

ANDRZEJ NAPIÓRKOWSKI OSPPE

WSPÓŁCZESNY SEKULARYZM A TEOLOGIA SEKULARYZACJI

W znaczeniu zbliżonym do współczesnego rozumienia, określenia *sekularyzm* i *sekularyzacja* narodziły się w łonie osiemnasto- i dziewiętnastowiecznych prądów oświeceniowych, a zwłaszcza pojawiły się wraz z krytyką religii w dobie francuskiego oświecenia. Następnie zostały podjęte w samodzielnej filozoficznej refleksji przez Davida Hume'a, Georga W. Hegla, Ludwiga Feuerbacha i jego krytyce religii. Jeszcze dalej, bo aż po odrzucenie i wręcz walkę z chrześcijaństwem, pójdą w swoich postulatach Karl Marx, Fryderyk Engels i Włodzimierz Lenin. Teologowie protestancy, inspirowani tymi wyzwaniem oraz koniecznością apologii chrześcijaństwa, podejmą zagadnienie oceny sekularyzmu w świetle Objawienia chrześcijańskiego, wypracowując teologię sekularyzacji. Krytycznie do ich osiągnięć ustosunkują się myśliciele katolicki, przedkładając samodzielne opracowania, które II Sobór Watykański zweryfikuje doktrynalnie¹.

1. UŚCIŚLENIE POJĘĆ

Pojęcie „sekularyzacja” jest zakorzenione w łacińskim słowie *saeculum*, oznacza pokolenie, okres czasu, czas jednej generacji lub określony wiek². Najczęściej za pomocą określenia *saeculum* wyrażano to, co czasowe, temporalne, przemijalne. *Saeculum* stało się nazwą dla świata. Dysponujemy jednak drugim pojęciem wyrażającym świat. To *mundus*, mający znaczenie bardziej miejsca, instytucji czy struktury. Mimo, że te pojęcia *saeculum* i *mundus* stosowano do

¹ Artykuł jest zmienioną i poprawioną wersją, opublikowaną wcześniej w „Teologia praktyczna” 14(2013), s. 17-39.

² Por. A. Draguła, *Ocalić Boga. Szkice z teologii sekularyzacji*, Warszawa 2010, s. 11-12.

deskrypcji jednego *świata*, to niosły ze sobą dwie różne koncepcje świata: grecką – odzwierciedlającą świat jako miejsce oraz łacińską – ukazującą świat jako historię. Rozwijające się w kategoriach greckich chrześcijaństwo przejęło termin *saeculum* w znaczeniu miejsca. Dlatego niebo, piekło czy czyściec rozumiano kiedyś jako miejsca, a nie stany. Konsekwentnie sekularyzację pojęto jako utratę przestrzeni, umniejszenie, wycofywanie się³. Ostatecznie łacińskie słowa *saecularis* tłumaczy się dziś jako *zeświecczenie*. W najszerszym rozumieniu, oznacza rozluźnienie więzi z religią i wyjęcie lub uwolnienie jakiejś rzeczy, terytorium lub instytucji spod władzy czy zależności kościelnej. Z sekularyzacją łączy się także problematyka laicyzacji, emancypacji, dechrystianizacji, desakralizacji, swoistego „odkościelnienia”, a także odmitologizowania czy też niereligijności. Sekularyzacja oznacza też odejście od instytucjonalnych form religijności. Nie jest ona jakimś nowym fenomenem, gdyż nieustannie towarzyszy wszystkim religiom⁴. Niemniej w sposób szczególny istnieje i obecnie potęguje się w obszarze chrześcijaństwa Starego Kontynentu. Należy ją zarówno klasyfikować pozytywnie, jak i negatywnie.

Jak słusznie zauważa F.-X. Kaufmann w swojej książce pt. *Kirchenkrise. Wie überlebt das Christentum?*, znajdujemy się z pewnością w jakiejś nowej fazie religijnego rozwoju, który przede wszystkim nacechowany jest wzmagającą się utratą znaczenia kościelności dla indywidualnego sposobu prowadzenia życia. Religijna przynależność stała się dzisiaj z jednej strony kwestią prywatną, i to ponadto nie tylko w sensie politycznym, ale również w pluralistycznym społeczeństwie. Owo swoiste odkościelnienie jednostki nie odnosi się przy tym jedynie do obszaru Kościoła katolickiego. A z drugiej, stanowisko Kościoła odnośnie do problemów gospodarczych i społecznych czy jego apele etyczno-moralne znajdują wciąż zadziwiający rezonans. Kościoły chrześcijańskie dalej bowiem uchodzą za ważnych reprezentantów życia publicznego, jednakże nie jako autorytety dla prywatnej moralności⁵.

Pomocne rozróżnienie między terminami „sekularyzm” a „sekularyzacja” przedłożył bł. Paweł VI w adhortacji apostołskiej *Evangelii nuntiandi* z 8 grudnia 1975 r. Ojciec święty – kontynuując wskazania *Vaticanum II* i zachęcając do poszanowania postulatów sekularyzacji – zdecydowanie jednak ostrzegł przed sekularyzmem. Pisał⁶:

Trzeba zauważyć, że niejako w centrum naszego dzisiejszego świata tkwi coś, co jest jakby szczególną jego cechą, mianowicie »sekularyzm«. Nie mówimy

³ Por. tamże.

⁴ Por. J. Mariański, *Sekularyzacja*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki i in., Lublin–Kraków 2002, s. 1089-1092.

⁵ Por. F.-X. Kaufmann, *Kirchenkrise. Wie überlebt das Christentum?*, Freiburg – Basel – Wien 2000, s. 96.

⁶ Paweł VI, Adhortacja apostołska *Evangelii nuntiandi*, Watykan 1975, nr 55.

o »sekularyzacji«, która jest słusznym i prawowitym, nie obcym wierze i religii usiłowaniem odkrycia w stworzeniu, w każdej rzeczy i w każdym zdarzeniu praw wszechświata, którymi one się rządzą »autonomicznie«; byle tylko umysł bazował na wewnętrznym przekonaniu, że te prawa nałożył im Stwórca. W tym znaczeniu ostatni Sobór potwierdził uprawnioną »autonomię« kultury ludzkiej, a zwłaszcza nauki. My zaś mamy tu na myśli rzeczywisty sekularyzm, czyli taką koncepcję świata, według której całkowicie tłumaczy się on sam, bez potrzeby uciekania się do Boga, który staje się zbyteczny, a nawet przeszkadza. Tego więc rodzaju, »sekularyzm« usiłuje podkreślić potęgę poznawczą człowieka, doprowadza do pomijania Boga, a także do Jego zaprzeczenia. Stąd wypływają nowe rodzaje ateizmu, mianowicie ateizm »antropocentryczny«, nie tyle abstrakcyjny i metafizyczny, co pragmatyczny, programowy i wojujący. W łączności z tym »sekularyzmem« ateistycznym propaguje się co dzień, w przeróżnych postaciach cywilizacyjną konsumpcję, tj. »hedonizm« podniesiony do rangi najwyższego dobra, wolę władzy i panowanie, oraz dyskryminacje wszelkiego typu. Wszystko to stanowi nieludzkie tendencje tego »humanizmu«.

Czym jest sekularyzm, a czym teologia sekularyzacji? Pojęcia te funkcjonują w obszarze opisującym światopogląd, ekonomię, kulturę, filozofię bądź teologię. Nieczęsto dochodzi tu do wzajemnego przenikania tych obszarów, co wywołuje wiele sprzeczności. Dlatego warto zastrzec, z jakiej pozycji mówi się o zjawisku sekularyzmu, a kiedy o (teologii) sekularyzacji. Przez sekularyzm należy zatem rozumieć każdą formę wrogości – znacznie uogólniając definicję – wobec wszystkiego, co chrześcijańskie. W obszar sekularyzmu należy zatem włączyć nie tylko idee wymierzone w orędzie ewangeliczne, ale także czynne prześladowania chrześcijan, przejawiające się w różnych postaciach. Być może uzyskujemy w ten sposób zbyt pojemne pojęcie sekularyzmu, ale chodzi o wytyczenie, w miarę jasnej, granicy między tymi określeniami. Natomiast fenomen sekularyzacji występuje przede wszystkim w ramach cywilizacji euroatlantyckiej, gdyż sekularyzacja jest formą teologii kontekstualnej dość mocno powiązanej z aktualną formą kultury tych społeczeństw i ich rozwoju ekonomicznego i politycznego.

Nie można tu pominąć i tego faktu, że owa swoista „areligijność” europejczyków naznaczona dziś wyraźnie sekularyzmem i sekularyzacją wydaje się być obca mieszkańcom Azji, Afryki, Australii czy obu Ameryk. Procesy sekularyzmu i sekularyzacji nie dotyczą chrześcijan tych części świata. W tych regionach globu pojawiło się wiele nowych ruchów religijnych i ośrodków chrześcijańskiej duchowości. Chrześcijaństwo staje się coraz mniej religią europejską, a coraz bardziej religią o prawdziwie światowym zasięgu. Jego związki z Europą, jakkolwiek stanowią absolutnie znaczący i nie do zakwestionowania etap jego rozwoju, od drugiej połowy XX w. znacznie się poluźniły. Jednym z elementów poświadczających światowe oblicze chrześcijaństwa jest rozkwit teologii pozaeuropejskich. Obecnie mamy do czynienia bezsprzecznie ze zna-

czącym przesunięciem Kościoła i tym samym teologii poza Stary Kontynent. Nadal wielu chrześcijan, ale i teologów świata zachodniego XXI wieku, traktuje chrześcijaństwo w Ameryce Łacińskiej, Azji czy Afryce jako zjawisko wtórne, konsekwencja kolonialnej i misjonarskiej działalności Europejczyków czy po części Amerykanów.

Ostatnie pięćdziesiąt lat ujawniło jednak niezwykle dynamiczny rodzimy rozwój wiary w Chrystusa w Azji, Afryce czy Ameryce Łacińskiej, w czym istotnie pomaga potężna ilość nowo ochrzczonych, ale i lokalne formy różnych teologii, próbujących wypowiedzieć Ewangelię we własnej kulturze i tradycji. Ponieważ nie dysponujemy w tej dziedzinie żadnymi badaniami, trudno jest orzec, czy procesy sekularyzmu i sekularyzacji tak właściwe europejskiemu chrześcijaństwu, należy łączyć z „nadmierną kościelnością” czy z „medialnym zafałszowaniem” chrześcijaństwa, czy z ideologiami, które stały się zastępstwem dla religii, czy z niskimi wskaźnikami demograficznymi Starego Kontynentu, czy z opuszczaniem przez chrześcijaństwo tej części świata, czy też z samą jego wewnętrzną dynamiką? Jedno wydaje się być pewne, europejska faza wiary w Chrystusa powoli dobiega końca.

