

# Andrzej Kobyliński

---

## Sekularyzacja i doświadczenie religijne

---

Collectanea Theologica 76/1, 123-146

---

2006

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

ANDRZEJ KOBYLIŃSKI, PŁOCK

## SEKULARYZACJA I DOŚWIADCZENIE RELIGIJNE

Sekularyzacja należy do najważniejszych fenomenów charakteryzujących współczesny klimat kulturowy. Stanowi poważne wyzwanie dla ludzi wierzących i kultury w ogóle. Dlatego potrzeba dzisiaj rzetelnego namysłu filozoficznego i teologicznego, by właściwie interpretować zjawisko sekularyzacji i jego relację do wiary chrześcijańskiej. Powszechnie uznaje się utożsamienie procesu sekularyzacji w jego wymiarze historyczno-kulturowym z początkiem i ze stopniowym rozwojem epoki nowożytnej, interpretatorów sekularyzacji dzieli jednak jej ocena i stosunek do chrześcijaństwa.

### Meandry sekularyzacji

Neutralną wizję sekularyzacji wypracował Weber, który w punkcie centralnym procesów sekularyzacyjnych umieścił fakt „odczarowania świata”. Troeltsch, rozwijając koncepcję Webera, zwrócił uwagę na zasadniczy wkład protestantyzmu w proces „odczarowania świata” i pokazał ciągłość między kulturą zsekularyzowaną a wiarą chrześcijańską. Natomiast Gogarten jest tym myślicielem, który „usprawiedliwił” sekularyzację i próbował zrozumieć globalnie, z punktu widzenia teologii, cały fenomen sekularyzacji<sup>1</sup>.

Podstawę tezy Gogartena na temat sekularyzacji stanowi pytanie, czy sekularyzacja jest czymś obcym i przeciwstawnym wierze chrześcijańskiej, czymś, co ją niszczy od zewnątrz, czy też przeciwnie – jest wydarzeniem, które stanowi prostą konsekwencję istoty wiary chrześcijańskiej<sup>2</sup>. Oryginalność stanowiska ojca teologii seku-

---

<sup>1</sup> Por. E. Biessler, *Glaubensprognose: Orientierung in postsakularistischer Zeit*, Graz-Wien-Köln 1988, s. 57-98.

<sup>2</sup> Por. F. Gogarten, *Destino e speranza dell'epoca moderna. La secolarizzazione come problema teologico*, Brescia 1972, s. 8.

laryzacji polega na przyjęciu drugiej hipotezy i próbie jej teologicznego uzasadnienia. Jego zdaniem, sekularyzacja jest uzasadnioną konsekwencją wiary chrześcijańskiej. W tej perspektywie chrześcijanin uzyskuje w wierze wolność od mitycznych sił przyrody. Relacja „między wiarą i sekularyzacją jest taka, że nie ma wiary bez sekularyzacji relacji wierzącego ze światem”<sup>3</sup>. Dzięki wierze chrześcijańskiej świat zostaje uwolniony od jakiegokolwiek świętej adoracji ze strony człowieka i zwrócony człowiekowi po prostu jako świat.

W perspektywie Gogartena człowiek zdobywa całkowitą wolność wobec świata przez swoją szczególną relację z Bogiem. Człowiek, jako syn Boga, jest także dziedzicem, a tym dziedzictwem jest właśnie świat. W ten sposób sprawuje swe panowanie nad stworzeniem. W konsekwencji nowożytna autonomia nie jest dewiacją teonomii chrześcijańskiej, ale jej realizacją w świecie. W ten sposób kategoria sekularyzacji zyskuje funkcję zrozumienia autonomii świata nowożytnego, wyemancypowanego z cywilizacji chrześcijańskiej, który staje się światem zsekularyzowanym<sup>4</sup>.

### W. Pannenberg i J. B. Metz

W XX w. tak teologia protestancka (H. T. Rendtorff, W. Pannenberg), jak i posoborowa teologia katolicka (K. Rahner, J. B. Metz) zasadniczo przywłaszczyły sobie, nawet jeśli nie w sposób bezkrytyczny, paradygmat sekularyzacji. Z perspektywy protestanckiej Pannenberg nie podziela jednak opinii Gogartena, że sekularyzacja jest prostą konsekwencją chrześcijaństwa. Jego zdaniem, sekularyzacja ma w sobie wewnętrzne ograniczenia i może prowadzić do erozji i kryzysu wielu instytucji liberalnego społeczeństwa. Natomiast z perspektywy katolickiej Metz uzasadnia tezę o sekularyzacji nie przez doktrynę o usprawiedliwieniu, jak chciał Gogarten, ale odwołując się do doktryny o wcieleniu.

<sup>3</sup> *Tamże*, s. 145.

<sup>4</sup> Krytycy interpretacji fenomenu sekularyzacji w wydaniu Gogartena kwestionują punkt centralny jego myśli, tzn. przekonanie, że sekularyzacja ludzkiej egzystencji ma przyczynę wyłącznie w wierze chrześcijańskiej. Słabym punktem tezy sekularyzacji jest także zapoznanie charakteru emancypacyjnego nowożytnych procesów autonomii, które pomijają konieczność swego uzasadnienia na płaszczyźnie teonomicznej. Gogarten pomija także „charakter konfliktowy i protest antykościelny i antychrześcijański wielu nowożytnych procesów wolności”; W. Kasper, *Chiesa e liberta*, II Regno 1/1995, s. 43.

Zdaniem Metza, teologia stworzenia i tajemnica wcielenia wyrażają prawdę o tym, że Bóg zaakceptował całą ludzkość i cały świat. W ten sposób dokonuje się pełne wyzwolenie i całkowita autonomia człowieka i świata. Wcielenie jest interpretowane przez Metza jako „najbardziej radykalne zwrócenie świata jemu samemu, z czego wynika, że zasada wcielenia staje się ni mniej ni więcej jak zasadą sekularyzacji”<sup>5</sup>. W tej perspektywie świeckość świata jest wymiarem zasadniczo chrześcijańskim. Wyzwolenie świata w stronę jego świeckości staje się możliwe dzięki wydarzeniu wcielenia. Przyjście Chrystusa przewyższa antyczną wizję świata pełnego bogów. Chrystianizować świat, to czynić go coraz bardziej świeckim.

### Kryzys paradygmatu sekularyzacji

Należy podkreślić, że od lat 70. ubiegłego wieku paradygmat sekularyzacji przeżywa kryzys. Z jednej strony, sekularyzacja przekształca się w sekularyzm, tzn. autonomia i świeckość wartości ziemskich odrzucają jakiegokolwiek odniesienie etyczno-religijne. Z drugiej strony, paradygmat sekularyzacji w swoim wymiarze kulturowym przestaje być aktualny, ponieważ nie mówi się już o sekularyzacji jako procesie linearnym i nieodwracalnym, który prowadzi do zaniku religijności, ale powraca raczej zainteresowanie problematyką religijną<sup>6</sup>.

Mamy dzisiaj do czynienia ze zmierzchem paradygmatu, zgodnie z którym nowoczesność jest sprzeczna z religią. Na naszych oczach wyczerpała się globalna teoria sekularyzacji. Okazało się, że proces modernizacji społeczeństw Zachodu nie musi iść koniecznie w parze z wyparowaniem religijności. Śmierć teorii globalnej sekularyzacji nie oznacza jednak zaniku procesów sekularyzacyjnych. Sekularyzacja religii jest dzisiaj często zastępowana pluralizmem religijnym i skrajnie indywidualnym podejściem do religijności. Religia staje się coraz bardziej sprawą wyborów indywidualnych.

W konsekwencji sekularyzacja jest dzisiaj interpretowana nie tyle jako fakt, że różne dziedziny życia uwalniają się od wpływu religii i organizują się niezależnie od jej nauki, ale raczej jako fakt przywa-

<sup>5</sup> J. B. Metz, *La fede nella storia e nella società*, Brescia 1978, s. 32.

