

Waldemar Kulbat

Nowe koncepcje sekularyzacji w perspektywie teologicznej

Łódzkie Studia Teologiczne 19, 117-144

2010

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

NOWE KONCEPCJE SEKULARYZACJI W PERSPEKTYWIE TEOLOGICZNEJ

W drugiej połowie XX w. powstały nowe koncepcje sekularyzacji, dla których ujęcia tradycyjne wierniej wyrażają kategorie filozofii grecko-rzymskiej niż chrześcijaństwo Nowego Testamentu. Również głoszona przez zwolenników tradycyjnych ujęć przepaść między cywilizacją, czyli porządkiem i barbarzyństwem, w ramach której religia stanowi fundament porządku społecznego, jest interpretowana jako koncepcja grecko-rzymska¹. Znamienne, że punktem wyjścia współczesnych koncepcji sekularyzacji jest uznanie autonomii i dynamizmu świata. Światu przyznaje się niezależną wartość. Niektórzy teologowie przyznają mu cechę chrześcijaństwa *implicite* (Schillebeeckx) lub anonimowego (Rahner). W stosunku do świata, zaczyna się mówić o dialogu i postawie służby². Ogłoszenie autonomii, wolności i pluralizmu świata wprowadziło temat diaspory (Rahner), gdzie chrześcijanie mają obowiązek świadectwa, obecności i wyjaśniania³. Dechrześcijańska i sekularyzacja w tym ujęciu otrzymuje sens pozytywny. Oznacza ona koniec kontrreformacji, koniec ery konstantyńskiej, oraz koniec Kościoła ustabilizowanego⁴.

W niniejszym artykule zostaną ukazane nowe rozwiązania i oceny, u podstaw których znajduje się dorobek i praca niektórych współczesnych teologów katolickich i protestanckich⁵. Tłem nowych koncepcji i ocen procesu sekularyzacji były badania teologów nurtu demitologizacyjnego, jak np. Rudolfa Bultmanna oraz

¹ J. Comblin, *Sekularyzacja: mity, rzeczywistość, problemy*, „Concilium” 6–10 (1969), s. 125.

² A. Amoroso, *Ogólny rzut oka na Konstytucję Gaudium et spes*, „Chrześcijańskie w Świecie” 8 (1970), s. 16–30.

³ K. Rahner, *Theologische Reflexionen zum Problem der Säkularisation*, Werke VIII, s. 637–666.

⁴ J. Comblin, art.cyt., s. 125.

⁵ Zagadnienia ogólne, dotyczące teologicznego aspektu sekularyzacji oraz tradycyjne koncepcje sekularyzacji, zostały omówione w artykułach publikowanych we wcześniejszych numerach ŁST: W. Kulbat, *Sekularyzacja w perspektywie teologii*, „Łódzkie Studia Teologiczne”, nr 17, 2008, s. 229–246; tegoż, *Tradycyjne koncepcje sekularyzacji*, „Łódzkie Studia Teologiczne”, nr 18, s. 157–176.

teologów, którzy popularyzowali ten nurt, np. J.A.T. Robinson, autor słynnego dzieła *Honest to God* (1963).

Dla teologii katolickiej szczególne znaczenie ma dorobek K. Rahnera, uznany za kluczowy moment tzw. zwrotu antropologicznego w teologii, nawiązujący z jednej strony do egzystencjalnej interpretacji tomizmu (J. Maréchal), z drugiej do pokantowskiej myśli transcendentalnej i egzystencjalnej. Podstawową zasadą interpretacyjną teologii Rahnera jest odczytanie doświadczenia człowieka jako podmiotu poznającego i wolnego w horyzoncie absolutnej tajemnicy Boga. Dyskusja na temat sekularyzacji stanowi odbicie refleksji nad społeczną sytuacją wiary i religii. Ten rodzaj myślenia teologicznego kształtował się od połowy XIX w., najpierw jako reakcja na doświadczaną kulturową i społeczną nieobecność Boga (tutaj zarzuty podnieśli m.in. L. Feuerbach i F. Nietzsche). W XX w. tendencje te zostały podjęte przez D. Bonhoeffera. Specyficzną odmianą i kontynuacją takiego podejścia stała się w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX w. tzw. teologia śmierci Boga i teologia sekularyzacji (G. Vahanian, T.J. Altizer, P. van Buren, J.A.T. Robinson, D. Sölle) jako wezwanie do wyciągnięcia radykalnych wniosków teologicznych ze stanu, w jakim znalazły się społeczności chrześcijańskie w zsekularyzowanym świecie. Uwzględniając krytykę skierowaną wobec dotychczasowej teologii sekularyzacji, J.B. Metz opracował w latach siedemdziesiątych XX w. oryginalną koncepcję teologii zakorzenionej społecznie. Oryginalne, lecz zrównoważone spojrzenie prezentuje L. Dupré. W niniejszym opracowaniu zostaną ukazane ujęcia wybranych przedstawicieli „pozytywnego” nurtu teologii sekularyzacji. Nasz przegląd rozpoczniemy od ukazania dorobku R. Bultmanna i K. Bartha.