Jakkolwiek dla całości opisu tego zjawiska wypada dodać, że niektórzy teologowie, jak np. Friedrich Gogarten, Harley Cox czy Johann Baptist Metz, negują łączenie narodzin sekularyzacji z nowożytnością. Uważają, że sekularyzacja stanowi nierozłączny element chrześcijańskiego Objawienia i jest procesem wpisanym w dzieje zbawienia i to już od pierwszych ksiąg Starego Testamentu. Cox stoi nawet na stanowisku, iż początkową sekularyzacją był sam akt stworzenia, który należy przyjąć jako pierwszy moment desakralizacji świata jako odsłaniania się Boga. Akt stwórczy to pierwsza kenoza Jahwe, który wychodzi ze swojej tajemniczości. Metz to spostrzeżenie uzupełnił, dodając, że ostateczne przełamanie rozdziału *sacrum* i *profanum* dokonało się w wydarzeniu Wcielenia Syna Bożego. W Jezusie Chrystusie doszło do desakralizacji i demitologizacji natury⁷.

2. CZAS AGRESYWNEGO SEKULARYZMU?

Jakkolwiek doświadczamy obecnie w Europie wzmożonej napaści sekularyzmu, to wrogość wobec chrześcijaństwa jest zjawiskiem, jakie towarzyszyło już Jezusowi z Nazaretu w trakcie jego życia i działalności. Sekularyzm trwa nieprzerwanie przez wieki aż do dzisiaj i przyjmował w historii różne stopnie natężenia. Polega on na mniej lub bardziej otwartej walce z religią chrześcijań-

⁷ Por. A. Draguła, *Ocalić Boga...*, s. 14-15.

ską i jej wyznawcami. Prześladowcy posługiwali i posługują się różnymi metodami: w pierwszych wiekach chrześcijaństwa często uciekali się do fizycznej eksterminacji, co ma miejsce także obecnie w wielu krajach Trzeciego Świata, a z kolei aktualnie w Europie przybiera najczęściej formy medialne i legislacyjne. Najokrutniejszych postaci sekularyzmu w czasach współczesnych chrześcijaństwo doświadcza ze strony radykalnych ruchów islamskich i (neo)hinduistycznych, a także przez systemy ateistyczne, jak np. w Korei Północnej czy jeszcze nie tak dawno w ZSRR i na terytoriach przez niego zdominowanych przez całe dziesięciolecie.

Według szacunków fundacji „Open Doors” obecnie ok. 100 milionów chrześcijan jest ofiarami prześladowań, głównie w państwach islamskich, Korei Północnej oraz wskutek hinduskiego ekstremizmu i islamskiego terroryzmu. Z danych raportu papieskiej fundacji „Pomoc Kościołowi w Potrzebie” co roku na świecie ginie ponad 170 tysięcy chrześcijan. Ta kościelna organizacja „Kirche in Not” szacuje, że 3/4 ofiar prześladowań religijnych stanowią chrześcijanie. Według Tomasza Korczyńskiego do 2010 r. śmierć męczeńską poniosło 70 milionów chrześcijan, z tego w XX wieku 45 milionów⁸.

Dlatego istnieją realne przesłanki ku temu, aby na progu XXI wieku mówić o swoistej eskalacji różnych form sekularyzmu. Tę szeroką rzekę współczesnego sekularyzmu zasilają złudne i mętne wody neofaszyzmu, (neo)marksizmu, nihilizmu, religijnego fundamentalizmu islamskiego, hinduskiego i judaistycznego, masonerii, satanizmu z nowo powołanymi do życia centrami kultu szatana (kalifornijczyk Howard Levy i jego „Church of Satan”; Marco Dimitri ogłaszający się jako antychryst i zakładający w Bolonii kościół „Bambini di Satana”), skrajnego feminizmu i wzbierającego dziś ateizmu oraz *gender*. Czy jest to rzeczywiście napaść na chrześcijaństwo, a szczególnie na Kościół katolicki? A może jako chrześcijanie jesteśmy nadwrażliwi i inaczej myślących wpisujemy nazbyt łatwo na listę swoich dręczycieli? Oceniając innych, musimy liczyć się z tym, że i my sami podlegamy ocenie. Domagając się tolerancji dla swoich postaw, czy nie stajemy się nazbyt łatwo my sami nietolerancyjni wobec innych? A może wzmagający się sekularyzm jest impulsem do potężnej pracy teologicznej tak nad tajemnicą ukrytego Boga, jak i wezwaniem do oczyszczenia samego chrześcijaństwa?⁹

⁸ Por. T.M. Korczyński, *Raport o prześladowaniach chrześcijan w latach 2011-2012 „Prześladowani i zapomniani”*, Biuletyn *Pomoc Kościołowi w Potrzebie*, Warszawa 2013; zob. T. M. Korczyński, *Prześladowani potrzebują naszego głosu. Sytuacja chrześcijan w krajach muzułmańskich*, „Teofil” 2(24) 2006, <http://www.teofil.dominikanie.pl/wydanie/artykuly/274> (dostęp 7.10.2014 r.).

⁹ Por. S. de Fiore, *Maria e il mistero del Male*, Milano 2013, s. 25-31.

3. NARODZINY PROTESTANCKIEJ TEOLOGII SEKULARYZACJI

Analizując genezę teologii sekularyzacji wypada odwołać się do kilku znaczących osób z kręgu protestantyzmu, które poświęciły temu zagadnieniu należną uwagę i przedłożyły próby zrozumienia tego zjawiska.

Jako pierwszego należy wskazać Rudolfa Bultmanna (1884–1976) i jego postulat demitologizacji przekazu ewangelicznego¹⁰. Znaczącym przyczynkiem do narastania teologii sekularyzacji były jego propozycje demitologizacji, jakie wyłożył w swojej publikacji pt. *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (1921). Tezy demitologizacji przyjęte początkowo negatywnie, ostatecznie wpłynęły po 1953 r. na rozpoczęcie, najpierw w kręgach uczniów Bultmanna, ożywionych dyskusji nad problematyką relacji pomiędzy „Jezusem historii” i „Chrystusem wiary”, a z kolei po 1960 r. zainicjowały ferment w kręgach katolickich (E. Ruffini, A. Romeo, F. Spadafora, B. Mariani). Poprzez odrzucenie niektórych nadprzyrodzonych elementów Ewangelii i interpretacji chrześcijaństwa w kategoriach filozofii Martina Heideggera, Bultmann został zaklasyfikowany jako autor biblijnych inspiracji dla teologii sekularyzacji.

Kolejny wkład dla teologii sekularyzacji można znaleźć w spuściźnie Karla Bartha (1882–1945) i jego teologii dialektycznej, wypowiadając (może nazbyt powierzchownie) hasłem „między religią a wiarą”. Ten szwajcarski konserwatywny kalwin, w stworzonej przez siebie „teologii kryzysu” – gdzie z jednej strony odrzucił ówczesną liberalną teologię protestancką i ujawnił kryzys chrześcijańskich Kościołów, jakie w pewnym stopniu zawiodły w dobie nazizmu, a z drugiej odkrył suwerenność Boga i Jego łaski – wypracował rozdział religii i wiary. Dla Bartha, Bóg to zupełnie ktoś inny. Między Bogiem a człowiekiem zachodzi „nieskończona jakościowo różnica” (*unendlich qualitativer Unterschied*)¹¹.

Twórca teologii dialektycznej przeciwstawił tradycyjną religijność wierze wypływającej z Bożego Objawienia. Prawdziwa wiara jest wyłącznie wynikiem działania Bożej łaski i jako taka przeciwstawia się religii. Jego zdaniem religia jest ludzkim produktem, jakimś zlepkim projekcji. Dlatego obecnie wyznawana religia jest w gruncie rzeczy przeciwieństwem wiary chrześcijańskiej, gdyż

¹⁰ Ten niemiecki teolog ewangelicki podejmując, badania nad pierwotnym chrześcijaństwem, wypracował własną hermeneutykę języka teologicznego. W książce pt. *Offenbarung und Heilsgeschehen* (1941) ukazał program demitologizacji języka Nowego Testamentu. Uważał, że obraz Jezusa ukształtował się przez pryzmat wiary wielkanocnej w zmartwychwstanie. Dlatego w swoim dziele pt. *Theologie des Neuen Testaments* (1948-1953) doszedł do przekonania, że przedmiotem opisu winien być proces kształtowania się wiary gminy. Bultmann ujmował wiarę nade wszystko jako określony sposób bycia (egzystencjalnie).

¹¹ Por. H. Fischer, *Systematische Theologie. Konzeptionen und Probleme im 20. Jahrhundert*, Stuttgart – Berlin – Köln, s. 25-26.

w miejsce Boga postawiła człowieka. Między Bogiem a człowiekiem istnieje przepaść nie do przebycia. Barthowska krytyka religii, powiązana z interpretacją języka wiary, jego absolutyzacja wartości Objawienia i wiary, wpłyną znacząco na separację chrześcijaństwa od Kościoła i dadzą budulec pod sekularyzacyjne dezyderaty. Należy pozbyć się religii, która według Bartha nie jest niczym innym, jak tylko odbiciem samego człowieka i jego potrzeb. Z dorobku kalwińskiego teologa wypływa desakralizacja Kościoła i religii. Jest to krytyka bardziej wewnętrzna, polegająca na dialektycznym oddzieleniu wiary i religii, przez ukazanie Boskiego pochodzenia wiary. Poglądy teologiczne Bartha stały się ostatecznie znaczącą inspiracją dla teologów protestanckich, wspomnianego już R. Bultmanna, D. Bonhoeffera, E. Fuchsa, F. Gogartena, jak również katolickich, m.in. H.U. von Balthasara, H. Bouillarda, H. Künga, K. Rahnera czy A. Nossola¹².

Dokonując chronologicznego zestawienia procesu kształtowania się teologii sekularyzacji po wcześniej głoszonych przez Bultmanna i Bartha ideach, należy zatrzymać się na postulatcie „świeckiego chrześcijaństwa” Dietricha Bonhoeffera (1906–1945). Niemiecki luteranin w propozycjach „świeckiej religijności” czy też „milczącej religijności wewnętrznej” uzupełnił w pewnym sensie nurt teologii sekularyzacji. Jednakże jego wizja sekularyzacji jest tragiczniejsza. Uważał on bowiem, że laicyzacja nie jest jakimś naturalnym procesem, lecz prowadzi do zmięszczenia wiary. Widać to wyraźnie – w jego przekonaniu – na przykładzie protestanckiego Kościoła, który w dobie faszyzmu się nie sprawdził. Przeobrażenie, jakiemu ulega świat, dewaluuje tradycyjne pojęcie Boga. Niegdyś Boga przedstawiano jako wszechmocnego, a dziś jako słabego, niezdolnego pomóc człowiekowi. Bonhoeffer postuluje zniesienie języka metafizycznego, który już niczemu nie służy. Także powrót do średniowiecza, gdzie Bogu przydzielano tak wiele przestrzeni, równałby się wyrzeczeniu intelektualnej uczciwości. Byłoby to *salto mortale*¹³.

