

KS. MANUEL LÁZARO PULIDO

Unviersidade Católica Portuguesa – Porto / Portugalia  
Instituto Teológico de Cáceres (UPSA) / Hiszpania

## Filozofia kultury - przekraczając postsekularyzm

Streszczenie: Drugie dziesięciolecie XXI wieku jest naznaczone przez zjawisko kryzysu, które samo w sobie nie jest nowe, lecz w obecnym czasie przyczyniło się do swego rodzaju pesymizmu społecznego. Jednak kryzys jest również okazją do rozpoczęcia czegoś nowego, implikuje pewne rozwiązanie. Kryzys jest symptomem tej kultury zachodniej, która traciła powietrze i od czasów oświecenia charakteryzowała się dwiema cechami, które znalazły swoje odbicie w przeżywaniu religii. Chodzi o dwa zestawy pojęć: modernizm-sekularyzm oraz postmodernizm-postsekularyzm. Są one cały czas obecne jako echo rozszerzającej się rzeczywistości, której kryzys jest jedynie symptomem. Wskazuje on na to, że obecność religii jest ważna i znacząca, a w jej ramach obecność chrześcijaństwa i jego form wyrazu. W stopniu, w którym chrześcijaństwo budowało cywilizację zachodnią, w tym samym przyszło mu dzielić doświadczenie modernizmu i postmodernizmu. W jakimś sensie chodzi również o doświadczenie kryzysu, który dosięgnął *christianitas*. Ale kryzys jest przestrzenią do budowania dla „nowego człowieka”, dla realizacji teologii chrześcijaństwa.

Słowa kluczowe: nowożytność, postmodernizm, sekularyzm, postsekularyzm, chrześcijaństwo, *christianitas*, religijność, teologia, kryzys

### 1. Kryzys jako znak modelu podlegającego zmianom

Wydaje się, że jako chrześcijanie przeżywamy czas pewnego pesymizmu, samizolacji, który prowadzi nas do ucieczki, do myślenia, że sytuacja chrześcijaństwa na progu XXI wieku jest zła, że znajdujemy się w kryzysie. Czasami nie wiemy z całą pewnością, czy chodzi jedynie o odpryski globalnego kryzysu, czy też raczej, że kryzys globalny jest jednak odbiciem głębszego, ogólnego kryzysu religijnego albo mówiąc ściślej, pewnej określonej formy przeżywania religijności. Kryzys staje się bardziej „kryzysowym”, ponieważ dokonuje się w tak zawrotnym tempie, że trudnym do przyswojenia. Ta okoliczność wzmacnia jeszcze bardziej poczucie kryzysu.

W słowniku języka hiszpańskiego kryzys to „brak, niedobór”, „trudna bądź skomplikowana sytuacja” lub „ważna mutacja w rozwoju innych procesów, zarówno w porządku fizycznym, jak historycznym czy duchowym”. Wydaje się bardzo prawdopodobne, że pierwsze znaczenie zależy od drugiego. Przez analogię do pierwszego ujęcia kryzys oznacza „nagłą zmianę w przebiegu choroby, albo w celu popra-

wy albo pogorszenia się stanu pacjenta”. Wracając do poprzedniego stwierdzenia, nie wiemy z niewzruszoną pewnością, czy poprawi się nasz stan czy pogorszy, ale myślę, że nie ma nikogo, kto nie miałby wewnętrznego przekonania, że po prostu zmieniamy się.

Dlatego mówi się, i słusznie zresztą, że przeżywamy moment kryzysowy. Termin „kryzys” oddawał i oddaje skomplikowaną sytuację gospodarczą, którą znamy jako tzw. *wielką recesję*, kryzys finansowy dotykający przede wszystkim kraje rozwinięte. *Kryzys* skupił naszą uwagę wokół kwestii gospodarczych, wydatków publicznych, różnic społecznych – wszystko one stały się pojęciami, którymi teraz operujemy, jakbyśmy byli zawodowymi ekonomistami. Prawdą jest, że sytuacja „zranienia” gospodarczego w naszych społeczeństwach dobrobytu stała się wyrazem tego, że to, *co się robi*, nie pasuje do tego, *jak jest*. Dotyka to wielu wymiarów. Przystępując do analizy bardziej moralnej i duchowej możemy oddać naszą sytuację poprzez termin „kryzys wartości”. Wydaje się niezwykle trudne zanegowanie tego deficytu wartości, wyboru aksjologicznego. Ale kryzys zdaje się być jeszcze głębszy, ponieważ wartości bazują na rzeczywistości, a rzeczywistości nie są tylko metafizyczne – mam na myśli wyizolowane zasady – rzeczywistości konstytuują się *w tym, czym są* – czym są same z siebie, niezależnie od kontekstu. Oznacza to, że rzeczywistość jest wewnętrznie powiązana. Chcę przez tę wstępną refleksję wyrazić jedynie przekonanie, że kryzys ma wiele wspólnego z rzeczywistością, której doświadczamy. Kryzys dotyka więc również form społecznych, struktur antropologicznych, kultur..., a wszystkie te rzeczywistości wpływają na siebie, istnieje cykl zwrotny. Dlatego kryzys dotyka także religijności, Kościoła, jego struktury, jego sposobu wyrażania się, socjologicznych aspektów jego bytu teologicznego. Nie oznacza to, że kryzys musi być czymś koniecznie negatywnym, zwłaszcza jeśli będziemy go rozumieć w jego semantycznej różnorodności i w licznych odcieniach, jako sposobność do dokonania reformulacji teologicznej, która z kolei prowadzi do koniecznej transformacji samego procesu ewangelizacji, do którego Kościół jest wezwany. Aby tego dokonać trzeba zrozumieć chwilę obecną, naszą sytuację religijną, którą postrzegam jako przekraczającą postsekularyzm, albo przynajmniej domagającą się tego.

