim wskaże się niektóre filozoficzne przyczyny tych zjawisk³.

¹ „Nowy ateizm” reprezentowany jest głównie przez czterech głośnych autorów: Richarda Dawkinsa, (ur. w 1941 r.), Daniela C. Dennetta, (ur. w 1942 r.), Christophera Hitchensa, (1949-2011), oraz Sama Harrisa (ur. w 1967 r.).

² J. Mariański, *Sekularyzacja i desekularyzacja w nowoczesnym świecie*, Lublin 2006, s. 13.

³ Termin „sekularyzacja” i „sekularyzm” jest nieprecyzyjny i wieloznaczny. Istnieje na ich temat wiele publikacji, w których dane empiryczne przenikają się z różnymi hipotezami, ocenami wartościującymi czy nawet ideologicznymi, co dodatkowo utrudnia wyjaśnienie tych terminów.

Jak wiadomo, źródeł sekularyzacji i sekularyzmu jest bardzo wiele i są one różnej natury: społeczno-politycznej, wewnątrzno-kościelnej, a przede wszystkim filozoficznej. Można powiedzieć, że wszystkie filozofie, które przyczyniły się do powstania agnostycyzmu i ateizmu, przyczyniły się także do powstania i umacniania tych dwóch procesów. Będzie to więc filozofia: Kartezjusza, B. Spinozy, J. Locke'a, D. Hume'a, I. Kanta, G. W. Hegla, A. Comte'a, F. Nietzschego, przedstawicieli *Philosophy of Science*, czy Szkoły Frankfurckiej. W niniejszym artykule w punkcie drugim, zwróci się uwagę na filozofię Kartezjusza, który w dużej mierze otworzył epokę nowożytną i to nie tylko w dziedzinie nauki czy filozofii, ale w ogóle w całej europejskiej kulturze. Ta swoista rewolucja przyniosła doniosłe zmiany także w dziedzinie religii. Punkt trzeci dotyczy wybranych aspektów filozofii F. Nietzschego, współtwórcy tego, co nazywamy dziś postmodernizmem. Niewielu filozofów jest tak popularnych, płodnych i kontrowersyjnych jak właśnie Nietzsche. Chociaż kształcony na filologa, stał się jednym z najbardziej wpływowych filozofów na europejską i północno-amerykańską kulturę i filozofię XX wieku. Od 1967 r. napisano o nim ponad 2 tys. książek, w większości w języku angielskim, i przeszło 20 tys. artykułów, esejów i rozdziałów w książkach⁴.

Na początku warto uściślić niektóre przynajmniej terminy, którymi często posługujemy się w dyskusjach na temat sekularyzacji i sekularyzmu. Termin „religia” i „religie”, mienia się wielością znaczeń. Niełatwo jest znaleźć zadawalającą definicję, która w jakiejś mierze objęłaby wszystko, co określamy mianem „religii”. Mając na uwadze pochodzenie tego słowa, (*religo, religare - wiązać ponownie* [człowieka z Bogiem]) trzeba powiedzieć, że jest to pojęcie określające najpierw postępowanie, a dopiero wtórnie stało się pojęciem określającym jakiś religijny system⁵. Innymi słowy, religia jest nie tylko uznaniem istnienia Absolutu (różnie zresztą rozumianego), ale także zawiera jakąś interpretację wielkich dziedzin naszego codziennego doświadczenia⁶. Zwykło mówić się, że w skład religii wchodzi: a) doktryna zawierająca twierdzenia o Bogu, b) kult bóstwa, c) zespół norm postępowania, d) instytucje społeczne związane z przekazywaniem doktryny, kultu i moralności. Nie trzeba dodawać, że w samej tylko Europie spotyka się i krzyżuje duża liczba wzorów życia religijnego, wywodzących się z różnych dziedzictw, z różnych historii, z różnych regionów, co dodatkowo komplikuje dyskusję na temat sekularyzacji i sekularyzmu. Warto podkreślić, że jeżeli w dyskusjach używa się słowa „religia” (odnośnie chrześci-

⁴ A.D. Schrift, *Nietzsche Friedrich*, w: *Encyclopedia of philosophy*, red. D.M. Borchert, t. 6, Detroit, New York 2006², s. 613.

⁵ H. Waldenfels, *Fenomen chrześcijaństwa wśród religii świata*, tłum. J. Marzęcki, Warszawa 1995, s. 14-15.

⁶ P. Bourdieu określa religię jako „systematyczną odpowiedź na pytanie o życie i śmierć, na ostateczne problemy ludzkiego życia”, P. Bourdieu, *Das religiöse Feld. Texte zur Ökonomie des Heiles*, Konstanz 2000, s. 123.

jaństwa) to ma się najczęściej na myśli albo naukę chrześcijańską albo Kościół jako organizację chrześcijan, lub też widoczne formy życia chrześcijańskiego, jak np.: święta, akty sakramentalne⁷, itp.

Inne znaczenie posiada słowo „religijność”, które używa się na określenie cnoty moralnej związanej ze sprawiedliwością, a polegającej na okazywaniu Bogu należnej mu czci poprzez kult wewnętrzny i zewnętrzny. Religijność odnosi się więc do wewnętrznego aspektu religii i wyraża religijną postawę poszczególnego wyznawcy. Ze słowem „religia” i „religijność” związane jest słowo: „sacrum”. W niniejszym artykule „sacrum” będzie się stosować na oznaczenie przedmiotu przeżyć religijnych (czyli Boga) oraz tego, w czym uobecnia się rzeczywistość boska, a więc pewne miejsca, jak np. kościoły; pewne okresy, jak np. religijne święta i pewne działania, jak np. sprawowanie sakramentów⁸.

Wreszcie, we wspomnianych dyskusjach często pojawia się określenie: „współczesny człowiek”. Jak wiadomo, jest to termin niejasny, podobnie jak np.: „człowiek XIX-wieczny”. P. Ricoeur stwierdza nawet, że tak zwany „człowiek współczesny” nie istnieje, nowoczesność również jest wielką fikcją. W niniejszych rozważaniach pójdzie się jednak za wskazaniem D. von Hildebranda, który twierdzi, że można używać określenia „współczesny człowiek”, mając na uwadze zasadnicze tendencje intelektualne i kulturowe, które w pewnym okresie przejściowo panują. Chodzi tu o pewną mentalność *epoki*, która, może być zgodna bądź niezgodna z prawdą dobra lub zła⁹. Podobne stanowisko zajmuje się w niniejszej pracy odnośnie terminu: „współczesne społeczeństwo”.