<sup>6</sup> Por. M. Intronigone, *Il sacro postmoderno. Chiesa, relativismo e nuovi movimenti religiosi*, Milano 1996.

tyzacji religii; religia nie znika, ale staje się sprawą prywatną. W tej perspektywie sekularyzacja prowadzi do oddzielenia społeczeństwa od religii. Jednym z aspektów prywatyzacji wiary chrześcijańskiej jest osłabienie jej charakteru instytucjonalnego. Sekularyzacja oznacza przesunięcie religijności z wymiaru instytucjonalnego do sfery emotywno-osobistej. W akcie wiary coraz większą rolę odgrywa wolność i mamy do czynienia z rehabilitacją świata uczuć. W wielu środowiskach rodzi się na nowo przeświadczenie, że tylko religia może udzielić przekonujących odpowiedzi na pytania o sens egzystencji oraz że tylko religia może pozwolić na to, że świat znowu ukaże się jako mająca sens całość. Zdaniem niemieckiego teologa, E. Bisera, współczesne procesy sekularyzacyjne charakteryzują się pewnym osłabieniem tendencji agresywnych o inspiracji ateistycznej, które prorokowały śmierć wiary i pożegnanie z chrześcijaństwem<sup>7</sup>.

### Odrodzenie bogów

Jeszcze w latach 60. ubiegłego wieku uważano, że postępujący proces sekularyzacji – w kontekście którego wielu teologów (H. Cox, Th. Altizer, W. Hamilton) mówiło często o nieuchronnej śmierci Boga – doprowadzi powoli do zaniku religii, zmięczeniu *sacrum* i narodzin człowieka całkowicie świeckiego. Jednak pod koniec XX stulecia teza ta zostaje zakwestionowana i niektórzy autorzy zaczynają mówić o „powrocie religijności” (G. Kepel), o „odrodzeniu bogów” (R. Wallis)<sup>8</sup>.

Jednakże nie wolno zapominać, że ten zwrot nie oznacza powrotu do religii chrześcijańskiej, do Boga chrześcijańskiego i jeszcze mniej do wiary chrześcijańskiej. W rzeczywistości chodzi o powrót do form religijnych „bez Boga”, w których Bóg osobowy zanika, a na jego miejscu pojawia się boskość nieosobowa, rozumiana jako energia kosmiczna, umysł i świadomość kosmosu. W tej perspektywie człowiek i całe stworzenie są ze sobą zjednoczone tak głęboko, że nie ma rozróżnienia między Bogiem a światem, mię-

<sup>7</sup> Por. E. Biser, *Glaubensgeschichtliche Wende*, Graz-Wien-Köln 1986, s. 277.

<sup>8</sup> Por. G. Kepel, *La rivincita di Dio*, Milano 1991; R. Remond, *La secolarizzazione. Religione e società nell'Europa contemporanea*, Roma-Bari 1999; J. Casanova, *Oltre la secolarizzazione. Le religioni alla riconquista della sfera pubblica*, Bologna 2000.

dzy człowiekiem a Bogiem, między duchem a materią, lecz wszystko jest wchłonięte przez rzeczywistość boskości.

Mamy tutaj do czynienia z Jednością panteistyczną, która znosi wszystkie różnice i wszystkie podziały i tworzy głęboką radość i pokój jako owoc bycia w harmonii z naturą, z całością istnienia<sup>9</sup>. W konsekwencji pojęcia chrześcijańskie zostają przetłumaczone na język nowej religijności; np. zbawienie jest traktowane jako harmonia z naturą, jako dobre zdrowie fizyczne lub psychiczne, jako powrót do bóstwa boskiej iskry, którą każdy nosi w sobie.

W obrębie klasycznego paradygmatu sekularyzacji nie można wytłumaczyć współczesnego powrotu problematyki religijnej. Zgodnie z tym sposobem myślenia modernizacja utożsamiona jest z sekularyzacją, a ta oznacza ostatecznie zanik religii. Niemiecki socjolog K. Gabriel postuluje, aby porzucić klasyczny paradygmat sekularyzacji. Tylko w ten sposób możemy analizować efekty pozytywne i negatywne, które dzisiaj wpływają dla religii i dla chrześcijaństwa z procesu modernizacji. Zdaniem Gabriela, do najbardziej charakterystycznych przejawów modernizacji należy indywidualizacja religii i kryzys jej wymiaru instytucjonalnego. W konsekwencji mamy do czynienia z rosnącym pluralizmem różnych systemów religijnych oraz z pluralizmem myślowym w obrębie samego chrześcijaństwa<sup>10</sup>.

### Koniec czasów nowożytnych

Jedną z najbardziej przekonujących diagnoz współczesnego ducha czasu wypracował niemiecki filozof i teolog Romano Guardini. W pismach myśliciela z Monachium znajdujemy bardzo ważne refleksje na temat sekularyzacji, doświadczenia religijnego i współczesnej kondycji wiary. Namysł nad fenomenem religii wpisuje się u Guardiniego w szerszy kontekst refleksji nad nowożytnością i ponowożytnością.

W 1950 r. ukazała się książka *Das Ende der Neuzeit*, przetłumaczona na język polski 19 lat później jako *Koniec czasów nowożytnych*<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> *La fede cristiana oggi*, La Civiltà Cattolica 4/1997, s. 115.

<sup>10</sup> Por. K. Gabriel, *Christentum zwischen Tradition und postmoderne*, Freiburg im Breisgau 1992, s. 150.

<sup>11</sup> Należy podkreślić, że książka Guardiniego spotkała się z bardzo dużym zainteresowaniem. Została przetłumaczona na główne języki świata: holenderski (1951); francuski (1952); włoski (1954); angielski (1956); hiszpański (1958).

Ważna publikacja niemieckiego myśliciela antycypowała o kilkadziesiąt lat współczesną dyskusję na temat postmodernizmu i epoki ponowoczesnej<sup>12</sup>. Zdaniem Guardiniego, czasy nowożytne zmieniły radykalnie wizję człowieka. Podczas gdy antropologia średniowieczna interpretowała człowieka jako stworzenie Boga, które nosi w sobie Jego podobieństwo i sprawuje duchową władzę nad światem, antropologia nowożytna próbuje „wyzwolić” byt ludzki z jego więzi ze Stwórcą. Kluczowym pojęciem nowożytnej wizji człowieka jest autonomia. Świadomość nowożytna interpretowała byt jako naturę, podmiot i kulturę. Potrójna autonomia – natury, podmiotu i kultury – stała się podstawowym paradygmatem nowożytności.

Dzieło myśliciela z Monachium jest jedną z prób podjęcia dialogu między wiarą, nowożytnością i ponowoczesnością. Zasługa Guardiniego polega nie tylko na tym, że antycypował współczesną dyskusję na temat końca czasów ponowoczesnych, ale także na tym, że zaproponował odpowiednią interpretację egzystencji, która dzisiaj bardziej niż kiedykolwiek ukazuje swą aktualność. Nie tylko jako pierwszy uchwycił istotę nowości naszej trudnej epoki, ale także – łącząc podejście filozoficzne i pedagogiczne – wypracował właściwą postawę opartą na konieczności decyzji za czasem, a nie przeciw niemu.

W perspektywie myśliciela z Monachium ojczyźnie, rozumianej jako nasze miejsce w przestrzeni, odpowiada ojczyzna w czasie (*Zeit-* lub *Geschichts-Heimat*), która wyraża nasze zakorzenienie w czasie i historii. *Zeitheimat* wywiera wielki wpływ na życie człowieka. Nie jest to jedynie wpływ o charakterze kulturowym. Dotyka także ludzkiego wnętrza. Jednakże więź, która powstaje między człowiekiem a jego ojczyzną, w czasie nic jest tak mocna, jak więź z ojczyzną w przestrzeni<sup>13</sup>.

Zdaniem niemieckiego myśliciela, człowiek w każdej epoce historycznej stoi przed koniecznością podjęcia decyzji: zaakceptować własny czas czy też nie. Są ludzie, którzy czują się obco we własnej

<sup>12</sup> Por. A. Kobylński, *Modernita e postmodernita. L'interpretazione cristiana dell'esistenza al tramonto dei tempi moderni nel pensiero di Romano Guardini*, Roma 1998, s. 504-512. Warto zauważyć, że Guardini używał terminu „epoka ponowoczesna” (*nachneuzeitliche Epoche*) już od 1946 r.; por. R. Guardini, *Der Heilbringer in Mythos, Offenbarung und Politik. Eine theologisch-politische Besinnung*, Stuttgart 1946.