W swoim *Lesebuch* Bonhoeffer wyznaje, że Bóg pozwala nam dziś doświadczać tego, iż musimy żyć jako tacy, którzy w tym życiu muszą dać sobie radę bez Niego. *Der Gott, der mit uns ist, ist der Gott, der uns verlässt* (Mk 15, 34). Bóg Objawienia jest Bogiem, który każe nam żyć w tym świecie bez roboczej hipotezy Boga i On jest tym, przed którym stale jesteśmy. Prawdziwy Bóg jest tym właśnie słabym i niemocnym, który pozwala się przybić do krzyża i tylko w ten sposób jest z nami i może nam pomóc. Chrześcijaństwo niereligijne oznacza dla tego niemieckiego teologa chrześcijaństwo światowe w tym sensie, że odkrywa Boga w Jezusie Chrystusie pośrodku świata, w centrum życia ludzi, a nie gdzieś na uboczu życia, w jakiś formach pobożności czy w życiu przyszłym.

¹² Por. W. Kulbat, *Nowe koncepcje sekularyzacji w perspektywie teologicznej*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 19(2012), s. 117-144.

¹³ Zob. A. Napiórkowski, *Kościół bez Kościoła. Świadek wiary*, Kraków 2014, s. 163.

W tym kontekście Bonhoeffer pisze dalej, że tu znajduje się istotna różnica między chrześcijaństwem a innymi religiami. Religijność ludzi w ich potrzebach wskazuje im zazwyczaj potęgę Boga w świecie. Jest to Bóg w sensie zasady *Deus ex machina*, czyli jest to Bóg ludzkich wyobrażeń, jaki pojawia się zupełnie nieoczekiwanie i rozwiązuje wszystkie ludzkie dylematy. Jednakże Bóg Biblii odnosi ludzi do słabości i cierpienia Bożego; tylko cierpiący Bóg może człowiekowi pomóc. Dlatego można powiedzieć, że rozwój w kierunku dojrzałości i samodzielności świata prowadzi do usunięcia fałszywego obrazu Boga¹⁴.

Zaproponowana przez niego koncepcja chrześcijaństwa świeckiego oznacza wyjście poza religię, a zarazem odkrycie i dowartościowanie wiary. Bonhoeffer napisze nawet, iż religia jest przeciwieństwem wiary. Wiara jest wszystkim i oznacza uczestnictwo w cierpieniu Boga w życiu świata. Jezus nie powołuje nas do religii, tylko do wiary. Wszystko, co w chrześcijaństwie może stać się religią należy poddać krytyce, a następnie oczyścić z tego wiarę. Benedykt XVI nie zgadza się z takim podejściem, gdyż uważa rozdział wiary od religii za coś negatywnego, ponieważ samo chrześcijaństwo żyje jako religia¹⁵.

Czwartym teologiem jest Friedrich Gogarten (1887–1967). Jego wkład do teologii sekularyzacji można streścić w określeniu – „człowiek między Bogiem a światem”. W 1948 r. ten niemiecki ewangelik wydał książkę *Die Kirche in der Welt*. Uzupełnieniem tych myśli okazały się dwie kolejne interesujące prace: *Der Mensch zwischen Gott und Welt* (Heidelberg 1952) oraz *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem* (Stuttgart 1953). W tych dziełach znajduje się najbardziej znaczące dopowiedzenie Gogartena, mające wpływ na dalszy rozwój właściwie pojmowanej myśli sekularyzacyjnej. Według niego, autentyczne chrześcijaństwo należy rozumieć jako wiarę bez religii. Ma ono być nacechowane brakiem przeżycia religijnego i nadmiernej pobożności. Właściwe chrześcijaństwo to wiara naznaczona słabością Boga i świeckością świata, która byłaby uwolniona od klerykalizmu i sakralizacji. Jako luteranin postulował odmitologizowanie chrześcijaństwa, aby nastąpiło Boże królestwo Ducha bez prawa. Fundamentalna teza Gogartena brzmi: korzenie sekularyzacji znajdują się w samej wierze chrześcijańskiej. Człowiek otrzymał zadanie od Boga, aby uczynił świat obszarem swojego panowania. Świat w gruncie rzeczy jest świecki, gdyż nie istnieje w nim nic świętego¹⁶.

¹⁴ Por. D. Bonhoeffer, *Lesebuch*, hrsg. Otto Dudzus, Chr. Kaiser, München 1985, s. 150-151.

¹⁵ Por. A. Draguła, *Ocalić Boga...*, s. 28-29; A. Napiórkowski, *Kościół bez Kościoła...*, s. 45-58.

¹⁶ Gogarten zgadzał się z K. Barthem co do konieczności krytyki antropocentryczną zorientowanej kultury religijnej oraz przewyższenia teologii liberalnej, zatracającej profetyczną moc słowa Bożego i jego jakościową odmiennosc. W 1921 r. opublikował książkę pt. *Die religiöse Entscheidung*, w której uznał próby poznania religijnego, np. mistykę, za formy ludzkiej aktywności zniekształcające prawdę o Bogu i przeciwstawił im wyznanie wiary wyrastające wyłącznie z Objawienia. Po 1945 r. podjął refleksję nad miejscem Kościoła i wiary chrześcijańskiej w świecie współczesnym, zwłaszcza w kontekście procesów sekularyzacyjnych.

Gogarten zwrócił uwagę na podwójny charakter laicyzacji. Wiara, która nie przyzwala na laicyzację, prowadzi do zawężonej moralności i nakierowana jest jedynie na indywidualne osiągnięcie zbawienia. Z kolei sama laicyzacja może odrywać człowieka od Boga i czynić go niewolnikiem jego pychy, a niekiedy nawet nihilizmu. Protestantcka perspektywa laicyzacji szanowała jednak autonomię i swoistość wiary. Gogarten nie uległ tu filozofii ani Hegla, ani Marksa, będących konsekwencją też oświecenia, jakie odbierały biblijnej wierze charakter eschatologiczny i jej ukierunkowanie na coś, co wykracza poza historyczne ramy świata. Nie wolno dopuścić do zeświecczenia eschatologii. Gogarten opytując za świeckim światem, kształtowanym przez człowieka, rozsądnie mówi także o sferze wiary, zbawienia, grzechu i wierze rozumianej jako odpowiedź na Boskie wezwanie łaski¹⁷.

Zdaniem ewangelickiego teologa, człowieka nie można ani ujmować wyłącznie z perspektywy Boga (teza ortodoksyjnego nurtu teologii dialektycznej), ani z perspektywy świata (teza zwolenników oświeceniowej emancypacji). Sytuacja człowieka jest specyficzna, jest on bowiem istotą znajdującą się – jak głosił tytuł pracy Gogartena – »pomiedzy Bogiem i światem«, przynależąc w pełni zarówno do jednej, jak i drugiej rzeczywistości. Kluczem do adekwatnego opisu zarówno faktycznej, jak i możliwej egzystencji człowieka, a także jego odpowiedzialności etycznej, jest osoba Jezusa Chrystusa oraz luterskie rozróżnienie między Prawem i Ewangelią, wyznaczające między innymi obszar „świeckości” człowieka i świata¹⁸.

Wynikiem programu teologicznego F. Gogartena była pozytywna interpretacja procesów sekularyzacyjnych, także w świetle recepcji postulatu demitologizacji R. Bultmanna, czego świadectwem była praca *Entmythologisierung und Kirche* (1953). Laicyzacja jako taka nie może być klasyfikowana negatywnie, raczej trzeba ją postrzegać ambiwalentnie. Dzięki jej rozwojowi dokonuje się bowiem stopniowe odbóstwianie świata i jego desakralizacja. Podkreślając znaczenie Gogartena dla rozwoju myśli o sekularyzacji, Carl Friedrich von Weizsäcker w krótkim zdaniu stwierdził: *Bóg uwalnia nas z rąk bożków [...]. Przez Boga świat staje się odbóstwiony*¹⁹.

Poglądy Gogartena, uznającego prawomocność sekularyzacji jako wypływającej z chrześcijańskiej wiary, zostały rozwinięte przez wspomnianego już H. Coxa i J. B. Metzta w obrębie zagadnień teologiczno-społecznych oraz przez Petera Bergera i Thomasa Luckmanna na terenie socjologii religii. Można odnotować, że z postulatów teologii sekularyzacji narodził się nurt tzw. „teologii śmierci Boga”, która wywołała co najmniej zdziwienie. Ten rodzaj teologii, uka-

¹⁷ Por. R. Winling, *Teologia współczesna 1945-1980*, Kraków 1990, s. 51-53.

¹⁸ Tamże, s. 53-54.

¹⁹ Por. H. Zahrnt, *Die Sache mit Gott. Die protestantische Theologie im 20. Jahrhundert*, München – Zürich 1996, s. 159.

zujący bezsilność Boga, przybrał różne formy wyrazu: u G. Vahaniana – w koncepcji nowożytnej zsekularyzowanej kultury, u P. van Burena – w sposobie mówienia o Bogu, u W. Hamiltona – w milczeniu Boga, u Th. J. Alitzera – w śmierci Chrystusa (w sensie historycznym) w dzisiejszym świecie, u J.A.T. Robinsona i D. Sölle – w śmierci Boga. Oczywiście wkrótce stało się jasne, że ten modny trend teologiczny pozostaje w sprzeczności z samym sobą. A ponadto nie podjął rozprawy ze współczesnym ateizmem, lecz skapitulował wobec niego. Teologia „śmierci Boga” zupełnie niepotrzebnie wykształciła wiele fasadowych i fałszywych słów, niemających żadnej treści²⁰.

Warto jeszcze wspomnieć o dwóch przynajmniej przedstawicielach tego ekstremalnego kierunku w teologii minionego wieku. Chodzi najpierw o anglikańskiego biskupa i egzegetę Nowego Testamentu, Johna Arthura Thomasa Robinsona (1919–1983) i jego postulat – „odrzuć nadprzyrodzoność”. W głośnej książce *Honest to God*, wydanej w 1963 r., Robinson postrzegany jako przedstawiciel teologii liberalnej, wyłożył swoje podstawy sekularyzacji. Jego zdaniem współczesna sekularyzacja polega na radykalnym odrzuceniu jakiegokolwiek nadprzyrodzonej rzeczywistości. Na treść tego fenomenu składa się zmiana myślenia metafizycznego, porzucenie wszystkiego, co nienaturalne, odejściu od występującego w Ewangeliach elementu mitologicznego oraz odrzuceniu fałszywej religijności. Dla jednych był on biskupem – heretykiem, a dla drugich biskupem – misjonarzem. Wydaje się, że nie był jednak myślicielem oryginalnym czy spójnym, wzywając do opuszczenia Kościoła, odejścia od sakramentów, od praktyk religijnych w myśl hasła „Jezus tak, Kościół nie”. Aby chrześcijaństwo zdołało przeżyć, zdaniem Robinsona, należy dostosować treść przesłania chrześcijańskiego do mentalności współczesnego zeświecczonego człowieka²¹.

Swoista radykalizacja tych idei znalazła swoją kontynuację u Paula Mattheusa van Burena (1924–1998) w postulacie „śmierci Boga”. Ten amerykański teolog episkopalny nawoływał do przyjęcia przez współczesnych chrześcijan poglądów właściwych dla zlaicyzowanej technokratycznej cywilizacji zachodniej i kapitulacji wobec świata²².

