

Ignacy Bokwa

Wiara i kultura : oświeceniowe korzenie kryzysu ich relacji

Studia Theologica Varsaviensia 48/1, 13-37

2010

Artykuł został 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.

IGNACY BOKWA

WIARA I KULTURA: OŚWIECENIOWE KORZENIE KRYZYSU ICH RELACJI

Pomimo wielu starań Kościoła katolickiego o właściwą relację między wiarą a kulturą, wyrażających się w wypowiedziach papieży, poczynając od Leona XIII a kończąc na Benedykcie XVI, wydaje się, że proponowana i kultywowana przez nich otwartość na świat współczesnej kultury napotyka na jego podskórny opór i nieufność¹. Stwierdzenie to nie dezawuuje bynajmniej licznych przykładów wrażliwości szeroko pojętego systemu kultury początku XXI wieku na pierwiastki chrześcijańskie czy ogólnie rozumiany wymiar religijny. Przesadą byłoby jednak twierdzenie, iż relacja wiary i kultury świeckiej układa się bezproblemowo. Stąd też teza niniejszego artykułu: istotne znaczenie dla problematyzacji odniesień pomiędzy szeroko rozumianą kulturą świecką a kulturą chrześcijańską, w której dominujące znaczenie ma wiara w trójjedynego Boga objawionego w Jezusie Chrystusie, ma europejskie Oświecenie, które przyniosło ze sobą nowy obraz człowieka i nową wizję jego życiowych celów, stawiających pod znakiem zapytania antropologiczną koncepcję chrześcijaństwa. Zadaniem niniejszego opracowania jest jedynie wskazanie na te elementy treściowe Oświecenia, które doprowadziły do wywierających swoje wpływy także w dobie obecnej napięć w interesującej nas relacji kulturowej. Z konieczności zostanie pominięta reakcja kultury chrześcijańskiej na ideologię Oświecenia, co może sprawiać wrażenie pewnej jednostronności w ocenie zaistniałej sytuacji. Wyjaśnieniem takiego rozwiązania

¹ Por. W. Kawecki, *Kościół i kultura w dialogu (od Leona XIII do Jana Pawła II)*, Kraków 2008.

jest fakt zaistnienia czynników kształtujących w nowy sposób relację wiary i kultury po stronie twórców Oświecenia. Opracowanie nie rości sobie prawa do wyczerpania licznych i skomplikowanych zagadnień, lecz w swoim zamiarze ma stanowić pomoc w zrozumieniu aktualnych trudności na polu relacji wiary i kultury w ich historycznej etiologii.

1. DUCHOWE PODŁOŻE OŚWIECENIA

U początków będącej duchowym matecznikiem Oświecenia nowożytności stoi bez wątpienia René Descartes (*1596). Do końca swego życia pozostał wierzącym katolikiem. Nie przeszkadzało mu to jednak stosować zasady *Dubito, ergo sum* również w odniesieniu do prawd wiary. Zdolność stawiania podstawowych pytań, dotyczących wszystkiego, co istnieje, również Boga, potwierdza ludzką zdolność do myślenia. Dlatego druga zasada Kartezjusza brzmi: *Cogito, ergo sum*. Myślenie i powątpiewanie potwierdzają ludzką wolność i godność.

Voltaire (*1694) był jednym z prominentnych pisarzy i myślicieli Oświecenia, a także orędownikiem Wielkiej Rewolucji Francuskiej. W imię wszechwładnego i wszechobecnego rozumu odrzucał on Boga jako wytłumaczenie świata i jego praw. Owszem, można wierzyć w Boga, który stworzył świat. Nie jest On już jednak Bogiem biblijnym, który stworzył świat. Dla Voltaire'a Bóg jest co najwyżej zegarmistrzem, który powołał do istnienia i nakręcił mechanizm świata, odwiecznym matematykiem, genialnym inżynierem, lecz losy tego świata toczą się bez Niego. Taki deistyczny obraz świata oznaczał pożegnanie z wykreowanym przez Biblię ideałem Boga. Voltaire'owski Bóg nie stoi już ponad stworzeniem, lecz obok niego, jako bierny widz. Jego mocą jest rozum. Dlatego nie stawia On myśleniu żadnych granic, używając rozumu dla poprawienia jakości życia na ziemi².

Joseph Ratzinger przedstawia przemiany historyczne w Europie jako istotny faktor nowożytnego przełomu. Dla naszego kontynentu i jego dziejów jest istotną datą 1453 r., kiedy Turcy zdobyli Konstantynopol.

² Por. K. Besemer, *Unterwegs ins 21. Jahrhundert. Stationen auf dem Weg von der Moderne in die Postmoderne. Historisch, literarisch und theologisch betrachtet*, Aachen 1998, s. 17-32.

Chrześcijańsko-grecka kultura „europejska” Bizancjum znalazła się tym samym w swoim stadium końcowym. Moskwa stała się nowym centrum owej drugiej Europy, która rozszerzyła swoje granice w kierunku Wschodu. Spora część świata germańskiego oderwała się od Rzymu i stworzyła nową postać oświeconego chrześcijaństwa, które podzieliło „Zachód” zgodnie z linią kulturowego podziału. Od tego momentu zaistniały na dobre dwa różne światy myślenia i postępowania. Podział ten utrzymał się do czasów obecnych.

Innym – istotnym dla przeważnie łacińskiej kultury europejskiej – wydarzeniem kreującym klimat dla zmian w kierunku Oświecenia było odkrycie Ameryki. Granice Starego Kontynentu otworzyły się na nowy geograficznie i kulturowo świat z drugiej strony oceanu. Również Ameryka staje się rodzajem poszerzonej Europy, jej „kolonią”. Wielka Rewolucja Francuska i zaburzenia polityczno-gospodarczej równowagi w Europie umożliwiły Ameryce uzyskanie statusu podmiotowego.

Ważnym, zwłaszcza w wymiarze symbolicznym, przełomem istotnym dla duchowego kształtu Europy była Wielka Rewolucja Francuska. Poczynając od późnego średniowiecza Sacrum Imperium ulegało dalszemu osłabieniu. Dopiero jednak teraz nastąpił rozpad także tych duchowych ram, bez którego to procesu niemożliwym byłoby powstanie Europy w jej dzisiejszym kształcie. Wydarzenia we Francji dowiodły, że jest możliwym odrzucenie sakralnego zakotwiczenia dziejów i egzystencji państwa: dzieje nie odbijają już w sobie formującej je Bożej idei, a państwo daje się pojmować czysto po świecku, bazując na racjonalności i woli obywateli. Bóg i Jego wola zyskują walor mitu, stając się rzeczą zupełnie prywatnej decyzji. W jej podjęciu pomaga rozum, dla którego Bóg nie jest jednoznacznie poznawalny. Religia i wiara zostają przeniesione w sferę uczucia, nie mającego nic wspólnego z rozumem. Na przełomie XVIII. i XIX. wieku dokonuje się, zdaniem J. Ratzingera, głębokie pęknięcie wiary, którego powagę dostrzegają w coraz większym stopniu czasy współczesne. Jest to podział na „chrześcijan” i „świeckich”, przebiegający w środowiskach protestanckich Europy bez takiego głębokiego wstrząsu, jaki nastąpił w środowisku

katolickim, jako że protestanci dali – przynajmniej początkowo – o wiele więcej miejsca i posłuchu oświeconym i liberalnym ideom³.

