

Waldemar Kulbat

Sekularyzacja w perspektywie teologii

Łódzkie Studia Teologiczne 17, 229-246

2008

Artykuł został 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.

KS. WALDEMAR KULBAT
Wyższe Seminarium Duchowne
Łódź

SEKULARYZACJA W PERSPEKTYWIE TEOLOGII

WSTĘP

Czy świat współczesny odwraca się od Kościoła? Choć liczba katolików na świecie przekroczyła liczbę miliarda stu milionów, choć liczba wszystkich chrześcijan przekroczyła już 2 miliardy, a treści religijne obecne są w kulturze i stanowią trwałe i wszechobecny element życia ludzkiego, to jednak żyjemy w świecie, który w dużej mierze wydaje się kwestionować wiarę religijną. Jak pisał H. de Lubac „żyjemy w atmosferze, w której usiłuje się gasić światło Boga żywego”. Choć na całym świecie kult oddawany Bogu i religijne praktyki oraz rytuały są żywe i obecne w życiu ludzi, religia w bliskim nam kręgu – Europie, niegdyś wpływająca na życie milionów ludzi, staje się jedynie jedną z wielu dziedzin życia społecznego. Mówi się nawet o marginalizacji religii oraz o zamykaniu się ludzi na perspektywę wiary¹.

Dawniej negatywna postawa względem religii wyrażała się w formie ateizmu wspieranego przez struktury polityczne. Obecnie politycznie motywowany ateizm traci na znaczeniu ze względu na rozkład wspierających go struktur. Dlatego negatywna postawa względem wiary uzewnętrznia się raczej w sekularyzmie – ideologii antyreligijnej, będącej produktem rozwijającego się w Europie, zwłaszcza od czasów oświecenia, procesu sekularyzacji. Współczesny sekularyzm wpływa na tworzenie się klimatu religijnego indyferentyzmu przez odwołanie się do motywów humanizmu, nauk, zwłaszcza nauk społecznych, jak psychologia i socjologia, które przyczyniają się do wytworzenia atmosfery sceptycyzmu i nihilizmu. W wielu środowiskach religia straciła monopol na tworzenie znaczeń, na interpretację i wyjaśnianie sensu życia, przestała być autorytetem, a nawet sama potrze-

¹ Por. J. Matthes, *Emigration der Kirche aus der Gesellschaft*, Hamburg 1964.

buje uzasadnień i obrony². Jedynym twórcą i interpretatorem sensu życia ludzkiego ma być od tej pory człowiek.

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

W rezultacie człowiek żyje tak, jak gdyby Boga nie było. Ma to ogromne konsekwencje dla człowieka i całych społeczeństw. Tworzy się klimat duchowego zagubienia i pustki. Bo przecież „inaczej żyje się w obliczu Boga, inaczej w obliczu nicości”⁴. Atmosfera ta wiąże się z nasileniem pluralizmu, który wyraża się w wielości języków, sposobów myślenia, opcji politycznych, systemów ideologicznych, gospodarczych oraz w krzyżowaniu się idei, kultur i religii. Wszystkie te zjawiska przyczyniają się do osłabienia uprzywilejowanej do tej pory pozycji chrześcijaństwa.

Co sądzić o potężnym nurcie sekularyzacji, który wpływa na oblicze Europy od czasów nowożytnych? Jak oceniali te przemiany teologowie i wielcy myśliciele? Zadaniem niniejszego artykułu jest przedstawienie i próba teologicznej oceny różnych nurtów i koncepcji sekularyzacji. Problemem sekularyzacji zajmowali się do tej pory socjologowie, filozofowie, teologowie. W Polsce problem sekularyzacji oraz sekularyzmu podejmowali w swoich pracach socjologowie (W. Piwowarski, J. Mariański, J. Majka, M. Radwan, J. Krucina, P. Mazurkiewicz); filozofowie (Z.J. Zdybicka, P. Bortkiewicz), teologowie (P. Mazanka, ks. A.J. Skowronek). Na szczególną uwagę zasługuje praca P. Mazanki CSsR⁵, który podejmuje wszechstronną analizę historyczną, filozoficzną i teologiczną istoty oraz źródeł sekularyzacji i sekularyzmu w kulturze europejskiej. Analiza procesu sekularyzacji w perspektywie socjologii jest przedmiotem osobnego artykułu⁶. W obecnej

² Por. P. Mazanka CSsR, *Źródła sekularyzacji i sekularyzmu w kulturze europejskiej*, Warszawa 2003, s. 14 i ns.

³ Adhortacja apostołska, *Christifideles laici* (1988), nr 4, 5.

⁴ Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s.

⁵ P. Mazanka, dz.cyt.

⁶ Por. W. Kulbat, *Sekularyzacja w perspektywie socjologii*, w jednym z poprzednich numerów pisma.

pracy zostanie przedstawiony teologiczno-historyczny aspekt procesu sekularyzacji w ocenie teologów. Następnie zostanie dokonana syntetyczna próba oceny tych koncepcji.

SEKULARYZACJA – PRELIMINARIA POJĘCIOWE

Słowo sekularyzacja pochodzi od łac. *saecularis*, co oznacza doczesny, świecki. W sensie etymologicznym można więc powiedzieć, że jest to proces zświecczenia, czyli przechodzenia określonej części rzeczywistości spod władzy tego, co święte pod dominację tego, co świeckie, świeckie, świeckie, czyli po prostu ludzkie⁷. Najczęściej podaje się następujące znaczenia pojęcia sekularyzacja: po pierwsze terminem tym określa się przejęcie dóbr kościelnych przez państwo, które miało miejsce w historii, najczęściej wbrew woli Kościoła⁸. Zbliżony sens miał ten sam termin na terenie prawa kościelnego, jako pozwolenie dla zakonnika, który wystąpił z zakonu, by mógł rozpocząć życie świeckie. W drugim znaczeniu sekularyzacja oznacza proces wyzwalań się rozmaitych elementów ludzkiego życia: poglądów, obyczajów, instytucji społecznych, rzeczy i osób spod wpływu religii. Po trzecie, termin ten oznacza rezultat procesu sekularyzacji, a więc autonomię, odinstytucjonalizowanie i świeckość. Wreszcie, oznacza program domagający się zsekularyzowania poglądu na świat, czyli tzw. sekularyzm⁹. W sensie najbardziej ogólnym sekularyzacja oznacza *verweltlichung* czyli zświecczenie – uwolnienie się z duchowych i religijnych pojęć i wyobrażeń¹⁰. Dla F. Gogartena każda sekularyzacja jest sekularyzmem, o ile nie ogranicza się do spraw doczesności, lecz wkracza w sferę ideologii czy nauki o zbawieniu¹¹. Historycznie pojęcie sekularyzacja wiąże się z pokojem westfalskim w 1646 r. Polityczno-prawne pojęcie sekularyzacji weszło w użycie w XVII w., a w XVIII w. zostało włączone do prawa kościelnego. W XIX w. termin sekularyzacja był używany na oznaczenie odbierania Kościołowi dóbr materialnych, przejęcie dziedziny wychowania, szkół. We Francji mówi się o *sécularisation*, w Niemczech *Säkularisierung*, w Anglii *secularism*, choć poza tymi terminami krył się materializm, pozytywizm, monizm. Z czasem rozwinęło się neutralne znaczenie służące do określenia historycznego procesu wyzwalań się świata z religijnych związków¹². W tym znaczeniu sekularyzacja oznacza zjawisko uzyskiwania przez ogół

⁷ A. Kapliński, *Sekularyzacja – problem teologiczny*, „Życie i Myśl” 4/190(1970), s. 99.

