

# Dominik Kubicki

---

## Pominięcie "Evocatio Dei" w traktacie konstytucyjnym Unii Europejskiej a sekularyzacja chrześcijańskiego świata : aspekt teologiczno-epistemologiczny

---

Studia Theologica Varsaviensia 43/1, 117-137

---

2005

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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KS. DOMINIK KUBICKI

**POMINIĘCIE *EVOCATIO DEI* W TRAKTACIE  
KONSTYTUCYJNYM UNII EUROPEJSKIEJ  
A SEKULARYZACJA CHRZEŚCIJAŃSKIEGO ŚWIATA.  
ASPEKT TEOLOGICZNO-EPISTEMOLOGICZNY**

Rozpoznanie, że historia myśli i cywilizacji europejskiej zostały naznaczone chrześcijańskim znamieniem i były inspirowane chrześcijańską nadzieją życia wiecznego, zdawało się dotychczas nie budzić najmniejszych wątpliwości. Jednocześnie nie sposób było uciec od takiegoż przekonania chociażby wobec literatury i kultury piśmienniczej czy zabytkowych świadków architektury i sztuki minionych wieków, przepelniających miasta i muzea Europy. Wobec takich materialnych świadków nierozłącznej więzi i wkładu chrześcijaństwa w kształtowanie dziejów Europy, aktualnie przyjęty (19 VI 2004), a wcześniej przedstawiany i forsowany, głównie przez przedstawicieli Francji, brak odniesienia do wartości chrześcijańskich w preambule do projektu Traktatu konstytucyjnego Unii Europejskiej wydaje się być pewnego rodzaju niezrozumieniem przeszłości, a także swoistym przełomem, zapoczątkowującym kwestionowanie wkładu chrześcijaństwa w ukształtowanie oblicza współczesnej Europy. Jednak czy rzeczywiście takie stanowisko państw dominujących w Europie początków XXI stulecia zapoczątkowuje proces przemilczania chrześcijańskiej obecności i jej wkładu we współczesne *dziś* Europy? Jak zatem należałoby oceniać i rozumieć dążenie do wyakcentowania humanizmu i wartości świeckich w kształtowaniu historii Europy, z jednoczesnym przemilczeniem wkładu chrześcijaństwa w nadanie Europie jej własnej tożsamości?<sup>1</sup> Czy jest to jedynie pewnego rodzaju francuska porewolucyjna laic-

---

<sup>1</sup> Należałoby postawić zapytanie o rozumienie humanizmu i laickości, bowiem odnowa katolicka dwudziestego stulecia przywróciła w funkcjonowaniu koncepcję np. humanizmu chrześcijańskiego.

kość i świeckość, która obecnie na wyższym poziomie organizowania się społeczności europejskiej, czyli na poziomie państw członkowskich Unii Europejskiej, daje o sobie znać, a jednocześnie usiłuje awangardowo przeforsować swój punkt widzenia i postrzegania rzeczywistości? Nie budzi bowiem żadnych wątpliwości prownienienia idei braku odniesienia do wartości chrześcijańskich w projekcie preambuły traktatu konstytucyjnego. Na ile więc pokrywa się owa propozycja uznania jedynie wartości humanistycznych w kształtowaniu się Europy z ideą laickości i świeckości, której Francja jest niekwestionowanym nosicielem? Z kolei czy nie są to wartości, które zostały ukształtowane w narodowej społeczności porewolucyjnej Francji duchem oraz ideologią Rewolucji Francuskiej z 1789 roku? Niezależnie od postawionych pytań, jest faktem postępujący proces sekularyzacji społeczności [europejskich] i nie chodzi jedynie o rozpad typowo konfesyjnego środowiska, które według ocen socjologów religii osiągnęło najwyższy poziom w latach siedemdziesiątych XX stulecia<sup>2</sup>. Czy zatem brak odniesienia do wartości chrześcijańskich w rzeczonyj preambule należałoby postrzegać jako logiczny etap postępującej sekularyzacji społeczności Europy? W jakim sensie należałoby rozumieć ów proces sekularyzacji jako pożądany dla społeczności chrześcijańskiej? Czy są pewne granice tego procesu, poza którymi ma miejsce efekt niszczenia społeczności europejskiej?

Prezentację refleksji nad powyższymi zapytaniami zamierzamy podjąć w czterech punktach. Zaczniemy od analizy konsekwencji odnowy teologicznej XX stulecia, owocującej *aggiornamentem* Soboru Watykańskiego II i możliwością spojrzenia z dystansu na dzieje chrześcijaństwa. Jednocześnie podejmiemy próbę nakreślenia przyczyn stanu umysłowego współczesności, dziedziczącej po nowożytności ukształtowane w niej koncepcje racjonalności i modele postrzegania rzeczywistości, niewolne od ideologicznych zabar-

---

<sup>2</sup> Por. K. Gabriel, *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne*, Freiburg-Basel-Wien 1992, s. 47-54; także: np. P. Neuner, *Psychospołeczne i polityczne uwarunkowania chrześcijaństwa dziś*, w: *Chrześcijaństwo jutra. Materiały II Międzynarodowego kongresu teologii fundamentalnej*. Lublin, 18-21 września 2001, red. M. Rusecki, Lublin 2001, s. 231-243. Równocześnie należy pamiętać, że owe załamanie się tradycji religijnej (utożsamianej z tradycją kościelną) przypadało na czas dokonującej się wówczas odnowy w Kościele katolickim, jego *aggiornamento* wobec współczesnego świata, rozpoznawanego w pluralizmie zarówno cywilizacyjno-społecznościowym, jak i religijnym.

wień. Chodziłoby również o ukazanie nie tyle postmodernistycznych konsekwencji, co nowożytnych mechanizmów powodujących powstanie i rozwój idei „laickości” ukazującej się współcześnie w postaci uwydatnienia wartości humanistycznych w preambule projektu Traktatu konstytucyjnego Unii Europejskiej. Następnie przejdziemy do krytycznej analizy teorii sekularyzacji jako próby określenia stosunku między Kościołem a nowożytnością. Z kolei podejmiemy próbę postawienia diagnozy woli współczesnego przemilenia wkładu chrześcijaństwa w tworzenie historycznej Europy. Wreszcie wypadnie się zastanowić nad znaczeniem sygnału zastąpienia wartości chrześcijańskich ideą humanizmu oraz wyzwaniem, jakie ono wywołuje w łonie chrześcijaństwa.

## 1. ODNOWA TEOLOGII W XX WIEKU ODNOWĄ SPOJRZENIA NA DZIEJE CHRZEŚCIJAŃSTWA I WYDARZAJĄCE SIĘ DZIŚ KOŚCIOŁA W LUDZKIEJ SPOŁECZNOŚCI

Zrealizowana w pierwszej połowie XX stulecia odnowa teologii, wydobywająca teologię z neoscholastycznej koncepcji oraz owocująca odnową soborową *Vaticanum Secundum*, uczyniła myśl teologiczną żywą poprzez udaną próbę oparcia refleksji teologicznej na aktualnie obowiązującym koncepcie intelligibilności jako *Verstehen*<sup>3</sup>, wypracowanym w drugiej połowie XIX wieku przez filozofię w łonie nauk humanistyczno-społecznych. Dwudziestowieczne: odnowa teologii i *aggiornamento* Kościoła katolickiego stanowiły w sumie przełom skutkujący powrotem: (1) refleksji teologicznej w perspektywę teologii jako wiary *in statu scientiae* (Tomasz z Akwinu) oraz *fides quaerens intellectum* (Augustyn), oraz (2) Kościoła katolickiego w aktywne życie ludzkich społeczności na wszystkich poziomach ich funkcjonowania<sup>4</sup>. Konsekwencje tego podwójnego przełomu okazały się znaczne w miarę upływu czasu, rozciągając się swym wpływem aż po wydarzającą się współczesność dnia dzisiejszego. Z jednej strony teologia [katolicka] nabyła możliwości czynienia refleksji nad poszczególnymi, historycznie uwarunkowanymi realizacjami ewangelicznego orędzia ze strony

<sup>3</sup> Por. A. Bronk, *Rozumienie, dzieje, język*, Lublin 1988, s. 44.

