

STUDIA NAUK TEOLOGICZNYCH  
TOM 9 (2014)

DOI 10.24425/snt.2014.112773

KS. PAWEŁ MAZANKA

REFLEKSJE O FILOZOFICZNYCH ŹRÓDŁACH SEKULARYZACJI  
I SEKULARYZMU

We współczesnym świecie znajdujemy różne odniesienia do religii. W kulturze zachodniej niektórzy usiłują wykluczyć religię ze sfery publicznej, czyniąc ją sprawą prywatną czy nawet przedstawiając ją jako zagrożenie równości i wolności. Do niedawna ten sprzeciw wobec wartości religijnych posiadał często formę jawnego i walczącego ateizmu. Obecnie forma ta ulega zmianie. Jawny ateizm traci swoją aktualność przede wszystkim dlatego, że zabrakło politycznych struktur wspierających ateizm, tzn. nazizmu i komunizmu. Owszem nie można lekceważyć tzw. „Nowego ateizmu”, ruchu powstałego w 2006 r. w Anglii, skupionym wokół grupy brytyjskich i amerykańskich ateistów zafascynowanych naukami przyrodniczymi, a szczególnie materialistycznie interpretowaną teorią ewolucji<sup>1</sup>. Jest rzeczą charakterystyczną, że chociaż od ponad 100 lat głosi się poglądy, że religia traci na znaczeniu i odchodzi w przeszłość, to jednak wciąż ponad dwie trzecie Europejczyków należy do jakiegoś Kościoła. Tworzy się swoista medialna wiara w erozję wiary i zmierzch Kościołów<sup>2</sup>. Współcześnie daje się zauważyć dwa ważne procesy odnoszące się do religii: jest to z jednej strony sekularyzacja i związany z nią sekularyzm, a z drugiej zarysowujący się coraz bardziej proces desekularyzacji.

Tematem niniejszego artykułu jest próba odpowiedzi na pytanie czym jest sekularyzacja, a czym sekularyzm, jak również wskazanie na niektóre filozoficzne przyczyny tych zjawisk. Artykuł posiada trzy punkty: w pierwszym ukaże się niektóre cechy współczesnej sekularyzacji i sekularyzmu, a przez to pokaże się, że chociaż są to procesy bardzo zbliżone do siebie, to jednak czym innym jest sekularyzacja, a czym innym sekularyzm, następnie w punkcie drugim i trzecim wskaże się niektóre filozoficzne przyczyny tych zjawisk<sup>3</sup>.

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

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

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

Jak wiadomo, źródeł sekularyzacji i sekularyzmu jest bardzo wiele i są one różnej natury: społeczno-politycznej, wewnątrzno-kościelnej, a przede wszystkim filozoficznej. Można powiedzieć, że wszystkie filozofie, które przyczyniły się do powstania agnostycyzmu i ateizmu, przyczyniły się także do powstania i umacniania tych dwóch procesów. Będzie to więc filozofia: Kartezjusza, B. Spinozy, J. Locke'a, D. Hume'a, I. Kanta, G. W. Hegla, A. Comte'a, F. Nietzschego, przedstawicieli *Philosophy of Science*, czy Szkoły Frankfurckiej. W niniejszym artykule w punkcie drugim, zwróci się uwagę na filozofię Kartezjusza, który w dużej mierze otworzył epokę nowożytną i to nie tylko w dziedzinie nauki czy filozofii, ale w ogóle w całej europejskiej kulturze. Ta swoista rewolucja przyniosła doniosłe zmiany także w dziedzinie religii. Punkt trzeci dotyczy wybranych aspektów filozofii F. Nietzschego, współtwórcy tego, co nazywamy dziś postmodernizmem. Niewielu filozofów jest tak popularnych, płodnych i kontrowersyjnych jak właśnie Nietzsche. Chociaż kształcony na filologa, stał się jednym z najbardziej wpływowych filozofów na europejską i północno-amerykańską kulturę i filozofię XX wieku. Od 1967 r. napisano o nim ponad 2 tys. książek, w większości w języku angielskim, i przeszło 20 tys. artykułów, esejów i rozdziałów w książkach<sup>4</sup>.

Na początku warto uściślić niektóre przynajmniej terminy, którymi często posługujemy się w dyskusjach na temat sekularyzacji i sekularyzmu. Termin „religia” i „religie”, mienia się wielością znaczeń. Niełatwo jest znaleźć zadawalającą definicję, która w jakiejś mierze objęłaby wszystko, co określamy mianem „religii”. Mając na uwadze pochodzenie tego słowa, (*religo, religare - wiązać ponownie* [człowieka z Bogiem]) trzeba powiedzieć, że jest to pojęcie określające najpierw postępowanie, a dopiero wtórnie stało się pojęciem określającym jakiś religijny system<sup>5</sup>. Innymi słowy, religia jest nie tylko uznaniem istnienia Absolutu (różnie zresztą rozumianego), ale także zawiera jakąś interpretację wielkich dziedzin naszego codziennego doświadczenia<sup>6</sup>. Zwykło mówić się, że w skład religii wchodzi: a) doktryna zawierająca twierdzenia o Bogu, b) kult bóstwa, c) zespół norm postępowania, d) instytucje społeczne związane z przekazywaniem doktryny, kultu i moralności. Nie trzeba dodawać, że w samej tylko Europie spotyka się i krzyżuje duża liczba wzorów życia religijnego, wywodzących się z różnych dziedzictw, z różnych historii, z różnych regionów, co dodatkowo komplikuje dyskusję na temat sekularyzacji i sekularyzmu. Warto podkreślić, że jeżeli w dyskusjach używa się słowa „religia” (odnośnie chrześci-

<sup>4</sup> A.D. Schrift, *Nietzsche Friedrich*, w: *Encyclopedia of philosophy*, red. D.M. Borchert, t. 6, Detroit, New York 2006<sup>2</sup>, s. 613.

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

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

jaństwa) to ma się najczęściej na myśli albo naukę chrześcijańską albo Kościół jako organizację chrześcijan, lub też widoczne formy życia chrześcijańskiego, jak np.: święta, akty sakramentalne<sup>7</sup>, itp.

Inne znaczenie posiada słowo „religijność”, które używa się na określenie cnoty moralnej związanej ze sprawiedliwością, a polegającej na okazywaniu Bogu należnej mu czci poprzez kult wewnętrzny i zewnętrzny. Religijność odnosi się więc do wewnętrznego aspektu religii i wyraża religijną postawę poszczególnego wyznawcy. Ze słowem „religia” i „religijność” związane jest słowo: „sacrum”. W niniejszym artykule „sacrum” będzie się stosować na oznaczenie przedmiotu przeżyć religijnych (czyli Boga) oraz tego, w czym uobecnia się rzeczywistość boska, a więc pewne miejsca, jak np. kościoły; pewne okresy, jak np. religijne święta i pewne działania, jak np. sprawowanie sakramentów<sup>8</sup>.

Wreszcie, we wspomnianych dyskusjach często pojawia się określenie: „współczesny człowiek”. Jak wiadomo, jest to termin niejasny, podobnie jak np.: „człowiek XIX-wieczny”. P. Ricoeur stwierdza nawet, że tak zwany „człowiek współczesny” nie istnieje, nowoczesność również jest wielką fikcją. W niniejszych rozważaniach pójdzie się jednak za wskazaniem D. von Hildebranda, który twierdzi, że można używać określenia „współczesny człowiek”, mając na uwadze zasadnicze tendencje intelektualne i kulturowe, które w pewnym okresie przejściowo panują. Chodzi tu o pewną mentalność *epoki*, która, może być zgodna bądź niezgodna z prawdą dobra lub zła<sup>9</sup>. Podobne stanowisko zajmuje się w niniejszej pracy odnośnie terminu: „współczesne społeczeństwo”.

## 1. OKREŚLENIE SEKULARYZACJI I SEKULARYZMU

### 1.1. CZYM JEST SEKULARYZACJA?

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

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

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

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

alnego. Sekularyzacja jest więc procesem uwalniania się spod kontroli religii: w sferze teoretycznej jest to uwalnianie się spod wpływu treści religijnych (np. prawd objawionych), a w sferze praktycznej – spod opieki instytucji religijnych. Innymi słowy, w sekularyzacji sfera *sacrum* – rozumiana jako przedmiot przeżyć religijnych oraz jako to, w którym uobecnia się rzeczywistość boska, zostaje spychana na margines życia społecznego i indywidualnego. Sekularyzacja przebiega więc na dwóch poziomach: poziomie instytucjonalnym oraz na poziomie jednostki<sup>10</sup>.

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

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

Trzeci poziom to sekularyzacja indywidualna. Świadczy o niej fakt, że coraz mniej ludzi należy do Kościołów, a jeśli należą, to ich związek z nimi nie jest już zbyt silny. Ludzie tworzą w sferze prywatnej „niewidzialną religię”, o której pisał T. Luckmann. Nie poszukują związków z zinstytucjonalizowanym Kościołem<sup>11</sup>.