⁸ Por. A. Keller, *Säkularisierung*, w: *Sacramentum Mundi*, IV, Freiburg 1969, s. 359.

⁹ Tamże, s. 359; por. *Säkularisierung*, w: *Lexicon für Theologie und Kirche*, IX, 1964, s. 253–254; por. *Säkularisation*, w: *Die Religionen in Geschichte und Gegenwart* V, Tübingen 1961, s. 1280–1288.

¹⁰ Por. KDK nr 19, nr 10; H. Cox, *Le Cité séculière*, s. 49–50.

¹¹ Por. A. Keller, art.cyt., s. 360.

¹² Tamże, s. 361.

dziedzin życia ludzkiego coraz większej autonomii w stosunku do sfery religijnej, czy też norm i instytucji pochodnych świata religii.

Natomiast w czasach współczesnych pojęcie „sekularyzacja” rozpowszechniło się głównie dzięki protestanckim teologom i socjologom religii przy rozszerzeniu jego zakresu z historyczno-prawniczego na procesy religijno-kulturowe¹³. Warto w tym miejscu wymienić terminy zbliżone znaczeniowo do pojęcia sekularyzacji. Laicyzacja, w odróżnieniu od sekularyzacji jako procesu spontanicznego, była przeważnie pojmowana jako ukierunkowany, zamierzony proces desakralizacji stosunków społecznych, działanie zmierzające do likwidacji wszelkich form obecności Kościoła i chrześcijan w życiu publicznym. Stopień laicyzacji miał być określany „poziomem wyzwolenia od religii świadomości ludzi i ich zachowań, a także poziomem przyswojenia przez nich światopoglądu ateistycznego”¹⁴. Desakralizacja natomiast była rozumiana jako utrata poczucia świętości (*sacrum*) poszczególnych miejsc, rzeczy i czynności, które są związane z kultem religijnym. Wśród form desakralizacji wylicza się np. banalizację liturgii, deprecjację symboliki religijnej, ograniczenie Kościoła jedynie do funkcji charytatywnej i społecznej, tendencje antymistyczne itp.¹⁵. Dechrystianizacja wreszcie to zanik chrześcijaństwa w strukturach Kościoła katolickiego, głównie na Zachodzie Europy. Socjologiczne i historyczne badania nad dechrystianizacją we Francji w latach pięćdziesiątych ub. stulecia prowadził G. Le Bras. Dechrystianizacja akcentuje utratę funkcji społeczno-integracyjnej Kościoła, zanik jego dominacji nad społeczeństwem, a więc negatywny charakter tych procesów, podczas gdy termin sekularyzacja, akcentując spontaniczny charakter tych procesów oraz przemianę funkcji społeczno-religijnej Kościoła, otwiera drogę do nowej interpretacji tych procesów¹⁶. Natomiast sekularyzm to pewna ideologia (filozofia życiowa), która pragnie oddzielić człowieka od Boga, zaprzecza religijnej naturze człowieka, promuje antyreligijne zasady, na których ma być budowane życie społeczne¹⁷. Zdaniem Richardsona słowo sekularyzm zostało po raz pierwszy użyte przez G.J. Holyaka w 1851 r. do oznaczenia systemu filozoficzno-etycznego, w którym usiłował zinterpretować całość życia ludzkiego bez wiary w Boga i życie przyszłe¹⁸. Według R. Potvina sekularyzm jest formą humanizmu, która redukuje prawdziwe wartości do wartości doczesnych, które mogą przyczynić się do naturalnej doskonałości człowieka oraz wyłącza z życia człowieka to, co nadprzyrodzone. Konsekwentnie

¹³ P. Mazanka, dz.cyt., s. 33.

¹⁴ T. Jaroszewski, *Laicyzacja jako proces społeczny*, w: *Socjologiczne aspekty religii*, red. H. Jadam, Rzeszów 1980, s. 443.

¹⁵ Por. H. Łukaszczyk, B. Snela, *Desakralizacja*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. III, Lublin 1985, s. 1090–1091.

¹⁶ Por. W. Piwowarski, *Dechrystianizacja*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. III, s. 1077–1078.

¹⁷ P. Deletter, *Secularism*, w: *Encyclopedic Dictionary of Religion*, P. Meagher i in. (red.), Washington 1979, 3241.

¹⁸ Por. A. Kapliński, art.cyt., s. 100.

etyka sekularystyczna opiera się na naturalistycznej moralności niezależnej od religii objawionej i rzeczywistości nadprzyrodzonej. Sekularyzm ujawnia się w życiu politycznym, teoriach ekonomicznych, wychowawczych, a nawet w życiu rodzinnym¹⁹. Sekularyzm oznacza więc nie tylko odwrócenie się od chrześcijaństwa, ale wypieranie z życia ludzkiego wiary, propozycję nowej hierarchii wartości oraz zmianę koncepcji człowieka²⁰. Z sekularyzmem wiąże się pojęcie świeckiego humanizmu, nazywanego także humanizmem laickim, naukowym czy antropologicznym w odróżnieniu od humanizmu teocentrycznego²¹.

SEKULARYZACJA JAKO PROCES RELIGIJNO-KULTUROWY

Ponieważ sekularyzacja jest zjawiskiem społecznym i dotyczy faktów związanych z desakralizacją religijnej legitymizacji porządków społecznych, możemy powiedzieć, że jest ona procesem demitologizacji struktur społecznych. Jak pisał M. Eliade: „sacrum, przejawiając się, ustanawia ontologicznie świat”²². Proces sekularyzacji odnajdujemy w historii religii. Już w XIV w. przed Chr. faraon Echnaton usiłował zrationalizować system kultowy swojej religii. Ślady myśli sekularyzacyjnej uwidaczniają się także w filozofii greckiej. Od Ksenofanesa i Anaksagorasa, poprzez Sokratesa aż do Epikura krytykowano mitologiczne przedstawienia bóstw. Podobnie jednak jak ateizm sekularyzacja występowała jako zjawisko partykularne i przejściowe²³. Zjawisko sekularyzacji było tutaj związane z wypieraniem mitycznych wyobrażeń połączonych z określonymi koncepcjami religijnymi.

Drugim aspektem procesu sekularyzacji jest zmiana struktur myślowych w pojmowaniu świata przez chrześcijan²⁴. Świat w koncepcjach umysłowości greckiej przeciwstawia się wyobrażeniom Starego Testamentu. Bóg i świat nie stanowią przeciwieństwa, lecz jedną wszechobejmującą jedność, jeden jedyny porządek ogarniający oba te pierwiastki w przeciwieństwie do chaosu²⁵. Kosmogonia stanowiła zarazem teogonię. Dla tego typu myślenia świat był ożywiony siłami

¹⁹ Por. R.H. Potvin, *Secularism*, w: *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, red. E. Craig, New York 1998, t. 9, s. 36.

²⁰ Por. Mazanka, dz.cyt., s. 73.

²¹ J. Maritain wyróżniał humanizm teocentryczny (chrześcijański) i antropologiczny. Tylko ten pierwszy, który nie eliminuje z życia ludzkiego rzeczywistości nadprzyrodzonej, jest wg Maritaina autentycznym humanizmem (J. Maritain, *La signification de l'athéisme contemporain*, Paris 1969, s. 42).

²² Por. M. Eliade, *Sacrum, mit, historia*, Warszawa 1970.

²³ Por. A. Keller, dz.cyt., s. 360.

²⁴ Por. W. Weymann-Weyhe, *Revolution im christlichen Denken. Der Angriff von Philosophie und Wissenschaft auf die Fundamente des überlieferten Glaubens*, Olten u. Freiburg im Breisgau 1967, s. 107–120.