<sup>4</sup> Chodzi o wzrost roli Państwa Watykańskiego i znaczenia Kościoła katolickiego w życiu polityczno-społecznym wewnątrz poszczególnych państw (Europy i Ameryki – w uproszczeniu).

wspólnot wiary Kościoła Chrystusowego, pozostając przy tym nadal, a nawet stając się bardziej refleksją nad treścią objawienia chrześcijańskiego. Z drugiej strony Kościół, jako hierarchiczna Wspólnota religijna licznych lokalnych wspólnot wiary, odnalazł niewątpliwie swe własne miejsce wewnątrz ludzkich społeczności i obecność w ich wydarzającym się *dziś*, jaką wyznacza mu orędzie ewangeliczne, czego przykładem jest pontyfikat papieża Jana Pawła II. Są to dwie płaszczyzny, którym poniżej przyjrzymy się oddzielnie.

### **A. Racjonalno-koncepcyjne rozumienie rzeczywistości świata i człowieka**

Cennym osiągnięciem XIX-wiecznych refleksji nad konceptem samej nauki jako takiej okazało się odkrycie modeli i koncepcji myślenia oraz zależności kształtu ludzkiego *praxis* od przyjętego modelu lub koncepcji. W odniesieniu do teologii i życia religijnego podobne rozpoznanie wykazuje zależność kształtu obecności Kościoła w ludzkiej społeczności oraz postawy religijnej ludzkiego podmiotu, a więc jego zewnętrznego działania i postępowania, od koncepcji uprawianej teologii, czyli modelu refleksji teologicznej.

Owe dwudziestowieczne odkrycie okazało się na tyle rewolucyjne, że pozwalało spojrzeć na dzieje chrześcijaństwa jakby z pewnego dystansu. Jednocześnie nie zostało ono ograniczone jedynie do oceny neoscholastycznej koncepcji teologii i postaw religijnych przez nią kształtowanych. Zostało również wykorzystane jako kryterium odniesienia wcześniejszych, historycznych realizacji orędzia chrześcijańskiego w dziejach kultury europejskiej. W sumie pozwoliło podjąć szerszą refleksję nad dziejami chrześcijaństwa, a w tym na spojrzenie na chrześcijaństwo jako na jego związenie się z kulturą i cywilizacją dominującą, a więc grecko-rzymską (w uproszczeniu) począwszy od IV wieku, co przyczyniło się w istotnej mierze do ukształtowania się strukturalnych zrębów średniowiecznej Europy<sup>5</sup>. Nie sposób nie dopowiedzieć w tym miejscu, że od mniej więcej IV stulecia myśl chrześcijańska (św. Augustyn) sięgała po starożytną filozofię grecką w celu uniwersalnego wyrażenia powszech-

---

<sup>5</sup> Ottońska idea *renovatio imperii romanum* stanowiła jej wyrazistą konsekwencję.

ności orędzia ewangelicznego, pobudzając jednocześnie (poprzez dyskusje teologiczno-dogmatyczne) filozofię do opracowania podstaw nauki o człowieku i jego istocie, dając tym samym początek psychologii przez fakt opracowania pojęć: osoby, natury, woli...

Przyjmuje się, że rozwój myśli europejskiej dokonywał się poprzez następujące po sobie ponowne odkrycia greckiej myśli filozoficznej oraz inspiracje nią. Takim niekwestionowanym renesansem były stulecia: XII i XIII, w których średniowieczni myśliciele (św. Tomasz z Akwinu), przekształcili za pomocą Arystotelesowskich kategorii naukowości *nauczanie wiary* w dyscyplinę naukową – teologię, która pośród innych dyscyplin znalazła się w strukturze tworzącego się uniwersytetu jako instytucji powołanej do zdobywania i przekazywania *prawdy naukowej*<sup>6</sup>. Głównym postulatem Akwinaty było związanie refleksji teologicznej z podlegającym zmianie konceptem rozumienia (*theoria*), przy jednoczesnym wychodzeniu refleksji teologicznej od rzeczywistości świata i człowieka oraz uwzględnianiu nieadekwatności kategorii naukowości w stosunku do *mysterium* Boskiego Przedmiotu. Trudno gdybać nad po-średniowiecznym rozwojem teologii w łonie myśli europejskiej, gdyby wewnętrznej równowagi modelu teologicznego Akwinaty, czyli teologii jako wiary *in statu scientiae* (w sensie epistemologii Arystotelesa), nie unicestwiło dość szybkie przesunięcie w jego wewnętrznej strukturze, dokonane przez ówczesny, czternastowieczny nominalizm, którego efektem miało być ukształtowanie się tak zwanej teologii nominalistycznej<sup>7</sup>. Pozostanie jednak faktem, że największe zniszczenia ze strony ówczesnego nominalizmu dotyczyły jedności życia duchowego ludzkiego podmiotu, a więc jedności inteligencji, podzielonej odąd na intuicję i rozum<sup>8</sup>, oraz uniewrażliwienia się refleksji teologicznej na wydarzające się *teraz* życia ludzkich społeczności, czyli następujące renesanse rozwoju myśli ludzkiej i rozwoju cywilizacyjnego, z tym najbardziej przełomowym z XV i XVI stulecia, naznaczonym humanizmem Era-

<sup>6</sup> Por. D. Kubicki, *Teologia, oparta na realizmie wcielenia, wpisująca się w perspektywę fides quaerens intellectum oraz teologii jako nauki Akwinaty*, „Seminare” 19 (2003), s. 95-100.

<sup>7</sup> Por. M.-D. Chenu, *Une école de théologie: le Saulchoir*, w: G. Alberigo, M.-D. Chenu, E. Fouilloux, J.-P. Jossua, J. Ladrière, *Une école de théologie: le Saulchoir*, Paris 1985, s. 107; M.-D. Chenu, *Présentation*, w: *L'imitation de Jesus-Christ*, Paris 1989, s. 28-29; ID, *L'amour dans la foi*, w: *La Parole de Dieu* (I), *La foi dans l'intelligence*, Paris 1964, s. 105-111; M.-D. Chenu, *La psychologie de la foi au XIIIe siècle*, w: *Ibidem*, s. 88-104.

<sup>8</sup> Por. M.-D. Chenu, *Présentation*, s. 28.

zma z Rotterdamu oraz istotnymi rewolucjami: religijną Lutra, naukową Galileusza i filozoficzną Kartezjusza.

Myśl teologiczna i sama teologia zamknęła się więc na kolejne, tym razem nowożytne, renesanse myśli ludzkiej i życia ludzkich społeczności, a XIX-wieczna rewolucja industrialna, gdzie duchowość pracy nowej klasy społecznej proletariatu została odkryta przez myśl marksistowską, nie może nie być rozpoznawana jako stanowiąca jedynie odległą w historycznym czasie konsekwencję nominalistycznego skostnienia myśli teologicznej. I choć błędnie myśl marksistowska zinterpretowała zachodzące zjawisko społeczne w ówczesnie wydarzającej się współczesności życia ludzkich społeczności, to jednak w swym monopolu nad interpretacją wydarzenia społecznego zdołała dotrzeć lat sześćdziesiątych XX stulecia, kiedy to myśl teologiczna [katolicka] zdołała odzyskać, w odnowionej już koncepcji teologii, utracone pozycje i wyartykułować fakt duchowości pracy ludzkiej oraz współzależność doskonałości dzieła i doskonałości tworzącego je ludzkiego podmiotu<sup>9</sup>.