<sup>13</sup> Por. tenże, *Ethik. Vorlesungen an der Universität München (1950-1962)*, t. I-II, Mainz-Paderborn 1993, s. 560.

epoce historycznej, nie czują się w domu we własnej ojczyźnie w czasie i pragną z niej uciec. Są osoby, które uciekają w przeszłość. Przykładem takiej postawy jest romantyzm ze swą krytyką oświecenia i powrotem do wrażliwości wieków średnich. Taki zwrot jest zawsze możliwy, ale człowiek, który go czyni, wewnętrznie opuszcza swój czas i ryzykuje fałszywym konserwatyzmem, dla którego „tradycyjny” znaczy tyle, co „dobry”, a „nowy” tyle, co „zły”.

Ucieczka z własnej *Zeitheimat* może prowadzić także w przyszłość, przyjmując formę utopii. Klasycznym przykładem takiej postawy jest Nietzsche, który w swoim dziele *Tako rzecze Zaratustra* ucieka w świat marzeń i tworzy utopię człowieka, który nadejdzie, czyli Nadczłowieka. Dla mentalności reprezentowanej przez Nietzschego „dawny” to „zły”, a „nowy”, to „dobry”<sup>14</sup>.

Guardini dopuszcza krytykę niebezpieczeństw i absurdalności danego czasu, ale nie akceptuje ucieczki z własnej *Zeitheimat*. Człowiek powinien przewyciężyć poczucie obcości i antypatii wobec własnej epoki historycznej. Nawet jeśli ból powodowany tym, że kończy się pewna epoka, może być głęboki i dotkliwy, nawet jeśli z tego powodu rodzi się w sercu smutek i melancholia, to jednak istnieje obowiązek moralny, by zaakceptować swoją ojczyznę w historii. Trzeba powiedzieć „tak” własnej epoce. Każdy człowiek ma obowiązek moralny życia we własnym czasie.

Autor *Końca czasów nowożytnych* wyraźnie sprzeciwia się próbom ucieczki w idealizowaną przeszłość lub projektowaną przyszłość. Własny czas powinien być zaakceptowany, ponieważ jest przestrzenią, w której człowiek podejmuje różnego rodzaju zadania. Nie znaczy to oczywiście, że osoba nie ma prawa, a nawet obowiązku krytyki własnej *Zeitheimat*. Krytyka ta jednak powinna mieć za fundament akceptację swej epoki historycznej. „Nasz czas – podkreśla niemiecki myśliciel – jest dany każdemu z nas jako teren, na którym mamy stać i jest nam zaproponowany jako zadanie do wykonania. Nie jest drogą, zewnętrzną wobec nas, po której powinniśmy kroczyć. My sami jesteśmy naszym czasem! Nasza krew i nasza dusza – to jest nasz czas. Jesteśmy w relacji z czasem, jak jesteśmy w relacji z samymi sobą; kochamy go i nienawidzimy z tym samym uczuciem”<sup>15</sup>.

<sup>14</sup> Por. tamże, s. 564; A. Kobyliński, *Modernita e postmodernita*, s. 122.

<sup>15</sup> R. Guardini, *Lettere dal lago di Como*, Brescia 1993, s. 95.



## Wiara i doświadczenie religijne

Refleksja Guardiniego na temat relacji nowożytność-ponowoczesność znajduje dopełnienie w wymiarze religijnym. Filozof z Monachium analizuje klimat kulturalny, w którym żyje wiara o zachodzie czasów nowożytnych oraz próbuje diagnozować jej losy w przeszłości. W sposób szczególny koncentruje się na ukazaniu elementów pozytywnych i negatywnych, które spotyka orędownie chrześcijańskie w sercu człowieka współczesnego w odróżnieniu od epok minionych.

Refleksja Guardiniego nad fenomenem życia religijnego opiera się zasadniczo na rozróżnieniu między doświadczeniem religijnym i wiarą: podczas gdy pierwsze zmienia się w ciągu wieków, druga jest zawsze taka sama, ponieważ dotyczy istoty relacji człowiek-Bóg. Historyczna zmienność warunków doświadczenia religijnego wyraża się w sposób szczególny w fenomenie sekularyzacji. Jednakże kryzys sekularyzacji nie jest kryzysem wiary. Wiara potrafi istnieć także w świecie pozbawionym *sacrum*. Dwa symbole pozytywne wiary ponowoczesnej, tzn. wiary w świecie ogołoconym z wymiaru sakralnego, to kard. John Henry Newman i francuska mistyczka Madeleine Semer. Newman przeżywał swoją wiarę jako „zdolność życia z wątpliwościami”, natomiast Semer jest wcieleniem przyszłości mistycznej wiary chrześcijańskiej.

Guardini, inspirując się z jednej strony psychologią i filozofią religii Rudolfa Otto, a z drugiej teologią Kierkegaarda, podkreśla różnicę między doświadczeniem religijnym a wiarą, między charakterem sakralnym rzeczywistości ziemskiej a Objawieniem<sup>16</sup>. Podczas gdy wiara opiera się na łasce, doświadczenie religijne jest momentem psychologiczno-kulturowym, złożonym z doświadczeń, czynów, przekonań, form, które należą do natury człowieka. Zdaniem niemieckiego myśliciela odróżnienie w fenomenie wiary wymiaru istoty wiary od jej formy psychiczno-duchowo-kulturowej „należy do istoty świadomości chrześcijańskiej”<sup>17</sup>.

Podczas gdy pierwszy wymiar, dotyczący treści relacji Bóg-człowiek, jest taki sam w każdej sytuacji, drugi zmienia swój charakter

<sup>16</sup> Por. H. Kleiber, *Glaube und religiöse Erfahrung bei Romano Guardini*, Freiburg 1985.

<sup>17</sup> R. Guardini, *Esperienza religiosa e fede*, w: *Fede – Religione – Esperienza. Saggi teologia*, Brescia 1995, s. 82.

w zależności od epoki historycznej. Forma psychiczno-duchowa, w której był zakorzeniony akt wiary pierwszych chrześcijan, jest różna od formy średniowiecznej, podobnie jak forma wiary renesansowej ma niewiele wspólnego z formą oświeceniową.

W perspektywie filozofa z Monachium doświadczenie religijne wyraża żywy kontakt z boskością, ze sferą *sacrum*. Jest ono formą bezpośredniego ujęcia sakralnego wymiaru świata. W przypadku *sacrum* chodzi o charakterystyczny składnik doświadczenia religijnego, który nie zawiera w sobie jeszcze wymiaru etycznego, ale z drugiej strony nie może być traktowany jako coś irracjonalnego lub magicznego.

*Sacrum* jest czymś tajemniczym i jednocześnie określonym, czymś obcym i jednocześnie intymnym. Wyłania się ze świata, ale prowadzi w inny wymiar. *Sacrum* nie należy do świata. Pozostaje obce w relacji do tego wszystkiego, co ziemskie, ale jednocześnie zachowuje więź ze światem, ponieważ się z niego wyłania; jest więc – jak mawiał Holderlin – „bliskie z daleka”. Natomiast w relacji do człowieka *sacrum* jest przede wszystkim czymś darowanym. „*Sacrum* – pisze Guardini – nie jest wytworem potrzeby religijnej. Nie przedstawia zobiektywizowanej projekcji dążeń lub relacji duchowych. Każde autentyczne doświadczenie religijne implikuje pewność, że to, co nam wychodzi naprzeciw, jest samo w sobie rzeczywiste i posiada obiektywne znaczenie”<sup>18</sup>.

### Posłuszeństwo Bogu

W odróżnieniu od wymiaru psychiczno-duchowo-kulturowego wiary, jej istota nie stanowi przeżytego doświadczenia lub przekonania zrodzonego z doświadczenia. Wiara w swej istocie nie jest konkluzją argumentacji dedukcyjnej, ale początkiem nowej egzystencji, która jest przede wszystkim posłuszeństwem wobec wezwania Boga Objawienia. W posłuszeństwie i wierności człowiek przyjmuje Bożą treść i projektuje siebie w stronę wymiaru, z którego sły-chać wzywający go głos.

