

Procesy sekularyzacyjne  
a filozofia sekularna i postsekularna  
Tradycje i współczesność





JULIUSZ IWANICKI

Procesy sekularyzacyjne  
a filozofia sekularna i postsekularna  
Tradycje i współczesność



Poznań 2014

KOMITET NAUKOWY SERII WYDAWNICZEJ  
DOKTORATY WYDZIAŁU NAUK SPOŁECZNYCH UAM  
Jerzy Brzeziński, Zbigniew Drozdowicz (przewodniczący),  
Rafał Drozdowski, Piotr Orlik, Jacek Sójka

RECENZENT  
Prof. dr hab. Zbigniew Stachowski

PROJEKT OKŁADKI  
Adriana Staniszevska

REDAKCJA  
Michał Staniszevska

KOREKTA  
Adriana Staniszevska  
Michał Staniszevska

© Copyright by Juliusz Iwanicki, 2014  
© Copyright by Wydawnictwo Naukowe WNS UAM, 2014

Publikacja finansowana z funduszy  
Katedry Religioznawstwa i Badań Powrównawczych

**ISBN 978-83-62243-02-0**

WYDAWNICTWO NAUKOWE WYDZIAŁU NAUK SPOŁECZNYCH  
UNIwersytetu IM. ADAMA MICKIEWICZA W POZNANIU  
60-569 Poznań, ul. Szamarzewskiego 89c

DRUK: Zakład Graficzny UAM  
61-712 Poznań, ul. Wieniawskiego 1

## SPIS TREŚCI

Wstęp .....	7
ROZDZIAŁ I: Przedweberowskie tradycje w sekularnej myśli nowożytnej .....	11
1. Początek nowożytnej myśli sekularnej – Niccolò Machiavelli .....	11
2. Miejsce religii w sekularnej filozofii społecznej Thomasa Hobbesa .....	24
3. Dualny model sekularyzacji – John Locke .....	34
4. Optymistyczna i postępową myśl sekularna – Jean Antoine Condorcet ..	40
5. Włoska myśl sekularna a Państwo Kościelne .....	49
ROZDZIAŁ II: Paradygmat Weberowski a myśl sekularna .....	55
1. Paradygmat Weberowski .....	55
2. Procesy sekularyzacji a myśl sekularna w nowożytnej kulturze europejskiej .....	58
3. „Odczarowanie” – główna kategoria sekularna w paradygmacie Weberowskim .....	66
4. Inne elementy paradygmatu Weberowskiego w myśli sekularnej .....	70
ROZDZIAŁ III: (Post)sekularne kontynuacje weberowskie .....	73
1. Refleksje Ernsta Troeltscha dotyczące znaczenia protestantyzmu .....	73
2. Kontynuacja weberowska we „wczesnej” myśli Petera Bergera .....	76
3. Zwrot postsekularny w „późnej” myśli Petera Bergera .....	80
4. Inne kontynuacje weberowskie i (post)sekularne reinterpretacje .....	82
ROZDZIAŁ IV: Współczesne dyskursy wokół sekularyzacji i postsekularyzmu ..	91
1. Miejsce religii we współczesnym społeczeństwie – Jürgen Habermas ..	91
2. Myśl religijna wobec problemu sekularności – Joseph Ratzinger .....	95
3. Wielogłos współczesnej myśli postsekularnej. Święty Paweł jako religijny topos w świeckości .....	101
Zamiast zakończenia. Sekularyzacja i postsekularne tropy we współczesnej myśli społecznej .....	111
Bibliografia .....	119



## WSTĘP

Na przestrzeni lat w kulturze zachodniej zachodziły wielowymiarowe procesy sekularyzacji. Piszę o nich w liczbie mnogiej, gdyż sądzę, że można mówić o wielu procesach, na różnych poziomach, a nie o jednym procesie sekularyzacji w jednym wymiarze. Jednocześnie zakładam, że procesy sekularyzacji nie mają charakteru jednoliniowego – w niektórych okresach mogą być bowiem powolne i niewidoczne. Mogą również przybierać charakter kaskadowy, przyspieszając w jednych momentach dziejowych, a zatrzymując się lub nawet cofając w innych. Istnieje powolna tendencja do kumulowania się procesów sekularyzacyjnych w kulturze zachodniej. Momentem, który można określić jako początek presekularności myślenia, jest XIV wiek i rozwój formacji nominalistycznej<sup>1</sup>.

Przez filozofię sekularną rozumiem myśl, która towarzyszy procesom sekularyzacji. Procesy te nie zachodzą w próżni intelektualnej ani w czystym obszarze empiryczności. Towarzyszy im najczęściej poprzedzająca je i określająca refleksja filozoficzna. Pisząc o filozofii sekularnej, nawiązuję do takich subdyscyplin filozofii, jak filozofia społeczna i filozofia religii. Dokonuję także przeglądu historii filozofii nowożytnej, jednak nie o charakterze sprawozdawczym, lecz badawczym. Jednym z moich celów badawczych jest bowiem uchwycenie związków i specyfiki poszczególnych koncepcji sekularnych.

Termin „sekularyzacja” ma różne znaczenia w literaturze. Tworzę zatem własną konstrukcję definicyjną i typologiczną tego pojęcia. Wyróżniam cztery

---

<sup>1</sup> Niniejsza publikacja jest skróconą wersją dysertacji doktorskiej, obronionej w Instytucie Filozofii UAM w Poznaniu w czerwcu 2013 r. Nie zawiera rozdziału poświęconego filozofii późnych wieków średnich i początków myśli sekularnej w okresie prenowożytnym. Fragmenty te zostały opublikowane w różnych czasopismach: *Erozja tajemnicy. Przemiany religijności w późnych wiekach średnich na przykładzie filozofii Williama Ockhama*, „Humaniora” 1/2013, ss. 47–56; *Pro-state social philosophy in the works of Dante*, „Polish Review of Social Science” 1/2012, ss. 2–5; *Relacje między władzą świecką a władzą duchowną w doktrynie społecznej Marsyliusza z Padwy*, „Przegląd Prawniczy, Ekonomiczny i Społeczny” 4/2013, ss. 3–13. W książce nie znalazł się również rozdział o miejscu religii w filozofii Jean-Jacques’a Rousseau, który został opublikowany w postaci artykułu pt. *Od religijności ewangelicznej do religijności obywatelskiej. Antynomie koncepcji religijności w filozofii Jean-Jacques’a Rousseau*, „Humaniora” 4/2013, ss. 37–48.

poziomy sekularyzacji, które wyznaczają niejako „twardość” tego terminu. Można przyjąć, że wraz z każdym kolejnym poziomem sekularyzacja jest „miększa”, a więc coraz trudniejsza do uchwycenia, co nie znaczy, że jej nie ma.

Pierwszy poziom stanowi sekularyzacja materialna. Jest to najbardziej pierwotne znaczenie tego terminu, związane z utratą i konfiskatą majątków przez kościoły i stan duchowny. Ta płaszczyzna sekularyzacji zajmuje najmniej miejsca w książce – jako kontekst, a nie sedno rozważań, gdyż jest to problem należący głównie do obszaru historii religii oraz historii gospodarczej.

Drugim poziomem jest sekularyzacja w wymiarze instytucjonalnym, czyli publicznym. Jest to sekularyzacja, która jako kwestia problemowa była dostrzegana już w nowożytnej myśli sekularnej, przedstawionej w pierwszym rozdziale książki. Sekularyzacja instytucjonalna dotyczy wszystkich zewnętrznych i uchwytnych społecznie bytów, a więc niejako całej sfery publicznej. Jest ona także często łączona z problemem sporów między władzą świecką a poszczególnymi kościołami, co będzie jednym z analizowanych problemów.

Trzecim poziomem sekularyzacji jest jej płaszczyzna indywidualna. Tak rozumiana sekularyzacja dotyczy religijności wewnętrznej, poglądów jednostek niekoniecznie wyrażanych publicznie, a także szeroko rozumianej „niewidzialnej duchowości”. Jest to poziom sekularyzacji trudniejszy do uchwycenia niż sekularyzacja instytucjonalna. Można jednak odnaleźć taką płaszczyznę problemową w różnych okresach i etapach filozofii sekularnej.

Czwarty poziom sekularyzacji obejmuje obszar kulturowy, w tym przemiany treści religijnych w szeroko rozumianej kulturze – filozofii, nauce, literaturze, sztuce i innych dziedzinach kultury. Współcześnie zjawiskiem towarzyszącym sekularyzacji kulturowej jest jej postsekularny nurt, omawiany w trzecim i czwartym rozdziale książki. Przez filozofię postsekularną rozumiem myśl, która uznając, że w kulturze zachodniej zaszły realne procesy sekularyzacji, dąży do restytucji religii jako wartości w kulturze. Trudno precyzyjnie wyznaczyć początek refleksji postsekularnej, przyjmuję jednak, że pojawiła się ona w myśli następującej po Weberze, w niektórych obszarach filozofii współczesnej.

Te cztery poziomy sekularyzacji mogą pojawiać się w różnych kombinacjach. Może się zdarzyć, że w odcinkowym procesie sekularyzacji wystąpi tylko jeden z tych poziomów, a pozostałe się nie pojawią. Może być też tak, że w danej filozofii obecne będą wszystkie cztery poziomy – wówczas będziemy mieć do czynienia z „mocną” sekularyzacją. W praktyce rzadko jednak zachodzi taka sytuacja. W rozdziałach dotyczących współczesności przedstawię różne spory na temat sekularyzacji, które toczą się obok filozofii postsekularnej, także w ramach socjologii religii.

Główną tezę książki jest twierdzenie, że filozofia sekularna pełni wobec procesów sekularyzacji funkcję inspirującą lub rozumiejącą rzeczywistość społeczno-kulturową. Funkcja inspirująca, wyprzedzająca proces sekularyzacji,

widoczna jest zwłaszcza w filozofii nowożytnej, przed ukazaniem się pism Maxa Webera. Funkcja rozumiejąca, a więc starająca się wyjaśnić specyfikę zastanych procesów sekularyzacji, pojawia się od czasów Maxa Webera (którego myśl będzie omówiona w rozdziale drugim) do filozofii postsekularnej. Teza ta waloryzuje więc refleksję filozoficzną, która nie jest bez znaczenia dla procesów sekularyzacji. W niektórych przypadkach filozofia sekularna objaśnia, na czym polegają procesy sekularyzacji w danym momencie, w innych – pełni rolę inspirującą względem procesów sekularyzacji. Tym samym przyjmuję tu również założenie, że to właśnie wielcy myśliciele i intelektualiści mieli znaczący udział w konstruowaniu lub legitymizowaniu procesów sekularyzacji.

Termin „sekularyzacja” przyjęło się najczęściej łączyć w literaturze z zanikiem religii, z desakralizacją, wypieraniem wpływów religii. Nie kwestionując tego rozumienia terminu, w książce akcentuję jednak znaczenie sekularyzacji jako procesu transformacji społecznej roli religii. Wyrażam bowiem wątpliwość wobec tezy o ostatecznym zaniku religii (popularnej w latach 60. w amerykańskich naukach społecznych, m.in. w myśli wczesnego Petera Bergera). Myśl ta wydaje się być obecnie mało przekonująca zarówno w filozoficznym, jak i empirycznym (socjologicznym) obszarze badań nad religią. Interesują mnie zatem przede wszystkim przemiany i dyfuzje religijności w ich związkach z filozofią sekularną i postsekularną. Procesy sekularyzacji można zatem rozumieć jako zdynamizowane i ciągle transformujące się role religii i religijności. Zgodnie z moją główną tezą w okresie nowożytności filozofia sekularna inspirowała te procesy, a w okresie poweberowskim zaczęła je zgłębiać.

Odróżniam sekularyzację jako określony proces od sekularyzmu jako pewnej ideologii. Ten drugi rodzaj sekularyzacji nie jest jednak przedmiotem rozważań w tej książce. Interesują mnie intelektualne przyczyny i antycypacje sekularyzacji, lecz nie poświęcam szczególnej uwagi sekularyzmowi jako ideologii, chcącej aktywnie doprowadzić do zaniku religii. Przyjmuję bowiem, że istnieje zasadnicza różnica między filozofią sekularną a ideologią sekularną. O ile filozofia jako refleksja indywidualna ma przede wszystkim podejście epistemiczne (poznawcze) lub krytyczne, o tyle ideologie wyrażają przeważnie interesy światopoglądowe różnych grup społecznych.

Sekularyzacja jako proces przebiega kumulatywnie. Zdarzają się jednak momenty rewolucyjne (skokowe), takie jak Rewolucja Francuska czy zajęcie Państwa Kościelnego przez wojska włoskie w 1870 r. Inny rewolucyjny moment w procesach sekularyzacji stanowiła eksplozja nowej religijności niekościelnej w drugiej połowie XX wieku.

Jednym z głównych punktów odniesienia tej publikacji jest twórczość naukowa Maxa Webera, zwłaszcza teza o „odczarowaniu świata” i procesach racjonalizacji zachodzących w kulturze zachodniej. Stąd chronologiczna periodyzacja pracy na tradycje przedweberowskie oraz kontynuacje weberowskie,

podejmujące badania teoretyczne nad procesami sekularyzacji. Znaczenie badawcze ma także wykazywanie związków między poszczególnymi myślicielami i koncepcjami. Korzystam z metody komparatystycznej, opierając się na samodzielnej typologii czterech wyżej wymienionych poziomów sekularyzacji.

Niniejsza książka jest pracą teoretyczną, a nie empiryczną. Jej główny przedmiot badań stanowi myśl filozoficzna i społeczna dotycząca problemów sekularyzacji i sekularności. Jednak w niektórych miejscach odnoszę się do wyników badań empirycznych, próbując je skonceptualizować na gruncie teoretycznym. Jednym z moich zamierzeń jest wypełnienie luki teoretycznej, jaka powstała we współczesnych badaniach nad problemem sekularyzacji. Istnieje bowiem wiele prac empirycznych i partykularnych na temat tego zjawiska, brakuje natomiast syntetycznego ujęcia filozoficznego.

Proponując takie ujęcie, nawiązuję przede wszystkim do sytuacji mającej miejsce w kulturze i społeczeństwie europejskim oraz do religii chrześcijańskiej. Interesuje mnie szczególnie sekularyzacja chrześcijaństwa na Zachodzie. Sporadycznie natomiast odwołuję się do innych kultur, zwłaszcza w rozdziale poświęconym interpretacji myśli Maxa Weбера.

## ROZDZIAŁ I

# PRZEDWEBEROWSKIE TRADYCJE W SEKULARNEJ MYŚLI NOWOŻYTNEJ<sup>1</sup>

### 1. Początek nowożytnej myśli sekularnej – Niccolò Machiavelli

Filozofia społeczna Niccolò Machiavellego (1469–1527) jest jednym z najbardziej rozpoznawalnych kierunków nowożytnej myśli społecznej, najczęściej określana jako „makiawelizm” lub szerzej – „realizm polityczny”<sup>2</sup>. Koncepcje włoskiego filozofa jeszcze za jego życia spotykały się zarówno z pozytywnym odbiorem, jak i ostrą krytyką. W 1559 r. jedno z głównych dzieł włoskiego filozofa – *Księżę* znalazło się na indeksie ksiąg zakazanych<sup>3</sup>. Filozofia sekularna autora budzi liczne kontrowersje także w czasach współczesnych. Krytyczny wobec Machiavellego Pierre Manent napisał: „wiemy, iż [Machiavelli – J. I.] nauczał czynić zło; uczył jak przy użyciu podstępów i przemocy zdobyć oraz utrzymać władzę, co zrobić, aby spisek się powiódł”<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Fragmenty tego rozdziału zostały opublikowane w: J. Iwanicki, *Religia i świeckość jako obszary badawcze w pismach Niccolò Machiavellego*, „Człowiek i Społeczeństwo” XXXIV/2012; J. Iwanicki, *Miejsce religii w filozofii społecznej Thomasa Hobbesa*, w: Z. Drozdowicz, S. Sztajer (red.), *Społeczno-kulturowe konteksty racjonalności*, Wyd. Naukowe WNS UAM, Poznań 2012, ss. 121–131.

<sup>2</sup> „Machiavellemu przypisać więc można [...] realizm polityczny, który nakazywał patrzeć na politykę bez złudzeń, nie tak jak starożytni – jak na szlachetną sztukę osiągnięcia najwyższych ideałów (prawda, dobro, piękno), lecz jak na sztukę osiągnięcia dla swego państwa tego, co możliwe za pomocą różnorodnych środków”. A. Szahaj, M. N. Jakubowski, *Filozofia polityki*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2008, s. 37.

<sup>3</sup> Z. Drozdowicz, *Filozofia włoska w epoce Odrodzenia*, Wyd. Fundacji Humaniora, Poznań 2004, s. 95.

<sup>4</sup> P. Manent, *Intelektualna historia liberalizmu*, Arcana, Kraków 1994, s. 27.

Nie zgadzając się z tak radykalną opinią P. Manenta, uważam, że myśl Machiavellego nakierowana jest na sprawy związane z rządzeniem państwem. Włoskiego myśliciela najbardziej interesowało to, jaki powinien być władca, aby mógł skutecznie utrzymać władzę w państwie. Jego myśl sekularna miała silne oparcie w obserwacji rzeczywistości politycznej. John P. McCormick zauważył, że Machiavelli rozumiał zachowanie ówczesnych książąt i władców w Italii, gdyż znał je z własnego doświadczenia<sup>5</sup>.

Tematyka religii nie stanowi sedna rozważań Machiavellego, niemniej nie jest problemem drugorzędym. Włoski filozof odnosi się do instytucji religii, traktując ją jako taki sam obiekt analizy społecznej, jak inne byty społeczne. Jak pisze w *Rozważaniach nad pierwszym dziesięcioksięgiem historii Rzymu Liwiusza*: „wszystkie religie, republiki i królestwa zawierają w sobie początkowo mniej lub więcej dobra, któremu zawdzięczają swą pierwotną chwałę i wielkość”<sup>6</sup>. Dalej zauważa: „nie ma nic ważniejszego dla religii, dla republiki czy królestwa, jak wrócić im sławę, którą cieszyły się na początku swego istnienia”<sup>7</sup>. Dla Machiavellego religie oraz świeckie państwa stanowią tę samą, świecką płaszczyznę rozważań. Nie widzi on powodu, by traktować religię odmiennie niż inne zjawiska społeczne, uznając, że religia jako instytucja jest czymś, co stale wpływa na sprawy ziemskie.

Sekularność filozofii autora uwidacznia się także w jego języku i argumentacji. W twórczości Machiavellego nie występują argumenty zbudowane na wiedzy uzasadnianej źródłami religijnymi. Odwołanie do Nowego Testamentu pojawia się na kartach *Księcia* i *Rozważań* tylko jeden raz<sup>8</sup>.

Machiavelli oddziela poziom oddziaływań religii przejawiający się w życiu społecznym od poziomu, w którym religia ogłasza wiedzę o życiu transcendentnym. Jeśli chodzi o płaszczyznę transcendentną, autor twierdzi: „aby wyjaśnić przyczyny tych cudów [różnych relacji o cudownych wydarzeniach – J. I.], należałoby posiadać wiedzę o rzeczach przyrodzonych i nadprzyrodzonych, której my nie posiadamy”<sup>9</sup>. Machiavelli jest zdystansowany wobec zagadnień metafizycznych, a interesuje się przede wszystkim sprawami doczesnymi, politycznymi. Choć jako renesansowy humanista jest ciekaw przeszłości, odnosząc się głównie do historii Rzymu, to nie kieruje go to ku kultowi przeszłości, gdyż jak pisze: „świat jest obecnie taki sam, jaki był zawsze”<sup>10</sup>.

<sup>5</sup> J. McCormick, *Machiavellian Democracy*, Cambridge University Press, Cambridge 2011, s. 27.

<sup>6</sup> N. Machiavelli, *Rozważania nad pierwszym dziesięcioksięgiem historii Rzymu Liwiusza*, w: idem, *Wybór pism*, oprac. K. Zaboklicki, PIW, Warszawa 1972, s. 494.

<sup>7</sup> Ibidem, s. 498.

<sup>8</sup> R. Piekarski, *Koncepcja cnót politycznych Machiavellego na tle elementów klasycznej etyki cnót*, Wyd. Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2007, s. 150.

<sup>9</sup> N. Machiavelli, *Rozważania...*, s. 372.

<sup>10</sup> Ibidem, s. 384.

Machiavelli nie tylko zatem unika rozważań metafizycznych, ale także historiozoficznych, interesując się przede wszystkim świecką filozofią społeczną i polityczną. Wspomina wprawdzie w *Księżcu* o Opatrzności i Bogu, lecz nie zgadza się z providencjalistyczną tezą o dużym wpływie Boga na dzieje. Wzmacnia on znacząco w swej świeckiej antropologii filozoficznej element woluntarystyczny. Uważa, że wola ludzka ma duży wpływ na bieg rzeczy, a jednostka własnymi siłami może dużo zdziałać. Jak zauważa: „może być prawdą, iż los w połowie jest panem naszych czynności, lecz jeszcze pozostawia nam kierowanie drugą ich połową lub nie o wiele mniejszą ich częścią”<sup>11</sup>. W innym dziele autor pisze, że pomimo kapryśności fortuny nie należy „nigdy opuszczać rąk”<sup>12</sup>.

W laickiej myśli Machiavellego duże znaczenie ma zatem to, jakim świat społeczny jest realnie. Towarzyszy tej tezie myśl, że człowiek ma istotny wpływ na swoje losy, a także życie innych osób. Nie oznacza to, iż jednostka ludzka ma nieograniczone możliwości woliwne – jest ograniczona biegiem wydarzeń historycznych. Przeciętne jednostki, nieaspirujące do rządzenia, przeważnie nie mogą zmienić biegu wydarzeń społecznych. Jednak terażniejsi i przyszli świeccy władcy państw, którzy są adresatami dzieł Machiavellego, powinni mieć na uwadze, że od ich woli i hartu ducha zależy to, czy i jak utrzymają władzę. Tak zdobyta i utrzymana wolność władcy rozciąga się również na wolność państwa, w którym on rządzi. W myśl tej filozofii bezpieczne państwo zarządzane przez mądrego władcę jest bowiem także wolne od zewnętrznych zależności<sup>13</sup>.

Kluczem do świeckiego sukcesu tytułowego księcia jest zatem stwierdzenie: „trzeba więc, by miał on umysł zdolny do zwrotu, stosownie do tego, jak wiatry i zmienne koleje losu nakazują”<sup>14</sup>. Machiavelli odchodzi od etyki chrześcijańskiej, kreując nową, sekularną koncepcję *virtù*, na które składa się cała moc człowieka-władcy, wyznaczająca jego męzną zdolność działania. Książę, który jest w stanie wykrzesać z siebie fizyczną i duchową moc działania, może skutecznie przeciwstawiać się lub łagodzić bieg wydarzeń wyznaczany przez kapryśną Fortunę<sup>15</sup>.

Władca, chcąc zdobyć lub utrzymać władzę, musi mieć przewidujący i elastyczny umysł. Powinien także posiadać wiedzę historyczną (aby wyciągać wnioski z błędów) oraz pogłębiać wiedzę z zakresu szeroko rozumianej wojskowości (dotyczącej przede wszystkim sztuki wojny, podstępu militarnego, dowodzenia, znajomości wojsk i fortyfikacji). Wskazówki Machiavellego są tu szczegółowe i różnorodne. Odradza np. używanie wojsk najemnych i posiłkowych, stawiając na rozwój własnej milicji narodowej. Z różnych rodzajów wojsk

<sup>11</sup> N. Machiavelli, *Książę*, w: idem, *Wybór pism*, s. 223.

<sup>12</sup> N. Machiavelli, *Rozważania...*, s. 482.

<sup>13</sup> A. Szahaj, M. N. Jakubowski, *Filozofia polityki*, s. 37.

<sup>14</sup> N. Machiavelli, *Książę*, s. 198.

<sup>15</sup> M. Manelli, *Machiavelli*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1968, s. 37.

lepsza, jego zdaniem, jest piechota niż kawaleria. W całkiem nowatorski, jak na myśl wojskową, sposób odrzuca koncepcję opierania się na systemie twierdz, jako nieskutecznym środku obrony. Sugeruje władcy, aby umiejętnie kierował działaniami wojennymi, znając geografię regionu, w którym walczy, i wykorzystując górskie przełęcze, których nie brakuje w Italii. Ten rozbudowany dział rozważań Machiavellego poświęcony jest zatem swoistej technologii władzy i sztuce wojennej<sup>16</sup>.

Mimo że w tekstach Machiavellego duży nacisk położony jest na przygotowanie wojenne i historyczne księcia do rządów, to nie stawia mu się szczególnych wymagań intelektualnych (poza zachowaniem czujności i odwagi umysłu – *virtù*). Autor odradza władcy kierowanie się klasycznymi zasadami moralnymi.

W różnych interpretacjach tej części filozofii Machiavellego pojawia się najwięcej kontrowersji. Włoski filozof pisze wprost: „otóż niezbędnym jest dla księcia, który pragnie utrzymać się [przy władzy – J. I.], aby potrafił nie być dobrym i zależnie od potrzeby posługiwał się lub nie posługiwał dobrocią”<sup>17</sup>. Dobro moralne nie jest we wskazaniach filozoficznych Machiavellego uniwersalnym i obiektywnym wzorcem postępowania w praktyce rządzenia. Przeciwnie, pojawiają się takie sytuacje, w których tytułowy książę powinien „zawiesić” ową ideę dobra i postępować wyłącznie w imię racji państwa, zgodnie z zasadą: „cel uświęca środki”<sup>18</sup>. W myśl tej koncepcji skuteczny władca powinien być sprytny jak lis i mężny jak lew. Jeśli trzeba, powinien być także zdolny do łamania przysięg i obietnic. Jak stwierdza Machiavelli: „mądry pan nie może ani nie powinien dotrzymywać wiary, jeżeli takie dotrzymywanie przynosi mu szkodę i gdy zniknęły przyczyny, które spowodowały jego przyrzeczenie”<sup>19</sup>. Przysięga, tak ważna z religijnego punktu widzenia, nie ma znaczenia w nastawionej na skutek praktycznej filozofii Machiavellego. Władca powinien także budzić strach wśród poddanych<sup>20</sup>:

[...] czy lepiej jest budzić miłość niż strach, czy strach niż miłość? Odpowiem, że chciałoby się i jednej, i drugiej rzeczy, lecz ponieważ trudno połączyć je, więc gdy

<sup>16</sup> Ibidem, ss. 188–189.

<sup>17</sup> Ibidem, s. 190.

<sup>18</sup> Na machiaweliczną i do głębi sekularną zasadę „cel uświęca środki” zwrócił uwagę także Max Weber: „o ten problem uświęcenia środków przez cel musi rozbić się całkowicie etyka przekonań. I rzeczywiście, logicznie rzecz biorąc, ma ona jedną możliwość: odrzucić każde działanie, które stosuje środki moralne niebezpieczne”. M. Weber, *Polityka jako zawód i powołanie*, Znak, Kraków 1998, s. 103. Weber odróżniał absolutną etykę przekonań od relatywnej etyki odpowiedzialności. Zapewne Weber zaliczyłby Machiavellego do tego drugiego nurtu etycznego. Świecki władca jest bowiem odpowiedzialny za swój lud, nad którym panuje, a przekonania może zmieniać w celu utrzymania władzy.

<sup>19</sup> N. Machiavelli, *Książę*, s. 197.

<sup>20</sup> John McCormick tak skomentował wpływ Machiavellego: „Najsławniejsza książka Machiavellego *Książę* udziela wskazówek rządzącym, jak można najlepiej manipulować ludźmi”. J. McCormick, *Machiavellian Democracy*, s. 3 (tłum. własne).

jednej ma brakować, o wiele bezpieczniej budzić strach niż miłość. Można bowiem o ludziach w ogóle powiedzieć, iż są niewdzięczni, zmienni, kłamliwi, unikający niebezpieczeństw i chciwi zysku; gdy im czynisz dobrze, wszyscy są ci oddani, ofiarują ci swą krew i mienie, życie i dzieci, kiedy potrzeba jest daleko – jak to już powiedziałem – lecz odwracają się, gdy się w potrzebie znajdziesz<sup>21</sup>.

Machiavelli przyjął pesymistyczną koncepcję natury człowieka – w jego antropologii filozoficznej człowiek jest zły i egoistyczny<sup>22</sup>. Jest tu również element sekularnej myśli, w opozycji do myśli chrześcijańskiej<sup>23</sup>. Filozof z Florencji nie widzi dla człowieka możliwości radykalnej odmiany, jaką np. w chrześcijaństwie jest akt odpuszczenia grzechów i ostateczne zbawienie<sup>24</sup>.

Nie oznacza to, że Machiavelli odrzuca całkowicie klasyczną etykę, w której dobro jako cel życia stanowi cel sam w sobie. Wprawdzie pod tą tezą o autoteliczności dobra autor z pewnością by się nie podpisał, to cenił poszczególne cnoty jako element wizerunku władcy. Jego zdaniem lud ocenia władcę po pozorach, a nie prawdziwych cechach władcy<sup>25</sup>. Książę powinien umieć dbać o swój wizerunek, budując opinię szczodrego i hojnego władcy. Jednak w konkretnych działaniach musi być raczej oszczędny, aby nie stracić przedwcześnie swoich zasobów, potrzebnych na opłacenie wojska oraz środków obrony. W *Księciu* przywoływany jest przykład papieża Juliusza II, który zdaniem Machiavellego bardzo mądrze zarządzał swoimi środkami finansowymi, dzięki czemu osiągnął liczne sukcesy wojenne i pokonywał przeciwników<sup>26</sup>.

Autor podobnie traktuje władców świeckich i religijnych, nie widząc zasadniczej różnicy między np. postępowaniem króla Karola II i papieża Aleksandra VI. W wielu fragmentach chwali zresztą pontyfikat tego drugiego suwerena za

<sup>21</sup> N. Machiavelli, *Książę*, ss. 194–195.

<sup>22</sup> Tę opinię potwierdzają badacze: A. Szahaj, M. N. Jakubowski, *Filozofia polityki*, s. 35.

<sup>23</sup> W niektórych nurtach myśli chrześcijańskiej również podkreśla się, że człowiek jest niemal całkowicie skażony grzechem, np. w nowożytnym nurcie jansenistycznym. „Jest to [...] również wizja człowieka mającego świadomość marności tego świata, w tym siebie samego (jako jednej z jego części składowych), świadomość napętniająca go niepokojem lub wręcz panicznym lękiem, i zmuszonego o tę świadomość zabiegać, gdyż jest ona jednym z koniecznych warunków prawdziwie chrześcijańskiego życia”. Z. Drozdowicz, *Jansenizm* (hasło), w: Z. Drozdowicz (red.), *Zarys encyklopedyczny religii*, Wyd. Naukowe UAM, Poznań 1992, ss. 143–144. Pesymizm antropologiczny jansenistów, w odróżnieniu od koncepcji Machiavellego, sięga po argumentację religijną.

<sup>24</sup> W rozumieniu chrześcijańskim „grzech (jako akt) w pełnym sensie tego słowa („grzech ciężki”) to wolna, egzystencyjna i radykalna decyzja przeciwstawienia się woli Bożej wyrażającej się w porządku natury i łaski oraz w słowie objawionym”. Natomiast „zbawienie, również w chrześcijańskim porządku zbawienia, jest istotnym przedmiotem obietnicy i nadziei”. K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1987, ss. 132 i 564.

<sup>25</sup> M. Manelli, *Machiavelli*, s. 44.

<sup>26</sup> Takie porady Machiavellego znajdują się zarówno w *Księciu* (ss. 191–193), jak i *Rozważaniach* (s. 358).

skuteczne rządy, całkiem zgodne z propozycjami filozoficznymi Machiavellego<sup>27</sup>. William J. Bouwsma dostrzegł nawet analogię do postaci kardynała Richelieu: „sukcesy Richelieu wydawały się poświadczają ważność świeckich zasad określonych przez Machiavellego i jego zwolenników”<sup>28</sup>. Tak jak Machiavelli zestawia na tym samym planie religie i państwa świeckie (monarchie i republiki), tak na tym samym poziomie rozpatruje władców świeckich i przywódców kościołów, zwłaszcza papieży jego epoki. Jest to jeszcze jeden z przejawów sekularności myśli Machiavellego. Tym, co wydaje się przesądzać o sekularności koncepcji autora, jest jeden z warunków skuteczności rządzenia. Jego zdaniem, aby być skutecznym w zdobywaniu i utrzymywaniu władzy, książę – nieistotne, czy król, czy papież – powinien wyzbyć się prywatnie moralności religijnej, tak by mu nie przeszkadzała w podejmowaniu zdecydowanych i strategicznych decyzji politycznych. Oczywiście taki książę musi to zrobić sprytnie, niczym lis, aby nie gorszyć i nie deprawować ludu.

Zsekularyzowanemu władcy, wyzbytemu prywatnie przekonań religijnych, Machiavelli daje wiele innych wskazówek i propozycji strategii postępowania w rządzeniu. Książę powinien zadowalać się ograniczonymi zwycięstwami, nie dążąc do zwycięstw radykalnych. Droga rozumnych (i przebiegłych) negocjacji jest tu wskazana jako niewyniszczająca siła rządzącego<sup>29</sup>. Książę powinien mieć elastyczny i adaptacyjny umysł, aby w porę dostrzec niebezpieczne zmiany. „Powszechna to wada ludzi nie pamiętać o burzy, gdy morze spokojne”<sup>30</sup> – tę uwagę Machiavelli kieruje szczególnie do książąt, którzy uspokojeni stabilnymi czasami i regionem, w którym przyszło im rządzić, stracili władzę w momencie, gdy niespodziewanie bieg wydarzeń zmienił się na ich niekorzyść. Ujmując tę kwestię charakterologicznie, Machiavelli bardziej afirmował władcę silnego, nieco gwałtownego, ale czujnego, niż dobrotliwego i flegmatycznego<sup>31</sup>. Idealny władca, według niego, jest pozbawiony skrupułów moralnych i nie posiada

---

<sup>27</sup> Świadczy o tym następujący fragment: „ze świeżych przykładów nie chcę o jednym zamilczeć, Aleksander VI nic innego nigdy nie czynił, jak tylko oszukiwał ludzi, o niczym też innym nie myślał, a zawsze znajdował sposobność, by to czynić. Nigdy żaden człowiek nie dawał bardziej stanowczych przyrzeczeń, żaden nie potwierdzał czegoś bardziej uroczystymi przysięgami, a żaden mniej dotrzymywał; mimo to oszustwa udawały mu się zawsze, gdyż dobrze znał tę stronę świata”. N. Machiavelli, *Książę*, s. 194. Jest to pochwała skuteczności tego papieża, a nie nagana moralna. Jak uzasadnia: „Zaprawdę żądza podbojów jest rzeczą bardzo naturalną i powszechną”. N. Machiavelli, *Książę*, s. 13.

<sup>28</sup> W. J. Bouwsma, *The secularization of society in the seventeenth century*, Publishing House Central Department of Oriental Literature, Moscow 1979, s. 7 (tłum. własne).

<sup>29</sup> Tytuł jednego z rozdziałów *Rozważań* brzmi: „Roztropni władcy królestw i republik winni zadowolić się zwycięstwem, gdyż nader często traci się wszystko, pragnąc zbyt wiele uzyskać”. N. Machiavelli, *Rozważania...*, s. 474.

<sup>30</sup> N. Machiavelli, *Książę*, s. 222.

<sup>31</sup> Rządzący w ostatnich latach przed Rewolucją Francuską Ludwik XVI z pewnością nie cieszyłby się estymą Machiavellego. „W 1774 r. władzę przejął Ludwik XVI »człowiek słabego

wewnętrznej religijności, choć potrafi wykorzystywać religię jako instrument polityki i rządu, co także jest jednym z przejawów myśli sekularnej.

Machiavelli budził kontrowersje również takimi uwagami, w których instruował, jak stosować okrucieństwo i przemoc wobec wrogów oraz innych ludzi. Uczył, że stosowanie pewnego stopnia okrucieństwa nie jest wcale naganne, przeciwnie, aby władca umocnił władzę w nowo zdobytym regionie oraz wzbudził postrach i respekt wśród poddanych, musi zastosować środki przemocy. Pewne miasta należy od razu niszczyć (np. te, które długo cieszyły się wolnością – republiki)<sup>32</sup>. Machiavelli nie proponuje jednak bezwzględnego okrucieństwa w praktyce rządzenia władcy (jak to się ziszcilo np. w XX-wiecznych totalitarnych praktykach władzy Józefa Stalina<sup>33</sup>).

Pojawia się w tym miejscu rodzaj relatywizmu moralnego. W pewnych sytuacjach stosowanie okrucieństwa jest, zdaniem Machiavellego, słuszne, w innych niepotrzebne, a w niektórych – nieskuteczne. Autor zaleca np. natychmiastowe zastosowanie pewnej dawki przemocy i okrucieństwa po zdobyciu nowych ziem i miast w celu wprowadzenia karnego porządku w poszerzonym państwie. Jednak okrucieństwo i przemoc (podobnie jak wcześniej idea dobra) nie są celami samymi w sobie. Zarówno przemoc, jak i dobroć są środkami do celu, jakim jest władza<sup>34</sup>.

W miarę umacniania się władzy księcia stopień stosowania przez niego przemocy i środków represji powinien maleć. Wtedy można powoli, według wskazówek filozoficznych Machiavellego, okazywać przejawy dobroci władcy:

[...] z tego należy wyciągnąć wniosek, że zdobywca, opanowawszy rządy, powinien przygotować i popełnić naraz wszystkie nieodzowne okrucieństwa, aby nie wracając do nich codziennie i nie powtarzając ich, mógł dodać ludziom otuchy i pozyskać ich dobrodziejstwami<sup>35</sup>.

Religia nie jest głównym obszarem dociekań w filozofii Machiavellego. Niemniej jako istotny wątek pojawia się w kilku rozdziałach i dygresjach autora, utwierdzając jego sekularne stanowisko intelektualne. Autor zaleca władcy wyzbycie się wszelkich prywatnych ograniczeń moralnych, w tym religijnych, by być gotowym do podejmowania decyzji politycznych. Nie odrzuca jednak religii ani nie kwestionuje jej znaczenia społecznego. Zwraca uwagę na to, że religia jako zjawisko społeczne niemal każdorazowo przeżywa danego władcę.

---

charakteru i miernej inteligencji». Z. Drozdowicz, *Filozofia francuska w epoce Oświecenia*, Wyd. Fundacji Humaniora, Poznań 2005.

<sup>32</sup> N. Machiavelli, *Książe*, s. 15.

<sup>33</sup> N. Werth, *Państwo przeciw społeczeństwu. Przemoc, represje i terror w Związku Sowieckim*, w: S. Courtois i in., *Czarna księga komunizmu*, Prószyński i S-ka, Warszawa 1999, ss. 84–180.

<sup>34</sup> M. Manelli, *Machiavelli*, s. 77.

<sup>35</sup> N. Machiavelli, *Książe*, s. 169.

Nawet ksiądz stosujący się do wszystkich zaleceń Machiavellego, utrzymujący długo władzę, kiedyś w końcu umiera.

Tymczasem religia jest właśnie tą częścią organizmu społecznego, która powoduje, iż ludzie starają się zachowywać moralnie, gdyż ze strachu przed sankcjami religijnymi (takimi jak potępienie) poskramiają swój egoizm i wyrachowanie moralne<sup>36</sup>. O ile bowiem Machiavelli zaleca księciu niestosowanie się do powszechnych religijnych wymogów moralnych, to wcale nie chce, aby od nich odchodził lud jako całość. Pisze:

Monarchie i republiki pragnąc uniknąć zepsucia obyczajów, winny przede wszystkim zachować w czystości swe religie oraz nieustannie otaczać je czcią. Najpewniej bowiem dowodzi upadku państwa wzgarda dla obrządków religijnych<sup>37</sup>.

Machiavelli nie jest antyreligijnie nastawiony (w sensie instytucjonalnym), gdyż religię traktuje jako niezbędny element ładu społecznego i moralnego.

Myśl sekularna Machiavellego jest w tej części specyficzna – broni on tu religii jako użytecznej organizacji, ale w ręku władcy. Religia jest traktowana jako instrument, który pozwala łatwiej kierować sprawami w niezepsutej republice<sup>38</sup>. Nie stanowi zatem wartości autotelicznej, ale coś, co służy określonej celowi – umocnieniu władzy oraz względnemu spokojowi ludu. Do elementów dociekań Machiavellego zalicza się bowiem nie tylko to, jak władca powinien rządzić (jest to kwestia pierwszoplanowa), ale także jak ulżyć w egzystencji ludowi, który w swojej silnej masie przeżywa każdorazowo kolejnych książąt. Jeden z rozdziałów *Rozważań* nosi tytuł *O tym, że lud mądrzejszy jest i bardziej stały od władcy*<sup>39</sup>. Myśl autora jest pod tym względem złożona – władca jako swoisty, represyjny wychowawca odpowiada za występki swojego ludu, ale lud ten *suma summarum* jest bardziej wartościowy od każdego władcy z osobna. Pierre Manent zauważył:

Istnieje wszakże w opisywanym przez Machiavellego mieście element, którego „nastrój” może być w pewnym sensie nazwany „dobrym”: lud. Pragnienie ludu jest w istocie niewinne: nie chce być on ciemniony. Machiavelli gotów jest nawet przyznać mu cechę „uczciwości”, przynajmniej względną [...]. Ale mamy tu do czynienia z dobrem biernym, czy negatywnym. Dobro w mieście Machiavellego występuje tylko w formie okaleczonej, rozumiane jako niewinność ludu<sup>40</sup>.

Nawet zatem dla krytyka twórczości Machiavellego, Pierre’a Manenta, istnieje w jego myśli pozytywny składnik moralny.

<sup>36</sup> N. Machiavelli, *Rozważania...*, s. 275.

<sup>37</sup> Ibidem, ss. 275–276.

<sup>38</sup> Ibidem, s. 367.

<sup>39</sup> N. Machiavelli, *Rozważania...*, s. 374.

<sup>40</sup> P. Manent, *Intelektualna historia...*, ss. 30–31.

Włoski filozof dostrzega, że religia zmienia się w społeczeństwie co jakiś czas – według niego zmiany religii zachodzą dwukrotnie lub trzykrotnie w okresie pięciu, sześciu lat<sup>41</sup>. Nie traktuje więc poszczególnych dogmatów religii jako prawd absolutnych. Na religię patrzy przez pryzmat tego, jak wpływa ona na dane społeczeństwo, czy czyni je silniejszym i bardziej odpornym na przeciwności losu. Co ciekawe, porównując współczesną mu religię chrześcijańską z religią starożytnych Rzymian, wypowiada się zdecydowanie na korzyść wierzeń pogańskich w antyku. Machiavelli twierdzi bowiem, że religia Rzymian bardziej sprzyjała ich męstwu, wzmacniała w nich hart ducha, szczególnie podczas narodzin państwa rzymskiego, a potem w okresie monarchii i wczesnej republiki<sup>42</sup>. Religia rzymska, jako nakierowana na doczesność i życie<sup>43</sup>, sprzyjała sukcesom społecznym, podczas gdy religię chrześcijańską autor odbiera jako kapitulancą i uciekającą od świeckości<sup>44</sup>. Machiavelli traktuje chrześcijaństwo jako religię wpływającą na nowożytne społeczeństwo włoskie bardzo surowo:

[...] otóż gdyby w początkach chrześcijaństwa religia pozostała zgodna z zasadami jej założyciela, chrześcijańskie państwa i republiki byłyby dziś o wiele bardziej zjednoczone i szczęśliwe. Trudno o lepszy dowód upadku tej religii niż to, że kraje położone najbliżej Rzymskiej Kurii, która jest jej głową, najmniej są religijne [...] wskutek gorszącego przykładu rzymskiego dworu utraciły Włochy wszelką pobożność i wszelką religijność, co pociągnęło za sobą mnóstwo zdrożności i bardzo wiele nieporządku; bowiem podobnie jak tam, gdzie panuje religia, zakłada się istnienie wszelkich cnót, to tam, gdzie jej brak, należy dopatrywać się wszelkich występków<sup>45</sup>.

Machiavelli należał zatem do krytyków religii rzymskokatolickiej, ale nie do krytyków religii jako instytucji. Doceniał społeczne znaczenie religii jako stabilizatora ładu publicznego i moralnego.

Uważał on Kościół katolicki, dość paradoksalnie, za przyczynę instytucjonalnej sekularyzacji ludności włoskiej. Sekularyzacja ta miała się objawiać niskim poziomem moralnym Włochów i ogólnym zepsuciem oraz obniżeniem poziomu cnót na przełomie XV i XVI stulecia. Włoski filozof krytykuje Kościół również za to, że nie był w stanie doprowadzić do ponownej jedności politycznej Italii, tak jak miało to miejsce za rządów starożytnych Rzymian<sup>46</sup>. Jednocześnie

<sup>41</sup> N. Machiavelli, *Rozważania...*, s. 405.

<sup>42</sup> Ibidem, ss. 279–281.

<sup>43</sup> Na temat specyficznej doczesności religii rzymskiej zob. P. Lampkowska, *Defixio jako przykład szczególnej postawy Rzymian wobec bogów i bóstw*, „Humaniora” 4/2013, ss. 59–68.

<sup>44</sup> M. Manelli, *Machiavelli*, ss. 40–41.

<sup>45</sup> N. Machiavelli, *Rozważania...*, s. 277.

<sup>46</sup> Włochy były krajem rozbitym politycznie w czasach Machiavellego i podzielonym na wiele odrębnych bytów politycznych, księstw i republik. Zob. Z. Drozdowicz, *Filozofia włoska...*, ss. 7–12 i 95. Upragnione przez Machiavellego zjednoczenie Włoch dokonano się dopiero w drugiej połowie XIX wieku. Zob. M. Żywczyński, *Historia powszechna 1789–1870*, PWN, Warszawa 2004, ss. 576–580.

Kościół tamtych czasów był wystarczająco silny, aby utrzymywać panowanie w podległych sobie włoskich prowincjach, korzystając co pewien czas z pomocy militarnej Francji i Hiszpanii w celu okiełznania niechętnych politycznie Kościołowi miast włoskich<sup>47</sup>.

Autor opowiada się zatem za koniecznością istnienia religii w społeczeństwie. Religia pełni funkcję stabilizatora społecznego z jej umoralniającym i więziotwórczym charakterem. Jednak religia chrześcijańska, w swym nowożytnym kształcie, znanym Machiavellemu, nie pełniła już takiej funkcji. Florencki myśliciel chwali religię rzymską z jej kultem męskości i odwagi, dostrzega w pogańskich elementach wróżebnych<sup>48</sup> przejawy dodawania ducha walki żołnierzom. Udana i dobrze zinterpretowana wyrocznia (Machiavelli jako konsekwentny agnostyk nie zgłębia ontologicznego wymiaru tez religijno-magicznych, licząc się jedynie z ich efektywnością społeczną) podnosi bowiem morale wojska<sup>49</sup>.

Nie jest wskazane, by władca był religijny. Księżę natomiast powinien krzewić religijność w swoim państwie (nawet jeśli ma wątpliwości co do prawdziwości tych wierzeń). Autor tak to ujmuje:

[...] zwierzchnicy królestw i republik winni przeto chronić religię wyznawaną w ich krajach – ludy ich pozostaną wtedy religijne, a co za tym idzie, żyć będą w pokoju i w zgodzie. Winni też władcy popierać wszystko to, co sprzyja religii, łącznie z rzeczami, które uważają za fałszywe<sup>50</sup>.

Osobista religijność władcy nie powinna być zatem zbyt widoczna, by nie utrudniała mu podejmowania trudnych decyzji dotyczących np. eliminowania przeciwników politycznych. Jednak księżę nie powinien likwidować religii jako instytucji w swoim państwie. Przeciwnie, musi ją chronić jako narzędzie pozwalające mu utrzymywać porządek społeczny. W ostateczności „dobra religia” zapewni społeczeństwu tymczasową stabilność, a gdy władca umrze, zapobiegnie anomii społecznej do czasu, gdy nie pojawi się kolejny silny księżę, który zdobędzie władzę.

Ta sekularna myśl Machiavellego spotykała się ze sprzeciwem, a nawet najgorszymi oskarżeniami<sup>51</sup>. Bez wątplenia autor zachowuje logikę argumentacji,

<sup>47</sup> N. Machiavelli, *Rozważania...*, s. 278.

<sup>48</sup> Zgodnie z paradygmatem Weberowskim religia rzymska byłaby mniej „odczarowana” od religii chrześcijańskiej, gdyż zawierała w sobie elementy magiczne, które zredukowano (choć nie wyeliminowano zupełnie) w rzymskokatolickim i luteranckim chrześcijaństwie, a zupełnie – zdaniem Webera – wyeliminowano w kalwinistycznym chrześcijaństwie.

<sup>49</sup> N. Machiavelli, *Rozważania...*, s. 276.

<sup>50</sup> Ibidem, s. 276.

<sup>51</sup> Gwałtowny atak na Machiavellego przypuścili w dobie kontrreformacji pisarze kościelni. Angielski kardynał Reginald Pole (1500–1558) już w 1547 r. głosił, że traktat *Księżę* napisany był „raczej pazurem diabła niż ręką człowieka, i gdyby władca był szatanem w ludzkim ciele i posiadał syna, któremu zechciałby przekazać swoje królestwo, nie mógłby mu polecić lepszych

pozostając wierny świeckiemu amoralizmowi, podporządkowany skuteczności jako największej i jedynej stałej cnocie w jego filozofii społecznej. Kwestia amoralizmu czy immoralizmu u Machiavellego jest zagadnieniem spornym. Jak piszą Andrzej Szahaj i Marek N. Jakubowski:

Machiavellemu przypisuje się przekonanie, że w polityce cel uświęca środki. Warto jednak pamiętać, że nie był on pisarzem krzewiącym immoralizm, cynicznym komentatorem rzeczywistości Florencji, którą znał aż za dobrze jako dyplomata i urzędnik w jej służbie. To, co nader często bulwersuje i dzisiejszych czytelników Machiavellego, to fakt, że nie widział on w świecie polityki miejsca dla cnót chrześcijańskich. Nie znaczy to wszakże, że cnoty te odrzucał w ogóle<sup>52</sup>.

Z opinią tą zgadza się również Mieczysław Manelli, pisząc, że Machiavelli był „wyznawcą postępowej, patriotycznej idei”<sup>53</sup>. Sądzę, iż można zarzucać florenckiemu filozofowi amoralizm, ale nie bezideowość. Był jako myśliciel zwolennikiem jedności politycznej Italii i restytucji jej państwowej świetności, antycypując zjednoczenie Włoch w XIX wieku<sup>54</sup>. Taka koncepcja jak patriotyzm, o charakterze świeckim, była zatem bliska autorowi *Księcia*.

W sekularnych rozważaniach Machiavellego na temat religii znajduje się także wątek wielkich postaci – reformatorów religijnych. Włoski myśliciel był pod wrażeniem Savonaroli, spalonego na stosie w 1498 r. Ten mnich, który podburzał Florencję do buntu, budzi jednak ambiwalentne odczucia. Z jednej strony Machiavelli zauważa jego wyraźny wpływ ideowy i próbę zmiany sytuacji w tej republice:

[...] lud florencki nie uważa się ani za ciemny, ani za nieokrzesany, a jednak brat Girolamo Savonarola przekonał go o swych rozmowach z Bogiem. Nie do mnie należy sąd o tym, czy odpowiadało to prawdzie, gdyż o tak wielkim człowieku mówić należy z szacunkiem. Mogę jedynie powiedzieć, że bardzo wielu ludzi mu uwierzyło [...]<sup>55</sup>.

Z drugiej strony wyraźnie krytykuje Savonarolę oraz większość reformatorów religijnych za brak realnej siły w polityce. Zdaniem Machiavellego reformatorzy religijni powinni mieć takie same cechy, jak świeccy władcy, a zatem cnoty dzielności i przebiegłości wyrażające się w *virtù*, oraz muszą jako przywódcy posiadać realne środki przymusu (przemocy). Zwięźle to tak przedstawia:

---

wskazówek w rządzeniu niż zebrane w powyższej pracy”. A. Tomasiak-Brzost (red.), *Niccolò Machiavelli. Paradoksy losów doktryny*, Warszawa 1973, za: J. Bartyzel, *Machiawelizm*, <http://haggard.w.interia.pl/makiawelizm.html> [5.07.2014].

<sup>52</sup> A. Szahaj, M. N. Jakubowski, *Filozofia polityki*, s. 36.

<sup>53</sup> M. Manelli, *Machiavelli*, s. 109.

<sup>54</sup> Por. T. Wituch, *Zjednoczenie Włoch*, Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne, Warszawa 1987.

<sup>55</sup> N. Machiavelli, *Rozważania...*, s. 275.