²⁵ Por. A. Auer, *Welt*, w: J. Bauer, *Bibeltheologischer Wörterbuch*, Graz 1962, s. 1222.

zwalczających się duchowych mocy, jakby złączony z nimi mistyczną unią i dzięki nim rozumiany jako *pneuma*. Podobnie gnostyckie *corpus hermeticum* przedstawia kosmos jako „ciało Boże”²⁶. Tym koncepcjom przeciwstawia się nowotestamentalny obraz świata, na który oddziaływały również pierwiastki myśli greckiej, gnostyckiej, wyobrażenia judeochrześcijaństwa oraz typowo żydowskie pojęcia mistyczne. Świat – bóstwo staje się budowlą, miejscem ludzkiego życia wyzwolonym z sakralnych otoczek²⁷.

Dopiero w czasach nowożytnych sekularyzacja stała się zjawiskiem trwałym i szerokim, procesem radykalnego wyzwolenia się rzeczywistości ludzkiej spod wpływu religii. Proces ten ujawnił się jako narastający antagonizm pomiędzy wiarą a wiedzą, Kościołem a państwem, doczesnością a światem nadprzyrodzonym. Jednak napięcia między tymi pozornymi antynomiami dadzą się prześledzić na wszystkich stadiach rozwoju chrześcijaństwa²⁸. Już w Nowym Testamencie wiara nie przynosi żadnej mądrości świeckiej, lecz ją relatywizuje. Niewiara jest głupotą, która sprzeciwia się Bogu, choć Ewangelia jest przeznaczona zarówno dla mądrych, jak i dla prostaczków. Jeżeli chodzi o wzajemne relacje Kościoła i państwa, należy bardziej słuchać Boga niż ludzi. Królestwo Chrystusowe nie jest z tego świata (J 18, 36). Chrześcijanie oczekują rzeczy przyszłych (1 Kor 5, 12; Rz 12, 19; 13, 7). Nie jest to świat podzielony na dwie sfery pomimo Chrystusowego „oddajcie więc Cezarowi to, co należy do Cezara, a Bogu to, co należy do Boga” (Mk 12, 17) – gdyż cały świat jest Boży²⁹. Odnośnie do stosunku doczesności do świata przyszłego światło rzucają słowa św. Pawła: „Kto nie chce pracować, niech też nie je” (2 Tes 3, 10). Troska winna obejmować rzeczy konieczne, gdyż trosce o wiele przeciwstawia się troskę o to, co jedynie konieczne (Łk 10, 41). W okresie od patrystyki aż do czasów nowożytnych filozofia staje się *ancilla theologiae*, choć istnieją próby traktowania wiary jako wiedzy (gnostycy)³⁰. Relacje między państwem a Kościołem określa św. Augustyna *De civitate Dei*, gdzie państwu ziemskiemu *civitas terrena* zostaje przeciwstawione państwo niebieskie *civitas coelestis*. Występuje tu podkreślenie miłości Boga aż do zniszczenia siebie, uwolnienie od świata jako prowadzące do pełnego urzeczywistnienia religijnych celów człowieka.

Średniowiecze nie знаło współczesnego pytania o świat w sensie i granicach, jakie temu zagadnieniu przypisywała filozofia grecka czy Nowy Testament. Hugo od św. Wiktora mówił o przekraczaniu horyzontu nicości tego świata, z jego panowaniem i żądzami³¹. W literaturze teologicznej tego okresu

²⁶ Por. W. Nestle, *Vom Mythos zum Logos*, 1942; A. Auer, art.cyt., s. 1224.

²⁷ Por. A. Auer, art.cyt., s. 1225.

²⁸ Tamże, s. 363.

²⁹ Por. K. Barth, *Kurze Erklärung des Römerbriefes*, München 1956.

³⁰ Por. A. Keller, art.cyt., s. 364.

³¹ Por. A. Auer, *Gestaltwandel des christlichen Weltverständnisses*, w: *Gott in der Welt*, Würzburg, Freiburg, Basel, Wien 1964, I, s. 333–365.

pojęcie „świat” oznaczało całość widzialnych i niewidzialnych istot stworzonych przez Boga. Na podstawie niektórych cytatów Pisma Świętego świat jest oceniany ujemnie. W 1 Liście św. Jana (2, 15–16) świat pogrążony jest w złym, otoczony potrojną pożądliwością posiadania, rozkoszy i sławy. To stanowisko dochodzi do głosu w literaturze *de contemptu mundi* od Ambrozjusza aż do Erazma z Rotterdamu. Wreszcie „świat” otrzymuje znaczenie życia na zewnątrz klasztoru pośród powabów i pokus doczesnych dóbr. To zróżnicowanie zawartości treściowej średniowiecznego pojęcia świata pozwala na wyodrębnienie w nim elementów pozytywnych i negatywnych³². Podstawą średniowiecznego pojmowania świata było słowo Pisma Świętego. Bóg stworzył świat z nicości i podtrzymuje go swoją siłą w istnieniu. Przez grzech człowiek zaciągnął winę, która została darowana, a w końcu historii świat mocą Boga zostanie odnowiony. Dla chrześcijan świat był darem i zadaniem danym człowiekowi. W tym świetle myśl teologiczna zdawała się nadawać sens i znaczenie zawodom³³. Człowiek obdarzony przez Boga rozumem, doszukuje się śladów Bożych w świecie stworzonym przez Boga. Człowiek jest ujmowany jako podobny do swego Stwórcy, powołany do panowania nad światem, uzdolniony do wspólnoty chrześcijańskiej i mający obietnice Królestwa Bożego. Te zasady były podstawą dobra wspólnego społeczności średniowiecznej³⁴. W tej perspektywie człowiek jest widziany jako ośrodek świata, stworzony w tym celu, aby świat przez niego wrócił do Boga. Człowiek wyposażony darami duchowości i wolności przedstawia się jako boski dzierżawca świata³⁵.

Od XII w. pojawia się problem doczesności w nowoczesnym sensie. Człowiek zaczyna szukać w dobrach doczesnych ich własnej autonomicznej wartości, oraz rozpoczyna poszukiwanie prawdziwego stosunku między porządkiem zbawienia a porządkiem stworzenia. Zwłaszcza u św. Tomasza w koncepcji zależności stworzenia pozostaje miejsce na autonomię rzeczywistości doczesnej³⁶. R.A. Gauthier pisze, iż św. Tomasz obok duchowości zakonnej, bezpośrednio ukierunkowanej ku Bogu, stworzył „obraz typowej duchowej postawy laickiej dla ludzi, którzy pozostawali w świecie i musieli się nim zajmować, zwracając w ten sposób światu jego świeckość”³⁷.

To właśnie św. Tomasz z Akwinu tworzy w czasach rozkwitu scholastyki koncepcję właściwej relacji między wiarą a wiedzą. Próba przewyciężenia pozornej antynomii była teoria podwójnej prawdy Awerroesa, którą zakwestionował Akwinata. Jednak problem stosunku między wiarą–wiedzą zaowocował konflik-

³² Por. tamże, s. 334.

³³ Por. tamże.

³⁴ Tamże, s. 335.

³⁵ Tamże.

³⁶ Tamże.

³⁷ Por. R.A. Gauthier, *Magnanimité. Bibliothèque Thomiste* 28, Paris 1951; A. Auer, *Gestaltwandel...*, s. 337.

tami na tle niezwykłych osiągnięć przyrodoznawstwa oraz niedostatku poprawnej metodologii (w przypadku Galileusza). Stopniowo w dziedzinie Kościół–państwo kształtuje się teoria dwóch władz. Pojawiają się zagadnienia społeczne, problem prawa naturalnego. To wszystko sprzyja narodzinom koncepcji autonomii i niezależności od wiary.

