

KONRAD SZOCIK

Wpływ religii na kulturę. Współczesne argumenty zwolenników sekularyzacji

Artykuł ukazuje podstawowe idee zwolenników sekularyzacji, podkreślających konieczność oddzielenia instytucji publicznych i religijnych. Religia jest rozumiana jako sprawa prywatna, ukierunkowana na duchowe życie swoich wyznawców. Podstawowymi argumentami na rzecz publicznej marginalizacji religii są brak biblijnej legitymizacji dla istnienia i funkcjonowania instytucji Kościoła oraz potencjalne negatywne implikacje etyki religijnej. Zwolennicy neutralności światopoglądowej wskazują na faktyczny pluralizm światopoglądowy oraz specyficzny charakter religii pozytywnych, pozbawionych intersubiektywnego charakteru.

Słowa kluczowe: Sekularyzacja, neutralność, prywatyzacja, marginalizacja, etyka, przestrzeń publiczna, religia, Kościół.

Kryzys znaczenia i ważności religijnego *Weltanschauung* w kulturze europejskiej jest zjawiskiem sięgającym przynajmniej XVII wieku. Protest myślicieli wczesnego Oświecenia, przede wszystkim Benedykta Spinozy, Pierre'a Bayle'a czy Thomasa Hobbesa, skierowany był przeciwko systemom opartym na władzy, autorytecie i tradycji, przyznającym pewnym instytucjom status instancji nienaruszalnych, powszechnie obowiązujących i niezbędnych dla prawidłowego funkcjonowania społeczeństwa¹. Tymi instytucjami były państwa absolutne oraz instytucje religijne, które postrzegano jako systemy wspierające i uzasadniające istnienie opresyjnych wobec jednostki władz politycznych. Dlatego krytyka religii posiadała doniosłe znaczenie praktyczne, związane z ideami wolności i równości oraz autonomii jednostki. Jednym z postulatów myślicieli krytycznie usposobionych wobec społecznego oddziaływania religii była idea sekularyzacji, rozumianej jako dyferencjacja strukturalna, czyli administracyjne oddzielenie instytucji publicznych, świeckich, i religijnych². Przedstawienie wybranych postulatów zwolenników sekularyzacji politycznej, wraz z towarzyszącą im problematyką etyczną, stanowi przedmiot tego artykułu.

¹ J. Israel, *A Revolution of the Mind. Radical Enlightenment and the Intellectual Origins of Modern Democracy*, Princeton University Press, Princeton 2010, s. 1.

² E.-W. Böckenförde, *Der säkularisierte Staat. Sein Charakter, seine Rechtfertigung und seine Probleme im 21. Jahrhundert*, Carl Friedrich von Siemens Stiftung, München 2007, s. 11–12.

GENEZA SEKULARYZACJI

Sekularyzacja jest procesem wieloetapowym, obejmującym zarówno idee filozoficzne, jak również struktury społeczne. Dlatego stanowi obiekt analiz różnych dyscyplin, przede wszystkim socjologii i filozofii. Przedmiotem naszego zainteresowania jest wyłącznie płaszczyzna filozoficzna, skoncentrowana na próbie dostrzeżenia nadrzędnych idei odpowiadających za pojawienie się i rozwój tego zjawiska. Niewątpliwie warunkiem niezbędnym dla propagacji idei jest istnienie określonego stanu społecznego i ekonomicznego, którego brak może prowadzić do istnienia dysonansu między sferą idei i projektów filozoficznych, a praktyką społeczną³. Przykładem takiego rozdzwieku jest sytuacja siedemnastowiecznej Europy, która знаła radykalne i nowatorskie idee dzięki pracom Benedykta Barucha Spinozy, Rene Descartesa, Pierre’a Bayle’a czy Thomasa Hobbesa, ale uległa rewolucyjnym przekształceniom dopiero w drugiej połowie XVIII wieku, przede wszystkim za sprawą społecznego i ekonomicznego rozwoju francuskiej burżuazji i modyfikacji społecznej świadomości, m. in. wskutek rozwoju nauki i techniki czy protestanckiego *Weltanschauung*. Wydaje się, że rozwój idei racjonalnych i krytycznych wobec tradycyjnego porządku religijnego nie byłby możliwy bez szybkiego rozwoju standardu życia i stopnia industrializacji, a w konsekwencji, bez przejścia od społeczności o charakterze rolniczym do społeczności przemysłowych. Te zmiany spowodowały modyfikację koncepcji metafizycznych, ograniczając niezbędnosć i ważność roli przypisywanej wcześniej Bogu⁴.

Sekularyzacja obejmuje zespół idei, oznaczających wycofanie się instytucji religijnych z aspektów przestrzeni społecznej i kulturowej dotychczas kierowanych, czy zdominowanych, przez te instytucje; oznacza wyzwolenie się instytucji politycznych, kulturowych, naukowych i innych spod władzy i wpływu instytucji religijnych; wreszcie, sekularyzacja to wyrugowanie treści i idei religijnych ze wszystkich aspektów ludzkiej kultury, obejmującej filozofię, sztukę, rozrywkę, naukę, itp⁵. Tym terminem oznaczano zarówno wyzwolenie się człowieka spod wpływu religii, jak również, w religijnym użyciu tego terminu, wskazywano na „dechrystianizację” i „poganizację” kultury⁶. Sekularyzacja, w skrócie, oznacza zastąpienie kultury, instytucji, *Weltanschauung* religijnego i teistycznego analogicznymi komponentami świeckimi, zarówno na płaszczyźnie politycznej, jak kulturowej i dotyczącej wszystkich aspektów *Weltanschauung*⁷. In-

³ P. L. Berger, *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*, tłum. W. Kurdział, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 1997, s. 154.

⁴ P. Norris, R. Inglehart, *Sacrum i profanum. Religia i polityka na świecie*, tłum. R. Bałbińska, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2006, s. 48–50.

⁵ F. Adamski, *Secolarizzazione della cultura. Interpretazioni teoriche e conseguenze pratiche*, [w:] *Rassegna di Pedagogia. Pädagogische Umschau*, 4 Ottobre. Dicembre 1985, [s. n.], Pisa 1985, s. 252.

⁶ P. L. Berger, *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*, wyd. cyt., s. 148.

⁷ F. Adamski, *Secolarizzazione della cultura. Interpretazioni teoriche e conseguenze pratiche*, wyd. cyt., s. 254–255.

teresuujący nas rozdział Kościoła od państwa jest także formą sekularyzacji, podobnie jak sekularyzacja świadomości, przejawiająca się w interpretowaniu świata w kategoriach a – religijnych⁸. Emile Durkheim, Thomas Luckmann, Peter Berger czy Talcott Parsons wskazują – jako istotę procesów sekularyzacyjnych – zastąpienie uniwersalnego religijnego *Weltanschauung* niezależnymi od religii instytucjami, koncepcjami, mechanizmami społecznym, związanymi z Weberowską ideą postępującej racjonalizacji i nabierania przez instytucje i fenomeny kulturowe świeckiego charakteru⁹.

