

Eugeniusz Weron

Biuletyn teologii laikatu

Collectanea Theologica 42/1, 129-137

1972

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

BIULETYN TEOLOGII LAIKATU

Zawartość: I. PAWEŁ VI O ŚWIECKOŚCI I DESAKRALIZACJI. 1. Świeckość świata. 2. Zjawisko desakralizacji. II. TEOLOGOWIE O SEKULARYZACJI I SEKULARYZMIE. 1. Psychologia i socjologia o sekularyzacji. — 2. Nauki historyczne o sekularyzacji. — 3. Sekularyzacja a współczesny model chrześcijaństwa. — 4. Wnioski*.

I. Paweł VI o świeckości i desakralizacji

Papież Paweł VI w przemówieniach wraca często do głównych wytycznych zawartych w dokumentach soboru¹. Na soborze została uznana autonomia i wartość rzeczy ziemskich. Obecnie jednak jesteśmy świadkami procesu dokonującej się desakralizacji. Kościół siłą rzeczy jest uwikłany w tym procesie. Dlatego papież wiele uwagi poświęca w przemówieniach zagadnieniom „świeckości świata” i jego „desakralizacji”. Jaka treść zawiera się w tych pojęciach i jakich dotyczy zjawisk?

1. „Świeckość” świata

Papież przez nazwę „świat” rozumie ogół wartości przyrodzonych, które istnieją w porządku doczesnym². Podobnie rozumie je sobór: „... cała rodzina ludzka wraz z tym wszystkim, wśród czego ona żyje” (KDK 2). Kościół na soborze zajął nową postawę w stosunku do rzeczywistości ziemskich. W porządku stworzenia posiadają one tego rodzaju naturę, że mają swój własny cel, mimo że jest on podporządkowany celowi odkupienia. „Świat jest sam w sobie świecki (podkr. E. K.) został on wyłączony od jednolitej koncepcji chrześcijańskiego średniowiecza. Jest suwerenny w swej własnej dziedzinie, która ogarnia cały świat ludzki”³. Mamy tu do czynienia z nową koncepcją, bardzo doniosłą w konsekwencjach praktycznych. Kościół przyjmuje i uznaje świat jako taki, tzn. jako wolny, autonomiczny, niezależny, a w pewnym sensie jako samowystarczalny. Kościół nie chce uczynić zeń jakiegoś narzędzia dla swoich celów religijnych, a tym mniej dla wykonywania władzy w zakresie doczesnym. Kościół uznaje również pewnego rodzaju emancypację swych wiernych należących do katolickiego laikatu, wtedy, gdy działają w dziedzinie rzeczywistości doczesnych. Zostawia im swobodę działania oraz własną odpowiedzialność, okazuje im zaufanie. Pius XII

* Redaktorem niniejszego biuletynu jest ks. Eugeniusz Weron SAC, Ołtarzew—Otwock.

¹ Zasadniczą podstawą opracowania są środowowe przemówienia papieża na audiencjach ogólnych w bazylice św. Piotra.

² Por. przemówienie 23.04.1969 r., La Documentation Catholique, nr 1541.

³ *Tamże*.

mówił także o pewnej „uprawnionej laickości państwa”⁴. Jeśli jednak — wobec tak pojętych wartości — Kościół wyznacza jakieś zadania swoim wiernym, to polegają one na zachowaniu ładu właściwego wartościom świeckim (wartości kulturalne, zawodowe, techniczne, polityczne). Nie może ich naruszać „konsekracja świata”⁵. Tak została ukazana nowa perspektywa, która oczywiście jeszcze nie jest realizowana w postawie wiernych. Dlatego papież postuluje zmianę pod tym względem w świadomości dzisiejszego Kościoła. „Zakłada to jakąś inną mentalność, którą możemy uważać za nową. Kościół szczerze uznaje odrębność rzeczywistości ziemskich, przyjmuje, że świat mieści w sobie wiele dóbr, że wykonuje swe zadania, że się wypowiada w zakresie filozofii i sztuki, za co należy mu się uznanie itd.; uznaje świat w jego bycie, w jego własnej dziedzinie rozwoju, nawet wtedy gdy nie jest ochrzczony, to znaczy, jeśli jest nieświęty, laicki i świecki...”⁶

2. Zjawisko „desakralizacji”

Zeświecczenie ogarnia intensywnie mentalność współczesnego człowieka, nastawionego na poznanie rozumowe i eksperymentalne doświadczenie „tajemnicy”⁷. Zeświecczenie oczywiście prowadzi do „desakralizacji”. Taka postawa dąży do sprowadzenia kultury w sferę wartości użytecznych i praktycznych, usuwa z pola myśli i działania ludzkiego refleksję o Bogu. Więcej, dąży do „... zamknięcia oczu na tajemnicę Jego nadprzyrodzonej rzeczywistości; do osłabienia wysiłku religijnego. Przeszkadza procesowi wzniesienia ducha. Dąży do zaspokojenia wrodzonych i głębokich pragnień człowieka dając niewystarczające odpowiedzi, ograniczające jego horyzont do rzeczy zewnętrznych i zmysłowych, do zakresu dóbr doczesnych”⁸.

