

# Paweł Góralczyk

---

## Rozbrat między wiarą a aktywnością świecką

---

Studia Katechetyczne 8, 347-359

---

2012

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

## ROZBRAT MIĘDZY WIARĄ A AKTYWNOŚCIĄ ŚWIECKĄ

Proces wypierania wiary i religii z aktywności ludzkiej potwierdza się dzisiaj na różnych płaszczyznach. Zanikanie praktyk religijnych – zwłaszcza w Europie Zachodniej – jest nader widoczne. Zanika także wpływ kleru na życie i postępowanie chrześcijan. Z tego punktu widzenia żądania laikatu, żeby wspólnie mógł ponosić odpowiedzialność za losy Kościoła, zarysowuje się jako pewien bardzo cenny proces, którego jednak koniec jest jeszcze nieznan<sup>1</sup>. Znamienne jest również zanikanie kontroli wyznaniowej nad życiem społecznym. Partie polityczne lub związki zawodowe o szyldzie „chrześcijańskim” nadużywają tego szyldu, nie licząc się już wcale z doniosłością imperatywów wyznaniowych w dziedzinie politycznej, społecznej i ekonomicznej. Ten wyznaniowy ich charakter wydaje się zbędny: sprawiedliwość to sprawiedliwość, nie musi więc być ona wymogiem określonego wyznania, żeby być autentyczna i ludzką.

Widoczne jest następnie zanikanie sfery „sacrum” jako ram życia w sferze „profanum”: wykonywany zawód zastępuje powołanie. Życie codzienne nie jest już wszczepione w sieć znaczeń, wziętych z „tamtego” świata lub wskazujących na interwencję rzeczywistości innej niż rzeczywistość, która daje się dostrzec w doświadczeniu codziennym. Jeszcze drastycznie widoczne jest dzisiaj zanikanie wartości normatywnych na rzecz wolności myśli i działania<sup>2</sup>. Jeszcze do niedawna chrześcijaństwo nas Zachodzie było pewnym układem wartości. Praktycznie biorąc, wyzbycie się przez niego tych wartości czy też skryte zdominowanie ich

---

<sup>1</sup> Za najważniejszy dokument w tym zakresie należy uznać adhortację *Christifideles laici*, będącą wiernym i konsekwentnym wyrazem dorobku Synodu Biskupów z 1987 roku, który pozostając w ścisłej relacji do Soboru Watykańskiego II podjął zagadnienie powołania i posłannictwa świeckich w Kościele i w świecie, osadzając go w szerszym kontekście tajemnicy Kościoła i obecnego stanu świata. Dokument ten jest wyrazem świadomości owocności posoborowej odnowy w życiu i działalności chrześcijańskiego laikatu, ze zwróceniem uwagi na dwa możliwe zagrożenia: swoistego pseudosupernaturalizmu (wycofanie się Kościoła ze świata, z życia zawodowego, społecznego, gospodarczego, kulturalnego i politycznego) oraz błędu naturalizmu, prowadzącego do niedopuszczalnego oddzielenia wiary od życia (por. ChL, 2).

<sup>2</sup> Por. Z. SAREŁO, *Postmodernistyczny styl myślenia i działania*, w: *Postmodernizm*, red. Z. Sareło, Pallottinum 1995, s. 9-27.

przez inne wartości traktowane jako absolutne charakteryzuje sytuację, jeśli chodzi o uświadomienie sobie przez człowieka nowożytnego problemu jego postawy – oraz tego, co prawe.

W świecie sakralnym człowiek przeżywa całą rzeczywistość ludzkiego życia poprzez odniesienie do Boga, Transcendencji, nadprzyrodzoności i wieczności. Życie rodzinne, praca, życie polityczne, kulturalne, wiedza i nauka – wszystko to jest przepojone boską obecnością, która wyznacza bezpośrednią zasadę norm życiowych; pierwiastek boski znajduje swój wyraz w kształcie widzialnym, tj. w twórczości ludzkiej i określonych zachowaniach<sup>3</sup>. W tym rozumieniu wytwory ludzkiej działalności duchowej i materialnej, rzecz, a także osoba, zostają oddane na własność bóstwa – i od tego momentu stają się uświęcone, to znaczy „sacra”. Otrzymują one szczególną wartość ze względu na fakt „należenia” do bóstwa czyli Boga: nie podlegają transakcji kupna – sprzedaży, muszą być traktowane w szczególny sposób.

Sfera „profanum” stoi w ostrym przeciwieństwie do „sacrum”. „Profanum” to wszystko, co nie jest bóstwu oddane, co nie jest skierowane na wieczność, nieprzemijalność, co nie posiada religijnej wartości, nieprzemijalność, co nie posiada religijnej wartości – co jest przeto świeckie. Ową podwójną rzeczywistość można też ujmować subiektywnie, to znaczy jako ludzkie postawy. Z tego punktu widzenia „sacrum” to ta całościowa postawa wobec rzeczywistości, która wychodzi od uznawania istnienia czegoś radykalnie innego, co pozostaje w relacji do tej rzeczywistości, modyfikuje ją i na nią wpływa. Natomiast profanum oznacza taką postawę, która usiłuje ująć rzeczywistość bez codziennego doświadczenia czegoś radykalnie „innego”. Sekularyzacja oznacza tu zatem będzie ludzką postawę rezygnacji z interpretacji świata z ujmowania go w odniesieniu do czegoś „radykalnie innego”. W twórczości kulturalnej będzie to rezygnacja z poszukiwania pierwiastka boskiego, wiecznego, nieśmiertelnego – pomagającego odbiorcy wytworu w nawiązaniu kontaktu z bóstwem, Transcendencją<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> Sprawy religijne w sferze prywatnej skazane są na powolną śmierć. Stoimy więc w obliczu zmniejszającego się wpływu religii na postrzeganie codziennego życia. W ten sposób w ostatecznym rozrachunku prywatyzację spraw religijnych należałoby jednak interpretować jako zasadniczy aspekt sekularyzacji. Por. I. VERHACK, *Kościół wobec sekularyzacji świadomości religijnej*, Kolekcja Communio, t. 19, s. 81nn.

