

Romuald Piekarski: Odczarowanie świata a pytanie o przyszłość religii. Sekularyzacja jako problem filozoficzny

Martin Buber miał rację, gdy twierdził, że człowiek współczesny (dziedzic Oświecenia i Rewolucji Francuskiej) w swej masie zapragnął własnej niezależności i w niej się pogrąży, odcinając się tym samym od możliwości doświadczania Transcendencji



Martin Buber miał rację, gdy twierdził, że człowiek współczesny (dziedzic Oświecenia i Rewolucji Francuskiej) w swej masie zapragnął własnej niezależności i w niej się pogrąży, odcinając się tym samym od możliwości doświadczania Transcendencji - przeczytaj esej, który ukazał się pierwotnie w kwartaliku "Pieniądze i Więź"

„... człowiek stracił zdolność uchwytowania i bezpośredniego odnoszenia się do rzeczywistości po prostu odeń niezależnej, a także ... stracił on zdolność sugestywnego przedstawiania jej w obrazach, które nie są reprezentantami tej rzeczywistości wobec oglądu, który nie dosięga jej samej. Posiadane przez rodzaj ludzki wielkie obrazy Boga nie rodzą się bowiem z fantazji, lecz z prawdziwych spotkań z prawdziwą mocą i chwałą boską. O ile zmniejsza się zdolność spotykania rzeczywistości od nas po prostu niezależnej, choć dostępnej naszemu zwróceniu się ku niej i oddaniu, o tyle też zmniejsza się ludzka siła ujmowania w obrazach tego, co boskie.”[1]

Martin Buber miał rację, gdy twierdził, że człowiek współczesny (dziedzic Oświecenia i Rewolucji Francuskiej) w swej masie zapragnął własnej niezależności i w niej się pograża, odcinając się tym samym od możliwości doświadczania Transcendencji. Zaś życie bez Transcendencji to życie jakbyśmy byli sami bogami, do czego zachęcało wielu od Feuerbacha, Marksa po Nietzschego[2]. Niestety Nietzschemu nie udało się przezwyciężyć

nihilizmu i to raczej Dostojewski okazał się bardziej wnikliwy...[3]

Jak pisało wielu badaczy tego zagadnienia, człowiek współczesny nieomal utracił autentyczne doświadczenie sacrum. Na tym polega współcześnie sekularyzacja, w jej wymiarze duchowym. Oczywiście stanowi to rezultat wielu złożonych procesów, gdyż sekularyzacja w szerszym znaczeniu jako „odczarowanie świata” posiada swe początki już w Starym Testamencie, gdzie przymierze Jedyne Boga z ludem wybranym pociąga za sobą demagizację – oddalenie pomniejszych bóstw i „czynienie sobie ziemi poddanej” człowiekowi. W tym eseju podejmujemy próbę prześledzenia jak do tego „odczarowania” dochodziło i jak daleko ono dzisiaj sięga.

Sekularyzacja: zmierzch religii czy jej przemiany

Sekularyzacja to, jak się przyjmuje we współczesnej socjologii religii, „zjawisko zmniejszania się (...) zasięgu wpływów religii na życie społeczne”[4], to „pewien proces w kulturze, w którym (...) wartości religijne, religijna świadomość oraz instytucje religijne, są wypierane zarówno z życia społecznego, jak i indywidualnego”, „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”.[5] Pod pojęciem sekularyzacji, jeden z najbardziej uznanych socjologów, Peter Berger rozumie „proces, dzięki któremu [pewne] sektory społeczeństwa i kultury wyzwalamy się spod dominacji instytucji i symboli religijnych.” Kościół, w tym sensie, opuszcza „tereny uprzednio podlegające jego kontroli i wpływowi – wyraża się to w rozdzieleniu Kościoła od państwa lub wyłączeniu posiadłości

kościelnych, albo emancypacji szkolnictwa spod władzy kościelnej”. Ponadto sekularyzacja posiada wymiar kulturalny i świadomościowy, który zbiorczo nazywam tu wewnętrznym. Oznacza to, że współczesny Zachód wytwarza „coraz więcej jednostek postrzegających świat i swoje własne życie bez dobrodziejstwa interpretacji religijnej” [6].

Zagadnienie początków i genezy sekularyzacji stanowi przedmiot kontrowersji. Wiemy, że **mocna** teza o sekularyzacji oznaczającej zmierzch czy (rzekomo nieuchronny) zanik religii wraz z postępującą modernizacją, głoszona była w wieku XVIII przez myślicieli Oświecenia. W czasach nam bliższych Friedrich Nietzsche dał jej wyraz pisząc o "śmierci Boga"; Na początku XX wieku Max Weber w kontekście dyskusji nad genezą ducha kapitalizmu powtarzał stwierdzenie o „odczarowaniu świata” jako konsekwencji procesu racjonalizacji Świata Zachodu. Potem dość powszechnie, tezę tę, w wersji nieco zmodyfikowanej, głosili socjologowie religii. Np. bardziej zniuansowaną jej odmianę znajdujemy u jednego z kontynuatorów Webera Thomasa Luckmanna w jego książce z 1962 roku pt. *Niewidzialna religia*.

Pod koniec XX wieku, po wyraźnych oznakach ożywienia religijnego w krajach Europy Wschodniej, po upadku komunizmu socjologowie znajdowali coraz więcej empirycznych zjawisk, które skłaniały do uznania mocnej tezy o sekularyzacji, za co najmniej przedwczesną. Rozpowszechniło się nastawienie bardziej wyważone i analityczne, jakiego przykład można widzieć w głośnej książce José Casanovy pt. *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*. Jej autor twierdzi, że mocnej tezy w jej pierwotnym rozumieniu oświeceniowym nie da się utrzymać, i że w istocie za tezą sekularyzacji *de facto* kryją się twierdzenia, które można i należy rozgraniczać.

Na sekularyzację, wg Casanovy, składają się trzy analitycznie dające się oddzielić **tezy**: „pierwsza oznacza sekularyzację rozumianą głównie w kontekście dyferencjacji społecznej, druga to teza o «zmiarzu religii» a trzecia – teza o prywatyzacji religii. Dwie ostatnie Casanova uznaje za mylnie wyprowadzane konsekwencje tezy pierwszej, wynikające z zacierania różnic pomiędzy stwierdzanym i analizowanym pewnym historycznym faktem, jakim jest unowocześnianie społeczeństw, między innymi związane z dyferencjacją, a formowaniem tez w istocie jakoś probabilistycznych, bo wykraczających w przyszłość, nakreślających w owej przyszłości konsekwencje modernizacji tak dla systemów, jak i dla jednostek.” O ile teza pierwsza „jest jego zdaniem owocnym nurtem analizy religii we współczesności (...) to, co się ukrywa pod dwiema pozostałymi tezami jest mylne i często też jest nadinterpretowane oraz obciążone bagażem ideologicznym”. [7] Zatem przesuwaniu się religijności w sferę prywatną i osobistą, towarzyszy proces odwrotny – ponowne wkraczanie religii w sferę życia publicznego. Także jej „zmiarz” okazuje się ostatecznie raczej przemianą form religijności.

Durkheim i Weber, zdaniem Casanovy, „zgodni są, co do tego, że stare historyczne religie nie zdołają przetrwać naporu nowoczesnego świata. Obaj przyjmują za pewnik, że „«dawni bogowie się starzeją albo umierają» i że tak czy inaczej nie będą w stanie stawić czoła ani nowym bogom, których zdaniem Durkheima miały sobie stworzyć nowoczesne społeczeństwa, ani nowoczesnemu politeizmowi wartości, których nieustanne zmaganie miało być, według Webera, wynikiem procesu dyferencjacji rozmaitych sfer świeckich, dążących do uzyskania własnej «wewnętrznej i uprawnionej autonomii». Dawne Kościoły pozostaną już tylko, jak twierdzi Weber, schronieniem dla tych, «którzy nie potrafią znieść mężnie wyzwania swoich czasów» i gotowi są złożyć

nieuniknioną w tym wypadku «ofiara z własnego intelektu».[8] Teza Webera o nieuchronnym konflikcie wiary i rozumu, dawniejszych tradycji i nowoczesności wciąż jest dyskutowana. Poświęćmy więc jej nieco miejsca.

Max Weber: nauka i odczarowanie obrazu świata

Wedle ks. Pawła Mazanki, „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 – idei Boga jednoosobowego. Ostatnim etapem racjonalizacji religii ma być eliminacja wszystkich elementów magicznych, co dzieje się w protestantyzmie. Ostatecznie ewolucja religii prowadzi do jej samo-podważenia».[9]

Można zaryzykować hipotezę, że mamy tu do czynienia z pewnego rodzaju scjentyzmem oraz racjonalizacją identyfikowaną z modernizacją, mamy więc – jak to bywa nazywane – nowy humanizm z jego „Comte’owską wiarą w Ludzkość”, którą Eric Voegelin rozpoznawał jako nowoczesny gnostycyzm[10]. U Webera „odczarowanie świata” w znaczeniu pierwotnym, sprowadza się, w gruncie rzeczy, do eliminacji pierwiastków magicznych w praktykach i pojęciach religijnych. Jednak w pewnych kontekstach „odczarowanie” rozumie on szerzej, mianowicie tak że – zrównując się z mocną tezą o sekularyzacji - może ono oznaczać zanik wiary religijnej w ogóle. Przyjrzyjmy się wypowiedziom autora *Etyki protestanckiej i ducha kapitalizmu*.

„Wzrastająca intelektualizacja i racjonalizacja (...) oznacza (...) wiedzę o tym, albo wiarę w to, że gdyby tylko człowiek tego chciał, to mógłby w każdej chwili przekonać się, że nie ma żadnych tajemniczych, nieobliczalnych mocy, które by w naszym życiu odgrywały jakąś rolę, ale wszystkie rzeczy można – w zasadzie – opanować przez kalkulację[[11]]. Oznacza to (...) odczarowanie świata. Nie jesteśmy już jak dzikusy, którzy w takie moce wierzyli i sięgali do magicznych środków, by duchy opanować lub przebłagać – dziś rolę tę spełniają techniczne środki i kalkulacje.”[12]

Następnie Weber dodaje[13], iż „nauka zrywająca z zależnością od religii i w tym sensie «bezzałożeniowa», rzeczywiście nie zna «cudu» i «objawienia», a „odczarowani dawni bogowie przybierają postać bezosobowych mocy, powstają z grobów, dążą do zapanowania nad naszym życiem i ponownie zaczynają ze sobą odwieczną walkę.” Nowoczesna „nauka dostarcza wiedzy o technice pozwalającej dzięki kalkulacji opanować życie – tak rzeczy zewnętrzne, jak i ludzkie działania.” „Nauka jest - więc - uprawnionym w sposób fachowy «zawodem», który służy namysłowi nad sobą i poznaniu faktycznych związków między rzeczami.” Ludzie nauki patrzą na świat trzeźwym spojrzeniem, trzymają się tego, co przewidywalne a wyższe wartości duchowe pozostawiają w kręgu czynników subiektywnych. Natomiast dokonywanie „«ofiary z intelektu» jest podstawową cechą człowieka rzeczywiście religijnego.”[14] Widać z tego, że Weber, choć sam niepozbawiony wątpliwości, posądza współczesnych ludzi wierzących o pewien rodzaj irracjonalizmu i zapewne intelektualnego samookaleczenia.

O drugim znaczeniu sekularyzacji Weber pisze tak: „Los naszej epoki, z właściwą jej racjonalizacją i intelektualizacją, a przede wszystkim wraz z dokonującym się w niej odczarowaniem świata, polega na tym, że z życia publicznego zniknęły ostateczne i najbardziej wysublimowane wartości. Można je odnaleźć albo w pozaświatowej domenie mistyki, albo w braterstwie bezpośrednich stosunków łączących jednostki.”[15] Dalej mowa jest o przeniesieniu się „ducha ascezy” z etyki protestanckiej do życia świeckiego i o swoistej mechanizacji urynkwionego społeczeństwa:

„przez to, że asceza wydoszła się z cel klasztornych i przeniesiona została do życia zawodowego, opanowując doczesną moralność, dopomogła też w zbudowaniu owego potężnego kosmosu nowoczesnego porządku ekonomicznego, z jego mechaniczno-maszynową produkcją, który dziś ogarnia swym przymusem nie tylko ludzi bezpośrednio ekonomicznie zaangażowanych.

Troska o zewnętrzne dobra, «cienki płaszcz, który można w każdej chwili zrzucić» miała (...) występować tylko wśród jego wybranych świętych. Jednak z luźnego płaszczu zrobił się twardy jak stal.

Przez to, że asceza wzięła na siebie zadanie przebudowy tego świata i zaczęła na niego wywierać swój wpływ, zewnętrzne dobra świata zdobywały sobie coraz większą władzę nad człowiekiem i w końcu opanowały go całkowicie, jak nigdy dotąd w historii. Dzisiaj jej duch – nie wiadomo czy ostatecznie – opuścił cały system.”[16]

W wyciąganiu dalszych wniosków z tej diagnozy, Weber zachowywał niejaką powściągliwość i wyrażał – przy tym – pewien niepokój. Nie przesądzał jednoznacznie, że przyszłość definitywnie należy do ateizmu, materializmu czy jakiejś odmiany neopogaństwa. Pisał: „Na razie jeszcze nikt nie wie, kto będzie mieszkał w przyszłości w tej budowli i czy, u kresu tego niesamowitego rozwoju, nie pojawią się całkiem nowi prorocy lub nie nastąpi potężne odrodzenie starych idei. Albo – jeśli nie nastąpi ani jedno, ani drugie – czy dojdzie do mechanicznego, upiękzonego rodzaju zarozumiałości, zastygnięcia idei. Wtedy jednak, w odniesieniu do «ostatnich ludzi» tej formacji kulturowej, mogłoby się stać prawdziwe powiedzenie: «Fachowcy bez ducha, sybarycy bez serca – i takie n i c w m ó w i ł o s o b i e, ż e o s i ą g n ę ł o n a j w y ż s z y s t o p i e ń c z ł o w i e c z e ń s t w a.»[17]

Weber w kwestii sekularyzacji przypisywał wprawdzie pierwszorzędne znaczenie protestantyzmowi, lecz postrzegał „odczarowanie» jako rezultat historycznego rozwoju dokonującego się od dawna. Można się upewnić [co do tego] na podstawie następującej wypowiedzi, j a k s z e r o k o p o j m u j e o n t e n h i s t o r y c z n y p r o c e s:

«Ów ogromny historyczno-religijny proces o d c z a r o w a n i a ś w i a t a, k t ó r y r o z p o c z ą ł s i ę w r a z z w y s t ą p i e n i e m p r o r o k ó w w e w c z e s n y m j u d a i z m i e, w e s p ó ł z h e l l e n i s t y c z n y m n a u k o w y m m y ś l e n i e m, k t ó r e o d r z u c i ł o w s z e l k i e m a g i c z n e ś r o d k i z a b i e g a n i a o z b a w i e n i e j a k o p r z e s ą d i b l u ź n i e r s t w o, z n a j d u j e t u t a j (w e t y c e p r o t e s t a n c k i e j) s w ó j k r e s.»[18]

Wedle niemieckiego uczonego, „odczarowanie w perspektywie historyczno-religijnej rozpoczęło się [już] wraz z wczesnym judaizmem, tutaj bowiem została określona «w wysokim stopniu r a c j o n a l n a, tzn. uwolniona od magii, jak również wszystkich form irracjonalnych zabiegów zorientowanych na zbawienie, wolna religijna etyka wewnątrzświatowej aktywności»”; „Sam historyczno-religijny proces odczarowania implikował [ostatecznie] zbędność czynnika religijnego, który przygotował takiego właśnie odczarowanego «ducha». (...) Odczarowany i wypróżniony z sensu świat pozostawia jednostkę bezbronną wobec zmagania się porządków i wartości, pomiędzy którymi nauka nie jest zdolna rozstrzygać.”[19]

Można by sądzić, że omawiane „odczarowanie” posunęło się za daleko, skoro kwestia wyższych znaczeń i sensowności naszego życia i postępowania stała się kwestią arbitralnych, ślepych decyzji... Tym samym uwidoczniają się – naszym zdaniem – granice naukowego poznania i technicznego przekształcania świata. W takiej sytuacji pozostawałby jedynie wybór wiary w „wyższą celowość, a więc opatrność” albo w ślepe zrządzenie losu – niezrozumiały przypadek[20]. Potwierdzają to chyba dalsze słowa Küenzlena streszczające myśl Webera:

„tragedią zachodniej religii było to, że w procesie odczarowania, którego siłą napędową była, zniosła sama siebie. Religia ta osiągnęła kres, jeśli nawet nie historyczny, to jako oddziałująca na kulturę «siła życiowa».[21]

W ten sposób miała się dokonać definitywna sekularyzacja, przepowiadana przez umysły antyreligijnie usposobionego Oświecenia i otwarta została furtka dla irracjonalizmu czy decyzyjizmu aksjologicznego[22]. Wiele wskazuje jednak na to, że takie konkluzje można uznać za przedwczesne i nieprzekonywające.

Jednym ze współczesnych kontynuatorów Webera jest Luckmann. W swojej głośnej książce *Niewidzialna religia*[23], doszedł do pewnego zmodyfikowania mocnej tezy o kresie religii. W jego opinii, „tradycyjna religia kościelna została zepchnięta na margines «nowoczesnego» życia w Europie, podczas gdy w Ameryce stała się bardziej «nowoczesna» dzięki przejściu przez proces wewnętrznej sekularyzacji”. Proces sekularyzacji „zdecydowanie zmienił albo społeczne umiejscowienie religii kościelnej, albo jej wewnętrzne uniwersum znaczeniowe”. Na pytanie, „czego dokonała sekularyzacja w pojmowaniu społecznie zobiektywizowanego kosmosu znaczeniowego”, socjolog ten odpowiadał, że tradycyjne „formy religii kościelnej przetrwały”, a „chrześcijaństwo [nadal] jest wszechobecne w kształtowaniu współczesnego świata zachodniego”. Natomiast tym, co nastąpiło jest „przesunięcie znacznej części religijności poza te formy instytucjonalnych kościołów”. [24] Należałoby tu zatem mówić albo o równoległej zachodzącej desekularyzacji albo o sekularyzacji w trzecim jedynie znaczeniu jako przeobrażania się form religijności.

Jak już wspominaliśmy, po części sekularyzacja w chrześcijaństwie postrzegana jest jako cecha i tendencja wewnętrzna, jako proces oczyszczający wiarę z elementów jej obcych lub przypadkowo z nią skojarzonych. W takim znaczeniu mowa jest (np. w teologii sekularyzacji) o pozytywnych cechach tejże sekularyzacji. Do takich

cech pozytywnych zalicza się pewną racjonalizację koncepcji *sacrum*, a także zrozumienie, 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. Rozpowszechniło się przekonanie, że stworzony świat powinien być porządkowany i kształtowany na zasadzie autonomicznych, jemu właściwych praw. Sekularyzacja – powiada się – pomogła również w uwolnieniu się Kościołowi od niepotrzebnych zależności, np. politycznych, utrudniających niejednokrotnie wypełnienie jego prawdziwej misji. Owo oswobodzenie się w konkretnych kościołach przebiegało rozmaicie, a rozdział państwa od Kościoła także współcześnie wygląda inaczej np. w Stanach Zjednoczonych, a inaczej w krajach Europy.

