

KS. WALDEMAR KULBAT
Wyższe Seminarium Duchowne
Łódź

TRADYCYJNE KONCEPCJE SEKULARYZACJI

Do niedawna negatywna postawa względem religii wyrażała się w formie urzędowego ateizmu wspieranego przez struktury polityczne. Obecnie politycznie motywowany ateizm traci na znaczeniu ze względu na zanikanie wspierających go struktur. Dlatego przedmiotem analiz teologów stał się proces sekularyzacji kształtujący oblicze Europy, zwłaszcza od czasów oświecenia, proces ten ma swój efekt w postaci atmosfery sekularyzmu, który, odwołując się do motywów humanizmu, przyczynia się do wytworzenia atmosfery sceptycyzmu i nihilizmu. W wielu środowiskach religia straciła monopol na tworzenie znaczeń, na interpretację i wyjaśnianie sensu życia, przestała być autorytetem, nawet sama potrzebuje uzasadnień i obrony¹. Jedynym twórcą i interpretatorem sensu życia ludzkiego ma być od tej pory człowiek.

W Adhortacji apostołskiej *Christifideles laici* (1988) Jan Paweł II pisał: „Człowiek, odurzony wspaniałością cudownych zdobyczy nieustannego rozwoju naukowo-technicznego, a przede wszystkim zafascynowany najdawniejszą, ale wciąż nową pokusą zrównania się z Bogiem (por. Rdz 3, 5), poprzez używanie wolności bez granic, podcina istniejące w jego sercu korzenie religijności; zapomina o Bogu, utrzymuje, że nie ma On dla jego życia żadnego znaczenia, odrzuca Go, czyniąc przedmiotem swego uwielbienia najróżniejsze »bożki«. Mówi się, że nasza epoka jest epoką »humanizmów«. Niektóre z nich opierają się na ateistycznych i sekularystycznych przesłankach i jako takie w paradoksalny sposób prowadzą do poniżenia i unicestwienia człowieka; inne stawiają go na piedestale i nabierają cech prawdziwego bałwochwalstwa; są wreszcie i takie, które zgodnie z prawdą uznają wielkość i ubóstwo człowieka, ukazując, utrzymując i rozwijając jego pełną godność”².

¹ Por. P. Mazanka CSsR, *Źródła sekularyzacji i sekularyzmu w kulturze europejskiej*, Warszawa 2003, s. 14 i n.

² Jan Paweł II, Adhortacja apostołska *Christifideles laici* (nr 4).

W rezultacie człowiek żyje tak, jak gdyby Boga nie było. Ma to ogromne konsekwencje dla człowieka i całych społeczeństw. Tworzy się klimat duchowego zagubienia i pustki. Bo przecież „inaczej żyje się w obliczu Boga, inaczej w obliczu nicości”³. Atmosfera ta wiąże się z nasileniem pluralizmu, który wyraża się w wielości języków, sposobów myślenia, opcji politycznych, systemów ideologicznych, gospodarczych oraz w krzyżowaniu się idei, kultur i religii. Wszystkie te zjawiska przyczyniają się do osłabienia uprzywilejowanej do tej pory pozycji chrześcijaństwa.

Co sądzić o potężnym nurcie sekularyzacji, który wpływa na oblicze Europy od czasów nowożytnych? Jak oceniali te przemiany teologowie i wielcy myśliciele? W niniejszym artykule zostaną ukazane tradycyjne oceny sekularyzacji w ujęciu wybranych teologów akcentujące negatywny charakter tego procesu oraz jego niszczący wpływ na przeżywanie wiary. Wspólną cechą tych koncepcji jest entuzjastyczna wręcz ocena dawnych struktur, instytucji i relacji. Na innym miejscu zostaną przedstawione koncepcje akcentujące neutralny, lub nawet pozytywny charakter tego procesu.

W przeszłości dominowały oceny negatywne sekularyzacji. Nie zaniknęły one zresztą do dzisiaj. Sekularyzacja była pojmowana jako dechrystianizacja, upadek i zanik wiary. Znalazło to odbicie we wszystkich encyklikach papieskich aż do Piusa XII. Na bazie idealizowanego średniowiecznego chrześcijaństwa powstał schemat ciągłej dezintegracji Kościoła pod coraz bardziej zuchwałymi atakami szatana, od protestantyzmu poprzez oświecenie do ateizmu. W niniejszym artykule zostanie przekazane nieco informacji o tym nurcie, który przenika troska o zachowanie nienaruszonego dziedzictwa wiary i tradycji chrześcijańskiej. Nurt ten tworzą myśliciele i teologowie o orientacji konserwatywnej, tradycjonalistycznej, podkreślający konieczność zachowania integralnego charakteru chrześcijaństwa i chrześcijańskiej kultury.

Jednym z czołowych przedstawicieli tradycjonalizmu pesymistycznie oceniającym współczesne mu procesy przemian był Joseph Marie de Maistre⁴, francuski konserwatywny teolog i pisarz, działający w porewolucyjnej Francji. Po wyzbyciu się błędów młodości, w dojrzałym etapie swojego życia zwalczał idee rewolucji francuskiej 1789–1799 oraz filozofię francuskiego oświecenia⁵. Dla De Maistre’a społeczeństwo jest tworem Opatrzności, a ustrój społeczny każdego narodu zależy od jego „natury”, ukształtowanej przez Boga; wysoką ocenę monarchii i przekonanie o konieczności zachowania hierarchii społecznej łączył z postulatem

³ Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994.

⁴ Ur. 1753 – zm. 1821 r.

⁵ Główne jego dzieła, to m.in. *Considérations sur la France, Paris 1796; O papieżu 1853. Les soirées de Saint – Petersbourg ou entretiens sur le gouvernement temporel de la Providence*, Paris 1960.

podporządkowania władzy państwowej duchowemu zwierzchnictwu papieża⁶. De Maistre twierdził, że instytucje takie, jak: rodzina, własność, społeczeństwo, władza i religia opierają się na woli Stwórcy i wynikają z natury człowieka. Jednak wola Boża wyrażona w Piśmie Świętym oraz w nauczaniu Kościoła spotkała się ze sprzeciwem. Jego zdaniem rewolucja francuska była karą za odrzucenie przez ludzi boskiego projektu państwa i społeczeństwa. Początek upadku krył się, zdaniem de Maistre'a, w błędach reformacji, która podważyła autorytet Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, prowadziła do indywidualizmu oraz radykalnego racjonalizmu, wykluczającego Objawienie. Rezultatem było przecenienie ponad właściwą miarę rozumu ludzkiego, oderwanie go od tradycji i autorytetu, przyznanie jednostce prawa do osądzania świata i układów politycznych oraz projektowanie świata doskonalszego wg wskazań rozumu, przy odwołaniu do jakiegokolwiek tradycji i doświadczenia. Jednak ze względu na ograniczoność rozumu ludzkie działanie przynosi klęski i nadużycia, które systematycznie ujawniają się w życiu politycznym i kościelnym. Realizacja fałszywych projektów ludzkiego szczęścia prowadzi do tworzenia systemów despotycznych, opartych na terrorze. Dlatego de Maistre doceniał dawne układy społeczne, przekonany, że doskonale wspólnoty polityczne o charakterze monarchicznym i hierarchicznym mogą opierać się jedynie na katolickiej wizji świata. Proponował ideę zbudowania wspólnoty europejskiej na wzór średniowiecznej *christianitas*, kierowanej przez papieża. W celu naprawy sytuacji należałoby, jego zdaniem, doprowadzić do zniesienia protestantyzmu i powrotu całej Europy do wspólnoty katolickiej. Władza absolutna byłaby najlepszą przeszkodą rewolucyjnych intryg i rebelii. Będąc realistą, dostrzegał wzrost nastrojów rewolucyjnych i niezdolność rządów do opanowania przyszłych rewolucji, czerpał pociechę z wiary w rychłe nadejście Jezusa Chrystusa⁷.

Zbliżoną tradycyjną wizję porządku społecznego i religijnego głosił Louis Gabriel Ambroise de Bonald⁸, francuski filozof i publicysta; współpracownik F.R. Chateaubrianda, od 1816 r. członek Akademii Francuskiej. De Bonald był przedstawicielem nurtu tradycjonalistycznego i konserwatywnego; wraz z J. de Maistre'em jednym z głównych przeciwników filozoficznych i etycznych zasad oświecenia. Swoją naukę o chrześcijaństwie i Bogu zawarł w licznych pracach⁹. Jego pragnieniem była odbudowa i odnowa społeczeństwa jako społeczności etycznej, jedności ludzi w ideach i uczuciach. Według niego, jedność ta została zniszczona najpierw przez protestantyzm, a następnie przez indywidualizm

⁶ A. Gniazdowski, *Filozofia i gilotyna. Tradycjonalizm Josepha de Maistre'a jako hermeneutyka polityczna*, Warszawa 1996, s. 156–179.

⁷ Tamże, s. 170; por. także: A. Wielomski, *Maistre Joseph de, Encyklopedia Białych Plam*, t. XI, Radom 2003, s. 216–220.