<sup>4</sup> Ogólnie mówiąc, życie codzienne, społeczne, polityczne, gospodarcze, działalność kulturalna, naukowa, techniczna, autonomizują się w tym sensie, że stwarzają własne normy, zespoły wartości, systemy legitymizacji i odrębne symbole. Wszystkie te sfery ludzkiej egzystencji emancypują się niejako spod wpływów religii. Por. J. MAJKA, *Proces sekularyzacji w świetle adhortacji „Evangelii nuntiandi”*, „Chrześcijanin w świecie” 58 (1977), s. 6.

## 1. Dowartościowanie racjonalności świeckiej

Sekularyzacja jest sposobem, w jaki człowiek uwalnia się najpierw spod kontroli religii, a następnie spod kontroli metafizyki, jaką oba te czynniki sprawują nad jego rozumem i jego sposobem wypowiedania się. Z chwilą kiedy w grę zaczyna wchodzić „logos” naukowości, i to na płaszczyźnie uogólnień matematyki stosowanej, świat ukazujący się w sferze wrażeń zaczyna znikać jako twór bez znaczenia. Wiedza i poznanie zostają zarekwirowane przez tę aktywność, która świat stawia do naszej dyspozycji i ostatecznie pozwala zaspokoić elementarne potrzeby człowieka<sup>5</sup>.

Świat bowiem stał się dla człowieka przydatny, kiedy zaczęto go uważać już nie za rzeczywistość, którą należy kontemplować czy przeżywać w bezpośredniej z nią styczności, ale którą trzeba zawładnąć. Pod płaszczykiem racjonalności naukowej świat stał się dla człowieka polem eksploatacji, trzeba więc świat zmusić do oddania tego, co sobie przywłaszcza. Eksploatuje się zasoby wodne, żeby uzyskać z nich energię, a lasy, ażeby uzyskać papier. Opanowuje się odległość doskonaląc środki komunikacji. Wykorzystując sieć praw, które racjonalnie organizują kosmos, sprowadza się ten kosmos do roli narzędzia. Człowiek zdaje sobie zresztą sprawę, że ten nowy sposób związania się z kosmosem jest bez porównania bardziej korzystny niż dawny: zapobiega się chorobom, naprawia się warunki życiowe, daje się pracę wszystkim, można korzystać z wypoczynku<sup>6</sup>.

To przejście do racjonalności naukowej zaszło w świecie noszącym znamię chrystianizmu. W następstwie głębokiej swej inspiracji (Bóg nie jest z tego świata) chrześcijaństwo jest niewątpliwie pewnym przebóstwieniem wszechświata i społeczności. Chrystianizm był nie tylko inspiracją. Stał się on systemem o silnym zabarwieniu społecznym, a jako system wykazywał tendencję do pozyskania dla siebie bezkrytycznej umysłowości człowieka starożytności. Społeczność Europy, jaka powoli zrodziła się na gruzach imperium rzymskiego, była w swych

<sup>5</sup> Podstawowym rysem postmodernistycznego stylu myślenia i życia jest negatywna ocena kompetencji rozumu. Wszystkie pozostałe jego cechy jawią się jako pochodne antyracjonalności lub jako jej wyraz w konkretnych działaniach życia. Zaniegowanie zdolności rozumu ludzkiego jest podstawą uprawomocnienia wielości prawd i zasad moralnych czy też odrzucenie obiektywnego sensu rzeczywistości.

<sup>6</sup> Wytworzył się swoisty kult osiągnięć naukowych, które świadczą rzekomo o wielkości ludzi nie tylko jako odrębnych jednostek, ale też jako przedstawicieli ludzkości. Ludzkość poprzez prace uczonych potrafi odkrywać coraz to nowe prawa i ciągle doskonalić sposób eksploatawania natury. W tym sensie kult nauki zajmuje główne miejsce w ramach odrębnej pogańskiej religii ludzkości, religii, której ulegają wszystkie rozwinięte społeczeństwa. Por. H. JONAS, *Technika, etyka a sztuka biogenetyczna. Refleksja nad nową rolą twórczą człowieka*, Com IV (1984) nr 6, s. 74.

dążeniach integralnie chrześcijańska i starała się żyć na ziemi według wskazań Ewangelii i stać się w ten sposób widzialnym Królestwem Bożym.

Ta organizacja społeczności, jakiej wzór dało Królestwo przepowiadane przez Ewangelię, spowodowała pewien zwrot w sposobie myślenia: zasadniczo był on teologiczny, bo ostateczną rację wszechrzeczy widział nie w samych wszechczasach, ale w zamyśle ustanowienia Królestwa Bożego. Podporządkowanie rozumu metodom eksperymentalnym i matematycznym doprowadziło stopniowo do takich wyników naukowych, a zarazem technicznych, że czysto logiczne rozumowanie scholastyki traci swe znaczenie, sama zaś filozofia za punkt wyjścia przyjmuje doświadczenie naukowe.

Następstwa rozpanoszenia się racjonalności poważne też są na płaszczyźnie działalności wytwórczej. Narzucono na człowieka sieć praw, już to wszechświata, już to określonej społeczności. Człowiek musi się do nich przystosować. Jedyną dopuszczalną twórczością, jeśli nie jest się badaczem naukowym, jest udział w zdobyczach cywilizacji stawiającej na produkcję, bądź w roli robotnika, bądź w roli spożywcy<sup>7</sup>.