BIBLIJNE PODSTAWY NOWYCH UJEĆ SEKULARYZACJI

Rudolf Bultmann⁶, niemiecki teolog ewangelicki. Studia filozoficzno-teologiczne odbył w Berlinie i Marburgu, wykładał na uniwersytetach w Marburgu, Wrocławiu, Giessen, Marburgu. Podejmował porównawcze badania pierwotnego chrześcijaństwa i synkretyzmu grecko-wschodniego. Studia myśli F.D.E. Schleiermachersa, S. Kierkegaarda, W. Diltheya i C.W. Herrmanna pomogły mu w opracowaniu jego własnej hermeneutyki teologicznej. W wykładzie programowym pt. *Neues Testament und Mythologie*, wydanym następnie w zbiorze *Offenbarung und Heilsgeschehen* (1941). Bultmann zaprezentował program demitologizacji języka *Nowego Testamentu*, rozpoczynając wieloletnią dyskusję teologiczną. W jej trakcie precyzował swoje stanowisko, przedstawiając je w licznych publi-

⁶ Urodził się w 1884 r., zmarł w 1976 r.

kacjach książkowych⁷. W koncepcji Bultmanna teologia *Nowego Testamentu* ma swój początek nie tyle w słowach i czynach Jezusa, ile w świadomości wiary i świadectwie (kerygmat) gminy pierwotnej: („zwiastowanie samego Jezusa jest przesłanką teologii, ale nie jej częścią”). Bultmann głosił, iż obraz Jezusa jest kształtowany zawsze przez pryzmat tzw. wiary wielkanocnej w zmartwychwstanie. Dlatego w teologii *Nowego Testamentu* przedmiotem opisu może być proces kształtowania się wiary gminy.

Bultmann ujmował wiarę egzystencjalnie jako określony sposób bycia, który jest zarazem wyznaczony konkretnym sposobem samorozumienia jednostki. Odwołując się do hermeneutyki, twierdził, że rozumienie dokonuje się za pośrednictwem zewnętrznej obiektywizacji ducha, które najlepiej wyrażają teksty – w chrześcijaństwie – *Pismo Święte*. Bultmann uważał, że język *Pisma Świętego* niczym nie różni się od tekstów świętych znanych w innych religiach – jest on językiem mitu; dlatego apologia chrześcijaństwa w czasach współczesnych, w których dominuje myślenie naukowe, powinna polegać na swoistym odmitologizowaniu przesłania biblijnego. Jednak w micie jest wyrażona prawda o sposobach i sensie życia ludzkiego, którą teologia powinna odszyfrować, dlatego demitologizacja jest programem interpretacji egzystencjalnej. Zdaniem Bultmanna *Nowy Testament*, a szerzej – cała *Biblia*, ma przede wszystkim znaczenie antropologiczne. *Nowy Testament* odsłania różne sposoby ludzkiego samorozumienia i zarazem bytowania w świecie; w tym kontekście życie, ukrzyżowanie i zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa nabiera znaczenia egzystencjalnego – dowodzi ono, że w Chrystusie, objawiającym się pod postacią Słowa, człowiek może rozpocząć nowe życie wiary („egzystencję według ducha”). W rezultacie koncepcja Bultmanna polega na odrzuceniu niektórych nadprzyrodzonych elementów Ewangelii i interpretacji chrześcijaństwa w kategoriach filozofii Heideggera.

Program demitologizacji przyjęty początkowo negatywnie wpłynął po 1953 r. na rozpoczęcie najpierw w kręgach uczniów Bultmanna ożywionych dyskusji nad problematyką relacji pomiędzy „Jezusem historii” i „Chrystusem wiary”, a po 1960 r. w kręgach katolickich (E. Ruffini, A. Romeo, F. Spadafora, B. Mariani); w związku z zapowiedzią zwołania Soboru Watykańskiego II wielu teologów katolickich dowartościowało metodę *Formgeschichte* (A. Bea, B.J. Alfrink, J.J. Weber) oraz postulat egzystencjalnej interpretacji *Nowego Testamentu*. Przedmiotem dyskusji pozostaje sprawa demitologizacji języka biblijnego zarówno oceny i rozumienia mitycznego języka apokaliptyki żydowskiej, jak i możliwości przekładu mitu na inny rodzaj języka⁸.