Sekularyzacja na poziomie indywidualnym, choć częściowo również na poziomie instytucjonalnym, posiada różne cechy, które można sprowadzić do czterech. Najbardziej dominującą cechą nowożytną i współczesną sekularyzacji jest *autonomia*. Nowożytny człowiek, zgodnie ze sformułowaniem I. Kanta, dąży do samostanowienia i odrzucenia wszelkich form zależności od autorytetu. W dobie współczesnej to dążenie do wolności nasiliło się w sposób niespotykany dotychczas i niewyobrażalny jeszcze kilka wieków temu<sup>12</sup>. Historię formowania się postawy nowożytnego człowieka określa się nawet jako historię stopniowego zdobywania różnych (czterech) form wolności. Walczono o: 1. wolność religijną, głównie w okresie Reformacji; 2. o wolność myśli naukowej,

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

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

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

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

Jeżeli chodzi o sferę religijną, roszczenie do autonomii wiązało się początkowo z wystąpieniem przeciwko autorytetowi Kościoła, (słynne wystąpienie M. Lutra w 1517 r.), który pojmowano jako obcą siłę narzucającą powinności religijne, bez względu na sumienie i rozum. Echa tych wystąpień znajdujemy we współczesności: np. znany filozof i teolog Paul Tillich (zm. w 1965 r.) popierał te roszczenia do autonomii twierdząc, że nie można przestrzegać przykazań tego, co obce, nawet jeśli jest ono Bogiem<sup>13</sup>. „Každy osobiście staje się ekspertem w sprawach religijnych. Kto jest Bogiem i kim jest Bóg określam ja sam”<sup>14</sup>. Należy podkreślić, że autonomia jest zdecydowanie dominującą cechą współczesnej sekularyzacji. Można nawet słowo „sekularyzacja” zamienić słowem „autonomia”, w znaczeniu odrzucenia sfery *sacrum* i próby ukształtowania na jedną świecką modłę otaczającego świata.

Drugą cechą współczesnej sekularyzacji jest ideologizacja nauki i związanej z nią techniki. Ideologizacja tych rzeczywistości polega na powstaniu przekonania, że nauka i technika posiada niemal „boską” kompetencję i wypełnia cały horyzont codziennego doświadczenia współczesnego człowieka. Nauka i technika mogą prowadzić do przekonania, że ziemia przekształcona przez twórczą działalność człowieka stanowi bezpieczne i samowystarczalne miejsce pobytu i nie ma potrzeby szukać poza granicami tego świata dalszego źródła spełnienia losu ludzkiego<sup>15</sup>. Poszukiwanie „Królestwa Bożego”, szczególnie w jego aspekcie wiecznej szczęśliwości, którą można oglądać oczyma wiary, staje się po prostu niepotrzebne. W ogóle, „tracą znaczenie cele dalekosiężne, młodzi ludzie chcą się angażować w cele konkretne, w określonej „przestrzeni czasowej”<sup>16</sup>. Mówiąc nieco inaczej mamy tutaj do czynienia z racjonalizacją świata, a w tym również racjonalizacją (czy ewolucją) religii. M. Weber już w 1915 roku wyliczył kilka etapów racjonalizacji religii: od pierwotnych magicznych form religijnych, poprzez politeizm (czyli personifikacji potężnych sił przyrody) do monoteizmu

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

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

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

<sup>16</sup> J. Mariański, *Sekularyzacja i desekularyzacja...*, s. 12.

– idei Boga jednoosobowego. Ostatnim etapem racjonalizacji religii jest eliminacja wszystkich elementów magicznych, co dzieje się w protestantyzmie. Ostatecznie ewolucja religii prowadzi do jej samopodważenia<sup>17</sup>.

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

Ta woluntarystyczna postawa prowadzi z kolei do indywidualizmu. Nikt nie może chcieć za drugiego; nikt inny poza mną nie może dokonać czynu, do którego ja jestem zobowiązany i za który jestem odpowiedzialny. Dlatego życie zsekularyzowane jest w wysokim stopniu życiem indywidualnym<sup>19</sup>. Widać to szczególnie w wielkich miastach, których członkowie są samotni i anonimowi. Prowadzi to, zdaniem Duquoca, do wzrostu niepokoju i frustracji. Optymizm, cechujący jeszcze wiek XIX, obecnie wyraźnie stracił na swojej sile<sup>20</sup>.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Na zakończenie opisu sekularyzacji warto wspomnieć, że słowo „sekularyzacja” posiada co najmniej sześć bliskoznacznych wyrażen. Są to: „laicyzacja”, „zeświecczenie” („świeckość”), „desakralizacja”, „dechryścianizacja”, a nawet „sekularyzm” i „humanizm świecki”. Jeżeli cztery pierwsze określenia można by (przy pewnych uściśleniach) używać zamiennie ze słowem „sekularyzacja”, to w przypadku „humanizmu świeckiego”, a szczególnie „sekularyzmu” raczej nie należałoby tego czynić. Warto wspomnieć, że wśród współczesnych filozofów i socjologów pojawiły się terminy przeciwstawne, takie jak: „postsekularyzacja”, „desekularyzacja” czy „deprywatyzacja religii”. Sugerują one zmianę podejścia do teorii sekularyzacji, a nawet zapowiedź jej końca<sup>21</sup>.

## 1.2. ROZUMIENIE SEKULARYZMU

Jak już wspomniano, sekularyzm nie powinien być utożsamiany z sekularyzacją, co niestety często zdarza się w różnych publikacjach i dyskusjach. Sekularyzm jest bowiem pewną filozofią życia, ideologią; sekularyzacja jest bardziej socjologicznym procesem zachodzącym w kulturze. Badając zagadnienie sekularyzacji i sekularyzmu w kulturze zachodniej można zauważyć, że owszem, te dwa zjawiska są ze sobą bardzo powiązane. Proces sekularyzacji w niektórych okolicznościach zaczął się radykalizować i przemieniać w sekularyzm. Radykalizacja ta polegała na tym, najogólniej mówiąc, że człowiek nie tylko wyzwalał się spod opieki Kościoła, ale również zaczął głosić swoją całkowitą autonomię wobec Boga. Uznawał się za byt absolutny, wykluczający Boga i dążący do zajęcia Jego miejsca jako miara wszystkich rzeczy, sędzia dobra i zła<sup>22</sup>. Agresywny i pryncypialny sekularyzm (laicyzm) zmierza do eliminacji Kościołów, a nawet religii z życia publicznego, wyrzucając ją na „śmietnik” historii. Sekularyści są często zniecierpliwieni powolnością zmian w religijności i wciąż dużym wpływem Kościoła na życie społeczne<sup>23</sup>.

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

<sup>21</sup> J. Mariański, *Sekularyzacja i deseekularyzacja...*, s. 48.

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

<sup>23</sup> J. Mariański, *Sekularyzacja i deseekularyzacja...*, s. 14.



poprawy. Holyoake nie chciał pozostać obojętnym i beczynnym, widząc że religia jest bezsilna wobec tak poważnych problemów społecznych, tym bardziej, że w jego kraju głowa państwa była jednocześnie głową Kościoła. Wraz z grupą towarzyską doprowadził do powstania w 1851 r. ruchu, który miał się zajmować z jednej strony problemami związanymi tylko z ziemskim bytowaniem człowieka, z drugiej zaś stanowić wyraźną alternatywę dla ateizmu. Ruch ten nazwano *secularism*, od angielskiego słowa: *secular* – świecki<sup>24</sup>.

Współcześnie sekularyzm określany jest jako pewna postać humanizmu bądź ideologii. Określając sekularyzm jako formę humanizmu podkreśla się jego dwie zasadnicze cechy: a) ograniczenie prawdziwych wartości tylko do wartości doczesnych, które przyczyniają się do naturalnej doskonałości człowieka. Sekularystyczna etyka oparta jest na zasadach czysto naturalistycznej moralności, niezależnej od religii. Nie uznaje się istnienia jakichś uniwersalnych norm postępowania, podobnie też ludzkie wartości nie mogą posiadać absolutnego, czy stałego znaczenia. Przy obieraniu jakiejś wartości za ważną, zarówno w sferze indywidualnej jak i społecznej, należy zabiegać o jak najlepszą relację pomiędzy działaniem a celem. Wartości są więc zrelatywizowane do bieżącej sytuacji i nie zależą od ustalonych, ponadczasowych celów; b) faktyczne wyłączenie z życia człowieka tego, co nadprzyrodzone, a przede wszystkim wszelkiej relacji z Bogiem, zarówno w życiu ziemskim jak i po śmierci. Natura człowieka jak i świata jest tutaj określona w terminach, które powstają w obrębie metod, stosowanych przez nauki empiryczne, nie ma więc miejsca w tej perspektywie na rozważanie zagadnienia istnienia Boga, czy niematerialnej zasady w człowieku, uważa się bowiem, że leży to poza kompetencją naukowych badań. Sekularyzm w tym aspekcie jest bliski agnostycyzmowi, czy niekiedy praktycznemu ateizmowi<sup>25</sup>.

Dalsze cechy sekularyzmu to: głębokie przekonanie, że człowiek jest z natury dobry, natura ludzka nie jest skażona przez jakiś grzech; wiara w szczęśliwą przyszłość ludzkości, dzięki rozwojowi nauki i techniki (określana jako świecka eschatologia); niedocenianie podmiotowości człowieka przez stawianie techniki przed etyką. Tak rozumiany sekularyzm przenika życie polityczne, teorie ekonomiczne, edukacyjne, a nawet życie rodzinne<sup>26</sup>.

