

STUDIA NAUK TEOLOGICZNYCH  
TOM 9 (2014)

DOI 10.24425/snt.2014.112772

KS. MACIEJ HULAS

ŹRÓDŁA SEKULARNOŚCI.  
ANALIZA WYBRANYCH ASPEKTÓW SEKULARYZACJI

## 1. RELIGIA WCIAŻ OBECNA

Religię najprościej można określić jako relację ludzi do rzeczywistości transcendentnej, która zakłada istnienie świata innego niż dostrzegalny zmysłami, opartego na wiecznym i boskim porządku w którym przyjmuje się istnienie dobra wyższego niż pomyślność w znaczeniu ziemskim<sup>1</sup>. Świat taki daje jego uczestnikom poczucie sensu i ostatecznego spełnienia. Transcendencja wykracza poza ograniczenia rzeczywistości aktualnie istniejącej i wychodzi poza aktualny czas. Nie tylko antycypuje rzeczywistość niewidzialną, ale też przyjmuje kosmiczną temporalność, w której trzy wymiary czasowe przeszłość, teraźniejszość i przyszłość przenikają się tworząc jeden amalgamat wiecznej ciągłości. Kant rozumiał transcendentalność jako zdolność poznania rzeczy zanim staną się one przedmiotem doświadczenia<sup>2</sup>. Religia jest zatem relacją uczestników świata immanentnych odniesień procesów i zdarzeń do rzeczywistości pozaempirycznej, której ludzkie możliwości poznawcze nie są w stanie przeniknąć, którą człowiek jednak intuicyjnie wyczuwa, a odczucie to rodzi w nim komfort i spełnienie.

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

<sup>1</sup> Ch. Taylor, *A Secular Age*, Cambridge – London 2007, s. 20.

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

sensu i celu. W pewnym sensie potrzebę transcendencji zaspokajał nacjonalizm czy mitologia narodowa mogące uchodzić za substytuty religii<sup>3</sup>. W warunkach dwudziestowiecznych totalitaryzmów potrzeba religijna w pewnym sensie materializowała się w kultycznym odniesieniu do ideologii, o czym świadczy forma publicznych manifestacji czy quasi-religijna cześć oddawana przywódcom politycznym i ich „wiecznej nieomyślności” nasuwająca skojarzenia misterium i obrzędowości<sup>4</sup>. Również współczesny zaangażowany ateizm, który mobilizuje potencjał intelektualny i motywacyjny, może rodzić skojarzenia z religią, w której transcendencja zdefiniowana została jako nicość lub nieistnienie<sup>5</sup>.

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

Religia w żadnym stopniu nie uległa historycznej dewaluacji. Epicentrum jej oddziaływania mogło przesunąć się jedynie na inne obszary geograficzne i kręgi kulturowe. W niektórych ustrojach autorytarnych, religia wykorzystując swój status względnej nienaruszalności i autonomii wobec władzy państwowej, użyczała swego własnego obszaru niezależności jako przestrzeni formowania się społeczeństwa obywatelskiego. To oznacza, że obok swej funkcji kultycznej spełniała ważną rolę społeczną jako przestrzeń inicjatywy obywatelskiej<sup>6</sup>. Religia jest wciąż żywa we współczesnej kulturze zachodniej zafascynowanej skutecznością i innowacją, choć zmienia się jej charakter. Coraz częściej z fenomenu kulturowo-społecznego staje się przedmiotem osobistego wyboru. Nie ma podstaw by religię uznawać za anachronizm, element wymienny, który zanika

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

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

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

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

wraz z wzrastającym poziomem świadomości w myśl założeń tezy sekularyzacyjnej<sup>7</sup>. Habermas skądinąd uznający konieczność „metodologicznego ateizmu” w dyskursie naukowym, zdaje się rewidować swoje stanowisko w tej kwestii. Określa współczesne społeczeństwo jako „post-sekularne”, w którym mimo postępującej sekularyzacji religia wciąż odgrywa istotną rolę źródła zasobów kultury, której to roli nie była w stanie przejąć filozofia sekularna<sup>8</sup>.