Jednocześnie prowadzone współcześnie badania nad nowożytnym rozwojem myśli filozoficznej zdołały wykazać umniejszenie racjonalności i rozumności w nowożytności w stosunku do średniowiecza. I tak np. intelekt natywistyczno-dedukcyjny intelektualizmu XVII wieku, stanowiąc kontynuację myśli starożytnej (zwłaszcza Platonijskiej) oraz średniowiecznej (zwłaszcza Augustyńskiej), rozwinął pewne jej wątki, inne zaś uprościł i zsubiektywizował, przyczyniając się raczej do ograniczenia możliwości rozumu, a nie ich rozszerzenia<sup>10</sup>. W sumie więc należałoby krytycznie zrewidować odziedziczony i współcześnie jeszcze funkcjonujący obraz nowożytności jako postępu w racjonalności życia społecznego, politycznego, jednostkowego, osadzonego na odrzuceniu obcych człowiekowi nowożytnemu autorytetów w postaci wiary, religii, Boga, tradycji, obyczajów i zwyczajów<sup>11</sup>. Czyżby zatem brak odniesienia do wartości chrześcijańskich w preambule projektu konstytucji jednoczącej się Europę, proponowany przez *dziedziców* wartości Rewolucji Francuskiej, stanowił konsekwencję przyjętych przez twór-

<sup>9</sup> Por. M.-D. Chenu, *La théologie du travail*, Paris 1955.

<sup>10</sup> Por. T. Buksiński, *Dwa rozumy filozofii*, w: *Rozumność i racjonalność*, red. T. Buksiński, Poznań 1997, s. 158-159.

<sup>11</sup> Por. Ibidem, s. 158.

ców Rewolucji stanowisk ideologicznego postrzegania świata i wydarzającej się rzeczywistości oraz pragnienie jej urzeczywistnienia?

W zrozumieniu politycznego fenomenu dążenia państw dominujących Unii Europejskiej (Francja) do eliminowania jakichkolwiek odniesień do wartości religijnych (transcendentnych w stosunku do fizycznej rzeczywistości świata) wydają się być pomocne współczesne badania w łonie filozofii, dotyczące określenia możliwości i granic, jakie rozum sam sobie wyznaczał w ciągu wieków, a zwłaszcza w nowożytności, czyli w okresie, który przyczynił się do ukształtowania się idei Rewolucji Francuskiej z 1789 roku, a którym pozostaje wierna dzisiejsza V Republika Francuska, starając się realizować ideę laickości państwa. W świetle tych badań należałoby mówić o antyintelektualistycznym naturalizmie francuskiego Oświecenia. Jego cechą charakterystyczną była ufność (przekonanie) w postęp oraz w to, że Oświecenie rozumowe pociąga za sobą krzewienie cywilizacji, postęp moralny, poprawę stosunków międzyludzkich<sup>12</sup>. Lecz rozum, w który wierzone, nie był bynajmniej rozumem intelektualistów XVII stulecia, ani także rozumem starożytnych i średniowiecznych myślicieli. Był to rozum dyskursywny (*ratio*), rozum oparty na doświadczeniu i nie wykraczający w swych treściach poza dane empiryczne<sup>13</sup>. W sumie *ratio* francuskiego Oświecenia było krytyczne wobec objawienia chrześcijańskiego, religii, wiary, Kościoła, autorytetów i tradycji, jednocześnie pozostawiając poza krytyką sam „rozum”, pojmowany jako *ratio* oraz zmysły, popędy, uczucia<sup>14</sup>. Wierzyło także w możliwość uzasadnienia istnienia Boga (deizm) na podstawie doświadczenia. Jednak faktycznie był to rozsądek encyklopedyczny, a nie rozum systemowy<sup>15</sup>. W wieku XIX wykształcił się pogląd na temat racjonalności, który rozwijał idee rozsądku oświeceniowego, znajdując najpełniejszy wyraz w filozofii pozytywistycznej<sup>16</sup>.

Chociaż powyżej zarysowaliśmy myśl filozoficzną nowożytności (w uproszczeniu) bez uwzględnienia tła społecznego i pozaideowego, to jednak niemały wpływ na jej przemiany odegrały fakty poza-

<sup>12</sup> Por. Ibidem, s. 166.

<sup>13</sup> Por. Ibidem.

<sup>14</sup> Por. Ibidem, s. 167-168.

<sup>15</sup> Por. Ibidem.

<sup>16</sup> Por. Ibidem, s. 187.



filozoficzne, czego przykład zdaje się stanowić powstanie i rozpowszechnienie się nowożytnego empiryzmu, mające swe przyczyny w rozwoju nauk przyrodniczych i osłabieniu roli religii. Również dwie wojny światowe i zjawiska ludobójstwa z pierwszej połowy XX stulecia należałoby postrzegać na tle teoretyczno-praktycznym (poznawczo-moralnym), gdzie poza filozofią racjonalność przestała stanowić kategorię moralną (nawet pozytywnie wartościującą), stając się cechą funkcjonalną, obojętną na dobro i na prawa moralne, jednocześnie przestając mieć znaczenie teoriopoznawcze, a stając się instrumentalną zdolnością ludzką, umożliwiającą podejmowanie skutecznych środków do zaspokojenia potrzeb<sup>17</sup>. Zdaniem T. Buksińskiego: współczesne krytyki ograniczeń tradycyjnych ujęć rozumu i racjonalności zdają się przygotowywać grunt do stworzenia rozumu pluralistycznego, wielopostaciowego i wielowymiarowego, nie ograniczającego się do zamkniętych racjonalności<sup>18</sup>. Czyżby dążenie filozofii pokrywało się z aktualnym zapotrzebowaniem ze strony teologii katolickiej na model intelligibilności wykraczający poza charakter zdecydowanie fenomenalistyczny i relatywistyczny uprawianej współcześnie filozofii<sup>19</sup>?

## B. W stronę ewangelicznej obecności Kościoła w ludzkich społecznościach

Jednocześnie czyżby zarówno teologii [katolickiej], jak i Kościołowi [katolickiemu] jako zhierarchizowanej wspólnotie wiary przychodziło jeszcze po dziś dzień zbierać owoce nowożytnego wyizolowania się od świata i całkowitego pogrążenia się w kontrowersji z reformą luterzańską Kościoła? I chociaż praktyczne zastosowania odnowy soborowej *Vaticanum Secundum* w krajach Europy Zachodniej, cieszących się szansą swobodnego, intensywnego rozwoju własnej kultury materialnej i duchowej, w tym teologii<sup>20</sup>, mogły znaleźć natychmiastową realizację w warunkach wolności wyznaniowej, to jednak przejawiały się pewnego rodzaju rozpadem konfesyj-

<sup>17</sup> Por. Ibidem, s. 189. Także: H. Schnädelbach, *Zur Rehabilitierung des animal rationale*, Frankfurt a. M. 1997, s. 41-60.

<sup>18</sup> Por. Ibidem, s. 201-202.

<sup>19</sup> Por. Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, 82-83.