## 1. Postsekularyzm i postmodernizm

Zrozumienie obecnej sytuacji, którą określa – choćby jedynie teoretycznie – znaczące skomplikowanie to trudna sprawa. Z drugiej strony, jak wskazuje Edgar Morin, dla współczesnej nauki paradygmat symplifikacji (upraszczania), którym operowała tzw. „nauka klasyczna” jest niewystarczający<sup>2</sup>. Sam rozwój nauki domaga się zbudowania i ewolucji nowego modelu, uwzględniania „paradygmatu skomplikowania”, który nie rodzi się z teoretycznych spekulacji opartych na uproszczeniach

<sup>1</sup> P. J. Wallison, *Bad History, Worse Policy: How a False Narrative about the Financial Crisis Led to the Dodd-Frank Act*, Washington 2013.

<sup>2</sup> E. Morin, *Ciencia con conciencia*, tłum. A. Sánchez, Barcelona 1984, s. 359.

filozoficznych, ale jako horyzont posiada wyjaśnienie lepsze i bardziej dopracowane, powstałe wewnątrz procesu rozwoju samej nauki. Ten powstający nowy model oznacza nową postawę, pozwalającą ukazać odnowioną socjologię i aksjologię nauki, w której wcześniejsze, ortodoksyjne topiki zostają zastąpione przez heterodoksyjne tworzenie skomplikowanego systemu teoretycznego. Mamy do czynienia z refleksją epistemologiczną, która choć nie gardzi pewnymi postulatami czy terminami filozoficznymi, to jednak wypycha filozofię nie tylko z nauki, lecz z samej refleksji epistemologicznej, to znaczy z jej uprzywilejowanej pozycji krytyka rozumu. Paradygmat skomplikowania zakłada ważny zwrot samopostrzegania rozumu w sekularystycznej myśli współczesnej.

Naukowa narracja o skomplikowaniu, zastąpienie „stałej wizji” nową perspektywą, która pokona formę myślenia wspólną dla współczesności i sekularyzmu, może zostać zastosowana w postaci niemalże metaforycznej do samej refleksji filozoficznej o faktach socjologicznych i normatywnych, religijności i religiach pozytywnych w życiu ludzi XXI wieku. „Sekularyzm” czy „sekularyzacja” to terminy ukute w nowożytności, stanowiące twarde jądro jej paradygmatu kulturowego, rozwiniętego teoretycznie i przeniesionego na teren działań politycznych i do procesów społecznych zachodzących we współczesnych demokracjach, które przedstawiają się jako jedynie dopuszczalne i dlatego posiadające władzę legitymowania każdej formy konstrukcji społecznych, czy to politycznych czy nie.

Paradygmat społeczny nowożytności istnieje pod znakiem sekularyzmu (świeckości) narodzonego w czasach oświecenia, wzbogaconego przez scjentyzm i materialistyczne teorie społeczne XIX wieku<sup>3</sup>, odżywające w formie socjopolitycznej w drugiej poł. XX wieku. Jak zaznacza Ángela Niño „wielość i różnorodność takich wytworów konceptualnych nie stała się jednak przeszkodą dla ugruntowania się pewnego rodzaju powszechnego *credo*”. Wśród nowych artykułów świeckiej wiary możemy spotkać rozdział między Kościołem a państwem, istnienie przestrzeni publicznej dla obywatelskiej dyskusji jako nowej agory rozumu naturalnego i w konsekwencji prywatyzacja wierzeń i praktyk religijnych, poszukiwanie sensu życia i podstaw moralności i duchowości, rozdzielenie sfery publicznej i prywatnej... Chodzi o artykuły, które sprawiają krzepnięcie i umocowanie „liniowego procesu historycznego, jednolitego i koniecznego, który doprowadzi do ostatecznego wyrugowania religii z całym jej zarzewiem przemocy i konfliktu”<sup>4</sup>. Z perspektywy sekularyzmu wieczny pokój kantowski i jego oświeceniowy znak w postaci rozdziału między publicznym i prywatnym używaniem rozumu osiąga się jedynie niszcząc przyczynę dymu opium dla ludu. Ale znaczenie religii świeckiej zmienia się w grupach społecznych, rzeczywistość antropologiczna i społeczna nie poddają się, a ich obecność nie znika. Istotnie, religia staje się „*ancilla sociologiae* aż przynajmniej do lat 80. XX wieku”, przywołuje się ją często w rozważaniach prowadzonych

<sup>3</sup> Por. M. Lázaro, *Reflexiones sobre el laicismo*, „Carthaginensia” 21 (2005), s. 209–225.