Tzw. Wielka Rewolucja Francuska, oprócz rozwoju przemysłu i cywilizacji, była istotnym czynnikiem określającym duchowe oblicze XIX w. w Europie. Z ogromną siłą zerwała ona całkowicie z przeszłością, niszcząc uważane za dane przez Boga instytucje, takie jak królestwo Francji czy dawne formy lenna. Wiek XIX wyciągnął z Wielkiej Rewolucji Francuskiej wszystkie możliwe wnioski, przewyższając wszelkie tendencje i próby opóźnienia tych zmian czy też przywrócenia dawnego porządku. Swoimi korzeniami rewolucja ta sięga do myślicieli Oświecenia, którzy w XVII i XVIII wieku, nawiązując do tradycji kartezjańskich, odważnie postawili człowieka w centrum świata i myślenia. Człowiek miał pierwszeństwo przed wszelką historią, na pierwszy plan wysuwała się osobista biografia jego życia jako istoty myślącej, podejmującej wyzwanie stawiane przez istnienie tu i teraz, w aktualnych warunkach życia, bez szczególnego uwzględnienia problematyki tego, co będzie po jego śmierci. W taki sposób dokonał się proces przeciwstawienia sobie rozumu i historii. Oznaczało to, że jedyną instancją zdolną osądzać wszystko jest rozum, i to tak, że może on występować przeciwko wszelkim odziedziczonym tradycjom i instytucjom, stanowiąc trybunał rozstrzygający o słuszności bądź niesłuszności przedkładanych racji. Miało to kapitalne znaczenie dla rychłego starcia, do jakiego doszło między coraz bardziej świadomym siebie człowiekiem a światem przekazanej przez tradycję wiary, z jej instytucjami i autorytetami. Procesom tym sprzyjały specyficzne warunki polityczne we Francji powodujące, że owe próby elementarnego uwalniania się od wszelkich więzów autorytetu i tradycji, pomimo przywołujących do rozsądku tragicznych wydarzeń w ojczyźnie rewolucji, w różnym wprawdzie stopniu, jednak rozszerzyły się w całej Europie. Nie chodziło tu bynajmniej o podziw wykształconych warstw dla wolnościowych idei z 1789 r. Problem polegał bowiem na tym, że od tego pamiętnego wydarzenia nie było już niczego, czego by nie można było

³ Por. Joseph Kardinal Ratzinger, *Werte in Zeiten des Umbruchs. Die Herausforderungen der Zukunft bestehen*, Freiburg-Basel-Wien 2005, s. 73-76.

zakwestionować, co byłoby oczywiste czy bezwarunkowo obowiązujące. Polityczne trzęsienie ziemi we Francji dosięgło wszystkie trony królewskie i książęce w całej Europie, docierając aż do Ameryki Łacińskiej. Wprawdzie monarchia mogła się w pewnym stopniu odrodzić, głównie za sprawą Napoleona, który po części wzmocnił znaczenie niektórych monarchów. Po jego upadku i ustanowieniu nowego porządku na Kongresie Wiedeńskim (1814-15) połączyli się oni w idei polityki restauracyjnej, mającej na celu powrót do stosunków sprzed rewolucji. Na krótko udało się zahamować niepomyślny bieg zdarzeń. Pozostało jednak przekonanie, że państwo jest instytucją ograniczającą swobody obywateli. Wyzwolone przez rewolucję tendencje emancypacyjne i liberalne zaznaczyły swój wpływ w prawodawstwie dotyczącym porządku gospodarczego i społecznego. W praktyce oznaczało to osłabienie bądź likwidację przepisów odnoszących się do cechów i handlu, a do powstania zreszeń celnych, do uwolnienia chłopów i reformy armii, do intensyfikacji wysiłków na rzecz kształcenia i wychowania. Kościół został pozbawiony monopolu na wychowanie, którym musiał się podzielić z instytucją demokratycznego państwa. Nowe idee wykorzystywano w celu przyspieszenia procesu modernizacji, żywiąc złudną nadzieję, iż pozwoli to nie dostrzec zawartych w tychże ideach konsekwencji politycznych. Jednocześnie zakładano i wspomagano Kościoły krajowe jako struktury podległe państwu i finansowane przez nie – obojętnie czy protestanckie czy też katolickie. W ten sposób nowa forma państwa usiłowała sobie podporządkować widzialną organizację Kościoła, utrzymując poddanych w ryzach i próbując legitymizować swoją władzę⁴.

2. IDEOWE ZREBY EUROPEJSKIEGO OŚWIECENIA: NOWY OBRAZ CZŁOWIEKA

Oświecenie przyniosło ze sobą idee wolności i samodzielności, będąc pierwszą formacją w historii kultury, która swoje normatywne pod-

⁴ Por. M. Weitlauff, *Kirchentreue und –entfremdung. Ein Rückblick auf das 19. Jahrhundert*, w: Amery, s. 25-36.

stawy przyniosła ze sobą, rezygnując w ustalaniu swojej tożsamości z odwołania się do religijno-metafizycznych pewników i niepodważalnych tradycji. Niekwestionowanym celem i motywem osiąganego w XVIII wieku swój szczyt rozwoju Oświecenia jest uwolnienie od wszelkich autorytetów, tradycji i instytucji, które nie były w stanie zmierzyć się z wymogami jedyne i najwyższego trybunału, za jaki uznano rozum. Jeden z duchowych ojców Oświecenia, Immanuel Kant, w swoim artykule, zamieszczonym w grudniowym wydaniu (z 1784 roku) czasopisma „*Berlinische Monatsschrift*” tak oto zdefiniował motto Oświecenia: „Oświecenie jest wyjściem człowieka z jego zwinionej przez niego samego niedorósłości. Niedorósłość jest nieumiejętnością posługiwania się własnym rozsądkiem bez kierownictwa kogoś innego. Taka niedorósłość jest zwiniona przez zainteresowanego wtedy, kiedy przyczyna tego stanu rzeczy tkwi nie w braku rozsądku, lecz w braku zdecydowania i odwagi posługiwania się tymże rozsądkiem bez kierownictwa kogoś innego”⁵. Oświecenie dawało więc poszczególnym osobom odwagę do samodzielnego myślenia, do przejmowania odpowiedzialności za siebie i do samourzeczywistnienia. Człowiek ma wreszcie stać się sobą. Taka postawa zaznaczyła się szczególnie wyraziście we Francji, zwracając ostrze krytyki przeciwko religii. Probierzem prawdziwości wypowiedzi stanie się odtąd ogólnie dostępne doświadczenie. Najwyższą instancją odpowiedzialnego stylu życia, budzącą zaufanie orientacji w stosunku do świata, stanie się odtąd rozum. Stąd też najważniejszymi celami, godnymi człowieka oświeconego i wyzwolonego, stały się w tamtym czasie: suwerenne dysponowanie subiektywnym światem wewnętrznym, narastające opanowanie naturalnego środowiska życia oraz zniesienie nieuzasadnionych rozumowo relacji władzy w świecie życia społecznego, w którym powinna pozostawać przestrzeń dla indywidualnego kształtowania bytu ludzkiego. Były to obietnice rozumu, które miały się urzeczywistnić wraz z przyznaniem mu naczelnego miejsca.

⁵ I. Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, cyt. za: E. Bahr (Hg.), *Was ist Aufklärung? Thesen und Definitionen*, Stuttgart 1984, s. 9.