<sup>20</sup> Należy pamiętać, że odnowa teologiczna w pierwszej połowie XX wieku została zainicjowana i przeprowadzona głównie dzięki teologom francuskojęzycznym.

nego środowiska i wspólnot Kościołów lokalnych, wizualnie dostrzegalnym np. w pomniejszonej liczebności uczęszczających do świątyni chrześcijańskiej na niedzielne msze święte. Natomiast w stosunku do krajów tzw. Bloku komunistycznego (zróżnicowanego w poszczególnych państwach pod względem wolności praktyk religijnych, a także intensywności marksistowskiej indoktrynacji i programowej ateizacji wszystkich warstw społecznych), trudno było społecznościom wierzących ich Kościołów lokalnych czerpać z owoców Soboru Watykańskiego II w warunkach walki z ideologią komunistyczną oraz tworzyć nową obecność chrześcijańskich wspólnot wiary w narodowej społeczności w realiach socjalizmu (po 1944 – w uproszczeniu, aż do 1989). I tak np. sytuacji zmagania się o przetrwanie Narodu odpowiadała wręcz idealnie neoscholastyczna koncepcja teologii (kształtująca postawy religijne wierzących) z jej wizją Kościoła ześrodkowanego na rozstrzygnięciach *magisterium Ecclesiae*. To właśnie *magisterium* Kościoła polskiego prowadziło dialog z władzą polityczno-administracyjną państwa polskiego i wydaje się logiczne, że teologia uprawiana w Polsce nie mogła nie stanowić apologetycznego rozpowszechniania nie tylko decyzji Konferencji Episkopatu Polski, ale także nauczania papieskiego, Kościoła powszechnego. Aktualnie, w zmienionych po 1989 roku warunkach polityczno-ekonomicznych Polski i innych krajów Europy Środkowej i Wschodniej, zachodzi więc zderzenie i konfrontacja tych państw i ich społeczeństw nie tylko z wysokim poziomem zamożności ludności krajów Europy Zachodniej i potęgą ekonomiczną państw członkowskich Unii Europejskiej, ale jednocześnie z odmiennym wartościowaniem poszczególnych państw Unii, nie tylko rozwijających swe własne idee i tradycje narodowe, ale także rozpowszechniających swe ideologiczne wizje kształtu wydarzającego się świata i ludzkich społeczności, czego przykładem jest woła nie umieszczania w Traktacie konstytucyjnym UE odwołania się do wartości chrześcijańskich jako konstytutywnego źródła współczesnej Europy.

Tymczasem nauki historyczne pozwoliły spojrzeć refleksji teologicznej z pewnym dystansem na obecność Kościoła w ludzkich społecznościach, umożliwiając jakby neutralne i obiektywne spojrzenie na dzieje samego chrześcijaństwa i obecność Kościoła w dziejach Europy. Jednocześnie odnowa soborowa *Vaticanum Secundum* spowodowała istotne przeorientowania w rozumieniu im-

plikacji orędzia ewangelicznego na obecność Kościoła w świecie i poszczególnych jego członków<sup>21</sup>. W historycznym spojrzeniu na dzieje chrześcijaństwa zostało dostrzeżone jego związanie się z kulturą dominującą. Jednocześnie poddane zostało krytycznej analizie przekazywanie orędzia ewangelicznego wyłącznie w formie tzw. wiary socjologicznej, jako zespół praktyk i postaw religijnych, które należy stosować w działaniu moralnym i postępowaniu zewnętrznym. O ile posoborowe analizy teologiczne ukazują wagę elementu osobistej wiary i wierzącego dialogu ludzkiego podmiotu z *misterium* Boskiego Przedmiotu na ukształtowanie życia autentycznie chrześcijańskiego danego wierzącego, o tyle również nakreślają nową obecność Kościoła, na którą składają się przede wszystkim poszczególne świadectwa osobistej wiary danych wierzących, kształtowane wewnątrz ewangelicznej wspólnoty *Kościola Chrystusowego*. Punktem kluczowym okazuje się koncepcja teologiczna, uzależniona od przyjętego konceptu intelligibilności. Wydaje się nie podlegać wątpliwości, że to właśnie model teologii uprawianej refleksji teologicznej wpływa w znaczący sposób na postrzeganie rzeczywistości świata i ludzkich społeczności w jego łonie oraz na rozumienie orędzia *Ewangelii* w odniesieniu do realiów życia poszczególnych ludzkich wspólnot społecznych, zanurzonych w ich historycznym czasie, kształtując następnie postawy moralne poszczególnych chrześcijan i obecność Kościoła w danym, wydarzającym się *dziś* i *teraz*. W takiej perspektywie pontyfikat papieża Jana Pawła II należałoby niewątpliwie oceniać jako realizację odnowy soborowej *Vaticanum II* i to nie tylko w wymiarze przełamania przed-soborowego zamknięcia Kościoła na świat, lecz także przewyciężenia politycznych podziałów Europy i świata wraz z ateizującymi ideologiami, w przeważającej większości stanowiącymi ich bazę. Jednak na współczesne określanie obecności Kościoła wewnątrz ludzkich społeczności i globalizującego się świata w cywilizacji informatyczno-komunikacyjnej zdaje się mieć wpływ funkcjonująca jeszcze tzw. teoria sekularyzacji, będąca ponowozżytną próbą pewnego rozliczenia się Kościoła z okresem nowożytnych dziejów Europy.

---

<sup>21</sup> Por. np. Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* 31; Jan Paweł II, Adhortacja apostołska *Christifideles laici* 3; *Nota doktrynalna dotycząca pewnych kwestii związanych z udziałem i postawą katolików w życiu politycznym* (24 XI 2002) II, 2.

## 2. TEORIA SEKULARYZACJI JAKO PRÓBA OKREŚLENIA STOSUNKU MIĘDZY KOŚCIOŁEM A NOWOŻYTNOŚCIĄ

Dyskusja i konflikt wokół odniesienia się do wartości chrześcijańskich w preambule projektu Traktatu konstytucyjnego Unii Europejskiej i próba zastąpienia go odniesieniem do wartości humanistycznych wydaje się stanowić pewnego rodzaju problem określenia stosunku Kościoła do współczesnej społeczności. Chociaż wyjaśnienie pozycji Kościoła przez *Vaticanium Secundum* doprowadziło w teologii posoborowej do nowego określenia stosunku pomiędzy Kościołem a nowożytnością jako teorii postępu ujętego w kategoriach sekularyzacji<sup>22</sup>, to jednak pojęcie „sekularyzacja” posiada przynajmniej ponad jeden wiek wcześniejszą metrykę<sup>23</sup>. Interpretowanie nowożytnej autonomii przeszło pewną ewolucję: o ile początkowo była rozumiana jako zerwanie z chrześcijańską teonomią<sup>24</sup>, o tyle doczekała się (w teologii, uprawianej na Zachodzie Europy, po Soborze Watykańskim II) interpretacji jako realizacja laickiej wersji chrześcijańskiej teonomii<sup>25</sup>. Jednak jak zauważa Kasper, pogląd ten nie wydaje się być nowy<sup>26</sup>. Zdaje się on mieć bowiem swe korzenie w filozofii hi-

<sup>22</sup> Por. W. Kasper, *Kościół i wolność*, „Chrześcijańskie Zeszyty naukowe OdiSS” 2 (1995) nr 201, s. 32-34. Także: W. Kasper, *Autonomie et théonomie*, w: ID., *La théologie et l'Église*, Paris 1990, s. 231-263.

<sup>23</sup> Z punktu widzenia prawa kanonicznego „sekularyzacja” oznacza wydalenie osoby zakonnej ze wspólnoty lub konfiskatę posiadłości kościelnych czy klasztornych dla celów niekościelnych. Termin powstał podczas pertraktacji, które doprowadziły do zawarcia pokoju westfalskiego (1648), gdzie pozwolił określić przeciwieństwo do „władzy duchowej”. Jednak w takim kontekście pojęcie „sekularyzacja” nabyło charakter polemiczny, określając uwolnienie spod władzy kościelnej, które jednak w zależności od zajmowanej przez interpretowanego pozycji, może być rozumiane jako wywołanie lub nielegalne przywłaszczenie. *We współczesnym znaczeniu pojęcie to mówi, że wiele zjawisk, jakie tradycyjnie interpretowane były religijnie, pojmowanych jest obecnie na sposób świecki, tzn. że stopniowo został ograniczony ich wymiar religijny. Religia w takim ujęciu jest pewnym segmentem życia człowieka* (P. Neuner, *Psychospołeczne i polityczne uwarunkowania chrześcijaństwa dziś*, w: *Chrześcijaństwo jutro. Materiały II Międzynarodowego kongresu teologii fundamentalnej*. Lublin, 18-21 września 2001, red. M. Rusecki, Lublin 2001, s. 235).