<sup>4</sup> Á. Niño, *Redefiniendo el secularismo en democracias profundamente pluralistas* J. Habermas y W. Connolly, „Diálogos de Saberes” 36 (2012), s. 102.

na gruncie nauk społecznych, jest traktowana jako posiadająca „doniosły ciężar epistemologiczny”<sup>5</sup>. Jak przed kilkoma laty zaznaczał José María Mardones, „pewne powszechne odczucie nawiedza dziś zarówno naukowca jak zwykłego obserwatora zjawiska religijnego: coś wydarza się w świecie religijnym. Religia nie znika pod wpływem dynamiki nowoczesności, jak przedwcześnie zapowiadali niektórzy stojąc na stanowiskach pozytywistycznych lub marksistowskich”<sup>6</sup>.

Żyjemy więc w sytuacji dychotomicznej, charakterystycznej dla oporu przed zmianą paradygmatu, oporu przed „myśleniem rozbieżnym” i jego niekompatybilnością z „myśleniem zbieżnym”. Przywołując kategorie Thomasa S. Kuhna, można stwierdzić, że żyjemy w czasach, kiedy zachodzą „rewolucje”, które – według tego historyka nauki – zakładają „epizody (...), w których społeczność naukowa porzuca tradycyjny sposób widzenia świata i uprawiania nauki na rzecz innego ujęcia własnej dyscypliny, zazwyczaj niekompatybilnego z wcześniejszym”<sup>7</sup>.

Zwłaszcza wspólnota społeczna i polityczna, a także instytucje intelektualne, które je wspierają – często ze względu po prostu na ich zależność od dotacji publicznych – są analogatem wspólnoty naukowej. Opór przed zmianą jest ewidentny, ponieważ zmiana oznacza „nawrócenie” mentalne: nową wizję świata, języka i perspektywy<sup>8</sup>. Sekularyzm pod koniec XX wieku nadal okazał się żywy, utożsamiano z pytaniem o zasadność stosowania w debatach publicznych języka religijnego lub argumentacji nawiązującej do religii. Chodziło więc ostatecznie o zagadnienia związane z kryterium demarkacyjnym religii<sup>9</sup>, nie liczącym się jednak z argumentem socjologicznym lub traktującym go jako mało istotny: „mało interesujące jest odwołanie socjologiczne do oczywistego faktu, że wszystkie kultury okazują zachowania religijne i że w naszych społeczeństwach wierzący stanowią większość, a niewierzący mniejszość, która staje się widoczna jedynie przez swój wpływ na środki przekazu (lub inne). Jako argument jest mało interesujący, ponieważ (...) nawet jeśli wszystkie kultury okazałyby zgodnie poglądy religijne, choćby jedynym wierzącym na ziemi był piszący te słowa, ciepło prawdy bijące z jego poglądów będzie niezależne od tego faktu”<sup>10</sup>.

Sposób rozumowania, który zapomina o naturze kryterium demarkacji naukowej i który myli fakty naturalne z faktami racjonalności (naukowej), tym samym pomija to, że ta racjonalność jest pośredniczona przez właściwą mu aksjologię, podobnie

<sup>5</sup> J. E. Rodríguez, *El debate agnóstico sobre lo sagrado, de la ciencia social a la cultura democrática*, w: *Sagrado, profano: nuevos desafíos al proyecto de la modernidad*, red. J. Beriain – I. Sánchez de la Yncera, Madrid 2010, s. 323–324.

<sup>6</sup> J. M<sup>a</sup>. Mardones, *Adónde va la religión? Cristianismo y religiosidad en nuestro tiempo*, Santander 1996, s. 15.

<sup>7</sup> Th. S. Kuhn, *La tensión esencial. Estudios selectos sobre la tradición y el cambio en el ámbito de la ciencia*, tł. R. Helier, Madrid 1993, s. 247.

<sup>8</sup> Th. S. Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*, tł. C. Solís, 2. edycja, Madrid 2005.

<sup>9</sup> F. Broncano, *Las dimensiones del alma. La naturaleza de la experiencia y los límites de un debate*, w: A. González – F. Broncano, *Fe y racionalidad. Una controversia sobre las relaciones entre Teología y teoría de la racionalidad*, Salamanca 1994, s. 146–148.

