

KS. WŁADYSŁAW PIWOWARSKI

Lublin

## NOWOCZESNOŚĆ A SACRUM

W czasach nowożytnych i współczesnych dokonały się głębokie przemiany społeczno-kulturowe, które w sposób istotny rzutują na *sacrum* w społeczeństwie. Przedstawiciele tzw. tezy sekularyzacyjnej w socjologii uważają, że *sacrum* w jakiegokolwiek postaci zanika. Jeśli jeszcze trwa, to w postaci „szczątkowej”. Charakterystyczne jest, że tezie tej ulegli także socjologowie religii z kręgów kościelnych ukazując, w świetle wyników badań empiryczno-terenowych, proces postępującej dechrystianizacji<sup>1</sup>.

Z czasem jednak okazało się, że *sacrum* nie zanika, lecz zmienia miejsce w społeczeństwie, ponieważ ujawniło się ono w nowych postaciach poza Kościołem. W związku z tym podważona została teza sekularyzacyjna, choć w dalszym ciągu jest podtrzymywana przez różne ideologie, jak np. sekularyzm. Jan Paweł II w posynodalnej Adhortacji Apostolskiej pisze: „Ponadto w całym świecie, również po upadku ideologii, które z materializmu uczyniły dogmat, a z odrzucenia religii swój program, szerzy się swoisty ateizm praktyczny i egzystencjalny, a odpowiada mu przesiąknięta sekularyzmem wizja życia i przeznaczenia człowieka. Człowiek ten, «całkowicie zajęty sobą, który nie tylko stawia siebie w centrum zainteresowania, lecz śmie twierdzić, że jest zasadą i racją całej rzeczywistości» (Paweł VI: Homilia z 7 grudnia 1965), stopniowo oddala się od owej «sfery duchowej», która tym bardziej jest mu potrzebna, im bardziej szeroki dostęp do dóbr materialnych i zasobów daje mu złudne wrażenie, że jest samowystarczalny. Nie potrzeba już zwalczać Boga – człowiek myśli, że może się po prostu bez Niego obejść”<sup>2</sup>. Jak wynika z tej wypowiedzi, współcześnie *sacrum*

---

<sup>1</sup> Por. np. J. M a t t h e s. *Die Emigration der Kirche aus der Gesellschaft*. Hamburg 1964 passim; F.-X. K a u f m a n n. *Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven*. Tübingen 1989 passim; F. F ü r s t e n b e r g. *Religionssoziologie. Soziologische Texte*. Neuwied am Rhein–Berlin 1984 s. 22.

<sup>2</sup> J a n P a w e ł II: *Pastores Dabo Vobis* (PDV) 1992 nr 7.

jest bardziej zagrożone przez ofensywę ideologiczną, aniżeli przez proces przemian społeczno-kulturowych.

Nasuują się pytania – jaki jest wpływ nowoczesności na *sacrum*, czy wpływ ten jest jednokierunkowy czy dwukierunkowy, tj. czy także *sacrum* wpływa na nowoczesność, jaka jest perspektywa współlistnienia nowoczesności i *sacrum*?

Chcąc znaleźć odpowiedź na postawione pytania, poniżej zwróci się uwagę na następujące problemy, a mianowicie: tradycja i nowoczesność; *sacrum* i *profanum*; perspektywa *sacrum* w nowoczesnym społeczeństwie.

## I. TRADYCJA I NOWOCZESNOŚĆ

W literaturze socjologicznej pojawiają się różne terminy na określenie procesów przemian społeczno-kulturowych dokonujących się we współczesnym świecie. Najczęściej jednak określa się je terminem nowoczesność (modernizm) lub postnowoczesność (postmodernizm). Nowoczesność zwykle przeciwstawia się przeszłości i tradycji<sup>3</sup>, choć wiadomo, że nie można zbudować postępowego społeczeństwa przez negację przeszłości i tradycji. W każdym społeczeństwie bowiem występują stare i nowe mechanizmy oraz elementy trwania i rozwoju. Niemniej, można powiedzieć, że „nowoczesne jest to, co w naszych czasach dominuje”<sup>4</sup>.

Biorąc pod uwagę pewien dynamizm kształtowania się społeczeństw nowoczesnych, trzeba podkreślić, że nowoczesność jest procesem zróżnicowanym i wielorako uwarunkowanym. M. Levy twierdzi, że polega ona na „przejściu od niewykorzystanych do wykorzystanych źródeł energii”<sup>5</sup>. Autor kładzie nacisk na ekonomiczno-techniczny aspekt nowoczesności, co jednak nie oznacza, że technika jest jedynym jej źródłem. Przeobrażenia ekonomiczno-techniczne wywołują zawsze zmiany w mentalności ludzi oraz w kulturze i strukturze społeczeństwa. Inaczej mówiąc, zróżnicowanie nowoczesności występuje we wszystkich podstawowych dziedzinach życia i aktywności ludzi. Gdy chodzi o uwarunkowania, na ogół przyjmuje się, że można mówić przynajmniej o trzech czynnikach wyznaczających nowoczesność. Należą do nich następujące: subiektywizacja lub indywidualizacja, sekularyzacja spontaniczna oraz pluralizm społeczno-kulturowy. Subiektywizacja lub indywidualizacja wiąże się ze świadomością ludzi, w której coraz bardziej ujawnia się brak adekwatności pomiędzy obiektywnym a subiektywnym światopoglądem. Pierwszy z nich stanowił w przeszłości pewną „oczywis-