1. OKREŚLENIE SEKULARYZACJI I SEKULARYZMU

1.1. CZYM JEST SEKULARYZACJA?

Sekularyzacja i sekularyzm są pojęciami o bardzo bogatym znaczeniu dlatego nie jest łatwo podać jednoznaczne definicje tych pojęć. We współczesnej filozofii religii i socjologii religii sekularyzację określa się jako pewien proces w kulturze, w którym religia, tzn. wartości religijne, religijna świadomość oraz instytucje religijne, są wypierane zarówno z życia społecznego, jak i indywidualnego.

⁷ W socjologii religii przy opisie sekularyzacji pojawiają się dwa typy definicji religii: funkcjonalna (definicje mówiące o funkcjach pełnionych przez religię) oraz substancjalna (skupiające się na składowych religii). K. Zielińska *Spory wokół teorii sekularyzacji*, Kraków 2009, s. 99-112.

⁸ Szerzej na temat słowa „religijność” zob. K. Zielińska, *Spory wokół teorii...*, s. 92-95.

⁹ D. von Hildebrand, *Koń trojański w mieście Boga. Przyczyny kryzysu w kościele katolickim*, tłum. J. Wocial, Warszawa 2000, s. 106-107.

alnego. Sekularyzacja jest więc procesem uwalniania się spod kontroli religii: w sferze teoretycznej jest to uwalnianie się spod wpływu treści religijnych (np. prawd objawionych), a w sferze praktycznej – spod opieki instytucji religijnych. Innymi słowy, w sekularyzacji sfera *sacrum* – rozumiana jako przedmiot przeżyć religijnych oraz jako to, w którym uobecnia się rzeczywistość boska, zostaje spychana na margines życia społecznego i indywidualnego. Sekularyzacja przebiega więc na dwóch poziomach: poziomie instytucjonalnym oraz na poziomie jednostki¹⁰.

Natomiast K. Dobbelaere, znany belgijski socjolog religii w dziedzinie teorii sekularyzacji, proponuje trypoziomową analizę procesu sekularyzacji. Pierwszym poziomem jest sekularyzacja społeczna, czyli proces w którym religia będąca do tej pory nadrzędną częścią życia społecznego (również od strony instytucjonalnej) staje się równorzędna względem pozostałych podsystemów. Religia traci swoją pozycję, elity religijne nie kontrolują już działania innych instytucji. Społeczeństwo zaczyna się racjonalizować, „odczarowuje” świat, w którym człowiek staje się bytem autonomicznym, wszystko kontrolującym.

Drugim poziomem analizy procesu sekularyzacji jest sekularyzacja organizacyjna. Religia, dostosowując się do zsekularyzowanego świata i do pluralistycznej sytuacji rynkowej, zaczęła przekształcać swoje struktury, sprzedawać swoje produkty, tzn. tradycje religijne. Przyczyniło się to do biurokratyzacji struktur religijnych, do ekumenizmu i do powstania nowych religii.

Trzeci poziom to sekularyzacja indywidualna. Świadczy o niej fakt, że coraz mniej ludzi należy do Kościołów, a jeśli należą, to ich związek z nimi nie jest już zbyt silny. Ludzie tworzą w sferze prywatnej „niewidzialną religię”, o której pisał T. Luckmann. Nie poszukują związków z zinstytucjonalizowanym Kościołem¹¹.

Sekularyzacja na poziomie indywidualnym, choć częściowo również na poziomie instytucjonalnym, posiada różne cechy, które można sprowadzić do czterech. Najbardziej dominującą cechą nowożytną i współczesną sekularyzacji jest *autonomia*. Nowożytny człowiek, zgodnie ze sformułowaniem I. Kanta, dąży do samostanowienia i odrzucenia wszelkich form zależności od autorytetu. W dobie współczesnej to dążenie do wolności nasiliło się w sposób niespotykany dotychczas i niewyobrażalny jeszcze kilka wieków temu¹². Historię formowania się postawy nowożytnego człowieka określa się nawet jako historię stopniowego zdobywania różnych (czterech) form wolności. Walczono o: 1. wolność religijną, głównie w okresie Reformacji; 2. o wolność myśli naukowej,

¹⁰ M. Libiszowska-Żółtowska, *Przedmowa*, w: J. Mariański, *Sekularyzacja i desekularyzacja w nowoczesnym świecie*, Lublin 2006, s. 8. Obszerną, socjologiczną analizę współczesnej sekularyzacji zawiera rozprawa K. Zielińskiej pt. „Spory wokół teorii sekularyzacji” (Kraków 2009, ss. 294).

¹¹ K. Dobbelaere, *Sekularyzacja: trzy poziomy*, tłum. R. Babińska, Kraków 2008, s. 49-66.

¹² K. Dorosz, *Krytyka religii czy religia krytyki*, „Znak” 10(2001), s. 54.

przede wszystkim w czasach Kopernika i Galileusza; 3. ważnym etapem była walka o wolność polityczną na drodze różnych rewolucji i powstań grzebiących monarchie absolutne; 4. wreszcie mówi się o walce o wolność myśli filozoficznej, głównie w wieku oświecenia, za sprawą takich m.in. myślicieli jak Locke, Rousseau i Kant. Według nich człowiek jako byt racjonalny i autonomiczny posiada godność, której nie da się pogodzić z zależnością od władzy politycznej, nie będącej wyrazem jego własnej woli, a więc ustanawianej w inny niż demokratyczny sposób.

Jeżeli chodzi o sferę religijną, roszczenie do autonomii wiązało się początkowo z wystąpieniem przeciwko autorytetowi Kościoła, (słynne wystąpienie M. Lutra w 1517 r.), który pojmowano jako obcą siłę narzucającą powinności religijne, bez względu na sumienie i rozum. Echa tych wystąpień znajdujemy we współczesności: np. znany filozof i teolog Paul Tillich (zm. w 1965 r.) popierał te roszczenia do autonomii twierdząc, że nie można przestrzegać przykazań tego, co obce, nawet jeśli jest ono Bogiem¹³. „Każdy osobiście staje się ekspertem w sprawach religijnych. Kto jest Bogiem i kim jest Bóg określam ja sam”¹⁴. Należy podkreślić, że autonomia jest zdecydowanie dominującą cechą współczesnej sekularyzacji. Można nawet słowo „sekularyzacja” zamienić słowem „autonomia”, w znaczeniu odrzucenia sfery *sacrum* i próby ukształtowania na jedną świecką modłę otaczającego świata.