<sup>10</sup> *Tamże*, s. 146.

jak *praxis* jest pośredniczona przez racjonalność bytów, które żyją w społeczności. To znaczy, że istnieje pewna „racjonalność społeczna i nie-indywidualna zdolność podlegająca stałym i pozaczasowym regułom”, a to prowadzi do stwierdzenia, że „racjonalność naukowa nie jest pozaczasowa”<sup>11</sup>, ani nie jest autonomią wiedzy, ani niezależnością w swej epistemologii praktyki społecznej, lecz jest powiązana z innymi aktywnościami społecznymi<sup>12</sup>. Sekularyzm nie zniknął, lecz się przeobraził, jest nadal bardzo obecny w przyjmowanych przesłankach epistemologicznych, tych, które pragną zachować wartości, aby uprawomocnić czyjąś pełnię władzy, zwłaszcza politycznej. Z tego powodu sekularyzm zakorzenia się w pewnych instytucjach politycznych, a te z kolei w innych, coraz bardziej abstrakcyjnych i globalnych: od partii politycznych do instytucji narodowych, dochodząc jako do ostatniej instancji oporu do instytucji międzynarodowych. To nie jest wcale tak mało znaczące, ponieważ mówimy o niezwyklej liczbie zasobów, zwłaszcza ekonomicznych. Chodzi o to, co Nancy Fraser określa jako *silną sferę publiczną*<sup>13</sup>.

Ale jednak opór instytucjonalny – racjonalności zinstytucjonalizowanej i akademickiej – doprowadził do zmiany dyskursu z sekularyzmu na postsekularyzm. Postsekularyzm (postświeckość) podziela w pewnym sensie postmodernistyczną krytykę nowoczesności i wskazuje na kryzys rozumu oraz wielkich narracji. Postmodernizm określa sam siebie jako przeciwstawny czy przeciwny (niesprzeczny) nowoczesności, którą przedstawia się człowiekowi pod koniec XX wieku jako (niebezpieczny) mit, naznaczony przez przekonanie o autonomiczności ludzkości bazującej na powszechnej racjonalności i wierze w postęp nauki i techniki. To idea postępu, która tworzy jednorodną i oddaloną od codziennej rzeczywistości narrację, wywyższa poglądy utopijne, które są bardzo rentowne dla wielu elit. Dlatego proponuje się w postmodernizmie różnorodność wychodzącą od cząstkowości: hiperkulturalizm, odrzucenie kategorii hierarchizujących i porzucenie „wielkich narracji” legitymizujących cywilizację zachodnią<sup>14</sup>. Postmodernizm przedstawia się jako świeże powietrze (myślenie *cool*, słabe) w porównaniu do tradycji myśli nowoczesnej, która odrzuca tradycje. Kryje się za tym przesłanka o istnieniu rozumu czy racjonalności neutralnej, która dotyka nawet samej aksjologii racjonalności tak silnej jak naukowa, ale także wpływa na racjonalność praktyczną, polityczno-moralną. *Racjonalność społeczna* w obszarze dyskursu politycznego nie może spocząć na zwykłym budowaniu (choćby na poziomie wyobraźni) debaty publicznej, w której partykularny interes oddzielił się od wskazań etycznych czy religijnych, jak to postuluje Rawls z pozycji liberalnych<sup>15</sup>, a jak wcześniej, tym razem z pozycji mentalności sekularystycznej, uczynił Habermas. Według wielu autorów, tego ostatniego – Habermasa

<sup>11</sup> J. Echeverría, *Filosofía de la ciencia*, Madrid 1998, s. 154.

<sup>12</sup> *Tamże*, s. 41.

<sup>13</sup> N. Fraser, *Rethinking the Public Sphere*, w: *Habermas and the Public Sphere*, red. C. Calhoun, Cambridge (Massachusetts) 1991, s. 134.

<sup>14</sup> G. Hottos, *Historia de la filosofía del renacimiento a la Posmodernidad*, tłum. M. A. Galmarini, Madrid 1999, s. 477. Por. J.-F. Lyotard, *La condición postmoderna*, tłum. M. Antolín, Madrid 1989.

<sup>15</sup> Por. J. Rawls, *El liberalismo político*, tłum. A. Doménech, Barcelona 2004.