<sup>3</sup> Por. np. K. G a b r i e l. *Religionssoziologie als „Soziologie des Christentums”* W: *Religion in den Gegenwärtsströmungen der deutschen Soziologie*. Hrsg. K. F. Daiber, Th. Luckmann. München 1983 s. 182-198.

<sup>4</sup> L. K o l a k o w s k i. *Cywilizacja na ławie oskarżonych*. Warszawa 1990 s. 200.

<sup>5</sup> *Modernization: Latecomers und Survivors*. New York 1977 s. 3.

tość kulturową”, co oznacza, że nie dopuszczał wątpliwości i zmian. Drugi natomiast był wyrazem poszukiwania nowej adekwatności na tle dokonujących się przemian społeczno-kulturowych. Jak z tego wynika, subiektywizacja lub indywidualizacja oznacza przejście od obiektywnego do subiektywnego światopoglądu, od wierności do niewierności wobec instytucji religijnych, od wierzeń do wiary, a ostatecznie przejście do prywatnej religijności rozmaicie rozumianej przez socjologów, np. „religijność pozainstytucjonalna”, „religijność niewidzialna”, „religijność anonimowa”.

Sekularyzacja spontaniczna z kolei polega na emancypowaniu się sektorów życia społecznego i instytucji świeckich spod panowania religii i instytucji kościelnych oraz emancypowaniu się różnych światopoglądów spod panowania światopoglądu religijnego. Przyczyniła się ona do stopniowego wyzwalań się „świata” spod panowania religii i religijnych systemów znaczenia. W pewnej mierze została zaakceptowana także na Soborze Watykańskim II w postaci uznania „autonomii świata” Z pewnością powracają do dawnej sakralizacji „świata” szerzące się obecnie „fundamentalizmy”<sup>6</sup>.

Pluralizm społeczno-kulturowy wreszcie jest następstwem oddziaływania obydwu tych czynników. Według Th. Luckmanna pluralizm występuje wszędzie tam, gdzie można powiedzieć „tak lub nie” wobec zastanej tradycji<sup>7</sup>. Ujawnia się on w dwóch płaszczyznach – kulturowej i społecznej, tj. w świadomości ludzi i w społeczeństwie. Oznacza to, że wywołuje on nie tylko konkurencję na „rynku światopoglądowym”, ale także konkurencję pomiędzy różnymi, zwłaszcza znaczącymi, instytucjami społecznymi.

Mając na uwadze skomplikowany proces kształtowania się nowoczesności wydaje się, że najlepiej będzie odwołać się do teorii socjologicznej P. L. Bergera. Twierdzi on mianowicie, że nowoczesność polega na pojawieniu się w stosunku do świata tradycyjnego nowych światów, związanych z możliwością wyboru w różnych dziedzinach, w tym także religijnej i kościelnej<sup>8</sup>. Krótko mówiąc, jego zdaniem nowoczesność polega na przejściu od świata losu do świata wyboru<sup>9</sup>. Przejście to nie jest procesem „albo-albo”, lecz rozwojem „od-do” *Terminus a quo* będzie zawsze sytuacja charakteryzująca się brakiem alternatyw opcji i wyborów, *terminus ad quem* będzie zaś sytuacja, w której te możliwości pojawiają się, a nawet stają się koniecznością („the Heretical Imperative”). Proces ten

<sup>6</sup> Por. np. S. R. P f ü r t n e r. *Fundamentalismus. Die Flucht ins Radikale*. Freiburg–Basel–Wien 1991 passim.

<sup>7</sup> P. L. B e r g e r, Th. L u c k m a n n. *Sekularization and Pluralizm*. W: *Theoretische Aspekte der Religionssoziologie* (I). Köln–Opladen 1967 s. 74.

<sup>8</sup> *Facing up to Modernity, Excursions in Society, Politics and Religion*. New York 1977 s. 70-80.

<sup>9</sup> T e n z e. *Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft* (tłum. z ang.). Frankfurt am Main 1980 s. 38.

sięga Oświecenia lub nawet Średniowiecza<sup>10</sup> oraz przenika mentalność ludzi i instytucje społeczne.