Drugą cechą współczesnej sekularyzacji jest ideologizacja nauki i związanej z nią techniki. Ideologizacja tych rzeczywistości polega na powstaniu przekonania, że nauka i technika posiada niemal „boską” kompetencję i wypełnia cały horyzont codziennego doświadczenia współczesnego człowieka. Nauka i technika mogą prowadzić do przekonania, że ziemia przekształcona przez twórczą działalność człowieka stanowi bezpieczne i samowystarczalne miejsce pobytu i nie ma potrzeby szukać poza granicami tego świata dalszego źródła spełnienia losu ludzkiego¹⁵. Poszukiwanie „Królestwa Bożego”, szczególnie w jego aspekcie wiecznej szczęśliwości, którą można oglądać oczyma wiary, staje się po prostu niepotrzebne. W ogóle, „tracą znaczenie cele dalekosiężne, młodzi ludzie chcą się angażować w cele konkretne, w określonej „przestrzeni czasowej”¹⁶. Mówiąc nieco inaczej mamy tutaj do czynienia z racjonalizacją świata, a w tym również racjonalizacją (czy ewolucją) religii. M. Weber już w 1915 roku wyliczył kilka etapów racjonalizacji religii: od pierwotnych magicznych form religijnych, poprzez politeizm (czyli personifikacji potężnych sił przyrody) do monoteizmu

¹³ Cyt. za: J.E. Smith, *Doświadczenie i Bóg*, tłum. D. Petsch, Warszawa 1971, s. 194.

¹⁴ Sławne zdanie Lutra: „Tak stoję i inaczej nie mogę” dziś można przekształcić na inne: „Tak stoję i mogę inaczej”. J. Mariański, *Sekularyzacja i desekularyzacja...*, s. 73 i 160.

¹⁵ J. E. Smith, *Doświadczenie i Bóg...*, s. 197-199. Można określić współczesnego człowieka jako *anima technica vacua* (H. Urs von Balthasar), który z nauki i techniki uczynił swoje „wyznanie”, a którego duch jest wewnętrznie pusty (*vacua*).

¹⁶ J. Mariański, *Sekularyzacja i desekularyzacja...*, s. 12.

– idei Boga jednoosobowego. Ostatnim etapem racjonalizacji religii jest eliminacja wszystkich elementów magicznych, co dzieje się w protestantyzmie. Ostatecznie ewolucja religii prowadzi do jej samopodważenia¹⁷.

Kolejną, trzecią cechą współczesnej sekularyzacji, jest woluntaryzm i indywidualizm. Podkreśla się, że człowiek jest stworzeniem, które jest obdarzone rozumem, ale również, a może przede wszystkim wolną wolą. W związku z tym uważa się, że podstawą całego życia jest *czyn* – jako wyraz samookreślenia i zdecydowania. Człowiek jest jedynym bytem, który powinien kontrolować swoje przeznaczenie i się zająć czymś bardziej efektywnym niż tylko myślenie czy refleksja. Przypisuje się wysoką wartość działaniu, co ukazuje się w sposób bezpośredni w aktywizmie czyli w przekonaniu, że prawdziwy wkład do sprawy sprowadza się do bezpośredniego działania. Mówi się, że dzisiaj popadliśmy w „herezję czynu”: działać, działać i jeszcze raz działać. W języku metafizyki można by powiedzieć: *Być to znaczy działać*. Przymioty cenione kiedyś, jak: usposobienie kontemplacyjne, uległość, umiejętność rezygnacji, zanikają. Być człowiekiem współczesnym to rozgrywać swoje przeznaczenie w świecie o jednym tylko wymiarze, doczesnym, a nie wypatrywać jakiejś „tamtej strony”, która jeżeli istnieje, to nie ma wpływu na ziemski padół. „Ludziom troszczyć się wypada o takie tylko sprawy, których rozwiązanie jest w ludzkiej mocy”¹⁸.

Ta woluntarystyczna postawa prowadzi z kolei do indywidualizmu. Nikt nie może chcieć za drugiego; nikt inny poza mną nie może dokonać czynu, do którego ja jestem zobowiązany i za który jestem odpowiedzialny. Dlatego życie zsekularyzowane jest w wysokim stopniu życiem indywidualnym¹⁹. Widać to szczególnie w wielkich miastach, których członkowie są samotni i anonimowi. Prowadzi to, zdaniem Duquoca, do wzrostu niepokoju i frustracji. Optymizm, cechujący jeszcze wiek XIX, obecnie wyraźnie stracił na swojej sile²⁰.

Czwartą cechą współczesnej sekularyzacji jest *temporalizm*. Czas traktowany jest dzisiaj bardzo poważnie, zrównuje się go dzisiaj ze zdobyciem bogactwa.

¹⁷ M. Weber, *Rozważania między teksami. Teoria szczebli i kierunków religijnej negacji świata*, tłum. M. Holon, w: M. Weber, *Racjonalność, Władza, Odczarowanie*, tłum. A. Kopacki, Poznań 2004, s. 124.

¹⁸ Z. Bauman, *Globalizacja. I co z tego dla ludzi wynika*, tłum. E. Klekot, Warszawa 2000, s. 290.

¹⁹ Oznacza to w wielu przypadkach konstruowanie własnej świadomości, w tym również własnej religii. K. Zielińska *Spory wokół teorii sekularyzacji...*, s. 43.

²⁰ G. Reale zauważa, że wszelkie duchowe bolączki, które trapią świat współczesny, mają jedno źródło: jest nim to, co pod koniec XIX wieku Nietzsche określił terminem „nihilizmu”. Reale wymienił dziesięć głównych masek, jakie przywdziewa nihilizm. Źródło tych błędów tkwi w zanegowaniu istnienia jakiegokolwiek rzeczywistości (chodzi o rzeczywistość transcendentną) poza rzeczywistością zmysłową. Jednym z tych błędów jest praksyzm. Polega on na jednostronnym i przesadnym podkreśleniu wartości ludzkiego „działania” i sprowadzeniu wszelkiej wartości do praktyki. G. Reale, *Zło nękające współczesnego człowieka i lekarstwo, które można na nie znaleźć*, tłum. E. I. Zieliński, „Ethos” 56(2001), s. 15 nn.