Sekularyzacja nierzadko bywa mylona z sekularyzmem, który wszakże nie oznacza ani immanentnej tendencji „odczarowywania” świata ani względnie neutralnego procesu, z którym religie radzą sobie lepiej czy gorzej. Tymczasem, przez sekularyzm należy rozumieć jakąś formę wrogości wobec wszystkiego, co religijne, a w szczególności, co chrześcijańskie. W obszar sekularyzmu należy zatem włączyć nie tylko idee wymierzone w wiarę chrześcijańską, ale także czynne prześladowania chrześcijan, np. pod rządami komunistów w byłych krajach realnego socjalizmu. „Sekularyzm – jak utrzymuje Mazanka – jest pewną filozofią życia, ideologią; o ile więc sekularyzacja jest społeczno-cywilizacyjnym procesem zachodzącym w kulturze, to sekularyzm w zachodniej kulturze euroatlantyckiej powiązany jest z nasilaniem się sekularyzacji, lecz sam jest jednak czymś innym. Nasilający się i rozprzestrzeniający proces sekularyzacji zaczyna się, w pewnych okolicznościach, radykalizować i przemieniać w sekularyzm. Radykalizacja ta polegała na tym, 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 zła (...) Agresywny i pryncypialny sekularyzm zmierza zazwyczaj do eliminacji Kościołów, a nawet religii z życia publicznego (...) Sekularyści są często zniecierpliwieni powolnością zmian w sferze religii i [utrzymującym się] wciąż dużym wpływem Kościoła na życia społeczne.[25]

Użyteczne rozróżnienie między terminami „sekularyzm” i „sekularyzacja” przedłożył już bł. Paweł VI w adhortacji apostolskiej *Ewangelii nuntiandi* z 8 grudnia 1975 r., gdzie pisał, iż „[n]ie 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 (...) 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 [także ateizm] programowy i wojujący”.[26]

Współcześnie sekularyzm ogranicza autentyczne wartości tylko do tych doczesnych. W etyce otrzymujemy moralność naturalistyczną, niezależną od jakiegokolwiek religii. Wartości ujmowane są subiektywnie i odnoszone do zmieniających się kontekstów praktycznych. Życie ludzkie nie jest odnoszone do relacji z Bogiem ani tego, co

nadprzyrodzone. Wszystko, co przekracza perspektywę nauk empirycznych i racjonalizmu, czyli co w człowieku niematerialne, sekularyzm uznaje za nieuprawnione spekulacje, zbliżając się do pozycji agnostycznych lub otwarcie ateistycznych. Zazwyczaj również sekularyzm oznacza pogląd, że człowiek jest z natury dobry i że dzięki dalszemu rozwojowi nauki i techniki ludzkość czeka szczęśliwa przyszłość. „Tak rozumiany sekularyzm przenika życie polityczne, teorie ekonomiczne, edukacyjne, a nawet życie rodzinne”[27]. Sekularyści utrzymują, że nowoczesność i religia są, na dłuższą metę, nie do pogodzenia i że wykluczają się wzajemnie, przynajmniej w sferze życia publicznego.

Co można takiemu sekularyzmowi przeciwstawić? Można wskazywać, że próby usuwania religii z życia publicznego i osobistego prowadzą do ewidentnie niedobrych konsekwencji. Do odradzania się dawniejszych, prymitywnych kultów neopogańskich. Do zastępowania wiary w Boga, wiarą w jego imitacje. Jedną z ciekawszych koncepcji w tym zakresie wypracował Eric Voegelin pisząc o nowoczesnym gnostycyzmie i fenomenie pseudo-religii politycznych[28].

Kwestia źródeł sekularyzacji i sekularyzmu oraz zagadnienie czynników napędzających ten proces

„W (...) obrazie [Biblii hebrajskiej] tylko Bóg jest bogiem. Przebywa samotnie w niebie, ponad światem, ale jest wystarczająco blisko, by można było do niego dotrzeć, albo z Jego inicjatywy albo, z naszej. Nie ma zwyczaju ukazywać oblicza, ale pozostawia wystarczająco wiele

śladów swojej obecności – w przyrodzie, w świętych księgach bądź też w naszych umysłach lub prorocत्वach – wskazujących na to, że nie jest nam obcy”.[29]

Jak wiadomo, źródeł sekularyzacji i sekularyzmu jest bardzo wiele i są one różnej natury: społeczno-politycznej, wewnątrzno-kościelnej, oraz intelektualnej i filozoficznej. Tutaj skupimy się głównie na tych ostatnich. Niektórzy uczeni początki sekularyzacji dostrzegają w antycznej religii Izraela, a jej pełne zaawansowanie w protestantyzmie i jego etyce.

„Wedle Webera, «[ó]w ogromny historyczno-religijny proces o d c z a r o w a n i a świata, który rozpoczął się wraz z wystąpieniem proroków we wczesnym judaizmie, współ z hellenistycznym naukowym myśleniem, które odrzuciło wszelkie magiczne środki zabiegania o zbawienie jako przesąd i bluźnierstwo, znajduje tutaj (w etyce protestanckiej) swój kres.”[30]

W opinii niemieckiego uczonego, „odczarowanie w perspektywie historyczno-religijnej rozpoczęło się [już] wraz z wczesnym judaizmem, tutaj bowiem została określona «w wysokim stopniu r a c j o n a l n a, tzn. uwolniona od magii, jak również wszystkich form irracjonalnych zabiegów zorientowanych na zbawienie, wolna religijna etyka wewnątrzświatowej aktywności.»”. „Sam historyczno-religijny proces odczarowania implikował [ostatecznie] zbędność czynnika religijnego, który przygotował takiego właśnie odczarowanego «ducha»”. „Odczarowany i wypróżniony z sensu świat pozostawia jednostkę bezbroną wobec zmagania się porządków i wartości, pomiędzy którymi nauka nie jest zdolna rozstrzygać.”[31]

Peter L Berger skłania się do tych koncepcji sekularyzacji, które wskazują jej pierwotne przesłanki jako immanentnie tkwiące w pewnych cechach szczególnych antycznego judaizmu i chrześcijaństwa. W tym sensie dalsze postępowanie sekularyzacji mogłoby być (przynajmniej po części) interpretowane jako „wypełnienie chrześcijaństwa”, a nie jego degeneracja.[32] W tym też znaczeniu można rzec, że „istnieje historyczny związek przyczynowy pomiędzy chrześcijaństwem i pewnymi cechami nowoczesnego świata”[33]. Związek ten jest bardziej bezpośredni pomiędzy nowoczesnością, racjonalizacją, modernizacją a protestantyzmem (o czym mowa poniżej).

„Berger widzi sekularyzację jako proces nierozłącznie wpisany w dzieje rozwoju chrześcijaństwa i zakorzeniony w samej idei judeochrześcijańskiego, transcendentnego Boga (...) Koncepcja transcendentnego Boga, oderwanego z jednej strony od natury, a z drugiej – oddzielonego od swego niedoskonałego stworzenia – człowieka – wprowadza radykalny rozdział między tym, co ziemskie, immanentne, a tym, co boskie, transcendentne. Zdaniem Bergera - w tym fakcie tkwi zarodek procesu sekularyzacji, który rozwinął się później między innymi poprzez racjonalizację z jednej strony, a z drugiej – segmentację życia społecznego. Mechanizm racjonalizacji spowodował uniezależnienie się od religii takich sfer życia społecznego jak system prawa, edukacji i szkolnictwa, a przede wszystkim – życia politycznego i gospodarczego (...) najpierw sekularyzacja ujawniła się w dziedzinie życia gospodarczego, obejmując swym zasięgiem tych wszystkich, którzy byli związani z procesami kapitalistycznego wytwarzania, przenikając stopniowo «na zewnątrz» tego sektora i doprowadzając do podziału na sektor publiczny, związany z instytucją państwa, i prywatny – związany głównie z instytucją rodziny.”[34]

Również więc w opinii Bergera, „odczarowanie świata» zaczyna się [już] w Starym Testamencie”. [35] Wedle niego, „[w]iarę starożytnego Izraela z cywilizacjami Mezopotamii i Egiptu łączy cecha «kosmologiczności», a świat ludzki pojmuje się jako osadzony w porządku kosmicznym, który obejmuje całe uniwersum”. Miało to implikować „[c]iągłość (...), która zakładała trwałe połączenie ludzkich zdarzeń ze świętymi siłami, przenikającymi uniwersum”, ciągłość ta miała się urzeczywistniać czy na nowo ustanawiać w religijnym rytuale. Stary Testament – powiada Berger - objaśnia początki Izraela „jako podwójny exodus – patriarchów z Mezopotamii i wyjścia z Egiptu pod przywództwem Mojżesza. Ten exodus stanowił (...) zerwanie z całym uniwersum. (...) To wielkie zaprzeczenie religii izraelskiej [kosmologicznych cywilizacji Mezopotamii i Egiptu] można analizować w kategoriach trzech posiadających głębokie znaczenie motywów – transcendentalizacji, historyzacji i racjonalizacji etyki. Stary Testament zakłada istnienie Boga, który znajduje się p o z a kosmosem, będącym jego kreacją, przed którą on staje, lecz której nie przenika.” Ta koncepcja Boga wspólna judaizmowi i chrześcijaństwu różni je od koncepcji starożytnego Bliskiego Wschodu. Ten Bóg jest radykalnie transcendentny, niemożliwy do utożsamienia z jakimkolwiek naturalnym czy ludzkim zjawiskiem. Nie jest on jedynie twórcą świata, lecz j e d y n y m Bogiem.” „Bóg ten działa w sposób raczej historyczny niż kosmiczny, szczególnie, chociaż nie wyłącznie w historii Izraela, i jest Bogiem radykalnych etycznych żądań”. [36]

W Księdze Rodzaju znajdujemy „wyraźnie wyrażoną podstawową biblijną polaryzację pomiędzy transcendentnym Bogiem i człowiekiem, z całkowicie «zdemitologizowanym» uniwersum zlokalizowanym pomiędzy nimi. (...) W tej polaryzacji zakłada się już motyw historyzacji. Świat, pozbawiony postrzeganych w sposób mitologiczny

boskich sił staje się z jednej strony areną wielkich czynów Boga (...), a drugiej zaś areną działania wielkich indywidualności ludzkich (to jest areną «świeckiej historii»), które zapełniają strony Starego Testamentu w stopniu niespotykanym w starożytnej literaturze religijnej».[37] Narracja Starego Testamentu w swej większości ma charakter historyczny, tj. opowiada historyczne zdarzenia, które są przypisane Bogu. „Można by powiedzieć, że transcendentalizacja Boga i towarzyszące jej «odczarowanie świata» otworzyła «przestrzeń» historii jako areny zarówno boskich, jak i ludzkich działań. Pierwsze z nich są udziałem Boga, który stoi całkowicie poza światem, drugie zaś zakładają poważną i n d y w i d u a c j ę w koncepcji człowieka. Człowiek jawi się jako historyczny aktor przed obliczem Boga (przy okazji, jest to coś zupełnie innego niż człowiek jako aktor w obliczu przeznaczenia, jak to miało miejsce w greckiej tragedii). Tak więc pojedynczy ludzie w coraz mniejszym stopniu są postrzegani jako uosabiający mitologicznie pojmowane zbiorowości, co było typowe dla myśli archaicznej, lecz jako oddzielne i niepowtarzalne indywidualności dokonujące ważnych czynów - j a k o jednostki.»[38]

„Odczarowanie świata” zatem, wedle Bergera, zachodziło już w starożytnym Izraelu, i miało korzenie zdecydowanie poprzedzające wydarzenia Reformacji i Renesansu. Co ciekawe, jego zdaniem, „forma chrześcijaństwa, która stała się ostatecznie dominująca w Europie, stanowi krok do tyłu, jeśli chodzi o sekularyzujące motywy religii Starego Testamentu».[39] Owo ponowne „zaczarowanie świata” miało stać się w szczególności udziałem katolicyzmu, który za sprawą siebie właściwego pojęcia wcielenia „wskrzesza różnorodność innych modyfikacji transcendencji, całe zastępy aniołów i świętych”. A więc katolicyzm ustanowił nową syntezę religii biblijnej i pozabiblijnych koncepcji kosmologicznych. „Tym samym - wnioskuje Berger - katolicyzm wstrzymał proces racjonalizacji etycznej».[40] Chociaż

elementy sekularyzujące wystąpiły i w judaizmie i w chrześcijaństwie, to jednak [zaawansowana] „sekularyzacja zakłada sytuację całkowicie nową dla nowożytnego człowieka. Prawdopodobnie po raz pierwszy w historii religijne legitymizacje świata utraciły swą wiarygodność (...) dla szerokich mas całych społeczeństw”.[41] „Specyficzna chrześcijańska teodycea cierpienia utraciła swoją wiarygodność i tym sposobem otworzyła się wolna droga dla różnych zsekularyzowanych soteriologii”.[42]

Udział chrześcijaństwa w odczarowaniu obrazu świata w nieco paradoksalny sposób potwierdzali starożytni Rzymianie, którzy „stwierdzili po splądrowaniu Rzymu [przez Alaryka, nawróconego na chrześcijaństwo], że bogowie odwrócili się od wiecznego miasta, ponieważ przeniknęli doń owi *ateiści* – mieniący siebie chrześcijanami – represjonując i znosząc kult bóstw pogańskich”.[43]

Wedle Chantal Milon-Delsol, przed powstaniem chrześcijaństwa już Grecy starożytni „oddzielają władzę religijną od politycznej, tworząc urząd archontów”.[44] Jej zdaniem, takie wyraźne rozgraniczenie dwu porządków pojawia się w Nowym Testamencie, „a jego nowoczesny wyraz zaczyna się wraz z Wilhelmem Ockhamem i Marsyliuszem z Padwy”.[45] Milon-Delsol uważa, że należy rozdzielić dwa pojęcia sekularyzacji: 1) gdy oznacza zachowanie dystansu pomiędzy tym, co święte i świeckie i gdy religia pozostaje w obrębie swojego porządku; [46] 2) gdy „religia ma zamilknąć, a konsekwencji zniknąć i zatrzeć ślad swoich korzeni”; „Oznacza to programowe wymazanie religii, której jako staroświeckiej i przestarzałej postępowe narody powinny się pozbyć”.[47] O ile pierwsze pojęcie sekularyzacji ma znaczyć „wewnętrzne oczyszczenie” i „autonomię ludzkiego sumienia”, to drugie zrównane jest – przez nią - z „antropologiczną katastrofą” i

„ograbieniem człowieka z porywu transcendencji”. Milon-Delsol przywołuje opinię A. Tocqueville’a, który mocniejszą sekularyzację kojarzy z „osłabieniem ducha” i podatnością na zniewolenie.[48]

W swej głośnej książce *Honest to God*, wydanej w 1963 r., John A. Robinson - znany przedstawiciel teologii liberalnej, wyłożył swoje rozumienie sekularyzacji. Postulował, aby „odrzuć nadprzyrodzoność”. Jego zdaniem, współczesna sekularyzacja polegać by miała na radykalnym odrzuceniu jakiegokolwiek nadprzyrodzonej rzeczywistości. Miałyby ona, ponadto polegać na „odejściu od występującego w Ewangeliach elementu mitologicznego oraz odrzuceniu fałszywej religijności. (...) Aby chrześcijaństwo zdołało przeżyć, zdaniem Robinsona, należy dostosować treść przesłania chrześcijańskiego do mentalności współczesnego zeświecczonego człowieka.”[49]

Ciekawej odpowiedzi wywodom zawartym w książce Robinsona udzielił polski filozof religii Karol Tarnowski[50]. Jego zdaniem, „[n]ie ma chrześcijaństwa bez wymiaru metafizyczno-religijnego.” Tarnowski – w opozycji do antymetafizycznego nurtu w filozofii współczesnej - pisał zarówno o doświadczeniu rezygnacji, doświadczeniu metafizyczno-negatywnym (o negatywności zła, symbolizowanego przez Auschwitz), jak i doświadczeniu metafizyczno-pozytywnym, doświadczeniu podziwu czy zadziwienia wobec „Tego, co Niewysłowione”. „Ukryte pragnienie transcendującego życie Dobra i wdzięczność za coś, co odczytuje się jako dar – to jedne z kluczy do idei Boga, bez której przesłanie Ewangelii pozostaje niezrozumiałe.”

Tak więc myśl Robinsona, żeby odrzucić to, co mitologiczne w religii i dostosować wiarę chrześcijańską do współczesnej mentalności, proponował on po części oddalić. „Doświadczenie metafizyczno-religijne zakłada przede wszystkim otwarcie na tajemnicę.” Potrzebne jest tu wyjście poza nastawienie czysto podmiotowo-przedmiotowe, na rzecz postawy dialogicznej, za sprawą której ujawnia się relacja miłości. „Wizja religijna odsłania najgłębszy metafizyczny wymiar miłości, który może otwierać na nadzieję i wraz z tym na ukryty sens całej rzeczywistości.”

Przypomnijmy fragmenty wcześniejszej analizy Tarnowskiego: „To, co Święte, wyraża się (...) dwojako jako «manifestacja» i jako «proklamacja». Manifestacja – to język kosmicznych, przyrodniczych, szyfrów Transcendencji, piękna świata, jego niepojętego ładu, a zarazem tego, co w nim nieprzewidziane, a co *może* wkomponowywać się – choć nie musi – w sensotwórczą lekturę życia ludzkiej jednostki, w jej interpretację własnego losu. «Proklamacja» to język międzyludzki, idący przede wszystkim ... od «twarzy» do «mnie», czyli od «nauczającego z Wysokości», od Świadka do «słuchacza słowa», czyli naśladowcy, który «idzie po śladach». Proklamacja odsłania Boga jako *Podmiot*, co zmienia radykalnie metafizyczną sytuację człowieka... Proklamacja to *objawienie* w ścisłym sensie.” „Lecz «proklamacja» wciela się kolejno w słowa utrwalone: zapamiętane i spisane mity, opowieści, hymny, dyskurs prorocki, zapisy mądrościowe, modlitwy, wreszcie refleksję teologiczną”. [51]

Gdy chodzi o katolicką wizję sekularyzacji, to jej „odpowiedzialną wersję” „wypracował na gruncie amerykańskim katolicki filozof religii Louis Dupré (...). Według 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»[52].

Jakkolwiek sekularyzacja i rewolucja medialna doprowadziły do ukształtowania się społeczeństwa pluralistycznego, to jednak „wiara w obecność i działanie Ducha Świętego winna być zacznym wzrostu w tym nowym, postnowoczesnym społeczeństwie”[53]. 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.[54]

Generalnie wolno stwierdzić, że oficjalne stanowisko katolickie przyjmuje autonomię doczesnych rzeczywistości i swoiście rozumiany proces profanacji świata. Proces ten powinien wszakże mieć granicę. 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 Stwórcy. „Autonomia rzeczywistości ziemskich nie jest więc absolutna, lecz musi realizować się z uznaniem Boga za sprawcę i cel wszystkich rzeczy (...), z przyjęciem norm prawa Bożego (...) i z

respektowaniem zasad moralnych (...). Sekularyzacja to obrona świeckości świata, aby odsłaniać głębszą religijność i pozbywać się naiwnych, niekiedy wręcz magicznych form religii”[55].