Zmniejszenie społecznego znaczenia niektórych tradycyjnych religii instytucjonalnych, idzie w parze ze wzrostem zainteresowania duchowością realizowaną w obrębie wolnych i półformalnych grup religijnych<sup>9</sup>. Wyraziste obrazy *bibliae pauperum* znajdują współczesne odpowiedniki i formy. Treść religijna znajduje nowe miejsce we współczesnej konsumpcyjnej kulturze Zachodu. Funkcjonują nowoczesne centra duchowości propagujące pogłębione życie religijne, a treść religijna obecna jest w elektronicznych mediach w postaci przekazów telewizyjnych i stron internetowych. Obchody Światowych Dni Młodzieży, organizowanych przez Kościół katolicki w różnych rejonach świata, spotykają się z jednoznacznym pozytywnym odbiorem młodych ludzi budząc ogólnie życzliwe zainteresowanie treścią religijną. Niewytłumaczalne zjawiska, jak przypadki krwawiących hostii, w których stwierdzono procesy obustronnej absorpcji żywych komórek i nieożywionej materii, wprawiają w konsternację świat nauk molekularnych skłaniając do rewizji uznanych teorii jak teoria ewolucji<sup>10</sup>. Niepokoje wokół państwa islamskiego zdają się potwierdzać tezę Immanuela Wallersteina, że religia stanowi wciąż jedną z kluczowych sił rządzących współczesną temporalnością<sup>11</sup>. Uniwersalny charakter religii, jej absolutna ponadhistoryczność i obecność w każdym bez wyjątku kręgu kulturowym każe myśleć o niej, jako o naturalnym i nieodzownym komponencie ludzkim. Gdy w ten sposób spojrzymy na religię, wówczas i potrzeba religijna zaczyna się jawić się jako naturalna i nieodzowna. Skąd zatem ateizm i sekularyzacja? W niniejszym artykule wskażę na niektóre historyczne i konceptualne źródła sekularności, oraz na kluczowe założenia sekularnego porządku, które doprowadziły do redefinicji natury instytucji społecznych: rynku, państwa, społeczeństwa obywatelskiego.

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

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

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

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

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

## 2. WYOBRAŻENIA NOWOŻYTNEJ AUTONOMII

Transformacje nowożytności, humanizm i towarzysząca mu dekonstrukcja spekulatywnego inkluzyjnego systemu rozumienia rzeczywistości, fragmentaryzacja wiedzy skierowały kognitywną soczewkę zainteresowania na człowieka jako istoty należącej do rzeczywistości immanentnej i realizującej się w przestrzeni immanentnego świata. Takie przesunięcie samo w sobie rewolucyjne nie wzięło się z nikąd. Było konsekwencją nowożytnego niepokoju poznawczego, który przełamywał średniowieczny utrwalony, spekulatywny, teleologiczny, zintegrowany, uporządkowany system wyjaśniania świata i procesów w nim zachodzących. Odkrycie Kopernikańskie zmieniło obowiązujące wyobrażenia o kosmosie ukazując zarazem i względność i peryferyjność cywilizacji ziemskiej. Odkrycie Nowego Świata i opłynięcie ziemi dookoła zmieniło utrwalone wyobrażenia o ziemi odsłaniając z kolei względność cywilizacji europejskiej. Szesnastowieczny podział chrześcijaństwa zachodniego oraz zażegnanie siedemnastowiecznych wojen religijnych wprowadziły do teorii politycznej nieznane dotąd kategorie, jak: odrębność i suwerenność<sup>12</sup>. 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<sup>13</sup>. Ponadto druk i papier obniżyły koszt dostępu do słowa pisanego, co było milowym krokiem w kierunku upowszechnienia czytelnictwa; dało impuls dla rozwoju kultury literackiej, a wraz z nią zdynamizowało wzrost świadomości jednostek, która stała się podstawą autorefleksji człowieka nad tym co stanowi jego własną istotę<sup>14</sup>. Nowożytność stała się historyczno-kulturową areną, w której idea autonomii mogła nabierać realnych kształtów. Autonomię generalnie łączono z wyzwoleniem od ograniczeń inkluzyjnego systemu średniowiecznego, który obejmował i regulował wszystkie bez wyjątku funkcjonalne odcinki życia: wiedzę, ekonomię, politykę, rodzinę i religię – uzasadniając i legitymizując obowiązujące w ich obrębie procesy i prawa przez odniesienie do rzeczywistości transcendentnej.