Ale nacisk kładzie się znowu na to, co jest „tutaj i teraz”, co jest obecne, a co jest odrębne od tego, co ciągle i niezmiennie. Kategorie religijne takie jak: rzeczy niewidzialne, wieczne, odchodzą na dalszy plan na rzecz tego, co obecne. Tryumf „czasu obecnego” wzmocniony został przez rozwój szybkiego transportu, środków masowego przekazu i telekomunikacji. Nietrudno zauważyć, że skutkiem takiego klimatu jest brak zainteresowania dalekosiężnymi planami, które wymagają pracy przez dłuższy okres życia. Gubi się gdzieś długofalowy cel. Przesunięcie uwagi z „rzeczy wiecznych” i z boskiej transcendencji na sprawy tego świata prowadzi do tego, że życie pojmowane jest jako sprawa w istocie swej przejściowa, złożona z serii epizodów, co uniemożliwia rozwój pełnej osobowości.

Powyżej starano się nakreślić główne cechy współczesnej sekularyzacji. Podsumowując opis sekularyzacji trzeba powiedzieć, że mamy tu do czynienia ze stopniowym zrywaniem z tradycją religijną. Odrzucając mniej lub bardziej świadomie wartości tradycyjne, najczęściej religijne, człowiek koncentruje się na kształtowaniu przyszłości, w której Kościół i religia niewiele będzie miał do zaoferowania. W każdym opisie sekularyzacji podkreśla się zanik sfery *sacrum*, co uwidacznia się chociażby w spadku uczestnictwa wiernych w praktykach religijnych. Trudno jednak ocenić to zjawisko w sposób jednoznaczny i ocena taka wychodzi poza ramy niniejszego artykułu. Dość powiedzieć, że mówi się zarówno o negatywnych jak i pozytywnych cechach sekularyzacji. Wymieńmy przynajmniej te ostatnie: do cech pozytywnych zalicza się wpływ sekularyzacji na racjonalizację koncepcji filozofii, teologii i nauk przyrodniczych, głównie w aspekcie wypracowania ich prawidłowych metodologii. Sekularyzacja wpłynęła również, w pewnych okresach kultury europejskiej, na racjonalizację koncepcji *sacrum* oraz na racjonalizację społeczno-politycznych struktur wielu narodów. Powyższe racjonalizacje różnych dziedzin kultury sprawiły jak można sądzić, że szybciej zrozumiano iż doczesna działalność człowieka, m.in. w zakresie postępu naukowego i technicznego, społecznego i politycznego, wymaga większej autonomii, niekiedy uwolnienia się spod wpływu instytucji religijnych. Zrozumiano, że stworzony świat powinien być porządkowany i kształtowany na zasadzie autonomicznych, jemu właściwych praw.

Sekularyzacja pomogła również uwolnić się Kościołowi od niepotrzebnych zależności, np. politycznych, utrudniających niejednokrotnie wypełnienie jego prawdziwej misji. Dlatego sekularyzacja pełniła pewną krytyczną funkcję, ukazując błędy, jakie pojawiały się z biegiem czasu w łonie Kościoła. W niektórych wypadkach przedstawiała ona krytyczny głos, jakiego nie chciały wypowiadać przeciw sobie instytucje religijne, jak np. to, że Kościół nie dotrzymywał kroku rozwojowi myśli współczesnej i zmieniającym się instytucjom życia współczesnego. Zauważono, że ta krytyczna funkcja sekularyzacji skierowana pod adresem ludzi wierzących, niejednokrotnie wzmocniała i oczyszczała ich wiarę,

zmuszała ich bowiem do dawania odpowiedzi na wyzwania płynące ze strony „świeckiego miasta”.

Na zakończenie opisu sekularyzacji warto wspomnieć, że słowo „sekularyzacja” posiada co najmniej sześć bliskoznacznych wyrażeń. Są to: „laicyzacja”, „zeświecczenie” („świeckość”), „desakralizacja”, „dechrystianizacja”, a nawet „sekularyzm” i „humanizm świecki”. Jeżeli cztery pierwsze określenia można by (przy pewnych uściśleniach) używać zamiennie ze słowem „sekularyzacja”, to w przypadku „humanizmu świeckiego”, a szczególnie „sekularyzmu” raczej nie należałoby tego czynić. Warto wspomnieć, że wśród współczesnych filozofów i socjologów pojawiły się terminy przeciwstawne, takie jak: „postsekularyzacja”, „desekularyzacja” czy „deprywatyzacja religii”. Sugerują one zmianę podejścia do teorii sekularyzacji, a nawet zapowiedź jej końca²¹.

1.2. ROZUMIENIE SEKULARYZMU

Jak już wspomniano, sekularyzm nie powinien być utożsamiany z sekularyzacją, co niestety często zdarza się w różnych publikacjach i dyskusjach. Sekularyzm jest bowiem pewną filozofią życia, ideologią; sekularyzacja jest bardziej socjologicznym procesem zachodzącym w kulturze. Badając zagadnienie sekularyzacji i sekularyzmu w kulturze zachodniej można zauważyć, że owszem, te dwa zjawiska są ze sobą bardzo powiązane. Proces sekularyzacji w niektórych okolicznościach zaczął się radykalizować i przemieniać w sekularyzm. Radykalizacja ta polegała na tym, najogólniej mówiąc, że człowiek nie tylko wyzwalał się spod opieki Kościoła, ale również zaczął głosić swoją całkowitą autonomię wobec Boga. Uznawał się za byt absolutny, wykluczający Boga i dążący do zajęcia Jego miejsca jako miara wszystkich rzeczy, sędzia dobra i zła²². Agresywny i pryncypialny sekularyzm (laicyzm) zmierza do eliminacji Kościołów, a nawet religii z życia publicznego, wyrzucając ją na „śmietnik” historii. Sekularyści są często zniecierpliwieni powolnością zmian w religijności i wciąż dużym wpływem Kościoła na życie społeczne²³.

Nieco więcej światła na rozumienie sekularyzmu rzuca samo pochodzenie tego terminu. Uważa się, że termin „sekularyzm” pojawił się najpierw w języku angielskim (*secularism*) za sprawą Gorga Jacoba Holyoake (zm. w 1909 r.). Ten angielski nauczyciel i działacz społeczny żył w czasach burzliwego rozwoju kapitalizmu przemysłowego, w którym pracownicy fizyczni, szczególnie niewykwalifikowani, byli skazani na straszną nędzę bez jakiegokolwiek nadziei

²¹ J. Mariański, *Sekularyzacja i deseekularyzacja...*, s. 48.

²² F. Rodé, *Sécularisation et sécularisme*, w: *Dictionnaire des religions*, red. P. Poupard, Paris 1984, s. 1563; zob. także: J.S. Weiland, *Qu'est-ce que la secularization*, w: E. Castelli, *Herménéutique de la sécularisation*, Paris 1976, s. 1564.