W czasach późniejszych, gdy powstawały wielkie summy filozoficzne i teologiczne, stanowiące ogromne biblioteki wiedzy, obejmowały one nie tylko wiedzę współczesną, ale również ogólny ogląd i zrozumienie rzeczywistości. W nich była dokonywana synteza nowych danych z wypowiedziami Objawienia. Jednak ten wzniosły ideał nie docierał do szerokich mas społeczności średniowiecznej. Ideał zakonny dominował i oddziaływał na świeckich. Wierzono, że najlepiej można służyć Bogu, odwracając się od świata. Powstawały pisma o wymownych tytułach: *O wzgardzie świata, O nędzy ludzkiej, Sztuka umierania*. Pismo Święte otaczane wielkim szacunkiem było jednak cytowane jednostronnie³⁸. Na treść i klimat pism wielu autorów wpływ wywierały liczne katastrofy dziejowe danej epoki, zarazy, klęski głodu, spustoszeń i wojen, na opis ludzkiego losu wśród nieszczęść świata³⁹. Dużą rolę odgrywały: potrzeba spokoju i pewności; posiadanie, sława i rozkosz przynosiły bowiem wiele rozczarowań i utrapień. Nie zabieganie o nie uwalniało od wielu doczesnych plag i ciężarów i stawało się pewną drogą do zbawienia. Stopniowo wytworzyło się pojęcie świata jako siedziby cielesności, jako królestwa zła. Człowiek musiał się bronić przed fascynacją i urokami świata, a to dokonywało się wtedy, gdy patrzył na jego ciemne strony, odwracał oczy od świata, a zwracał je ku Bogu⁴⁰. Wartości średniowiecznego pojmowania świata nie można oceniać z dzisiejszego punktu widzenia. Jednak nie brak pozytywnych ocen tamtego okresu. R. Guardini pisał: „Miarą, którą można oceniać dany okres jest pytanie, jak daleko, w jego łonie, zgodnie z jego charakterem i możliwościami dopełniała się ludzka egzystencja w prawdziwym sensie dochodzenia do pełni”⁴¹. W żadnym innym okresie nie udało się połączyć Królestwa niebieskiego z doczesnym w jeden uniwersalny porządek poprzez podporządkowanie doczesnego porządku duchowej rzeczywistości Kościoła⁴².

W czasach nowożytnych powstają zręby nowego obrazu świata jako podstawa nowych ocen i rozwiązań w dziedzinie religii. Cechą charakterystyczną staje się autonomia świata i autonomia człowieka. Autonomia ta staje się jądrem nowoczesnej świeckości. Wystarczają jej własne cele, nie uznaje żadnej transcendencji. Świat i człowiek mają swoje własne wartości prawa i cele. W świeckiej autonomii nastąpiło wyzwolenie przez wiedzę. Nie ma od tej pory miejsca na Boże polecenie,

³⁸ Zwłaszcza ze Starego Testamentu Przep 1, 2; z Nowego 1 J 2, 15–16.

³⁹ Por. P. Ariès, *Rozważania o historii śmierci*, Warszawa 2007, s. 115–145; por. także: B. Tuchman-Wertheim, *Odległe zwierciadło czyli Rozlicznymi plagami nękane XIV stulecie*, Katowice 1993.

⁴⁰ Por. A. Auer, *Gestaltwandel...*, s. 337.

⁴¹ Tamże.

⁴² Tamże.

człowiek musi potwierdzać sam siebie. Pismo Święte czy Kościół w opinii wielu kręgów tracą na znaczeniu. Religia zaczyna przechodzić do wewnętrznej, prywatnej przestrzeni życia ludzkiego⁴³. Pojawia się termin sekularyzacja jako oznaczenie procesu dochodzenia do świeckiej postawy duchowej oraz jako wewnętrzne uwolnienie i należyta ocena samego siebie⁴⁴. Wskutek działania wielorakich czynników, jak rozwój techniki, wzrastająca autonomia państw, nauki i sztuki zmienia się stosunek do natury. W tym duchu C.H. Ratschow specyficzne formy technokratycznego sekularyzmu określa jako faktyczną autonomię życia ludzkiego, świata, natury i historii, które stają się samowystarczalne, obejmując i tłumacząc rzeczywistość w sposób wyłączny⁴⁵.

W duchowej przemianie postaw jednostek i mas społecznych wielką rolę odegrali luminarze czasów oświecenia. Należy tutaj wymienić nazwiska B. Spinozy, J. Locke'a, D. Hume'a, D. Diderota, I. Kanta, G.W. Hegla, A. Comte'a, F. Nietzschego, R. Kartezjusza. Zwłaszcza Kartezjusz przyczynił się do rozwoju racjonalizmu wieku oświecenia, umocnienia poczucia autonomii dziedzin świeckich życia ludzkiego takich, jak: sztuka, nauka, polityka oraz autonomii jednostki jako suwerennego podmiotu, którego godność może być zagrożona poprzez przyjęcie istnienia Stwórcy. Ekonomiczne, polityczne, filozoficzne i teologiczne źródła sekularyzacji w nowożytnej Europie szeroko przedstawia H.R. Trevor-Roper⁴⁶. Dalszy rozwój koncepcji sekularyzacji wiąże się z działalnością takich filozofów, jak L. Feuerbach, przywódców politycznych, jak K. Marks i F. Engels, psychologów, jak Z. Freud (teza kompensacyjna), socjologów, jak E. Durkheim (teza integracyjna) i Max Weber (teza sekularyzacyjna). To właśnie zasługą Maxa Webera jest wielka kariera pojęcia sekularyzacji, mimo iż używał on pojęcia „racjonalizacja”⁴⁷. Zastanawiając się nad przyczynami laicyzacji współczesnej kultury, L. Dupré pisze: „Ta postawa dobrotliwego ateizmu została, jak sądzę, przygotowana na przełomie XIX i XX w. przez trzech największych ówczesnych sekularyzatorów: Marksa, Freuda i Nietzschego. Zwalczanie religii siłą było według nich niepotrzebne, bowiem – jak uważali – religia to zjawisko przejściowe, szybko przemijające. Dla Marksa walka z wiarą w Boga odciąga tylko komunistów od ich pozytywnego celu – wyzwolenia ludzkości od ucisku społecznego. Ateizm Lenina, wykorzystujący aparat państwa do wykorzenienia religii, odwołuje się do wcześniejszego poglądu Marksa, który on sam porzucił. Freud przyznawał, że nikogo nie można zmusić do tego, by nie wierzył. Skoro jednak, jego zdaniem,

⁴³ Por. tamże, s. 339.

⁴⁴ Por. tamże, s. 340.

⁴⁵ Por. C.H. Ratschow, *Säkularismus*, w: *Die Religionen in Geschichte und Gegenwart*, V, s. 1293–4.

⁴⁶ Por. H.R. Trevor-Roper, *Religion, Reformation und sozialer Umbruch. Die Krisis des 17. Jahrhunderts*. Frankfurt/Main Wien Berlin 1967.