– również, jest nie do uniknięcia konieczna redefinicja społeczeństwa narodzonego ze skargi postmodernizmu na sekularyzm. Dyskurs postmodernistyczny, oddalony od jakiegokolwiek wielkiej narracji – nawet instytucjonalnej – zwraca się ku istnieniu „słabego” dyskursu w sferze publicznej również „słabej”<sup>16</sup>, gdzie rozważania dotyczą opinii publicznej a priori, bez władzy podejmowania decyzji, bez racjonalności władzy, ale obdarzonej wspólnotą emocji, w której rodzi się opinia publiczna. Rawls stara się rozwiązać napięcia między laicyzmem o charakterze prawnym – który na przykład dotyczy symboli religijnych używanych przez instytucje w ich działaniu – i rzeczywistością społeczną, która je przyjmuje i przedstawia, bazując na dominacji rozumu publicznego, przez który ma na myśli zbiór podstawowych zasad moralnych i politycznych, które ustanowią oraz określą relacje między obywatelami między sobą i względem ich demokratycznych rządów, aby w ten sposób usunąć ten rozdźwięk między decyzjami „mocnej” (instytucjonalnej) władzy oraz „słabej” (społecznej)<sup>17</sup>. Jednak myślenie Rawlsa musi zbankrutować w obliczu rzeczywistości postmodernistycznej, która z definicji jest „słaba” i z definicji będąc „słabą” opowiada się zawsze przeciw jakiegokolwiek „mocnej” narracji instytucjonalnej. Rozum publiczny u Rawlsa zakłada wspólny punkt „uzgodnionej” zgody, który ma miejsce w pluralistycznym społeczeństwie, w którym istnieje wielość wierzeń i w którym muszą być zaakceptowane różnorodności, a w związku z tym różne wierzenia. Rozum publiczny jest ustanawiany jako jedyny możliwy. W ten sposób Rawls akceptuje różnorodność socjologiczną społeczeństw świata ponowoczesnego, ale w duchu rozumu, który jest wariantem nowożytnego i jednocześnie pluralistycznego sekularyzmu, w którym sfera religijna zostanie przeniesiona do sfery tego, co „słabe”. Kościół może formułować racje religijne w społeczeństwie cywilnym w temacie obyczajów i moralności, jak np. aborcji, ale kiedy wchodzi do sfery *mocnego* rozumu, do rozumu publicznego (instytucjonalnego), może odwoływać się jedynie do rozumu, którego fundament będzie laicki: np. prawa człowieka. Widać wyraźnie, że stajemy wobec wybiórczego postmodernizmu, który stawia sobie za cel osłabienie narracji religijnej. Ale ta strategia kontrastuje z rzeczywistością, z racjonalnością społeczną człowieka XXI wieku, który nie przyjmuje żadnej wielkiej narracji jako wyrazu struktury logosu, który byłby wszystko rozumiejącym: czy to będzie narracja religijna, czy racjonalna. Można powiedzieć więcej, człowiek nie przyjmuje dziś narracji nawet mniej racjonalnej, przynajmniej z dwóch powodów: ponieważ nie jest ona zdolna wyjaśnić na bazie swej „racjonalności” elementu emotywnego i po drugie, ponieważ logika tej racjonalności czyni bardziej nieuzasadnionym dokonywanie nadużyć w strukturach instytucjonalnych.

Kryzys pokazał w sposób wyraźny, jak społeczeństwo świeckie („słaba” sfera publiczna) starło się z instytucjami („mocna” sfera publiczna) w przestrzeni pewnej filozofii kultury, która powinna określić swoją tożsamość i która kwestionuje naturę racjonalności, gdy ta nie bierze pod uwagę *racjonalności społecznej*. Konstatacja

<sup>16</sup> N. Fraser, *Rethinking the Public Sphere*, s. 134.

<sup>17</sup> J. Rawls, *Derecho de gentes y „Una revisión de la idea de razón pública”*, Barcelona 2001, s. 160.

rzeczywistości społecznej sfery religijnej, sięgającej dalej poza sumę przeżywania sfery prywatnej, doprowadza Habermasa do przyjęcia „wyzwania kognitywnego”<sup>18</sup> rozumu filozoficznego w równości poznawczej wobec wierzeń religijnych. W tym celu Habermas zrównał sekularyzm oświeceniowy z scjentyzmem. Habermas stara się uciec od sekularyzmu w jego wersji „mocnej” (od rygoru nowożytności, od tradycji rozumu dogmatycznego), aby wprowadzić do dyskusji publicznych argumenty religijne, przekraczając w ten sposób sekularyzm – postsekularyzmem: „obywatele świeccy, w miarę jak postępują jak obywatele Państwa, nie mogą zanegować potencjału prawdy obecnego w kosmowizjach religijnych, ani nie powinni kwestionować swym wierzącym współobywatelom prawa do wnoszenia zdobyczy języka religijnego do dyskusji publicznych”<sup>19</sup>. W rzeczy samej, dyskurs religijny mieści się w rozumie publicznym („mocnym” czy „słabym”), ponieważ ta debata jest osłabiana u swego korzenia: wpisuje się w sferę rozumu dialogicznego, gdyż postsekularyzm jest odcieniem filozoficznego stadium postmetafizycznego<sup>20</sup>. Z tego powodu, zmieniając wydźwięk skutków sekularyzmu zrodzonego w oświeceniu, Habermas dokonuje pewnej korekty sekularyzmu. Negując go na bazie dyskursu, który ma na uwadze społeczeństwo postmodernistyczne i filozofia postmetafizyczna, neguje możliwość przekonującego rozumu w jądrze instytucjonalnym rozumu publicznego. Będąc przekonany, że społeczeństwo nie potrzebuje dla swego istnienia fundamentów pre-moralnych, metafizycznych, religijnych, to jednak nie odbiera im głosu, ale neguje racjonalność ich twierdzeń. Co najwyżej mogą one powiedzieć coś w sferze „słabego” rozumu publicznego, w opinii publicznej, ale nie będą mogły coś powiedzieć z sensem w „mocnym” rozumie publicznym, właściwym dla instytucji. Nie dlatego, że religia nie ma prawa do mówienia i proponowania, lecz ponieważ nie posiada logosu, gdy staje do dialogu.