²³ J. Mariański, *Sekularyzacja i deseekularyzacja...*, s. 14.

poprawy. Holyoake nie chciał pozostać obojętnym i beczynnym, widząc że religia jest bezsilna wobec tak poważnych problemów społecznych, tym bardziej, że w jego kraju głowa państwa była jednocześnie głową Kościoła. Wraz z grupą towarzyską doprowadził do powstania w 1851 r. ruchu, który miał się zajmować z jednej strony problemami związanymi tylko z ziemskim bytowaniem człowieka, z drugiej zaś stanowić wyraźną alternatywę dla ateizmu. Ruch ten nazwano *secularism*, od angielskiego słowa: *secular* – świecki²⁴.

Współcześnie sekularyzm określany jest jako pewna postać humanizmu bądź ideologii. Określając sekularyzm jako formę humanizmu podkreśla się jego dwie zasadnicze cechy: a) ograniczenie prawdziwych wartości tylko do wartości doczesnych, które przyczyniają się do naturalnej doskonałości człowieka. Sekularystyczna etyka oparta jest na zasadach czysto naturalistycznej moralności, niezależnej od religii. Nie uznaje się istnienia jakichś uniwersalnych norm postępowania, podobnie też ludzkie wartości nie mogą posiadać absolutnego, czy stałego znaczenia. Przy obieraniu jakiejś wartości za ważną, zarówno w sferze indywidualnej jak i społecznej, należy zabiegać o jak najlepszą relację pomiędzy działaniem a celem. Wartości są więc zrelatywizowane do bieżącej sytuacji i nie zależą od ustalonych, ponadczasowych celów; b) faktyczne wyłączenie z życia człowieka tego, co nadprzyrodzone, a przede wszystkim wszelkiej relacji z Bogiem, zarówno w życiu ziemskim jak i po śmierci. Natura człowieka jak i świata jest tutaj określona w terminach, które powstają w obrębie metod, stosowanych przez nauki empiryczne, nie ma więc miejsca w tej perspektywie na rozważanie zagadnienia istnienia Boga, czy niematerialnej zasady w człowieku, uważa się bowiem, że leży to poza kompetencją naukowych badań. Sekularyzm w tym aspekcie jest bliski agnostycyzmowi, czy niekiedy praktycznemu ateizmowi²⁵.

Dalsze cechy sekularyzmu to: głębokie przekonanie, że człowiek jest z natury dobry, natura ludzka nie jest skażona przez jakiś grzech; wiara w szczęśliwą przyszłość ludzkości, dzięki rozwojowi nauki i techniki (określana jako świecka eschatologia); niedocenianie podmiotowości człowieka przez stawianie techniki przed etyką. Tak rozumiany sekularyzm przenika życie polityczne, teorie ekonomiczne, edukacyjne, a nawet życie rodzinne²⁶.

Nieco inne ujęcia sekularyzmu określają go jako pewną ideologię, która świadomie proponuje odrzucenie wszelkich kategorii nadprzyrodzoności i związanego z nimi religijnego działania, zaprzeczają przy tym istnieniu religijnej natury człowieka. Popiera się i promuje niereligijne i antyreligijne zasady jako fun-

²⁴ E.S. Waterhouse, *Secularism*, w: *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, red. J. Hastings, t. 11, New York 1955, s. 347.

²⁵ T.F. Mc Mahnon, *Secularism*, w: *New Catholic Encyclopedia*, t. 13, Washington 1967, s. 36-38.

²⁶ R.H. Potvin, *Secularism*, w: *Routledge Encyclopedia Of Philosophy*, red. E. Craig, t. 9, New York 1998, s. 36-37.

dament zarówno dla osobistej moralności jak i dla organizacji państwa²⁷. W tym ujęciu sekularyzm bliski jest systemowi politycznemu, rozumianemu jako zaprogramowane działanie zmierzające z jednej strony do osłabienia aż po całkowitą eliminację treści wiary, więzi religijnych, całej zawartości życia religijnego ze świadomości jednostek i społeczeństwa; z drugiej zaś strony dążącemu do odrzucenia wszelkiej rzeczywistości transcendentnej wobec świata, jako szkodliwej dla człowieka i rozwoju ludzkości. Sekularyści twierdzą, że nowoczesność i religia są niekompatybilne i wykluczające się, przynajmniej w sferze życia publicznego. Widać już, przynajmniej w Europie Zachodniej, agonię chrześcijaństwa²⁸. W tym drugim, ekstremalizującym wymiarze jawi się wyraźnie jako ideologia ateistyczna²⁹.

Warto podkreślić, że szczególnie sekularyzm prowadzi do niszczących błędów wynikających z braku realistycznego odczytania ontycznej pozycji człowieka w świecie. Wiedzie to do utraty pokory, rozumianej jak prawdy o naturze ludzkiej, niechęci do uznania swoich ograniczeń, a w konsekwencji: do absolutyzowania własnej perspektywy. Wydaje się, że człowiek „pobawiony religijnego słuchu” szybciej może wejść na drogę szaleństwa, zarozumiałstwa i samozniszczenia. Tragiczne wydarzenia XX wieku potwierdzają tę tezę. Również patrząc na kulturę u progu XXI wieku można powiedzieć, że to właśnie sekularyzm, a więc czynienie z Boga „wielkiego nieobecnego” leży u podstaw dramatu, który przeżywa wielu ludzi, tzn. walki między „kulturą życia” a „kulturą śmierci”. Osłabienie bowiem wrażliwości na Boga prowadzi do osłabienia wrażliwość na człowieka, jego godność i życie³⁰.

2. WPŁYW FILOZOFII KARTEZJUSZA NA SEKULARYZM

Ponieważ sekularyzacja i sekularyzm są formą kultury, dlatego i ich źródła, niezależnie od epoki, tkwią w kulturze. Źródła te są różnorodne, co jest zresztą znamioną cechą wielu współczesnych zjawisk. Niektórzy podkreślają nawet, że uroda dzisiejszego świata leży właśnie w tym, że w odróżnieniu od sytuacji sprzed chociażby stu lat, różne kategorie i zjawiska wzajemnie się przenikają

²⁷ B.R. Wilson, *Secularisation*, w: *The Encyclopedia of Religion*, t. 13, red. M. Eliade, New York 1987, s. 159-161.

²⁸ J. Mariański, *Sekularyzacja i desekularyzacja...*, s. 36-37.

