

Andrzej Kobyliński

Chrześcijaństwo i nowożytność

Collectanea Theologica 74/1, 127-145

2004

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

ANDRZEJ KOBYLIŃSKI, PŁOCK

CHRZEŚCIJAŃSTWO I NOWOŻYTNOŚĆ

Teologia i filozofia chrześcijańska początku trzeciego tysiąclecia stoją przed dwoma podstawowymi wyzwaniami intelektualnymi. Pierwszym z nich jest dziedzictwo nowożytności oraz pytanie o możliwość i granice dialogu myśli chrześcijańskiej z duchem oświeceniowym. Drugie wyzwanie stanowi kultura ponowoczesna, która charakteryzuje się kryzysem sensu, brakiem stałych przekonań moralnych i panowaniem „myśli słabej”.

Istota nowożytności

Pierwszą poważną próbę zrozumienia specyfiki nowożytności podjęli niektórzy myśliciele na początku XX w. w ramach tzw. kultury kryzysu (Heidegger, Husserl, Klages, Scheler, Spengler, Ziegler). Ich konfrontacja z duchem epoki nowożytnej nie oznaczała odrzucenia nowożytności, ale raczej konieczność ponownego odkrycia nowożytnej wizji świata i jego wartości¹. Począwszy od końca lat 70. ubiegłego stulecia ponownie podejmuje się namysł nad nowożytnością, która powoli staje się głównym tematem refleksji kulturowej. Dyskusja dotyczy takich dziedzin kultury, jak krytyka literacka, estetyka, nauki społeczne, filozofia. Podjęcie tej refleksji oznacza zasadniczo pytanie o postmodernizm, który stał się podstawową charakterystyką współczesnej kultury. Ówczesną refleksję rozpoczął w 1979 r. francuski filozof J.-F. Lyotard swoją książką *La condition postmoderne*.

Dzisiaj bardzo często słowo „nowożytność” budzi reakcje radykalnie przeciwstawne: dla jednych symbolizuje doskonalenie się życia człowieka i postęp cywilizacji, dla drugich natomiast jest synonimem kryzysu i upadku². Sprzeczność sądów wartościujących odno-

¹ Por. G. Mucci, *La postmodernità buona*, La Civiltà Cattolica 1/1997, s. 435.

² Por. L. Negri, *Ripensare la modernità*, Siena 2003.

śnie do epoki nowożytnej ma swoje źródło przede wszystkim w tym, że nie jest ona epoką jednolitą i jednorodną. Niemiecki teolog Walter Kasper zauważa, że „do epoki nowożytnej należą: tak Reformacja jak i Kontrreformacja; humanizm i oświecenie, a także barok; mistyka i romantyzm; rewolucja i restauracja; idealizm i marksizm, a także pozytywizm; niezwykle rozwój sztuki i kultury w czasach Goethego; nauki przyrodnicze; technika i cywilizacja techniczna docierająca do mas; ambitne mieszczaństwo, któremu przeciwstawiają się ruchy kontestacji antymieszczańskiej”³.

Oblicze nowożytności nie jest jednoznaczne. Czasy nowożytne to epoka rozwoju społecznego, poszukiwań naukowych, rozwoju kultury, emancypacji, respektowania praw człowieka i prawa do wolności religijnej. Ale to także czas kryzysu kultury, samotności człowieka i utraty powagi życia. W konsekwencji nowożytność ma nie tylko swoich obrońców, ale także i oskarżycieli. W tej materii właściwie wszystko jest przedmiotem dyskusji i niezgody⁴. Należy podkreślić, że przyczyną różnicy ocen nowożytności nie jest różnorodność podmiotów, które usiłują zrozumieć świat nowożytny. Tej różnicy nie tłumaczy także brak precyzyjnych kryteriów wartościowania. Nowożytność zawiera w sobie po prostu pewną dwuznaczność, a jej wytłumaczeniem może być sposób, w jaki potwierdziła się nowożytna podmiotowość⁵.

Podmiotowość nowożytna dojrzewała m.in. w duchu racjonalności matematycznej i technicznej, zorientowanej na panowanie nad przyrodą, które niekiedy przeradza się w przemoc nad rzeczywistością i w pokusę totalnej władzy nad światem. Podmiotowość czasów nowożytnych to także nowa koncepcja bytu, w którym wymiar indywidualny przeważa nad wymiarem obiektywnym. Nowożytne wyłanianie się podmiotowości pozwoliło interpretować egzystencję jako wolność i dowartościować jej twórczy charakter wbrew każdej kon-

³ W. Kasper, *Chiesa e libertà*, Regno 1/1995, s. 40. Kasper zgadza się z tezą Joachima Rittera, który w swoim głośnym artykule z 1969 r. *Hegel i rewolucja francuska* mówił o „podwójnym torze” historii ducha, do której należą równorzędnie *Méthode* Kartezjusza i *Logique du coeur* Pascala, mistyka i oświecenie, romantyczna filozofia natury i fizyczny obraz świata Newtona.

⁴ Por. Ch. Taylor, *Il disagio della modernità*, Roma-Bari 1994, s. 15.

⁵ Por. S. Cavaciuti, *Negativo e positivo nel concetto di modernità*, w: *Modernità. Storia e valore di un'idea* (Contributi al XXXVI Convegno del Centro di Studi filosofici di Gallarate 23-25 aprile 1981), Brescia 1982, s. 198.

cepcji deterministycznej. Bycie człowieka, rozumiane jako wolność, oznacza także głębsze zrozumienie jego istoty i powołania. W konsekwencji potwierdzenia podmiotowości człowiek zostaje umocniony w swej wartości i godności.

Proprium nowożytności polega przede wszystkim na nowej mentalności, która rodzi się zasadniczo w wyniku rewolucji naukowej. Początek przewrotu w nauce odnajdujemy u Galileusza w jego matematycznym interpretowaniu natury, które sukcesywnie doprowadzi do gloryfikacji wiedzy naukowej. Niektórzy historycy idei (Koyré, Cohen, Schmitt) pokazali, że narodziny nowej wiedzy były radykalną zmianą wizji świata, który stał się przedmiotem planowania rozumu instrumentalnego.