Świat losu i świat wyboru rzutuje na dwa typy społeczeństw, mianowicie na społeczeństwo losu i społeczeństwo wyboru. Pierwszy z nich charakteryzuje się pewną homogenicznością kulturową, co oznacza, że jednostka ludzka poniekąd z konieczności poddaje się funkcjonującym w nim systemom wartości, wzorom zachowań oraz instytucjom kontrolnym. Berger pisze: „Urodzić się w danej wsi znaczy żyć «pod panowaniem» określonych instytucji, które decydują o życiu człowieka od narodzin aż do grobu”<sup>11</sup>. Z kolei drugi z nich stwarza sytuację pluralizmu i wyboru, a nawet „sytuację, w której wybieranie staje się imperatywem”<sup>12</sup>. Społeczeństwo losu i społeczeństwo wyboru można inaczej określić jako społeczeństwo tradycyjne i nowoczesne.

Mając na uwadze sytuację polską, można by zapytać, czy ruch od losu do wyboru jest nieodwracalny. Z pewnością jest nieuchronny, ponieważ został wyznaczony przez osiągnięcia techniki i wymienione powyżej procesy. Jednakże Berger dostrzega pewien wyjątek, którym jest nowoczesne państwo totalitarne<sup>13</sup>. Jego podstawowym celem jest przywrócenie dawnego porządku o silnej legitymizacji i kolektywnej solidarności. Paradoks tkwi w tym, że próbując realizować ten cel państwo totalitarne stosuje najbardziej nowoczesne środki masowej komunikacji i kontroli, które prowadzą do alienacji. Totalitaryzm jest względnie nowym zjawiskiem, ale jego empiryczne osiągnięcia doprowadziły do tragedii o szczególnym znaczeniu. W porównaniu z dążeniami społeczeństw wysoko rozwiniętych, system ten skazał ludzi na los, choć uświadamiali sobie możliwości wyboru oferowane im przez nowoczesność.

W społeczeństwie polskim w okresie po II wojnie światowej panował jeszcze silny wpływ tradycji, a jednocześnie rozwijał się totalitaryzm państwowy, co podwójnie skazywało ludzi na los, a w konsekwencji na brak wyboru. Niestety, wykorzystano to nie tylko państwo komunistyczne, ale także Kościół katolicki, który kładł nacisk na jedność, posłuszeństwo oraz uniformizm w myśleniu i działaniu. Być może, przyczyną tego był lęk przed szerzącą się na Zachodzie kontestacją, a także brak konsekwencji w realizacji postulatów Soboru Watykańskiego II dotyczących odnowy życia religijno-kościelnego.

Jak wynika z powyższych uwag, nowoczesność w społeczeństwie polskim odznacza się pewną specyfiką ze względu na zahamowanie przez system totalitar-

<sup>10</sup> M. K r ü g g e l e r, P. V o l l. *Säkularisierung oder Individualisierung? „Pastoral-Theologische Informationen. Grund-und Grenzfragen der Praktischen Theologie”* 12:1922 H. 1 s. 147.

<sup>11</sup> *Modernizacja jako uniwersalizacja herezji* (tłum. z ang.). W: *Religia a życie codzienne*. Cz. 1. Kraków 1990 s. 19.

<sup>12</sup> Tamże s. 28.

<sup>13</sup> Tamże s. 26-27.

ny procesów kształtujących ją spontanicznie. Znalazło to wyraz w stosunku ludzi wierzących i instytucji religijnych do *sacrum*.

## II. SACRUM I PROFANUM

Pojęcia *sacrum* i *profanum* wprowadził do socjologii E. Durkheim<sup>14</sup>. Niemniej funkcjonowały one w różnych religiach świata, a zwłaszcza w religiach wywodzących się z tradycji judeo-chrześcijańskiej. Treść i zakres obydwu tych pojęć ulegał zmianie w zależności od czasu i miejsca. Zawsze i wszędzie jednak utrzymywały się one, a co więcej, utrwały. Niemniej, zarówno *sacrum* jak i *profanum*, nie były jasno definiowane.

Współcześni socjologowie przy definiowaniu ich chętnie odwołują się do osiągnięć etnologów i antropologów kultury. Opierając się na tym dorobku, przez *sacrum* rozumieją to, co „charakteryzuje tajemniczą i budzącą lęk moc, istniejącą poza człowiekiem, z którą jednak może on wejść w kontakt i która jak wierzy się – rezyduje w pewnych przedmiotach doświadczenia”<sup>15</sup>. Przedmioty te, w których tkwi *sacrum*, mogą być naturalne (ludzie i rzeczy) lub wytworzone (obiektywizacje kultury ludzkiej – przywódcy, instytucje, przestrzeń, czas, istoty sakralne, siły lub zasady)<sup>16</sup>. Wymienione przedmioty, w których rezyduje *sacrum*, są w stanie wywołać u ludzi kontakt ze sferą *sacrum*. Oznacza to, że mają one znaczenie symboliczne. Nie jest ważne to czym one są, lecz co im się przypisuje.