⁷ *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen* (1949), *Geschichte und Eschatologie* (1958), *Jesus Christ and Mythology* (1958), zbiorze rozpraw biblistycznych *Exegetica. Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments* (1967), a zwłaszcza w pracy będącej syntezą poglądów dotyczących przesłania nowotestamentowego pt. *Theologie des Neuen Testaments* (1948–1953).

⁸ Na temat ujęć R. Bultmanna: por. K. Karski, *Teologia protestancka XX wieku*, Warszawa 1971.

O desakralizacji pojęcia Kościoła i religii możemy mówić w kontekście teorii K. Bartha, w której pojawia się ostra krytyka religii. Jest to krytyka wewnętrzna, polegająca na dialektycznym oddzieleniu wiary i religii, przez ukazanie boskiego pochodzenia wiary i ludzkiego pochodzenia religii.

Karl Barth⁹, szwajcarski teolog i duchowny ewangelicko-reformowany, twórca teologii dialektycznej, profesor dogmatyki na uniwersytetach w Getyndze, w Münster, w Bonn i Bazylei studiował pod kierunkiem wybitnych przedstawicieli teologii liberalnej (A. von Harnacka, A. Schlattera, W. Herrmanna). Po dojściu Hitlera do władzy związał się z opozycją kościelną, znaną jako Kościół Wyznający (Bekennende Kirche). Był pomysłodawcą i współautorem Barmeńskiej Deklaracji Teologicznej (1934), która ostrzegła przed infiltracją ideologii nazistowskiej do Kościoła ewangelickiego w Niemczech. Po odmowie złożenia przysięgi na wierność Hitlerowi w 1935 r. został zmuszony do opuszczenia III Rzeszy. Kierunek teologiczny zapoczątkowany przez Bartha, określano mianem teologii kryzysu – głosił on, że objawienie Boga jest kryzysem świata (w świetle Bożego słowa to, co ludzkie, musi bowiem zostać postawione pod znakiem zapytania). Człowiek ze wszystkim, co posiada, podlega sądowi Bożemu, a to oznacza dla niego i świata nicość, kres i śmierć. Wiara religijna w rozumieniu Bartha nie jest gruntem, na którym można się oprzeć, ładem wyznaczającym kierunek; prawdziwa wiara jest zawsze tylko niedostatkim i oczekiwaniem aż Bóg przemówi. Dlatego też Barth przeciwstawił tradycyjną wiarę religijną Bożemu objawieniu. Prawdziwa wiara jest bowiem wyłącznie wynikiem działania Bożej łaski i jako taka przeciwstawia się religii. Jego zdaniem religia jest ludzką *hybris*, produktem ducha ludzkiego, a tym samym – największym przeciwieństwem wiary chrześcijańskiej, „ubóstwieniem człowieka i ucłowieczeniem Boga”. Cechą charakterystyczną tego ujęcia jest redukcjonizm. W swej krytyce religii Barth podkreślał, że człowiek religijny jest po prostu grzesznikiem. Między Bogiem a światem zachodzi analogia, którą może objawić jedynie Bóg i którą można poznać tylko w wie-

A. Skowronek, *Wpływ Rudolfa Bultmanna na teologię katolicką*, „Studia Śląskie Historyczno-Teologiczne” VII, 1974, s. 245–250.

B. Milerski, *Bultmann Rudolf „Glauben und Verstehen”*, w: *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*, red. B. Skarga, t. 5, Warszawa 1997.

S. Mędała, B. Milerski, *Bultmann Rudolf*, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, t. II, Warszawa 2001, s. 335–338.

⁹ Urodził się w 1886 r., zmarł w 1968 r. Główne dzieła K. Bartha: *Fides quaerens intellectum* (1931), *Credo. Die Hauptprobleme der Dogmatik dargestellt im Anschluß an das Apostolische Glaubensbekenntnis* (1935), *Evangelium und Gesetz* (1935), *Gotteserkenntnis und Gottesdienst nach reformatorischer Lehre* (1938), *Eine Schweizer Stimme 1938 bis 1945* (1945), *Christengemeinde und Bürgergemeinde* (1946), *Dogmatyka w zarysie* (1947, wyd. pol. 1994), *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert* (1947), *Humanismus* (1950), *Die Menschlichkeit Gottes* (1956), *Einführung in die evangelische Theologie* (1962), *Das Glaubensbekenntnis der Kirche* (1967); Ch. Frey, *Die Theologie Karl Barths. Eine Einführung*, Frankfurt am Main 1988.

rze. Zasadnicze znaczenie tej koncepcji ujawnia się dopiero w kontekście doktryny o Trójcy Świętej.