Podstawową charakterystyką nowej wiedzy jest mentalność scjentystyczna, która stopniowo identyfikuje rozum z racjonalnością naukową. Z powodu podejścia matematycznego do natury całe poznanie zostało zredukowane do wiedzy, którą czerpiemy z nauk przyrodniczych. Racjonalność naukowa stała się kryterium normatywnym oceny każdego innego rodzaju wiedzy. Podczas gdy wiedza typu klasycznego była zorientowana na to, co jest uniwersalne i konieczne, wiedza czasów nowożytnych – gloryfikująca nauki doświadczalne i preferująca w procesie poznawczym podejście matematyczne – odzwierciedla „niezależność i autonomię człowieka w przestrzeni poznawczej, kosmologicznej i społeczno-kulturalnej”⁶.

Nauka nowożytna oznacza nie tylko niezależność i autonomię człowieka, ale także zubożenie refleksji człowieka nad sobą samym. Husserl zarzucał rozwojowi nauki nowożytnej zapoznanie „świata życia” (*Lebenswelt*). Rozum nowożytny – zdolny rozwiązać problemy w wymiarze obiektywnym, ale nie w wymiarze indywidualnym – jest bezużyteczny w podejmowaniu problemów egzystencjalnych, które w konsekwencji popadają w irracjonalizm⁷. Rozwój naukowy, który interesuje się tylko jak najbardziej ekonomicznym zastosowaniem środków do określonych celów, jest niezdolny do oceny tychże celów, tzn. nie może nadać sensu ludzkiej egzystencji.

⁶ H. M. Baumgartner, *Scienza*, w: K. Krings, H. M. Baumgartner, Ch. Wild (red.), *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, t. III, München 1973-1974, s. 1867.

⁷ Por. E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentalen Phänomenologie*, Den Haag 1954.

W ten sposób rozum instrumentalny prowokuje zaćmienie celów: działanie ludzkie nie ma swego fundamentu w woli Bożej i obiektywnym porządku rzeczy, ale opiera się na rozumie, który staje się jedyną miarą postępowania. Zaćmienie celów rodzi sytuację, w której rozum instrumentalny nie prowadzi człowieka do panowania nad światem, ale czyni go niewolnikiem technologii i cywilizacji przez niego stworzonej. Traktowanie wszystkich rzeczy jedynie jako środków do konkretnych celów sprawia, że tracą one swoją magię: efektem jest tzw. odczarowanie świata, tzn. „wyzwolenie” świata z wymiaru magicznego, mitycznego, nadnaturalnego. Rozum instrumentalny prowadzi w ten sposób do mechanicznej i czysto fizykალnej wizji świata⁸.

Fenomen rozumu instrumentalnego łączy się z narodzinami podmiotu nowożytnego. Kategoria podmiotu jest jedną z podstawowych prawd nowożytności. W perspektywie Hegla dojrzewanie nowożytności – począwszy od renesansu, przez dzieło Lutera, oświecenie i rewolucję francuską – jest nieprzerwanym pasmem zwycięstw podmiotowości, rozumianej jako indywidualizm, podejście krytyczne i autonomia działania. Dla autora *Fenomenologii Ducha* zasadą świata nowożytnego jest wolność podmiotowości⁹. Podobną tezę znajdujemy u Charlesa Taylora, który próbuje opisać narodziny tożsamości nowoczesnej. W perspektywie autora *Źródeł podmiotowości* najważniejszą cechą tożsamości nowożytnej jest „rozumienie wewnętrzności, koncepcja człowieka jako istoty obdarzonej wewnętrzną głębią i powiązane z nią przekonanie, że jesteśmy podmiotami”¹⁰. Nowożytność wyakcentowała prawo ludzi do wyboru własnego sposobu życia. Jest to niewątpliwie zdobycz ostatnich stuleci, ale nie wolno zapominać o tym, że ciemną stroną tego zjawiska jest skrajny indywidualizm i atomizacja życia społecznego¹¹.

Bycie podmiotem oznacza zasadniczo bycie wolnym. Wolność jest niezwykle istotnym fenomenem ducha nowożytnego. Jest ona rozumiana jako samoświadomość podmiotu oraz jego zdolność do

⁸ Por. H. M. Baumgartner, *Scienza*, s. 1867.

⁹ Por. G. W. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Roma-Bari 1965, s. 361.

¹⁰ Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, Warszawa 2001, s. 5. Należy dodać, że drugą cechą jest afirmacja zwyczajnego życia, która rozwija się od początku ery nowożytnej. Trzecią cechą tożsamości nowoczesnej jest ekspresywność koncepcja natury jako wewnętrznego źródła moralnego.

¹¹ Por. tenże, *Il disagio della modernità*, s. 6-7.

rozumienia siebie samego i podejmowania autonomicznych decyzji¹². Nowożytność oddziela ludzką wolność od porządku natury i tradycji religijnej. Kasper zauważa, że „nowożytność nie ujmuje wolności w sposób teologiczny. Wolność przestaje być włączona w wielki splot metafizyczny i teologiczny. Nie jest już działaniem ze względu na to, co lepsze – jak ujmowano ją od czasów Sokratesa – ani nie jest też wychylaniem się w stronę dobra już wcześniej istniejącego i mającego w sobie pewną normatywność, jak chciał Arystoteles. Nowożytna idea wolności to wolność autonomiczna, która jest prawem sama dla siebie”¹³. Wraz z odkryciem zasady wolności indywidualnej zostaje zakwestionowana zasada autorytetu: tak na obszarze autorytetu Kościoła i Pisma Świętego, jak i na obszarze autorów klasycznych oraz antyku jako takiego.

Narodziny rozumu instrumentalnego i ukonstytuowanie się podmiotu nowożytnego, którego podstawową charakterystyką jest wolność, prowadzą do innego fenomenu typowego dla ostatnich stuleci – do sekularyzacji. Nowożytna sekularyzacja nie oznacza zanegowania istnienia Boga. Jej istota polega na tym, że człowiek nowożytny nie czuje potrzeby Boga, aby wyjaśnić świat i ustalić zasady życia społecznego; gdyby Bóg nie istniał, nie byłoby potrzeby, aby Go wymyślić. Sekularyzacja widziana w tym kluczu oznacza autonomię i odcięcie różnych form życia od relacji z wymiarem sakralnym, religijnym i kościelnym¹⁴. Oderwanie ludzkiej egzystencji od Boga jest niewątpliwie negatywną stroną nowożytnej idei wolności. Im bardziej zdecydowanie nowożytność próbowała zaćmić Boga, tym bardziej popadała w roszczenia pełne rozpacz, a droga w stronę oparcia wszystkiego na fundamencie czysto ludzkim prowadziła w przepaść. W tym sensie Nietzsche jest wykonawcą testamentu nowożytności: w jego woli mocy wypełnił się „kompleks Boga”, tzn. pomylenie bezwarunkowości wolności z jej absolutnością¹⁵.