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

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

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

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

kimkolwiek zasięgiem woli Boga, czy Bożej łaski. Manifest Mirandoli stanowił pochwałę racjonalności. To uwolniony rozum jednostki miał ją uczynić twórcą otaczającej rzeczywistości i wynieść naturę ludzką na poziom rzeczy nadprzyrodzonych<sup>15</sup>. 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<sup>16</sup>.

U Johna Locke'a idea autonomii wybrzmiewa między innymi tam, gdzie pisze o indywidualnym prawie do posiadania własności. Człowiek jako istota zdolna do samodyscypliny, do decydowania o sobie i swym działaniu posiada ideę własności wpisaną w jego naturę, uważa Locke. Inwencja i postęp podnoszą poziom bytowania, a praca która idzie w parze z ludzką inwencją dodatkowo ją rozwija. Locke, skądinąd klasyk liberalizmu i współtwórca sekularnego porządku społeczno-moralnego argumentował na rzecz autonomii stosując kategorie i sposoby myślenia *stricte* teologiczne<sup>17</sup>.

Immanuel Kant pisze o autonomii jako podstawie godności natury ludzkiej i każdej natury rozumnej<sup>18</sup>. Przedstawia ją w kontekście indywidualnego sumienia jako ostatecznej instancji moralnej rozstrzygającej o tym co słuszne, co sprawiedliwe i niesprawiedliwe. Sumienie jest moralnym prawem które implikuje obowiązki rozumu praktycznego, uważa Kant. Osobowa dyspozycja życia i działania według autonomicznego głosu sumieniem jest owocem moralnego i umysłowego oświecenia; przejawia się w umiejętności racjonalnego rozeznania w kwestiach będących przedmiotem wartościowania moralnego i jest podstawowym warunkiem porzucenia stanu zawinionej niedojrzałości. Realiz-

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

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

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

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

zacja autonomii u Kanta zakłada intelektualny nonkonformizm wobec utrwalonego porządku społecznego. Kant sugeruje, że nowy ład moralny powstaje jako produkt racjonalnego umysłu działającego w myśl zasady imperatywu kategorycznego i moralnego<sup>19</sup>.

Adam Ferguson, szkocki klasyk społeczeństwa obywatelskiego, postrzega ideę autonomii między innymi w kontekście działalności gospodarczej. Nadanie wolności jednostkom przez przywrócenie im wiary w siebie miało pomóc odkrywać wartość tego kim są. Będąc wolnymi, jednostki łatwiej zaangażowałyby racjonalność w działalności gospodarczej; łatwiej zdołałyby mobilizować potencjał twórczy, którego uaktywnienie byłoby z pożytkiem dla reszty społeczeństwa, gdyż dowartościowałyby auto-refleksyjność, odpowiedzialność i przedsiębiorczość<sup>20</sup>.

Ekonomiczna autonomia jednostki ma związek z autonomią i pozycją gospodarczą opisanego przez Jürgena Habermasa burżuazyjnego mieszczaństwa (*homme-citoyen*). Społeczna i ekonomiczna pozycja nowożytnego mieszczaństwa wynikała ze świadomości i krytycznej racjonalności. Ta krytyczno-racjonalna świadomość rozwinięta i ugruntowana w salonowej debacie nad literaturą uzdolniła nowożytne mieszczaństwo najpierw do zrozumienia wartości jego własnego społecznego usytuowania, a następnie wyposażyła je w skuteczne narzędzie argumentacyjne, pozwalające mieszczaństwu ochronę jego partykularnych interesów rynkowych ubrać w narracyjną formę ochrony dobra wspólnego<sup>21</sup>.

Rozważania na temat nowożytnej autonomii niech zakończy stanowisko Martina Heideggera, którego teoria, mimo że pochodzi z dwudziestego wieku, rzuca cenne światło na kwestię autonomii. Heidegger wychodzi od rozróżnienia dwóch typów wolności: negatywnej i pozytywnej. Pierwsza manifestuje się w *braku* przymusu, który uniezależnia człowieka od konieczności natury i determinizmu historii; oraz od transcendencji. Uważa, że aprioryczna niezależność od Boga uzdalnia do świadomego poszukiwania i wchodzenia w relację z nadprzyrodzonością<sup>22</sup>. Pozytywna wolność natomiast jest dyspozycją uzdalniającą do podejmowania konkretnych działań. Wolny podmiot jest zdolny do samostanowienia o sobie, jest dysponowany aby dobierał sposoby i środki konstruktywne-

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

<sup>20</sup> A. Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society* [1767], The Online Library of Liberty, s. 127nn. [http://files.libertyfund.org/files/1428/Ferguson\\_1229\\_EBk\\_v7.0](http://files.libertyfund.org/files/1428/Ferguson_1229_EBk_v7.0).