[...] toteż widzimy, że wszyscy uzbrojeni prorocy zwyciężają, a bezbronni padają, czego przyczyna [...] jest i ta, że natura ludzka jest zmienna, łatwo ich [ludzi – J. I.] o czymś przekonać, lecz trudno umocnić w tym przekonaniu. Trzeba więc urządzić się w ten sposób, aby gdy wierzyć przestaną, wlać im wiarę przemocą<sup>56</sup>.

Machiavelli nie miał zatem złudzeń co do mechanizmów powstawania nowych idei religijnych. Według niego tylko prorocy posiadający fizyczną siłę mogą realnie zwyciężyć w świecie politycznym.

W opinii niektórych badaczy przedstawionych kryteriów nie spełniał sam Machiavelli. Nie był on oczywiście religijnym reformatorem, ale z pewnością aspirował do bycia „filozoficznym reformatorem”, który odmieni sposób uprawiania władzy i myśli politycznej. Jednak sam Machiavelli ze zmiennym szczęściem, które opuściło go zwłaszcza w drugiej połowie życia, rozwijał swoją karierę i nie posiadał własnej realnej siły politycznej postulowanej w swych pismach. Jak komentuje to Manent: „czy jednak sam Machiavelli, który zamiast popełniać straszne czyny, pisze dzieła kusicielskie, nie jest typowym »prorokiem bezbronnym«?”<sup>57</sup>. Nie można nie zgodzić się z tą krytyczną opinią.

Machiavelli traktuje poważnie religię w jej różnych wymiarach. Jego zdaniem przemiany religijności są nieuniknione, gdyż religie ulegają nieuchronnym społecznym zmianom. Przemiany zachodzące w społeczeństwach przejawiają się m.in. poprzez osoby wielkich reformatorów i twórców religii. Autor uważa jednocześnie, że także religijne postacie (prorocy i reformatorzy), mające aspiracje do zmiany ładu społecznego i systemu rządów w państwie, powinny kierować się takimi samymi regułami, jak świeccy i niereligijni władcy. Religia bowiem, tak samo jak świeckie ustroje, np. republiki i monarchie, jest częścią ziemskiego i doczesnego ładu oraz podlega tym samym prawom zmian, wynikającym z założeń filozoficznych Machiavellego.

Nie przesądza to jednak o tym, czy wierzenia religijne są prawdziwe, czy fałszywe w aspekcie dogmatycznym i metafizycznym. Włoski filozof wstrzymuje się również od rozstrzygnięcia, czy prawdą jest to, co głoszą religie w kwestiach eschatologicznych. Tezy religijne ocenia wyłącznie na podstawie skuteczności ich oddziaływań na społeczeństwo, w postaci choćby umacniania ducha walki, jedności państwowej oraz stanu obyczajów w państwie. Stąd wynika docenienie przez niego roli pogańskich wierzeń rzymskich oraz krytyczny stosunek do religii rzymskokatolickiej, dzielącej wówczas państwa włoskie.

Filozofia sekularna florenckiego myśliciela zajmuje ważne miejsce w historii filozofii, a także w ewolucji myśli sekularnej w nowożytności. Machiavelli jest znany także jako republikanin i piewca praw ludu<sup>58</sup>. Wątek praw ludu i jego

<sup>56</sup> N. Machiavelli, *Książę*, s. 157.

<sup>57</sup> P. Manent, *Intelektualna historia...*, s. 34.

<sup>58</sup> M. Król, *Filozofia polityczna*, Znak, Kraków 2008, s. 148.

„niewinności” jest powracającym motywem w rozważaniach społecznych Machiavellego. Autor doradza księciu dbać o przychyłność ludu oraz wspierać jego interesy i potrzeby, np. poprzez rozwój handlu i patronat nad sztukami<sup>59</sup>. Władca może bowiem opanować religię jako instrument władzy, ale nie jest w stanie spacyfikować ludu w jego wielkiej masie. Jest to jedyna substancja polityczna, z którą Machiavelli radzi się liczyć księciu. Inną myślą przewijającą się przez rozważania autora jest zagadnienie niezależności władcy. Dobry książę powinien być niezależny od silniejszych państw. Machiavelli odradza raczej wchodzenie z nimi w sojusze. Był to też jego zarzut wobec Kościoła katolickiego, który korzystał z pomocy obcych potęg w interwencjach militarnych w państwach Italii. Władca powinien być również niezależny od szlachty i innych książąt.

Nacisk na podmiotowość polityczną władcy jest także przejawem pewnej sekularności myśli Machiavellego – uzasadnienie autora jest bowiem niereligijne. Władca nie powinien być niezależny dlatego, że dostał władzę od Boga, lecz dlatego, że niezależność jest warunkiem utrzymania władzy w dłuższej perspektywie politycznej. Wszystkie te i wcześniej omówione elementy myśli i dorobku Machiavellego powodują, że można tę filozofię zaliczyć do nurtu sekularnego. Zgadza się to również z opinią P. Manenta:

Podkreślać przemoc jako warunek życia politycznego czy wskazywać na zło, jakie niesie ingerencja chrześcijaństwa w życie obywatelskie, to wypowiadać tę samą myśl: ludzki porządek polityczny jest zamkniętym kręgiem, który w sobie czy raczej wewnątrz siebie zawiera swoją zasadę konstytutywną. Głosić konieczność i twórczą siłę zła to głosić samowystarczalność porządku ziemskiego, porządku świeckiego<sup>60</sup>.

Inni badacze są łagodniejsi w ocenie: „trzeba jednak wyraźnie powiedzieć, że jego autor [autor *Księcia* – J. I.] ani nie czuł się złym chrześcijaninem, ani też nie zamierzał walczyć z Kościołem katolickim w ogóle. Miał jednak świadomość, że nie wszystko jest w tym Kościele takie, jakie być powinno [...]”<sup>61</sup>.

Wpływ Machiavellego na procesy sekularyzacji i myśl sekularną jest dalekosiężny i z pewnością inspirujący. Za makiawelistę można uznać jednego z oświeconych władców – Fryderyka II Wielkiego. Ideowymi spadkobiercami Machiavellego byli francuscy jakobini okresu Rewolucji Francuskiej<sup>62</sup>. Wpływ makiawelizmu na procesy sekularyzacji zauważył również William J. Bouwsma<sup>63</sup>.

<sup>59</sup> N. Machiavelli, *Książę*, ss. 202 i 217. Z patronatu nad sztukami słynęło zresztą wielu renesansowych i nowożytnych władców, np. papież Leon X w Renesansie (Z. Drozdowicz, *Filozofia włoska...*, ss. 39–39) i król Prus Fryderyk II w Oświeceniu (G. McDonogh, *Fryderyk Wielki*, Amber, Warszawa 2009, s. 165).

<sup>60</sup> P. Manent, *Intelektualna historia...*, s. 30.

<sup>61</sup> Z. Drozdowicz, *O racjonalności życia społecznego*, Wyd. Naukowe UAM, Poznań 2007, s. 83.

<sup>62</sup> Ibidem, ss. 90–91.

<sup>63</sup> W. J. Bouwsma, *The secularization of society...*, s. 6.

W ewolucji myśli sekularnej Machiavelli jest ważnym ogniwem, gdyż wskazuje i opisuje nowy poziom sekularyzacji indywidualnej, przejawiającej się w obniżeniu lub zaniku prywatnej religijności u władcy. Opis procesów sekularyzacji u florenckiego myśliciela jest dwupoziomowy – dotyczy zarówno płaszczyzny instytucjonalnej, jak i indywidualnej. O ile na poziomie instytucjonalnym autor nie kwestionuje pozycji religii w życiu publicznym (choć za bardziej wartościowe uważa stare wierzenia pogańskie), o tyle w wymiarze indywidualnym, dotyczącym silnych jednostek i władców, myśl Machiavellego można ulokować w ramach sekularyzacji indywidualnej.

## 2. Miejsce religii w sekularnej filozofii społecznej Thomasa Hobbesa

Filozofia i dorobek intelektualny angielskiego myśliciela Thomasa Hobbesa (1588–1679) znalazły stałe miejsce w dziejach myśli nowożytnej. Ten długowieczny filozof, podobnie jak Machiavelli, żył w trudnych czasach, pełnych zamętu politycznego i religijnego. Zmuszony był kilkakrotnie emigrować z różnych miejsc, w których przebywał, chociaż owe emigracje ożywczo wpłynęły na jego kontakty z innymi intelektualistami epoki<sup>64</sup>.

Filozofia metafizyczna autora jest naturalistyczna i materialistyczna. Już w swoich założeniach intelektualnych myśliciel twierdził:

Przedmiotem filozofii, czyli materią, którą się ona zajmuje, jest wszelkie ciało, którego jakiś sposób powstawania można sobie przedstawić i które można porównywać, rozważając je z pewnego określonego punktu widzenia. Ciałem więc jest to, w czym może zachodzić łączenie się części i ich rozłączanie; to znaczy: przedmiotem filozofii jest wszelkie ciało, o którym można pomyśleć, iż może powstawać lub iż posiada jakąś własność<sup>65</sup>.

Koncentracja autora na pojęciu ciała była tak konsekwentna, że mianem ciała określał nawet społeczeństwo pod władzą suwerena, na co wskazuje podtytuł jego pracy: *Lewiatan czyli Materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*. Angielski filozof postawił tym samym ontologiczną tezę o nieistnieniu substancji niematerialnych. Uważał, iż termin „substancja niematerialna” jest niedorzeczny logicznie i językowo, gdyż nie posiada znaczenia<sup>66</sup>.

<sup>64</sup> R. A. Tokarczyk, *Hobbes. Zarys żywota i myśli*, Wiedza Powszechna, Lublin 1998, s. 130. Hobbes był m.in. sekretarzem u Francisa Bacona. Spotykał się także z Kartezjuszem, Gassendim i Galileuszem. E. Coreth, H. Schondorf, *Filozofia XVII i XVIII wieku*, Wyd. Marek Derewiecki, Kęty 2006, s. 100. Więcej na temat kontekstu historycznego czasów Thomasa Hobbesa: S. Sreedhar, *Hobbes on Resistance. Defying the Leviathan*, Cambridge University Press, Cambridge 2011.

<sup>65</sup> Th. Hobbes, *Elementy filozofii*, t. 1, PWN, Warszawa 1956, s. 20.

<sup>66</sup> Th. Hobbes, *Lewiatan czyli Materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, PWN, Warszawa 1954, s. 37.

Materializm Hobbesa nie jest jednak jeszcze tym materializmem, co jego późniejsza, XVIII-wieczna wersja francuska. Hobbes bowiem nie kwestionuje istnienia takich bytów, jak aniołowie. Zdaniem autora *Lewiatana* takie byty to też ciała, tyle że bardziej subtelne i przezroczyście:

[...] znajduję w Piśmie, że są aniołowie i duchy dobre i złe, ale nie znajduję tego, że są one tak bezcielesne, jak bezcielesne są zjawy, jakie ludzie widzą w ciemności, w marzeniu sennym czy też widzeniu [...]. I znajduję, że są duchy cielesne, choć subtelne i niewidzialne, ale nie znajduję, iżby ciało jakiegoś człowieka było w ich posiadaniu i przez nie zamieszkane; znajduję też, że ciała świętych mają być takie, a mianowicie mają być ciałami duchowymi, jak je nazywa święty Paweł<sup>67</sup>.

Pomimo materializmu metafizycznego w filozofii Hobbesa znajdowało się miejsce na byty, których istnienie głoszą systemy religijne. Jest to więc pierwszy autor sekularny w proponowanej w tej pracy ewolucji myśli sekularnej, który ma sprecyzowaną materialistyczną koncepcję filozoficzną (przejawiającą się także w jego filozofii społecznej).

Hobbes oddziela racjonalną wiedzę od wiary – uznaje tym samym, że filozofia wyklucza wszelką wiedzę, której źródłem jest objawienie<sup>68</sup>. Jeśli zgodnie z wyżej przyjętą definicją filozofia zajmuje się tylko ciałami i ich własnościami, to nie leży w jej mocy zajmowanie się zagadnieniami Boga i religii. Jak uzasadniał autor w swoich dalszych wywodach:

[...] nie należy też dyskutować o naturze Boga. Zakłada się bowiem w naturalnym królestwie bożym, że wszystkiego docieka sam rozum, to znaczy, że wszystko można rozstrzygnąć na podstawie zasad wiedzy przyrodzonej. Te jednak tak dalece nie wystarczają do tego, iżbyśmy poznali naturę Boga<sup>69</sup>.

W metafizycznej refleksji filozoficznej Hobbesa Bóg pozostaje więc poza zasięgiem poznawczym. Jeśli przyjąć, że przedmiotem filozofii mogą być tylko ciała z ich własnościami, to niecielesny Bóg pozostaje nieuchwytnym bytem dla takiego sposobu myślenia. Kierunek, w jakim podążają konkluzje Hobbesa, w istocie jest kontynuacją późnego nominalizmu średniowiecznego, w którym twierdzono, iż moc Boga jest zbyt potężna, a więc nie do ogarnięcia przez słaby rozum ludzki<sup>70</sup>. Tym samym idea Boga nie może podlegać analizie rozumowej.

<sup>67</sup> Th. Hobbes, *Lewiatan czyli Materia...*, s. 576.

<sup>68</sup> „Tak więc filozofia wyklucza teologię, to znaczy: naukę o naturze i atrybutach Boga, istoty wiecznej [...]. Wyklucza też wszelką wiedzę, której źródłem jest inspiracja boża lub objawienie, jako że nie jest to wiedza zdobyta przez rozum, lecz jest darem udzielonym z łaski bożej w akcie jednej chwili”. Th. Hobbes, *Elementy filozofii*, t. 1, ss. 20–21. Myśl tę Hobbes rozwija także w swoim drugim dziele: „I nie damy też tego miana [tj. filozofii – J. I.] temu, co jakiś człowiek wie na podstawie objawienia nadprzyrodzonego, jako że nie zostaje ono zdobyte przez rozumowanie”. Th. Hobbes, *Lewiatan czyli Materia...*, s. 594.

<sup>69</sup> Th. Hobbes, *Elementy filozofii*, t. 2, PWN, Warszawa 1956, s. 439.

<sup>70</sup> L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma...*, Znak, Kraków 2010, ss. 15–53.

Bóg w filozofii Hobbesa może być jednak przedmiotem refleksji jako obiekt w społecznie uchwytnym kulcie religijnym.

W dziełach Hobbesa znajduje się wiele nawiązań do Pisma Świętego oraz kilka rozdziałów poświęconych wyłącznie religii. Nie była to więc kwestia obojętna dla autora, mimo jego materialistycznych przekonań metafizycznych. Warto zatem przedstawić główne tezy filozofii społecznej Thomasa Hobbesa oraz sprecyzować, jakie jest miejsce religii w jego filozofii w kontekście procesów sekularyzacji.

Należy zwrócić uwagę, że Hobbes, pomimo racjonalistycznej orientacji, uwzględnił również czynniki wolitywne i emocjonalne w zachowaniach ludzi. Nie zakładał, że ludzie postępują zawsze przewidywalnie i racjonalnie. Badał działania afektów (czyli zniekształceń) na umysły ludzkie. W odniesieniu do religii pisał o takim uczuciu ludzkim, jakim jest „przyrodzone wielbienie”. Tak wyjaśnia, czym jest ten afekt:

Wszyscy ludzie ulegają przekonaniu, że jest jakaś rzecz niewidzialna, czy też że są jakieś rzeczy niewidzialne, od której, czy od których, zależnie od tego, czy nam są przyjazne, czy wrogie, można oczekiwać wszelkiego dobra albo bać się wszelkiego zła. Ludzie bowiem, których moc jest tak znikoma, gdy ujrzeni owe wielkie dzieła: niebo, ziemię i świat widzialny, i owe, jakże subtelnie pomyślane, ruchy zwierząt oraz ich rozum, a niemniej także ich pomysłowo zbudowane narządy, to nie mogli uczuć lekceważenia dla swego własnego rozumu, jako że nie mogą nawet naśladować żadnej z tych rzeczy<sup>71</sup>.

Zwrócenie uwagi na ten afekt jest pewną antycypacją w XX-wiecznej filozofii religii pojęcia *numinosum* Rudolfa Otto oraz dialektycznej pary *mysterium fascinans* (cudowny element) i *mysterium tremendum* (przeróżający składnik bóstwa)<sup>72</sup>. Hobbes, podobnie jak później Rudolf Otto, zwracał uwagę na moc, majestat i lęk, jakie budzi w człowieku doświadczenie przyrodzonego wielbienia Boga (z tym że u Hobbesa przez zabieg przeniesienia *pars pro toto* te same uczucia powinny w systemie społecznym dotyczyć również osoby suwerena, świeckiego władcy w społeczeństwie, po jego wyjściu ze stanu pierwotnego).

W filozofii społecznej Hobbesa niezbędnym składnikiem jest bowiem jednoczesne posłuszeństwo wobec Boga i swego ziemskiego suwerena<sup>73</sup>, przy czym oddawanie czci Bogu może mieć charakter indywidualny i publiczny. O ile prywatne czczenie Boga może odbywać się podług własnej woli, o tyle społeczny kult odbywa się za przyzwoleniem silnego państwa reprezentowanego przez suwerena<sup>74</sup>. Myśl społeczna Thomasa Hobbesa kładzie duży nacisk

<sup>71</sup> Th. Hobbes, *Elementy filozofii*, t. 2, s. 140.

<sup>72</sup> Por. R. Otto, *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, KR, Warszawa 1999.

<sup>73</sup> „Ponieważ miłować Boga to tyle, co słuchać jego nakazów, bać się zaś Boga to tyle, co bać się, iżby nie uczynić czegoś wbrew jego nakazom”. Th. Hobbes, *Elementy filozofii*, t. 2, s. 158.

<sup>74</sup> Ibidem, s. 161.

na apodyktyczną rolę suwerena, reprezentowanego przez monarchę lub inne instytucje, w zależności od charakteru ustroju w danym społeczeństwie.

Do religii skłaniają ludzi różne powody o charakterze afektywnym. Tak Hobbes to opisuje:

Ta stała obawa, która zawsze towarzyszy rodzajowi ludzkiemu przy nieznamości przyczyn, jak gdyby w ciemnościach, musi z konieczności mieć jakiś przedmiot. Gdy zaś nie ma żadnej rzeczy widzialnej, której można by przypisać złe lub dobre losy, to przyczyną ich być musi jakaś moc czy jakiś czynnik niewidzialny<sup>75</sup>.

To pragnienie poznania pierwszych przyczyn całej widzialnej rzeczywistości jest czynnikiem skłaniającym człowieka ku religii. Innymi afektami, które przyciągają ludzi do czczenia Boga w religii, są: obawa przed śmiercią, biedą i nieszczęściem<sup>76</sup>. W XX-wiecznej filozofii egzystencjalnej wątek ten podjął Karl Jaspers w teorii sytuacji granicznych, które skłaniają człowieka do szukania transcendencji w rzeczywistości<sup>77</sup>.

Hobbes dostrzegł zatem istotną rolę religii w przeżyciach ludzi. Definiował ją jednak przede wszystkim w odniesieniu do jej obiektywnego aspektu, określając jako kult zewnętrzny, jaki praktykują ludzie, którzy szczerze czczą Boga<sup>78</sup>. Odróżniał przy tym takie elementy składowe religii, jak obiektywny, zewnętrzny i publiczny kult oraz indywidualna wiara (której odpowiada cnota pobożności). Tu również antycypował pewne tendencje współczesnej myśli religioznawczej, która odróżnia obiektywną i subiektywną stronę religii.

W zakresie publicznego kultu religijnego najważniejsze i jedyne słowo należy do państwa, którym kieruje suweren. Religia nie może stać się przedmiotem sporu – angielski filozof zaleca jednomyślność religijną w państwie suwerena, aby nie doszło do rozkładu społeczeństwa oraz powrotu do stanu pierwotnego – wojny wszystkich przeciwko wszystkim. Jak stwierdza:

[...] jeśli religia, poza tą, co polega na pobożności przyrodzonej, nie ma zależeć od jednostek ludzkich, to jest rzeczą konieczną, iżby zależała od praw państwa, gdy przestają już się dziać cuda. Tak więc religia nie jest filozofią, lecz prawem w każdym państwie; i dlatego nie może być przedmiotem sporów, lecz winna być praktykowana<sup>79</sup>.

Nie dopuszczał zatem swobody religijnej czy idei pluralizmu religijnego w jednym państwie.

<sup>75</sup> Th. Hobbes, *Lewiatan czyli Materia...*, s. 94.

<sup>76</sup> Ibidem.

<sup>77</sup> Por. K. Jaspers, *Wiara filozoficzna wobec objawienia*, Znak, Kraków 1999.

<sup>78</sup> Th. Hobbes, *Elementy filozofii*, t. 2, s. 156. Do innych elementów religii według Hobbesa należą: modły, dary, dziękczynienia i posty publiczne. Ibidem, s. 165.

<sup>79</sup> Ibidem, s. 157.

W obszarze publicznym religia pozostaje pod zdecydowaną władzą i mocą dyrektyw państwa. Hobbes poważnie traktuje religię jako system społeczny, w ramach którego regulowany jest porządek i ład w państwie. W tym ujęciu religia ma nie tylko znaczenie dogmatyczne dla zbawienia poszczególnych jednostek, ale również wartość jako moc stabilizująca społeczeństwo w rękach silnego suwerena, który jednocześnie jest najwyższym zwierzchnikiem Kościoła. Hobbes stwierdza, że jednym ze środków do indywidualnego zbawienia jest posłuch dla państwa<sup>80</sup>. Ta specyficzna „państwowa” soteriologia w istocie – jako pewien model – miała historyczne odzwierciedlenia w czasach, w których żył autor<sup>81</sup>.

Thomas Hobbes jako filozof społeczny skupiał się na religii chrześcijańskiej i jej wpływie na społeczeństwo. Nie interesowały go inne, znane wówczas religie spoza kręgu chrześcijańskiego. Nieco miejsca poświęcił jedynie religii judaistycznej sprzed powstania chrześcijaństwa. Proroków Abrahama i Mojżesza uważał za jednych z pierwszych suwerenów, choć jego zdaniem w tamtych czasach bezpośrednia opieka Boga nad ludem wybranym była bardziej widoczna, gdyż wydarzały się cuda (w *Lewiatanie* Hobbes zakłada, że okres cudów i objawień, który trwał w starożytności, w nowożytności już się zakończył)<sup>82</sup>.

Jako przyczyny powstawania różnorodności religii na świecie Hobbes wskazywał takie czynniki, jak: wiarę w duchy, nieznaną przyczyn odległych rzeczy (pierwszych przyczyn), afekty lęklive w naturze ludzkiej oraz przyjmowanie do wierzeń rzeczy przypadkowych<sup>83</sup>. Podobnie jak we wcześniejszej refleksji filozoficzno-religijnej zwracał uwagę na antropomorficzne czynniki powstawania wierzeń religijnych w społeczeństwach ludzkich<sup>84</sup>.

Religia, mająca także wymiar społeczny, w filozofii Hobbesa jest silnie zintegrowana z państwem świeckim. W istocie religia i państwo stanowią całość, której rozerwanie groziłoby rozkładem bezpieczeństwa zbiorowego. Scedowanie wszystkich uprawnień na osobę jedynego suwerena (najlepiej w ustroju monarchistycznym, choć Hobbes brał pod uwagę również suwerena

<sup>80</sup> Ibidem, ss. 492 i 525.

<sup>81</sup> Na temat kontekstu historycznego tego wątku zob. Z. Drozdowicz, *O racjonalności w religii i religijności*, Wyd. Naukowe UAM, Poznań 2009, ss. 57–58.

<sup>82</sup> Th. Hobbes, *Lewiatan czyli Materia...*, s. 362.

<sup>83</sup> Ibidem, s. 97.

<sup>84</sup> Za pierwszego filozofa, który zwracał uwagę na mechanizm antropomorfizmu w religiach, można uznać greckiego myśliciela Ksenofanesa: „Etiopowie uważają, że ich bogowie mają spłaszczony nos i są czarni, Trakowie zaś, że mają niebieskie oczy i rude włosy”. Ten sam autor uważał jednak, że istnieje jeden, najwyższy byt: „Jeden, bóg, najwyższy pośród bogów i ludzi, ani kształtem, ani myślą niepodobny do ludzi”. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 1: *Od początków do Sokratesa*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 2000, ss. 131 i 133. Z kolei według Hobbesa: „Za bogów uważano mężczyzn, kobiety, ptaka, krokodyla, cielę, psa, węża, cebulę, pory. Poza tym poganie zapelniali niemal wszystkie miejsca duchami, których nazywali demonami”. Th. Hobbes, *Lewiatan czyli Materia...*, s. 98.

reprezentowanego przez zgromadzenie w demokracji) daje wszystkim gwarancję zachowania pokoju. Ten suweren, najwyższy zwierzchnik w państwie, jest jednocześnie głową Kościoła państwowego:

[...] i tak powstaje ten wielki Lewiatan, a raczej (mówiąc z większym szacunkiem) ten bóg śmiertelny, któremu pod władztwem Boga Nieśmiertelnego zawdzięczamy nasz pokój i obronę<sup>85</sup>.

W filozofii społecznej widać więc, podobnie jak w Hobbesowskiej metafizyce, założenia materialistyczne autora – tytułowy Lewiatan, zgodnie z jego metaforą, jest wielkim, śmiertelnym i społecznym ciałem.

Najwyższy suweren państwa może wpływać na rozumienie Pisma Świętego. Nie może być bowiem, zdaniem Hobbesa, takiej sytuacji, w której odczytanie Starego lub Nowego Testamentu godziłoby w świeckie państwo (w istocie przywołuje wiele cytatów z Pisma Świętego, w których uzasadnia właśnie, że chrześcijaństwo jest propaństwową religią). Kościół chrześcijański musi być podporządkowany woli władcy. Hobbes podkreśla:

[...] określam kościół jako społeczność ludzi wyznających religię chrześcijańską, połączonych i zjednoczonych w osobie jednego suwerena, na którego rozkaz winni się zbierać, przez którego zaś nieupoważnieni zbierać się nie powinni<sup>86</sup>.

Świecki suweren ma zatem decydujący wpływ na kształt religii państwowej. Ma także prawo oceniać prawdziwość potencjalnych cudów, jakie dostrzega lud (choć – co zaznacza Hobbes wcześniej – w jego epoce cuda się skończyły). Jak stwierdza XX-wieczny znawca myśli Hobbesa, Carl Schmitt:

Hobbes uznaje sprawę cudów i dziwów za kwestię „publiczną” w przeciwstawieniu do „prywatnego” rozumu; ale zgodnie z zasadą powszechnej wolności myśli – *quia cogitatio omnis libera est* – pozostawia jednostce swobodę, by zgodnie z własnym prywatnym rozumem wewnętrznie wierzyła bądź nie wierzyła, zachowując własne *judicium* w swoim sercu, *intra pectus suum*. Oczywiście kiedy dochodzi do publicznego wyznania wiary, wówczas nie ma miejsca na prywatny sąd, a o prawdzie i fałszu decyduje suweren<sup>87</sup>.

Jedyny władca ma więc moc rozstrzygania o tym, kto jest prorokiem i ma wizje od Boga. Hobbes, jako teoretyk państwa i obserwator społecznego życia

<sup>85</sup> Th. Hobbes, *Lewiatan czyli Materia...*, s. 151. Carl Schmitt dodaje: „Lewiatan natomiast, jako symbol politycznej jedności, nie jest jakimś »ciałem« lub zwierzęciem, ale obrazem z Biblii, a ściślej: ze Starego Testamentu. Obrazem, wokół którego przez wieki narosły interpretacje mityczne, teologiczne i kabalistyczne. To morski potwór, przedstawiony w *Księdze Hioba*, w rozdziałach 40 i 41, jako najsilniejsze i najbardziej nieokiełznane zwierzę”. C. Schmitt, *Lewiatan w teorii państwa Thomasa Hobbesa. Sens i niepowodzenie politycznego symbolu*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2008, s. 14.

<sup>86</sup> Th. Hobbes, *Lewiatan czyli Materia...*, s. 416.

<sup>87</sup> C. Schmitt, *Lewiatan w teorii państwa...*, s. 72.

religijnego, zauważył, że problemem w religii jest to, iż nieliczni mają bezpośredni dar objawienia i wizji od Boga. Powoduje to, że znaczna większość ludzi ma następujące drogi refleksji religijnej: może zawierzyć tym ludziom, którzy twierdzą, iż doznali objawienia, lub może dojść do przekonania o istnieniu Boga drogą przyrodzonego rozumu. Ta droga jest jednak trudniejsza, zważywszy, że Hobbes wcześniej stanowczo odrzucił możliwość uprawiania filozofii Boga, gdyż Bóg nie jest materialnym ciałem, którym mogłaby się zająć proponowana przez niego filozofia.

Ponieważ nie wszyscy ludzie mają dobre intencje – co Hobbes zauważył już, tworząc teorię stanu pierwotnego – przed powołaniem państwa pozostają oni w ciągłym konflikcie. Zdarzają się również ludzie szaleni i nieprzewidywalni, dlatego nad religią musi czuwać silny suweren, który w odpowiednim momencie zdecyduje, co należy do objawienia, a co już zagraża bezpieczeństwu wewnętrznemu państwa. Zakłada się w tej filozofii również, że suwerenowi bezwzględnie są podlegli także wyżsi kapłani Kościoła, np. biskupi<sup>88</sup>. Jak pisze Hobbes:

Sumując: suweren ma władzę najwyższą we wszystkich sprawach zarówno kościelnych, jak państwowych, co się tyczy wszelkich działań i słów, jako że te jedynie są wiadome na zewnątrz i mogą być przedmiotem oskarżenia; co do tych zaś, które nie mogą być przedmiotem oskarżenia, nie ma w ogóle innego sędziego niż Bóg, który zna serce<sup>89</sup>.

Istnieje pewna możliwość zachowania wolności wewnętrznej, ale w zakresie wszelkich działań zewnętrznych i publicznych ostateczna decyzja należy do suwerena, odpowiedzialnego za bezpieczeństwo zjednoczonego państwa i Kościoła. Jednymi z najwyższych cnót moralnych w systemie społecznym Hobbesa są zatem bojaźń i posłuszeństwo.

Filozofia społeczna Hobbesa jest krytyczna wobec chrześcijaństwa rzymskokatolickiego. Autor, jako zwolennik chrześcijańskiej opcji anglikańskiej i protestanckiej, poświęca osobne partie krytyce papizmu. Twierdzi, że papież, nie chcąc się podporządkować woli suwerena, podważają jego gwarancje bezpieczeństwa i pokoju społecznego. Problemem jest tu to, iż od czasów upadku Imperium Rzymskiego (a później Cesarstwa Bizantyjskiego) istnieje wiele różnych społeczeństw, rządzonych przez różnych suwerenów. Tymczasem papież, zdaniem Hobbesa, który uważa się za najwyższego władcę religijnego w świecie chrześcijańskim, narusza kompetencje i jurysdykcje poszczególnych suwerenów świeckich. Angielski filozof uważa, że kolejni papieże popełniają tu błąd i winni podporządkować się suwerenom w celu zachowania pokoju i porządku społecznego. Wynika to także z tego, iż nie mają oni realnej władzy i muszą ustąpić suwerenom. Jak twierdzi Hobbes:

<sup>88</sup> Th. Hobbes, *Lewiatan czyli Materia...*, s. 485.

<sup>89</sup> *Ibidem*, s. 490.

[...] cała ta dysputa, czy Chrystus pozostawił jurysdykcję jedynie papieżowi, czy też również innym biskupom, gdy chodzi o te miejsca, gdzie papież nie ma suwerenności państwowej, jest sporem *de lana caprina*: tam bowiem, gdzie ani papież, ani biskupi nie są suwerenami, nikt z nich nie ma żadnej jurysdykcji<sup>90</sup>.

Hobbes zatem jako realista polityczny i zwolennik prymatu władzy świeckiej nad religijną<sup>91</sup> odmawia duchowieństwu rzymskokatolickiemu (a także anglikańskiemu) możliwości posiadania autonomii wobec świeckiego suwerena.

Krytyka Hobbesa prowadzona jest również z typowo protestanckich pozycji, znanych w XVI i XVII wieku. Odrzuca on takie dogmaty, jak: czyściec, kult świętych oraz świętych obrazów czy praktyki procesyjne. Chrześcijaństwo rzymskokatolickie uważa za religię, która zawiera wiele elementów pogańskich, sięgających czasów rzymskich. Antycypuje tą krytyką postrzeganie przez Maxa Webera religii katolickiej jako zawierającej w sobie „nieodczarowane” elementy magiczne<sup>92</sup>.

W rozważaniach Hobbesa pojawia się także stwierdzenie, że jest tyle kościołów, ile państw. Uniwersalność Kościoła chrześcijańskiego jest niemożliwa, przynajmniej od czasów upadku Imperium Rzymskiego i jednego państwa świeckiego w Europie. Dlatego Hobbes wspiera zasadę *cuius regio, eius religio* („czyja władza, tego religia”), ustanowioną w XVI wieku po konfliktach religijnych na tle reformacji.

Myśl społeczna Hobbesa doczekała się licznych rozwinięć, polemik i komentarzy w literaturze filozoficznej. Kolejni badacze zauważyli wiele wątków ukrytych w myśli autora lub przez niego nierozwiniętych. John Rawls pisał:

[...] ten świecki system polityczny i moralny [tj. filozofia Hobbesa – J. I.] jest w pełni zrozumiały pod względem porządku idei i treści jego zasad, gdy pominięte zostaną założenia teologiczne. Innymi słowy, nie musimy brać tych założeń pod uwagę, aby zrozumieć, czym jest ten świecki system. Istotnie właśnie dlatego lub po części dlatego, że jego doktryna była atakiem na ortodoksję jego czasów, możemy pominać te założenia<sup>93</sup>.

Paradoksalnie, mimo że *Lewiatan* Hobbesa zawiera wiele cytatów z Pisma Świętego, a odniesienia do religii są częste, to zdaniem niektórych badaczy, filozofię społeczną Hobbesa można odczytać bez jej kontekstu religijnego, który jest mocno związany z kontekstem historycznym czasów, w których autor żył. Myśl społeczna Hobbesa byłaby w tym odczytaniu filozofią świecką, a nie religijną. Mieści się w ramach wielkich teorii umów społecznych oraz w gatunku doktryn apologetyzujących silną władzę.

<sup>90</sup> Ibidem, s. 509.

<sup>91</sup> Th. Hobbes, *Elementy filozofii*, t. 2, s. 502.

<sup>92</sup> Por. M. Weber, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, Wyd. Aletheia, Warszawa 2010.

<sup>93</sup> J. Rawls, *Wykłady z historii filozofii polityki*, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2010, s. 75.

Witold Wudel dostrzegł w dorobku filozoficznym Hobbesa inklinację, która powoduje, że religia okazuje się środkiem polityki (podobnie jak u Machiavellego). Religia przestaje być wartością autoteliczną, a pozostaje tylko narzędziem w rękach suwerena i władzy. Stoi to, zdaniem tego badacza, w sprzeczności z wcześniejszymi deklaracjami Hobbesa, jakoby „religia chrześcijańska była boską polityką”<sup>94</sup>. Przeciwnie, w tym odczytaniu religia jawi się jako wygodny instrument polityki państwowej. Laurence Berns posuwa się jeszcze dalej w krytyce filozofii Hobbesa:

[...] jednakże nie sposób nie postawić pytania, czy sam Hobbes wierzył w prawdziwość swojej teologii. Powiada o Bogu, iż „jest oczywiste, że winniśmy mu przypisywać atrybut istnienia: żaden człowiek bowiem nie będzie chciał oddawać czci temu, co w jego mniemaniu w rzeczywistości nie istnieje”. Jednak u Hobbesa relacja między prawdą a czcią jest dość niejednoznaczna. Pisze on bowiem: „posługiwać się słowami i dokonywać działań, które są znakami obawy, iżby nie urazić, albo pragnienia, iżby się podobać, jest oddawać cześć bez względu na to, czy te słowa i działania są szczerze, czy udane; że zaś one wyglądają na znaki oddawania czci, przeto zazwyczaj są też nazywane czcią”. Z powodu tych i wielu innych stwierdzeń Hobbes już za życia uchodził za ateistę<sup>95</sup>.

U Hobbesa widoczne są więc oznaki braku harmonii między poglądem prywatnym a działaniem publicznym. Nie muszą być one – przy pewnym odczytaniu – ze sobą zgodne, pod warunkiem, że jednostka w swych poglądach publicznych nie jest nielojalna względem państwa reprezentowanego przez suwerena. Oznacza to, że możliwe są pewne postacie cynizmu światopoglądowego, w którym np. prywatna niewiara nie musi wykluczać zewnętrznych oznak uczestnictwa w państwowej religii i lojalności wobec suwerena (również sam suweren niekoniecznie musi być wewnętrznie religijny, choć ten wątek nie jest tak silnie eksponowany jak u Machiavellego)<sup>96</sup>. W indywidualnym wymiarze Hobbes dopuszcza pewną wolność w zakresie wyborów religijnych<sup>97</sup>.

<sup>94</sup> W. Wudel, *Filozofia strachu i nadziei. Teoria społeczna Thomasa Hobbesa*, Książka i Wiedza, Warszawa 1971, s. 173.

<sup>95</sup> L. Berns, *Thomas Hobbes*, w: L. Strauss, J. Cropsey (red.), *Historia filozofii politycznej*, Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, Warszawa 2010, ss. 420–421.

<sup>96</sup> Potwierdzałyby to inna opinia badaczy epoki: „Obywatelski monarcha (suweren) jest dlatego także najwyższym panem nad kościołem. Dla wiary chrześcijańskiej i dla zbawienia dusz wystarczy wyznanie »Jezus jest Chrystusem«. Wszystko, co dotyczy wiary, jest wewnętrzne i niewidoczne, dlatego na zewnątrz należy się suwerenowi posłuszeństwo we wszystkim, nawet gdy wyciąga on z wyznania fałszywe wnioski bądź jest niewierzącym”. E. Coreth, H. Schondorf, *Filozofia XVII i XVIII*, s. 105.

<sup>97</sup> „Myśl Hobbesa była też obiektem stałych ataków z powodu przypisywanego jej ateizmu. Zarzut ten wysuwano przeciw niemu wielokrotnie, czemu zaprzeczał stanowczo, będąc praktykującym wiernym kościoła anglikańskiego. Uznawany przez niektóre ugrupowania klerykalne za wysłannika diabła, narażał się na wiele osobistych obelg”. R. Tokarczyk, *Hobbes...*, s. 129.

Jeśli nieco spróbować rozwinąć myśl Hobbesa, to wydaje się, że byłby skłonny do dalszych modyfikacji dogmatycznych w obrębie religii anglikańskiej, gdyby miałyby to zwiększyć władzę suwerena i bezpieczeństwo społeczne. Ambivalencje interpretacyjne w odniesieniu do religii w myśli Hobbesa dobrze ujął Carl Schmitt:

[...] na pierwszy rzut oka Hobbes znajduje się w awangardzie tego procesu sekularyzacji czy – mówiąc ściśle – neutralizacji. Zarówno Kościół, jak i państwo chciał ugruntować w sposób naukowy, czyli matematyczno-geometryczny [...]. Ale cokolwiek w tej kwestii można by zarzucić cieszącemu się złą sławą Thomasowi Hobbesowi [...], jego stwierdzenie, iż Jezus jest Chrystusem, dotyczy samego sedna apostołskiego przesłania i utrwała zarówno historyczny, jak i kerygmaticzny sens całego Nowego Testamentu<sup>98</sup>.

Schmitt z jednej strony dostrzega sekularyzacyjny wpływ filozofii społecznej Hobbesa, z drugiej – widzi autentyczną, głęboką wiarę protestancką w myśli autora *Lewiatana*.

Przedstawione odczytania filozofii Hobbesa, w mojej opinii, potwierdzają jednak jej sekularny kierunek. Władza ma bowiem ostatecznie w tym systemie legitymizację świecką, a nie religijną. Punktem newralgicznym tej filozofii jest zaś kondycja moralna potencjalnego suwerena. Jak zauważa Roman Tokarczyk:

Hobbes dostrzegał różnicę między władzą boską a władzą suwerena ziemskiego. [...] Esencjonalna dobroć Boga sprawia, że Bóg nie może działać inaczej niż dobrze, podczas gdy władca ziemski może postępować także niesłusznie<sup>99</sup>.

Religia w filozofii społecznej Thomasa Hobbesa jest podporządkowana silnemu państwu. Kult w wymiarze instytucjonalnym musi znajdować się pod ścisłą kontrolą suwerena i aparatu państwowego. Hobbes dostrzega naturalne potrzeby religijne człowieka (podobnie jak w swojej teorii umowy społecznej dostrzegł pierwotne, egotyczne skłonności ludzi) i stara się je włączyć w swoją propozycję systemu społecznego. Angielski filozof podzielał także część poglądów Reformacji – i z pewnością bliższa mu była religia w wymiarze narodowym niż uniwersalnym. Niektórzy badacze eliminują zresztą element religii z rozważań dotyczących filozofii społecznej Hobbesa<sup>100</sup>.

Hobbes, za Machiavellim<sup>101</sup>, dostrzega rozszczepienie sekularyzacji na poziom instytucjonalny i indywidualny. Temu pierwszemu poziomowi poświęca nieco więcej uwagi, ale sygnalizuje i opisuje również istnienie religijności we-

<sup>98</sup> C. Schmitt, *Lewiatan w teorii państwa...*, ss. 135 i 137.

<sup>99</sup> R. Tokarczyk, *Historia filozofii prawa*, Zakamycze, Kraków 2000, ss. 207–208.

<sup>100</sup> S. Sreedhar, *Hobbes on Resistance...*, s. 24.

<sup>101</sup> Hobbesa od Machiavellego różni natomiast stosunek do pogańskiego dziedzictwa religijnego – w niewielkim stopniu cenił on bowiem religie przedchrześcijańskie.

wewnętrznej. Dzięki temu możliwe jest w jego systemie społecznym, aby w co innego wierzyć, a co innego okazywać na płaszczyźnie kultu społecznego. Już samo to rozdwojenie pociąga za sobą dalsze procesy sekularyzacji, które charakteryzuje dyferencjacja poziomów. Religia u swoich początków jest jedną całością, jednak w miarę rozwoju procesów sekularyzacji różnicuje się w bardziej złożone elementy.

### 3. Dualny model sekularyzacji – John Locke

Nie można kompleksowo omówić nowożytnej myśli sekularnej bez innego klasyka angielskiej myśli społecznej – Johna Locke’a (1632–1704). Pod koniec XVII wieku opublikował on dwie istotne prace, które miały wpływ na rozwój procesów sekularyzacji.

Locke próbuje zreinterpretować pierwotną myśl religijną, która płynie z przesłania Ewangelii. Przypomina, że szerzenie religii za pomocą siły i przemocy jest niezgodne z duchem chrześcijaństwa i Ewangelii. Najważniejszą cnotą, w jaką powinien być wyposażony prawdziwy chrześcijanin, jest miłość, a to wyklucza stosowanie środków przymusu wobec osób innej wiary. Tym samym angielski filozof krzewi ideę tolerancji. Jak pisze:

[...] tolerancja w stosunku do tych, którzy w sprawach religii wyznają odmienne zapatrywania, do tego stopnia jest zgodna z Ewangelią i zdrowym rozsądkiem, że po prostu wydaje się rzeczą koszmarną, jeżeli ludziom w tak jasnym świetle mrok oczy przesłania<sup>102</sup>.

Locke szczególnie piętnuje fanatyzm i skrajną nietolerancję, która każe wyznawcom różnych religii wzajemnie się zwalczać. Według niego prawdziwa chrześcijańska religijność nie kłóci się ze zdolnością akceptowania osób, które nie wyznają tej samej wiary.

W ten sposób angielski myśliciel postuluje po raz pierwszy w historii nowożytnej myśli sekularnej ideę pluralizmu religijnego (obojętną Machiavellemu i nieakceptowaną przez Hobbesa). Zaakceptowanie różnorodności religii i wyznań jest zaś wstępem do dalszego rozwoju procesu sekularyzacji w wymiarze instytucjonalnym i indywidualnym<sup>103</sup>. Taka koncepcja powoduje, że wpływy

<sup>102</sup> J. Locke, *List o tolerancji*, PWN, Warszawa 1963, s. 6.

<sup>103</sup> W wymiarze kulturowej sekularyzacji myśl Locke’a jest bardziej powściągliwa. Idea Boga stanowi w jego filozofii społecznej ważny punkt odniesienia, część ładu społecznego. Jak pisze jedna z badaczek: „Koncepcja ludzkiej egzystencji, jaką opisuje Locke, oparta jest na gruncie teologicznym. Wszyscy ludzie są dziełem Boga, tworem »jednego, wszechmogącego i nieskończone mądrego Stwórcy«. Bóg posiada naturalne uprawnienia do człowieka, »do swego stworzenia«. W dosłownym znaczeniu ludzie są po prostu własnością Boga, są od Niego nieustannie zależni. Skoro życie człowieka należy do Boga, to żadna jednostka nie może sobie

jednej, dominującej religii w obszarze kultury zmniejszają się (np. w obrębie teologii, gdzie dopuszczalne są różne dyskursy religijne), podobnie jak w przestrzeni publicznej, gdzie powstaje miejsce dla różnych konfesji. Wpływ jednej, dominującej religii słabnie także w obrębie indywidualności, ponieważ jednostka ma, przynajmniej częściowo, możliwość wyboru jednej z obecnych w jej społeczeństwie religii.

Odnosnie do sekularyzacji w wymiarze instytucjonalnym Locke proponuje rozdział państwa od Kościoła, co jest równie istotną nowością i ważnym momentem w rozwoju tego procesu. Pisze:

[...] uważam, że w pierwszym rządzie należy dokonać rozdziału spraw państwa od spraw religii i sprawiedliwie zakreślić granice pomiędzy kościołem i państwem. Jeżeli takiego rozdziału się nie dokona, żadnym sporom nigdy nie będzie można położyć kresu<sup>104</sup>.

Instytucjonalny rozdział świeckiego państwa od Kościoła miałby więc doprowadzić do pokoju społecznego i zapobieżenia nowym wojnom religijnym, których nie brakowało w stuleciu Locke'a. Locke'owi, podobnie jak Hobbesowi, zależało na utrzymaniu pokoju w społeczeństwie<sup>105</sup>, jednak ich propozycje myślowe, także w zakresie sekularyzacji, są odmienne, choć wpływ obu filozofii sekularnych w nowożytności był bez wątpienia znaczący i inspirujący dla nowożytnych procesów sekularyzacji (przy czym wpływ Hobbesa był silniejszy we wczesnym etapie rozwoju zachodnich państw narodowych, a wpływ Locke'a – bardziej widoczny w okresie rozwiniętego Oświecenia, a także w czasach współczesnych).

Zdaniem Locke'a świeckie urzędy publiczne nie mogą zajmować się sprawami zbawienia dusz ani troską o wiarę obywateli. Wynika to z przekonania, że nie da się nikogo zmusić do wyznawania określonej (i szczerzej) wiary, jest niezgodne z duchem Ewangelii. Stanowi to zatem odmienną koncepcję niż wcześniejsza – Hobbes zakładał, że w niektórych sytuacjach możliwe jest swoiste „rozdwojenie”: w co innego wolno wierzyć na zewnątrz, a co innego mieć

---

go odebrać, nie posiada także zdolności do unicestwienia innej istoty podległej jej panowaniu. Ludzie mogą zatem istnieć tak długo, jak pozwoli na to Bóg. Ponadto każdy człowiek zobowiązany jest przez Stwórcę do zachowania samego siebie, a także, o ile nie będzie to stać w sprzeczności z samozachowaniem, do dbałości o zachowanie gatunku”. A. Krawczyk, *Hobbes i Locke – dwoiste oblicze liberalizmu*, <http://wydawnictwo.wdinp.uw.edu.pl/zasoby/pliki/ebook/9788363183035.pdf> [6.07.2014], ss. 68–69.

<sup>104</sup> J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, s. 7.

<sup>105</sup> Locke był także przekonany, że taka była intencja Boga: „Nadał On świat dla pożytku pracowitych i myślących (gdyż to praca daje do niego roszczenie), nie zaś dla kaprysów i chciwości kłótliwych i swarliwych”. Ibidem, s. 185. Warto zwrócić uwagę, że Locke waloryzuje etykę pracy, podobnie jak później robił to Weber.

w sercu. Myśl Locke'a zmierza ku większemu poszanowaniu wolności jednostki, która nie musi dostosowywać swoich przekonań religijnych do żądań suwerena.

Zadaniem świeckiego państwa jest bowiem dbanie o porządek w zakresie dóbr doczesnych (takich jak ogół dóbr materialnych, ale także wolność i bezpieczeństwo każdego człowieka). Władza przestrzega zatem, aby nikt nie łamał następującego prawa:

[...] każdy człowiek dysponuje własnością swej osoby. Nikt nie ma do niej żadnego uprawnienia poza nim samym. Możemy więc powiedzieć, że praca jego ciała i dzieło jego rąk słusznie należą do niego<sup>106</sup>.

Władza świecka, oprócz pilnowania porządku w zakresie własności i dóbr doczesnych, nie powinna więc określać korpusu jednego, publicznego, wspólnego dla wszystkich obywateli w danym społeczeństwie wyznania wiary<sup>107</sup>. Przeciwnie, w tej sekularnej argumentacji chodzi o to, aby każdy obywatel samodzielnie doszedł do tego, które z wyznań wiary mu odpowiada. W tym sensie Locke inspirował proces sekularyzacji indywidualnej, gdyż podważa niepodważalność dogmatyczną jedynej religii, np. religii rzymskokatolickiej. Wolno mieć przekonanie o niekwestionowalności prawd w danej religii, ale trzeba pamiętać, że tej opinii nie musi podzielać inny członek społeczeństwa, który ma prawo do odmiennych przemyśleń w sprawach religii.

Konsekwencją tej argumentacji jest refleksja, że nikt nie rodzi się jako członek określonego Kościoła. W swoim życiu obywatel może świadomie wybrać jedno z istniejących wyznań. Dobrowolność uczestnictwa w danej religii<sup>108</sup> stanowi ważne założenie w myśli sekularnej Locke'a. Sekularny jest tu także język, którym autor uzasadnia przedstawiane myśli. Określa on bowiem kościoły nie mianem *ecclesia*, lecz *societatis religiosae*, czyli stowarzyszenia religijne<sup>109</sup>. Według tej argumentacji stowarzyszenia religijne nie mogą prowadzić innej działalności niż szerzenie i umacnianie idei religijnych we własnym, dobrowolnym gronie wyznawców. Do kompetencji kościołów nie należy zatem zajmowanie się sprawami dóbr doczesnych – to należy zostawić jurysdykcji świeckiego państwa.

W filozofii Locke'a nie ma więc możliwości przenikania się świeckiej władzy i różnych kościołów:

<sup>106</sup> J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 1992, s. 181.

<sup>107</sup> J. Locke, *List o tolerancji*, ss. 7–8.

<sup>108</sup> Dobrowolne jest również uczestniczenie w społeczeństwie. W myśli teorii umowy społecznej Locke'a: „[...] legitymizowany rząd może być ufundowany jedynie na zgodzie wolnych i równych oraz racjonalnych i rozumnych osób, wychodząc od stanu natury [...], w którym wszyscy są – by tak rzec – w równym stopniu swoimi własnymi suwerenami”. J. Rawls, *Wykłady z historii...*, s. 170.

<sup>109</sup> J. Locke, *List o tolerancji*, ss. 11–12.

[...] władza duchowna [...] musi zamykać się w granicach kościoła i w żaden sposób nie może się rozciągać na sprawy świeckie z tego powodu, że sam kościół jest całkowicie rozdzielony i odgraniczony od państwa i spraw państwowych. Tak jedna, jak druga instytucja ma utwierdzone dla siebie i niewzruszone granice<sup>110</sup>.

Teza o rozdziale państwa i religii pojawia się wyraźnie w myśli Locke'a. Jest to koncepcja dualistycznej sekularyzacji instytucjonalnej, odmienna niż u Hobbesa.

Model Locke'owskiej sekularyzacji przyjął się we współczesnych społeczeństwach zachodnich. Choć propozycje Locke'a znacząco ograniczają wpływ religii na społeczeństwo, nie są ani propozycjami ateistycznymi (wyznanie religii jest naturalną skłonnością człowieka), ani propozycjami, które nie szanowałyby wewnętrznej wolności każdego z kościołów. Państwo świeckie nie może, co było dopuszczalne w myśli społecznej Hobbesa, ingerować w ceremonie i obrzędy, jakie odprawia się w danej religii<sup>111</sup>. Władza świecka nie może również zmieniać treści wyznań wiary (co również, po części, Hobbes dopuszczał). Model sekularyzacji instytucjonalno-dualnej jest zatem u Locke'a odmienny od modelu sekularyzacji Hobbesa. Ten pierwszy kładzie bowiem znacznie większy nacisk na wolnościową ideę pluralizmu religijnego, podczas gdy drugi postrzega pluralizm religijny jako zagrożenie dla państwa i ładu społecznego oraz jako zarzewie potencjalnych konfliktów.