Niemiecki myśliciel zauważa, że jeśli fundamentem wiary czyni się sakralny charakter rzeczywistości, to w konsekwencji wiara staje

<sup>18</sup> Tenże, *Fenomenologia e teoria della religione*, w: *Scritti filosofici*, t. II, Milano 1964, s. 242-243.

się elementem świata. Przestaje być wiarą w sensie chrześcijańskim i staje się składnikiem ogólnego życia religijnego. I właśnie przeciwko takiej charakterystyce wiary jest wymierzone myślenie Guardiniego, który z posłuszeństwa czyni jej fundament<sup>19</sup>. Widać tutaj wyraźnie wpływ Kierkegaarda, dla którego wiara nie jest wyrazem odkrycia sensu religijnego, ale wezwaniem Boga, nakładającego obowiązek na każdego człowieka.

Filozof duński pokazuje różnicę między doświadczeniem religijnym a aktem wiary w eseju *O różnicy między geniuszem a apostołem*. Podczas gdy określenie „geniusz” odwołuje się do immanencji, określenie „apostół” dotyka transcendencji. Geniusz istnieje dzięki temu, czym jest sam w sobie, natomiast apostoł żyje dzięki autorytetowi Boga. Apostoł stanowi metaforę człowieka wierzącego. Dla Kierkegaarda wiara jest zasadniczo posłuszeństwem. Zgodnie z tym paradygmatem wierzymy np. w życie wieczne, ponieważ o jego istnieniu zapewnił nas Chrystus. Elementem decydującym, który przekonuje o autentyczności tej prawdy wiary jest fakt, że Chrystus pouczył nas o tym, mając w sobie Boży autorytet<sup>20</sup>.

Mówiąc o wierze jako posłuszeństwie filozof z Monachium nawiązuje do Kierkegaarda, ale nie podziela perspektywy teologii dialektycznej, która ogołaca posłuszeństwo z jakiegokolwiek ciągłości z rzeczywistością stworzoną. Guardini nie zgadza się z podejściem dialektycznym, zgodnie z którym człowiek i świat są w grzechu, Objawienie jest nieporównywalne w żaden sposób ze światem, a każde doświadczenie religijne staje się apostazją<sup>21</sup>.

### Teologia dialektyczna

Dla teologii dialektycznej, jeśli Bóg jest Bogiem, to jego Objawienie nie może być zredukowane do religii, podobnie jak wiara nie jest redukowalna do doświadczenia religijnego. Ponieważ między Bogiem a światem nie ma ciągłości czy punktu zaczepienia, także między Objawieniem a religią jest tylko bezkresna przepaść i niepokonalna sprzeczność. W perspektywie teologii dialektycznej

<sup>19</sup> Por. tenże, *Esperienza religiosa e fede*, s. 88-89.

<sup>20</sup> Por. S. Kierkegaard, *Delia differenza tra un gento ed un apostola*, w: *Scritti sulla comunicazione*. t. II, Roma 1982, s. 269-273.

<sup>21</sup> Por. R. Guardini, *Esperienze religiosa e fede*, s. 90.

w religii człowiek zapomina o swoim dystansie wobec Stwórcy i wchodzi w relację z Nim. W konsekwencji Barth, ojciec teologii dialektycznej, zauważa, że doświadczenie religijne jest uzurpacją tego, co może stać się prawdziwe tylko dzięki działaniu nieznanego Boga.

Dla Bartha doświadczenie religijne jest zawsze zdradą Boga i prowadzi do narodzin kultu idola. Człowiek religijny, w odróżnieniu od człowieka autentycznie wierzącego, nie prezentuje postawy zasłuchania i pokornego przyjęcia Objawienia, nie jest też posłuszny woli Bożej. Człowiek religijny mówi dumnie do swego Boga, od którego domaga się wszystkich możliwych dobrodziejstw; nie zawiera Bogu, ale usiłuje przywłaszczyć Go sobie i wykorzystać do własnych celów. Zdaniem ojca teologii dialektycznej, rzeczywistość religii jest „konfliktem i skandalem, grzechem i śmiercią, szatanem i piekłem. Nie prowadzi ona człowieka do wyjścia poza problematykę winy i przeznaczenia, przeciwnie, wprowadza go w tę rzeczywistość”<sup>22</sup>.

Guardini nie podziela podejścia „albo-albo” w wydaniu Bartha i odrzuca radykalizm teologii dialektycznej, która akcentuje rozróżnienie między wymiarem religijnym a wymiarem chrześcijańskim aż do stwierdzenia niemożliwości jakiegokolwiek relacji. Nie jest prawdą, że człowiek i świat są grzechem i że każde doświadczenie religijne stanowi fałsz i sprzeciw wobec Boga. W każdym punkcie doświadczenia religijnego zawarta jest prawda, która pochodzi od Boga i na Niego jest ukierunkowana. Zdaniem filozofa z Monachium, możliwość doświadczenia religijnego wypływa z prawdy o stworzeniu. Cały świat ma charakter religijny, ponieważ został stworzony przez Boga i istnieje tylko dzięki Niemu. Wszystkie rzeczy mają charakter symboliczny, ponieważ pozwalają odczuć, że nie stanowią rzeczywistości ostatecznej. W konsekwencji sakralny i symboliczny wymiar rzeczywistości nie może być niczym innym, jak naturalnym samoświadectwem Boga w stworzeniu<sup>23</sup>.

Nawiązując do spuścizny Schleiermachera, który zdefiniował rozróżnienie między religią, metafizyką i moralnością, Guardini staje po stronie tych myślicieli, którzy uznają specyfikę i autonomię doświadczenia religijnego. Filozof z Monachium odrzuca jednak

<sup>22</sup> K. Barth, *L'Epistola ai Romani*, s. 239.

<sup>23</sup> Por. R. Guardini, *Fenomenologia e teoria della religione*, s. 205-208.

wszelkie próby zredukowania doświadczenia religijnego do faktu irracjonalnego i do wymiaru czysto subiektywnego. Doświadczenie religijne nie jest zwykłym stanem emocjonalnym, ale autentycznym ogarnianiem umysłem darowanej rzeczywistości. Ma ono swoją określoną treść, którą można ogarnąć umysłem i wyrazić słowami. Treść doświadczenia religijnego to *numinosum* mieszkające w świecie, które jako takie nie jest tylko ziemskie i świeckie, ale także niezemskie i sakralne.

### Rudolf Otto

Guardini wykorzystuje w swojej refleksji pojęcia, które wprowadził do analizy fenomenu religii Rudolf Otto w dziele *Das Heilige*. Filozof z Monachium podkreśla znaczenie odróżnienia przez tego autora fenomenu religijnego od etyki i estetyki, ale jednocześnie odrzuca jego koncepcję czysto irracjonalistyczną, która oddziela fenomen religijny od jakiegokolwiek relacji ze światem myśli i prawdy. W konsekwencji, u autora *Das Heilige* brakuje rozróżnienia między formami religijnymi prawdziwymi i fałszywymi.

Guardini opisuje doświadczenie religijne jako „bezpośrednią intuicję, która postrzega *numinosum* we wszystkich rzeczach, we wszystkich wydarzeniach i relacjach. Według tej intuicji każda rzeczywistość jest czymś więcej, niż można uchwycić w doświadczeniu, które – zgodnie z naszą dzisiejszą wrażliwością – możemy nazwać jako empiryczne. Każda rzeczywistość jest tym, co można w niej dostrzec, zmierzyć, uchwycić; dodatkowo zawiera ona w sobie prawdę, że została stworzona przez Boga i przez Niego jest podtrzymywana w istnieniu”<sup>24</sup>.