<sup>24</sup> *Vaticanium Primum* postrzegał wiek sobie współczesny jako wielką historię odstępstwa i dekadencji. Por. Vatucan I, *Constitutio dogmatica de fide catholica*, w: *Conciliorum oecumenicorum decreta*, éd. J. Alberigo u. a., Basel-Barcelona-Freiburg i. Br.-Rom-Wien 1962, 780f.

<sup>25</sup> Por. U. Ruh, *Säkularisierung als Interpretationskategorie*, Freiburg-Basel-Wien 1980; *Säkularisierung*, w: *Christliche Glaube in moderner Gesellschaft*, 18, Freiburg-Basel-Wien 1982, s. 50-100; H. Lubbe, *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, Fribourg-München 1975.

<sup>26</sup> Por. W. Kasper, *Kościół i wolność*, s. 32-33; także: ID., *Autonomie und Theonomie. Zur Ortsbestimmung des Christentums in der modernen Welt*, w: *Theologie und Kirche*, Mainz 1987, s. 149-175, zwłaszcza: s. 165-175.

stории Hegla, według którego nowożytność przypominała zasadę pierwotnie chrześcijańską. Heglowskie tezy pozwoliły z kolei żyjącemu w XIX wieku ewangelickiemu teologowi R. Rothe zinterpretować odrzucenie Kościołów w nowożytności i zeświecczenie jako laicką wersję realizacji chrześcijaństwa<sup>27</sup>. Natomiast W. Dilthey, M. Weber, E. Troeltsch, C. Schmitt i inni dokonali na różny sposób interpretacji tychże fundamentalnych kategorii nowożytności jako świeckiej wersji prezentacji wyobrażeń chrześcijańskich. Teza o sekularyzacji doczekała się także swoistego zdogmatyzowania przez K. Löwitha, który zinterpretował wszystkie nowożytne filozofie i utopie historii (aż do marksizmu) jako sekularyzację eschatologii chrześcijańskiej. W konsekwencji sekularyzacja stała się kategorią historii powszechnej (H. Zabel), pomocną w zrozumieniu zarówno ciągłości, jak i jej braku pomiędzy chrześcijaństwem i nowożytnością. Myśl teologiczna zawłaszczyła tę tezę – i to zarówno ze strony protestanckiej (F. Gogarten, T. Rendtorff, W. Pannenberg)<sup>28</sup>, jak i katolickiej (K. Rahner, J.B. Metz – zanim tenże zwrócił się w kierunku teologii politycznej)<sup>29</sup>. Powoływano się zatem na fundamentalną różnicę między doktryną chrześcijańską o stworzeniu świata a mitologicznymi wyobrażeniami jego powstania. O ile dla starożytnego człowieka wszystko miałyby być pełne bóstw<sup>30</sup>, o tyle *Biblia* wyartykułowała transcendencję jedyne go [jednego] Boga wraz z zasadniczą różnicą pomiędzy Nim a światem. Według W. Kaspera chodziłoby więc o świadectwo Biblii o Bogu, które desakralizowałyby świat, zamykając go w jego „światowości”, a więc sprowadzając go do jego własnych wymiarów. Czyżby zatem nowożytne nauki o naturze były możliwe m.in. dzięki świadectwu *Biblii* o Bogu, desakralizującym świat przez zamknięcie go w jego „światowości”<sup>31</sup>?

<sup>27</sup> *Ich lebe allerdings der festen Überzeugung, daß dem Reiche Christi die Erfindung der Dampfwagen und schienenbahnen eine weit bedeutendere positive Förderung gebracht hat als die Ausklügelung der Dogmen von Nizäa und Chalcedon* (P. Neuner, *Psychosociale und politische Unwankungen des Christentums heute*, s. 241 – cytat za: J. Werbick, *Soteriologie*, Düsseldorf 1990, s. 55).

<sup>28</sup> Por. F. Gogarten, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem*, Stuttgart 1953; W. Pannenberg, *Gottesgedanke und menschliche Freiheit*, Göttingen 1972.

<sup>29</sup> Por. J.-B. Metz, *Zur Theologie der Welt*, Mainz-München 1968; K. Rahner, *Probleme der Christologie heute*, w: *Schriften zur Theologie*, I, Einsiedeln-Zürich-Köln 1954, s. 183.

<sup>30</sup> Por. H. Diehs, *Fragmente der Versokratiker*, Hamburg 1957, A 22.

<sup>31</sup> Por. W. Kasper, *Kościół i wolność*, s. 33; także: ID., *Autonomie und Theonomie. Zur Ortsbestimmung des Christentums in der modernen Welt*, w: *Theologie und Kirche*, s. 165-175.

Chociaż teza o sekularyzacji zdołała wyartykułować obiektywną definicję stosunku chrześcijaństwa do nowożytności, to jednak jej abstrakcyjny charakter powoduje pewne trudności, ogniskujące się w trzech kwestiach<sup>32</sup>: 1. nie uznawania emancypacyjnego charakteru procesów uniezależnienia epoki nowożytnej, uzasadnianego nie w sposób teonomiczny, lecz autonomiczny<sup>33</sup>, 2. narzucania postulatu historycznej nieodwracalności procesu zeświecczenia, gdy tymczasem na długo przed aktualną nową falą religijną, a jednocześnie rehabilitacją mitu (L. Kołakowski, K. Hübn er), amerykańscy socjologowie (zwłaszcza A. Greley) zwrócili uwagę na trwanie religii we współczesnym społeczeństwie np. w formie religii prywatnej (R.N. Bellah)<sup>34</sup>, oraz 3. „obalania” Absolutu przez użytkową koncepcję religii<sup>35</sup>. W konsekwencji jakakolwiek strategia przystosowania lub dostosowywania się Kościoła do współczesnego mu świata nie jest w stanie pomóc ani Kościołowi, ani światu, jeżeli nie stanowi zagrożenia dla posłania *transcendencji* niesionego przez *Kościół Chrystusowy* jako *Ciało mistyczne* Chrystusa. Zatem, jeżeli „Bóg” oznacza „Coś” decydującego dla świata i człowieka w łonie ludzkości, czego ludzki podmiot nie może sam nazwać lub wyartykułować, to należałoby wyprowadzić z Objawienia, dokonanego w Jezusie Chrystusie, punkty widzenia i treści, które nie tylko wychodzą poza nowożytne procesy autonomizacji, lecz nadto je krytykują i prze-

<sup>32</sup> Por. W. Kasper, *Kościół i wolność*, s. 34-35; także: ID., *Autonomie et théonomie*, w: *La théologie et l'Église*, Paris 1990, s. 255-256.

<sup>33</sup> Chodziłoby o pomijanie antykościelnego i anty-chrześcijańskiego charakteru konfliktów w licznych współczesnych procesach sekularyzacji. Nadto uczynienie normy z zasady nowożytności zdaje się nie brać pod uwagę utraty rangi chrześcijaństwa w tej epoce historycznej.

<sup>34</sup> Powyższe wskazywałoby niedwuznacznie, że sekularyzacja zdołała przygotować nadejście pseudo-religijnych roszczeń nowych absolutów: socjalistycznych, ekologicznych lub pacyfistycznych. W takim zaś przypadku poddana zostaje w wątpliwość sekularyzacja jako proces nieodwracalny oraz jako całkowita i uniwersalna kategoria interpretacji teraźniejszości. Jednocześnie powyższe zdawałoby wskazywać na „śmiertelne” zagrożenie dla danej współczesności w próbie jakiegokolwiek abstrahowania od wymiarów religijnych. Oznaczałoby to, że porządek zupełnie (czysto) świecki nie jest do utrzymania na dłuższą metę.