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

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

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

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

dament zarówno dla osobistej moralności jak i dla organizacji państwa<sup>27</sup>. W tym ujęciu sekularyzm bliski jest systemowi politycznemu, rozumianemu jako zaprogramowane działanie zmierzające z jednej strony do osłabienia aż po całkowitą eliminację treści wiary, więzi religijnych, całej zawartości życia religijnego ze świadomości jednostek i społeczeństwa; z drugiej zaś strony dążącemu do odrzucenia wszelkiej rzeczywistości transcendentnej wobec świata, jako szkodliwej dla człowieka i rozwoju ludzkości. Sekularyści twierdzą, że nowoczesność i religia są niekompatybilne i wykluczające się, przynajmniej w sferze życia publicznego. Widać już, przynajmniej w Europie Zachodniej, agonię chrześcijaństwa<sup>28</sup>. W tym drugim, ekstremalizującym wymiarze jawi się wyraźnie jako ideologia ateistyczna<sup>29</sup>.

Warto podkreślić, że szczególnie sekularyzm prowadzi do niszczących błędów wynikających z braku realistycznego odczytania ontycznej pozycji człowieka w świecie. Wiedzie to do utraty pokory, rozumianej jak prawdy o naturze ludzkiej, niechęci do uznania swoich ograniczeń, a w konsekwencji: do absolutyzowania własnej perspektywy. Wydaje się, że człowiek „pozbawiony religijnego słuchu” szybciej może wejść na drogę szaleństwa, zarozumiałstwa i samozniszczenia. Tragiczne wydarzenia XX wieku potwierdzają tę tezę. Również patrząc na kulturę u progu XXI wieku można powiedzieć, że to właśnie sekularyzm, a więc czynienie z Boga „wielkiego nieobecnego” leży u podstaw dramatu, który przeżywa wielu ludzi, tzn. walki między „kulturą życia” a „kulturą śmierci”. Osłabienie bowiem wrażliwości na Boga prowadzi do osłabienia wrażliwość na człowieka, jego godność i życie<sup>30</sup>.

## 2. WPŁYW FILOZOFII KARTEZJUSZA NA SEKULARYZM

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

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

<sup>28</sup> J. Mariański, *Sekularyzacja i desekularyzacja...*, s. 36-37.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

<sup>33</sup> Descartes, *Medytacje*, III..., s. 53.

wistości niż jakakolwiek inna idea i że nie może być jego własną konstrukcją umysłową. Ostatecznie więc Byt zaledwie „tknięty przez umysł” – jak mówi Kartezjusz o Bogu – „pojęty i niezrozumiały”, objawia się w ramach nieodpartego doświadczenia temu, kto chce przemyśleć swe własne idee, aż do ich uwarunkowań oraz ich podstaw<sup>34</sup>.

Na zasadniczą słabość powyższej argumentacji zwraca uwagę m. in. J. Maritain. Jego krytyka sprowadza się do zarzutu o podmiotowy punkt wyjścia tego argumentu. Początkiem argumentacji jest tutaj (podobnie jak w argumencie trzecim) idea Boga, a więc zawartość ludzkiej świadomości. Kartezjusz szuka przyczyn idei Boga w ludzkim umyśle. Nie poszukuje uzasadnienia egzystencji Absolutu w oparciu o analizę obiektywnego porządku świata, ale w indywidualnych poczuciach i osobistych racjach<sup>35</sup>. Dlatego niektórzy autorzy podkreślają, że najbardziej niebezpieczną konsekwencją kartezjańskiej argumentacji jest podejrzenie o zależność istnienia Boga od ludzkiej świadomości<sup>36</sup>.

Rzeczywiście, Kartezjusz stanął przed problemem zagwarantowania realności treściom wysuwanych twierdzeń dotyczących idei Boga. Wielu uważa, że w ramach swojej filozofii nie mógł tego problemu należycie rozwiązać. Miało to doniosłe skutki, widoczne szczególnie w późniejszym okresie filozofii nowożytnej. Zaczęto bowiem podejrzewać, że nasza choćby najczystsza idea Boga jest wytworem ludzkiej świadomości, a więc przejawem antropomorfizmu. A antropomorfizm prowadzi, jak zaznacza Blondel, do łatwego ześlizgnięcia się w bałwochwalstwo, co równoznaczne jest z ateizmem. Głośni nowożytni krytycy chrześcijaństwa, jak np.: Feuerbach, Marks, Freud i Nietzsche, atakowali teizm właśnie od tej strony: idea Boga jest tylko projekcją ludzkiego umysłu i niczym więcej, żaden Bóg realnie nie istnieje<sup>37</sup>.

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

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

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

<sup>36</sup> Tak uważa np.: L.J. Elders w: *Filozofia Boga, Filozoficzna teologia św. Tomasza z Akwinu*, tłum. M. Kiliszek, T. Kuczyński, Warszawa 1992, s. 19; a także: Z.J. Zdybicka, *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*, Lublin 1993<sup>2</sup>, s. 53.

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

Kusił po prostu jednym słowem: „rozum”<sup>38</sup>. Takie ustawienie problemu mogło wpłynąć na zawężenie pojęcia Boga chrześcijańskiego tylko do pojęcia Boga jako Stwórcy świata. Tu też należy szukać początków oddzielenia „Boga filozofów” od „Boga religii”, oddzielenia idei Absolutu od idei Boga religii<sup>39</sup>. Do tej sztucznej przecież separacji nawiązywali niektórzy nowożytni krytycy religii, jak np. L. Feuerbach.

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

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

<sup>38</sup> L. Kołakowski, *Świadomość religijna i więź kościelna. Studia nad chrześcijaństwem bezwyznaniowym XVII wieku*, Warszawa 1997<sup>2</sup>, s. 172.

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

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

wszystko może być wytłumaczone właściwościami geometrycznymi przestrzeni i fizycznymi prawami natury.

Nic dziwnego, że istotą tak pojętego nieskończonego Bytu nie będzie już *Ipsum Esse*, tak jak wyjaśniał to np. św. Tomasz, ale istotą kartezjańskiego Boga będzie bycie źródłem istnienia świata. A więc ostatecznym aktem Boga jest bycie przyczyną natury świata. Ta zmiana, jak podkreśla Gilson, pociągnęła za sobą poważne konsekwencje<sup>41</sup>:

„Jest prawdą, że Stwórca to przede wszystkim Bóg chrześcijański, ale też jest prawdą, że Bóg, którego samą istotą jest być Stwórcą, nie jest w ogóle Bogiem chrześcijańskim. Istotą prawdziwego Boga chrześcijan jest nie „stwarzać”, lecz „być”, („istnieć”). „Ten, który jest” może również stwarzać, jeżeli Mu się tak podoba; ale On nie istnieje dlatego, że stwarza, ani nawet dlatego, że stwarza Siebie Samego; On może stwarzać, ponieważ On najbardziej istnieje. Widać więc, że Bóg kartezjański nawet jako najwyższa przyczyna filozoficzna był Bogiem poronionym (...), był to Bóg chrześcijański zredukowany do poziomu zasady filozoficznej; jednym słowem, był nieszczęśliwym mieszkańcem wiary religijnej i racjonalnej myśli. Najbardziej uderzającą cechą takiego Boga było to, że Jego funkcja stwórcza pochłonęła całkowicie Jego istotę. Odtąd imię Jego miało brzmieć nie „Ten, który jest”, a „Sprawca Natury”. Oczywiście, Bóg chrześcijański był zawsze „Stwórcą Natury”, ale zawsze był Kimś nieskończenie więcej, podczas gdy po Kartezjuszu był On skazany na stawanie się powoli tylko Tym i Nikim innym”.

U Kartezjusza zagubiła się gdzieś istota Boga, która jest czystym istnieniem. Zwraca na to uwagę również Jan Paweł II: „Kartezjusz odsunął nas od filozofii istnienia, a także od tradycyjnych dróg św. Tomasza. Te drogi prowadzą do Boga, który jest „istnieniem samoistnym” – *Ipsum esse subsistens*”<sup>42</sup>.

Kartezjusz nie tylko zmienił koncepcję natury Bożej z „*Jestem, który jestem*” (Wj 3, 14) na „Sprawca Natury” ale również odsunął Boga od świata w tym sensie, że Bóg chociaż go podtrzymuje w istnieniu, to jednak już w niego nie interweniuje. Świat wprawiony w ruch, rządzi się własnymi prawami, tzn. zasadami mechaniki. Bóg, po obmyśleniu mechanizmu świata, w oczywisty sposób się z niego wycofał. Absolut spełniwszy swoją rolę mógł już odejść, do niczego innego nie będzie już potrzebny.

Taka koncepcja Boga zaczęła stopniowo oddziaływać na przeżywanie Boga w ówczesnej religii. W kulcie religijnym mianowicie zaczęto co raz bardziej koncentrować się na Bogu, którego istotą jest stwarzanie, bycie pierwszą przyczyną świata. Nie przypadkowo w połowie XVII wieku zaczął powstawać w Eu-

<sup>41</sup> E. Gilson, *Jedność doświadczenia filozoficznego*, tłum. Z. Wrzeszcz, Warszawa 1968, s. 80-81.