Do istoty doświadczenia religijnego należy wrażenie, że jego przedmiot nie stanowi zwykłego elementu świata, ale że jest czymś tajemniczym i nieodgadnionym. Wiara Objawienia jest niezależna od doświadczenia religijnego: wykorzystuje je i jednocześnie poddaje krytyce. Wiara oczyszcza i wyzwala wszystkie autentyczne wartości zawarte w fenomenie religijnym. Religijność naturalna jest oczyszczona przez Objawienie. Zdaniem Guardiniego, pełne znaczenie naturalnych fenomenów religijnych odsłania się dopiero

<sup>24</sup> Tenże, *Sul limite della vita. Lettere teologiche ad un amico*, Milano 1979, s. 39.

w kontekście Objawienia. Każdy naturalny fenomen religijny oczekuje na osąd i dopełnienie ze strony Objawienia. Dzięki wierze doświadczenie religijne zostaje wyzwolone z dwuznaczności, tzn. nie ujmuje już *numinosum* rzeczywistości jako wartości autonomicznej, ale interpretuje je jako przedstawienie śladów Stwórcy. Wiara, ze swojej strony, uzyskuje dzięki doświadczeniu religijnemu twórczą energię, której potrzebuje, aby się rozwijać.

### Zanik poczucia tajemnicy

Filozof z Monachium zauważa, że w ciągu wieków element religijny popada w coraz głębszy kryzys. W starożytności i wiekach średnich doświadczenie religijne było intensywne i głębokie. Zdolność doświadczenia religijnego była tak silna, że pozwalała uchwycić w każdej rzeczy element tajemnicy. Cała egzystencja miała charakter religijny. Rozwój racjonalności i techniki coraz bardziej osłabia tę zdolność. Technicyzacja i racjonalizacja egzystencji spychają religijność do sfery czysto intymnej i subiektywnej, a świat staje się coraz bardziej świecki<sup>25</sup>.

Człowiek, który jeszcze nie panował nad naturą, był bardziej otwarty na wiarę niż człowiek nowożytny, ponieważ to, czego nie rozumiał, traktował jako tajemnicę stworzenia, jako *numinosum*. Im bardziej zdecydowanie racjonalizuje się egzystencję, tym bardziej występuje uczucie jej oczywistości, któremu towarzyszy zanik poczucia tajemnicy. W konsekwencji świat staje się coraz bardziej świecki, a egzystencja coraz bardziej spłaszczona. Otwartość na wiarę była niewątpliwie większa wtedy, gdy człowiek żył pod wpływem natury nie do końca zrozumiałej i opanowanej. Wówczas człowiek czuł, że to, czego nie rozumie, stanowi *numinosum* świata i że za tym wszystkim działają siły, którym należy się szacunek.

W zaniku charakteru sakralnego rzeczy i zdarzeń, w utracie elementu religijnego, Guardini upatruje podstawową przyczynę aktualnego powszechnego kryzysu wiary. „Bezpośrednie doświadczenie religijne – pisze filozof z Monachium – zmniejsza się, a może w ogóle znika. Byty stworzone, świat i człowiek, stają się, z powodu mentalności oderwanej od Boga, czystym światem, czystym

<sup>25</sup> Por. tenże, *Ansia per l'uomo*, t. I, Brescia 1969, s. 84.

i zwykłym człowiekiem. Anomalia tego stanu wyraża się w tym wszystkim, co filozofia, sztuka, medycyna, psychologia określają jako lęk człowieka nowożytnego, jego brak orientacji, jego samotność i znudzenie<sup>26</sup>.

Człowiek współczesny staje się coraz bardziej istotą tytaniczną, a Bóg i sfera religijna coraz bardziej czymś nierzeczywistym i są postrzegane jako symbole sił, które kiedyś stały ponad możliwościami człowieka, ale które teraz są pod jego kontrolą. Ta głęboka zmiana duchowa tworzy nowy klimat, w którym doświadczenie fenomenu religijnego staje się trudne. Dla człowieka współczesnego akty religijne stały się męczące i puste. Stało się to wszystko, co Nietzsche wyraził w zdaniu: „Bóg umarł”. Mogło ono oznaczać właśnie to, że w doświadczeniu świata wymiar sakralny ulega głębokiej erozji, że rzeczywistość traci charakter misterium.

W perspektywie Guardiniego kryzys doświadczenia sakralnego charakteru rzeczywistości jest spowodowany osłabieniem organu religijnego, który umożliwia zdolność doświadczenia rzeczywistości religijnej, jej osądzenia i wyrażenia<sup>27</sup>. Organ ten jest opisany za pomocą takich słów jak „serce” czy „dusza”. Są to określenia, które wskazują pewną wrażliwość bytu ludzkiego, odmienną od wrażliwości fizycznej czy duchowej. Organ doświadczenia religijnego jest najbardziej intymną głębią bytu ludzkiego. Należy do istoty człowieka. Filozof z Monachium krytykuje koncepcję pozytywistyczną, zgodnie z którą doświadczenie religijne było charakterystyczne dla człowieka pierwotnego i miało zniknąć w momencie, w którym człowiek zaczął postrzegać świat w sposób naukowy i krytyczny.

Wzrastająca techniczna władza człowieka nad egzystencją prowadzi do odczarowania świata. W konsekwencji takiego odczarowania ulegają osłabieniu naturalne skłonności religijne, a świat staje się coraz bardziej sferą wyłącznie *profanum*. Różnorodne przejawy życia cywilizacji technicznej niszczą takie podstawowe charakterystyki ducha jak milczenie, skupienie, jedność wewnętrzna. Osłabienie organu religijnego powoduje zanik bezpośredniego kontaktu z religijnym elementem rzeczywistości. Rzeczywistość religijna zostaje wchłonięta w przestrzeń poezji, metafizyki lub zwykłej mądrości życia<sup>28</sup>.

<sup>26</sup> Tenże, *Sul limite della vita*, s. 39.

<sup>27</sup> Por. tenże, *Ethik*, s. 1004.

<sup>28</sup> Por. *tamże*, s. 1007.

Oslabienie organu religijnego oznacza wzrastającą oziębłość serca. Redukuje się coraz bardziej treści specyficznie religijne życia człowieka oraz zmniejsza się wartość religijna egzystencji. Rzeczy tracą swoją tajemnicę i stają się czysto świeckie, podlegając racjonalnemu i technicznemu panowaniu człowieka. Oslabienie organu religijnego prowadzi do zubożenia egzystencji. Człowiek osłabiony lub nawet pozbawiony swego wymiaru religijnego staje się niewolnikiem świata. „Człowiek mityczny stał się niewolnikiem świata na drodze religijnej, ponieważ miało nad nim przewagę znaczenie religijne rzeczywistości. W epoce nowożytnej wydarza się coś odwrotnego. Rzeczy tracą swoje znaczenie religijne; dusza traci swoje za-nurzenie religijne; życie zostaje zajęte przez świat”<sup>29</sup>.

### Prywatyzacja religijności

Zdaniem Guardiniego, w epoce nowożytnej mamy do czynienia z prawdziwą sekularyzacją świata. Oznacza ona, że element fizyczno-racjonalny rzeczywistości zostaje odizolowany i postrzegany jako całość egzystencji. Natomiast wymiar religijny nie zanika, ale zostaje oddzielony jako przestrzeń typowo religijna. W ten sposób rzeczywistość traci swą głębię. W konsekwencji porządek społeczny, działalność ekonomiczna, sztuka, literatura itd., które przez stulecia zachowywały żywą więź z religią, stają się rzeczywistością zupełnie świecką, której znaczenie określa tylko i wyłącznie ludzki rozum<sup>30</sup>.

W procesie sekularyzacji religia staje się coraz bardziej „wewnętrzna”, oddzielona od świata i coraz bardziej bez znaczenia. Marginalizacja aktu religijnego w epoce nowożytnej prowadzi w końcu do jej odrzucenia i do ateizmu. Guardini podkreśla szczególnie kryzys wiary chrześcijańskiej, która pod koniec średniowiecza traci swoją moc określania rozwoju kultury. Przez ponad tysiąc lat Objawienie i wiara były w sensie absolutnym podstawą i klimatem egzystencji. Średniowiecze było przeniknięte wiarą na każdym polu. Przez ponad tysiąc lat „prawodawstwo, porządek społeczny, sztuka, myśli filozoficzna, etyka społeczna i indywidualna, wszystko to w jakiś sposób miało charakter chrześcijańsko-kościelny”<sup>31</sup>.

<sup>29</sup> Tamże, s. 1010.

<sup>30</sup> Por. tenże, *Fenomenologia e teoria della religione*, s. 208.