Sekularyzacja nie tylko nie zdezaktualizowała pytań o ostateczny sens ludzkiej egzystencji, lecz nawet wyeksponowała ich znaczenie. „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 kościelnych”.[56]

Rozwój sekularyzacji w Renesansie

„Zmiana pojawiła się w okresie renesansu, gdy na nowo odczytywano dzieła Platona, a tacy myśliciele jak Machiavelli zaczęli pisać o religii jako zjawisku politycznym, wykorzystywanym w dobrych lub złych celach.”[57]

„... milczenie Szekspira [o Bogu i wierze religijnej] i jego filozoficzna niekoherencja [brak pełni] mają w sobie element pogański – coś, co każe zastanawiać się, czy w najgłębszym rdzeniu północny umysł nie pozostał posępny i barbarzyński.”[58]

W Renesansie po raz pierwszy pojawił się naukowy eksperyment i racjonalne, metodyczne podejście do przyrody. Jak przyznaje Weber, racjonalizm istniał już u zarania naszej cywilizacji, jednakże dopiero mniej więcej od XVI wieku, wraz z nastaniem Renesansu, zaczął przybierać na sile i obejmować swym zasięgiem coraz większe połacie życia zbiorowego. Jego nasilenie było związane z dwoma przełomami w ewolucji nowoczesnego społeczeństwa, z rewolucją naukową oraz powstaniem gospodarki kapitalistycznej.

Jak utrzymuje Tomasz Rowiński, „[p]rzynajmniej część średniowiecznych i renesansowych humanistów rozgrywała wątek dualistyczny dążąc do sekularyzacji w starciu politycznym pomiędzy Papiestwem i Cesarstwem. Inni, jak Dante w swojej *Monarchii*, umacniali taki dualizm nieświadomie lub z pobudek bardziej zasadniczych niż bieżąca polityka”. [59]

Narodzin sekularyzmu – twierdzi Mazanka - 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”. Zdaniem Mazanki, „nie zauważono w porę, iż ta krytyczna postawa naukowców odnosiła się nie do samych prawd wiary, ale [jedynie] do kulturowych podstaw chrześcijaństwa, sięgających jak wiadomo okresu starożytności, a więc kultury żydowskiej, greckiej, egipskiej, czy mezopotamskiej”. [60]

Dziedzicem Renesansu stał się nowożytny humanizm, który wraz z odkryciami geograficznymi Nowego Świata oraz nową astronomią Kopernika, wnosił zmienione wyobrażenie kosmosu, ukazując zarazem względność ludzkiego świata i peryferyjność cywilizacji chrześcijańskiego Zachodu. „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 werbalnej” [61].

„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 jakimkolwiek 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 nadprzyrodzonych. (...)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 atrybutem”.[62]

Reformacja i protestantyzm

Jak sugeruje Casanova, to Reformacji „przypadła w udziale rola destrukcyjna. Podważając roszczenia do jedności, świętości, powszechności i apostołowości Kościoła, który odtąd dla odróżnienia od innych konkurencyjnych wobec niego Kościołów chrześcijańskich zmuszony będzie używać określenia «rzymskokatolicki», reformacja zniszczyła system zachodniego chrześcijaństwa, otwierając tym samym możliwość pojawienia się czegoś nowego. Niszcząc dawny organiczny system, przyczyniła się, być może niezamierzenie, do wyzwolenia się sfer świeckich spod religijnej kontroli. (...) Na nieco wyższym poziomie protestantyzm postrzegać można nie tylko jako «substancję żrącą», która oczyszcza przedpole dla nowego, ale także jako religijną nadbudowę nowoczesnego porządku, religię mieszczańską nowoczesności, ideologię religijną, która ... służyła legitymizacji rosnącej roli mieszczaństwa i nowych przedsiębiorczych klas

społecznych, sprzyjała tworzeniu się nowoczesnego suwerennego państwa w opozycji do uniwersalnych monarchii chrześcijańskich i asystowała triumfowi nowej nauki nad katolicką scholastyką.” Istnieje pogląd, zgodnie z którym protestantyzm byłby nie tylko siłą sekularyzacyjną, ale wręcz formą wewnętrzną religijnej sekularyzacji, środkiem, dzięki któremu treści religijne przybrały zinstytucjonalizowaną świecką formę, unieważniając tym samym całkowicie podział na religijne i świeckie.”[63]

Berger, z kolei, zapytuje, „do jakiego stopnia zachodnia tradycja religijna mogła nosić w sobie samej załóżki sekularyzacji? W jego opinii czynnik religijny nie działa w izolacji, lecz w pozostaje w stałej interakcji z „praktyczną” infrastrukturą życia społecznego. Idąc za Weberem wskazuje na protestantyzm, szczególnie kalwiński jako odpowiedzialny za redukcję bogactwa religijnych treści i za szczególne przyczynienie się w czasach nowożytnych do sekularyzacji. W porównaniu z katolicyzmem „protestantyzm można opisać w kategoriach rozległego kurczenia się w rzeczywistości zasięgu świętości... protestantyzm pozbawił się ... trzech najbardziej starodawnych i najpotężniejszych przymiotów towarzyszących świętości – tajemnicy, misterium i magii. Proces ten trafnie ujęto w wyrażeniu «odczarowanie świata». Wierzący protestancki nie żyje już w świecie, który nieustannie przenikają święte istoty i siły. Rzeczywistość jest spolaryzowana na radykalnie transcendentną boskość i radykalnie «upadłą» ludzkość, która *ipso facto*, jest pozbawiona świętych cech. Pomiędzy nimi rozpościera się całkowicie «naturalne» uniwersum, bezsprzecznie twór Boga, lecz samo w sobie pozbawione *numinosum*. Innymi słowy, radykalna transcendencja Boga staje przed uniwersum radykalnej immanencji, „zamknięcia się” na świętość.”[64]

Katolicyzm a protestantyzm

„Katolik żyje w świecie, w którym komunikuje się z tym, co święte poprzez różne kanały – sakramenty Kościoła, orędownictwo świętych, powtarzające się objawienia tego, co «nadprzyrodzone» w misteriach – rozległa ciągłość pomiędzy tym, co widzialne o tym, co, niewidzialne. Protestantyzm zniósł większość z tych pośrednictw. Przerwał ciągłość, przeciął pępowinę pomiędzy niebem a ziemią».[65] Już za sprawą protestantyzmu „zawęził się stosunek człowieka do świętości, przybierając postać nadzwyczaj wąskiego kanału pośredniczącego, który nazywa się słowem Boga (... utożsamianym z ... jedyną w swoim rodzaju kompensacyjną czynnością łaski Boga – *sola gratia*, ujętą [dopiero] w wyznaniu luterańskim). (...) Tak zubożona rzeczywistość: stała się podatna na systematyczną racjonalną penetrację, zarówno w myśli, jak i w działaniu, którą wiążemy ze współczesną nauką i technologią (...) Można więc podkreślić, że protestantyzm służył jako historycznie istotny wstęp do sekularyzacji».[66]

Protestantyzm jako taki, ale szczególnie ten przybierający formę denominacji kościołów, jak w Stanach Zjednoczonych, osłabia objawione treści nauczania chrześcijańskiego. Religia w ten sposób dopasowała się do instytucji demokracji liberalnej. Jak pisał Charles Lilla, „liberalnym demokracjom zachodnim z powodzeniem udało się stworzyć warunki społeczne, w których publiczny konflikt rywalizujących ze sobą objawień religijnych jest dziś praktycznie nie do pomyślenia».[67]

Oświecenie i nowożytność w nauce i filozofii - nowa nauka i racjonalizm

Celem Hobbesa było „rozmontowanie chrześcijańskiego powiązania teologiczno-politycznego (...) jego ściśle materialistyczna antropologia już na pierwszy rzut oka była antychrześcijańska (...) Jego wielki traktat *Lewiatan* (1651) przyniósł najbardziej zdecydowany atak na chrześcijańską teologię polityczną, jaki kiedykolwiek podjęto”. Hobbes przekształcił całą tę problematykę teologiczno-polityczną. „zaczął od fizjologii (...) od opisu budowy ludzkiego oka oraz analizy tego, w jaki sposób postrzega ono świat. Już na pierwszej stronie swojego dzieła uczynił zawołane wyznanie wiary: stwierdził, że aby zrozumieć religię i politykę, nie musimy wiedzieć niczego na temat Boga; wystarczy, że zobaczymy człowieka takiego, jakim jest – samotnym ciałem we wszechświecie.”[68]

Jak twierdzi Casanova, oświeceniowa krytyka religii posiadała trzy wyraźnie oddzielone od siebie wymiary: poznawczy, skierowany przeciwko metafizycznym i nadprzyrodzonym światopoglądom religijnym, praktyczno-polityczny, skierowany przeciwko instytucjom kościelnym, i subiektywnie ekspresywno-estetyczno-moralny, skierowany przeciwko samej idei Boga. W pierwszej poznawczej fazie krytyka oświeceniowa zwracała się przeciwko tym światopoglądom naukowym, które stały na drodze legitymizacji i instytucjonalizacji nowoczesnych metod naukowych. Najpierw nauki przyrodnicze, następnie nauki społeczne musiały określić swoją autonomię i prawo bytu poprzez zanegowanie tradycyjnych religijno-metafizycznych interpretacji przyrody, kultury i społeczeństwa... Religia, zredukowana do przednaukowej i prelogicznej prymitywnej formy myślenia i wiedzy,

musiała oczywiście zniknąć wraz z postępującym wciąż rozwojem wiedzy, edukacji i światopoglądów naukowych... ten rodzaj krytyki religii był szczególnie skuteczny tam, gdzie Kościół obstawał wciąż przy średniowiecznej arystotelejsko-tomistycznej syntezie metafizycznej (...) Gdzie religia wyzwoliła się z więzów scholastyki, [jak np. w Anglii] sprzymierzając się z nową nauką krytyka ta była bezprzedmiotowa, i religia odnajdywała swe miejsce w wewnętrznym subiektywnym świecie ludzkiego serca...”[69]

Za źródło sekularyzmu europejskiego uznaje się często dopiero Oświecenie francuskie, które było znane tego, iż 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 zradykalizowana forma sekularyzmu w postaci antyklerykalnego laicyzmu zrodziła 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 narodowej”.[70]

Ważnym czynnikiem formującym sekularyzm europejski było państwo absolutne, którego władza w myśl powestfalskiej zasady *cuius regio eius religio* miała prawo samodzielnego „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 świata.”[71] O ile sekularyzację uznaje się za proces linearny, gdy linearnie następujący wzrost cywilizacyjny „powodował analogiczne zmniejszanie się znaczenia religii, o tyle sekularyzm rozwijał się *skokowo*.”[72] Źródła współczesnej sekularyzacji w świecie Zachodu należy szukać między innymi w porzuceniu antyčno-średniowiecznego pojmowania prawa naturalnego i w przyjęciu nowego jego rozumienia, ukształtowanego pod wpływem filozofii Niccolò Machiavellego, Thomasa Hobbesa, Hugo Grocjusza, Johna Locke’a i Samuela Puffendorfa. Konceptyjna zmiana prawa naturalnego doprowadziła do analogicznego przejścia od dawnego porządku moralnego do nowego – *novus ordo secularis*.

„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 Platońską hierarchię kosmosu, a zakłócenia w obszarze ładu społecznego – jak rozumiano – skutkowały zakłóceniami w porządku natury. (...) 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”.[73]

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”.

Gdy chodzi o desakralizację sfery politycznej jako procesu równoległego z powstawaniem państwa nowożytnego, to Ernst-Wolfgang Bökenforde podkreślał zagadnienie neutralności państwa wobec prawdy religijnej, która uwidoczniła się już na początku okresu nowożytnego, m. in. cytując wypowiedź kanclerza króla Francji (z 1562 roku): „nie chodzi o to, która religia jest prawdziwa, lecz jak można żyć pospołu”[74]. Początki sekularyzacji, w tym wymiarze politycznym, wskazywał ten autor daleko wcześniej, bo w czasach sporu o inwestyturę (w latach 1057-1122), tj. w sporze papieża i cesarza, wskutek którego jedność chrześcijańskiego *orbis christianus* została wstrząśnięta, „rodząc różnicę i rozdział na to, co «duchowe», i to, co «świeckie», który odtąd stał się głównym wątkiem europejskiej historii”[75]. Bökenforde interesująco ukazywał pośredni etap sekularyzacji, gdy to państwo (podczas wojen religijnych XVI i XVII wieku) nadal odwoływało się do legitymizacji chrześcijańskiej już wycofując się w znacznym stopniu ze sfery sakralnej. Na tym etapie kolejno dochodziło do prymatu władzy duchownej (papieża) oraz do supremacji władzy politycznej. W rezultacie polityka wyemancypowała się z podległości najpierw wobec znajdujących się w stanie wojny partii religijnych, a potem doszło do tego, iż państwo stało się arbitrem, dopuszczając (po raz pierwszy w Edykcie Nantejskim, decyzją Henryka IV z Nawarry) do istnienia dwóch religii w swym obrębie.[76] Dalsze zaawansowanie raz uruchomionego procesu przemian relacji państwo-Kościół doprowadziło w wieku XIX do powstawania kolejnych

„surogatów”: „monarchii z łaski Boga”, „związku tronu i ołtarza”, „świętego przymierza”, aż chrześcijaństwo „stało się ornamentem dla świeckich interesów”[77]. „W ruinach cywilizacji chrześcijańskiej – jak zauważył Dariusz Karłowicz - wyjątkowo trudno rozróżnić treść od ornamentu, bluźnierstwo od złego smaku, a obyczaj godny ratowania od tego, na który można machnąć ręką”[78].

Modernizacja, nowoczesność i wojna kultur

Richard John Neuhaus,[79] powołując się na Webera, przywołuje twierdzenie, że „im silniej postępuje nowoczesność, tym bardziej cofa się religia” i ma to stanowić proces nie do zatrzymania. Jednak tak rozumiana sekularyzacja była kwestionowana m. in. przez socjologów, którzy stają wobec niezaprzeczalnego faktu, iż „większość nowoczesnych społeczeństw jest ... żywo religijna” (tamże). W tej sytuacji konieczny jest namysł nad rozumieniem nowoczesności czy modernizacji, a wraz z tym w sposób bardziej zniuansowany i zróżnicowany trzeba spoglądać na rozmaite składniki i kształty europejskiego Oświecenia. Część badaczy zwraca uwagę, na odmienną w Ameryce, gdzie było ono pojmowane, „jako ruch przyjazny religii, a nawet oparty na religii”, podczas gdy w Europie „w większości krajów (...) oznaczało [ono] walkę z dawnym ustrojem, w tym w dużej mierze z instytucjami religijnymi”; o ile w Ameryce przyjęło formę „filozofii wolności”, to w Europie związało się ono z „francuską «ideologią rozumu»”; ten stan rzeczy nazywa się „wojną kultur”. [80]

Wedle Krasnodębskiego, same „pojęcia nowoczesności i modernizacji zbudowane były na paru zasadniczych opozycjach, które dzisiaj są podważane”.^[81] Casanova wymienia takie opozycje jak: tradycja a nowoczesność, *Gemeinschaft* i *Gesellschaft* (czyli *wspólnoty* i *zrzeszenia*). Teoria sekularyzacji, jego zdaniem, przyjmuje założenie, że „w wyniku długoterminowych procesów nowoczesnej racjonalizacji społecznej wspólnota stanie się niefunkcjonalna. Jest jednak faktem, że nowoczesność (...) oferuje nowe i rozwinięte możliwości konstruowania wspólnot wszystkich rodzajów jako dobrowolnych stowarzyszeń (...) budowania nowych wspólnot religijnych, dobrowolnych kongregacji”. Przy czym, typem „paradygmatycznym dobrowolnej kongregacji religijnej jest oczywiście sekta. Jednak (...) żyje [ona] w wysokim ... napięciu z większością społeczeństwa”; „Większość z tzw. «kultów», «nowych religii» czy «nowych ruchów religijnych przybiera formę dobrowolnych kongregacji, lecz dzieje się tak również z najbardziej dynamicznymi formami chrześcijaństwa”. „Nawet religie światowe, jak hinduizm czy buddyzm (...) nabywają znaczące, nowe formy instytucjonalne, szczególnie w diasporach emigrantów”. Te zaś oddziałują zwrotnie na pierwotne obszary danych cywilizacji.^[82]

Nowoczesne społeczeństwo przeciwstawiano społeczeństwu tradycyjnym, a nowoczesność - tradycji. A „cała ta dychotomia była zbyt ostra i stanowiła zbyt wielkie uproszczenie. Wynika to z błędnego rozumienia tradycji jako niemal bezrefleksyjnej orientacji wedle tego, co przeszłe, jako niemal mechanicznego powtarzania tego samego”.^[83] Tymczasem „[u]padek znaczenia tradycji nie polega na tym, że przeszłość nie ma już rutyny przyzwyczajęń, powtarzania przeszłych wzorów, lecz na tym, że przeszłość nie ma już dawnej siły normatywnej. (...) *Posttradycyjne społeczeństwo* jest jednak lewicową utopią, a nie czymś, co występuje w rzeczywistości. (...) Tradycja jest

programem kulturowym danej cywilizacji czy społeczeństwa, który kieruje procesami zmiany społecznej”. Krasnodębski konkluduje następującym stwierdzeniem: „Nie ulega wątpliwości, że religie ani nie zniknęły, ani nie stały się tylko wewnętrznym duchowym przeżyciem jednostki, ani nie straciły znaczenia politycznego”[84].

Pytanie o przyszłość wiary i religii

Locke „[w]ysunął śmiałą tezę, że Kościoły są dobrowolnymi stowarzyszeniami służącymi prywatnym praktykom wierzących i jako takie należy je traktować zarówno w prawie publicznym, jak i w prawie kościelnym. «Wbrew woli – pisze [Locke] – nawet Bóg nikogo nie zbawi» (...) Twierdził zarazem, że jeśli poszczególne wyznania religijne pragną tolerancji, muszą same propagować tolerancję innych wyznań oraz ścisłą separację Kościoła od państwa”.[85]

„Będą dobrymi obywatelami (...) A jeśli zdarzy im się należeć do jakiegoś kościoła, będą traktowali swoją przynależność do niego tak samo jak przynależność do jakiegoś klubu - jako kwestię gustu”.[86]

Wedle przedstawiciela „nowego ateizmu” Daniela C. Dennetta możliwe są rozmaite scenariusze przyszłości religii. Jednym z tych, którym autor *Odczarowania. Religii jako zjawisko naturalnego* zdaje się sprzyjać jest taki oto, gdy: „Religie przekształcają się w instytucje niepodobne do żadnych znanych nam z dotychczasowych dziejów ludzkości: stają się stowarzyszeniami, które nie propagują żadnej wiary, oferują natomiast zespołową samopomoc i wsparcie moralne, wykorzystując ceremonie i tradycję do cementowania więzi między ludźmi i budowania

«długotrwałej lojalności fanów»[87]. Ten scenariusz, w którym znajdujemy wyobrażenie świata zsekularyzowanego, w którym potrzeby religijne zaspokaja jakaś rozwodniona, eklektyczna pozostałość duchowości – jednoznacznie preferuje inny ateista Don Cupitt.[88] Sam Dennett jest bardziej zdystansowany. Mimo pewnego zrównoważenia, daleki pozostaje on od ugodowego stanowiska Habermasa. Widać to w tym, co pisze na temat relacji wiary i moralności: „Rozpowszechniony pogląd, że religia stanowi bastion moralności, jest co najmniej problematyczny. Przekonanie, że tym, co motywuje człowieka do czynienia dobra, jest perspektywa zbawienia w niebie, ubliża nam i nie musimy go podzielać (...) [zaś] domniemany związek między duchowością i dobrem moralnym jest iluzją.”[89] Zdecydowanie nawołuje on do empiryczno-naukowych („naturalistycznych”) badań nad religią[90] i do pozbycia się naiwności. Jest przekonany, że – jak to formułuje – „kultura łatwowierności będzie powoli zanikać”[91]. Zaś konkludując swoje wywody w cytowanej książce pisze: „naczelną zasadą polityczną, którą rekomenduję, głosi, że powinniśmy spokojnie i konsekwentnie edukować ludzi na całym świecie tak, by dokonywane przez nich wybory życiowe naprawdę opierały się na wiedzy. Ignorancja nie jest rzeczą wstydliwą; wstyd przynosi n a r z u c a n i e ignorancji.”[92] Mamy więc tutaj nadal do czynienia z twardym stanowiskiem, odwołującym się do „silnej epistemologii” naturalistycznej, całkowicie ignorującej takie filozoficzne dociekania jak te zawarte w filozofii dialogu, czy chociażby w książkach J. Habermasa. Dennett odmawia sensu poznawczego wszelkim mitom, przekazom symbolicznym oraz teologii pozostając w kręgu „oświeceniowej krytyki religii”, o jakiej pisała Agnieszka Kołakowska[93].