Choć Oświecenie było krytycznie nastawione do mitów, to jednak samo nie ustrzegło się przed stworzeniem własnych mitów. Były to mity wolności, równości i pojednania ludzi między sobą. Nad wszystkim górował mit postępującego urzeczywistnienia powyższych celów. Mity te były motorem napędzającym ruchy społeczne i polityczne: humanizm i liberalizm, socjalizm i marksizm. Przyczyniły się one do niwelowania różnic i konfliktów pomiędzy społeczeństwem stanowym i feudalną kulturą a dynamicznie tworzącym się od podstaw centrum rynku i procesu podziału pracy. Różnice te ulegały rozwodnieniu, osłabieniu i przetworzeniu we wzajemne współlistnienie. Nauki społeczne nazywają ten wielopłaszczyznowy i skomplikowany proces mianem „modernizacji”. Składają się nań rozwój rynku, podział pracy, gospodarka pieniężna, technologia i nauka. Wzajemne oddziaływanie tych czynników doprowadziło do powstania społeczeństwa industrialnego, które zastąpiło dotychczasową formę życia społecznego, jaką było feudalne społeczeństwo agrarne. Modernizacja zawiera w sobie technologiczne wysiłki na rzecz racjonalizacji procesu produkcji i zbytu towarów i usług, a także głęboko sięgające przemiany pracy i jej organizacji. W efekcie prowadziło to do przemiany społecznego charakteru ludzi i ich osobistych biografii, stylu życia i miłości, struktury wpływów i władzy, form politycznego nacisku i uczestnictwa, sposobu postrzegania i rozumienia rzeczywistości⁶. Proces ten ma jednak swoje Janusowe oblicze. Wprawdzie dzięki bezprzykładnej produkcji i konsumpcji więcej ludzi niż kiedykolwiek w historii otrzymało realną szansę „użycia życia”, to jednak wraz z tymi przemianami nie zostały jedynie przecięte więzy feudalnego wyzysku i ucisku, lecz zniszczone wartości religijne i kulturowe, nadające egzystencjalne poczucie oparcia i sensu. Stosunkowo wcześniej dały znać o sobie głębokie aporie Oświecenia: emancypacja i samotność, otwarcie i utrata, wielość i dowolność. Posługujący się na własną odpowiedzialność swoim rozumem podmiot nie tylko jest uprawniony, ale wręcz skazany na to, by samodzielnie ustalać kierunek i nadawać sens swojemu życiu, okre-

⁶ Por. U. Beck, *Von der Vergänglichkeit der Industriegesellschaft*, w: U. Beck u. a., *Politik in der Risikogesellschaft. Essays und Analysen*, Frankfurt am Main 1991, s. 37.

ślać miary swojego działania i *telos* kultury. Społeczne instytucje będą odtąd trawione niepewnością i trudno definiowalną otwartością. Życie społeczne przybierze formę ustawicznego eksperymentu, którego ryzyko stanie się przewidywalne w takim stopniu, w jakim rozum będzie pełnił w stosunku do niego funkcję krytyczną.

Rozum staje się w okresie Oświecenia synonimem postępu, zaś sterowany rozumem postęp ma oznaczać w praktyce rozszerzenie zakresu wiedzy o zależnościach i związkach występujących w świecie przyrody oraz wykorzystanie tychże związków dla lepszego kształtowania świata. Postęp nie jest naturalną odmianą ewolucji, gdyż jego siłą nośną i motorem napędowym jest autonomiczny podmiot, podporządkowujący sobie naturę według własnego pomysłu. Centralnym impulsem Oświecenia będzie próba przemiany nastawienia do czasu i dziejów. Nowoczesna świadomość czasu nie wyczerpuje się jedynie w ramach teologiczno-teleologicznej interpretacji tego wymiaru jako zbawienia, lecz o wiele bardziej postrzega bieg świata jako widownię ludzkiego samourzeczywistnienia.

Oświecenie jako pierwsze odkryło potrzebę czasu. Rozum znalazł się w zapóźnieniu, które należy jak najszybciej nadrobić, aby rozsądek i wiedza zastąpiły wiarę i Kościół. W tym celu jest rzeczą konieczną uruchomienie wszystkich sił postępu, czyli przyspieszenie procesu zdobywania wiedzy i jej praktycznego zastosowania. Na początku zainteresowanie czasem dotyczyło głównie nadrobienia tego, który został utracony, lecz wkrótce przeniosło się ono na przyszłość, jako że żadna terażniejszość nie mogła stać się wypełnieniem rzeczy. Rodził się optymizm pozwalający sądzić, że wszystko jest możliwe, byle tylko człowiek dysponował wystarczającą ilością czasu. Definicja wszelkich rzeczy i relacji musiała uwzględniać ich zmienność, czyli zdolność przemiany, nawet tam, gdzie na czele stawała trwałość i stabilność. Nie uchroniły się przed takim sposobem traktowania ani filary instytucji państwa, ani też instytucja małżeństwa. Nowoczesne prawo stanowione daje możliwość nowelizacji ustaw czy uchwał, zaś małżeństwo można rozwiązać w majestacie prawa, zanim uczyni to śmierć partnera.

3. SPOŁECZNO-KULTUROWE SKUTKI OŚWIECENIA

Oświeceniowa nowoczesność jest nade wszystko epoką przyspieszonych zmian. Te ostatnie istniały zawsze, w każdej epoce historycznej, powodując schyłek jednych epok, a następowanie innych. W nowoczesności wszystko podlega coraz to szybszym zmianom, szybszym, niż można by się tego spodziewać. Okresy stają się coraz krótsze i przybywa czynników nieprzewidywalnych, których nie sposób domyśleć się na podstawie doświadczenia. Dochodzi do definicji takich rytmów i przebiegów czasowych, których nie da się żadną miarą wyprowadzić z naturalnych przemian czasu czy następujących po sobie pokoleń⁷. Peter Sloterdijk mówi w tym kontekście nawet o „kinetycznej utopii”, której podstawowym pojęciem jest pojęcie „postępu”, czyli o rozszerzenie i pozbawienie wszelkich granic ludzkiego ruchu, który nie może ustać, zanim nie zostanie rozpoznane to, co lepsze od tego, co aktualnie istniejące i zanim to, co lepsze, nie zajmie miejsca tego, co aktualnie istniejące.

R. Münch rozważa proces funkcjonalnej dyferencjacji współczesnych systemów społecznych⁸. Postęp naukowo-techniczny doprowadził do niespotykanego w dziejach ludzkości rozszerzenia obszaru wpływu człowieka na jego naturalne środowisko życia. Skutkiem tego zjawiska jest wzrost komplikacji sterowania właściwych dla struktur społecznych procesów. W społeczeństwie wytworzyły się wewnętrzne jednostki funkcjonalne, wyspecjalizowane w wypełnianiu określonych, życiowo doniosłych dla tej społeczności zadań, np. gospodarka, administracja, oświata, opieka zdrowotna. Dzięki tym jednostkom staje się na nowo możliwa koordynacja i optymalizacja działań zmierzających ku utrzymaniu społecznej całości. Nowoczesne społeczeństwa są społeczeństwami podzielonych kompetencji. Gospodarka odpowiada

⁷ Por. R. Koselleck, *Fortschritt und Beschleunigung. Zur Utopie der Aufklärung*, w: *Der Traum der Vernunft. Vom Elend der Aufklärung*, Bd. I, Darmstadt-Neuwied 1985, s. 88.

⁸ Por. R. Münch, *Die Struktur der Moderne. Grundmuster und differentielle Gestaltung des institutionellen Aufbaus der modernen Gesellschaften*, Frankfurt am Main 1984.

za zapewnienie fizycznej egzystencji, państwo przejmuje obowiązek prawnego porządku życia społecznego, zaś rodzina służy zaspokojeniu prywatnych potrzeb, w tym potrzeby międzyludzkiej bliskości i poczucia bezpieczeństwa. Następujące w ramach poszczególnych jednostek funkcjonalnych procesy są podporządkowane odpowiednio specyficznym prawom własnym. Rozwój takiej wewnętrznej racjonalności zgadza się z „interpretacją” różnych systemów częściowych. Dzięki temu systemy częściowe mogą się wzajemnie porozumiewać, co przy okazji chroni przed prowadzącą do stagnacji i izolacji jednostronnością: nie może dojść do wyłącznej ekonomizacji gospodarki, polityzacji polityki czy prywatyzacji rodziny. Miast tego poszczególne dziedziny wzajemnie się przenikają i uzupełniają – dotyczy to przede wszystkim ekonomii, polityki i kulturowego wymiaru społeczeństwa. Z tej racji istnieją rynek kultury i przemysł kultury, w polityce ważną rolę odgrywają niedobory finansowe, a swoją władzę zaznaczają czynniki ekonomiczne. Kultura podlega procesom komercjalizacji, zaś ekonomia – procesom polityzacji. Oddziałując na siebie i zazębiając strefy wpływów, poszczególne systemy częściowe prowadzą do zaistnienia subsystemów. I tak sektor „Szkoła i oświata” jest współtworzony przez takie systemy częściowe jak rodzina, państwo i kultura, pojawiając się w miejscu przecięcia strefy wpływów wymienionych systemów częściowych.