Bardziej odpowiedzialne i godne uwagi przyczynki do teologii sekularyzacji wypracował Olivier O’Donovan (ur. 1945), ujmując ją jako „spełnianie się eschatologii”. Uważał, że w opozycji do terminu *świecki* nie znajduje się bynajmniej termin *sakralny* (*profanum / sacrum*), lecz wieczny. Świeckość, czyli doczesność, terażniejszość – zauważa brytyjski profesor teologii moralnej i pastoralnej z Uniwersytetu w Oksfordzie i jednocześnie prezbiter Kościoła Anglikańskiego – nie jest przeciwieństwem tego, co religijne, ale tego, co przyszłe; tego, co ma

²⁰ Por. W. Kulbat, *Nowe koncepcje sekularyzacji...*, s. 128-131; także por. W. Kasper, *Bóg Jezusa Chrystusa*, Wrocław 1996, s. 85.

²¹ Por. J.T. Zieliński, *John T. Robinson. Uczciwie pytać o wiarę*, w: *Leksykon wielkich teologów XX/XXI wieku*, t. 2, red. J. Majewski, J. Makowski, Warszawa 2004, s. 346-356.

²² Zob. P. van Buren, *The Secular Meaning of the Gospel*, New York 1963.

nadejść. Dlatego wolno ujmować sekularyzację jako spełniającą się już teraz eschatologię. Istotnym zadaniem chrześcijaństwa nie jest bowiem konstrukcja cywilizacji ziemskiej, nie jest koncentracja na „tutaj” i „teraz”, lecz skierowanie uwagi na przyszłości. Chrześcijaństwo przecież to ziemska inicjacja przeobstwienia, które ma się dopełnić w wieczności. To stanowisko O’Donavana jest właściwe chrześcijańskiemu społeczeństwu wysoko rozwiniętym technicznie, gdzie doszło do przesunięcia akcentów z eschatologii na ekonomię, odbierającą wierze w Chrystusa jej ponad-czasowość²³.

W kierunku ujmowania sekularyzacji jako eschatologii poszła także refleksja Wolfharta Pannenberg (ur. 1928). Stawiając rewolucyjną tezę ujmowania Objawienia jako historii (*Offenbarung als Geschichte*), nadał teologii, wierze i samoobjawieniu się Boga swoistą relatywność. Niemiecki protestant ukazywał początkowo pozytywne skutki sekularyzacji, prowadzącej do emancypacji życia człowieka spod nadmiernej kurateli kościelnej. Z czasem jednak Pannenberg dostrzegł i negatywne skutki zepchnięcia religii wyłącznie do sfery prywatnej i subiektywnej. Bez idei Boga człowiek nie zrozumie ani siebie, ani świata. Współczesne zjawisko wszechwładnego wykluczania odpowiedzi religijnych z kręgu polityki, nauk społecznych, ekonomicznych, kulturowych czy nauk ścisłych jest według niego poważnym wyzwaniem do wypracowania nowej chrześcijańskiej antropologii (tzw. „przyswojenie krytyczne”)²⁴.

4. KATOLICKIE WIZJE TEOLOGII SEKULARYZACJI

Tezy protestanckiej myśli sekularyzacyjnej zostały przyjęte przez większość teologów katolickich z uzasadnioną rezerwą. Na gruncie katolickim można odnotować kilka prób asymilacji teologii sekularyzacji. Jedną z nich była z pewnością, nie do końca przemyślana, koncepcja „anonimowego chrześcijaństwa” K. Rahnera. Bardziej odpowiedzialne projekty wątków sekularyzacji przedłożył E. Schillebeeckx, J. B. Metz, L. Dupré czy A. Skowronek i A. Nossol.

Rekonstruując zasadnicze kierunki w ramach katolickich koncepcji sekularyzacji, przypatrzymy się najpierw bliżej idei anonimowego chrześcijaństwa, jaka przewija się przez pisma Karla Rahnera (1904–1984). Podstawową zasadą interpretacyjną teologii niemieckiego jezuita jest odczytanie doświadczenia człowieka jako podmiotu poznającego i wolnego w horyzoncie absolutnej tajemnicy Boga. Według niego anonimowi chrześcijanie to ludzie, pozostający

²³ Por. A. Draguła, *Ocalić Boga...*, s. 13.

²⁴ Por. K. Wałczyk, *Wolfhart Pannenberg. Przedmiot ludzkich pragnień*, w: *Leksykon wielkich teologów...*, s. 237-246.

poza widzialnym Kościołem. Więcej nawet: ludzie ci uznali siebie za wyznawców innych religii lub za ateistów. Jakkolwiek pozostają anonimowi, to nawiązali jakiś związek z Chrystusem, będąc nawet tego nieświadomi. Rozważając sytuację współczesnego człowieka, Rahner analizuje jego sytuację poza wszelką instytucją religijną. Mimo to taki człowiek ma doświadczenie absolutnej bliskości Boga. Niemiecki teolog określa je doświadczeniem transcendentnym. Podsumowując Rahnerowską koncepcję „anonimowego chrześcijaństwa”, trzeba powiedzieć, że została ona odrzucona przez Magisterium Kościoła z kilku powodów. Pierwszy zarzut odnosił się do przyzwolenia na „anonimowość” aktu wiary. Chrześcijaństwo nie jest abstrakcyjną ideą, lecz wydarzeniem historycznym i personalnym, związanym z konkretną osobą Jezusa z Nazaretu, które ma znaleźć swoje ujście zewnętrzne i społeczne. Dlatego cechuje je wymiar widzialny, uzewnętrzniający się w Kościele. Ponadto Rahnerowska koncepcja wprowadza mocną relatywizację aspektu eklezjalnego oraz soteriologicznego²⁵.

Jako teologię sekularyzacji we właściwym znaczeniu można uznać myśl Johanna Baptista Metza (ur. 1928), wyrażoną w pojęciu „świeckie społeczeństwo”. W dziele pt. *Zur Theologie der Welt*, nawiązał on do tez F. Gogartena oraz jego wizji procesów zachodzących we współczesnym świecie. W ujęciu ks. Metza procesy sekularyzacji należy kwalifikować jako w pełni uprawomocniony rozwój chrześcijaństwa. Zaakcentował on teologię wcielenia i stworzenia, ujmując wcielenie jako centralne wydarzenie w historii i zasadę przywracania autonomii światu. Świecki świat to rezultat historycznego procesu, który rozwijał się w czasach nowożytnych na Zachodzie Europy, a który dokonuje się i dzisiaj jako nurt stałego usamodzielniania się świata. W zachodniej przestrzeni historycznej proces zeświecczenia świata ma charakter sekularyzacji. Pełna świeckość świata będzie eschatologicznym dziełem suwerennego Boga. Mimo uznania procesu zeświecczenia jako zjawiska w swojej genezie chrześcijańskiego, przestrzegał, że nie powinno się utożsamiać nowożytnej sekularyzacji ze świeckością świata umożliwioną w Chrystusie. Zdaniem katolickiego uczonego świecki świat będzie darem suwerennego Boga. *Novum* wejdzie na świat wraz Bogiem, który stanie się „wszystkim we wszystkich” (1 Kor 15, 25)²⁶.

Metz dostrzegł związek rozwijającej się sekularyzacji w postoświeceniowym świecie z pojawieniem się ideologii, uzasadniających przemoc i zbrodnie. Ideologie te pojawiły się w świecie już nie całkiem chrześcijańskim, gdyż Europa była osłabiona przez oświeceniową krytykę religii i naznaczona poważną utratą wiary. Oświeceniowe mity i utopie przyniosły iluzję nowego świata, rozpowszechniły przemoc i zbrodnie. Zdaniem katolickiego profesora, pooświec-

²⁵ Por. W. Kulbat, *Nowe koncepcje sekularyzacji...*, s. 117-144.

²⁶ Por. J.B. Metz, *Problem teologii politycznej a Kościół jako instytucja reprezentująca wolność krytyki społecznej*, „Concilium”. Wybór artykułów 1-10 (1968), Poznań – Warszawa 1969, s. 329-337.

niowe mity zraniły świecki świat, pozbawiły go odniesienia do Boga. Produkty Oświecenia, jakimi na Zachodzie jest mieszczański konsumpcjonizm, a na Wschodzie systemy totalitarne, zrodziły beznadzieję i lekceważenie cierpień innych. Oświecenie, które postawiło na autonomiczny rozum i wykluczyło judeochrześcijańskie Objawienie, wykreowało człowieka pozbawionego pamięci i poczucia winy²⁷.

Trudny do oceny wkład w teologię sekularyzacji wniósł także Eugen Drewermann (ur. 1940), który interpretując Ewangelię w świetle psychologii głębi, nawoływał Kościół klerykalny do większego otwarcia. Ten katolicki ksiądz, w sposób dość nieodpowiedzialny, zredukował przesłanie Nowego Testamentu do warstwy symbolicznej. W myśl tej koncepcji narodziny Boga z Dziewicy, zmartwychwstanie czy wniebowstąpienie, czy inne prawdy wiary nie mają wartości faktów historycznych, a są ponadczasowym i ponadreligijnym „komunikatem egzystencjalnym”. Według Drewermanna ewangeliczne przesłanie Chrystusa powinno być odczytywane nie jako opis prawd historycznych, których nie wolno odrzucić, lecz jako opowieść mająca sens symboliczny, tak jak odczytuje się mity czy utwory poetyckie. Prawdy Ewangelii tracą wtedy charakter prawd objawionych i stają się symbolami, wymagającymi psychologicznej czy mitologicznej interpretacji. Do osiągnięcia tego rodzaju wolności potrzeba odrzucenia autorytetu Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. W ten sposób „pozytywna” sekularyzacja może prowadzić, poprzez demitologizację i subiektywizm, do „chrześcijańskiego ateizmu”. Według krytyków Drewermanna, a zwłaszcza Manfreda Lütza, koncepcje te są wynikiem niezbyt pogłębionego rozeznania i braku właściwej metodologii, a chwilową popularność zapewniło mu wykorzystywanie obiegowych antykościelnych stereotypów²⁸.

Odpowiedzialną wizję sekularyzacji wypracował na gruncie amerykańskim katolicki filozof religii Louis Dupré (ur. 1926). Najważniejsze dzieła profesora uniwersytetu z Yale to: *Inny wymiar* (Kraków 1991), *Głębsze życie* (Kraków 1994), *Życie duchowe i przetrwanie chrześcijaństwa w świeckiej kulturze. Refleksje na koniec tysiąclecia* (w: *Człowiek wobec religii*, Kraków 1999). Według

²⁷ Por. W. Kulbat, *Nowe koncepcje sekularyzacji...*, s. 130-133. Teologia sekularyzacji Metzta przyczyniła się do odbudowy podmiotowości społeczeństwa niemieckiego lat sześćdziesiątych, także poprzez krytykę polityki i społeczeństwa zapominającego o odpowiedzialności za spowodowane nieszczęścia, a zagrożonego przez pułapki materializmu i cywilizacji konsumpcji. Pytania stawiane przez Metzta, dotyczące niewykorzystania przez chrześcijan dynamizmu ukrytego w wierze, były dla nich źródłem inspiracji i twórczego niepokoju. Duże znaczenie w twórczości Metzta ma refleksja nad „teologią po Auschwitz”, w której domaga się wrażliwości na cierpienia innych. Promując prorocki i ubogi Kościół Ludu Bożego, postuluje teologiczne zaangażowanie na rzecz Kościoła światowego, wielokulturowego, zaangażowanego społecznie i politycznie, uwrażliwionego na krzywdę ubogich i cierpiących.