Na takie postawienie sprawy można zareplikować oświadczeniem, że „modernizacja, sekularyzacja, demokratyzacja, [jak i samo] «odczarowanie świata» (...) [t]o [nic więcej jak] baśnie naszych czasów”; „to nasze legendy o biegu dziejów.”[94] Atoli oświadczenie tego rodzaju raczej nie służy rzeczowej dyskusji.

Wymiar instytucjonalny prognoz

„Zarzucano Hobbesowi, że traktuje ludzi jak coś niewiele lepszego od dzikich bestii i twierdzono, że staliby się oni jeszcze dziksi, gdybyśmy posłuchali jego nauk. Hobbes był zdecydowanym materialistą; zaprzeczał istnieniu duszy i sumienia; wszystkie relacje między ludźmi, nawet w obrębie rodziny, postrzegał w kategoriach walki o władzę; na tronie zajmowanym dawniej przez Boga umieścił swojego «ziemskiego boga»”. [95]

Zechciejmy zauważyć, że już – co przypomina Casanova - Tocqueville zakwestionował „dwa główne założenia oświeceniowej krytyki religii, mianowicie, że postęp edukacji i rozumu oraz rozwój swobód demokratycznych uczynią religię politycznie nieistotną. Przewidywał, dość proroczo, że demokratyzacja polityki oraz wejście na arenę polityczną ludzi przeciętnych zwiększy raczej publiczną rolę religii”. [96]

Nie jedynym tego potwierdzeniem jest przypadek Stanów Zjednoczonych. „Nawet w świeckiej Europie, gdzie większość elit politycznych i zwykłych obywateli uznała tezę prywatyzacyjną za

pewnik, niespodziewane kontrowersyjne kwestie powróciły do centrum polityki”.[97] Tym bardziej ma to miejsce w USA. „Od niepodległości do abolicji, od natywizmu po prawa wyborcze kobiet, od prohibicji do ruchu praw obywatelskich – religia zawsze była w centrum tych sporów, choć po obu stronach politycznej barykady”. Nowością ostatnich dekad, ma być fakt, że „współczesne wojny kulturowe zaczynają przypominać podziały świecko-religijne, które były powszechne w dawnej Europie.”[98]

Co się tyczy wypierania obecności religii ze sfery publicznej, to w przypadku krajów demokratycznych, Casanova nie uważa całkowitego wyparcia za konieczne czy nawet możliwe, co zaś do państw autorytarnych i totalitarnych „od Związku Radzieckiego po laicką Turcję, surowość w rozdziale Kościoła i państwa nie jest w żaden sposób warunkiem wystarczającym demokracji. Z drugiej strony, kilka krajów z nominalną instytucją Kościoła państwowego, jak Anglia czy kraje luterkańskiej Skandynawii, posiada stosunkowo chlubny rejestr wolności demokratycznych i ochrony praw mniejszości”. Wyciąga on z tego wniosek, że „zasada sekularystyczna *per se* daje się bronić jedynie na innym podłożu, lecz nie jako zasada z istoty liberalno-demokratyczna.”[99]

W podsumowaniu badań empirycznych, Casanova twierdzi, iż religia i moralność pozostaną w przyszłości krajów demokratycznych kontrowersyjnymi kwestiami publicznymi, a liczba tych kwestii będzie raczej wzrastać niż maleć. Obywatele republik będą coraz bardziej zróżnicowani i podzieleni. Obszary prywatne będą przenikane przez politykę publiczną. Można spodziewać się dalszych sporów o „rozszerzanie się granic naukowo -technologicznych, dających ludzkości demoniczne moce autokreacji i autodestrukcji, o kompresję

całego świata w jeden wspólny dom całej ludzkości oraz o pluralizm religijny, będący nieodłącznym elementem multikulturalizmu”. Wszystkie „te transcendentne kwestie – powiada nasz socjolog religii – będą stale angażować religię i prowokować religijne odpowiedzi”. [100]

Diagnoza Agnieszki Kołakowskiej: sekularyzacja a stan naszej cywilizacji Zachodu

Zdaniem Agnieszki Kołakowskiej, „wszystkie nieomal najważniejsze zjawiska, jakie dziś wokół siebie widzimy i których sens nieomal codziennie roztrząsamy, jak islam (...), islamizm, zaskakująco zacięte walki między ateistycznymi darwinistami a chrześcijańskimi fundamentalistami, debaty nad rolą Kościoła w życiu politycznym i społecznym (...), dyskusje o prawie *szaria*” są związane z kwestią sekularyzacji. [101] Pisze ona, dalej, że przejawem sekularyzacji, w świecie współczesnym, jest utrata przez Kościół autorytetu. „Kościół (...) może tylko uczestniczyć w debacie, nie może tu niczego narzucać ani zabronić” [102]. Owa utrata autorytetu może po części być spowodowana przez to, iż Kościół „zbyt daleko posunął się na drodze modernizacji, przesadnie uległ modnym relatywistycznym prądom i powziął kroki (...) przeciwnie.” Wskazuje ona za przykład chaos w Kościele anglikańskim, przez wyświęcanie kobiet, strach przed afirmacją wiary w obliczu multikulturalizmu i konkretny fakt, iż arcybiskup Canterbury ogłaszał, że „należy rozważyć wprowadzenie elementów praw *szaria* w Anglii, by dogodzić muzułmanom” [103].

Kołakowska przypomina przyczyny sekularyzacji, w związku z klasyczną tezą o sekularyzacji, takie jak: osłabiające religijność skutki uprzemysłowienia, technologii, globalizacji, opuszczania wsi,

przemieszczania się ludności do miast, zaniku wspólnotowości wiejskiej”.[104] Co do korelacji między sekularyzacją a modernizacją, Kołakowska wskazuje na fakt, iż nawet najbardziej fanatyczni islamiści chętnie korzystają ze zdobyczy najnowszej techniki i „dość często się przemieszczają – i nie na wielbłądach, lecz najchętniej samolotami”. [105]

Wedle Kołakowskiej, nowi ateiści, jak Richard Dawkins, Christopher Hitchens, zaciekle atakujący religie za „szkodliwe i szerzące nienawiść średniowieczne zabobony”, uważają na równi „zwykłych chrześcijan, jak i amerykańskich kreacjonistów i radykalnych islamistów” jako „niebezpiecznych, zaślepionych fanatyków”.[106] W związku z tym, zauważa ona, iż „co do meritum ich argumentacja nie różni się istotnie od tej sformułowanej przez osiemnastowiecznych francuskich encyklopedystów, porównanie, z którymi wypada nawet na ich niekorzyść, gdyż nowi ateiści wykazują się nieznaną historią i większym prymitywizmem”; co więcej pisząc o islamizmie ignorują oni „świeckie źródła i powiązania tego ruchu, wskutek czego postrzegają islamizm jako czysto religijne zjawisko; stąd ich porównywanie „islamizmu i chrześcijaństwa pod względem zbrodni dokonanych w imię religii (zbrodni świeckich religii – komunizmu i nazizmu – zdają się nieświadomi).” A przecież w znacznym stopniu „islamizm czerpie z marksizmu, nazizmu i z ideologii grup terrorystycznych w Europie (jak czerwone Brygady i Baader Menhof)”. [107] „Pseudonaukowe antyreligijne polemiki, jak książka amerykańskiego filozofa Daniela Denneta, *Breaking the Spell: Religion as Natural Phenomenon*, w jej ocenie świadczą nie tylko o przygnębiającej sile przetrwania wiary w zbawienną wszechmoc nauki i niechybny postęp ludzkości, (...) lecz także o sile przetrwania [religii], a nie o jej zaniku”. [108]

Kołodowska poszukując we współczesnej sekularyzacji tego, co nowe, znajduje je w takich zjawiskach jak możliwość Kościoła bez dogmatów wiary, istnienie chrześcijan niewierzących w „takie zbędne dziwolągi, jak trójca Święta, zmartwychwstanie albo boskość Jezusa”; „zaprzeczenie boskości Jezusa było kiedyś najgorszą z herezji, określaną mianem arianizmu”; obecnie nie jest ona określana mianem herezji. „Idea Kościoła bez Boga i bez dogmatów stała się opcją poważnie rozważaną przez wierzących, a nawet przez niektórych duchownych”. Ta nowa, radykalna sekularyzacja więc to sekularyzacja samego Kościoła. Kołodowska zrównuje ją z „procesem oderwania się od chrześcijańskich korzeni naszej [Zachodniej] cywilizacji. Zachodnia cywilizacja, w której się wychowaliśmy, jest w głęboki i nierozzerwalny sposób z chrześcijaństwem związana; bez niego staje się czymś radykalnie innym.” [109]

Kołodowska przytacza opinie Graeme Smitha, który starał się dowieść, że „dzisiejszy sekularyzm jest trzymaniem się chrześcijańskiej nauki bez Kościoła”; „że jest on «chrześcijańską etyką pozbawioną doktryny». Wystarczy nam, pisze autor «poczucie sympatii dla idei Boga»; możemy być dobrzy, hojni i troskliwi bez potrzeby (...) rozsypywania szczegółów doktryny pokuty. Sekularyzm na Zachodzie – konkluduje Smith – jest nowym objawem chrześcijaństwa.”[110] Kołodowska w odpowiedzi dowodzi, iż „bez Boga, a także bez boskości Jezusa, chrześcijaństwa po prostu nie ma”, a samo chrześcijaństwo „nie jest drabiną, która możemy całkiem bezkarnie (..) odrzucić, wspiąwszy się po niej i uznawszy, że do niczego już nam nie służy”; Tymczasem, wedle tej autorki, bez chrześcijaństwa nasza przeszłość musiałaby wyglądać całkowicie odmiennie, „nie byłoby demokracji (...), liberalnego państwa, sztuki, literatury, muzyki – wszystkiego, co nazywamy zachodnią cywilizacją”. „Równie niewyobrażalny jest

spokojny ciąg dalszy naszego świata bez chrześcijaństwa (...) Hojność, troskliwość i tolerancja wydają się nieadekwatnymi podstawami cywilizacji. Warto też zauważyć ich nieprzydatność do obrony przed islamem.”[111] Zdaniem Kołakowskiej, wbrew Smithowi, nieprawdą jest, że „wszyscy nadal wierzymy w to samo, w co [dawniej] wierzyliśmy, tylko bez Boga, Kościoła i dogmatów”. Tym, co zaczynamy tracić, jest - wedle niej - Biblijna wizja człowieka i jego ziemskiej kondycji.

Wedle Kołakowskiej, próby aktywnej polityki sekularyzacji, prowadzone najbardziej radykalnie przez oba totalitaryzmy „polegały nie tylko na odrzuceniu Boga i chrześcijaństwa, lecz [i] na zaprzeczeniu natury człowieka.” „Dziś jednak posunęliśmy się krok dalej (...) do burzenia ładu biologicznego”. Stawką w tych przemianach ma być „wizja człowieka w świecie i naturze; nie tylko krytyczny stosunek do przeszłości, ale całkowite odrzucenie wszelkiej przeszłości; nie tylko zaprzeczenie pewnej koncepcji natury ludzkiej, lecz odrzucenie samego pojęcia tradycji (...) Chodzi zatem o radykalną redefinicję człowieka, pozwalającą nam ustalać, bez żadnych ograniczeń (w tym biologicznych), czym i kim jesteśmy. Nowa utopia (...) jest odrzuceniem boskiego porządku na ziemi.”[112] Tytułem konkretyzacji Autorka wymienia następujące zjawiska: sztuczne zapłodnienie komórek jajowych *in vitro* spermą od anonimowych dawców, możliwość rodzenia dzieci w wieku na przykład lat sześćdziesięciu; dzieci na zamówienie, z wyborem płci i koloru oczu; homoseksualne małżeństwa i możliwość adoptowania przez nie dzieci; „zaprzeczenie wszelkich różnic między kobietą i mężczyzną pod względem ich roli jako rodziców, innymi słowy odrzucenie pojęcia ojca i matki”; Do przejawów tej radykalnej sekularyzacji Kołakowska zalicza jeszcze radykalne odmiany ruchów ekologicznych (wielbiące naturę zamiast ją poskramiać), „pojęcie praw zwierząt i stawianie tych praw na równi z

prawami człowieka”, rozciągnięcie pojęcia sprawiedliwości poza granice naszego gatunku, we współczesnym dyskursie etycznym nieomal nie mówi się już o idei zasługi moralnej, o pojęciu obowiązku, biblijne i arystotelesowskie rozumienie sprawiedliwości, uwzględniające pojęcie zasługi zacierają się i zanika. A wraz z tym wszystkim zanikać ma biblijna idea człowieka.[113]

Przypomina ona, iż romantyczne uwielbienie natury, prawa zwierząt, wiara w zbawienne skutki postępu technologicznego – wszystko to „było częścią ideologii niemieckiego faszyzmu (...) w ideologiach XXI wieku zlały się elementy dwóch totalitaryzmów. Antychrześcijaństwo, wiara w możliwość zbudowania doskonałego świata (...), odrzucenie tradycji, niszczenie dawnych struktur, idea postępu i wiara w technologię... są elementami wspólnymi im obu”. Nowy ateizm, o którym była mowa – wedle Kołakowskiej – nie jest przejawem zaniku religii, lecz śmierci humanizmu. A to właśnie tradycja humanistyczna potrafiła godzić rzeczy niełatwe do pogodzenia: to, co tradycyjne z nowym, pogańskie z chrześcijańskim, rozum z wiarą”. Konkluduje ona stwierdzeniem, iż „nowa sekularyzacja oznacza lekceważenie dziedzictwa naszej judeochrześcijańskiej kultury i odrzucenie jej wartości”, a to – dopowiada - „może być dla Europy zgubne w konflikcie z islamem”. [114]

Gwoli uzupełnienia diagnozy Kołakowskiej, odwołam się jeszcze raz do porównawczych analiz socjologicznych. Złożoność i zróżnicowanie przebiegu procesów sekularyzacyjnych w Europie ostatnich dekad dobrze pokazuje J. Casanova w kontekście długotrwałych starań Turcji o przyjęcie do Unii Europejskiej. Przy okazji tej lektury zapoznać się można z zawiłymi motywacjami liberalnych elit świata Zachodu, rozpiętych pomiędzy swą własną laickością, a religijnością

europczyków: „sporo wskazuje na to, że świecka na zewnątrz Europa wciąż jest zbyt chrześcijańska, aby wyobrazić sobie kraj muzułmański jako część europejskiej wspólnoty”[115]. Casanova analizuje również konfrontację świeckiej Europy z napływem islamskich imigrantów. Pouczające jest tu porównanie wzrastającej religijności imigrantów (w większości niebędących wyznania mahometańskiego, jak w przypadku UE) przybyłych do USA i dobrze się tam aklimatyzujących, z izolacjonizmem zwartych społeczności imigranckich islamskich w Europie. Casanova zauważa, przy tej okazji, trudności różnych modeli sekularyzacji w krajach członkowskich UE, z wyłączeniem „ze sfery publicznej głównego elementu osobistej tożsamości wielu Europejczyków. Chcąc zapewnić równy dostęp do europejskiej sfery publicznej i niezafałszowaną komunikację, Unia Europejska musiałaby się stać nie tylko postchrześcijańska, ale i postsekularna”.[116]

Dla polskiego czytelnika ciekawe są również, zawarte w tym artykule, spostrzeżenia Casanovy dotyczące stosunku różnych odłamów katolicyzmu w Polsce do wyzwań jakie powstały w związku z ponownym wchodzeniem „katolickiej Polski” do (zsekularyzowanej) Europy, w ramach integracji. O ile integrystyczne odłamy zajęły wobec tej integracji stanowisko negatywne, to „przywódcy polskiego Kościoła (...) nawoływani [wówczas] przez polskiego Papieża, uznali integrację europejską za wielką apostołską misję”[117]. Amerykański socjolog powątpiewał, czy „nowoczesna, religijna Polska byłaby w stanie zmusić zeświecczonych Europejczyków do przemyślenia swoich laickich założeń”. Zalecając Polakom raczej mniej ambitną, za to bardziej realistyczną misję, żeby Polska „odnosząc sukces w europejskiej integracji” i zachowując swą tożsamość, dowiodła zarazem błędności teorii sekularyzacji. Gdyby tak uczyniła, pomogłaby Europejczykom „zdać sobie sprawę, że to nie tyle Polska nie współbrzmi z nowoczesnymi trendami, ile świecka Europa nie współbrzmi z resztą

świata”[118]. Puszczając wodze wyobraźni, można dopowiedzieć sobie, iż w ten sposób zostałyby niejako przerzucony swoisty intelektualny pomost w ramach sojuszu euroatlantyckiego, w którym Polacy odgrywaliby rolę przywódczą.[119]

Dyskusje wokół słynnej wypowiedzi J. Habermasa

„... na szekspirowskiej scenie *deus ex machina* uznawany był zawsze za intruza. Namiętności są dlań całkowicie wystarczającym materiałem – to z nich musi wysnuć swą opowieść... Świat namiętności i piękna, choć pozbawiony sensu, musiał wydać mu się bardziej interesujący i godny uwagi od ubogiego, fanatycznego i fałszywego świata pustych zasad i dogmatów [purytańskich].”[120]

„dlaczego w człowieku istnieje radykalne zło? Nikt tego nie może wiedzieć, przyznaje Kant; to tajemnica, która może wyrazić tylko symbolicznie i mitologicznie”.[121]

Wedle Kanta, „idea Boga spełnia ważną, w istocie niezbędną funkcję w działaniu rozumu (...) sądził [on], że (...) pojęcie Boga ma podstawowe znaczenie dla działania rozumu w tym, co nazwał zastosowaniem «praktycznym» (...) można śmiało twierdzić, że Bóg jest czymś, czego rozum potrzebuje. Religia jest zakorzeniona w potrzebach, które są racjonalne i moralne, a nawet szlachetne”.[122]

Po 11 września 2001 roku dyskusja na temat roli religii w świecie współczesnym rozgorzała na nowo. Część dyskutantów kojarząc islam (a nie tylko islamizm) z terroryzmem powracała do znanego oskarżenia

wiary religijnej o fanatyzm, fundamentalizm itp. Jednak były i głosy odmienne. Jednym z ciekawszych była znana wypowiedź Jürgena Habermasa: „Wierzyć i wiedzieć”[123]. Najogólniej rzecz ujmując, Habermas pozostając, co prawda na pozycjach racjonalistycznego Oświecenia wykraczał poza perspektywę heglowskiego filozoficznego „przyswojenia religii”. Proponował on „ponowne tłumaczenie cennych treści religijnych” na język „demokratycznego konsensusu”. W ten sposób zbliżał się do rozwiązania Johna Rawlsa, który rozgraniczał religie prawowite od nieprawowitych[124].