Konsekwencją Locke'owskiego pluralizmu jest również akceptacja istnienia różnorodnych religii, o ile nie godzą one w wolność obywateli oraz pozostają lojalne wobec państwa<sup>112</sup>. Locke miał jednocześnie świadomość, że nie wszyscy ludzie posługują się w wystarczającym stopniu rozumem danym człowiekowi przez Boga:

<sup>110</sup> Ibidem, s. 21.

<sup>111</sup> Ibidem, s. 37.

<sup>112</sup> Dotyczy to także „dogmatów spekulatywnych”, które nie odnoszą się wprost do życia praktycznego. Jak zauważa Locke: „urząd [świecki – J. I.] nie powinien żadnemu kościołowi czynić przeszkód w wyznawaniu i nauczaniu jakichkolwiek dogmatów spekulatywnych, ponieważ rzeczy te w najmniejszym stopniu nie dotyczą obywatelskich spraw poddanych. Jeżeli któryś papież wierzy że ciałem Chrystusa jest to, co inny nazywa chlebem, nie wyrządza przez to żadnej krzywdy bliźniemu. Jeżeli Żyd jakiś nie wierzy, że Nowy Testament jest słowem bożym, nie narusza przez to żadnych praw obywatelskich. Jeżeli jakiś poganin wąpii zarówno w Stary, jak i Nowy Testament, nie należy go z tego powodu karać jako niegodziwego obywatela. Słowem, czy ktoś w rzeczy te wierzy, czy też nie wierzy, władza urzędu i dobro obywateli w obydwu przypadkach pozostają nietknięte i w równej mierze zabezpieczone”. J. Locke, *List o tolerancji*, s. 46. Badacz myśli Locke'a, John Marshall, tak to komentuje: „Locke twierdził (1667 r.) w *Liście o tolerancji*, że spekulacyjne opinie w ich charakterze [dotyczącym religii – J. I.] nie powinny przeszkadzać mojemu sąsiadowi, a różnice w kwestiach kultu nie mogą uczynić mnie gorszym od mojego księcia lub gorszym od sąsiada. Locke stwierdził, że każdy ma »absolutne i powszechne prawo do tolerancji«. J. Marshall, *John Locke, Toleration and Early Enlightenment Culture*, Cambridge University Press, Cambridge 2006, s. 538 (tłum. własne).

[...] siła wyobraźni nigdy nie słabnie i rodzi nieskończenie wiele myśli, dlatego kiedy tylko rozum pozostawi się na stronie, wola będzie gotowa do wszelkich ekscesów [...]. Kto bezstronnie przyjrzy się narodom świata, znajdzie tak dużo rządów, religii i zwyczajów, wśród których takie obyczaje [nierozumne i szalone – J. I.] zachowały się, nie będzie miał szacunku dla praktyk, mimo że są one nadal stosowane i wzbudzają zaufanie innych<sup>113</sup>.

Pomimo skłonności niektórych ludzi i kościołów do pograżania się w „dziwnych ideach”<sup>114</sup>, zdaniem Locke’a każdy obywatel mocą swojego rozumu i wiary<sup>115</sup> ma prawo samodzielnie wybrać, która z religii jest dla niego najbardziej odpowiednia. Jednocześnie każdy obywatel ma prawo zaniedbać kwestie religijne: „do każdego należy wyłączna troska o własne zbawienie”<sup>116</sup>.

Wyjątkiem w pluralizmie i tolerancji Locke’a jest podejście do ateistów, a więc osób nieprzyznających się do żadnej religii i niewierzących w żadne idee religijne, także pozachrześcijańskie. Dla takich osób Locke nie widzi miejsca w społeczeństwie, stwierdzając<sup>117</sup>:

[...] w końcu tych ludzi, którzy przeczą istnieniu bóstwa, w żaden sposób tolerować nie wolno. Dla ateusza bowiem nie mogą być święte żadne poręczenia, żadne układy, żadne przysięgi, które więziami są społeczeństwa: do tego stopnia, że w następstwie negacji Boga, już bodaj w samej myśli, to wszystko traci wartość<sup>118</sup>.

Myśl sekularna Locke’a okazuje się zatem docierać do swoich granic – ateizm jako światopogląd jest niedopuszczalny w jego myśli<sup>119</sup>. Locke kwestionował

<sup>113</sup> J. Locke, *Dwa traktaty...*, s. 58.

<sup>114</sup> Jest to również przedmiot rozważań w epistemologii Locke’a. Autor rozróżniał idee realne, które mają podstawę w przyrodzie i są w zgodzie z istnieniem rzeczy, oraz idee fantastyczne (lub chimeryczne), które jego zdaniem są nieugruntowane w naturze rzeczy i niepozostające w zgodności z rzeczywistością bytu. J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, t. 1, PWN, Warszawa 1955, s. 528.

<sup>115</sup> W kwestii relacji między rozumem a wiarą Locke przyznawał pewną rozumność osobom poruszającym się w sprawach wiary (nie był zatem fideistą), ale nadawał mniejszą rangę rozumową twierdzeniem opartym na Objawieniu. Chociaż szukanie prawdy w Objawieniu nie jest pozbawione podstaw rozumowych, to nie daje całkowitej gwarancji pewności. Zatem rzeczy niesprzeczne z rozumem, które są objawione, stanowią według niego przedmiot wiary. J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, t. 2, PWN, Warszawa 1955, ss. 444–453.

<sup>116</sup> J. Locke, *List o tolerancji...*, s. 48.

<sup>117</sup> Tolerancja Locke’a była również ograniczona w przypadku katolików, co do których miał zastrzeżenie, że pozostają w pierwszej kolejności lojalni wobec Rzymu (jest to zarzut podobny do Hobbesowskiego). J. Waldron, *Locke*, w: D. Boucher, P. Kelly (red.), *Myśliciele polityczni: od Sokratesa do współczesności*, Wyd. UJ, Kraków 2008, s. 243. Na granice tolerancji Locke’a i jego uprzedzenia wobec ateistów i rzymskich katolików zwrócił też uwagę J. Marshall, *John Locke...*, s. 687.

<sup>118</sup> J. Locke, *List o tolerancji...*, s. 55.

<sup>119</sup> Locke uzasadniał to nie tylko tym, że ateści, jako potencjalni krzywoprzysięcy, mogą łamać zasady współżycia społecznego. Twierdził również w swojej filozofii racjonalistycznej, iż idea Boga jest jedną z najjaśniejszych w naszym umyśle. Pisał: „idea Istoty Najwyższej,

możliwość funkcjonowania ateizmu jako akceptowalnego poglądu w pluralistycznym społeczeństwie nowożytnym.

Można więc tę myśl tak odczytać, że Locke w filozofii wychowania zalecał zaś wpajanie dzieciom idei Boga jako Niezależnego Sprawcy i Twórcy wszystkich rzeczy. Młodzi wychowankowie mieli mieć przeświadczenie, że od Boga otrzymujemy wszelkie dobro i rzeczy oraz jego miłość, którą powinniśmy odwzajemnić. Jednocześnie Locke, choć uważał ideę Boga za wychowawczo istotną, jako rozwijającą moralność dziecka, pisał, iż nie należy budzić w młodym człowieku skłonności do spekulacji i głębszych rozważań nad naturą Boga:

[...] sądzę też, że byłoby lepiej, gdyby ludzie powszechnie zatrzymywali się przy takiej idei Boga i nie byli zbyt ciekawi w swoim pojmowaniu Istoty, co do której wszyscy muszą przyznać, że jest niepojęta. Wskutek tej ciekawości bowiem wielu, którzy nie mają dość siły i jasności myśli, aby rozróżnić to, co mogą poznać, od tego, czego nie mogą, popada w zabobony lub ateizm, tworząc Boga na podobieństwo swoje lub (ponieważ nie mogą pojąć niczego innego) nie tworząc Go wcale<sup>120</sup>.

Zastanawiające, że Locke w swej filozofii społecznej, broniąc idei wolności i co za tym idzie – obszaru samoodpowiedzialności człowieka, nie miał w pełni zaufania do wszystkich wyborów ludzkich. Uważał, iż zarówno ateizm, jak i wszelkie zabobonne odmiany religijności powstają, gdy człowiek niewłaściwie używa swego rozumu.

Przyznając, że na głębszym poziomie idea Boga jest trudna do ogarnięcia (kontynuując późnośredniowieczny wątek nominalistyczny), Locke jednocześnie stwierdzał, iż Bóg, choć potrzebny jako regulator moralności międzyludzkiej, jest odległym, niepoznawalnym bytem. To pewien załączek myślenia deistycznego, a także kontynuacja procesu sekularyzacji. Koncepcja religijno-filozoficzna, w której Bóg nie pełni już aktywnej funkcji opatrnościowej względem świata doczesnego, jest także pewną ewolucją procesów sekularyzacji w wymiarze kulturowym.

Większość badaczy skłania się do przedstawiania stosunku Locke'a do religii jako pewnej postaci zamaskowanego, oświeconego sceptycyzmu. Opinii tej jednak nie podziela Charles Taylor:

[...] rodzi się wielka pokusa, aby chrześcijaństwo Locke'a widzieć jako w wielkiej mierze szczątkową pozostałość więzi z przeszłością lub może nawet jako ochronne

---

nieskończenie potężnej, dobrej i mądrej, której dziełem jesteśmy [...] oraz idea nas samych jako istot obdarzonych rozumem należą do tych, które są jasne w naszym umyśle; i gdyby je należycie rozważać i badać, dałyby, moim zdaniem, takie uzasadnienie naszych obowiązków i norm postępowania, że zapewniłoby to moralności miejsce wśród nauk, w których możliwy jest dowód [...]" J. Locke, *Rozważania...*, t. 2, ss. 230–231. W tym sensie filozofia Locke'a, choć miała poważne implikacje sekularne, szczególnie w zakresie sekularyzacji instytucjonalnej, uznawała pojęcie Boga za niezbędne w filozofii.

<sup>120</sup> J. Locke, *Myśli o wychowaniu*, „Żak”, Warszawa 2002, s. 138.

ubarwienie w czasach, kiedy otwarta niewiara narażała się na represje. Mimo że w tamtych czasach nie brakowało oskarżycieli Locke'a, takie jego odczytanie jest błędne i pod pewnymi względami anachroniczne. Locke nie był oczywiście całkowicie ortodoksyjny w kwestiach teologicznych, ale jego wiara nie była odległa od takiego jej rozumienia. Traktował swoją wiarę poważnie. Jeśli tego nie dostrzegamy, to ponadto źle pojmujemy naturę stanowiska moralnego, które propagował<sup>121</sup>.

Jeśli zgodzić się z tym, że Locke wierzył w swoją interpretację religii chrześcijańskiej, to spotkało go to, co w rozwoju historii filozofii i idei zauważył później Max Weber, że często intencje danego myśliciela/proroka znacząco różnią się z efektem kulturowym i społecznym, jaki powstaje wskutek jego działalności. Można zatem traktować Locke'a jako myśliciela sekularnego, który zainspirował dalszy rozwój procesu sekularyzacji, ale jego kierunku prawdopodobnie by nie zaakceptował.

#### **4. Optymistyczna i postępująca myśl sekularna – Jean Antoine Condorcet**

Jednym z klasyków myśli francuskiego Oświecenia był Jean Antoine Condorcet (1743–1794)<sup>122</sup>. Jego idee miały istotny wpływ na rozwój procesów sekularyzacji we Francji. Condorcet był praktykiem społecznym – został pierwszym przewodniczącym Zgromadzenia Narodowego w okresie Rewolucji Francuskiej, udzielając się we frakcji żyrondyjskiej. Zapisał się w swej działalności politycznej szlachetnym zachowaniem, protestując przeciwko bezprawnym aresztowaniom w okresie jakobińskiego terroru oraz sprzeciwiając się karze śmierci dla króla Francji, Ludwika XVI<sup>123</sup>. Współtworząc podstawy ideowe i prawne Rewolucji, stał się również jedną z jej ofiar, gdyż został zmuszony do ucieczki, a następnie schwytyany i prawdopodobnie zamordowany przez rewolucjonistów<sup>124</sup>.

Współtworzył Deklarację Praw Człowieka i Obywatela w jej pierwszej wersji z 26 sierpnia 1789 r. Condorcet reprezentował stanowisko liberalne w interpretacji tego dokumentu<sup>125</sup>. Deklaracja składała się z siedemnastu artykułów, zawierających takie sformułowania, jak: „Ludzie rodzą się i pozostają wolni

<sup>121</sup> Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2001, ss. 434–435.

<sup>122</sup> Fragmenty niniejszego rozdziału zostały opublikowane w: J. Iwanicki, *Koncepcja sekularyzacji życia społecznego Jeana Antoine Condorceta*, „Przegląd Religioznawczy” 1 (243)/ 2012.

<sup>123</sup> Z. Drozdowicz, *Filozofia Oświecenia*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2006, s. 112.

<sup>124</sup> Z. Drozdowicz, *Społeczne następstwa racjonalizacji religii*, Wyd. Naukowe WNS UAM, Poznań 2011, s. 101.

<sup>125</sup> B. Suchodolski, *Aktualne zagadnienia oświaty i wychowania*, Nasza Księgarnia, Warszawa 1959, ss. 16 i 21. Deklaracja Praw Człowieka i Obywatela z 1789 r. została uchwalona w wielkim pośpiechu, będąc kompromisem zawartym na podstawie debat między różnymi

i równi z punktu widzenia prawa” (art. 1); „Wolność polega na możliwości czynienia wszystkiego, co nie szkodzi drugiemu [...]” (art. 4); „Swobodne wyrażanie myśli i poglądów jest z jednym najcenniejszych praw Człowieka” (art. 11)<sup>126</sup>.

O sekularnym charakterze tego dokumentu świadczy to, że nie ma w nim wzmianek o religii, z wyjątkiem art. 10, który brzmi następująco: „Nikt nie może być niepokoiony z powodu swoich przekonań, również i religijnych, byle ich manifestowanie nie zakłócało porządku publicznego ustanowionego przez prawo”<sup>127</sup>.

Ten artykuł ukazuje sekularny charakter Rewolucji oraz myśli Condorceta, będącej jedną z podwalin intelektualnych przemian społecznych we Francji w ostatnich latach XVIII wieku (z innych wpływów badacze zwracają uwagę na konstytucję amerykańską<sup>128</sup>). Przekonania religijne, zdaniem Condorceta, powinny mieścić się w obszarze indywidualnym, poza świeckim porządkiem publicznym. Przestrzeń publiczna bowiem według twórców i działaczy Rewolucji nie jest miejscem dla religii.

Procesy sekularyzacji w rewolucyjnej Francji miały w pewnym momencie gwałtowny i szybki przebieg. Był to moment „skoku” sekularyzacji. Jak pisze Bolesław Kumor:

[...] pierwsze uderzenie w Kościół nastąpiło w związku z przejściem dóbr kościelnych (na mocy Zgromadzenia Narodowego z 2 listopada 1789 r.), a następne to zakaz składania ślubów zakonnych (Zgromadzenie uznało je za sprzeczne z prawami człowieka) oraz wprowadzenie *Konstytucji cywilnej kleru* (12 lipca 1790 r.)<sup>129</sup>.

Dalszy okres pierwszej fazy rewolucji z lat 1791–1795 badacz nazywa „okresem prześladowań i dechrystianizacji”. Sytuacja Kościoła uległa pewnej poprawie i stabilizacji po uzyskaniu wpływów przez termidorian, a później po zdobyciu władzy przez Napoleona Bonapartego, który utrzymał ciągłość instytucjonalną i materialną Kościoła, ale za cenę pewnego powrotu do polityki gallikanizmu, charakterystycznej dla nowożytnej Francji.

Procesy sekularyzacji wyrażały się w rewolucyjnej Francji także w postaci laicyzacji prawa cywilnego, zeświecczenia instytucji małżeństwa (choć zdaniem niektórych badaczy sekularyzacja instytucji małżeństwa miała miejsce

---

frakcjami w Zgromadzeniu Narodowym latem 1789 r. Zob. Z. Drozdowicz, *Racjonalizacja religii a dominacja społeczna*, „Przegląd Religioznawczy” 4 (242)/2011, s. 51.

<sup>126</sup> Deklaracja Praw Człowieka i Obywatela z 26 sierpnia 1789 r., w: B. Lesiński, J. Walachowicz, *Historia ustroju państwa w tekstach źródłowych*, Polski Dom Wydawniczy „Ławica”, Warszawa – Poznań 1992, ss. 123–125.

<sup>127</sup> Ibidem.

<sup>128</sup> Z. Drozdowicz, *Liberalizm europejski*, Wyd. Forum Naukowe, Poznań 2005, s. 39.

<sup>129</sup> B. Kumor, *Historia Kościoła. Część 6*, Redakcja Wydawnictwa KUL, Lublin 1985, s. 188 i nn., za: Z. Drozdowicz, *Społeczne następstwa...*, s. 103.

wcześniej, za czasów Reformacji<sup>130</sup>). Konstytucja francuska z 1791 r. uznała małżeństwo tylko za umowę cywilną, usuwając jego wymiar religijny. Dekrety z 1792 r. przewidywały wyłącznie świecką formę jego zawarcia (przed urzędnikiem stanu cywilnego), a także niedopuszczalny w prawie kanonicznym rozwód<sup>131</sup>. Sądy świeckie uzyskały tym samym wyłączną jurysdykcję w sprawach małżeńskich<sup>132</sup>. W kwestii ograniczenia lub zlikwidowania wpływów religii w państwie rewolucyjni zmienili także inne prawne ustalenia we Francji. Jak zauważa Katarzyna Sójka-Zielińska:

[...] rewolucyjne hasła wolności religijnej i stosowne postanowienia Deklaracji z 1789 r. otwierały sprawę uregulowania sytuacji prawnej upośledzonych z przyczyn wyznaniowych w czasach *ancien régime'u* grup społecznych: protestantów i Żydów. Przeprowadzona przez Rewolucję sekularyzacja życia społecznego doprowadziła do dopuszczenia protestantów na równi z katolikami do wszystkich funkcji cywilnych i wojskowych, a nawet do odzyskiwania majątków skonfiskowanych w wyniku edyktu z 1685 r. odwołującego edykt nantejski. W odniesieniu do Żydów Konstytucja z 1791 r. przyjmowała *implicite* ich równy z innymi Francuzami status prawny.

<sup>130</sup> „Pierwszy wymiar sekularyzacji (zakwestionowanie sakramentalności małżeństwa) dokonał się w kontekście ruchów religijnych Reformacji [...]. Po zakwestionowaniu niektórych podstawowych dogmatów wiary, krytyce została poddana nauka o sakramentach. Małżeństwo i rodzina znalazły się w polu tej krytyki. Wprawdzie prawodawcą małżeństwa jest sam Bóg, który u początków dzieła stwórczego dał je człowiekowi, to jednak jest to instytucja świecka”. W. Majkowski, *Sekularyzacja małżeństwa i rodziny*, w: J. Wiśniewski (red.), *Laicyzacja i sekularyzacja społeczeństwa nowożytnego (XVI–XVIII w.)*, Wyd. Wyższego Seminarium Duchownego Metropolii Warmińskiej „Hosianum”, Olsztyn 2008, s. 270.

<sup>131</sup> Prawo kanoniczne Kościoła katolickiego (mające pierwszą uspołnioną postać od 1580 r.) w kwestii małżeństwa przewiduje tylko możliwość stwierdzenia nieważności małżeństwa. Kodeks Prawa Kanonicznego uzyskał skodyfikowaną postać za pontyfikatu Benedykta XV w 1917 r. Zdaniem niektórych badaczy kościelne prawo kanoniczne przyczyniło się do rozwoju świeckich idei prawnych i zachodnich instytucji. Zob. H. J. Berman, Ch. J. Reid Jr., *Max Weber as legal historian*, w: S. Turner (red.), *The Cambridge Companion to Weber*, Cambridge University Press, Cambridge 2000, s. 230 i nn., za: Z. Drozdowicz, *Weberowski „model” badań historycznych*, „Nauka” 3/2009, s. 123. Podobnie Max Weber zauważył, że wpływ prawa kanonicznego na rozwój racjonalności zachodniej był znaczący: „prawo kanoniczne wywarło bezpośredni i pozytywny wpływ na formalną racjonalność prawa, mimo iż sam kościół poświęcał wiele uwagi materialnym względom religijnym i etycznym”. R. Bendix, *Max Weber. Portret uczonego*, PWN, Warszawa 1975, s. 357. Złożyło się na to kilka przyczyn: 1) próba ułożenia stosunków Kościoła z państwem na stoickich zasadach prawa naturalnego, 2) tradycje prawa rzymskiego i filozofii starożytnej, do jakich sięgali kanoniści kościelni, 3) oddzielenie nauki prawa kościelnego od prawa świeckiego oraz 4) duże potrzeby biurokratyczne Kościoła katolickiego w okresie średniowiecza. Ibidem, ss. 357–358. Jeszcze dalej idą inni badacze, którzy zwracają uwagę na to, że pierwowzór nowoczesnego biurokratycznego urzędu, w rozumieniu Webera, ukształtował się już w XII-wiecznej hierarchii Kościoła katolickiego. Por. U. Wolter, *The officium in Medieval Ecclesiastical Law as a Prototype of Modern Administration*, w: A. Padoa-Schioppa, *Legislation and Justice*, Oxford University Press, Oxford 1997, s. 31.

<sup>132</sup> S. Płaza, *Historia prawa w Polsce na tle porównawczym. Część II*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2002, ss. 60–61.

Natomiast wydany po kilku tygodniach dekret z 28 września tego roku już *expli-cite* przyznał Żydom wszystkie prawa obywatelskie i formalnie ich zasymilował<sup>133</sup>.

Jedną z inspiracji zasadniczych zmian społecznych i prawnych w państwie francuskim była sekularna filozofia Condorceta. Oprócz współudziału w tworzeniu Deklaracji Praw Obywatela i Człowieka miał on również udział w budowaniu wizji nowego, świeckiego społeczeństwa poprzez projekty edukacyjne. Swoją filozofię wychowania i edukacji przedłożył publicznie Zgromadzeniu Narodowemu w 1792 r.<sup>134</sup> Był to z dużym rozmachem przygotowany projekt reformy francuskiego szkolnictwa na wszystkich szczeblach<sup>135</sup>.

Jednym z podstawowych założeń tej reformy było objęcie nową świecką oświatą wszystkich obywateli państwa. Myśliciel dokonywał tu pewnych spekulacji liczbowych (jedna szkoła elementarna miała przypadać na czterystu mieszkańców, szkoła średnia na cztery tysiące, instytutów miało być sto dziesięć – po jednym w każdym departamencie). Powszechna oświata miała zapewniać równe szanse wszystkim obywatelom, bez względu na ich status i możliwości finansowe (co było zgodne z liberalnymi poglądami Condorceta, według których ludzie nie są równi pod względem uzdolnień, ale muszą być równi pod względem szans)<sup>136</sup>. Proponowany system edukacji miał być całkowicie bezpłatny i obejmować ludzi nie tylko młodych, ale w każdym wieku, również starszym.

Francuski filozof zauważał wpływ procesów industrializacji i mechaniczacji na gospodarkę, co powodowało, że:

[...] następuje coraz bardziej drobiazgowy podział pracy, każda jednostka z biegiem lat coraz bardziej wykonuje pracę czysto mechaniczną, ograniczoną do niewielkiej liczby prostych ruchów; w ten sposób pracownik lepiej, prędszej i skuteczniej pracuje, ale opiera się wyłącznie na nawyku, umysł zaś jego niemal całkowicie przestaje działać<sup>137</sup>.

Remedium na deprecjację umysłu ludzkiego miała stanowić nowa, sekularna edukacja. W programie miały dominować nauki przyrodnicze i matematyczne, co wraz z późniejszą scjentyficyzacją XIX-wiecznej kultury przekładało się na

<sup>133</sup> K. Sójka-Zielińska, *Wielkie kodyfikacje cywilne. Historia i współczesność*, Liber, Warszawa 2009, s. 180. Sójka-Zielińska podkreśla także: „Na sekularyzacji ustawodawstwa zyskała jeszcze jedna grupa społeczna – a mianowicie aktorzy, których profesja w czasach *ancien régime*’u uznawana w przesądach religijnych za hańbiącą, powodowała niekiedy odmowę udzielenia sakramentu małżeństwa”. Ibidem.

<sup>134</sup> Cz. Kupisiewicz, *Z dziejów teorii i praktyki wychowania*, Impuls, Kraków 2012, s. 144.

<sup>135</sup> Ibidem, ss. 144–145.

<sup>136</sup> J. A. Condorcet, *Projekt organizacji wychowania publicznego*, Państwowe Zakłady Wydawnictw Szkolnych, Warszawa 1948, ss. 14–16 i 36. Tezę o tym, że Condorcet jest jednym z prekursorów nowożytnej myśli liberalnej, wyraża M. Król, *Filozofia polityczna*, s. 108.

<sup>137</sup> J. A. Condorcet, *Projekt organizacji...*, s. 22.

sekularyzację nauki zachodniej<sup>138</sup>. Condorcet zwracał też uwagę na konieczność nauczania obywateli świeckich nauk moralnych i politycznych. Uważał, że istnieje konieczność prowadzenia niezależnej od religii edukacji obywatelskiej, która wychowywałaby uczestników społeczeństwa na lojalnych obywateli. Jednocześnie proponował, aby nowa, świecka moralność miała również odniesienia do wartości wyższych niż tylko użyteczne<sup>139</sup>.

Kwestia religii i odsunięcia jej od wpływów w państwie i edukacji pojawia się na kartach *Projekt organizacji wychowania publicznego* w kilku istotnych miejscach. Condorcet twierdzi, że dobrze zorganizowana edukacja „zniszczy zabobony”. Na przykład eksperymenty fizyczne i chemiczne mogą pokazywać młodym uczniom, iż „cuda” da się w kontrolowany i naturalny sposób wywoływać<sup>140</sup>. Francuski myśliciel przyjmuje, że szkoła powinna być miejscem wolnym od nauczania jakiegokolwiek religii (deklarując wcześniej równość wszystkich wyznań i brak faworyzowania przez państwo określonej religii). Religia może być nauczana, ale w osobnych świątyniach i kościołach, niezwiązanych z państwowymi szkołami:

[...] ci, którzy jeszcze wierzą w konieczność oparcia moralności na jakiejś religii poszczególnej, nawet ci muszą pochwalić taki rozdział [rozdział świeckiej moralności, nauczanej w szkole państwowej od religijności – J. I.]. Bo z pewnością uzależniają oni od swych dogmatów nie samą prawdziwość zasad moralności; sądzą oni tylko, że ludzie znajdują w tych dogmatach potężniejszą pobudkę do tego, by być sprawiedliwymi; a czyż te pobudki nie nabiorą większej siły w każdym umiejącym zastanawiać się umyśle, jeżeli się ich użyje do tym skutecznego poparcia tego, co już z góry nakazał sam rozum i uczucie wewnętrzne?<sup>141</sup>

Innymi słowy, Condorcet stawia wyżej świecki autorytet, wynikający z wewnętrznego i rozumowego przekonania, od zewnętrznego i heteronomicznego autorytetu, wynikającego z dogmatu religijnego.

Francuski filozof unika jednocześnie „transferu świętości”<sup>142</sup>, czyli takiego zabiegu myślowego, w którym to państwo, jako nowa instytucja zastępująca Kościół, ma całkowicie zdominować świecką edukację. Condorcet uważa, że uwolnione od religii szkoły powinny być jednocześnie autonomiczne względem świeckiej władzy politycznej. Władza państwowa mogłaby bowiem naginać nauczanie w szkołach do własnych celów. Odbyłoby się to kosztem prawdy w naukach, którą Condorcet traktuje jako najcenniejszą wartość (gdyż ograniczenie prawdy w naukach jest jednocześnie ograniczeniem postępu, a to

<sup>138</sup> L. Kołakowski, *Filozofia pozytywistyczna. Od Hume'a do Koła Wiedeńskiego*, PWN, Warszawa 1966, ss. 81–99.

<sup>139</sup> B. Suchodolski, *Aktualne zagadnienia...*, s. 27.

<sup>140</sup> J. A. Condorcet, *Projekt organizacji...*, s. 24.

<sup>141</sup> Ibidem, s. 40.

<sup>142</sup> Cz. Kupisiewicz, *Z dziejów teorii...*, s. 147.

stanowi największe zagrożenie dla społeczeństwa). Z tych samych powodów zaleca, aby urzędy państwowe nie obejmowały osoby najwybitniejsze, lecz przeciętne, aby poprzez swoje umiarkowane talenty polityczne nie mogły manipulować i nadmiernie wykorzystywać obywateli.

Prawdziwość religii nie jest przedmiotem zainteresowania Condorceta. Sądzi on, że kwestia ta nie powinna być przedmiotem uwagi świeckiego państwa – państwo nie rozstrzyga o słuszności danej religii. Sceptycznie odnosi się również do zagadnienia genezy religii oraz odróżnienia religii „czyste” i pierwotnej od religii instytucjonalnej:

[...] myli się, kto sądzi, że religia prosta, o moralności czystej, chroni lud od zabobonu i od władztwa kapłanów; albowiem wszędzie religie w swym pierwszym stadium były proste [...] a jednak wszędzie najniedorzeczniejsze przesady wyrugowały owe religie pierwotne, wszędzie kapłani zniekształcili moralność na rzecz swej zachłanności albo pychy<sup>143</sup>.

Kwestia historiozoficznego kontekstu powstawania religii oraz wynikających z tego sekularnych konsekwencji jest przedmiotem namysłu Condorceta w innym dziele – *Szkicu obrazu postępu ducha ludzkiego poprzez dzieje*. To główne dzieło autora, napisane pod koniec życia, broni tezy, że najważniejszą wartością dla społeczeństwa jest postęp. Condorcet dostrzega kilka jego aspektów: naukowy, moralny, cywilizacyjny. Tworzy historiozoficzną konstrukcję, opisując dziewięć epok, przez które ludzkość już zdążyła przejść. Ważnymi cezurami tych epok są takie naukowe wydarzenia, jak wynalezienie alfabetu oraz druku. Według autora człowiek jest z natury istotą prospołeczną i ma potencjał altruistyczny, ale jednocześnie ma skłonności do wchodzenia w konflikty z innymi, szczególnie na poziomie plemiennym i narodowym, do czego mają przyczyniać się różne zabobony. W ten sposób Condorcet w swoim eklektycznym naturalizmie<sup>144</sup> nawiązuje do oświeceniowej tradycji świeckiej umowy społecznej.

Zdaniem Condorceta postęp, choć jest głównym celem rozwoju ludzkości, natrafia na liczne przeszkody, a nawet okresy długotrwałego marazmu. Możliwe są historiozoficzne regresy, niesprzyjające sekularnej emancypacji rozumu spod władzy religii, najczęściej określanej w dziele jako hamulec rozwoju społeczeństw (francuski myśliciel zachowuje pewną konsekwencję i proporcje, atakując nie tylko chrystianizm, ale także wszystkie inne religie). Jako przykłady regresu rozwojowego autor podaje świetnie zapowiadające się oświecenie w arabskiej cywilizacji wieków średnich czy imponujące wynalazki w Chinach oraz zmarnotrawienie potencjału naukowego tych cywilizacji przez

<sup>143</sup> J. A. Condorcet, *Projekt organizacji...*, s. 68.

<sup>144</sup> Z. Drozdowicz, *Filozofia Oświecenia*, s. 112. Naturalizm eklektyczny Condorceta przejawia się przede wszystkim w kulcie natury, a także w licznych odwołaniach do innych filozofów Oświecenia.

źle zorganizowaną i pełną zabobonów ówczesną edukację<sup>145</sup>. Podobnie religie w Imperium Rzymskim miały „wiele dziwacznych obrzędów, niezrozumiałych dla ludu, a często nawet i dla kapłanów”<sup>146</sup>, a z kolei „podstawową cechą chrystianizmu była pogarda dla wiedzy ludzkiej”<sup>147</sup>. *Szkic* jest próbą przedstawienia wyzwalania się rozumu spod różnych ograniczeń historycznych. Autor odnotowuje, że stan kapłański towarzyszył rozwojowi ludzkości od początku cywilizacji, zdobywając silną pozycję w społeczeństwach.

Condorcet podejmuje krytykę czasów średniowiecza w typowy sposób dla oświeceniowej historiozofii, wymieniając liczne zabobony i ograniczenia tej epoki. Zarzuca ówczesnym duchownym niezgodność życia z Ewangelią, praktyki inkwizycyjne, a także handel odpustami, chwając przy tym luterzańską reformację (wydaje się, że Condorcet w swojej sekularnej krytyce jest dla protestantyzmu najłagodniejszy)<sup>148</sup>. Co interesujące, francuski myśliciel oszczędza także średniowieczną scholastykę:

Scholastyka nie prowadziła do odkrycia prawdy, nie służyła nawet do dyskusji o prawdzie, do prawidłowej oceny dowodów, wyostrzała jednak umysły. Zamiłowanie do subtelnych rozróżnień, konieczność nieustannego rozróżniania pojęć, ujmowania ich nieuchwytnych odcieni, oddawania ich nowymi wyrazami, cały ten aparat służący do tego, by zaskoczyć przeciwnika w dyspucie lub żeby wymknąć się z jego pułapek, zapoczątkował i dał podstawę analizie filozoficznej, która później stała się obfitym źródłem naszego postępu<sup>149</sup>.

Condorcet zwraca też uwagę na różne średniowieczne akty prawne, antycypujące rewolucyjną Deklarację Praw Człowieka i Obywatela, np. Magna Carta ogłoszona w Anglii przez króla Jana bez Ziemi w 1215 r.

Dzieje postępu to dla francuskiego myśliciela dzieje prześwitywania rozwoju rozumu w różnych, zapowiadających Rewolucję Francuską, wydarzeniach. Chociaż wierzenia religijne, fanatyzm, interesy kapłanów i władców<sup>150</sup> chcących

---

<sup>145</sup> J. A. Condorcet, *Szkic obrazu postępu ducha ludzkiego poprzez dzieje*, PWN, Warszawa 1957, ss. 48 i 108. Interesujące jest to, że również Max Weber krytykował konfucjanizm za brak stworzenia możliwości rozwojowych.

<sup>146</sup> Ibidem, s. 85.

<sup>147</sup> Ibidem, s. 90.

<sup>148</sup> Ibidem, ss. 130–131.

<sup>149</sup> Ibidem, s. 117.

<sup>150</sup> Tak na temat religijności władców i elit w nowożytnej Francji pisał J. Baszkiewicz: „Słabnięcie religijności w Europie Zachodniej XVII i XVIII wieku to proces powolny; wcześniej ujawnił się w krajach protestanckich, ale w XVIII wieku mocniejszy już był w Europie katolickiej, a osobliwie we Francji. Dotykał tam wówczas kilku- lub kilkunastoprocentowej elity ludzi zamożniejszych i lepiej wykształconych; do warstw ludowych przenikał także, ale słabo. W wieku XIX tendencja się odwróciła: w górnych warstwach społeczeństwa wystąpiły powroty do religijności, wśród ludu – stopniowy jej odpływ”. J. Baszkiewicz, *Francja nowożytna. Szkice z historii wieków XVII–XX*, Wyd. Poznańskie, Poznań 2002, s. 101.

zachować *status quo* hamowały postęp, to Condorcet twierdzi, że nieuchronne jest dalekosiężne zwycięstwo owego Postępu (pisanego w dziele z dużej litery). W tak zarysowanej wizji religia jest przeszkodą lub w najlepszym razie hamulcem rozwoju naukowego, moralnego i cywilizacyjnego. Sekularna krytyka religii u Condorceta jest jednostronna, ale wyraźna. Pewien pesymizm rysuje się w końcowej części tego dzieła, gdzie autor stwierdza, iż oświecenie objęło jeszcze niewielką część ludzkości<sup>151</sup>.

W tych świeckich „przepowiedniach” pojawiają się refleksje kryptoreligijne. Należy do nich przekonanie, że życie ludzkie dzięki rozwojowi nauki będzie można coraz bardziej wydłużać, niemal do nieskończoności (przypomina to antycypację współczesnego transhumanizmu i posthumanizmu o charakterze kryptoreligijnym<sup>152</sup>). Wielkim marzeniem autora jest „obraz rodzaju ludzkiego wyzwolonego z wszelkich pęt, oswobodzonego z władzy przypadku i wrogów postępu, zdecydowanie zmierzającego ku prawdzie, cnocie i szczęściu”<sup>153</sup>.

Trzeba przyznać, zważywszy na warunki, w których autor pisał te tezy (perspektywa rychłej śmierci z rąk rewolucjonistów), że nie brakowało mu optymizmu w obliczu terroru Rewolucji Francuskiej. Jednak wielki sekularny projekt Postępu, jaki przedstawia Condorcet, w pewnym momencie zamienia się w rodzaj „świeckiej” wiary. Jego prognoza udoskonalenia i rozwoju ludzkości nie jest już naukową refleksją, lecz „marzeniem wysnutym z wiary i nadziei”<sup>154</sup>. Ten filozoficzny, oświeceniowy rozmach współgra jednocześnie z praktycznym wymiarem działań francuskiego myśliciela (wpływ na francuskie szkolnictwo oraz rewolucyjną Deklarację Praw Człowieka i Obywatela). Condorcet z pewnością był marzycielem postępu, ale także śmiałym praktykiem społecznym. Czy jednak sekularny wpływ jego myśli utrzymał się po jego śmierci w 1794 r.?

Po kilku latach od terroru francuskich jakobinów władzę w porewolucyjnej Francji obejmuje Napoleon Bonaparte (z początku jako Pierwszy Konsul, a później jako Cesarz Francji). Reprezentuje on inne podejście do religii, niż przyjmowała sekularna myśl Condorceta. Napoleon, chociaż prywatnie raczej obojętny wobec religii deista<sup>155</sup>, zawarł w 1801 r. konkordat ze Stolicą Aposto-

<sup>151</sup> J. A. Condorcet, *Szkic obrazu...*, s. 207.

<sup>152</sup> R. Ilnicki, *Bóg cyborgów. Technika i transcendencja*, Wyd. Naukowe WNS UAM, Poznań 2011, ss. 139–159

<sup>153</sup> J. A. Condorcet, *Szkic obrazu...*, s. 246.

<sup>154</sup> K. Löwith, *Historia powszechna i dzieje zbawienia. Teologiczne przesłanki filozofii dziejów*, Antyk, Kęty 2002, s. 92.

<sup>155</sup> „Napoleon nie ukrywał swych przekonań religijnych [...]. Deklarował głośno, że nie jest bynajmniej ateistą, ale przyznawał, iż tradycyjną wiarę katolicką utracił dawno temu: jego wątpliwości zaczęły się, gdy miał trzynaście lat. »Nie mogę uwierzyć w to wszystko, czego mnie nauczano na przekór memu rozumowi: byłoby to fałszem i hipokryzją«. Odmówił stanowczo papieżowi, gdy ten apelował doń publicznie o przyjęcie komunii podczas uroczystości koronacyjnych w katedrze Notre-Dame; zapewniał, że chce umrzeć bez udziału spowiednika. Przyznawał

ską, przyznając Państwu Kościelnemu załączki autonomii. Część ówczesnej opinii jakobińskiej określiła władcę Francji mianem „restauratora religii”. Bonaparte miał własne cele polityczne – chcąc wrócić do tradycyjnej we Francji ideologii gallikanizmu i uzależnić Kościół od Cesarstwa, nowy władca potrzebował Kościoła do uprawomocnienia swoich roszczeń cesarskich, a także do zatrzymania postępującej anomii społecznej w czasach porewolucyjnych. Biskupi i księża otrzymali wtedy państwowe pensje oraz zadania podobne do roli urzędników państwowych<sup>156</sup> (co było niezgodne z wcześniejszym zaleceniem Condorceta). Władze zaczęły utrzymywać seminaria duchowne, wróciła również nauka religii do szkół (co było już całkiem sprzeczne z ideami świeckiej szkoły autora *Projekt organizacji wychowania publicznego*). Zamiast konsekwentnego Condorcetowskiego rozdziału państwa od Kościoła w porewolucyjnej Francji rozpoczęła się ich, określona na nowych zasadach, współpraca, przekładająca się na konkretny wymiar materialny. Jak zauważa J. Baszkiewicz: „w sumie państwo finansowało Kościół na piękną kwotę 50 milionów rocznie: był to spory procent budżetu”<sup>157</sup>. Sekularny kierunek praktyki społecznej utrzymał się na poziomie tolerancji religijnej. Napoleon pozostawił wolność religijną protestantom oraz żydom w państwie francuskim. Można zatem przyjąć, że procesy sekularyzacji we Francji przybrały ponownie, po czasach chaosu rewolucji, kierunek ewolucyjny. Liczba duchownych we Francji Napoleona spadła prawie o połowę w stosunku do ich liczby sprzed wydarzeń rewolucji<sup>158</sup>. Opinię tę potwierdza Zbigniew Drozdowicz:

Później [po terrorze jakobińskim – J. I.] nastąpił dosyć radykalny zwrot na francuskiej scenie politycznej, związany m.in. z pojawieniem się na niej Napoleona Bonaparte, w tym zwrot na linii: Kościół katolicki – świeckie państwo. Nie oznaczał on jednak dla tego pierwszego ani powrotu do monopolistycznej pozycji, ani nawet uzyskania przez niego autentycznej niezależności od państwa<sup>159</sup>.

się natomiast do deizmu, raczej powierzchownego”. J. Baszkiewicz, *Anatomia bonapartyzmu*, Arche, Gdańsk 2003, s. 252.

<sup>156</sup> Stanisław Staszic, polski uczyony i filozof Oświecenia, wpisywał się w zachodnią myśl sekularną. Bronił funkcji proboszczów w charakterze urzędników krajowych, ale dla pozostałych duchownych i dóbr kościelnych postulował sekularyzację materialną: „Pleban jest urzędnikiem krajowym. Ten ksiądz, i z powołania, i z obowiązku, i ze swojego urzędu w kraju, jest wszelkiego poszanowania godzien. Pleban jest rolnikowi i rzemieślnikowi, a tak całemu kraju potrzebny. Więc całe towarzystwo, równie jak innych urzędników, tak potrzeby jego opatrywać powinno. Poprawy losu plebana w Polsce jest wielka potrzeba. Ale pod świętym tego kapłana nazwiskiem załęgło się czasem próżniactwo. Niech rząd nieużyteczne klasztory, wszystkie prebendy: altarie, kanonie i doktory, kolegiaty, infułaty, opaty, prałaty [...] w swoim kraju poznośi [...]. Prócz plebana i biskupa, każdy inny duchowny jest niepotrzebny”. S. Staszic, *Przestrogi dla Polski*, Oficyna Wydawnicza Foka, Wrocław 2010, ss. 129–130.

<sup>157</sup> J. Baszkiewicz, *Anatomia bonapartyzmu*, s. 254.

<sup>158</sup> J. Baszkiewicz szacuje liczbę duchownych za Napoleona na 35 000. Stąd pisze, że „nie należy przeceniać katolickiego odrodzenia” w tym okresie. Ibidem, s. 256.

<sup>159</sup> Z. Drozdowicz, *O racjonalności w religii...*, s. 11.

Procesy sekularyzacji, choć uległy wyhamowaniu, nie zostały zatrzymane w wymiarze instytucjonalnym<sup>160</sup>.

Wydaje się, że duch Condorcetowskiego projektu sekularyzacji państwa i szkolnictwa uzyskał większe wpływy we Francji, w drugiej połowie XIX wieku, kiedy to uległ wzmocnieniu prawny rozdział państwa od Kościoła<sup>161</sup>. Wpływy Condorcetowskie w zakresie kontroli edukacji przez świeckie państwo na krótko zniknęły w okresie konserwatywnej Restauracji po upadku Napoleona. To cofnięcie zmian rewolucyjnych okazało się jednak tylko chwilowe. W drugiej połowie XIX wieku zeświecczenie francuskiej edukacji zaczęło postępować<sup>162</sup>. Procesy sekularyzacji po Rewolucji Francuskiej następowały najpierw na poziomie sekularyzacji materialnej i instytucjonalnej, a później, w XX wieku, również w obszarze sekularyzacji indywidualnej oraz kulturowej (choć nie w tak dużym natężeniu).

Idee Condorceta dotyczące sekularyzacji religii mogły zostać podjęte przez Émile'a Fagueta (1847–1916), który uważał, że we francuskiej republice Kościół nie powinien różnić się statusem formalnoprawnym od np. towarzystwa kolei żelaznych<sup>163</sup>. Podobny zresztą status kościołów jako stowarzyszeń proponował John Locke. Współcześnie Republika Francuska jest przykładem laickiego państwa – w zakresie ustrojowym i prawnym. Po Rewolucji Francuskiej i towarzyszącej jej filozofii Oświecenia pojawiła się jeszcze włoska myśl sekularna.

## 5. Włoska myśl sekularna a Państwo Kościelne

Nowożytne procesy sekularyzacji osiągnęły punkt krytyczny wraz z upadkiem Państwa Kościelnego w 1870 r., zajętego przez jednoczące się Włochy<sup>164</sup>. Była to wyraźna sekularyzacja instytucjonalna oraz moment przewagi politycznych

<sup>160</sup> Niektórzy badacze zwracają uwagę na pozytywny aspekt wpływu Rewolucji na katolicyzm: „Wiara przestała być obowiązkiem, a stawała się wyborem i zaangażowaniem. Nie był to już fakt czysto socjologiczny, przyjmowany jako oczywistość. W pewnym sensie prześladowania [rewolucyjne – J. I.] wyzwoliły katolicyzm od najbardziej niebezpiecznej skazy, jaką stanowiło to, że było on narzucany przez państwo i uzależniony od państwowej kurateli”. L. Mezzadri, *Rewolucja francuska a Kościół*, WAM, Kraków 2007, s. 194.

<sup>161</sup> Ibidem, ss. 110–111.

<sup>162</sup> D. Brogan, *The French Nation. From Napoleon to Petain 1814–1940*, H. Hamilton, London 1957, s. 171.

<sup>163</sup> É. Faguet, *Liberalizm*, Lwów b.r.w., za: Z. Drozdowicz, *Liberalizm...*, s. 57.

<sup>164</sup> Włochy w XIX wieku były państwem rozbitym na wiele mniejszych państw: Królestwo Sardynii, Królestwo Lombardzko-Wenecke, Wielkie Księstwo Parmy, Modeny, Toskanii, Królestwo Obojga Sycylii. Najważniejszym, lecz odmiennym od innych państw włoskich było Państwo Kościelne, leżące w centrum Półwyspu Apenińskiego. Pierwszego, krótkiego zjednoczenia dokonał Napoleon I, tworząc Republikę Cisalpińską (1797–1802). Kolejnym, trwałym już aktem zjednoczenia był proces rozpoczęty w 1859 r. i zakończony zajęciem Rzymu w 1870 r. przez wojska króla Wiktora Emanuela II. T. Wituch, *Garibaldi*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1983, ss. 274–275.

sił świeckich nad osłabioną, choć wielowiekową instytucją kościelną. Państwo Kościelne trwało bowiem nieprzerwanie od ponad tysiąca lat – od 755 r. n.e.

Faktyczna utrata politycznego znaczenia papieża, która zaczęła się wcześniej, spowodowała poważne zachwianie dawnych planów biskupów Rzymu dotyczących zwierzchności Rzymu względem świeckich władców. Przechodząc do defensywy intelektualnej, papież w XIX wieku konsekwentnie krytykowali procesy sekularyzacji, jakie nasiliły się w tym stuleciu pod wpływem kolejnych zmian kulturowych i społecznych. Pius IX, który uznał się za „więźnia Watykanu” po zajęciu Rzymu przez wojska włoskie, kilka lat wcześniej, w 1864 r. ogłosił *Syllabus Błędów*, w którym wypunktował najważniejsze błędy tamtych czasów, szerzące się jego zdaniem w społeczeństwach Europy. Dokument ten liczył 80 tez. W tezach 1–7 Pius IX krytykuje takie nowożytnie prądy, jak: naturalizm, panteizm czy antyreligijny racjonalizm. Ponadto krytykuje ówczesne prądy liberalne, socjalistyczne i inne niezgodne z naukami Kościoła.

W dokumencie Pius IX wskazuje jako błędne takie poglądy: „Państwo, będąc początkiem i źródłem wszelkich praw, ma uprawnienia niczym nieograniczone” (teza 39). „Królowie i księżęta nie tylko wyłączeni są spod jurysdykcji Kościoła, ale nawet w kwestiach jurysdykcji stoją ponad Kościołem” (teza 54) czy „Kościół ma być oddzielony od państwa, a państwo od Kościoła” (teza 55)<sup>165</sup>.

Pius IX w obliczu problemów sekularyzacji ogłosił encyklikę *Quanta cura*, w której krytykuje współczesne społeczeństwa ze demoralizację obyczajowości (szczególnie świeckie wychowanie młodzieży i niesakralne małżeństwa) oraz odsuwanie Kościoła od wpływu na społeczeństwo. Stwierdza także, iż „władza królewska udzielona została nie tylko po to, aby władać nad światem, ale szczególnie po to, aby bronić Kościoła”<sup>166</sup>. W tych papieskich tezach widać wyraźną próbę obrony pozycji ówczesnego Państwa Kościelnego<sup>167</sup>. Można je również odczytać jako przejaw prób umocnienia pozycji papieża i Kościoła katolickiego w obliczu procesów sekularyzacji, przed ogłoszeniem na Soborze Watykańskim I dogmatu o nieomylności papieża w 1870 r.<sup>168</sup>

Prądy sekularne, które przygotowały we Włoszech grunt pod likwidację Państwa Kościelnego, oraz rozszerzenie postulatów świeckości państwa były rozpowszechniane głównie w obrębie grupie karbonariuszy. Ruch karbonariuszy powstał w pierwszej połowie XIX wieku w kilku państwach Europy.

<sup>165</sup> Papież Pius IX, *Syllabus Błędów*, [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pius\\_ix/inne/syllabus\\_08121864.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pius_ix/inne/syllabus_08121864.html) [7.07.2014].

<sup>166</sup> Pius IX, *Encyklika z 1864 r. Quanta cura*, <http://panu33.wix.com/baza1#!pius-ix> [7.07.2014].

<sup>167</sup> Zależność Państwa Kościelnego od państwa świeckiego uwidoczniła się szczególnie w 1870 r., kiedy po klęsce w wojnie z Prusami Napoleona III wycofał garnizon francuski z Rzymu, co umożliwiło wkroczenie wojsk włoskich do Wiecznego Miasta i tym samym likwidację Państwa Kościelnego. L. Ranke, *Dzieje papieżstwa w XVI–XIX wieku*, PIW, Warszawa 1981, s. 457.

<sup>168</sup> R. Minnerath, *Sobory*, Pax, Warszawa 2004, ss. 122–123.

Jego korzenie ideowe były demokratyczne i antyabsolutystyczne, związane ze sprzeciwem wobec powiedeńskiego ładu panującego w Europie<sup>169</sup>.

Włoskim karbonarystą, powiązany z ideami sekularnymi, był Giuseppe Mazzini. Współtworzył grupę Młode Włochy, szerząc idee oświeceniowe związane z postępowaniem, edukacją oraz klimatem narodowym, panującym coraz powszechniej w ówczesnych społeczeństwach europejskich (nie tylko włoskim, ale także niemieckim, dążącym do zjednoczenia pod rządami Bismarcka). Mazzini w swoich poglądach identyfikował się z ideami rewolucyjnymi i republikańskimi<sup>170</sup>. Głosił także sekularne poglądy w zakresie instytucjonalnym (postulat rozdzielenia państwa od Kościoła) oraz w zakresie kulturowym (świecka edukacja i idea świeckiego patriotyzmu narodowego). W kwestiach metafizycznych zajmował stanowisko najbliższe klasycznej, deistycznej myśli Oświecenia francuskiego<sup>171</sup>. Odwołania do Boga znajdują się w kilku jego tekstach. Autor twierdzi, że zdolności intelektualne są dane człowiekowi przez Boga. W związku z tym konieczne jest wspieranie i obrona wolności w świecie po to, aby uchronić owe zdolności umysłowe przed zmarnowaniem (co wiąże się także z aktywną działalnością społeczną człowieka w obronie swoich wolnościowych praw)<sup>172</sup>. W swoich refleksjach włoski sekularysta podkreśla również: „nie macie żadnego innego pana poza Bogiem w niebie i Narodem na ziemi”<sup>173</sup>. Mazzini wspiera zatem idee narodowe – najważniejsza jest dla niego sprawa narodu, związana z suwerennym i świeckim państwem.