<sup>42</sup> Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 47. Więcej na temat wpływu filozofii Kartezjusza na nowożytny sekularyzm, zob.: P. Mazanka, *Źródła sekularyzacji i sekularyzmu...*, rozdz. 4.



ropie Zachodniej deizm, zwany religią naturalną, w której nie było miejsca na Objawienie, Opatrzność Bożą, boskość Chrystusa, cuda. Była to religia czysto rozumowa, oparta właśnie o koncepcję Boga Stwórcy świata, która miała zastąpić religię opartą na Objawieniu. Za prekursora deizmu uważa się Herberta z Cherbury (zmarłego w 1648, filozofa i ambasadora Anglii w Paryżu), pozostającego pod dużym wpływem racjonalizmu Kartezjusza<sup>43</sup>.

Należy więc powiedzieć, że koncepcja Boga jawiąca się w filozofii kartezjańskiej niewiele miała wspólnego z Bogiem religii chrześcijańskiej i niestety przyczyniła się do powstania deizmu i wzmocniła rodzący się sekularyzm. Nie dziwi więc sprzeciw wyrażony przez Pascala: „Bóg chrześcijan to nie jest wyłącznie twórca prawd geometrycznych i ładu żywiołów; to wiara pogan i epikurejczyków (...). Ale Bóg Abrahama, Bóg Izaaka, Bóg Jakuba, Bóg chrześcijan to Bóg miłości i pociechy; to Bóg, który napęlnia i serce tych, których posiada”<sup>44</sup>.

<sup>43</sup> Deizm rozpowszechnił się w XVII wieku w Anglii i Francji, skąd przedostał się do Niemiec, Stanów Zjednoczonych i Polski (deistą był m.in.: S. Staszic i J. Śniadecki).

<sup>44</sup> B. Pascal, *Mysli...*, s. 183. Na zakończenie warto jeszcze spojrzeć, jak filozofia kartezjańska oddziaływała na poszczególne zagadnienia teologiczne, np. na sposób rozumienia sakramentów świętych, w tym sakramentu Mszy św. Konkretnie przypadki lepiej bowiem ukazują zależność rodzącego się deizmu od filozofii Kartezjusza. Jak wiadomo, Kartezjusz, zrezygnował z form substancjalnych w opisie i wyjaśnianiu zjawisk przyrodniczych, na korzyść kategorii matematyki i mechaniki, zdobywając ogromną efektywność w takim podejściu do świata przyrody. Jednakże, pod znakiem zapytania postawił przez to użyteczność form substancjalnych w ogóle, choć nie negował ich istnienia. Scholastykę, którą „naucza się w szkołach i akademiach” uważał za bezużyteczną. W liście do Voetiusa umieszcza arbitralne stwierdzenie: „Nigdy bowiem nikt z pierwszej materii, z form substancjalnych, z jakości ukrytych i z tego rodzaju pojęć niczego nie wyniósł ku swojemu pożytkowi”. I dodaje: „Przy pomocy poszczególnych zasad filozofii perypatetyckiej nigdy zaiste nie rozwiązano bodajże jednej kwestii, o którym to rozwiązaniu nie mógłbym dowieść, że jest ono niesłuszne i fałszywe”. R. Descartes, *List do Voetiusa*, tłum. J. Usakiewicz, Warszawa 1998, s. 15.22. Jeżeli teoria materii i formy, substancji i przypadłości zostaje wyłączona z filozofii, a przez to i z teologii, to zaraz mogą pojawić się trudności z wytłumaczeniem szeregu prawd religii chrześcijańskiej, np. Eucharystii. Nie przypadkowo Sobór trydencki w roku 1551, a więc już po wystąpieniu M. Lutra, gdy wypowiada się o Mszy Świętej, o obecnym w niej przeistoczeniu, czyli transsubstancjacji sięgnął po teorię substancji i przypadłości: „Ponieważ zaś Chrystus, nasz Odkupiciel, powiedział, że to, co podawał pod postacią chleba, jest prawdziwie Jego ciałem, [przeto] zawsze było w Kościele Bożym to przekonanie, (...) że przez konsekrację chleba i wina dokonuje się przemiana całej substancji chleba w substancję ciała Chrystusa, Pana naszego, i całej substancji wina w substancję Jego krwi. Te przemianę trafnie i właściwie nazwał święty katolicki Kościół przeistoczeniem”. *Breviarum Fidei*, red. S. Głowa, I. Bieda, Poznań 1988, s. 401.

Nauka o transsubstancjacji w odróżnieniu od protestanckiej konssubstancjacji tłumaczyła, że po usunięciu z chleba eucharystycznego substancji chleba pozostają tylko jego przypadłości. Dała się ona sformułować na bazie arystotelesowskich kategorii, ale już nie na gruncie kartezjańskiej identyfikacji ciała z rozciągłością. Kartezjusz musiał się tłumaczyć w dyskusji z Arnaudem na temat Eucharystii, że choć nie posługuje się pojęciem rzeczywistych przypadłości, to jednak w Meteorach wyraźnie mówi, że ich nie odrzuca. Filozof używał zamiast „przypadłości” terminu „*modi*” odpowiednio powiązanych z substancją, co nie rozjaśniało, ale jeszcze bardziej zaciemniało

### 3. FILOZOFIA FRIEDRICHA NIETZSCHEGO A WSPÓŁCZESNY SEKULARYZM

Całą historię Nietzschego można by opowiedzieć w paru zdaniach. Jego życie było bardzo nieszczęśliwe. Nie żył długo, 56 lat, jak wiadomo, umarł po dziesięciu latach niemal całkowitego obłądzenia. Jego produktywność, jako filozofa i myśliciela trwała bardzo krótko, zaledwie 16 lat. Pierwszą książkę napisał w 1872, mając lat 28, zaś ostatnią w 1888 r., gdy miał lat 44. Jego książki należą do jednych z najlepszych w niemieckiej prozie i są porównywane z kunsztem pisarskim na który wzniósł się sam Goethe.

Nietzsche poprzez swoją koncepcję nadczłowieka, wiecznego powrotu, woli mocy, nihilistyczne widzenia świata, wzbudził wśród wielu uczonych, z jednej strony niebywałe zainteresowanie i podziw, z drugiej: zjadliwą krytykę. Jedno jest pewne: chociaż Nietzsche pisał w drugiej połowie XIX wieku i jego spostrzeżenia były bardzo związane z jego czasem, to jednak wiele z tego, co napisał jest wciąż aktualne, pisane jakby dla naszych czasów, będzie więc prawdopodobnie więcej „powrotów Nietzschego”<sup>45</sup>. Jak wiadomo, celowo unikał budowania systemu, jego filozofia nie jest serią wyciąganych konkluzji. Uważał, że jedynie sens ma taka filozofia, którą się osobiście przeżywa. Nietzsche należy do filozofów, którzy chcieli powiedzieć ludziom, jak żyć. Prawdą jest, że każdy filozof jest też psychologiem, ale Nietzsche naprawdę zasługuje tu na miano najbardziej przenikliwego i odkrywczego z nich wszystkich. Łączy filozofię z psychologią na wiele sposobów. Można powiedzieć, że zostawił nam coś w rodzaju psychoanalizy moralności i religii. Na tym polu uprzedza Freuda i niektórych zwolenników psychoanalizy, którzy nastali po nim.

Poniżej spróbuje się wskazać na wybrane niektóre tylko aspekty sekularystycznego oddziaływanie filozofii Nietzschego. Podjedzie się do tego zagadnienia nieco inaczej: zwróci się głównie uwagę na proces „autosekularyzacji” samego F. Nietzschego. Wydaje się, że jest to rzecz ciekawa i ważna zarazem - wiadomą jest bowiem rzeczą, że postawa filozoficzna człowieka jest często skutkiem wcześniejszych życiowych doświadczeń. Przedstawi się więc ważniejsze wydarzenia z życia Nietzschego, które wpłynęły na jego rozumienie Boga i religii i ostatecznie na jego porzucenie młodzieńczej, gorliwej wiary chrześcijańskiej i przyjęcie postawy zagorzałego przeciwnika religii. Można powiedzieć, że jego droga utraty wiary jest powielana przez wielu współczesnych kontestatorów chrześcijaństwa. Historycy filozofii nie zawsze zwracają uwagę na biograficzne

---

tajemnicę eucharystii, bądź też prowadziło do symbolicznej interpretacji tego sakramentu. R. Descartes, *Medytacje...*, s. 294-295.

<sup>45</sup> J. Woronoff, *Editor's Foreword*, w: C. Diethe, *Historical Dictionary of Nietzscheanism*, Lanham, Maryland, Toronto, Plymouth, UK 2007<sup>2</sup>, s. v.

wątki omawianych filozofów, badają bardziej doktryny niż ludzi, przywiązują na ogół małą wagę do postępowania, dzięki któremu ktoś staje się takim, a nie innym filozofem. A przecież nie ma nic mniej naturalnego jak zostać filozofem.