Z dużym zrozumieniem o wypowiedzi Habermasa pisał Karol Tarnowski. Odniósł argumentację do tradycji Oświecenia, które dla Habermasa „oznacza zarówno fakt, jak i wartość, oznacza z jednej strony «zrewolucjonizowanie geocentrycznego i antropocentrycznego obrazu świata», a więc rozbicie jego mitycznego obrazu świata, jego «odczarowanie», z drugiej strony odwołanie do czegoś, co nazywa «naukowo oświeconym zdrowym rozsądkiem», który uważa za niezbędną (...) korekturę totalizujących zapędów naukowego przyrodoznawstwa”.[125] „Dla Habermasa z filozoficznego punktu widzenia optymalną przeciwwagą dla scjentyzmu wydaje się (...) filozofia Kanta.” Tarnowski odnotowuje właściwą Habermasowi postawę „uczestnika” (nie tylko „obserwatora”), mającego nastawienie dialogiczne, nakierowane na osobowe Ty. Taka postawa może już wykraczać z ram oświeceniowych, a przecież jest istotna dla perspektywy religijnej. Sekularyzacja w sferze praktycznej ma dla Habermasa, oznaczać procesy towarzyszące wprowadzeniu Kościoła w nowoczesne pluralistyczne społeczeństwo; jest to więc «poskromienie autorytetu kościelnego» [i] zarazem z a s t ą p i e n i e dawnych form życia «przez rozumne (...) ich ekwiwalenty”; to zaś zakłada pozbawiony pretensji metafizycznych r o z u m z a k r e ś l a j ą c y g r a n i c e, którego najdoskonalszym wcieleniem jest filozofia Kanta.

„W oczach Habermasa ta wersja sekularyzacji nie niszczy religijnego dziedzictwa, ale dokonuje «ocalającej dekonstrukcji prawd wiary». Przyznaje on, że «Kantowskie pojęcie autonomii burzy wprowadzie tradycyjne wyobrażenie o ludziach jako dzieciach Bożych. Ale Kant unika banalnych konsekwencji (...) dzięki krytycznemu przyswojeniu treści religijnych» w postaci «bezwarunkowej ważności obowiązków moralnych». Tak rozumiana sekularyzacja nie musi zatem prowadzić do wojny nowoczesności z religią.» Będzie to zapewnione zwłaszcza jeśli „strona świecka zachowa zrozumienie dla artykulacyjnej siły języków religijnych...”[126]

Ilustracją tego podejścia może być następujące zdanie wypowiedziane przez Habermasa: „Wiara, że Bóg, który jest miłością, w Adamie i Ewie tworzy podobne sobie wolne istoty, nie jest konieczna by zrozumieć, co znaczy owo «stworzenie na swój obraz». Nie ma miłości bez rozpoznania się w kimś drugim, nie ma wolności bez wzajemnego uznania”. [127] Tarnowski przyznając, że „opowieść biblijna musi ulec hermeneutycznej dekonstrukcji”, wysuwa jednak wątpliwość, czy oddzielenie prawdy aksjologicznej od metafizycznej nie oznacza istotnej straty; I zapytuje: „czyż nie wierząc, że człowiek jest n a p r a w d ę «dzieckiem Bożym», potrafimy oprzeć się pokusie «woli mocy», demiurgicznego opanowywania rzeczywistości (...)?» [128]

Gdy chodzi o „[t]zw. „zagarniający rozum”, to jego przykład mamy w Heglowskim przypadku, gdy „treści religijne zostają zniesione – i zachowane – w formie pojęcia filozoficznego”. [129] W ocenie Tarnowskiego, Habermas wystrzega się, w przeciwieństwie do Hegła, „fałszywej filozoficznej (a więc pozornie rozumnej) religijności”, mającej sens redukcyjny. Nastawienie na dialog ma zakładać tutaj

„zdolność do wzajemnego s ł u c h a n i a a także (...) zdolność do bycia przekonany do racji drugiej [w domyśle – religijnej] strony”. A zatem „oświecony zdrowy rozsądek” miałby zachowywać „dystans zarówno w stosunku do mentalności scjentystycznej, jak i religii. Bowiem «pluralistyczny rozum publiczności obywatelskiej» jest «gotowy do osmotycznego uczenia się od obu stron, nie wyrzekając się własnej autonomii»”. [130] Tarnowski powątpiewa, czy powyższa konstrukcja myślowa może zastąpić nauki płynące z filozofii podmiotu dialogicznego. Wedle niego, mamy tu niebezpieczeństwo utraty najgłębszego sensu religii, której dialogiczno-religijne przesłanie posiada wymiar metafizyczny, który u Habermasa podlega oddzieleniu i „unieszkodliwieniu”. [131]

Głos Habermasa wzbudził szerokie uznanie, także w gronie innych filozofów broniących nieredukowalnego znaczenia wiary, takich jak Charles Taylor. Niektórzy doszukiwali się nawet zbliżenia przesłania nowej myśli Habermasa z papieską encykliką *Fides et ratio*, „gdzie również podkreśla się cywilizacyjne zasługi chrześcijaństwa jako religii z zasady sprzyjającej rozumowi i racjonalnemu samostanowieniu człowieka, przeciwstawiającej się natomiast wszelkiemu fanatyzmowi, który bazuje na mrocznym mitologiczno-magicznym doświadczeniu *sacrum*” [132]. Jednak wysuwano także wiele uwag krytycznych. I tak Chantal Millon-Delsol, kojarząc nowe stanowisko Habermasa z Kantem mówi, że: „gdy chodzi o eugenikę (...) zasady Kanta, które od dwóch wieków zastępują religijne podstawy naszego humanizmu, nie wystarczają do ochrony godności ludzkiej”. [133] Zwracała ona uwagę, iż ludzie niespełniający Kantowskiego kryterium „rozumnej autonomii” zostają wykluczeni i wyzuci z tejże godności. Dodaje ona ponadto w obronie personalizmu chrześcijańskiego, że uratować nas „może tylko mit (...) człowieka stworzonego na obraz Boga” [134]. Przy czym „mit” skojarzony zostaje z „historią świętą”, a nie z mistyfikacją.

„Świętości człowieka nie da się wykazać – trzeba w nią uwierzyć i tylko to może ją zagwarantować”.[135] W rezultacie, Millon-Delsol opowiada się za pierwszym pojęciem sekularyzacji i przeciw temu drugiemu. Powiada, iż „chrześcijaństwo zostało nazwane «religią wychodzenia z religii», ponieważ wymyśliwszy krytykę, dało rozumowi broń, która może zostać skierowana przeciwko samej religii”.[136] W ten sposób, autorka ta wpisuje się w tradycje obrońców chrześcijaństwa, któremu przypisuje zasługę wprowadzenia takich pojęć moralnych, potem zwracanych przeciw niemu, jak tolerancja czy prawa człowieka. „Oświecony zdrowy rozsądek”, rewaloryzowany przez Habermasa, w jej opinii nie wystarcza. „Nie stworzymy tolerancyjnego świata, jeśli nie powróci do niego *phronesis*.”[137] I dodaje: poszukiwanie „wspólnego mianownika dla «stronictwa wiary» i «stronictwa wiedzy»” nie powinno być naszym głównym celem.[138]

Wyrażając się z uznaniem o zrewidowanym stanowisku Habermasa - Charles Taylor niemniej jednak krytycznie wypowiedział się o tradycji, którą Habermas nadal reprezentuje. Nie przecząc, że masowa wiara zawiera czasami elementy infantylnej naiwności, podważa wszakże opinię ateistów, którzy własne pozycje identyfikują z odwagą i dojrzałością, odmawiając ich ludziom wierzącym. W jego opinii, ateści w typie Richarda Dawkinsa, przeceniają naukę i jej dokonania i „usuwają z pola widzenia zbyt wiele czynników. Stawiają [przy tym] negatywną tezę egzystencjalną, która brzmi: «Poza przypadkową mutacją i naturalną selekcją nie ma innych faktów mogących wyjaśnić cały prąd ewolucji». Szkopuł w tym – dodaje – że taką negatywną tezę bardzo trudno obronić.”[139] Taylor zaznacza, że przypadek Habermasa pozostaje odmienny od perspektywy Dawkinsa. Tego drugiego odczytuje w związku z „epistemologią mocnych twierdzeń” oraz „racjonalnością pojmowaną na sposób weberowski”[140]. Zaś tak rozumianą krytyczną racjonalność wiąże on ze „szczególną kulturą

protestantyzmu”, kładącą nacisk na „odczarowanie”. Ów „*Kulturprotestantismus* – jego zdaniem – pozostaje niewrażliwy na wielki potencjał ludzkich przeżyć – odrzuca te olbrzymie połączenie ludzkiego doświadczenia religijnego, na który składało się właściwie w s z y s t k o (włączając w to religie archaiczne, w języku Karla Jaspersa przed-osiove: aż do mniej więcej do XVIII wieku!”[141] Ostatecznie zatem, zasługę Habermasa widzi Taylor w tym, że ten „demaskuje wiele iluzji oświeconego zdrowego rozsądku.”[142]

Skoro dla Habermasa punktem filozoficznego odniesienia jest Immanuel Kanta, to warto zasygnalizować pewne ograniczenia perspektywy Kantowskiej. Wskażemy na nie posiłkując się analizami Lilly. Otóż ograniczenia nowych rozwiązań Kanta można sprowadzić do tego, że podobnie jak Pelagiusz postulował on autonomię moralną człowieka, który jakoby „może wybierać dobro bez pomocy Boga”; z jednej strony idąc w tym za św. Augustynem, uważał, że człowiek jest grzeszny (o czym ma świadczyć „nieusuwalna pycha” istniejąca w człowieku),[143] „jednak nie godził się z chrześcijańską doktryną łaski, ponieważ jego zdaniem cnota jest autentyczna tylko wtedy, gdy osiągniemy ją wyłącznie dzięki naszej wolności - «autonomicznie», a nie «heteronomicznie»”[144].

Wedle Lilly, Kantowskie „postulaty nieśmiertelności duszy oraz istnienia Boga” stanowią „co najwyżej widmowe, humanistyczne substytuty boskiej łaski i miłosierdzia. W świecie Kanta nie ma Ducha Świętego, podobnie jak nie ma miłościwego Ojca, który wybacza nam grzechy (...) Z chwilą podjęcia decyzji o moralnym życiu rozpoczyna się święta męka człowieka autonomicznego moralnie. Dla niego każdy dzień jest kalwarią.”[145] Jeśli przyjąć ten wywód Lilly za dobrą monetę, to „kantyzm Habermasa” dziedziczyłby również pewne

ograniczenia protestantyzmu. Dość podobnie wyraził to Wolfgang Goethe pisząc, iż „[p]rotestantyzm (...) obdarzył jednostkę czymś, czego nie potrafi ona udźwignąć. W przeszłości sumienie zmagające się ze swym brzemieniem mogło znaleźć ulgę dzięki innym; teraz musi dźwigać to brzemienie samotnie i w ten sposób traci siły, dzięki którym mogłoby ponownie osiągnąć harmonię z samym sobą”. [146]

Interesujące uwagi na temat argumentacji Habermasa, które nieco osłabiają takie odczytanie jego analiz, znajdujemy także w artykule Zdzisława Krasnodębskiego [147], którego zdaniem Habermas, chociaż „opowiada się za neutralnym światopoglądowo państwem oraz za zsekularyzowanym językiem politycznym, wystąpił przeciw «niesprawiedliwemu wykluczeniu religii ze sfery publicznej»”. [148] Niemiecki filozof „pokazywał, że w społeczeństwach pierwotnych moralne nakazy związane są z doświadczeniem świętości. [Tymczasem] (...) w nowoczesności autorytet tego, co święte, zostaje zastąpiony autorytetem samego rozumu.” [149] We wcześniejszych swych publikacjach Habermas przedstawiał ewolucję religii (...) jako przejście od mitu – przez religijne i metafizyczne obrazy świata – do religijnej etyki przekonań, racjonalnego prawa naturalnego, oraz w wymiarze praktyk kultowych, od rytuału (...) do «kontemplatywnego uprzytamniania sobie wytwarzającej szczególną aurę sztuki». Tak więc religia – wg tego wcześniejszego stanowiska – trwa jedynie w sztuce oraz etosie moralnym”. A w „rozwinętych społeczeństwach nowoczesnych «sakralny obszar działań zupełnie zanika lub (...) traci swoje znaczenie»”. Także „moralność i prawo odrywają się od swego religijnego i metafizycznego podłoża”. [150]

Warto przypominać, że sekularyzacja, akceptowana przez chrześcijaństwo nie oznacza całkowitego „odczarowania”. „Religia także [podobnie jak wcześniej mity] bowiem potrzebuje tajemnicy, sacrum, ofiary i rytualnej magii, i to jej właśnie udał się pierwszy przekład mrocznych kategorii mitu na światlejszy język objawienia”[151]. Tymczasem, w swej nowszej odsłonie, Habermas w pewnym stopniu podobnie jak wcześniej Hegel, „chciał przełożyć religijne uczucia i wyobrażenia na formę pojęciową”. [152] A przecież filozofia postmetafizyczna, z którą niemiecki myśliciel się identyfikuje, „nie może zastąpić pocieszenia, dzięki któremu religia może (...) nauczyć znosić nieuniknione cierpienie i nieodpokutowaną krzywdę, przypadkowość nieszczęścia, samotności, choroby i śmierci”. Krasnodębski wskazując w tym kontekście na ograniczenia „rozumu komunikacyjnego” wnioskuje, że „Bóg «przekładany» przez Habermasa jest Bogiem filozofa-moralisty, a nie Bogiem żywym.” Tymczasem kompetencje takiego moralisty są dosyć ograniczone. Ograniczając się do pytań dotyczących sprawiedliwości, „nie może [on] odpowiadać na pytanie jak powinniśmy żyć. [Albowiem] pytanie o dobre, właściwe życie zakłada teleologiczne ujęcie życia człowieka (...) [i] jest ewidentnie związane z kwestią tożsamości indywidualnej lub zbiorowej”. A ponieważ Habermas „wyraźnie zakreśla granice postmetafizycznego myślenia”, to „jego dzieło pokazuje pośrednio, dlaczego zsekularyzowany rozum nigdy nie będzie w stanie zastąpić religii”. [153]

To, czego oczekuje Habermas od religii, która ma unikać fundamentalizmu, to refleksyjność. Co jednak – w dobie postmodernizmu – może ona w praktyce oznaczać? „Refleksyjność polega na świadomości istnienia innych religii oraz zsekularyzowanego zdrowego rozsądku. Fundamentalistyczne są te ruchy religijne, które

nie chcą zaakceptować «kognitywnych ograniczeń wynikających z nowoczesnych warunków życia» i chcą powrócić do wyłączności swej wiary”[154]. Habermas podkreślał, że „relatywizacja własnego usytuowania (...) nie może pociągać za sobą relatywizacji prawd wiary”; jednak „wierzący musi «wytrzymać» fakt sekularyzacji wiedzy oraz światopoglądów – i trwać przy własnych prawdach wiary”[155]. Nasuwają się tutaj liczne pytania: Czy nie wiedzie to wszakże do politeizmu, w ramach każdy ma swoich własnych bogów albo demonów? Czyż nie stajemy, tym samym, wobec nawrotu neopogaństwa?

Niemiecki filozof jest świadomy niepowetowanych strat, jakie idą w parze z całkowitym odrzuceniem unikalnego dziedzictwa chrześcijaństwa. Krytykował on postmodernizm za odrzucanie jakiegokolwiek „momentu absolutności”, a tylko „ta ostatnia pozostałość metafizyki chroni nas przed cywilizacyjnym regresem i doprowadza do «powrotu mitu»”. Wyzbycie się wszelkiego roszczenia do bezwarunkowej prawdy zagraża podstawom cywilizacji zachodniej. Liberalna demokracja ze swoim indywidualizmem zakłada jakąś kulturę politeistyczną. Jednakże Habermas, podobnie jak Jacob Taubes, uznaje ów „nowy politeizm” za niebezpieczny „regres kulturowy”. „Powrót politeizmu i mitu jest wynikiem zatarcia różnicy między objawieniem a mitem. Pojawienie się chrześcijaństwa (...) oznaczało demitologizację. Teraz [jednak] chrześcijaństwo samo zostaje zdegradowane do poziomu mitów, jest jednym z nich – gdy refleksyjnie pojmujemy je jako tylko jedno z wierzeń”[156]. Triumf politeizmu w XX wieku w kontekście zjawiska totalitaryzmu oznaczał powstanie tzw. religii politycznych, o których pisał Eric Voegelin. Habermas widzi w totalitaryzmie rezultat niepohamowanej ekspansji rozumu instrumentalnego, albo wrogiego rozumowi regresu do mitu, lecz nie rezultat sekularyzacji”[157]. W religiach politycznych dochodziło do

„całkowitej sakralizacji polityki”. Tymczasem, to „trynitaryzm, nauka o Trójcy Świętej, wyklucza tego rodzaju teologię polityczną, wyklucza «polityczny monoteizm»”[158]. W chrześcijaństwie katolickim przeciwstawienie się niesprawiedliwym prawom państwowym w imię sumienia jest zawsze możliwe. Habermas nie dostrzega jednak „religijnych aspektów genezy totalitaryzmu” i roli sekularyzacji w jego powstawaniu[159].

O ile „Voegelin interpretował nowoczesność jako zagrożenie cywilizacji chrześcijańskiej przez gnostycyzm, zdaniem polemizującego z nim Hansa Blumenberga oznaczała ona ostateczne jego przewyciężenie i ukierunkowanie na świat doczesny”[160]. Stawką w tym sporze jest rozstrzygnięcie, czy faszyzm, nazizm i komunizm były ruchami nowoczesnymi, nawiązującymi do dziedzictwa Oświecenia, czy też zwracały się przeciw nowoczesności. Chociaż nawracanie ku religiom politycznym obecnie nie jest widoczne, to można jednakże dostrzec gnostycyzm, oznaczający – tym razem – „całkowite uwewnętrznienie [chrześcijaństwa], oderwanie od wszelkiego porządku politycznego i społecznego”. Głosząc, jak u Marcjona zinterpretowanego przez von Harnacka, ideę nieznanego, obcego Boga, różnego od Boga stworzenia, Boga Starego Testamentu, można doprowadzić do skrajności wspomnianą „religię wewnętrznosci”. „Następczynią Marcjona – wg Taubesa - miałyby być Simone Weil, która odrzucała wszelkie społeczne formy instytucjonalizacji chrześcijaństwa i wyprowadzała (...) wszelkie negatywne zjawiska nowoczesności z «totalitaryzmu Izraela»”[161] Wedle Bubera, Weil zarzucała Izraelowi „bałwochwalstwo zbiorowości”. Cała sfera społeczna miała być dla niej „dziedziną szatana, gdyż zbiorowość uzurpuje sobie dyktowanie jednostce, co jest dobre, a co złe; wkracza ona między dusze a Boga”[162]. Zgodnie z tą linią rozumowania alternatywa polegałaby na wyborze pomiędzy pozaświatowym chrześcijaństwem oraz bałwochwalczymi religiami,

związanymi z władzą. A przecież „dzisiaj religią jest, jak twierdził za Walterem Benjaminem [teolog niemiecki Thomas Ruster] kapitalizm”[163].