Antyreligijnego wydźwięku nie ma tekst Mazziniego, w którym autor pisze: „wierzymy w jednego Boga, twórcę wszystkiego, co istnieje, żyjącą myśl absolutną, której promieniem jest nasz świat, a Wszechświat jej wcieleniem”<sup>174</sup>. Deistyczna postawa Mazziniego skłania go jednak do wspierania idei narodowej, a nie uniwersalistycznej. Wolności dane człowiekowi przez Boga wymagają obrony i czujności rewolucyjnej. Mazzini piętnuje zniewolenie kultury narodowej Włochów, a główną siłą reakcyjną, która ogranicza możliwości rozwojowe i wolnościowe narodu włoskiego, widzi w Państwie Kościelnym. W oczach tego karbonariusza Kościół nie wspierał tak ważnych dla myśli sekularnej koncepcji

<sup>169</sup> M. Żywczyński, *Historia powszechna...*, s. 241.

<sup>170</sup> T. Wituch, *Zjednoczenie Włoch*, ss. 100–102.

<sup>171</sup> Głębszą genezę dostrzega Guido de Ruggiero: „Giuseppe Mazzini jest słusznie uważany za założyciela włoskiej demokracji. Jego polityczne i religijno-mistyczne idee należą do tradycji Lammenaisa, Saint-Simona i Vineta, którzy stanowili wtórną gałąź Reformacji”. G. de Ruggiero, *The history of European liberalism*, Beacon Press, Boston 1959, s. 314 (tłum. własne). Trudno też nie dostrzec w poglądach Mazziniego śladów filozofii Machiavellego (któremu również zależało na sprawie narodowej ludu włoskiego).

<sup>172</sup> G. Mazzini, *O obowiązkach człowieka*, w: B. M. Sobolewscy, *Myśl polityczna XIX i XX wieku. Liberalizm*, PWN, Warszawa 1978, s. 489. Chodzi tu o takie prawa, jak: wolność myśli, wolność prasy, wolność do stowarzyszeń, wolność wyznaniowa i wolność osobista.

<sup>173</sup> Ibidem, s. 490.

<sup>174</sup> G. Mazzini, *Wiara i przyszłość*, w: B. M. Sobolewscy, *Myśl polityczna...*, s. 296.

oświeceniowo-narodowych. Powodowało to konflikt ideowy i instytucjonalny między nową postacią państwa włoskiego, na którą wpływ miał Mazzini, a tradycyjnym Państwem Kościelnym.

Innym intelektualistą włoskim żyjącym w tym okresie i ideowo wspierającym tendencje sekularne był Camillo Cavour. Podobnie jak Mazzini wspierał sprawę narodową i unifikacyjną społeczeństwa włoskiego. Był jednak mniej radykalny niż Mazzini, liczył się bardziej z tradycją, której nie da się tak prosto wyrugować, jak chcieliby rewolucjoniści. Nurtowały go problemy praktyczne i prawne władzy na szczeblu lokalnym, jak i centralnym<sup>175</sup>. W kwestiach dotyczących Kościoła, tak ważnych dla zjednoczonego państwa włoskiego, Cavour był w postulatach sekularnych bardziej wstrzemięźliwy od Mazziniego. Wprawdzie opowiadał się za likwidacją Państwa Kościelnego, w myśl zasady „wolny kościół w wolnym państwie”, czyli za sekularyzacją instytucjonalną, ale bez bezwzględnego podporządkowywania sobie Kościoła państwu na poziomie kulturowym. Cavour interesował się prądem liberalnego katolicyzmu, który był rozpowszechniony w latach 30. i 40. XIX wieku, szczególnie we Francji (ostatecznie jednak ten nurt częściowo zsekularyzowanego katolicyzmu został stłumiony przez Piusa IX<sup>176</sup>).

W swoich propozycjach sekularnych Cavour dążył zatem przede wszystkim do ułożenia stosunków państwa włoskiego z Kościołem, na zasadzie wzajemnego poszanowania i dualnego rozgraniczenia dwóch różnych sfer działalności. Ta postawa intelektualna Cavoura wynikała nie tylko z jego sympatii do liberalnych prądów katolicyzmu, ale również z realizmu politycznego. Nie można bowiem, jego zdaniem, w narodzie tak katolickim jak Włochy dążyć do eskalacji konfliktu państwa z Kościołem. Tak ujął to dyplomatycznie:

[...] zasady tej wolności powinny być wyraźnie sformułowane w naszym statucie i stanowić integralną część podstawowego aktu nowego Królestwa Italii. Ale najlepsza ich gwarancja spoczywa w charakterze, wręcz w przymiotach, narodu włoskiego. Jest to naród bezsprzecznie katolicki – od dawna pracował nad reformą władzy doczesnej, ale nigdy nad zniszczeniem władzy kościoła. Takie były poglądy naszych najśmielszych myślicieli wszystkich epok [...], wszyscy oni pragnęli reformy władzy, ale nikt nie chciał zniszczenia katolicyzmu<sup>177</sup>.

Stanowisko Cavoura<sup>178</sup> jest więc bardziej powściągliwe od radykalnego stanowiska Mazziniego. Z czterech wyróżnionych poziomów sekularyzacji

<sup>175</sup> Chodziło szczególnie o odnowienie tradycji municipalizmu, demokracji zdecentralizowanej i miejskiej. Zob. Z. Drozdowicz, *Liberalizm...*, s. 93.

<sup>176</sup> Jak zauważa Adam Ostrowski: „Poglądy francuskich katolików liberalnych, potępione zresztą przez papieża już w 1832 r., w encyklice *Mirari vos*, nie miały jednak we Włoszech wielu wyznawców i nie wywarły poważniejszego wpływu na treść katolicyzmu włoskiego”. A. Ostrowski, *Hrabia Kamil Cavour*, PIW, Warszawa 1972, s. 425.

<sup>177</sup> *Ibidem*, s. 434.

<sup>178</sup> Na temat wpływu Cavoura na zmiany społeczno-kulturowe we Włoszech. Zob. G. de Ruggiero, *The history of European...*, s. 311.

Mazzini był za wprowadzeniem sekularyzacji materialnej, instytucjonalnej i kulturowej, podczas gdy Cavour opowiadał się za sekularyzacją materialną oraz instytucjonalną.

Reakcja Kościoła katolickiego na propozycje włoskich karbonariuszy, wprowadzonych w praktyce społecznej w latach 60. XIX wieku (gdy stopniowo odbierano prowincje kościelne papieżowi), była defensywna. Następca Piusa IX, papież Leon XIII w encyklice *Dall'alto. O wojnie wydanej Kościołowi* skrytykował ataki na papieżstwo, Kościół i religię, antychrześcijański program rządzących Włochami oraz budzenie nienawiści do Kościoła.

Leon XII nie zgadzał się z koncepcjami Mazziniego i Cavoura, że wielkość narodu włoskiego znajduje się poza religią. Przeciwnie, napisał:

[...] ich wielkie tytuły do chwały i wielkości [tj. Włochów – J. I.], dzięki którym zajmowały one przez długi czas pierwsze miejsce wśród najbardziej wykształconych narodów, są nierozdzielnie związane z religią, która je wytworzyła lub zainspirowała, z pewnością zaś sprzyja im, wspomaga i przyczynia się do ich wzrostu<sup>179</sup>.

Jednak ani papież Leon XII, ani jego następcy nie byli w stanie powstrzymać dalszych procesów sekularyzacji oraz przemian narodowych we Włoszech.

Niektórzy myśliciele religijni dostrzegali pozytywne skutki procesu sekularyzacji dla Kościoła katolickiego. Hans Urs von Balthasar napisał:

[...] z historycznego „wąskiego gardła” [tj. ograniczeń polityczno-historycznych Kościoła – J. I.] wyprowadziły dwa, niepokrywające się w czasie, wyjścia. Pierwsze to szok rewolucji francuskiej, upokorzenia fizyczne i moralne papieżstwa za czasów Napoleona [...], a drugie ciasne wyjście to ucieczka Piusa IX do Gaety i definitywna likwidacja Państwa Kościelnego, przeciw której – jeszcze nawet po tej katastrofie – papieżstwo protestowało chorobliwym niemal *non possumus* [...]. Nadchodziła zupełnie nowa epoka<sup>180</sup>.

Paradoksalnie filozofia sekularna, która inspirując nowożytne procesy sekularyzacji, pozbawiła Kościół katolicki pozycji na poziomie materialnym i instytucjonalnym, zbudowała dla religii pewną przestrzeń do prób desekularyzacji w obszarze kulturowo-indywidualnym. Kościół bowiem, tracąc wpływy materialno-instytucjonalne, mógł się odtąd bardziej skupić na swojej misji wobec pojedynczych jednostek oraz na ponownych wysiłkach przywrócenia mocniejszej pozycji religii w kulturze europejskiej.

<sup>179</sup> Leon XIII, *Encyklika Dall'alto o wojnie wydanej Kościołowi*, Te Deum, Warszawa 2002, s. 16.

<sup>180</sup> H. U. von Balthasar, *Antyrymski resentyment. Papieżstwo a Kościół*, W drodze, Poznań 2004, s. 270.



## ROZDZIAŁ II

# PARADYGMAT WEBEROWSKI A MYŚL SEKULARNA<sup>1</sup>

### 1. Paradygmat Weberowski

Max Weber (1864–1920)<sup>2</sup> należy dziś do klasyków myśli społecznej. Twórczość autora jest wielowymiarowa. Choć powszechnie uważa się, że największy wkład Webera jest widoczny w socjologii, to zainteresowania autora są o wiele szersze. Jak zauważył Zdzisław Krasnodębski:

[...] czym była dla niego samego socjologia, jaką wagę do niej przykładał? Jedno [...] wydaje się nie budzić wątpliwości – na pewno nie była ona jedynym przedmiotem jego zainteresowania, nawet nie najistotniejszym<sup>3</sup>.

Jerzy Szacki stwierdził, że autora *Etyki protestanckiej* cechował wręcz antysocjologizm, gdyż nie interesowało go *explicite* społeczeństwo, lecz jednostki i ich działanie w kulturowym kontekście<sup>4</sup>. Badając twórczość Webera, trzeba więc mieć świadomość horyzontu interdyscyplinarnego, w jakim poruszał się ten uczyony. „Weberowski przełom” opierał się m.in. na badaniach komparatystycznych<sup>5</sup>, z szeroką dla filozofa społecznego panoramą ideowo-religijną. O jego umiejętnościach filozoficznych świadczy to, że nie interesowało go tylko

---

<sup>1</sup> Fragmenty niniejszego rozdziału były publikowane w: J. Iwanicki, *Geneza i etyka gospodarcza nowożytnego kapitalizmu*, „Przegląd Prawniczy, Ekonomiczny i Społeczny” 2/2012. „Paradygmat Weberowski” pisany wielką literą to zespół idei i badań opracowanych przez Maxa Webera, natomiast „paradygmat weberowski” pisany małą literą oznacza badania podjęte przez uczniów i następców Webera. W książce używam obu znaczeń tego paradygmatu.

<sup>2</sup> Obszerna biografia intelektualna M. Webera: J. Radkau, *Max Weber. A biography*, Polity Press, Cambridge 2009.

<sup>3</sup> Z. Krasnodębski, *Max Weber*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1999, s. 27.

<sup>4</sup> J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2002, s. 466.

<sup>5</sup> Z. Drozdowicz, *Weberowski przełom w badaniach religioznawczych*, „Przegląd Religioznawczy” 1 (223)/2007, ss. 9–11.

opisowe traktowanie nauki, lecz właśnie próby stosowania konceptualnych i nomologicznych prób ujmowania rzeczywistości społecznej<sup>6</sup>. Także jego koncepcja typów idealnych jest świadectwem filozoficzno-metodologicznych skłonności autora<sup>7</sup>. W niniejszej książce najważniejsze dla mnie są przemyślenia i badania Webera z zakresu religioznawstwa i myśli sekularnej. Stawiam tu bowiem tezę, że Weber zalicza się do filozofii sekularnej, stanowiąc ważne ogniwo rozwojowe w rozumieniu nowożytnych procesów sekularyzacji.

Weber w liście z 1909 r. o samym sobie napisał, że „pozbawiony jest zupełnie słuchu religijnego”. Dodaje jednocześnie, iż „nie oznacza to wcale jego antyreligijności czy nawet areligijności”<sup>8</sup>. Wypowiedzi Webera na temat religii najczęściej waloryzują jej istotny wkład w rozwój społeczeństw i kultur świata. Religia, zarówno na poziomie instytucjonalnym, jak i kulturowym, niemal w każdym historycznym społeczeństwie jest najważniejszym stymulatorem rozwoju (a czasami hamulcem). Od religii w tym ujęciu zależy to, jak ukształtuje się dane społeczeństwo w dłuższej perspektywie cywilizacyjnej.

Weber analizuje tezy i poglądy religijne nie pod kątem ich teologicznej prawdziwości, ale ich realnego wpływu na życie doczesne społeczeństwa, w tym gospodarki. Jak pisał: „pragniemy jedynie pokazać wpływ wywierany przez motywy religijne na współczesną »doczesną« kulturę [...]”<sup>9</sup>. Religia zatem warunkuje rozwój ekonomiczny, co jest jednym z przedmiotów zainteresowania badań Webera. Taka perspektywa naukowa nadaje tym badaniom specyficznie sekularny sens. Nie chodzi o to, jakie transcendentne i eschatologiczne możliwości oferuje swoim wyznawcom dana religia, lecz o to, jak wartości religijne wpływają na doczesne życie wyznawców i członków poszczególnych kościołów. Innymi słowy, sekularność postawy metodologicznej Webera przejawia się w jego postulatach badawczych: w badaniu wpływu idei religijnych na życie ekonomiczne, analizie związków między stratyfikacją społeczną a ideami religijnymi oraz ustaleniu wyróżniających się cech postreligijnej kultury zachodniej<sup>10</sup>.

Niemiecki uczoney, pomimo deklarowanego zainteresowania związkami między etyką gospodarczą a religią, wcale nie prezentował stanowiska materialistycznego wobec religii, co można zauważyć w jego stwierdzeniu, że „nieuzasadnione jest przekonanie, że religijne treści myślowe można wyedukować ekonomicznie”<sup>11</sup>. Stanowisko Webera jest dystynktywne i wyczulone na niuanse pojęciowe.

<sup>6</sup> A. Sica, *Weber, Irrationality, and Social Order*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles 1988, s. 118 i nn., za: Z. Drozdowicz, *Weberowski „model” badań historycznych*, „Nauka” 3/2009, s. 119.

<sup>7</sup> Por. R. E. Rogers, *Max Weber’s ideal type theory*, Philosophical Library, New York 1969.

<sup>8</sup> Marianne Weber, *Max Weber. Ein Lebensbild*, Mohr, Tübingen 1929, s. 339.

<sup>9</sup> M. Weber, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, Test, Lublin 1994, s. 75.

<sup>10</sup> R. Bendix, *Max Weber. Portret uczonego*, PWN, Warszawa 1975, s. 231.

<sup>11</sup> Z. Drozdowicz, *Weberowski przełom...*, s. 4.

Autora cechuje swoisty neutralizm aksjologiczny. Jest to umiejętność badawcza polegająca na odróżnianiu „odniesienia do wartości” od „wartościowania”, czyli normatywnego sądu wartościującego. O ile odnoszenie się do wartości religijnych jest konieczne w każdej pracy religioznawczej, o tyle niewłaściwe jest pozanaukowe ocenianie tych wartości<sup>12</sup>. Jak pisał autor:

[...] warunkiem „obiektywności” poznania społeczno-naukowego jest, aby to, co empirycznie dane, odnosiło się zawsze do idei wartości. Idee wartości są bowiem tym, co nadaje empirycznej rzeczywistości wartość poznawczą i obdarza ją znaczeniem<sup>13</sup>.

Weber swój neutralizm aksjologiczny odnosił nie tylko do religii. Twierdził, że abstrakcyjne koncepty w postaci typów idealnych<sup>14</sup> mogą dotyczyć każdego zjawiska kulturowego, nie tylko religijnego. Należy konsekwentnie, odnosząc się do określonych wartości, odmówić wydawania oceny wartościującej, bowiem „»typ idealny« w naszym sensie jest czymś całkowicie indyferentnym w stosunku do wartościującej oceny”<sup>15</sup>. To wyzbycie się wartościowania względem zjawiska religii jest nowym etapem w rozwoju myśli sekularnej. Wcześniej myśliciele tego nurtu albo akceptowali aksjologicznie religię, lecz modyfikowali jej instytucjonalny wymiar, albo odnosili się do religii instrumentalnie.

Weber pogłębia analizę religii i towarzyszących jej procesów sekularyzacji, wystrzegając neutralność badawczą<sup>16</sup>. Charakterystyczny jest taki przykład tej

<sup>12</sup> Z. Krasnodębski, *Max Weber*, s. 38.

<sup>13</sup> M. Weber, „Obiektywność” poznania społeczno-naukowego i społeczno-politycznego, w: M. Weber *Racjonalność, władza, odczarowanie*, wybór M. Holona, Wyd. Poznańskie, Poznań 2011, s. 190.

<sup>14</sup> „[...] socjologia musi tworzyć »czyste« (»idealne«) typy tworów o takim charakterze, odznaczające się konsekwentną spójnością możliwie doskonałej adekwatności z punktu widzenia sensu, ale właśnie z tego względu, w tej absolutnie idealnej, czystej formie, występujące w rzeczywistości równie rzadko jak jakaś reakcja fizyczna wyliczona przy założeniu absolutnej próżni”. M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2002, s. 16.

<sup>15</sup> M. Weber, „Obiektywność” poznania..., s. 178. W innym miejscu Weber podkreślił również, że: „»wolność od wartościowania« [...] jest warunkiem wstępnym wszelkich ściśle naukowych badań [...]”. M. Weber, „Wolność od wartościowania” – jej sens w naukach socjologicznych i ekonomicznych, w: idem, *Racjonalność...*, s. 237.

<sup>16</sup> Nie oznacza to jednak, że Weber był przeciwko wartościowaniu w ogóle. Jak pisze Kamil M. Kaczmarek: „Postulat Webera można sprowadzić w skrócie do dwóch dyrektyw czy też, jak się sam wyraża, przykazań bezstronności naukowej: w każdym momencie czytelnik, a przede wszystkim sam autor ma zdawać sobie sprawę, po pierwsze, gdzie przestaje wypowiadać się myślący badacz, a gdzie zaczyna chcący czegoś człowiek; po drugie, jakie są kryteria, za pomocą których ocenia on rzeczywistość. Ostrze krytyki autora skierowane jest więc nie tyle przeciw wartościowaniu, ile przeciw mieszaniu naukowego rozważania faktów i refleksji wartościujących”. K. M. Kaczmarek, *Wolność od wartościowania*, <http://socrel.edu.pl/?menu=wertfreiheit> [7.07.2014]. Stanisław Andreski również zwraca uwagę na zasadę niewartościowania: „Jego paradygmat [Maxa Webera – J. I.] niewartościowania można uważać przede wszystkim za metodologiczną i semantyczną zasadę klasyfikowania twierdzeń, zgodnie z którą za naukowe

neutralności: „ani słowem nie wypowiadamy się, która z prezentowanych tu kultur ma wyższą wartość”<sup>17</sup>.

Istotną częścią wstępnych założeń Webera i jego inklinacji metodologicznych jest historyzm. Oznacza to m.in., że autor jest zainteresowany badaniem zjawisk w ich historycznej zmienności, w szerokiej panoramie kulturowej. Inklinacja do historyzmu nie była bynajmniej związana z podejściem czysto opisowym, lecz wysoce konceptualnym. Weber nie dążył do ograniczonej rekonstrukcji procesów historycznych, ale do różnych generalizacji i idealizacji. Ważna w budowaniu tych konceptualizacji jest postkartezjańska metoda dążenia do opisanego pojęć za pomocą jasności i oczywistości oraz logicznego wynikania<sup>18</sup>. Twierdzą, że filozofia sekularna jest również pewnym konstruktem pojęciowym, wyidealizowaną propozycją realnych postaw myślowych i intelektualnych, jakie zachodziły równoległe do procesów sekularyzacji. Uogólnione rozumienie myśli sekularnej pozwala jednak odtworzyć, jakie uzasadnienie intelektualne miały procesy sekularyzacji oraz jak myśl sekularna inspirowała, a później rozumiała te procesy.

## 2. Procesy sekularyzacji a myśl sekularna w nowożytnej kulturze europejskiej

W swoich pracach Weber rzadko używa terminu „sekularyzacja”<sup>19</sup>. Nie znaczy to, że termin ten nie pojawia się w ogóle w jego rozważaniach. W jednym z fragmentów pisze np. o zarzucie sekularyzacji w odniesieniu do katolickiej krytyki protestantyzmu<sup>20</sup>. W innym miejscu zwraca uwagę na sekularyzujący wpływ bogactwa w kontekście rozwoju życia zakonnego<sup>21</sup>.

---

uznajemy tylko twierdzenia etycznie neutralne i wolne od jakichkolwiek wartościujących zaleceń praktycznych”. S. Andreski, *Maxa Webera olśnienia i pomyłki*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 1992, s. 32.

<sup>17</sup> M. Weber, *Etyka protestancka...*, s. 16.

<sup>18</sup> Z. Drozdowicz, *O racjonalności w religii i religijności (raz jeszcze)*, Wyd. Naukowe UAM, Poznań 2010, ss. 33–36.

<sup>19</sup> W rozdziale tym stawiam tezę, że Weber jest nie tylko jednym z uczestników kierunku myśli sekularnej, ale także antycypuje współczesną teorię sekularyzacji. Tezę tę omawiają również inni badacze. Zob. K. Zielińska, *Karol Marks, Emil Durkheim i Max Weber – prekursorzy podejścia sekularyzacyjnego?*, „Socjologia religii. Sekularyzacja jako wyzwanie dla religii i Kościoła. Mity i rzeczywistość” 2006, t. 4, s. 35.

<sup>20</sup> M. Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, Area Verlag, Erfstadt 2007, s. 30.

<sup>21</sup> Ibidem, s. 153. W oryginale termin „sekularyzacja” pojawia się jeszcze na s. 177. Zbigniew Drozdowicz tak pisze na temat sekularyzacji u Webera: „wprawdzie uczonej ten pojęciem sekularyzacji posługiwał się rzadko, to jednak często mówił o odczarowywaniu świata; a jest to – w moim przekonaniu – określenie jeśli nie równoznaczne, to bliskoznaczne sekularyzacji. Oczywiście zanim dokonano się odczarowanie świata, musiało dojść do jego zaczarowywania”.

Termin „sekularyzacja” pojawia się jednak tylko trzykrotnie w *Etyce protestanckiej* i jest najwyraźniej dla Webera za wąski w stosunku do znacznie szerszego terminu „racjonalność”. Racjonalność to niełatwo do zdefiniowania termin w jego dorobku. Autor używa pojęcia racjonalności w różnych kontekstach, nie zawsze spójnych<sup>22</sup>. Można uchwycić następujące czynniki Weberowskiej racjonalizacji religii: eliminację religii, systematyzację treści, jedność stosunku do Boga i świata oraz etyczne odniesienie religii do świata doczesnego<sup>23</sup>.

Procesom racjonalizacji towarzyszą procesy sekularyzacji, a w pewnych momentach historycznych są one ze sobą zbieżne<sup>24</sup>. Racjonalizacja oznacza często zeświecczenie religii<sup>25</sup> na przywołanych we Wstępie do tej książki poziomach sekularyzacji: (1) materialnym (konfiskata ekonomicznych dóbr duchownych<sup>26</sup> dla narodowego państwa), (2) indywidualnym (jednostka przeżywa świat mniej magicznie, a bardziej racjonalnie), (3) instytucjonalnym (struktura społeczna danej religii staje się bardziej uporządkowana i podobna do struktur świeckich państw narodowych) oraz (4) kulturowym (doktryna i treść danej religii stają się bardziej uporządkowane, usystematyzowane i zunifikowane, a przede wszystkim odniesione do życia doczesnego)<sup>27</sup>. Racjonalizacja może poprzedzać sekularyzację w „słabej” postaci – nieoznaczającej zaniku religii, ale pewne osłabienie

---

Z. Drozdowicz, *Společne następstwa racjonalizacji religii*, Wyd. Naukowe WNS UAM, Poznań 2011, s. 125–126.

<sup>22</sup> Z. Drozdowicz, *Weberowski „model”...*, s. 122.

<sup>23</sup> M. Weber, *Etyka gospodarcza religii światowych*, Nomos, Kraków 2006, s. 183; Z. Krasnodębski, *Max Weber*, s. 72; R. Bendix, *Max Weber...*, s. 84.

<sup>24</sup> Podzielam następującą uwagę: „w ten sposób mamy wpisane w ogólne ramy kultury Zachodu nie tylko procesy racjonalizacji, ale ściśle wiążące się z nimi procesy sekularyzacji (odczarowywania świata) oraz wskazanie ich głównych sił sprawczych; są to oczywiście działania społeczne tych wszystkich, którzy są aktywnymi uczestnikami życia społecznego”. Z. Drozdowicz, *Sekularyzacja jako proces racjonalizacji życia społecznego*, „Przegląd Religioznawczy” 2(236)/2010, s. 6.

<sup>25</sup> Pojawia się tu dodatkowa trudność, gdyż Weber nie zdefiniował jednoznacznie samego pojęcia religii. Pisał: „nie zajmujemy się tu wcale »istotą« religii, lecz warunkami i oddziaływaniami swoistego rodzaju działania wspólnotowego, którego zrozumienie także tu możliwe jest jedynie dzięki odwołaniu się do subiektywnych przeżyć, przedstawień, celów jednostek – do »sensu« [...]”. M. Weber, *Gospodarka...*, s. 318.

<sup>26</sup> Przykładem jest sekularyzacja Prus Księżęcych z 1525 r. Likwidacja części dóbr kościelnych doprowadziła do nowej stymulacji życia religijnego w wasalnym państwie Rzeczypospolitej Obojga Narodów. Jak zauważa badacz: „W roku 1525 nastąpiła sekularyzacja państwa Zakonu Krzyżackiego w Prusach. Nie oznaczała to jednak laicyzacji kraju. Wręcz odwrotnie, podjęto działania na rzecz pogłębienia życia religijnego, choć już w duchu reformacji wittenberskiej poprzez udostępnienie wiernym w ich języku ojczystym przede wszystkim Biblii, ale także katechizmu, Ordynacji Kościelnej (Agendy) czy kancjonału”. J. Małek, *Początki protestantyzmu w Prusach Księżęcych*, w: J. Wiśniewski (red.), *Laicyzacja i sekularyzacja społeczeństwa nowożytnego (XVI–XVIII w.)*, Wyd. Wyższego Seminarium Duchownego Metropolii Warmińskiej „Hosianum”, Olsztyn 2008, s. 16.

<sup>27</sup> Powyższa typologia jest moim rozróżnieniem, nie Webera.

jej pozycji prowadzące do transformacji religii na którymś z wymienionych poziomów. Procesy racjonalizacji, utożsamiane tu z procesami sekularyzacji, nie muszą występować równolegle w poszczególnych dziedzinach życia<sup>28</sup>.

Wokół kategorii racjonalności powstaje zasadnicza trudność. Jak pisze Zbigniew Drozdowicz:

Problem z weberowskimi „racjonalnościami” i „racjonalizacjami” nie tylko w tym, że nadaje on tym pojęciom istotnie różniące się znaczenia, a nawet nie tylko w tym, że z tych znaczeń nie sposób jest ułożyć uporządkowanej logicznie całości, ale także w tym, że raz traktuje je opisowo, innym razem normatywnie i przypisuje im status takich typów idealnych, które albo wyrażają ogólne tendencje, ogólne zasady, generalne motywy czy generalne intencje, albo też – w ujęciu normatywnym – zachęcają do podjęcia określonego typu działań. Wszystko to sprawia, że Weberowskie ujęcie tego, co w życiu społecznym „racjonalne” i to, co „irracjonalne” znajduje się w skomplikowanym związku jednoczesnego dopełniania się i wykluczania [...]<sup>29</sup>.

W niniejszej książce interpretuję racjonalizację (ze szczególnym uwzględnieniem kategorii „odczarowania”) jako proces równoległy i zbliżony do procesu sekularyzacji.

W kontekście problemu racjonalizacji kultury zachodniej dla Webera szczególnie interesujący był problem kapitalizmu jako ustroju społeczno-ekonomicznego, charakterystycznego dla epoki nowożytnej. Studia nad kapitalizmem i gospodarką koncentrowały uwagę badawczą niemieckiego uczonego, ale nie były to studia wycinkowe, lecz komparatystyczne. Weber dostrzegał w religii ważną rolę inspirującą w rozwoju europejskiego życia społecznego, a co za tym idzie – nowożytnego kapitalizmu.

Ruchy religijne, które jego zdaniem szczególnie przyczyniły się do rozwoju podstaw kapitalizmu, to różne wyznania protestanckie, które powstały w okresie Reformacji w XVI wieku, a później podczas Drugiej Reformacji w XVII wieku<sup>30</sup>. Do głównych odłamów ówczesnych kościołów reformacyjnych Weber zaliczał: kalwinizm, petyzm, metodyzm, nowochrześciców (zwinglianistów i armianistów) oraz późniejszy baptyzm<sup>31</sup>.

Kościół te łączy wspólny motyw ascetyczny. Wydawałoby się, że nie jest to wątek nowy: asceza przecież od samego początku leży u podstaw rozwoju chrześcijaństwa, a dystans do dóbr ziemskich wyrażał się w rozwoju różnego rodzaju duchowości zakonnej i monastycznej. Historia późnej starożytności oraz

<sup>28</sup> „[...] rozwój racjonalnego myślenia nie był wcale zjawiskiem przebiegającym równolegle w poszczególnych dziedzinach życia”. M. Weber, *Etyka protestancka...*, s. 57.

<sup>29</sup> Z. Drozdowicz, *O racjonalności w religii i religijności (raz jeszcze)*, s. 57.

<sup>30</sup> Szczegółową analizę XVII-wiecznej Drugiej Reformacji przeprowadził L. Kołakowski. Zob. L. Kołakowski, *Świadomość religijna i więź kościelna*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2009.

<sup>31</sup> M. Weber, *Etyka protestancka...*, s. 67. Część tych kościołów jest aktywna do dziś, np. w Wielkiej Brytanii metodyści, prezbiterianie, baptyści, kongregacjoniści i inni. Zob. J. D. Gay, *The geography of religion in England*, Duckworth, London 1971, ss. 118–165.

całego średniowiecza jest wypełniona świadectwami działalności klasztorów i wspólnot mnichów, które pielęgnowały ideały ascetyczne.

Według Webera w nowożytności, która rozpoczęła się od impulsu reformacyjnego, nastąpiło istotne przekształcenie ideału ascezy w bardziej sekularną i doczesną postać. Wcześniej asceza była cnotą ograniczoną do wąskiego grona zakonników, zaś życie ówczesnych społeczeństw feudalnych biegło innym torem. Nie gromadzono wielkich dóbr ani nie czyniono dużych oszczędności. Działy zakony żebracze, a doktryna świętego Tomasza z Akwinu chociaż doceniała etos pracy, to jednak nie widziała potrzeby pracy ponad zapewnienie sobie podstawowego utrzymania<sup>32</sup>. Permanentne problemy średniowiecznych władców z utrzymaniem w ryzach królewskiego budżetu oraz zadłużanie się suwerenów było jednym z czynników sprawiających, że rozwój gospodarki feudalnej miał charakter powolny i stosunkowo mało wydajny. Nie zakładano bowiem, że wartości ascetyczne – dziś w swej zsekularyzowanej postaci znane przede wszystkim jako cnota oszczędzania – można zastosować także w życiu codziennym, a nie tylko za murami wspólnot eremickich.

Tymczasem w XVI wieku pojawił się nowy ideał „ascezy wewnątrzświatowej”. Jest to etyczno-religijne przewartościowanie, które kieruje ascezę w stronę świata i życia codziennego. Protestanci likwidowali klasztory jako miejsca ich zdaniem bezużyteczne społecznie (co było jednym z przejawów sekularyzacji materialnej). Krzewili zwłaszcza etos pracy oraz cnotę cierpliwości i metodyczności w dążeniu do celu. Zgodnie z kalwinistycznym dogmatem o predestynacji ludzie dzielą się na z góry zbawionych i potępionych<sup>33</sup>. Świadectwem przynależenia do zbawionych w teologii kalwinistycznej mogło być to, jakie owoce swojej pracy uzyskuje pobożny wyznawca ewangelicki. Reformator Jan Kalwin<sup>34</sup> twierdził, że wiara musi się realizować w obiektywnym działaniu.

<sup>32</sup> J. Le Goff, *Sakiewka i życie. Gospodarka i religia w średniowieczu*, Marabut, Gdańsk 1995, s. 35. Nie oznacza to, że Weber nie doceniał roli chrześcijańskich zakonów przed rozwojem nowożytnej Reformacji. Pisał: „chrześcijańska asceza zawierała w sobie – zarówno jeśli chodzi o jej formy zewnętrzne, jak i sens – bardzo różne elementy. Na Zachodzie miała jednak w swych formach najwyższych – już w średniowieczu, a niekiedy i w starożytności – charakter racjonalny. Historyczne znaczenie klasztorowego sposobu życia na Zachodzie, w przeciwieństwie do mnichów orientalnych [...], na tym właśnie się opiera. Charakter ten obecny był już w regule świętego Benedykta, bardziej jeszcze w Cluny i u cystersów, a wreszcie u jezuitów, wyemancypowany już od kategorię umartwiania się i bezplanowej ucieczki przed światem. Stał się systematyczną, przemyślaną metodą racjonalnego życia. Celem było przewyciężenie *status naturae*, uwolnienie człowieka od władzy irracjonalnych popędów i podporządkowania supremacji planowej woli, poddanie własnych działań samokontroli i rozważaniu ich etycznego znaczenia”. M. Weber, *Etyka protestancka...*, s. 105.

<sup>33</sup> J. Barbalet, *Weber, Passion and Profits: „The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism” in Context*, Cambridge University Press, Cambridge 2008, s. 54.

<sup>34</sup> Kalwinowi Weber przypisuje większe znaczenie w rozwoju kapitalizmu niż Lutrowi. Ten drugi nie doprowadził do pełnego odmagicznienia świata, gdyż luteranizm, podobnie jak katolicyzm, nadal zachowywał niektóre sakramenty. Ponadto luteranizm nie wpływał tak silnie na

Kalwinizm był bowiem aktywniejszą społecznie religią niż luteranizm, który miał nastawienie bardziej zachowawcze<sup>35</sup>.

W krajach z dominacją wpływów kultury protestanckiej istniało przyzwolenie na pracowite bogacenie się – człowiek bogaty, według tej myśli, jest obdarzony łaską Bożą (*Gloriam Deum*). Myśl tę wzmacniano argumentacją biblijną – przypowieścią o mnożeniu talentów<sup>36</sup>. Tak przeorientowana, nowożytna etyka religijna jest, zgodnie z paradygmatem Weberowskim, zrjonalizowaną i rozwiniętą postacią wcześniejszych etyk religijnych. Jednym z efektów tych zmian był dalszy proces racjonalizacji oraz towarzyszący mu proces sekularyzacji – nie tylko w aspekcie zarówno materialnym (likwidacja dóbr kościelno-klasztornych), ale przede wszystkim w znaczeniu indywidualnym.

Przyzwoleniu na bogacenie się towarzyszył pogląd, że nagromadzonych dóbr nie wolno konsumować ani wydawać na codzienne przyjemności. Stąd wynikała m.in. pewna kulturowa surowość krajów północnej Europy, które tworzyły mniej zbytkowną sztukę sakralną aniżeli kraje południa. Według Webera te wyżej wymienione czynniki, stworzone przez nowe ruchy religijne nowożytności, jak idea ascezy wewnątrzświatowej, etos pracy, cnota oszczędzania, stoją u podstaw rozwoju zachodniego kapitalizmu w jego już zeświecczonej i współczesnej postaci.

Zsekularyzowany kapitalizm nie mógłby się narodzić, gdyby nie systematyczna i cierpliwa kumulacja dóbr<sup>37</sup> i pieniądza. Jak pisze Weber:

[...] zatem asceza protestancka [...] działała całym swoim impetem przeciwko niefrasobliwemu korzystaniu z majątku i ograniczała konsumpcję – zwłaszcza dóbr luksusowych. Walka przeciwko przyjemnościom cielesnym i trzymaniu się dóbr materialnych nie była [...] walką z racjonalnym zarobkowaniem, lecz z nieracjonalnym korzystaniem z majątku. Pogląd ten nie narzucał więc umartwiania się, lecz tylko ponoszenie kosztów na rzeczy konieczne i praktycznie użyteczne<sup>38</sup>.

Tak rozumiana asceza była, zdaniem Webera, charakterystyczna tylko dla purytańskiego kalwinizmu, w innych wyznaniach pojawiała się tylko w postaci klasycznej, a nie „wewnątrzświatowej”.

życie ekonomiczne, jak nurty kalwinistyczne. Jak ujął to autor: „o ile Reformacja bez osobistego religijnego wpływu Lutra jest niewyobrażalna (wpływ jego osobowości pozostał trwały), o tyle bez kalwinizmu dzieło to nie miałoby kontynuacji”. M. Weber, *Etyka protestancka...*, s. 72.

<sup>35</sup> R. H. Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism*, w: R. W. Green (red.), *Protestantism and capitalism: The Weber thesis and its critics*, D. C. Heath and Company, Boston 1959, s. 41.

<sup>36</sup> „Każdemu bowiem, kto ma, będzie dodane, tak że nadmiar mieć będzie. Temu zaś, kto nie ma, zabiorą nawet to, co ma. A sługę nieużytecznego wyrzucicie na zewnątrz – w ciemności! Tam będzie płacz i zgrzytanie zębów”. Ewangelia według św. Mateusza, 25,29–30, Biblia Tysiąclecia, Pallotinum, Poznań 1991.

<sup>37</sup> Na czynnik akumulacji dóbr jako istotny dla rozwoju kapitalizmu zwrócił też uwagę Jerzy Topolski. Por. J. Topolski, *Narodziny kapitalizmu w Europie XIV–XVII wieku*, PWN, Warszawa 1965, ss. 25–35.

<sup>38</sup> M. Weber, *Etyka protestancka...*, ss. 123–124.

Praca była zatem traktowana we wczesnym (jeszcze religijnym) kapitalizmie nie jako środek do celu – zysku, lecz jako cel sam w sobie. Należało sumiennie wykonywać swój zawód, traktowany jako powołanie. Jednocześnie pomnażanie wyników pracy w postaci zysku stanowiło ważne świadectwo (lecz nie cel) wyników zaangażowania jednostki w życie społeczne. Weber tak to ujął:

[...] konieczne jest [...] nie tylko rozwinięte poczucie odpowiedzialności, lecz w ogóle sposób myślenia, w którym przynajmniej podczas wykonywania pracy nie chodzi o to, by przy maksimum wygody i minimum wysiłku osiągnąć oczekiwany zarobek, lecz by pracować tak, jakby praca, „zawód”, były celem samym w sobie<sup>39</sup>.

Praca oznaczała zatem integralne przekształcenie „życia duchowego” jednostki w rozumieniu ascetycznym. Z czasem, gdy procesy sekularyzacji zaczęły postępować, zapomniany został ten pierwotny ideał życia duchowego, ale to miejsce zajęła świecka etyka pracy.

Szczególnym grzechem tej jeszcze religijnej, a jednocześnie wczesnokapitalistycznej i sekularyzującej się etyki, było lenistwo i marnowanie czasu. Człowiek, który nie przeznaczają odpowiedniej (a więc znaczącej) części swego czasu na pracę, jest niegodny łaski Bożej. Dozwolone i wskazane jest mnożenie dóbr, lecz naganne jest ich konsumowanie, gdyż wyzwala to gnuśność i rozpustę. Nadwyżkę kapitału należy przekazać na kolejne rozmnożenie bogactwa, ku chwale Bożej. Takie przeobrażenia kulturowe powodują, że zmieniała się również struktura ówczesnego społeczeństwa. Spadł prestiż „próżniaczych” profesji, takich jak: intelektualiści, artyści czy przywódcy religijni lub wojskowi<sup>40</sup>. Wzrósł natomiast zdecydowanie szacunek dla przedsiębiorców i kupców, którzy mieli szansę w poreformacyjnej rzeczywistości udowodnić, iż to oni właśnie należą do wybranych i obdarzonych łaską Bożą. Dynamiczny rozwój północnych krajów Europy, objętych tymi nowymi religijnymi wartościami etycznymi, jak Niderlandy, Anglia, północne Niemcy, świadczy o tym, że powyższe tezy bronią się na gruncie nauk społecznych i historycznych. Najistotniejsze dla niniejszej książki jest to, że ruch purytański w rezultacie swego programu, ubocznie nastawionego na doczesność, przyspieszył procesy sekularyzacji<sup>41</sup>.

Pojawia się pytanie: Czy na pewno geneza racjonalnego i zsekularyzowanego kapitalizmu tkwi dopiero w czasach nowożytnej Reformacji? Klasa przedsiębiorców, kupców i mieszczan zajmujących się handlem istniała przecież także

<sup>39</sup> Ibidem, s. 43.

<sup>40</sup> Por. M. Grondono, *Kulturowa typologia rozwoju gospodarczego*, w: L. E. Harrison, S. P. Huntington (red.), *Kultura ma znaczenie. Jak wartości wpływają na rozwój społeczeństw*, Zysk i S-ka, Poznań 2003.

<sup>41</sup> Można wyróżnić trzy elementy „programu religijnego purytanizmu”: (1) poczucie niesłychanego osamotnienia jednostki ludzkiej (co zmusza do samotnego pokonywania drogi i zdania się na własne siły); (2) negatywny stosunek do wszelkich zmysłowo-uczuciowych elementów w kulturze i religijności; (3) wiara w to, że „Bóg pragnie społecznych osiągnięć chrześcijanina”. Z. Drozdowicz, *O racjonalności w religii i religijności (raz jeszcze)*, s. 45.

w wiekach średnich oraz w całej starożytności. Max Weber analizował również wartości sprzyjające działaniom gospodarczym we wcześniejszych kulturach, a także w innych cywilizacjach.

Najbliżej typu idealnego kapitalizmu znajdował się przed Reformacją judaizm. Starożytni Żydzi, zdaniem Webera, posiadali wysoce zracjonalizowany typ religii, który sprzyjał rozwojowi mentalności prekapitalistycznej. Jednak był to jeszcze niedojrzały „kapitalizm awanturniczy”. Starano się bowiem osiągnąć szybki zysk, nieuwzględniający potrzeb drugiej strony transakcji. W wartościach tej etyki gospodarczej nie zakładano długofalowego rozwoju gospodarki ani nie przejmowano się rentownością działań w przyszłości<sup>42</sup>.

W średniowieczu natomiast potępiano działalność lichwiarzy i systemu pożyczek, tworzonego przede wszystkim przez Żydów, którzy zachowali po upadku starożytnego Izraela tożsamość w rozproszonej diasporze oraz rozwinięli umiejętności ekonomiczne. Z perspektywy średniowiecznej aksjologii, proponowanej przede wszystkim przez katolickich duchownych i uczonych, uważano, że pieniądź jest z natury bezpłodny i nie może się rozmnażać, bo byłoby to przeciwne naturze boskiej. Lichwiarze byli uważani przez Kościół za „złodziei czasu”. Jak zauważa francuski mediewista Jacques Le Goff:

[...] lichwiarz nie sprzedaje dłużnikowi niczego, co by było jego własnością, sprzedaje tylko czas, który należy do Boga. Nie może więc ciągnąć zysku ze sprzedaży cudzej rzeczy<sup>43</sup>.

Nowożytny przełom aksjologiczny doprowadził do położenia podwalin pod system kapitalistyczny. Stało się tak niejako wbrew pierwotnym intencjom wspólnot protestanckich. Poszczególni liderzy reformacyjni byli bowiem przede wszystkim zainteresowani zbawieniem członków swoich kościołów. Interesowało ich głównie odniesienie działań ludzkich do rzeczywistości boskiej. Jednak ta ekonomia zbawienia, według Webera, przyniosła uboczne skutki w postaci stymulacji rozwoju gospodarki, dzięki stałej kumulacji dóbr materialnych. Jeszcze dalszym i widocznym skutkiem tego zwrotu stały się procesy sekularyzacji w nowożytnej kulturze europejskiej.

Inną postawą etyczną, która sprzyjała rozwojowi kapitalizmu nowożytnego, było położenie nacisku na racjonalność i przewidywalność jednostki. Wbrew bowiem stereotypowym wyobrażeniom, obecnym także we współczesnym odbiorze społecznym (nie bez wpływu późniejszej krytyki marksistowskiej<sup>44</sup>),

<sup>42</sup> M. Weber, *Racjonalność...*, s. 51.

<sup>43</sup> J. Le Goff, *Sakiewka i życie...*, s. 49.

<sup>44</sup> Był to jeden z głównych argumentów marksistowskiej krytyki kapitalizmu. „Marks wierzył [...] że kapitalizm doprowadzi sam siebie do zagłady w wyniku swoich sprzeczności – głównie związanych z koncentracją kapitału i zubożeniem klasy robotniczej [...], Róża Luksemburg [...] usiłowała udowodnić, że na mocy samej swojej natury system kapitalistyczny może funkcjonować

kapitalizm nie ma polegać na ślepym pędzie do zysku. Przeciwnie, kapitalizm oparty na swoich źródłowych wartościach i odpowiedniej etyce gospodarczej, musi polegać na czymś zupełnie przeciwnym. Weber tak ujął tę myśl:

Pęd do posiadania”, „pogoń za zyskiem”, za pieniądzem, za dużym pieniądzem nie mają, jako takie, nic wspólnego z kapitalizmem. Tego rodzaju skłonności mieli i mają kelnerzy, lekarze, woźnice, aktorzy, kokoty, skorumpowani urzędnicy, żołnierze, bandyci, krzyżowcy, gracze, żebracy – można powiedzieć: *all sorts and conditions of men* – w każdej epoce [...]. Niepohamowana żądza posiadania nie jest w żadnym wypadku równoznaczna z kapitalizmem, a tym bardziej – z jego „duchem”. Kapitalizm może być prawie identyczny z ujarzmieniem, a co najmniej racjonalnym utemperowaniem tego irracjonalnego popędu<sup>45</sup>.

Racjonalność była więc niezwykle ważną cechą nowożytnego aksjologii i etyki, która pozwoliła przyspieszyć rozwój kapitalizmu. Sumiennie wykonywane zadania inwestycyjne, połączone ze zmysłem przedsiębiorczym, racjonalną przewidywalnością i planistyką oraz szacunkiem dla kooperanta<sup>46</sup> pozwoliły na stworzenie nowego systemu stosunków społecznych, który rozwijał się w Europie Zachodniej od XVI wieku (a w Ameryce Północnej od XVIII wieku). Paradoxem tej historii jest to, że wspólnoty protestanckie, które zainicjowały kapitalizm, wcale nie planowały wspierać rozwoju gospodarki. Kumulacja dóbr materialnych wytwarzanych przez wyznawców ewangelikalizmu stała się tu raczej efektem ubocznym celów religijnych. Ostatecznie zatem asceza wewnątrzświatowa uległa sekularyzacji, gdyż pierwotny, religijny cel przekształcania świata uległ zapomnieniu. Jak konstatuje autor: „idea obowiązku zawodowego krąży wśród nas jako duch niegdyś religijnych treści”<sup>47</sup>. Rzadko kiedy cele i intencje jednostek pokrywają się więc z efektami ich działań w społeczeństwie. W tym przypadku idee religijnego ruchu reformacyjnego uległy prawie całkowitemu zeświecczeniu kulturowemu.

---

tylko tak długo, dopóki ma do dyspozycji rynek niekapitalistyczny (wewnętrzny lub zagraniczny), ponieważ zaś na mocy równie przyrodzonej konieczności rujnuje niekapitalistyczne otoczenie, tedy stwarza sam warunki swej nieuchronnej ekonomicznej zagłady; hipotetyczny »czysty kapitalizm« w skali światowej jest niemożliwy; gdyby rozwój gospodarki kapitalistycznej osiągnął to stadium, kapitalizm przestałby istnieć”. L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu*, t. 2, Zysk i S-ka, Poznań 2000, s. 82. W rozumieniu Webera taki kapitalizm, jak opisywali to marksiści, nie był kapitalizmem racjonalnym, lecz „awanturczym”. Sam Weber pozostawał w polemice z marksizmem, choć poszczególne elementy dzieł Marksa cenil. Zob. K. Löwith, *Max Weber and Karl Marx*, s. 100, za: T. Ekstrand, *Max Weber in a theological perspective*, Peeters, Leuven – Paris – Sterling 2000, s. 32.

<sup>45</sup> M. Weber, *Racjonalność...*, ss. 51–52.

<sup>46</sup> M. Weber, *Gospodarka...*, s. 50.

<sup>47</sup> M. Weber, *Etyka protestancka...*, s. 191.

### 3. „Odczarowanie” – główna kategoria sekularna w paradygmacie Weberowskim

Podstawową i najważniejszą kategorią w myśli sekularnej Maxa Webera jest „odczarowanie świata” (niem. *Entzauberung der Welt*). Tej koncepcji autor nie poświęcił żadnej głównej pracy, gdyż jest to sformułowanie, które pojawia się na kartach prawie wszystkich dzieł niemieckiego uczonego. W najogólniejszym znaczeniu „odczarowanie świata” oznacza wszelkie przejawy okcydentalnego procesu racjonalizacji i intelektualizacji<sup>48</sup>. Tak rozumiane „racjonalne odczarowanie” podlega różnym interpretacjom.

W aspekcie indywidualnym sekularyzacja oznacza zredukowanie religijnego sensu świata w świecie wartości jednostki. Wówczas dla jednostki nie mają już mocy usensowniającej religijne sądy, próbujące wyjaśniać rzeczywistość w kategoriach transcendentnych<sup>49</sup>. Weber stwierdza:

[...] los naszej epoki, z właściwą jej racjonalizacją i intelektualizacją, a przede wszystkim wraz z dokonującym się w niej odczarowaniem świata, polega na tym, że z życia publicznego zniknęły ostateczne i najbardziej wysublimowane wartości<sup>50</sup>.

W tej sytuacji jednostka nie może, jeśli nie chce, dokonać „ofiary z intelektu” (wyrażenie Webera), hołdować dawnym, religijnym interpretacjom świata.

Wymiar subiektywny sekularyzacji nie zajmuje jednak szczególnie dużo uwagi Webera, którego twórczość ukierunkowana jest na obiektywne uchwycenie procesów racjonalizacji, stymulujących „odczarowanie świata”.

Dla Webera najpełniejsze „odczarowanie” dokonało się, z historycznego punktu widzenia, w nurcie kalwinizmu, mniejsze natomiast w katolicyzmie i luteranizmie, które nie pozbyły się magicznych elementów religii<sup>51</sup>. Sakrament łaski, spowiedź, dobre uczynki czy przynależność do Kościoła katolickiego umożliwiały bowiem katolikowi szybsze środki osiągnięcia zbawienia, których do dyspozycji nie miał już kalwinista. W myśl tej Weberowskiej argumentacji Bóg kalwiński oczekiwał od swoich wyznawców niekorzystania z takich „magicznych” sposobów, lecz „świętości całego ułożonego w system działania”<sup>52</sup>. Jedynym ratunkiem dla pobożnego purytanina według *Etyki protestanckiej* jest czujne i samoświadome życie (z nasiloną autorefleksją religijną), któremu

<sup>48</sup> M. Weber, *Racjonalność...*, s. 323.

<sup>49</sup> Ibidem.

<sup>50</sup> M. Weber, *Polityka jako zawód...*, ss. 138–139.

<sup>51</sup> „»Odczarowanie świata«, wykluczenie magii jako środka osiągnięcia zbawienia, nie zostało w katolicyzmie doprowadzone do końca tak konsekwentnie, jak w religii purytańskiej (a przed nią tylko w żydowskiej)”. M. Weber, *Etyka protestancka...*, s. 103.

<sup>52</sup> Ibidem, ss. 72, 86, 103, 143, 145.

towarzyszy intensywnej pracy. Jednak praca nie gwarantuje zbawienia, tylko stanowi specyficzny „środek” zmniejszający lęk przed potępieniem<sup>53</sup>.

Racjonalizacja jako odczarowanie świata (a więc i sekularyzacja) wierzeń religijnych stanowiła w tym ujęciu wielowiekowy proces. Nie była wydarzeniem gwałtownym i jednorazowym. Choć kluczowy i zlokalizowany przez Webera przełom miał miejsce w czasach nowożytnej Reformacji, to autor dostrzegł wcześniejsze „odczarowania świata”. Takim momentem było przejście z animistycznych wierzeń religijnych ku bardziej zrjonalizowanym i koherentnym doktrynom religijnym, systematyzowanym przez stan kapłański<sup>54</sup>. Utrata czarowników na rzecz nowego stanu kapłańskiego także stała się elementem procesu odczarowania świata. Oznaczało to również stopniowe przechodzenie od politeistycznych form religii ku monoteizmowi<sup>55</sup>.