Należy zauważyć, że poszukiwanie specyfiki nowożytności nie wyczerpuje się w analizie jej najbardziej charakterystycznych fe-

¹² Dla Hegla wolność jest zasadą epoki nowożytnej, wraz z którą człowiek wkroczył „w okres ducha, który wie, że jest wolny, o ile chce tego, co prawdziwe, wieczne, uniwersalne w sobie i dla siebie”; G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, t. IV, Firenze 1967, s. 146.

¹³ W. Kasper, *Chiesa e libertà*, s. 40.

¹⁴ Por. G. Campanini, *Secolarizzazione o nichilismo neognostico? Da Weber a Jonas: due chiavi di lettura dell'età contemporanea*, Studium 3/1995, s. 383-394.

¹⁵ Por. W. Kasper, *Chiesa e libertà*, s. 40.

nomenów. Nie odnajdziemy także całego *proprium* tej epoki w refleksji nad myślą jej „ojców założycieli”. Żeby odnaleźć specyfikę nowożytności, trzeba przeanalizować sposób, w jaki człowiek nowożytny przeżywa swą podmiotowość. Z tego względu nie może zabraknąć poszukiwań we wszystkich przestrzeniach twórczości ludzkiego ducha. Do zrozumienia nowożytności nie wystarczy analiza myśli Galileusza, Kartezjusza czy Pascala, ale potrzeba także przemyśleć podejście do życia Don Kichota czy Don Giovanniego.

Dla wielu myślicieli właśnie Don Giovanni jest szyfrem tego, co nowożytne – jest symbolem tej nowożytności, która wspiera się na fundamencie idei emancypacji, nieograniczonej niezależności i absolutnej wolności. Don Giovanni jest figurą człowieka nowożytnego, który usiłuje zburzyć każde ograniczenie i wszelką więź. Natomiast symbolem nowożytności postnietzscheańskiej i agresywnej byłby Harry Haller z powieści Hessego *Wilk stepowy* (1927). Haller jest typowym przykładem podmiotu nowożytnego, który opiera się tylko na samym sobie i nie uznaje nad sobą żadnego autorytetu. Wydaje się, że ostatecznym celem życia bohatera Hessego jest doświadczenie własnego „ja”¹⁶.

Rola chrześcijaństwa

Świat nowożytny narodził się na Zachodzie jako owoc ducha chrześcijańskiego. W kulturze zachodniej i na ziemi chrześcijańskiej jest jego kołyska. Nie tylko w sensie geograficznym i historycznym, ale także duchowym i intelektualnym: narodziny i rozwój świata nowożytnego wydarzyły się w kontekście chrześcijańskim. Narodziny nowożytności byłyby niemożliwe, gdyby ich nie poprzedziły stulecia nauki Ewangelii. To oczywiście nie znaczy, że relacja wiary chrześcijańskiej do idei nowożytnych była wolna od konfliktów i napięć.

Samo pojęcie „nowożytność” zawiera w sobie akceptację wymiaru chronologicznego rzeczywistości; trzeba przyjąć czasowość, aby mogła istnieć idea rozwoju i postępu. Pojęcie „nowożytność” jest możliwe dopiero po wprowadzeniu w świecie chrześcijańskiej wizji

¹⁶ Por. A. J. Cascardi, *The Subject of Modernity*, Cambridge 1992, s. 4.

czasu linearnego. Nie mogłoby istnieć w świecie greckim, gdzie istniała idea wiecznego powrotu i czasu kołowego. Nowożytność sekularyzuje jednak chrześcijańskie rozumienie dziejów świata i wprowadza przekonanie, że historia linearna ma sama w sobie własne wytłumaczenie i własną zdolność zbawczą¹⁷. Podobnie wygląda sytuacja ze „zwrotem antropologicznym”, który ma zasadnicze znaczenie dla nowożytności i polega na tym, że człowiek zostaje umieszczony zamiast Boga w centralnym miejscu tego, co istnieje. Także tutaj chrześcijaństwo – ze swoim przeobstwieciem człowieczeństwa, wywyższeniem osoby ludzkiej i odkryciem centralnej wartości podmiotu – stworzyło warunki dla „zwrotu antropologicznego” nowożytności.

Dialog myśli chrześcijańskiej z ideami ducha nowożytnego nie zawsze był wolny od wszelkich konfliktów i napięć. Niektóre idee nowożytne (wolność indywidualna i religijna, demokracja, autonomia badań naukowych) zostały zaakceptowane przez Kościół katolicki z ostrożnością i roztropnością po pewnym czasie oceny krytycznej. Od XVI w. katolicyzm postrzegał nowożytność, z jednej strony, z uwagą i szacunkiem, z drugiej zaś – z podejrzliwością, powodowaną nowożytną ideą autonomii absolutnej rozumu ludzkiego i oddaleniem się od myśli transcendentnej. Podstawową przyczyną krytycznego podejścia myśli katolickiej do nowożytności był charakter emancypacyjny nowożytnej idei wolności, który zagrażał fundamentom dogmatycznym wiary chrześcijańskiej¹⁸. W książce *Przekroczyć próg nadziei* Jan Paweł II zauważa, że „mniej więcej sto pięćdziesiąt lat po Kartezjuszu stwierdzamy, jak wyłączone poza nawias to wszystko, co jest istotowo chrześcijańskie w tradycji myśli europejskiej. Protagonistą staje się tutaj epoka oświecenio-wa we Francji”¹⁹.

Aż do jakobińskiej rewolucji francuskiej myśl katolicka była otwarta na nowożytność. Cezurą staje się zwycięstwo zasady rewolucyjnej we Francji w 1789 r., która potwierdza prymat praktyki nad prawdą i oznacza początek nowożytności absolutystycznej, w której jednostki są atomami zawieszonymi w abstrakcyjnej woli powszech-

¹⁷ Por. P. Miccoli, *Filosofia della storia*, Roma 1985, s. 23-37.

¹⁸ Por. W. Kasper, *Autonomia e teonomia: sulla collocazione del cristianesimo nel mondo moderno*, w: *Teologia e chiesa*, Brescia 1989, s. 155-182.