Sfera *sacrum* jest oddzielona od sfery *profanum*, a więc, od przedmiotów należących do świata codziennego. J. Wilson podkreśla, że w świadomości ludzi *profanum* jest niższe od *sacrum*, tak co do godności jak i mocy. Wobec *sacrum* człowiek przyjmuje specjalną postawę – podziwu i lęku, szacunku i trwogi, miłości i winy; natomiast wobec *profanum* nie przyjmuje tego typu postawy<sup>17</sup>.

Jak wynika z powyższych określeń, *sacrum* i *profanum* to nie tylko obiektywizacje ludzkiego doświadczenia czy jakości przedmiotów należących do obydwu sfer, ale przede wszystkim postawy ludzi ujawnione w doświadczeniu i relacje tych ludzi wobec świata znajdujące wyraz w interpretacji rzeczywistości. Inaczej mówiąc, *sacrum* i *profanum* są to kategorie „umysłowe i witalne”, za pomocą których podmiot rzutuje na przedmiot, tj. na rzeczywistość, gdy usiłuje ją upo-

<sup>14</sup> S. S. A c q u a v i v a. *L'eclissi del sacro nella civiltà industriale*. Milano 1966 s. 29.

<sup>15</sup> P. L. B e r g e r. *La religion dans la conscience moderne* (tłum. z ang.). Paris 1971 s. 65-57, 270.

<sup>16</sup> Tamże s. 57.

<sup>17</sup> *Religion in American Society. The effective Presence*. New Jersey 1978 s. 17-18.

rządkować i odnaleźć jej sens<sup>18</sup>. Podkreślając ten subiektywny aspekt *sacrum* i *profanum* należy zaznaczyć, że rozróżnienie obydwu tych kategorii zależy przede wszystkim od typu ludzkiego doświadczenia i od związanej z nim orientacji na wartości. Biorąc to pod uwagę można przyjąć, że *sacrum* oznacza „tę całościową postawę wobec rzeczywistości, która wychodzi od przyjęcia istnienia czegoś radykalnie innego, co pozostaje w relacji do tej rzeczywistości, modyfikuje ją i na nią wpływa”, zaś *profanum* oznacza „taką postawę, która usiłuje ująć rzeczywistość bez codziennego doświadczenia czegoś radykalnie innego”<sup>19</sup>. Podczas gdy definicja *sacrum* ma wydźwięk pozytywny, to definicja *profanum* ma wyłącznie wydźwięk negatywny. Tę ostatnią definicję można by uzupełnić przez zwrócenie uwagi na doświadczenie i związaną z nim perspektywę ograniczającą się do świata „z tej strony”. Nie jest to jednak łatwe z uwagi na rozumienie *sacrum*, mianowicie czy jest ono definiowane substancjalnie czy funkcjonalnie.

Durkheim jest typowym przedstawicielem funkcjonalnego podejścia w definiowaniu *sacrum*. W swoich studiach nad religią oparł się on na założeniach pozytywistycznych. Wychodząc z doświadczenia uczestników kultu w społeczeństwach pierwotnych twierdzi on, że religia „ma za przedmiot wyniesienie człowieka poza niego samego”<sup>20</sup>. Oznacza to, że uczestnicy rytuałów doświadczają czegoś poza nimi, co jest mocniejsze od nich samych, i od czego – jak wierzą – czują się zależni. Tym właśnie jest społeczeństwo w jakiejś ubóstwionej formie. Społeczeństwo bowiem posiada to wszystko, co jest konieczne dla wywarcia wpływu na swoich członków i dla wywołania wrażenia czegoś boskiego. Zdaniem Durkheima, społeczeństwo jest tym dla swoich członków, czym Bóg jest dla wierzących. Bóg jest istotą, którą wierzący wyobrażają sobie jako wyższą od nich samych i od której – jak wierzą – czują się zależni i którą darzą respektem: czy to brać pod uwagę pewne postacie, jak Jakub, Jehowa, Zeus czy też abstrakcyjne siły, jak w totemizmie. Ale i społeczeństwo budzi respekt w swoich członkach. Posiada ono szczególną naturę, różną od poszczególnych członków i stawia ogólne cele, możliwe do osiągnięcia tylko w ramach społecznej kooperacji. Społeczeństwo jest więc rzeczywistością jakościowo różną od jednostek ludzkich. Jako rzeczywistość *sui generis*, utrzymuje ono w swoich członkach wrażenie trwałej zależności, wzywa ich do respektu, dewocji i adoracji oraz domaga się od nich współdziałania dla realizacji szerszych celów.

Durkheim opiera się na intuicji, że doświadczenie ludzkie nie ma indywidualnego charakteru, lecz zależne jest od współżycia i komunikowania się między

<sup>18</sup> G. M i l a n e s i. *Religionssoziologie. Wandlungsprozesse im religiösen Verhalten* (tłum. z włoskiego). Zürich–Einsiedeln–Köln 1976 s. 106-108.

<sup>19</sup> Tamże s. 107.