<sup>35</sup> Por. R. Spaemann, *Funktionale Religionsbegründung und Religion*, w: *Die religiöse Dimension der Gesellschaft*, s. 17. O ile chrześcijańskie rozróżnienie między Bogiem a światem zakładałoby, oprócz dualizmu Bóg-rzeczywistość świata, pewną „chrześcijańską różnicę”, tj. pewną właściwość chrześcijańskiego działania w tym, że nie sprowadza się ono bez reszty do swych efektów i funkcji świeckich, o tyle słowo „Bóg” pozbawione treści i podmiotu, zdaje się stawać pustą formułą ideologiczną, parafrazą, symbolem. W sumie więc użytkowa koncepcja religii zdaje się ostatecznie obalać to, co zamierzała zbudować, ponieważ relatywizacja absolutu prowadzi do jego usunięcia.

kracząc. Nie wydaje się więc, jakoby teoria o sekularyzacji wystarczała w pozytywnym określeniu stosunku Kościoła jako Wspólnoty wiary i współczesności, zawierającej i rozwijającej pozytywne inicjatywy nowożytności.

### 3. KONIECZNOŚĆ WŁAŚCIWEJ DIAGNOZY

Niezależnie od potoczenia się ukształtowania stanowisk politycznych i zawartych kompromisów między państwami członkowskimi Unii europejskiej pozostaje zapytanie o znaczenie dla Kościoła [katolickiego] i chrześcijaństwa tendencji laicyzującej w państwach dominujących w Europie, która daje o sobie znać, ukazując jednocześnie jej osadzenie się na sile ekonomicznej. Chodziłoby więc o pewnego rodzaju właściwą interpretację zjawiska laicyzacji czy sekularyzacji, a także o wypracowanie uaktualnionej interpretacji stosunku Kościoła, chrześcijaństwa do współczesnego świata w jego pluralistycznych ludzkich społecznościach, postawionych twarzą w twarz w cywilizacji informatyczno-komunikacyjnej o podwajających się w czasie możliwościach technologicznych.

Podstawowe zapytanie dotyczy naturalnie rozpoznania jakości tendencji i dążeń laicyzujących i sekularyzujących, którymi wydają się być przeniknięte państwa Europy Zachodniej. Punkt wyjścia stanowi oczywiście fakt przystania sfer politycznych europejskiego Zachodu na francuską propozycję odwołania się w Konstytucji europejskiej do wartości humanistycznych niż wyartykułowania wartości chrześcijańskich jako stojących u podstaw historycznego kształtowania się dzisiejszej Europy. Ewentualna analiza problemu musiałaby brać pod uwagę tenże fakt ukształtowania się postaw ideologiczno-światopoglądowych współczesnych elit politycznych i sprawujących władzę, zarówno w ośrodkach państwowych, czyli w poszczególnych państwach dotychczasowej Wspólnoty europejskiej, jak i w ośrodkach europejskich sprawowania władzy (Bruksela, Strasbourg). Zapytanie dotyczyłoby zatem podstawy wyrażonej zgody na laicyzującą, czy wręcz laicką, propozycję postrzegania przeszłości i dziedzictwa Europy. Konieczne więc byłoby postawienie zapytania: na czym miałyby oprzeć się zgoda rządów, sprawujących aktualnie władzę w państwach członkowskich Unii Europejskiej, w przyjęciu propozycji postrzegania przeszłości i dziedzictwa Europy w wymiarze wartości humanistycznych? Jednocześnie nale-

żałoby postawić pytanie o zakres rozpowszechnienia się francuskiego ideału laickości i świeckości państwa i jego przeniknięcie do funkcjonującej mentalności i świadomości współczesnych Europejczyków. Bowiem czyżby zawierał on w sobie tyle nowości, że byłby nie tylko akceptowany, ale także adoptowany przez Europejczyków w modelu funkcjonowania ich społeczności narodowych, dążących do europeizacji?

Wydaje się, że w obiektywnej ocenie francuskiego ideału laickości państwa oraz jego instytucji należy wziąć również pod uwagę aktualnie rozgrywające się na płaszczyźnie edukacji szkolnej w środowiskach francuskich zderzenie wymogów laickości i świeckości z obecnością religii (chodzi głównie o wyznawców islamu) w codzienności życia. Należałoby postawić pytanie: na ile możliwa jest pewnego rodzaju neutralność religii i jej zewnętrznych symboli w zewnętrznym postępowaniu danej osoby? Na ile możliwe jest narzucenie religiom tej neutralności? Z drugiej strony, na ile możliwe jest ograniczenie się ze strony danej religii do ich neutralności w środowiskach szkolnych, kształtujących przyszłych obywateli w ich dojrzałości intelektualno-zawodowej? Na ile możliwe jest wytworzenie swoistej próżni religijnej w środowisku szkoły, uczelni? Niezależnie jednak od udzielonych odpowiedzi wydaje się być stwierdzanym faktem, że misją każdej religii w danej kulturze cywilizacyjnej jest świadectwo *sacrum*, czyli wezwanie kierowane do społeczności o przekraczanie wymiaru *skończoności*. Być może w propagowanym francuskim ideale świeckości i laickości chodziło o rozpoznanie i określenie faktycznej roli religii do wypełnienia wewnątrz ludzkich społeczności wraz z wytworzeniem mechanizmów reakcji na ewentualne przerosty wpływu religii poza jej naturalną obecność w funkcjonowaniu danej, ludzkiej społeczności.

Istotną kwestię stanowi również podstawa woli rozpoznania w Konstytucji europejskiej wartości chrześcijańskich. Wydaje się, że jest ona próbą wyrażenia stwierdzalnego i niezaprzeczalnego faktu wkładu chrześcijaństwa w historyczne ukształtowanie Europy wraz z jej kulturą. Umieszczenie odniesienia do wartości chrześcijańskich, składających się na europejskie dziedzictwo, stanowiłoby zatem i wyrażałoby próbę oparcia się na prawdzie historycznej, a więc faktycznego wkładu chrześcijaństwa w ukształtowanie się współczesnej Europy, czasem nawet poprzez nieudane realizacje chrześcijańskiej obecności. Natomiast woła określenia europejskiego dziedzic-



twa za pomocą bardziej ogólnego określenia, jaki stanowi termin humanistyczny, zdaje się być nie tylko próbą bardziej ogólnego określenia charakteru historycznego dziedzictwa Europy. Być może jest również pewną próbą zaprojektowania dążeń europejskich, które miałyby być zorientowane na ideale humanistycznym. Jednak w takim przypadku określenie humanistyczne wartości domagałoby się pewnego dookreślenia. Bowiem pozostawałoby pod znakiem zapytania, o jaki humanizm toczy się spór. Czy chodziłoby o humanizm renesansu przełomu stuleci: XV i XVI, który tak bardzo naznaczył europejską nowożytność, której współczesność zdaje się być dziedziczką, czy też chodzi o humanizm rozumiany w sposób jeszcze bardziej ogólny? A jeżeli tak, to w jakim sensie?