²⁸ Por. T. Zatorski, *Heretyk czy apologeta. O teologii Eugena Drewermanna*, „Nomos” 12-13(1995-1996), s. 91-120.

Dupré czas *res publica christiana* – chrześcijaństwa w sensie pewnego obszaru kulturowego, państwowego i geograficznego – przeminął bezpowrotnie. Należy wyciągnąć wnioski z końca ery konstantyńskiej oraz pożegnać się z obecną postacią Kościoła. Obecnie każdy jest odpowiedzialny za swoją postawę, która już nie jest określana przez rodzinę czy społeczeństwo. Wierzący musi stać się religijny samodzielnie, „od wewnątrz”. Jeśli współczesna kultura ma zostać poddana procesowi reintegracji, to musi się to dokonać za sprawą osobistego wyboru. Wiele będzie zależało od nawrócenia serc. Autentyczne życie duchowe musi oddziaływać na pozostałe sfery życia. Jakkolwiek sekularyzacja i rewolucja medialna doprowadziły do ukształtowania się społeczeństwa pluralistycznego, to jednak wiara w obecność i działanie Ducha Świętego winna być zaczynem wzrostu w tym nowym, postnowoczesnym społeczeństwie. Pomocnym impulsem w tej religijnej reintegracji społeczeństwa może być wykorzystanie wartości duchowych innych kultur i tradycji. Przykładem jest przejmowanie przez niektórych chrześcijan praktyk modlitewnych bądź medytacyjnych innych religii, ale bez zdradzania własnej chrześcijańskiej tożsamości. Zdaniem Dupré we współczesnej cywilizacji coraz trudniej o autentyczne doświadczenie wewnętrzne, któremu nie sprzyja dzisiejsza świecka kultura. *Emocjonalna pustka dzisiejszego świata jest symptomem jego religijnej nędzy, lecz stanowi także okazję do pogłębienia własnego życia religijnego [...]. Taka pustka własnego serca, uświadomiona i doświadczona w pełni, może się przerodzić w dramatyczny krzyk do Jedynego, którego nie ma, nieobecnego obecnego Jedynego* – zauważa amerykański uczyony²⁹.

Generalnie wolno stwierdzić, że oficjalne stanowisko katolickie przyjmuje autonomię doczesnych rzeczywistości i swoiście rozumiany proces profanacji świata. Jednak to, że różne sektory ziemskiego życia rządzą się swoimi, im właściwymi, prawami nie oznacza, że rzeczy stworzone są od Boga niezależne, albo iż człowiek może nimi dysponować dowolnie i bez relacji do Stwórcy³⁰.

Poważny wkład w tak rozumianą teologię sekularyzacji wnieśli francuskojęzyczni teologowie katolicy. Nie można tu pominąć milczeniem przymyśleń takich teologów jak: P. Teilhard de Chardin, M. D. Chenu, J. Danielou, G. Thils, Ch. Duquoc, J. Maritain, po części również H. de Lubac i Y. Congar, analizujących problematykę *constructio mundi* i *consecratio mundi*³¹. Niektóre przyczynki katolickich teologów odnośnie do zjawiska sekularyzacji weszły ostatecznie do oficjalnego nauczania Kościoła³².

²⁹ Por. L. Dupré, *Refleksje na koniec tysiąclecia*, „Tygodnik Powszechny” 29(1998), s. 1-4.

³⁰ Por. J. Mariański, *Sekularyzacja...*, s. 1090.

³¹ Por. M. Graczyk, *Francuska teologia rzeczywistości ziemskich. Próba retrospekcji i reinterpretacji*, Warszawa 1992, s. 158–515.

³² Wiązało się to także z dowartościowaniem w naukach biblijnych metody *Formgeschichte* (A. Bea, B.J. Alfrink, J.J. Weber) oraz postulatu większego uwzględnienia egzystencjalnej interpretacji Nowego Testamentu. Przedmiotem dyskusji były kwestie demitologizacji języka biblijnego, oraz oceny i rozumienia mitycznego języka apokaliptyki żydowskiej.

5. SEKULARYZACJA I SEKULARYZM W POLSCE

Rekonstruując zagadnienie sekularyzacji i sekularyzmu nie wolno naturalnie pominąć odniesienia do sytuacji chrześcijaństwa w Polsce. Należy zadać pytanie, dlaczego w Polsce nie wykształciła się myśl sekularyzacyjna? A także, skąd owa fala aroganckiego i nietolerancyjnego sekularyzmu ostatnich kilkunastu lat? Jeśli uwzględnimy kontekst historyczny kraju nad Odrą i Wisłą, to dość łatwo znajdziemy odpowiedź.

Najpierw należy przywołać oświeceniową krytykę religii, jaka dość znacząco uderzyła w struktury kościelne i treści ewangeliczne. Społeczeństwa krajów Europy Zachodniej z jednej strony doznały zniszczenia swojej chrześcijańskiej tkanki, a z drugiej paradoksalnie doszło do usunięcia nadmiernie rozbudowanej kościelnej instytucjonalności. Z jednej strony katolicy tej części Starego Kontynentu doświadczyli swoistego oczyszczenia swojej wiary – niekiedy okupując to męczeńską krwią, a z drugiej zarysowała się wyraźniejsza granica między laickim państwem a chrześcijaństwem.

Natomiast polski katolicyzm nie doznał tego rodzaju konfrontacji z ideami oświecenia. To zmaganie się, swoista separacja i dialog z ideami sekularyzacji i sekularyzmu francuskiego, angielskiego czy niemieckiego nie miało miejsca w Polsce, gdyż kraj nasz w tym czasie pozbawiony był samodzielnej państwowości. Trzeba nawet powiedzieć więcej: okres zaborów potęgował integrację polskości, właśnie w obszarze religijności. Jedynym (prawie) jej uniwersalnym nośnikiem było chrześcijaństwo (łacińskie). Stąd Kościół dla Polaków, którzy nie posiadali niepodległego państwa, stawał się drogocenną i naturalną przestrzenią wolności.

Drugim momentem historycznym, pomagającym zrozumieć tło i przebieg procesów sekularyzacji i sekularyzmu, są wydarzenia roku 1968, który przyniósł Europie Zachodniej potężną rewolucję obyczajową i nadał zmianom społecznym, moralnym, kulturalnym, politycznym i gospodarczym niesłychany impet. Narodziły się całkowicie nowe trendy w kulturze młodzieżowej, podważając nie tylko ówczesne struktury burżuazyjnego społeczeństwa, ale poważnie kwestionując chrześcijańską moralność. Ze względu na dość szczelną podówczas „żelazną kurtynę”, w znikomej części doszło do przeniknięcia tych prądów do Europy Środkowej i Wschodniej. Ta część Starego Kontynentu i tym razem poszła inną drogą. Stała się bowiem wobec innych wyzwani. Musiała się zmagać z jedną z bardziej okrutnych postaci sekularyzmu, jakim była ideologia marksistowska w wersji stalinizmu. Przy tym nie miała ona jedynie postaci antyludzkiej i antychrześcijańskiej teorii, lecz przybierała konkretną formę fizycznego ucisku i prześladowań, nie pomijając również gospodarczego absurdu. Represje poprzez rozbudowany aparat milicyjny i tajną służbę bezpieczeństwa dotykały wszystkich, którzy

wykazywali niepoprawność polityczną wobec komunistycznego światopoglądu.

Wolno zatem skonstatować, że uwarunkowania polityczne, kulturalne, społeczne i gospodarcze wymusiły poniekąd inny rozwój procesów rozumienia i przeżywania chrześcijaństwa dla poszczególnych części Europy. Zamiast koncepcji sekularyzacyjnych, Kościół w Polsce wypracowywał teologię narodu (ks. Czesław Bartnik), polską teologię wolności (ks. Franciszek Blachnicki), kwestie godności osoby ludzkiej, jej praw i przywilejów (kard. Stefan Wyszyński, ks. Konstanty Michalski, kard. Karol Wojtyła, ks. T. Styczeń). To z teologii narodu i z polskiej teologii wolności zrodził się ostatecznie ruch „Solidarność”, wyrażający chrześcijańską wolność i moralność (ks. Józef Tischner).

Z kolei w płaszczyźnie sekularyzmu można dziś zauważyć jego dość znaczną intensywność, zupełnie nieprzystającą do polskiego kontekstu. Absolutnie nie są do zaakceptowania różne formy niesprawiedliwej krytyki czy wręcz oszczerstw. Z jednej strony trudno oprzeć się wrażeniu, iż jest on sztucznie transponowany na grunt polskiego doświadczenia chrześcijaństwa. Kościół ma za sobą niezwykle piękną historię, dlatego przysługuje mu należny respekt i winien kroczyć własną drogą. A z drugiej strony widać jasno, iż zarówno hierarchia, jak i wierni świeccy są nieprzygotowani do nowych form kooperacji i dialogu w pluralistycznym społeczeństwie demokratycznym. Brak dialogu jest dotkliwy nie tylko między Kościołem a światem, ale nie ma go w samym Kościele (np. między wiernymi świeckimi a duchowieństwem czy też wśród samych duchownych). Wielu duchownych w Polsce okazuje nadmierną wrażliwość, a wierni świeccy zachowują się dość pasywnie i nie poczuwają się do odpowiedzialności za całość kościelnego życia. Ciągłe jeszcze w Kościele nad Wisłą można obserwować zbyt wiele postaw tryumfalistycznych czy obciążonych nadmiernym instytucjonalizmem.

Chrześcijaństwo w Polsce dysponuje zbyt potężnym i bogatym potencjałem, który nie wolno ani lekceważyć, ani też biernie trwonić. To jest wielkie dziedzictwo całej Europy (por. św. Jan Paweł II). Dlatego smuci fakt bierności i „ugrzecznienia” ze strony hierarchii, co jest szczególnie dostrzegalne w odniesieniu do mass mediów. Rażąca jest powolność konferencji Episkopatu czy też poszczególnych biskupów ordynariuszy w ustanowieniu struktury „szybkiego reagowania” na obecne objawy dyskredytowania Kościoła jako niezbywalnego podmiotu życia społecznego. Nie bardzo wiadomo, dlaczego mamy pójść błędną drogą Kościoła katolickiego niektórych krajów Europy Zachodniej? Dlaczego przyzwalamy na coraz większe opustoszenie naszych świątyń? Dlaczego ze strony urzędowego Kościoła nie są podejmowane odpowiedzialne kroki, aby zapobiegać coraz większej marginalizacji chrześcijańskich wartości? Nie można przechodzić obojętnie wobec faktu, iż coraz mniej ludzi w Polsce publicznie i oficjalnie przyznaje się do Kościoła, choć są przecież ochrzczeni!