⁸ Ur. 1754, zm. 1840 r.

⁹ *Théorie du pouvoir politique et religieux* (t. 1–3 1796), *Démonstration philosophique du principe constitutif de la société* (1829) i *Méditations politiques tirées de l'Évangile* (1830).

filozofii XVIII w. Według De Bonalda człowiek związany jest z innymi ludźmi nie tylko przez umowę społeczną, lecz zgodnie z tradycyjną filozofią arystotelesowsko-tomistyczną jest istotą społeczną i to zarówno w aspekcie politycznym, jak i religijnym. De Bonald ponad ideą postępu stawiał Objawienie: już na początku stworzenia Bóg zaopatrzył człowieka w konieczne prawdy, nie tylko dla jego osobowego zbawienia, lecz także dla harmonii społecznej. Język, który jest darem Boga, pozwala człowiekowi przekazywać konieczne prawdy z pokolenia na pokolenie. Myślenie de Bonalda zdominowały struktury zhierarchizowane: Człowiek, jego zdaniem, jest związany z rodziną, rodzina z państwem, państwo z religią, religia z uniwersum, a uniwersum z nieskończonością Boga, który jest jedynym ośrodkiem, początkiem i końcem wszelkich bytów. Jego zdaniem, w religijnej wspólnotcie odnajdujemy trójkę: Boga, Boga-człowieka i człowieka, we wspólnotcie kościelnej – Boga, kapłanów i wierzących, we wspólnotcie politycznej – króla, szlachtę i lud, w rodzinie – ojca, matkę i dzieci; istnieją także 3 wymiary czasu i przestrzeni. Koncepcje de Bonalda przyczyniły się do podkreślenia związku także trzech wymiarów katolicyzmu: prawdy, tradycji i autorytetu. Według de Bonalda tradycji nie należy pojmować jako wytworu działalności ludzkiej, lecz jako obdarzony sankcją boską, metafizyczny wzorzec „politycznego ciała mistycznego” (*corpus mysticum politicum*), dany przodkom i przekazywany wraz ze zobowiązaniem do jego nieskażonej kontynuacji. W refleksji nad przyczynami rewolucji de Bonald widział ją jako kolejny etap w rozwoju herezji i powodowanych przez nie rewolt. Od gnostyckiej rewolucji przeciw chrześcijaństwu, poprzez reformację i oświecenie prowadzi droga do rewolucji 1789 r. Wbrew pesymistycznej postawie de Maistre’a, de Bonald sądził, że naruszony porządek świata zostanie nieuchronnie przywrócony, a natura odzyska swoje prawa. Szerzonym wówczas koncepcjom liberalnym de Bonald przeciwstawiał teorię solidarystyczną i organiczną. Dostrzegał realistycznie egoistyczne skłonności natury ludzkiej. Jego zdaniem, człowiek, podporządkowany prawom społeczeństwa rynku, zostaje zniewolony przez konsumpcyjne pragnienia, traci kontakt z Bogiem i popada w śmierć duchową. Konsekwencją jest ateizm i nędza robotników. W tradycjonalizmie francuskim, pozostającym pod wpływem historiozofii św. Augustyna, historia ludzka (*historia profana*) pełni rolę niezbyt znaczącą, za to tradycja staje się wręcz środkiem do przezwyciężania relatywizującego „historyzmu”; od „dawności” bowiem – jak utrzymywał Louis de Bonald – ważniejsza jest więź z Objawieniem, odnawiana i istniejąca mimo upływu stuleci; przeszłość zaś jest „święta”, dlatego że mieszkano w niej Słowo Boże; kto zatem usiłuje skalać swoimi reformami czy rewolucją uświęcony przez Boga i pobłogosławiony przez Kościół ład tradycyjny, ten jest „politycznym heretykiem”, zasługującym na takie samo potraktowanie jak heretycy religijni¹⁰.

¹⁰ Por. J. Gritti *Bonald, la Révolution française et le réveil religieux*, Paris 1962; T. Gadacz, *Bonald*, w: *Religia Encyklopedia PWN*, t. II, Warszawa 2001, s. 179–180. J. Bartyzel, *Bonald Louis*

Duży wpływ na kształt tradycyjnego ujęcia nowożytnych przemian religijno-społecznych miał Jaime Luciano Balmes¹¹, konserwatysta, hiszpański duchowny, filozof i teolog. Balmes uprawiał filozofię w duchu tomistycznym, był apologetą tradycji i katolickiej jedności Europy.

Balmes uważał, że zdrowy rozsądek winien panować nad namiętnościami i kierować człowieka ku temu, co dobre i pożyteczne zarazem, a oświecony przez Objawienie może pouczyć o prawdziwie trwałych zasadach porządku społecznego. Jego zdaniem, społeczeństwo, które zapomina o wiążącej mocy zasad lub otwarcie im się sprzeciwia, skazane jest na anarchię lub despotyzm. Ku despotyzmowi prowadzi demokracja typu jakobińskiego, natomiast anarchia szerzy się raczej w demokracji liberalnej. Właściwy porządek rzeczy zasadza się na istnieniu władzy prowadzącej roztropnie podległą jej społeczność ku właściwemu celowi, a jednocześnie podporządkowanej autorytetowi boskiemu i ustanowionym przez Opatrzność zasadom ładu społecznego (prawu naturalnemu). Zwalczając doktrynę demokratyczną, wywodzącą uprawnienie do rządzenia z woli „ludu”, a przeczącą pochodzeniu władzy od Boga, aprobował jednak Balmes zasadę wolności „reprezentatywnej”, tj. należnej ciałom społecznym: stanom, prowincjom i municypiom. Dowodził, że proponowana przez demokratów równość polityczna, a przez liberałów nieograniczona wolność jednostki, prowadzić muszą z jednej strony – do upadku ładu, ponieważ ideologie te odrzucają boski porządek i negują grzeszność człowieka, z drugiej zaś – do ustanowienia władzy tyrańskiej, o nie-spotykanym od czasów chrześcijańskich zakresie kontroli nad obywatelami, jako że porzucenie chrześcijańskiej nauki o godności człowieka pozbawia rządzących hamulców w realizacji dowolnie wytyczanych przez nich celów. Balmes oceniał negatywnie także liberalizm ekonomiczny, który, kierując się tak samo jak liberalizm polityczny, zasadami wyłącznie utylitarnymi, prowadzi do niszczenia tradycyjnych wspólnot i więzi społecznych, wyzwala egoizm jednostek, a przez niesprawiedliwy podział dóbr materialnych powoduje wzrost proletariatu. Formą rządu najlepiej chroniącą przed anarchią i despotyzmem, zdolną do utrzymania właściwej relacji pomiędzy wymogami życia wspólnotowego a słuszną autonomią jednostki, jest, według Balmesa, monarchia dziedziczna, nie dająca przystępu nadmiernej ambicji rządzących, co występuje zarówno w monarchiach elekcyjnych, jak w republikach. Musi być to jednak monarchia chrześcijańska, nie tylko czerpiąca swój mandat do rządzenia z woli Bożej, ale i odpowiedzialna za Jej respektowanie. Balmes bronił też świeckiej władzy papieża, a jednocześnie pochwalał podjęte przez Piusa IX konstytucyjne reformy w Państwie Kościelnym. Szczególne znaczenie ma w jego dorobku dzieło apologetyczne: *Katolicyzm i*

G.A., w: *Encyklopedia Białych Plam*, t. III, Radom 2000, s. 144–148.

¹¹ Ur. 1810, zm. 1848 r. Autor polemicznego dzieła *Katolicyzm i protestantyzm w stosunku do cywilizacji europejskiej* (t. 1–4 1842–1844, wyd. pol. t. 1, 1873), skierowanego przeciwko poglądom F. Guizota; inne prace: *El criterio* (1845), *Filosofia fundamental* (t. 1–4 1846), *Cartas a un escéptico en materia de religión* (1946).

protestantyzm w stosunku do cywilizacji europejskiej (t. I–II, Lwów 1873), będące odpowiedzią na sławny traktat protestanta i liberała F. Guizota: *Historia cywilizacji w Europie i Francji*, któremu przyświecała intencja udowodnienia, iż to dopiero reformacja wzniosła Europę na szczyty kultury duchowej i materialnej. Balmes przedstawił wiele argumentów na to, że Kościół katolicki jest nie tylko depozytariuszem prawdy religijnej, ale stworzył też najświeńniejszą w dziejach cywilizację, podczas gdy protestantyzm, który prawdę religijną zniekształcił i zagubił, jest źródłem rozkładu. Guizot, stawiając Kościołowi rzymskiemu zarzut obstawania przy niezmienności dogmatów, daje tym samym świadectwo „najpiękniejszej tegoż Kościoła zalecie: [...] wszak prawda jest niezmienną, ponieważ jest jedyną”. Natomiast protestantyzm „ujmowany jako całość, przedstawia niekształtny zbiór sekt przeciwnych sobie i w jednym tylko punkcie zgodnych: w protestowaniu przeciw powadze Kościoła”¹².