⁴⁷ Por. M. Weber, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, Lublin 1998; tenże: *Szkice z socjologii religii*, Warszawa 1994.

myśl racjonalna nie dostarczyła ani jednego argumentu na poparcie religii, a wiele przeciwko niej, to trwanie przy wierze tylko dlatego, że żaden argument definitywnie jej nie obalił, uważał za oznakę umysłowego lenistwa. Nietzsche z kolei głosił duchową »ewangelię« nowej religii bez Boga, przekraczającej chrześcijaństwo i ateizm, która jednak mogła czerpać do woli ze starych wier⁴⁸. Dupré sądził, iż kultura zachodnia jako całość jest dziś tak świecka, jak nigdy przedtem w historii. Jego zdaniem, XVIII w. był pierwszym wiekiem niechrześcijańskim. Większość czołowych artystów i myślicieli, nawet jeśli nie sprzeciwiała się chrześcijaństwu, przestała czerpać zeń natchnienie. Po raz pierwszy w dziejach, sfera świecka zaczęła przeważać. Mimo to, na początku kultura była tak przeniknięta chrześcijańskimi wartościami i ideami, że można by wziąć całe fragmenty z Woltera czy Diderota za napisane przez wierzących chrześcijan. Osiemnaste stulecie tkwiło wciąż głęboko w chrześcijańskiej od samego początku tradycji, więc myślicielom było bardzo trudno wyzwolić się z języka przesyconego religią. XIX w. stanowił natomiast epokę gwałtownych antyteistycznych kampanii, zmierzających do oczyszczenia kultury z wszelkich śladów chrześcijaństwa. Jednakże te ataki były dziełem elit, w kulturze popularnej wciąż trwały wyraźne pozostałości jej chrześcijańskich korzeni.

W odmienionym świecie istotnej zmianie ulega sytuacja jednostki w danej grupie społecznej. Człowiek przeszłości przebywał przez całe życie w jednym miejscu. To miejsce było jego światem. Otaczający go ludzie stanowili jednorodną społeczność. Świat otaczający go był światem religijnym. Praktyki religijne były powszechne. W nowej sytuacji człowiek żyje w wielu miejscach. Miejsce zamieszkania ludzi nie jest już światem zamkniętym. Obok chrześcijan żyją pogańskie masy, nastawione obojętnie wobec religii. Nie ma homogenicznej społeczności, nie istnieją wspólne systemy, porządki czy wartości⁴⁹.

Do dziś istnieją pewne związki chrześcijaństwa i kultury w Europie i – jeszcze bardziej – w Stanach Zjednoczonych. Jednak na bardziej podstawowym poziomie Zachód rozstał się definitywnie z kulturą chrześcijańską. Niewiele pozostało z dawnej wrogości. Świeccy uczeni na ogół uznają dług, jaki zachodnia cywilizacja ma wobec wiary chrześcijańskiej, w tym zakresie, w którym wiara – wchłonięta przez kulturę – sama stała się jednym z jej elementów. Zdaniem Dupré: „Chrześcijaństwo jest dziś czynnikiem historycznym podporządkowanym kulturze świeckiej, pozbawionym tej twórczej mocy, którą niegdyś posiadało. Współczesna kultura świecka posunęła się jeszcze dalej w tym kierunku. Wykazuje ona zdumiewającą otwartość na religię, lecz ta otwartość rzadko wznosi się ponad horyzontalny poziom kultury. Kultura sama stała się religią naszych czasów i

⁴⁸ Por. L. Dupré, *Refleksje na koniec tysiąclecia*, „Tygodnik Powszechny”, 29(1998), s. 1–4. Bardziej wyczerpującą analizę wpływu ateistycznych filozofów i polityków na proces sekularyzacji Europy przedstawia P. Mazanka CSsR, dz.cyt., s. 245–321.

⁴⁹ Por. F. Benz, *Seelsorge in einer pluralistischen Gesellschaft*, Freiburg, Basel, Wien 1967, s. 15–42; por. także: U. Altermatt, *Katolicyzm i nowoczesny świat*, Kraków 1995.

wchłonęła religię jako jeden z podrzędnych elementów. Kultura proponuje pewne emocjonalne dobrodziejstwa religii, nie domagając się tej wysokiej ceny, jakiej wymaga wiara. Nawet wierzący są dziś »zsekularyzowani«, nie w sensie wrogiej antyreligijnej postawy minionego wieku, ale w tym sensie, że Bóg nie ma w dzisiejszym świecie absolutnego znaczenia – jeśli w ogóle ma jakieś znaczenie. Ta sekularyzacja stanowi jednak dla chrześcijaństwa większe zagrożenie niż zacięta antyreligijność przeszłości. Wiara ze swej natury musi integrować wszystkie elementy życia, o ile ma przetrwać. Nie może być po prostu jednym z aspektów istnienia. Religia w XX w. straciła jednak całkowicie rolę integrującą życie społeczne. Stawia to przed nami podstawowe pytanie: Czy religia jest tylko częścią kultury, która może – choć nie musi – być ważna dla społeczeństwa, czy też musi ona w jakiś sposób integrować wszystkie inne aspekty istnienia i jako taka musi być przedmiotem ostatecznego zainteresowania? Dochodzę do wniosku, że jeśli religia nie jest w pewien sposób wszystkim, to jest skazana na zagładę⁵⁰.

ZROZUMIEĆ PROCES SEKULARYZACJI

Przedstawiony powyżej proces sekularyzacji oraz jego interpretacje wymagają adekwatnej oceny. Podstawy tej oceny mogą być różne. Przede wszystkim usiłowano dokonać oceny tego procesu oraz jego konceptualizacji z punktu widzenia antropologii kulturowej i socjologii religii. Zdaniem badaczy, zróżnicowanie ocen sekularyzacji uwarunkowane jest określonym pojmowaniem wzajemnego stosunku religii i świata. Stosunek ten w kulturze europejskiej wyznaczony jest dychotomicznym rozumieniem religii i świata, mającym swoje źródło we „wspólnych formach naszego myślenia” (Metz, Schlette), lub „wspólnym języku zachodniej kultury” – (Berger, Luckmann, Schutz i Gehlen)⁵¹. Chodzi tu o wspólny horyzont doświadczenia społecznego, koncepcje świata, w których ramach powstała kultura Zachodu. Europejska koncepcja świata sięga starożytności. W przeciwieństwie do kultur Dalekiego Wschodu, mających trój- lub czterowymiarowe koncepcje świata, jest ona dualistyczna. Rzeczywistość ma charakter podwójny. Obok natury występuje nadatura, Bóg i stworzenie, wieczność i czas, niebo i ziemia. Werner Cohn ten stosunek dualizmu uważa za właściwą jedynie naszej kulturze⁵². Stąd w ramach naszego kręgu kulturowego wszelkie wyobrażenie Boga i nadatury ma charakter religijny. Występuje również identyfikacja zjawisk religijnych z ich formami instytucjonalnymi. Reasumując, wspólna forma myślenia zachodniej kultury jest nie tylko dualistyczna, teistyczna, ale i eklezjocentryczna. To zaś

⁵⁰ Por. L. Dupré, art.cyt.

⁵¹ Por. J.B. Metz, *Christliche Antropozentrik*, München 1962; H.R. Schlette, *Christen als Humanisten*, München 1967; A. Gehlen, *Die Seele im technischen Zeitalter*, Hamburg 1957.