Postawa desakralizacji jest wnoszona na teren życia Kościoła przez jego członków zaangażowanych w świat i poddanych jego procesom rozwojowym. Dostrzega to zjawisko Paweł VI w następujących przejawach:

1. Desakralizacja dotyczy przewartościowania hierarchii celów i zagraża tym samym wierze chrześcijańskiej. Przed wierzącymi staje dziś bardzo poważny i niebezpieczny problem pogodzenia nadziei doczesnej i nadziei chrześcijańskiej, tak dziś mocno kwestionowanej⁹. Kościół znalazł się obecnie w obliczu współczesnego i silnego prądu naturalizmu. W jednej ze swych form naturalizm stawia przed człowiekiem cel immanentny, w oparciu o jego własne siły, wspomagane osiągnięciami wiedzy. Postawa naturalizmu upowszechnia się. Co gorsza, we współczesnym świecie ogarnia także świadomość i działania wierzących. W rezultacie kładzie się zbyt duży nacisk na dobra doczesne oraz przecenia wartości życia ludzkiego¹⁰.

Wiara, o ile jest pewnością, nie opiera się na wynikach eksperymentu naukowego. Widzi tu papież jedną z poważnych trudności, na jaką narażona jest postawa wierzących, którzy żyją w konfrontacji „drogi zmysłów” z drogą człowieka wiary¹¹. Te i inne przyczyny rodzą „kryzys wiary”¹². Pogłębiają go ci, którzy „... chcąc na nowo wzbudzić zaufanie w treść prawd wiary, zawężają ją do niektórych twierdzeń podstawowych, sądząc, że są one autentycznym wyrazem i źródłem chrześcijaństwa oraz Pisma św. Nie trzeba

⁴ *Tamże.*

⁵ *Por. tamże.*

⁶ Przemówienie 5.03.1969 r., La Doc. Cath. nr 1537.

⁷ *Por. przemówienie z dnia 20.11.1968 r., Oss. Rom. 21.11.1968 r.*

⁸ *Tamże.*

⁹ *Por. przemówienie z dnia 25.08.1965 r., Oss. Rom. 26.08.1968 r.*

¹⁰ *Por. tamże.*

¹¹ *Por. przemówienie z dnia 30.10.1968 r., Oss. Rom. 31.10.1968 r.*

¹² *Tamże.*

mówić, jak takie postępowanie jest zębne”¹³. O subiektywizacji prawd wiary wspomina także papież w przemówieniu z dnia 8 kwietnia 1970 r.¹⁴

Na drodze ludzkich poszukiwań Boga i określenia wynikających stąd konsekwencji dla różnych płaszczyzn naszego życia zaszły także poważne i niepokojące zmiany. „Szuka się wszystkiego, tylko nie Boga; raczej daje się zauważyć jakby chęć usunięcia Go, wykreślenia jego Imienia i pamięci o Nim ze wszelkich przejawów życia..., wszystko ma być zlaicyzowane..., by przyznać człowiekowi absolutną autonomię samowystarczalności w granicach wyłącznie ludzkich. Mówi się, że Bóg umarł, więc nie zajmujmy się Nim więcej”¹⁵.

2. Także chrześcijańska moralność postawiona została wobec trudnej sytuacji. Kościół żyje w społeczeństwach, względem których ma zadania zbawcze. Doznaje jednak ze strony środowisk swej działalności „nacisku bezbożności, zeświecczenia”¹⁶. Kościół głosi z jednej strony powołanie do świętości, uznaje siebie za pielgrzyma do Królestwa Bożego; z drugiej jednak strony upodabnia się często do form i zwyczajów świata laickiego, wyzbywa się tego, co powinno go wyróżniać, pozwala się wciągać w mentalność tendencji doczesnych¹⁷. Wyrazem takiej mentalności jest pewna postać wolności jako „... przyjmowanie *a priori* postawy sprzeciwu wobec istniejącego porządku... tak jakby wolność znajdowała swój właściwy wyraz w zakwestionowaniu bez względu na to, czy jest to słuszne czy nie”¹⁸. Innym zafałszowaniem wolności jest poddanie jej pod dyktando nie tyle rozumowi, lecz raczej popędów i uczuć. Człowiek staje się w ten sposób niewolnikiem własnych namiętności i moralnych słabości¹⁹. Jaskrawo uwydatnia się to zwłaszcza na odcinku życia erotycznego. To tutaj właśnie da się zaobserwować zbyt łatwe naśladowanie zeświecczenia w postaci zgody na swobodę w „... bezwstydnym modzie, w namiętnym seksualizmie i szerzącej się pornografii”²⁰.