Pesymistyczne akcenty nasilają się w ocenie procesu sekularyzacji w ujęciach Romano Guardiniego oraz Dietricha von Hildebranda.

Romano Guardini¹³, niemiecki duchowny włoskiego pochodzenia, teolog, filozof, pisarz religijny, był jednym najwybitniejszych myślicieli chrześcijańskich XX w. Studiował nauki społeczno-przyrodnicze, później zwrócił się ku teologii i przyjął święcenia kapłańskie; w latach 1923–1939 był profesorem uniwersytetu w Berlinie, gdzie kierował Katedrą Filozofii Religii i Światopoglądu Katolickiego; działalność dydaktyczną łączył z zaangażowaniem w nurt odnowy liturgicznej. W 1939 r. usunięty z uniwersytetu przez władze nazistowskie, nadal wykładał i głosił kazania, które gromadziły w kościele Jezuitów elitę intelektualną ówczesnego Berlina. Po II wojnie światowej do 1963 r. był profesorem uniwersytetu w Tybindze i Monachium¹⁴.

Guardini jako teolog i filozof dążył do odbudowania całokształtu wizji życia ludzkiego z perspektywy wiary chrześcijańskiej. Podstawową ideą uczynił ukazanie faktu chrześcijaństwa w jego specyfice i wyjątkowości oraz jego relacji z wszystkimi dziedzinami ludzkiego życia; za szczególnie istotny uznawał wymóg powiązania niezmiennych zasad wiary i teologii ze zmieniającymi się wciąż uwarunkowaniami współczesnego życia. Reprezentował w teologii nowe podejście światopoglądowe i egzystencjalne, ukazując wiarę jako rzeczywistość dyna-

¹² Por. A. Muñoz Alonso, *Principios de la filosofía de Balmes*, Madrid 1961; Balmes, w: *Religia. Encyklopedia PWN...*, t. I, s. 466–467; por. J. Bartyzel, *Balmes Y Urpia Jaime Luciano*, w: *Encyklopedia Białych Plam...*, t. II, s. 248–250.

¹³ Ur. 1885, zm. 1968 r.

¹⁴ Na temat filozofii i teologii Guardiniego: M. Jaworski, *Religijne poznanie Boga według Romano Guardiniego*, Warszawa 1967; H.-B. Ger, *Romano Guardini 1885–1968. Leben und Werk*, Mainz 1985.

miczną; do badań teologicznych wprowadził metodę fenomenologiczną, której użył m.in. do zbudowania „teologii ziemskich tajemnic Chrystusa”¹⁵.

W pracy: *Koniec czasów nowożytnych* analizując dogłębnie negatywne cechy procesu sekularyzacji, Guardini pisze: „Najważniejsze wydarzenia w życiu człowieka jak poczęcie, narodzenie, choroba śmierć, tracą swój tajemniczy charakter. Stają się procesami biologiczno-społecznymi, którymi zajmuje się coraz pewniejsza siebie wiedza lekarska i techniczna, kiedy jednak staną one wobec faktów, których nie potrafią opanować, przedstawiają te fakty jako mało ważne [...]. Chrześcijanin nie może się cieszyć, gdy spotyka się z dechrystianizacją. Objawienie nie jest bowiem subiektywnym przeżyciem, ale bezwzględną prawdą, ogłoszoną przez Tego, Który stworzył świat; toteż każda godzina historii, która unieвозмоżliwia działanie tej prawdy jest sama w sobie głęboko zagrożona”¹⁶. Europie i światu, zdaniem Guardiniego zagraża nowe pogaństwo, które nabiera niesłychanej powagi ze względu na odmowę jedności z Chrystusem: „grozi nowe pogaństwo, ale będzie to pogaństwo innego rodzaju niż dawne. Niewierzący musi wyjść z mgły zeświecczenia. Musi się zrzec z wykorzystywania Objawienia, któremu zaprzecza i przywłaszczania wartości, jakie ono wypracowało. Egzystencja takiego człowieka nabiera powagi, jakiej starożytność nie знаła, a która pochodzi nie z dojrzałości osoby ludzkiej, ale z wezwania, jakie Bóg skierował przez Chrystusa, z przeżywania w Nim tej straszliwej jasności, z jaką widział On, co się w człowieku kryje, oraz z nadludzkiego męstwa, z jakim przyjmował ludzkie istnienie”¹⁷. Skutkiem odwrócenia od chrześcijaństwa są totalitarne reżimy, które przyniosły tragedię Europy. To samo można powiedzieć o wszystkich próbach tworzenia nowych mitów przez sekularyzację myśli i postawy chrześcijańskiej¹⁸. Dalej Guardini konsekwentnie interpretuje teksty Mt 24, 24 o niebezpieczeństwie zgorszenia, Mt 24, 12 o zniknięciu miłości w stosunkach międzyludzkich, przewiduje iż „samotność w wierze będzie straszna”¹⁹.

Do wybitnych zwolenników tradycyjnej, opartej na chrześcijaństwie wizji świata, a zarazem krytyków współczesnej sekularyzacji należy zaliczyć także Dietricha von Hildebranda²⁰, niemieckiego filozofa i teologa. W 1913 r. doktoryzował się u Edmunda Husserla, w 1914 r. habilitował w Monachium; w tym samym roku nawrócił się na katolicyzm. W latach 1924–1933 był profesorem uni-

¹⁵ Główne prace R. Guardiniego to: *Bóg nasz Pan Jezus Chrystus. Osoba i życie* 1937, wyd. pol. (1999), *Der Gegensatz. Versuche zur einer Philosophie des Lebendig-Konkreten* (1925), *O Bogu żywym* (1937, wyd. pol. 1947, wyd. 2. 1987), *Świat i osoba* (1939, wyd. pol. 1969), *Koniec czasów nowożytnych* (1950, wyd. pol. 1969), *O istocie chrześcijaństwa* (1958, wyd. pol. 2000), *Liturgia und liturgische Bildung* (1966), *Kościół Pana* (wyd. pol. 1988), *Być blisko Boga*, (wyd. pol. 1999) *Ethik. Vorlesungen an der Universität München* (Bd. 1–2 1993).

¹⁶ Por. R. Guardini, *Koniec czasów nowożytnych. Wolność Łaska Los*, Kraków 1969, s. 77–80.

¹⁷ Tamże, 81.

¹⁸ Tamże, s. 82.

¹⁹ Tamże, s. 85.

²⁰ Ur. 1889, zm. 1977 r.

wersytetu w Monachium. Jako obdarzony ogromnym autorytetem przeciwnik nazizmu Hildebrand po dojściu do władzy Hitlera emigrował do Austrii; w latach 1933–1938 był profesorem Uniwersytetu Wiedeńskiego. W 1938 r., po wkroczeniu armii niemieckiej do Austrii, ratując się przed wydanym nań wyrokiem śmierci, zbiegł do Francji, gdzie podjął wykłady na uniwersytecie w Tuluzie. W 1940 r. przez Amerykę Pd. wyemigrował do USA; 1941–1960 wykładał na Fordham University w Nowym Jorku. Zajmował się fenomenologią, metafizyką, antropologią, etyką i estetyką, od czasu nawrócenia także teologią. Badania Hildebranda koncentrowały się wokół zagadnień: wartości, osoby i miłości²¹. Prace Hildebranda były przekładane na wiele języków. Jego idea odpowiedzi na wartość znalazła oddźwięk w etyce N. Hartmanna, B. Lonergana i K. Wojtyły.

Centralną dziedziną badań Hildebranda była etyka. Głównym celem, jaki sobie postawił, było jasne i jednoznaczne określenie istoty wartości. Zgodnie z postulatami fenomenologicznym domagał się zawieszenia wszelkich teorii dotyczących moralności i oparcie się na doświadczeniu moralnym, gdyż etyka filozoficzna ma mieć za podstawę bezpośrednie dane. Pierwotną daną jest dla Hildebranda wartość. Wszystkie etyczne teorie zakładają u swych podstaw wartość, nawet jeśli jest to jedynie wartość przyjemności; dlatego etyka musi być etyką wartości. Wartościom przypisywał Hildebrand charakter obiektywny i autonomiczny. Wartości wychwytywane są według niego w akcie intuicji, a przeszkodą w ich doświadczeniu jest ślepotą aksjologiczna. W celu ukazania istoty wartości Hildebrand odróżnił pojęcie tego, co neutralne i tego, co doniosłe. Wartości należą do drugiej grupy; charakteryzują się tym, że motywują wolę do odpowiedzi i działania. Wśród wartości wyróżnił wartości ontyczne, charakteryzujące się brakiem stopniowości i przeciwieństwa, a za najwyższą spośród nich uznał wartość osoby Boga. Natomiast spośród wszystkich wartości najwyżej postawił wartości moralne, które pozostają w ścisłym związku z religią; ich ontycznym fundamentem jest Bóg. Cechą wartości moralnych jest normatywna kategoryczność – stawiają nas one przed alternatywą dobra lub zła, zobowiązują nas kategorycznie pod groźbą winy i kary. W ten sposób, konstytuując naszą odpowiedzialność za sługę lub winę, otwierają nas na to, co religijne, wieczne, nadprzyrodzone. Każda doniosła wartość domaga się odpowiedzi; jej warunkiem jest wolność, a najpełniejszą formą wyrazu miłość ku innym. W pracy *Przemienienie w Chrystusie* przedstawił ideę nowego życia w Chrystusie, które rozwija i udoskonala świadomość i wolność człowieka, a także drogę przemiany prowadzącą do niego. Jednak