Poglądy teologiczne Bartha były inspiracją dla teologów protestanckich, m.in. R. Bultmanna, D. Bonhoeffera, E. Fuchsa, F. Gogartena, jak również katolickich, m.in. H.U. von Balthasara, H. Bouillarda, H. Künga.

U Bartha występuje więc „krytyka religii jako należąca do interpretacji języka wiary”. Barth, wychodząc z założenia absolutnej wartości Objawienia i wiary, poddaje krytyce religię jako ciągłą pokusę podporządkowania Boga sobie i swoim sprawom, jako pokusę samousprawiedliwienia występującą zawsze u człowieka. Barth usiłuje „ustanowić porządek między pojęciami Objawienia i religii w taki sposób, aby ich stosunek pojęty był jako odpowiadający historii, która toczy się między Bogiem i człowiekiem. W tej historii Bóg jest Panem i Nauczycielem człowieka, Tym który sędzi, usprawiedliwia i uświęca¹⁰: „Z perspektywy Objawienia religia ukazuje się nam jako przedsięwzięcie, które polega na zastąpieniu Jego dzieła konstrukcją czysto ludzką, na ustanowieniu obrazu Boga, który jest wynikiem autonomii i wolnego osądu człowieka na miejsce realności Boskiej takiej, jaka nam się ofiaruje w Objawieniu”¹¹. Wszelka religia według niego jest niczym innym, jak tylko odbiciem samego człowieka i jego potrzeb. Powstaje pytanie, czy jeśli ten obraz, to odbicie zmienia się, to czy zmienia się także religia? Odpowiedź na to pytanie musi być pozytywna. Według Bartha religie są zobowiązane bądź do ciągłej adaptacji zgodnie z rytmem historii i wówczas rezygnują z pretensji do reprezentowania prawdy i pewności, bądź też gardzą wymogami chwili obecnej, wiążąc się z raz nabytymi formami przez swoje doktryny, rytury i kultury, skazując się na zanik¹².

FRIEDRICH F. GOGARTENA KONCEPCJA SEKULARYZACJI

Friedrich Gogarten¹³, niemiecki teolog ewangelicki. Studiował teologię na uniwersytetach w Jenie, Berlinie (m.in. u A. von Harnacka) i Heidelbergu (m.in. u E. Troeltscha). W 1919 r. spotkał się z K. Barthem, z którym zgadzał się co do konieczności krytyki antropocentrycznie zorientowanej kultury religijnej oraz przewyciężenia tradycji teologii liberalnej, zatracającej profetyczną moc słowa Bożego i jego jakościową odmiennosc. Swoje poglądy wyraził w niewielkim przyczynku pt. *Zwischen den Zeiten* (1920), w którym pisał m.in.: „tak dalece uwikłaliśmy się w nasze człowieczeństwo, że zatraciliśmy Boga”. W 1921 r.

¹⁰ Por. K. Barth, *Dogmatique 11*, Genève 1954, s. 88; A. Kapliński, *Sekularyzacja – problem teologiczny*, „Życie i Myśl”, 4/190, s. 205.

¹¹ K. Barth, *Dogmatique...*, s. 93.

¹² Na temat poglądów K. Bartha: K. Karski, *Barth Karl*, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, t. I, Warszawa 2001, s. 480–492/.

¹³ Urodził się w 1887 r., zmarł w 1967 r.