<sup>31</sup> Tenże, *Koniec czasów nowożytnych*, s. 75.



Wraz z narodzinami czasów nowożytnych wiara Objawienia traci swoją oczywistość. Świat staje się coraz bardziej autonomiczny, wrogi wobec wiary. Guardini uważa, że świat zupełnie świecki tak naprawdę nie istnieje. Dlatego ogółacanie egzystencji z elementów religijnych musi prowadzić do głębokiego kryzysu. Powoli świat staje się przedmiotem panowania rozumu racjonalistycznego, a dopełnieniem tego procesu są narodziny nowożytnych państw totalitarnych.

### Reinterpretacja prawd i symboli chrześcijańskich

Filozof z Monachium, ujmując sekularyzację nie jako zanik religijności, ale jako jej metamorfozę i całkowitą prywatyzację, niewątpliwie antycypował duchowy klimat współczesności. Podstawowym motywem jego troski nie była sekularyzacja, która prowadzi do tworzenia kultury według logiki *etsi Deus non daretur*, powodując zaćmienie *sacrum* i zmierzch bogów, rozumiana jako reinterpretacja symboli chrześcijańskich i metamorfoza fenomenu religijnego z rzeczywistości obiektywnej w różnorodne formy zindywidualizowane według potrzeb osobistych. Człowiek współczesny dąży nie tyle do wyeliminowania *sacrum*, ile do stworzenia Boga na swój obraz i podobieństwo. W czasie triumfu „myśli słabej” istnieje wielkie pragnienie stworzenia Boga, który może się podobać. Dzieje się to na drodze reinterpretacji prawd chrześcijańskich.

Nie ma żadnej wątpliwości, że filozof z Monachium nie opowiedział się za paradygmatem sekularyzacji w wydaniu Gogartena. Ze swoją chrześcijańską wizją świata oraz przez dążenie do wskazania chrześcijańskiego *proprium*, które nie wyczerpuje się w rzeczywistości świata, Guardini wystąpił przeciw nauczaniu ojca teologii sekularyzacji i jego uczniów. Filozof z Monachium podkreśla, że „świat jest autentyczną rzeczywistością, ale stworzoną”<sup>32</sup>. W tajemnicy Wcielenia Bóg wkroczył w przestrzeń skończoności i zjednoczył się ze stworzeniem. Bóg nie jest więc tylko Bytem Absolutnym filozofii, ale Bogiem żywym, który się zaangażował w życie skończonego świata. W tej perspektywie jedną z najbardziej radykal-

<sup>32</sup> Tenże, *Ansia per l'uomo*, t. II, s. 77.

nych form sekularyzacji jest ateizm, który w XX w. wkroczył w fazę agresywną i zjednoczył się z potężnymi siłami politycznymi, których celem było zniszczenie nie tylko chrześcijaństwa, ale jakiejkolwiek formy religii<sup>33</sup>.

Sekularyzacja świata i religii prowadzi także do sekularyzacji chrześcijaństwa. Zdaniem Guardiniego, istotą sekularyzacji jest przekształcanie elementów chrześcijańskich w religijność zeświecczoną. Sekularyzacja chrześcijaństwa rozpoczyna się z narodzinami epoki nowożytnej i polega na tym, że pojęcia wypływające z Objawienia Bożego, ze stworzenia i ze zbawienia, stają się nieokreślone „Autentyczny charakter nadnaturalny tego, w co się wierzy zostaje zagubiony i traci znaczenie analogie naturalne. Nie miejscu prawdziwego zbawienia pojawia się stopniowe ulepszenie relacji kulturalnych; na miejscu łaski doświadczenie subiektywne, na miejscu zmartwychwstania i życia wiecznego idealne warunki ziemskie”<sup>34</sup>.

Należy dodać, że Guardini nie mówił *expressis verbis* o możliwości sekularyzacji samego Kościoła. Filozof z Monachium zmarł przecież w 1968 r., a więc jeszcze przed pojawieniem się niektórych fenomenów sekularyzacji Kościoła posoborowego: pojmowania Kościoła nie jako Mistyczne Ciało Chrystusa, ale jako społeczności podporządkowanej słowu Bożemu; osłabienia wymiaru sakralnego i mistycznego Kościoła; próby zastąpienia wymiaru sakralnego i mistycznego wymiarem świeckim i społecznym. Guardini widział w dziele Vaticanum II potwierdzenie własnych intuicji i refleksji. Otrzymał także propozycję udziału w komisji liturgicznej przygotowującej obrady Soboru, ale ze względu na stan zdrowia nie przyjął zaproszenia.

Jego całkowite zaufanie wobec Soboru nie oznaczało jednakże braku pytań odnośnie do przyszłości Kościoła posoborowego. W swoim *Dzienniku* pod datą 13 stycznia 1964 r. napisał: „Czego chciała Reformacja: człowiek dorosły chce mieć bezpośrednio do czynienia z pierwszym słowem Bożym; bez kleru, w najbardziej intymnym twarzą w twarz, jako ekspert, który dąży do zbawienia. To, co się ogłasza na Soborze jest wolą analogiczną. Jak zostanie zaspokojone to pragnienie w Kościele nie czyniąc Go protestanckim?

<sup>33</sup> Por. *tamże*, s. 86.

<sup>34</sup> Tenże, *L'esistenza del cristiano*, Milano 1985, s. 431.

Jako egzystencja chrześcijanina katolika dorosłego w bezpośrednim kontakcie z Bogiem w Kościele?<sup>35</sup>

### Rainer Maria Rilke

Zdaniem filozofa z Monachium, w ostatnich wierszach Rilkego (*Sonety do Orfeusza, Elegie*) znajdujemy przykład *par excellence* sekularyzacji myśli i postaw chrześcijańskich w czasach, które nadchodzą. Rilke, antycypując ducha nadchodzącego czasu, dąży do usunięcia z Objawienia jego nadprzyrodzonego pochodzenia i nadaje istnieniu podstawę czysto ziemską. Podczas gdy Heidegger interpretuje Rilkego jako jednego z poetów w czasie marnym, który – mając świadomość tego, że Bóg umarł, że nie ma zbawienia, a tajemnica bólu pozostaje nieodkryta – wyrusza na poszukiwanie *sacrum*<sup>36</sup>, Guardini umieszcza w centrum swojej analizy autora *Sonetów do Orfeusza* problem sekularyzacji pojęć chrześcijańskich.

Rilke interpretuje, z jednej strony, chrześcijaństwo jako coś przestarzałego i godnego pogardy, z drugiej w swoim języku poetyckim ciągle odwołuje się do pojęć i postaci chrześcijańskich, odrywając je od korzeni i prowadząc do ich sekularyzacji. Autor *Sonetów do Orfeusza* jest jednym ze świadków procesu, który przebiega przez całą epokę nowożytną i prowadzi do emancypacji świata względem Objawienia w taki sposób, że świat przejmuje niektóre treści Objawienia i zachowuje je w swoich granicach<sup>37</sup>. Rilke, będą świadkiem, jest także prorokiem: prorokiem czasu, który nadchodzi. Autor *Sonetów do Orfeusza*, wraz z Hölderlinem, jest przedstawiany przez Guardiniego nie jako zwykły poeta, ale właśnie jako prorok: jako wieszcz nowej epoki sekularyzacji naznaczonej przez religijność postchrześcijańską<sup>38</sup>.

Rilke, w odróżnieniu od Hölderlina, wyraża religijność zsekularyzowaną, która nie jest już otwarta na Objawienie chrześcijańskie,

<sup>35</sup> Tenże, *Diano. Appunti e testi dal 1942 al 1964*, Brescia 1983, s. 245.

<sup>36</sup> Por. M. Heidegger, *Drogi lasu*, Warszawa 1997, s. 221.

<sup>37</sup> Por. R. Guardini, *Rainer Maria Rilke. Le Elegie duinesi come interpretazione dell'esistenza*, Brescia 1974, s. 81.