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

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

go podejmowania wyzwań, które nie polegają na negatywnym odrzuceniu lecz na pozytywnym otwarciu<sup>23</sup>. Autonomia według Heideggera polega na zdolności praktycznego realizowania wolności pozytywnej przy pełnej wolności woli, w której odpowiedzialność bierze górę nad spontanicznością i ją temperuje<sup>24</sup>.

### 3. SEKULARYZACJA VERSUS SEKULARYZM – RÓŻNICE KONCEPTUALNE

Pojęcia sekularyzacja i sekularyzm są niekiedy stosowane zamiennie, zwłaszcza w języku codziennym dopuszczającym różne skróty myślowe. Jest to oczywiście podejście błędne. Sekularyzacja i sekularyzm to dwa odrębne terminy, choć odnoszą się do tej samej rzeczywistości – religii. Sekularyzację najprościej określa się jako *proces* w którym religia traci moc oddziaływania na różne obszary życia społecznego, tak w obszarze publicznym jak i osobistym<sup>25</sup>. Charles Taylor w swym kultowym dziele o erze sekularnej wymienia trzy typy sekularyzacji. *Pierwszy* polega na usuwaniu się religii ze sfery publicznej, czyli z obszaru kluczowych instytucji społecznych: polityki, ekonomii, nauki, sztuki. *Drugi* typ ma bardziej personalny charakter i oznacza zanikanie wiary religijnej i praktyk religijnych jednostek w skutek modernizacji życia. *Trzeci* typ dotyczy warunków wiary i polega na tym, że w społeczeństwach, w których wcześniej była ona kwestią społeczno-kulturową obecnie przestaje być oczywistym elementem codzienności, staje się opcją jedną z wielu i związana jest z osobistym wolnym wyborem<sup>26</sup>.

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

<sup>23</sup> M. Heidegger, *Vom Wesen der Menschlichen...*, s. 20-21.

<sup>24</sup> tamże, s. 296.

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

<sup>26</sup> Ch. Taylor, *A Secular Age...*, s. 1-4.

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

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

Sekularyzm odwrotnie, nie jest neutralnym brakiem, lecz zaangażowaną *obecnością*. Już sam przyrostek *-izm* sygnalizuje, że chodzi o kierunek, lub ideologię, która wyrasta z konkretnej idei jako jej interpretacja. Sekularyzm można uznać za doktrynę, której podstawą jest sekularność, rozumiana jako negatywna wolność od religii. Ponieważ doktryny i ideologie rodzą się przeważnie w konkretnych konfiguracjach politycznych jako odpowiedzi na potrzeby chwili, sekularyzm jest właśnie przykładem ideologii, której sens, założenia i cele stają się zrozumiałe, gdy uwzględni się właściwy mu kontekst historyczny oraz udział specyficznych konstelacji ideowych. Sekularyzm występuje na różnych płaszczyznach. Zmienia nie tylko religię, lecz rzutuje na całą kulturę. Może przybierać postać ideologii, wówczas staje się przedmiotem analiz teoretyczno-krytycznych. Może też występować jako indywidualny światopogląd jednostki, wówczas staje się soczewką indywidualnego postrzegania rzeczywistości i wpływa na kształt indywidualnych opinii i sądów. Sekularyzm z definicji przybiera postać praktycznej postawy jednostek i zbiorowości wobec religii, wówczas staje się zasadą działania praktycznego. Może funkcjonować jako konstytucyjnie określona postawa wobec religii bądź jako istotny aspekt kierunków filozoficznych i dyscyplin naukowych. Na każdej z wymienionych płaszczyzn pojawia się jako aktywna obecność – w żadnym razie nie jako ontyczny brak religii<sup>27</sup>. Wprawdzie sekularyzacja i sekularyzm