²¹ Do najważniejszych prac Hildebranda z dziedziny etyki, filozofii religii i Boga należą: *Metaphysik der Gemeinschaft* (1930), *Der Sinn philosophischen Fragens und Erkennens* (1950), *Christian Ethics* (1953), *What is Philosophy* (1960), *Das Wesen der Liebe* (1971), *Ästhetik* (1977), *Über den Tod* (1980); najważniejsze dzieła teologiczne: *Reinheit und Jungfräulichkeit* (1927), *Zeitliches im Lichte des Ewigen* (1932), *Liturgie und Persönlichkeit* (1933), *Przemienienie w Chrystusie* (1940, wyd. pol. 1982), *Koń trojański w Mieście Boga* (1967, wyd. pol. 2000), *Spustoszona winnica* (1973, wyd. pol. 2000).

najpełniej swoją ocenę procesu sekularyzacji społeczeństwa i Kościoła przedstawił w pracach: *Koń trojański w mieście Boga* (1967) i *Spustoszona winnica* (1972). A oto główne idee w nich zawarte. Metafora inwazji Ateńczyków na Troję służy Hildebrandowi do ukazania wtargnięcia sekularyzmu w życie Kościoła: „Sekularyzacja jest złem, gdyż oznacza odstępstwo od Chrystusa”. Wielu ludzi nie zdaje sobie sprawy z metafizycznej sytuacji człowieka. Zostali oni poddani praniu mózgu przez świeckie media i ich slogany. Nie uświadamiają sobie potrzeby zbawienia. Ogłuchli na głos Chrystusa. Uwierzyli w „dojrzewanie” „nowoczesnego człowieka”. Zagubili świadomość tajemniczego pęknięcia ludzkiej natury, zapomnieli, że człowiek przeżywa wewnętrzne rozdarcie i potrzebuje zbawienia²². W dodatku ludzie, którzy utracili wiarę nie występują z Kościoła, lecz w nim trwają. Dlaczego nie wystąpią otwarcie z Kościoła, jak Wolter czy Renan, pyta Hildebrand? Do zniszczenia Kościoła dąży się z różnych motywów: jedni chcą podminować wiarę i niszczyć Kościół od środka na zasadzie piątej kolumny, inni nie dążą do likwidacji Kościoła, lecz „chcą go przekształcić w coś co jest z gruntu sprzeczne z jego sensem i istotą. Są to ci wszyscy, którzy chcą uczynić z Kościoła Chrystusowego czysto humanitarną wspólnotę, którzy chcą pozbawić go jego nadprzyrodzonego charakteru, chcą go zsekularyzować i pozbawić świętości. Konspirują oni wraz z wrogami Kościoła pod hasłami reformy postępu, dostosowania do nowoczesnego człowieka”²³. Jednym z największych błędów jest absolutyzacja doczesności, natomiast uwielbienie Boga i zbawienie duszy schodzi na drugi plan. Przeniesienie punktu ciężkości z dóbr nadprzyrodzonych na naturalne. Przyszłość ziemską ma dla nich większe znaczenie niż zjednoczenie z Bogiem w przyszłości. Przez zgubne przesunięcie punktu ciężkości na doczesność stracono z pola widzenia ogromny ludzki dramat – grzech pierworodny, zbawienie przez Chrystusa, fakt, że usprawiedliwienie otwiera drogę ku uświęceniu i wynikającą z tego odpowiedzialność, a ponadto, że życie ludzkie jest *in statu viae*, tzn. że stoimy w obliczu alternatywy wiecznej szczęśliwości lub potępienia, nieba lub piekła²⁴. Przytacza wypowiedź H. de Lubaca: „jest rzeczą jasną, że Kościół stoi dziś wobec poważnego kryzysu. Pod nazwą »nowego Kościoła« lub »Kościola posoborowego« próbuje obecnie utrwalić swoje istnienie kościół odmienny od Kościoła Chrystusowego”: zagrożone od wewnątrz apostazją antropocentryczne społeczeństwo, które pozwala, by je ogarnął i uniósł ze sobą ruch powszechnej rezygnacji pod pretekstem odnowy, ekumenizmu lub przystosowania”²⁵. Skutkiem absolutyzacji doczesności jest lekceważenie religii, zastępowanie prawdziwej nadziei – optymizmem. Można w tym dostrzec kamuflowanie powagi metafizycznej kondycji człowieka. Im pełniej do-

²² D. Hildebrand, *Koń trojański...*, s. 11.

²³ D. Hildebrand, *Spustoszona winnica...*, s. 7.

²⁴ Tamże, s. 93.

²⁵ Tamże, s. 7.

strzeżać się naturalny tragizm śmierci, tym głębiej rozumie się niezwykłość zbawienia przez Chrystusa. Hildebrand wskazuje dalej na eliminację fundamentalnych prawd eschatologicznych: Nasza relacja z Bogiem, który jest nieskończone świętym absolutnym Panem, musi zawsze pozostać stosunkiem adoracji, przepełnionym bezwzględna czcią²⁶. Teksty soborowe oddychają wspaniałą atmosferą tego, co nadprzyrodzone, ale w wielu publikacjach natrafiamy na przygnębiającą sekularyzację, zupełne zagubienie zmysłu nadprzyrodzonego. Pojawiły się jak zaraza powierzchowne wypowiedzi. W Kościele Boże Objawienie i Ciało Mistyczne Chrystusa są czymś nadprzyrodzonym. Istnieje radykalna różnica między królestwem Chrystusa a światem. Istnieje walka między duchem Chrystusa a duchem szatana. Życie Kościoła przebiega w nadprzyrodzonym rytmie: są w nim odpierane herezje, które wciąż chcą wejść do Kościoła, oraz coraz jaśniejsze dogmatyczne formułowanie prawdy objawionej (kard. J.H. Newman, *O rozwoju doktryny chrześcijańskiej*). Proces odnowy jest powracaniem do istotnego i autentycznego ducha Kościoła. Jest procesem oczyszczania i odbudowy. Jest manifestacją wojny między duchem świata a Duchem Chrystusa. Ten proces autentycznej odnowy oddala wpływy sekularyzacji, jaka za sprawą ludzkiej słabości, trendów i tendencji epoki wślizgnęła się do praktyki Kościoła i życia religijnego wiernych. Choć Bóg dopuszcza zwiędnięcie zła, apostazję, herezję – nie wolno tutaj powiedzieć „bądź wola Twoja”. Bóg, według św. Pawła, dopuszcza takie nieszczęścia, aby nas sprawdzić (2 Tes 2, 7–12). Jest to wezwanie do walki ze złem. Nie wolno lekceważyć siły idei kształtujących atmosferę naszych czasów, groźby zarażenia klimatem duchowym, w którym żyjemy na co dzień, oraz niebezpieczeństwo znieczulicy²⁷. Na czym polega zdaniem Hildebranda proces sekularyzacji? W toku procesu, który rozpoczął się w epoce renesansu, pojęcie osoby zostało ograbione ze swych istotnych właściwości: Odrzucono liczne prawdy: zależność człowieka od Boga i jego wieczne przeznaczenie, nieśmiertelność duszy, wolną wolę. Towarzyszyła temu ambicja przetworzenia człowieka w Boga, a skończyło się na przekształceniu człowieka w wyżej rozwiniętą zwierzę, lub nawet w wiązkę wrażeń. Zaniedbano troskę o zbawienie siebie i zbawienie bliźniego. Jednak ewangelizacja nadal pozostaje obowiązkiem. Dzisiaj za oznakę intelektualnej żywotności uznaje się pluralizm. Ewangelizację uważa się za nietolerancję, brak szacunku dla wolności innych oraz za triumfalizm. Wolność sumienia od wszelkiego przymusu jest równoznaczna z brakiem obowiązku poddania się Bożemu objawieniu w Chrystusie i nawróceniu do Chrystusa i kościoła. Postawa neutralna paraliżuje katechezę. Sprawy wiary to nie kwestie akademickie. Tajemnice wiary trzeba ukazywać tak, jak wymaga ich unikatowy i wyjątkowy charakter. Religia jest przedmiotem odmiennym od każdego innego przedmiotu. Należy stworzyć religijną atmosferę, która wywoła w dziecku uczucie zdumienia

²⁶ Tamże, s. 133.