W polskiej przestrzeni teologicznej warto także zauważyć rzadkie głosy teologów, którzy poświęcili swoją uwagę zagadnieniom sekularyzmu i sekularyzacji, jednakże nie przeprowadzając analizy tych zjawisk w odniesieniu do sytuacji Kościoła w Polsce. Wypada przypomnieć myśl ks. Alfonsa Skowronka (ur. 1928) i jego ujęcie sekularyzacji jako „dzieła chrześcijańskiego”. Nie negując funkcji oczyszczającej samej sekularyzacji dla chrześcijaństwa, odnosi ją Skowronek zwłaszcza do instytucji, do kultury, do organizacji społecznych, ale nie do osoby ludzkiej jako takiej i jej transcendencji. Sekularyzacja jako fenomen znajduje się między religią a ateizmem. Dlatego może być pewnym impulsem do rewizji zastanych i skostniałych form, ale może też wprowadzać destrukcję i niewiarę, a nawet relatywizm i nihilizm³³. Prawdziwy Bóg objawienia judeo-chrześcijańskiego wciąż czeka jeszcze na pełne odkrycie. Zdaniem myśliciela z Piekar Śląskich, chociaż współczesne znamiona sekularyzacji sprowadzają się do trzech haseł: »odkościelnienie« (*Enkirchlichung*), »odchrześcijanienie« (*Entchristlichung*) i »odkonfesyjnienie« (*Entkonfessionalisierung*), to jednak sekularyzacja nie tylko nie jest wymierzona przeciwko chrześcijaństwu, lecz w pewnym sensie jest nawet jego dziełem. Mówienie o przeciwstawianiu się Kościoła sekularyzacji, zdaniem profesora teologii, jest niezrozumieniem istoty świeckości świata. Afirmacja idei sekularyzacji dokonała się jednak w teologii katolickiej najpełniej w idei autonomii rzeczywistości ziemskiej³⁴.

Na krajowej mapie teologicznej jest także do zauważenia ks. abp prof. Alfons Nossol, którego trudno w sensie ścisłym zaliczyć do nurtu teologii sekularyzacji, ale w jego dorobku znajdują się postulaty związane z tym kierunkiem myślenia. Najprawdopodobniej jest to wynik pokaźnego wpływu teologii K. Bartha wywartego na Nossola³⁵.

Jedną z najnowszych pozycji, jakie prezentują refleksję ze szczególnym uwzględnieniem sytuacji w Polsce, jest dzieło *Sekularyzacja, desekularyzacja, nowa duchowość*. które wyszło spod pióra ks. prof. Janusza Mariańskiego. Książka ta prezentuje analizę trzech odrębnych procesów przemian religijności europejskiej. W swoich badaniach socjologicznych autor przyjmuje tezę, że religijność balansuje „dialektycznie” między sekularyzacją i desekularyzacją, jakkolwiek ten pierwszy proces jest w Europie bardziej intensywny³⁶.

³³ Por. J. Mariański, *Sekularyzacja...*, s. 1090.

³⁴ A. J. Skowronek, *Sekularyzacja – wyzwanie dla Kościoła i teologów*, „Przegląd Powszechny” 10(2000), s. 27-43.

³⁵ Zob. A. Nossol, *Chrystologia Karola Bartha. Wpływ na współczesną chrystologię katolicką*, Lublin 1979.

³⁶ Por. J. Mariański, *Sekularyzacja, desekularyzacja, nowa duchowość. Studium socjologiczne*, Kraków 2013, s. 23.

6. WSKAZANIA MAGISTERIUM KOŚCIOŁA

W Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* znajdujemy pojęcie autonomii absolutnej i autonomii relatywnej. Absolutna niezawisłość oznacza świat niezależny od Boga, natomiast relatywna niezawisłość oznacza świat i człowieka określone w odniesieniu do Boga jako Stwórcy i Zbawiciela. Autonomia rzeczywistości ziemskich nie może mieć charakteru absolutnego, gdyż winna ona realizować się z poszanowaniem norm moralnych³⁷, z uznaniem Boga za sprawcę i cel wszystkich rzeczy³⁸. W przeciwieństwie do autonomii absolutnej (świat niezależny od Boga), autonomia relatywna rzeczywistości doczesnej polega na tym, że w odniesieniu do Boga Stwórcy i Chrystusa jako Głowy świat zyskuje swoje transcendentne określenie, poprzez tajemnicę Stworzenia i tajemnicę Chrystusa. Tak rozumiana sekularyzacja jest zjawiskiem różnym od ateizmu. Podstawowa zasada sekularyzacji zawiera się w Piśmie Świętym: *Wszystko bowiem jest wasze [...] czy to świat, czy życie, czy śmierć, czy to rzeczy teraźniejsze czy przyszłe, wszystko jest wasze, wy zaś Chrystusa, a Chrystus Boga* (1 Kor 3, 22).

Jakkolwiek Sobór Watykański II nie posłużył się pojęciem sekularyzacji, to jednak ukształtował naukę o względnej autonomii rzeczywistości doczesnej, która może być interpretowana jako teologiczny odpowiednik koncepcji sekularyzacji. W soborowym nauczaniu świat i Kościół muszą cieszyć się swoją własną, przynajmniej względną autonomią. Z naturalnego porządku rzeczy człowiekowi przysługuje suwerenność. Kościół zastrzega sobie jedynie dziedzinę moralności. Dokumenty Soboru, mówiąc o słusznej autonomii rzeczywistości doczesnej, dotyczącej człowieka, życia społecznego, nauki³⁹, wspólnoty politycznej⁴⁰, kultury⁴¹, podkreślają jednocześnie ich słuszny zakres. Autonomia rzeczywistości ziemskich nie jest jednak absolutna, lecz musi realizować się z uznaniem Boga za sprawcę i cel wszystkich rzeczy⁴², z przyjęciem norm prawa Bożego⁴³ i z respektowaniem zasad moralnych⁴⁴. Sobór przeciwstawia sekularyzacji *proces uświęcania*, który nie niszczy słusznej autonomii rzeczywistości ziemskich, przywraca Bogu należne Mu miejsce oraz uznaje Go za cel wszystkich rzeczy.

Czy teoria sekularyzacji – wobec tak zmasowanej agresji różnych form sekularyzmu – jeszcze dodatkowo nie spycha sfery religijnej poza obręb fundamen-

³⁷ Por. KDK 36.

³⁸ Por. KDK 20.

³⁹ Por. KDK 36.

⁴⁰ Por. KDK 76.

⁴¹ Por. KDK 56.

⁴² Por. KDK 20.

⁴³ Por. KDK 41.

⁴⁴ Por. KDK 36.

talnych spraw ludzkich? Czy oczekiwanie na nadejście pełnego (duchowego) chrześcijaństwa nie jest propozycją w sensie eschatologicznej wizji Joachima da Fiore? W każdej epoce dokonuje się przemieszczanie *sacrum i profanum*, nie można jednak sprowadzać tych procesów do niwelacji *sacrum*. Być może jest to szansa dla odkrywania nowych form *sacrum*, które kształtują się w obecnej fazie cywilizacji. Koncepcje sekularyzacji, przynosząc wyjaśnienie prawidłowości pewnych zmian, procesów uderzających we współczesną religijność, mogą przyczynić się do wypracowania pogłębionych form duszpasterskich⁴⁵.

7. KU NOWEJ DUCHOWOŚCI POSTNOWOCZESNEJ EUROPY?

Z tymi pytaniami pójdźmy jednak jeszcze dalej. Spróbujmy się zastanowić, czy procesy te można klasyfikować jako przyczynki ku duchowemu rozwojowi (sekularyzacja) czy raczej są one dowodem na propagowanie postaw ateistycznych (sekularyzm)? Jak patrzeć na różne postacie sekularyzmu, które wręcz niszczą nie tylko chrześcijaństwo, lecz nawet przejawy religijności? Czy można przejść obojętnie wobec ideologii *gender*? Jak klasyfikować teologię sekularyzacji? Czy można widzieć w niej jedynie poważny zamach na sakramentalność Kościoła? Czy nie stanowi ona kolejnej formy protestantyzacji ortodoksji katolickiej? Czy jest ona jakąś próbą reformy Kościoła w ramach posoborowego odchodzenia od eklezjologii instytucjonalnej? Czy zmiany zachodzące w chrześcijaństwie, zwłaszcza w krajach Europy Zachodniej, pozwalają na swoje uprawomocnienie w ramach wielowiekowego procesu rozwoju Kościoła?

Czy te przeciwstawne nurty ideowe (sekularyzm a ewangelizacja) zderzające się ze szczególną ostrością na gruncie europejskim nie są poszukiwaniem i wypracowywaniem nowych postaw duchowości dla postnowoczesnego człowieka? A może jest to nieodpowiedzialna interpretacja Jezusowego wskazania, które pojawia się w rozmowie z Samarytanką, że nadchodzi godzina, owszem już jest, aby Bóg nie był wielbiony ani na tej górze, ani w Jerozolimie. *Bóg jest duchem: trzeba więc, aby jego czciciele oddawali Mu cześć w Duchu i prawdzie* (por. J 4, 21.23). Jak wytłumaczyć to, co stało się w Québec, gdzie w bardzo krótkim czasie doszło do zamiany kanadyjskiego katolicyzmu masowego w masowe zeświecczenie? Czy chrześcijaństwo XXI wieku zegna się na naszych oczach z *christianitas*, osadzonym w myśli greckiej i metafizyce, próbując bardziej egzystencjalnie (czytaj: postmetafizycznie) wyrazić Dobrą Nowinę? Nie sposób tu uciec od pytania o kulturę, która winna stać się wehikułem dla Ewangelii. Nie można jednak zapominać, iż chrześcijaństwo nie jest ludzkim poszukiwaniem

⁴⁵ Por. W. Kulbat, *Nowe koncepcje sekularyzacji...*, s. 134-138.

metafizycznego Absolutu, lecz osobowym doświadczeniem żywego Boga, który szuka człowieka i udziela trudnych odpowiedzi na niełatwe ludzkie pytania⁴⁶.

Dlatego dziś wielu chrześcijan – szczególnie z krajów zachodniej części Europy – wyjeżdża do Azji, gdzie szuka pokoju, ukojenia, wewnętrznej interioryzacji, medytacji i modlitwy? Ta ucieczka jest potwierdzeniem, że Kościół w ich krajach zawierzył bardziej temu, aby „działać” niż „być”. Ortopraksja nie może mówić nad ortodoksją. Wierni naśladowcy Chrystusa pokazują także wyraźnie, że ważniejsze jest „być” nad „działać” czy „mieć”. Człowiek współczesny postrzega siebie nade wszystko jako osobę operatywną (*homo faber*), jako kogoś, kto musi nieustannie działać. Owa koncentracja na pracoholizmie przeniknęła naturalnie i do Kościoła. Trzeba skrytykować ów model, który narodził się już dawno w Kościele ewangelickim, a który propagowała formuła autorstwa D. Bohnoeffera, że Kościół jest jedynie Kościołem wówczas, gdy istnieje dla drugich. Biskup ewangelicko-luterański Brandenburgii, Wolfgang Huber, trafnie zauważa, iż Kościoły protestanckie zredukowały swoje rozumienie chrześcijaństwa jedynie do etyki i diakonii. Ta koncentracja Kościołów protestanckich w Europie Zachodniej jedynie na etycznym wymiarze religii oraz praktycznej służbie potrzebującym doprowadziła do ich swoistej autosekularyzacji. Główną misją Kościoła nie jest jednak praktyczna realizacja królestwa Bożego na ziemi, lecz o wiele bardziej przepowiadanie królestwa obiecanego przez Chrystusa i współpraca na rzecz jego przyjścia, aby doszło do wspólnoty człowieka z Bogiem. Autosekularyzacja wiary przez nadmierną instytucjonalność nie służy naszym siostram i braciom z Kościołów protestanckich, którzy noszą w swoich sercach wciąż nienasycone pragnienie transcendencji⁴⁷.