⁵² Por. W. Cohn, *Is Religion Universal?*, „Journal for the Scientific Study of Religion” 1962, s. 25–33; M. Radwan, *Socjologia symboliki społecznej*, „Chrześcijanin w Świecie” 6(1970), s. 87–90.

proceedzi do utożsamienia Kościoła, religii i wiary. W myśl takiej dualistycznej koncepcji świata i Kościoła ich wzajemny stosunek mógł być wyznaczony przez dwa krańcowe bieguny dwóch rzeczywistości odrębnych i ujęty w formie dwu lub trzech faz rozwojowych⁵³. Akcentowanie roli jednego z tych dwu biegunów prowadziło do integrizmu lub ezoteryzmu, między którymi leży wiele odcieni relacji religii i świata. Schemat ten jest jednak nie wystarczający, ponieważ u jego podstaw leży określone niepełne pojmowanie religii. W schemacie tym bowiem występuje ograniczenie bądź do podporządkowania doczesności rzeczywistości religijnej (integrizm), bądź też czynnik sakralny zostaje podporządkowany doczesności (ezoteryzm). Jednak obok takiego pojmowania religii istnieje inna możliwość pojmowania stosunku religii i świata, bez konieczności przeciwstawiania i wyodrębniania celów. W tym rozumieniu rzeczywistości doczesnej element sakralny urzeczywistnia swoje prawdziwe zadanie. W pierwszym rozumieniu stosunku religii i świata łatwo jest o zabsolutyzowanie doczesności jako namiastki uzasadnienia. W ujęciu drugim religia nie ma nowego zadania, lecz jedynie udziela nowego sensu, w duchu słów: „nie daję wam nowego przykazania” (J 2,7) – określając właściwy wymiar doczesności⁵⁴. Miejscem bardziej pogłębionej analizy tego problemu jest antropologia kulturowa i socjologia religii.

Bardziej interesującą, ze względu na cel niniejszego artykułu, płaszczyzną oceny koncepcji sekularyzacji jest teologia. Zgromadzony materiał stanowi próbę odpowiedzi na postawione pytanie: Jak kształtuje się ocena sekularyzacji w teologii? Pozytywna ocena sekularyzacji jako rezultatu wewnętrznego rozwoju chrześcijaństwa pojawiła się u teologów protestanckich, jak F. Gogarten, D. Bonhoeffer, P. Tillich, Harvey Cox; oraz katolickich, jak J.B. Metz, K. Rahner. Teologowie protestanccy na ogół widzą w sekularyzacji konieczny i uprawniony skutek chrześcijańskiej wiary (F. Gogarten). Wybitnym wkładem w teologiczną myśl protestancką wykazał się D. Bonhoeffer, również traktujący religię jako uwarunkowaną historycznie. Uważał on, że zasadniczą przyczyną sekularyzacji w czasach nowożytnych jest postawa samego Kościoła. G. Ebeling podjął wysunięty przez Bonhoeffera postulat „niereligijnej interpretacji pojęć biblijnych”. Jednocześnie pozytywną ocenę sekularyzacji prezentują teologowie nurtu „teologii śmierci Boga” (G. Vahian, W. Hamilton, Th. Altizer, D. Sölle, J.A. Robinson).

Wielu teologów katolickich dopatruje się w sekularyzacji znamion rozkładu i dezintegracji wiary. Niektórzy ostrzegają przed apoteozowaniem epoki średniowiecznej. Wielu podziela poglądy protestantów. Według J.B. Metza nowożytna świeckość powstała nie przeciw, lecz dzięki chrześcijaństwu. Antyczny panteizm nie sekularyzował świata, ponieważ Bóg nie był dostatecznie boski. Brakowało wyobrażenia transcendentnego Stwórcy, redukując go jedynie do pierwiastka sakralnego w świecie. Gdy chrześcijaństwo dokonało prawdziwego zrozumienia

⁵³ Por. A. Keller, art.cyt., s. 366–368.

⁵⁴ Tamże, s. 368.

musiało nie tylko przebóstwić Boga, ale także odbóstwić świat, odczarować go i odmitologizować. Konsekwentnie, w tym ujęciu byłoby tragicznym nieporozumieniem przeciwstawienie się przez Kościół procesowi sekularyzacji⁵⁵.

Zdaniem A. Skowronka, chociaż: „Współczesne znamiona sekularyzacji sprowadzają się do trzech haseł: »odkościelnienie« (Enkirchlichung), »odchrześcijanienie« (Entchristlichung) i »odkonfesyjnienie« (Entkonfessionalisierung)»⁵⁶, to jednak sekularyzacja nie tylko nie jest wymierzona przeciwko chrześcijaństwu, lecz w pewnym sensie jest nawet jego dziełem. Mówienie o przeciwstawianiu się Kościoła sekularyzacji jest, zdaniem teologa, niezrozumieniem istoty świeckości świata⁵⁷. Afirmacja idei sekularyzacji dokonała się jednak w teologii katolickiej najpełniej w idei autonomii rzeczywistości ziemskiej. Na Soborze Watykańskim II ukształtowała się nauka o względnej autonomii rzeczywistości doczesnej, która może być interpretowana jako teologiczny odpowiednik koncepcji sekularyzacji. Sobór Watykański II nie posługuje się pojęciem sekularyzacji. W odróżnieniu od teologii protestanckiej wypracował pojęcie autonomii rzeczywistości ziemskich. W myśl założeń tej doktryny poszczególne dziedziny muszą mieć własną przynajmniej relatywną autonomię⁵⁸. Chodzi więc o to, by człowiek żył w naturalnym porządku rzeczy, ciesząc się suwerennością. Kościół zastrzega sobie jedynie dziedzinę moralności⁵⁹. Występuje tu pojęcie autonomii absolutnej i autonomii relatywnej. 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 Chrystusa⁶⁰. Świat stworzony przez Boga staje się autonomiczną rzeczywistością „odbóstwioną” przez Stworzenie. Człowiek nie jest więc częścią, lecz centrum wszechświata, który się w nim odbija. Ma on zadanie uczestniczyć w dziele Chrystusa, aby doprowadzić ten świat z powrotem do Boga⁶¹. Dalszą podstawą względnej autonomii rzeczywistości doczesnej jest jej przyporządkowanie do Chrystusa jako Głowy całej ludzkości. Idea Boga-Człowieka zawiera w sobie ideę wyniesienia czło-

⁵⁵ Por. tamże, s. 344.

⁵⁶ Por. ks. A.J. Skowronek, *Sekularyzacja – wyzwanie dla Kościoła i teologów*, „Przeгляд Powszechny” 10, 2000, s. 27–43.

⁵⁷ Tamże, s. 40.

⁵⁸ Por. A. Keller, art.cyt., s. 350.

⁵⁹ Por. Pius XI, Encyklika *Quadragesimo anno*. O. Nell Breuning: *suis utuntur principis – eine klassische Formulierung für unsere Eigenständigkeit und Eigengesetzlichkeit*, w: A. Mitterer, *Die Weltherrschaft des Menschen als Naturrecht*, w: *Naturordnung in Gesellschaft. Staat, Wirtschaft. Festschrift J. Messner*, Innsbruck 1961, s. 44–47.

⁶⁰ Por. A. Auer, *Gestaltwandel...*, s. 355.