## 2. Przekraczając postsekularyzm: epoka chrześcijańska

Filozofia postsekularna porusza się w obszarze dyskursu o mocy rozumu, ale wiek XXI to czas zdominowany przez emocje. Rozum publiczny (*mocny* lub *słaby*) rozumie rzeczywistości dyskursu w perspektywie zamkniętego ujęcia tożsamości. Jak zwracałem uwagę w innych tekstach: „Postmodernizm dokonał dekonstrukcji pojęć myśli wspólczesnej, a teraz przychodzi na nowo zbudować owe pojęcia, które są powszechne w ciągu dziejów. Dekonstruując postmodernizm myślał, że nie istnieją powszechne odniesienia, ale się mylił. To, co nie ma szans na powodzenie to takie odczytanie, które opiera się na budowaniu świata nowoczesnego w innym, nowym świecie i myślenie, że pojęcia nowoczesności były powszechne. Pragnę pod-

<sup>18</sup> J. Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion*, Frankfurt a. M. 2005, s. 113.

<sup>19</sup> *Tamże*, s. 118.

<sup>20</sup> *Tamże*, s. 146–147

kreślić przez to, że nic nie wróci do tego, jak było dawniej, lecz to nie oznacza zawsze usunięcia całej rzeczywistości.”<sup>21</sup>

Istotnie, namacalnym wyzwaniem, z którym musi zmierzyć się filozofia to zbudowanie kultury jako rzeczywistości wpisanej w samą definicję człowieka, jej elementów i rzeczywistości, faktyczności ludzkiego działania. W XXI wieku, po kryzysie rozumu nowożytnego, w sferze publicznej dominują emocje i odczucia. Chciała je zmonopolizować gospodarka, odzyskując mechanizmy właściwe dla propagandowych okresów wielkich wojen, wzmacnianych przez wolność w sieci. Emocje zawładnęły przestrzenią, w której triumfują: *mocną* sferą prywatną (przedsiębiorczość) i *slabą* sferą prywatną (Internet). Nie ma miejsca na sekularyzm ani post-sekularyzm w takim świecie, przynajmniej na razie. Ale jest miejsce na coś późniejszego: to przestrzeń człowieka, który pragnie żyć i traci nadzieję szukając miejsca oraz kojąc uczucie tak na poziomie wewnętrznym jak społecznym. Jedynym miejscem, które spotyka to sfera duchowa, uczucie religijne. Znajdujemy się już poza postsekularyzmem i chrześcijaństwo powinno wykorzystać swoją stałą zdolność do „odkupienia”, do bycia ciałem „nowego człowieka”.

Wróćmy do kryzysu, cienia pesymizmu, który atakuje nas i wielu katolików. To cień, który pokazuje, że coś w naszym sposobie myślenia i życia wiarą znajduje się w kryzysie, ale to być może nie chrześcijaństwo jest w kryzysie, zwłaszcza jeśli patrzemy na nową sytuację, która zakłada przekroczenie świata zdominowanego przez sekularyzm i postsekularyzm, w ostatecznym rozrachunku świata zbudowanego przez człowieka na kanwie sekularyzacji cywilizacji chrześcijańskiej.

Warto zwrócić uwagę, że wieszczę kryzysu chrześcijaństwa najczęściej przychodzą z dyscyplin dalekich od działań duszpasterskich i myśli teologicznej. Socjologowie, filozofowie, dziennikarze oraz rzecznicy propozycji politycznych i różnych tendencji społecznych z rozmysłem pragną przyćmić radosną i świetlistą działalność Kościoła. To „rzucanie cienia” na Kościół dotyka także niejako od środka wspólnotę chrześcijańską, zwłaszcza w świecie zachodnim, sprawiając, że popada ona w beznadziejność lub zamykanie się w tym, co zawsze stanowiło bezpieczny krąg tradycji (religijnych, kulturowych...).

Wewnątrz sfery teologicznej Kościoła nie brakuje głosów, które pragną ugruntować nadzieję wobec tego „kryzysu”. José Ignacio González Faus pisał w 2006 roku<sup>22</sup>, że kryzys chrześcijaństwa, dotyczący głównie Europejczyków, pomagał w poszukiwaniu tożsamości. Miał rację, kiedy idąc za intuicją protestanckiego teologa Dietricha Bonhoeffera twierdzącego, że Bóg objawiony w Jezusie Chrystusie „odwraca idee o Bogu panujące w powszechnej religijności”, dążył do odzyskania tożsamości Boga objawionego w Jezusie Chrystusie jako miejsca refleksji i aktywności eklezjalnej, zarówno *ad intra*, zastanawiając się nad hierarchią i Ludem Bożym, jak również

<sup>21</sup> M. Lázaro, *Ciudadanía universal desde el paradigma de la Nueva Civilización: reflexiones filosóficas y teológicas*, w: *Migraciones latinoamericanas en la Nueva Civilización. Conformando identidad*, red. D. Barbolla, Madrid 2011, s. 48.

<sup>22</sup> Por. J.I. González, *Calidad cristiana: identidad y crisis del cristianismo*, Santander 2006.