<sup>20</sup> *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*. Paris 1937 s. 592.

ludźmi. Posiada ono zatem już w swej genezie społeczny charakter. Inaczej mówiąc, doświadczenie, które Durkheim traktuje jako religijne ma istotnie społeczny aspekt, a społeczeństwo ma istotnie religijny aspekt. W ten sposób pomieszał on warunki ludzkiego doświadczenia z naturą samego doświadczenia i doszedł do wypaczenia idei *sacrum*, którą utożsamiał ze społeczeństwem.

Trzeba stwierdzić, że Durkheim popełnił błąd ontologiczny, który polega na redukcjonizmie, czy lepiej, na socjologizmie. Zredukował bowiem *sacrum* do społeczeństwa i w ramach społeczeństwa próbował wyjaśnić zjawiska religijne. Mniej interesował się tym, czym *sacrum* jest, a bardziej tym, co *sacrum* czyni, tj. jak wpływa na więź społeczną<sup>21</sup>.

Inne podejście do *sacrum* prezentują socjologowie, którzy z jednej strony traktują je neutralnie, a z drugiej, koncentrują się na doświadczeniu aktorów czynności religijnych. Przyjmują oni, że o znaczeniu *sacrum* decydują aktorzy tych czynności, a nie jakieś *a priori*. Chodzi mianowicie o to, aby wykryć w co wierzą i co na tej podstawie czynią<sup>22</sup>. Istotne znaczenie ma przy tym doświadczenie religijne i orientacja na wartości. Jeśli w doświadczeniu religijnym występuje spotkanie z czymś „radykalnie innym” (*numinosum*, nadnaturalne, ostateczna rzeczywistość, świat pozaempiryczny, świat z tamtej strony), a co więcej, jeśli doświadczający akceptuje to „radykalnie inne”, wchodzi z nim w dialog i poddaje się jego wpływom, to wówczas ma się do czynienia z zupełnie innym rozumieniem *sacrum*. Jest to „substancjalne” ujęcie *sacrum*, przy czym ważne jest nie tylko to co ono czyni, ale także czym ono jest, rozumie się w sensie subiektywnego znaczenia przypisywanego mu przez wierzących. Trzeba dodać, że w chrześcijaństwie przyczyną *sacrum* w ludzkim doświadczeniu jest transcendentny Bóg, który stworzył, stwarza i podtrzymuje świat w istnieniu.

Doświadczenie religijne znajduje wyraz w dwóch dymensjach: wewnętrznej, głębszej oraz zewnętrznej, społecznie i kulturowo uwarunkowanej. Pierwszą z tych dymensji można określić jako „wiarę religijną”, zaś drugą jako „religijność”. Niewątpliwie wiara religijna dąży do ujawnienia się na zewnątrz i w zasadzie nie można mówić o wierze bez religijności. Słusznie podkreśla się, że „religia jest w tym samym czasie indywidualna i społeczna, wewnętrzna i zewnętrzna, indywidualna i wspólnotowa, zmienna i trwała”<sup>23</sup>. Z pewnością zdarza się jednak, że występuje religijność bez wiary religijnej. Ma to miejsce wówczas, gdy udział w życiu religijnym jest motywowany tradycyjnie, środowiskowo, kulturowo, patrio-

---

<sup>21</sup> Szerzej poglądy funkcjonalistów zostały omówione w: W. P i w o a r s k i. *Socjologiczna definicja religii*. „Studia Socjologiczne” 1974 nr 2 s. 197-218.

<sup>22</sup> M. S p i r o. *Religion. Problem of Definition and Explanation*. W: *Anthropological Approaches to the Study of Religion*. Ed. M. B a r t o n. London 1966 s. 85-126.

<sup>23</sup> W i l s o n, jw. s. 23.

tycznie, politycznie itp. Ogólnie mówiąc, doświadczenie religijne wiąże się z orientacją na *sacrum* w rozumieniu „substancjalnym”.

Jak wiadomo, doświadczenie ludzkie nie wyczerpuje się w doświadczeniu religijnym. Jest ono wielowymiarowe i wieloaspektowe<sup>24</sup>. Obok doświadczenia religijnego, tutaj najważniejsze wydaje się jeszcze uwzględnienie doświadczenia *profanum*. W doświadczeniu tym przedmiotem jest świat „z tej strony” zacieśniający perspektywę poszukiwania sensu życia do doczesności. Znajduje to wyraz w dwóch typach postaw ludzi, mianowicie w ateistycznej i religijnie indyferentnej. Na ogół przyjmuje się, że ludzie niewierzący dążą do zdobycia całościowego i spójnego światopoglądu, wskutek czego poszukują wartości, które wprawdzie przekraczają czysto biologiczną dymensję ludzkiego doświadczenia, ale zarazem pozostają w perspektywie tego doświadczenia. Trzymając się terminologii funkcjonalistów, rozróżniających między celami ostatecznymi i najbliższymi<sup>25</sup>, można wartości, będące przedmiotem dążenia ateistów, zaliczyć do porządku celów ostatecznych. Jedne z tych wartości mają bardziej uniwersalny charakter (np. rozum, sprawiedliwość), inne bardziej partykularny (np. uczciwość czy solidarność klasowa). Dążąc do celów ostatecznych, ateści pozytywnie poszukują sensu i identyczności, jednakże zacieśniają się do humanistycznej orientacji na wartości. Postawę ateistyczną można określić jako „substrat religii”, „religijność zastępczą” czy pseudoreligijność, ponieważ zawiera się w niej tendencja do absolutyzowania ludzkich wartości w znaczeniu przypisywania im szerszych funkcji, tzn. dostarczenia codziennemu doświadczeniu całościowej perspektywy.