Zagrożenie erotyzmem określa papież jako epidemię niełatwą do opanowania. Tym bardziej, że daje się jej publiczny aplauz i popiera w reklamie²¹.

Dewaluacją chrześcijańskiej moralności w sferze kontaktów ludzkich może się stać także zakwestionowanie prawa interwencji władzy w stosunku do indywidualnych poczynań jednostki. Widzi tu papież niebezpieczeństwo dla chrześcijańskiego sensu posłuszeństwa²².

Ks. Eugeniusz Klimiński SAC, Oltarzewo

II. Teologowie o sekularyzacji i sekularyzmie

Zagadnienie sekularyzacji jest na łamach „Concilium” poruszane przez licznych autorów i na wielu miejscach¹.

Na jednym z posiedzeń redakcji tego czasopisma w r. 1968, postanowiono omówić bardziej szczegółowo problem sekularyzacji w świetle różnych dys-

¹³ *Tamże*.

¹⁴ Por. Oss. Rom. 9.04.1970 r.

¹⁵ Przemówienie w Castel Gandolfo 26.08.1970 r., Oss. Rom. 27.08.1970 r.

¹⁶ Przemówienie 1.10.1969 r., Oss. Rom. 2.10.1969 r.

¹⁷ Por. *tamże*.

¹⁸ Przemówienie 5.02.1969 r., Oss. Rom. 6.02.1969 r.

¹⁹ Por. *tamże*.

²⁰ Przemówienie z 1.10.1969 r., j. w.

²¹ Por. *tamże*.

²² Por. przemówienie z dnia 16.10.1968 r., Oss. Rom. 17.10.1968 r.

¹ K. R a h n e r, *Problem „demitologizacji” i zadanie kaznodziejstwa*, Concilium, nr 1—10 (1968), Poznań 1969, 129; E. S c h i l l e b e e c k x, *Zasięg znaczenia teologicznego wypowiedzi urzędu nauczycielskiego Kościoła w sprawach*

cyplin. „Concilium” nie jest czasopismem historycznym ani socjologicznym, lecz teologicznym. Teologia jednak odwołuje się do pomocy innych nauk, które mogą rzucić światło na dany problem. Dlatego do współpracy nad zagadnieniem sekularyzacji zostali zaproszeni: socjolog, psycholog, historyk oraz teologowie. Chodzi o to, aby ci pierwsi dali wstępną prezentację zagadnienia sekularyzacji, a mianowicie wyjaśniali jej znaczenie w procesie rozwoju jednostki i społeczeństwa².

Odnalezienie współrzędnych zachodzących pomiędzy procesem sekularyzacji a procesem wiary należy dziś do podstawowych zadań stojących przed Kościołem, który szuka nowych związków ze światem — związków koniecznych, gdyż świat jest miejscem jego zbawczego oddziaływania³. Badania tego problemu winny iść w kierunku odkrywania nie tylko elementów sprzecznych, ale i zbieżnych. Próba zrozumienia tych zbieżnych momentów jest potrzebna do kształtowania apostołskiej, twórczej obecności Kościoła w dzisiejszym świecie. Chociaż *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym* nie używa pojęcia sekularyzacji, to jednak właściwości tego zjawiska tkwią — jak z kontekstu wynika — u podstaw całego nastawienia Kościoła soborowego wobec dzisiejszego świata. W *Gaudium et spes* proces ten został określony jako „zmiana umysłowości i struktur”⁴.

1. Psychologia i socjologia o sekularyzacji

W odniesieniu do tej zmiany stwierdza H. Fortmann⁵, że dzisiejsza jednostka ludzka jest jakościowo bardzo daleka od kultury archaicznej i istniejącego w niej rozumienia „świata ożywionego”.