Innego zdania był Eric Voegelin. Uważał on, że „taka czysto eschatologiczna interpretacja chrześcijaństwa jest gnostycką herezją. Podkreślał on postawę kompromisowości względem świata i polityki, obecną już u św. Pawła. Uważał również, iż „do języka polityki zawsze przenikają także religijne uczucia i przez to staje się on symboliką w pełnym sensie przenikania doświadczenia treści światowych przez doświadczenie transcendentno-boskie”[164]. Krasnodębski wyciąga stąd wniosek, że każda „wspólnota polityczna jest także obszarem religijnego porządku, a nie tylko sferą *profanum*”[165]. Odczytuję to w ten sposób, że religia albo jej imitacje zawsze są obecne w sferze publicznej i życiu politycznym, jeśli nie otwarcie, to w sposób utajony.

Św. Augustyn, Hobbes, Unamuno i Voegelin o poszukiwaniach zbawienia na ziemi

„Wiara w zbiorowe zbawienie stanowiła dziecięcą chorobę nowoczesności. Ta wiara nie złożyła jeszcze broni. Rozpościera swoje argumenty przed oczami ślepej opinii, która w nowej nucie nie rozpoznała starego refrenu. Pojawiła się pod postacią dziwacznej idei, która wtargnęła do zachodniej historii dwa wieki temu: idei sprawiedliwości bez miłości”[166].

Warto może co pewien czas przypominać stanowisko św. Augustyna, albowiem – jak przekonywał Maurice Blondel – ilekroć [filozofia chrześcijańska] odwraca się od Augustyna, więdnie i usycha, nabiera zaś rumieńców i wigoru, gdy tylko do niego powraca”.[167] Mam w tym wypadku na względzie fakt, że św. Augustyn wykluczał wszelki chiliazm, tj. zdecydowanie przeczył, żeby kiedykolwiek królestwo boże nastąpiło na ziemi, a chrześcijan widział w kondycji peregrynujących pielgrzymów, właściwie obcych w tym świecie. Miał on nader skromne oczekiwania w kwestii zbawienia względem *civitas terrena*, gdy pisał, że „historia państw «wyładowuje się w nieskończonej różnorodności niedorzecznych uciech»”[168]. „Jeżeli się ma na uwadze życie doczesne krótko trwające (...) to wiele na tym człowiekowi mającemu umrzeć nie zależy, pod którym panowaniem byleby panujący nie zmuszali go do bezbożnych i niegodziwych rzeczy”.[169]

Powracając do czasów nam bliższych pragnę wyrazić przekonanie, że ciekawe spojrzenie na sekularyzację chrześcijaństwa wnosił hiszpański filozof Miguel Unamuno, który pisał o agonii Chrystianizmu jako elemencie pogłębionej wiary. Utrzymywał on, iż „[j]eżeli (...) ktoś nie toczy agonii w sobie, znaczy, że jej natura pozostaje mu wciąż niedostępna, że nie rozumiał jej istoty. «Niech uprawia to, co nazywają polityką – radzi ironicznie (...) – lub niech się stanie erudyta, albo niech poświęci się socjologii czy archeologii» (...) Poznanie, doświadczenie agonii jest potencjalnie dostępne wszystkim, ale nie wszyscy chcą i potrafią je osiągnąć”.[170]

Unamuno rozgraniczał chrystianizm od chrześcijaństwa. O ile „Chrześcijaństwo jest skodyfikowaną doktryną, z której uczyniono powszechny kult, jest sprawą społeczeństwa, instytucji i prawa (...) [to]

Chryścianizm (...) «jest czymś indywidualnym i niemożliwym do przekazania (...) to prawdziwy mistycyzm, samotna próba podążania za Jezusem, życie nie tak, jak Jezus mówił by żyć, lecz tak jak żył: Chrystus sam wyszedł na pustynię i osamotniony umierał na krzyżu» (...) Jezus «[p]rzyszedł, aby przynieść nam agonię, walkę, a nie pokój».[171]

„Wiara nie jest domeną uczuć, ani rozumu, to ciągła walka woli, o to, by walkę wciąż ponawiać. Wola nie ulega ani uczuciom, które skłaniają do pokoju i podają ostateczne odpowiedzi, ani rozumowi, który okazuje się źródłem zwątpienia, burzycielem usuwającym grunt spod stóp. Wola wiary jest zawieszona pomiędzy antytezami i szuka między nimi własnej drogi, znajdując jedynie sprzeczność i tragedię. «Potwierdzam, wierzę jako poeta, twórca, patrząc w przeszłość, we wspomnienie, zaprzeczam, nie wierzę jako rozumujący, obywatel, patrząc na teraźniejszość, a wątpię, walczę, agonizuję jako człowiek, chrześcijanin, patrząc w niedającą się urzeczywistnić przyszłość, w wieczność»»[172].

„Unamuno pragnie uniknąć takich mielizn sentymentalizmu, który wiarę sprowadza do ckliwości (...) uczucia, jak i intelektualizmu – wiara to nie rozumowe przedstawienie, wynik logicznej dedukcji (...) wiary nie można sprowadzić do interesów, instytucji, pedagogiki. Ten, kto dopuszcza się tego, popełnia względem niej grzech w pełnym tego słowa znaczeniu. Odziera ją bowiem mistyki, tajemnicy, tego, co jednostkowe, z paradoksów, wewnętrznych niekonsekwencji. Z agonii. Tego grzechu dopuścił się zdaniem Unamuno katolicyzm.»[173]

Potępiął on zdecydowanie jezuityzm, jednakże stosunek Unamuno do katolicyzmu jest bardziej złożony: „właściwy mu duchowy elitaryzm (...) eliminuje szerszą wspólnotę, a więc także i sam Kościół (...) [a jego]

„pomijanie boskości Chrystusa godzą wprost w najważniejsze filary wiary katolickiej”; nie jest on konsekwentny, gdyż np. „potępia jezuitów, gdy ci widzą w wierze drogę do życia wiecznego, sam natomiast na innych stronach utożsamia się z takim właśnie pojmowaniem wiary (...) [i] akceptuje (...) katolicyzm jako swoisty negatywny punkt odniesienia, który jednakowoż nie może zostać zniesiony (...) Niemożliwe jest ostateczne wyswobodzenie z katolicyzmu, oznaczałoby to bowiem koniec walki, a więc (...) zaprzeczenie samej istoty życia”. (s. 244) „Celem życia – pisze – jest uformować w sobie duszę, duszę nieśmiertelną. Duszę, jest własnym dziełem”[174]. „Agonizuje ten (...) kto żyje walcząc, walcząc z samym życiem. I ze śmiercią.” Łuczewski tę męską postawę Unamuno komentuje w następujący sposób: „ten, Kogo tu dotkliwie brakuje, to Bóg. Bóg pojawia się jedynie w przypisach, cytatach, w cudzysłowie (...) Ale mimo wszystko trudno oprzeć się wrażeniu – dodaje – że to całe dzieło jest zwrócone ku Niemu”.[175]

Zmierzając już ku końcowi krótko zderzymy jeszcze dwa poglądy na relację państwa i kościoła, na charakter tej relacji. Hobbes – jeden z założycieli nowoczesnej filozofii politycznej – podporządkowywał wiarę polityce, kult publiczny rządzącemu suwerenowi, uprawiając coś w rodzaju cesarskiej teologii Euzebiusza, pisarza chrześcijańskiego żyjącego w okresie rządów Konstantyna. Św. Augustyn – pierwszy z doktorów Kościoła i wielki filozof chrześcijański – zajmował odmienne stanowisko. Wedle Marka Cichockiego[176] miał on pozostawać w opozycji do postawy (i cesarskiej teologii) Euzebiusza. „Jego [Euzebiusza] synteza chrześcijaństwa i politycznej władzy (...) dla Augustyna (...) musiała wydawać się jałowa i bezowocna. (...) Jego polityczny sceptycyzm jest bezsprzeczny: doczesny pokój nie jest tym samym, co pokój przyniesiony ludzkości przez Chrystusa u kresu

dziejów. Pokój ziemski nie ma i nie może mieć trwałej formy – już sam ten fakt określa całą treść teologicznego sceptycyzmu wobec polityki i filozofii politycznej”.[177]

Wedle Cichockiego jednak wnioski Erika Petersona[178] - że skoro synteza opracowana przez Euzebiusza jest dla Augustyna niemożliwa, to i samo istnienie u niego teologii politycznej zostało, tym samym, zakwestionowane - jest wątpliwe. Ciekawe jest wnioskowanie Cichockiego odniesione do zestawienia stanowisk św. Augustyna i Thomasa Hobbesa oraz relacji między porządkiem świeckim i nadprzyrodzonym porządkiem sakralnym[179]. Obaj cenili jedność i pokój, obaj kładli nacisk na kłótność ludzi, na naganne skłonności ludzi do wojowania, „mroczność” społeczeństw, i nawet na tragizm (swoiste *fatum*) ludzkiej egzystencji. Jednak św. Augustyn wyciągał inne wnioski z tej częściowo zbieżnej diagnozy. Doszedł do przekonania, iż ograniczoność ludzkiej wolności, pociąga za sobą ograniczoność doczesnego państwa, niewystarczalność ludzkich zdolności osądu, czysto ludzkiej, tzn. świeckiej mądrości czy roztropności. W swoim nauczaniu o nieodzowności łaski bożej dla zbawienia ludzkiej duszy, św. Augustyn podkreślał, że podstawą wspólnoty (także) politycznej jest sprawiedliwość; wszakże ta pozostaje w związku z ukierunkowaniem ludzkiego serca, nie daje się oddzielić od tego, co ludzie wielbią i w czym znajdują upodobanie. Czysto ziemskie państwo (*civitas terrena*) to niedoskonała „wspólnota grzechu”, pełna egoizmu i anarchii, podatna na ambicjonalne rywalizacje, jak te w republice rzymskiej. „Doczesne sacrum” to sława i chwała, to zwycięstwo nad wrogami, to wymuszona jedność będąca wynikiem podboju. Hobbes brał te ostatnie za dobrą monetę, cenił pokój osiągniany świeckimi środkami.

Augustyńską naukę o łasce odczytujemy może nie jako negację wszelkiej autonomii ludzkiego rozumu, lecz jako tej autonomii poważne ograniczenie. Także rzymska cnota umiłowania ojczyzny – patriotyzm – Augustynowi przedstawiała się jako „cnota ograniczona”, jeśli wręcz nie pozorna[180]. Thomas Hobbes – jeden z pionierów nowoczesnej sekularyzacji – przeczył wygórowanym możliwościom ludzkiego poznania: poszukiwanie *summum bonum* uznał za swoisty obłąd, fanatyzm, odpowiedzialny za wojny religijne. Właściwym środkiem zapobiegania wojnom najgorszym, tj. domowym, wedle niego, miało być prawo pozytywne, umowa społeczna – a zatem dzieło ludzkiego rozumu. Odpowiedzią właściwą na nieuchronne podziały, na *summum malum*, wedle św. Augustyna jest odwołanie się do transcendencji, do „czynnika nadrzędnego”, do wiary w chrześcijańskiego miłosiernego Boga.

I Hobbes i Augustyn obawiali się zła tkwiącego ludzkiej naturze, uwiecznienia beznadziejnej i niszczycielskiej wojny, obawiali się motłochu zdolnego do wszystkiego. Warunek pokoju widzieli w zgodności i jedności. Jednak podczas gdy św. Augustyn podstaw tej zgodności poszukiwał (w duchu platońskim) w „człowieku wewnętrznym”, w wewnętrznym ładzie, manifestującym się w cnotach moralnych, w „byciu jednym narodem” (czy „ludem bożym”), to Hobbes pokładał swe nadzieje gdzie indziej: w sztucznie uzyskanej presji, w prawno-politycznym przymusie, w „strachu przed gwałtowną śmiercią”; właściwą podstawę zgody, jedności i pokoju znajdował Hobbes w przemyślanej sztuce rządzenia suwerena, identyfikowanego z „ziemskim bogiem”. Wychodząc od nieusuwalnego ludzkiego dążenia do samozachowania, Hobbes wysunął zuchwały projekt politycznego samozbawienia człowieka, ogłosił właściwie zbędność transcendencji, zaś rolę kościoła i wiary sprowadził do osobliwej funkcji „zastraszenia”

poddanych; religia miała odgrywać rolę „homeopatyczną”, pełnić funkcję kultu publicznego, pod nadzorem najwyższej władzy politycznej.

Co innego św. Augustyn. Zachował on hierarchiczną koncepcję dóbr i porządków. Szanse na pokój, oparty na sprawiedliwości, upatrywał w naśladownictwie Stwórcy i Jego dokonań, w pokorze wobec Boga. One miały przywrócić ludziom utraconą moc rozumu, zorientowanego teraz na „to, co w górze”. W ten sposób myśl Augustyna przekraczała perspektywy filozofii klasycznej Platona i Arystotelesa. O ile ten ostatni w ustroju mieszanym lokował praktyczne nadzieje na najlepsze z możliwych ludzkich porządków ustrojowych, to myśliciel chrześcijański, doktor Kościoła powszechnego, uznał takie rozwiązanie za mało realistyczne. Ale nie dlatego, że zgadzał się z diagnozą, sprecyzowaną dopiero przez Hobbesa, iż ludzki rozum sam w sobie jest zbyt słaby i że potrzebny jest nadzwyczajny instrument by zaprowadzić w ludzkim świecie pokój. Podczas gdy Hobbes widział rozwiązanie tego problemu w pakcie społeczno-prawnym, usankcjonowanym przez najwyższą, zjednoczoną czy skupioną w jednym ręku moc suwerena, reprezentującego wszystkich poddanych (czy obywateli), to Immanuel Kant uznał (później) w tym dążeniu do trwałego pokoju[181] za nieodzowny rozum praktyczny z jego moralnymi postulatami, z jego regulatywnymi ideami. Tak więc i Kant przyjmował możliwość zbawienia, uwolnienia ludzi od najgorszych odmian zła przy pomocy rozumu zorientowanego (w odróżnieniu od Hobbesa) na dobro moralne[182].

Można dostrzegać pewien paradoks w fakcie, że Augustyńska nauka o nieodzowności łaski dla wykupienia ludzi od zła i ograniczoności czysto ludzkich mocy była i jest (niekiedy) odbierana jako „droga do

sekularyzacji sfery publicznej” i politycznej[183]. Jak pisał Cichocki, u Augustyna nie ma klarownej granicy pomiędzy państwem ziemskim a państwem bożym, pomiędzy światem doczesnym a królestwem bożym. U niego „pokój ciała” i „pokój duszy” pozostają w oczywistym związku. Za kształt porządku politycznego i stan *civitas terrena* współodpowiedzialny ma być Kościół. Istnienie tego porządku (czy jego braku) nie jest „czymś obojętnym” dla zbawienia.[184]

A zatem – podsumowując – Hobbes (mimo znanych zastrzeżeń[185]) ufał w moce rozumu i nauki współdziałającej z techniką. Natomiast wierze i teologii politycznej przyznał on rolę dodatkowego wspierania świeckiego z gruntu porządku politycznego. W tym zakresie Hobbes jest prekursorem i Oświecenia i liberalizmu. Tymczasem teologia polityczna św. Augustyna posiada odmienne cele i zadania. Ma ona odgrywać niezastąpioną rolę we wzmacnianiu wiary jako czynnika metapolitycznego. „Wojna w człowieku” rozpoznana już przez św. Pawła, czyli[186] „niezgoda człowieka wewnętrznego z samym sobą” i wynikająca stąd swoista patologia ludzkiej duszy uleczona może być tylko przez transcendencję, przez cnotę teologalną *Caritas*. Kult publiczny nie może opierać się na „użytecznej fikcji”[187]. Podczas gdy u Hobbesa mamy swoisty prymat filozofii politycznej nad teologią polityczną, mamy podporządkowanie wiary rozumowi, to u św. Augustyna odwrotnie: rozum musi uznać racje wiary, a filozofia polityczna dochodzić do zgody z teologią polityczną. Innymi słowy, państwo ziemskie znajdzie się w lepszym położeniu, gdy oprze się na cnotach chrześcijańskich, na moralności będącej pochodną wiary. Wspólnota polityczna potrzebuje oczyszczenia, ale nie w oparciu o etykę eksperymentalną (typu pascalsko-kantowskiemu), lecz przy pomocy otwarcia się na perspektywy wiary chrześcijańskiej. Państwo ziemskie może, i zapewne powinno być, w jakiejś mierze zsekularyzowane, ale tylko do pewnego stopnia i w ograniczonym

znaczeniu, skoro „środkami czysto politycznymi” człowiek się nie zbawi, nie osiągnie „wiecznego pokoju”. Taki osąd odczytywać można jako zapowiedź myśli Erica Voegelina, przestrzegającego współczesny świat przed „religiami politycznymi”.

Wnioski

„Wiara w obiecane królestwo wnosi do naszej egzystencji element niepokoju, niezadowolenia z tego, co jest, z niedoskonałości cechującej teraźniejszość, i wpręga nas w służbę nowego, nadchodzącego, kieruje nas ku dalekiemu horyzontowi naszej egzystencji, dokąd odsyła obietnica królestwa Bożego. Chrześcijaństwo, które przysięga jedynie na «szacowną tradycję» i wierzy tylko w ustalony porządek ... jest tylko parodią chrześcijaństwa, jakie znajdujemy w ewangelii”. [188]

„Bóg umarł. Niewątpliwie Bóg umarł, jeśli jest On Bogiem natury, Bogiem ludzi cielesnych, Bogiem imperatorskim, usprawiedliwiającym wolę potęgi, dwuznacznym Bogiem kłamliwej poezji”. [189]

„Bóg i świat najściślej koegzystują ze sobą, tak że widzimy w Bogu, używając słów Whiteheada, «*the great companion – the fellow sufferer who understands*» - wielkiego towarzysza podróży, który cierpi wraz z nami, rozumie i obejmuje świat w wiecznej i wciąż nowej miłości”. [190]

W sensie ujawnionym przez statystyczne badania trendów dokonane przez socjologów, religie odtwarzają się i trwają mimo procesów sekularyzacji. Religie światowe raczej umacniają swoje wpływy szczególnie poza Europą. Chrześcijaństwo rywalizując z innymi

formami religijności czy duchowości, podlega wpływom, przemianom, przybiera formy mniej zinstytucjonalizowane i bardziej zindywidualizowane.

Pragnienie absolutu, poszukiwanie najwyższego punktu odniesienia wciąż jest żywe. Każdy w coś wierzy, nawet jeśli odrzuca religię i transcendencję[191]. Współczesna kultura ulega równoczesnym lub kolejno po sobie następującym przypływom sekularyzacji i desekularyzacji. W dzisiejszym świecie wierzenia religijne nadal są dziedziczone dzięki tradycji, lecz żywa wiara coraz częściej jest pochodną refleksyjnych wyborów.