<sup>38</sup> W perspektywie Guardiniego do innych ważnych figur procesu sekularyzacji, oprócz Rilkego i Hölderlina, należy zaliczyć doktrynę komunistyczną o społeczeństwie doskonałym, postać Zaratustry w filozofii Nietzschego oraz koncepcję Boga u Kafki; por. R. Guardini, *Glaube und Dasein*, Würzburg 1955, s. 231.

ale zostaje całkowicie wchłonięta przez rzeczywistość świata. Podczas gdy Hölderlin jest poetą losu człowieka otwartego na transcendencję egzystencjalną, której nie można określić, Rilke redukuje religijność do ziemskiego *numinosum*. To, co powoli rodziło się w poezji Hölderlina, u Rilkego znajduje dopełnienie: atrybuty Boga zostają przejęte przez świat, śmierć i życie wieczne nie mają nic wspólnego z grzechem i łaską.

### Sekularyzacja postaci anioła

Orędzie Rilkego nie jest orędziem poetyckim, ale metafizycznym i religijnym. Autor *Sonetów do Orfeusza* próbuje wyeliminować charakter transcendentny Objawienia i uzasadnia egzystencję w wymiarze czysto ziemskim. Jednym z przykładów sekularyzacji prawd chrześcijańskich u Rilkego jest jego obraz anioła. U schyłku czasów nowożytnych Guardini obserwuje głębokie zapoznanie świata aniołów. Aniołowie zniknęli i nie powracają, a jeśli pojawiają się w poezji czy sztuce, nie mają charakteru biblijnego, ale czysto estetyczny<sup>39</sup>. Autor *Sonetów do Orfeusza* jest jednym z najbardziej charakterystycznych świadków procesu estetyzacji aniołów. Rilke kontynuuje dzieło sekularyzacji figury anioła, rozpoczęte przez Hölderlina, u którego aniołowie są siłami mitycznymi bez zakorzenienia w Objawieniu biblijnym<sup>40</sup>.

W *Elegiach* anioł zajmuje miejsce Boga jako interlokutor, do którego jest adresowany przekaz religijny. Jest tym bytem, do którego człowiek znosi swe wezwania i który staje się miarą całego życia. W tej perspektywie anioł nie jest biblijnym pośrednikiem, nie jest pomostem między Bogiem a ludźmi i nie ma nic wspólnego z aniołami nieba chrześcijańskiego. Anioł Rilkego jest „ptakiem duszy”, który należy do wewnętrznej przestrzeni duszy oraz do przestrzeni zewnętrznej, gdzie są gwiazdy. Jest jednocześnie obecny i odległy. Filozof z Monachium podkreśla, że aniołowie autora *Sonetów do Orfeusza* są obojętni na los człowieka. Są straszni, ale ani źli, ani okrutni. Anioł Rilkego „nie chce burzyć, dlatego trzyma się daleko od człowieka. To jednakże nie znaczy, że bierze sobie do serca sprawę człowieka lub że go kocha. Człowiek go po prostu nie

<sup>39</sup> Por. tenże, *L'Aniello*, Brescia 1994, s. 43.

<sup>40</sup> Por. tenże, *Studi su Dante*, Brescia 1986, s. 38.

interesuje. Anioł przebywa w wysokościach nieosiągalnych przez człowieka. Nie istnieje, jak człowiek, w sferze ziemskiej ani także, jak zmarli, w sferze pozaziemskiej, lecz trwa w relacji z całością istnienia, która składa się z wymiaru ziemskiego i pozaziemskiego<sup>41</sup>.

Tak rozumiani aniołowie są bogami tego świata, którzy zastępują Boga w epoce bez Boga. Pozostają w relacji ze światem jako całością, ale nie potrafią wchodzić w relacje indywidualne, nie są zdolni do tworzenia wspólnoty z czymś, co należy do świata. Aniołowie Rilkego eliminują Boga Objawienia, który jest rzekomo zagrożeniem dla człowieka. W perspektywie autora *Sonetów do Orfeusza* Bóg nie jest kimś, kogo można poznać lub kochać. Nie jest On bytem osobowym, lecz pewną siłą, która nie wchodzi w relacje bezpośrednie, ale daje wszystkim rzeczom pełnię.

W tej koncepcji Bóg nie jest miłością ani przedmiotem miłości, ale jedynie jej kierunkiem. W ten sposób Bóg przestaje być „czymś” w sobie, a staje się jakością, która wyłania się z miłości. Nietzsche mówił, że dusza jest czymś należącym do ciała. Zdaniem filozofa z Monachium, można zmienić to wyrażenie i powiedzieć, że u Rilkego Bóg staje się czymś należącym do świata. Staje się On wolnością i znaczącą siłą, która wyłania się ze świata, gdy ten osiąga swoje ostateczne dopełnienie. Jednakże owo dopełnienie nie oznacza nieskończoności i charakteru absolutnego, ale najwyższą intensywność i piękno skończoności. Właściwości Boga stają się właściwościami świata, szczególnie cechami miłości i śmierci<sup>42</sup>.

### Sekularyzacja śmierci i miłości

Innym elementem wiary chrześcijańskiej zsekularyzowanym przez autora *Sonetów do Orfeusza* jest pojęcie śmierci. Rilke przenosi pojęcie oczyszczenia po śmierci w przestrzeń kosmicznej mistyki. Zmarli, aby dobrze odnaleźć się w nowym świecie, muszą odzyskać to wszystko, czego nie udało im się dokonać za życia. Autor *Sonetów do Orfeusza* nie widzi w śmierci nieszczęścia, ponieważ umarli nie są dla niego mniej rzeczywisti niż żywi. Zaświaty należą do tej samej rzeczywistości, co ziemski świat i razem z nim tworzą egzystencję. W tej gnostyckiej wizji śmierć nie jest negacją życia,

<sup>41</sup> Tenże, *Rainer Maria Rilke*, s. 32.

<sup>42</sup> Por. *tamże*, s. 379.

jak zło nie jest negacją dobra, a jedynie przeciwstawnym biegunem. Wszystko zostaje wchłonięte przez jedność egzystencji. W poezji Rilkego umieranie jawi się jako „proces wewnątrz całości świata; bycie umarłym oznacza przeciwną formę życia, bardziej dokładnie, jego najbardziej właściwą autentyczność”<sup>43</sup>.

Autor *Sonetów do Orfeusza* nie mówi o odpowiedzialności etyczno-religijnej. Jego umarli wycofują się, biorą w posiadanie ostatni sens egzystencji, który jest nieokreślony i zanurzony w największym milczeniu. Rilke ogołaca śmierć z jej prawdziwej powagi. Filozof z Monachium zauważył, że ze swoją interpretacją śmierci Rilke pozostaje w zgodzie z epoką nowożytną, gdy odrzuca tak chrześcijański protest przeciwko śmierci, jak i chrześcijańską wizję przewyższenia grzechu pierwotnego, wpisując wszystko w całość egzystencji jako element konieczny. Wykracza on poza epokę nowożytną, gdy uważa zmarłych i ich królestwo za realne i zasadnicze dla świata: co więcej, przyznaje im szczególne znaczenie w kontekście wszechświata. Widać tutaj wyraźnie powrót do religijności mitycznej i pewne związki z formami okultystycznymi.

W interpretacji poezji autora *Sonetów do Orfeusza* do sekularyzacji śmierci należy jeszcze dodać sekularyzację chrześcijańskiego pojęcia miłości. W perspektywie Rilkego w miłości łączą się dwie samotności. Osoba ludzka nie dociera do drugiej osoby. Także w najbardziej intensywnym przybliżeniu się do drugiej osoby człowiek pozostaje zawsze sam i pusty. W konsekwencji miłość, w której „byt ludzki znajduje naprawdę ojczyznę w drugim byciu ludzkim istnieje tak rzadko, jak rzadko można znaleźć ojczyznę w jakimś kraju”<sup>44</sup>. Człowiek nie może być ojczyzną dla innych ludzi i nie istnieje miłość osobowa w sensie więzi między „ja” i „ty”.