Innego rodzaju krąg zapytań, które należałoby postawić, dotyczy powyżej zaprezentowanej tzw. teorii sekularyzacji. Chodziłoby tutaj o krytyczną analizę ewentualności faktu możliwości postrzegania woli odwoływania się do wartości humanistycznych jako tendencji sekularyzacyjnej, ukształtowanej wewnątrz społeczności Europy, z tradycyjnie francuską dominantą. Czy rzeczywiście da się umieścić owe dążenia w tezie tendencji sekularyzujących, wytworzonych w zmięczeniu nowożytności? Czy też należałoby w pewien sposób dokonać modyfikacji tej tezy jako próby określenia nowożytnego i po-nowożytnego stosunku Kościoła do współczesności? Czy nie należałoby uwzględnić w niej również tendencji ateizujących, dotychczas zakamuflowanych czy przygaszonych modelem obecności chrześcijaństwa, dominującego władze polityczno-społeczne, które mogły dopiero dać o sobie znać w nowożytności, i to na sposób stopniowego odsłaniania swego oblicza i obecności, za każdym razem pojawiając się i ukazując w miejscu złej czy niedoskonałej realizacji przez chrześcijaństwo ewangelicznego ideału i orędzia? Przykładem tego może być związanie się francuskiego katolicyzmu XVIII i XIX stulecia (nawet aż do początków XX wieku) z burżuazją, skutkującego pozostawieniem poza nim wielkich mas robotniczych, jako nowej klasy społecznej, powstałej w wyniku rewolucji industrialnej drugiej połowy XIX wieku – skutków rozciągających się na długie dziesiątki lat, aż po lata sześćdziesiąte XX wieku we Francji, częściowo nawet nie rozwiązane po dzień dzisiejszy.

Jest faktem, że odnowa teologiczna pierwszej połowy XX stulecia, powodująca *aggiornamento* Soboru Watykańskiego II i Kościoła [katolickiego], pozwoliła chrześcijaństwu nie tylko uwolnić się

z modelu metafizycznego koncepcji teologii (w jej neoscholastycznej postaci uprawianej refleksji nad treścią wiary), koncentrującego Kościół na nim samym i uniemożliwiającego mu czynienie refleksji nad *Słowem* objawiającym się w dziejach, ale także z jego pomocą odmiennie spojrzeć na swą obecność w ludzkiej społeczności i na nowo podjąć ewangeliczne wyzwanie sprawiania bliskości *królestwa* Bożego i czynienia *nowej ziemi i nowego nieba*<sup>36</sup>. Właśnie przejście współcześnie obowiązujących kategorii racjonalności jako *Verstehen*, powodujące ukształtowanie refleksji teologicznej jako nieustannie nowej i nieustannie ponawianej interpretacji *wydarzenia* Jezus-Chrystus i *Słowa* objawiającego się w dziejach, dzięki krytycznej współzależności między doświadczeniem chrześcijańskim fundamentalnym (Pismo Święte i Tradycja) i doświadczeniem historycznym wydarzającej się codzienności w jej *dzisiaj* i *teraz* danego ludzkiego podmiotu w łonie społeczności<sup>37</sup>, pozwoliło chrześcijaństwu spojrzeć – i nadal pozwala postrzegać – z pewnego dystansu na nie same i na swą rolę we współczesności. Oczywiście takie narzędzie badawcze pozwala spojrzeć krytycznie na realizację chrześcijaństwa w przeszłości i ocenić je w odniesieniu do pełniej rozumianego orędzia ewangelicznego. Tutaj, w tym zakresie problemu, pojawiły się dość liczne studia dotyczące możliwości innej realizacji orędzia ewangelicznego w historycznej przeszłości, niż to, które stało się udziałem i które nazaczyło sobą europejskie dzieje<sup>38</sup>. Również jedynie hipotetyczne przypuszczenia, dotyczące ewentualnego oparcia się teologii nominalizmowi i jej ewentualnego przyjęcia prezentującej się na przełomie wieków: XV i XVI, nie-Arystotelesowskiej koncepcji nauki, mogłoby kreślić inny obraz nowożyt-

<sup>36</sup> Por. R. Winling, *Teologia współczesna 1945-1980* [*La théologie contemporaine (1946-1980)*, Paris 1983], Kraków 1990, s. 66-67. Koncepcja neoscholastyczna teologii skryta pod błędem metodologicznym błąd teologiczny, czyli nie była w stanie ująć fundamentalnego faktu Objawienia chrześcijańskiego: wejścia Boga w historię człowieka. Czyżby więc zatem całą nowożytną kontrowersję religijną nie należałoby odnieść do koncepcji chrześcijańskiego Boga i rzeczywistości świata właśnie w koncepcji neoscholastycznej? Czy cała nowożytna myśl wypływająca z kontrowersji wobec wizji boskiego Absolutu, zakładanego i prezentowanego przez teologię barokową (teologię kontreformacji), nie stanowiłaby pewnego rodzaju daremnej krytyki, dotycząc bowiem idei, rzeczywistości nieistniejącej, a w sumie wizji chrześcijaństwa i Objawienia chrześcijańskiego, przedstawianego w sposób błędny, nieprawdziwy?

<sup>37</sup> Por. D. Kubicki, *Poszukiwanie projektu teologii katolickiej, opartej na realizmie Słowa objawionego w dziejach*, Poznań 2004, s. 142n.

<sup>38</sup> Por. np. L. Padoveise, *Wprowadzenie do teologii patrystycznej*, tłum. A. Baron, Kraków 1994, s. 172n.

ności i jej przebieg w rozwoju myśli i nauki, niż ten, który stał się faktem. Jednak nie nie odmienni dziejów ludzkich, które dokonały się w oparciu o nieustanny rozwój myśli ludzkiej oraz przemianę wewnątrz niej konceptu intelligibilności.

#### **4. KONKLUZJA. ANI MODERNIZM OCZEKUJĄCY PRZYSTOSOWANIA ZE STRONY CHRZEŚCIJAŃSTWA, ANI UPARTY ANTYMODERNIZM CZY POSTMODERNIZM AWANGARDY**

Problem imperatywnie alternatywnego wyboru pojawił się w myśli chrześcijańskiej na początku XX stulecia, kiedy myśl teologiczna próbowała podjąć dialog ze współczesnością poprzez zastosowanie metod krytyki historycznej w badaniach nad Biblią i początkami chrześcijaństwa. Jednak zamiast oczekiwanych rezultatów współczesnienia został wywołany w teologii kryzys doktrynalny, zwany pod nazwą kryzysu modernistycznego. Przewyciężenie impasu nie dokonało się jednak według pojawiających się rozwiązań: bądź modernizmu, bądź antymodernizmu. W łonie teologii została wówczas dokonana praca badań natury teologii i jej średniowiecznej koncepcji, ukształtowanej przez XII i XIII-wiecznych myślicieli na czele ze św. Tomaszem z Akwinu. Przeprowadzone studia ukazały, że koncepcja teologii *in statu scientiae* została uzależniona od ulegającego (a także mogącego ulegać) przemianom rozumienia *theoria*, które w koncepcji Akwinaty opierało się na Arystotelesowskim *episteme*. Jednocześnie badania teologów nad koncepcją teologii jako nauki pozwoliły rozróżnić konkretną koncepcję teologii Akwinaty (opartą na epistemologii Stagiryty) od perspektywy, w którą zostały przez niego wpisane wszystkie inne koncepcje teologii, każdorazowo uzależnione od ulegającego zmianie konceptu *theoria*. Wysiłek mający na celu każdorazowe kształtowanie koncepcji dla refleksji nad treścią wiary w łonie teologii nie polegałby zatem na pewnego rodzaju powielaniu teologicznej koncepcji Akwinaty, lecz na wprowadzaniu zdań racjonalnych (aktualnie obowiązującego *theoria* – w uproszczeniu) do opracowania wiary. Chodziłoby więc o podążanie rozwojem modyfikowanego i modyfikującego się *theoria*, aby każdorazowo podejmować próbę ujęcia *mysterium* Boskiego Przedmiotu, a jednocześnie opisanie aktu wiary w Jezusa Chrystusa i uczynienia refleksji nad treścią wiary. W takiej perspek-