⁶¹ Por. s. 356; por. K. Rahner, *Antropologie*, w: *Lexicon für Theologie und Kirche*, I, s. 620; K. Löwith, *Der Weltbegriff der neuzeitlichen Philosophie*, Heidelberg 1960, s. 9; J.B. Metz, s.41–95.

wieka jako głowy-centrum rzeczywistości doczesnej⁶². Trzecią podstawą relatywnej autonomii świata jest jego przyporządkowanie do Kościoła. W tym ujęciu Kościół nie zajmuje nadrzędnej pozycji wobec świata. Jest w świecie, ponieważ uczestniczy we wszystkich jego przejawach, pragnąc przyczynić się do budowy nowego wieku, wnosząc swój twórczy zczyn. Wreszcie ostatnią przyczyną względnej autonomii świata w stosunku do religii i Kościoła jest jego przyporządkowanie do jego „pełni”, ku jego eschatycznemu „dopełnieniu”⁶³. W świetle powyższych wyjaśnień sekularyzacja jest zjawiskiem różnym od ateizmu. Podstawowa zasada sekularyzacji zawiera się w Piśmie Świętym: „Wszystko jest bowiem 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). Reasumując, właściwa autonomia – sekularyzacja świata, przeciwstawia się błędnemu integrizmowi, oznacza jedynie nowe zadanie Kościoła. To nowe zadanie, „profetyczne”, jak określa je Rahner, wymaga zbudowania nowej dyscypliny teologicznej. W rezultacie pluralistyczna sytuacja dzisiejszego świata nie jest grzechem, lecz egzystencjalną przestrzenią życia chrześcijańskiego⁶⁴. Jest oczywiste, że ta sytuacja będzie domagała się nowego charakteru wiary. Musi to być wiara silna i nie obawiająca się sekularyzacji, świadoma i w sposób wolny wybrana, wsparta darami charyzmatu i łaski. Musi ona dostrzegać drugiego człowieka. Cechą charakterystyczną wiary epoki zsekularyzowanej powinno być silne nastawienie eschatologiczne, gdyż tylko w perspektywie ostatecznego dopełnienia w Chrystusie całe dzieło autonomizacji świata znajduje swój sens⁶⁵.

Nasuują się jednak pewne zastrzeżenia. Czy teoria sekularyzacji, stojąc na stanowisku „epoki postchrześcijańskiej” nie pozostawia zbyt mało miejsca instytucji religijnej? Czy oczekiwanie na nadejście prawdziwego chryścianizmu nie jest związane z pewnego typu eschatologią zbliżoną do wizji Joachima da Fiore? Kolejne pytanie musi wywołać obciążenie historii zadaniem samorzutnego reformowania Kościoła⁶⁶. W rzeczywistości nie istniał nigdy świat całkowicie zsakralizowany i nic nie świadczy o tym, że kiedykolwiek stanie się on całkowicie zdesakralizowany. W każdej epoce dokonuje się pewne przemieszczenie *sacrum* i *profanum*. Sacrum zmienia swoje usytuowanie, ale nie oznacza to, że zanika. Wydaje się, że problem może polegać na odkrywaniu nowych form sacrum, które

⁶² Por. L. Scheffczyk, *Die Idee der Einheit vom Schöpfung und Erlösung in ihrer theologischen Bedeutung*, „Theologische Quartalschrift” 140(1960), s.19–37; A. Auer, *Gestaltwandel...*, s. 359.

⁶³ Por. A. Auer, *Gestaltwandel...*, s. 364.

⁶⁴ Por. K. Rahner, *Theologische Reflexionen zum Problem der Säkularisation*, Schriften zur Theologie, VIII, s. 637–666.

⁶⁵ Por. K. Splett, *Präsenz des Glaubens in der Weltgesellschaft der Zukunft*, „Wort und Wahrheit” 3(368) 1970, s. 254 za; J. Krucina, *Sekularyzacja a współczesny model chrześcijańskiej wiary*, „Ateneum Kapłańskie” 3(368) 1970, s. 374–388.

⁶⁶ Por. J. Comblin, *Sekularyzacja, mity, rzeczywistość, problemy*, „Conzilium” 1–10 (1968), s. 127.

kształtują się w nowej cywilizacji⁶⁷. Podobnie gdy chodzi o mentalność mityczną. Język Biblii jawi się jako odmitologizowanie w jednym wypadku lub jako mitologizacja w stosunku do innych. Być może protest sekularyzacyjny zwraca się przeciw roli religii i Kościoła jako gwaranta istniejących stosunków społecznych, co staje się nie do zniesienia w cywilizacji miejskiej i przemysłowej⁶⁸. Wydaje się, że nie zmierzamy ku wierze bez religii. Sekularyzacja nie wystarczy do uformowania autentycznej wiary. Dzisiaj również wiara wymaga ewangelizacji, wymaga instytucji kościelnej⁶⁹. Koncepcje sekularyzacji, przynosząc wyjaśnienie prawidłowości pewnych zmian procesów uderzających we współczesną religijność, mogą przyczynić się do znalezienia nowych form na polu duszpasterstwa.

W przeciwieństwie do pojęcia sakralizacji, przez które rozumie się wyłączenie ze świata, Sobór przeciwstawia sekularyzacji proces uświęcania, który nie niszczy słusznej autonomii rzeczywistości ziemskich, przywraca Bogu należne Mu miejsce oraz uznaje Go za cel wszystkich rzeczy. Dokumenty Soboru Watykańskiego II, mówiąc o słusznej autonomii rzeczywistości doczesnej dotyczącej człowieka, życia społecznego, nauki (KDK 36), wspólnoty politycznej (KDK 76), kultury (KDK 56), podkreślają jednocześnie jej słuszny zakres. Autonomia rzeczywistości ziemskich nie jest absolutna. Musi ona realizować się z poszanowaniem norm moralnych (KDK 36), z uznaniem Boga za sprawcę i cel wszystkich rzeczy (KDK 20) i przyjęciem normy prawa Bożego (KDK 41). Jednocześnie podkreśla się, że „słuszna autonomia stworzenia, a zwłaszcza człowieka, nie jest w tymże porządku Bożym przekreślona, lecz raczej przywracana do swojej godności i na niej ugruntowana” (KDK 41). Sobór Watykański II ostrzega także przed źle pojmowaną autonomią, polegającą na pozbawianiu wszystkich wymiarów życia ludzkiego wymiaru sakralnego i odniesienia do norm prawa Bożego (KDK 41). Wymiar sakralny w życiu ludzkim jest zabezpieczeniem wszelkiej autonomii i godności człowieka. Jednak nie można zastępować *profanum* przez *sacrum*. Każdy totalitaryzm godzi pośrednio albo bezpośrednio w wolność człowieka. Wielu teologów podkreśla jednak, że opis relacji między wiarą a kulturą w *Gaudium et spes* był przesadnie optymistyczny, i nikt wtedy nie mógł przewidzieć negatywnych zjawisk, które ukształtowały się dopiero w przyszłości (D. v. Hildebrandt, J. Maritain). 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 wyczuwanie dla tego, co chrześcijańskie oraz umiejętność rozróżniania duchów”⁷⁰. Jednak nie może dziwić fakt, że Jan Paweł II często mówił o zsekularyzowanym świecie,

⁶⁷ Por. tamże, s. 128.

⁶⁸ Por. tamże.

⁶⁹ Por. H. Cox, *The Feast of Fools* 1970, s. 204; M. Radwan, *The Feast of Fools*, recenzja, „Chrześcijańskie w Świecie” 6(1970), s. 87–90.

⁷⁰ Por. U. Ruh, *Säkularisierung*, w: *Enzyklopädische Bibliothek*, F. Böckle, F.X. Kaufmann, K. Rahner, B. Walte (red.), t. 18, Freiburg im Br. 1982, s. 95.

o szerzeniu się niewiary i obojętności religijnej. Zdaniem Papieża, w krajach poddanych sekularyzacji istnieje podatny grunt 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”⁷¹. Stwierdzając, że nastąpiło zerwanie procesu przekazywania wiary i wartości chrześcijańskich, Papież podkreśla: „Zarazem jednak zauważamy, że współczesny człowiek poszukuje sensu, czego świadectwem są pewne zjawiska kulturowe, zwłaszcza nowe ruchy religijne, bardzo aktywne w Ameryce Południowej, w Afryce i w Azji; zauważamy, że każdy człowiek pragnie pojąć głęboki sens swego istnienia, pragnie odpowiedzieć sobie na podstawowe pytania o źródło i kres życia, pragnie dążyć do szczęścia, o jakim marzy”⁷². Zdaniem Ojca Świętego Jana Pawła II wielu ludzi żyje dzisiaj w środowiskach zdominowanych przez materializm i konsumpcjonizm, bez odniesienia do wartości duchowych. Odpowiedzią ze strony Kościoła powinna się stać ewangelizacja współczesnej kultury. W duszpasterskiej praktyce należy propagować wartość rodziny i życia oraz formować chrześcijańską postawę w codziennym życiu⁷³.