²⁹ P. Bortkiewicz, *W służbie życia. Demaskacja „kultury śmierci”*, Niepokalanów 1999, s. 272-274.

³⁰ Jan Paweł II, *Evangelium vitae*, Rzym 1995, nr 21, 22. Więcej na temat rozumienia sekularyzacji i sekularyzmu czytelnik może znaleźć w mojej książce: *Źródła sekularyzacji i sekularyzmu w kulturze europejskiej*, Warszawa 2003.

i warunkują. Do najważniejszych źródeł sekularyzacji i sekularyzmu należy zaliczyć rozstrzygnięcia z zakresu filozofii i teologii, a także pewne wydarzenia historyczne, szczególnie społeczno-polityczne.

Wspomnijmy tylko, że pierwsze filozoficzne źródła sekularyzacji miało miejsce w okresie starożytnym, w czasie gdy narodziła się filozofia grecka, a więc na przełomie VII i VI wieku przed Chr. Wtedy nastąpiła swoista rewolucja naukowa: przejście od praktyczno-mitologicznego sposobu myślenia do myślenia teoretycznego, empirystyczno-racjonalistycznego. Starożytni filozofowie greccy, reprezentowani już przez tzw. *Starą Szkołę Jońską* zaczęli rezygnować z czynników mitologicznych na rzecz odwoływania się do czynników racjonalnych w poszukiwaniu natury świata. Dalszą demitologizację, inaczej „odczarowanie”, starożytnego, sakralnego świata przyniosło pojawienie się chrześcijaństwa, które wprowadziło systematyzację i racjonalizację koncepcji *sacrum* i otaczającego świata. Wielość bóstw pogańskich musiała ustąpić przed monoteizmem religii objawionej. Narodziła się tzw. kultura zachodnia jako wynik oryginalnej symbiozy grecko-rzymsko-chrześcijańskiej, której symbolem stało się chrześcijańskie cesarstwo rzymskie.

Załamaniem się tego pozytywnego procesu sekularyzacji nastąpiło w pierwszych wiekach chrześcijaństwa, już po św. Augustynie, gdy do greckiego filozoficznego racjonalizmu dołączyło się znowu przesadnie sakralne pojmowanie przyrody jako symbolu prawd duchowych. Dlatego doszło do niewłaściwej sakralizacji filozofii, nauki i konsekwentnie całej rzeczywistości. Nauki przestały być w pełni autonomiczne, co negatywnie wpłynęło na ich rozwój. Stan ten musiał doprowadzić do kolejnej sekularyzacji. Zaczęła się ona w wieku XI, gdy zaczęła działać Szkoła w Chartres. U podstaw tego procesu, podobnie jak w starożytności, leżały znowu rozstrzygnięcia natury filozoficznej, a szczególnie „spór o rozum”, tzn. o sposób i zakres jego używania, o jego kompetencje w filozofii, naukach przyrodniczych, a szczególnie w teologii.

Trudno mówić o źródłach współczesnej sekularyzacji i sekularyzmu nie nawiązując do okresu renesansu. Przyniósł on kolejne źródła sekularyzacji, która zaczęła przechodzić w tym czasie w sekularyzm. Narodziny sekularyzmu upatruje się właśnie w kulturze renesansu. Mamy tu do czynienia z kolejną kulturową rewolucją, tzn. z nowym rozumieniem człowieka oraz nowym podejściem do filozofii, nauki i sztuki. Ta nowość wyrażała się w przejściu od postawy teocentrycznej właściwej średniowieczu do postawy antropocentrycznej i przyrodocentrycznej. W renesansie zmienił się sposób myślenia o świecie, zaczęto coraz bardziej rozumieć, że opiera się on na swych własnych strukturach, które należy wyjaśnić naukowo, niezależnie od teologii. W tym wyjaśnianiu przydatna była szczególnie matematyka, a nie teologia, czy metafizyka. Otaczający świat przestał być symbolem prawd duchowych, a został stopniowo zredukowany do przedmiotu obserwacji, nabierając przez to wyraźnie świeckiego charakteru. Takie podejście do świata zaowocowało wielkimi odkryciami naukowymi, które

niekiedy stały w opozycji do głoszonych prawd religijnych. Wielu naukowców musiało zmierzyć się z dramatycznym wyborem: albo przekreślić znaczenie Biblii, jak wiadomo w tamtych czasach najczęściej dosłownie, w celu jego uzgodnienia z wynikami naukowymi, albo też wprost przeciwstawić się niektórym teologom głoszącym tradycyjne rozstrzygnięcia, aby stanąć po stronie nauki. Jeżeli obierano tę drugą możliwość – a przy tym dołączano do tego panteizm, a później deizm – wtedy mamy do czynienia z przejściem od sekularyzacji do sekularyzmu. Pierwszych źródeł sekularyzmu upatruje się więc w renesansowych początkach odejścia świata nauki od Kościoła. Szkoda, że nie zauważono w porę, iż ta krytyczna postawa naukowców odnosiła się nie do samych prawd wiary, ale do kulturowych podstaw chrześcijaństwa, sięgających jak wiadomo okresu starożytności, a więc kultury żydowskiej, greckiej, egipskiej, czy mezopotamskiej.

Renesansowa postawa w stosunku do świata i Boga została wzmocniona przez filozofię Kartezjusza. W jego filozofii można znaleźć kilka źródeł sekularyzacji i sekularyzmu: jest nim podmiotowy sposób uprawiania filozofii; nowa koncepcja prawdy i związana z nią nowa koncepcja racjonalności, jak się później okazało, koncepcja wysoce subiektywna; radykalny dualizm bytowy (istnieją dwie substancje: *res cogitans* i *res extensa*), który doprowadził m.in. do rozbicia nauk: metafizyka miała odąd zajmować się Bogiem poprzez badanie umysłu, a fizyka zajmować się światem poprzez matematyczne badanie materii. Takie ujęcie zaowocowało poważnymi zmianami w teizmie. To umysł, zdaniem Kartezjusza, a nie świat dostarcza argumentów na istnienie Boga, a więc Bóg zostaje usunięty ze świata realnego, świat staje się bez Boga i już nie potwierdza istnienia Boga.