Człowiek nowożytny przekształca materię z myślą o pewnym wytworze, w zależności od którego będzie próbował spowodować sztuczne nieraz zapotrzebowanie, ażeby towar znalazł zbytnie. Człowiek, pochwycony przez ów cykl: produkcja – spożycie, nie ma już możliwości wyrażenia siebie samego. Jego własne „ja” jest zdławione. Robotnik, wprzęgnięty w kierat pracy niczym zwierzę czy maszyna, nabiera sił tylko w chwilach wypoczynku. Nawet jego przyszłość jest przedmiotem planowania. Jakakolwiek spontaniczność znika, wolność jednostki miota się spętana przez nacisk opinii publicznej. Jej niebywała „erotyzacja” siłą rzeczy nie sprzyja tak upragnionemu wyzwoleniu. Uprawiana miłość jest wyczerpana z człowieczeństwa zwykłym popędem; to następstwo zniknięcia świata poezji, który w zdrowym i autentycznym związku pary ludzkiej jest niezbędny<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> Kiedy uznajemy, że siły ekonomiczne mają nieuchronną władzę nad tymi podstawowymi dynamizmami, na których buduje się społeczeństwo, niemożliwe staje się przyjęcie ewentualności powstawania nowych podmiotów społecznych i alternatywnych faktycznie inicjatyw. Co więcej, ruchy tego rodzaju będą nam się jawiły jako rozlegulowujące system i wymagające dlatego korekty, a refleksja krytyczna pojawi się w uliczce bez wyjścia pesymizmu i społecznego paraliżu. Por. R. G. LOPEZ, *Kryzys kulturowy i uzasadniona nadzieja*, Kolekcja *Kommunio* 2006, t. 17, s. 26.

<sup>8</sup> Znamienna jest w tym kontekście myśl J. Pasierba: „... spłaszczonemu światu kultury horyzontalnej chrześcijaństwo przypomina i przywraca wielką skalę losu ludzkiego, dramatu człowieka, problem dobra i zła, ocalenia czy zatracenia duszy (...) proponuje antykonsumpcyjny, bezinteresowny stosunek do życia, do piękna, przypomina prawa osoby ludzkiej, konieczność respektowania ich w pełni” *Pionowy wymiar kultury*, Kraków 1983, s. 81.

Trzy główne czynniki wydają się znamienne dla umysłowości współczesnej: docenianie bezpośredniości, nieufność wobec wszelkich ideologii i duch walki o poprawę konkretnych warunków bytowania ludzki. Docenianie bezpośredniości: dla formacji polegającej na symbolach, rzeczywistość rozgrywa się na dwóch płaszczyznach, po tej stronie i po tamtej; dla formacji zeświecczonej sens immanentny jest po tej stronie, przeciwnie niż dla formacji poprzedniej. Gest przestaje być symboliczny: ma on sens sam w sobie. Nie skierowuje on ku jakiejś transcendencji o zwrocie pionowym, ale ku transcendencji o zwrocie poziomym, ku pewnemu „wspólnemu zadaniu”.

Nieufność wobec ideologii: ideologia to abstrakcyjna synteza, której nie stać na ogarnięcie całej złożonej rzeczywistości, a która chce być jej substytutem. Poglądy filozoficzne i religijne uchodzą za ideologie, za abstrakcyjne i aprioryczne syntezy lub za próby usprawiedliwienia pozycji klasy panującej. Osądza się je jako sprzeniewierzenie się doświadczeniu. Jeśli życie ma w ogóle jakiś sens, to nie należy go szukać w mniej lub więcej tendencyjnych poglądach, ale we wnikięciu w istotę działania człowieka. Żywi się więc nieufność wobec moralności, która nie wywodzi się z konkretnego doświadczenia, lecz powołuje się na swe zasady. O ile istnieje w ogóle jakaś moralność, jest to moralność sytuacyjna<sup>9</sup>.

Ta nieufność wobec ideologii skłania do nowego spojrzenia na walkę o poprawę konkretnych warunków bytowania człowieka: społecznych, kulturowych, ekonomicznych i politycznych. Ideologia wiąże się z upominaniem, a umysłowość nowożytna – z działaniem. Wszystkie prawa człowieka spisane są pieczołowicie w konstytucjach i „kartach wolności”, ale w rzeczywistości nierówność ekonomiczna i kulturowa jest tak wielka, że prawa te są abstrakcją. Nie wystarczy głosić wolności, jeśli w rzeczywistości nie można z niej korzystać. Człowiek to nie tylko świat wewnętrzny, to również jakiegoś powiązanie świata wewnętrznego z zewnętrznym. Jego wolność jest wolnością w społeczności – albo w ogóle jest fikcją.

Czynniki te charakteryzują typ człowieka o umysłowości pozytywnej, który dopracowuje się swych osądów, za punkt wyjścia przyjmując efektywne osiągnięcia, a nie szlachetne intencje<sup>10</sup>. Przymioty tak niegdyś cenione, jak bierna uległość, usposobienie kontemplacyjne i duch rezygnacji zanikają: na względy zasługuje tylko zaangażowanie. Być człowiekiem nowożytnym – to rozegrać swe przeznaczenie w świecie o jednym tylko wymiarze, a rozegrać swe przeznaczenie – to samemu uważać się za nie odpowiedzialnym, a nie wyglądać jakiejś

<sup>9</sup> Por. Z. BAUMANN, *Dwa szkice o moralności nowoczesnej*, Warszawa 1994, s. 73n.