Co się stało z człowiekiem? Zmienił się jego stosunek do świata zewnętrznego. Czynnikiem decydującym w tej zmianie jest to, że dla człowieka kultur archaicznych, krajobraz był „ożywiony” stanowił osłonę albo objawienie nadludzkiej siły, które można by nazwać „nadnaturalnymi”, gdybyśmy nadali temu słowu inne znaczenie niż ono ma w teologii. Na tego rodzaju „nadaturze” były zbudowane całe kultury. Monoteizm biblijny spowodował głębokie pęknięcie w świecie dawnych religii. Do określenia tego zjawiska używa się różnych wyrażeń, które zdaniem autora, oznaczają to samo: sekularyzacja, demitologizacja, odczarowanie, neutralizacja. *Numen* nie jest już ukrytym, niezwykłym i groźnym aspektem rzeczy ziemskich. Boskość jest ponad rzeczami, a nie w rzeczach. Wraz z utwierdzeniem się tego przekonania ziemia staje się ostatecznie neutralna, jest „zsekularyzowana”⁶. Jednakże ten proces trwał długo. Niełatwo jest narzucić świadomości ludzkiej nowe struktury.

społecznych i politycznych, Conc. 1—10 (1968), 296 n; E. Schillebeeckx, *Kościół a ludzkość*, Conc. 1—10 (1965—6), Poznań 1968, 35, 39 n; R. Mache, *Nauka, kultura i eschatologia*, Conc. 1—10 (1968), Poznań 1969, 525, 528; G. Philips, *Kościół w świecie współczesnym*, Conc. 1—10 (1965—6), 409, 411 n; G. Vahanian, *Teologiczne znaczenie końca ery religijnej, tamże*, 462, 465 n, 468; I. Fetscher, *Przemiany marksistowskiej krytyki religii, tamże*, 491; M. D. Chenu, *Teologia jako nauka kościelna*, Conc. 1—10 (1966—7) 43; E. Mascall, *Naukowy pogląd na świat a posłannictwo chrześcijańskie, tamże*, 310; R. Bultot, *Teologia rzeczywistości ziemskich a duchowość laicką, tamże*, 517 nn.

² A. Weiler, *Od Redakcji*, Conc. 6—10 (1969), Poznań 1970, 53.

³ J. Krucina, *Sekularyzacja a współczesny model wiary chrześcijańskiej*, Aten. Kapł. 74 (1970), 374.

⁴ A. Weiler, *Od Redakcji*, Conc. 6—10 (1969), 53.

⁵ H. Fortmann, *Człowiek pierwotny, poeta i wierzący, tamże*, 63 nn.

⁶ *Tamże*, 65.

Konsekwentnie pojawia się dalsze pytanie: co znaczy ta sekularyzacja z punktu widzenia socjologii?

L. Laeyendecker⁷ słusznie szuka przy tym szerszej orientacji niż wskazanie tylko na zmniejszenie się społecznej funkcji Kościoła. Stwierdza on, że chrześcijańskie wyznanie wiary, jako system legitymujący, jak najściślej związany ze strukturami społecznymi, w których było przeżywane, musi być punktem wyjścia do stawiania pytań historii, ważnych dla świadomości Kościoła.

W jaki sposób pojawiła się najpierw ta wykraczająca poza doświadczenie „legitymizacja”, jak się przejawiała i jak znika?

Należy zaznaczyć, że i na terenie socjologii istnieje pomieszanie terminów i pojęć. Zjawisko to określa się łącznie takimi terminami jak sekularyzacja, desakralizacja. Znaczenia nadawane tym nazwom przez różnych autorów wykazują znaczne rozbieżności. Ponadto posługiwanie się tymi terminami jest związane z tradycyjnymi koncepcjami chrześcijańskimi religii i Kościoła. Próby otwarcia nowych perspektyw w tej dziedzinie są rzadkie⁸.

To, co nazywamy dzisiaj sekularyzacją — pisze L. Laeyendecker — można określić jako „utrata społecznego znaczenia, poniesioną przez chrześcijańską ponadempiryczną definicję rzeczywistości”⁹. To jest widoczne między innymi w zmniejszonym wpływie Kościołów chrześcijańskich, które starają się podtrzymać tę definicję rzeczywistości. Wszystkie jednak odpowiedzi na pytanie, jak daleko postąpił proces sekularyzacji, są bardziej apodyktyczne niż przekonywujące. Osiągnięte dane wykazują wprowadzić zmniejszenie się uczestnictwa w życiu Kościoła, ale zdaniem autora, jest to rzecz drugorzędna. Ważniejsze jest, w jakim stopniu życie osobiste i społeczne jest jeszcze definiowane w pojęciach ponadempirycznych. W sferze prywatnej — i nie tylko prywatnej — żyje tak wiele prawdziwych przekonań o osobowym i troszczącym się Bogu, że mówienie o „nowoczesnym zeświecczonym człowieku” wydaje się ciągle jeszcze lekkomyślnością. Jeszcze trudniej jest odpowiedzieć na pytanie: jak daleko może postąpić ten proces? Obecnie nie można jeszcze stawiać zadowalających prognoz przyszłego rozwoju sekularyzacji i jej ewentualnego etapu końcowego.