Wzajemne oddziaływanie idei filozoficznych oraz zmian społecznych i ekonomicznych doprowadziło do zakwestionowania obowiązującego dotychczas paradygmatu religijnego. Ważną rolę odegrała walka z przesądami i zabobonami, które konserwowały stan poddaństwa i podporządkowania się jednostki nadrzędnym wobec niej systemom religijnym i politycznym¹⁰. Sekularyzacja stała się możliwa za sprawą rozwoju idei wolności i równości, praw człowieka i praw obywatelskich, idei racjonalności i empirycznego badania rzeczywistości. Istotną rolę odegrała Reformacja i powstanie protestanckiego *Weltanschauung*, który wprowadził dwie zmiany w religijnym systemie porządkowania rzeczywistości. Protestantyzm eksponował znaczenie idei wolności i znaczenie osoby, która została wyzwolona z zależności od instytucji religijnych, stając się autonomiczną jednostką skonfrontowaną jedynie z Bogiem, ale już niezwiązaną z ziemską instytucją religijną¹¹. Abstrahując od kwestii Bożej łaski i predestynacji, cel jednostki religijnej, zbawienie, miał zostać osiągnięty za sprawą samej jednostki i Boga, ale bez udziału instytucji Kościoła, potrzebnej w religii Rzymskokatolickiej. Drugim kluczowym elementem dla rozwoju sekularyzacji, cechującym protestancką wizję świata, jest „odczarowanie” rzeczywistości poprzez zniesienie takich elementów, jak „tajemnica, misterium czy magia”¹². Usunięcie większości sakramentów, kultu obrazów czy świętych, pozbawiło codzienny obraz świata elementów nadprzyrodzonych, pozadoczesnych, generując i ułatwiając zwrot ku światu doczesnemu, nauce, zsekularyzowanej filozofii, pracy, itp. Wreszcie, należy wspomnieć o rozwoju kapitalistycznej gospodarki i industrializacji, umożliwiającej bogacenie się wszystkich uprzywilejowanych klas, szczególnie burżuazji¹³.

W filozofii postulaty sekularyzacyjne wyprzedziły chronologicznie sekularyzację społeczną. Obok interesującej nas sekularyzacji jako idei filozoficznej, sekularyzacja społeczna oznacza spadek religijności, czyli zanik wierzeń i praktyk religijnych,

⁸ P. L. Berger, *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*, wyd. cyt., s. 150.

⁹ K. Dobbelaere, *Sekularyzacja. Trzy poziomy analizy*, tłum. R. Babińska, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2008, s. 49–52.

¹⁰ C. B. A. Behrens, *Society, Government and the Enlightenment. The Experiences of Eighteenth – Eentury France and Prussia*, Harper & Row, Publishers, New York [i in.] 1985, s. 157.

¹¹ M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. III, tłum. A. Kuryś, Instytut Wydawniczy „Pax”, Warszawa 2008, s. 220.

¹² P. L. Berger, *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*, wyd. cyt., s. 156.

¹³ Tamże, s. 153.

oraz marginalizację i prywatyzację religii¹⁴. Idea prywatyzacji religii najpierw zrodziła się jako idea filozoficzna, a następnie stała się faktem społecznym.

Obecnie w myśli europejskiej problematyka sekularyzacji skoncentrowała się na sferze etycznej. Zanim przedstawimy trudności związane z relacją między sekularyzacją a religijnymi systemami normatywnymi, przedstawimy główne argumenty zwolenników sekularyzacji. W filozofii europejskiej rzecznikami sekularyzacji byli czołowi myśliciele nowożytności i Oświecenia, m. in. Spinoza czy Bayle, francuskojęzyczni *Lumieres*, m. in. La Mettrie, Helvetius, Diderot, Holbach czy Meslier, filozofowie niemieckojęzyczni, m. in. Gotthold Ephraim Lessing, Hermann Samuel Reimarus czy Karl Forberg. W XIX wieku idea sekularyzacji była oczywistą konsekwencją wcześniejszych idei oświeceniowych, idei postępu, rozwoju nauki i techniki, stając się naczelnym hasłem m. in. tzw. lewicy heglowskiej, reprezentowanej przez Davida Straussa, Bruno Bauera, Ludwiga Feuerbacha czy Karola Marksa. Ich ideowy prekursor, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, bardzo krytycznie pisał o religii, którą traktował jako ukrytą antropologię i niższej rangi sposób przedstawiania rzeczywistości, dokonywany za pomocą wyobraźni, a nie czystych, filozoficznych pojęć¹⁵. Współcześnie tę problematykę podejmują m. in. filozofowie niemieccy i włoscy różnych orientacji ideowych, tacy jak Jürgen Habermas, Ernst Wolfgang Böckenförde, Eugenio Lecaldano, Gian Enrico Rusconi, Piergiorgio Odifreddi czy Carlo Cardia.

IDEA PAŃSTWA NEUTRALNEGO ŚWIATOPOGŁĄDOWO

Naczelną ideą zwolenników sekularyzacji, oznaczającej oddzielenie instytucji świeckich i religijnych, jest idea państwa neutralnego światopoglądowo, które pozbawione jest jakichkolwiek odniesień religijnych i transcendentnych¹⁶. Dotyczy to również odwołań do ideologii świeckich. Taki wymóg wynika z rozumienia przestrzeni publicznej jako wspólnej podstawy dla współistnienia i konfrontacji wszystkich systemów światopoglądowych, istniejących w społeczeństwie. Zdominowanie przestrzeni publicznej przez wybrany *Weltanschauung* prowadziłyby do złamania idei równości i wolności, mających obowiązywać wszystkie systemy światopoglądowe. Przestrzeń publiczna wyznacza wspólne granice i ramy dla istnienia wszystkich podmiotów dyskursu publicznego i nie może stać się własnością, czy domeną, wybranego z nich¹⁷.

KONIECZNOŚĆ PRYWATYZACJI RELIGII

Dlatego stosunek zwolenników sekularyzacji do religii polega na postulowaniu uczynienia religii sprawą prywatną, która ukierunkowana jest na problematykę teologiczną i eschatologiczną swoich wyznawców, ale pozbawiona zostaje aspiracji instytucjonalnych o charakterze publicznym. Jednym z argumentów jest biblijna krytyka prak-

¹⁴ J. Casanova, *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, tłum. T. Kunz, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2005, s. 352.

¹⁵ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, J. Schulze, Berlin 1832, s. 511–512.

¹⁶ G. E. Rusconi, *Non abusare di Dio*, RCS Libri S. p. A., Milano 2007, s. 56.

¹⁷ J. Habermas, *Between Facts and Norms. Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, przeł. W. Rehg, Polity Press, Cambridge 1998, s. 360.

tyk instytucji religijnych poprzez wskazanie postaci Jezusa, który nie prowadził działalności instytucjonalnej¹⁸. Brak biblijnej legitymizacji dla istnienia instytucji Kościoła jest argumentem sięgającym przynajmniej czasów Spinozy, mającym przemawiać za prywatnym charakterem instytucji religijnych, będących produktami idei politycznych i ekonomicznych, ale nie boskich.