<sup>10</sup> Por. J. KULISZ, *Czasy nowożytne wyzwaniem dla chrześcijaństwa*, Warszawa 2001, s. 159nn.

„tamtej strony”, która może nawet istnieje, ale nie ma żadnego wpływu na ziemski padoł i na urzeczywistnienie zamierzeń, jakich jedynym panem jest człowiek żyjący w społeczności.

## 2. Zerwanie z Tradycją

Sekularyzacja jest zjawiskiem cywilizacyjnym. Dosięga ona psychiki jednostki i zbiorowości. Ma wpływ na sposób, w jaki jednostka i grupa wiąże się z Kościołem. Sekularyzacja nie jest zjawiskiem statycznym: proces jej nie dobiegł jeszcze końca. Świat jest na drodze do sekularyzacji, nie jest jeszcze zeswiecczony. Zjawisko to niesie więc z sobą wszystko, co niepewne i nacechowane udręką tkwi w przejściu od jednego sposobu bytowania do drugiego; jest ono bowiem zerwaniem z pewnym stanem utrwalonym od stuleci. Będąc zerwaniem, jest ono również pewną zmianą; człowiek nie umie jeszcze rozróżnić się w nowych wartościach, jakie mu się ukazują. Tymczasem wartości te wpływają już skrycie na jego osady i na jego religijną postawę. Sekularyzacja przynosi zerwanie z tradycją, przeobraża przekazaną sobie religię i stwarza nowy system wartości.

Sekularyzacja nie jest wyłącznie tworzeniem nowych struktur; jest ona przede wszystkim negacją, a mianowicie negacją społeczności sakralnej i zorganizowanej w duchu chrześcijańskim. Człowiek wkracza w nową cywilizację z mniej lub więcej uświadomionym sobie poczuciem konieczności odrzucenia ideałów społeczności dawnej<sup>11</sup>. W społeczności dawnej dominowała tradycja o silnym zabarwieniu religijnym. Nowa społeczność natomiast charakteryzuje się ścisłym powiązaniem z płaszczyzną, na której pojęcie tradycji już nie występuje, a której własne wartości religijne jeszcze się nie przejawiały. Kościół sprawia wrażenie strażnika wielkości uznawanych w epoce minionej, które można utożsamiać z życiem i ideałami dziadków lub rodziców. Jeśli chodzi o przyszłość, Kościół nie ma nic do powiedzenia.

---

<sup>11</sup> Pod nazwą sekularyzacji można by więc rozumieć stopniową erozję i upadek nadprzyrodzonych wierzeń i nadziei na zbawienie w porządku nadprzyrodzonym. W konsekwencji nadzieje człowieka współczesnego mogły się ograniczyć do wewnętrzziemskich i empirycznych oczekiwań dotyczących życia „tu i teraz” i nie mają już innych celów nad szczęście w życiu na tym świecie, bez szczególnego zatroskania o to, co nadejdzie później. Chociaż wizja ta może wyjaśniać odejście od Kościołów, pozostaje niewystarczająca, a nawet bywa negowana przez tych, którzy uważają, że nasze czasy charakteryzuje „duchowy niepokój” i narastająca troska o „cele ostateczne”. Por. K. BOWEN, *Christians in a secular world. The Canadian Experience*, Montarcal–Kingston 2005, s. 18.

Kościół jest strażnikiem przeszłości, bo właściwym mu sposobem ujmowania rzeczywistości jest autorytatywność oznajmień. Ten sposób ujęcia przeciwny jest każdemu nurtowi kultury nowożytnej. Stawiając na ścisłość myślenia, kultura nowożytna żąda też ścisłych argumentów; ceniąc krytycyzm wie, że autorytet nie oznacza wcale racji: wskazuje na to historia, nawet jeśli chodzi o Kościół. W następstwie tego Kościół w sprawach, które winni roztrząsać wszyscy, bo dotyczą też wszystkich, uciekając się do argumentów opartych na autorytecie, traci kredyt zaufania, jaki miałyby się prawo przyznać mu na przyszłość. Jego sposób rozkrzewiania wiary, jego sposób rozumowania oraz nieustanne wzywianie do posłuszeństwa, traktowane jako rozwiązanie nabrzmiałych problemów – wszystko to sprawia wrażenie zniewagi wobec tego, co dla społeczności nowożytnej przedstawia największą wartość. Sprzyja on narastaniu niebezpieczeństwa nieodłącznego od współczesnych społeczności, nastawionych tylko na konsumpcję i wystawionych na działanie wytężonej propagandy: niebezpieczeństwa niedowładów samodzielnego osądu i zaniku zmysłu krytycznego<sup>12</sup>.

Postawa naukowa, jaką kształtuje kultura nowożytna, oraz postawa polityczna, o jaką upomina się demokracja, napotykają ze strony Kościoła na zacięty opór, który wyjaśnia zarazem i niepokój i zawód, jakiego wielu ludzi młodych i dorosłych doznaje za jego sprawą. Kościół nie przyzwyczaił się jeszcze do faktu istnienia opinii publicznej i do demokracji. Jego działalność duszpasterska sprawia więc wrażenie przestarzałej.