Fryderyk Nietzsche mając lat 21 napisał do swojej siostry Elżbiety następujące słowa: „Mój intelekt podpowiada mi, że Bóg chrześcijan to czysty przesąd. Wiem, że jest to bardzo brzydka prawda, która zaprowadzi mnie na pustynię, bez żadnej mapy”<sup>46</sup>. To zaskakujące wyznanie młodego człowieka, tym bardziej, że od dzieciństwa otoczony był ciepłą religijną atmosferą wytworzoną m.in. przez ojca i dwóch swoich dziadków, którzy byli luterańskimi pastorami. Ale trzeba nadmienić, że rodzina Nietzschego zarówno ze strony ojca jak i matki nie była fanatycznie religijna. Owszem, rodzina charakteryzowała się szczerą wiarą, była przykładem naturalnego posłuszeństwa nakazom religijnym, ale na dzieci nigdy nie wywierano jakiegoś religijnego przymusu.

Pierwszym źródłem jego utraty wiary było wychowanie w pietystycznym protestantyzmie. K. Jaspers słusznie zwraca uwagę, że Nietzsche wychowywał się w specyficznym chrześcijaństwie: w niemieckiej, pietystycznej formie protestantyzmu. Pietyzm był ważnym ruchem odnowy religijnej rozwijającym się od XVII w środowisku niemieckich luteranów. Uważano, że trzeba dokończyć reformę M. Lutra. Zasadniczą intencją pietystów było uformowanie „człowieka nowego”, który przeżył nowe narodzenie z grzechów; ze starego człowieka do stanu łaski. Według pietystów chrześcijaństwo nie jest doktryną, ale przede wszystkim życiem, podkreślali wagę tzw. pobożnego serca. Pietyści krytykowali scholastyczną teologię ugruntowaną na metafizyce Arystotelesa i św. Tomasza, rutynowe pełnienie służby Bożej, ustalonej przez Kościół hierarchiczny<sup>47</sup>.

Właśnie taka pietystyczna pobożność, jak również poezja, były tymi elementami, które połączyły młodego Fryderyka z jego pierwszym prawdziwym przyjacielem ze szkolnej ławy, Paulem Deussenem, który również był synem pastora i podobnie jak Fryderyk, zamierzał zostać pastorem. Kulminację pobożnego etapu życia Nietzschego stanowił sakrament bierzmowania, który obaj (Nietzsche i Deussen) przyjęli w marcu 1861 roku. Deussen wspomina: „Jak dobrze wciąż pamiętam święte, wręcz nie z tej ziemi uczucie, które napełniało nas podczas tygodni przed i po bierzmowaniu. Byliśmy całkowicie gotowi, natychmiast, aby odejść z tego świata w świętości i aby być na zawsze z Chrystusem. Całe nasze myślenie, uczucia i walka były napełnione niebiańską radością”<sup>48</sup>.

Z powyższych i podobnych jeszcze zapisków, widać wyraźnie, że Nietzsche był pod dużym wpływem emocjonalnej pietystycznej pobożności. Raczej nie

<sup>46</sup> F. Nietzsche, *Briefwechsel, Kritische Gesamtausgabe*, red. G. Colli, M. Montinari, t. 3, Berlin 1975, s. 23.

<sup>47</sup> W opozycji do nurtu scholastycznego nawiązywali do protestanckich tradycji mistycznego spirytualizmu, m.in. Th. Müntzer, J. Böheme, a także do mistyków katolickich: J. Tualera, św. Teresy z Avila, czy św. Jana od Krzyża.

<sup>48</sup> P. Deussen, *Erinnerungen an Friedrich Nietzsche*, Leipzig 1901, s. 4.

interesowała go teologiczna, racjonalna refleksja nad chrześcijańską obietnicą zbawienia. Można zrozumieć dlaczego w *Ecce Homo* pisze, że nigdy nie zajmował się „zbawieniem” tzn. że nie rozważał jego teologicznej treści. Dla młodego Fryderyka ważniejsze od chrześcijańskiej doktryny było religijne codzienne życie. Jego pobożność koncentrowała się na szczerzej, pełnej dziecięcej ufności, relacji do Boga, czyli posiadaniem szczerego i prawego serca<sup>49</sup>.

Nie trzeba być znawcą Freuda, żeby stwierdzić, że właśnie przeciw takiej religijności reagował później w swoich komentarzach na temat chrześcijaństwa. W centrum jego późniejszych analiz i krytyki leżała chrześcijańska moralność, a dokładniej pojęcia moralności niewolniczej. Przystoił sobie to pojęcie właśnie z naszkicowanej powyżej, protestanckiej religijności. Z czasem religijność uczuciowa okazała się niewystarczająca, brak racjonalnej refleksji i rzetelnej religijnej wiedzy stał się dla tego uzdolnionego i wrażliwego młodzieńca jednym ze źródeł utraty wiary. Można zaryzykować stwierdzenie, że Nietzsche nie znał doktryny chrześcijańskiej. Nawet późniejsze dwa semestry teologii na uniwersytecie w Bonn, przy uczęszczaniu na inne przedmioty, nie mogły mu dać wystarczającej wiedzy. Jeszcze przed uzyskaniem matury, do swoich przyjaciół z dzieciństwa pisał: „Chrześcijaństwo jest w gruncie rzeczy sprawą serca (...) Główne nauki chrześcijaństwa tylko relacjonują fundamentalne prawdy serca (...) Stanie się błogosławionym poprzez wiarę nie oznacza nic innego niż starą prawdę, że tylko serce, a nie wiara może uczynić kogoś szczęśliwym”<sup>50</sup>.

Pobrzmiwają tutaj echa klasycznego niemieckiego pietyzmu. Widać, że bez racjonalnej (doktrynalnej) podbudowy, gmach wiary łatwo się może zawalić. Owszem, Fryderyk czytał szczegółowo Pismo św., widać to w jego późniejszych dziełach. Jednakże znajomość tekstów nie jest niestety równoznaczna z ich rozumieniem. Już św. Augustyn zauważył, że prawdziwie kochać możemy tylko to, co znamy. W tym przypadku zdają się sprawdzać słowa M. Bubera, że religia jak żadna inna rzecz może nam przesłonić twarz Boga.

Po przyjęciu bierzmowania i zdaniu matury wiara Nietzschego zaczyna szybko słabnąć. W wieku 19 lat Nietzsche odrzuca pietystyczną koncepcję Boga, choć nie całkiem jeszcze odrzuca istnienie Boga. Wspomina o tym w wierszu *Nieznanemu Bogu*:

<sup>49</sup> „Nie rozmyślałem nigdy o zagadnieniach, które zagadnieniami nie są, nie roztrwaniałem się. – Właściwych wątpliwości religijnych na przykład nie znam z doświadczenia (...) „Bóg”, „nieśmiertelność duszy”, „zaświat”, wszystko to pojęcia, którym zgoła uwagi ni czasu nie użyczałem nawet jako dziecko – mozem nie był nigdy dość na to dziecinny? – nie znam ateizmu zgoła jako walki ze sobą, tym mniej jako przełomu: rozumie się on we mnie z instynktu. Jestem zbyt ciekawy, zbyt uprawniony do pytania, zbyt zuchwały, bym miał ścierpieć prostacką odpowiedź pięścią. Bóg jest prostacką odpowiedzią pięścią, niedelikatnością względem nas myślicieli – w gruncie nawet tylko prostackim zakazem pięścią: nie wolno wam myśleć!”. F. Nietzsche, *Ecce homo, Dlaczego jestem taki świątly*, tłum. L. Staff, Warszawa 1909, 1.

<sup>50</sup> F. Nietzsche, *Briefwechsel, Kritische Gesamtausgabe...*, I. I 301.

Uniosłem moje ręce do ciebie w samotności –  
ty, któremu uciekam,  
dla którego w najgłębszych czeluściach mojego serca  
uroczyście uświęcam ołtarze  
aby twój głos  
mógł wezwać mnie ponownie.

Na nich żarzy się, głęboko wyryte,  
słowo: Do nieznanego boga  
ja jestem jego. [...]

Chcę cię poznać, Nieznany,  
ty, który sięgnąłeś głęboko w moją duszę,  
w moje życie jak poryw wiatru,  
ty nieogarniony! Chcę cię poznać i tobie samemu służyć.

Nietzsche nazywa tutaj Boga - *Bogiem nieznanym*. Owszem, wyraża jeszcze chęć poznania Boga i na nowo pełnienia woli Bożej. Ale nie jest już pewien kim Bóg jest, ten *Nieznajomy* i *Nieogarniony*. Można powiedzieć, że autor nie odrzuca Boga, odrzuca tylko jego pietystyczny obraz. Należy zapytać: skąd ta zmiana?

Bez wątpienia duży wpływ na koncepcję Boga u młodego studenta wywarła przeczytana przez niego już w roku 1861 książka Ludwika Feuerbacha *O istocie chrześcijaństwa* wydana dwadzieścia lat wcześniej. Nazywano ją „biblią wojującego ateizmu” i była ona najbardziej znaną książką Feuerbacha<sup>51</sup>. Sam autor początkowo chciał zatytułować swoją książkę: „*Gnothi seauton*” (*Poznaj samego siebie*). Jednakże tytuł „*O istocie chrześcijaństwa*” był bardziej obiecujący; zapowiadał wprowadzenie do zagadnień całego chrześcijaństwa, tymczasem była to rozprawa co najwyżej o protestantyzmie<sup>52</sup>.

