

Rafał Łętocha: „Homo religiosus” w przestrzeni kultury sekularnej

Powstaje pytanie, czy człowiek współczesny, a konkretnie mieszkaniec Zachodu, który jest coraz bardziej „odchrześcijaniony”, przestaje być człowiekiem religijnym? Chyba nie, mamy tu bowiem do czynienia z pewną stałą strukturą ludzkiej natury, po prostu, jak obserwujemy to od przynajmniej dwóch stuleci, zaczyna on zastępować jedne wartości innymi – pisze prof. Rafał Łętocha w „Teologii Politycznej Co Tydzień”: „Miejskie przejścia. Między sacrum a profanum”.

Mircea Eliade, szukając istoty *sacrum*, przeciwstawiał ją *profanum*, uznając te dwie kategorie za podstawowe. *Sacrum* stanowi początek, *profanum* jest zaś czymś wtórnym wobec niego. Wychodząc z tego, wyróżniał on dwa rodzaje człowieczeństwa, oparte na odczuwaniu świętości (osoba religijna) i pozbawione pierwiastka boskiego (profan). Pierwszy typ to *homo religiosus*, co istotne, posiadający zdolność funkcjonowania na obu przestrzeniach jednocześnie – tej sakralnej i sekularnej. *Homo religiosus* stanowi podstawowe pojęcie Eliadowskiej antropologii, stwierdza on wręcz w *Historii wierzeń i idei religijnych*, że „być człowiekiem, a raczej się nim stawać, znaczy być «religijnym»” [1]. Trzeba jednak pamiętać, że religijność, *homo religiosus* w ujęciu Eliadego, to nie żadne konkretne wierzenie, to nie wiara w tego czy innego boga, ale pewien sposób przeżywania i rozumienia rzeczywistości. Profan nie jest w stanie doświadczyć hierofanii czyli objawienia się świętości. Ale czy rzeczywiście? Profan kojarzy się z człowiekiem współczesnym, dla Eliadego swoistym wzorem *homo*

religiosus jest człowiek pierwotny. Jednakowoż zarówno dzisiaj nie wszyscy ludzie są profanami, jak i zapewne w czasach pierwotnych nie wszyscy doświadczali *sacrum*. Jak pisał zresztą sam Eliade „takiego świeckiego doświadczenia nie spotkamy nigdy w stanie czystym. Niezależnie od stopnia desakralizacji świata, do jakiego doszliśmy, człowiek, który opowiedział się za życiem świeckim, nie jest w stanie wyzwolić się bez reszty z postawy religijnej. Jak się przekonamy, najbardziej nawet zdesakralizowana egzystencja zachowuje jeszcze ślady religijnej waloryzacji świata” [2]. Religijność jest więc wpisana głęboko w człowieczeństwo, a potrzeby religijne stanowią jedną z najbardziej naturalnych skłonności człowieka, zdaniem ewolucjonistów tkwiących wręcz w jego biologicznej strukturze. Jej korzenie tkwią nawet przed pojawieniem się *homo sapiens*. Znane i popularne są badania holenderskiego prymatologa Fransa de Waala, autora książek *Małpy i filozofowie* czy *Bonobo i ateista*, badającego szympansy, odnotowującego wiele zachowań rytualnych, parareligijnych wśród opisywanej przez niego grupy. Co istotne holenderski badacz gruntownie nie zgadza się z różnymi badaczami w rodzaju Richarda Dawkinsa odzeganymi religię, jako taką, od czci.