Wiara religijna cofa się przed nauką, jej empirycznymi racjonalnymi odkryciami, lecz tylko do pewnego miejsca. Poznanie naukowe posiada ograniczony zasięg, jest wycinkowe, fragmentaryczne. Tzw. światopogląd naukowy nie jest obecnie popierany przez państwo, a sekularyzm i wojujący ateizm z niewielkim powodzeniem rywalizują z religijnymi wizjami rzeczywistości.

Wiara w pewnej mierze dopełniając ludzkie poznanie, zasadniczo jednak poza racjonalną wiedzę i doświadczone poznanie przedmiotowe wykracza. Angażuje ludzkie władze bardziej całościowo: obok rozumu i woli porusza serce człowieka, jego uczuciowość i sposób przeżywania w wymiarze estetycznym i moralnym. Odnoszenie się do sacrum i do Boga zajmuje ważne miejsce w ludzkiej egzystencji. Opustoszałe niekiedy miejsce „po Bogu” wypełnia bałwochwalstwo i idolatria. Część uczonych zajmujących się wiarą religijną twierdzi, że sekularyzm stanowi wprawdzie poważne wyzwanie dla ludzi pobożnych, ale zarazem pobudza do refleksyjnego umacniania się we

własnej wierze, do jej oczyszczenia z przypadłościowych narośli i niepotrzebnie obciążających funkcji. Uczeni ci sugerują, że groźniejszy jest ateizm indyferencji, od obojętności wobec wiary czy letniości, powierzchowności tylko tradycyjnie odziedziczonej, machinalnie praktykowanej, religii.

Zatem przyszłość religii nie daje się rozumowo przewidzieć. Nie wiemy, czy w dalszej perspektywie powstawać będzie jakaś jedna religia globalna, religia eklektyczna czy stanowiąca wspólny mianownik najbardziej wpływowych religii dotychczasowych? Czy też utrzyma się wielość wyznań, bardziej czy mniej pokojowo ze sobą wzajemnie rywalizujących? Niewiedza i niemożność przewidywania czyni miejsce dla tajemnicy. Doświadczenie sacrum towarzyszące dotychczas ludzkiemu życiu słabnie pod naporem sekularyzacji, lecz – niekiedy – także przeobraża się i odradza. Ogłaszany od pewnego czasu zmierzch religii i kres metafizyki nie są definitywne. Ci, co sądzili, że w tym względzie do nich należy ostatnie słowo powinni jeszcze poczekać na werdykt. To oczekiwanie nie musi oznaczać bezwolnej bierności, a nawet może towarzyszyć usilnym dążeniom i walce o egzystencję w prawdzie.

Prof. Romuald Piekarski

Bibliografia:

Berger Peter L, *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*, tłum. W. Kurdziel, NOMOS, Kraków 1997;

Bielik-Robson Agata, „Zdziwienie kontrolowane”, w: mies. "Znak" (nr 568), 2002/9;

Borne Étienne, *Bóg nie umarł. Studium o współczesnym ateizmie*. Tłum. J. Rit, Éditions du Dialogue, Paris 1968;

Borowik Irena, „O deprywatywacji religii José Casanovy na tle debaty wokół sekularyzacji”, w: José Casanova, *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, tłum. T. Kunz, NOMOS, Kraków 2005;

Buber Martin, *Zaćmienie Boga*, tłum. P. Lisiecki, opr. R. Reszke, Warszawa, 1994;

Casanova José, *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, tłum. T. Kunz, NOMOS, Kraków 2005;

Cupitt Don, *Po Bogu*. Od tradycyjnej wiary po nową wizję religii. O przyszłości religii, tłum. P. Sitarski, Warszawa 1998;

Dawkins Richard, *Bóg urojony*. Tłum. P. Szwajcer, Wyd. CiS, 2007;

Delsol-Milon Chantal, „Skazani na konflikt”, tłum. D. Zańko, w: mies. Znak (nr 568) 2002/9;

Dennett Daniel C., *Odczarowanie. Religia jako zjawisko naturalne*, tłum. Barbara Stanosz, PiW, Warszawa 2008;

Dodds Eric R., *Grecy i irracjonalność*, tłum. J. Partyka, wyd. Homini, Bydgoszcz 2002;

Grabowski Marian, *Na obrzeżach sacrum. Szkice o religii, nauce*, wyd. W Drodze, Poznań 1995;

Habermas Jürgen, „Wierzyć i wiedzieć”, tłum. M. Łukasiewicz, w mies. Znak (nr 568), 2002/9;

Hułas Maciej Ks., „Źródła sekularności. Analiza wybranych aspektów sekularyzacji”, w: „Studia Nauk Teologicznych PAN”, tom IX, Olsztyn 2014;

Jaeger Werner, *Teologia wczesnych filozofów greckich*, tłum. J. Wocial, wyd. Homini, Kraków 2007;

Korab-Karpowicz W. Julian, *Historia filozofii politycznej*, wyd. MAREK DEREWIECKI, Kęty 2010;

Lilla Mark, *Bezsilny Bóg. Religia, polityka i nowoczesny Zachód*, tłum. J. Mikos, wyd. W.A.B., Warszawa 2009;

Kołąkowska Agnieszka, „Kilka uwag o sekularyzacji w XXI wieku”, w: „Teologia Polityczna” 5/2009-2010;

Krasnodębski Zdzisław, „Mity nowoczesności”, w: [red. Stanisław Kowolik] *Modernizacja czy tradycja?* Fundacja Krzewienia Katolickiej Nauki Społecznej, Tarnowskie Góry 2011;

Krasnodębski Zdzisław, „Żmudny przekład”, w: mies. „Znak” (nr 568), 2002/9;

Kristieva Julia, *Ta niewiarygodna potrzeba wiary*, tłum. A. Turczyn, wyd. Universitas, Kraków 2010;

Küenzlen Gotfried, "Max Weber: religia jako odczarowanie świata", w: [red. V. Drehsen, W. Gräb, B. Weyel] *Filozofia religii. Od Schleiermachera do Eco*, tłum. L. Łysień, wyd. WAM, Kraków 2008;

Luckmann Thomas, *Niewidzialna religia. Problem religii w nowoczesnym społeczeństwie*, tłum. Lucjan Bluszcz, Wyd. NOMOS, Kraków 2011;

Mazanka Paweł Ks., „Refleksje o filozoficznych źródłach sekularyzacji i sekularyzmu”, w: „Studia Nauk Teologicznych PAN”, tom IX, Olsztyn 2014;

Napiórkowski Andrzej OSPPE, „Współczesny sekularyzm a teologia sekularyzacji”, w: „Studia Nauk Teologicznych PAN”, tom IX, Olsztyn 2014;

Neuhaus Richard John, „Sekularyzacje”, tłum. K. Górski, w rocznik: „Teologia Polityczna” 5/2009;

Paweł VI, Adhortacja apostolska *Evangelii nuntiandi*, tłum. A. Napiórkowski, Watykan 1975, nr 55;

Piekarski Romuald, „Nihilizm egzystencjalno-moralny a polityczny”, w: kwartalniku „Pieniądze i Więź” 2015/4;

Piekarski Romuald, „Patologia ducha w ujęciu Erica Voegelina. Refleksje nad milczeniem elit w życiu publicznym w kontekście pewnej diagnozy regresu cywilizacyjnego”, Kwartalnik: „Pieniądze i Więź”, 2013/4 (61);

Quinzio Sergio, *Hebrajskie korzenie nowożytności*, tłum. M. Bielawski, wyd. Homini, Kraków 2005;

Rawls John, *Prawo ludów*, tłum. M. Kozłowski, Fundacja Aletheia, Warszawa 2001;

Rowiński Tomasz, „Teologia zaadaptowanego sekularyzmu”, w: „Christianitas” (56-57) 2014;

Santayana Gregore, „Nieobecność religii u Szekspira”, tłum. S. Stecko, w: *Respublica Nowa*, 2002 (1-2);

Tarnowski Karol, *Usłyszeć niewidzialne. Zarys filozofii wiary*, Instytut Tischnera, Kraków 2005;

Taylor Charles, *A Secular City* (Introduction), Harvard University Press, 2007;

Voegelin Eric, *Nowa nauka polityki*, przeł. i wstępem opatrzył P. Śpiewak, Biblioteka ALETHEIA, Warszawa 1992;

Voegelin Eric, *Die politischen Religionen*, Stockholm: Bermann-Fischer Verlag, 1939;

Voegelin Eric, „Wissenschaft, Politik und Gnosis”, w: [tegoż] *Der Gottesmord. Zur Genese und Gestalt der modernen politischen Gnosis*, ed. P. J. Opitz (Munich, 1999);

Weber Max, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, tłum. J. Miziński, Wydawnictwo TEST, Lublin 1994;

Weber Max, „Nauka jako zawód i powołanie”, tłum. Paweł Dybel, w: [tegoż], *Polityka jako zawód i powołanie*, wyd. Znak, Kraków 1998;

Wildiers Norbert Max, *Obraz świata a teologia. Od średniowiecza do dzisiaj*. Tłum. J. Doktor, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1985.

[1] Martin Buber, *Zaćmienie Boga*, tłum. P. Lisiecki, opr. R. Reszke, Warszawa, 1994, s. 12.

[2] Literacki wyraz dał temu Igor Neverly w powieści *Zostało z uczt bogów*, pisząc o początkowych wierzeniach komunistów w Związku Radzieckim.

[3] Zob. zakończenie mojego eseju pt. „Nihilizm egzystencjalno-moralny a polityczny”, w: kwartalniku „Pieniądze i Więź” 2015/4.

[4] Irena Borowik, „O deprivatyzacji religii José Casanovy na tle debaty wokół sekularyzacji”, w: José Casanova, *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, tłum. T. Kunz, NOMOS, Kraków 2005, s. 7.

[5] Ks. Paweł Mazanka, „Refleksje o filozoficznych źródłach sekularyzacji i sekularyzmu”, w: „Studia Nauk Teologicznych PAN”, tom IX, Olsztyn 2014, s. 56.

[6] Peter L Berger, *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*, tłum. W. Kurdziel, NOMOS, Kraków 1997, s. 159.

[7] Irena Borowik, „O deprywatywacji...”, op. cit., s. 12-13.

[8] José Casanova, *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, tłum. T. Kunz, NOMOS, Kraków 2005, s. 45-46.

[9] Ks. Paweł Mazanka, „Refleksje o filozoficznych źródłach sekularyzacji i sekularyzmu”, w: „Studia Nauk Teologicznych PAN”, tom IX, Olsztyn 2014, s. 60.

[10] Zob. E. Voegelin, *Nowa nauka polityki*, przeł. i wstępem opatrzył P. Śpiewak, Biblioteka ALETHEIA, Warszawa 1992 a także mój artykuł „Patologia ducha w ujęciu Erica Voegelina. Refleksje nad milczeniem elit w życiu publicznym w kontekście pewnej diagnozy regresu cywilizacyjnego”, Kwartalnik: „Pieniądze i Więź”, 2013/4 (61).

[11] Jak pisze Ch. Taylor w *A Secular City* (Introduction): „W rozmaitych sferach aktywności obecnie normy i zasady, do jakich się stosujemy, dyskusje, w jakie się angażujemy, na ogół nie odsyłają nas do Boga czy jakichś religijnych wierzeń. Działamy i podejmujemy

rozważania ze względu na «racjonalność» każdej ze sfer: maksimum zysku w ekonomii, największe korzyści dla najliczniejszych w polityce etc. To tworzy uderzający kontrast względem wcześniejszych okresów, gdy wiara chrześcijańska ustanawiała wiarygodne zalecenia, często ustami duchowieństwa, które nie mogły być łatwo ignorowane w żadnej z tych dziedzin, takie jak zakaz lichwy lub obowiązek wyegzekwowania ortodoksji” (tłumaczenie moje – R. Piekarski).

[12] „Nauka jako zawód i powołanie”, w: Max Weber, *Polityka jako zawód i powołanie*, wyd. Znak, Kraków 1998, s. 122.

[13] jakby samemu sobie nieco przecząc, co wskazuje na wewnętrzne napięcie.

[14] „Nauka jako zawód ...”, op. cit., s. 130, 132, 134, 136, 138.

[15] „Nauka jako zawód ...”, op. cit., s. 139.

[16] Max Weber, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, tłum. J. Miziński, Lublin 1994, s. 180-181.

[17] Max Weber, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, op. cit., s. 181-182.

[18] Gotfried Küenzlen, "Max Weber: religia jako odczarowanie świata", w: [red. V. Drexsen, W. Gr b, B. Weyel] *Filozofia religii. Od Schleiermachera do Eco*, tłum. L. Łysień, wyd. WAM, Kraków 2008, s. 23-24.

[19] G. Küenzlen, "Max Weber...", op., cit., s. 25.

[20] Trzecią możliwośc bierze pod uwagę Dawkins: „Dowód z nieprawdopodobieństwa to stwierdzenie, że złożone byty nie mogły pojawi c się przez przypadek. Kłopot w tym, że dla wielu ludzi określenie «przez przypadek» jest równoznaczne z «nie zostały świadomie zaprojektowane». Nic dziwnego, że nieprawdopodobieństwo traktowane jest w tym ujęciu jako dowód zaprojektowania. Darwinowski dobór naturalny ukazuje absurd takiego rozumowania w stosunku do tworców natury (Richard Dawkins, *Bóg urojony*. Tłum. P. Szwajcer, Wyd. CiS, 2007, s. 69).

[21] G. Küenzlen, „Max Weber...”, op. cit., s. 27.

[22] Pod tym pojęciem rozumiem, (*per analogiam* do decyzyjonizmu politycznego np. u Carla Schmitta) arbitralne decydowanie przez ludzkie jednostki o tym, co jest wartością.

[23] Thomas Luckmann, *Niewidzialna religia. Problem religii w nowoczesnym społeczeństwie*, Lucjan Bluszcz, Wyd. NOMOS, Kraków 2011.

[24] T. Luckmann, *Niewidzialna religia...*, op. cit., s. 71, 74.

[25] P. Mazanka, „Refleksje o filozoficznych źródłach...”, op. cit., s. 62.

[26] Paweł VI, Adhortacja apostolska *Evangelii nuntiandi*, Watykan 1975, nr 55. Podaję za: Andrzej Napiórkowski OSPPE, „Współczesny sekularyzm a teologia sekularyzacji”, w: „Studia Nauk Teologicznych PAN”, tom IX, Olsztyn 2014, s. 12.

[27] A. Napiórkowski, „Współczesny sekularyzm...”, op. cit., s. 12.

[28] Zob. Eric Voegelin, *Die politischen Religionen*, Stockholm: Bermann-Fischer Verlag, 1939 oraz „Wissenschaft, Politik und Gnosis”, w: E. Voegelin, *Der Gottesmord. Zur Genese und Gestalt der modernen politischen Gnosis*, ed. P. J. Opitz (Munich, 1999).

[29] Mark Lilla, *Bezsilny Bóg...*, op. cit., s. 35.

[30] Gotfried Küenzlen, „Max Weber: religia jako odczarowanie świata”, w: [red. V. Dreshen, W. Gräb, B. Weyel] *Filozofia religii. Od Schleiermachera do Eco*, op. cit., s. 23-24.

[31] G. Küenzlen, „Max Weber...”, op. cit., s. 25.

[32] Por. P. L. Berger, *Święty baldachim...*, op. cit., s. 149.

[33] Tamże.

[34] Irena Borowik, Socjologia religii Petera L. Bergera, w: P. L. Berger, *Święty baldachim...*, op. cit., s. 19-20.

[35] P. L. Berger, *Święty baldachim...*, op. cit., s. 158.

[36] P. L. Berger, *Święty baldachim...*, op. cit., s. 161. Warto odnotować nadzwyczaj krytyczną opinię przedstawiciela tzw. „nowego ateizmu” na temat obrazu Boga w judaizmie starożytnym: „Bóg Starego Testamentu to chyba jeden z najmniej sympatycznych bohaterów literackich: zawistny (i dumny z tego), małostkowy i niesprawiedliwy typ, z manią na punkcie kontrolowania innych i niezdolny do wybaczenia, mściwy i żądny krwi zwolennik czystek etnicznych, mizogin, homofob i rasista, dzieciobójca o skłonnościach ludobójczych (oraz morderca własnych dzieci przy okazji), niezdolny megaloman, kapryśny i złośliwy tyran” (Richard Dawkins, *Bóg urojony*. Op. cit., s. 26). Dla równowagi zacytujemy zdecydowanie odmienną ocenę współczesnego badacza judaizmu Sergio Quinzio (autora *Hebrajskich korzeni nowożytności*, wyd. Homini, Kraków 2005), który napisał: „ten tak liczebnie znikomy naród wpłynął decydująco na całą historię Zachodu, naznaczając ją nade wszystko swoim «etycznym monoteizmem»” (tamże s. 19).

[37] P. L. Berger, *Święty baldachim...*, op. cit., s. 163.

[38] P. L. Berger, *Święty baldachim...*, op. cit., s. 164.

[39] P. L. Berger, *Święty baldachim...*, op. cit., s. 167.

[40] P. L. Berger, *Święty baldachim...*, op. cit., s. 168.

[41] P. L. Berger, *Święty baldachim...*, op. cit., s. 171.

[42] P. L. Berger, *Święty baldachim...*, op. cit., s. 172.

[43] Karl Löwith, *Historia powszechna i dzieje zbawienia. Teologiczne przesłanki filozofii dziejów*, tłum. J. Marzęcki, wyd. ANTYK – Marek Derewiecki, Kęty 2002, s. 162.

[44] „Skazani na konflikt”, tłum. D. Zańko, w: mies. Znak (nr 568) 2002/9, s. 23. Zapewne osobną uwagę należałoby poświęcić „sokratejskiemu” racjonalizmowi Platona i Arystotelesa, który (na dwa różne sposoby) godzili oni z pewną odmianą teologii naturalnej. Nie jest rzeczą samą z siebie jasną, z jakim rodzajem autonomii rozumu mamy u nich do czynienia. Z pewnością nie jest to autonomia zbliżona do Kantowskiej. Zob. np. uwagi W. Juliana Koraba-Karpowicza (*Historia filozofii politycznej*, wyd. MAREK DEREWIECKI, Kęty 2010, s. 66-68). Na pierwszy rzut oka autor ten, może i zasadnie, jednak chyba nieco powierzchownie przeciwstawia sobie ów racjonalizm zasadzie autorytetu oraz „wszelkim ideologiom”, do jakich zdaje się zaliczać także religie pogańskie. Dla porównania warto zajrzeć chociażby do

dwóch książek: Werner Jaeger, *Teologia wczesnych filozofów greckich*, (tłum. J. Wocial, wyd. Homini, Kraków 2007) oraz Eric R. Dodds, *Grecy i irracjonalność*, (tłum. J. Partyka, wyd. Homini, Bydgoszcz 2002).

[45] Op. cit.

[46] W domyśle trzeba przyjąć pozytywną ocenę pierwszego odczarowania, tj. zdystansowania się do magii.

[47] Op. cit. Autorka ta wskazuje na przykład Francji, której „udaje się przekonać inne kraje Europy, że z Karty Europejskiej należy wykreślić wzmiankę o fundamentach religijnych.” (op. cit.)