Skutkiem funkcjonalnego zróżnicowania społeczeństwa jest zastąpienie dotychczasowej, stanowej struktury, charakterystycznej dla społeczeństwa przednowoczesnego, strukturą funkcjonalną. Przynależność podmiotu do danego stanu społecznego staje się najpierw członkostwem danej klasy, po czym następuje przypisanie do częściowego systemu funkcjonalnego, działającego zupełnie inaczej niż wcześniejszy system klasowy. Nowa struktura powoduje zarzucenie dawnego podziału, sprawiając, iż system funkcjonalny np. w sektorze szkolnictwa stawia obok siebie burżuazyjnego profesora uniwersytetu i podlegające obowiązkowi szkolnemu dziecko robotnika. Konkretna osoba nie przynależy już ściśle do jednej tylko klasy, lecz z powodzeniem może uczestniczyć w wielu z nich. Nowa zasada integracji społecznej mówi o włączeniu, inkluzji wszystkich we wszystkie systemy. Prowadzi to do zróżnicowania i wzbogacenia wzajemnych kontaktów oraz wymia-

ny. Inkluzja ta skutkuje jednak zastąpieniem jednego, powszechnie obowiązującego systemu wartości i norm, typowego dla kolektywnej tożsamości przednowoczesnego społeczeństwa, wieloma systemami.

Wspomniany już R. Münch twierdzi ponadto, że nowożytny proces racjonalizacji doprowadził do zastąpienia zamkniętego, religijno-metafizycznego obrazu świata, który stopniowo demontował, daleko posuniętą kulturą świecką⁹. Współczesne społeczeństwa nie dysponują więc spójnym, wyznaczającym ich tożsamość i jedność obrazem świata. Świadomość kolektywna nie jawi się dziś jednostce jako horyzont odniesienia i świadek tradycji, z której indywiduum mogłoby bez trudu wyprowadzić swoją tożsamość. Kolektywna tożsamość zakorzenia się obecnie w formalnych uwarunkowaniach procesów komunikacji, oddziaływania na wolę i podejmowania decyzji. W tym kontekście religia nie odgrywa już roli pierwszorzędного źródła i punktu odniesienia, lecz może stanowić co najwyżej motyw zainteresowania czy podsunąć interesujący impuls. Religii nie przysługuje już oczywista wcześniej funkcja uwiarygodnienia czy uzasadnienia. Podstawowe wartości i normy nowoczesnego systemu społecznego stają się coraz bardziej formalne, otrzymując legitymację ze strony konkurujących ze sobą grup i indywiduów, które na drodze konsensusu i racjonalnej analizy dyskursywnej ustalają poziom i zakres obowiązywania poszczególnych norm. Tym samym społeczeństwo „komunikujące” różni się wyraźnie od wszelkich totalitarnych, harmonizujących czy integralistycznych porządków władzy, uznając coraz pełniej faktyczną heterogenność i złożoność procesów społecznych¹⁰.

Oświecenie w niekwestionowany sposób przyczyniło się do rozwoju cywilizacji, dając prymat rozumowi kierującemu podporządkowaniem otaczającego go świata człowiekowi. Oświecenie i modernizacja nie pozostają jednak wyłącznie w harmonijnym odniesieniu, gdyż nie brakuje w tej relacji napięć, pęknięć i niekonsekwencji. Postęp cywilizacyjny ma swoje negatywne skutki, jak choćby wykorzystanie surow-

⁹ Por. R. Münch, *Die Kultur der Moderne*, 2 tomy, Frankfurt am Main 1986.

¹⁰ Por. R. Münch, *Dialektik der Kommunikationsgesellschaft*, Frankfurt am Main 1991.

ców nieodnawialnych, zatrucie i zniszczenie naturalnego środowiska życia człowieka czy zanikanie kulturowych światów sensu. Nie stawia się już pytania o „istotę” rzeczy, zjawiska czy osoby, ale o przydatność, „funkcjonalność”. Zasadzona na racjonalności praktyka ma charakter władzy: badania naukowe rozwijają się w celu panowania dzięki poznaniu i wiedzy oraz intensyfikacji procesu przetwarzania świata widzialnego. Człowiek powiększa swoją sferę posiadania i to kształtuje jego styl życia, wyrażający się formułą: pracować wiele, aby na więcej móc sobie pozwolić.

Liczne opracowania socjologiczne krytycznie odnoszą się do przyjmującego postać władzy i mającego obiektywizujący charakter dyktowanego przez rozum pryncypium panowania człowieka nad światem, czyniąc go odpowiedzialnym za patologie nowoczesności. M. Horkheimer i T.W. Adorno poddali krytyce zjawisko instrumentalizacji rozumu uznając, że w ostatecznym wymiarze prowadzi ono do zniewolenia człowieka¹¹.

Zarówno podmioty jak i systemy społeczne kierują się jednym celem, którym jest utrzymanie podporządkowanego charakteru życia społecznego. Podobnie jak naturalne środowisko życia człowieka, jego społeczne warunki życia zostają tak ukształtowane, by służyły reprodukcji życia indywidualnego i społecznego. Wzorzec podporządkowania natury wymogom trybunału rozumu zostaje odwzorowany w społecznej strukturze życia. Daje się to zauważyć choćby na przykładzie zniekształcenia relacji międzyludzkich przez gospodarczy wyzysk, fuzje poszczególnych przedsiębiorstw i firm, prowadzące do powstania coraz to większych struktur i dające przykrywkę do masowych zwolnień. Społeczeństwo zostaje poddane drastycznemu procesowi racjonalizacji w odwołaniu do imperatywu wzrostu ekonomicznego i biurokratycznej organizacji. Dyktat rozumu powoduje, że ludzka osoba zostaje bezdusznie zaplanowana i spożytkowana dla dobra interesu posiadania i zysku, w ramach całościowego systemu społecznego. Rozumny podmiot ludzki zostaje zgnieciony przez podyktowane bez-

¹¹ Por. M. Horkheimer, T.W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Frankfurt am Main 1979; M. Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, Frankfurt am Main 1985.

względny rozumem naciski natury rzeczowej. Kapitalistyczna ekonomia, państwowa biurokracja i technokratyczna ideologia wprawiły w ruch ogromny potencjał zniszczenia, którego ofiarą padły przekazane przez tradycję kulturowe wzorce wartości i obrazy świata, ekologiczna równowaga, w końcu zaś sam podmiot¹². Zapoczątkowana przez Oświecenie modernizacja jest epokowym procesem przemian, które w Europie zachodniej zaczęły się najpóźniej w XVI wieku i swoim zasięgiem, w różnym stopniu, objęły cały świat. W pewnym znaczeniu mamy tu do czynienia z „uzachodnieniem” i europeizacją świata.

4. ZRÓŻNICOWANA INTERPRETACJA KULTUROWYCH PRZEMIAN ZAINICJOWANYCH PRZEZ OŚWIECENIE W ODNIESIENIU DO KULTURY CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

N. Elias interpretuje oświeceniowo-nowoczesny proces cywilizacji w aspekcie psycho- i socjogenetycznym i dochodzi do wniosku, że jako długotrwale działający jest to proces samoudomowienia człowieka i jego świata¹³. Racjonalność określała nowoczesność przy pomocy dwóch kryteriów: ilości i kontroli. Nie chodzi tu tyle o przestrzeganie przez podmiot jedynie logicznych reguł, lecz o wiele bardziej o uwzględnianie społecznych uwarunkowań i oczekiwań, jak też o opanowanie spontanicznych reakcji i naturalnych popędów.