Sekularyzacja jest pewnym przejściem: od społeczności wiejskiej do społeczności miejskiej. Przejście to ma często tragiczne dla jednostki następstwa psychologiczne: pozbawiona ideałów i struktur właściwych niewielkiej liczebnie społeczności wspólnot wiejskich, jednostka ta w wymiarze ludzkim i religijnym wyrwana jest z korzeniami ze swej gleby<sup>13</sup>. Uległszy frustracji, nie wie ona, jakiej wartości ma się ucześcić i jaką rozwijać. Nie znajduje już w Kościele rozwiązania dręczącego ją problemu: Kościół bowiem bądź to uwikłany jest w ustrój społeczny wiejski i ukazuje jednostce wspólnotę, do jakiej społecznie jednostka ta już nie należy, bądź to ewoluuje ku innemu typowi obecności w świecie, i ani nie podsuwa jednostce wartości, jakich by potrzebowała do odzyskania równowagi religijnej i psychicznej, bo sam nie umie takich wartości

<sup>12</sup> Jedynym ideałem życiowym staje się wówczas dobrobyt materialny, który trzeba osiągnąć za wszelką cenę i bezwarunkowo. Odrzuca się zatem wszystko to, co wiąże się z ofiarą, oraz rezygnuje z trudu poszukiwania wartości duchowo-religijnych i życia zgodnego z nimi. Prymat „być” nad „mieć” zostaje przysłonięty troską o rzeczy, co powoduje, że wartość osoby oraz relacji międzyludzkich rozumie się i przeżywa nie według logiki daru i bezinteresowności, lecz według egoistycznej logiki posiadania. Por. JAN PAWEŁ II, Adhortacja *Pastores dabo vobis*, nr 8.

<sup>13</sup> Por. A. TOFFLER, *Szok przyszłości*, Warszawa 1974, s. 547.



wytworzyć, ani nie obiecuje jednostce wspólnoty, jakiej ta czuje się pozbawiona wskutek bezimiennego charakteru społeczności wielkomiejskiej.

Słyszcy się częstokroć, że przejście od społeczności o strukturze określonej do społeczności bezimiennej ma dla Kościoła ten skutek, iż powoduje upadek praktyk religijnych<sup>14</sup>. Istotnie, ponieważ nacisk społeczny nie odgrywa już roli, człowiek odstępkuje od rytmu niewielkiej liczebnie społeczności, która rytm ten czyniła jego rytmem i włącza się w rytm bardziej osobisty, albo też, jeśli nie ma rozwiniętej osobowości, zatracca zupełnie rytm życia religijnego, co nie oznacza koniecznie, że stracił on wiarę. Nie dostrzega już związku między Kościołem, który jest jeszcze dla niego wyrazem nostalgii za wsią i światem dzieciństwa, a stosunkiem swym do Boga w świecie, w którym Bóg nie jest już obecny w taki sam sposób, w jaki był obecny w społeczności liczebnie niewielkiej.

Upadek praktyk religijnych jest więc oznaką pewnego niedomagania, które sięga głębiej: oznaką dostrzeżenia – w sposób mniej lub więcej uświadomiony – zasadniczego rozbratu między tym, co zaofiarowuje Kościół, a potrzebami, jakie rodzi życie. Następstwa tego są poważne: poprzez swe związanie się świeckie z niewielkimi społecznościami, Kościół nieświadomie ukazuje jako wzorce te społeczności, które rozkruszają się na oczach wszystkich.

Reakcja Kościoła na te zjawiska oznacza niebezpieczeństwo nie mniej poważne. Duszpasterze świadomi są zamętu spowodowanego w umysłach przez bezimienność nowożytnej społeczności<sup>15</sup>. Chcąc więc zająć stanowisko wobec frustracji, jaka nierozłącznie towarzyszy przejściu do nowej formacji społecznej, ryzykują to, że wynoszą w pochwałach formę społeczności, która już się przeżyła, a nie zabiegają o to, żeby nadać nowy styl obecności Kościoła w świecie.

<sup>14</sup> „Kryzys systemu wartości, zwłaszcza jeśli idzie o wartości takie, które by miały organizować powszednie życie ludzi – zauważa B. Suchodolski – jest nie tylko zjawiskiem specyficznym polskim, ale kryzysem ogólnoswiatowym, chociaż nam najbardziej on dolega (...). Ilekroć zatem mówimy o cywilizacji globalnej, to próbujemy ją interpretować na podstawie planu tzw. nowego ładu gospodarczego. Jednak dość powoli posuwamy się na tej drodze, jeśli w ogóle się posuwamy. Myślę, że jedną z przyczyn tej powolności jest okoliczność, iż nowego ładu gospodarczego nie da się zaprowadzić bez nowego ładu kulturalnego i moralnego. Jaki natomiast powinien być ten nowy ład kulturalny i moralny – tego właśnie nie potrafimy określić”. *Etos człowieka. Rozmowa z członkiem rzeczywistym Polskiej Akademii Nauk prof. Bogdanem Suchodolskim*, „Człowiek i Światopogląd” (1982) nr 8, s. 131.

<sup>15</sup> W tym kontekście powie Jan Paweł II: „Jeśli przeto ten czas, czas naszego pokolenia, czas zbliżającego się do końca drugiego tysiąclecia naszej chrześcijańskiej ery, jawi się nam jako czas wielkiego postępu, to równocześnie też jako czas wielorakiego zagrożenia człowieka, o którym Kościół musi mówić do wszystkich ludzi dobrej woli, o którym musi z nimi wciąż rozmawiać. Sytuacja bowiem człowieka w świecie współczesnym wydaje się daleka od obiektywnych wymagań porządku moralnego, daleka od wymagań sprawiedliwości, a tym bardziej miłości społecznej. JAN PAWEŁ II, Encyklika *Redemptor hominis*, nr 16.

Po prostu instytucja Kościoła nie dopomaga przy zmianie stylu życia o ideałach odpowiadających zbiorowości – na taki styl życia, przy którym odpowiedzialność jednostki za swój los zajmuje pierwsze miejsce na wszystkich płaszczyznach: areligijnej, politycznej, ekonomicznej i kulturowej.