2. Nauki historyczne o sekularyzacji

Proces sekularyzacji — interpretowany w licznych, często nawet sprzecznych, teoriach¹⁰ — zdaje się być zjawiskiem starym, chociaż w ostatnich czasach mocno spiętrzonym. Według niektórych autorów zbliża się on do swego końcowego, absurdalnego zenitu¹¹. W analizie historycznej G. Every, M. Meslin, Y. Congar i inni ukazują najpierw w jaki to sposób „chrześcijaństwo” wyparło panującą dotąd religię (hellenistyczną, rzymską) i starało się zyskać uznanie jako nowa odpowiedź sakralna na pytanie stawiane wówczas na temat rzeczywistości. W swym artykule G. Every¹² skierował uwagę całkowicie na społeczne czynniki tego procesu, w tym także na rolę, jaką odegrał w nim kapłan. Uważa on sekularyzację i sakralizację za aspekty każdej radykalnej zmiany religii. Tam, gdzie religia albo

⁷ L. Laeyendecker, *Sekularyzacja z perspektywy socjologii, tamże*, 56 n.

⁸ A. J. Nijk, *Secularisatie*, Rotterdam 1968.

⁹ L. Laeyendecker, *art. cyt.*, 62.

¹⁰ J. Comblin, *Sekularyzacja: mity, rzeczywistość i problemy*, Concilium 6—10 (1969) 125 n.

¹¹ J. Krucina, *Sekularyzacja a współczesny model wiary chrześcijańskiej*, Aten Kapł. 74 (1970), 375.

¹² G. Every, *Sakralizacja i sekularyzacja na Wschodzie i Zachodzie w pierwszym tysiącleciu po Chrystusie*, Conc. 1—10 (1969) 77 nn.

forma tej samej religii zastępuje inną, albo przenika na teren, gdzie dominuje inna, wartość tradycyjnej praktyki religijnej jest zakwestionowana. Ten rodzaj sekularyzacji dokonał się na obszarze hellenistycznym i w cesarstwie rzymskim, podobnie jak dzisiaj na całym świecie¹³.

M. Meslin, pokazuje jak klerykalizacja i sakralizacja szły ręką w rękę przez wiele stuleci chrześcijaństwa. Nasuwa to pytanie, czy instytucjonalizacja Kościoła nie prowadziła do izolacji chrześcijan od społeczeństwa pogańskiego i do izolacji kapłanów od wiernych. Autor twierdzi, że klerykalizacja przybrała na sile, gdy w epoce konstantyńskiej zostało usunięte przeciwieństwo między Kościołem a społeczeństwem¹⁴.

Y. Congar mówi o „sakralnym chrześcijaństwie” średniowiecza¹⁵. Omawia jaką rolę odegrał tam wzór Starego Testamentu i jakim hamulcem był dla ruchów społecznych autorytet norm sakralnych zapożyczonych ze sfery ponadziemskiej.

Społeczeństwo sakralne średniowiecznego świata chrześcijańskiego uzyskało nieznaną dotychczas stopień stabilności, gdyż modele kosmologiczne i starotestamentowe trzymały struktury społeczno-polityczne i kościelne w mocnym uchwycie, którego prawie nie można było rozluźnić. Congar uważa za decydujący ten moment, że społeczeństwo chrześcijańskie, usiłując urzeczywistnić ogólne wymagania posłannictwa Chrystusa w strukturach społecznych powołuje się przy tym na przeszłość żydowską Starego Testamentu. Na tej właśnie drodze doznało chrześcijańskie społeczeństwo średniowieczną intensywną sakralizacji, która wyraziła się w bardzo różnorodnych formach: namaszczenie królów, władza królewska z łaski Bożej, konsekracja kościołów, miejsce kultowe kapłanów, dziesięcina, post itp. Świat chrześcijański był w dużym stopniu kontynuacją świata możeszowego. Także lud chrześcijański żył zgodnie ze świętym prawem, podtrzymywanym przez rządy coraz bardziej hierokratyczne (sprawowane przez warstwę kapłanów). Z drugiej jednak strony coraz mocniejsza sakralizacja Kościoła pobudzała do sekularyzacji społeczeństwa świeckiego. Dopomagał w tym arystotelizm swym akcentowaniem naturalnego pochodzenia społeczności państwowej. Nie rozważano nigdy zagadnienia teoretycznego uznania rewolucji za przyjęty środek usunięcia niesprawiedliwej sytuacji społecznej. Normę stanowił wszechogarniający święty porządek (*ordo*), co prowadziło do społecznej bierności. Podstawy metafizyczne i kosmologiczne, uzupełnione jeszcze scholastyką, zostały jednak naruszone pierwszymi formami sekularyzacji w naukach przyrodniczych i w myśli politycznej. Marsyliusz z Padwy i Wilhelm Ockham, a jeszcze bardziej Machiavelli, zapoczątkowali teorię państwa nowożytnego wychodząc z faktów i argumentując pozytywistycznie.