Auguste Comte i Max Weber prezentują zgoła przeciwne interpretacje stanowiącego ideologiczną bazę nowoczesności Oświecenia z socjologicznego punktu widzenia. Comte interpretował rozwój ludzkiego ducha jako następstwo trzech okresów: teologicznego, metafizycznego i pozytywnego. Oświecenie zacieśniło zakres ludzkiej wyobraźni, prowadząc przez zatrudnienie wielkich rzesz ludzi do zaniku ery prowadzenia wojen. W pozytywnym okresie ludzkości socjologowie przejmą społeczną i moralną kontrolę nad ludźmi i tak powstanie nowa odmia-

¹² Por. H. Hesse, *Vernunft und Selbstbehauptung. Kritische Theorie als Kritik der neuzeitlichen Rationalität*, Frankfurt am Main 1984.

¹³ Por. N. Elias, *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*, 2 tomy, Frankfurt am Main 1980.

na kapłaństwa. Sam Comte rozumiał siebie jako arcykapłana nowej, powszechnej religii – *humanité*, co można tłumaczyć zarówno jako „ludzkość”, jak i „człowieczeństwo”¹⁴. Na miejsce dotychczasowej wiary Comte postawił nową wiarę, którą była wiara w ludzki rozum i jego zdolność poznawania praw rządzącym światem i wykorzystywania ich celem racjonalnego kształtowania działania, jak miało to miejsce w naukach przyrodniczych i technice. Comte nie rozróżniał przy tym pomiędzy porządkiem moralnym a naturalnym, pojmując społeczeństwo jako rzeczywistość tworzoną przez uporządkowane związki naturalne, które człowiek oświecony sobie uświadamia i które potrafi wykorzystać dla swoich zamiarów.

Pozostający pod wpływem F. Nietzschego Max Weber odrzucił tę optymistyczną perspektywę nowej religii rozumu i w postępie procesu racjonalizacji upatrywał narastającego rozdziału pomiędzy nauką a religią. Jego zdaniem racjonalno-empiryczne poznanie i odczarowanie świata, a także przemiana tegoż świata w kauzalny mechanizm prowadzą nieuchronnie do napięcia, którego ostrze kieruje się przeciwko roszczeniom etycznego postulat. Postulat ten wymaga, aby świat rozumieć jako rzeczywistość uporządkowaną przez Boga, jako rozumny i obdarzony sensem kosmos. Weber podkreślał, że empiryczne i w pełni matematyczne spojrzenie na świat prowadzi prostą drogą do odrzucenia wszelkiego sposobu rozumienia tegoż świata jako obdarzonego sensem.

Obie te diagnozy powstały w kontekście odrzucenia chrześcijaństwa jako siły poszukującej sensu wewnątrz światowych dziejów. Wiara chrześcijańska, niepodzielnie panująca do tej pory w Europie, miała ustąpić miejsca nowej religii, jaką miała się stać religia rozumu. Dostrzegając umiejscowienie dyskusji na poziomie religii, na którym zasadniczym czynnikiem jest wiara, obaj myśliciele różnią się między sobą co do oceny przyczyn i konsekwencji analizowanego procesu. Dla Comte’a wiara w rozum i ludzkość jest wyrazem postulowanego przez I. Kanta wyjścia z zawińionej przez ludzkość niedorobłości i początkiem epoki dominowanej przez proces emancypacji, nowego, sta-

¹⁴ Por. A. Comte, *Rede über den Geist des Positivismus*, Hamburg 1956, s. 6-12.

bilnego okresu. Inaczej widzi problem Weber: dla niego Oświecenie rozpoczyna proces pozbawiania świata przez nauki szczegółowe owego magicznego czaru, który nadały mu religia i metafizyka, upatrując w nim miejsca dziania się i realizowania sensu. Wskazywał też, że wysiłek ten nie będzie prowadził do Comte'owskiej harmonii, lecz że będzie to ustawiczna „walka bogów”, spowodowana niemożnością uzgodnienia przeciwstawnych sobie koncepcji światopoglądowych¹⁵.

Choć dla wielu badaczy problemu Oświecenie jest synonimem wolności, postępu, emancypacji, uniwersalizacji praw człowieka, oświaty dzięki wiedzy, panowaniem rozumu, to nie brak jednak głosów wskazujących na jego liczne ambiwalencje. Każda ideologia bowiem (a taką jest ponad wszelką wątpliwość Oświecenie), jest – zdaniem F.-X. Kaufmanna – skazana na przemijanie. Podstawowymi pojęciami takiej orientacji terminu są: względność, otwartość na przyszłość, czasowość, pluralność jak również pole napięcia pomiędzy uniwersalnością a partykularnością¹⁶.

Oświecenie jako program jest przyjęciem heglizmu w jego różnych odmianach i odcieniach jako doktryny o urzeczywistniającym się w świecie i dzięki światu absolutnym duchu. Jako projekt stanowi ono całkowite uwewnętrznienie, immanentyzację i uhistorycznienie Boga względnie Absolutu w świecie. Dzieje świata stają się nie tylko sądem tegoż świata, lecz procesem teogonii, stawania się Boga Bogiem, jak sformułował to Ludwig Feuerbach. Dzieje świata to stający się sobą Absolut i absolutna miara dobra i zła. Nie istnieje już żadna różnica pomiędzy ludzkim indywiduum a ludzkością, między nadprzyrodzonością a naturą, Bogiem a światem. Dzieje świata są w swojej istocie o wiele bardziej radykalnie uświatowionym Bogiem. Ponieważ dzieje świata są dla tegoż świata sądem i ostateczną instancją („historia to

¹⁵ Por. F.-X. Kaufmann, *Wie überlebt das Christentum?*, Freiburg-Basel-Wien 2000, s. 78-80.

¹⁶ Por. F.-X. Kaufmann, *Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Analysen*, Tübingen 1989, s. 35-48.

osądzi”), ponieważ dla dziejów liczy się jedynie sukces, osiągnięcie, prawdziwym bogiem nowoczesności jest upragniony sukces¹⁷.

Czerpiąca z idei oświeceniowych etyka jawi się jako autonomiczny wymiar ludzkiej egzystencji, którego można doświadczyć w konkretnych postaciach historycznej realizacji i którego nie sposób odnieść do jakiegokolwiek fundamentu. Przede wszystkim toczy się ustawiczna walka o uwolnienie etyki nawet od podejrzenia jakichkolwiek, choćby najdalszych, związków z religią. Intuicja etyczna, której dziś przypisuje się takie znaczenie, nie gwarantuje w najmniejszym nawet stopniu, że wartości etyczne, które odkrywa i do których się odnosi, zostaną przez wszystkich odczytane i przyjęte w jednakowy sposób. We współczesnych społecznościach już od dawna akceptuje się praktycznie pluralizm wartości, który zresztą na płaszczyźnie politycznej stanowi nie lada problem. Wystarczy bowiem zapytać: w jaki sposób – w warunkach pluralizmu, przy zachowaniu respektu dla przysługujących obywatelom wolności – zapewnić minimalny konsens aksjologiczny, bez którego życie społeczne jest niemożliwe?