¹⁹ Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 56.

nej Rousseau²⁰. Dla dominującej dzisiaj oświeceniowej kultury lewicowo-liberalnej rewolucja 1789 r. oznacza narodziny demokracji w Europie. W konsekwencji Kościół katolicki, który sprzeciwiał się rewolucji, jest prezentowany jako wróg demokracji. W tej perspektywie rewolucja francuska jest przedstawiana jako historyczny zwrot w dziejach świata, od którego nie ma już odwrotu. Według współczesnej mentalności oświeceniowej można o niej mówić jedynie dobrze. Jest matką demokracji, praw człowieka i wiary w postęp ludzkości²¹.

Włoski historyk i dziennikarz Luigi Negri w książce *Contro storia* – rozwijając myśli najważniejszego współczesnego badacza wydarzeń 1789 r., którym jest francuski historyk François Furet – przedstawia tezę radykalnie odmienną: rewolucja francuska jest matką wszystkich nowożytnych rewolucji ateistycznych i pierwszą próbą stworzenia w Europie ateistycznego państwa absolutnego. Jest to pierwsza próba w dziejach świata, aby stworzyć społeczeństwo bez odniesienia religijnego²². Nowością rewolucji nie jest wymiar społeczno-polityczny, ale właśnie ideologiczny. Komunizm i narodowy socjalizm XX w. sięgają swymi korzeniami tamtych wydarzeń.

Rewolucja 1789 r. jest owocem myśli oświeceniowej, zgodnie z którą człowiek jest wszystkim. W związku z tym należy zburzyć stary porządek społeczny, odwołujący się do religii. W tej perspektywie największymi wrogami nowego porządku są król i Kościół katolicki – strażnicy tradycji i świadkowie społeczeństwa przeszłości, którzy muszą zginąć. Król zostaje ścięty, a Kościół spotykają okrutne prześladowania. Rewolucja ogłasza nową świecką religię naturalną. Burzy się kościoły. Zostaje zamordowanych ok. 3 tys. księży. Niszczy się wszelką tradycję chrześcijańską Francji. W latach 1793-1794 w samym Paryżu zostaje zamordowanych 60 tys. ludzi. Najbardziej wymownym przejawem ateizmu narzucanego przemocą i barbarzyństwa rewolucji 1789 r. jest tragedia Wandej, w której za-

²⁰ Rewolucja francuska jest owocem oświecenia. Tak naprawdę to właśnie oświecenie dzieliłoby czasy nowożytne na dwie epoki. Przed oświeceniem Zachód wierzy zasadniczo w Objawienie. Wraz z oświeceniem rozpoczyna się epoka wrogości wobec Objawienia; por. J. Lortz, *Storia della Chiesa in prospettiva di storia delle idee*, t. II, Cinisello Balsamo 1987, s. 39-40.

²¹ Por. A. Kobyliński (rec.), *Luigi Negri, Contro storia. Una rilettura di mille anni di vita della Chiesa*, Cinisello Balsamo 2000, Przegląd Powszechny 6/2002, s. 411.

²² Por. F. Furet, *Dizionario critico della rivoluzione francese*, Roma 1996; J. R. Nowak, *Kościół a rewolucja francuska*, Szczecinek 1999.

mordowano ponad 200 tys. katolików, broniących własnej wiary i przywiązania do Kościoła²³.

Dialog myśli chrześcijańskiej z duchem nowożytnym po 1789 r. staje się bardzo trudny. Świadkiem *par excellence* tych trudności jest *Syllabus* Ojca Świętego Piusa IX, opublikowany w 1864 r. Dokument papieża odrzuca i potępia świat nowożytny antychrześcijański w formie, w jakiej prezentował wrogość wobec wiary i Kościoła. Duch liberalny tamtego czasu ujmuje wolność jako wartość samą w sobie, bez odniesienia do Boga. W związku z rozwojem scjentyzmu i pozytywizmu zmienia się radykalnie oblicze kultury, a ateizm staje się powoli zjawiskiem powszechnym. Z tego względu bł. Pius IX uważał za błędne stanowisko, głoszące, że katolicyzm powinien się dostosować do liberalizmu jako formy cywilizacji nowożytnej, która zrywa z chrześcijaństwem. Podobnie I Sobór Watykański postrzegał epokę nowożytną jako historię wielkiego upadku.

Większość interpretacji nowożytności wypracowanych w XIX w. przez myślicieli katolickich podkreślała jej aspekty negatywne, natomiast dla przedstawicieli paradygmatu oświeceniowego była ona czymś jednoznacznie pozytywnym. Należy zauważyć, że już wtedy niektórzy myśliciele katolicycy próbowali odróżnić w złożonym fenomenie nowożytności wartości pozytywne od wartości negatywnych. Takim intelektualistą był z pewnością Rosmini, który ceñił nowożytność za dowartościowanie podmiotowości. Podobnie myślał Newman, który szukał punktów wspólnych w myśli tradycyjnej i nowożytnej. Do tego grona należy także Möhler, który w kategoriach organiczno-totalizujących idealizmu szukał skutecznego narzędzia, by przemyśleć chrześcijaństwo w sposób najbardziej zgodny z jego istotą.

Problem pojednania chrześcijaństwa z nowożytnością został wyartykułowany przez ruch modernistyczny na początku XX w. Jego podstawową troską była potrzeba zharmonizowania danych Objawienia z formami kultury i duchowości nowożytnej. Moderniści akceptowali jednak bezkrytycznie nowożytność z jej historyzmem, relatywizmem i subiektywizmem. Właściwa odpowiedź na ruch modernistyczny nie przyszła szybko, ale dopiero wraz z *Va-*

²³ Por. L. Negri, *Contro storia*, s. 97-100.

ticanum II. Sobór staje się znakiem pojednania Kościoła ze światem nowożytnym.

W Deklaracji o wolności religijnej *Dignitatis humanae* II Sobór Watykański przypomina, że wszyscy ludzie obowiązani są szukać prawdy, a poznawszy ją, przyjąć i zachować. Ojcowie Soboru podkreślają, że prawda nie inaczej się narzuca, jak tylko siłą samej prawdy, która wnika w umysły jednocześnie łagodnie i silnie. Moralny obowiązek szukania prawdy dotyczy w sposób szczególnie wymiaru religijnego. Aby móc wypełnić to zobowiązanie zgodnie z własną naturą, ludzie muszą mieć zagwarantowaną wolność religijną.