Zasadnicze jednak źródło sekularyzmu w filozofii Kartezjusza tkwi, jak się wydaje, w jego argumentacji za istnieniem Boga i w koncepcji natury wynikającej z tejże argumentacji. Przyjmuje się, że filozof podał trzy sposoby udowodnienia istnienia Boga: z posiadania idei Boga przez umysł ludzki, z braku bytowej autonomii osoby ludzkiej oraz z analizy natury Boga jako bytu najdoskonalszego. Pierwszy i drugi argument posiada charakter aposterioryczny, trzeci aprioryczny. Dowody te, przedstawione w *Medytacjach o pierwszej filozofii* szły po linii dowodów św. Augustyna i św. Anzelma. Poniżej zwrócimy uwagę na treść i konsekwencje najbardziej znanego, pierwszego argumentu, który znajduje się w trzeciej *Medytacji*, zatytułowanej: *O Bogu: że istnieje*. Filozof analizuje fakt posiadania przez człowieka *idei Boga*. Kartezjusz zgodnie ze swoją koncepcją filozofii, sądził, że prawdę o istnieniu Boga można obronić przed atakami sceptyków tylko na drodze odwołania się do niezawodnej przesłanki, jaką jest istnienie jaźni. Zresztą na etapie, w którym przystępował do tego zadania, wykazał, że tym, co niewątpliwie istnieje, jest tylko świadomość istnienia własnego „ja”. Filozof zauważył, że w swoim umyśle człowiek odnajduje różne idee: wrodzone, nabyte i skonstruowane. Ich wspólną cechą jest to, że wszystkie są w jakiś

sposób sprawione. Nabyte idee np. barw, czy słońca są związane ze zmysłem wzroku, pochodzą z zewnątrz. Twórcą idei skonstruowanych, np. hipogryfa, jest sam człowiek. Jeżeli chodzi o idee wrodzone, np. ideę substancji, czy trwania, mogłyby one pochodzić od idei jaką człowiek posiada o sobie samym.

Wyjaśniając obecność idei w umyśle powołuje się on na zasadę przyczynowości, odgrywającą ważną rolę w przedstawionym argumencie: „Jest rzeczą oczywistą, dzięki przyrodzonemu światłu rozumu, że przynajmniej tyle musi być rzeczywistości w całkowitej przyczynie sprawczej, ile w jej skutku. (...) Rzecz doskonalsza, to znaczy taka, która zawiera w sobie więcej rzeczywistości, nie może powstać z mniej doskonałej”³¹. Albowiem naddatek rzeczywistości, obecny w skutku, a nie obecny w przyczynie, byłby spowodowany niczym, miałby nicość za przyczynę, co jest czystą niedorzecznością.

Główne pytanie w trzeciej *Medytacji* dotyczy idei Boga: skąd ta idea pochodzi? czy mogłaby być wytworem umysłu ludzkiego? Kartezjusz bada najpierw treść tej idei: „Pod nazwą Boga rozumiem pewną substancję nieskończoną, niezależną, o najwyższym rozumie i mocy, która stworzyła mnie samego i wszystko inne, co istnieje, o ile istnieje”³². Otóż te wszystkie przymioty są tak wielkie, że im uważniej się nad nimi zastanawiam, tym bardziej niemożliwym mi się wydaje, by mogły pochodzić ode mnie samego. Musi się więc (...) dojść do wniosku, że Bóg koniecznie istnieje”³³.

Powyższe analizy prowadzą Kartezjusza do wniosku, że umysł ludzki nie może zdobyć wyobrażenia Boga od samego siebie. Innymi słowy: człowiek jako substancja skończona nie posiadałby idei substancji nieskończonej, gdyby nie pochodziła ona od jakiejś istniejącej substancji nieskończonej. W naturze ludzkiej brak jest pierwowzoru dla takiej idei. Idea Boga jest więc nam wrodzona, otrzymaliśmy ją od Niego. Może się tu jednak pojawić pytanie, czy tę ideę nieskończoności nie mógłby w jakiś sposób wytworzyć człowiek, po prostu na drodze negacji idei skończoności? Filozof uważa to za niemożliwe, bowiem idea nieskończoności musi być w jakiś sposób wcześniejsza od idei skończoności. Człowiek nie mógłby rozpoznać bowiem swojej skończoności i ograniczenia, jeżeli nie porównałby jej z ideą bytu nieskończonego i doskonałego. Ponadto, chociaż człowiek nie pojmuje natury nieskończoności, to jednak jej idea jest dla niego na tyle jasna i wyraźna, że przekonuje go, że zawiera ona więcej rzeczy-

³¹ R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, (*Medytacja III.*), t. 1, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, Warszawa 1958, s. 53.

³² Kartezjusz, który chcąc obronić swoją metafizykę przed najmniejszą chociażby domieszką wiary, po prostu przyjął, że idea Boga chrześcijańskiego jest dana każdemu człowiekowi. I tu wyraźnie pobłądził, jak pisze Gilson. Bo chociaż wszyscy ludzie posiadają jakieś pojęcie Bóstwa, to nie wszyscy posiadają pojęcie Boga chrześcijańskiego. Gdyby tak było, Mojżesz nie zapytałby Boga Jahwe o Jego imię, bądź otrzymałby odpowiedź: „Co za głupie pytanie, przecież znasz je”. E. Gilson, *Bóg i filozofia*, tłum. M. Kochanowska, Warszawa 1961, s. 76.

³³ Descartes, *Medytacje*, III..., s. 53.

wistości niż jakakolwiek inna idea i że nie może być jego własną konstrukcją umysłową. Ostatecznie więc Byt zaledwie „tknięty przez umysł” – jak mówi Kartezjusz o Bogu – „pojęty i niezrozumiały”, objawia się w ramach nieodpartego doświadczenia temu, kto chce przemyśleć swe własne idee, aż do ich uwarunkowań oraz ich podstaw³⁴.

Na zasadniczą słabość powyższej argumentacji zwraca uwagę m. in. J. Maritain. Jego krytyka sprowadza się do zarzutu o podmiotowy punkt wyjścia tego argumentu. Początkiem argumentacji jest tutaj (podobnie jak w argumencie trzecim) idea Boga, a więc zawartość ludzkiej świadomości. Kartezjusz szuka przyczyn idei Boga w ludzkim umyśle. Nie poszukuje uzasadnienia egzystencji Absolutu w oparciu o analizę obiektywnego porządku świata, ale w indywidualnych poczuciach i osobistych racjach³⁵. Dlatego niektórzy autorzy podkreślają, że najbardziej niebezpieczną konsekwencją kartezjańskiej argumentacji jest podejrzenie o zależność istnienia Boga od ludzkiej świadomości³⁶.