Bezpośrednim skutkiem Oświecenia jest we współczesnej kulturze wewnętrzny pluralizm, wyrażający się doświadczeniem różności kultur i ich systemów wartości, poznawanych dzięki wszechobecnym mediom, podróżom, migracji ludności oraz wszelkiego rodzaju możliwości wymiany. Wszystko to prowadzi do żywej świadomości różnorodności. Nie sposób uniknąć tu relatywizacji czy wręcz relatywizmu, ale trzeba się też realnie liczyć z nietolerancją. Różnice te wpisują się jednak w ramy tego samego ruchu i świadczą o relatywnym indeterminizmie, właściwym dla etycznej dynamiki. Etyka okazuje się rzeczywistością żywą, zmienną, a jej treści odznaczają się intencjonalnością, znajdującą swoje odbicie w stałym odniesieniu do dynamicznego horyzontu, ku któremu wyruszają one od pewnej bazy treściowej, osiągalnej w doświadczeniu życiowym. W tym kontekście należy rozumieć słowa I. Kanta o „królestwie celów”.

¹⁷ Por. P. Kosłowski, *Vernunft und Geschichte. Die Modernität der Postmoderne*, w: J. Pfeiffer (Hg.), *Das 20. Jahrhundert – Konfigurationen der Gegenwart*, Regensburg 1998, s. 11-14.

Oświecenie opowiedziało się za koncepcją rozumu jako ponadindywidualnej, rozstrzygającej o słuszności czy niesłuszności, o prawdzie czy fałszu. Niesprowadzalna do jedności różnorodność przekonań i postaw etycznych wykazuje, że przyjęta koncepcja rozumu dotyczy raczej mitu o nim niż rzeczywistości. Problem ten dostrzegali już zresztą I. Kant, który twierdził, że rozum jako taki nie urzeczywistnił się w żadnym pojedynczym człowieku ani w żadnej grupie ludzkiej. Poza tym twierdzenie o autonomii ludzkiego rozumu jest daleko posuniętą utopią: postulowane przez koryfeuszy Oświecenia wyzwolenie rozumu z religijnego uzależnienia nie prowadzi prostą drogą do autonomii jako takiej¹⁸.

5. OŚWIECENIOWE IMPLIKACJE KULTURY WSPÓŁCZESNEJ W JEJ ODNIESIENIU DO KULTURY WIARY CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

Aktualną kondycję Oświecenia i nowoczesności należy rozpatrywać głównie przez pryzmat doświadczeń europejskich jako kontekstu narodzin i urzeczywistnienia tego ruchu intelektualnego, kulturowego, społecznego i gospodarczego. Zasadnicza refleksja nad oświeceniową nowoczesnością, nad jej statusem i ograniczeniami, rozpoczęła się w latach 60. ubiegłego stulecia. Dostrzeżono nie tylko niewątpliwy wkład w postęp ludzkości, ale i jej ambiwalencje. Brak przy tym kopernikańskiego punktu oparcia dla obiektywnego postrzegania i interpretowania świata czy też jego intencjonalnego kształtowania. Wszystkie nowoczesne osiągnięcia cywilizacyjne prowadzą do postępującej komplikacji struktur i do interdependencji, oznaczającej stworzenie ze świata jednego społeczeństwa. Ta graniczna wielkość wymyka się jednak wszelkim próbom jednoznacznego odczytania jej. Wszystkie „świato-poglądy” musiały boleśnie przekonać się, że ocierają się o czystą ideologię – lub nią są. Z konieczności należy stosować

¹⁸ I. Kant stwierdzał krytycznie: „Die sinnliche Natur vernünftiger Wesen überhaupt ist die Existenz derselben unter empirisch bedingten Gesetzen, mithin für die Vernunft Heteronomie“ (I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, w: *Werke* 6, 103-302, 156).

schematy, upraszczające modele, bez pomocy których byłoby rzeczą niemożliwą choćby naszkicować wielość oblicz i związanych z nimi spostrzeżeń i komunikacji Europy. Nie można też zapominać, że proces nowoczesności trwa w dalszym ciągu i nikt nie jest w stanie stanąć nad nim.

Filozoficzna radykalizacja problemu potwierdza zasadniczą bezradność indywidualistów w obliczu złożoności współczesnej kultury, zaniebując przy tym fenomen życiowych związków człowieka ze światem, które – pomimo ich przygodnej wielości i partykularności – umożliwiały jednostkom w miarę sensowny sposób prowadzenia życia. Pozostaje on jednak w dialektycznej relacji względem instytucji, która stanowiła kolejny przedmiot ataku ideologii Oświecenia. Wspomagana przez nie ideologicznie nowoczesność stworzyła jednak – w miejsce zakwestionowanych instytucji – nowe, własne instytucje, pozbawiając obywateli nowoczesnych państw demokratycznych wielu swobód i narzucając im ciasne rygory. Z drugiej strony człowiek jest uwodzony wizją wolności, którą może realizować w ramach swojego indywidualnego życia. Taki układ powoduje, że nie odczuwa on ucisku ze strony instytucji państwowych, zadowolając się wolnością osobistą i traktując ograniczenia instytucjonalne jako konieczną cenę indywidualnego doświadczenia wolności. Nierzadko zdarza się, że nowoczesny człowiek utrzymuje znaczny dystans do proponowanych mu instytucji: ani się z nimi nie identyfikuje, ani ich zbytnio nie zwalcza, za to preferuje postawę indyferentną. Taki wzorzec kulturowy rozpowszechnia się też coraz bardziej w odniesieniu do fenomenu religii. Dla coraz większej liczby ludzi staje się ona medialnie przekazywaną przestrzenią doświadczenia świętowania i toczenia sporów, papieskich pielgrzymek i napominania niepokornych teologów, działań charytatywnych czy politycznie interesujących wypowiedzi kościelnych hierarchów. Dla coraz większej części społeczeństwa staje się obcą perspektywą wewnątrzkościelną, natomiast przejmuje ono – w przewadze przypadków

bezwiednie i bez-refleksyjnie – zewnętrzny ogląd Kościoła, typowy dla masmediów i świata polityki¹⁹.

Oświeceniowa nowoczesność nigdy nie była i nie jest tworem jednolitym, wolnym od napięć i wynikających z nich pęknięć. S. Breuer twierdzi wręcz, że współczesność stoi pod znakiem wielkiego zanikania, jako że ludzkości nie udało się urzeczywistnić ideałów nowoczesności, tj. rozumu, postępu i wolności. W związku z tym historia doświadcza swojego punktu końcowego albo przynajmniej zwrotnego²⁰. Warto przy tym zauważyć, że stwierdzenie schyłkowości odnosi się do epoki, która sama głosiła pożegnanie z tradycją i konieczność daleko idącego udoskonalenia zastanej sytuacji. Oświecenie było głęboko przekonane o tym, że gdy tylko wszystkie ciemne zakamarki ludzkiego ducha rozświetli jasność rozumu, gdy nauka pozna wszelkie zagadki przyrody, wtedy miejsce astrologii zajmie astronomia, alchemii – chemia, modlitwy o uzdrowienie – medycyna. Nowoczesny człowiek miał wyzwać się z mocy relikwów nieoświeconej przeszłości. Trzeba przyznać, że pożegnanie ze średniowieczem przyszło stosunkowo łatwo, jako że osiągnięcia nauki i techniki przyniosły nieodparto dowody na możliwość składanych przez nie obietnic postępu. Oświecenie wymagało od swoich wyznawców patosu postępu, dotrzymywania kroku, by móc utrzymać się na poziomie aktualnych czasów. Nowoczesność sygnalizowała nawet przez swoją nazwę niemożność przewyższenia jej osiągnięć, jako że nie mogła ona ulec zestarzeniu, utrzymując się ciągle na wysokości swoich ambicji. Oparta na założeniach przeszłości kultura miała odejść w niepamięć. Dwa ostatnie stulecia zdawały się przyznawać rację tym przekonaniom. Wydawało się bowiem, że jest jedynie kwestią czasu odejście religii do lamusa historii. Im bardziej nowoczesną stawała się nowoczesność, tym bardziej przestarzałe zdawało się być wszystko to, co nie było nauką czy

¹⁹ Por. F.-X. Kaufmann, *Das janusköpfige Publikum von Kirche und Theologie. Zur kulturellen und gesellschaftlichen Physiognomie Europas*, w: P. Hünermann (Hg.), *Das neue Europa. Herausforderungen für Kirche und Theologie*, Freiburg-Basel-Wien 1993, s. 23-26.