Następne lata, były szczególnie ważne w procesie utraty wiary przez Nietzschego. W roku 1864 przeczytał dwie książki, które dokonały dalszego spustoszenia w jego religijnym życiu. Były to: *Życie Jezusa* Davida Straussa, oraz

<sup>51</sup> Preczytał ją z dużym entuzjazmem m.in. 24-letni Karol Marks. Warto wspomnieć, że prekursorem Feuerbacha interpretacji religii był David Friedrich Strauss i jego książka *Życie Jezusa*.

<sup>52</sup> Inny tytuł proponowany przez Feuerbacha to: *Przyczynek do krytyki czystego Nierozumu*. Taki tytuł wyraża zarówno sąd wartościujący (religia jest „nierozumem”) ale także pewien program: dojść do poznania człowieka od strony krytyki religii. Postać Boga sprowadza się do postaci człowieka, nie do poszczególniej jednostki, ale do człowieka pojmowanego jako rodzaj ludzki (*Gattungswesen*). Istota tak rozumianego człowieka jest nieskończona, ponieważ rodzaj ludzki będzie trwał i przeżyje poszczególne jednostki. Bóg jest tylko hipostazą rodzaju ludzkiego. T. Gadacz, *Feuerbach*, w: *Religia*. Encyklopedia PWN, t. 4, red. T. Gadacz, B. Milerski, Warszawa 2002, s. 24-25.

*Profil Jezusa Daniela Schenkela*. Warto zwrócić uwagę szczególnie na pierwszą pozycję, którą z wielkim uznaniem przeczytał m. in. L. Feuerbach i K. Marks<sup>53</sup>.

Strauss opublikował po raz pierwszy wspomnianą książkę w latach 1835-1836, pod tytułem *Życie Jezusa krytycznie zbadane*. To dwutomowe dzieło wywołało od razu falę kontrowersji. Podkreślano, że autorowi daleko jest do poprawności i rzetelności badacza historycznego. W 1864 roku Strauss opublikował jego skróconą wersję pt. *Życie Jezusa zbadane dla Niemców*. Właśnie tę wersję posiadał i przeczytał z wielką uwagą Nietzsche, który wtedy ukończył właśnie 20. rok życia. S. Safranski stwierdza: „Bodaj żadna inna książka nie oddziaływała tak silnie w XIX wieku”<sup>54</sup>. W kilka lat sprzedano ponad sto tysięcy egzemplarzy.

Straussa interesował sposób, w jaki uczniowie Jezusa przedstawili Jego życie. Zdaniem Straussa, wbrew powszechnemu mniemaniu żadnej z Ewangelii nie spisał naoczny świadek, wszystkie powstały o wiele lat później. Co więcej, istnieje mnóstwo rozbieżności wśród autorów Ewangelii, a także pomiędzy nimi, a św. Pawłem. Strauss radykalizując romantyczną metodę krytyki tekstu, wydobywa z przekazu biblijnego obraz „prawdziwego” Jezusa, a następnie tę dokładnie, jego zdaniem, dającą się opisać postać historyczną odróżnia od Chrystusa znanego tradycji. Jego zdaniem ten Chrystus to mit, ale z kolei sam ten mit zawiera prawdę. Prawdę w sensie heglowskim, tzn. mit ten opowiada o idei prawdziwego człowieczeństwa: w Chrystusie (opisanym przez Ewangelię) ujawniła się idea gatunku ludzkiego. Bóg-człowiek zrodzony z kobiety ziemskiej, ale spłodzony przez niewidzialnego ojca, stanowi syntezę ducha i materii. Cuda, jakie czynił Chrystus są mitycznym świadectwem, że duch w coraz doskonalszy sposób opanowuje materię. Bezgrzeszność Jezusa oznacza, że kierunek rozwoju ludzkości jest coraz słuszniejszy. Przewiny dotyczą tylko jednostek, ale w obrębie gatunku i historii zostały zniesione. Wniebowstąpienie Chrystusa to nic innego jak mityczna zapowiedź chwalebnej przyszłości postępu ludzkości. Chrystusa należy więc traktować jako personifikację idei ludzkości i jej marzeń o nieśmiertelności, a Boga należy pojmować w duchu panteizmu, jako nazwę dla nieskończoności.

Sukces dzieła Straussa brał się z tego, że autor połączył w nim dwa czynniki: gestu demaskacji i demistyfikacji, dzięki zerwaniu zasłon udało mu się dotrzeć do „rzeczywistego” jądra Ewangelii; z gestem pozytywnym, tzn.: ukazał, że ta odsłonięta „rzeczywistość” to idea postępu ludzkości, która daje powody do optymistycznego spojrzenia w przyszłość. To od Straussa wyszedł ów impuls,

<sup>53</sup> Dzieło to miało ogromny wpływ także na George Eliot, doprowadzając ją do odejścia od wiary; w 1846 roku przetłumaczyła je na język angielski pod swoim prawdziwym nazwiskiem – Mary Ann Evans. W Polsce jeszcze w latach sześćdziesiątych ubiegłego stulecia powoływał się na to „naukowe źródło” Z. Kosidowski w swoich *Opowieściach biblijnych* (Muza Warszawa 1996).

<sup>54</sup> R. Safranski, *Schopenhauer. Dzikie czasy filozofii*, tłum. M. Falkowski, Warszawa 2008, s. 335.

który później Feuerbach wyrazi słowami: „kandydaci do zaświatów” wreszcie winni stać się „studentami doczesności”<sup>55</sup>.

Młody Fryderyk poważnie i z aprobatą przyjmuje te „rewelacje” Straussa, o czym świadczą jego uwagi w osobistym notatniku pod datą: marzec 1865. W tym czasie stwierdza w liście do swojej siostry Elżbiety, że każda wiara, czy to w Jezusa, czy w Mahometa jest subiektywnie prawdziwa, jeżeli tylko wierzący człowiek jest przekonany, że w tej właśnie wierze otrzyma błogosławieństwo. Ale żadna wiara nie dostarcza choćby najmniejszego dowodu na swoją obiektywną prawdziwość<sup>56</sup>.

Nietzsche nie tylko utracił wiarę, ale pod przewodnictwem Straussa zaczyna widzieć chrześcijaństwo jako zjawisko wręcz szkodliwe. Co ważniejsze, nie żałuje rozstania z chrześcijaństwem, przeciwnie, uważa je za początek nowego, zdrowszego duchowo, istnienia. Tu właśnie leżą zawiazki krytyki chrześcijaństwa, jaką znajdziemy w późniejszej, dojrzałej filozofii Nietzschego. Krytykę tę można streścić w stwierdzeniu, że religia chrześcijańska podtrzymała i wzmocniła dualistyczne rozumienie świata, wywodzące się z metafizyki Platona. Uczyniła wyłącznie świat pozaziemski, niebiański, światem błogosławionym i godnym pożądania. Przez to religia „odbóstwiła” świat ziemski, pozbawiając go całej świętości, jaką posiadał w czasach przedchrześcijańskich i uczyniła z niego miejsce obce, padół łez i wygnania<sup>57</sup>.

Dopełnieniem utraty wiary u Nietzschego było jego spotkanie się z filozofią A. Schopenhauera. Stało się to w roku 1865 gdy 21-letni Nietzsche zapoznał się z *opus magnum* Schopenhauera, czyli z jego dziełem *Świat jako wola i przedstawienie*. Schopenhauerowska analiza bytu, moralności, religii, losów ludzkich,

<sup>55</sup> R. Safranski, *Schopenhauer...*, s. 335-336. Sam Strauss z rosnącym upodobaniem propagował ową religię ziemskiego postępu. Kilkadziesiąt lat później będzie to pretekstem dla Nietzschego do ostrej krytyki Straussa, którego wcześniej, w latach młodości bardzo cenił. W *Niewczesnych rozważaniach*, napisanych w latach 1873-74, zalicza Straussa do grona „systematycznych i wyniesionych do władzy filistrów” a nawet nazywa go „naczelnikiem filistrów”. Krytykuje go bez ogródek: „...czołgające się w skarpetkach pilśniowych natchnienie naszego przywódcy niebieskiego i mdło letnia wymowa jego ust z czasem nuży i odraża”. Szydzi z jego stosunku do Schopenhauera: „Strauss zabiera się do Schopenhauera, po czym Schopenhauer policzkuje przy tej sposobności Straussa. Teraz „reaguje” Strauss „religijnie”, to znaczy uderza znów na Schopenhauera, lży, mówi o niedorzecznościach, bluźnierstwach, wyrokuje nawet, że Schopenhauerowi przewróciło się w głowie. Rezultat bitki: „żądamy dla naszego universum tego samego pietyzmu, jak człowiek bogoboyny dawnego stylu miał dla swego Boga” (żądanie Straussa). Nietzsche dodaje: „Filister straussowski gospodaruje w dziełach naszych wielkich poetów i myślicieli, jak robactwo, które ryje niszcząc, podziwia żrąc, uwielbia trawiąc”. F. Nietzsche, *Dawid Strauss, wyznawca i pisarz*, w: F. Nietzsche, *Niewczesne rozważania*, tłum. L. Staff, Warszawa 1912, I, 1, 4.

<sup>56</sup> F. Nietzsche *Briefwechsel*, Kritische Gesamtausgabe..., I.2 469.