²⁷ Tamże, s. 143.

i lęku, czci i jednocześnie odpowiedź na tęsknotę do Boga, która istnieje w duszy każdego człowieka. Kościół jest atakowany zawsze, gdy atakowany jest Bóg²⁸. Hildebrand wypowiada się także przeciw rytualizmowi, formalizmowi, legalizmowi: „trudno zrozumieć, w jaki sposób droga do ożywienia religii miałaby prowadzić przez jej sekularyzację, jak zalecają katolicy postępowi. Jeżeli religia ma przenikać nasze życie, pierwszym warunkiem jest autentyczność samej religii. Pierwszym zatem krokiem w kierunku ożywienia jest zastąpienie czystej wiedzy odkryciem blasku wiary chrześcijańskiej. Kościół musi zostać uznany za Mistyczne Ciało Chrystusa, zaś miejsce lojalności świeckiej powinny zająć święte posłuszeństwo i żarliwa miłość do Kościoła”²⁹. Podnoszone często hasło „opuszczenia katolickiego getta” – jest interpretowane przez Hildebranda jako rezygnacja z katolicyzmu na rzecz trwania w getcie sekularyzmu, immanentyzmu, w świecie, który znajduje się „*in umbra mortis*” – w cieniu śmierci. Byłaby to redukcja religii do czysto światowych celów. Kościół nie może przyjmować fałszywej filozofii³⁰. Musi przyjąć filozofię zgodną z Objawieniem. Zdaniem Hildebranda należy zdemaskować fałszywe filozofie: nie łączyć tomizmu z heglizmem, kantyzmem czy jakimkolwiek wpływowym filozofem współczesnym. Te nowe składniki są bowiem absolutnie nie do pogodzenia z Bożym Objawieniem³¹. „Objawienie boskie zakłada *implicité* istnienie pewnych absolutnych, naturalnych prawd podstawowych [...]. Wszelkie formy relatywizmu, immanentyzmu, materializmu, determinizmu, subiektywizmu są absolutnie nie do pogodzenia z chrześcijańskim objawieniem”³². Przeciw postulatowi przystosowania się do mentalności lub duchowego klimatu można i trzeba poznać sytuację człowieka, jego umysłowość, tęsknoty, prawdę i błędy, można aprobeować obyczaje niesprzeczne z prawdą chrześcijańską. Ale jednocześnie należy odmówić kompromisu z błędami, przeciw fałszywemu irenizmowi. Optimizm to nie to samo, co nadzieja chrześcijan. Pomieszanie tych stanów jest kolejną formą sekularyzacji. Chrześcijanie zachowują żywą świadomość niebezpieczeństw i powierzają swoją przyszłość Bogu. Zagrożenia; istnieje wiele elementów pozytywnych: poczucie sprawiedliwości społecznej, dostęp do dóbr kultury, rozwój medycyny, ale rozpowszechniają się niebezpieczne ideologie. Różnorodność w kulturze jest wartością, ale jeśli chodzi o prawdę metafizyczną, etyczną lub religijną wszelki pluralizm jest złem: „Gdy pomyślimy o pluralizmie Rahnera, o zaprzeczaniu nieśmiertelności duszy, o negowaniu różnic między ciałem i duszą u Schillebeeckxa, o odrzuceniu Boga transcendentnego u Marletha, o twierdzeniu Gregory Bauma, iż Bóg objawia się jako duch czasów, o negowaniu nieomyślności Kościoła w kwestiach wiary i moralności u Künga – wówczas objawi się nam w przerażającej wyrazistości postę-

²⁸ D. Hildebrand, *Koń trojański...*, s. 42.

²⁹ Tamże, s. 44–45.

³⁰ Tamże, s. 48.

³¹ Tamże, s. 55; *Spustoszona winnica...*, s. 15.

³² D. Hildebrand, *Spustoszona winnica...*, s. 15.

pujące pustoszenie winnicy³³. Hildebrand powołuje się na Kierkegaarda: „nasza era podaje za mądrość coś, co tak naprawdę jest »tajemnicą zła« – Udajemy panów życia i śmierci – aborcja, eutanazja, tzw. wychowanie seksualne»³⁴. Następuje obumieranie poczucia wstydu³⁵. Współczesnym chrześcijanom Hildebrand zarzuca uległość wobec ducha czasu: Niektórzy chrześcijanie boją się, że zostaną zaatakowani przez media. Boją się bardziej ludzi niż Boga. Do nich odnoszą się słowa św. Jana Bosko: „Potęga ludzi złych żywi się tchórzostwem dobrych”³⁶. Nieustanne pranie mózgu przez środki masowego przekazu, nieustanne wpływanie na umysły ludzi jest szczytem lekceważenia godności osoby ludzkiej³⁷.

Na czym polega autentyczna humanizacja? Otóż obejmuje ona walkę z systematyczną depersonalizacją i odczłowieczeniem przeciw kolektywizmowi, wszelkiemu praniu mózgów, totalitarnym ingerencjom państwa, uniformizmowi i wszystkiemu, co niszczy intymność osoby ludzkiej przeciw nieczystości i bezwstydowi³⁸.

Wrogowie Kościoła posługują się przy tym mitem „nowoczesnego człowieka”, który w rzeczywistości stanowi wynalazek socjologów. Podobną rolę odgrywa idea relatywizmu historycznego, której przyjęcie prowadzi do zastąpienia idei prawdy obiektywnej ideą historyczno-socjologicznej rzeczywistości. Stanowi to symptom intelektualnego i moralnego rozkładu³⁹. Hildebrand dostrzega w otaczającej rzeczywistości: „Radykalny upadek, rozpad w sferze ludzkiej, intelektualnej i kulturowej, niesłychaną destrukcję i odczłowieczenie, którego żaden rozsądny człowiek nie może nazwać postępem, chyba że zamknie oczy, „stosując strusią politykę, albo też wszystko stłumi w sobie”⁴⁰. „Rzut oka na dzisiejsze czasy wystarczy, by skonstatować niesłychany bezwstyd w filmie, teatrze, telewizji, prasie, ogłoszeniach, literaturze pornograficznej i na wielu uniwersytetach. Czy to jest postęp, czy też żalosny upadek i niesłychane zepsucie?”⁴¹. Przeciw relatywizmowi – Bóg istnieje niezależnie od tego, ilu ludzi w Niego wierzy, ilu Go odnalazło, i niezależnie od stopnia, w jakim wiara w Boga zdobyła panowanie w historii, w sferze międzyludzkiej: „Wyrugowanie prawdy w jej transcendentnym istnieniu i zastąpienie jej rzeczywistością społeczną – to uwięzienie człowieka i historii w pustce immanentyzmu. Z drugiej strony wcielenie transcendentnej prawdy w człowieka i historię oznacza zwycięstwo transcendencji nad tym, co tylko imma-

³³ Tamże, s. 16.

³⁴ Tamże, s. 24.

³⁵ Tamże, s. 25 i 37.

³⁶ Tamże, s. 11.

³⁷ Tamże, s. 11; s. 23.

³⁸ Tamże, s. 126 i ns.

³⁹ Tamże, s. 14.

⁴⁰ Tamże, s. 22.

⁴¹ Tamże, s. 25.

nentne⁴². Dwa inne niebezpieczne trendy współczesne to ewolucjonizm i progresywizm. Choć nie zastępują prawdy realnością społeczno-historyczną, jednak każda kolejną epokę uważają za bardziej wartościową i bliższą prawdy od poprzedniej⁴³. A jednak postępowi ludzkiemu w wymiarze materialnym towarzyszy dehumanizacja⁴⁴. Podejście czysto psychologiczne – oznacza degradację człowieka. Rosnąca ślepotą na prawdziwą godność człowieka wyraża się w wielkości skali pokazywanych w filmach zboczeń. Rosnąca ich akceptacja jest wyrazem dehumanizacji depersonalizacji i obrazą ludzkiej godności⁴⁵, fetyszyzmu naukowego⁴⁶ oraz „naukowości za wszelką cenę” – co grozi immanentyzmem. Podejście laboratoryjne zubaża człowieka (por. prace Mastersa i Johnsona), prowadzi do moralnego upadku. Zagubienie moralnych kryteriów i prawdy o nadrzędności wartości moralnych jest sprawą bezsporną; czyż Chrystus nie powiedział: „Cóż bowiem za korzyść odniesie człowiek, choćby cały świat pozyskał, a na duszy swojej poniósł szkodę?” (Mt 16, 26). Moralne dobro i zło stanowią bowiem oś duchowego świata⁴⁷. Dzisiaj dominuje przewrotna koncepcja wolności, która polega na odrzuceniu prawdy jako czynnika opresji, a przecież tylko prawda nas wyzwala, natomiast godność człowieka ma źródło w jego wolnej woli, jednak nie można utożsamiać wolności z anarchiczną samowolą⁴⁸. Dlatego edukacja powinna przedstawiać młodzieży religijne, metafizyczne i etyczne prawdy, których przyswojenie będzie chronić tę młodzież przed złudzeniami, ponieważ te prawdy znajdują się w samym sercu rzeczywistości. Niestety tego rodzaju edukację dzisiaj uważa się za pogwałcenie wolności młodych ludzi⁴⁹. Wielu współczesnych nie zauważa stosowania w życiu społecznym inżynierii społecznej oraz łagodnych form prania mózgu, jakie są stosowane w krajach demokratycznych a które są przejawem poważnego braku szacunku dla wolności i godności człowieka⁵⁰. Wielu zapomina o słabości ludzkiej natury, a czego świadomość miał Owidiusz, autor słynnej zasady: *Video meliora proboque, deteriora sequor*⁵¹, czy św. Paweł, autor podobnej refleksji odnośnie do słabości ludzkiej natury: „Nie czynię bowiem dobra, którego chcę, ale czynię to zło, którego nie chcę”⁵². Uczestnicy wielu debat na temat religii, zdaniem Hildebranda, to w gruncie rzeczy, ludzie niedojrzali. Odnosi się to zwłaszcza do tzw. wielkich demaskatorów. W rzeczywistości chodzi o przestarzałe idee, które możemy znaleźć u Woltera, Feuerbacha, Comte’a,

⁴² D. Hildebrand, *Koń trojański...*, s. 75.