Pojęcie sekularyzm miało pojawić się w kulturze europejskiej w 1851 r. za sprawą angielskiego socjalisty George’a Jacoba Holyoake’a. Następnie zaś powstaje *The National Secular Society* założone m.in. przez Charlesa Bradlaugh’a czy Charlesa Wattsa. Holyoake uznał termin „ateizm” za nieadekwatny i budzący negatywne skojarzenia, stąd poszukiwał innego, który opisywałby stanowisko promujące życie prowadzone w oparciu o zasady materialne, naturalne, choć nie koniecznie odrzucające i potępiające w czambuł religię. Z czasem jednakże rozumienie tego pojęcia zaczęło ewoluować, współcześnie jest ono rozumiane jako pewna postać humanizmu świeckiego bądź też laickiej ideologii. Z sekularyzacją kojarzy się cały szereg innych

terminów, takich jak laicyzacja, dechrystianizacja, desakralizacja, demitologizacja, odczarowanie świata czy też niereligijność. W wieku dwudziestym w socjologii karierę zaczęła robić teoria sekularyzacji, mówiąca o nieuchronności erozji religii tak w wymiarze społecznym, jak i indywidualnym na skutek procesów modernizacyjnych. Przez długie lata uchodziła ona za niepodważalny aksjomat i stała się, jak pisał José Casanova, „główną teoretyczną i analityczną ramą, za pomocą której nauki społeczne postrzegały relacje religii i nowoczesności” [3]. Peter Berger w latach sześćdziesiątych podkreślał, iż religia przestaje pełnić już rolę świętego baldachimu, tak jak to miało miejsce w przeszłości, różne sektory społeczeństwa i kultury stopniowo bowiem wyzwalane są spod jej wpływu, w tym również oczywiście sfera polityczna, co uwidacznia się w rozdziale Kościoła od państwa [4]. Podobnie inny reprezentant tego nurtu, Thomas Luckmann, podkreślał systematyczny spadek znaczenia tradycyjnych i zinstytucjonalizowanych form religii oraz kształtowanie się nowej jej formy określonej jako „niewidzialna religia” [5]. Od lat osiemdziesiątych jednak paradygmat ten zaczął być coraz mocniej podważany, a sami jego twórcy często przewartościowywali swoje stanowiska, zwracając uwagę na to, iż fakty bynajmniej nie potwierdzają ich przewidywań. Rodney Stark i Roger Finke stwierdzili w związku z tym nawet, iż po prawie „trzech wiekach całkowicie błędnych prognoz i fałszywego przedstawiania zarówno teraźniejszości, jak i przeszłości wydaje się, że nadszedł czas, aby doktrynę o sekularyzacji zanieść na cmentarz błędnych teorii i wyszeptać «requiescat in pace»” [6]. Coraz bardziej upowszechniała się zarazem teza, że religie pozostają, ale zmieniają swoje kształty (retardacja procesów sekularyzacyjnych), ujawniają się różnorodne formy religijności pozakościelnej oraz nowej duchowości o charakterze synkretycznym. Wraz ze spadkiem wpływu Kościołów chrześcijańskich część ludzi zaczęła zaspokajać swoje potrzeby religijne poza nimi, rezygnując z niektórych rytuałów religijno-kościelnych, poszukując

jednak ciągle odpowiedzi na pytania i problemy religijne, tym razem jednak poza Kościołami. Na gruncie katolickim mamy do czynienia z dość istotnym rozróżnieniem pomiędzy używanymi czasami wymiennie terminami „sekularyzm” a „sekularyzacja”. Dokonał go Paweł VI w adhortacji apostolskiej *Evangelii nuntiandi* z 8 grudnia 1975 r. Papież podkreślał tam, „że niejako w centrum naszego dzisiejszego świata tkwi coś, co jest jakby szczególną jego cechą, mianowicie «sekularyzm». Nie mówimy 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»” (EN, nr 55). Benedykt XVI w adhortacji *Ecclesia in Medio Oriente* z 14 września 2012 r., utożsamia, jak się wydaje, pojęcie sekularyzacji z laickością. Píše on tam, że co prawda laickość może niekiedy zawierać upraszczające stwierdzenia, jakoby religia należała wyłącznie do sfery prywatnej, a w swojej „skrajnej i ideologicznej formie ta laickość, która przerodziła się w sekularyzm, odmawia