Argumentem na rzecz sekularyzacji jest także wskazywanie na potencjalne negatywne implikacje etyki religii pozytywnych¹⁹. Reprezentujący ten pogląd filozofowie wymieniają pewne idee etyczne religii objawionej, które uważają za szkodliwe dla moralności zarówno jednostki, jak i społeczeństwa. Wskazują na ideę możliwości odkupienia grzechów, która miała zniszczyć stopień moralnej odpowiedzialności jednostki poprzez umożliwienie uzyskania odkupienia wszystkich grzechów przez Boga. Innym elementem jest ufundowanie etyki religijnej na autorytecie i nakazie, które pozbawia jednostkę autonomii i wolności, wprowadzając nakaz przestrzegania norm oparty na czynnikach obcych, pozapodmiotowych. Szkodliwy wpływ ma wywierać ważność przyznawana ceremoniom, obrzędom, liturgii, która dokonuje się kosztem redukcji znaczenia moralnego, jednostkowego samodoskonalenia się. Także idea grzechu pierwotnego ma generować negatywne zjawiska, ukazując jednostkę jako zdeterminowaną przez czynniki zewnętrzne i od niej niezależną²⁰.

Zwolennicy sekularyzacji postrzegają religię jako sprawę prywatną, ukazując, ich zdaniem, zarówno bezpodstawność powoływania się instytucji religijnych na boską legitymizację, jak również dostrzegając potencjalny negatywny wpływ etyki religijnej. Idea, nakazująca doszukiwanie się negatywnych konsekwencji praktykowania religii, nie jest nowa, znajdując swoich wyrazicieli w uwagach m. in. Jeana Bodina i Lipsiusa, a przede wszystkim w pracach francuskojęzycznych *Lumieres*, którzy wskazywali na różnego typu przemoc, generowaną albo przez postanowienia instytucji religijnych, albo zachowania poszczególnych jej członków i wyznawców. Współcześnie tezę o nieodłącznym powiązaniu religii z przemocą głosił m. in. Christopher Hitchens, który postrzegał „zorganizowane religie jako pełne przemocy, irracjonalne, nietolerancyjne, powiązane z rasizmem, przeniknięte pogardą dla kobiet i represyjne wobec dzieci”²¹. Wymieniał także pięć idei moralnych, takich jak: „1. fałszywy obraz świata, 2. doktryna krwawej ofiary, 3. doktryna pokuty, 4. doktryna wiecznej nagrody i kary, 5. wymaganie niewykonalnych zadań i reguł”, które, jego zdaniem, mają negatywne implikacje moralne i etyczne²². Hitchens rozdział pod tytułem *Religia zabija*, umieszczony w książce *Bóg nie jest wielki*, poświęcił zagadnieniu zła i przemocy inspirowanej doktrynami religijnymi, wskazując przede wszystkim na akty terroryzmu oraz na wzajemną niechęć, a

¹⁸ G. Simonelli, *Perche non credo in Dio*, Ragusa: Edizioni La Fiaccola, 1997, s. 7–10.

¹⁹ E. Lecaldano, *Un etica senza Dio*, Gius. Laterza & Figli Spa, Roma–Bari 2006, s. VI–XIV.

²⁰ Tamże, s. 6–12.

²¹ C. Hitchens, *Bóg nie jest wielki. Jak religia wszystko zatruwa*, tłum. C. Murawski, „Sonia Draga”, Katowice 2008, s. 61.

²² Tamże, s. 208.

często nienawiść, między Żydami, chrześcijanami i muzułmanami²³. Wskazując jednak na istnienie przemocy powiązanej z religią, należy pamiętać o różnicy między ideą a praktyką, między nauczaniem Jezusa o miłości i dobroci wobec wszystkich, a politycznymi i ekonomicznymi celami instytucji religijnych. Negatywny, represyjny wobec wyznawców innych religii albo ateistów stosunek zinstytucjonalizowanego chrześcijaństwa w równym stopniu wynikał z politycznych celów, co z platońskiej idei uznającej istnienie teorii monistycznej, przekonanej o obecności tylko jednej prawdy, której depozytariuszami ogłaszała się każda religia, konsekwentnie uznając inne wyznania za fałszywe.

Zwolennicy powyższych argumentów, przekonani o szkodliwości etyki religijnej, bardziej niż na ideach promowanych przez chrześcijaństwo koncentrują się na praktycznej, powiązanej z działalnością polityczną i ekonomiczną, aktywności instytucji religijnych. Należy przypomnieć, że Jan XXIII swoją encykliką *O pokoju między wszystkimi narodami opartym na prawdzie sprawiedliwości miłości i wolności (Pacem in terris)* zakwestionował prawomocność tych argumentów, sugerujących szkodliwy dla życia jednostki i społeczeństw wpływ etyki katolickiej. Papież jednoznacznie broni konieczności respektowania takich praw, jak prawo do życia, do godnej egzystencji, do korzystania z wartości kulturalnych i moralnych, udziału w życiu publicznym czy ochrony swoich praw²⁴. Wspólnym fundamentem tych praw jest status każdego człowieka jako osoby, posiadającej rozum i wolę, z natury której wynikają uniwersalne i niezmiennie prawa. Gwarantem ludzkiej godności i wartości jest wybranie człowieka przez Boga²⁵. Taki fundament jest naturalny dla religii pozytywnej i generuje problemy związane z kwestią intersubiektywnej akceptowalności, jednak wskazuje na, jakkolwiek uzasadnianą sposobem właściwym religii, godność i wartość człowieka. Jan XXIII nie przedstawił jednak koncepcji nowatorskiej w obrębie chrześcijaństwa, ponieważ chrześcijaństwo w istotnym stopniu przyczyniło się do powstania i rozwoju idei człowieka jako osoby, oraz stale eksponowało absolutną wartość człowieka²⁶. Odrębnym zagadnieniem jest natomiast istnienie przemocy generowanej przez religie, jednak kluczową kwestią jest umiejętność odróżnienia sfery idei, w przypadku chrześcijaństwa obrazu nauczania Jezusa przedstawionego w Ewangeliach, od praktyki instytucjonalnej, historycznie skompromitowanej uwikłaniem w cele polityczno-ekonomiczne.

²³ Tamże, s. 21–42.

²⁴ Jan XXIII, *O pokoju między wszystkimi narodami opartym na prawdzie sprawiedliwości miłości i wolności (Pacem in terris)*, Nakładem Tygodnika Powszechnego, Kraków 1963, s. 34–40.

²⁵ Tamże, s. 34.

²⁶ M. Vidal, *Absolutna wartość osoby miejscem spotkania i zespolenia etyki świeckiej z moralnością religijną*, przeł. L. Balter, [w:] *Moralność chrześcijańska*, red. P. Góralczyk i in., Pallottinum, Poznań–Warszawa 1987, s. 143.