W *Dignitatis humanae* II Sobór Watykański oświadcza, że „osoba ludzka ma prawo do wolności religijnej. Tego zaś rodzaju wolność polega na tym, że wszyscy ludzie powinni być wolni od przymusu ze strony czy to poszczególnych ludzi, czy to zbiorowisk społecznych i jakiegokolwiek władzy ludzkiej, tak aby w sprawach religijnych nikogo nie przymuszano do działania wbrew jego sumieniu ani nie przeszkadzano mu w działaniu według swego sumienia prywatnym i publicznym, indywidualnym lub w łączności z innymi, byle w godziwym zakresie”²⁴. Prawo do wolności religijnej ma swój fundament nie w subiektywnym nastawieniu osoby, ale w samej jej naturze. Ojcowie Soboru stwierdzają jednoznacznie, że wolność religijna jest „zakorzeniona w samej godności osoby ludzkiej”²⁵.

Należy stanowczo podkreślić, że *Vaticanum II* nie akceptuje pojęcia laickiego i antykościelnego wolności religijnej, proponowane przez kulturę liberalną XIX w., ale wypracowuje pojęcie wolności, która znajduje swoją pełnię dzięki poznaniu i uznaniu prawdy. Dla Kościoła II Soboru Watykańskiego prawda zakłada wolność i wolność uzyskuje swoją pełnię dzięki prawdzie²⁶.

²⁴ Sobór Watykański II, Deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humanae*, nr 2. Enst-Wolfgang Böckenförde zauważa, że dokument *Dignitatis humanae* jest pewną cezurą w procesie historycznym. „Prawo prawdy i roszczenie, jakie wnosi indywidualna wolność, długo występujące przeciwko sobie w myśleniu religijnym, zostały pojednane na gruncie prawa wolności osoby, wolności uzasadnionej prawno-naturalnie i teologicznie. To osiągnięcie Soboru ma znaczenie nie tylko dla Kościoła i jego wiernych; Kościół ofiarował coś także światu: kościelne uznanie, ugruntowanie i rozwinięcie zasady, która umożliwia wspólne życie w wolności ludzi różnej wiary w ramach jednego dającego się przez wszystkich zaakceptować porządku”; E.-W. Böckenförde, *Wolność – państwo – Kościół*, Kraków 1994, s. 45.

²⁵ Sobór Watykański II, Deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humanae*, nr 2.

²⁶ Por. W. Kasper, *Chiesa e libertà*, s. 42.

Jacques Maritain

Autor *Humanizmu integralnego* przeszedł do historii jako przeciwnik nowożytności. Jego pozycja była dość specyficzna. Być może był jedynym z wielkich myślicieli XX w., który – w czasie, gdy kultura katolicka stawiała się coraz bardziej nowoczesna – uczynił krok w przeciwnym kierunku. Maritain postanowił stać się człowiekiem antycznym, tzn. średniowiecznym. Odrzucając ruch modernistyczny i żywiąc przekonanie, że duch nowożytny zabija ducha chrześcijańskiego, francuski filozof wybrał wieki średnie i myśl metafizyczną św. Tomasza.

Jego ostra polemika z myślą nowożytną odnosi się przede wszystkim do pierwszych lat po nawróceniu, które miało miejsce w 1906 r. W tym okresie autor *Humanizmu integralnego* interpretował swój czas jako rewolucję antychrześcijańską²⁷. Jego zdaniem niemożliwy jest dialog z kulturą matematyczno-immanentną nowożytności. W konsekwencji wybrał życie na marginesie tego świata, zakorzeniając się „w prawdzie wiecznej, katolickiej i tomistycznej, która nie miała prawa obywatelstwa w obszarze kultury oficjalnej”²⁸. Należy jednak dodać, że w swej analizie nowożytności dostrzegał także jej aspekty pozytywne, m.in. autonomię porządku naturalnego, autonomię sfery politycznej, wartość sprawiedliwości społecznej.

Maritain wypracował własną koncepcję chrześcijańskiej filozofii historii. Wyróżnił trzy etapy rozwoju historii religii Jezusa Chrystusa. Pierwszą epokę stanowi antyk chrześcijański. Rozpoczyna ją spotkanie Ewangelii ze światem grecko-rzymskim. Epoka dojrzeła w średniowieczu, które jest czasem kształtowania się Europy chrześcijańskiej. Drugą epoką są czasy nowożytne, w których następuje powolny rozpad ducha chrześcijańskiego. Istota rozpadu polega na tragedii nowego humanizmu, który jest uwarunkowany przez zejście na bezdroża życia ludzkiego w wyniku technicznego zdobycia świata i rozwoju sił antychrześcijańskich.

Humanizm nowożytny charakteryzuje się subiektywnym indywidualizmem, który gloryfikuje indywidualność i zubaża autentyczną

²⁷ Por. J. Maritain, *Antimoderne*, Paris 1922.

²⁸ S. Nicolosi, *Le radici dell'antimodernità di Jacques Maritain*, w: *Modernità. Storia e valore di un'idea*, s. 147.

osobę. Prawdziwa tragedia humanizmu nowożytnego polega na braku horyzontu metafizycznego. Ten typ myślenia zawiera w sobie pewne ideały obywatelskie (godność osoby, wolność, solidarność), ale ujmuje je w takiej przestrzeni filozoficznej, w której metafizyka nie ma prawa obywatelstwa. Dlatego Maritain proponuje humanizm teocentryczny i tylko taki humanizm może być naprawdę autentyczny. Nazywa go humanizmem integralnym, ponieważ jest zintegrowany, uzupełniony przez naturalne połączenie z transcendencją Boga. W perspektywie filozofa francuskiego czasy nowożytne spowodowały zaćmienie chrześcijaństwa. Maritain wierzył jednak, że nadchodzi zmierzch świata nowożytnego i powoli narodzi się trzecia epoka, którą nazywał nowym średniowieczem. Ziarno życia chrześcijańskiego nie umarło w drugiej epoce i „nowe średniowiecze” oznacza początek nowego chrześcijaństwa.

Augusto Del Noce

Włoski filozof Augusto Del Noce wypracował własną interpretację „idei nowożytności”²⁹. Oryginalność jego koncepcji polega na zanegowaniu dominującego sposobu interpretowania filozofii nowożytnej jako procesu jednorodnego, który prowadzi do absolutnej immanencji i ateizmu. Del Noce podkreśla obecność w świecie nowożytnym procesu myślowego alternatywnego wobec ateizmu, który – dzięki takim myślicielom jak Pascal, Malebranche i Vico – prowadzi do Kartezjusza do Rosminiego i jest ukierunkowany na odrodzenie tradycyjnej myśli metafizycznej i religijnej.