obywatelowi prawa do publicznego wyrażania swej religii, uznając, że jedynie państwo może dyktować zasady dotyczące jej formy publicznej”. Jednakowoż zdrowa laickość oznacza „uwolnienie wiary od ciężaru polityki i wzbogacenie polityki o to, co wnosi wiara, przy zachowaniu koniecznego dystansu, wyraźnego rozróżnienia i niezbędnej współpracy między obydwoma. Żadne społeczeństwo nie może rozwijać się należycie, jeżeli nie zapewni wzajemnego szacunku między polityką i religią, wystrzegając się stałej pokusy mieszania ich lub przeciwstawiania sobie” (EMO, nr 29).

W związku z powyższymi uwagami powstaje pytanie, czy człowiek współczesny, a konkretnie mieszkaniec Zachodu, który jest coraz bardziej „odchrześcijaniony”, przestaje być człowiekiem religijnym? Chyba nie, mamy tu bowiem do czynienia z pewną stałą strukturą ludzkiej natury, po prostu, jak obserwujemy to od przynajmniej dwóch stuleci, zaczyna on zastępować jedne wartości innymi. Gilbert Keith Chesterton pisał, iż fakt, że człowiek przestaje wierzyć w Boga, nie oznacza, że nie wierzy w nic, wręcz przeciwnie, zaczyna wierzyć we wszystko. Fenomen religijny jest relacją między człowiekiem i rzeczywistością odrębną od człowieka, religijność zatem zakłada przekonanie, że świat w swojej najgłębszej, fundamentalnej strukturze ma jakiś sens. O ile ów sens zostaje związany z odrębnym od człowieka, osobowym Absolutem, wówczas ma swoje oblicze monoteistyczne. Nie jest to jednak warunek *sine qua non*, ta religijność może manifestować się na rozmaite sposoby. Zbyt często bowiem, jak się wydaje, utożsamiamy w świecie Zachodu człowieka religijnego z chrześcijaninem, a sekularyzację wyłącznie ze słabnięciem chrześcijaństwa. Tymczasem wraz z marginalizowaniem chrześcijaństwa pojawiają się i będą się pojawiać różne inne wypełniacze pustki, o charakterze religijnym czy parareligijnym. Taką rolę mogą spełniać ideologie polityczne, sport, rozrywka, astrologia, polityczna

poprawność itp., są to *sui generis ersatzreligie* naszych czasów. Rolę moralnego drogowskazu już nie pełni Dekalog czy jakieś pisma powstałe tysiące lat temu, ale najbardziej aktualne wskazania nowych proroków tej wiary. Mamy tutaj często do czynienia z analogiczną chęcią wykluczania, potępienia, ekskomunikowania wszystkich, którzy choćby na milimetr odchodzą od zasad nowej wiary, podważają jej dogmaty. Nieważne czy będzie tu chodziło o religie polityczne znane z XX w. w rodzaju nazizmu czy komunizmu czy też współczesne dogmaty politycznej poprawności przybierające równie totalniacki charakter, na co zwrócili uwagę autorzy listu otwartego *A Letter on Justice and Open Debate* [7]. Zjawisko *cancellingu* zaniepokoiło zresztą też Slavoj Žižka. Słoweński filozof nie wahał się bowiem stwierdzić, iż mamy tu do czynienia z jakąś współczesną formą totalitaryzmu. Jego zdaniem zachodnia liberalna lewica głosi dopuszczanie wszelkich form tożsamości seksualnej i etnicznej, jednakże, „aby tę tolerancję zagwarantować, musi wprowadzać coraz więcej zasad uciszania i regulowania, co sprawia, że w krainie permissywnej szczęśliwości panują lęk i napięcia. Narzucane ograniczenia, w pewnym sensie o wiele silniejsze niż ojcowskie zakazy, które same z siebie wywołują pragnienie ich łamania, odbijają się następnie czkawką w postaci politycznie poprawnego przebudzenia («wokeizmu») lub ostracyzmu (kultury unieważniania)” [8]. Każdy kto nie dość precyzyjnie lub nadmiernie lekceważąco wypowie się na temat koncepcji terfizmu, cispłciowości itp. narażony jest automatycznie na ostracyzm i potępienie.