KONIECZNOŚĆ ROZDZIAŁU INSTYTUCJI ŚWIECKICH I RELIGIJNYCH

Filozoficznej idei prywatyzacji religii towarzyszy idea rozdziału instytucji politycznych, świeckich, i religijnych, która jest naturalną konsekwencją idei funkcjonowania religii jako zjawiska prywatnego. Podstawowym argumentem na rzecz sekularyzacji politycznej jest istnienie pluralizmu światopoglądowego we współczesnych społeczeństwach²⁷. Istnienie w obrębie przestrzeni publicznej różnych koncepcji światopoglądowych, religijnych i świeckich, teoretycznie wyklucza możliwość dominacji jednej z tych opcji. Współcześnie religia nie może funkcjonować jako instancja, która zarówno pod względem instytucjonalnym, jak i światopoglądowym byłaby w stanie odgrywać rolę czynnika jednoczącego społeczeństwo. Istnienie podmiotów, które nie podzielają religijnego *Weltanschauung*, albo akceptują inne modele religijne, pozbawiło instytucje religijne charakteru instancji nadrzędnych społecznie. Pluralizm światopoglądowy wyjaśnia, dlaczego idee sekularyzacyjne w filozofii pojawiły się dopiero na przełomie XVI i XVII wieku. Reformacja i ukształtowanie się protestanckiego *Weltanschauung*, kwestionującego katolicką wizję świata i człowieka, położyło podwaliny pod rozwój nurtów sekularyzacyjnych, które wskazywały na konieczność odebrania religii charakteru uniwersalnej instytucji na rzecz prywatyzacji²⁸.

Innym argumentem jest podkreślanie specyficznego charakteru religii pozytywnych, które, opierając się na takich elementach, jak nakaz, tradycja i autorytet, pozbawione są możliwości intersubiektywnej akceptowalności²⁹. Treść religii pozytywnych odwołuje się do idei niemożliwych do udowodnienia w sposób powszechnie akceptowany przez każdego człowieka, dlatego ich orędzie, nawet, jeśli wskazuje na wzniosłe i szlachetne idee, utrudnia uczynienie ich podstawą prawa publicznego lub etyki publicznej.

Podsumowując, filozoficzny nurt sekularyzacyjny postuluje funkcjonowanie religii jako prywatnej domeny jednostki, która nie może rościć pretensji do statusu instancji powszechnie obowiązującej wszystkich uczestników przestrzeni publicznej. W tym celu postuluje się oddzielenie instytucji publicznych od religijnych, wskazując na sytuację faktycznego pluralizmu światopoglądowego. Zwolennicy sekularyzacji odwołują się do idei równości i wolności wszystkich podmiotów uczestniczących w dyskursie publicznym. Różnice ideowe między tymi podmiotami uniemożliwiają nadanie uprzywilejowanego statusu jednemu z nich. Dlatego proponowanym ideałem jest państwo neutralne światopoglądowo.

Obecnie zwrócimy uwagę na trudności generowane przez ideę sekularyzacji, dotyczące sfery etyki.

PROBLEM UZASADNIENIA I RELACJI MIĘDZY ZSEKULARYZOWANYMI

²⁷ G. E. Rusconi, *Non abusare di Dio*, wyd. cyt., s. 163.

²⁸ E. Troeltsch, *Indywidualizm religijny i Kościół*, [w:] E. Troeltsch, *Religia, kultura, filozofia*, tłum. A. Przyłębski, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2006, s. 54.

²⁹ P. B. Shelley, *The Necessity of Atheism*, Bodleian Library, Oxford 1992, s. 12–13.

I RELIGIJNYMI SYSTEMAMI NORMATYWNYMI

Współcześnie tematyka sekularyzacji w postaci zaprezentowanej powyżej – związanej z krytyką religii, jej użyteczności, sensowności, uzasadnienia, genezy, społecznego wpływu – koncentruje się na problemach dotyczących etyki publicznej.

Postęp sekularyzacji w kulturze europejskiej, polegający przede wszystkim na utracie wpływu i znaczenia przez instytucje religijne, rezygnacji z wielu roszczeń o charakterze politycznym i instytucjonalnym, a wreszcie wyrugowaniu idei i treści religijnych z wielu sfer kulturowych, sprawił, że w społeczeństwach zsekularyzowanych idee sekularyzacyjne przeniosły się z płaszczyzny metafizycznej na płaszczyznę etyczną. Dlatego współczesną kulturę w kręgu zachodnioeuropejskim określa się mianem post-sekularnej, ponieważ religia pogodziła się z utratą wcześniejszej dominacji i znaczenia, stając się jednym z wielu podmiotów przestrzeni publicznej³⁰.

Istotnym problemem jest zagadnienie skonstruowania propozycji etycznej, mogącej zyskać powszechną aprobatę w społeczeństwie pluralistycznym. Zwolennicy sekularyzacji podkreślają konieczność oddzielenia prywatnej, jednostkowej moralności od przestrzeni etyki publicznej i prawa publicznego, postulując, by kompetencje moralności pozostały częścią prywatnego *Weltanschauung* jednostki, odrębnego od kompetencji powszechnie obowiązującego prawa³¹.

Ten postulat, zrozumiały ze względu na wspomniany pluralizm światopoglądowy i ideowy, generuje problem znany w filozofii przynajmniej od czasów Spinozy, Bayle'a i Oświecenia, związany z próbą skonstruowania systemu normatywnego, który sankcjonuje ważność wybranych wartości bez odwołania do idei niezmiennego i wiecznego nakazu Boga, czyli religijnego i teologicznego sposobu uzasadnienia etyki. Nie ma sensu przywoływanie doskonale znanych prób skonstruowania etyki zsekularyzowanej, wśród których można wymienić propozycję Immanuela Kanta, postulaty myślicieli Oświecenia, czy utilitaryzm Johna Mill'a i Jeremy'ego Benthama. Warto natomiast zastanowić się nad potencjalnymi trudnościami związanymi z zsekularyzowanymi koncepcjami etycznymi i ogólną trudnością dotyczącą sposobu uzasadnienia wartości moralnych, z których prawdopodobnie żadna nie jest ani oczywista, ani powszechnie aprobowana.

Adresatem krytyki prowadzonej przez zwolenników sekularyzacji jest przede wszystkim chrześcijaństwo, szczególnie jedna z jego instytucjonalnych form, instytucja Kościoła Rzymskokatolickiego. Abstrahując od problemów związanych z politycznym aspektem funkcjonowania instytucji religijnych oraz problemu wieloznacznej interpretacji Biblii, Chrześcijaństwo jako takie, niezależnie od instytucjonalnych form realiza-

³⁰ J. Habermas, *Pre-political Foundations of the Democratic Constitutional State?* [w:] J. Habermas, J. Ratzinger, *The Dialectic of Secularization. On Reason and Religion*, Ignatius Press, San Francisco 2006, s. 46.