Ten, kto naprawdę kocha, nie jest tym, kto znajduje dopełnienie, ale tym, który pozostaje niezaspokojony. Zdaniem Rilkego, miłość musi się stać bezinteresowna i oddzielona od „ja”. Miłość autentyczna nie może mieć do czynienia z „ty”, ale musi się ukierunkować na przestrzeń całkowicie otwartą. Guardini zarzuca autorowi *Sonetów do Orfeusza*, że pomija istotę tego, czym jest prawdziwa miłość. „Kochać – pisze filozof z Monachium – oznacza kochać kogoś. Miłość jest najbardziej żywą formą relacji między osobami. W relacji miłości <ty>

<sup>43</sup> *Tamże*, s. 479.

<sup>44</sup> *Tamże*, s. 39.

nie rodzi się, ale się budzi w drugim, podobnie jak «ja» budzi się w tym, kto kocha. Bez wzajemnej relacji «ja» i «ty» nie ma miłości<sup>45</sup>.

### Wierność ziemi

W interpretacji Guardiniego, Rilke ukazuje się jako prorok czyściej skończoności. Autor *Sonetów do Orfeusza*, nawiązując do Nietzschego, wyraża swoją religijną wierność ziemi jako horyzontowi ostatecznemu i definitywnemu. Jego poezja jest świadkiem zamknięcia numinosum w obrębie ziemi, którego dokonał Nietzsche. Filozof z Monachium podkreśla, że Rilke powiedział, iż „ziemia, wykradziona niebu, powinna być oddana swemu prawdziwemu właścicielowi – człowiekowi. Rilke powtarza tezę Nietzschego, zgodnie z którą między człowiekiem a Bogiem istnieje konieczność wyboru: albo człowiek, albo Bóg<sup>46</sup>”.

Poezje autora *Sonetów do Orfeusza* głoszą przekonanie, że gdy człowiek odrzuca relację osobową z Bogiem i jakąkolwiek nadzieję na życie wieczne oparte na Stwórcy, wydobywa z siebie nową rzeczywistość. Nieograniczoność, wieczność i absolutność zabrane Boga z miłości do ziemi powracają jako wewnętrzne jakości egzystencji. Po wyeliminowaniu Objawienia chrześcijańskiego świat zyskuje nowy wymiar, którego nie miał w starożytności pogańskiej – wymiar wewnętrzny. Nowy świat to głębia bytu.

Poezja Rilkego sekularyzuje prawdy chrześcijańskie, ponieważ redukuje wszystko do immanencji antropologiczno-kosmologicznej. Podstawą świeckiej religijności autora *Sonetów do Orfeusza* jest przesunięcie z poziomu Boga na poziom ziemi. Jeśli znika Bóg osobowy, znika także osoba ludzka, ponieważ Bóg jest fundamentem bytu osobowego człowieka. Natomiast zniknięcie osoby czyni możliwą wizję miłości i śmierci, którą proponuje Rilke. Każdy, kto wie, czym jest osoba, nie zgodzi z taką wizją miłości i śmierci.

### Nieuczciwość nowożytności wobec chrześcijaństwa

Guardini krytykuje autora *Sonetów do Orfeusza* za pomieszanie tego, co estetyczne, z tym, co religijne. Rilke jest jednym z przedsta-

<sup>45</sup> Tamże, s. 55.

<sup>46</sup> R. Guardini, *L'esistema del cristiano*, s. 449.

wicieli religijności późnej nowożytności, która stanowi „zlepek uczuć estetycznych i religijnych”<sup>47</sup>. Podczas gdy autorowi *Sonetów do Orfeusza* filozof z Monachium zarzuca sekularyzację prawd chrześcijańskich, to całe nowożytności wypomina nieuczciwość, tzn. podwójną grę w stosunku do chrześcijaństwa: z jednej strony odrzuca się doktrynę chrześcijańską i chrześcijański porządek życia, a z drugiej – przypisuje się sobie konsekwencje ludzkie i kulturowe tej doktryny, np. pojęcie osoby, wolności, szacunku, godności jednostki.

„Wszystko to sprawiło – pisze filozof z Monachium – że chrześcijanin w stosunku do tej epoki zajmował stanowisko pełne wahania. Widział w niej wszędzie idee i wartości, których pochodzenie chrześcijańskie było oczywiste, ale o których głoszono, że są wspólnym dobrem. Wszędzie spotykał się z wartościami chrześcijańskimi, które obracano przeciw niemu. Jakże mógł zaufać takiej sytuacji? Te niepewności przeminały. Gdy nadchodząca epoka przeciwstawi się chrześcijaństwu, stanie się to w sposób stanowczy. Ogłosi się wtedy, że zeświecczone wartości chrześcijańskie są jedynie czystym sentymentalizmem i sytuacja się wyjaśni. Będzie wroga i niebezpieczna, ale jasna i wyraźna”<sup>48</sup>.

Guardini uważa, że obecnie nie istnieją jeszcze osoby negujące chrześcijaństwo i jednocześnie od niego niezależne. Nawet tak zdecydowany krytyk ducha chrześcijańskiego jak Rilke pozostaje w relacji do chrześcijaństwa<sup>49</sup>. Nadchodzące czasy przyniosą tu straszne, ale zbawienne wyjaśnienie. Ujawni się w pełni nieuczciwość nowożytności wobec chrześcijaństwa. Wtedy okaże się, jak wygląda rzeczywistość, gdy człowiek odrywa się od Objawienia i przestaje korzystać z tego, co mu ono dawało. Zdaniem filozofa z Monachium, postępująca sekularyzacja i dechrystianizacja życia ludzkiego pozwolą zobaczyć wyraźniej, czym tak naprawdę jest chrześcijaństwo. „Niewierzący – pisze Guardini – musi wyjść z mgły zeświecczenia. Musi się zrzec wykorzystywania Objawienia, któremu zaprzecza, i przywłaszczania sobie wartości i sił, jakie ono wypracowało. Niech żyje uczciwie bez Chrystusa i bez Boga, którego Chrystus objawił, ale niech doświadczy, co to znaczy. Już Nietzsche ostrzegął, że no-

<sup>47</sup> Tenże, *Rainer Maria Rilke*, s. 98.

<sup>48</sup> Tenże, *Koniec czasów nowożytnych*, s. 83.

<sup>49</sup> Por. tenże, *Rainer Maria Rilke*, s. 404.



wożytny niechrześcijanin jeszcze naprawdę nie poznał, co to znaczy nie być chrześcijaninem”<sup>50</sup>.

\* \* \*

Wydaje się, że interpretacja fenomenu sekularyzacji w wydaniu Guardiniego ujmuje duchowy klimat współczesności lepiej i głębiej, niż czynią to diagnozy Gogartena, Metzsa czy Pannenberg. Filozof z Monachium mówi nie tylko na temat naszego dziś, ale także na temat sekularyzacji, którą mamy dopiero przed nami. Jego zdaniem, istotą sekularyzacji nie jest zanik religijności, ale metamorfoza i prywatyzacja prawd i symboli chrześcijańskich. Natomiast słabą stroną diagnozy Guardini jest fakt, że nie przewidział on ożywienia w samym Kościele w postaci ruchów religijnych oraz ogólnego ożywienia religijnego, często pseudoreligijnego, które miało miejsce w latach 90. ubiegłego wieku.

W perspektywie myśliciela z Monachium sekularyzacja jest o tyle zgodna z duchem chrześcijańskim, o ile pozwala temu, co światowe, być światowym, a temu, co ludzkie, być ludzkim, ponieważ Bóg w ten właśnie sposób stworzył te rzeczywistości, a Chrystus je odkupił. W konsekwencji należy odrzucić roszczenie absolutnej autonomii, a przyjąć koncepcję względnej autonomii człowieka i całej rzeczywistości stworzonej. W tym właśnie duchu wypowiedział się II Sobór Watykański, mówiąc o słusznej autonomii rzeczywistości ziemskich.

Bardzo ważnym spostrzeżeniem Guardiniego jest jego przekonanie, że kryzys doświadczenia wymiaru sakralnego świata nie oznacza śmierci wiary, ponieważ wiara jest czymś zasadniczo odmiennym od jakiegokolwiek doświadczenia religijnego. W tej perspektywie jest możliwa wiara bez doświadczenia religijnego, czysta wiara posłuszeństwa, która będzie wiarą przyszłości.

*ks. Andrzej KOBYLIŃSKI*

---

<sup>50</sup> Tenże, *Koniec czasów nowożytnych*, s. 81.