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



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

#### 4. SEKULARYZM JAKO PRODUKT PROCESU HISTORYCZNEGO

Sekularyzm nie stanowi jednolitej i uniwersalnej jednostki konceptualnej. Występuje w różnych kontekstach kulturowych i przyjmuje różne postacie, które stają się podstawą zróżnicowanych postulatów i działań. Craig Calhoun uważa, że historia sekularyzmu zachodniego jest *de facto* historią sprzeciwu wobec dominacji chrześcijaństwa<sup>28</sup>. Warto zaznaczyć, że przed-nowożytna dominacja religii wynikała z funkcji, jaką religia pełniła w warunkach kiedy np. jeszcze nie znana była konstytucja, której moc wiążąca znajdowała podstawę w woli ogółu. W sytuacji braku konstytucji religia była jedyną trwałą podstawą legitymizującą legalność kluczowych instytucji społecznych, była też głównym katalizatorem regulującym funkcjonowanie: państwa, ekonomii, nauki, rodziny i przestrzeni kultu. Uwzględnienie organizującej funkcji religii tłumaczy dominujący charakter religii w średniowieczu oraz pozwala zachować krytyczny dystans wobec niekiedy spotykanych stanowisk ideologicznych, które usiłują tak rozumianą społeczno-polityczną funkcję religii, zwłaszcza katolickiej, interpretować jako pewnego rodzaju religijny kolonializm. Tego typu podejście jest ze wszech miar błędne, gdyż kolonializm zakłada wkroczenie na obszar obcej kultury, podporządkowanie jej, uzależnienie i eksploatację. Religia tymczasem w warunkach późnego średniowiecza i nowożytności nie kolonizowała nowych obszarów, lecz funkcjonowała jako narzędzie stabilizujące i broniła swej pozycji w obszarach w których była obecna przez stulecia.

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

<sup>28</sup> C. Calhoun, *Time, World, and Secularism...*, s. 347.

się w wyniku fiaska katolicko-prawicowych usiłowań przywrócenia *ancien regime* w latach 1848 i 1871. Zwycięstwo idei republikańskich we Francji spowodowało przyjęcie laickości jako wizji państwa i ważnego elementu tożsamości narodowej<sup>29</sup>.

Dialektyczna relacja sekularności i wieczności nie zawsze była jednak tak dramatyczna i rodziła następstwa o tak dalekosiężnych reperkusjach jak francuski wariant sekularyzmu. W czasach antycznych termin *saeculum* oznaczał jednostkę czasową, pokolenie, czy jeden wiek. Augustyn rozumiał sekularność jako przestrzeń życia poza obrębem nauki Kościoła. Jako antyteza idealnego porządku wiecznego, termin *sekularny* funkcjonował jako czysto deskryptywny synonim zepsucia, zmysłowości i upadłości nie zawierający w sobie praktycznego programu działań. Neutralny charakter sekularności przebija w średniowiecznej teorii dwuwładzy – symbiozy wprowadzie odrębnych, lecz komplementarnych i jednakowo ważnych porządków: *potere spirituale* i *potere temporale*.<sup>30</sup> Neutralne oblicze sekularności przebija też w kosmopolityzmie i konstruktywnej otwartości jezuitów na nowożytność czy w ich zaangażowaniu w politykę, o którym pisze Calhoun<sup>31</sup>. Ważnym czynnikiem formującym europejski sekularyzm było absolutne państwo, którego władza w myśl powstalskiej zasady *cuius regio eius religio* miała prawo odgórnego określania wyznania, a co za tym idzie, również kontrolowania sfery sumienia. Przyjmuje się, że sekularyzm europejski uformował się jako skutek walki środowisk liberalnych z klerykalną dominacją Kościoła katolickiego i ugruntowanych protestanckich wspólnot kościelnych, których hierarchie z reguły przyjmowały konserwatywną wizję porządku świata<sup>32</sup>.

O ile sekularyzację można uznać za proces linearny, gdyż linearnie następujący wzrost cywilizacyjny powodował analogiczne zmniejszanie się znaczenia religii, o tyle sekularyzm rozwijał się *skokowo*. Najpierw pojawiała się religijna dominacja a następnie reakcja na nią i opór. Calhoun twierdzi, że sekularyzm nie wynikał z zamiaru odseparowania sfery świeckiej od religijnej, lecz z aspiracji władzy politycznej, której siła dawała możliwość wnikania i kontrolowania kluczowych obszarów życia, zwłaszcza nauki. Reakcja sił pozapaństwowych na tego typu aspiracje władzy zrodziły laicyzm<sup>33</sup>.