⁴³ Tamże, s. 77.

⁴⁴ Tamże, s. 79.

⁴⁵ Tamże, s. 80–81.

⁴⁶ Tamże, s. 85.

⁴⁷ Tamże, s. 89.

⁴⁸ Tamże, s. 90–91.

⁴⁹ Tamże, s. 92.

⁵⁰ Tamże, s. 92.

⁵¹ Owidiusz, *Metamorfozy*, ks. 7.

⁵² Rz 7, 19.

Nietschego i innych: „Jedyną rzeczą nową jest nieporównanie niski pod względem intelektualnym i kulturalnym poziom tych książek i ich absolutny brak oryginalności. Odnoszą się do nich słowa Kierkegaarda: »odrzućwszy możliwość korzystania z wolności myśli, ludzie przyjmują za jej równoznacznik wolność mówienia«⁵³. Obecnie myśl jest często zastępowana przez slogany, jako narzędzie wzbudzania entuzjazmu w sprawach politycznych⁵⁴, zamiast argumentów i dowodów. Faszystowski i komunistyczny posługiwano się sloganami. Slogany mają władzę nad ludźmi. Niejeden je przyjmuje aby uchodzić za człowieka dojrzałego, postępowego, nowoczesnego. Sekularyzacja chrześcijaństwa – owo pseudoaggiornamento – osiąga znacznie większe natężenie u tych intelektualistów (księży i świeckich), którzy zarazili się sekularystycznym immanentyzmem w rozmaitych, a dla prawdziwej wiary chrześcijańskiej niszczących postaciach. Należy do nich theillardyzm, który Hildebrand interpretuje jako rodzaj gnozy, gdzie wieczność zostaje zastąpiona przyszłością historyczną, gdzie zostaje zakwestionowana różnica między duszą a ciałem, duchem a materią, a moralne dobro i zło, świętość i grzech zostały podporządkowane różnym stadiom ewolucji. W tej gnostycznej chrystogenezie nie ma miejsca na grzech pierworodny i potrzebę odkupienia. Zamiast wizji uszczęśliwiającej Theilhard proponuje scalenie świadomości jednostkowej z ogólną świadomością *ponadludzkiego*.⁵⁵ Kolejny błąd – demitologizacja umniejsza historyczność faktu zbawienia. Bultmannowskie pragnienie demitologizacji Ewangelii tworzy osobliwe stadło z pseudoegzystencjalną antypatią wobec znaczenia, godności i podstawowej funkcji zdań prawdziwych i zasad; cały bowiem trend demitologizacji oznacza umniejszenie historycznych, konkretnych rzeczywistości, o jakich mówi Ewangelia. Według Hildebranda wielu teologów razem z Bultmannem uległo heideggeryzmowi, który jego zdaniem polega na tym, że teolodzy usiłują zastąpić tajemnice objawione w Ewangelii niejasną i abstrakcyjną metafizyką. W ich interpretacjach fakty tracą swoją jednoznaczność, a tajemnice ustępują miejsca mylącym racjonalizacjom. O ile prawdy wiary, o których mówi objawienie w całej ich konkretności, a zarazem niezgłębionej tajemniczości poruszały dusze zarówno ludzi prostych, jak i najbardziej wykształconych, niejasna metafizyka nie ma nich żadnego znaczenia⁵⁶. Ponadto scjentyzm odziera Ewangelię z tego co nadprzyrodzone. Jeśli ktoś wierzy w Boga, to postęp nauki nie zaszkodzi jego wierze w cuda. Wiara też zakłada przekroczenie tego, co możemy uchwycić naszym rozumem, także naszej wiedzy przyrodzonej. Wiara to całkowite obłubieńcze wyrzeczenie się siebie dla osoby Boga. Akt wiary przekracza racjonalne przekonanie, jest szczególnym oddaniem się osobie, jest odpowiedzią na nieskończoną świętość Boga⁵⁷. Szczególnie złowieszczy symptomem

⁵³ D. Hildebrand, *Koń trojański...*, s. 101.

⁵⁴ Tamże, s. 101.

⁵⁵ Tamże, s. 115.

⁵⁶ Tamże, s. 116–117.

⁵⁷ Tamże, s. 124.

rozkładu we współczesnym Kościele jest rosnąca akceptacja amoralizmu. Nie chodzi o to, że popełnia się więcej grzechów niż kiedyś, ale chodzi o ślepotę na wartości moralne oraz o przekonanie, że różnica między dobrem a złem jest złudzeniem. Chodzi więc o wypaczoną wizję życia, gdzie nawet największe grzechy są traktowane jako coś obojętnego, jako naturalne fizjologiczne zjawiska. Tymczasem religia i moralność przenikają się, a założenie, jakoby moralność nie miała żadnego znaczenia w budowaniu Królestwa Bożego, jest skandalicznym błędem⁵⁸. Amoralizm ponadto jest symptomem utraty autentycznej wiary. Wielu katolików postępowych utraciło poczucie znaczenia wartości moralnych. Za ważniejsze od moralnej doskonałości są uważane doczesny dobrobyt, postęp nauki, opanowanie sił przyrody. Wreszcie wielkim błędem współczesnego sekularyzmu jest przekonanie, że religia powinna być dostosowana do człowieka, a nie człowiek do religii⁵⁹. Kolejnym błędem jest fałszywy irenizm. Obrona boskiego objawienia wymaga potępienia wszelkich herezji. Potępienie herezji jest także aktem miłosierdzia względem błędzących, w celu ich przyciągnięcia do Chrystusa⁶⁰. Sekularyzacja Kościoła może jedynie utrudnić prawdziwy ekumenizm⁶¹. Autentyczny dialog to nie rezygnacja z prawdy⁶². Istnienie Kościoła jest oznaką religijnej żywotności⁶³. Nauki fałszywych proroków: fałszywym prorokiem jest ten, kto neguje prawdę o grzechu pierworodnym i konieczności odkupienia; ten, kto przestał uznawać absolutny prymat przykazania miłości Boga i zawężył to przykazanie do miłości bliźniego; ten, kto utrzymuje, że moralność nie dotyczy relacji człowieka z Bogiem, lecz spraw dotyczących dobrobytu człowieka; ten, kto troszczy się bardziej o doczesną pomyślność człowieka niż o jego uświęcenie⁶⁴. Hildebrand wyznawców i entuzjastów sekularyzacji takich, jak: J. Robinson, Paul van Buren, Harvey Cox, określa jako protestantów liberalnych, którzy utracili wiarę w Chrystusa i nie mają nic wspólnego z tymi protestantami, którzy nadal wierzą⁶⁵.

Relatywnie zrównoważoną ocenę procesu sekularyzacji zawierał projekt „humanizmu integralnego J. Maritaina⁶⁶.

Jacques Maritain, filozof francuski, odnowiciel tomizmu w pierwszej połowie XX w., personalista; przyjaciel E. Mouniera. Pochodził z liberalnej rodziny protestanckiej. Podczas studiów nauk przyrodniczych na Sorbonie pozostawał pod wpływem poety i mistyka Ch. Péguya. W 1906 r., pod wpływem pisarza katolickiego L. Bloya, który odkrył przed nim mistykę i ideał świętości, wraz żoną

⁵⁸ Tamże, s. 129–131.

⁵⁹ Tamże, s. 131–132.

⁶⁰ Tamże, s. 134.

⁶¹ Tamże, s. 148.

⁶² Tamże, s. 141.

⁶³ Tamże, s. 153–4.

⁶⁴ Tamże, s. 176–177.

⁶⁵ Tamże, s. 149. T. Gadacz, D. Hildebrand, w: *Religia Encyklopedia PWN...*, t. IV, s. 400–401.

⁶⁶ Ur. 1882, Paryż, zm. 28 IV 1973 r.

Raissą przeszedł na katolicyzm. W 1914–1933 wykładał filozofię współczesną w Instytucie Katolickim w Paryżu. W 1933–1945 był profesorem w Institute for Medieval Studies w Toronto. Wykładał w USA, na uniwersytecie w Princeton, gdzie 1956 r. przeszedł na emeryturę. W 1961 r., w rok po śmierci żony, powrócił do Tuluzy, gdzie początkowo żył we wspólnocie Małych Braci Jezusa, a 1970 r. wstąpił do niej⁶⁷.