Inaczej przedstawia się postawa ludzi religijnie indyferentnych. U podstaw tego typu postawy znajduje się również doświadczenie *profanum*, ale zarazem „resztki” doświadczenia religijnego. Niemniej w orientacji na wartości *sacrum* zostaje praktycznie wykluczone. Biorąc pod uwagę wspomniany podział na cele ostateczne i najbliższe, ludzie religijnie indyferentni koncentrują się na wartościach związanych z tymi drugimi celami. Mają one charakter bądź instrumentalny (np. skuteczność, powodzenie), bądź konsumpcyjny (np. zdrowie, seks). Wartości te mogą przyczynić się do osiągnięcia pewnego stopnia zadowolenia w życiu, niemniej o ograniczonym zasięgu. Nie są one bowiem w stanie dostarczyć psychicznej pewności i integracji osobowości, nawet gdy zaistnieje przypadek

---

<sup>24</sup> O. Betz wymienia sześć takich dymensji, mianowicie: doświadczenie rzeczywistości materialnej (mikro i makrokosmiczne struktury), doświadczenie przyrody ożywionej (siły jej wzrostu i odmiany), doświadczenie rzeczywistości psychicznej (własne „ja” i relacje interpersonalne), doświadczenie estetyczne (odczucie piękna), doświadczenie wartości i powinności moralnej (poczucie moralne, świadomość odpowiedzialności) i doświadczenie religijne (poczucie sensu rzeczywistości i poczucie *sacrum*) (*Konturen einer Theologie der Erfahrung und ihre Konsequenzen für die religiöse Erziehung*. W: *Zugänge zur religiösen Erfahrung*. Hrsg. O. Betz. Düsseldorf 1980 s. 64-65).

<sup>25</sup> Problem celów ostatecznych i najbliższych za funkcjonalistami omawia szerzej Milanesi (jw. s. 113-114).



mitologizowania wybranych celów (tzw. tworzenie bogów). Toteż w pewnych momentach życia może się odezwać tzw. „szczątkowa religijność”, która dostarcza minimum znaczeniowości codziennemu doświadczeniu. Może też być odwrotnie: trwanie w religijnym indyferentyzmie często prowadzi do ateizmu.

Biorąc pod uwagę z jednej strony funkcjonalne i „substancjalne” określenie *sacrum*, a z drugiej oddzielenie *sacrum* od *profanum* w ramach definicji „substancjalnych”, będzie można łatwiej określić znaczenie i funkcje *sacrum* w nowoczesnym społeczeństwie.

W społeczeństwie polskim *sacrum*, podobnie jak nowoczesność, było po II wojnie światowej swoście rozumiane. Uwzględniając dwie płaszczyzny funkcjonowania religii – ogólnonarodową i codzienną, *sacrum* mieściło się szczególnie w pierwszej z nich. Oznaczało to, że religia była przede wszystkim dobrem wspólnym oraz narzędziem do osiągnięcia wartości humanistycznych, a zwłaszcza wolności i niepodległości. Wyrazem tego było masowe uczestnictwo w praktykach religijnych, posługiwanie się symbolami religijnymi w ruchu „Solidarność” i nagminne posługiwanie się autorytetem Kościoła. Natomiast *sacrum* w znaczeniu dążenia do „czegoś Innego” w życiu codziennym miało znacznie mniejszy zasięg. Świadczą o tym wskaźniki dotyczące pogłębienia religijności katolików poprzez poznawanie Ewangelii i nauczania Soboru Watykańskiego II. Nie przekraczały one 15% wierzących<sup>26</sup>. Oznacza to, że tylko dla nielicznych ludzi *sacrum* było wartością osobową i przeżywaną. Można zakonkludować, że w Polsce był wysoki poziom religijności, jednakże bez dostatecznej wiary religijnej. O zaangażowaniu w życie religijne Polaków, w dużej mierze decydowały motywacje zewnętrzne. Nic dziwnego, że opuszczając kraj, Polacy często stawali się ludźmi religijnie indyferentnymi.