H. Bornewasser szkicuje proces sekularyzacji w państwie i polityce od renesansu do rewolucji francuskiej¹⁶. Na podstawie rozważań autora — rzuca się w oczy fakt, jak nowe struktury szukają nowych motywacji. Machiavelli stworzył na płaszczyźnie empirycznej i racjonalnej wzór księcia, który mógłby bronić sztucznie utrzymywane państwo przed niebezpieczeństwami grożącymi na wewnątrz i zewnątrz. Nie negował on tego, co myśliciele scholastyczni określili jako funkcje państwa i księcia w ramach hierarchicznego porządku ustanowionego z woli Bożej. Zaczynał on po prostu od drugiego końca — od rzeczywistości, jaką widział wokół siebie. Dla niego polityka była sprawą autonomiczną. Nie była bynajmniej zależna od

¹³ G. Every, *tamże*, 84.

¹⁴ M. Meslin. *Instytucje kościelne i klerykalizacja w Kościele starożytnym* (w. II—V), Conc. 6—10 (1969) 67 n.

¹⁵ Y. Congar, *Dwa czynniki sakralizacji życia społecznego w średniowieczu na Zachodzie*. Conc. 6—10 (1969) 85 n.

¹⁶ H. Bornewasser, *Państwo i polityka od renesansu do rewolucji francuskiej*, Conc. 6—10 (1969), 94 n.

tego, co — jego zdaniem — było ujęte w zasady obce życiu i oparte na autorytecie teokratycznym. Nie znaczy to, że w teorii politycznej Machiavellego nie było miejsca dla religii. Wręcz przeciwnie, religia była potężną bronią, służącą do opanowania sił społecznych. Ale władca powinien używać jej tylko jako środka do swych własnych celów. Do jak najmocniejszej obrony własnych, niezależnych, świeckich interesów. Idąc za H. Bornwasserem możemy stwierdzić, że szczególnie w XVII w. polityka zagraniczna, chociaż prowadzona przez ludzi wierzących, oddzieliła się od celów i interesów religijnych, z którymi została związana ściślej jeszcze podczas reformacji i bezpośrednio po niej. Doktryna suwerenności państwa została sformułowana po raz pierwszy przez J. Bodina w sposób, który stał się klasyczny, a jej autora nazwano rzecznikiem współczesnych tendencji sekularyzacyjnych epoki¹⁷.

Bardziej bezpośrednio przygotowywali świecką teorię przedstawiciele nauk przyrodniczych i teoretycy prawa natury¹⁸. Sekularyzacja nauki prowadzi ostatecznie, jak twierdzi Dussel, do sekularyzmu. W tym ujęciu człowiek pozbywa się wszelkiej prawdziwej nadnatyry, uważając siebie za absolutnego i ostatecznego pana zarówno makrokosmosu, jak i mikrokosmosu. Świat zewnętrzny, jego wszystkie przejawy, sprowadza się dzięki fizyce i biologii wyłącznie do następstw mechanicznych i do prawidłowości statystycznych. Odzierając wszelkie przejawy życia z jakiegokolwiek przyczynowości, odcina się je równocześnie od wszelkiego wyższego odniesienia — od transcendencji¹⁹.

Jednakże również identyfikowanie wiary chrześcijańskiej z daną kulturą, która wyrosła w określonych warunkach historycznych, było błędną drogą, co miało się potem zemścić.