<sup>29</sup> tamże, s. 336.

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

<sup>31</sup> C. Calhoun, *Time, World, and Secularism...*, s. 346.

<sup>32</sup> tamże.

<sup>33</sup> tamże, s. 347.

## 5. SEKULARNY PRZĄDEK MORALNY

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

Podstawą starego porządku moralnego była tradycyjna stoicka idea prawa naturalnego jako wszechobecnego, wiecznego i niezmiennego porządku, który regulował zarówno procesy natury jak i sferę odniesień moralnych. Jak pisze Taylor, hierarchia społeczna w starym porządku moralnym odzwierciedlała Platónską hierarchię kosmosu, a zakłócenia w obszarze ładu społecznego – jak rozumiano – skutkowały zakłóceniami w porządku natury. Wierzone, np. że kataklizmy i niszczące żywioły spowodowane były moralnym nieporządkiem w relacjach międzyludzkich. Stary porządek moralny zawierał element ontyczny. Nie był wyłącznie zbiorem norm, lecz identyfikował te cechy świata, które pozwalały realizować owe normy<sup>34</sup>. Zawierał ustaloną gradację funkcji podzieloną na trzy stany: *oratores*, *bellatores* i *laboratores*, które choć komplementarne, funkcjonowały w układzie hierarchicznym. Podział funkcji stanowił istotę starego porządku moralnego, a jego odwrócenie, jak wierzone, prowadziło nieuchybnie do wynaturzenia społeczeństwa. Stąd przed-nowożytna predylekcja do organologicznego rozumienia instytucji społecznych, odniesienie do korpusu i członków<sup>35</sup>. Stary porządek moralny i zbudowany na nim ład społeczny rozumiane były jako część szerszej, kosmicznej (ponad-przestrzennej i ponadczasowej) rzeczywistości dla której ostatecznym uzasadnieniem była religia. Uważano, że ideał życia moralnego osiąga się przez poddanie się determinizmowi owego wszech-integrującego porządku, oraz przez wypełnienie obowiązków wynikających z przypisanych funkcji stanowych. Można przyjąć, że obowiązki te stanowiły jednostkowy element dobra, które zgodnie ze średniowiecznym paradygmatem wszechobejmującej inkluzyjności i celowości miało swoje miejsce w ogólnym zbiorze dobra wspólnego.

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

<sup>34</sup> Ch. Taylor, *A Secular Age ...*, s. 163-164.

<sup>35</sup> F. Medved, *Nation and Patria ...*, s. 12.

osiągania wzajemnego dobra. Przyjmowano, że ludzkie życie zostało zaprojektowane przez Boga w taki sposób, by generować wzajemne korzyści, a boskie urządzenie świata nie polega na zharmonizowaniu sensów, lecz na powiązaniu przyczynowości działań. Wierzono, że dążenia ludzkie zaciągają się wzajemnie i owo wzajemne połączenie zmusza ludzi do uczestnictwa w tej wymianie, oraz że naturalne dla wszystkich pragnienie dobrobytu sprawia, że ludzie wspierają porządek, bez którego osiągnięcie bogactwa byłoby niemożliwe<sup>36</sup>.

Ta nowa antropologia, która ukazywała człowieka, jego immanentną naturę i autentyczne naturalne potrzeby jako jedyną miarę moralnych działań i zachowań, stała się również jedynym źródłem nowego porządku moralnego. Miarą moralności przestał być transcendentny porządek kosmicznej natury, a stał się nim sam człowiek i jego naturalne potrzeby. Taka sytuacja spowodowała, że „kontemplacja transcendencji” celem uzyskania wyższego rozeznania i wykształtowania w sobie wyższej doskonałości moralnej zastąpiona została swoistą „kontemplacją immanencji”. Identyfikowanie nowych potrzeb oraz racjonalnych sposobów ich zaspokajania zaczęło stanowić ważny element nowożytnej moralności, która weryfikowała ich kompatybilność z autentyczną naturą ludzką. Teoretyczną podstawę tego rewolucyjnego przesunięcia Taylor dostrzega w społecznej antropologii Locke’a, według której rozum ludzki był odbiciem głosu Boga w człowieku, co z kolei zakładało, że wszelkie działania poddyktowane racjonalnością należałoby uznać za właściwe i moralne. Historyczna koincydencja nowożytności z rewolucją przemysłową, rozwojem kapitalizmu finansowego, powstaniem nowożytnego państwa i upowszechnieniem kultury wyższej<sup>37</sup> wykreowała całą paletę nowych potrzeb oraz nowych sposobów ich realizacji opartych na racjonalności i przedsiębiorczości. Etyka dyscypliny i doskonalenia stanowiły zatem nowe elementy porządku nadprzyrodzonego, które człowiek miał realizować<sup>38</sup>.