Z jednej strony sekularyzacja wywołała „odkościelnienie”, „odchrześcijanienie” i „odkonfesyjnienie”⁴⁸. Należy ją zatem postrzegać także jako wytwór nadmiernej instytucjonalizacji i poszukiwania nowych form wiary. Sekularyzacja to obrona świeckości świata, aby odsłaniać głębszą religijność i pozbywać się naiwnych, niekiedy wręcz magicznych form religii. Nie trzeba sekularyzacji koniecznie widzieć jako zamachu na pobożność ludową. Kościół bez owej ludowej, prostej i bogatej gleby pobożności nie zrodzi głębszej teologii. Jakkolwiek formy ludowych praktyk są fakultatywne, to jednak mimo wszystko są one niezbywalne dla rozwoju wiary. Afirmacja idei sekularyzacji dokonała się częściowo w Kościele poprzez wypracowanie przez teologię katolicką względnej autonomii rzeczywistości ziemskiej⁴⁹.

⁴⁶ Więcej na ten temat piszę w ramach komunijnej struktury Kościoła – por. A. Napiórkowski, *Rozwój i reforma Kościoła*, Kraków 2013, s. 177-200.

⁴⁷ Por. K. Koch, *Tempo di interiorità. Per una Chiesa che vive il mistero*, Brescia 2011, s. 168-169 (D. Bonhoeffer: „La chiesa è chiesa solo se e in quanto esiste per gli altri”).

⁴⁸ Por. A. J. Skowronek, *Sekularyzacja – wyzwanie...*, s. 27-43.

⁴⁹ Por. W. Kulbat, *Nowe koncepcje sekularyzacji...*, s. 138-139.

Z drugiej jednak teologia sekularyzacji postawiła pod znakiem zapytania instytucjonalny wymiar religijności i tym samym opowiedziała się za swoistą „kasacją” Kościoła. A przecież wiara chrześcijańska nie jest rzeczywistością subiektywną, ale właśnie w obrębie instytucji doznaje swojej weryfikacji i historycznej obiektywizacji. Wiąże się ona z określonymi prawdami wiary, z sakramentami i ich materialnymi znakami, z widzialną społecznością wierzących. Musi być wspólnotą konkretną i realną, a nie anonimową, gdyż to pozwala jej ujawniać misję głoszenia wobec świata Ewangelii miłosierdzia. Właśnie zsekularyzowane i pluralistyczne społeczeństwo bardziej jeszcze potrzebuje widzialnych świadków miłości Boga do człowieka⁵⁰.

W ostatnich latach można zaobserwować, jak Kościół w większości krajów Europy Zachodniej utracił charakter Kościoła masowego i ludowego (*Volkskirche*), a jednak nie stał się wyizolowaną enklawą czy gettem, mimo że wśród wielu katolików coraz głośniej mówi się o tym zagrożeniu. Wzywaniu do zakreslania wyraźnych granic między chrześcijaństwem a światem, w sensie postaw sekciarskich czy izolacyjnych lub zagrożenie gettem, nie jest rzeczowym argumentem i nie koresponduje z duchem Ewangelii. Kościół Jezusa Chrystusa, posiadając posłannictwo misyjne, musi odważnie wychodzić do świata, aby to posłannictwo wypełniać, dlatego nigdy nie może przybrać charakteru sekty czy enklawy. Należy zatem zdecydowanie przestrzegać przed tendencjami obronnymi czy separacyjnymi. Chociaż jedynie niewielki procent wiernych utożsamia się w pełni z dogmatyczną i moralną doktryną swoich wspólnot religijnych, to jednak chrześcijaństwo kształtuje rodzinne, ludowe i narodowe tradycje.

Fakt ten pozwala patrzeć z nadzieją na obecność religii w przyszłym, coraz bardziej zróżnicowanym społeczeństwie. Kościołowi nie wolno poddawać się marginalizacji czy zamykać się w getcie, gdyż to oznaczałoby koncentrację na samym sobie. Choć dobra zbawcze są złożone w Kościele Chrystusowym, to jednak są dla całego świata. Nie wolno odbierać uniwersalizmu Ewangelii, którą Bóg poprzez Kościół kieruje do każdego człowieka wszystkich kultur i czasów. Chrześcijanie powinni poddać analizie i pewnej afirmacji podstawowe właści-

⁵⁰ Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Christifideles laici*, Watykan 1988, nr 4: *Jakże nie wspomnieć o uporczywym rozszerzaniu się zubożenia religijnego i ateizmu w jego rozmaitych formach, a zwłaszcza w formie najbardziej dziś może rozpowszechnionej, jaką jest sekularyzm? 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«. Zjawisko sekularyzmu jest dziś naprawdę sprawą poważną. Dotyczy ono nie tylko jednostek, ale w pewnym sensie także całych wspólnot. Już Sobór zwracał uwagę na to, że »liczniejsze masy praktycznie odchodzą od religii«. Ja sam niejednokrotnie przypominałem o zjawisku dechrystianizacji, które występuje w narodach o dawnej tradycji chrześcijańskiej i domaga się bezzwłocznie nowej ewangelizacji.*

wości kultury XXI w., w tym sekularyzację i pluralizm. Właściwą postawą powinna być mądra i roztropna akceptacja pozytywnych cech kultury końca XX i początków XXI wieku. Właśnie w pluralistycznym społeczeństwie przyszłości chrześcijańskie Kościoły mogą odegrać ważną rolę, o ile staną się znakiem jedności pomiędzy ludźmi i narodami⁵¹.

Wypada pamiętać, że klasyczny paradoks ostatnich dziesięcioleci, wyrażający się w sloganie „Chrystus tak, Kościół nie”, przekształcił się w nowy: „religia tak, Bóg osobowy nie”. Ponadto coraz bardziej wzrosła liczba ludzi, deklarujących się jako „chrześcijanie niepraktykujący”. Utożsamili się oni z hasłem, jakie zdobyło znaczną popularność: „Wierzyć bez przynależności” (*Believing without belonging*), będącym owocem sekularyzacji naszego świata, pewnego powrotu *sacrum*, pluralizmu międzyreligijnego, narastającej marginalizacji religijności kościelnej czy też silnego dzisiaj indywidualizmu, które to zjawiska prowadzą do swego rodzaju „deinstytucjonalizacji” religii chrześcijańskiej. Znaczący impas dotknął standardowych modeli przekazywania wiary. Wzrosła także nieufność wobec doświadczenia socjalizacji religijnej (parafii, szkoły, stowarzyszeń, ruchów), co w znaczący sposób prowadzi do kryzysu przynależności do Kościoła.

W drugim Liście do chrześcijan w Koryncie Paweł Apostoł wyznaje: *mam upodobanie w moich słabościach, w obelgach, w niedostatkach, w prześladowaniach, w uciskach z powodu Chrystusa. Albowiem ilekroć niedomagam, tylekroć jestem mocny* (2 Kor 12, 10). Zbyt często zapominamy, że chrześcijaństwo nie jest jedynie religią, ale jest ono czymś więcej. Zapominamy, iż dla ojców Kościoła wiara w Jezusa Chrystusa nie była religią, ale Słowem Boga, które stało się ciałem. Chrześcijaństwo jest drogą, prawdą i życiem. Na drodze zaś się nie stoi, ale cały czas pielgrzymuje. Przed teologią znajdują się wielkie wyzwania, aby stopniowo wyprowadzać chrześcijaństwo z zawężeń judaistycznych i hellenistycznych. Ten dynamizm chrześcijaństwa podkreślał wielokrotnie Joseph Ratzinger. W książce *Sól ziemi* wyznawał, iż substancją wiary chrześcijańskiej nie jest teoria, lecz wydarzenie⁵². Z kolei już jako Papież wyłączył chrześcijaństwo z kategorii religii księgi. Do dziś zresztą funkcjonuje, właściwie nagminnie, nie do końca poprawne przekonanie, że istnieją trzy monoteistyczne religie księgi: judaizm ze swoją Torą, chrześcijaństwo z Biblią, a islam z Koranem. To z kolei zawężenie narzucił nam islam. W Adhortacji apostołskiej *Verbum Domini* Benedykt XVI trafnie zakwestionował rozumienie chrześcijaństwa jako religii księgi. Ojciec święty odnotował: *W Kościele otaczamy wielką czią święte Pisma, chociaż wiara chrześcijańska nie jest »religią Księgi«: chrześcijaństwo jest »religią „słowa” Bożego«, nie »słowa spisanego i milczącego, ale Słowa Wcielonego i żywego«⁵³.*

⁵¹ Por. W. Kulbat, *Nowe koncepcje sekularyzacji...*, s. 139-142.

⁵² Por. J. Ratzinger, *Sól ziemi*, Kraków 2005, s. 17.

⁵³ Benedykt XVI, Adhortacja apostołska *Verbum Domini*, Watykan 2010, nr 7.

Ostatecznie niech wolno będzie stwierdzić – nie wpisując się na listę żądano z rewolucyjnych manifestów – że trzeba ratować Jezusa przed „kościółkowatością”, rytuałem, obrzędowością, rutyną. Nie wolno uporczywie tkwić w „metafizycznych kleszczach” Kościoła, zredukowanego tylko do instytucji. Przed nami długa jeszcze droga. Kościół to wszyscy ochrzczeni. Nie wolno tolerować redukcjonizmu, gdy większość wiernych świeckich, mówiąc o Kościele, sprowadza go jedynie do duchowieństwa. Trzeba odwagi, aby pozbyć się nostalgicznego konserwatyzmu i pokornie podążać ku nowemu. Trzeba pozwolić Duchowi Bożemu, abyśmy w naszym pielgrzymowaniu zostali odnalezieni przez Chrystusa, który powiedział o sobie: *Ja jestem drogą i prawdą, i życiem* (J 14, 6).