Najwyższym autorytetem w dziedzinie wiedzy „komunikowalnej” dla Maritaina był Tomasz z Akwinu, a w dziedzinie mistyki św. Jan od Krzyża. Nadprzyrodzona kontemplacja, wg Maritaina, otwiera duszy przystęp do rozumienia Boga jako miłości i do odkrycia wartości miłości bliźniego. Obok problematyki życia duchowego w swych dziełach koncentrował się na sztuce, polityce i wychowaniu. Przyczyn rozbitcia jedności, obecnej w uniwersalizmie teologicznym i filozoficznym św. Tomasza, dopatrywał się w reformacji. Celem sztuki winno być uwielbienie Boga. Według Maritaina remedium na kryzysy społeczne i polityczne powinien być humanizm integralny, tworzący syntezę tego, co sakralne i świeckie⁶⁸.

Relacja między Bogiem i człowiekiem była dla Maritaina zasadnicza i wielowymiarowa. „Bóg otacza człowieka ze wszystkich stron, [...] dla człowieka istnieje równie wiele dróg zbliżających go do Boga, co kroków na ziemi” (*Approches de Dieu*). Obok dróg praktycznych, jak mistyka naturalna, moralne doświadczenia graniczne i sztuka, przypisywał duże znaczenie drodze zdrowego ludzkiego rozsądku. Maritain przyjmował 5 dróg Tomasza z Akwinu, jako dróg wskazujących drogę do Boga. Sformułował także „szóstą drogę”, która wychodzi od doświadczenia przeżycia napięcia między dwoma przeciwnymi przekonaniem, które mogą być pojednane jedynie w Bogu: z jednej strony, przekonaniem, że nasza najwyższa intelektualna aktywność ma naturę duchową i panuje nad czasem, z drugiej – że jesteśmy bytami podległymi wymiarowi czasu.

Obok poznania metafizycznego istnieje wg Maritaina także poznanie ponadracjonalne. Ponad mądrością dotyczącą naturalnego porządku znajduje się teologia. Postępuje ona zgodnie z metodami racjonalnymi, zakorzeniona jest jednak w wierze, z której wyprowadza swe zasady. Jej własnym światłem nie jest rozum, lecz rozum oświecony wiarą. Przedmiotem teologii nie jest Bóg obecny w stworzeniach, lecz Bóg niedostępny dla rozumu, Bóg jako objawiony w swej istocie i w swym wewnętrznym życiu. Jest to Bóg, którego poznamy twarzą w twarz

⁶⁷ Główne dzieła Maritaina: *Trzej reformatorzy. Luter – Descartes – Rousseau* (1925, wyd. pol. 1935), *La primauté du spirituel* (1927), *Distinguer pour unir, ou les degrés du savoir* (1932), *De la philosophie chrétienne* (1933), *Sept leçons sur l'être et les premiers principes de la raison spéculative* (1934), *Nauka i mądrość* (1935, wyd. pol. 1936), *Humanizm integralny* (1936, wyd. pol. 1960), *Christianisme et démocratie* (1943), *La personne et le bien commun* (1947), *Człowiek i państwo* (1951, wyd. pol. 1993), *Approches de Dieu* (1953), *Dieu et la permission du mal* (1963). W Polsce ukazały się: *Pisma filozoficzne*, Kraków 1988; *Sens współczesnego ateizmu*, „Znak” 1990 nr 9; *Dziewięć wykładów o podstawowych pojęciach filozofii moralnej*, Lublin 2001.

⁶⁸ J. Maritain, *Humanizm integralny*, Londyn 1958.

po śmierci, którego jednak już znamy teraz w wierze, nie widząc Go. Ponad mądrością metafizyczną znajduje się zatem mądrość teologiczna, a ponad nią mądrość mistyczna. Doświadczenie mistyczne jest ponadludzkim i ponadnaturalnym sposobem poznania. Zależne jest od nadprzyrodzonej inspiracji i miłości Boga i nigdy nie może być pełne w tym życiu.

Nadal celem jest poświęcenie świata Chrystusowi. Zmieniły się jedynie środki. Mniemano, iż można dokonać ponownego podboju „środkami ubogimi”. Chrześcijaństwo było nadal jedynym czynnikiem aktywnym w świecie bezwładnym i biernym⁶⁹.

Nowym ujęciem problemu teologicznej oceny sekularyzacji jest koncepcja Erica Lionella Mascalla.

Eric Lionell Mascall⁷⁰, duchowny Kościoła anglikańskiego filozof i teolog, wykładowca uniwersytetu w Oksfordzie, a od 1962 r. prof. teologii historii na Uniwersytecie Londyńskim. Jako duchowny i teolog był zaangażowany w obronę religii chrześcijańskiej przeciwko ideom demitologizacji chrześcijaństwa oraz chrześcijaństwa bezwyznaniowego, a także w działalność ekumeniczną. W filozofii nawiązywał do myśli św. Tomasza z Akwinu, którego zasadnicze intuicje metafizyczne uważał za nadal aktualne. Negował rewelacjonizm charakterystyczny dla szkoły K. Bartha ponieważ, jego zdaniem, warunkiem przyjęcia przez człowieka nadprzyrodzonego Słowa Bożego jest naturalne światło rozumu. Właściwym sposobem uporania się z najbardziej radykalnymi formami ateizmu wg Mascalla jest wskazanie na taką formę doświadczenia, które może odsłaniać przed człowiekiem obecność bytu Bożego. Przedsięwzięcie to, zdaniem Mascalla, da się zrealizować na gruncie zasadniczej reinterpretacji pięciu dróg św. Tomasza. Bóg jako stwórca świata nie jest dany człowiekowi „twarzą w twarz”, lecz jako *terminus ad quem* koniecznej relacji kosmologicznej, w jakiej byty przygodne pozostają do Bytu koniecznego. Dzięki ujęciu relacji kosmologicznej człowiek może poznać nie tylko fakt, czy raczej konieczność istnienia Boga, lecz także podstawowe Jego atrybuty (jak dobroć, piękno czy ontyczną doskonałość). Odkrycie relacji kosmologicznej nie wyjaśnia, zdaniem Mascalla, tajemnicy istnienia świata; przeciwnie, dopiero teraz staje się ono naprawdę tajemnicze. Jeżeli bowiem Bóg jest bytem koniecznym i pod każdym względem doskonałym, to Jego istnienie wydaje się zupełnie zrozumiałe, a nawet oczywiste; trudne do zrozumie-

⁶⁹ J. Comblin, art.cyt., s. 125. por. J. Maritain, *Humanizm integralny*, Londyn 1958, por także: S. Kowalczyk *Wprowadzenie do filozofii J. Maritaina*, Lublin 1992.

⁷⁰ Ur. 1905, zm. 1993 r. Główne dzieła: *Ten, który jest. Studium z teizmu tradycyjnego* (1943, wyd. pol. 1958), *Istnienie i analogia* (1949, wyd. pol. 1961), *Via Media. An Essay in Theological Synthesis* (1956), *Teologia chrześcijańska a nauki przyrodnicze* (1956, 2. wyd. pol. 1968), *Words and Images: A Study in Theological Discourse* (1957), *Grace and Glory* (1961), *Sekularyzacja chrześcijaństwa* (1964, wyd. pol. 1970), *Teologia i przyszłość* (1968, wyd. pol. 1970), *Otwartość bytu. Teologia naturalna dzisiaj* (1971, wyd. pol. 1988); wybór: *Chrześcijańska koncepcja człowieka i wszechświata* (1986).