³¹ K. Szocik, *Dlaczego potrzebna jest sekularyzacja?*, „Przegląd”, nr 11 (585), 20 marca 2011 r., s. 50–51.

cji, podkreśla „wartość i świętość” ludzkiego życia³². Ten uniwersalny i niezmienny aspekt chrześcijańskiej etyki nadaje jej istotną wartość w konfrontacji z a – religijnymi propozycjami etycznymi, poszukującymi pozateistycznych instancji uzasadniających obowiązywalność norm etycznych. Prawo człowieka do życia nie jest oczywiste ani bezwarunkowe, lecz zostaje wypracowane w rozwoju kultury. Etyki zsekularyzowane mogą mieć problem ze znalezieniem jednoznacznych i uniwersalnych podstaw dla norm etycznych, ponieważ każdy z elementów proponowanych jako podstawa etyki świeckiej, np. dobro, szczęście, przyjemność, pożytek większości, czy idea wspólnej „natury ludzkiej”, może być odmiennie interpretowany przez różne jednostki, jak również zmieniać swoje znaczenie w zależności od kontekstu czasoprzestrzennego. Dlatego nie można zgodzić się z Isaiahem Berlinem, twierdzącym, że istnieje stała natura ludzka, obejmująca zespół cech fizycznych i moralnych, determinująca respektowanie stałego zestawu fundamentalnych i uniwersalnych norm etycznych, nakazujących poszanowanie ludzkiego życia, wynikających z faktu naszego człowieczeństwa³³. Zdaniem Berlina, wartości moralne Zachodniej Europy uzyskują status powszechnie obowiązujących standardów etycznych, wyrastających z dziedzictwa greckiej, hebrajskiej i chrześcijańskiej kultury³⁴. Jednak istniejąca w przeszłości i obecnie przemoc w relacjach międzyludzkich, generowana zarówno przez wieloletnie, wielkie konflikty zbrojne, jak również obecna w kontaktach interpersonalnych, wskazuje na względny, partykularny i przypadkowy stosunek jednostki do norm etycznych, nawet, jeżeli duża część społeczeństwa akceptuje takie zasady, jak prawo do życia i wolności drugiej jednostki.

Chrześcijański i oświeceniowy system normatywny akceptują fundamentalne prawa człowieka, zatem różnica między nimi ma charakter formalny i dotyczy sposobu uzasadnienia. Zsekularyzowane, zainaugurowane na masową skalę przez Oświecenie, odniesienie do natury ludzkiej, zespołu wspólnych właściwości, jest nieskuteczne ze względu na skłonność człowieka do przyznawania ideom zmiennych treści w zależności od zmieniającej się perspektywy, zarówno jednostkowej, jak i społecznej. Z tego względu religijne odniesienie do elementu pozaludzkiego, w przypadku chrześcijaństwa do pedagogicznego i teologicznego przykładu Jezusa, nadaje normom etycznym charakter niezmiennych i jednoznacznych. Oczywiście, problemy związane z kwestią intersubiektywności są doskonale znane i większa część ludzkości nie podziela twierdzenia głoszącego boskość Jezusa. Jednak interesuje nas wyłącznie spekulatywna forma uzasadniania norm etycznych. Pod tym względem etyka religijna, jeśli porównamy jej zakres treściowy z etyką świecką i ukażemy wspólnie bronione przez nich zasady, jest bardziej pewna i niepodważalna, ponieważ nie dopuszcza możliwości wielorakiej, niejasnej i względnej interpretacji. Natomiast pojęcie natury ludzkiej jest wieloznaczne,

³² F. R. Barry, *Christian Ethics and Secular Society*, Hodder and Stoughton, London 1966, s. 246.

³³ I. Berlin, *Pokrzywione drzewo człowieczeństwa*, tłum. M. Pietrzak-Merta, M. Tański, Prószyński i S-ka, 2004, Warszawa s. 177–179.

³⁴ Tamże, s. 179.

rozmaicie rozumiane i zmieniające się wraz z modyfikacją warunków społecznych, np. w sytuacjach konfliktowych, problemów finansowych, wojen, katastrof naturalnych, ale także ulegania emocjom w stosunku do innych. Wartość etyki religijnej polega na podkreślaniu niezmienności ludzkiej natury i stałości norm moralnych, które regulują zachowanie człowieka³⁵. Z perspektywy religijnego *Weltanschauung* moralna kondycja człowieka jest niezmienna, zatem instytucje, akceptujące to założenie, przynajmniej teoretycznie będą gwarantować respektowanie tych samych norm, niezależnie od zmian kulturowych.

Alasdair MacIntyre, analizując współczesny problem związany z nihilizmem wartości stwierdzał, że wynika on z braku logicznego związku między normami moralnymi a teistycznymi wierzeniami. Natomiast brak społecznego kontaktu między nimi wynika z technokratycznego i naukowego paradygmatu współczesnej kultury, która przedstawia teistyczny *Weltanschauung* jako system anachroniczny, obcy³⁶. Akceptacja twierdzeń teistycznych jest postrzegana jako produkt minionej kultury, jako element tradycyjnych wierzeń bądź przyzwyczajęń, natomiast nie wskazuje się integralnego związku teizmu ze współczesnym światem, który ma charakter naukowy, techniczny, a przez to zsekularyzowany. Naturalną, moralną konsekwencją takiej tendencji jest kwestionowanie wartości etyki religijnej i przedstawianie jej jako przynależącej do kwestionowanego i anachronicznego porządku teistycznego.

Modele etyki zsekularyzowanej odwołują się najczęściej do takich kategorii, jak użyteczność, szczęście, przyjemność czy obowiązek, jednak żadna z nich nie jest wolna od wieloznaczności i zmienności ludzkich pragnień i sposobów interpretacji. Zsekularyzowane propozycje etyczne są związane z eksponowaniem ważności ludzkiej jednostkowości i indywidualności, potęgując niezależność aktualnej kondycji człowieka od postulowanych przez systemy etyczne idei doskonałego moralnie człowieka³⁷. Jednak zapominają o podstawowej tezie religii i filozofii chrześcijańskiej, eksponującej dwa moralne i egzystencjalne fundamenty chrześcijańskiego *Weltanschauung*, czyli woli-tywny i wolny charakter ludzkich czynów³⁸. Wymienione powyżej cztery idee religijne, wskazywane przez zwolenników sekularyzacji jako negatywne w skutkach (odkupienie grzechów, ufundowanie etyki na autorytecie, ważność obrzędów i idea grzechu pierwotnego), zdają się nie uwzględniać wolności jednostki, na którą wskazuje chrześcijaństwo, a szczególnie wolny od idei predestynacji Kościół Rzymskokatolicki. Najczęściej krytykowana katolicka koncepcja człowieka podkreśla jego wolność i możliwość wyboru, dlatego argument o zniewoleniu czy ograniczeniu autonomii pod względem etycznym jest niekonkluzywny. Innym zagadnieniem jest natomiast konieczność ufundowa-

³⁵ D. von Hildebrand, *Koń trojański w mieście Boga. Przyczyny kryzysu w kościele katolickim*, tłum. J. Wocial, S. K. Fronda, Warszawa 2000, s. 107–108.