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

<sup>36</sup> Ch. Taylor, *A Secular Age...*, s. 177.

<sup>37</sup> J. Habermas, *Strukturalne przeobrażenia...*, s. 89nn.

<sup>38</sup> Ch. Taylor, *A Secular Age...*, s. 167.

polityczną. O ile w starym porządku warunkiem legalności władzy politycznej było jej uznanie przez władzę kościelną, o tyle w nowym legalność władzy politycznej w całości zależała od uznania jednostek<sup>39</sup>. Takie przesunięcie było oczywiście ważnym impulsem w kierunku rozwoju demokracji i społeczeństwa obywatelskiego.

Hierarchiczny podział na stany i przypisane im funkcje w starym porządku miał charakter normatywny. Hierarchia i komplementarność funkcji oprócz czysto użytecznych celów miały wykształtować w działających podmiotach odpowiednią dyspozycję uzdalniającą do osiągania wyższego poziomu cnoty. Tymczasem nowy porządek moralny oscylował całkowicie wokół wartości poddyktowanych życiową koniecznością: biologicznej egzystencji, wolności, bezpieczeństwa i dobrobytu. Ideę wyższej cnoty łączono z umiejętnością realizacji indywidualnej roli, głowy rodziny odpowiedzialnej za byt najbliższych<sup>40</sup>.

Ważnym czynnikiem samoświadomości w nowym porządku moralnym było to, że jednostki rozpoznawały się i znajdowały egzystencjalne spełnienie w morfologii społecznej ukonstytuowanej przez korzystne dla wszystkich relacje wymiany. Za ideał ładu społecznego w nowożytności uważano taki, w którym cele wszystkich uczestników życia społecznego wzajemnie się zacieśniają, a każdy realizując swój własny cel pomaga innym w tym samym<sup>41</sup>. Wzorem zachowań ludzkich i podstawą harmonijnego współistnienia stała się działalność ekonomiczna, uporządkowana, pokojowa i produktywna. Hierarchiczna komplementarność funkcji ustąpiła miejsca wzajemnej pomocy i wspólnej kooperacji, których uzasadnieniem było to, że wynikały z natury ludzkiej będącej owocem woli stwórcy. Nowy porządek moralny wykształcił nowy typ wspólnotowości, nowe rozumienie socjalności oraz nowe społeczeństwo oparte na świadczeniu wzajemnych korzyści, w którym funkcje są przypadkowe, a uczestnicy równi<sup>42</sup>.

Taylor zwraca również uwagę na coś, co można nazwać stabilizującą i dynamizującą funkcją porządku moralnego. O ile stary porządek moralny generalnie zawierał hermeneutyczne wskazówki pozwalające wyjaśniać zastane sytuacje, dziedziczone statusy i stosunki społeczne, o tyle nowy oprócz wyjaśniania istniejącego stanu rzeczy spełniał również funkcję normatywno-antycypującą, tj. stwarzał warunki krytycznej refleksji nad aktualnym kształtem instytucji społecznych w perspektywie ich rozwojowej optymalizacji<sup>43</sup>. To uwolniło lawinę krytycznej racjonalności, która nadawała impuls rozwojowy instytucjom społecznym. W odniesieniu do ustroju zwłaszcza w rewolucji amerykańskiej znalazła odzwierciedlenie w nowym modelu państwa konstytucyjnego, u pod-

<sup>39</sup> tamże, s. 159-160.

<sup>40</sup> Zagadnieniem tym szerzej zajmuje się J. Habermas w *Strukturalnych przeobrażeniach sfery publicznej*.

<sup>41</sup> Ch. Taylor, *A Secular Age...*, s. 166.

<sup>42</sup> tamże, s. 168.