### III. PERSPEKTYWA SACRUM W NOWOCZESNYM SPOŁECZEŃSTWIE

Zachodni socjologowie religii stoją na stanowisku, że nowoczesność przeciwstawia się *sacrum* a nawet, że jest z nim sprzeczna<sup>27</sup>. Co więcej, opowiadają się za jednokierunkowością przemian. Tak np. F.-X. Kaufmann utrzymuje, że punktem docelowym współczesnych przemian religijno-kościelnych jest indyferentyzm, który przyjmuje różne stopnie, mianowicie: „odkościelnienie”, „odchrześci-

---

<sup>26</sup> W badaniach zrealizowanych na próbie ogólnopolskiej przez Zakład Socjologii Pallottinum w 1991 r. wskaźnik głęboko wierzących wyniósł 10%.

<sup>27</sup> Por. A. Müller. *Religion, Kultur und Ethik unter Säkularisierungsbedingungen*. W: G. Kohler, H. Kleger. *Diskurs und Dezsion. Politische Vernunft in der wissenschaftlich-technischen Zivilisation*. Hermann Lübbe in der Diskussion. Frankfurt am Main 1990 s. 285-288.

janienie”, „obojętność” w sensie ścisłym oraz „praktyczny nihilizm”<sup>28</sup>. Zgodnie z tym trendem autor ukazuje stopniowe zanikanie *sacrum* w społeczeństwie. Odkościelnienie polega na indyferentyzmie wobec instytucji religijno-kościelnych. Dawniej mówiono: „Jezus tak, Kościół nie”, co świadczyło o rozluźnieniu więzi katolików z instytucjami religijnymi, a jednocześnie o indywidualizacji i prywatyzacji religijności. Znalazło to wyraz szczególnie w różnych ruchach i wspólnotach młodzieżowych, które wprawdzie pozostawały w ramach chrześcijaństwa przez odnoszenie się do ewangelii, ale jednocześnie odrzucały tradycję, autorytet i doktrynę Kościoła. Z kolei odchrześcijanienie polega na obojętności wobec „substancji” chrześcijaństwa oraz na tworzeniu ruchów „nowej religijności”. Wrazem tego było powiedzenie: „Bóg osobowy nie, religia tak”, przy czym religię wiązano, pod wpływem filozofii hinduskiej ze świadomością kosmiczną. Dalej, trzeci stopień polega już na właściwej obojętności religijnej w stosunku do religijnej instytucji i religijnych systemów znaczenia. Co więcej, dokonuje się odejście od *sacrum*, które nadawało wierzącym sens i identyczność. Porzucając *sacrum*, koncentrują się na *profanum* oraz na związanych z nim wartościach, które nie są w stanie zapewnić im dostatecznej orientacji życiowej. Ostatni wreszcie stopień indyferentyzmu, to praktyczny nihilizm, który polega na pustce oraz na pewnej samowystarczalności człowieka w świecie „z tej strony” i obejściu się bez Boga.

Przyjmuje się, że upowszechnione już stopnie indyferentyzmu potwierdzają badania socjoreligijne. Tak np. badania zrealizowane w Bawarii (1986), którymi objęto wiodące siły w gospodarce, administracji i nauce, a więc przeważnie inteligencję z wyższym wykształceniem, wykazały, że najbardziej upowszechnione jest odkościelnienie (60%), następnie odchrześcijanienie (44%), wreszcie obojętność i praktyczny nihilizm (18%)<sup>29</sup>. Niedocenianie *sacrum* w krajach wysoko rozwiniętych związane jest z materializmem praktycznym, konsumpcjonizmem i neoindywidualizmem.

Biorąc pod uwagę wyróżnione przez Kaufmanna stopnie indyferentyzmu, trzeba zwrócić uwagę jeszcze na jedno zjawisko, niejednokrotnie zarejestrowane przez socjologów religii, mianowicie na religijność selektywną. Polega ona na negowaniu lub kwestionowaniu dogmatów wiary i norm moralnych oraz na rozluźnieniu więzi z instytucjami religijnymi. Dotychczas traktuje się ją jako podstawową tendencję przemian dokonujących się pod wpływem nowoczesności.

<sup>28</sup> *Religiöse Indifferenz als Herausforderung*. „Religionsunterricht an höheren Schulen” (RHS) 31:1988 H. 2 s. 67-75; także B. H a u n h o r s t. *Der Gegenwart einen Namen geben: postmodern, multikulturell, religiös indifferent*. RHS 34:1991. H. 3 s. 155-164.

<sup>29</sup> F. -X. K a u f m a n n, W. K e r b e r, P. M. Z u l e h n e r. *Ethos und Religion bei Führungskräften*. München 1986 s. 50.

Tak np. w Niemczech Zachodnich objęła ona swoim zasięgiem ok. 90% katolików<sup>30</sup>.