Krytycyzm — pisze autor — do którego nas zmusiła nauka w okresie od Renesansu do Oświecenia i później, wymaga odróżnienia rzeczy istotnej, wiary, od tradycji kulturowych. Nauka nowożytna usunęła wiele wyobrażeń mitycznych, jak centralne miejsce i nieruchomość ziemi, chronologię żydowską czy rzymską itp. Odrzucenie wielkich intuicji Galileusza w dziedzinie astronomii, Simona w dziedzinie filologii, de Clave, Bitanda i Villona w dziedzinie geografii, Priestleya — prześladowanego przez anglikanów — w dziedzinie chemii. Chemia była szczególnie podejrzewana, ponieważ utożsamiano ją z alchemią i magią. Trudności pierwszych lekarzy (w postaci zakazu przeprowadzania sekcji czy zakazów iniekcji szczepionek — przypadek Boyera potępionego przez Sorbonę). To postępowanie obronne nieuchronnie prowadziło do przekształcenia zdrowej sekularyzacji w sekularyzm antychrześcijański. Co najmniej było ono jedną z ważnych tego zjawiska przyczyn. Dzięki wysiłkom wielu chrześcijan, np. Bossueta, chrześcijaństwo było bronione przez pewien okres czasu, ale przez to jeszcze szerzej otworzyły się drzwi przed niedowiarstwem, indyferentyzmem i sekularyzmem europejskim. Montesquieu, Voltaire, Rousseau i rewolucja francuska mogłyby być — pisze autor — ruchem pozytywnym, a nie sekularyzmem antykatolickim. Kościół nie przyjął nauki po prostu jak swej córki, lecz ustosunkował się, przynajmniej w niektórych swoich przedstawicielach, podejrzliwie i niechętnie. Fałszywa antynomia: nauka — chrześcijaństwo, uniemożliwiła proces dojrzwania. W każdym razie — konkluduje autor — tylko ci, którzy odkryli transkulturową transcendencję wiary w samej klęsce „starego schematu”, doszli do pozbawionego namiętności zrozumienia pozytywnej wartości sekularyzacji. Sekularyzacja, która przekształciła się w sekularyzm, obdarowuje nas teraz kulturą *etsi Deus non daretur*²⁰.

¹⁷ Tamże, 100.

¹⁸ E. Dussel, *Od sekularyzacji do sekularyzmu*, Concilium 6—10 (1969), 107 n.

¹⁹ J. Krucina, *art. cyt.*, 379.

²⁰ E. Dussel, *art. cyt.*, 122.

3. Sekularyzacja a współczesny model chrześcijaństwa

Redakcja „Concilium” nie uważała za wystarczającą, aby przedstawić tylko analizę historyczną procesu sekularyzacji bez równoczesnej — na podstawie Ewangelii — próby krytycznej oceny tego zjawiska. J. Comblin²¹ wnikliwie ukazuje jak Kościół przed soborem odnosił się negatywnie do tego procesu i jak teologia posoborowa próbuje uznać szczególne wartości i dynamikę świata. Kościół nie chce panować nad światem, lecz raczej mu służyć. Chciano by nas przekonać — pisze autor — że obecnie przeżywamy okres uznania i akceptowania przez Kościół zjawiska sekularyzacji. Lecz taka interpretacja wymaga krytycznego zbadania. Należy niewątpliwie uznać sukces tej teorii. Stopniowo zdobywanie sobie przez nią uznania jest znakiem czasu. Sukces nie jest jednak argumentem. Jaka jest więc rzeczywistość?

Przed soborem przyjęto sekularyzację jako fakt bolesny, ale niewątpliwy. Ten fakt był konsekwencją wszystkich błędów, którymi natchnął szatan hereetyków²² i filozofów nowożytnych. W wieku XX wraz z Akcją Katolicką pojawia się myśl ponownego podboju: chodzi o przywrócenie społecznego panowania Chrystusa Króla. Nawet reprezentowany przez Maritain a projekt chrześcijaństwa świeckiego w miejsce chrześcijaństwa sakralnego nie zmienił radykalnie perspektyw. Chodziło tu ciągle o „poświęcenie” świata Chrystusowi, uczynienie go posłusznym Jego najwyższej władzy. Tylko środki się zmieniły, gdyż stały się bardziej demokratyczne. W ciągu tego okresu nie przestano jednak pojmować świata jako bezwładnej materii, czekającej na to, że zostanie ukształtowana i uporządkowana przez oddziaływanie chrześcijaństwa, przewidzianego jako jedyny czynnik aktywny.

Po soborze zmienia się panująca orientacja. Myśl chrześcijańska wychodzi teraz z uznania własnych wartości i własnego dynamizmu świata. Świat nie jest już tylko bezwładną materią, przeznaczoną do tego, by Kościół nadał jej kształt. Nie chodzi już o podbicie świata, ale o prowadzenie z nim dialogu. Sekularyzacja zyskuje sens pozytywny. Oznacza koniec kontrreformacji, koniec ery konstantyńskiej albo koniec Kościoła ustabilizowanego. Szuka się w świecie tego, co pozytywne. Takie są najbardziej obiegowe tematy nowej wizji stosunków między Kościołem a światem²³.