²⁰ Por. S. Breuer, *Die Gesellschaft des Verschwindens. Von der Selbsterstörung der technischen Zivilisation*, 2. Aufl., Hamburg 1993.

techniką. Nowoczesność oznaczała i oznacza konieczność odchodzenia tego, co obowiązywało do tej pory, odcięcia się od tradycji czy też od norm, które zostały dopiero co ustalone. Nowoczesność doznaje jednak obecnie bolesnej porażki, kiedy miejsce zwalczanej religii, głównie chrześcijańskiej, zajmują dziś mit i magia, rozwijające się na podłożu naukowo-technicznej cywilizacji bardziej niż kiedykolwiek. W ramach protestu przeciwko patriarchalnemu obrazowi Boga Ojca kobiety zwracają się do „Wielkiej Matki”. Obok ezoteryki, jasnowidzenia, czarów, guseł, pozazmysłowej komunikacji, uzdrowicieli ducha, okultyzmu rozwijają się ruchy, na czele których stoją charyzmatyczne postaci guru. W latach 70. XX wieku rozprzestrzeniły się w oświeconej Europie tzw. religie młodzieżowe: Hare Kriszna, transcendentalna medytacja, Bhagwan czy Kościół Zjednoczenia. Obecnie znajdują one wyznawców już w drugim pokoleniu. Do tego dochodzą religijne przedsięwzięcia terapeutyczne (np. scientologia), poruszające się na granicy czystej komercji. Całość obrazu uzupełniają koła spirytystyczne oraz lokalne odradzanie się pierwotnych religii pogańskich, np. kultu przekazywanego przez germańskie legendy²¹ czy też religii starosłowiańskiej, o której od czasu do czasu informuje tzw. prasa kolorowa. Nie można też nie wspomnieć o cieszących się niemałą popularnością pseudochrześcijańskich tzw. nowych objawieniach.

Przytoczone tu zjawiska nie są niczym innym jak porażką Oświecenia, które nieugięcie wierzyło w wyzwalającą od religii moc rozumu. Wydaje się jednak, że podstawę do takiego stanu rzeczy dała sama nowoczesność. Obecnie weszła ona w fazę, w której negatywne skutki postępu określają płaszczyznę społecznych napięć, niepokoїв i sporów. Przemysłowa produkcja dobrobytu staje się coraz bardziej obciążona przypadkościami wynikającymi z przemysłowego paradygmatu wzrostu. Społeczna historia nowoczesności może zdawać się wyścigiem techniczno-naukowych starań, by naturalne zagrożenia ludzkiego życia pozbawić ich niszczycielskiej siły. Wiązało się to jednak z podejmowaniem coraz to nowego ryzyka, sprowadzanego przez

²¹ Por. H. Gasper u.a. (Hg.), *Lexikon der Sekten, Sondergruppen und Weltanschauungen*, 5. Aufl., Freiburg-Basel-Wien 1994.

technikę i naukę, a którego nie sposób uniknąć czy znieść przy pomocy ich własnych możliwości. Wynika stąd niekiedy ostra krytyka rozumności zachodniego racjonalizmu²². W obliczu nieuniknionej dialektyki postępu nowoczesność nie może już być tak pewna swojej świeckości, wyzwolonej z pęt religijnego zacofania i zabobonu. Zadufaną we wszechmoc naukowo-technicznego postępu nowoczesność osiąga jej własna dynamika, skoro nowożytna wiara w wiedzę ustąpiła miejsca elementarnym wątpliwościom co do jej zdolności przetrwania w przyszłości. Jako wyraz zwątpienia w wyzwalającą moc rozumu można odczytać coraz częstsze sięganie do zasobów archaicznych kultur, zawierających obietnicę autentycznej, gdyż pozostającej w ścisłym związku z naturą egzystencji. W mitach przeszłości szuka się dziś tego, czego brakuje nowożytnemu rozumowi: obejmującej całość życia, integrującej życie, myślenie i działanie „kosmicznej” orientacji, jak również zdolności prezentacji w życiu tego, co je egzystencjalnie wiąże w jedność²³. Mit jest opowiadaniem o tym, co nigdy się nie wydarzyło, a co mimo to zawsze się dzieje (Sallustius), łącząc początek z teraźniejszością, pochodzenie z celem tego wszystkiego, co istnieje.

Należy sceptycznie odnieść się do powstałej w trakcie urzeczywistniania postulatów Oświecenia potrzeby znalezienia ojczyzny w mityczno-religijnym świecie. Świat techniczno-naukowej cywilizacji stał się dla wielu jej obywateli zbyt płaski, zubożony i niemożliwy do przejrzania. Z tej racji uciekają oni od świata, w którym stracili orientację i który pogrąża ich w poczuciu niemocy. Poszukiwanie sensu życia kieruje się więc w stronę tego, co ponadzmysłowe, skoro codzienne doświadczenie oraz brak doświadczenia codzienności popchnęły lu-

²² Por. H.-J. Höhn, *Krise der Moderne – Krise der Vernunft? Motive und Perspektiven der aktuellen Zivilisationskritik*, ZKTh 109 (1987), s. 20-47; J. Berger, *Modernität und Modernitätskritik in der Soziologie*, „Soziale Welt“ 39 (1988), s. 224-236.

²³ Otwiera się tu przestrzeń do dyskusji na temat: Mit a rozum. Por.: P. Kemper (Hg.), *Macht des Mythos – Ohnmacht der Vernunft*, Frankfurt 1989; H.H. Schmidt (Hg.), *Mythos und Rationalität*, Gütersloh 1988; C.F. Geyer, *Rationalitätskritik und neue Mythologien*, PhR 33 (1986), s. 210-231; H. Holzhey, J.-P. Leyvraz, *Rationalitätskritik und neue Mythologien*, Bern-Stuttgart 1984; K.-H. Bohrer (Hg.), *Mythos und Moderne*, Frankfurt 1983.

dzi w kierunku ezoteryki i mitologii. Efektem tych prób jest powstanie nowej religijnej subkultury, będącej collage składającym się dalekowschodnich nauk mądrościowych, teozofii, fizyki kwantowej, medytacji i tzw. ekologii głębi. Nie można jednak oprzeć się wrażeniu, że jest to desperacka próba stawienia czoła konfliktom i kryzysom nowoczesności wyrosłej na podglebiu Oświecenia. Ideologia ta próbowała ośmieszyć i zdyskredytować religię jako niegodną człowieka wyzwolonego. Okazuje się jednak, że ten spychany siłą na margines wymiar ludzkiego życia powraca własną energią, plasując się przy tym w centrum społecznych zainteresowań. Religia, miast stać się zbyteczną (gdyż szkodliwą), okazuje się jednak niezbywalna – i to tym bardziej, im bardziej nowoczesność staje się nowoczesna.