W perspektywie włoskiego filozofa należy porzucić swego rodzaju ideologizację nowożytności, zgodnie z którą współcześnie nie jest możliwa transcendencja religijna i jakkolwiek wymiar nadnaturalny, ponieważ rzekomo przeszliśmy od transcendencji Boga do radykalnej immanencji i ateizmu. Jeśli nowożytność jest określona w ten sposób, nieuchronnie trzeba myśleć w kluczu opozycji: nowo-

²⁹ Por. R. Buttiglione (red.), *Augusto Del Noce. Il problema della modernità*, Roma 1996. Należy podkreślić, że dla włoskiego filozofa refleksja nad nowożytnością oznacza zasadniczo analizę filozofii nowożytnej. Do najważniejszych jego dzieł, poświęconych interpretacji nowożytności, należy zaliczyć następujące publikacje książkowe: *Il problema dell'ateismo. Il concetto di ateismo e la storia della filosofia come problema* (1964); *Riforma cattolica e filosofia moderna* (1965); *L'epoca della secolarizzazione* (1970); *Secolarizzazione e crisi della modernità* (1989).

żytny–antynowożytny, akceptując nowożytność ateistyczną lub nie³⁰. Del Noce – o którym powiedziano, że był włoskim Maritainem – neguje sensowność takiej alternatywy i pokazuje różnorodność ducha nowożytnego: z jednej strony uznaje wartości cywilizacji nowożytnej, z drugiej zaś oczyszcza je z wrogości wobec przeszłości.

W swojej refleksji Del Noce powraca do Kartezjusza, który jest najczęściej uznawany za „ojca myślenia nowożytnego”. Autor *Medytacji* szukał możliwości pojednania z przeszłością i nie był wierny nowożytnej idei zerwania z epoką, która skłaniała się ku swemu zachodowi. Zdaniem włoskiego filozofa epoka nowożytna rozpoczyna się w czasach Kartezjusza, czyli w epoce Reformacji katolickiej. W ten sposób nie należy do nowożytności renesans oraz Reformacja protestancka. Del Noce mówi świadomie o Reformacji katolickiej, ponieważ ocenia bardzo pozytywnie ten okres historyczny i pokazuje, jak po czasie awersji do rozumu ze strony Lutra myśl katolicka przywraca zaufanie do rozumu i odbudowuje prawdę chrześcijańską w jej integralności.

W perspektywie autora *L'epoca della secolarizzazione* Kartezjusz polemizował z dwoma głównymi przeciwnikami: z jednej strony protestantyzm, z drugiej zaś liberyński sceptycyzm, będący pierwszą systematyczną formą ateizmu w historii filozofii. Obydwaj adwersarze mieli jeden punkt wspólny: krytyka zdolności rozumu do poznania prawdy. W odpowiedzi zaproponował – tak protestantom jak i liberytom – przywrócenie godności rozumowi w formie argumentu *cogito*, który wyraża przekonanie, że jest metoda myślenia prowadząca do zrozumienia rzeczywistości. Metoda polega na śledzeniu oczywistości, poczynając od istnienia własnego „ja”.

W swojej argumentacji Kartezjusz odwołuje się do augustynizmu. Jednakże św. Augustyn w interpretacji „ojca nowożytności” jest okaleczony z polemiki antypelagiańskiej. W konsekwencji podmiot poznawczy Kartezjusza nie potrzebuje interwencji łaski, ponieważ wola sama z siebie dociera do przedmiotu prezentowanego przez intelekt. W ten sposób Bóg kartezjański staje się prawdziwym „Bogiem filozofów”, podobnym do intelektualnej konieczności metafizycznej, a nie do „Boga Abrahama” – podmiotu, do którego

³⁰ A. Del Noce, *L'epoca della secolarizzazione*, Milano 1970, s. 108.

człowiek zwraca się, aby odkryć i wypełnić swoje przeznaczenie³¹. Niedowartościowanie wymiaru nadnaturalnego sprawia, że człowiek jest umieszczony pośród idei, które są tylko jego ideami.

Del Noce zauważa, że u autora *Medytacji* współistnieją dwa elementy: z jednej strony doświadczenie wolności jako motyw religijny, z drugiej natomiast immanentyzm i oddzielenie człowieka od transcendencji. To właśnie ten drugi element ma kolosalne znaczenie dla dziejów filozofii nowożytnej. Z powodu dwuznaczności religijnej, polegającej na jedności elementu religijnego i świeckiego, wynikają z nauki Kartezjusza dwa przeciwstawne sposoby myślenia: ateistyczny i teistyczny. Włoski filozof podkreśla, że te dwie przeciwstawne linie rozwoju myśli ludzkiej i filozofii nowożytnej są już obecne u samego autora *Medytacji*³².

Racjonalizm byłby więc tylko jednym z wielu różnych aspektów kartezjanizmu. W konsekwencji nie można usprawiedliwić idei procesu jednorodnego filozofii nowożytnej, która rzekomo rodzi się wraz z racjonalizmem Kartezjusza i przez immanentyzm prowadzi do ateizmu. Idea nowożytności nie jest ideą aksjologiczną, która uznaje ateizm za przeznaczenie i naturalną cechę epoki nowożytnej, ale jest ideą problematyczną, zgodnie z którą w ostatnich czterech stuleciach objawił się fenomen ateizmu³³. Ateizm nie jest pozytywnym określeniem nowożytności. Del Noce podkreśla, że po odrzuceniu idei aksjologicznej nowożytności, potrzeba jej przezwyciężenia. Może się ono dokonać poprzez autokrytykę paradygmatu nowożytnego i zrezygnowanie z racjonalizmu.

Henri De Lubac

Drogą wytyczoną przez Actona, Rosminiego, Newmana, Möhlera kroczy w XX w. francuski jezuita Henri de Lubac. W minionym stuleciu był on przykładem myśliciela katolickiego, który w swojej interpretacji historii ostatnich kilku wieków maksymalnie dowartościował ducha nowożytnego³⁴. W perspektywie francuskiego jezuita

³¹ Por. R. Buttiglione (red.), *Augusto Del Noce*, s. 189.

³² Por. A. Del Noce, *L'idea di modernità*, w: *Modernità. Storia e valore di un'idea*, s. 38.

³³ Por. *tamże*, s. 42.