Są to jednak tylko pewne protezy, substytuty religii. Mamy wszelako do czynienia również z całym szerokim nurtem tzw. nowej duchowości, która kształtuje się poza instytucjonalnymi wymiarami religii, a często nawet w opozycji do nich. Ten swoisty powrót *sacrum*, o czym mówią socjologowie, oznacza z jednej strony odejście od tradycyjnego,

religijno-kościelnego rozumienia sensu z jego odniesieniami do wielkiej Transcendencji, z drugiej strony stanowi zaakcentowanie życia jako wartości samej w sobie. Ta nowa duchowość nie odwołuje się już do jakichkolwiek doktryn religijnych, kształtuje się ona raczej we wnętrzu człowieka, na miarę jego indywidualnych potrzeb. Jak podkreśla ks. Janusz Mariański, w nurtach tej „nowej duchowości oferuje się ezoteryczne sposoby osiągnięcia natychmiastowej satysfakcji, automatycznej asertywności, wyższej duchowości, zdrowia, sukcesu, jasności umysłu, rozwoju potencjału ludzkiego. To, co ostateczne, należy do tego świata, a poziom Transcendencji ulega obniżeniu (odejście od Wielkiej Transcendencji w stronę małych lub pośrednich transcendencji w ujęciu Thomasa Luckmanna). (...) Ci, którzy w swoich Kościołach nie znajdują źródeł motywujących ich ideowo, uciekają się do ezoteryzmu, New Age, sekt i różnych nowych form duchowości pokrewnych religii lub nawet całkowicie od niej odmiennych” [9]. Irena Borowik konstatuje w zasadzie to samo, wskazując, iż nowa duchowość zorientowana jest „nie ku transcendencji, jak w tradycyjnych religiach, ale ku wnętrzu człowieka, pierwiastków boskich poszukuje się w tej formie w samym sobie, często w powiązaniu z założeniem samorozwoju, odkrywania prawdy o sobie i świecie, niejednokrotnie wmontowuje się w te poszukiwania nieortodoksyjne nurty w nauce” [10]. Sytuuje się ona nie w obrębie Kościołów chrześcijańskich, ale przede wszystkim w sferze pozakościelnej i przybiera nowe zewnętrzne formy, inne niż w tradycyjnych religiach. Jej zasadniczymi cechami wg niemieckich socjologów religii, jak np. Hubert Knoblauch, jest zdecydowana orientacja na subiektywne doświadczenie; szukanie źródeł we wschodnich, archaicznych, okultystycznych, mistycznych tradycjach; dystans do dogmatyki religijnej i swoisty antyinstytucjonalizm; akcentowanie religijnej autonomii jednostki i związany z tym wyraźny indywidualizm światopoglądowy; orientacja na doświadczenie; uznawanie jej przez samego działającego za pojęcie alternatywne wobec religii [11]. Jak piszą Mariański i Wargacki jest to