*ad extra*, w dialogu z „religiami ziemi” i „globalizacją”. W tym znaczeniu Félix Wilfred i Jon Sobrino zadawali sobie takie pytanie: chrześcijaństwo w kryzysie?<sup>23</sup>. Wielu teologów, a wśród nich cytowany przeze mnie teolog hiszpański, starało się udzielić odpowiedzi na kwestię sytuacji Kościoła (w kryzysie) w świecie (znajdującym się w kryzysie). Odpowiedzi udzielono w tonie nadziei, a w edytoriale tego numeru zapytywali się oni: „czy przecież tajemnica paschalna nie jest tajemnicą doświadczenia kryzysu i pokonania go w mocy obfitującej nadziei?” Rozwiązanie przychodzi, w myśli tej analizy, przez pokonanie sprzeczności życia współczesnego, naznaczonego przez „rzeczywistości przeciwstawne: humanizm i antyhumanizm, solidarność współczująca i niewrażliwy indyferentyzm”, aby zdobyć się na „zaangażowanie i wziąć udział w walce prawdy przeciw kłamstwu, sprawiedliwości przeciw niesprawiedliwości, życia przeciw śmierci”.

Odczytanie tej teologii społecznego wcielenia Słowa Bożego wydaje się co najmniej interesujące, ponieważ stara się wydobyć pozytywne składniki z rzekomego „kryzysu chrześcijaństwa”. Ale pytamy samych siebie: czy chrześcijaństwo jest w kryzysie, czy też jedynie pewien projekt budowy wspólnoty ludzkiej znalazł się w kryzysie? Kiedy instytucje pytają się o coś i chcą zgłębić temat, to zazwyczaj dlatego, że im tego właśnie brakuje i trzeba ten brakujący element po prostu wzmocnić. Znamienne, że projekt badawczy Unii Europejskiej w nowej perspektywie Horizon 2020 (work programme 2014-2015) poświęca jedną z osi programowych na badania związane z dziedzictwem kulturowym i tożsamością europejską, starając się prześledzić powstawanie i przekaz europejskiego dziedzictwa kulturowego, ale także europeizacji, aby można było głęboko zrozumieć aspekty aksjologiczne, lingwistyczne, społeczne i kulturalne wielojęzyczności (wielokulturalizmu) i przekazywania dziedzictwa kulturowego poprzez kolejne pokolenia i razem dzielone granice. Widać, że Unia Europejska traci wiarę w samą siebie, nie wie, gdzie się ulokować, w jakiej przestrzeni osadzić samą siebie. To, co ją ukształtowało (*latinitas*, tożsamość religijna, projekt realizowany politycznie), nie działa już, ale zanegować to całkowicie, to zanegować samego siebie. W tej właśnie wątpliwości Kościół (katolicki również) idzie ramię w ramię z Europą, ponieważ to Kościół, to chrześcijaństwo pomogło zbudować to, czym jest dziś Europa, to, czego nie może porzucić, ale jednocześnie nie może już żyć nią w dotychczasowej formie. Dzieło *Etymologie*, wielka encyklopedia (ostatecznie pokazująca *latinitas* chrześcijańską i zachodnią) autorstwa św. Izydora z Sewilli wskazuje na początek epoki *christianitas*. Renesans karoliński wyznaczy program studiów, jego instytucjonalizacji dokona późne średniowiecze, renesans zaś rozszerzy perspektywę od zgody do implantacji katolickiego świata doby baroku, oświecenie dokona jej polityzacji w wolności jednostki, wielkie wojny i katastroficzne utopie pierwszej połowy XX wieku je przypieczętują, a ostatnie konsekwencje tego procesu przeżywamy dzisiaj. Sekularyzm umarł, postsekularyzm nie może nic powiedzieć. I tu pojawia się kryzys: Europa nie może być eurocentryczna,

<sup>23</sup> F. Wilfred, *El cristianismo entre la decadencia y el resurgimiento*, „Concilium” 311 (2005), s. 31–42; J. Sobrino, *Crisis y Dios*, „Concilium” 311 (2005), s. 137–146.

ale nie może zrezygnować z tego, czym jest i co znaczyła oraz znaczy w XXI wieku. Podobnie chrześcijaństwo. Nie może już, przy wsparciu Europy, być tym, czym było dawniej: *christianitas*, ale nie może ani nie powinno przestać być tym, czym jest: *chrześcijaństwem*.

Nadzieja rodzi się ze Słowa Bożego, z siły Jego głoszenia w konkretnej chwili dziejowej. Niedawno przeżywaliśmy tajemnice Wielkiego Tygodnia. Krzyż Chrystusa jest znakiem chrześcijan, ponieważ jest pierwszym „momentem” zmartwychwstania. Trzeba umrzeć (*christianitas*), aby zmartwychwstać w Chrystusie (*chrześcijaństwo*). Teologowie społecznego wcielenia zawsze myśleli, że transformacja chrześcijaństwa była potrzebna, ale nie dostrzegali i nie postrzegają tego w ten sposób, że chodzi o towarzyszenie umieraniu *christianitas*. Dlatego potrzeba teologii na miarę XXI wieku, która wyjdzie od chrześcijaństwa jako właściwego miejsca na wcielenie rozumu wolności, inteligencji emocji, przekraczającego postsekularyzm i ugruntowującego filozofię kultury, aby prawdziwie budowała człowieka. Chrześcijaństwo nie jest w kryzysie, wręcz przeciwnie, to jest jego czas, ponieważ w swoim wnętrzu człowiek zawsze pragnie dobra i życia, jak modlił się św. Franciszek z Asyżu: „Ty jesteś w Trójcy jedyny, Pan Bóg nad bogami (por. Ps 135, 2), Ty jesteś dobro, wszelkie dobro, najwyższe dobro, Pan Bóg żywy i prawdziwy” (*Uwielbienie Boga najwyższego*).