### 3. Wyrastanie nowych wartości

Zjawisko sekularyzacji wysuwa wartości konkretne. Przy pewnej ociążałości myślowej człowieka wartości te mogą być punktem zaczepienia dla wiary, ale mogą one być również punktem wyjścia dla żądań zwróconych przeciw sposobowi, w jaki wiarę się przeżywa i wyraża w Kościele. Człowiek nowożytny nie lubi kluczenia, kiedy może zmierzać prostu ku jakiemuś upatrzonemu celowi. Będzie on więc lubił wypoczynek dla samego wypoczynku, a nie z racji ciężącego na nim obowiązku zachowania swego zdrowia. Jeśli miłuje swego bliźniego, to miłuje go dlatego, że jest on bliźnim, a nie przez wzgląd na Boga.

Moralność, która nie jest rzeczywiście zakorzeniona w spotkaniu z innym człowiekiem, będzie mu się wydawała abstrakcyjna<sup>16</sup>. Nie będzie on rozumiał, dlaczego zakazuje mu się stosowania środków antykoncepcyjnych, skoro stosowanie ich nie przynosi ujmy intersubiektywności, jaką oznacza miłość. Rozprawianie o moralności naturalnej będzie mu się wydawało zbaczaniem w dziedzinę praw biologii, gdy tymczasem należy tu się trzymać zwykłych norm ludzkiego współżycia. Tak samo nie kończące się pytania o uzasadnione prawnie czy nieuzasadnione sposoby dokonywania przewrotu, kiedy jakiś lud żyje w nędzy, bez wahania uzna on już za antyrewolucyjną obsesję. Będzie on uważał, że afirmacja zasad uczciwych, ale nie wyrażających się w bezpośrednim i konkretnym osądzie, jest postacią religijnej obłudy. Sumienie ludzi samo siebie, wierząc w usprawiedliwienie osiągnięte przez odniesienie się do jakiegoś nieba idei czy uczuć, a nie przez zajęcie stanowiska wobec obiektywnej rzeczywistości<sup>17</sup>.

Świat religii jest światem symboli oderwanych od życia: uczestniczenie w Ofierze Eucharystycznej nie wszczepia się w konkretne i bezpośrednie braterstwo. W odniesieniu do małżeństwa powoływania się na symbol Przymierza

<sup>16</sup> Myślenie postmodernistyczne odrzuca trwałe systemy wartości oraz wynikające z nich formy zachowania się w świecie. Odrzuca też filozofię czasów nowożytnych, głosząc wolność, która oznacza brak wszelkich nakazów i zakazów. Granicą wolności jest tylko wolność drugiego człowieka, który prawdziwie jest wolny poza złem i dobrem. Postmodernizm głosi indywidualizm oraz tolerancję wobec odmiennych form ludzkiego postępowania, otwierając się jednocześnie na wszystko, co odmienne. Por. A. BRONK, *Krajobraz postmodernistyczny*, „Ethos” (1996) nr 1-2, s. 83nn.

<sup>17</sup> Por. J. CROSBY, *Dialektyka podmiotowości i transcendencji w osobie ludzkiej*, „Ethos” 1 (1988) nr 2/3, s. 57.

Boga z ludźmi prawdopodobnie nie wnosi niczego do miłości między ludźmi. Można zatem pytać: jaki związek zachodzi między życiem rzeczywistym a aktywnością religijną, zwłaszcza kiedy przyjmuje ona formę liturgiczną? Czy spotkanie się z innym człowiekiem jest bardziej owocne dlatego, że dostapiono go w liturgii niedzielnej? Czy kompetencja w społeczności większa jest w przypadku tego, kto poświęca się również aktywności religijnej? Czy niezbędne jest związanie się z widzialnym Kościołem, żeby walczyć o większą sprawiedliwość w świecie? Można by wyliczyć całą listę związków, jakie łączą jednego człowieka z drugim: związki przyjacielskie, miłosne, rodzinne, polityczne, społeczne, opiekuńcze, zawodowe i świata pracy, koleżeńskie z ławy szkolnej i uniwersyteckiej, żeby zdać sobie sprawę, że obchodzenie konkretów przez symbolikę religii, jakie znajduje swe odbicie w społeczności Kościoła, wielu ocenia jako zbędne, a nawet szkodliwe.

Zanik ideologii osiąga również religii. Chrześcijaństwo nie jest, oczywiście, ideologią w sensie jakiejś abstrakcyjnej syntezy, z uporem przeciwstawiającej się temu, co rzeczywiste, a wykluczającej możliwość jakiegokolwiek kontestacji. Może ono jednak sprawiać wrażenie jakiejś ideologii o tyle, że przez zbyt systematyczny i dogmatyczny swój charakter usiłuje ukształtować świat na swój obraz nie wsłuchując się w ten świat<sup>18</sup>.

Chrześcijaństwo może więc sprawiać wrażenie jakiejś ideologii lub co najmniej jakiegoś systemu<sup>19</sup>. Podstawowej przyczyny tego przeświadczenia upatrywać należy w rozbracie między dogmatami a życiem. Dogmaty, o jakich poucza się w katechezie, pełnią funkcję pewnej nadbudowy: i tak dogmat o Trójcy Świętej, podobnie jak większość dogmatów chrystologicznych ma niewielki, lub wcale, związek z postawą religijną. Próba demityzacji wywodzi się z właściwego dla wielu

<sup>18</sup> W swym nauczaniu Kościół przedstawia podstawowe wartości, uniwersalne kryteria i ogólne wskazania, które pomagają w podejmowaniu zasadnych decyzji i kształtowaniu właściwych działań. Jego nauczanie nie stanowi abstrakcyjnego, zamkniętego, raz na zawsze określonego systemu, lecz wykazuje wiele cech otwartości oraz dynamizmu i pozwala w sposób wciąż aktualny reagować na nieustanne przemiany w sferze życia gospodarczego, społecznego, politycznego, technicznego i kulturalnego. Orędzie Ewangelii i analiza empiryczna rzeczywistości czynią Kościół otwartym na wyzwania sytuacji i wyłaniających się z nich problemów do rozwiązania. Por. J. MARIĄŃSKI, *Kościół a współczesne problemy społeczno-moralne*, Lublin 1992, s. 42-43.