Weber analizował różne formy i procesy racjonalizacji przejawiające się w religiach świata. Wprawdzie najwyższy stopień racjonalizacji odnalazł w purytańskim kalwinizmie, lecz interesowały go również inne religijne systemy wartości. Stosując metodę komparatystyczną, śledził stopnie racjonalizacji w religiach Dalekiego Wschodu, a także w judaizmie. Jak wspomniano wcześniej, stopień racjonalizacji religii zależał od jej „odmagicznienia”, przejawiającego się nie tylko w stopniowej monoteizacji i derytualizacji, lecz także w obniżaniu poziomu antropomorfizacji wierzeń. Znaczenie w procesie racjonalizacji miała także systematyzacja treści doktryny religijnej oraz etyka nastawiona na problemy życia doczesnego. Jak spostrzega autor:

[...] im bardziej dana religia stawiała się religią książkową i doktryną, tym bardziej literackie było jej oddziaływanie i tym silniej prowokowała powstanie myśli laickiej, racjonalnej i wolnej od wpływów kapłanów<sup>56</sup>.

W studiach nad etyką gospodarczą religii światowych Weber poświęcił uwagę także procesowi racjonalizacji w konfucjanizmie. W religii chińskiej, jego zdaniem, pojawiły się elementy racjonalizacji (sekularyzacji). Etyka konfucjonistyczna zawierała składniki rozwiniętej racjonalności poprzez brak odniesienia do transcendencji czy praktyczną afirmację świata. Nastąpiła w niej również racjonalizacja prawa formalnego oraz rozwój biurokracji w państwach chińskich<sup>57</sup>.

<sup>53</sup> Ibidem, ss. 97–98.

<sup>54</sup> Pewnym elementem tego sekularnego rozwoju była kwestia namysłu nad cierpieniem. Jak pisze autor: „postępująca racjonalizacja religijno-etycznych rozważań oraz zanik prymitywnych magicznych wyobrażeń stały się powodem coraz większych trudności, jakie napotkała teodycea”. M. Weber, *Racjonalność...*, s. 70.

<sup>55</sup> „Wzrastająca dominacja przedstawień potęgi boga, ujmujących go jako osobowego pana, prowadzi do rosnącej przewagi motywów innych niż magiczne. Bóg staje się wielkim panem, który wedle swego widzimisię może także zawieść, i którego dlatego skłonić można nie magicznymi środkami przymusu, ale jedynie prośbami i darami”. M. Weber, *Gospodarka...*, s. 334.

<sup>56</sup> M. Weber, *Etyka gospodarcza...*, s. 218.

<sup>57</sup> Ibidem, ss. 130–136, 184.

Mimo to Weber uznał, że racjonalizacja konfucjanizmu nie nastąpiła w sposób tak zaawansowany, jak w nowożytnym purytanizmie. Konfucjanizm nie przeszedł odmagicznienia, będąc zależnym od wpływów zmagicyzowanego taoizmu, drugiej najważniejszej religii w Chinach. Władza cesarza chińskiego miała autorytet w postaci charyzmy magicznej, zatem nie miało tam miejsca pełne panowanie racjonalne. Etyka konfucjanistyczna pozostała etyką religijną, w której dominował kult cesarza oraz kult przodków. Duże znaczenie w Chinach cesarskich miały paranauki, takie jak: astrologia, chronomancja, geomancja i inne praktyki magiczne<sup>58</sup>.

Innym przedmiotem religioznawczych studiów Webera były religie indyjskie – hinduizm i buddyzm. I tu pojawiały się elementy racjonalizacji i sekularyzacji religii. Weber stwierdza, że religie indyjskie cechowała „racjonalna metodyka” (np. buddyzm nakazywał kontrole nad własnymi popędami<sup>59</sup>), a także duży pluralizm i tolerancja religijna, umożliwiającą wręcz zbudowanie cywilizacyjnego „wolnego rynku religii”<sup>60</sup>. Ponadto hinduistów miało cechować uprawianie racjonalnej nauki. Jak stwierdza autor:

[...] w odróżnieniu od Chińczyków Hindusi uprawiali racjonalną naukę (w tym matematykę i gramatykę)<sup>61</sup>. Rozwijały się liczne szkoły filozoficzne i sekty religijne niemal wszystkich możliwych typów socjologicznych. W ogromnej mierze zrodziła je dojmująca, intelektualistyczna, a przy tym systematycznie racjonalna potrzeba, która zawładnęła najrozmaitszymi dziedzinami życia. Tolerancja dla poglądów religijnych i filozoficznych bywała przez długie okresy wręcz absolutna, a w każdym razie nieporównanie większa niż gdziekolwiek na Zachodzie aż do najnowszych czasów<sup>62</sup>.

Pomimo takiej pochwały religii z kręgu cywilizacji indyjskiej Weber dodaje, że i w tym obszarze kulturowym nie dokonano się „odczarowanie świata” we właściwym rozumieniu. Złożyło się na to wiele czynników hamujących, takich jak: nadmierna kastowość tego społeczeństwa oraz przesadny, magiczny rytualizm praktyk religijnych. Choć etyka braminizmu była w pewnym aspekcie racjonalna (przyczynowo-skutkowa doktryna karmana), to ostatecznie była irracjonalna, gdyż nastawiona na kontemplacyjne cele pozaświatowe,

<sup>58</sup> Ibidem, ss. 141, 161–163, 183.

<sup>59</sup> M. Weber, *Gospodarka...*, ss. 477–478.

<sup>60</sup> M. Weber, *Etyka gospodarcza...*, ss. 488, 491.

<sup>61</sup> Rozwój nauk jest jednym z czynników elementów Weberowskiego „odczarowywania świata”. Jak stwierdził w innym tekście autor: „Tam jednak, gdzie racjonalne empiryczne poznanie konsekwentnie doprowadziło do odczarowania świata oraz do jego przemiany w przyczynowo-skutkowy mechanizm, tam definitywnie pojawiają się napięcia [...]. Umacniający się racjonalizm nauk empirycznych przesuwają religię z obszaru racjonalizmu do irracjonalności, a religia staje się wówczas irracjonalną lub antyracjonalną wielkością *sensu stricto*”. M. Weber, *Racjonalność...*, ss. 121–122.

<sup>62</sup> M. Weber, *Etyka gospodarcza...*, s. 241.

nie tworząc analogicznego dla kalwinistycznego purytanizmu modelu ascezy wewnątrzświatowej. Zarówno w hinduizmie, jak i buddyzmie chodziło o wybawienie z „głodu świata”, a nie o twórcze przekształcenie doczesnej rzeczywistości. Z Weberowskiego punktu widzenia religie indyjskie cechowały się więc eskapizmem i pozbawieniem materialnego świata realnej wartości. Uniemożliwiało to stworzenie racjonalnego ustroju ekonomicznego, w którym wielkie nierówności społeczne byłyby zmniejszane – nie pojawiła się zatem w religijnych etykach indyjskich inklinacja do rentownego kapitalizmu, lecz głównie żądza niepohamowanego bogactwa w kaście maharadzów. Skromność i nieafiszowanie się bogactwem nie były tu cnotami, przeciwnie – ostentacyjne bogactwo w Indiach cieszyło się ogromnym szacunkiem<sup>63</sup>. Procesy sekularyzacji w Indiach nie okazały się tak zaawansowane, a przejawy racjonalizacji tylko selektywne. Konstatując:

[...] do tego w najwyższym stopniu antyracjonalnego świata powszechnych czarów należała również codzienność ekonomiczna – dlatego żadna droga nie wiodła zeń do racjonalnego sposobu życia w świecie<sup>64</sup>.

Interesującym przypadkiem komparatystycznych studiów nad religiami w badaniach Webera jest kwestia religii żydowskiej. Judaizm, zdaniem autora, w przeciwieństwie do dalekowschodnich religii, wytworzył etykę wewnątrzświatowego działania oraz rozwinięte prawo. Wiara w Boga Jahwe cechowała się swoistym racjonalnym obrazem Boga<sup>65</sup>, a judaistyczna etyka religijna była wysoce usystematyzowana, co spełnia jedno z wcześniej wymienionych kryteriów Weberowskiego „odczarowania świata”. Na korzyść racjonalizacji judaizmu działały też wyraźne odmagicznienie<sup>66</sup> (brak prestiżu magii w starożytnym Izraelu), niewielki stopień mistyki oraz soteriologia, nakierowane na cele doczesne<sup>67</sup>. Judaizm znacznie się zsekularyzował, ale czegoś zabrakło, aby osiągnął taki stopień racjonalizacji, jak w kalwinistycznym purytanizmie. Według Webera judaistyczna etyka religijna nie dowartościowywała etosu pracy ani nie skłaniała do działań ekonomicznych. *Suma summarum* nie wytworzyła, podobnie jak konfucjanizm i hinduizm, ascezy wewnątrzświatowej<sup>68</sup>. Problemem w przypadku judaizmu była także izolacja i status pariasów (określenie Webera) żydów w późniejszych społeczeństwach europejskich.

Żydzi, choć potrafili realizować doczesne cele ekonomiczne, nie kumulowali również kapitału<sup>69</sup>. Kapitalizm w ich wydaniu był więc kapitalizmem niedążą-

<sup>63</sup> Ibidem, ss. 324, 407, 488–498.

<sup>64</sup> Ibidem, s. 495.

<sup>65</sup> M. Weber, *Gospodarka...*, ss. 402–403, 427.

<sup>66</sup> M. Weber, *Etyka protestancka...*, s. 103.

<sup>67</sup> M. Weber, *Etyka gospodarcza...*, ss. 626, 662–664, 689–691, 751–762.

<sup>68</sup> Ibidem, ss. 770–771.

<sup>69</sup> M. Weber, *Gospodarka...*, ss. 467–469 i 898.

cym w sposób trwały do zysku, lecz „kapitalizmem awanturniczym”<sup>70</sup>. Także zatem judaizm (a w dalszej kolejności konfucjanizm, na końcu hinduizm), choć był najbliższy nowożytnemu protestantyzmowi w procesach racjonalizacji i sekularyzacji, nie spełniał warunków Weberowskiego „odczarowania świata”. Nowożytny ustrój kapitalistyczny, powstały na aksjologii religijnej protestantyzmu, istniał w pewnych elementach i załączkach w innych religiach i kręgach kulturowych, ale w pełnej postaci rozwinął się tylko w nowożytnej Europie<sup>71</sup>. Jak zauważył jeden z badaczy twórczości Webera:

[...] kulturę zachodnią charakteryzuje racjonalna systematyzacja, nie mająca odpowiednika w kulturach wschodnich. Tak więc studium etyki protestanckiej badało tylko jeden etap ogólnego procesu *Entzauberung der Welt* – „odczarowania świata”, demitologizacji i sekularyzacji świata<sup>72</sup>.

#### 4. Inne elementy paradygmatu Weberowskiego w myśli sekularnej

W tekście Maxa Webera *Polityka jako zawód i powołanie* pojawia się koncepcja dychotomii między etyką przekonań a etyką odpowiedzialności. Pierwszą z nich Weber ilustruje, odwołując się do chrześcijańskiego przykładu:

Kazanie na Górze – innymi słowy: absolutna etyka Ewangelii – to poważniejsza sprawa niż sądzą ci, którzy chętnie dziś cytują owe przekonania. Z nią nie ma żartów. Dotyczy jej to, co powiedziano o przyczynowości w nauce: to nie jest dorożka, którą można dowolnie zatrzymać, by wedle uznania wsiadać i wysiadać. Tylko wszystko albo nic, taki właśnie jest jej sens [...]. A więc na przykład bogaty młodzieniec: „odszedł zasmucony, miał bowiem majątności wiele”. Przykazanie Ewangelii jest bezwarunkowe i jednoznaczne: oddaj co masz – po prostu wszystko. Polityk powie: żądanie społecznie bezsensowne, dopóki nie zostanie preforsowane przez wszystkich<sup>73</sup>.

Uzasadniając etykę przekonań na przykładzie chrześcijańskiej Ewangelii, Weber pisał:

[...] kto chce działać według etyki Ewangelii, niech powstrzyma się od strajków [...] przede wszystkim niech nie mówi o „rewolucji”. Albowiem ta etyka nie naucza,

<sup>70</sup> M. Weber, *Etyka protestancka...*, s. 161. Z tezą tą polemizuje S. Andreski: „Weber miał rację, twierdząc, że judaizm nie był zasadniczym czynnikiem rozwoju kapitalizmu; nie miał wszelako racji, gdy przyczynę tego stanu rzeczy upatrywał w etyce ekonomicznej judaizmu. Etyka ta w najwyższym stopniu sprzyjała rozwojowi kapitalizmu, ale możliwości jej oddziaływania były drastycznie ograniczone ekskluzywnym charakterem tej religii”. S. Andreski, *Maxa Webera ośnienienia...*, ss. 168–169.

<sup>71</sup> M. Weber, *Gospodarka...*, ss. 479–480.

<sup>72</sup> R. Bendix, *Max Weber...*, s. 68.

<sup>73</sup> M. Weber, *Polityka jako zawód i powołanie*, Znak, Kraków 1998, ss. 100–101.

chyba że właśnie wojna domowa jest jedyną prawomocną wojną. Postępujący według Ewangelii pacyfista nie przyjmie broni albo ją odrzuci [...] z etycznego obowiązku, aby położyć kres wojnie – tej i każdej innej. Polityk powie: jedynym środkiem służącym zdyskredytowaniu wojny w dającej się przewidzieć przyszłości byłby pokój oparty na *status quo*<sup>74</sup>.

Natomiast etyka odpowiedzialności jest etyką bardziej zeświecczoną, gdyż niejako bierze w nawias przekonania religijne, a jej głównym celem staje się realny efekt takiej, a nie innej decyzji (nie tylko politycznej). Weber w niektórych partiach rozważań przychyła się do stosowania tej drugiej etyki w życiu codziennym, co zbliża go nieco do wcześniej omawianej tradycji myśli sekularnej Machiavellego<sup>75</sup>. Jak stwierdza w jednym z fragmentów:

[...] jeśli chodzi o działania polityczne, nie jest więc prawdą, że z dobra tylko dobro może wyniknąć, a ze zła tylko zło, lecz często wręcz przeciwnie. Kto tego nie widzi, ten faktycznie jest dzieckiem pod względem politycznym<sup>76</sup>.

Etyka przekonań natomiast jest dla autora prawie tożsama z etyką katolicką, o czym wspomina w innym dziele<sup>77</sup>.

Weberowska interpretacja Ewangelii w duchu etyki przekonań odsłania jej aspekt pacyfistyczny. Jest to zgodne z niektórymi współczesnymi odczytaniem religijnej myśli ewangelicznej, szczególnie protestanckimi, np. w teologii politycznej Martina Luthera Kinga<sup>78</sup>. Istnieją również interpretacje religijne chrześcijaństwa w duchu niepacyfistycznym, np. teologia wyzwolenia, której rzecznicy wyciągają ze spuścizny ewangelicznej odmienne wnioski<sup>79</sup>.

Weber zapewne nie zgodziłby się z teologią wyzwolenia, mimo to niektórzy badacze zaliczają go do prekursorów teologii politycznej. Weberowska socjologia rozumiejąca, jak twierdzi Merio Scattola, „ustanowiła bezpośredni związek między doktrynami teologicznymi a formami politycznymi, czyniąc z religii jedną z fundamentalnych sił w tworzeniu nowożytnego świata”<sup>80</sup>. Weber jest obecnie interpretowany także w duchu konserwatywnym. Według Zdzisława

<sup>74</sup> Ibidem, s. 101.

<sup>75</sup> Podobieństwa między myślą polityczną Webera a Machiavellem zauważył również inny badacz: M. Król, *Filozofia polityczna*, Znak, Kraków 2008, s. 142.

<sup>76</sup> M. Weber, *Polityka jako zawód...*, s. 104. W innym miejscu Weber pisze: „Ewangelie pozostają w sprzeczności bynajmniej nie tylko z wojną – której wcale szczególnie nie wspominają – lecz ostatecznie ze wszystkimi regułami życia społecznego, jeśli to ma być świat doczesnej kultury [...]”. M. Weber, *Polityka jako zawód...*, s. 217.

<sup>77</sup> M. Weber, *Etyka protestancka...*, s. 100.

<sup>78</sup> Por. K. Brzechczyn, *Idea niestosowania przemocy w teologii politycznej Martina Luthera Kinga*, w: R. Bäcker, J. Marszałek-Kawa, *Między otwartą a domkniętą myślą polityczną. Szkice o najnowszej refleksji politycznej*, Mado, Toruń 2006, ss. 113–121.

<sup>79</sup> A. Jocz, *Teologia wyzwolenia* (hasło), w: Z. Drozdowicz (red.), *Zarys encyklopedyczny religii*, Wyd. Naukowe UAM, Poznań 1992, ss. 352–356.

<sup>80</sup> M. Scattola, *Teologia polityczna*, Pax, Warszawa 2011, s. 173.

Krasnodębskiego niemiecki myśliciel nie wierzył w oświeceniowe nowoczesne ideologie społeczne, takie jak liberalizm i socjalizm, gdyż liberalizm nie docierał do mas, a socjalizm pozbawiał nowożytny ascetyzm składnika religijnego<sup>81</sup>.

Innym elementem myśli sekularnej, obok etyki odpowiedzialności, w Weberowskim dorobku jest pojęcie charyzmy i jej spowszednienie lub rutynizacja. Zdaniem Stanisława Andreskiego:

Weber charakteryzował charyzmę jako zdolność do wzbudzenia wiary, wierności i posłuszeństwa, która nie opiera się na prawie lub obyczajach, a więc stanowi swoiste przeciwieństwo władzy zinstytucjonalizowanej<sup>82</sup>.

Piotr Sztompka zaznacza jednak, że Weberowska kategoria charyzmy nie musi mieć postaci trwałej<sup>83</sup>. Pojawia się wówczas mechanizm „spowszednienia charyzmy”. Gdy brakuje osoby obdarzonej charyzmą, rodzi się problem społecznego następstwa. Istnieją różne warianty rozwojowe w tej sytuacji, ale niemiecki uczoney zwraca uwagę, iż może się zmienić sposób panowania, z charyzmatycznego na tradycjonalistyczny, a później legalistyczny. Wówczas „nie wierzy się już zatem w charyzmatyczne cechy osoby, lecz w prawomocne, na mocy porządku dziedziczenia, nabycie [...]. Osobista charyzma może nie występować wcale”<sup>84</sup>. Tak rozumiane spowszednienie charyzmy wpisuje się także w długofalowy proces sekularyzacji. Charyzma bowiem sama w sobie, rozumiana w sposób religijny, jest na tyle rzadkim darem, że wymaga nader częstych „substitutów” w postaci innych rozwiązań instytucjonalnych (zmiana rodzaju panowania). Warto dodać, że zdaniem Webera, swoistemu spowszednieniu, a więc odmagicznieniu, ulegają także profetyczne wymagania stawiane kapłanom i wyznawcom na pewnym etapie rozwoju społeczeństwa<sup>85</sup>.

<sup>81</sup> Z. Krasnodębski, *Max Weber*, s. 99.

<sup>82</sup> S. Andreski, *Maxa Webera olśnienia...*, s. 142.

<sup>83</sup> P. Sztompka, *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Znak, Kraków 2004, s. 380.

<sup>84</sup> M. Weber, *Gospodarka...*, s. 187.

<sup>85</sup> *Ibidem*, s. 365.

## ROZDZIAŁ III

# (POST)SEKULARNE KONTYNUACJE WEBEROWSKIE

### 1. Refleksje Ernsta Troeltscha dotyczące znaczenia protestantyzmu

Dorobek Maxa Webera doczekał się wielu kontynuacji. Jeszcze za jego życia różni współpracownicy podjęli niektóre z jego tropów badawczych. Ernst Troeltsch polemizował z ekonomicznym redukcjonizmem, który ograniczałby rolę religii do samej idei gospodarczej (skądinąd redukcjonizm Webera jest w tym zakresie dyskusyjny, o czym świadczy to, że po jego dzieła znacznie częściej sięgają filozofowie i religioznawcy niż etycy gospodarki). Zdaniem Troeltscha istnieje swoista, sprzężona interakcja między wielkimi formami społecznego bytu (prawie zawsze tworzonymi i integrowanymi przez religie) a wszelką pracą ekonomiczną, która towarzyszy mniej lub bardziej dynamicznemu rozwojowi cywilizacji i społeczeństw. Nie można jednak tej relacji religii i gospodarki odczytywać w ogólnych kategoriach. Jak pisał:

[...] nie istnieją bowiem [...] ogólne prawdy i formuły progresywnego rozwoju, które tak kocha nowoczesna potrzeba generalizacji. Jest to raczej polegająca na przyptywach i odpływach gra sił, której rezultat za każdym razem musi być rozpoznawany na podstawie idei życia ekonomiczno-społecznego dominujących w najważniejszych okresach historii<sup>1</sup>.

Tę refleksję Ernsta Troeltscha można odnieść również do procesów sekularyzacji – nie można bowiem generalizować przemian procesów sekularyzacji. Z faktu, że w danej epoce następuje ogólny spadek religijności na wszystkich czterech poziomach przedstawionej typologii sekularyzacji (materialnym, instytucjonalnym, indywidualnym i kulturowym), nie można jednoznacznie

---

<sup>1</sup> E. Troeltsch, *Religia, kultura, filozofia*, Wyd. Poznańskie, Poznań 2006, s. 74.

wnioskować, iż w kolejnej fazie dziejów danego społeczeństwa nie nastąpi ponowny wzrost poziomu religijności we wszystkich obszarach<sup>2</sup>. Może się także zdarzyć, że w pozornie słabo zeświecczonym społeczeństwie dojdzie nagle do gwałtownego zwrotu na wszystkich poziomach sekularyzacji<sup>3</sup>.

W innych kwestiach Troeltsch podzielał przemyślenia naukowe Webera, szczególnie na temat roli protestantyzmu w rozwoju procesów sekularyzacji<sup>4</sup>. Jak zauważył:

[...] religia współczesnego świata jest w sposób istotny określona przez protestantyzm [...]. Nie jest to naturalnie protestantyzm o charakterze jednolitym. Jest on głęboko i wewnętrznie przekształcony, różnicujący się przy tym w rozmaite formy. Jest to, z jednej strony, kalwinizm, funkcjonujący w porozumieniu i pojednaniu z demokracją i kapitalizmem, z drugiej strony – jest to dotknięty nowożytną spekulacją, przemieniony luteranizm. Między nimi zaś rozpościera się pole niezliczonych zapośredniczeń i stopni pośrednich. Jednakże o jednolitości religii w nowoczesnym świecie myśleć się nie da i właśnie protestantyzm jest w stanie dźwignąć taką różnorodność form<sup>5</sup>.

Troeltsch przyjmuje przekonanie Webera o istotnym wkładzie protestantyzmu w rozwój nowożytnej kultury europejskiej, coraz bardziej zróżnicowanej religijnie.

<sup>2</sup> Tego typu casusów w historii i współczesności można znaleźć wiele. Przykładem współczesnego społeczeństwa, które gwałtownie zahamowało procesy sekularyzacji na wszystkich czterech poziomach (a szczególnie instytucjonalnym), jest społeczeństwo irańskie po rewolucji islamskiej w 1979 r. Z kursu na tworzenie nowoczesnego i świeckiego społeczeństwa w zachodnim tego słowa znaczeniu Iran wrócił na drogę budowy religijnej teokracji. Zauważył to Ernest Gellner, który w specyfice jurystycznej islamu dostrzegł podłoże desekularyzacji islamskich społeczeństw: „według Chomeiniego [przywódcy religijnej rewolucji w Iranie – J. I.] istotę sprawowania władzy stanowiło wprowadzenie w życie świętego prawa [...]. Powinno się je stosować z taką samą surowością przed, jak i po powrocie z ukrycia imama. Prawo to nie podlegałoby ani poszerzeniu, ani ograniczeniu, gdyż ważna jest jego istota, a nie osoba, która je egzekwuje”. E. Gellner, *Postmodernizm, rozum i religia*, PIW, Warszawa 1997, s. 30.

<sup>3</sup> Często we współczesnych dyskusjach podaje się przykład Irlandii, jako kraju przez wiele lat mającego wysokie wskaźniki religijności, a od kilkunastu lat gwałtownie się sekularyzującego. D. Sullivan, *Kościół stracił więcej niż Pan Bóg*, [http://laboratorium.wiez.pl/teksty-mysli.php?kosciol\\_stracil\\_wiecej\\_niz\\_pan\\_bog](http://laboratorium.wiez.pl/teksty-mysli.php?kosciol_stracil_wiecej_niz_pan_bog) [7.07.2014].

<sup>4</sup> Na tę kwestię zwrócił uwagę Mark Lilla: „zdaniem Troeltscha nowoczesne społeczeństwo nie reprezentuje już prostego, kosmologicznego albo teologicznego ładu; stało się złożonym mechanizmem wzajemnie powiązanych trybów gospodarczych, politycznych, artystycznych, społecznych, intelektualnych, naukowych i technicznych, które obracają się i wirują czasem w harmonii, a czasem przeciwko sobie. Tym, co je od biedy spaja, jest zasada indywidualizmu, która została po raz pierwszy odkryta w protestantyzmie i rządzi obecnie całym życiem nowoczesnym. Według Troeltscha problem nowoczesności polega na tym, że owa zasada została pozbawiona swojej transcendentnej podstawy w tym, co boskie”. M. Lilla, *Bezsilny Bóg. Religia, polityka i nowoczesny Zachód*, W.A.B., Warszawa 2009, s. 241. Zatem w tej interpretacji protestantyzm umożliwił rozwój indywidualizmu, prowokując jednocześnie sekularyzację w wymiarze indywidualnym i kulturowym.

<sup>5</sup> E. Troeltsch, *Religia, kultura...*, s. 96.

Gradacja form religijności, od mniej do bardziej zaangażowanych wspólnot wyznawców w praktyki religijne, stanowi jeden z przejawów sekularyzacji. Istotnym symptomem procesów sekularyzacji jest bowiem owo zróżnicowanie się świata religii, nie tylko w znaczeniu liczby różnych kościołów i denominacji religijnych, ale także w obrazie postaw w danej religii. Heterogeniczność nowoczesnego świata religii, zapoczątkowana m.in. przez impulsy protestanckie, prowadzące do wzmocnienia postaw indywidualnych w religijności, nadała nową dynamikę nowożytnym procesom sekularyzacji.

Troeltsch wybiera postawę akceptującą realia ówczesnej świeckości, cechującej się m.in. wpływami różnych prądów myślowych przełomu XIX i XX wieku (np. liberalizm, modernizm). Godzi się na liberalną interpretację religijności, w duchu której należy przystosować chrześcijaństwo do świata nowoczesnego. Jak twierdzi:

[...] jest to dokładnie to, co wprawdzie zwano chrześcijaństwem oświeconym, potem liberalnym, a następnie – nowoczesnym, a co w celu uniknięcia dwuznaczności wyrażenia nazywać by należało – i być może było to określenie najlepsze – „chrześcijaństwem wolnym”, w odróżnieniu od chrześcijaństwa kościelno-autorytarnego. W pokrewnym kierunku porusza się również tak zwany katolicki modernizm, który wprawdzie zachował aparat kościelno-autorytarny, ale uznawał go li tylko za chroniącą powłokę, w istocie odeń niezależnego, pewnego religijnego ducha wspólnoty; zaś sam ten duch, poprzez żywe przyswojenie wszelkiego rodzaju nowoczesnego myślenia, zainicjować winien jakiś nowy rozwój o charakterze teraźniejszym i przyszłościowym<sup>6</sup>.

Zdaniem Troeltscha możliwy jest zatem kompromis między religią a świeckością, jednak ciężar zadania leży po stronie religii, która musi odczytać i przyswoić sobie znaki nowoczesności.

Świat współczesny, przesiąknięty dynamiką przemian społecznych i kulturowych, nie może czekać na przemiany religijności, dlatego religia powinna odnaleźć się w procesach sekularyzacji jako inna forma przeżywania i interpretacji świata. Takie pluralistyczno-relatywistyczne<sup>7</sup> stanowisko ma szansę utrzymać status obecnej religii w obliczu dynamiki kulturowych przemian. Odpowiedź Troeltscha na liczne przeobrażenia świata zachodniego jest zatem tu nie tylko rozumiejąca, ale także inspirująca. Zgadając się z racjonalistycznymi konkluzjami Maxa Webera, widział wciąż szansę religii na odnalezienie się w nowoczesnym świecie.

Sądzę, że właśnie dlatego od uczniów i współpracowników Webera można mówić o nowej jakości myślenia sekularnego. Myślenie to bowiem jest skierowane nie tylko na rozpoznawanie procesów sekularyzacji. Znaczna część

<sup>6</sup> Ibidem, s. 239.

<sup>7</sup> Relatywistyczna perspektywa to, zdaniem Tomasza Węclawskiego, jedno z czterech możliwych stanowisk (obok ateistycznego, absolutystycznego i inkluzywistycznego), jaką można przyjąć w dialogu religijnym. T. Węclawski, *Wspólny świat religii*, Znak, Kraków 1995, ss. 277–279.

badaczy i myślicieli widzi bowiem miejsce religii w świecie zaawansowanych procesów sekularyzacji. Oznacza to, że ci intelektualiści, kontynuatorzy myślenia Webera, akceptując tezę o sekularyzacji kultury europejskiej (na wyróżnionych czterech poziomach), sądzą zarazem, że pewne formy religii i religijności nadal mogą mieć miejsce w tym świecie.

Mamy tu zatem do czynienia z myśleniem postsekularnym. Jest to taki sposób interpretacji świata, w którym uznaje się zastane procesy sekularyzacji, jednocześnie postulując możliwość i sens istnienia religii w świecie społecznym oraz w mikrokosmosie jednostki. Mówiąc zatem o myśleniu postsekularnym, przynajmniej stulecie wcześniej, niż przyjmuje to większość badaczy, umieszczam początki myślenia postsekularnego, np. w wyżej przedstawionych tezach Ernsta Troeltscha.

## 2. Kontynuacja weberowska we „wczesnej” myśli Petera Bergera<sup>8</sup>

Myśl Webera była kontynuowana w kolejnym pokoleniu po jego śmierci w 1920 r. Jednym z najbardziej znanych jego kontynuatorów jest Peter Berger. Rozwój jego myśli (post)sekularnej obejmował kilka faz.

We wczesnej fazie, w latach 60. XX wieku ogłosił on kilka prac. W jednej z nich – *Zaproszeniu do socjologii* – odwołując się do tytułowej dyscypliny, wskazuje on na konieczność interdyscyplinarności, jaka powinna cechować badacza z tej dziedziny. Jego tezy mieszczą się w paradygmacie Weberowskim. Píše on:

[...] jesteśmy skłonni przyznać, że istotnie wiele z tego, co dziś uchodzi za socjologię, słusznie zwane jest barbarzyństwem, jeśli słowo to ma oznaczać ignorancję historyczną i filozoficzną, wąską profesjonalność bez szerszych horyzontów, zaabsorbowanie umiejętnościami technicznymi i zupełną niewrażliwość językową<sup>9</sup>.

Peter Berger twierdzi, że Weber jako jeden z pierwszych badaczy użył narzędzi demaskacyjnych w praktyce badawczej.

Weberowski projekt socjologii dostarcza nam tedy radykalnej antytezy wszelkich poglądów, zgodnie z którymi historia jest urzeczywistnieniem idei bądź plonem świadomych wysiłków jednostek lub zbiorowości<sup>10</sup>.

Innymi słowy, intencje przywódców i liderów religijnych mogą się różnić od rzeczywistych efektów, jakie wynikają z działań ich kościołów. Ideał „ascezy

<sup>8</sup> Fragmenty rozważań na temat myśli Petera Bergera (pkt 2 i 3) ukazały się w: J. Iwanicki, *Paradygmat Weberowski w myśli religioznawczej Petera Bergera*, „Przegląd Religioznawczy” 1(239)/2011, ss. 95–104.

<sup>9</sup> P. Berger, *Zaproszenie do socjologii*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2002, s. 21.

<sup>10</sup> Ibidem, s. 44.

wewnątrzświatowej”, który Weber odczytał jako kulturowy efekt działalności kalwinistów, zdaniem Bergera i innych badaczy był bardzo odległy od intencji Jana Kalwina. Ostatecznie bowiem ten reformator wcale nie pragnął rychłego zeświecczenia świata kultury europejskiej. Przeciwnie, śledząc jego aktywność historyczną, można raczej sądzić, że bliższe były mu ideały teokratyczne, odległe od procesów sekularyzacji.

Szacunek Bergera dla swego ideowego poprzednika nie oznacza jednak braku krytycyzmu oraz twórczego rozwinięcia intelektualnych propozycji Maxa Webera. Berger zauważa, że niemiecki myśliciel społeczny zbyt zdecydowanie odrzucił potencjał modernizacyjny religii wschodnioazjatyckich, jak w przypadku religii konfucjonistycznych. Na kartach *Rewolucji kapitalistycznej* stwierdza, że jest to nieprawdą w odniesieniu do cywilizacji chińskiej, która pomimo braku szerszej transmisji wzorców zachodniej kultury, jak chociażby zeświecczona, protestancka etyka pracy, od kilkudziesięciu lat osiąga sukcesy ekonomiczne<sup>11</sup>. Nie jest zatem tak, że istnieje jeden, skuteczny model racjonalizacji życia społecznego dla wszystkich kultur światowych.

Również w obszarze europejskim problematyczny dla paradygmatu Maxa Webera jest przypadek Francji, która w epoce nowożytnej, nie zmieniając nominalnie narodowego wyznania z katolickiego na jedno z protestanckich, odnotowała współcześnie dynamiczny rozwój ekonomiczny. Jedną z przyczyn, dla której protestanci nie utrzymali się na mapie religijnej Francji, jest historyczna decyzja Ludwika XIV o cofnięciu w 1685 r. edyktu nantejskiego, który przestał zapewniać kalwinistycznym hugenotom swobodę religijną, co zmusiło ich do emigracji (oraz na pewien czas osłabiło siłę ekonomiczną Francji)<sup>12</sup>. Wydaje się, że w przypadku Francji znacznie większe znaczenie od przejściowych wpływów hugenockich miał wzrost laicyzacji po Rewolucji Francuskiej, a co za tym idzie – utworzenie nowego porządku społecznego.

Zdaniem Bergera twórczość Webera wymaga wzmożonej krytyki. Paradoksalnie bardziej aktualne w tej interpretacji są jego pytania niż odpowiedzi. Amerykański uczone pisze:

[...] jest bardzo możliwe, że pewne odpowiedzi Webera trzeba odrzucić, ale jego pytania, przede wszystkim pytanie o zależność między kapitalizmem a kulturą, nie straciły swej doniosłości. Równie ważna jest jego intuicja co do tego, że większość wydarzeń historycznych jest nie zamierzona i nie daje się przewidzieć oraz że najtrwalszy ślad w historii pozostawiają uproszczone, zwulgaryzowane wersje idei, a nie ich wersje „wzniośle”, wysublimowane<sup>13</sup>.

<sup>11</sup> P. Berger, *Rewolucja kapitalistyczna. Pięćdziesiąt tez o dobrobycie, równości i wolności*, Oficyna Naukowa, Warszawa 1995, s. 20.

<sup>12</sup> Z. Drozdowicz, *Nowożytna kultura umysłowa Francji*, Wyd. Naukowe UAM, Poznań 1983.

<sup>13</sup> P. Berger, *Rewolucja kapitalistyczna...*, ss. 180–181.

Ta ostatnia konstatacja nawiązuje do podawanego przez Bergera przykładu, że nie było zamiarem Jana Kalwina kłaść podwaliny ideowe pod świecki kapitalizm oraz traktować ascezę jako instrument w rozwoju nowego systemu społecznego<sup>14</sup>.

Jedną z najważniejszych, wczesnych prac Petera Bergera, mieszczących się w obrębie paradygmatu Weberowskiego, to *Święty baldachim*. Analizując rolę religii w społeczeństwie, Berger nawiązuje w niej także do tradycji fenomenologii religii i jej klasyków: Mircei Eliadego i Rudolfa Otto. Odwołując się do ich definicji, konkluduje:

[...] religia jest ludzkim przedsięwzięciem, która ustanawia święty kosmos. Mówiąc inaczej, religia jest kosmizacją w świętej formie. Przez świętość (inaczej *sacrum*) rozumie się tutaj jakość tajemniczej i budującej grozę siły, odmiennej od człowieka, a jednak związanej z nim, co do której jest się przekonany, że tkwi w pewnych obiektach doświadczenia<sup>15</sup>.

Definicja ta brzmi dość zaskakująco, zważywszy na najczęstsze utożsamienie Bergera z teorią sekularyzacji niż z teorią fenomenologicznie rozumianej religii. Tradycja fenomenologiczna jest dość odległa od historycystyczno-porównawczej tradycji Weberowskiej. Obecnie wydaje się jednak, że kwestia proveniencji metodologicznej nie jest problemem, gdyż większość współczesnych religioznawców skłania się ku łączeniu tych szkół<sup>16</sup>.

Berger uważa, że zadaniem religii jest podtrzymanie rzeczywistości społecznie tworzonego świata<sup>17</sup>. Jego zdaniem religia pozwala na wyższej płaszczyźnie integrować się człowiekowi z wszechobecnym *nomosem* sytuacji granicznych, pozostających w rzeczywistości codziennego życia. Takie rozumienie funkcji religii również wynika z teorii wcześniejszych autorów. Berger przyznaje się tu do filozoficznej myśli Karla Jaspersa. Czytelnikowi to stwierdzenie może przypominać koncepcję mitu Leszka Kołakowskiego, który proponował kulturowe

<sup>14</sup> Do podobnych wniosków doszedł również polski badacz Andrzej Walicki – w odniesieniu do swoich badań: „rdzeniem każdego światopoglądu jest zawsze określona filozofia człowieka i społeczeństwa. Nie zawsze, oczywiście, jest to uświadamiane: często – a nawet przeważnie – centralne problemy światopoglądowe występują w postaci zmistyfikowanej jako »kryptoproblemy« utajone w problematyce pozornie »czysto metafizycznej«, »czysto naukowej« lub »czysto artystycznej«”. A. Walicki, *W kręgu konserwatywnej utopii. Struktura i przemiany rosyjskiego słowianofilstwa*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2002, s. 4.

<sup>15</sup> P. Berger, *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*, Nomos, Kraków 2005, s. 57.

<sup>16</sup> H. Hoffman, *Geo Widengren i fenomenologia religii*, s. XXI, w: G. Widengren, *Fenomenologia religii*, Nomos, Kraków 2008. Znamienna jest też wypowiedź Raffaele Pettazzoniego: „fenomenologia i historia religii nie są dwiema odrębnymi naukami, lecz dwoma komplementarnymi aspektami integralnej nauki o religii”. Cyt. za: ibidem, s. XIX.

<sup>17</sup> P. Berger, T. Luckmann, *Spółeczne tworzenie rzeczywistości. Traktat z socjologii wiedzy*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2010.

rozumienie mitu, czyli „przeżywanie świata doświadczenia jako sensownego przez relatywizację do niewarunkowej rzeczywistości wiążącej celowo zjawiska”<sup>18</sup>.

Czynnikami legitymizacji religii u Petera Bergera są przypomnienie (najczęściej przez rytuał) i ideacja. W tym ujęciu badawczym następną kwestię stanowi teodycea, czyli „wyjaśnianie zjawisk anomicznych w kategoriach religijnych legitymizacji”<sup>19</sup>. Zdaniem Bergera specyficznie rozumiany zabieg społecznej teodycei wykracza poza tanatologię konkretnych, historycznych religii. Niezależnie bowiem od kondycji dziejowej określonych wyznań próba znalezienia sensu i usprawiedliwienia w świecie zagrożonym zniszczeniem i chaosem pozostaje w naturze człowieka tak długo, jak długo podlega on biologicznemu prawu śmiertelności<sup>20</sup>.

Wydaje się, że Berger kładzie tu nieco silniejszy akcent niż Max Weber na znaczenie religii w porządku aksjologicznym społeczeństwa. Weber bardziej był zainteresowany rolą religii jako motorem przemian społeczno-ekonomicznych w nowożytnych czasach. Obydwaj uczeni poruszają się jednak w obrębie tego samego paradygmatu. Interesujące podobieństwo między nimi zachodzi w odniesieniu do procesów sekularyzacji. Procesy zeświecczenia kultury nowożytnej ze szczególną rolą protestantyzmu, opisane w rozdziałach poświęconych myśli Maxa Webera, mają kontynuację w badaniu przez Bergera tendencji sekularyzacji w dzisiejszych społeczeństwach.

Berger zauważa, że kulturowy proces sekularyzacji nabrał tempa, gdy w doktrynie protestantyzmu powstała przepaść między radykalnie transcendentnym Bogiem a radykalnie immanentnym światem ludzkim (gdzie jedynym pośrednikiem staje się słowo Boga)<sup>21</sup>. Nie jest to jednak pierwsze tego typu wydarzenie kulturowe w dziejach ludzkości – wcześniej, zdaniem Webera i Bergera, miało miejsce w starożytnym judaizmie. Berger stwierdza: „badacze Biblii wielokrotnie podkreślali »desakralizujące« i »demitologizujące« tendencje Starego Testamentu”<sup>22</sup>. Owa tendencja sekularyzacyjna w judaizmie miała się, jego zdaniem, przejawiać w następujący sposób:

[...] żydowskie doświadczenie jedynego, transcendentnego i osobowego Boga stworzyło w sposób nieunikniony kontrapunkt w postaci samotnej jednostki ludzkiej przeciwstawiającej swoją wolę woli Boga<sup>23</sup>.

To doświadczenie metafizycznej alienacji legło również u podstaw przeżycia religijnego w protestantyzmie, co przyniosło, według Webera, procesy racjo-

<sup>18</sup> L. Kołakowski, *Obecność mitu*, Instytut Literacki, Paryż 1972, ss. 14–15.

<sup>19</sup> Cyt. za: Z. Drozdowicz, *O racjonalności w religii i w religijności (raz jeszcze)*, Wyd. Naukowe UAM, Poznań 2010, s. 162.

<sup>20</sup> P. Berger, *Święty baldachim...*, s. 122.

<sup>21</sup> Ibidem, s. 157.

<sup>22</sup> Ibidem, s. 158.

<sup>23</sup> P. Berger, *Rewolucja kapitalistyczna...*, s. 172.

nalizacji, a już w Bergerowskiej (wczesnej) perspektywie – *explicite* procesy sekularyzacji. Amerykański badacz przedstawia taką definicję:

[...] przez proces sekularyzacji rozumiemy proces, dzięki któremu sektory społeczeństwa i kultury wyzwalają się spod dominacji instytucji i symboli religijnych<sup>24</sup>.

Autor zwraca uwagę zarówno na poziom instytucjonalny (rozdział Kościoła od państwa) i kulturowy tych procesów (zanik treści religijnych w sztuce, filozofii, literaturze), jak i wymiar indywidualny w światopoglądzie jednostki.

Podkreśla też jedną z ważniejszych przyczyn procesów sekularyzacji – zjawisko pluralizacji współczesnych kultur i religii. W obliczu ciągłej konfrontacji różnych religii w zglobalizowanym świecie pojawiać się musi uczucie zwątpienia, a także utrata pewności religijnej u zwykłych wyznawców. W ekumenizmie chrześcijańskim skutkuje to różnymi postawami: ekskluzywizmem (charakterystycznych dla religii niechętnych dialogowi z innymi wyznaniem), inkluzywizmem (do którego przyznaje się Berger<sup>25</sup>) oraz pluralizmem, w znaczeniu relatywnego zrównania wszystkich religii (występującym np. w nowych, new-age'owych ruchach religijnych<sup>26</sup>).

### 3. Zwrot postsekularny w „późnej” myśli Petera Bergera

W twórczości naukowej Petera Bergera trzeba wyróżnić dwie fazy. W pierwszej, którą najlepiej wyraża *Święty baldachim*, badacz skłaniał się ku nieuchronności procesów sekularyzacji w kontekście teorii modernizacji. W późniejszym dorobku znacząco jednak zmodyfikował swoje stanowisko. Doszedł do wniosku, że sekularyzacja nie jest zjawiskiem mającym moc powszechności, o którym można twierdzić z deterministyczną pewnością w obliczu występowania wcześniejszych procesów racjonalizacji. W swoim późnym tekście pisał:

[...] sądzę, że główna zmiana w sposobie myślenia, polegająca dokładnie na porzuceniu starej teorii sekularyzacji, dokonała się – jak chciałbym podkreślić – nie z uwagi na jakąś przemianę filozoficzną czy teologiczną, lecz ze względu na to, że była coraz mniej zdolna do wyjaśnienia danych empirycznych dotyczących różnych części świata (zwłaszcza Stanów Zjednoczonych) [...]. Jest dla mnie oczywiste, że świat z pewnymi godnymi uwagami wyjątkami [...] jest tak samo religijny, jak zawsze, a gładziej gdzie nawet bardziej niż kiedykolwiek<sup>27</sup>.

<sup>24</sup> P. Berger, *Święty baldachim...*, s. 150.

<sup>25</sup> P. Berger, *Pytania o wiarę. Sceptyczna zachęta do chrześcijaństwa*, Pax, Warszawa 2007, s. 32.

<sup>26</sup> A. E. Kubiak, *Jednak New Age*, Jacek Santorski & Co Agencja Wydawnicza, Warszawa 2005. Anna E. Kubiak przyjmuje, że New Age rozpoczęło się w latach 60. XX wieku, inni badacze przejawy aktywności rozwiniętej kultury New Age dostrzegają w latach 80. XX wieku. Zob. S. Bruce, *Religion in modern Britain*, Oxford University Press, Oxford 1995, s. 103.

<sup>27</sup> P. Berger, *Refleksje o dzisiejszej socjologii religii*, „Teologia Polityczna” 5/2009–2010, s. 91.

Innymi słowy, klasyczna teoria sekularyzacji, do której skłaniał się młody Peter Berger, nie została pomyślnie sfalsyfikowana na podstawie nowych danych empirycznych o religijności w społeczeństwach zachodnich.

Berger obecnie uważa, że sekularyzacja w pewnym wymiarze i na pewnych obszarach geograficznych występuje, ale nie wynika bezpośrednio z nowoczesności<sup>28</sup>. Obszary, które jednak uległy procesom sekularyzacji, to jego zdaniem Europa Zachodnia oraz część Europy Środkowo-Wschodniej. Zaskakujące jednak, że amerykański uczoney sądzi, iż Europa jest raczej wyjątkiem na mapie sekularyzacyjnej świata. Na temat przyszłej religijności Polski stwierdził:

Polska podąży prawdopodobnie w tym samym kierunku co inne kraje europejskie. Podobnie było z Irlandią – ten do niedawna bardzo katolicki kraj bardzo szybko się zmienił. Czy Polska będzie pod tym względem drugą Irlandią? [...] przypuszczalnie tak, jeśli tylko obecnie obserwowalne tendencje się utrzymają<sup>29</sup>.

Ten obraz uzupełniają refleksje Katarzyny Zielińskiej na temat dyskusji nad teorią sekularyzacji:

[...] być może bardziej trafnym podejściem jest traktowanie tezy sekularyzacyjnej nie jako bezowocnego kierunku poszukiwań, ale jedynie jako kierunku jeszcze niedopracowanego. W tym kontekście należy również podkreślić, iż dopiero od połowy lat osiemdziesiątych [XX wieku – J. I.] mamy do czynienia z licznymi badaniami, których celem jest weryfikacja poszczególnych założeń podejścia sekularyzacji<sup>30</sup>.

Ten komentarz pozwala naświetlić sytuację – najwyraźniej empiryczne badania nad sekularyzacją nie przeszły jeszcze w stadium zaawansowane. Trudnością wszelkich badań teoretycznych o paradygmacie bliskim historyzmowi jest bowiem to, że wymagają one ciągłej aktualizacji opracowywanego materiału empirycznego. „Późny” Berger takie kwestie podejmuje, zajmując się filozofią religii i teologią porównawczą. Jego przekonania religijne sytuują go w okolicach liberalnego protestantyzmu<sup>31</sup>, o dość mocno odkościelnionym charakterze (co zbliża go do Ernsta Troeltscha).

W *Pytaniach o wiarę* Berger poddaje analizie tradycyjne prawdy wiary Składu Apostolskiego. Uważa, że jest to próba „świeckiej” teologii (terminu tego używał także katolicki teolog Karl Rahner<sup>32</sup>). Pomiędzy rozważaniami z zakresu pneumatologii, eklezjologii i eschatologii stwierdza:

<sup>28</sup> Ibidem.

<sup>29</sup> P. Berger, *Religia i nowoczesność*, „Europa” 5/2010, s. 26.

<sup>30</sup> K. Zielińska, *Spory wokół teorii sekularyzacji*, Nomos, Kraków 2009, s. 257.

<sup>31</sup> P. Berger, *Pytania o wiarę...*, s. 10.

<sup>32</sup> „Konieczność takiej teologii [teologii świeckiej – J. I.] wynika nie tylko z doraźnych potrzeb (brak księży), ale przede wszystkim z podstawowej, lecz nie dość wyraźnie uświadamianej, równości wszystkich chrześcijan wobec teologii, która jako taka nie powinna być w chrześcijaństwie zajęciem zastrzeżonym dla garstki uprzywilejowanych”. K. Rahner, *Teologia świecka* (hasło), w: K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, Instytut Wydawniczy

[...] niewykluczone, że ludziom współczesnym trudno jest wierzyć w cuda, aczkolwiek każdy badacz współczesnej religii może mieć w tej kwestii poważne wątpliwości [...] powszechność i wszechobecność sekularyzacji jest mocno przesadzona. Można natomiast z pewnością powiedzieć, że czasy nowożytne [...] podkopały niewzruszoną wcześniej pewność co do istnienia ponadnaturalnych istot i zjawisk<sup>33</sup>.

Peter Berger, podobnie jak wcześniej Ernst Troeltsch, próbuje zatem znaleźć kompromis między religią a świeckością.

Wnioski Bergera są niejednoznaczne. Z jednej strony dostrzega on tendencję do resakralizacji współczesnych społeczeństw (choć w innej postaci niż w przednowoczesnych społeczeństwach). Z drugiej strony nie przeczy zjawisku, które najkrócej określił Weber – „odczarowaniu świata”. Zachodzi tu swoista dialektyka czy też przenikanie się obu procesów – sekularyzacji i desekularyzacji. Społeczeństwa współczesne nie cofną się już do stadium przednowoczesnego, ponadto większość z nich nie ulega wcale szybkiej racjonalizacji, w znaczeniu zredukowanym, które oznaczałoby definitywny zanik religijności.

#### 4. Inne kontynuacje weberowskie i (post)sekularne reinterpretacje

Peter Berger, chociaż jest jednym z bardziej znanych weberystów i kontynuatorów myśli Maxa Webera, szczególnie w odniesieniu do problemu sekularyzacji, nie jest jedynym badaczem społecznym, który interesował się tym zagadnieniem. Do propagatorów tego paradygmatu zalicza się także Thomas Luckmann, współpracownik Bergera. Napisali oni razem książkę, w której zawarli tezy na granicy filozofii i socjologii. Interesował ich mechanizm społecznego tworzenia rzeczywistości, ze szczególnym naciskiem na rzeczywistość życia codziennego i interakcje społeczne.

W kontekście problemu sekularyzacji istotne jest spostrzeżenie autorów, że człowiek funkcjonuje w ramach „uniwersum symbolicznego”, w którym integrowane są różne obszary znaczeń, ujmujące porządek instytucjonalny jako jedną całość<sup>34</sup>. W historii religii takim mechanizmem społecznym, który podtrzymuje i legitymizuje dane uniwersum symboliczne, jest najpierw mitologia, a później bardziej zrjonalizowana i usystematyzowana teologia.

Pierwszy impuls sekularny w rozwoju religii wynika z samej natury ewolucji instytucji i doktryn religijnych. Dotyczy to również sekularyzacji na poziomie kulturowym. Świat, który w mitologiach jest najpierw w całości chaotycz-

Pax, Warszawa 1987, s. 487. W ostatnich latach w Polsce popularizatorem teologii świeckiej jest Robert Rynkowski. Zob. R. Rynkowski, *Każdy jest teologiem*, WAM, Kraków 2012.

<sup>33</sup> P. Berger, *Pytania o wiarę...*, s. 148.

<sup>34</sup> P. Berger, T. Luckmann, *Społeczne tworzenie...*, s. 141; Z. Drozdowicz, *O racjonalności w religii i w religijności (raz jeszcze)*, ss. 151–158.

no-magiczny i sakralny, w wizjach teologicznych zaczyna się racjonalizować, a świętość przyjmuje bardziej uporządkowane formy. W samej teologii kryje się zatem załączek późniejszej sekularności. Jak piszą autorzy:

[...] teologia może służyć jako paradygmat późniejszych filozoficznych i naukowych konceptualizacji kosmosu. Chociaż teologia jest bliska mitologii ze względu na religijne treści w jej definicji rzeczywistości, pod względem społecznego umiejscowienia jest jednak bliższa późniejszym konceptualizacjom świeckim [...]. Skrajnym krokiem w takim rozwoju wypadków oraz w sekularyzacji i wyrafinowaniu sposobu podtrzymania uniwersum jest współczesna nauka. Nauka nie tylko dokończyła dzieła wykluczenia tego, co sakralne, ze świata życia codziennego, ale w ogóle usuwa z tego świata wiedzę służącą podtrzymaniu uniwersum. Życie codzienne zostaje pozbawione zarówno sakralnego uprawomocnienia, jak i zrozumiałości teoretycznej, która powiązałaby je z symbolicznym uniwersum w zamierzonej całość<sup>35</sup>.