³⁴ Por. F. Bertoldi, *De Lubac e la modernità: una prospettiva teologica*, Per la filosofia 18/1990, s. 18.

dowartościowanie nowożytności nie oznacza modernistycznego dostosowania do kultury, która w danym czasie dominuje. Dla de Lubaca nowożytność jest fenomenem złożonym: nie ma jednej nowożytności i nie istnieje jeden jej obraz, ale są różne nowożytności, wcielone w różne postaci i prądy myślowe. W niezwykłym bogactwie wytworów kulturalnych ducha nowożytnego można wyróżnić dwa nurty: jeden z matrycą o charakterze immanentnym, drugi – z matrycą wierną Tradycji³⁵.

Francuski jezuita znajduje podstawową inspiracją dla swojej filozofii historii w myśli Joachima da Fiore³⁶. Zakonnik z Kalabrii zakorzenił rozwój czasu w wiecznym procesie Osób Boskich. W ten sposób Trójca Święta stała się sensem i siłą losu człowieka, początkiem i ojczyzną historii świata. Tylko Objawienie może ofiarować horyzont sensu historii: tylko od Boga pochodzi zbawienie i nadzieja świata. De Lubac, czerpiąc wiele z myśli Joachima da Fiore, wypowiada zdecydowane „nie” jego wizji historii, oskarżając ją o fałszywy millenaryzm i błędną ocenę postaci Jezusa Chrystusa. Nie należy oczekiwać nowego początku, nowej „epoki Ducha” – jak chciał zakonnik z Kalabrii – ponieważ Ewangelia jest już antycypacją nowego świata³⁷.

Francuski jezuita ma głęboką świadomość bolesnego napięcia istniejącego między nowożytnością a chrześcijaństwem. Jednakże zdecydowanie odrzuca podejście antynowożytne. Historia jest przestrzenią panowania Boga. Nie może być epoki, która byłaby zupełnie negatywna. Należy odrzucić tak podejście progresywne, które bezkrytycznie akceptuje nowożytność, jak i podejście zachowawcze, które zamyka się na potrzeby ludzi żyjących po wygaśnięciu wieków średnich. W perspektywie de Lubaca w dziedzinie nowożytności należy dowartościować przede wszystkim podkreślenie specyficzności ludzkiej podmiotowości, odkrycie wartości świata i położenie akcentu na kategorii sprawiedliwości społecznej, która gwarantuje głęboki szacunek dla człowieka konkretnego, realnie istniejącego. Natomiast do negatywnych stron nowożytności należy racjonalizm i naturalizm, które dopro-

³⁵ Por. tenże, *De Lubac. Cristianesimo e modernità*, Bologna 1994, s. 199.

³⁶ Por. H. de Lubac, *La posterità spirituale di Gioacchino da Fiore*, t. I-II, Milano 1982-84.

³⁷ Por. K. H. Neufeld, *Henri de Lubac*, w: R. Fisichella (red.), *Storia della teologia*, t. III, Roma-Bologna 1996, s. 803

wadziły do dualizmu porządku naturalnego i nadnaturalnego, ludzkiego i chrześcijańskiego³⁸.

Krajobraz ponowoczesny

Wraz z ponowoczesnością rozpoczyna się czwarta – po antyku, średniowieczu i nowożytności – wielka epoka ludzkości. Mówiąc o epoce postmodernistycznej, analogicznie do epoki nowożytnej, dokonujemy próby periodyzacji historii. Natomiast pojęcie „ponowoczesności” oznacza to wszystko, co jest charakterystyczne dla nowej epoki historycznej. Podstawowym prądem kulturowym epoki ponowoczesnej jest postmodernizm. Nurty myślowe odwołujące się do postmodernizmu zasługują na uwagę. Jan Paweł II w encyklice *Fides et ratio* podkreśla, że niektóre z nich głoszą, że „epoka pewników minęła bezpowrotnie, a człowiek powinien teraz nauczyć się żyć w sytuacji całkowitego braku sensu, pod znakiem tymczasowości i przemijalności. Wielu autorów, dokonując niszczycielskiej krytyki wszelkich pewników, zapomina o niezbędnych rozróżnieniach i podważa nawet pewniki wiary”³⁹.

Ponowoczesność rezygnuje z uniwersalności stworzonej przez syntezę elementów różnych kultur. Tam, gdzie nowożytność postulowała myślenie o charakterze uniwersalnym i totalizującym, ponowoczesność neguje możliwość stworzenia uniwersalnej kultury. Ponowoczesność odrzuca nie tylko uniwersalność kulturową, ale dąży także do pozbawienia człowieka jakiegokolwiek tendencji do poszukiwania jedności⁴⁰.

Przejsie od nowożytności do ponowoczesności można „utożsamiać z rozpadem uniwersalnych pewników rozumu, z kryzysem pojęcia prawa powszechnego, z mnożeniem się języków, z wyzwaniami złożoności i przede wszystkim z nieskończonym rozwojem wszystkich aspektów naszego życia. Bycie ponowoczesnym oznacza akceptację zadania dekonstrukcji i ponownego stworzenia świata naszego życia”⁴¹.

³⁸ Por. F. Bertoldi, *De Lubac e la modernità: una prospettiva teologica*, s. 20.

³⁹ Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, nr 91.

⁴⁰ Por. W. Welsch, *Unsere postmoderne Moderne*, Berlin 1993, s. 36.

⁴¹ S. Nicolosi, *La fine della storia moderna e l'attesa di un'altra storia*, w: A. Lobato (red.), *Cristianesimo nella postmodernità e paidea cristiana della libertà*, Bologna 1996, s. 64.

Koryfeusze ponowożytności przyznają, że odkrycie sfery podmiotowości i samoświadomości było ważnym osiągnięciem filozofii nowożytnej, które dało także początek wielu iluzjom: pojęcie podmiotu autonomicznego i rozumnego jako bezdyskusyjnego fundamentu pewności wiedzy, koncepcja prawdy jako kategorii transkulturalnej, tyrania rozumu wszechobecnego i wszechmocnego. W konsekwencji ponowożytność ogłasza „śmierć podmiotu” (Foucault), odrzuca pojęcie podmiotowości i wizję człowieka jako podmiotu epistemologicznego i moralnego racjonalnego oraz autonomicznego⁴².