³⁶ A. MacIntyre, *Atheism and Morals*, [w:] A. MacIntyre, P. Ricoeur, *The Religious Significance of Atheism*, Columbia University Press, London, New York 1969, s. 44–45.

³⁷ Tamże, s. 47–49.

³⁸ E. Gilson, *Trudny ateizm*, [w:] tenże, *Bóg i ateizm*, przeł. M. Kochanowska, P. Murzański, „Znak”, Kraków 1996, s. 124.

nia każdej etyki na jakimś autorytecie pozajednostkowym, podobnie jak ma to miejsce w przypadku cywilnych kodeksów, regulaminów, konstytucji, itp.

Zdaniem Paula Ricoeura, nihilizm, który pojawił się wskutek ideowej i kulturowej „śmierci Boga” – Boga zarówno metafizycznego, jak moralnego – stanowi historyczną falsyfikację wywodzącej się od Kanta, Fichtego i Nietzschego idei człowieka i jego woli jako stosownego i wystarczającego źródła wartości i moralności³⁹. Przewaga etyki świeckiej, bezkrytycznie głoszona przez zwolenników sekularyzacji, nie jest w związku z tym oczywista. Zdaniem MacIntyre’a, oświeceniowa idea skonstruowania racjonalnej, świeckiej moralności zakończyła się klęską, jakkolwiek w kulturze zsekularyzowanej religia nie może pełnić funkcji jedyne systemu normatywnego⁴⁰. Jednak świecka alternatywa, zaproponowana przez Oświecenie, nie powiodła się. Dlatego konsekwencją krytyki religii i zmiany paradygmatu z teistycznego na ateistyczny jest nihilizm, który rozumiemy jako brak powszechnie akceptowanego systemu normatywnego, mogącego zastąpić pod względem zasięgu obowiązywania i uniwersalności zakwestionowany, religijny *Weltanschauung*.

Koncepcja racjonalnej legitymizacji moralności wiąże się z problemem relatywizmu i zmienności punktów widzenia poszczególnych jednostek i grup społecznych oraz światopoglądowych. Takie idee, jak dobro, wolność czy obowiązek, których podstawą jest psychofizyczna kondycja człowieka, są rozmaicie rozumiane i definiowane. Pod względem pewności kryterium uzasadnienia, lepiej społecznie realizuje się etyka religijna, której podstawa ulokowana jest na fundamencie wiecznym, niezmiennym, niemożliwym do zakwestionowania, jakkolwiek ma charakter ekskluzywny i obowiązuje jedynie akceptujących ją wyznawców.

Ze względu na diagnozę Ricoeura, wskazującą, jako przyczyny nihilizmu, poglądy Immanuela Kanta i Johanna Gottlieba Fichtego, warto odnieść się do Kantowskiej koncepcji w konfrontacji z etyką religijną ze względu na popularność Kantowskiego rozwiązania jako zsekularyzowanej, a-teistycznej propozycji etycznej. Zdaniem Kanta, prawdziwa religijność opiera się na prawodawstwie moralnym, implikującym moralnie godziwy styl życia w zgodzie z racjonalnie wyobrażaną wolą Boga, a nie na prawodawstwie ustanowionym, odwołującym się do historycznie stworzonego objawienia, które jest przypadkowe i nie dotyczy powszechnego wszystkim ludziom zmysłu moralnego⁴¹. Niemal identyczny pogląd głosił Spinoza, wskazując, jako istotę religijności, praktykowanie miłosierdzia i miłości względem bliźnich, które stanie się immanentnym elementem moralnej kondycji każdego człowieka⁴². Istotą wszystkich religii, zdaniem Kanta,

³⁹ P. Ricoeur, *On Consolation*, [w:] A. MacIntyre, P. Ricoeur, *The Religious Significance of Atheism*, wyd. cyt., s. 92.

⁴⁰ A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, tłum. A. Chmielewski, PWN, Warszawa 1996, s. 107.

⁴¹ I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, tłum. A. Bobko, Wydawnictwo Znak, Kraków 1993, s. 132–133.

⁴² E. Balibar, *Spinoza i polityka*, tłum. A. Staroń, PWN, Warszawa 2009, s. 101.

jest przedstawianie naszych własnych obowiązków w formie nakazów Boga⁴³. Dlatego, niezależnie od istniejących, partykularnych, właściwych poszczególnym kościołom podstaw teoretycznych i form obrzędowych, obowiązkiem każdego człowieka jest realizacja określonego ideału moralnego. Zdaniem Kanta, religia jako fundament moralności nie spełniła swojej funkcji w dziejach. Co więcej, podobnie jak Fichte, Kant uważał, że nie można postrzegać religii jako podstawy moralności, ponieważ taka postawa prowadziła do instrumentalizacji i marginalizacji religijności. Dlatego Kant istotą moralności uczynił poczucie obowiązku, zasadę immanentną i subiektywną.

Filozofia chrześcijańska dostrzega wartość a-teistycznej filozofii moralności, jednak wskazuje na jej niewystarczalność, a przynajmniej niższą wartość motywacyjną. Marian Morawski utożsamiał w etyce religijnej szacunek, czy umiłowanie, cnoty, stanowiące istotę etyki m. in. Kanta, z umiłowaniem Boga, czynnikiem transcendentnym wprowadzanym przez religię i metafizykę chrześcijańską. Ten aspekt religijny, w przekonaniu Morawskiego, wzmacnia poczucie obowiązku, ponieważ wypełnia treścią pustą, abstrakcyjną ideę obowiązku. Przedstawienie Boga jako podstawy oraz istoty etyki, jako fundamentu zobowiązań moralnych, wzbogacone ideą miłości między człowiekiem a Bogiem, w perspektywie teistycznej staje się istotnym czynnikiem mobilizującym do realizowania nakazów etycznych⁴⁴. Idea obowiązku ma charakter formalny i nie określa zakresu materialnego potencjalnych czynności podmiotu moralnego, który miałby realizować tę ideę. Można domyślać się godziwych moralnie intencji Kanta, jednak sama idea obowiązku może dopuszczać postępowanie godne potępienia i szkodzące człowiekowi, ponieważ każdy indywidualnie rozumie takie kategorie, jak cel i środek prowadzący do celu. Natomiast Jacques Maritain dostrzegał błędne zinterpretowanie przez Kanta istoty etyki chrześcijańskiej jako „etyki wysublimowanego szczęścia i osobistej korzyści”, podczas gdy chrześcijaństwo zwraca dążenia jednostki ku Bogu i drugiemu człowiekowi⁴⁵.