<sup>43</sup> tamże, s. 162.

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

## 6. KONCEPCJA SEKULARNEGO CZASU I DOWARTOŚCIOWANIE AKTYWNOŚCI ZAWODOWEJ

Ważnym elementem ukazującym różnice pomiędzy starym i nowym porządkiem moralnym była koncepcja *wyższego czasu*, której obalenie według Taylora dodatkowo dynamizowało postęp nowożytnej sekularyzacji. Koncepcja czasu wyższego przynależy do szerszej kategorii transcendencji, jest jej istotnym elementem. Wyższy czas nie odnosił się do fizycznej uprzedniości, lecz oznaczał jakościowo inny rodzaj czasu wzorcowego. Utożsamiano go często z mitycznym *początkiem*, inicjalnym momentem jakiegoś dłuższego procesu, który zaistniał w przeszłości, ale się nie zamknął, lecz trwał ustawicznie rzutując na terażniejszość. Jako przykład *początku* i *wyższego czasu* Taylor podaje chrześcijańskie obrzędy kultu, które sprawowane w terażniejszości nawiązywały i odtwarzały zdarzenia z historii zbawczej, zwłaszcza z życia Chrystusa. Innym przykładem momentu inicjalnego i *wyższego czasu* jest mitologia założycielska narodu, w której przyjmowano istnienie pewnego wyidealizowanego początku, będącego historycznym źródłem narodu i odzwierciedlającego jego oryginalną świetność, która następnie ulega deformacji wskutek różnych uwikłań oraz różnych kolei losu. Taylor wskazuje tu na wojnę domową w Anglii, której celem jak uważa, było przywrócenie pewnej idealnej oryginalnej kondycji Brytyjczyków<sup>44</sup>.

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

<sup>44</sup> tamże, s. 198.

munikowali się z początkiem, z momentem, w którym jak uważano, wszystko się zaczęło<sup>45</sup>.

W nowożytnym porządku moralnym zerwano z koncepcją wyższego czasu zastępując ją czasem zwykłym, z którego usunięty został wszelki element wyjątkowości i który odnosił się wyłącznie do zdarzeń zachodzących w rzeczywistości immanentnej. W koncepcji czasu zwykłego zerwano z wyjątkowością zdarzeń czasu wyższego i przestano rozróżniać zdarzenia na wyjątkowe, o wyższej randze, których doniosłość rzutowała na te o niższej randze. Uważano, że wszystkie należą do jednej i tej samej kategorii, że wszystkimi rządzi czysta funkcjonalność, oraz że są niezwiązane ze sobą, tym jednak, co je łączy, jest fakt, że pojawiły się w tym samym zwyczajnym czasie. W ten sposób nowożytność wykreowała nową ideę *jednoczesności* będącą płaszczyzną zdarzeń tego samego rodzaju. Zdarzenia dokonujące się w tym samym odcinku czasowym można było grupować obok siebie w relacji jednoczesności<sup>46</sup>.

Odrzuceniu koncepcji wyjątkowego czasu towarzyszyło, krytyczne podejście do lansowanego w starym porządku moralnym ideału doskonałości moralnej. Stary ideał realizowany w życiu monastycznym zastąpiony został przez nowy oparty na uświęceniu życia codziennego przez pracę i życie rodzinne. Dowartościowanie życia codziennego miało dwójakie znaczenie. Po pierwsze, promowało zwyczajność zawodową podporządkowaną egzystencjalnej konieczności jako najwyższą formę chrześcijańskiego życia, co miało istotne znaczenie dla rozwoju przedsiębiorczości kapitalistycznej. Po drugie, zrywało z przednowożytną elitarnością, w której kontemplację uznawano za najwyższą formę aktywności przewyższającą zawodową aktywność. Zdaniem Taylora te dwa czynniki były kluczowe w formowaniu nowożytnej cywilizacji sekularnej<sup>47</sup>.

## ZAKOŃCZENIE

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

<sup>45</sup> tamże, s. 195.

<sup>46</sup> tamże.

<sup>47</sup> tamże, s. 179.

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

### Sources of Secularity. An Analysis of Selected Aspects of Secularization

#### Summary

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

### Quellen der Säkularität. Eine Analyse der ausgewählten Aspekte der Säkularisierung

#### Zusammenfassung

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



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

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

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

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