Trudno powiedzieć, która z wymienionych tendencji jest dominująca w krajach wysoko rozwiniętych, tym bardziej, że po części nakładają się na siebie. Indyferentyzm wskazywałby na kształtowanie się w perspektywie społeczeństwa wyzutego z *sacrum*. Nie jest to jednak oczywiste, skoro na Zachodzie już od lat sześćdziesiątych pojawiają się nowe tendencje. Odpowiadają one kategoriom wprowadzonym do badań nad religią przez W. Jamesa. Autor ten rozróżnia pomiędzy korzeniami (*roots*) i owocami (*fruits*)<sup>31</sup>. Pierwsze związane jest z tradycją i polega na akcentowaniu przez ludzi wierzących przeszłości i tradycji; drugie zaś z pluralistyczną teraźniejszością i polega na akcentowaniu doświadczenia oraz płynących z niego owoców. Obydwa wymienione zjawiska występują w nowoczesnym społeczeństwie. Dowodem tego są z jednej strony umacniająca się w różnych krajach religijność ludowa, a z drugiej ruchy i wspólnoty religijne, zwłaszcza wśród młodzieży. Już te dwa zjawiska świadczą o dwukierunkowości przemian religijności w krajach Zachodnich, co oznacza, że *sacrum* jest nie tylko zmienną zależną od nowoczesności. *Sacrum* jest także zmienną niezależną od nowoczesności i na nią wpływa. Nowoczesność nie eliminuje *sacrum*, co jednak nie oznacza, że nie jest ono zagrożone przez różne ideologie oparte na zsekularyzowanej wizji życia i przeznaczeniu człowieka.

W społeczeństwie polskim *sacrum* jest zagrożone z jednej strony przez „religię narodu”, która pełni funkcję religii cywilnej (*civil religion*)<sup>32</sup>, z drugiej zaś przez ateistyczne ideologie i lewicowe partie polityczne, które usiłują wyeliminować *sacrum* ze społeczeństwa, zarzucając Kościołowi dążność do zbudowania państwa wyznaniowego, opartego na wartościach chrześcijańskich.

Rolą Kościoła w nowych warunkach demokracji jest zintensyfikowanie działań duszpasterskich w kierunku pogłębiania wiary religijnej, rzeczywistego przeżycia *sacrum* oraz zintensyfikowania przynależności do Kościoła. Jest to podstawowe zadanie nowej ewangelizacji.

---

<sup>30</sup> W. R i e s s. *Glaube als Konsens. Über Pluralität und Einheit im Glauben*. München 1979 passim.

<sup>31</sup> *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*. New York 1961 s. 195.

<sup>32</sup> Wyrażenie „religia cywilna” pochodzi od francuskiego filozofa J. -J. Rousseau. Autor użył go w odniesieniu do religii obejmującej ubogi zestaw prawd wiary (wiara w Boga jako twórcy zasad moralnych, wiara w życie wieczne i wiara w sąd po śmierci). Wznosząc się ponad konkretne religie, wyznania i sekty, miała się ona przyczynić do zespolenia społeczeństwa. W USA koncepcje te rozwijali: A. de Tocqueville, R. N. Bellah i inni. Chodziło im o to, aby ten typ religii spełnił funkcję społeczno-integracyjną w demokratycznym społeczeństwie (por. K. R e m e l l e. *Bürgerliche Religion als Stabilisierung gesellschaftlicher Unrechtsverhältnisse am Beispiel der USA*. „Diakonia” 23:1922. H. 2 s. 104-108.

\*

Przeprowadzona powyżej analiza „nowoczesności i *sacrum*” wykazała, że wbrew szerzącym się opiniom nowoczesność nie wyklucza *sacrum*. Świat współczesny charakteryzuje się nie tylko sekularyzacją spontaniczną i sekularyzmem, ale także „głodem zbawienia i transcendencji”<sup>33</sup>. Oznacza to, że mimo różnych tendencji przemian i ideologicznych manipulacji, *sacrum* trwa w Kościele i poza nim. Jest tylko kwestia przystosowania działalności Kościoła oraz różnych ruchów i wspólnot religijnych do zmieniających się sytuacji, w których zawiera się „kairos” epoki, czyli wyzwanie Boga skierowane do człowieka „tu i teraz”.

#### MODERNITY AND *SACRUM*

#### S u m m a r y

The author has taken up the current problem of the influence of modernity on *sacrum*. First he defined the concept of modernity in comparison with tradition. Then he dealt with *sacrum* discriminating its „substantial” approach from the functional. It allowed him to distinctly separate *sacrum* from *profanum*. Finally, he concentrated on the perspective of *sacrum* in the contemporary society. According to him, modernity and *sacrum* not only are not exclusive but they mutually influence each other. One cannot, then, accept the standpoint that modernity supersedes *sacrum*.

The author turned his attention to the specific character of the Polish society. What contributes to this character is the co-existence of modernity and *sacrum* in the totalitarian system and the functioning of *sacrum* more at the all-national level than in everyday life. This specific character has certainly contributed to a certain difference in the functioning of *sacrum* in the Polish society-to-be. The decisive role in its shaping falls to the Catholic Church.

*Translated by Jan Kłos*

---

<sup>33</sup> Cyt. za: J. H. F i c h t e r. *Youth in Search of the Sacred*. W: *Zjawisko wspólnoty (wybór tekstów)*. Pod red. B. Mikołajewskiej. Warszawa 1989 s. 349.