Rzeczywiście, Kartezjusz stanął przed problemem zagwarantowania realności treściom wysuwanych twierdzeń dotyczących idei Boga. Wielu uważa, że w ramach swojej filozofii nie mógł tego problemu należycie rozwiązać. Miało to doniosłe skutki, widoczne szczególnie w późniejszym okresie filozofii nowożytnej. Zaczęto bowiem podejrzewać, że nasza choćby najczystsza idea Boga jest wytworem ludzkiej świadomości, a więc przejawem antropomorfizmu. A antropomorfizm prowadzi, jak zaznacza Blondel, do łatwego ześlizgnięcia się w bałwochwalstwo, co równoznaczne jest z ateizmem. Głośni nowożytni krytycy chrześcijaństwa, jak np.: Feuerbach, Marks, Freud i Nietzsche, atakowali teizm właśnie od tej strony: idea Boga jest tylko projekcją ludzkiego umysłu i niczym więcej, żaden Bóg realnie nie istnieje³⁷.

Drugim niebezpieczeństwem powyższej argumentacji jest jej związanie z poznaniem ściśle rozumowym z równoczesną radykalną separacją od danych Objawienia. Próżno byłoby szukać w *Medytacjach*, czy w *Zasadach filozofii* takich zagadnień, jak boskość Jezusa, zmartwychwstanie, uczynki i łaska, Królestwo Boże na ziemi. Mamy natomiast omawiane: prawa zderzeń ciał, wirów gwiazdnych, zjawisko komet, obieg krwi, budowę serca i itp. Kartezjanizm przemawiał głównie jedną obietnicą: podania metody niezawodnego kierowania rozumem.

³⁴ P. Mazanka, *Filozofia Kartezjusza a nowożytny sekularyzm*, SPCh 26(2000)2, s. 190-192; F. Alquié, *Kartezjusz*, tłum. S. Cichowicz, Warszawa 1989, s. 99.

³⁵ J. Maritain, *Le songe de Descartes*, R.-A. Corria Paris 1932, s. 176, cyt. za: S. Kowalczyk, *Wieki o Bogu: od presokratyków do teologii procesu*, Wrocław 1986, s. 205-206.

³⁶ Tak uważa np.: L.J. Elders w: *Filozofia Boga, Filozoficzna teologia św. Tomasza z Akwinu*, tłum. M. Kiliszek, T. Kuczyński, Warszawa 1992, s. 19; a także: Z.J. Zdybicka, *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*, Lublin 1993², s. 53.

³⁷ M. Blondel, *Jedność doktryny augustyńskiej*, tłum. P. Murzański „Znak” 4(1994), s. 22. Szerzej na ten temat pisze m. in. M. Westphal w: *Suspicion and faith. The religious uses of modern atheism*, Michigan 1993.

Kusił po prostu jednym słowem: „rozum”³⁸. Takie ustawienie problemu mogło wpłynąć na zawężenie pojęcia Boga chrześcijańskiego tylko do pojęcia Boga jako Stwórcy świata. Tu też należy szukać początków oddzielenia „Boga filozofów” od „Boga religii”, oddzielenia idei Absolutu od idei Boga religii³⁹. Do tej sztucznej przecież separacji nawiązywali niektórzy nowożytni krytycy religii, jak np. L. Feuerbach.

Chociaż Kartezjusz był bardziej matematykiem, fizykiem, lekarzem i filozofem aniżeli teologiem i stronił od kwestii teologicznych, to jednak poprzez swoją argumentację za istnieniem Boga, *ipso facto* podał pewną koncepcję natury Boga. Uzasadnione jest więc pytanie, czy natura kartezjańskiego Boga jest tożsama z naturą Boga chrześcijańskiego i czy miała ona jakiś wpływ na kształtowanie się nowożytnego sekularyzmu?

Nie jest łatwo odpowiedzieć na to pytanie już choćby ze względu na ten oczywisty fakt, że filozofia Kartezjusza jest filozofią wieloaspektową. Niemniej, aby choć trochę rozświetlić zarysowany powyżej problem, przywołajmy najpierw zdanie B. Pascala, zmarłego zaledwie 12 lat po śmierci Kartezjusza: „Nie mogę przebaczyć Kartezjuszowi; rad by chętnie w całej swej filozofii obejść się bez Boga, ale nie mógł się powstrzymać od tego, iż kazał mu dać szcztuka, aby wprawić świat w ruch; po czym już Bóg na nic nie był mu potrzebny”⁴⁰. Powyższa wypowiedź przytoczona tutaj tytułem przykładu, bowiem podobnych stwierdzeń można znaleźć więcej, wskazuje na to, że już współcześni Kartezjuszowi dostrzegali pewne niebezpieczeństwo w jego rozumieniu natury Bożej. Sedno problemu wydaje się tkwić w tym, że w całym systemie Kartezjusza rola Boga chrześcijańskiego została w zasadzie zawężona do roli najwyższej przyczyny świata. Innymi słowy: Boga jawiącego się w tej filozofii, można by nazwać tylko jednym imieniem: „Stwórca świata”, a przecież Bóg chrześcijański jest kimś daleko więcej niż tylko Bogiem Stworzycielem. Na ten wątek kartezjanizmu zwrócił uwagę m. in. E. Gilson. Uważał on, że Bóg Kartezjusza jest pozornie tylko tym samym Bogiem, co Bóg chrześcijański, Bóg św. Tomasza. Gdy bowiem św. Tomasz przeobraził Pierwszego Nieruchomego Poruszyciela z *Fizyki* Arystotelesa w chrześcijańskie pojęcie „*Tego, który jest*”, podniósł arystotelesowską pierwszą zasadę filozoficzną do chrześcijańskiego pojęcia Boga. Tymczasem Kartezjusz dokonał czegoś odwrotnego: wychodząc od tego samego chrześcijańskiego pojęcia Boga sprowadził Go do pierwszej zasady filozoficznej, tzn. do przyczyny świata, do źródła jego istnienia. Dlatego rozważał tylko te boskie atrybuty, które spowodowały zaistnienie świata i to świata rozumianego oczywiście w świetle swojej metafizyki, tzn. świata mechanicznego, gdzie

³⁸ L. Kołakowski, *Świadomość religijna i więź kościelna. Studia nad chrześcijaństwem bezwyznaniowym XVII wieku*, Warszawa 1997, s. 172.

³⁹ J. Tischner, *W poszukiwaniu doświadczenia Boga*, „Znak” 3(1972), s. 313.

⁴⁰ B. Pascal, *Mysli*, tłum. T. Żeleński (Boy), Warszawa 1952, s. 45.