„jeden z megatrendów początku XXI w., doświadczenie *sacrum*, niekiedy bezimiennego, rozumianego w kategoriach czegoś osobistego, intymnego, czegoś co odnosi się do mocy tkwiącej we wnętrzu człowieka. Duchowość ta podkreśla rolę doznań i duchowych ćwiczeń, traktuje ludzkie ciało jako wypełnione wewnętrznym, duchowym sensem oraz jako manifestację kreatywnej siły Ducha; odnosi się z szacunkiem do natury i propaguje zdrowe odżywianie; przywiązuje dużą wagę do więzi międzyludzkich opartych na wierności i miłości; do etyki wyrażającej się w poszanowaniu uznawanych przez siebie wartości moralnych; jest wrażliwa na sztukę, podkreśla też równość płci. Duchowość ta jest holistyczna, demokratyczna, łatwo dostępna i nie hierarchiczna; stawiana jest ona w opozycji do zinstytucjonalizowanej religii, czyli jest pozakościelna” [12]. Wobec tego typu zjawisk używane jest również pojęcie płynnego *sacrum*, zasada płynności została zaczerpnięta tutaj ze znanej pracy Zygmunta Baumanna pt. *Płynna nowoczesność* i zastosowana do sfery religii i *sacrum*. Do tego można dodać rozwijaną przynajmniej od 30 lat przez socjologów, antropologów, religioznawców koncepcję religii przeżywanej. Ponowoczesność, jak wskazuje się, promuje rodzaj religii, która opuściła kościoły i instytucje, by stać się religią przeżywaną w życiu codziennym. Usiłuje ona odpowiedzieć również na podstawowe potrzeby egzystencjalne człowieka, dystansuje się jednak od chrześcijaństwa i instytucji religijnych, poszukuje inspiracji w innych tradycjach religijnych. Stanowi religię życia codziennego, kładącą nacisk na przeżycie, doświadczenie religijne, emocje i uczucie, na plan dalszy spycha natomiast kwestie ortodoksji, doktryny oraz odniesień do Transcendencji.

Jak widzimy w epoce współczesnej określanej mianem sekularnej, obserwujemy niejednokrotnie wzrost zainteresowania duchowością, wzmożonym poszukiwaniem *sacrum*, choć będzie tu chodzić raczej o

niekonwencjonalne formy religijności. Jednakowoż potwierdza to tezę, że człowiek współczesny ciągle odczuwa wielką potrzebę poszukiwania sensu i orientacji życia, także w wymiarach transcendentnych. A więc czy aby na pewno mamy tutaj do czynienia z kulturą sekularną czy też może postsekularną?

Rafał Łętocha

Przypisy:

- [1] M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. I, Warszawa 1988, s. 1.
- [2] Tenże, *Sacrum, mit, historia*, Wybór esejów, Warszawa 1970,, s. 55.
- [3] J. Casanova, *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, Kraków 2005, s. 351.
- [4] P. L. Berger, *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*, Kraków 1997.
- [5] T. Luckmann, *Niewidzialna religia. Problem religii we współczesnym społeczeństwie*, Kraków 1996, s. 154.
- [6] R. Finke, R. Stark, *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*, Berkeley: University of California Press 2000, s. 79.
- [7] *A Letter on Justice and Open Debate*, <https://harpers.org/a-letter-on-justice-and-open-debate/>.
- [8] S. Žižek, *Jak wygląda barbarzyństwo*, <https://krytykapolityczna.pl/swiat/etyczna-degeneracja-zizek/>.
- [9] J. Mariański, *O nowej duchowości – próba opisu zjawiska*, „Nauki o Wychowaniu. Studia Interdyscyplinarne” 2021 nr 1, s. 42.
- [10] I. Borowik, *Przemiany religijne w Polsce na tle transformacji w Europie Środkowo-Wschodniej i globalizacji* [w:] *Globalny i lokalny wymiar religii. Polska w kontekście europejskim*, pod red. I. Borowik, A. Górnego, W. Świątkiewicza, Kraków 2016, ss. 12–13.

[11] J. Mariański, op. cit., s. 46.

[12] J. Mariański, S. Wargacki, *Nowa duchowość jako megatrend społeczny i kulturowy*, „Przegląd Religioznawczy”, 2011 nr 4, s. 138.

*Dofinansowano ze środków Ministra Kultury i Dziedzictwa
Narodowego pochodzących z Funduszu Promocji Kultury*



Ministerstwo Kultury
i Dziedzictwa Narodowego