[48] Zob. op. cit. s. 24.

[49] A. Napiórkowski, „Współczesny...”, op. cit., s. 20.

[50] „Uczciwie wobec ateizmu”, w mies. „Znak” 2013, nr 700. Tekst ten dostępny jest także w Internecie: <http://www.miesiecznik.znak.com.pl/7002013-karol-tarnowski-uczciwie-wobec-ateizmu/>.

[51] Karol Tarnowski, *Usłyszeć niewidzialne. Zarys filozofii wiary*, Instytut Tischnera, Kraków 2005, s. 250.

[52] A. Napiórkowski, „Współczesny...”, op. cit., s. 23.

[53] Tamże.

[54] Por. A. Napiórkowski, „Współczesny...”, op. cit., s. 24.

[55] Tamże.

[56] A. Napiórkowski, „Współczesny...”, op. cit., s. 25.

[57] Mark Lilla, *Bezsilny Bóg...*, op. cit., s. 77.

[58] Gregore Santayana, „Nieobecność religii u Szekspira”, tłum. S. Stecko, w: *Respublica Nowa*, 2002 (1-2), s. 248.

[59] Tomasz Rowiński, „Teologie zaadaptowane sekularyzmu”, w: „Teologia zaadaptowanego sekularyzmu”, w: „Christianitas” (56-57) 2014, s. 51.

[60] P. Mazanka, „Refleksje o filozoficznych źródłach...”, op. cit., s. 66.

[61] Ks. Maciej Hułas, „Źródła sekularności. Analiza wybranych aspektów sekularyzacji”, w: „Studia Nauk Teologicznych PAN”, tom IX, Olsztyn 2014, s. 40.

[62] M. Hułas, „Źródła sekularności...”, op. cit., s. 41.

[63] J. Casanova, *Religie publiczne...*, op. cit., s. 51-52.

[64] P. L. Berger, *Święty baldachim...*, op. cit., s. 156.

[65] Tamże.

[66] P. L. Berger, *Święty baldachim...*, op. cit., s. 157.

[67] Mark Lilla, *Bezsilny Bóg...*, op. cit., s. 10.

[68] Mark Lilla, *Bezsilny Bóg...*, op. cit., s. 83.

[69] J. Casanova, *Religie publiczne...*, op. cit., s. 69.

[70] M. Hułas, „Źródła sekularności...”, op. cit., s. 46.

[71] Tamże.

[72] Tamże.

[73] M. Hułas, „Źródła sekularności...”, op. cit., s. 48.

[74] Ernst-Wolfgang Bökenforde, *Wolność – państwo – Kościół*, tłum. P. Kaczorowski, wyd. Znak, Kraków 1994, s. 101.

[75] Tamże.

[76] E.-W. Bökenforde, *Wolność...*, op. cit. s. 108, 110, 111.

[77] E.-W. Bökenforde, *Wolność...*, op. cit. s. 116.

[78] Dariusz Karłowicz, *Koniec snu Konstantyna*, wyd. OMP, Księgarnia Akademicka, Kraków 2004, s. 157.

[79] „Sekularyzacje”, tłum. K. Górską, w rocznik: „Teologia Polityczna” 5/2009, s. 81.

[80] Tamże.

[81] Z. Krasnodębski, „Mity nowoczesności”, w: [red. Stanisław Kowolik] *Modernizacja czy tradycja?* Fundacja Krzewienia Katolickiej Nauki Społecznej, Tarnowskie Góry 2011, s. 13.

[82] J. Casanova, *Religie publiczne...*, op. cit., s. 111-112.

[83] Z. Krasnodębski, „Mity nowoczesności”, op. cit. s. 13. Warto przypominać w tym kontekście pogląd krytyczny wobec oświeceniowego redukcyjnego racjonalizmu. Tomasz Rowiński (w eseju „Teologia ...”, op. cit.) pisał: „Obrazowanie tradycji jako czegoś irracjonalnego to fałszywy ślad pozostawiony nam w spadku przez Oświecenie mylące tradycje i zabobon.” Autor ten słusznie zwraca uwagę na implikacje nowoczesnego racjonalizmu kwestionującego rozumność wszelkich tradycji. W jego opinii radykalna separacja duchowego wymiaru rzeczywistości od jego wymiaru materialnego wiedzie do dualizmu: oddalonego od ludzi „akosmicznego Boga” („tam na górze”) i „odbóstwionego świata” („tu na dole”), „pozostawionego [wyłącznie] trudowi człowieka” (tamże, s. 51). Ów dualizm w istocie jednak zakłada panteizm i sekularyzm. Cytuję: „Panteizm (...) jest lustrzanym odbiciem sekularyzmu, zawiązującego z nim zasadniczą wspólnotę. Panteizm i sekularyzm zgadzają się przecież w kwestii istnienia Boga: tak naprawdę istnieje dla nich tylko świat” (tamże, s. 54).

[84] Z. Krasnodębski, „Mity nowoczesności”, op. cit., s. 14.

[85] Mark Lilla, *Bezsilny Bóg...*, op. cit., s. 108.

[86] Mark Lilla, *Bezsilny Bóg...*, op. cit., s. 109.

[87] Daniel C. Dennett, *Odczarowanie. Religia jako zjawisko naturalne*, op. cit., s. 61-62.

[88] Zob. Don Cupitt, *Po Bogu. Od tradycyjnej wiary po nową wizję religii. O przyszłości religii*, tłum. P. Sitarski, Warszawa 1998.

[89] Daniel C. Dennett, *Odczarowanie. Religia jako zjawisko naturalne*, op. cit., s. 353.

[90] Charakterystyczne wydaje się tutaj znowu także sformułowanie najgłośniejszego ateisty naszych czasów: „twierdze, że istnienie Boga jest hipotezą naukową taką samą jak każda inna. Nawet jeśli trudno ją zweryfikować, to przynależy ona do tej samej kategorii CHAE, „chwilowego agnostycyzmu”, co problem wielkich wymierań w permie i kredzie” (R. Dawkins, *Bóg urojony*. Op. cit., s. 35). Czytamy tam również jego deklarację: „Nie mam pewności, ale istnienie Boga uważam za mało prawdopodobne i na tym założeniu opiera się moje życie” (tamże, s. 37).

[91] Tamże s. 384.

[92] Tamże s. 388.

[93] Zob. niżej.

[94] Mark Lilla, *Bezsilny Bóg...*, op. cit., s. 12.

[95] Mark Lilla, *Bezsilny Bóg...*, op. cit., s. 99.

[96] J. Casanova, *Religie publiczne...*, op. cit., s. 113.

[97] Tamże.

[98] Tamże.

[99] J. Casanova, *Religie publiczne...*, op. cit., s. 114. Bardziej krytyczny względem liberalizmu pogląd wyrażał T. Rowiński twierdząc, że „[i]deą politycznym liberalizmu jest wyprowadzić religię z tego świata” (T. Rowiński, „Teologia...”, op. cit., s. 56). Rowiński stanowczo ocenia postulat prywatyzacji religijności, który – jego zdaniem – sprzyja separacji religijności od świata; mistyka i teologia apofatyczna, kładące nacisk na tę separację pozostają kompatybilne z hipertolerancją oznaczającą „możność bycia czymkolwiek i robienia czegokolwiek”; ten sekularny typ „utopijnego” stanowiska liberalnego (reprezentowanego np. przez Johna Rawlsa) z konieczności ma iść w parze z rozbudowanym przymusem prawnym względem rozmytych tożsamości (tamże, s. 57).

[100] Tamże.

[101] A. Kołakowska, „Kilka uwag o sekularyzacji w XXI wieku”, w: „Teologia Polityczna” 5/2009-2010, s. 115.

[102] A. Kołakowska, „Kilka uwag o sekularyzacji...”, op. cit., s.116.

[103] Tamże.

[104] A. Kołakowska, „Kilka uwag o sekularyzacji...”, op. cit., s. 117.

[105] A. Kołakowska, „Kilka uwag o sekularyzacji...”, op. cit., s. 118.

[106] Tamże.

[107] Tamże.

[108] A. Kołakowska, „Kilka uwag o sekularyzacji...”, op. cit., s. 119. Zob. polskie tłumaczenie: Daniel C. Dennett, *Odczarowanie. Religia jako zjawisko naturalne*, tłum. Barbara Stanosz, PiW, Warszawa 2008. Przy okazji chcę zaznaczyć, że ateizm Dennetta jest złagodzony względem ateizmu Dawkinsa i godzi się z faktem desekularyzacji.

[109] Tamże.

[110] A. Kołakowska, „Kilka uwag o sekularyzacji...”, op. cit., s. 120.

[111] Tamże.

[112] A. Kołakowska, „Kilka uwag o sekularyzacji...”, op. cit., s. 121.

[113] Por. A. Kołakowska, „Kilka uwag o sekularyzacji...”, op. cit., s. 121-123.

[114] A. Kołakowska, „Kilka uwag o sekularyzacji...”, op. cit., s. 125.

[115] José Casanova, „Religia, europejskie tożsamości laickie, integracja”, tłum. M. Pasicka, w: mies. „Znak” nr 595 (2004/12), s. 26.

[116] J. Casanova, „Religia...”, op. cit., s. 38.

[117] J. Casanova, „Religia...”, op. cit., s. 20.

[118] J. Casanova, „Religia...”, op. cit., s. 21.

[119] Lecz może bardziej prawdopodobne jest raczej, iż Casanova miał na myśli coś skromniejszego - oczekiwanie, że on sam uzyskałby w ten sposób namacalne potwierdzenie swoich śmiałych hipotez na temat desekularyzacji.

[120] Gregore Santayana, „Nieobecność religii u Szekspira”, op. cit., s. 250.

[121] Mark Lilla, *Bezsilny Bóg...*, op. cit., s. 155.

[122] Mark Lilla, *Bezsilny Bóg...*, op. cit., s. 147.

[123] „Wierzyć i wiedzieć”, tłum. M. Łukasiewicz, w mies. Znak (nr 568), 2002/9, s. 8-21. Ten tytuł jest powtórzeniem tytułu wypowiedzi Immanuela Kanta.

[124] Zob. jego dzieło pt. *Prawo ludów*, tłum. M. Kozłowski, Fundacja Aletheia, Warszawa 2001.

[125] Karol Tarnowski, „Czy odczarowana religia może nas ocalić?”, w: mies. „Znak”(9) 2002 (568), s. 79.

[126] K. Tarnowski, „Czy odczarowana religia...”, op. cit., s. 81.

[127] K. Tarnowski, „Czy odczarowana religia...”, op. cit., s. 82.

[128] K. Tarnowski, „Czy odczarowana religia...”, op. cit., s. 83,

[129] Tamże.

[130] K. Tarnowski, „Czy odczarowana religia...”, op. cit., s. 84-85.

[131] K. Tarnowski, „Czy odczarowana religia...”, op. cit., s. 85-86.

[132] Agata Bielik-Robson, „Zdziwienie kontrolowane”, w: mies. "Znak" (nr 568), 2002/9, s. 53.

[133] Millon-Delsol, op. cit., s. 26. A. Bielik-Robson pisze, że „[z]asada równości wszystkich ludzi wobec Boga, którą Habermas chętnie by utrzymał wobec zagrożeń idących ze strony współczesnej eugeniki, tak samo nie ma sensu bez intensywnie przeżywanej wiary w Boga osobowego, wyobrażanego jako Ojca swych ludzkich dzieci.” (Agata Bielik-Robson, „Zdziwienie...”, op. cit., s. 58).

[134] Op. cit., s. 27.

[135] Op. cit., s. 27.

[136] Op. cit., s. 28.

[137] Op. cit., s. 29.

[138] Por. op. cit., s. 30.

[139] Op. cit., s. 33. Jedno ze sformułowań książki Dawkinsa, dotyczących tego zagadnienia brzmi następująco: „istnieje nadludzka, nadnaturalna inteligencja, która w zamierzony sposób zaprojektowała i stworzyła Wszechświat i wszystko, co w nim istnieje, w tym również nas. Celem mojej książki jest obrona przeciwstawnej opinii: jakakolwiek twórcza inteligencja, wystarczająco złożona, by cokolwiek zaprojektować, może powstać wyłącznie jako produkt końcowy rozbudowanego procesu stopniowej ewolucji”. (R. Dawkins, *Bóg urojony*. Op. cit., s. 26).

[140] Zdaniem Agaty Bielik-Robson, Habermas “powtarza (...) z hermeneutycznym zrozumieniem smutną diagnozę Maxa Webera – o świecie, w którym rządzą mechaniczne, zdepersonalizowane moce” (Agata Bielik-Robson, op. cit., s. 57).

[141] Por. op. cit., s. 35, 36, 37.

[142] Op. cit., s. 45.

[143] stąd upokorzenie człowieka grzesznego stanowić – u niego - ma narzędzie moralności.

[144] Mark Lilla, *Bezsilny Bóg...*, op. cit., s. 157.

[145] Mark Lilla, *Bezsilny Bóg...*, op. cit., s. 159.

[146] Cytuję za: Mark Lilla, *Bezsilny Bóg...*, op. cit., s. 157-158.

[147] „Żmudny przekład”, w: mies. „Znak” (nr 568), 2002/9.

[148] Op. cit., s. 61.

[149] Op. cit., s.63.

[150] Op. cit., s. 63.

[151] Agata Bielik-Robson, op. cit., s. 59.

[152] Z. Krasnodębski, op. cit., s. 66.

[153] Z. Krasnodębski, op. cit., s. 66, 67, 69.

[154] Op. cit., s. 71.

[155] Op. cit., s. 71.

[156] Op. cit., s. 72.

[157] Op. cit., s. 72.

[158] Op. cit., s. 73.

[159] Por. tamże.

[160] Op. cit., s. 74. W przekonaniu T. Rowińskiego (bliższego raczej diagnozie E. Voegelina), także sam liberalizm idzie w parze z pewnego rodzaju gnostycyzmem; „liberalizm nie może znieść ciała”, oddając „naturę” „w niewolę sił, władz i żądz pod płaszczykiem wolności”; liberałowie popierający jedynie „chrześcijaństwo im posłuszne” zbliżyć się mają do zasady antycznej gnozy Maniego, Marcjona czy Karpokratesa, zgodnie z którą „świat materialny jest dziełem złego demiurga” (zob. T. Rowiński, „Teologia...”, op. cit., s. 60-61)

[161] Por. op. cit., s. 75. Żeby nie ulec nazbyt łatwo tej wykładni myśli Weil przywołam passus z „Odpowiedzi ojca Perrin na pożegnalny list Simone Weil” (zredagowanego przez Pawła Lisickiego – mies. „Znak” nr 447 [1992/8]): „To, co mówiłaś świadczyło niezbitcie, że uczciwość,

bezwzględne pragnienie prawdy i wiara nie są sprzeczne. Co więcej, Twoje życie i doświadczenia stały się dla mnie dowodem, że aby dotrzeć do Boga (...) wystarczy pragnąć prawdy. Zostałem zmuszony do uwierzenia w niewiarę, aby móc się w pełni sycić wiarą” (s. 88). W fragmencie tym uwidacznia się jakby paradoksalne oddziaływanie sceptycyzmu na ludzi mocnej wiary.

[162] Op. cit., s. 75.

[163] Tamże.

[164] Cyt. za Z. Krasnodębski, op. cit., s. 76.

[165] Zob. op. cit., s. 77.

[166] Chantal Delsol, *Esej o człowieku późnej nowoczesności*, tłum. M. Kowalska, wyd. Znak, Kraków 2003, s. 212.

[167] Maurice Blondel, „Jedność doktryny Augustyńskiej”, tłum. I. Kania, w: mies. „Znak” (467) 1994/4, s. 14.

[168] Podaję za K. Löwith, *Historia powszechna i dzieje zbawienia...*, op. cit., s. 166.

[169] Św. Augustyn, *Państwo Boże*, tłum. ks. W. Kubicki, Kęty 1998, s. 205.

[170] Michał Łuczewski, „Veni kreator” (recenzja z książki Miguela de Unamuno, *Agonia chrystianizmu*, Antyk, Kęty 2002), w: „Teologia Polityczna” 1/2003-2004, s. 243.

[171] M. Łuczewski, „Veni kreator”, op. cit. s. 243.

[172] Tamże.

[173] M. Łuczewski, „Veni kreator”, op. cit., s. 244.

[174] Tamże.

[175] M. Łuczewski, „Veni kreator”, op. cit., s. 245.

[176] Marek A. Cichocki, „Wieczny pokój św. Augustyna. Teologia polityczna wobec filozofii politycznej”, w: „Teologia Polityczna” 1/2003-2004.

[177] M. A. Cichocki, „Wieczny pokój św. Augustyna...”, op. cit., s. 186.

[178] Autora książki pt. *Der Monotheismus als politisches Problem. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum* (Leipzig 1935).

[179] W nawiązaniu doń rozwiniemy zawartą w nich myśl.

[180] Zob. na ten temat mój artykuł pt. „Cnoty chrześcijańskie przeciw rzymskim cnotom republikańskim. Państwo a Kościół wedle św. Augustyna”, w: <http://www.legitymizm.org/cnoty-augustyn> (pierwodruk w roczniku „Civitas. Studia z filozofii polityki”, nr 3/1999, ss. 147-165). Por. także E. Fortin, Św. Augustyn, w: [red. L. Strauss, J. Cropsey] *Historia filozofii politycznej*, tłum. P. Kaznowski, wyd. Fronda, Warszawa 2010, s. 188.

[181] Zob. mój esej pt. "Wojny sprawiedliwe wedle Kanta i Grocjusza", w: [red.] J. Miklaszewska, P. Spryszak, Kant wobec problemów współczesnego świata, wyd. UJ, Kraków 2005, s. 109-120.

[182] Brakuje tu miejsca na dokładniejszą analizę zależności moralnych zasad Kanta od wiary, która u myśliciela z Królewca ma charakter pewnego intelektualnego eksperymentu. Istnieje na ten temat obszerna literatura, odnosząca się do jego idei religii w granicach rozumu.

[183] Zob. M. A. Cichocki, „Wieczny pokój...”, op. cit., s. 192.

[184] Można tu dostrzegać pewną analogię stanowiska Augustyna i Arystotelesa, gdyż Stagiryta także uznawał dobra zewnętrzne za mające znaczenie dla realizacji dóbr wyższych, tj. szczęścia i kontemplacji Boga.

[185] Zob. na ten temat książkę Leo Straussa: *The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and Its Genesis*, tłum. z języka niem. na angielski Elsa M. Sinclair, The University of Chicago Press, Chicago & London, Midway Reprint 1984; pierwsze wydanie ukazało się w wyd. The Clarendon Press, Oxford 1936.

[186] Zob. E. J. Hundert, "Augustine and the source of the divided Self", w: "Political Theory", February 1992.

[187] O jakiej rozprawiali później Hobbes i Nietzsche.

[188] Norbert Max Wildiers, *Obraz świata a teologia. Od średniowiecza do dzisiaj*. Tłum. J. Doktor, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1985, s. 229.

[189] Étienne Borne, *Bóg nie umarł. Studium o współczesnym ateizmie*. Tłum. J. Rit, Éditions du Dialogue, Paris 1968, s. 171.

[190] Tamże, s 238.

[191] Zob. Julia Kristieva, *Ta niewiarygodna potrzeba wiary*, tłum. A. Turczyn, wyd. Universitas, Kraków 2010.