Prawdziwy problem polega na wykryciu nowych form sakralności, jakie kształtuje nowa cywilizacja²⁴. Co się tyczy dechrystianizacji, w której chętnie upatrywano by dowód sekularyzacji, fakty są jednak bardzo dyskusyjne. Socjologowie amerykańscy kwestionują powszechnie fakty zwane dechrystianizacją. Porównania przeprowadzone z innymi epokami pod względem praktyki religijnej albo wpływu wiary na życie są budujące. Nie wydaje się, że w średniowieczu praktyka sakramentalna była wyższa od dzisiejszej. W tym procesie dają się zaobserwować różne zmiany, ale bynajmniej nie przejście do odstąpienia od Kościoła. Kościoły, których śmierć zapowiadano od dawna, mają się bardzo dobrze²⁵.

Na koniec autor zapytuje, co naprawdę zmieniło się w Kościele? Czy można powiedzieć, że zmierzamy ku wierze bez religii? Niewątpliwie, pewne formy pobożności i przeżycia religijnego wykazują wyraźną regresję. Lecz, czy we wspólnotach charyzmatycznych, które uważają się za przyszłą formę Kościoła, nie można znaleźć nowych form przeżycia religijnego? Ewangelizacja w świecie dzisiejszym nie jest problemem, który sam się rozwiązuje przez fakt sekularyzacji. Jest ona — jak zawsze — wyzwaniem rzuconym apostołom.

²¹ J. Comblin, *Sekularyzacja; mity, rzeczywistość i problemy*, Concilium 6—10 (1969), 123 n.

²² *Tamże*, 125.

²³ *Tamże*, 125—126.

²⁴ *Tamże*, 128.

²⁵ *Tamże*, 129.

Teraz — jak zawsze — Kościół odnajduje pod nową postacią skierowane do niego wyzwania. Należy jednak wystrzegać się interpretowania tych zmian w sposób mityczny. Jest cywilizacja, która znika, cywilizacja greckorzymska; wraz z nią znika pewna rola religii, a także duchowieństwa jako klasy mandarynów. Jest nowe społeczeństwo przemysłowe i miejskie, które się rodzi. To powoduje przesunięcie się elementu sakralnego i mitycznego. Tworząc teorię sekularyzacji powtarza się w nowoczesnych kategoriach stare marzenie Joachima z Fiore: oczekiwanie, że historia oczyści chrześcijaństwo i dokona tego, co jest właściwie zadaniem każdej generacji chrześcijan i wyzwaniem jej rzuconym.

Pewne niebezpieczeństwo tej eschatologii polega na tym, że napawa zbytnią pewnością, a ta fałszywa pewność, optymizm wobec przyszłości, mógłby się stać jedną z przyczyn słabości posoborowego ruchu w Kościele. Innym niebezpieczeństwem jest zniechęcenie do poszukiwań na polu duszpasterstwa. Liczy się na to, że historia pracuje dla nas i nie poszukuje się środków wniknięcia w nowe społeczeństwo; brak nam projektów misjonarskich²⁶.

4. Wnioski

Wachlarz rozumienia procesów sekularyzacyjnych obejmuje wiele znaczeń. Najbardziej prymitywne ujęcie sekularyzacji sprowadza się do wydobywania czy nawet wyzwalaania jakiejś rzeczy, terytorium, instytucji lub funkcji, spod wpływów duchownych; dokładniej mówiąc — spod podporządkowania kościelnoduchownego. Bardziej wnikliwe ujęcie sekularyzacji widzi w niej proces umysłowo-duchowy, sprowadzając jej przebieg na płaszczyznę ludzkiej świadomości. Sekularyzacja to nie tylko fakt stawania się świata — światem we wszystkich jego możliwościach. To przede wszystkim przeobrażenie ludzkiego myślenia. To długofalowy proces historyczny, dzięki któremu autonomiczne, samoistne i samodzielne znaczenie świata przenika coraz bardziej w głąb świadomości człowieka.

Inaczej natomiast ma się sprawa, gdy sekularyzacja przybiera postać najbardziej radykalną przechodząc w tzw. sekularyzm. Oddziela on wszelkie przejawy życia od wyższego odniesienia, od transcendencji.

Proces ten jest współczesnym punktem dojścia linii historycznego rozwoju, po której biegła ludzka umysłowość w ciągu wieków.

Jakaż więc ma być wiara nie lękająca się sekularyzacji? Przede wszystkim wiara świadomie obrana, swobodnie zadecydowana, oparta na wolnym wyborze, ale wsparta darami łaski, trwająca ponad wiekami i ponad wszystkimi stopniami sekularyzacji. Taka wiara zasługuje na osobiste ludzkie przyjęcie, na przeżycie i zaangażowanie²⁷.

Dialog w tej dziedzinie i badania są nadal konieczne.

ks. Feliks Folejewski SAC, Ołtarzew—Warszawa

²⁶ *Tamże*, 129—130.

²⁷ J. Krucina, *art. cyt.*, 378, 386.