<sup>19</sup> Kościół – mówił Jan Paweł II w Nuncjaturze Apostolskiej na spotkaniu 8 czerwca 1991 roku z członkami korpusu dyplomatycznego w Warszawie – nie może zrezygnować z głoszenia prawdy o integralnym charakterze podstawowych ludzkich wartości, których selektywne traktowanie podkopac może fundamenty porządku społecznego. Także państwa pluralistyczne nie mogą zrezygnować z norm etycznych w swoim prawodawstwie i w życiu publicznym, zwłaszcza tam, gdzie ochrony domaga się dobro podstawowe, jakim jest życie człowieka od momentu jego poczęcia po naturalną śmierć”. „Słowo Powszechne” 45 (1991) nr 134, s. 5.

chrześcijan przeświadczenia, że dogmaty to wytwory ideologii, nie mające żadnego związku z rzeczywistością nie tylko ludzką, ale i Bożą. Żeby uznać Boga, bezużytecznie jest przepęniać umysł mnóstwem nie sprawdzonych i nie dających się sprawdzić oznajmień, których sens sami nawet kapłani nie zawsze znają.

Nieufność, z jaką potraktowano dogmat, nie oszczędza i moralności, jako że wzoruje się ona na metodzie dogmatycznej<sup>20</sup>. Liczne spory i dyskusje w związku z ograniczeniem liczby urodzeń wskazują na niezdolność chrześcijan do odwołania się do norm, w których dostrzegają oni tylko ich charakter autorytatywny, a nie charakter mający znaczenie żywotne dla zachowania się człowieka. Zanik ideologii pociąga za sobą nie tylko zanik wiary w Boga, ale również rozsypanie się nadbudowy dogmatycznej i prawnej. Czystym złudzeniem byłby pogląd, że znajdzie się rozwiązanie, gdy abstrakcyjne rusztowanie dogmatyczne zastąpi się Biblią. Symbole z Pisma Świętego i historia biblijna wydają się umysłowości wielu współczesnych równie dziwaczne jak sformułowania dogmatyczne.

Uświadomienie polityczne stanowi również istotny czynnik dla zeświecczonej umysłowości. Uznanie tego faktu, że dobra wola czy szlachetność nie wystarczą dla rozwiązania problemów międzynarodowych, jest dzisiaj dla chrześcijan oczywiste. Dopuszcza się również przyjęcie rozróżnienia między moralnością a polityką. Konflikty społeczne wymagają innych metod niż metody stale ukazywane przez moralności i religie. Stwierdzenie to skłania do zadania sobie pytania o ważność przemiany dokonującej się w sercu, jeśli ta przemiana nie doprowadza do określonych opcji politycznych. Wymaga się zatem od Kościołów, żeby poniechały swej neutralności „politycznej”: wielu wskazuje na nią jako na nieświadome popieranie ustalonego ustroju. Zbiorowe przeobrażenie społeczności wymaga należytego naświetlenia problemu, znajomości rzeczy i trafnej decyzji.

#### 4. Wyraźne przejawy sekularyzacji

W świecie współczesnym stwierdzić można zanikanie sfery „sacrum”, przy równoczesnym opowiedzeniu się za dojrzałością w dziedzinach: nauki, kultury,

---

<sup>20</sup> We współczesnych warunkach religia nie jest jedyną propozycją moralną. Musi ona konkurować z innymi systemami znaczeń oraz interpretacji życia, musi walczyć o społeczne uznanie swoich racji. Pomiędzy sekularyzmem, akcentującym absolutną autonomię człowieka i świata, a permisywizmem nie istnieją wyłącznie związki bezpośrednie. Pośrednie powiązania narzucają się natomiast jako oczywiste. Desakralizacja, która jest następstwem sekularyzacji, może niekiedy przerażać się w dehumanizację. Wartości moralne oderwane od swoich nadprzyrodzonych podstaw mogą degenerować się i przekształcać w tendencje relatywistyczne. Por. J. MARIANŃSKI, *Kościół a współczesne problemy społeczno-moralne*, dz. cyt., s. 194.

polityki i moralności. O dokonywanych przez ludzkość wyborach nie decydują już pobudki leżące poza obrębem tego, co zawarte jest w doświadczeniu. Stwierdzający fakt, że sfera sacrum zanika, przedstawiają listę symptomów tego zanikania. Symptomy najłatwiejsze do wykrycia wywodzą się z zakresu praktyk religijnych. Dlatego właśnie tyle rozpraw ukazało się w tym przedmiocie. Praktyki religijne nie dotyczą tylko uczestniczenia we Mszy Świętej niedzielnej. Zastąpienie ślubu kościelnego przez ślub cywilny oraz uznanie prawa do rozwodu świadczą zatem o pewnej ewolucji w sposobie myślenia, o której nie świadczyłaby jeszcze zmiana w praktykach religijnych związanych z niedzielą. Zanikanie sfery sacrum przejawia się w poniechaniu praktyk religijnych oraz w wyrzeczeniu się celów, uznanych za religijne we właściwym tego słowa znaczeniu<sup>21</sup>.