Na przełomie tysiącleci rodzi się nowa jakość: wydaje się, że rozum-mit, fundament myśli nowożytnej, wyczerpał wiele ze swoich możliwości, że powoli chyli się ku zachodowi nowożytność, rozumiana jako okres historyczny i jako pewien rodzaj mentalności. Włoski jezuita Mucci zauważa, że zmierzch nowożytności oznacza kryzys trzech podstawowych tez, na których opierał się świat nowożytny: „Tezy o możliwości racjonalizowania świata i społeczeństwa za pomocą nauki, tezy o nieokreślonym postępie historycznym i tezy o demokracji liberalnej jako rozwiązaniu każdego problemu społecznego”⁴³. Kryzys nowożytności jest w dużym stopniu świadomością oczywistości, że nie zrealizował się żaden z tych dogmatów, że żadne z tych przewidywań nie przeszkodziło temu, aby nowożytność – w sposób szczególnie wiek XX – stała się najbardziej barbarzyńskim i krwawym okresem w dziejach świata. To o zmierzchu nowożytności chrześcijanie zostali poddani najbardziej okrutnym prześladowaniom w całej historii⁴⁴.

Pytanie podstawowe dotyczy relacji istniejącej między nowożytnością a ponowożytnością, tzn. czy ponowożytność jest anty-nowożytnością lub po-nowożytnością, albo tylko przeznaczeniem nowożytności i jej rozpadem⁴⁵. Ponowożytność rozumiana jako protest przeciw nowożytności jest kojarzona w przestrzeni politycznej i społecznej z myślą neokonserwatywną i oznacza zasadniczo wysi-

⁴² Por. E. Biser, *Glaubensprognose: Orientierung in postsäkularistischer Zeit*, Graz-Wien-Köln 1991, s. 36.

⁴³ G. Mucci, *La postmodernità buona*, *La Civiltà Cattolica* 1/1997, s. 435.

⁴⁴ Por. A. Soccì, *I nuovi perseguitati. Indagine sulla intolleranza anticristiana nel nuovo secolo del martirio*, Casale Monferrato 2002.

⁴⁵ Por. A. Kobyliński, *Modernità e postmodernità. L'interpretazione cristiana dell'esistenza al tramonto dei tempi moderni nel pensiero di Romano Guardini*, Roma 1998, s. 51-52.

łek, aby naprawić błędy ducha nowożytnego. W tym przypadku ponowożytność wyraża głębokie zakłopotanie wobec kultury nowożytnej, ale jednocześnie nie jest zdolna do tego, aby się określić pozytywnie. Dlatego swoją tożsamość odnajduje w negacji paradygmatu nowożytnego. Ponowożytność, rozumiana jako sprzeciw wobec epoki minionej może oznaczać także krytykę podstawowych kategorii kultury klasycznej: osoby, wartości obiektywnych, natury ludzkiej. Zastępując pojęcia metafizyczne metaforami estetycznymi, powraca się od racjonalności do uczuciowości i od filozofii do mitologii. W konsekwencji tolerancja staje się jedyną cnotą, która traci swoje znaczenie oświeceniowe i zyskuje nowe – możliwość działania zgodnie z kryterium przyjemności, bez jakiegokolwiek odniesienia do prawdy obiektywnej.

Jeśli ponowożytność interpretuje się jako przekraczanie i przewycięzanie nowożytności, a nie bunt przeciw niej, to można ją utożsamić z pewną formą postliberalizmu zgodnego z podstawowymi treściami epoki nowożytnej. Natomiast ponowożytność widziana jako rozpad nowożytności, nie jest jej przewycięzeniem, ale jedynie nihilistycznym zakończeniem. W tym przypadku człowiek ponowożytny nie jest człowiekiem nowym względem człowieka nowożytnego, ale jedynie człowiekiem nowożytnym postarzałym i zmęczonym. Ojcem takiej ponowożytności jest Fryderyk Nietzsche. Swoim stwierdzeniem „Bóg umarł” ogłosił on ewangelię postmodernistyczną o nadejściu nihilizmu. W perspektywie autora *Also sprach Zarathustra*, nihilizm oznacza „rzeczywistość, w której brakuje celu; brakuje odpowiedzi na pytanie: dlaczego? Najwyższe wartości przestają być wartościami”⁴⁶.

* * *

Wydaje się, że dzisiaj nie ma większego znaczenia pytanie, czy jesteśmy już ponowożytni, czy też żyjemy ciągle w epoce nowożytnej. Dokładnej periodyzacji naszego czasu dokona dopiero przyszłość. Natomiast bardzo ważna jest świadomość klimatu duchowego naszej epoki historycznej i wyzwań, jakie stawiają przed nami główne prądy myślowe. Myśl chrześcijańska powinna traktować

⁴⁶ F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1887-1888*, Roma-Bari 1985, s. 215.

z uwagą te treści ponowożytności, które są próbą przewyciężenia błędów paradygmatu nowożytnego. Natomiast nie ulega wątpliwości, że zdecydowanego sprzeciwu wymaga ponowożytność rozumiana jako nihilizm, jako pochwała tymczasowości i przemijalności.

Gdy chodzi o nowożytność, chrześcijaństwo powinno podkreślać jej niewątpliwe zdobycze: dowartościowanie podmiotu, rozwój techniczny i podniesienie poziomu życia, zwrócenie uwagi na prawa człowieka i prawo do wolności religijnej. Natomiast wyraźny sprzeciw budzi podstawowe przesłanie oświecenia z jego naturalną wizją moralności i religii. Nie wolno zapominać, że w perspektywie koryfeuszy oświecenia drogie nam pojęcia – jak wolność sumienia, prawa człowieka czy godność osoby – stają się „manifestacją buntu i niezależności. Nie są elementami ładu Bożego, ale hasłami anarchicznej rewolucji”⁴⁷. Przed myślą chrześcijańską stoi zatem zadanie, aby wbrew paradygmatom oświeceniowym głosić prawdę antropologiczną, że człowiek nie jest ontologicznie samowystarczalny, a jego historia może mieć swoje wypełnienie tylko w czymś, co ją przekracza⁴⁸.

ks. Andrzej KOBYLIŃSKI

⁴⁷ P. Lisicki, *Prawda Kościoła a dziedzictwo oświecenia*, w: A. Kobyliński (red.), *Wdzięczność i nadzieja. Kościół katolicki w Polsce na przełomie tysiącleci*, Płock 2000, s. 36.

⁴⁸ Por. G. Mucci, *La coscienza antilluministica dei cattolici*, *La Civiltà Cattolica* 1/1996, s. 22.