SEKULARYZACJA ZAGROŻENIEM CZY SZANSĄ?

Co powinno być zadaniem Kościoła w czasach sekularyzacji i światopoglądowego pluralizmu? Akceptacja sekularyzacji, czy też przeciwstawienie się jej? Sekularyzacja nie musi być skierowana przeciw chrześcijaństwu, gdyż w pewnym sensie jest jego dziełem. Sekularyzacja, prowadząc do uwolnienia się z naiwnych, odczytywanych w duchu magii form religii, pozwala na nowo i głębiej postawić pytanie o Boga. Sekularyzacja ponadto przyczyniła się do wytworzenia dla człowieka przestrzeni religijnej wolności i religijnych poszukiwań. Sekularyzacja nie tylko nie zdezaktualizowała pytań o ostateczny sens, ale także nie osłabiła wagi i aktualności tych pytań. Odpowiedzi ludzie mogą nadal znajdować w Kościołach, które przecież, co należy podkreślić, przyczyniły się 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 wpłynęło na emancypację państwa spod bezpośrednich wpływów kościelnych. Niekiedy chrześcijaństwo przekazywało swoje idee i wartości bardziej za pomocą siły swoich doczesnych struktur niż na drodze wewnętrznego przekonywania. Oświecenie było duchową alternatywą

⁷¹ 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.

⁷² Jan Paweł II na spotkaniu z uczestnikami zgromadzenia plenarnego Papieskiej Rady ds. Kultury 13 marca 2004 r., „L'Osservatore Romano” 25, 2004, nr 5, s. 38.

⁷³ Por. Jan Paweł II, *Adhortacja apostołska Ecclesia in Europa*, 58.

wobec chrześcijaństwa, a zarazem jego dzieckiem – nawet jeśli nie całkiem chcianym i chodzącym własnymi drogami. Współdział w kształtowaniu przeszłości Europy gwarantuje też obecność chrześcijaństwa w jej przyszłości. Choć aż 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 nie obawiać się o obecność religii w przyszłym, coraz bardziej zróżnicowanym społeczeństwie. Zgodnie z wezwaniem papieża (*Nie lękajcie się!*), chrześcijańskie Kościoły nie powinny obawiać się marginalizacji ani zamykać się w getcie. Kościół nie powinien też koncentrować się jedynie na samym sobie. Wydaje się, iż chrześcijanie powinni zaakceptować uznać podstawowe właściwości kultury XXI w., w tym sekularyzację i pluralizm. Właściwą postawą powinna być akceptacja wszystkich pozytywnych cech kultury końca XX w. Właśnie w pluralistycznym społeczeństwie przyszłości Kościoły chrześcijańskie mogą odegrać ważną rolę, o ile staną się znakiem jedności między ludźmi i narodami. Jednak zsekularyzowanemu, globalnemu społeczeństwu towarzyszą także zjawiska negatywne – podstawowe nierówności, kryzysy polityczno-moralne, moralna pustka, brak podstaw uzasadniających wspólne przestrzegane przez wszystkich wartości. Tutaj tym bardziej ujawnia się potrzeba nauki Kościoła jako etycznego fundamentu życia jednostek i społeczności. Najgłębsze treści wiary powinny być wzorem wspólnoty polityczno-społecznej, powinny nas także uwrażliwiać na cierpienia innych. Kościół powinien być pierwszym miejscem urzeczywistnienia ideałów, które głosi innym. Może się to jednak dokonać jedynie w nierozzerwalnej jedności zakorzeniania w Bogu i diakonii świata, jedności mistyki i polityki.

SECULARIZATION FROM THEOLOGICAL PERSPECTIVE

Summary

As opposed to sacralisation meant to be an exclusion from the worldly life, the Second Vatican Council has juxtaposed secularisation with the process of sanctification, which restores God to His due place and acknowledges Him to be the ultimate goal of all things, without questioning the legitimacy of earthly reality. In discussing the rightfulness of human earthly affairs relating to social life, science (*Vatican II's Pastoral Constitution on the Church in the World of Today*, §36), political sphere (KDK *Vatican II's Pastoral Constitution on the Church in the World of Today*, §76) and culture (*Vatican II's Pastoral Constitution on the Church in the World of Today*, §56), the documents of the Second Vatican Council, at the same time, explicitly define their legitimate boundaries. The autonomy of earthly matters experienced by man is not absolute. Vatican II also warns against false understanding of autonomy, whereby all spheres of human life are deprived of any sacred dimension by reference to God's laws (*Vatican II's Pastoral Constitution on the Church in the World of Today*, §41). Sacred dimension in human life is the warranty and safeguard of autonomy and human dignity. However, *the profane* may not be replaced with *the sacred*. Each totalitarian system is a direct or indirect assault upon human freedom. Nevertheless, many theologians underline that the description of the relationship between faith and culture analysed in *Gaudium et Spes*

was over-optimistic and that at the time of its release no one could predict the negative trends that came to light following its promulgation (D. v. Hildebrandt, J. Maritain). Therefore, it comes as no surprise that John Paul II frequently referred in his speeches and writings to the secularised world and the spreading of non-belief and religious indifference. In the opinion of the Pope, the countries subordinate to the influences of secularisation are susceptible to the ideology of secularism: "At the root of this disturbing development is the attempt to promote a vision of humanity without God. It exaggerates individualism, sunders the essential link between freedom and truth, and corrodes the relationships of trust which characterise genuine social living". When asserting that the process of transmitting faith and Christian values has ceased to exist, the Pope emphasizes that: „At the same time we perceive the search of meaning by our contemporaries, witnessed by through cultural phenomena, especially in the new religious movements with the strong presence in South America, Africa and Asia: the desire of men and women to understand the deep meaning of their lives, to respond to fundamental questions on the origin and the end of life and to journey towards happiness to which they aspire.”

What is the actual position of the Church at this historical time when secularisation and pluralistic outlook on life are widespread ? According to the author, being to some degree the product of Christianity, secularization does not need to be seen as destructive force meant to destroy the Christian faith. By affording freedom from the naive forms of religion deemed to be based on magical spirit, secularisation allows one to formulate anew and in a more profound manner the question about God. Beside, it has already contributed to the creation of human space of religious freedom and spiritual pursuit. Secularization has neither rendered the questions about ultimate meaning of human existence obsolete nor has undermined their gravity and relevance. People may still for look the answers within the frameworks of traditional Churches which, in actuality, have become the enclaves of religious freedom in a secularized and pluralistic society. It seems that it is necessary to acknowledge that the essential traits of the culture of 21st century also include secularization and pluralism. Any further efforts towards the future shape of religion shall be based on the acceptance of these basic features of culture as it stands at the close of the 20th century. It is in the pluralistic society of the future where Christian Churches may play an important role, providing that they manage to become the signs of unity between the people and the nations. On the other hand, the secularized global society is also stricken with negative phenomena such as basic inequalities, political and moral crises, moral emptiness, lack of principles justifying the observance of values by all. At this point all the more evident becomes the need for the teachings of the Church to provide ethical foundation for the life of individuals and societies.

Słowa kluczowe: sekularyzacja, laicyzacja, dechrystianizacja, pluralizm, neutralność światopoglądowa