Epoka kulturowa, w której powstawały koncepcje Kanta i Fichtego, jest znamieną także dla Isaiaha Berlina. Jako stanowisko światopoglądowe, które w największym stopniu odpowiada za pojawienie się wrogich ludzkiemu życiu dwudziestowiecznych ideologii totalitarnych, wskazywał on romantyczny *Weltanschauung*, który eksponował wyjątkową wartość wybranej jednostki, narodu, państwa, kręgu kulturowego, przeciwstawianych pierwiastkom uniwersalnym⁴⁶. Zdaniem Berlina, do połowy XVIII wieku w kręgu kultury europejskiej dominowała idea jednej, poznawalnej prawdy, wspólnej wszystkim, która podzielana była zarówno przez przedstawicieli *Weltanschauung* religijnego (Objawienie i nauczanie instytucji religijnych), jak również świeckiego (wartość rozumu, istnienie natury ludzkiej). Obowiązującym kryterium dla obu

⁴³ I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, wyd. cyt., s. 139.

⁴⁴ M. Morawski, *Wieczory nad Lemanem*, Nakładem Redakcji „Przeglądu Powszechnego”, Kraków 1911, s. 13–14.

⁴⁵ J. Maritain, *Pisma filozoficzne*, tłum. J. Fenrychowa, „Znak”, Kraków 1988, s. 231.

⁴⁶ I. Berlin, *Pokrzywione drzewo człowieczeństwa*, s. 172–173.

nurtów była idea prawdy obiektywnej, która pozwoli określić zespół właściwych zasad etycznych albo na podstawie naukowej obserwacji świata i człowieka, albo wskutek interpretowania boskiej woli⁴⁷. Takie stanowisko uniemożliwiało dominację wybranej grupy ludzi nad inną, ponieważ każda jednostka mogła zrealizować prawdę obiektywną na drodze nauki, odpowiedniego wychowania, nawrócenia, wskutek których zniknęła „ontologiczna” podstawa uprzywilejowania danej grupy. Zdaniem Berlina, dopiero romantyczny *Weltanschauung* dokonał zmiany paradygmatu, kwestionując ideę prawdy obiektywnej, uniwersalnej dla wszystkich ludzi, i zastępując ją ideą „heroicznej jednostki”, prowadzącej walkę ze światem, niepodporządkowanej żadnemu systemowi, realizującej własną wizję rzeczywistości, odrębną od postaw innych jednostek⁴⁸.

Wartość analiz Berlina polega na dostrzeżeniu specyfiki idei potencjalnie generującej poważne problemy etyczne. Jest nią zanegowanie idei prawdy obiektywnej, wspólnej formalnie zarówno dla religii, jak i krytykującego ją Oświecenia. Chrześcijańskie eksponowanie ważności i godności człowieka jest zbieżne z obroną praw jednostki prezentowaną przez wielu myślicieli oświeceniowych. Natomiast ideą opozycyjną dla obu tych stanowisk jest, generowane przez romantyzm, eksponowanie nieskrępowanej ekspresji jednostki, a na szerszych poziomach, wybranych społeczności, klas, grup, narodów czy ras.

Przekonanie o podobieństwie między ludźmi, a przynajmniej idea zakładająca możliwość rozpoznania, czy rozpowszechnienia obiektywnej prawdy moralnej (w modelu religijnym bądź świeckim, albo ich syntezie), przynajmniej teoretycznie uniemożliwia uznanie ludzi nie znających tej prawdy za jednostki niższej kategorii. Zarówno zinstytucjonalizowane Chrześcijaństwo, jak myśliciele oświeceniowi, uznawali i uznają możliwość wychowania i nawrócenia. Natomiast romantyczna wartość przyznawana rzekomej wyjątkowości i niepowtarzalności jednostki, klasy czy narodu, sprzyjała generowaniu różnic między ludźmi i jednoznaczemu kategoryzowaniu przedstawicieli innych grup jako gorszych, nie podlegających możliwości poprawy, wychowania czy nawrócenia. Niemożliwość udoskonalenia innych osób jest konsekwencją zanegowania idei jednej prawdy obiektywnej, a w odniesieniu do wybranych grup, szczególnie narodów czy klas społecznych, prowadzi do ich deprecjonowania jako przedstawicieli nieodwracalnie niższej kategorii. Jednak należy pamiętać o wieloaspektowym charakterze zmian kulturowych i ideowych, które nie są generowane przez jeden czynnik.

W kręgu kultury zachodnioeuropejskiej można dostrzec, że ludzie różnych światopoglądów akceptują te same fundamentalne normy etyczne, dotyczące ochrony życia i wolności innych. MacIntyre uważał, że przyczyną tej prawie uniwersalnej aprobaty dla tych samych zasad, pomimo istnienia różnych religii i *Weltanschauungen* w Europie, jest wspólne dziedzictwo chrześcijańskie⁴⁹, które przez wieki, jeszcze przed pojawieniem się wyznań protestanckich i kultury oświeceniowej, reprezentowało stały

⁴⁷ Tamże, s. 158–160.

⁴⁸ Tamże, s. 162.

⁴⁹ A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, wyd. cyt., s. 110.

zestaw norm. Idea etyki zaproponowanej przez Arystotelesa, oparta na trzech elementach: 1) nieukształtowanej naturze ludzkiej; 2) naturze, która osiągnęła swój cel oraz 3) na nakazach etyki racjonalnej, stanowi model funkcjonujący w trzech religiach monoteistycznych, judaizmie, chrześcijaństwie i islamie⁵⁰. Propozycja oświeceniowa usunęła drugi z wymienionych komponentów, ideę teleologicznego formowania moralnej natury człowieka. Aktualna natura ludzka oraz zespół przekonań moralnych, zazwyczaj prywatnie podzielanych przez filozofa, stanowiły pozostałość po zakwestionowanej etyce religijnej⁵¹. Zakwestionowanie celowościowej struktury bytu wiązało się z utratą możliwości orzekania kategorii prawdy i fałszu o normach moralnych. Normy moralne stały się imperatywami, stanowionymi arbitralnie, niezwiązanymi z cechami i celami osoby⁵². W odniesieniu do uwagi MacIntyre'a o uniwersalności norm, należy pamiętać, że kultura zachodnioeuropejska jest jednym z wielu modeli kulturowych ludzkości i sama stanowiła podłoże najbardziej brutalnych i intensywnych konfliktów, nie respektujących jakichkolwiek norm.

Sekularyzacja moralności chrześcijańskiej doprowadziła do współistnienia idei człowieka jako ostatecznego arbitra moralnego, pozbawionego obowiązku posłuszeństwa zewnętrznym autorytetom i tradycji, z zespołem norm teistycznych, pozbawionych warunkującego je kontekstu światopoglądowego, który w zsekularyzowanej kulturze uległ zakwestionowaniu⁵³. Jedną z propozycji etyki świeckiej odwołuje się do kategorii przyjemności i przykrości, jako naczelných stanów psychofizycznych warunkujących ludzką aktywność. Dlatego zwolennicy tej teorii – w oświeceniu francuskojęzycznym m. in. Paul Henri Holbach i Jan Meslier, a w myśli XIX wieku przede wszystkim Jeremy Bentham i John Stuart Mill – proponowali uczynienie stanów przyjemności i przykrości odpowiednio pozytywnym i negatywnym celem systemów normatywnych. Podobnie współcześni zwolennicy etyki świeckiej proponują odwołanie się do tych kategorii, zakładając istnienie uniwersalnego wyobrażenia treści tych dwóch stanów, które mogłyby być powszechnie akceptowane.