8. JAK OCENIĆ SEKULARYZM, A JAK TEOLOGIĘ SEKULARYZACJI?

Trudno jest podejmować jakikolwiek dialog z różnymi postaciami sekularyzmu, który domaga się – i częściowo to realizuje – fizycznego unicestwienia chrześcijaństwa. Nie sposób pozostawać naiwnym wobec świadomego i zaplanowanego szerzenia idei ateistycznych. Coraz natarczywiej słychać głosy przedstawicieli sekularyzmu domagające się usunięcia wszelkich przejawów religijności, a zwłaszcza chrześcijańskiej, z życia politycznego, społecznego, gospodarczego, kulturalnego i edukacyjnego. W mass mediach promuje się wręcz wzorce ateistyczne. Głośnym echem odbiła się książka Richarda Dawkinsa pt. *Urojony Bóg*, w której ten brytyjski biolog prezentując napastliwy ateizm, głosi iluzję Boga⁵⁴. Zastanawiające jest współczesne nasilanie się zjawiska ateizmu, który obecnie pojawił się w formie ateizmu obojętności, domagającego się likwidacji wszelkiej religii⁵⁵. Ta ostatnia forma, będąca konsekwencją naukowego fanatyzmu, o tyle jest śmieszna i jednocześnie niebezpieczna, iż jest zamknięta na jakikolwiek dyskurs. Jak głęboko posunął się proces ateizacji świadczą pub-

⁵⁴ Nie warto się tą książką szerzej zajmować, gdyż zawiera aż nazbyt wiele rzeczowych błędów, jak np. że autorem Listu do Hebrajczyków był Paweł z Tarsu. Doczekała się ona kilku wartościowych odpowiedzi z chrześcijańskiego punktu widzenia. Można tu wspomnieć pozycję pt. *Bóg nie jest urojeniem. Złudzenie Dawkinsa* (Alister McGrath i Joanna Collicutt McGrath).

⁵⁵ Por. R. Schröder, *Abschaffung der Religion? Wissenschaftlicher Fanatismus und die Folgen*, Freiburg-Basel-Wien-Freiburg im Br. 2011, s. 150-190. Ateizm jako taki istniał już w starożytności, choć oczywiście w odmiennym kształcie. Z pozycji politeistycznych, pojawił się też w formie zarzutu wobec chrześcijan, wyznających wiarę w jednego Boga. Interesującą postać ateizmu przedstawił niderlandzki filozof Baruch Spinoza w XVII w. Następnie Oświecenie wygenerowało tzw. religię rozumu jako formę ateizmu. Natomiast Feuerbach i Marks zatruili swoją epokę ateizmem spekulatywnym. Nie tak dawno sądziliśmy, że pożegnaliśmy ateizm metodyczny.

likacje, zwłaszcza na rynku frankofońskim, proponujące pewną namiastkę duchowości dla osób niewierzących. Paradoksalnie przedstawia się dziś ateistom duchowość bez Boga, pewne formy doświadczenia mistycznego z akcentem na ciszę, prostotę, jedność, akceptację, tzw. „uczucie oceaniczne” oraz śmierć i wieczność. To wszystko można znaleźć np. w książce pt. *Duchowość ateistyczna. Wprowadzenie do duchowości bez Boga*, która wyszła spod pióra André Comte-Sponville⁵⁶.

Wszystkie postaci sekularyzmu na czele ze współczesnym ateizmem, jakkolwiek domagają się zróżnicowanej i zindywidualizowanej oceny, to jednak w ich genezie należy upatrywać impulsów i motywów dla tego, co nazywamy: wolność człowieka, sprawiedliwość społeczna, protest przeciwko złu w świecie, krytyczna reakcja wobec religii, a zwłaszcza chrześcijaństwa, zgorszenia wynikające z nadużyć kościelnych i antyświadectwa, idącego tak ze strony duchowieństwa jak i wiernych świeckich.

A może też sekularyzm i sekularyzacja są przyczynkiem dla *theologia negativa* – którą to II Sobór Watykański całkiem pominął, a która to mówi o skrytości Boga? W tej perspektywie ateizm może się jawić jako ukryty teizm. Jakkolwiek sekularyzm z pozycji biblijnych i teologicznofundamentalnych ze swoją negacją Boga jest nie do utrzymania, to winien stać się przedmiotem teologicznej refleksji. Chrześcijaństwo to nie tylko *ratio pura*, ale i *cor purum et purificandum*⁵⁷.

Natomiast sekularyzacja stwarza większe pole do jej ambiwalentnej klasyfikacji. Według H. Friesa, *teologiczna interpretacja sekularyzacji musi być sądem zróżnicowanym. Właściwym słowem nie jest tutaj ani czyste nie, ani bezkrytyczne tak. W tym punkcie rozstrzygać musi wycucie dla tego, co chrześcijańskie oraz umiejętność rozróżniania duchów*⁵⁸. Zastanawia jednak fakt, że Jan Paweł II często mówił o zsekularyzowanym świecie, o szerzeniu się niewiary i obojętności religijnej. Zdaniem Papieża, w krajach poddanych sekularyzacji istnieje podatny grunt dla ideologii sekularyzmu: *U podstaw tego niepokojącego zjawiska leży chęć narzucenia wizji ludzkości bez Boga. Propaguje się indywidualizm, zrywa podstawową więź między wolnością a prawdą, niszczy oparte na zaufaniu relacje cechujące autentyczne życie społeczne*⁵⁹.

Sekularyzacja, prowadząc do uwolnienia się z naiwnych i magicznych elementów religijności pogańskiej, pozwala na nowo i głębiej postawić pytanie o Boga, a tym samym docierać do pełniejszej prawdy o człowieku i otaczającym go świe-

⁵⁶ Zob. A. Comte-Sponville, *Duchowość ateistyczna. Wprowadzenie do duchowości bez Boga*, tłum. E. Aduszkiewicz, Warszawa 2011, s. 219.

⁵⁷ Por. W. Kasper, *Bóg Jezusa...*, s. 72-78. Zastanawiając się nad pytaniem o Boga dziś, niemiecki teolog pokazuje bezradność teologii wobec zjawiska ateizmu.

⁵⁸ Por. U. Ruh, *Säkularisierung*, w: *Enzyklopädische Bibliothek*, t. 18, hrsg. F. Böckle, F.X. Kaufmann, K. Rahner, B. Walte, Freiburg im Br. 1982, s. 95.

⁵⁹ Jan Paweł II, *Przemówienie do biskupów australijskich przybyłych z wizytą ad limina Apostolorum 26 marca 2004 r.* „L’Osservatore Romano” 25(2004) nr 6, s. 25.

cie. Ponadto generuje większy obszar religijnej wolności i poszukiwań transcendentnych. Sekularyzacja nie tylko nie zdezaktualizowała pytań o ostateczny sens ludzkiej egzystencji, lecz pogłębiła ich znaczenie i niezbywalność. Człowiek wciąż może odnaleźć odpowiedź w przestrzeni Kościoła, który wniósł (i wciąż to czyni) swój wkład do powstania sytuacji religijnej wolności w zsekularyzowanym i pluralistycznym społeczeństwie. Respekt dla decyzji sumienia przyczynił się do indywidualizacji religijności. Uwolnienie się Kościoła spod wpływów państwa znacząco i pozytywnie wpłynęło na emancypację państwa spod bezpośrednich wpływów kościelnych⁶⁰. Oba podmioty w swojej samodzielności i autonomii odkrywając na nowo siebie same, zostają zmuszone do nowego samookreślenia i tym samym – szanując i respektując swoje odrębności – mogą lepiej służyć osobie ludzkiej w jej poszukiwaniu dobra duchowego i materialnego.

Modern Secularism and Theology of Secularization

Summary

This paper not only clarifies the concepts of secularism and secularization, but also analyzes them, and in its final part it evaluates them. The phenomenon of secularism is defined as an ideological and active attitude of hostility toward everything that is Christian. In turn, secularism, quite strongly associated with the current form of culture of societies and their development, is seeking autonomy and freedom. Radical (sometimes irresponsible) secularization thesis of the Protestant (R. Bultmann, K. Barth, D. Bonhoeffer, E. Fuchs, F. Gogarten, G. Vahanian, P. van Buren, W. Hamilton, Th. J. Alitzer, J.A.T. Robinson, D. Sölle, W. Pannenberg) mind has been adopted by most Catholic theologians with a reasonable reserve. Catholic doctrine accepts the autonomy of temporal realities and a specifically understood process of profanation of the world (*constructio mundi* and *consecratio mundi*). However, the fact that different sectors of earthly life are governed by their own relevant laws, does not mean that the created things are totally independent of God, or that man can dispose of them freely and without any relation to the Creator (K. Rahner, J. B. Metz, P. Teilhard de Chardin, M. D. Chenu, J. Danielou, G. Thils, Ch. Duquoc, J. Maritain, H. de Lubac, Y. Congar, Cz. Bartnik, A. Skowronek, A. Nossol, J. Mariański). The position of the Catholic Church on this matter is contained in the conciliar Constitution *Gaudium et Spes*.

Der heutige Säkularismus und die Theologie der Säkularisation

Zusammenfassung

Im Artikel werden die Begriffe Säkularismus und Säkularisierung nicht nur präzisiert, sondern auch analysiert und im letzten Teil auch beurteilt. Das Säkularismus-

⁶⁰ Por. W. Kulbat, *Nowe koncepcje sekularyzacji...*, s. 142-144.

phänomen wird als ideale und aktive Haltung der Feindlichkeit gegenüber allem Christlichen definiert. Die Säkularisierung dagegen, verhältnismässig eng mit der jetzigen Form der Kultur und der Entwicklung der Gesellschaften verbunden, ist die Suche nach der Welt der eigenen und richtigen Freiheit und der ihr zustehenden Autonomie. Radikale (manchmal verantwortungslose) Thesen der protestantischen säkularistischen Reflexion (R. Bultmann, K. Barth, D. Bonhoeffer, E. Fuchs, F. Gogarten, G. Vahanian, P. van Buren, W. Hamilton, Th. J. Alitzer, J.A.T. Robinson, D. Sölle, W. Pannenberg) wurden seitens der Mehrheit der katholischen Theologen mit einer begründeten Distanz zur Kenntnis genommen. Die katholische Doktrin akzeptiert zwar die Autonomie der irdischen Wirklichkeiten und den richtig verstandenen Prozess der Profanation der Welt (*constructio mundi* i *consecratio mundi*). Die Tatsache jedoch, dass verschiedene Sektoren des irdischen Lebens ihren eigenen Gesetzen folgen bedeutet keineswegs, dass geschaffene Dinge völlig unabhängig sind von Gott bzw. dass sie der Mensch beliebig und ohne jegliches Verhältnis zum Schöpfer verwenden darf. (K. Rahner, J. B. Metz, P. Teilhard de Chardin, M. D. Chenu, J. Danie-lou, G. Thils, Ch. Duquoc, J. Maritain, H. de Lubac, Y. Congar, Cz. Bartnik, A. Skowronek, A. Nossol, J. Mariański).

Słowa kluczowe: sekularyzm, sekularyzacja, protestancka teologia sekularyzacji, katolickie nauczanie na temat autonomii rzeczywistości doczesnych, sekularyzm i sekularyzacja w Polsce, rozwój Kościoła, nowa duchowość postmodernistyczna.

Keywords: secularism, secularization, Protestant secular theology, Catholic doctrine of the autonomy of temporal realities, secularism and secularization in Poland, the growth of the Church, new postmodern spirituality

Schlüsselworte: Säkularismus, Säkularisierung, protestantische Säkularisierungstheologie, katholische Säkularisierungstheologie, Katholische Lehre über die Autonomie der irdischen Wirklichkeiten, Säkularismus und Säkularisierung in Polen, Entwicklung der Kirche, neue postmoderne Spiritualität.