Tłum. ks. Piotr Roszak

## Literatura

- Broncano, F., *Las dimensiones del alma. La naturaleza de la experiencia y los límites de un debate*, w: A. González – F. Broncano, *Fe y racionalidad. Una controversia sobre las relaciones entre Teología y teoría de la racionalidad*, Salamanca 1994, s. 137-154.
- Echeverría, J., *Filosofía de la ciencia*, Madrid 1998.
- Fraser, N., *Rethinking the Public Sphere*, w: *Habermas an the Public Sphere*, red. C. Calhoun, Cambridge (Massachusetts) 1991.
- González, J. I., *Calidad cristiana: identidad y crisis del cristianismo*, Santander 2006.
- Habermas, J., *Zeit der Übergänge*, Frankfurt a. M. 2001.
- Habermas, J., *Zwischen Naturalismus und Religion*, Frankfurt a. M. 2005.
- Hottois, G., *Historia de la filosofía del renacimiento a la Posmodernidad*, tł. M. A. Galmarini, Madrid 1999.
- Kuhn, Th. S., *La tensión esencial. Estudios selectos sobre la tradición y el cambio en el ámbito de la ciencia*, tł. R. Helier, Madrid 1993.
- Kuhn, Th. S., *La estructura de las revoluciones científicas*, tł. C. Solís, 2. edycja, Madrid 2005.
- Lázaro, M., *Reflexiones sobre el laicismo*, „Carthaginensia” 21 (2005), s. 209–225.
- Lázaro, M., *Ciudadanía universal desde el paradigma de la Nueva Civilización: reflexiones filosóficas y teológicas*, w: *Migraciones latinoamericanas en la Nueva Civilización. Conformando identidad*, red. D. Barbolla, Madrid 2011, 29–62.
- Liotard, J.-F., *La condición postmoderna*, tł. M. Antolín, Madrid 1989.
- Morin, E., *Ciencia con conciencia*, tł. A. Sánchez, Barcelona 1984.
- Mardones, J. M<sup>a</sup>., *Adónde va la religión? Cristianismo y religiosidad en nuestro tiempo*, Santander 1996.

- Niño, Á., *Redefiniendo el secularismo en democracias profundamente pluralistas J. Habermas y W. Connolly*, „Diálogos de Saberes” 36 (2012), s. 101–115.
- Rawls, J., *Derecho de gentes y „Una revisión de la idea de razón pública”*, Barcelona 2001.
- Rawls, J., *El liberalismo político*, tłum. A. Domènech, Barcelona 2004.
- Rodríguez, J. E., *El debate agnóstico sobre lo sagrado, de la ciencia social a la cultura democrática, w: Sagrado, profano: nuevos desafíos al proyecto de la modernidad*, red. J. Beriain – I. Sánchez de la Yncera, Madrid 2010.
- Sobrino, J., *Crisis y Dios*, „Concilium” 311 (2005), s. 137–146.
- Wallison, P., *Bad History, Worse Policy: How a False Narrative about the Financial Crisis Led to the Dodd-Frank Act*, Washington 2013.
- Wilfred, F., *El cristianismo entre la decadencia y el resurgimiento*, „Concilium” 311 (2005), s. 31–42.

## La filosofía de la cultura, más allá de la postsecularidad

Resumen: La segunda década del siglo XXI está marcada por la situación de crisis, un hecho que no es nuevo pero que en el tiempo actual ha supuesto un cierto pesimismo social. Sin embargo, crisis también es oportunidad de empezar algo de nuevo, implica solución. La crisis es el síntoma de una cultura occidental que ha ido perdiendo aire y que se ha caracterizado desde la Ilustración por dos circunstancias que han tenido su reflejo en la vivencia de la religión, me refiero a los binomios modernidad-secularismo y postmodernidad-postsecularismo. Estos binomios está aún presentes como ecos de una realidad que se extingue y en el que la crisis es el síntoma. Y ese síntoma mantiene que la presencia religiosa es importante y significativa y en ella el cristianismo y sus formas de expresión. No obstante, en cuanto que el cristianismo ha ido construyendo occidente y compartiendo modernidad y postmodernidad ello le ha afectado. En cierta forma se trata de un proceso de cristiandad que también está en crisis. Pero crisis es lugar para la construcción, para el “hombre nuevo” para la realización de una teología del cristianismo.

Palabras claves: modernidad, posmodernidad, secularismo, postsecularismo, cristianismo, la religiosidad, teología, crisis.