Jednak historia ludzkości ukazuje olbrzymią różnorodność i względność rozumienia kategorii przyjemności i cierpienia (przykrości), uniemożliwiając ustanowienie ilościowego czy jakościowego kryterium. Polimorfizm kategorii przyjemności, szczęścia, cierpienia i przykrości, wyklucza ich normatywne zastosowanie dla celów etycznych⁵⁴. Ostateczną instancją decydującą o przyjemności danego stanu jest jednostka, której odczuwanie i cele mogą być sprzeczne z celami innych. Ten stan można określić, w ślad za Dietrichem von Hildebrandem, mianem amoralizmu, który ustanawia relatywizm i tolerancję dla różnych postaw i zachowań moralnych, wynikający z braku ist-

⁵⁰ Tamże, s. 112–113.

⁵¹ Tamże, s. 115–116.

⁵² Tamże, s. 123–124.

⁵³ Tamże, s. 128.

⁵⁴ Tamże, s. 131–132.

nienia, albo z negowania wartości monopolistycznej wybranego systemu normatywnego⁵⁵.

Poważne trudności związane z usunięciem transcendentnej podstawy normatywnej dostrzegali Karol Wojtyła, przywołując spostrzeżenia Maxa Schelera. Scheler wyróżnił dwie możliwości interpretowania genezy wartości: 1. jako zakorzenionych w porządku biologicznym, witalnym; 2) albo jako zakorzenionych w porządku nadludzkim, boskim. Scheler opowiadał się za drugim rozwiązaniem, uważając, że płaszczyzna biologiczna nie przyznaje człowiekowi kategorii najdoskonalszej z istot żyjących, dlatego konieczne jest odniesienie do porządku pozaprzyrodniczego, w którym człowiek partycypuje jako osoba. Dopiero jako osoba, człowiek może przejść do idei Boga, stanowiącej najdoskonalszy podmiot wartości⁵⁶. W tej koncepcji, proponowanej przez Wojtyłę i Schelera, etyka zsekularyzowana, odwołująca się jedynie do człowieka i natury, nie jest w stanie zagwarantować człowiekowi wyjątkowego statusu i ochrony prawnej, grożąc wieloznacznością interpretacji i relatywizmem. Jedynie odniesienie do idei Boga, jako ucieleśnienia najdoskonalszych i najwyższych wartości, gwarantuje wyjątkowość i wartość osoby⁵⁷. Istotnym zagadnieniem jest uwaga, że w tej propozycji chodzi nie tyle o wiarę w realne istnienie Boga, ale o świadomość idei Boga jako instancji najdoskonalszej, wiecznej, a dzięki temu, niezmiennie gwarantującej ważność pewnych norm moralnych⁵⁸.

PODSUMOWANIE

Filozoficzne idee sekularyzacji, rozwijające się od połowy XVII wieku, związane były z dostrzeżeniem pluralizmu i złożoności człowieka, oraz przekonaniem o niemożliwości interpretowania ludzkości za pomocą jednego, wybranego systemu światopoglądowego. Religia, jako instancja oparta na czynnikach zewnętrznych wobec jednostki, ufundowana na niezmiennym autorytecie i tradycji, stała się naturalnym przedmiotem krytyki. Współcześnie punktem odniesienia dla idei sekularyzacyjnych jest istniejący pluralizm światopoglądowy społeczeństw europejskich, a tematyka dyskusji między nurtami zsekularyzowanymi a teistycznymi skoncentrowała się na problematyce etycznej.

Odwoływanie się do idei praw naturalnych, jako świeckiej alternatywy dla etyki religijnej, jest, zdaniem MacIntyre'a, nieskutecznym rozwiązaniem, ponieważ idea praw naturalnych ma charakter niemożliwej do udowodnienia fikcji, o czym świadczy, podobnie jak w przypadku utylitarystycznych kryteriów przyjemności i przykrości, róż-

⁵⁵ D. von Hildebrand, *Koń trojański w mieście Boga. Przyczyny kryzysu w kościele katolickim*, tłum. J. Wociał, Warszawa 2000, s. 129–131.

⁵⁶ K. Wojtyła, *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maksxa Schelera*, TN KUL, Lublin 1959, s. 98.

⁵⁷ Tamże, s. 99–100.

⁵⁸ Tamże, s. 99.

norodność i względność rozumienia tych kategorii⁵⁹. W zsekularyzowanych społeczeństwach rola instytucji religijnych może polegać na obronie godności i podstawowych praw człowieka, które mogą być zagrożone przez ważność przypisywaną materialistycznym i finansowym celom⁶⁰. Pomimo szlachetnych ideałów przyświecających wielu modelom etyki zsekularyzowanej, prawdopodobnie nieusuwalnym problemem pozostanie względność i różnorodność interpretacyjna dotycząca znaczenia fundamentalnych idei, szczególnie wspomnianych kategorii ludzkiej natury, dobra, przyjemności czy użyteczności. Zakwestionowanie prawomocności religijnych systemów normatywnych doprowadziło do nihilizmu w zakresie istnienia jednego, uprzywilejowanego systemu wartości. Jednak ten sam nihilizm pozwala na wspólne poszukiwanie, w obrębie jednej przestrzeni publicznej, optymalnego, szanującego godność i wartość każdego człowieka, systemu normatywnego, czerpiącego inspiracje zarówno z tradycji religijnej, jak również zsekularyzowanej filozofii.

SUMMARY

**Influence of Religion on Culture.
Contemporary Arguments of Adherents to Secularization.**

This article deals with the main ideas of adherents to secularization, underlying the necessity for a separation between public and religious institutions. Religion is understood only as a private matter, pertaining to the spiritual life of its believers. Arguments for the public marginalization of religion refer to a lack of biblical legitimization for the church as an institution and the possibly negative consequences that are generated by religious ethics. Another matter is *weltanschaulich*, the neutrality of the state. Adherents to this neutrality speak about cultural and religious pluralism and the specific character of positive religions, which are not intersubjective.

Key-words: Secularization, neutrality, privatization, marginalization, ethics, public sphere, religion, Church

KONRAD SZOCIK, M.A., graduated in philosophy, doctoral candidate in the Department of Philosophy, Jagellonian University, Cracow, Poland. E-mail: konrad-szocik@wp.pl.

⁵⁹ A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, wyd. cyt., s. 140–141.

⁶⁰ S. Wielgus, *Wobec wojującego sekularyzmu*, Płocki Instytut Wydawniczy, Płock 2006, s. 17–18.