<sup>57</sup> Trudno nie przyznać tutaj pewnej racji nietzscheańskiej krytyce: powyższą koncepcję świata i ludzkiego życia, nakreśloną przez Nietzschego, można było spotkać w niektórych ówczesnych podręcznikach ascetycznych. Platonizm, m.in. za sprawą dzieł św. Augustyna zagościł na dobre w chrześcijaństwie na pewnym etapie jego dziejów.

oraz znaczenia sztuki w życiu człowieka, pobrzmiewa echem w całej twórczości Nietzschego, nawet wtedy, gdy po latach uznał, że Schopenhauer mylił się w niektórych aspektach swojej filozofii.

Gdy Nietzsche, wówczas młody i przygnębiony student, spotkał się z filozofią Schopenhauera odszedł już na dobre od religii swojego dzieciństwa. Wiedział, że utracił co najmniej trzy rzeczy: 1. chrześcijańską etykę miłości, czyli wskazówki, jak należy postępować; 2. doktrynę o nieśmiertelności duszy czyli lekarstwo na strach i śmierć; i wreszcie 3. koncepcję wiecznej szczęśliwości w niebie, która nadawała sens życiu doczesnemu. Właśnie te elementy były tym, co, jak ufał, odnalazł w filozofii Schopenhauera. Dlatego z wielką radością, czy wręcz religijnym namaszczeniem otworzył się na tę właśnie filozofię. To, co ponownie odkrył u Schopenhauera, przyczyniło się, jego zdaniem, do przejścia z choroby do wyzdrowienia; z wygnania do schronienia; z piekła do nieba; krótko mówiąc było przetopieniem istoty chrześcijaństwa jego dzieciństwa w formę odpowiednią dla ludzi dorosłych. Swoją drogą, sam Schopenhauer był przekonany, że właśnie taką filozofię wymyślił, że przetworzył treści religijne w filozofię świecką. Według niego podstawowym zadaniem filozofii jest dostarczenie lekarstwa na lęk przed śmiercią, dostarczenie pocieszenia na jej nieuchronność. Można powiedzieć, że cała jego filozofia, jest tak naprawdę interpretacją śmierci, jest próbą zbudowania świeckiej doktryny o zbawieniu.

Filozofia Schopenhauera była dla młodego Nietzschego prawdziwym odkryciem, nawróceniem, powtórными narodzinami, było to ponowne odkrycie religii, ale w zupełnie nowej formie. Z chrześcijaństwem nie miała ona wiele wspólnego. Była to religia bez Boga. Sednem tego, co Nietzsche przejął od Schopenhauera, jest potrzeba metafizyki, która, zdaniem tego ostatniego, jest uniwersalna dla wszystkich istot ludzkich i która jest wstanie przetrwać odwieczny dramat śmierci człowieka. Dlatego pustka w życiu Nietzschego, która pojawiła się po odwróceniu się od chrześcijaństwa, została przynajmniej na pewien czas wypełniona, porzucenie wiary chrześcijańskiej zostało przypieczętowane. W 1866 roku określa swoje stanowisko wobec chrześcijaństwa: „Jeśli chrześcijaństwo jest wiarą w historyczne zdarzenie i historyczną osobę, to nie mam nic wspólnego z takim chrześcijaństwem. Lecz, jeśli oznacza potrzebę zbawienia, to cenię je wysoko... Och, gdyby wszyscy filozofowie byli uczniami Schopenhauera”<sup>58</sup>. W każdym razie, w roku 1870 Nietzsche identyfikuje siebie jako będący częścią kategorii tych „którzy całkowicie zapomnieli chrześcijaństwo”<sup>59</sup>.

Z takiej perspektywy już łatwo było Nietzschemu przypuścić atak na chrześcijaństwo, a dokładnie na XIX-wieczny protestantyzm. Trzeba podkreślić raz jeszcze, że Nietzsche, podobnie jak jego nauczyciel Schopenhauer, nie znał

<sup>58</sup> Cyt za: J. Young, *A Philosophical Biography Friedrich Nietzsche*, Cambridge 2010, s. 88.

<sup>59</sup> List do Erwina Rohda z 30 kwietnia, 1870, w: F. Nietzsche, *Briefwechsel: Kritische Gesamtausgabe...*, II. I. 3.



prawdziwego chrześcijaństwa. Atakował religię przede wszystkim od strony moralnej. Znane są jego wypowiedzi, że chrześcijaństwo stanęło po stronie tego wszystkiego, co słabe, niskie i niewydarzone. Głosząc błogosławieństwo dla cichych, cierpiących prześladowania i ubogich – opowiadało się za tym, co słabe a przeciw temu, co najsilniejsze, najlepsze w przyrodzie. Uczyniło ono z człowieka łagodne, potulne zwierzę domowe. Dlatego filozof potępia chrześcijańską Europę, która zaczyna cuchnąć tym potulnym człowiekiem. Ale wkrótce narodzi się nadczłowiek, który jednocześnie będzie śmiercią dotychczasowej formy człowieka. Dlatego filozof stawia radykalną diagnozę: „Pośród naszej nowoczesności nie ma nic bardziej niezdrowego jak litość chrześcijańska. Tu trzeba być lekarzem, tu być nieubłagany, tu ciąć nożem, to nasz obowiązek, po to jesteśmy filozofami.”<sup>60</sup> Autor formułuje więc wyrok: „Potępiam chrześcijaństwo, wnoszę przeciwko Kościołowi chrześcijańskiemu najstraszliwsze ze wszystkich oskarżeń i nazywam je hańbą ludzkości”<sup>61</sup>. Nic dziwnego, że negację idei Boga i walkę z chrześcijaństwem uczynił Nietzsche najwyższym aktem wyzolenia się człowieka, wzmacniając i radykalizując współczesny sekularyzm.

Na zakończenie warto postawić pytanie: kto, lub też co, przejęło rolę Boga dla Nietzschego? Innymi słowy w kogo, lub w co Nietzsche „wierzył” po odrzuceniu idei chrześcijańskiego Boga? Okazuje się, że autor nie porzucił pytań o Boga, przeciwnie, wracał do nich podczas całego swojego życia. Lou Salomé, która dobrze знаła Nietzschego, zwróciła uwagę, że Nietzsche zachowywał niemal obsesję na punkcie Boga. Można powiedzieć, że jego różne koncepcje filozoficzne, jak choćby idea wiecznego powrotu, czy idea nadczłowieka były dla niego po prostu licznymi namiastkami Boga, miały pomóc mu zrekompensować utraconą ideę pietystycznego Boga. Jego ostatnie lata były zatem przyznaniem się, że nie był w stanie nic zrobić bez tego ideału.

Dyskusyjne jest wciąż to, jak dalece stał się Nietzsche w swoich próbach „bezbożnym anty-metafizykiem”, używając jego słów. Martin Heidegger w swoich obszernych wykładach na temat filozofii Nietzschego postawił interesujące pytanie czy Nietzsche był rzeczywiście filozofem „anty-metafizycznym”? Odpowiedź Heideggera była negatywna, wykazywał, że Nietzsche używał zasad metafizycznych tak jak: „wola mocy”, kategoria „życia”, czy „stawania się”, dlatego był ostatnim metafizykiem pośród zachodnich filozofów. Można więc sformułować trzy wnioski odnośnie metafizyczno-religijnego aspektu filozofii Nietzschego: 1. nie porzucił on zupełnie metafizyki, a przez to i transcendencji, 2. jego odwrót od Boga chrześcijańskiego do „nieznanego Boga”, będącego dla niego „Życiem” („Istnieniem”) oznacza, że nie porzucił naprawdę religii, oraz 3. jego próba zastąpienia Boga – „Życiem” jest tylko częściowo udana<sup>62</sup>.

<sup>60</sup> F. Nietzsche, *Antychryst*, tłum. L. Staff, Warszawa 1907, s. 228.

<sup>61</sup> tamże, s. 234.

<sup>62</sup> J. Young, *A Philosophical Biography...*, s. 25.

Dla Nietzschego wartością najważniejszą i podstawową było życie. Bronił życia, jego mocy. Metafory zdrowia i choroby przenikają nietzscheańską filozofię właśnie dlatego, że zamiast moralności chrześcijańskiej i zewnętrznego nakazu, rozumu i prawa przyjmuje następujące kryteria: czy jest to zdrowy, czy chory sposób myślenia? czy to zdrowy, czy chory system wartości? czy wzbogacają one, czy zubażają i wysuszają życie?

Przemyślenia Nietzschego, częstokroć nie w pełni dopracowane, zostały jednak zbadane i rozpowszechnione przez dwudziestowiecznych egzystencjalistów, takich jak: Albert Camus, dekonstrukcjonistów, np.: Jacques Derrida i Michel Foucault, fenomenologów, Martina Heideggera, myślicieli religijnych, Paula Tillicha i Martina Bubera, a także pisarzy: Thomasa Manna i Hermanna Hesse i dramaturgów, George'a Bernarda Shaw. Pionierzy psychoanalizy – Zigmunt Freud i Karl Jung – również pozostawali pod wpływem Nietzschego. Patrząc na oddziaływanie filozofii Nietzschego z perspektywy obecnego wieku, zauważyć można błędy w jego stwierdzeniach o „śmierci Boga” i zbliżającym się nieuchronnie końcu religii. Okazuje się bowiem, że postępująca sekularyzacja społeczeństw współczesnych ma swoje granice. Tą granicą jest antropologiczna potrzeba sensu w jednostkach i grupach społecznych, połączona z ciągłymi próbami przezwyciężenia różnych frustracji, kryzysu tożsamości i deficytu bycia we wspólnocie. „Jeżeli przez religię rozumiemy *potrzebę sensu*, jedności, tożsamości, to mamy prawo przypuszczać, że w dzisiejszych czasach religia odgrywa większą rolę niż we wcześniejszych epokach”<sup>63</sup>.