Na przekór wszelkim przewidywaniom i oczekiwaniom nowoczesna kultura wprawdzie nie zniosła czy nie doprowadziła do rozpadu religii, lecz umożliwiła masowe odwrócenie się od niej. Nie zanikł więc pierwiastek spirytualny, religijny w człowieku, ale dokonano się społeczne odejście od zorganizowanych struktur religijnych. Wprawdzie nadal istnieją we współczesnej kulturze warunki sprzyjające oddziaływaniu religijnych systemów nadawania sensu, lecz byłoby poważnym błędem stwierdzenie, że oto nadeszły czasy, w których techniczno-ekonomiczny optymizm postępu nowoczesności można by prosto zastąpić obietnicą przyjmującego postać spirali duchowego rozwoju ludzkości. Nowoczesność jawi się jako rzeczywistość niejednolita, ambiwalentna i trudna do jednoznacznej oceny. Ma ona podwójne oblicze, do którego należy proces sekularyzacji kultury, która okresowo doświadcza falowych procesów ożywienia ukrytego w niej pierwiastka religijnego. Aktualna równoczesność w kulturze dwóch przeciwstawnych tendencji – zwalczania tego, co religijne i preferowanie tej problematyki jako doniosłej – nie jest dla nowożytnej historii ducha i społeczeństwa niczym nowym czy zaskakującym. Jako nowość trzeba jednak odnotować fakt, iż nowy trend w kierunku religii prowadzi obok chrześcijaństwa, które w wielu przypadkach, na wielu płaszczyznach doznaje niekiedy druzgocącej krytyki i odrzucenia. Teologia i Kościół są zmuszone niejednokrotnie stwierdzić, że współczesność nosi cechy „nowoczesności postchrześcijańskiej” (H. Waldenfels). Twierdzi on,

że podczas gdy we wczesnej nowoczesności chrześcijaństwo, pomimo utraty normatywnego znaczenia dla prawa i polityki, było w życiu publicznym religią dominującą, w stosunku do której autonomiczny podmiot rozumny podejmował próbę emancypacji, o tyle obecnie nawet taka negatywna relacja ulega zatraceniu²⁴. Nowa religijna nieprzeniknioność, będąca amalgamatem ezoteryki i mitologii, powstała wprawdzie w niewielkiej jedynie części jako świadoma reakcja odcięcia od chrześcijaństwa, jednakże najczęściej prowadzi drogą obok niego, nie szukając przecięcia z nim czy nawet przelotnego spotkania²⁵. Niezależnie od głęboko sięgających procesów sekularyzacji daje się stwierdzić renesans pierwiastka religijnego, jednakże odrodzenie to nie osiąga instytucjonalnie ustalonych Kościołów i wyznań chrześcijańskich. Nie można jednak nie zauważyć, że treści wiary chrześcijańskiej na stałe przeniknęły do współczesnej kultury jako jej dobro, jednakże pierwotny sens chrześcijański tych elementów z zasady nie odgrywa przy tym żadnej roli. „Nowa” duchowość nie ma zwyczaju wiązać się z dogmatami czy ścisłymi treściami doktrynalnymi. Religijni eklektycy odwołują się przede wszystkim do przed- i poza chrześcijańskich tradycji. Wzrastającą popularnością cieszą się buddyzm i hinduizm, jak również tradycje indiańskie, staroegipskie, starogermańskie i celtyckie. Szczególnie atrakcyjne wydają się kultury archaiczne, co do których żywi się przekonanie, iż przechowały one prawdę o człowieku i kosmosie oraz niczym nieskażoną jasność początku. Chrześcijaństwo zaś jest ukazywane jako historycznie obciążone – wyprawy krzyżowe i palenie czarownic na stosach odebrały mu wiarygodność.

Współczesną sytuację religijną zdaje się trafnie charakteryzować Johannes Baptist Metz, który mówi o „przyjaznej dla religii bezboż-

²⁴ Por. H. Waldenfels, *Das Christentum im Pluralismus heutiger Zeit*, „*Stimmen der Zeit*“ 206 (1988), s. 579-590.

²⁵ Por. E. Baker, *Neue religiöse Bewegungen. Religiöser Pluralismus in der westlichen Welt*, w: J. Bergmann u.a. (Hg.) *Religion und Kultur*, Opladen 1993, s. 231-248; D. Pollack, *Vom Tischrücken zur Psychodynamik. Formen außerkirchlicher Religiosität in Deutschland*, „*Schweizerische Zeitschrift für Soziologie*“ 16 (1990), s. 107-134; H.-J. Höhn, *Der Trend zur Religion – am Christentum vorbei?*, „*Theologisch-Praktische Quartalschrift*“ 135 (1987), s. 123-134.

ności”, otwierającej się wprawdzie od czasu do czasu przyjaźnie na problemy natury religijnej, jednakże bez trwałego łączenia się z określonym wyznaniem, specyficzną dogmatyką czy etyką²⁶. Cechami charakterystycznymi współczesnej kultury zdają się być równoczesność tego, co nierównoczesne, współistnienie tego, co z gruntu różne, uchwycenie tego, co niezmierzone, jak również oznaki religijności postchrześcijańskiej. Sytuacja współczesnej kultury odznacza się istnieniem niemałych paradoksów. Nowoczesność z jednej strony przyczyniła się bowiem do erozji uznanych, liczących sobie niekiedy tysiąclecia systemów religijnych, a jednocześnie nie zadbała o wypełnienie powstałej pustki czymś trwałym. Nowoczesność odnawia się dzięki ustawicznym nowościom, które proponuje. Nie można jednak nie zauważyć, że ta zdolność odnawiania się nowoczesności jest ograniczona. Wiele nostalgii i odrodzeń dawno utraconych wierzeń i wydawać by się mogło przestarzałych znaczeń i stylizacji bytu, które można było zauważyć w ostatnich dziesięcioleciach, dowodzą jedynie narastającego skupienia się procesu modernizacji na sobie²⁷. Ulubioną sceną procesu modernizacji zdają się być centra wielkich metropolii, które jedynie przejściowo były pojmowane jako miejsca świeckiej nowoczesności. W międzyczasie funkcjonują one jako miejsca budowania „pracy nad mitem” (H. Blumenberg). Spacer w centrum metropolii, jaką jest np. Frankfurt nad Menem, prowadzi do wniosku, że architektura jest zbiorem cytatów z osiągnięć przeszłości. Trudno dostrzec nowe treści, natomiast znacząco narasta tempo wymiany zastanej stylizacji lub nawet próby „recyclingu” tego, co tradycyjne. Rozwiązaniem dy-

²⁶ Por. K. Gabriel, *Wandel des Religiösen*, „Forschungsjournal Neue Soziale Bewegungen“ 6 (1993), s. 28-36.

²⁷ Por. bogatą literaturę na ten temat, np. W. Zapf (Hg.), *Die Modernisierung moderner Gesellschaften*, Frankfurt am Main - New York 1991; P. Wehling, *Die Moderne als Sozialmythos. Zur Kritik sozialwissenschaftlicher Modernisierungstheorien*, Frankfurt am Main - New York 1992, zvl. s. 247-283; U. Beck, *Die Erfindung des Politischen. Zu einer Theorie reflexiver Modernisierung*, Frankfurt am Main 1993.

lematów nowoczesności zdaje się być treściowe i strukturalne zerwanie z nowoczesnością²⁸.

Glaube und Kultur: Aufklärerische Wurzeln der Krise ihres Verhältnisses Zusammenfassung

Trotz einer deklarierten Offenheit des christlichen Glaubens und der Kirche auf die heutige Kultur ist es nicht zu übersehen, dass ihr Verhältnis in einer Krise steckt. Der Beitrag mag die aufklärerischen Wurzeln dieser Spannung und Konflikte zeigen. Die Aufklärung brachte mit sich ein Menschenbild, das ganz verschieden als das christliche war: Der Mensch war Autor seines irdischen Glückes. Gott war ihm dazu nicht nötig. Das bedeutete eine Verbreitung des Atheismus, in dessen Zeichen sich die heutige Kultur stark und oft entwickelt. Der Beitrag will diejenige Elemente der aufklärerischen Ideologie zeigen, die den Dialog mit der Kultur des Glaubens bedingen und nicht selten schwer machen.

Ignacy Bokwa

²⁸ Por. H.-J. Höhn, *Gegen-Mythen. Religionsproduktive Tendenzen der Gegenwart*, Freiburg-Basel-Wien 1994, s. 11-18.