W odniesieniu do nauki proces sekularyzacji dotyka przede wszystkim obrazu świata, który jest traktowany jako poznawalny. W zrationalizowanej nauce przyjmuje się założenie metodologiczne, zgodnie z którym sam rozum ludzki jest w stanie poznać tajemnice tego świata i nie należy wprowadzać do badań hipotezy Boga, jeśli badane zjawisko można wyjaśnić innymi przyczynami, lub też interpretować je tak, jak gdyby Bóg nie istniał. Podejście to zakłada tzw. świecki obraz świata. Samo w sobie nie wyklucza jednak istnienia Boga. Tak rozumiany świat jest oddany człowiekowi do dyspozycji; człowiek nad nim panuje, może go użytkować, zmieniać i przekształcać wedle własnej woli i potrzeb. Żadna z rzeczy stworzonych nie jest w takim stopniu i sensie święta, aby nie mogła podlegać człowiekowi, służyć jego potrzebom.

Gdy natomiast chodzi o działalność społeczną i polityczną, to sekularyzacja oznacza tu zeświecczenie państwa i jego funkcji, podporządkowanie jego działalności racjonalizacji doczesnej, pozbawienie jej religijnej legitymizacji. Z tym łączy się rozdział Kościoła od państwa, eliminowanie elementów religijnych z różnych dziedzin życia społecznego, w wyniku czego społeczności naturalne tracą funkcje religijne, a instytucje religijne, spełniające funkcje świeckie, wyzbywają się ich w sposób dogłębny. Jednocześnie ma tu miejsce usuwanie elementów religijnych – nazw, haseł, symboli – z życia codziennego, które nabiera przez to czysto świeckiego charakteru.

<sup>21</sup> W dziedzinie praw publicznych religia jest coraz bardziej rugowana, a świeckość narzuca tu doktryna państwa. Idzie to w parze z faktem, że odwoływanie się do religijnego punktu widzenia w wielkich kwestiach politycznych, ekonomicznych, pedagogicznych, a nawet moralnych naszych czasów, powszechnie uważa się za niewłaściwe. Bardzo ważny aspekt sekularyzacji polega właśnie na tym wierzeniu w wyższość interpretacji naukowej i na założeniu, że tylko poznanie nabyte w sposób ścisły i empiryczny jest naprawdę odpowiednie w odniesieniu do problematyki ludzkiego życia. Por. I. VERHACK, *Kościół wobec sekularyzacji świadomości religijnej*, Kolekcja Communio 2006, t. 17, s. 81.

W odniesieniu natomiast do ogólnie pojętej sfery kultury sekularyzacja oznacza rezygnację z poszukiwania pierwiastka boskiego, wiecznego, nieśmiertelnego w twórczości kulturalnej, pomagającego odbiorcy kultury w nawiązaniu kontaktów z sacrum. Idzie tu głównie o kulturę duchową – ona bowiem w przeszłości miała przede wszystkim charakter sakralny, tzn. pozostawała w jakimś związku z religią<sup>22</sup>. Co więcej religia stanowiła część składową kultury jako swoisty przejaw życia człowieka, obok wiedzy, sztuki, techniki, urządzeń społecznych. Dziś natomiast twórczość kulturalna człowieka we wszystkich swych dziedzinach (nauki, filozofii, moralności, instytucji społecznych, literatury, sztuki) kieruje człowieka do wymiaru „profanum”, a więc na to wszystko, co nie jest Bogu oddane, co nie jest skierowane na wieczność, co nie posiada religijnej wartości, co nie jest święte – co jest przede wszystkim świeckie. Tu czynnik sacrum zupełnie ustępuje miejsca czynnikowi profanum.

Postawa rezygnacji z pierwiastka boskiego wynika z takiej koncepcji świata, według której całkowicie tłumaczy się on sam, bez potrzeby uciekania się do Boga, który wydaje się zbyteczny a nawet przeszkadza. Przyjmuje ona wówczas postać sekularyzmu. W istocie swego postawa ta usiłuje podkreślać potęgę poznawczą umysłu ludzkiego, pomijającego w interpretacji świata pierwiastek nadprzyrodzony, a nawet wprost zmierzającego do jego zaprzeczenia. Tak rozumiany sekularyzm staje się zatem swego rodzaju ideologią, obrazem świata bez Boga, programem życia ludzkiego skierowanego na doczesność – na to, co jest profanum<sup>23</sup>. W swym programie sekularyzm znamionuje się nastawieniem na oddzielenie człowieka od wartości transcendentnych, które w swego istocie zostają podważone, a w twórczości kulturalnej zakłada z góry rezygnację z poszukiwania sacrum. Wszelkie związane z tym zabiegi uważa za bezsensowne, pomniejszające szanse twórczości służącej człowiekowi i jego racjonalnym potrzebom.

Sekularyzację jako proces społeczny należy przeciwstawić laicyzacji, która jest działaniem zaplanowanym i zorganizowanym, wyrastającym z ducha sekularyzmu. Działanie to zmierza do likwidacji religii w życiu społecznym, gospodarczym i kulturalnym; wyłączenia jej ze świadomości jednostkowej i społecznej. Laicyzacja dokonuje się głównie poprzez zmianę treści i legitymizacji norm regulujących zachowania w powyższych sferach życia człowieka. Drogą prowadzącą do tego jest: laicyzacja ustawodawstwa, prywatyzacja religii, formowanie materialistycznego poglądu na świat, człowieka, społeczeństwo, historię, ekonomię, a wreszcie ateizowanie świadomości przez szczególne traktowanie zjawisk religijnych, to znaczy ujmowanie ich w kategoriach historycznych.

<sup>22</sup> Por. F. ADAMSKI, *Sekularyzacja kultury*, Kolekcja Communio 1987, t. 2, s. 290.

<sup>23</sup> Por. EN, nr 55.