Autorzy wskazują na procesy sekularyzacji, które dokonują się w kulturach, gdzie pojawiają się idee scjentystyczne oraz pozytywistyczne, z doniosłą i poznawczą rolą nowoczesnej nauki. Jest to jeden z podstawowych elementów sekularyzacji na poziomie kulturowym; religia może zniknąć lub ulec zredukowaniu w kulturze, jeśli dla danego społeczeństwa większej wartości nabierze nauka jako podstawowy segment kultury. W społeczeństwie europejskim taki zwrot nastąpił w nowożytności, zwłaszcza od XVII wieku wraz z rozwojem zmatematyzowanego przyrodoznawstwa<sup>36</sup>. Ceną za to jest jednak spartykularyzowanie obrazu rzeczywistości, a co za tym idzie – rozbitcie całości uniwersum, w którym funkcjonuje człowiek nowoczesny, na różne części symboliczne.

Thomas Luckmann doszedł do wniosku, że potrzebne jest zasadnicze przebudowanie koncepcji sekularyzacji na poziomie indywidualnym, odczuwanym i przeżywanym przez pojedyncze jednostki. Dostrzegł on, że dotychczasowe ujęcia procesu sekularyzacji zbyt mocno skupiały się na instytucjonalnym i kościelnym rozumieniu religijności:

[...] przy braku mocnych podstaw teoretycznych sekularyzacja jest zwykle rozumiana jako proces patologii religijnej, mierzonej za pomocą kurczącego się oddziaływania Kościołów. Ponieważ instytucjonalna próżnia nie zostaje wypełniona przez jakiś anty-kościół [...], można łatwo dojść do konkluzji, iż współczesne społeczeństwo jest areligijne<sup>37</sup>.

Aby uchwycić złożone zjawisko sekularyzacji, trzeba zwrócić uwagę nie tylko na jej obszar instytucjonalny<sup>38</sup> i publiczny, ale również na mniej widocz-

<sup>35</sup> P. Berger, T. Luckmann, *Społeczne tworzenie...*, ss. 164–165.

<sup>36</sup> Por. M. Heller, *Filozofia przyrody*, Zak, Kraków 2007.

<sup>37</sup> T. Luckmann, *Niewidzialna religia. Problem religii we współczesnym społeczeństwie*, Nomos, Kraków 1996, s. 57.

<sup>38</sup> Według Marcina K. Zwierzdzyńskiego oznacza to, że „sama sekularyzacja sprzężona jest z procesem deinstytucjonalizacji, w której trakcie następuje załamaniem międzypokoleniowej

ny (szczególnie w socjologii) indywidualny wymiar sekularyzacji. Nie należy stawiać znaku równości między danym Kościołem a religią. Istnieje bowiem także zróżnicowany obszar religijności pozakościelnej. Nie można zatem polegać wyłącznie na wynikach badań, które określają statystyki uczestnictwa w kościelnych nabożeństwach. Taki typ badań jest oczywiście ważny, ale nie pokazuje spektrum procesu sekularyzacji oraz złożoności tego zjawiska.

Luckmannowska koncepcja religijności indywidualnej ma genezę wyznaniową. Religia jako konkretny system znaczeń, odnoszący się do symbolicznej rzeczywistości, powszechnie uznawanej, jest strukturą zastaną przez jednostkę. Pierwotna religijność indywidualna była zatem ukierunkowana na Kościół. Natomiast współcześnie indywidualność i autonomia jednostki znacząco się zwiększyły. Po części nastąpiło to na skutek zmniejszenia roli rodziny w społeczeństwie zachodnim oraz rozwoju postaw konsumpcyjnych. W takich realiach społecznych jednostka może swobodnie tworzyć swoją tożsamość<sup>39</sup>.

„Wolna” jednostka zastaje następującą sytuację, opisaną przez Luckmanna:

[...] specyficznie religijne wyobrażenia zamrożone w „oficjalnych” modelach Kościołów przestają być jedynymi i obowiązującymi tematami świętego kosmosu [...]. Jedność tematyczna tradycyjnego świętego kosmosu ulega rozpadowi. Jest to odbiciem rozkładu jednej hierarchii znaczeniowej w światopoglądzie<sup>40</sup>.

W takiej sytuacji społecznej jednostka tworzy własny, indywidualny system znaczeń, także znaczeń religijnych. Człowiek nie przyswaja już zbioru wyobrażeń religijnych jako całości, lecz przeciwnie, wybiera z niego pasujące mu tematy religijne, z których komponuje prywatny system znaczeń<sup>41</sup>. W rezultacie następuje przesunięcie religii do obszaru prywatnego jednostki. To, czym jest religia, jest określane przez wolne jednostki, partycypujące w nowoczesnym społeczeństwie.

Oznacza to zasadniczą przemianę religijności w procesie sekularyzacji. W pewnym sensie religia znika z obszaru instytucjonalnego (albo w znaczący sposób jej rola jest redukowana<sup>42</sup>). Realizuje się więc wczesna definicja se-

---

transmisji tradycyjnych treści i form światopoglądowych oraz ich rozproszenie w labilnej i mobilnej strukturze nowoczesnych społeczeństw”. M. K. Zwierzdzyński, *Gdzie jest religia? Pięć dychotomii Thomasa Luckmanna*, Nomos, Kraków 2009, s. 151.

<sup>39</sup> T. Luckmann, *Niewidzialna religia...*, s. 134.

<sup>40</sup> Ibidem, s. 135.

<sup>41</sup> Ibidem, s. 140.

<sup>42</sup> To zredukowanie religii wynika także z opozycji *sacrum – profanum*, jaką wzmacniają religie. Jak pisze M. K. Zwierzdzyński: „Luckmann »potencjał« sekularyzacyjny dostrzega w instytucjonalizacji religii, która – zwłaszcza w wydaniu zachodnioeklezyjalnym – stanowi swoisty zapalnik sekularyzacji. Kościół, jako specyficzny i historyczny efekt specjalizacji instytucjonalnej, reprezentuje świat religii, będąc jednocześnie w relacji permanentnej opozycji do pozostałych systemów instytucjonalnych. W ten sposób, monopolizując dostęp do rzeczywistości świętego

kularyzacji Bergera, że religia jest wypierana z obszarów kultury. Nie jest to jednak w pełni trafna konkluzja rozważań Luckmanna. Religia ostatecznie nie znika bowiem ze wszystkich wskazanych poziomów sekularyzacji. Jej redukcja na poziomie instytucjonalnym nie oznacza jeszcze redukcji na poziomie indywidualnym. Można zatem mówić o postsekularnej interpretacji dynamiki religii (czyli o akceptacji częściowego zaniku religii i ocaleniu jej na innej płaszczyźnie). Myśl sekularną Luckmanna należałoby także odczytywać jako postsekularną. W efekcie proces sekularyzacji można rozumieć bardziej jako transformację religii, jej segmentarne przemieszczanie się, aniżeli definitywny zanik religijności. Większość ludzi potrzebuje bowiem w swoim prywatnym światopoglądzie religijnym nawiązania do doświadczenia transcendencji, odnoszonej do pozaempirycznej rzeczywistości. Bez tego doświadczenia wielu ludziom rzeczywistość codzienna może wydawać się mało stabilna, zwłaszcza w obliczu różnych sytuacji granicznych, takich jak śmierć, choroba czy cierpienie<sup>43</sup>. Z Luckmannowskich rozważań nad procesem sekularyzacji wynika też, że wszystkie instytucje religijne stoją przed wyzwaniem współczesności. Żadne kościoły i instytucjonalne religie nie mają gwarancji, że staną się obiektem zainteresowania pojedynczych jednostek. Religia instytucjonalna zatem, aby przetrwać, musi być elastyczna i świadoma zmian społeczno-historycznych.

Na funkcjonowanie religii i kościołów w warunkach pluralizmu religijnego, czyli swoistego „wolnego rynku” religii, zwrócili uwagę dwaj inni badacze – Rodney Stark i William Bainbridge. W ich koncepcji głównym stymulatorem i regulatorem racjonalności religii jest rynek<sup>44</sup>. Koncepcja amerykańskich autorów została opracowana za pomocą specyficznej, *quasi*-analitycznej metody, dzięki której autorzy wyróżnili aksjomaty, definicje i twierdzenia dotyczące teorii religii. Podobnie jak Luckmann, autorzy ci skłaniają się ku antropologicznej konstatacji, że ludzkie istnienie jest temporalne (aksjomat 1). Społeczeństwo ma charakteryzować także dążenie do pozyskiwania nagród rozumianych nie tylko materialnie, ale także w sposób niematerialny (aksjomaty 2–5)<sup>45</sup>. Ponieważ niektóre nagrody są trudne do zdobycia, a nawet nieosiągalne, autorzy zakładają, że człowiek zadowala się zdobywaniem kompensatorów, które są swoistymi zapowiedziami i substytutami nagród (definicje 18–20). Te kom-

---

kosmosu, kościelna instytucjonalizacja religii zatwierdziła, umocniła i wyraziściej ukazała uniwersalną dychotomię *sacrum – profanum*”. M. Zwierzdzyński, *Gdzie jest religia?...*, s. 135.

<sup>43</sup> Na rolę sytuacji granicznych w kontekście religijności zwrócił również uwagę Peter Berger: „religia służy więc podtrzymaniu rzeczywistości tego społecznie stworzonego świata, w którym ludzie żyją swoim codziennym życiem. Natomiast jej legitymizująca moc ma następny ważny wymiar – moc integrowania z wszechobecnym *nomosem* tych sytuacji granicznych, w których pozostaje rzeczywistość codziennego życia”. P. Berger, *Święty baldachim...*, s. 77. Najważniejszą sytuacją graniczną jest zdaniem autora śmierć.

<sup>44</sup> Z. Drozdowicz, *O racjonalności w religii i w religijności (raz jeszcze)*, s. 127.

<sup>45</sup> R. Stark, W. Bainbridge, *Teoria religii*, Nomos, Kraków 2000, s. 393.

pensatory są m.in. oferowane przez różne organizacje religijne (wśród których wyróżnia się kościoły, sekty i kultury; ostatnie dostarczają nowe kompensatory, a dwa pierwsze opierają się na tradycyjnych kompensatorach). Ta ekonomizująca wizja społeczeństwa ludzkiego oraz religii może wydawać się teorią nieco redukcyjną, lecz dobrze uzupełnia poweberowski paradygmat.

W odniesieniu do procesu sekularyzacji założenia R. Starka i W. Bainbridge'a przynoszą następującą konkluzję:

[...] nie ma w naszej teorii niczego, co skazywałoby ją [religię – J. I.] na unieważnienie w roku 2000, żaden jej fragment nie przewiduje też końca religii, dopóki ludzie będą pragnąć nieosiągalnych dla siebie nagród i dopóki będą podejmowali działania, kierując się niepełną wiedzą na temat ich skutków<sup>46</sup>.

W tym ujęciu w podstawowym celu człowieka, jakim jest zdobycie pozadoczesnych gwarancji, kompensatorów mających dać poczucie stabilizacji i bezpieczeństwa egzystencjalnego, wykraczających poza ograniczenia temporalne jednostki, tkwi przyczyna zasadniczej nieusuwalności religii z ludzkich cywilizacji. Ta optymistyczna dla członków różnych kościołów konkluzja nie oznacza jednak, że „denominacje niskiego napięcia” mogą być spokojne, nie zważając na przemiany społeczne i kulturowe w świecie. Sekularyzacja w ujęciu Starka i Bainbridge'a oznacza bowiem nie zanik religii, lecz jej transformację, nadanie jej nowego kierunku. Stwarza to szerokie pole do działania sekt i kultów kontestujących oficjalne religie, istniejące w „starych” kościołach. Jak stwierdzają autorzy:

[...] sekularyzacja, nadwyrężając potęgę uznanych denominacji, otwiera dostęp do rynku kompensatorów ogólnych dla znanych ze swej żarliwości sekt i intrygujących swoją innowacyjnością kultów religijnych<sup>47</sup>.

Sekularyzacja przejawia się w dynamice transformacji religii, natomiast zgodnie z definicją sto czwartą sekularyzacja to stopniowa utrata władzy przez organizacje religijne. Dynamika procesów sekularyzacyjnych stwarza zasadniczy problem dla oficjalnych i tradycyjnych instytucji kościelnych. Taka jest cena postępu kulturowego (twierdzenie 323), co oznacza, że szczególnie w wymiarze kulturowym sekularyzacja sprzyja transformacji religii. Dodatkowym czynnikiem tworzącym taką sytuację kulturową jest pluralistyczne i kosmopolityczne społeczeństwo (autorzy oparli swoją teorię na amerykańskim społeczeństwie), o wysokim stopniu mobilności (definicja 103 i twierdzenia 320–322)<sup>48</sup>. Stark i Bainbridge nie zarzucają jednak kategorii sekularyzacji, która w swojej nowej interpretacji nakierowana jest na dynamikę, a nie zanik religii. Używając ję-

<sup>46</sup> Ibidem.

<sup>47</sup> Ibidem.

<sup>48</sup> Ibidem, s. 356.

zyka autorów, sekularyzacja prowadzi do osłabienia władzy kościołów, ale nie do zaniku potrzeby posiadania kompensatorów. Stąd duża rola sekt i kultów w zsekularyzowanym społeczeństwie.

Do paradygmatu Weberowskiego refleksje nad religią odnosi również Niklas Luhmann w ramach swej teorii systemów. Podobnie jak wcześniej Weber jest on zainteresowany przemianami społeczeństwa nowoczesnego. Zgadza się również z Weberem, że główne prądy sekularyzacyjne pojawiły się w nowożytności, wraz z rozwojem Reformacji i następstwami późniejszej Rewolucji Francuskiej<sup>49</sup>. Na temat procesu sekularyzacji pisze:

[...] nie wystarczy ujęcie sekularyzacji jako profanacji świętości lub jako głębszego wnikania w system religijny „świeckich” idei i „świeckich” motywów. Miast tego należałoby w pierwszym rzędzie wziąć pod uwagę konsekwencje strukturalne, które zostają narzucone systemowi religijnemu, gdy społeczeństwo ulega transformacji w zasadniczo funkcjonalnie zróżnicowany system<sup>50</sup>.

Luhmannowi nie wystarcza zatem analizowanie procesów sekularyzacji w kategoriach *sacrum – profanum*, gdzie elementy świeckie stopniowo wypierają elementy sakralne (i *vice versa* w ramach desekularyzacji).

Postrzega on proces sekularyzacji szerzej, w ramach przemian instytucjonalnych i strukturalnych społeczeństwa. Uważa także, że proces sekularyzacji nie prowadzi bezwarunkowo do zaniku religii w każdym jej aspekcie, gdyż uczestnicy religii mając świadomość tych procesów, próbują zastosować różne kontrreakcje w obliczu procesu sekularyzacji. W myśl tez Luhmanna konsekwencją przebudowy społeczeństwa w kierunku funkcjonalnie zróżnicowanego systemu jest uzyskanie większej autonomii przez każdy z jego obszarów<sup>51</sup>.

Procesy sekularyzacyjne w wymiarze instytucjonalnym, ale także kulturowym sprawiają, że zwiększa się niepewność kulturowa w społeczeństwie. Reakcją na to jest nowy autentyzm myślenia religijnego<sup>52</sup>, które w obliczu

<sup>49</sup> N. Luhmann, *Funkcja religii*, Nomos, Kraków 1998, ss. 221 i 247.

<sup>50</sup> Ibidem, s. 260.

<sup>51</sup> Ibidem, s. 246.

<sup>52</sup> Również współcześni filozofowie religii dostrzegają tę kwestię: „z reguły współczesny wierzący nie »doświadcza« już *sacrum*. Natomiast zastanawia się on nad pewnymi niejednoznacznymi doświadczeniami i następnie interpretuje je – często z wahaniem – na sposób religijny [...]. Jedno z takich doświadczeń wydaje się przede wszystkim wynikać ze zdumiewającego sukcesu współczesnej nauki. Określiłbym je jako nowe poczucie tajemniczości wszechświata. Odczucie to jest o tyle nowe, o ile nie jest bezpośrednio związane z żadną wizją transcendentnego Stwórcy, tak jak to miało miejsce w średniowieczu i jeszcze w czasach Newtona i Pascala. Doświadczenie to jest w tak niewielkim stopniu religijne, że można by je uważać za jeden z głównych czynników sekularyzacji współczesnego światopoglądu. A jednak ukazane przez współczesną naukę zadziwiające wizje natury czasu, przestrzeni i materii na nowo uwydatniają tajemniczość tej rzeczywistości, jaką jest człowiek i to, co go otacza. Poczucie, że wszechświat przekracza nawet ludzkie możliwości obiektywizacji, zmusza człowieka do zastanowienia i ta

erozji dotychczasowych kategorii religijnych dąży do ich odnowienia, a nawet wytworzenia nowych pojęć religijnych<sup>53</sup>. Jednocześnie zgodnie z myślą Luhmanna dotychczasowe struktury dogmatyczno-myślówie spotykają się z koniecznością metarefleksji nad nieomylnością rozstrzygnięć dogmatycznych<sup>54</sup>. Odnowie ulega apologetyka, egzegeza źródeł Tradycji i Objawienia, a co za tym idzie – nowe środki organizacji Kościoła<sup>55</sup>. Proces sekularyzacji wpływa również stymulująco na edukację religijną i kształcenie kleru, przed którym stoją nowe wyzwania w realiach świeckiej epoki<sup>56</sup>. Jest to także impuls do powstawania różnych nowych ruchów mistycznych, które nie zgadzając się lub izolując od świeckich przemian społecznych, dążą do pogłębienia religijności na przekór procesom sekularyzacji<sup>57</sup>.

Luhmann proponuje również postrzegać sekularyzację jako proces transformacji (w jego ujęciu także proces dyferencjacji) społeczeństwa w nowe stadium społeczne, z wieloma zróżnicowanymi funkcjonalnie obszarami<sup>58</sup>. Píše on:

---

refleksja jest jedną z dróg często wiodących do kontaktu z transcendencją”. L. Dupré, *Inny wymiar. Filozofia religii*, Znak, Kraków 2003, ss. 28–29.

<sup>53</sup> Dobrym przykładem filozofa religii, który dokonał nowej autentyzacji swojego myślenia religijnego pod wpływem kulturowych procesów sekularyzacji (wynikających w jego czasach m.in. z intensywnego rozwoju nauki), jest Pascal. Zob. Z. Drozdowicz, *Antynomie Pascala*, SAWW, Poznań 1993.

<sup>54</sup> Przykładem tego jest np. katolicki dogmat o nieomylności papieża. Zob. Vatican Ecumenical Council I, <http://www.intratext.com/X/ENG0063.HTM> [8.07.2014]; R. Minnearath, *Sobory*, Pax, Warszawa 2004, ss. 122–123.

<sup>55</sup> Klasycznym przykładem radzenia sobie z procesami sekularyzacji przez Kościół jest Sobór Trydencki. Zob. R. Minnearath, *Sobory*, ss. 96–107. Interesująca jest opinia Hansa Ursa von Balthasara: „Jeśli sobie uświadomimy, jak dalece u progu czasów nowożytnych posunął się proces rozpadu zasad Kościoła, decydujących o jego jedności, osiągnięcia Soboru Trydenckiego muszą nas wprawić w podziw. W sumie przywrócił on Kościołowi katolickiemu nie tylko zdrowe i nienaganne papieżstwo, ale także na powrót włączył je zasadniczo we wczesnochrześcijańską jedność”. H. U. von Balthasar, *Antyryzymski resentment. Papiestwo a Kościół*, W drodze, Poznań 2004, s. 268.

<sup>56</sup> Przykładem może być działalność szkół jezuitskich, których powstanie było reakcją na rozwój Reformacji i nowożytnej sekularyzacji. Zob. S. I. Mózdzień, *Historia wychowania do 1795*, Wyd. Diecezjalne, Sandomierz 2006, ss. 302–311.

<sup>57</sup> L. Kołakowski, *Świadomość religijna i więź kościelna*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2009.

<sup>58</sup> Takie są konsekwencje wywodów Luhmanna dotyczących procesów sekularyzacji, pomimo dość redukcyjnego charakteru teorii systemów. Jak zauważył później Jürgen Habermas: „teoria Luhmanna, moim zdaniem, przemyślnie kontynuuje pewną tradycję, która silnie wpłynęła na samowiedzę europejskiej nowożytności, a sama z kolei odzwierciedla wybiórny model zachodniego racjonalizmu. Poznawczo-instrumentalna jednostronność racjonalizacji kulturalnej i społecznej znajdowała wyraz również w filozoficznych próbach sformułowania obiektywistycznego rozumienia człowieka i jego świata – najpierw w mechanistycznych, potem w materialistycznych i fizykalistycznych obrazach świata, które w mniejszym lub większym stopniu sprowadzały skomplikowane teorie życia duchowego do życia cielesnego”. J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, Universitas, Kraków 2007, s. 429.

[...] niejednokrotnie mówi się o sekularyzacji pod kątem strukturalnej przemiany społeczeństwa (a więc nie, co byłoby przecież możliwe, pod kątem immanentnej erozji religijnych form i symboli). Jeśli tę przemianę strukturalną scharakteryzujemy jako wzrost zróżnicowania, to sekularyzacja jawi się jako konsekwencja wysokiego stopnia różnorodności, jaki osiągnęło współczesne społeczeństwo<sup>59</sup>.

Tym samym refleksje Luhmanna wpisują się w postsekularny kierunek, w ramach którego próbowałem uporządkować różnych badaczy społecznych. Jeśli bowiem rozumieć proces sekularyzacji w aspekcie celowym, nie jako zanik religii, lecz jako kierunek, który powoduje przemianę pojęcia religijności oraz nadaje nową funkcję religii w społeczeństwie, można stwierdzić, że poruszamy się w obszarze postsekularnej koncepcji religii (która uznaje część efektów sekularyzacji, dostrzegając zarazem inne formy religii, a także reakcje samych kościołów, próbujących odnaleźć się w nowych realiach społecznych).

---

<sup>59</sup> N. Luhmann, *Funkcja religii*, s. 220.



## ROZDZIAŁ IV

# WSPÓŁCZESNE DYSKURSY WOKÓŁ SEKULARYZACJI I POSTSEKULARYZMU

### 1. Miejsce religii we współczesnym społeczeństwie – Jürgen Habermas

Jednym z celów Jürgena Habermasa było dokończenie czy poprawienie projektu „nowoczesności” wyrastającego z kultury Oświecenia europejskiego<sup>1</sup>. Niemiecki filozof zgadza się z Maxem Weberem w kwestii racjonalizacji przemian w nowoczesnym społeczeństwie zachodnim, której początki pojawiły się wraz z Reformacją i przemianami ekonomicznymi w nowożytności<sup>2</sup>. Habermas zauważa: „jednakże Max Weber opisywał w kategoriach racjonalizacji nie tylko zeświecczenie zachodniej kultury, ale przede wszystkim rozwój nowoczesnych społeczeństw”<sup>3</sup>. Rozwój ten oznacza modernizację społeczeństwa, z różnymi jej społecznymi konsekwencjami. Są nimi, oprócz tego, co wskazał Weber, refleksyjny stosunek do tradycji (która przestaje być czymś oczywistym i naturalnym) oraz wyższy poziom indywidualizacji członków społeczeństwa.

---

<sup>1</sup> Fragmety rozdziału zostały opublikowane w: J. Iwanicki, *Spór i dialog Jürgena Habermasa z Josephem Ratzingerem o miejsce religii w życiu publicznym Europy*, „Przegląd Religioznawczy” 4 (238)/2010.

<sup>2</sup> „Wczesny” Habermas brał pod uwagę interpretację autorstwa Maxa Webera dotyczącą „odczarowania świata”. Pisał: „Weberowskie analizy przede wszystkim potwierdzają, że cywilizacyjnie rozgałęziające się ścieżki religijnej racjonalizacji – poczynając od mitu aż po progi nowoczesnego rozumienia świata – po pierwsze, wychodzą od tego samego problemu, mianowicie teodycei, i po drugie, wiodą w tym samym kierunku: odczarowanego, oczyszczonego z wyobrażeń magicznych świata (przy czym tylko zachodnia ścieżka rozwoju zaprowadziła do całkowicie zdecentralizowanego rozumienia świata)”. J. Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego*, t. 1, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 1999, s. 341.

<sup>3</sup> J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, Universitas, Kraków 2007, ss. 9–10.

W „późnej” twórczości Habermasa<sup>4</sup> pojawia się refleksja, że te same procesy epoki nowoczesnej, np. w postaci trendów sekularyzacyjnych, doprowadziły do osłabienia i atomizacji ładu społecznego<sup>5</sup>. Wzmocniony indywidualizm jednostek ludzkich nie rozwijał się równoległe z solidarnością ludzi wobec siebie. Dawniej funkcje takie pełniła religia – w niektórych projektach „nowoczesnych”, np. Habermasa, próbowano siłą integracyjną i usensowniającą, jaką miała religia, zastąpić rozumem<sup>6</sup>. Tak zeświecczona i zrjonalizowana moralność, pogłębiana przez dialog, miała stać się nowym *spiritus movens* społeczeństwa zachodniego. Habermas sądził, że poprzez m.in. koncepcję świeckiego rozumu komunikacyjnego uda się zintegrować współczesne anomiczne społeczeństwo.

„Późny” Habermas podejmuje sekularną refleksję nad religią, nie proponując już substytutu kulturowego w przywołanej wyżej postaci. Uznaje on, że należy prześledzić i zrozumieć swoistą dialektykę procesów sekularyzacyjnych w zachodniej cywilizacji. Jak pisze Zdzisław Krasnodębski:

[...] sekularyzacja oznacza przemianę kultury w ogóle, powstanie nowoczesności, lecz nie znaczy – jak kiedyś naiwnie zakładano – że religia zupełnie zniknie. Dzisiejsze społeczeństwa są zdaniem Habermasa – i to sformułowanie zabrzmiało w Niemczech niemal sensacyjnie – społeczeństwami „postsekularnymi”, nastawionymi na trwanie religijnych wspólnot w coraz bardziej sekularyzującym się środowisku. Habermas odchodzi więc od dawnej tezy „ujęzykowania sacrum”, przejęcia funkcji religii przez moralność ugruntowaną i zrjonalizowaną przez dialog<sup>7</sup>.

Habermas w tej interpretacji jawi się jako ktoś, kto pragnie uniknąć tezy „o zderzeniu kultur” – tezy, którą swego czasu w kontekście aksjologicznego konfliktu cywilizacji zaproponował Samuel Huntington, a na polskim gruncie przedstawia m.in. Agnieszka Kołakowska<sup>8</sup>.

---

<sup>4</sup> Podobnie jak myśl Petera Bergera, filozofię Habermasa można podzielić na dwa etapy ukazujące jego stosunek do religii i sekularyzacji. O umiejscowieniu tego „zwrotu” i o wczesnych poglądach Habermasa tak pisze jeden z badaczy: „wydaje się, że zasadniczy przełom w jego stosunku do religii dokonał się w połowie lat 80. XX wieku. Wcześniej traktował religię w terminach wyłącznie funkcjonalnych społecznie – jako pełniącą funkcję legitymizacji władzy politycznej i funkcje integracyjne w społeczeństwach premodernych, dzięki podtrzymywanym praktykom rytualnym, oraz funkcje ochrony świata życia przed kolonizacją przez systemy. W funkcjach tych miały ją zastąpić w okresie nowożytności umowy społeczne i działania konsensualne oparte na rozumie oświeconym, zaś w epoce współczesnego działania – rozumu komunikacyjnego sekularnego”. T. Buksiński, *Publiczne sfery i religie*, Wyd. IF UAM, Poznań 2011, s. 117.

<sup>5</sup> Z. Krasnodębski, *Spółczesność postsekularna*, <http://www miesiecznik.znak.com.pl/diagnozy562.html> [8.07.2014].

<sup>6</sup> Ibidem.

<sup>7</sup> Ibidem.

<sup>8</sup> A. Kołakowska, *Wojny kultur i inne wojny*, Fundacja św. Mikołaja, Warszawa 2010.

Jürgen Habermas akceptuje obecność religii w życiu publicznym, a nawet sądzi, że jest ona konieczna. Stwierdza jednocześnie, że sekularyzacja na poziomie instytucjonalnym nie powinna być całkowita, a postsekularna religia ma spełniać określone warunki istnienia w życiu publicznym. Wymienia następujące kryteria uznawalności religii: akceptacja rozdzielności sfery świeckiej od religijnej (wyrażająca się w porządku państwowo-konstytucyjnym), postulat ekumenizmu czy dialogu międzyreligijnego, czyli akceptacja pragmatyczna lub normatywna wielości religii w świecie oraz zaakceptowanie prymatu nauk w zakresie wiedzy doczesnej.

Habermas dostrzega konieczność utrzymywania postawy dialogiczno-rozumnej, także wśród osób świeckich i niewierzących, które powinny zmodyfikować swój stosunek do religii. Oznacza to jego niezgodę na odmawianie twierdzeniom religijnym jakiegokolwiek racjonalnej podstawy w imię całkowitej apologii świeckości, co tak uzasadnia:

[...] albowiem również obywatele niereligijni mogą sprościć wymogom obywatelskiej solidarności tylko pod warunkiem, że zajmują wobec swych religijnych współobywateli i ich wypowiedzi określoną postawę poznawczą. Jeżeli obie strony spotykają się na forum publicznym, w demokratycznym zgietku światopoglądowego pluralizmu, i spierają o kwestie polityczne, z wymogu wzajemnego poszanowania płyną pewne obowiązki epistemiczne. Również ci uczestnicy debaty, którzy wypowiadają się w języku religii, mają prawo oczekiwać, że świeccy współobywatele będą ich traktowali poważnie<sup>9</sup>.

Tym samym Habermas nie zgadza się na wykluczanie wspólnot religijnych z dyskursu publicznego. Zwraca uwagę na możliwość niszczyielskiej sekularyzacji, która zamiast prowadzić do wykształcenia moralności świeckiej, może przerodzić się w fundamentalizm<sup>10</sup>. Stwierdza również, że konieczne jest znalezienie wspólnych elementów dla języka sekularnego i języka religijnego, gdyż ten drugi nadal stanowi główne źródło moralności<sup>11</sup>. Bez tego dialogu postse-

<sup>9</sup> J. Habermas, *Między naturalizmem a religią. O potrzebie post-metafizycznej refleksji*, <http://nowakrytyka.pl/spip.php?article288> [7.08.2014].

<sup>10</sup> Pod tym względem diagnozy Habermasa są zgodne z: G. Kepel, *Zemsta Boga. Religijna rekonkwista świata*, Wyd. Krytyki Politycznej, Warszawa 2010.

<sup>11</sup> W jeszcze późniejszym tekście Habermas rezygnuje z postulatu przekładania języka religijnego na język świecki: „Habermas wypowiada podobny pogląd na temat współpracy między wierzącymi i niewierzącymi (agnostykami, racjonalistami rodem z epoki Oświecenia). Głosi, że obie strony muszą się wzajem zrozumieć i porozumieć. Choć jeszcze niedawno stawiał przed wierzącymi warunki udziału w życiu publicznym w postaci konieczności przekładu ich argumentów i też na język sekularny, to w referowanej dyskusji już takich wymagań nie stawia. Przeciwnie, uważa, że wymóg taki oznaczałby dyskryminację wierzących”. T. Buksiński, *Publiczne sfery...*, s. 123. Kwestia przekładu języka religijnego na język świecki jest również problematyczna dla myśli religijnej. Jak pisał Joseph Ratzinger: „modyfikacja języka religijnego jest zawsze bardzo ryzykowna. Zachowanie ciągłości ma wielkie znaczenie. Uważam za niezmiennalne takie

kularnemu społeczeństwu grozi, jego zdaniem, zarówno fundamentalizm, jak i cynizm społeczeństwa rynkowo-konsumpcjonistycznego<sup>12</sup>.

Habermas, choć broni pozycji nauk i kultury świeckiej, podejmuje dialog z religią, nie będąc zwolennikiem opcji naturalistycznej. Nie opowiada się za uległością wobec niektórych pomysłów *hard sciences*, np. pozostaje sceptyczny wobec projektów inżynierii genetycznej<sup>13</sup>. Krytykuje dwie nowe ortodoksje naszych czasów – religijno-fundamentalistyczne oraz świecko-naturalistyczne obrazy świata, wyrastające z rozwoju nauk<sup>14</sup>. Większość nurtów w ramach nauk kognitywnych czy biologii ewolucyjnej opowiada się bowiem za takimi wizjami świata, o czym świadczy zaangażowanie światopoglądowe niektórych przedstawicieli tych dyscyplin<sup>15</sup>. Habermas niebezpieczeństwo rozwoju naturalizmu, podobnie jak religijnych fundamentalizmów, widzi w tendencji do silnej polaryzacji społeczeństw, potęgowaniu ich rozpadu, na skutek nowożytnej modernizacji już zaawansowanego<sup>16</sup>. „Późny” Habermas deklaruje się więc jako myśliciel podporządkowany religii i krytycznie nastawiony do procesu sekularyzacji<sup>17</sup>. Poważnie traktuje kwestię dialogu między różnymi grupami światopoglądowymi w nowoczesnym społeczeństwie, w którym obok szerokich grup zeświecczonych wciąż funkcjonują wspólnoty religijne. Sekularna myśl Habermasa w swej późnej fazie przekształca się w postsekularną refleksję, czyli taką, która uznając część świecko-społecznych warunków ukształtowa-

---

podstawowe pojęcia zawarte w Piśmie Świętym, jak: »Syn Boży«, »Duch Święty«, »Dziewictwo« i »Boskie Macierzyństwo Marii«. Zgodziłbym się natomiast, że może być zmodyfikowane takie wyrażenie, jak »grzech pierworodny«, którego treść jest również pochodzenia biblijnego, ale dobór słów wskazuje na wpływy refleksji teologicznej. W każdym razie należy w tych sprawach postępować z wielką ostrożnością; słowa nie są błahe, nieważne, ale są bezpośrednio związane z tym, co oznaczają». J. Ratzinger, *Raport o stanie wiary. Z Ks. Kardynałem Josephem Ratzingerem rozmawia Vittorio Messori*, Michalineum, Kraków – Warszawa 1986, s. 68.

<sup>12</sup> Por. P. Sloterdijk, *Krytyka cynicznego rozumu*, Dolnośląska Szkoła Wyższa, Wrocław 2008.

<sup>13</sup> Niepokoje Habermasa związane z rozwojem nowych biotechnologii podziela także F. Fukuyama w: *Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej*, Znak, Kraków 2004.

<sup>14</sup> Habermas zaniepokojony jest problemami etycznymi, wynikającymi z rozwoju biotechnologii, która poważnie ingeruje w organizm ludzki. Zob. J. Habermas, *Przyszłość natury ludzkiej. Czy mierzymy do eugeniki liberalnej?*, Scholar, Warszawa 2003, s. 21.

<sup>15</sup> Myślę o takich autorach, przedstawicielach dyscyplin ścisłych, jak Richard Dawkins (*Bóg urojony*, Wyd. CiS, Warszawa 2007) czy Daniel Dennet (*Odczarowanie. Religia jako zjawisko naturalne*, PIW, Warszawa 2008).

<sup>16</sup> J. Habermas, *Między naturalizmem...*

<sup>17</sup> Tak pisze: „fakt, że nurty tradycji wielkich religii wciąż się odtwarzają, zdaje się znosić, a przynajmniej niwelować granicę między społeczeństwami tradycyjnymi a nowoczesnymi, która dotąd wydawała się czymś stosunkowo oczywistym [...]. Nawet jeśli [...] interpretacje procesu sekularyzacji na gruncie teorii modernizacji można uzgodnić z tymi pozornie przeczęcymi sobie świadectwami, to nie ma powodu wątpić w same te świadectwa [...]”. J. Habermas, *Między naturalizmem a religią. Rozprawy filozoficzne*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2012, s. 104.

nych przez procesy sekularyzacji, postuluje konieczność przejścia w nową fazę rozwoju kulturowego, w której znalazłoby się z powrotem miejsce na religię<sup>18</sup> na poziomie kulturowym i częściowo instytucjonalnym.

## 2. Myśl religijna wobec problemu sekularności – Joseph Ratzinger

W myśli Josepha Ratzingera<sup>19</sup> można odnaleźć wątki wspólne z rozważaniami jego adwersarzy. Przeczą one obiegowej opinii (panującej także wśród religioznawców<sup>20</sup>) o uniwersalności religii chrześcijańskiej. Ratzinger twierdzi, że ani chrześcijaństwo, ani kultura sekularnej racjonalności (reprezentowana przez rozum komunikacyjny Habermasa) nie są uniwersalne i tym samym obie strony muszą podejmować interkulturowy dialog. Kwestia dialogu międzykulturowego jest jednak problematyczna, gdyż „nie istnieje wiara bez kultury ani kultura pozbawiona pierwiastków religijnych”<sup>21</sup>. Nie jest zatem możliwe oddzielenie religii i kultury. W obliczu wielu podziałów religijnych i kulturowych dialog miałby polegać bardziej na wzajemnej życzliwości niż na usuwaniu różnic o charakterze dogmatycznym.

Zdaniem Ratzingera prawda nie daje się sprowadzić tylko do samej zgody między ludźmi. Krytykuje on „dyktaturę relatywizmu” we współczesnym, zsekularyzowanym społeczeństwie zachodnim, którą miałyby charakteryzować nieuznawanie żadnych norm za ostateczne lub przyjęcie za ostateczną własnego „ja” i pragnień. Twierdzi:

Duża część dzisiejszych filozofii obstaje przy tym, że człowiek nie jest zdolny do poznania prawdy. Ale zgodnie z tym punktem widzenia nie byłby także zdolny do etosu. Wtedy nie miałyby żadnych norm i trzeba by było tylko uważać, jak się znośnie urządzić, a jedynym liczącym się kryterium stałaby się opinia większości<sup>22</sup>.

<sup>18</sup> „Tak więc w postulowanym przez Habermasa społeczeństwie postsekularnym obywatele wierzący uczą się od niewierzących tego, co jest możliwe do przełożenia na język prawa, a niewierzący od wierzących tego, że wartości liberalne są do pogodzenia z religijnymi, szeroko rozległymi doktrynami”. R. Wonicki, *Między naturalizmem a religią. O idei społeczeństwa postsekularnego w myśli Jürgena Habermasa*, „Stan Rzeczy” 2 (5)/2013, s. 131.

<sup>19</sup> Odwołuję się tu do myśli Ratzingera zarówno z okresu przed jego pontyfikatem, jak również w trakcie.

<sup>20</sup> Na przykład według Józefa Kellera chrześcijaństwo zalicza się do trzech religii uniwersalnych, obok islamu i buddyzmu. Por. J. Keller, *Religie uniwersalistyczne. Zarys dziejów*, Iskry, Warszawa 1982.

<sup>21</sup> J. Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, Jedność, Kielce 2005, ss. 48–54.

<sup>22</sup> Benedykt XVI, *Światłość świata. Papież, Kościół i znaki czasu*, Znak, Kraków 2011, s. 62.

Tym samym krytykowanego przez Ratzingera współczesnego społeczeństwa, poddanego procesom laicyzacji, ma po części charakter moralistyczny<sup>23</sup>. Nadmierny relatywizm prowadzi, jego zdaniem, do podważenia obiektywnych systemów wartości.

W kontekście sporu z Habermasem oraz zagadnienia sekularyzacji Ratzinger rozważa koncepcję Boga. Nie przeczy on wizji Boga jako Najwyższego Rozumu. Przez całe stulecia filozofii nowożytnej (a po części średniowiecznej) problem relacji między Absolutem filozofii a Bogiem objawienia był zasadniczym zagadnieniem filozofii religii<sup>24</sup>. Konkluzje tego sporu wpisywały się w myśl sekularną, szczególnie w zakresie dyskusji nad granicami mocy Boga. Bóg, który ma nieograniczoną możliwość zmieniania i kształtowania świata (np. Bóg, który mógłby swoją arbitralną decyzją wprowadzić inne prawa moralne i prawa logiczne w naszym świecie<sup>25</sup>), jest jednocześnie Bogiem trudnym do ogarnięcia dla ludzkiego rozumu, Bogiem, który stając się mniej uchwytny dla ludzkiego poznania, znika z przestrzeni świeckiej<sup>26</sup>.

Tymczasem, zdaniem Ratzingera, wizja Boga jako Najwyższego Rozumu nie jest wcale sprzeczna z chrześcijańską. Co więcej, jest ona pomocna podczas prób dialogu z wyznawcami innych religii oraz z ludźmi niewierzącymi. Można bowiem wspólnie rozmawiać np. o prawach naturalnych, które są poznawalne dzięki inteligencji człowieka, będącej zgodnie z nauką chrześcijańską *pars pro toto* Boga jako Najwyższego Rozumu.

Poglądy Ratzingera są więc dalekie od wrogości wobec rozumu, który stanowi podstawową wartość kultury świeckiej i filozoficznej. Dostrzega on jednak konieczność chronienia rozumu przed jego własnymi nadużyciami. W encyklice *Deus caritas est* przywołuje pomocne pojęcie „rozumu auto-odpowiedzialnego”. Nie wykluczając szeroko rozumianej kategorii racjonalności

<sup>23</sup> Z pozycji konfesyjnych krytykuje sekularyzację arcybiskup Józef Michalik, podważając jej wymiar publiczny i instytucjonalny: „Daliśmy sobie wmówić [...], że religia jest sprawą czysto prywatną, a Kościół powinien ograniczyć się wyłącznie do kruchty. To jest mit, sięgający korzeniami rewolucji francuskiej, przejęty potem przez marksistów, a dziś przez liberałów. Nie może być tak, że muszę zostawić swoją religię w przedpokoju, gdy przekraczam próg urzędu, w którym pracuję”. *Raport o stanie wiary w Polsce. Józef Michalik w rozmowie z Grzegorzem Górnym i Tomaszem P. Terlikowskim*, PWE, Radom 2011, s. 103.

<sup>24</sup> Z. Drozdowicz, *Bóg religii i Bóg filozofii*, w: P. Zeidler, K. Łastowski (red.), *Zaproszenie do filozofii*, Wyd. Fundacji Humaniora, Poznań 2001, ss. 127–137.

<sup>25</sup> Por. L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma...*, Znak, Kraków 2010.

<sup>26</sup> Skądinąd Bóg radykalnie transcendentny, często tak interpretowany na podstawie Starego Testamentu, jest także, w ujęciu filozofii religii i teologii, Bogiem stwarzającym świecką przestrzeń ziemską. Jak pisze Jacques Rollet: „w pierwszych rozdziałach Księgi Rodzaju Bóg ukazuje się jako byt transcendentny, różny od stworzonego przez siebie świata; nic nie jest uprzednie w stosunku do Jego aktu. Zgodnie ze stwórczym zamysłem świat istnieje zatem jako rzeczywistość od Boga różna; natomiast człowieka Bóg stwarza na końcu, żeby panował nad ziemią i żeby ją sobie podporządkował”. J. Rollet, *Společne tlo teologii współczesnej*, Pax, Warszawa 1981, s. 41.

i rozumu, jednocześnie pragnie w niej znaleźć miejsce dla religijności. Jest to dość podobna konkluzja do rozważań Habermasa, choć wynika z odmiennej perspektywy poznawczej<sup>27</sup>.

Ratzinger krytykuje jednocześnie we współczesnej myśli religijnej tendencję do nadmiernego dopasowywania myśli chrześcijańskiej do zsekularyzowanych kryteriów dialogu międzykulturowego<sup>28</sup>. Według świeckich kryteriów nie powinno się proponować ani Jezusa<sup>29</sup>, ani Boga jako wspólnego mianownika wszystkich dyskusji, bo nie każdy człowiek, szczególnie niewierzący, uznaje chryścocentryzm czy teocentryzm jako warunek wstępny dialogu. Inną z tendencji dopasowywania myśli religijnej do realiów świeckiej kultury jest paradygmat regnocentryzmu, czyli Królestwo jako cel wszystkich religii, a także ludzi popierających świeckie aksjologie. Jednak i w tej propozycji kryje się pewne ryzyko. Jak pisze Ratzinger:

[...] tymczasem w szerokich kręgach, szczególnie teologii katolickiej, zaczęła się pojawiać sekularystyczna wersja idei „królestwa”, która tworzy nową wizję chrześcijaństwa, religii i historii w ogólności i swoiście pojmovane orędownie Jezusa usiłuje pogodzić z tym radykalnym przeobrażeniem oraz uczynić przystępnym [...] „Królestwo” to po prostu świat, w którym panują pokój, sprawiedliwość i troska o zachowanie stworzeń<sup>30</sup>.

W tak zinterpretowanej myśli religijnej pojawia się jednak zasadniczy problem. Po pierwsze, zdaniem Ratzingera, dochodzi wówczas do redukcji przesła-

---

<sup>27</sup> Odmienność perspektywy poznawczej Ratzingera wynikałaby po części z jego przeświadczenia, że prawdy nie da się oddzielić od normatywności i wartości. Benedykt XVI, *Światłość świata...*, s. 62.

<sup>28</sup> Na kwestię elastyczności współczesnej myśli religijnej wobec świata świeckiego zwrócił również uwagę Bernhard Häring. „Część najbardziej wpływowych teologów w pełni świadoma tego, że dzisiejszy ateizm i sekularyzm są formami radykalnej reakcji przeciwko ucieleśnionemu teocentryzmowi, wystąpiła z systematyczną krytyką całej teologii, mając na celu jej antropocentryczną odnowę, która w żadnym razie nie byłaby zaprzeczeniem czy osłabieniem prawdziwego teocentryzmu. Ta antropocentryczna teologia ogniskuje się głównie na dążeniu do wyeliminowania, o ile to tylko możliwe, wszelkiej filozoficznej, politycznej, prawniczej, obrzędowej i teologicznej alienacji w teologii i praktykach Kościoła, próbując zamiast tego osiągnąć prawdziwą syntezę chwały Bożej i zbawienia ludzkości, biblijnego teocentryzmu i biblijnego antropocentryzmu”. B. Häring, *Grzech w wieku sekularyzacji*, Pax, Warszawa 1976, ss. 83–84.

<sup>29</sup> Zdaniem Jana Grosfelda we wspólnotach duchowych relacje międzyludzkie mają inny charakter niż codzienne świeckie relacje. Źródłem tego fundamentu ma być Bóg w osobie Jezusa, czyli pośrednika stojącego między ludźmi oraz zmieniającego samego człowieka. W tym rozumieniu Jezus umożliwiłby także wyzwolenie od ograniczeń ludzkiej doczesności, egzystującej w świeckości. J. Grosfeld, *Religijność... ale jaka?*, „Chrześcijaństwo, Świat, Polityka. Zeszyty Społecznej Myśli Kościoła” 2 (6)/2008.

<sup>30</sup> Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu. Od chrztu w Jordanie do przemieniania*, Wyd. M, Kraków 2007, s. 56.

nia mesjańskiego Jezusa do samego zmieniania świata doczesnego<sup>31</sup> (co byłoby deformacją tego przesłania, gdyż nie skupiało się ono na królestwie ziemskim, lecz na Królestwie Bożym). Po drugie, poszczególne religie, w tym religia katolicka, stopniowo traciłyby tożsamość. Skoro wspólnym celem wszystkich religii jest dążenie do zbudowania królestwa pokoju i sprawiedliwości, to jaki jest odrębny cel Kościoła katolickiego poza utrzymywaniem i pielęgowaniem własnej tradycji?<sup>32</sup> Można zatem przyjąć, że w myśli Ratzingera istnieje granica kompromisu między myślą religijną a myślą sekularną.

Jürgen Habermas i Joseph Ratzinger spotkali się 19 stycznia 2004 r. podczas debaty w Katolickiej Akademii Bawarii<sup>33</sup>. Przedmiotem ich dyskusji było m.in. miejsce religii w życiu publicznym Europy, a także kondycja kultury europejskiej. Myśliciele ci różnią się w ocenie sporu o konstytucję europejską, który blisko dekadę temu był obecny w publicznym dyskursie. Habermas pozostaje rzecznikiem patriotyzmu konstytucyjnego, który polegał na stosowaniu racjonalności i respektowaniu wspólnych reguł, a także praw innych ludzi<sup>34</sup>. Patriotyzm konstytucyjny miałby być swoistym remedium na nasilające się trudności w integracji europejskiej oraz tworzeniu ponadnarodowej tożsamości Europy, wykraczającej poza jej partykularyzmy. Tymczasem Ratzinger uważa, że nie są potrzebne nowe prawa i zasady, na których ma się opierać konstytucja europejska. Jego zdaniem takie zasady już istnieją w religii chrześcijańskiej. Pojawia się zatem większa różnica między nimi: Habermas pozostaje na pozycjach sekularnych, a Ratzinger broni refleksji nastawionej religijnie.

Śledząc ich debatę, można jednak dostrzec znacznie więcej podobieństw między tymi myślicielami. Obaj zauważają negatywne efekty niekontrolowa-

<sup>31</sup> Wpływ Jezusa na przestrzeń świeckości nieco inaczej określił J. Rollet: „Sekularyzacja zaczyna się więc od Starego Przymierza, a znajduje potwierdzenie we wcieleniu Chrystusa. Syn Boży przez fakt swego człowieczeństwa umożliwia człowiekowi udzielenie Ojcu wolnej odpowiedzi [...]. Bóg adoptując świat w swoim Synu, przez to samo pokazał, że nie jest światem, że świat jest od Niego różny i że pozwala mu rozwijać się w procesie, który go ożywia”. J. Rollet, *Społeczne tło...*, s. 41.

<sup>32</sup> Z perspektywy Christiana Duquoca utrzymywanie własnej tradycji w obrębie zsekularyzowanego kulturowo świata byłoby problematyczne: „»sekularyzacja« nie jest wyłącznie tworzeniem nowych struktur; jest ona przede wszystkim negacją, a mianowicie negacją społeczności sakralnej i zorganizowanej w duchu chrześcijańskim. Człowiek wkracza w nową cywilizację z mniej lub bardziej uświadomionym sobie poczuciem konieczności odrzucenia ideałów społeczności dawnej. W społeczności dawnej dominowała tradycja o silnym zabarwieniu religijnym. Nowa społeczność natomiast charakteryzuje się ścisłym powiązaniem z płaszczyzną, na której pojęcie tradycji już nie występuje, a której własne wartości religijne jeszcze się nie przejawiały”. C. Duquoc, *Niejasności teologii sekularyzacji*, Pax, Warszawa 1975, s. 33.

<sup>33</sup> Pełen zapis debaty: J. Habermas, J. Ratzinger, *The Dialects of Secularization*, Ignatius Press, San Francisco 2005.

<sup>34</sup> K. Gawron, *O tożsamość europejską – spór Habermasa i Ratzingera*, <http://www.psz.pl/tekst-3993/Karolina-Maria-Gawron-O-tozsamosa-europejska-spor-Habermasa-i-Ratzingera> [8.07.2014].

nej modernizacji społeczeństw zachodnich, wyrażającej się w takich nowych zagrożeniach, jak: ekonomiczna globalizacja, religijny fundamentalizm czy nowe biotechnologie zagrażające człowieczeństwu. Habermas, jako rzecznik kultury świeckiej, nawet bardziej kategorycznie niż Ratzinger opisuje to ostatnie zagrożenie.

Skrajnym punktem [...] naturalizacji ducha jest naukowy obraz człowieka przedstawiony w ekstensjonalnych pojęciach fizyki, neurofizjologii albo teorii ewolucji, który ostatecznie pozbawia naszą samowiedzę elementów społecznych<sup>35</sup>.

Obu myślicieli łączy też obawa przed niekontrolowanym rozrostem naturalistycznych nurtów, o pewnych roszczeniach światopoglądowych, inspirowanych dalszym rozwojem scjentystycznie pojmowanej nauki<sup>36</sup>. Dla Ratzingera geneza takiego myślenia tkwi jeszcze w nowożytności:

[...] rozwój nowożytnego myślenia o postępie i nauce stworzył taki typ umysłowości, który przyjmuje, że zbyteczna jest – jak to wyraził Laplace – „hipoteza Boga”. Dzisiaj człowiek uważa, że sam potrafi wszystko to, czego wcześniej oczekiwał tylko od Boga<sup>37</sup>.