## ZAKOŃCZENIE

W niniejszym artykule starano się podać określenie sekularyzacji i sekularyzmu oraz wskazać na wybrane filozoficzne źródła tych procesów. Poznanie różnego oblicza i źródeł sekularyzacji i sekularyzmu pozwala lepiej zrozumieć współczesnych zwolenników tych procesów, konkretnych ludzi, bo przecież to konkretni ludzie tworzą kulturę, a nie jakieś bezosobowe procesy.

Badania nad tymi procesami wskazują, że współczesna nieufność wielu ludzi do wszystkiego, co łączy się z religią posiada swoje podstawy w długiej i czasami dramatycznej historii obecności i rozwoju sfery *sacrum* w kulturze europejskiej. Jeżeli człowiek spotykał się w przeszłości ze zbyt dużym rozszerzeniem kompetencji religii na działalność naukową, polityczną, społeczną i artystyczną, to nic dziwnego, że wyrażał swój sprzeciw. Był to sprzeciw przyjmu-

<sup>63</sup> F.X. Kaufmann, *Religia i nowoczesność, Religia i nowoczesność*, w: *Socjologia religii. Antologia tekstów*, red. W. Piwowarski, Kraków 1998, s. 378.

jący często formy właśnie sekularyzacji i sekularyzmu, i zwykle zaostrzał się w momencie gdy instytucje kościelne zbyt polegały na swoim autorytecie, a nawet różnego rodzaju sankcjach, zamiast próbować zainteresować człowieka intelektualną reinterpretacją wiary, odwołując się do jego umysłu i doświadczenia. Procesy sekularyzacyjne w swym pozytywnym oddziaływaniu pozwoliły zrozumieć, że sam rozwój kultury ludzkiej, szczególnie w dziedzinie nauki, techniki, polityki, sztuki, itp. nie jest sam w sobie czymś złym, nie jest formą zepsucia, ale raczej dalszym wyrazem możliwości, które drzemią w człowieku i w świecie, jako dziełach stworzonych przez Boga i uważanych za „dobre”.

Odpowiedź na sekularyzację i sekularyzm ze stanowiska religijnego nie może ograniczać się tylko to prostej negacji i potępienia tych zjawisk, a z drugiej strony zwolennicy sekularyzacji i sekularyzmu nie mogą mieć racji mówiąc, że religia jest już zbędnym elementem kultury. Dzisiaj widać wyraźnie, że twierdzenie jakoby cywilizacja zmierzała w kierunku sekularyzmu i zaniku religii, nie jest tak pewne jak kilkadziesiąt lat temu. Niektórzy filozofowie i socjologowie mówią o deprywatywacji religii. Religia wciąż pozostaje ważnym elementem publicznym<sup>64</sup>. Owszem pejzaż religijny się zmienia, jednakże widoczna dzisiaj instytucjonalna deregulacja religii nie oznacza, że współczesne społeczeństwa stały się obojętne na duchowe czy religijne poszukiwania<sup>65</sup>. Procesy sekularyzacyjne mobilizują ludzi wierzących do ukazywania właściwego rozumienia obecności *sacrum* we współczesnym świecie, poprzez apelowanie do ludzkiego rozumu i doświadczenia, bronięcia prawdy religijnej jako prawdy, a nie jako uprawnień jakieś instytucji religijnej. Wydaje się, że obecne spotkanie pomiędzy religią a sekularyzacją i sekularyzmem może być twórcze, jeżeli każda ze stron uzna elementy prawdy w krytyce drugiej strony. Samokrytycyzm ułatwia przecież prawidłowe kształtowanie zarówno świeckiej jak i sakralnej formy ludzkiego życia, czy też jak niektórzy mówią, *jednej* formy życia: właściwie wiążącej codzienne życie człowieka z jego ostatecznym celem. Sekularyzacja może więc być sposobem adaptacji do zachodzących zmian i punktem wyjścia do właściwie rozumianej sakralizacji życia przebiegającego w nowych warunkach<sup>66</sup>.

<sup>64</sup> Szerzej na ten temat zob.: J. Casanowa, *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, tłum. T. Kunz, Kraków 2005.

<sup>65</sup> D. Hervieu-Léger, *Od „praktykującego parafianina” do „pielgrzyma”*. *Katolicyzm wobec wyzwań religijności „pielgrzyma” – element refleksji socjologicznej*. „Przegląd Powszechny” 12(2001), s. 356.

<sup>66</sup> J. N. Demeratha, *Secularization extended: from religious „Myth” to cultural commonplace*, w: R.F. Kenn, *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*, Oxford 2003, s. 215.

## Reflection on Philosophical Sources of Secularization and Secularism

### Summary

The presented paper describes the phenomenon of secularisation and secularism in the culture of Western Europe, and attempts to identify its sources. The first point of the paper, *The meaning of secularization and secularism*, explains secularisation as a social process in which religion or, more strictly, religious institutes, religious behaviour, and religiously inspired conscience, are gradually losing their control over many fields of social activity such like education, arts or politics. Secularisation can be labelled as a philosophy of life “as if there were no God”, or a kind of ideology that tries to justify not only the very fact of secularisation but declares it a source and norm for human progress and demands the proclamation of man’s absolute autonomy in shaping his own destination. Among many philosophers who have influenced development of secularisation and secularism two stand out: R. Descartes (second point) and F. Nietzsche (third point). In the philosophy of Descartes one can identify at least four sources of modern secularism. These are: his concept of philosophy, theory of cognition with the resulting departure from classical concepts of truth and rationality and development of alternative ones, Cartesian metaphysics and the arguments for the existence of God and his concept of the nature of God evolving from those arguments. The last part of the article presents Nietzsche’s move away from the faith in Christian God and his turn to atheism. At least three fundamental causes for Nietzsche’s radical autosecularisation can be discerned: the emotional religion of his home, his disbelief in the authenticity of the Bible and his growing familiarity with the philosophy of Schopenhauer.

## Reflexionen über Säkularisierung und Säkularismus in der europäischen Kultur

### Zusammenfassung

Im Artikel wurde auf das Verständnis der Begriffe Säkularisierung sowie Säkularismus verwiesen sowie auf die Quellen dieser Prozesse. Säkularisierung ist ein Kulturprozess, in dem Religion d.h. religiöse Werte, religiöses Bewusstsein sowie religiöse Institutionen verdrängt werden, sowohl aus dem öffentlichen wie auch aus dem privaten Leben. Es wurde auf vier Eigenschaften dieses Prozesses verwiesen. Säkularisierung verursacht nicht nur negative Einflüsse (Schwund der Sphäre des Sacrum), sondern auch positive. Zu den letzteren zählt man die Beschleunigung der Rationalisierungsprozesses der Konzepte in der Philosophie, Theologie und Naturwissenschaften, vor allem im Bereich der exakten Methodologie, aber auch das Anregen der Rationalisierungsprozesse des Sacrum-Konzeptes sowie sozial-politischer Strukturen vieler Nationen. Säkularismus dagegen wird als eine Erscheinungsform des Humanismus bzw. der Ideologie verstanden. Wenn man Säkularismus als einen Humanismus bezeichnet, unterstreicht man zwei Merkmale: zum einen die Eingrenzung der

wahren Werte ausschließlich auf die diesseitigen Werten, welche zur naturhaften Vollkommenheit des Menschen beitragen, zum anderen aber den faktischen Ausschluss von allem Übernatürlichen aus dem menschlichen Leben, vor allem aller Verbindung zu Gott, sowohl im irdischen Leben als auch nach dem Tod. Säkularismus verstanden als eine Ideologie führt zur bewussten Verwerfung aller Kategorien des Übernatürlichen und der mit ihnen verbundenen religiösen Aktivität sowie zur Verneinung der Existenz der religiösen Natur des Menschen. Es wurden zwei Quellen der neuzeitlichen Säkularismus genannt: die Philosophie von Descartes und F. Nietzsche.

Słowa kluczowe: sekularyzacja, sekularyzm, sacrum, wiara, autonomia, pietyzm, metafizyka, R. Descartes, F. Nietzsche, L. Feuerbach, D. Strauss, A. Schopenhauer.

Keywords: secularisation, secularism, sacrum, faith, autonomy, pietism, metaphysics, R. Descartes, F. Nietzsche, L. Feuerbach, D. Strauss, A. Schopenhauer.

Schlüsselworte: Säkularisierung, Säkularismus, Sacrum, Glaube, Autonomie, Pietismus, Metaphysik, Descartes, F. Nietzsche, L. Feuerbach, D. Strauss, A. Schopenhauer.