nia staje się natomiast to, że ów konieczny i absolutnie doskonały byt cokolwiek stwarza. Znaczy to, że jeśli nawet Boga mamy prawo uznać za adekwatną przyczynę świata, nie jesteśmy w stanie odpowiedzieć, jaka była racja, która skłoniła Go do stworzenia; wolność Boga nie podlega bowiem żadnym determinacjom. Z perspektywy skończonego umysłu ludzkiego istnienie świata i nas samych należy potraktować jako czysty i bezinteresowny dar Bożej miłości⁷¹. Mascall, obok prób filozoficznego uzasadnienia chrześcijańskiego teizmu, podejmował również wielokrotnie dyskusje na gruncie ściśle teologicznym, występując przeciwko próbom wielorakiej sekularyzacji chrześcijaństwa. Szczególnie często przeciwstawiał się traktowaniu przekazów ewangelicznych nie jako zapisów historycznych, a jedynie jako swoistej ekspresji egzystencjalnych doświadczeń pierwszych chrześcijan. Na uwagę zasługuje charakterystyka

nowych koncepcji sekularyzacji, które pojawiły się od lat sześćdziesiątych ubiegłego stulecia. Jego zdaniem, współczesna teologia charakteryzuje się czterema właściwościami: są to nurty sekularystyczny, demityzacyjny, egzystencjalistyczny i antymetafizyczny⁷². Mascall pisze m.in.: „Sądzę, że możemy się zgodzić z podaną przez Robinsona diagnozą sekularyzacji jako buntu przeciw trzem. a może czterem sposobom patrzenia na świat, które w przeszłości były związane z przedstawianiem chrześcijańskiej Ewangelii”⁷³. Mascall określa ten współczesny nurt teologii mianem nurtu „redukcjonistycznego”. Polega on na usiłowaniu wyrażenia chrześcijańskiego przesłania językiem kultury technicznej. Historycznie przedstawicielami tego kierunku obok Ogdena, Van Burena (*The Secular Meaning of the Gospel*), Robinsona są także wg Mascalla: Kant, Schleiermacher, Hegel. Ten nurt Mascall poddaje ostrej krytyce: „Głównym zarzutem, jaki można wysunąć pod adresem zwolenników tego rodzaju sekularyzacji nauki chrześcijańskiej jest to, że traktują oni dialog między chrześcijaństwem a myślą współczesną w sposób absolutnie jednostronny; nie ma tu mowy o przystosowaniu myśli współczesnej do Ewangelii, to Ewangelia musi się całkowicie podporządkować myśli współczesnej”⁷⁴. W konsekwencji: „Nurt sekularyzacji domaga się od Kościoła całkowitej kapitulacji wobec świata”⁷⁵. Jednak oddziaływanie tej koncepcji jest szersze: „Poważną wadą takiej radykalnej koncepcji sekularyzacji jest to, że podważa ona całą koncepcję teologii społecznej”⁷⁶. Zdaniem Mascalla ruch sekularyzacji rozwija się na tle Rudolfa Bultmanna⁷⁷ programu demitologizacji. Analizując pogląd Robinsona, iż proces sekularyzacji przedstawia ten sam rodzaj

⁷¹ Por. I. Ziemiński, *E.L. Mascall*, w: *Religia. Encyklopedia PWN...*, t. VI, s. 446–448.

⁷² Por. E.L. Mascall, *Sekularyzacja chrześcijaństwa*, Warszawa 1970.

⁷³ Tamże, s. 203 oraz 204–8.

⁷⁴ Por. tamże, s. 17.

⁷⁵ Tamże, s. 17.

⁷⁶ Tamże, s. 18.

⁷⁷ Por. Jego klasyczne dzieła *The New Testament and Mythology* (1941) i *Kerygma and Mythos* I 1953; II 1962.

zmiany w sposobie patrzenia na świat, jaki się zaznaczył przy przejściu od średniowiecza do renesansu i że jest to proces wobec chrześcijaństwa neutralny, Mascall konkluduje: skoro sekularyzm z samej definicji wyklucza istnienie Boga, trudno zrozumieć dlaczego chrześcijanin miałby go przyjmować jako fakt dany od Boga, chyba że w tym sensie, że wszelkie zło dostarcza okazji do uzyskania łaski Bożej i przejawienia chrześcijańskich cnót⁷⁸.

Zdaniem Mascalla fundamentem i istotą religii chrześcijańskiej nie jest wyłącznie moralna nauka głoszona przez Jezusa z Nazaretu, lecz również i to przede wszystkim – historyczny fakt Wcielenia. Wcielenie jednak jest nie tylko możliwe, z racji otwartości ludzkiej natury, lecz także prawdopodobne. Jeżeli bowiem Bóg rzeczywiście troszczy się o człowieka, a ten potrzebuje odkupienia, Stwórca na pewno nie pozostawi go samemu sobie. Co więcej, Wcielenie z jednej strony otwiera przed człowiekiem perspektywy eschatologiczne, związane z losem po śmierci, z drugiej – owocuje w doczesności, gdzie dzięki uczestnictwu w Eucharystii możemy zakosztować nie tylko zapowiedzi, ale wręcz wstępnego etapu życia w niebie.

Jak to ukazano, w ujęciu zwolenników tradycyjnego spojrzenia na przemiany religijno-społeczne, współczesna historia jest kontynuacją upadku spowodowanego przez Lutra, a następnie przez oświecenie⁷⁹. Ten motyw odnajdujemy również w dawnej nauce Kościoła. W encyklice inauguracyjnej Pius XII stwierdził, że: „Kościół dał zwartość duchową Europie, która wychowana, uszlachetniona i ucywilizowana przez Krzyż, osiągnęła taki stopień postępu kulturalnego, że mogła nauczać inne ludy i inne kontynenty: po oddzieleniu się natomiast od nieomylnego urzędu nauczycielskiego Kościoła wielu braci odłączonych doszło w końcu do tego, że obalili centralny dogmat chrystianizmu boskość Zbawiciela, przyspieszając w ten sposób ruch rozkładu duchowego”. Dlatego nic nie może uratować przed ostateczną katastrofą: „trwogi teraźniejszości są apologią chrystianizmu”⁸⁰. W Encyklice *Redemptoris Divini* Pius XI stwierdza: „walka między dobrem a złem, smutne dziedzictwo grzechu pierwotnego, srożyła się nadal na świecie; stary kusiciel nigdy nie przestał zwodzić rodzaju ludzkiego kłamliwymi obietnicami. To właśnie dlatego w ciągu wieków widziano następujące po sobie przewroty aż do obecnej rewolucji, która już jest rozpętana, albo można powiedzieć staje się poważnym zagrożeniem prawie wszędzie i rozmiarami i gwałtownością przekracza wszystko to, czego doświadczano w poprzednich prześladowaniach Kościoła. Całe narody są narażone na niebezpieczeństwo powrotu do barbarzyństwa jeszcze straszniejszego niż to w jakim się znajdowała część świata przed przyjściem Zbawiciela”⁸¹. Świat według tej koncepcji jest bierny w walce między

⁷⁸ Robinson, *Honest to God*, za E.L. Mascall, dz.cyt., s. 202.

⁷⁹ J. Comblin, *Sekularyzacja: mity, rzeczywistość, problemy*, „Concilium” 6–10 (1969), s. 124.

⁸⁰ Pius XII, Encyklika *Summi Pontificatus*, 22.

⁸¹ Pius XI, Encyklika *Divini Redemptoris*, 2, Warszawa 1937, s. 5–6.

szatanem a Kościołem. Niebezpieczeństwo zagraża, gdyż szatan odnosi imponujące zwycięstwa. To Kościół utrzymuje i organizuje porządek społeczny, tworzy cywilizację. Niszcząc Kościół, szatan spycha świat ku katastrofie. Przyjęto dechrystianizację i sekularyzację jako fakt niewątpliwy będący konsekwencją wszystkich błędów, którymi szatan natchnął heretyków i filozofów nowożytnych. W tej perspektywie zasadniczo mieszczą się przedstawieni powyżej teologowie. Zadaniem Kościoła byłoby osiągnięcie harmonijnej syntezy na wzór sytuacji średniowiecznej. W XIX w. walka ta miała charakter obronny. W XX r. pojawia się wraz z Akcją Katolicką myśl ponownego podboju: celem ma być społeczne panowanie Chrystusa Króla: *instaurare omnia in Christo*. Nawet projekt humanizmu integralnego J. Maritaina nie zmienia perspektyw. Nurt tradycyjnego myślenia o sekularyzacji mimo upływu czasu nie zanikł. Elementy, które się na niego składają ciągle odżywają, szczególnie w kontekście lęków i obaw wywoływanych przez chaos i zamęt współczesności.

TRADITIONAL CONCEPTS OF SECULARIZATION

Summary

How shall one approach the powerful wave of secularization which has been exercising the influence on Europe since the dawn of the modern age? How have the changes taking place been described by theologians and influential thinkers? The present paper brings the traditional secularization concepts into focus by highlighting the negative aspects of this process and its destructive influence on religious practice and expression. The concepts accentuating the neutral or even positive features of this phenomenon will be addressed in a separate essay. In the past, the discourse on secularization was dominated by entirely negative assessments of the subject. Secularization was viewed as dechrystianization, as a decline and extinction of faith. Such an approach is to be seen in all papal encyclicals up until the ones promulgated by Pope Pius XII. It has finally given rise to the thesis, founded on the idealized Christianity model of the Middle Ages, of continual disintegration of the Church taking place from the period of Protestantism to atheism, stimulated by the increasingly insolent attacks of the Satan. The present article is intended to provide an overview of this current of thought, which is permeated with the earnest desire to preserve the heritage of Christian faith in its intact form. The paper discusses secularization from the point of view of J.M. de Maistre, L.G.A. de Bonald, J.L. Balmes, R. Guardini, D.von Hildebrand, J. Maritain and E.L. Mascall. Traditional concepts of secularization have come to underlie the defensive vision of the Church and the Catholic Action programme expressed in the motto: *instaurare omnia in Christo*. Despite the passage of time, the traditional view of secularization has not disappeared. The components inherent in this concept continue to revive, especially in the context of fears and anxieties induced by the chaos and confusion of the present day.

Słowa kluczowe: sekularyzacja, historia sekularyzacji