Zdaniem papieża Benedykta XVI światopogląd scjentystyczny traktuje sprawę wiary jako kwestie mityczne i archaiczne, a religię chrześcijańską – jako relikw przeszłości<sup>38</sup>. Ratzinger odnosi się do procesów sekularyzacji, jakie zaszły w nowożytnej filozofii zachodniej, w wymiarze kulturowym. Mają one także wpływ na społeczeństwo współczesne<sup>39</sup>.

<sup>35</sup> K. Gawron, *O tożsamość europejską...*

<sup>36</sup> Na kwestię tę zwrócił uwagę wcześniej Eric Lionel Mascall: „Świat, w którym dzisiaj żyjemy [...] jest opanowany przez osiągnięcia i poglądy naukowe i nie trzeba żadnego argumentu na poparcie faktu, że nauka jako taka zajmuje się wyłącznie tym, co świeckie. Jej sukcesy w tej dziedzinie są zbyt oczywiste, aby wymagały jakiegokolwiek komentarza. Nie zdyskredytujemy bynajmniej nauki, jeśli dodamy, że te właśnie sukcesy w dziedzinie spraw świeckich wytworzyły wśród olbrzymiej rzeszy współcześnie żyjących cywilizowanych ludzi pewną postawę, którą słusznie można określić nie tylko jako świecką, ale jako sekularystyczną, postawę, dla której »ten świat« jest jedyną rzeczywistością, z jaką naprawdę muszą się liczyć”. E. L. Mascall, *Sekularyzacja chrześcijaństwa*, Pax, Warszawa 1970, s. 211.

<sup>37</sup> O mentalności i myśleniu człowieka nowożytnego poddanego procesom sekularyzacji pisał C. Duquoc: „Przymioty tak niegdyś cenione jak bierna uległość, sposobienie kontemplacyjne i duch rezygnacji zanikają: na względy zasługuje tylko zaangażowanie. Być człowiekiem nowożytnym – to rozegrać swoje przeznaczenie w świecie o jednym tylko wymiarze, a rozegrać swe przeznaczenie – to samemu uważać się za nie odpowiedzialnym, a nie wyglądać jakiejś »tamtej strony«, która może nawet istnieje, ale nie ma żadnego wpływu na ziemski padół i na urzeczywistnienie zamierzeń, jakich jedynym panem jest człowiek żyjący w społeczności”. C. Duquoc, *Niejasności teologii...*, s. 32.

<sup>38</sup> Benedykt XVI, *Światłość świata...*, s. 144.

<sup>39</sup> Z myślą tą polemizuje inny religijny myśliciel, Tomáš Halík: „Czy nie chodzi tu w końcu o proces [zmian religijności i wartości – J. I.], który dokonuje się nie na światowej scenie,

W pewnym sensie obaj autorzy obawiają się niszczyielskiej dehumanizacji, wynikającej z niektórych radykalnie świeckich nurtów w naturalistycznych naukach przyrodniczych<sup>40</sup>. Ratzinger, krytykując te tendencje<sup>41</sup>, zauważa także nurty w nauce, które są przeciwne redukcjonizmowi i podważają znaczenie transcendentacji:

[...] wielu naukowców dzisiaj mówi o konieczności istnienia czegoś, skąd pochodzi całość rzeczywistości, i o potrzebie postawienia tego pytania na nowo. Wraz z tym rośnie też nowe rozumienie tego, co religijne: nie jako zjawiska mitologicznego o archaicznej naturze, lecz wypływającego z wewnętrznej koherencji (spoistości) Logosu<sup>42</sup>.

Autor wraca tu do idei Najwyższego Rozumu. Możliwe jest zatem według niego, że procesy sekularyzacji w wymiarze kulturowym nie zrealizują się całkowicie, jeśli w nauce będą istnieć nurty, które dostrzegają, iż religia nie musi być tylko zjawiskiem o charakterze mitycznym, w rozumieniu dawnej formacji Oświecenia europejskiego<sup>43</sup>.

w »obiektywnej rzeczywistości«, lecz wyłącznie w głowach zachodnich intelektualistów, którzy przestali religię lekceważyć, odłożyli jako bezużyteczne okulary teorii o sekularyzacji, nieuchronnej desakralizacji świata (owo samospełniające się proroctwo, »pobożne życzenie« bezbożnych) i zaczęli dostrzegać to, czego tak długo nie zauważali?» J. Halík, *Drzewo ma jeszcze nadzieję. Kryzys jako szansa*, Znak, Kraków 2010, ss. 30–31. Halík uważa, że wysoki stopień sekularyzacji, choć częściowo jest realny, w dużej mierze stanowi fikcję intelektualną stworzoną przez świeckich myślicieli.

<sup>40</sup> Przykładem takiej współczesnej i radykalnie naturalistycznej myśli filozoficznej, która nie tylko redukuje świadomość (i co za tym idzie – rozum ludzki) do samych procesów neurofizjologicznych, ale kwestionuje też istnienie jakiegokolwiek wolnej woli, jest filozofia umysłu niemieckiego badacza Thomasa Metzingera. Proponuje on rodzaj „świeckiej duchowości”, twierdząc, że w świetle współczesnych badań kognitywnych nieuczciwością intelektualną jest pozostawać przy tradycyjnych wierzeniach religijnych (co przypomina nieco Weberowską metaforę „ofiary z intelektu”). Zob. T. Metzinger, *Spiritualität und intellektuelle Redlichkeit*, [http://www.philosophie.uni-mainz.de/metzinger/Metzinger\\_Berlin\\_2010.pdf](http://www.philosophie.uni-mainz.de/metzinger/Metzinger_Berlin_2010.pdf) [8.07.2014].

<sup>41</sup> Źródła takiej postawy Benedykt XVI widzi w rozwoju nowożytnej sekularyzacji, w jej zrationalizowanym, kulturowym wymiarze: „Europa – począwszy od czasów odrodzenia, a w ostatecznej postaci od czasów oświecenia – rozwinęła właśnie ten naukowy racjonalizm, który doprowadził do jedności geograficznej świata, do spotkania kontynentów i kultur nie tylko w epoce odkryć, ale także obecnie – i to o wiele głębiej – za sprawą kultury technicznej, możliwej dzięki nauce. Ten naukowy racjonalizm pozostawia swój ślad w całym świecie, a nawet w pewnym sensie go ujednocila. To właśnie na ścieżce tej formy racjonalizmu Europa rozwinęła kulturę, która w nieznanym dotąd dla ludzkości sposób wyklucza Boga z publicznej świadomości, zarówno negując Go zupełnie, jak też uznając Jego istnienie za niemożliwe do udowodnienia, niepewne, a więc należące do zakresu subiektywnych wyborów, zatem jako mało ważne dla publicznego życia”. J. Ratzinger, *Europa Benedykta w kryzysie kultur*, Święty Paweł, Częstochowa 2005, ss. 46–47.

<sup>42</sup> Benedykt XVI, *Światłość świata...*, s. 145.

<sup>43</sup> Klasycznym filozofem Oświecenia, nastawionym radykalnie sekularnie był Wolter. Wiele współczesnych, antyreligijnych argumentów jest powtórzeniem jego argumentacji. Zob. Z. Drozdowicz, *Filozofia Oświecenia*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2006, ss. 132–135.

Wydaje się, że Habermas w debacie z Ratzingerem czyni znacznie więcej ustępstw intelektualnych. Pisze m.in., iż:

[...] w wierze religijnej spoczywa nietknięte to wszystko, co społeczeństwo utraciło w procesie laicyzacji i modernizacji. Dlatego wiara religijna i współczesne społeczeństwo muszą znów wejść ze sobą w dialog<sup>44</sup>.

Tym samym Habermas porzuca definitywnie dawne okopy czystej sekularności i otwiera drogę nowemu nurtowi w naukach społecznych i filozoficznych, który można określić mianem postsekularyzmu.

### **3. Wielogłoś współczesnej myśli postsekularnej. Święty Paweł jako religijny topos w świeckości**

Postsekularyzm<sup>45</sup> jest nurtem i terminem wieloznacznym, który jest różnie rozumiany i nie doczekał się jeszcze precyzyjnej definicji<sup>46</sup>. Czeski myśliciel Tomáš Halík wiąże go z postmodernizmem:

Czy można w związku z przejściem od moderny do postmodernizmu mówić o przejściu od sekularyzmu do „epoki postsekularnej”? Wiele dowodzi, że tak. [...] Długo powtarzana opinia, że religia będzie słabnąć i obumierać, wynikała z zawężonej perspektywy badaczy, którzy śledzili głównie społeczną rolę tradycyjnych instytucji religijnych [...]. Tradycyjne instytucje religijne oraz państwa narodowe tracą wprawdzie w procesie globalizacji swoje wcześniejsze znaczenie (co nie oznacza, że znikają lub zanikają), jednak życie – religijne i polityczne – wytycza sobie nowe drogi<sup>47</sup>.

Stosując proponowaną wcześniej typologię poziomów sekularyzacji, Halík zgadza się, że współcześnie mamy do czynienia z silną sekularyzacją na poziomie instytucjonalnym, natomiast kwestionuje istnienie sekularyzacji na poziomie

<sup>44</sup> K. Gawron, *O tożsamość europejską...*

<sup>45</sup> Fragmenty niniejszego rozdziału były publikowane w: J. Iwanicki, *Święty Paweł a współczesna myśl postsekularna*, „Przegląd Religioznawczy” 2 (236)/2010.

<sup>46</sup> Na rozmaite, często sprzeczne znaczenia, jakie nadaje się terminowi „postsekularyzm”, zwraca uwagę Michał Warchała w: *Postsekularne konstelacje nowoczesności. O historycznych związkach religii i nauk społecznych*, „Stan Rzeczy” 2 (5)/2013, s. 75. W prezentowanym ujęciu przez postsekularyzm rozumie się taką refleksję filozoficzną, w ramach której częściowo uznaje się efekty procesów sekularyzacji, szczególnie w obszarze instytucjonalnym, i po części indywidualnym. Jednocześnie postsekularyzm znacznie redukuje obszar sekularyzacji kulturowej, odkrywając m.in. kryptoreligijność myślenia świeckiego.

<sup>47</sup> T. Halík, *Wzywany czy niewzywany: Bóg się tutaj zjawi. Europejskie wykłady z filozofii i socjologii dziejów chrześcijaństwa*, Znak, Kraków 2006, ss. 108–109. Do tezy Halíka i dyskursu ponowoczesnego częściowo nawiązuje również polska badaczka, Agata Bielik-Robson, która stwierdziła, iż kultura świecka w gruncie rzeczy nigdy nie istniała. Zob. A. Bielik-Robson, *„Na pustyni”. Kryptoteologie późnej nowoczesności*, Universitas, Kraków 2008.

indywidualnym, a zwłaszcza na poziomie kulturowym<sup>48</sup>. Nie przyjmuję jednak jako wiodącego tropu bliskiego związku postsekularyzmu z postmodernizmem. Nie przecząc temu, że można dopatrzeć się analogii między nimi, starałem się pokazać, iż postsekularyzm ma znacznie głębszą genezę niż wynikającą tylko ze związków z formacją postmodernistyczną.

Termin „postsekularyzm” stosuje również Jadwiga Staniszkis, dostrzegając jego implikacje w prawie europejskim. W tej perspektywie interpretuje Traktat o Unii Europejskiej<sup>49</sup>. Uważa, że łączy on różne systemy wartości, które mają charakter równoprawny, mimo że każdy z nich inaczej porządkuje i uzasadnia normy. Tym samym żadna z norm nie ma charakteru absolutnego. Jednocześnie dokument ten wymusza na uczestniczących w nowym porządku społeczno-prawnym respektowanie tych norm, z którymi się nie zgadzają uczestnicy, a które również ujmuje Traktat<sup>50</sup>. Dla Staniszkis postsekularyzm nie oznacza kontynuacji czy modyfikacji nurtu postmodernistycznego (albo ponowoczesnego). Interpretuje go ona w znaczeniu instytucjonalnym, przez pryzmat obecnie funkcjonujących instytucji ponadnarodowych na kontynencie europejskim. Twierdzi, że geneza tego porządku tkwi jeszcze w nominalizmie, który jej zdaniem umożliwił „dyktat formy”<sup>51</sup>, prowadzący do innego postrzegania roli religii w obrębie różnych systemów wartości wyłonionych w epoce nowożytnej. Tak rozumiana religia byłaby zrelatywizowana w porządku postsekularnym do jednego z wielu systemów wartości, ale uznawanego już jako pełnoprawny w wielogłosie dyskursów publicznych w społeczeństwie zachodnim.

W ramach współczesnej myśli postsekularnej pojawiają się różne, czasem nieco zaskakujące zbliżenia intelektualne. Jednym z symptomów tych nowych relacji nieprzystających do siebie dawniej idei jest fascynacja wielu świeckich

<sup>48</sup> Inaczej uważa Terry Eagleton: „Nowoczesność jest w dużej mierze epoką, w której na Zachodzie religia wycofuje się ze sfery publicznej i staje się aktywnością prywatną [...]. Ponowoczesność to epoka, w której religia ponownie się upublicznia i staje się kolektywna, bardziej jednak jako substytut klasycznej polityki niż jej wzmocnienie. Staliśmy się świadkami alarmującego powrotu późnokapitalistycznego świata do stanu urzeczenia – ponownego rozniecania aury duchowości po epoce mechanicznej reprodukcji”. T. Eagleton, *Rozum, wiara i rewolucja. Refleksje nad debatą o Bogu*, Wyd. UJ, Kraków 2010, s. 55.

<sup>49</sup> Traktaty o Unii Europejskiej, [http://www.sto.com.pl/spistresci/TUE\\_poLiz.pdf](http://www.sto.com.pl/spistresci/TUE_poLiz.pdf) [8.07.2014].

<sup>50</sup> J. Staniszkis, *Antropologia władzy. Między Traktatem Lizbońskim a kryzysem*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2009.

<sup>51</sup> Na temat polskiej kultury i myśli filozoficznej Staniszkis twierdzi: „charakterystyczny dla epistemologii tomistycznego realizmu brak wycucia autonomii formy prowadzi bowiem do słabej percepcji poziomu metaanalizy, a tym samym do braku wrażliwości na dyktat formy odwołujący się do metaregulacji. [...] Lepiej (mimo słabej pozycji) poruszamy się w ramach dyktatu mocy, do którego Unia przeszła po kryzysie. Jest on bowiem bliższy naszej, ugruntowanej przez tradycję intelektualną, »realistycznej« epistemologii porządku. Między innymi brak w Polsce doświadczenia ontologicznego przełomu nominalistycznego w XIV wieku, z powierzchowną absorpcją tylko politycznej warstwy tego nurtu, na przykład hasła demokratyzacji Kościoła w wieku XVI”. J. Staniszkis, *Zarys procesualnej teorii władzy*, Scholar, Warszawa 2012, s. 15.

filozofów ideami religijnymi. Dobrym przykładem tego jest św. Paweł – jedna z najstynniejszych postaci w kulturze chrześcijańskiej, a także w całej kulturze zachodniej. Inspirował nie tylko myślicieli religijnych czy rzesze wyznawców, lecz skłaniał w czasach nowożytnych do polemiki odległe od formacji religijnej osoby, jak Fryderyk Nietzsche, dla którego Paweł z Tarsu był jedną z inspiracji<sup>52</sup>. Nauki Pawłowe są również dziś ważnym odniesieniem dla myśli chrześcijańskiej, o czym świadczy tekst papieża Benedykta XVI, w którym przypomina on rolę tego świętego jako Apostoła Narodów<sup>53</sup>. Święty Paweł pozostawił po sobie czternaście listów (z czego siedem bibliści uznają za w pełni autentyczne, a trzy częściowo), które weszły w skład Nowego Testamentu<sup>54</sup>. Znana jest także żarliwa apostołska działalność Pawła w rzymskim świecie<sup>55</sup>, która zainspirowała niektórych postsekularystów jako przykład myśli religijnej zaangażowanej w świat świecki.

Osobą św. Pawła zainteresował się też świecki filozof francuski Alain Badiou, który tak o nim pisze:

<sup>52</sup> Zdaniem Nietzschego dekadencje chrześcijaństwo, osłabiające kulturę zachodnią, miało początek w naukach św. Pawła: „Ewangelie są nieocenione jako świadectwo niepowstrzymanego już zepsucia, widocznego w pierwszej gminie. Proces, który Paweł z logicznym cynizmem rabina doprowadzi później do końca, był jedynie początkiem upadku, który rozpoczął się ze śmiercią Odkupiciela [...]. Odgadł on, w jaki sposób z pomocą niewielkiego sekciarskiego ruchu chrześcijan na poboczach judaizmu można rozniecić »pożar świata«, w jaki sposób z pomocą symbolu »Boga na krzyżu« można skupić w ogromną moc wszystko, co nizinne, co potajemnie buntownicze, całe dziedzictwo anarchistycznych intryg w Cesarstwie. »Zbawienie pochodzi od Żydów«. – Chrześcijaństwo jako formuła, dzięki której można prześcignąć wszystkie kultury podziemne, na przykład kult Ozyrysa, kult Wielkiej Macierzy, kult Mitry, prześcignąć – i zsumować: na zrozumieniu tego polegał geniusz Pawła”. F. Nietzsche, *Antychrześcijanin. Przekleństwo chrześcijaństwa*, Nomos, Kraków 1999, ss. 81 i 106–107.

<sup>53</sup> Okres od 28 czerwca 2008 do 29 czerwca 2009 r. był w Kościele katolickim obchodzony jako rok św. Pawła. Z tej okazji odbyła się wizyta papieża Benedykta XVI w Tarsie, w Cylicji (obszar dzisiejszej Turcji). Benedykt XVI tak scharakteryzował postać Apostoła Narodów: „Paweł często jest przedstawiany jako człowiek walczący, który umie używać miecza. Faktycznie, w jego działalności apostołskiej nie brakowało dysput. Nie szukał powierzchownej harmonii. W pierwszym ze swoich Listów, tym skierowanym do Tesaloniczan, sam mówi: »odważyliśmy się [...] głosić Ewangelię Bożą wam, pośród wielkiego utrapienia [...]. Nigdy przecież nie posługiwaliśmy się pochlebstwem w mowie – jak wiecie« (1 Tes 2,2–5). Prawda była dla niego zbyt wielka, by mógł zgodzić się na poświęcenie jej dla sukcesu zewnętrznego. Prawda, której doświadczył w spotkaniu z Zmartwychwstałym, zasługiwała według niego na walkę, prześladowanie, cierpienie”. Benedykt XVI, *Święty Paweł. Apostoł Narodów*, Pallotinum, Poznań 2008, ss. 13 i 52–53.

<sup>54</sup> Dokładna chronologia epoki oraz biografia św. Pawła: A. Decaux, *Święty Paweł, Świat Książki*, Warszawa 2006.

<sup>55</sup> Święty Paweł miał w celu szerzenia Ewangelii przebyć szlak misyjny, pieszo i za pomocą okrętów, liczący około 24 tys. kilometrów. J. Kanty Pytel, *Szawel z Tarsu*, WT UAM, Poznań 2010, s. 7. Znaczenie działalności św. Pawła dla sukcesu chrześcijaństwa podkreśla także Hans Küng: „św. Paweł odniósł sukces w głoszeniu nauk wśród ludności nieżydowskiej. Tylko tą drogą mogło dojść do skutecznego rozprzestrzeniania się Chrystusa w całym świecie kultury hellenistycznej. Tylko w taki sposób niewielka sekta żydowska mogła rozwinąć się w religię o światowym zasięgu [...]”. H. Küng, *Krótką historia Kościoła katolickiego*, Wyd. Dolnośląskie, Wrocław 2004.

W gruncie rzeczy Paweł nie jest dla mnie apostołem czy świętym. Nie dbam o głoszoną przez niego Dobrą Nowinę ani związany z nim kult. Jednak jest on dla mnie postacią o pierwszorzędnym znaczeniu [...]. Dla mnie Paweł jest myślicielem-poetą wydarzenia. Jest on jednocześnie tym, który praktykuje i wypowiada cechy niezmiennie łączone z postacią bojownika<sup>56</sup>.

Francuski filozof nie uznaje teologicznego wydarzenia Zmartwychwstania i nazywa je wprost „bajką”. Przyjmuje zatem głęboko zsekularyzowany punkt widzenia jako wyparcie treści religijnych z indywidualnego, świeckiego światopoglądu. Jednocześnie interesuje go inny aspekt nauk św. Pawła – próba wyrwania prawdy z uścisku wspólnoty, z propozycją uniwersalistycznego wyjścia poza prawdę definiowaną przez: lud, miasto, imperium, terytorium, klasę społeczną czy jakkolwiek inną, obiektywną zbiorowość<sup>57</sup>.

Badiou afirmuje ten aspekt spuścizny Pawła, który zawiera myśl o prawdzie jako przekraczającej wzajemnie uwarunkowane zbiorowości społeczne<sup>58</sup>. Autor w swoisty sposób sekularyzuje ową prawdę, destylując z niej element religijny i pozostawiając abstrakcyjną, uniwersalistyczną treść. Przesłanie zdania „nie ma już Żyda ani poganina, nie ma już niewolnika ani człowieka wolnego, nie ma już mężczyzny ani kobiety”<sup>59</sup> (Ga 3,28) zyskuje w interpretacji Alaina Badiou wymiar ponadkulturowego wyjścia myślowego w filozofii zachodniej oraz wsparcia współczesnej myśli emancypacyjnej. Dostrzega on w dziedzictwie Pawłowym próbę odrzucenia „polityki tożsamościowej”, która zawsze partykularyzuje społeczność<sup>60</sup>.

Interesujące w tym kontekście jest także to, że Badiou broni św. Pawła przed zarzutami Nietzschego. Ten drugi twierdził, że „Paweł po prostu przeniósł punkt ciężkości całego tego istnienia poza istnienie – w kłamstwo o »zmartwychwstałym« Jezusie”<sup>61</sup>. Tymczasem francuski filozof uważa, że Nietzsche nie zrozumiał sedna nauki Pawła. Zdaniem Badiou źródło niechęci niemieckiego myśliciela do św. Pawła stanowi bowiem to, że jest on jego intelektualnym rywalem<sup>62</sup> – Nietzsche też proponował swoje idee w wersji zeświecczonej

<sup>56</sup> A. Badiou, *Święty Paweł. Ustanowienie uniwersalizmu*, Wyd. Krytyki Politycznej, Kraków 2007, ss. 13–14.

<sup>57</sup> Ibidem, s. 18.

<sup>58</sup> Trochę inaczej, choć również w świecki sposób, interpretuje to żydowski filozof religii Jacob Taubes. Powołując się na List do Galatów, twierdzi, że myśl ta była przede wszystkim swoistą teologią polityczną, która wypowiedziała posłuszeństwo rzymskim cesarzom. Zauważa też, podobnie jak Badiou, że Nietzschego i św. Pawła coś łączy – chęć przewartościowania wszystkich wartości, ta sama chęć absolutnej przemiany świata. J. Taubes, *Teologia polityczna świętego Pawła*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2010, s. 64.

<sup>59</sup> Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, Pallotinum, Poznań – Warszawa 1982.

<sup>60</sup> A. Badiou, *Święty Paweł...*, s. 23.

<sup>61</sup> F. Nietzsche, *Antychrześcijanin...*, s. 79.

<sup>62</sup> „Nietzsche nie tyle przeciwstawia się Pawłowi, ile z nim rywalizuje. Łączy ich to samo pragnienie, by rozpocząć nową epokę w dziejach ludzkości, to samo przekonanie, że człowiek

i antropologicznej. Ponadto autor *Antychrześcijanina*, odmiennie niż św. Paweł i Alain Badiou, odrzuca ideę uniwersalizmu na rzecz partykularyzmu i znacznie wyżej ceni przedmonoteistyczne, politeistyczne wierzenia<sup>63</sup>.

Francuski postsekularysta ustosunkowuje się także do zarzutów wobec św. Pawła dotyczących jego rzekomej niechęci do Żydów. Na dowód tego przytacza fragment Listu do Rzymian: „Chwała zaś, cześć i pokój spotkają każdego, kto czyni dobrze – najpierw Żyda, a potem Greka” (Rz 2,10)<sup>64</sup>. Według Badiou Żyd jest tu wymieniony przed Grekiem, co może świadczyć o prymarnym znaczeniu, jakim św. Paweł darzył swoją ojczystą kulturę. Zauważa on również, że listy apostoła zawierają wiele odwołań do Starego Testamentu, a nie mogłoby tak być, gdyby autor żywił jakiś silny resentyment do kultury żydowskiej. Reasumując: „należy stwierdzić, że w pismach Pawła nie znajduje się nic, co mogłoby nawet pośrednio kojarzyć się z jakąkolwiek antysemicką wypowiedzią”<sup>65</sup>.

Badiou broni także św. Pawła przed zarzutami o mizoginizm. Ten problem rozwiązują, zdaniem autora, fragmenty z różnych listów apostoła:

Żona nie rozporządza własnym ciałem, lecz jej mąż, podobnie też i mąż nie rozporządza własnym ciałem, ale żona [...]. Żona niech nie odchodzi od swego męża [...]. Mąż również niech nie oddala żony (1 Kor 7,4–11). Zresztą u Pana ani mężczyzna nie jest bez kobiety, ani kobieta nie jest bez mężczyzny. Jak bowiem kobieta powstała z mężczyzny, tak mężczyzna rodzi się przez kobiety (1 Kor 11,11–12).

Badiou uważa, że św. Paweł stosuje sprawiedliwie zasadę wtórnej symetryzacji – co obowiązuje kobietę, obowiązuje na tak samo rygorystycznych zasadach moralnych mężczyznę.

Dla Badiou św. Paweł jest więc przede wszystkim prekursorem myśli uniwersalizującej, opartej na zasadzie równości, znoszącej wszelkie partykularności. Warto zauważyć, że we współczesnym, postsekularnym dyskursie taka afirmacja nauk chrześcijańskich wyszła od filozofa proweniencji marksistowskiej.

Innym myślicielem, który odwołuje się do kategorii postsekularności i z pozycji świeckich analizuje kwestie religijne, jest Slavoj Žižek. Twierdzi on, podobnie jak Niklas Luhmann, że w porządku nowoczesnym religia nie jest już w pełni zintegrowana z określonym porządkiem życia oraz konkretnymi formami kulturowymi życia. Jednak w zamian zyskuje pewną autonomię,

jest czymś, co może i powinno zostać przezwyciężone, ta sama pewność, że trzeba skończyć z winą i prawem”. A. Badiou, *Święty Paweł...*, s. 79.

<sup>63</sup> „Lud, który jeszcze wierzy w siebie, ma też jeszcze swego własnego Boga. Czczy w nim warunki, dzięki którym góruje, czci swe cnoty – swą radość z samego siebie, swe poczucie mocy projektuje na istotę, której może składać dzięki [...]. Trucizna doktryny o »równych prawach dla wszystkich« – chrześcijaństwo najgruntowniej ją rozsiewało”. F. Nietzsche, *Antychrześcijanin...*, ss. 49 i 80. Warto zauważyć, że podobnej argumentacji na rzecz wartości kultów przedchrześcijańskich używał Machiavelli.

<sup>64</sup> Pismo Święte...

<sup>65</sup> A. Badiou, *Święty Paweł...*, s. 108.

dzięki czemu może funkcjonować równolegle w różnych, czasem diametralnie odmiennych kulturach<sup>66</sup>.

Žižek podziela z Badiou fascynację osobą św. Pawła. Postać ta jest dla niego pierwowzorem aktywisty, człowieka prawdziwie zaangażowanego społecznie i całkowicie oddanego idei Zmartwychwstania Jezusa, którą szerzył. Žižka interesuje w przesłaniu Pawłowym, podobnie jak Badiou, przekraczanie idei pojedynczego narodu – poprzez wyjście od wspólnoty żydowskiej do wspólnoty chrześcijańskiej. Jak zauważa:

[...] to, co w pierwszym wcieleniu tego ludu stanowiło odrębną grupę etniczną, teraz jest wspólnotą wolnych wyznawców, która zawiesza wszystkie etniczne podziały [...] – ludem wybranym są ci, którzy mają w sobie wiarę w Chrystusa. Tak więc mamy tu do czynienia z pewnego rodzaju „przeistoczeniem” ludu wybranego: Bóg dotrzymał swojej obietnicy zbawienia ludu żydowskiego, ale w trakcie samego procesu dokonał zmiany tożsamości ludu wybranego<sup>67</sup>.

Žižka fascynuje więc zarówno wpływ ideowo-społeczny św. Pawła, jak i radykalna przemiana idei etniczności, a co za tym idzie – religijności w naukach Pawła. Można to także interpretować w kontekście rozumienia sekularyzacji w niniejszej pracy. Jak wspomniano wcześniej, sekularyzacja może, w krótkiej perspektywie czasowej, być procesem, w którym na różnych poziomach znikają idee religijne, natomiast w dłuższym ujęciu – być procesem transformacji religijności w inną, nową jakość. Takim momentem w dziejach religii mogło być ewoluowanie chrześcijaństwa ze starszej formy kulturowej religii, jaką jest judaizm, co nie dokonałoby się bez działalności św. Pawła. U Badiou i Žižka pojawia się także świecka wiara w wydarzenie historyczne, będące przełomem ideowym. Jest to rodzaj zlaicyzowanej wiary religijnej w łaskę i Zbawienie<sup>68</sup>.

Dla Žižka problemem jest zdiagnozowanie niedostatku indywidualnej wiary we współczesnym świecie. Jak komentuje Julian Kutyła:

[...] zdaniem Žižka mamy dziś do czynienia z paradoksalną sytuacją, w której tematyka religijna została całkowicie zagospodarowana przez dopełniające się przeciwieństwa. Z jednej strony mamy liberalnych sceptyków, którzy twierdzą, że choć nie istnieje żadna prawda, religia jest jednak potrzebna. Nie wierzą w Boga, piekło, świętych obcowanie i inne elementy tradycyjnego wyznania wiary, dla nich religia to raczej kwestia tradycji, obyczajów itd. Z drugiej zaś mamy fundamentalistów religijnych. Dla pierwszych religia jest kwestią określonych praktyk społecznych, dla drugich (choć wydaje się to paradoksalne) kwestią wiedzy. Fundamentalisci nie tyle wierzą w Boga, ile dokładnie wiedzą, czego Bóg od nich chce [...]<sup>69</sup>.

<sup>66</sup> S. Žižek, *Kukła i karzeł. Perwersyjny rdzeń chrześcijaństwa*, Oficyna Wydawnicza Branta, Bydgoszcz 2006, s. 21.

<sup>67</sup> Ibidem, s. 171.

<sup>68</sup> S. Žižek, *O wierze*, Wyd. Aletheia, Warszawa 2008, s. 195.

<sup>69</sup> J. Kutyła, *Przedmowa*, w: S. Žižek, *Kruchy Absolut, czyli dlaczego walczyć o chrześcijańskie dziedzictwo*, Wyd. Krytyki Politycznej, Warszawa 2009, s. 7.

Žižek w swojej refleksji skłania się ku zwrotowi postsekularnemu. Dąży bowiem do restytucji pojęcia prawdy, choć nie w dawnym znaczeniu, tradycyjno-religijnym<sup>70</sup>. Ceni także dziedzictwo religijne, szczególnie chrześcijańskie nauki św. Pawła, ze względu na ich doniosłą rolę, aktywującą i inspirującą zmiany społeczne.

W proponowanej typologizacji Žižek byłby zatem myślicielem, który stwierdza we współczesnym świecie obecność sekularyzacji w wymiarze indywidualnym<sup>71</sup>, jednocześnie zaś skłania się ku zmniejszeniu procesów sekularyzacji kulturowej, wracając do stosowania figur i języka religijnego chrześcijaństwa<sup>72</sup>.

Współczesne dyskursy postsekularne nie tworzą do końca spójnej mapy myślowej. Ich wspólnym mianownikiem jest fascynacja ideami religijnymi jako wciąż istotnymi impulsami kulturowymi w warunkach nowoczesnej świeckości. Wiele koncepcji w obrębie postsekularyzmu zmienia też dotychczasowe interpretacje historii filozofii. Charles Taylor sądzi, że mitem jest przekonanie, iż epoka nowoczesna w toku stopniowej racjonalizacji i scjentyzacji kultury doprowadziła do sekularyzacji na poziomie kulturowym. Sądzi, że w uważanym za racjonalistyczny XVII wiek<sup>73</sup> wielu nowożytnych myślicieli i naukowców z po-

<sup>70</sup> W istocie przekonania Žižka na temat prawdy są, podobnie jak u Badiou, bliskie neomarksizmowi. Zob. S. Žižek, *Rewolucja u bram. Pisma wybrane z roku 1917*, Korporacja Ha!art, Kraków 2006.

<sup>71</sup> Jednym z przejawów zsekularyzowanej indywidualizacji jest indyferentyzm religijny. Indyferentyzm byłby silniejszym zjawiskiem sekularyzacyjnym niż „nowy ateizm” propagowany przez kilku zachodnich intelektualistów. Nawiązuje do tego Hans-Georg Gadamer: „Sytuacja dzisiejsza jest o tyle inna, o ile jednego z owych frontów nie tworzy już dogmatyczny ateizm. Miejsce marksizmu, marksistowskiej negacji religii w ogóle zajął ateizm obojętności. Wydaje się, że na tym właśnie polega dominująca postawa, jaką w coraz większym stopniu zajmują pokolenia młodych ludzi dorastających w krajach uprzemysłowionych”. H.-G. Gadamer, *Rozmowy na Capri*, w: J. Derrida, G. Vattimo, *Religia. Seminarium na Capri*, KR, Warszawa 1999, s. 243.

<sup>72</sup> Współczesna filozofia postsekularna rozwija się nie tylko w obrębie neomarksizmu. Inspirację z religii czerpie też inny świecki intelektualista Gianni Vattimo, zwracając uwagę, że geneza hermeneutyki jest głęboko religijna: „Czy będziemy mogli oddać sprawiedliwość doświadczeniu powrotu [powrót metafizyki i religii – J. I.], pojmując go jako ruch, który dotyczy tylko nas samych, odnajdujących zapomniany przedmiot, *Pismo Święte*, które pozostawało gdzieś nienaruszone, czekając aż – z jakiegoś tajemniczego powodu – my (nasza kultura, świat współczesny itd.) odkryjemy je na nowo? Jeśli, jak nam się wydaje, hermeneutyka jako filozofia interpretacji mogła pojawić się wyłącznie na gruncie tradycji judeochrześcijańskiej, jest również prawdą, że tradycja ta pozostaje nią głęboko naznaczona”. G. Vattimo, *Ślad śladu*, w: J. Derrida, G. Vattimo, *Religia...*, s. 110.

<sup>73</sup> „Terminu tego [sekularyzacja – J. I.] używa się często, aby opisać nowożytne społeczeństwo, czasami służy on nawet za częściowe objaśnienie jego cech. [...] Opisuje niezaprzeczalny proces – regresję wiary w Boga, a nawet więcej: zaniechanie praktyk religijnych, sprawiające, że religia, dotychczas mająca centralne znaczenie dla życia zachodnich społeczeństw, zarówno w sferze publicznej, jak prywatnej, nabrała charakteru subkulturowego, stała się jedną z prywatnych form zaangażowania poszczególnych jednostek. Owa druga zmiana – upadek praktyki religijnej – była bardziej powszechna niż pierwsza: wielu ludzi nadal wierzy w Boga lub innego rodzaju wyższą istotę, mimo że nie bierze udziału w żadnych formalnych obrządkach. Jednakże w porównaniu z poprzednimi epokami, a także większą częścią historii rodzaju ludzkiego, chyba właśnie

wodzeniem łączyło religijną ortodoksję i zamiłowanie do nauk przyrodniczych. W interpretacji Taylora nie można zatem przyjmować powszechnej opozycji oświecenie – religia<sup>74</sup>. Kultura nowoczesna jest bowiem pełna kryptoreligijnych treści<sup>75</sup>. Jak zauważa autor:

[...] nowoczesna świecka kultura stanowi mieszanekę zarówno autentycznych odczytań Ewangelii, stylów życia zgodnych z prawdą Wcielenia, jak i form zamknięcia się na Boga i negacji Dobrej Nowiny. Mam tu na myśli też to, że kultura nowoczesna, zrywając ze strukturami i systemem wierzeń świata chrześcijańskiego, zarazem rozwinęła pewne aspekty chrześcijaństwa bardziej, niż to było wcześniej możliwe<sup>76</sup>.

Zdaniem Taylora współczesne procesy sekularyzacji w wymiarze indywidualnym (a więc religii znikającej jako sposób wyznawania indywidualnej wiary) ulegają niekiedy wzmocnieniu, w tym sensie, że współczesne społeczeństwo daje jednostce możliwość życia bez wymiaru świętości<sup>77</sup>. Taka sytuacja nie była możliwa w społeczeństwach przednowoczesnych, kiedy jednostka nie miała takiego wyboru, aby odrzucić wymiar religijny ze swego życia<sup>78</sup>. Posługując się typologią przyjętą w tej pracy: gdy ma miejsce silne wzmocnienie sekularyzacji w wymiarze instytucjonalnym, w jakimś stopniu wpływa to również na jej wymiar indywidualny.

zmiany w sferze wiary są najbardziej uderzające. W XVII i na początku XVIII wieku wielu pisarzy uważało, że ich powinnością jest zwalczanie »ateistów« [...], lecz z tonu wypowiedzi oraz używanych argumentów wynika, że całkowity brak wiary był dla nich właściwie nie do pomyślenia. Bóg wydawał im się [XVII-wiecznym intelektualistom i filozofom – J. I.] jedynym możliwym uzasadnieniem i wyjaśnieniem duchowego wymiaru życia ludzkiego”. Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2001, s. 576. Zob. także: Z. Drozdowicz (red.), *Filozofia XVII wieku i jej kontynuacje*, Wyd. Fundacji Humaniora, Poznań 2009.

<sup>74</sup> Ch. Taylor, *A secular age*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 2007.

<sup>75</sup> Zwrócić na to uwagę również Jacques Derrida: „Dlaczego to zjawisko, pośpiesznie określane mianem »powrotu religii«, tak trudno pomyśleć? Dlaczego zaskakuje? Dlaczego dziwi zwłaszcza tych, którzy naiwnie wierzyli w alternatywę przeciwstawiającą z jednej strony Religię, z drugiej zaś Rozum, Oświecenie, Naukę, Krytykę? [...], tak jakby jedno nie mogło współistnieć z drugim?” J. Derrida, *Wiara i wiedza*, w: J. Derrida, G. Vattimo, *Religia...*, s. 12.

<sup>76</sup> Ch. Taylor, *Katolicka nowoczesność?*, „Znak” 12/2003, s. 21.

<sup>77</sup> Ma to również odzwierciedlenie w pojmowaniu czasu. Jak pisze Taylor o zdesakralizowanej świeckości: „»Świecki« – jak wszyscy wiemy – pochodzi od »świata«. Kiedy termin ten zaczyna występować w przeciwstawieniu, jak na przykład »świeccy« – »duchowni« bądź »życie w świecie« – »życie w zakonie«, pierwotne znaczenie zaczyna funkcjonować w bardzo specyficzny sposób. Ludzie, którzy »żyją w świecie«, są zanurzeni w zwyczajnym czasie, prowadzą życie w czasie powszednim w odróżnieniu od tych, którzy »odwrócili się od świata«, aby żyć bliżej wieczności. Słowo to [„świecki” – J. I.] zaczyna więc funkcjonować jako określenie czasu zwyczajnego w opozycji do czasu wyższego. Z analogicznym rozróżnieniem mamy do czynienia w przypadku przeciwstawienia »doczesny« – »duchowy«. Pierwszy termin dotyczy spraw czasu zwyczajnego, drugi – spraw wieczności”. Ch. Taylor, *Współczesność a czas świecki*, w: K. Michalski (red.), *Rozmowy w Castel Gandolfo*, t. 2, Znak, Warszawa – Kraków 2010, s. 458.

<sup>78</sup> Ch. Taylor, *Świecka epoka*, Tygodnik Idei „Europa” 49 (192)/2007.

Taylor twierdzi, że pojęcie świeckości nie do końca jest prawidłowo rozumiane. O ile w klasycznym rozumieniu interpretuje się je jako rozdział Kościoła od państwa (położenie nacisku na wymiar sekularyzacji instytucjonalnej), o tyle pojęciu świeckości towarzyszą też inne symptomy. Zalicza on do nich możliwość przyjęcia religii lub jej odrzucenia (czyli możliwość sekularyzacji indywidualnej), ale także równość wszystkich religii oraz świeckich filozofii w obrębie jednego społeczeństwa (inny wariant sekularyzacji instytucjonalnej, połączony z sekularyzacją kulturową). Zdaniem Taylora ten ostatni warunek nie jest do końca spełniony we współczesnych społeczeństwach zachodnich:

[...] opowiadam się za rewizją i otwarciem projektu „świeckości”. Jeśli demokracja ma sprostać wyzwaniom naszego czasu, to nie może dłużej traktować świeckiego ładu niczym wału obronnego przeciw religii<sup>79</sup>.

Współczesna równowaga między świeckim porządkiem społecznym a różnymi religiami jest w tej interpretacji znacząco naruszona na rzecz świeckiego ładu. Taylor w krytyce takiego ujęcia sekularyzacji nie widzi podstaw prawomocności, nie kwestionując i nie delegitymizując jednocześnie epoki nowoczesności.

Przedstawione spojrzenia postsekularne uzupełnia perspektywa nakreślona przez Gianniego Vattimo. Włoski filozof nie przeczy sekularyzacji kulturowej, jaka dokonała się we współczesnych czasach. Zeświecczenie dotknęło nawet dyskursy teologiczne. Jednak procesy sekularyzacji, w tej interpretacji, okazują się „niczym innym, jak historią myśli słabej; to w istocie sekularyzacja poucza nas, że pytania dotyczące natury Boga przez wzgląd na słabość naszego rozumu okazują się zbędne”<sup>80</sup>. Wraca tu wątek ograniczenia rozumu, niezdolnego do ostatecznego ogarnięcia i uporządkowania spraw transcendencji.

Postsekularna myśl Vattimo podąża tropem św. Pawła:

[...] za sprawą procesu sekularyzacji człowiek uwolnił się z hierarchii stworzenia i wyzbył się wszelkich ograniczeń, zarówno kosmologicznych (dyktowanych przez światopogląd grecki), jak i teologicznych (głoszonych przez Kościół). Czy w tym znaczeniu słabego pojęcia rozumu nie można by pogodzić z ewangelicznym nauczaniem miłości? Czy sam święty Paweł nie stwierdza bez wahania „ilekroć jestem słaby, tylekroć jestem mocny” (2 Kor 12,10)?<sup>81</sup>

Autentyzm myśli religijnej św. Pawła, odczytany jako czynienie siły z tego, co słabe (jeśli zinterpretować proces sekularyzacji jako proces słabnięcia religii), pokazuje swój potencjał postsekularny. Pomimo realnych procesów sekularyzacji – w każdym obszarze: instytucjonalnym, indywidualnym i kulturowym –

<sup>79</sup> Ch. Taylor, *Nowa świeckość*, „Przegląd Polityczny” 102/2010, s. 25.

<sup>80</sup> R. Rorty, G. Vattimo, *Przyszłość religii*, Wyd. UJ, Kraków 2010, s. 25.

<sup>81</sup> Ibidem, s. 27.

nadal istnieje, zdaniem Vattimo, możliwość korzystania z pojęć religijnych i odnoszenia się do transcendencji<sup>82</sup>.

Vattimo reinterpretuje chrześcijańskie Wcielenie, przedstawiając je jako akt złożenia przez Boga ofiary z wszelkiej mocy i władzy. Kenotyczny akt, w którym Bóg pozbawił siebie siły i oddał wszystko ludziom, jest paradoksalną sekularyzacją (rozumianą jako osłabienie religii), ale jednocześnie wyzwalającym najgłębsze przeżycie religijne<sup>83</sup>. *Pars pro toto* można również odczytać współczesny proces sekularyzacji kultury europejskiej „jako spełnianie obietnicy Wcielenia pojmowanego jako *kenosis*, w którym Bóg zwraca wszystko człowiekowi”<sup>84</sup>. Interpretując myśl Vattimo jeszcze szerzej: im bardziej zeświecczony Zachód się sekularyzuje, tym doskonalej realizuje ukryty zamysł Boga, który obiecał traktować ludzi nie jak sługi, ale jako przyjaciół<sup>85</sup>. Jest to oryginalna propozycja swoistej inwersji problemu sekularyzacji – choć ostatecznie kończy się ona wyparciem religii na wszystkich płaszczyznach, może być w dłuższej perspektywie sposobem na realizację tajemnicy zawartej w ewangelicznym chrześcijaństwie.

---

<sup>82</sup> „Refleksja myślicieli odległych od instytucjonalnych związków z religią pozwala spojrzeć na problem sekularyzacji jako na szansę wpisania religii w kontekst ponowoczesny. Przykładem właśnie myśl Vattimo, który uważa się za katolika, ale jak to stwierdził [...] »zapewne papież ma na ten temat inne zdanie«. S. Obirek, *Umysł wyzwolony. W poszukiwaniu dojrzałego katolicyzmu*, W.A.B., Warszawa 2011, s. 255.

<sup>83</sup> G. Vattimo, *Ślad śladu...*, s. 105.

<sup>84</sup> R. Rorty, G. Vattimo, *Przyszłość religii*, s. 48.

<sup>85</sup> Ibidem.

## ZAMIAST ZAKOŃCZENIA. SEKULARYZACJA I POSTSEKULARNE TROPY WE WSPÓŁCZESNEJ MYŚLI SPOŁECZNEJ

Współczesna myśl społeczna stara się zrozumieć wieloaspektowe zjawisko sekularyzacji. Dlatego warto przyrzeć się wnioskowi łączącym badaczy nauk społecznych. Nie może obejść się bez odniesienia do współczesnej socjologii religii, w ramach której szczegółowo zbadano problem sekularyzacji.

Krytycznie do zjawiska sekularyzacji podchodzi José Casanova. Jego założenia są empiryczne – interesuje go globalne ożywienie religijne, jakie zauważono na świecie w latach 80. XX wieku<sup>1</sup>. Zdaniem badacza nowe lub odrodzone ruchy religijne nie zgadzają się na zmarginalizowanie ich roli w świecie publicznym, co oznacza deprivatyzację religii. Zjawisko to ma miejsce, gdy religia wraca do sfery publicznej, mimo wcześniejszych prywatyzacyjnych procesów sekularyzacji. Przedstawiciele deprivatyzującej się religii mogą mieć różne powody powrotu do sfery publicznej: chęć obrony wolności członków religii i danego społeczeństwa, częściowego zakwestionowania autonomii sfery świeckiej, a także obrony tradycyjnego porządku świata przed ingerencją świeckiego państwa<sup>2</sup>. Z badań J. Casanovy można wyciągnąć wniosek, że kierunek sekularyzacji instytucjonalnej i indywidualnej nie jest ostateczny. Postępy procesu

---

<sup>1</sup> Chodzi przede wszystkim o kilka zjawisk społecznych inspirowanych przez religię: rewolucję islamską w Iranie, powstanie polskiej „Solidarności” oraz odrodzenie fundamentalistycznego protestantyzmu w Ameryce. Zob. J. Casanova, *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, Nomos, Kraków 2005, ss. 159–268. Na te same ruchy religijne XX wieku zwraca uwagę Peter Beyer, dodając jeszcze „religijny ruch ekologiczny”. Zob. P. Beyer, *Religia i globalizacja*, Nomos, Kraków 2005, ss. 327–356. Wcześniej globalne i polityczne odrodzenie religii zauważa Gilles Kepel, wskazując na takie zjawiska z drugiej połowy lat 70., jak: teologia wyzwolenia w Ameryce Łacińskiej, teleewangelizm w Stanach Zjednoczonych, rola judaizmu w formalnie świeckim Izraelu, fundamentalistyczny islam w różnych wariacjach. Zob. G. Kepel, *Zemsta Boga. Religijna rekonkwista świata*, Wyd. Krytyki Politycznej, Warszawa 2010, ss. 155–276. Wpływ na ożywienie religijne na świecie w ostatnich dekadach XX wieku mieli też liderzy świata religijnego (przede wszystkim chrześcijaństwa). Zob. D. Martin, *On Secularization. Towards a Revised General Theory*, Ashgate, Aldershot – Burlington 2008, ss. 194–195.

<sup>2</sup> J. Casanova, *Religie publiczne...*, ss. 111–112.

sekularyzacji, które wcześniej przejawiały się w redukcji religii w sferze publicznej i indywidualnej (jeśli zachodziły jednocześnie), mogą zostać zahamowane. Dla Casanovy poziomy sekularyzacji instytucjonalnej i indywidualnej są mocno sprzężone.

Casanova przedstawia znaczenie terminu „sekularyzacja”. Etymologicznie łacińskie *saeculum* oznaczałoby stulecie lub wiek. Z tego źródłostwo może pochodzić podział czasu i przestrzeni na *sacrum* i *profanum*. Termin „sekularyzacja” był również związany z pewną czynnością prawną, określoną w prawie kanonicznym Kościoła katolickiego, polegającą na tym, że duchowni dzielili się (i dzielą nadal) na duchownych „wracających do świata” po okresie seminaryjnego odosobnienia (duchowieństwo świeckie) oraz duchownych zakonnych pozostających na stałe w większej lub mniejszej izolacji od świata świeckiego. Casanova zwraca też uwagę na sekularyzację, którą można określić, używając typologii zaproponowanej w tej pracy, jako sekularyzację materialną, czyli masowe wywłaszczenie i zawłaszczenie przez świeckie państwo dóbr kościelnych, a zatem pewne „przechodzenie” osób, rzeczy, znaczeń itp. ze sfery religijnej do sfery świeckiej<sup>3</sup>.

Wszystkie powyższe znaczenia terminu „sekularyzacja” miały według Casanovy sens w rzeczywistości przednowoczesnej, która w wyraźny sposób dzieliła świat w wiekach średnich na dwie sfery (czego przykładem był polityczny spór o inwestyturę<sup>4</sup>). W wyniku nowożytnych procesów sekularyzacji doszło jednak do zniesienia podziału na część religijną i świecką na korzyść tej drugiej.

Poglądu tego nie podziela inny badacz społeczny, James Beckford, twierdząc, że w nowożytności nastąpiło raczej przesunięcie granic między sferą świecką a religijną, a nie do wchłonięcia drugiej przez pierwszą<sup>5</sup>. Beckford

<sup>3</sup> Ibidem, ss. 36–37. Z filozoficznej perspektywy tak kwestię relacji między sferą religijną a świecką ujmuje Hans Blumenberg: „Świeckość nie istniała, dopóki nie istniała nieświeckość: to, co uzurpowało sobie status czegoś nie z tego świata, świat ów zakwestionowało, dając mu przez to zarazem w konsekwencji pewną nową możliwość [...]. Prymarne zeświecczenie nie jest transformacją czegoś danego, lecz wytworem pierwotnym, prymarną krystalizacją owej świeckości, która dopiero w pojęciu sekularyzacji mogła zostać obwiniona o bezprawne wyjście poza granice swoich kompetencji”. H. Blumenberg, „Sekularyzacja”. *Krytyka pewnej kategorii historycznej nieprawowitości*, „Kronos” 2/2013, s. 67.

<sup>4</sup> Por. F. Fukuyama, *Historia ładu politycznego. Od czasów przedludzkich do rewolucji francuskiej*, t. 1, Rebis, Poznań 2012, ss. 297–327.

<sup>5</sup> Myślę, że pogląd ten podzieliłby również Steve Bruce. Wyróżnia on następujące etapy rozwoju procesów sekularyzacji w nowożytności, które w różnym stopniu doprowadziły do wielowymiarowej sekularyzacji (określanej przez niego „paradygmatem sekularyzacji”): protestancka Reformacja (zgodnie z Weberem), indywidualizm, przemysłowy kapitalizm, społeczna i strukturalna dyferencjacja (zgodnie z Luhmannem), świadomość technologiczna (zgodnie z Habermasem i Ratzingerem), schizmy i sekty (częściowo zgodnie z Bainbridgem i Starkiem), państwa świeckie i liberalne demokracje (częściowo zgodnie z Casanovą) oraz prywatyzacja (zgodnie z Luckmannem). S. Bruce, *Secularization. In Defence of an Unfashionable Theory*, Oxford University Press, Oxford 2011, s. 27 (tłum. terminów własne).

zgadza się natomiast z Casanovą genezą terminu „sekularyzacja”, wskazując także, iż pierwszy wyraźny podział na przestrzeń religijną i świecką nastąpił już w późnym Cesarstwie Rzymskim, w którym instytucjonalnie jako religię przyjęto chrześcijaństwo<sup>6</sup>. Jeszcze wcześniejszą genezę podziału tych sfer wskazywali Max Weber i Peter Berger, zauważając zjawisko radykalnej transcendencji Boga w judaizmie. W religii żydowskiej podział tych sfer miał jednak charakter kulturowy, natomiast od czasów późnego Cesarstwa Rzymskiego – charakter polityczno-społeczny, czyli instytucjonalny.