tywie historycznego rozwoju koncepcji wyrażania i rozumienia Objawienia chrześcijańskiego została zatem jakby utracona swoista absolutność przypisywana danej koncepcji teologii oraz, konsekwentnie, danemu sformułowaniu dogmatycznemu<sup>39</sup>. Na płaszczyźnie praktyki życia i obecności Kościoła wewnątrz ludzkich społeczności oznacza to, że nie jest konieczne, aby myśl chrześcijańska stawiała przed alternatywą wyboru między modernizmem, oczekującym przystosowania ze strony chrześcijaństwa, a antymodernizmem czy postmodernizmem awangardy – jak to zdawało się być jedynym rozwiązaniem w początkach XX stulecia. Niezwykłym zamysłem Akwinaty refleksja nad treścią objawienia chrześcijańskiego oraz (osobowo przeżywanej) wiary w Jezusa Chrystusa została „związana” z aktualnie obowiązującym konceptem racjonalności (i rozumności), jednocześnie mając możliwość wpływu na każdorazowe wypracowywanie konceptu. Nie jest zatem konieczne jakby doganianie współczesności ze strony teologii uprawianej wewnątrz Wspólnoty (*communio*) Kościoła, jeśli uczestniczy ona w dziele wypracowywania uaktualnianego i aktualnie obowiązującego konceptu intelligibilności, czyli rozumności i racjonalności.

Niewątpliwie właśnie odnowiona teologia w jej koncepcji jako dyscypliny racjonalnej skłania do formułowania wobec filozofii zapotrzebowania na intelligibilność z jednej strony wykraczającej poza charakter fenomenalistyczny i relatywistyczny uprawianej współcześnie filozofii, a z drugiej nie zaprzeczającej możliwości poznania obiektywnie prawdziwego<sup>40</sup>. Jej zadaniem jest więc rozpoznawanie nadchodzących i wydarzających się renesansów i przełomów w rozwoju ludzkich cywilizacji i życiu ludzkich społeczności, i to rozpoznawanie na tyle z uprzedzeniem, aby wspólnota Kościoła i uczniowie Zmartwychwstałego Pana w niej mogli uczestniczyć w tych wydarzeniach, postrzegając równocześnie ich eschatologiczny sens. Jednocześnie chodziłoby o rozpoznawanie fenomenu pewnego rodzaju desakralizacji rzeczywistości świata i człowieka i rozróżnianie go od prawdziwej postaci tego, co stanowi faktyczny ateizm. W pewnym sensie chodziłoby o bardziej pozytywne postrzeganie ateizmu, który oznacza odrzucanie fałszywych bóstw i demistyfika-

<sup>39</sup> Por. Conseil Oecuménique des Églises, *La théologie du Saint Esprit dans le dialogue oecuménique*, L. Vischer (dir.), Paris 1981.

<sup>40</sup> Por. Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, 82-83.

cję fałszywych *świętości*. Jednak rozróżnienie powyższe nie stanowi usprawiedliwienia przed zaniechaniem ewangelizacji, które to dzieło nie może opierać się na tzw. socjologicznym przekazywaniu religii chrześcijańskiej z jednego pokolenia na drugie, ale na autentycznie żywej i nieustannej ewangelizacji wzrastających i dojrzewających nowych, młodych pokoleń.

Wydaje się zatem, że niezależnie od rozstrzygnięcia kwestii nazwania po imieniu dziedzictwa Europy czy też ograniczenia się do ogólnikowego wyrażenia wartości humanistycznych Kościoła i chrześcijaństwo, z jednej strony, a teologia [katolicka] z drugiej strony, stoją przed aktualnym wezwaniem podążania w stawaniu się ewangeliczną wspólnotą wiary w ludzkich społecznościach, obecną w nich poprzez postawy moralne, działania i postępowania zewnętrzne poszczególnych chrześcijan, żyjących orędziem ewangelicznym w ich codzienności życia. Natomiast zadanie, przed którym stoi teologia, zdaje się być równie ważne, a świadomość nowożytnej nieobecności uczestniczenia w kształtowaniu aktualnej intelligibilności przestrzeże ją przed sabotowaniem udziału w wypracowywaniu nowych kategorii pełniejszego postrzegania rzeczywistości świata i człowieka w jej różnorodności uwrażliwienia na *sacrum* w wielości historycznych religii i tradycji religijnych. Problem woli nie wprowadzenia odniesienia do wartości chrześcijańskich, historycznie konstytuujących współczesną Europę, do Traktatu konstytucyjnego Unii Europejskiej wydaje się być dość istotnym sygnałem ważności chwili i konieczności nie poprzestawania na dokonanej w XX stuleciu odnowie teologii [katolickiej] i odnowie życia religijnego katolików przez *Vaticanum Secundum* ze strony Kościoła katolickiego. Wskazuje na kompleksowość zaangażowań, które nie mogą nie zostać podjęte wewnątrz chrześcijaństwa w wypełnianiu jego ewangelicznego posłania poprzez poszczególne wspólnoty wiary Kościołów lokalnych w ich członkach: wierzących, ludzkich podmiotach. Zaangażowania dotyczyłyby szerokiego udziału, począwszy od udziału teologii w pracach wypracowania w łonie nauk teoretycznych nowej intelligibilności aż do konkretnych form dialogu międzyreligijnego i wspólnym zaangażowaniu w przewyżnianiu współczesnych form terroryzmu, a także w wypracowywaniu dojrzałego modelu demokracji czy postaci państwa prawa. Nie chodziłoby zatem wyłącznie o optymistyczne spojrzenie na proces sekularyzacji czy o optymistyczne postrzeganie ateizmu jako demi-

styfikację fałszywego postrzegania boskości i postaci *sacrum*. Chodziłoby bardziej o niezwykle optymistyczne spojrzenie na zadanie, przed którym stoi chrześcijaństwo. Nie tylko uczestniczenie w wypracowaniu nowej inteligibilności, na miarę cywilizacji stawiającej zróżnicowane kręgi cywilizacyjno-religijne i religie w ich wzajemnym *twarzą w twarz*, ale także nowa ewangelizacja, która nie byłaby chrystianizacją w pojęciu i modelu historycznych realizacji, lecz inspiracją do jakości życia społeczno-moralnego i postrzegania rzeczywistości świata i człowieka wewnątrz ludzkich społeczności w perspektywie przekraczającej skończoność tej rzeczywistości jako realizacja dążeń zawartych w istocie ludzkiej, czyli pragnienia *sacrum* zawartego w ludzkim podmiocie różnych współczesnych kultur i cywilizacji, stawionych ze sobą w dialogu, a nie rywalizacji lub konflikcie.

Ks. dr Dominik Kubicki – jest pracownikiem Kurii Biskupiej Koszalińsko-Kołobrzeskiej. W badaniach podejmuje tematykę teologiczno-filozoficzną. Autor m.in. *Poszukiwania projektu teologii katolickiej opartej na realizmie Słowa objawionego w dziejach* (Poznań 2004).

### Résumé

Sans doute l'événement majeur qui s'est produit dans le temps recent est-il la transformation de la Communauté européenne et son agrandissement par les pays: les nouveaux membres, après le chute du régime communiste dans les pays de l'Europe central et oriental. Auteur souleve la question de la volonté du rejet du référence à Dieu dans le traité constitutionnel de l'Union européenne (à 25 pays-membres) dans le contexte d'une évolution de l'épistémologie et de la pensée théologique à partir du renaissance des siècles: XII et XIII, où la société du Moyen Age a profité d'un nouveau ressor survenu dans son histoire. Auteur essaye d'analyser la présente tendance de la laïcisation de la société au niveau de l'Union européenne dans la perspective de la problématique moderne de l'autonomie (la théorie de la secularisation) et d'une incessente changement épistémologique, c'est-à-dire de l'évolution du concept de l'intelligibilité, étant aussi la base pour la pensée théologique.

*Ks. Dominik Kubicki*