Odkąd przestrzeń świecka w koncepcji Casanovy stała się całkowicie dominująca, sfera religijna musiała się jej podporządkować. Jest to zjawisko, które Casanova określa jako „dyferencjację społeczną” i następująco tłumaczy:

Upadek barier religijnych [w okresie nowożytności – J. I.] otworzył całkowicie nową przestrzeń dla procesów wewnętrznego różnicowania się rozmaitych sfer świeckich. Po raz pierwszy rozmaite sfery świeckie mogły uniezależnić się w pełni, zróżnicować się między sobą i zmierzać ku realizacji tego, co Weber nazwał ich „wewnętrzną i uprawnioną autonomią”<sup>7</sup>.

W tej interpretacji nastąpiło skumulowanie rozmaitych „przemieszczeń” w przestrzeni świeckiej, co można uznać za jeden z symptomów procesu sekularyzacji. Zakładając w niniejszej pracy dyferencjację sfer, stosuję typologię sekularyzacji w czterech wymiarach: materialnym, instytucjonalnym, indywidualnym i kulturowym.

We współczesnej dyskusji nad teorią sekularyzacji głos zabierają także Pippa Norris i Ronald Inglehart. Twierdzą oni, że znaczenie, jakie przypisywano sekularyzacji w latach 60. XX wieku, jest wątpliwe. W naukach społecznych uważano wtedy, że na skutek procesów sekularyzacji religia definitywnie zaniknie w zmodernizowanych społeczeństwach. Mimo to pojęcie sekularyzacji nadal jest aktualne. Autorzy, odwołując się do międzynarodowych badań empirycznych<sup>8</sup>, zwrócili uwagę, iż sekularyzacja jako proces zeświecczenia, szczególnie na poziomie kulturowym i indywidualnym, jest obecna w większości bogatych i silnie uprzemysłowionych społeczeństw zachodnich, które przeszły równoległe różne procesy modernizacji.

W globalnym ujęciu wpływ religii rośnie we wszystkich wymiarach. Wynika to z tego, że znaczna część świata nie jest tak zmodernizowana jak kraje Zachodu i pozostaje w materialnym niedostatku. Złym warunkom socjalnym i egzystencjalnym towarzyszy wysoki poziom dzietności. Te sprzężone czynniki powodują, że procesy sekularyzacji nie są zaawansowane, choć głównie w krajach rozwijających się.

<sup>6</sup> J. Beckford, *Teoria społeczna a religia*, Nomos, Kraków 2006, s. 63.

<sup>7</sup> J. Casanova, *Religie publiczne...*, ss. 48–49.

<sup>8</sup> Chodzi tu np. o badania publikowane przez European Values Study, <http://www.europeanvaluesstudy.eu/> [8.07.2014], a także World Values Survey, <http://www.worldvaluessurvey.org/> [8.07.2014].

Argumentacja Norris i Ingleharta opiera się głównie na argumencie bezpieczeństwa egzystencjalnego. Badacze ci twierdzą, że w krajach wysoko rozwiniętych współczynnik bezpieczeństwa jest znacznie wyższy niż w krajach rozwijających się. Na ten parametr składają się takie zmienne, jak: rozwój ekonomiczny i praca, poziom wykształcenia, poziom dochodów, dostęp do opieki zdrowotnej i pomocy społecznej<sup>9</sup>. Zróżnicowany poziom rozwoju na świecie sprawia, że inna jest wysokość wskaźnika bezpieczeństwa (a co za tym idzie – religijność) w krajach bogatych, a inny w krajach biednych. Jak uzasadniają autorzy:

[...] w szczególności wysuwamy hipotezę, iż w podobnych warunkach osoby dorastające w społeczeństwach mniej bezpiecznych będą przywiązywały większą wagę do wartości religijnych i odwrotnie, dla osób mających większe poczucie bezpieczeństwa znaczenie tych wartości będzie mniejsze<sup>10</sup>.

Tendencje te umacniają się na korzyść tych drugich krajów, ponieważ w państwach rozwijających się rodzi się znacznie więcej dzieci niż w tych o wysokim stopniu rozwoju. Tym samym wartości tradycyjne, do których zalicza się przede wszystkim religia, ulegają systematycznemu ilościowemu wzmocnieniu na wszystkich poziomach. Stanowi to paradoks badawczy, gdyż przyjmując powyższe wnioski, musimy stwierdzić, że teoria sekularyzacji jest zasadniczo słuszna w odniesieniu do wysoko zmodernizowanych krajów Zachodu<sup>11</sup>. Ostatecznie jednak nie można na tej podstawie konkludować, że religia zniknie z różnych obszarów życia na świecie, gdyż modernizacja<sup>12</sup> krajów rozwijających się jest zbyt powolna. Reasumując: „społeczeństwa zamożne stają się coraz bardziej świeckie, podczas gdy świat jako całość staje się bardziej religijny”<sup>13</sup>.

Pojęcie sekularyzacji na poziomie teoretycznym stara się również przeanalizować Karel Dobbelaere. Wyróżnia on trzy poziomy sekularyzacji (proponowana przeze mnie typologia jest z tym podziałem częściowo zbieżna): społeczny,

<sup>9</sup> P. Norris, R. Inglehart, *Sacrum i profanum. Religia i polityka na świecie*, Nomos, Kraków 2006, s. 42.

<sup>10</sup> Ibidem, s. 47.

<sup>11</sup> Wpływy procesu sekularyzacji autorzy dostrzegają w takich czynnikach, jak: spadek frekwencji w kościołach, utrata autorytetu i wpływu na sprawy moralne przez duchownych, spadek przywiązania do wartości religijnych w indywidualnych światopoglądach. Do najbardziej rozwiniętych krajów świata autorzy zaliczają kraje Europy Zachodniej oraz Japonię, Kanadę, Australię i Nową Zelandię. Wyjątkiem są Stany Zjednoczone, który tłumaczą większym stopniem nierówności ekonomicznych oraz imigracji. Ibidem, ss. 56 i 77. Przypadek Stanów Zjednoczonych i ich wysokiej religijności został omówiony w: J. Micklethwait, A. Wooldridge, *Powrót Boga. Jak globalne ożywienie wiary zmienia świat*, Zysk i S-ka, Poznań 2011.

<sup>12</sup> Przez modernizację w tym ujęciu należałoby rozumieć stopień industrializacji, urbanizacji, poziom wykształcenia i zamożności. Zdaniem autorów „we wszystkich rozwiniętych przemysłowych krajach ogół społeczeństwa zmienia orientację na coraz bardziej świecką”. P. Norris, R. Inglehart, *Sacrum i profanum...*, s. 55.

<sup>13</sup> Ibidem, s. 299.

organizacyjny i indywidualny. Przez sekularyzację społeczną rozumie on proces „kurczącej się odpowiedniości wartości zinstytucjonalizowanych w religii kościelnej, dla integracji i legitymizacji życia codziennego w nowoczesnym społeczeństwie”<sup>14</sup>. Jest to rozumienie sekularyzacji bliskie koncepcji weberystów. W swoim ujęciu wolę określać je jako sekularyzację instytucjonalną, gdyż kategoria instytucji jest pojęciem węższym niż bardzo szeroka i nieco nieprecyzyjna propozycja sekularyzacji społecznej Dobbelaera. Mówiąc o usuwaniu wartości religijnych z życia publicznego lub ich podporządkowaniu wymogom państwa świeckiego, mam na myśli przede wszystkim utratę wpływu religii na różne instytucje publiczne.

Przez sekularyzację organizacyjną Dobbelaere rozumie to, że wiele organizacji formalnie religijnych rzadziej odwołuje się do wartości transcendentnych niż na wcześniejszych etapach historycznych. Zamiast wskazywać na pozadoczesne wartości czy odwołania do nich (np. modlitwy do Matki Boskiej i świętych o uzdrowienie, powodzenie na egzaminie, w pracy) część zachodnich organizacji religijnych powołuje się na takie wartości, jak: sprawiedliwość społeczna, humanitarne podejście do klientów/pacjentów, solidarność międzyklasowa, dobrostan psychiczny<sup>15</sup>. Jest to „wewnętrzna sekularyzacja” organizacji nominalnie religijnych i nawiązujących w działalności społecznej do języka religijnego. Według mnie tego typu sekularyzację organizacyjną można również zaliczyć do podtypu sekularyzacji instytucjonalnej. „Wewnętrzna sekularyzacja” niektórych kościołów i religii jest interesującym aspektem procesu sekularyzacji<sup>16</sup>, ale dotyczy również instytucji religijnych, dlatego nie ma konieczności tworzenia dla niej odrębnej kategorii.

Trzecim poziomem, na który wskazuje Dobbelaere, jest sekularyzacja indywidualna, która polega na „upadku religijności; polega także na zmianach, przekształceniach i transformacjach struktur zwierzchnictwa wierzeń i praktyk jednostki”<sup>17</sup>. Akceptuję we własnej typologii tę kategorię sekularyzacji i uważam ją za istotny element zrozumienia wielowymiarowości procesu sekularyzacji. Nie można bowiem rozważać tego procesu jako kompleksowego i wieloaspektowego, jeśli nie uwzględni się, oprócz wymiaru instytucjonalnego i materialnego, wymiaru indywidualnego. W ostateczności ludzie uznają lub nie uznają wartości religijne właśnie jako pojedyncze, indywidualne osoby, na mocy swoich suwerennych decyzji światopoglądowych.

<sup>14</sup> K. Dobbelaere, *Sekularyzacja. Trzy poziomy analizy*, Nomos, Kraków 2008, s. 36.

<sup>15</sup> Ibidem, s. 256.

<sup>16</sup> Poza tym sama „wewnętrzna sekularyzacja”, którą proponuje Dobbelaere, nie kwestionuje jeszcze aktu wiary w ramach przetransformowanej organizacji religijnej. Jak określa to Danièle Hervieu-Léger: „nowoczesność zburzyła tradycyjne systemy wierzenia, jednak nie wyparła samego wierzenia”. D. Hervieu-Léger, *Religia jako pamięć*, Nomos, Kraków 1999, s. 107.

<sup>17</sup> Ibidem, s. 232.

W rozważaniach Dobbelaere'a brakuje zwrócenia uwagi na czwarty, równie istotny poziom sekularyzacji, wielokrotnie podkreślany w tej pracy, którym jest sekularyzacja w wymiarze kulturowym. Realizuje się ona po części, tak jak określał to „wczesny” Berger, jako zanik treści religijnych w kulturze, filozofii i sztuce. Proponowana przeze mnie sekularyzacja kulturowa dotyczyłaby również nauki i budowania naukowych wizji świata bez odniesienia do religii<sup>18</sup>. Właśnie w ramach kultury w ostatnich kilkunastu latach doszło do zakwestionowania jej postępow. Wielu świeckich myślicieli podważa zasadność sekularyzacji kulturowej, gdyż albo ponownie odkrywa kryptoreligijność swoich koncepcji, albo fascynuje się na nowo językiem i figurami religijnymi (jak w przypadku pism św. Pawła). Można więc mówić o formacji postsekularnej, której początek określam znacznie wcześniej, tzn. wraz z wyłonieniem się grupy weberystów różnicujących sekularyzację.

Kwestię sporu o teorię sekularyzacji we współczesnych naukach społecznych trafnie podsumowuje Janusz Mariański:

[...] kryzys teorii sekularyzacji nie oznacza końca procesów sekularyzacyjnych, chociaż przemiany w religijności nie przebiegają dokładnie tak, jak przewidywały teorie globalnej sekularyzacji, czyli nie zmierzają do unicestwienia religii i Kościołów, lecz do ich transformacji<sup>19</sup>.

Mariański twierdzi, że współczesne badania nie potwierdzają tezy o „twardej sekularyzacji” (lub w ujęciu Mariańskiego – „głębokiej sekularyzacji”), która miałaby prowadzić do zaniku religii w każdym jej aspekcie. Jednocześnie przyznaje on rację twierdzeniu, że zaawansowana sekularyzacja, o charakterze instytucjonalnym i publicznym (Dobbelaere wolałby określić ją sekularyzacją organizacyjną, czyli wewnątrzkościelną), nastąpiła przynajmniej w Europie Zachodniej i Północnej. W wielu badaniach wyniki wskazują na to, że spadek liczby osób uczestniczących w praktykach kościelnych na przestrzeni ostatnich

<sup>18</sup> Na temat sekularyzacji nauki jako segmentu kultury wypowiada się D. Hervieu-Léger: „Chociaż postęp nauki i techniki zlikwidował większość tajemnic świata, to jednak wiemy, iż nie wchłonął ludzkiej potrzeby pewności, będącej źródłem poszukiwań zrozumienia doświadczanego świata i powodującej ciągle powracanie pytania o przyczynę. Wszelka doświadczona niepewność – zarówno na poziomie indywidualnym, jak i zbiorowym – odsyła do zagrożenia *par excellence*, jakim jest dla jednostki śmierć, a dla społeczeństwa anomia [...]. Nowoczesność zrywa z *sacrum* w tym sensie, że przenosi na ludzi i ich własne zdolności troskę o racjonalizowanie świata, w którym żyją i o opanowanie – za pomocą myśli i działania – tendencji do chaosu. Jednak podstawowa potrzeba zażegnania strukturalnej niepewności ludzkiej kondycji nie zanika tylko z tego powodu, że »święte kosmizacje« zostały sprowadzone na złą drogę przez proces racjonalizacji”. D. Hervieu-Léger, *Religia jako pamięć*, s. 107. Na rolę materialistycznej nauki oraz rozwoju nowożytnej krytyki biblijnej w kulturowym aspekcie procesu sekularyzacji zwrócił również uwagę Charles Taylor. Zob. Ch. Taylor, *A secular age*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 2007, s. 362.

<sup>19</sup> J. Mariański, *Religia w społeczeństwie ponowoczesnym. Studium socjologiczne*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2010, s. 90.

kilkudziesięciu lat jest ewidentny. W Niemczech, Francji, Wielkiej Brytanii i krajach skandynawskich tylko małe wspólnoty chrześcijan nadal uczestniczą w nabożeństwach. Mariański nazywa to zjawisko „odkościelnieniem”, a czasami także „odchrześcijanieniem”<sup>20</sup> religii (gdzie pewne postaci religijności mogą funkcjonować bez odniesienia do autorytetu Kościoła, a nawet bez odniesienia do chrześcijaństwa w Europie). Według Mariańskiego „odkościelnienie”<sup>21</sup> w wersji europejskiej następuje, podobnie jak w ujęciach Casanovy i Luhmanna, poprzez oddzielenie różnych systemów i instytucji społecznych (np. polityka, gospodarka, nauka, kultura, wychowanie) od kościelnych wpływów. „Odkościelnienie” nie musi jednak prowadzić do „odchrześcijanienia” (dechryścianizacji), ale taka implikacja społeczna często zachodzi<sup>22</sup>. Religijność pozakościelna cechowałaby się silną skłonnością do synkretyzmu, wiary dążącej bardziej do intensywnych przeżyć niż do uspołnienienia treści. Towarzyszy tej synkretycznej religijności zespół zjawisk określany jako New Age<sup>23</sup>.

Mariański równolegle stawia tezę o pojawiającym się zjawisku desekularyzacji (inaczej – kontrsekularyzacji), które miałyby polegać na powrocie *sacrum* i pełnym lub częściowym odwróceniu od procesów sekularyzacji. Jak pisze:

[...] w warunkach modernizacji społecznej wytwarza się poczucie braku sensu życia, swoista pustka, której nie jest w stanie zapęścić sensem kultura świecka. Modernizacja – wzmacniając potrzebę sensownego wyjaśniania rzeczywistości – paradoksalnie prowokuje nowe „przebudzenie się” religii. Można więc mówić o powolnych procesach desekularyzacji<sup>24</sup>.

<sup>20</sup> Lub „dechryścianizacją”, która polegałaby na utrzymaniu pewnych elementów indywidualnej religijności, po utraceniu łączności z cechami chrześcijańskimi (brak więzy z Kościołem, niewiara w Boga osobowego i Chrystusa). J. Mariański, *Religijność europejska między sekularyzacją a desekularyzacją*, w: P. Kapłon, A. Rokicka, M. Warat (red.), *Koniec sekularyzacji w Europie?*, Wyd. UJ, Kraków 2007, s. 27. Janusz Mariański często stosuje przedrostek „de” w swojej terminologii – wysuwa również tezę o istnieniu detradycjonalizacji, deinstytucjonalizacji, deprywatyzacji oraz dekonfesjonalizacji religii. J. Mariański, *Sekularyzacja i desekularyzacja w nowoczesnym świecie*, Wyd. KUL, Lublin 2006, s. 96.

<sup>21</sup> Zjawisko to analizuje również S. Bruce, *Secularization...*, s. 98.

<sup>22</sup> Ibidem, s. 111.

<sup>23</sup> T. Doktor, *Akcentowanie i rozluźnianie granic religii. New Age i fundamentalizm*, w: J. Baniak (red.), *Katolicyzm polski na przełomie wieków. Mity, rzeczywistość, obawy, nadzieje*, WT UAM, Poznań 2001, ss. 381–396. Zob. także: D. Hall, *New Age w Polsce. Lokalny wymiar globalnego zjawiska*, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2007, oraz moje ujęcie tego zjawiska na przykładzie neospirytyzmu: *Czy to jeszcze New Age? Nowy ruch quasi-religijny – spirytyzm*, „Przegląd Religioznawczy” 1 (231)/2009. Zjawisko New Age rozpatruje również kanadyjski badacz Ch. Taylor, *A secular age*, s. 508. Bardziej krytycznie tę kwestię ocenia Andrzej Kasperek: „wciąż zasadne okazuje się pytanie, czy niewidzialna religia, wysoce zindywidualizowana religia nie jest symptomem sekularyzacji, także w znaczeniu schyłku religii. Aktualne bowiem pozostaje pytanie o samą definicję religii. Co religijnego ma bowiem w sobie niewidzialna religia?”. A. Kasperek, *Teoria sekularyzacji i jej wrogowie. Próba apologii niepopularnej teorii*, w: J. Baniak (red.), *Między socjologią i teologią. Pola zainteresowań i badań naukowych Janusza Mariańskiego*, WT UAM, Poznań 2010, s. 220.

<sup>24</sup> J. Mariański, *Sekularyzacja i desekularyzacja...*, s. 78.

Sądzę, że teza Mariańskiego o desekularyzacji nie jest konieczna. W kontekście europejskim można mówić o wyhamowaniu procesów sekularyzacji<sup>25</sup>. Nie da się bowiem przywrócić stanu religijności kultury europejskiej do etapu z pierwszej połowy XX wieku czy wcześniejszych. Pewne efekty procesów sekularyzacji są nieodwracalne, ponieważ towarzyszą im inne procesy modernizacji<sup>26</sup> (jak racjonalizacja kultury i społeczeństwa, urbanizacja, industrializacja, scjentyzacja kultury). Jeśli jednak spojrzeć na proces sekularyzacji wielowymiarowo, można bronić tezy, iż sekularyzacja rzadko zachodzi w sposób zdecydowany w danym społeczeństwie. Jeśli na jednym poziomie jest bardzo wyraźna (np. instytucjonalnym), to nie zawsze będzie taka na innych poziomach. Odrębnym fenomenem jest sekularyzacja w wymiarze kulturowym, w której powstaje obecnie silny i kontestacyjny ferment w postaci nurtu postsekularnego<sup>27</sup>, na nowo odkrywającego religijną semantykę i dziedzictwo kultury europejskiej. Dlatego obecnie sekularyzacja, zwłaszcza w wymiarze kulturowym, ulega istotnemu zatrzymaniu, a nawet pewnemu cofnięciu.

<sup>25</sup> Procesy sekularyzacji Mariański rozumie następująco: „Sekularyzacja jako proces społeczno-kulturowy dokonuje się zarówno na płaszczyźnie instytucji i organizacji społecznych, jak i na płaszczyźnie ludzkiej świadomości. Jest swoistą »sygnaturą« czasów współczesnych, skutkiem dokonujących się procesów dyferencjacji społecznej, pluralizacji społeczno-kulturowej, deinstytucjonalizacji i racjonalizacji”. J. Mariański, *Sekularyzacja*, w: M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański (red.), *Leksykon socjologii religii*, Verbinum, Warszawa 2004, s. 366. Definicja ta jest bliska założeniom niniejszej pracy, w której różnicuję w procesach sekularyzacji poziom sekularyzacji materialnej, instytucjonalnej, indywidualnej oraz kulturowej.

<sup>26</sup> Procesy modernizacji nie są sprzężone z procesami sekularyzacji. Przypadek krajów o wysokim stopniu modernizacji i jednocześnie wysokim stopniu religijności, jak USA, wykazuje, że zależność między modernizacją a sekularyzacją nie jest jednoznaczna.

<sup>27</sup> Janusz Mariański używa również terminu „postsekularyzm”. J. Mariański, *Co mówi „duch czasu” – sekularyzacja religii i społeczeństwo postsekularne*, „Roczniki Nauk Społecznych” t. 32, 1/2004.

## BIBLIOGRAFIA

- Andreski S., *Maxa Webera olśnienia i pomyłki*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 1992.
- Badiou A., *Święty Paweł. Ustanowienie uniwersalizmu*, Wyd. Krytyki Politycznej, Kraków 2007.
- Bainbridge W., Stark R., *Teoria religii*, Nomos, Kraków 2000.
- Balthasar H. U. von, *Antyrzymski resentment. Papiestwo a Kościół*, W drodze, Poznań 2004.
- Baniak J. (red.), *Katolicyzm polski na przełomie wieków*, Wyd. Naukowe UAM, Poznań 2001.
- Barbalet J., *Weber, Passion and Profits: „The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism” in Context*, Cambridge University Press, Cambridge 2008.
- Baszkiewicz J., *Anatomia bonapartyzmu*, Arche, Gdańsk 2003.
- Baszkiewicz J., *Francja nowożytna. Szkice z historii wieków XVII–XX*, Wyd. Poznańskie, Poznań 2002.
- Baszkiewicz J., *Historia Francji*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław – Warszawa – Kraków 2004.
- Beckford J., *Teoria społeczna a religia*, Nomos, Kraków 2006.
- Bendix R., *Max Weber. Portret uczonego*, PWN, Warszawa 1975.
- Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu. Od chrztu w Jordanie do przemienienia*, Wyd. M, Kraków 2007.
- Benedykt XVI, *Światłość świata. Papież, Kościół i znaki czasu*, Znak, Kraków 2011.
- Benedykt XVI, *Święty Paweł. Apostoł Narodów*, Pallotinum, Poznań 2008.
- Berger P., *Pytania o wiarę. Sceptyczna zachęta do chrześcijaństwa*, Pax, Warszawa 2007.
- Berger P., *Refleksje o dzisiejszej socjologii religii*, „Teologia Polityczna” 5/2009–2010.
- Berger P., *Religia i nowoczesność*, „Europa” 5/2010.
- Berger P., *Rewolucja kapitalistyczna. Pięćdziesiąt tez o dobrobycie, równości i wolności*, Oficyna Naukowa, Warszawa 1995.
- Berger P., *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*, Nomos, Kraków 2005.
- Berger P., *Zaproszenie do socjologii*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2002.
- Berger P., Luckmann T., *Spółeczne tworzenie rzeczywistości*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2010.
- Berman H. J., Reid Ch. Jr, *Max Weber as legal historian*, w: S. Turner (red.), *The Cambridge Companion to Weber*, Cambridge University Press, Cambridge 2000.
- Berns L., *Thomas Hobbes*, w: L. Strauss, J. Cropsey (red.), *Historia filozofii politycznej*, Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, Warszawa 2010.

- Beyer P., *Religia i globalizacja*, Nomos, Kraków 2005.
- Biblia Tysiąclecia, Pallotinum, Poznań 1991.
- Bielik-Robson A., „*Na pustyni*”. *Kryptoteologie późnej nowoczesności*, Universitas, Kraków 2008.
- Blumenberg H., „*Sekularyzacja*”. *Krytyka pewnej kategorii historycznej nieprawowitości*, „Kronos” 2/2013.
- Boucher D., Kelly P., *Myśliciele polityczni. Od Sokratesa do współczesności*, Wyd. UJ, Kraków 2008.
- Bouwsma W., *The secularization of society in the seventeenth century*, Publishing House Central Department of Oriental Literature, Moscow 1979.
- Brogan D., *The French Nation. From Napoleon to Petain 1814–1940*, H. Hamilton, London 1957.
- Bruce S., *Religion in modern Britain*, Oxford University Press, Oxford 1995.
- Bruce S., *Secularization. In Defence of an Unfashionable Theory*, Oxford University Press, Oxford 2011.
- Brzechczyn K., *Idea niestosowania przemocy w teologii politycznej Martina Luthera Kinga*, w: R. Bäcker, J. Marszałek-Kawa, *Między otwartą a domkniętą myślą polityczną. Szkice o najnowszej refleksji politycznej*, Mado, Toruń 2006.
- Buksiński T., *Publiczne sfery i religie*, Wyd. IF UAM, Poznań 2011.
- Casanova J., *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, Nomos, Kraków 2005.
- Condorcet J. A., *Projekt organizacji wychowania publicznego*, Państwowe Zakłady Wydawnictw Szkolnych, Warszawa 1948.
- Concordet J. A., *Szkic obrazu postępu ducha ludzkiego poprzez dzieje*, PWN, Warszawa 1957.
- Coreth E., Schondorf H., *Filozofia XVII i XVIII wieku*, Wyd. Marek Derewiecki, Kęty 2006.
- Dawkins R., *Bóg urojony*, Wyd. CiS, Warszawa 2007.
- Decaux A., *Święty Paweł, Świat Książki*, Warszawa 2006.
- Deklaracja Praw Człowieka i Obywatela z 26 sierpnia 1789 r., w: B. Lesiński, J. Walachowicz, *Historia ustroju państwa w tekstach źródłowych*, Polski Dom Wydawniczy „Ławica”, Warszawa – Poznań 1992.
- Dennet R., *Odczarowanie: religia jako zjawisko naturalne*, PIW, Warszawa 2008.
- Derrida J., Vattimo G., *Religia. Seminarium na Capri*, KR, Warszawa 1999.
- Dobbelaere K., *Sekularyzacja. Trzy poziomy analizy*, Nomos, Kraków 2008.
- Doktor T., *Akcentowanie i rozluźnianie granic religii. New Age i fundamentalizm*, w: J. Baniak (red.), *Katolicyzm polski na przełomie wieków*, WT UAM, Poznań 2001.
- Drozdowicz Z., *Antynomie Pascala*, SAWW, Poznań 1993.
- Drozdowicz Z., *Bóg religii i Bóg filozofii*, w: P. Zeidler, K. Łastowski (red.), *Zaproszenie do filozofii*, Wyd. Fundacji Humaniora, Poznań 2000.
- Drozdowicz Z., *Filozofia francuska w epoce Oświecenia*, Wyd. Fundacji Humaniora, Poznań 2005.
- Drozdowicz Z., *Filozofia Oświecenia*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2006.
- Drozdowicz Z., *Filozofia włoska w epoce Odrodzenia*, Wyd. Fundacji Humaniora, Poznań 2004.
- Drozdowicz Z. (red.), *Filozofia XVII wieku i jej kontynuacje*, Wyd. Fundacji Humaniora, Poznań 2009.
- Drozdowicz Z., *Liberalizm europejski*, Wyd. Forum Naukowe, Poznań 2005.

- Drozdowicz Z., *Nowożytna kultura umysłowa Francji*, Wyd. Naukowe UAM, Poznań 1983.
- Drozdowicz Z., *O racjonalności w religii i religijności*, Wyd. Naukowe UAM, Poznań 2009.
- Drozdowicz Z., *O racjonalności w religii i religijności (raz jeszcze)*, Wyd. Naukowe UAM, Poznań 2010.
- Drozdowicz Z., *O racjonalności życia społecznego*, Wyd. Naukowe UAM, Poznań 2007.
- Drozdowicz Z., *Racjonalizacja religii a dominacja społeczna*, „Przegląd Religioznawczy” 4 (242)/2011.
- Drozdowicz Z., *Sekularyzacja jako proces racjonalizacji życia społecznego*, „Przegląd Religioznawczy” 2 (236)/2010.
- Drozdowicz Z., *Společne następstwa racjonalizacji religii*, Wyd. Naukowe WNS UAM, Poznań 2011.
- Drozdowicz Z., *Weberowski „model” badań historycznych*, „Nauka” 3/2009.
- Drozdowicz Z., *Weberowski przełom w badaniach religioznawczych*, „Przegląd Religioznawczy” 1 (223)/2007.
- Drozdowicz Z. (red.), *Zarys encyklopedyczny religii*, Wyd. Naukowe UAM, Poznań 1992.
- Dupré L., *Inny wymiar. Filozofia religii*, Znak, Kraków 2003.
- Duquoc C., *Niejasności teologii sekularyzacji*, Pax, Warszawa 1975.
- Eagleton T., *Rozum, wiara i rewolucja. Refleksje nad debatą o Bogu*, Wyd. UJ, Kraków 2010.
- Ekstrand T., *Max Weber in theological perspective*, Peeters, Leuven – Paris – Sterling 2000.
- Fukuyama F., *Historia ładu politycznego. Od czasów przedludzkich do rewolucji francuskiej*, t. 1, Rebis, Poznań 2012.
- Fukuyama F., *Koniec człowieka: konsekwencje rewolucji biotechnologicznej*, Znak, Kraków 2004.
- Gay J. D., *The geography of religion in England*, Duckworth, London 1971.
- Gronono M., *Kulturowa typologia rozwoju gospodarczego*, w: L. E. Harrison, S. P. Huntington (red.), *Kultura ma znaczenie. Jak wartości wpływają na rozwój społeczeństw*, Zysk i S-ka, Poznań 2003.
- Grosfeld J., *Religijność... ale jaka?*, „Chrześcijaństwo, Świat, Polityka. Zeszyty Społecznej Myśli Kościoła” 2 (6)/2008.
- Habermas J., *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, Universitas, Kraków 2007.
- Habermas J., *Między naturalizmem a religią. Rozprawy filozoficzne*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2012.
- Habermas J., *Przyszłość natury ludzkiej. Czy zmierzamy do eugeniki liberalnej?*, Scholar, Warszawa 2003.
- Habermas J., *Teoria działania komunikacyjnego*, t. 1, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 1999.
- Habermas J., Ratzinger J., *The Dialects of Secularization*, Ignatius Press, San Francisco 2005.
- Halík T., *Drzewo ma jeszcze nadzieję. Kryzys jako szansa*, Znak, Kraków 2010.
- Halík T., *Wzywany czy niewzywany: Bóg się tutaj zjawi. Europejskie wykłady z filozofii i socjologii dziejów chrześcijaństwa*, Znak, Kraków 2006.
- Hall D., *New Age w Polsce. Lokalny wymiar globalnego zjawiska*, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2007.
- Häring B., *Grzech w wieku sekularyzacji*, Pax, Warszawa 1976.
- Heller M., *Filozofia przyrody*, Znak, Kraków 2007.

- Hervieu-Léger D., *Religia jako pamięć*, Nomos, Kraków 1999.
- Hobbes T., *Elementy filozofii*, t. 1, PWN, Warszawa 1956.
- Hobbes T., *Elementy filozofii*, t. 2, PWN, Warszawa 1956.
- Hobbes T., *Lewiatan czyli Materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, PWN, Warszawa 1954.
- Hoffman H., *Geo Widengren i fenomenologia religii*, w: G. Widengren, *Fenomenologia religii*, Nomos, Kraków 2008.
- Ilnicki R., *Bóg cyborgów. Technika i transcendencja*, Wyd. WNS UAM, Poznań 2011.
- Iwanicki J., *Czy to jeszcze New Age? Nowy ruch quasi-religijny – spirytyzm*, „Przegląd Religioznawczy” 1 (231)/2009.
- Iwanicki J., *Erozja tajemnicy. Przemiany religijności w późnych wiekach średnich na przykładzie filozofii Williama Ockhama*, „Humaniora” 1/2013.
- Iwanicki J., *Geneza i etyka gospodarcza nowożytnego kapitalizmu*, „Przegląd Prawniczy, Ekonomiczny i Społeczny” 2/2012.
- Iwanicki J., *Koncepcja sekularyzacji życia społecznego Jeana Antoine Condorceta*, „Przegląd Religioznawczy” 1 (243)/2012.
- Iwanicki J., *Miejsce religii w filozofii społecznej Thomasa Hobbesa*, w: Z. Drozdowicz, S. Sztajer (red.), *Społeczno-kulturowe konteksty racjonalności*, Wyd. Naukowe WNS UAM, Poznań 2012.
- Iwanicki J., *Paradygmat Weberowski w myśli religioznawczej Petera Bergera*, „Przegląd Religioznawczy” 1 (239)/2011.
- Iwanicki J., *Pro-state social philosophy in the works of Dante*, „Polish Review of Social Science” 1/2012.
- Iwanicki J., *Relacje między władzą świecką a władzą duchowną w doktrynie społecznej Marsyliusza z Padwy*, „Przegląd Prawniczy, Ekonomiczny i Społeczny” 4/2013.
- Iwanicki J., *Religia i świeckość jako obszary badawcze w pismach Niccolò Machiavellego*, „Człowiek i Społeczeństwo” XXXIV/2012.
- Iwanicki J., *Spór i dialog Jürgena Habermasa z Josephem Ratzingerem o miejsce religii w życiu publicznym Europy*, „Przegląd Religioznawczy” 4 (238)/2010.
- Iwanicki J., *Święty Paweł a współczesna myśl postsekularna*, „Przegląd Religioznawczy” 2 (236)/2010.
- Jaspers K., *Wiara filozoficzna wobec objawienia*, Znak, Kraków 1999.
- Jocz A., *Teologia wyzwolenia (hasło)*, w: Z. Drozdowicz (red.), *Zarys encyklopedyczny religii*, Wyd. Naukowe UAM, Poznań 1991.
- Kaczmarek K. M., *Guru – uczniowie – wspólnota*, Wyd. Naukowe WNS UAM, Poznań 2010.
- Kanty Pytel J., *Szawel z Tarsu*, WT UAM, Poznań 2010.
- Kapłon P., Rokicka A., Warat M. (red.), *Koniec sekularyzacji w Europie?*, Wyd. UJ, Kraków 2007.
- Kasperek A., *Teoria sekularyzacji i jej wrogowie. Próba apologii niepopularnej teorii*, w: J. Baniak (red.), *Między socjologią i teologią. Pola zainteresowań i badań naukowych Janusza Mariańskiego*, WT UAM, Poznań 2010.
- Keller J., *Religie uniwersalistyczne. Zarys dziejów*, Iskry, Warszawa 1982.
- Kepel G., *Zemsta Boga. Religijna rekonkwista świata*, Wyd. Krytyki Politycznej, Warszawa 2010.

- Kleska Ł., *Oblicza Josepha Ratzingera. Zarys dyskusji wokół przemian w teologii strażnika wiary na przełomie XX i XXI wieku*, PTR, Warszawa 2011.
- Kořakowska A., *Wojny kultur i inne wojny*, Fundacja św. Mikołaja, Warszawa 2010.
- Kořakowski L., *Filozofia pozytywistyczna. Od Hume'a do Koła Wiedeńskiego*, PWN, Warszawa 1966.
- Kořakowski L., *Główny nurty marksizmu*, t. 2, Zysk i S-ka, Poznań 2000.
- Kořakowski L., *Jeśli Boga nie ma...*, Znak, Kraków 2010.
- Kořakowski L., *Obecność mitu*, Instytut Literacki, Paryż 1972.
- Kořakowski L., *Świadomość religijna i więź kościelna*, PWN, Warszawa 2009.
- Koźyr-Kowalski S., *Max Weber a Karol Marks*, Książka i Wiedza, Warszawa 1967.
- Krasnodębski Z., *Max Weber*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1999.
- Król M., *Filozofia polityczna*, Znak, Kraków 2008.
- Kubiak A. E., *Jednak New Age*, Jacek Santorski & Co Agencja Wydawnicza, Warszawa 2005.
- Kumor B., *Historia Kościoła. Część 6*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1985.
- Küng H., *Krótką historia Kościoła katolickiego*, Wyd. Dolnośląskie, Wrocław 2004.
- Kupisiewicz Cz., *Z dziejów teorii i praktyki wychowania*, Impuls, Kraków 2012.
- Lampkowska P., *Defixio jako przykład szczególnej postawy Rzymian wobec bogów i bóstw*, „Humaniora” 4/2013.
- Le Goff J., *Sakiewka i życie. Gospodarka i religia w średniowieczu*, Marabut, Gdańsk 1995.
- Leon XIII, *Encyklika Dall'alto o wojnie wydanej Kościołowi*, Te Deum, Warszawa 2002.
- Lilla M., *Bezsilny Bóg. Religia, polityka i nowoczesny Zachód*, W.A.B., Warszawa 2009.
- Locke J., *Dwa traktaty o rządzie*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 1992.
- Locke J., *List o tolerancji*, PWN, Warszawa 1963.
- Locke J., *Myśli o wychowaniu*, „Żak”, Warszawa 2002.
- Locke J., *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, t. 1 i 2, PWN, Warszawa 1955.
- Löwith K., *Historia powszechna i dzieje zbawienia. Teologiczne przesłanki filozofii dziejów*, Antyk, Kęty 2002.
- Luckmann T., *Niewidzialna religia. Problem religii we współczesnym społeczeństwie*, Nomos, Kraków 1996.
- Luhmann N., *Funkcja religii*, Nomos, Kraków 1998.
- Machiavelli N., *Książę*, w: idem, *Wybór pism*, oprac. K. Zaboklicki, PIW, Warszawa 1972.
- Machiavelli N., *Rozważania nad pierwszym dziesięcioksięgiem historii Rzymu Liwiusza*, w: idem, *Wybór pism*, oprac. K. Zaboklicki, PIW, Warszawa 1972.
- Majkowski W., *Sekularyzacja małżeństwa i rodziny*, w: J. Wiśniewski (red.), *Laicyzacja i sekularyzacja społeczeństwa nowożytnego (XVI–XVIII w.)*, Wyd. Wyższego Seminarium Duchownego Metropolii Warmińskiej „Hosianum”, Olsztyn 2008.
- Małłek J., *Początki protestantyzmu w Prusach Książęcych*, w: J. Wiśniewski (red.), *Laicyzacja i sekularyzacja społeczeństwa nowożytnego (XVI–XVIII w.)*, Wyd. Wyższego Seminarium Duchownego Metropolii Warmińskiej „Hosianum”, Olsztyn 2008.
- Manelli M., *Machiavelli*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1968.
- Manent P., *Intelektualna historia liberalizmu*, Arcana, Kraków 1994.
- Mariański J., *Co mówi „duch czasu” – sekularyzacja religii i społeczeństwo postsekułarne*, „Roczniki Nauk Społecznych” t. 32, 1/2004.

- Mariański J., *Religia w społeczeństwie ponowoczesnym*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2010.
- Mariański J., *Religijność europejska między sekularyzacją a desekularyzacją*, w: P. Kapłon, A. Rokicka, M. Warat (red.), *Koniec sekularyzacji w Europie?*, Wyd. UJ, Kraków 2007.
- Mariański J., *Sekularyzacja*, w: M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański (red.), *Leksykon socjologii religii*, Verbinum, Warszawa 2004.
- Mariański J., *Sekularyzacja i desekularyzacja w nowoczesnym świecie*, Wyd. KUL, Lublin 2006.
- Marshall J., *John Locke, Toleration and Early Enlightenment Culture*, Cambridge University Press, Cambridge 2006.
- Martin D., *On secularization. Towards a revised general theory*, Ashgate, Aldershot – Burlington 2008.
- Mascall E. L., *Sekularyzacja chrześcijaństwa*, Pax, Warszawa 1970.
- Mazzini G., *O obowiązkach człowieka*, w: B. M. Sobolewscy, *Myśl polityczna XIX i XX wieku. Liberalizm*, PWN, Warszawa 1978.
- Mazzini G., *Wiara i przyszłość*, w: B. M. Sobolewscy, *Myśl polityczna XIX i XX wieku. Liberalizm*, PWN, Warszawa 1978.
- McCormick J., *Machiavellian Democracy*, Cambridge University Press, Cambridge 2011.
- McDonogh G., *Fryderyk Wielki*, Amber, Warszawa 2009.
- Mezzadri L., *Rewolucja francuska a Kościół*, WAM, Kraków 2007.
- Micklethwait J., Wooldridge A., *Powrót Boga. Jak globalne ożywienie wiary zmienia świat*, Zys i S-ka, Poznań 2011.
- Minnearath R., *Sobory*, Pax, Warszawa 2004.
- Móźdzeń S. I., *Historia wychowania do 1795*, Wyd. Diecezjalne, Sandomierz 2006.
- Nederman C. J., *Marsyliusz z Padwy*, w: D. Boucher, P. Kelly (red.), *Myśliciele polityczni*, Wyd. UJ, Kraków 2008.
- Nietzsche F., *Antychrześcijanin. Przekleństwo chrześcijaństwa*, Nomos, Kraków 1999.
- Norris P., Inglehart R., *Sacrum i profanum. Religia i polityka na świecie*, Nomos, Kraków 2006.
- Obirek S., *Umysł wyzwolony. W poszukiwaniu dojrzałego katolicyzmu*, W.A.B., Warszawa 2011.
- Ostrowski A., *Hrabia Kamil Cavour*, PIW, Warszawa 1972.
- Otto R., *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, KR, Warszawa 1999.
- Piekarski R., *Koncepcja cnót politycznych Machiavellego na tle elementów klasycznej etyki cnót*, Wyd. Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2007.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, Pallotinum, Poznań – Warszawa 1982.
- Płaza S., *Historia prawa w Polsce na tle porównawczym. Część II*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2002.
- Radkau J., *Max Weber. A biography*, Polity Press, Cambridge 2009.
- Rahner K., Vorgrimler H., *Mały słownik teologiczny*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1987.
- Ranke L., *Dzieje papieżstwa w XVI–XIX wieku*, PIW, Warszawa 1981.
- Raport o stanie wiary w Polsce. Józef Michalik w rozmowie z Grzegorzem Górnym i Tomaszem P. Terlikowskim*, PWE, Radom 2011.

- Ratzinger J., *Europa Benedykta w kryzysie kultur*, Święty Paweł, Częstochowa 2005.
- Ratzinger J., *Raport o stanie wiary. Z Ks. Kardynałem Josephem Ratzingerem rozmawia Vittorio Messori*, Michalineum, Kraków – Warszawa 1986.
- Ratzinger J., *Wiara – prawda – tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, Jedność, Kielce 2005.
- Ratzinger J., *Wykłady bawarskie z lat 1963–2004*, Pax, Warszawa 2009.
- Rawls J., *Wykłady z historii filozofii polityki*, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2010.
- Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, t. 1: *Od początków do Sokratesa*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 2000.
- Robertson H. M., *A Criticism of Max Weber and His School*, w: R. W. Green (red.), *Protestantism and capitalism: The Weber Thesis and Its Critics*, D.C. Heath and Company, Boston 1959.
- Rogers R. E., *Max Weber's ideal type theory*, Philosophical Library, New York 1969.
- Rollet J., *Spółeczne tło teologii współczesnej*, Pax, Warszawa 1981.
- Rorty R., Vattimo G., *Przyszłość religii*, Wyd. UJ, Kraków 2010.
- Rynkowski R., *Każdy jest teologiem*, WAM, Kraków 2012.
- Ruggiero G. de, *The History of European Liberalism*, Beacon Press, Boston 1959.
- Scattola M., *Teologia polityczna*, Pax, Warszawa 2011.
- Schmitt C., *Lewiatan w teorii państwa Thomasa Hobbesa. Sens i niepowodzenie politycznego symbolu*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2008.
- Sica A., *Weber, Irrationality, and Social Order*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles 1988.
- Sloterdijk P., *Krytyka cynicznego rozumu*, Dolnośląska Szkoła Wyższa, Wrocław 2008.
- Sójka-Zielińska K., *Wielkie kodyfikacje cywilne. Historia i współczesność*, Liber, Warszawa 2009.
- Sreedhar S., *Hobbes on Resistance. Defying the Leviathan*, Cambridge University Press, Cambridge 2011.
- Staniszki J., *Antropologia władzy: między Traktatem Lizbońskim a kryzysem*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2009.
- Staniszki J., *Zawładnąć. Zarys procesualnej teorii władzy*, Scholar, Warszawa 2012.
- Staszic S., *Przestrogi dla Polski*, Oficyna Wydawnicza Foka, Scholar, Wrocław 2010.
- Strauss L., Cropsey J. (red.), *Historia filozofii politycznej*, Fundacja Augusta Hr. Cieszkowskiego, Warszawa 2010.
- Suchodolski B., *Aktualne zagadnienia oświaty i wychowania*, Nasza Księgarnia, Warszawa 1959.
- Szacki J., *Historia myśli socjologicznej*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2002.
- Szahaj A., Jakubowski M. N., *Filozofia polityki*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2008.
- Sztompka P., *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Znak, Kraków 2004.
- Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, t. 2, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2001.
- Taubes J., *Teologia polityczna świętego Pawła*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2010.
- Tawney R. H., *Religion and the Rise of Capitalism*, w: R. W. Green (red.), *Protestantism and capitalism: The Weber thesis and its critics*, D.C. Heath and Company, Boston 1959.
- Taylor Ch., *A secular age*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 2007.
- Taylor Ch., *Katolicka nowoczesność?*, „Znak” 12/2003.

- Taylor Ch., *Nowa świeckość*, „Przegląd Polityczny” 102/2010.
- Taylor Ch., *Świecka epoka*, Tygodnik Idei „Europa” 49 (192)/2007.
- Taylor Ch., *Współczesność a czas świecki*, w: K. Michalski (red.), *Rozmowy w Castel Gandolfo*, t. 2, Znak, Warszawa – Kraków 2010.
- Taylor Ch., *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2001.
- Tokarczyk R., *Historia filozofii prawa*, Zakamycze, Kraków 2000.
- Tokarczyk R., *Hobbes. Zarys życia i myśli*, Wiedza Powszechna, Lublin 1998.
- Topolski J., *Narodziny kapitalizmu w Europie XIV–XVII wieku*, PWN, Warszawa 1965.
- Troeltsch E., *Religia, kultura, filozofia*, Wyd. Poznańskie, Poznań 2006.
- Vattimo G., *After Christianity*, Columbia University Press, New York 2002.
- Waldron J., *Locke*, w: D. Boucher, P. Kelly (red.), *Myśliciele polityczni*, Wyd. UJ, Kraków 2008.
- Walicki A., *W kręgu konserwatywnej utopii. Struktura i przemiany rosyjskiego słowia-  
nofilstwa*, PWN, Warszawa 2002.
- Warchala M., *Co to jest postsekularyzm*, „Krytyka Polityczna” 13/2007.
- Warchala M., *Postsekularne konstelacje nowoczesności. O historycznych związkach  
religii i nauk społecznych*, „Stan Rzeczy” 2 (5)/2013.
- Weber M., *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, Area Verlag,  
Erfstadt 2007.
- Weber M., *Etyka gospodarcza religii światowych*, Nomos, Kraków 2006.
- Weber M., *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, Test, Lublin 1994.
- Weber M., *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, Wyd. Aletheia, Warszawa 2010.
- Weber M., *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, Wyd. Naukowe  
PWN, Warszawa 2002.
- Weber M., *Polityka jako zawód i powołanie*, Znak, Kraków 1998.
- Weber M., *Racjonalność, władza, odczarowanie*, wybór M. Holona, Wyd. Poznańskie,  
Poznań 2011.
- Weber Marianne, *Max Weber. Ein Lebensbild*, Mohr, Tübingen 1929.
- Werth N., *Państwo przeciw społeczeństwu. Przemoc, represje i terror w Związku So-  
wieckim*, w: S. Courtois i in. (red.), *Czarna księga komunizmu*, Prószyński i S-ka,  
Warszawa 1999.
- Węćławski T., *Wspólny świat religii*, Znak, Kraków 1995.
- Widengren G., *Fenomenologia religii*, Nomos, Kraków 2008.
- Wituch T., *Garibaldi*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1983.
- Wituch T., *Zjednoczenie Włoch*, Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne, Warszawa 1987.
- Wolter U., *The officium in Medieval Ecclesiastical Law as a Prototype of Modern Admi-  
nistration*, w: A. Padoa-Schioppa, *Legislation and Justice*, Oxford University Press,  
Oxford 1997.
- Wonicki R., *Między naturalizmem a religią. O idei społeczeństwa postsekularnego  
w myśli Jürgena Habermasa*, „Stan Rzeczy” 2 (5)/2013.
- Wudel W., *Filozofia strachu i nadziei. Teoria społeczna Thomasa Hobbesa*, Książka  
i Wiedza, Warszawa 1971.
- Zielińska K., *Karol Marks, Emil Durkheim i Max Weber – prekursorzy podejścia sekula-  
ryzacyjnego?*, „Socjologia religii. Sekularyzacja jako wyzwanie dla religii i Kościoła”  
2006, t. 4.

- Zielińska K., *Spory wokół teorii sekularyzacji*, Nomos, Kraków 2009.
- Žižek S., *Kruchy Absolut, czyli dlaczego walczyć o chrześcijańskie dziedzictwo*, Wyd. Krytyki Politycznej, Warszawa 2009.
- Žižek S., *Kukła i karzeł. Perwersyjny rdzeń chrześcijaństwa*, Oficyna Wydawnicza Branta, Bydgoszcz 2006.
- Žižek S., *O wierze*, Wyd. Aletheia, Warszawa 2008.
- Žižek S., *Rewolucja u bram. Pisma wybrane z roku 1917*, Korporacja Ha!art, Kraków 2006.
- Zwierzdzyński M., *Gdzie jest religia? Pięć dychotomii Thomasa Luckmanna*, Nomos, Kraków 2009.
- Żywczyński M., *Historia powszechna 1789–1870*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2004.

### Źródła internetowe

- Bartyzel J., *Makiawelizm*, <http://haggard.w.interia.pl/makiawelizm.html> [5.07.2014].
- Bem K., *Sława i chwała mniejszości, czyli kalwinizm francuski*, <http://www.magazyn.ekumenizm.pl/content/article/20050625155432877.htm/> [10.06.2014].
- European Values Study, <http://www.europeanvaluesstudy.eu/> [8.07.2014].
- Gawron K. M., *O tożsamość europejską – spór Habermasa i Ratzingera*, <http://www.psz.pl/tekst-3993/Karolina-Maria-Gawron-O-tozsamosa-europejska-spor-Habermasa-i-Ratzingera> [8.07.2014].
- Habermas J., *Między naturalizmem a religią. O potrzebie „post-metafizycznej” refleksji*, <http://nowakrytyka.pl/spip.php?article288> [7.08.2014].
- Habermas J., *Wierzyć i wiedzieć*, <http://www.miesiecznik.znak.com.pl/habermas568.html> [10.06.2014].
- Kaczmarek K. M., *Wolność od wartościowania*, <http://socrel.edu.pl/?menu=wert-freiheit> [7.07.2014].
- Krasnodębski Z., *Spółczesność postsekularna*, <http://www.miesiecznik.znak.com.pl/diagnozy562.html> [8.07.2014].
- Krawczyk A., *Hobbes i Locke – dwoiste oblicze liberalizmu*, <http://wydawnictwo.wdinp.uw.edu.pl/zasoby/pliki/ebook/9788363183035.pdf> [6.07.2014].
- Metzinger T., *Spiritualität und intellektuelle Redlichkeit*, [http://www.philosophie.uni-mainz.de/metzinger/Metzinger\\_Berlin\\_2010.pdf](http://www.philosophie.uni-mainz.de/metzinger/Metzinger_Berlin_2010.pdf) [8.07.2014].
- Papież Pius IX, *Syllabus Błędów*, [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pius\\_ix/inne/syllabus\\_08121864.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pius_ix/inne/syllabus_08121864.html) [7.07.2014].
- Pius IX, *Encyklika z 1864 r. Quanta cura*, <http://www.tradycja.koc.pl/QuantaCura.htm#12> [7.07.2014].
- Sadłoń W., *Gallikanizm. Rzecz o swobodach Kościoła francuskiego*, <http://resgestae.prv.pl/gallikanizm.htm> [10.06.2014].
- Sullivan D., *Kościół stracił więcej niż Pan Bóg*, [http://laboratorium.wiecz.pl/teksty-mysli.php?kosciol\\_stracil\\_wiecej\\_niz\\_pan\\_bog](http://laboratorium.wiecz.pl/teksty-mysli.php?kosciol_stracil_wiecej_niz_pan_bog) [7.07.2014].
- Traktaty o Unii Europejskiej, [http://www.sto.com.pl/spistresci/TUE\\_poLiz.pdf](http://www.sto.com.pl/spistresci/TUE_poLiz.pdf) [8.07.2014].
- Vatican Ecumenical Council I, <http://www.intratext.com/X/ENG0063.HTM> [8.07.2014].
- World Values Survey, <http://www.worldvaluessurvey.org/> [8.07.2014].