ogłosił *Die religiöse Entscheidung*; w pracy tej uznał próby poznania religijnego, np. mistykę, za formy ludzkiej aktywności zniekształcające prawdę o Bogu i przeciwstawił im wyznanie wiary wyrastające wyłącznie z objawienia. W 1925 r. objął parafię w Dorndorf (nad Soławą) i jednocześnie został docentem na uniwersytecie w Jenie; w 1931 r. otrzymał profesurę na uniwersytecie we Wrocławiu. W tym okresie ukończył pracę nad próbą uprawomocnienia chrześcijańskiej etyki politycznej (*Politische Ethik* 1932). W 1933 r. przystąpił do ruchu niemieckich chrześcijan (Deutsche Christen), popierającego narodowy socjalizm, co spotkało się z krytyką Bartha i doprowadziło do zerwania współpracy. W 1935 r. objął profesurę na uniwersytecie w Getyndze, gdzie pracował aż do emerytury. Po zakończeniu II wojny światowej podjął próbę teologicznego wykładu poświęconego miejscu Kościoła i wiary chrześcijańskiej w świecie współczesnym, zwłaszcza w kontekście procesów sekularyzacyjnych; 1948 r. wydał *Die Kirche in der Welt*, a następnie 2 ważne prace: *Der Mensch zwischen Gott und Welt* (1952) oraz *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem* (1953). Teologicznym zamierzeniem Gogartena było uprawomocnienie etycznego wymiaru wiary chrześcijańskiej. Jako czołowy przedstawiciel teologii dialektycznej przyjmował nie tylko całkowitą niemożność racjonalnego poznania Boga czy przybliżenia się do niego dzięki jakimkolwiek formom działalności człowieka, lecz również charakterystyczną dla tego nurtu opozycję sfery kultury ludzkiej (także religii) i objawienia, zwłaszcza słowa Bożego, będącego krytycznym osądem całej rzeczywistości. Zarazem jednak jako jeden z pierwszych dialektyków dostrzegł niebezpieczeństwo tego typu opozycji, grożącej popadnięciem w skrajny dualizm, a tym samym niemożnością usprawiedliwienia chrześcijańskiego zaangażowania w świecie. W tym celu wykorzystał kategorie rozwijającej się wówczas filozofii dialogu, ujmującej rzeczywistość relacyjnie, w której o tożsamości „ja” w dużej mierze decyduje spotkanie z „ty”. Dlatego też człowiek jest bytem dzięki drugiemu (dzięki spotkaniu z drugim człowiekiem, a przede wszystkim z Bogiem objawiającym się w Jezusie Chrystusie pod postacią Ewangelii). Ów relacyjny charakter człowieka nie tylko ma implikacje poznawcze jego samorozumienia, lecz również etyczne – jest on zobowiązaniem do odpowiedzialności za świat, przejmowanej w obliczu Boga¹⁴.

Zdaniem Gogartena człowieka nie można ani ujmować wyłącznie z perspektywy Boga (teza ortodoksyjnego nurtu teologii dialektycznej), ani – świata (teza zwolenników oświeceniowej emancypacji). Sytuacja człowieka jest specyficzna, jest on bowiem istotą znajdującą się – jak głosił tytuł pracy Gogartena – „pomiędzy 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

¹⁴ B. Milerski, *Gogarten Friedrich, Religia*, w: *Encyklopedia PWN*, t. IV, Warszawa 2002, s. 208.

Chrystusa oraz luterskie rozróżnienie między Prawem i Ewangelią, wyznaczające m.in. obszar „świeckości” człowieka i świata. Wynikiem takiego programu teologicznego była pozytywna interpretacja procesów sekularyzacyjnych, także w świetle recepcji postulatów demitologizacji R. Bultmanna, czego świadectwem była praca *Entmythologisierung und Kirche* (1953). Gogarten był także badaczem i interpretatorem teologii M. Lutra¹⁵. Odnośnie do interesującego nas zagadnienia sekularyzacji warto odwołać się do wspomnianego już dzieła Gogartena na temat *Przeznaczenia i nadziei czasów nowożytnych*¹⁶. Zgodnie z założeniami teologii dialektycznej Gogarten uznaje, że autentyczny chrystianizm pokrywa się z wiarą bez religii (bez przeżycia religijnego i pietyzmu), słabością Boga i świeckością świata (bez klerykalizmu i sakralizacji). Ten typ chrystianizmu jest identyczny z odmitologizowaniem, nadejściem Królestwa Ducha bez prawa, uhistorycznieniem człowieka jako twórcy swego losu¹⁷. Miejscem wyjścia analiz Gogartena jest stosunek chrześcijańskiej wiary do świata¹⁸. Sekularyzacja to nie tylko zjawisko historyczno-duchowe, będące końcem chrześcijańskiej wiary, lecz raczej zjawisko mające swe źródło w chrześcijańskiej wierze, przynoszącej wolność człowiekowi i światu. Od świata Greków i filozofii gnostyckiej Gogarten przechodzi do biblijnego obrazu świata św. Pawła. Jest to świat wolny od prawa, wolny od potęg tego świata, uwolniony przez Chrystusa i mający w sobie swój wewnętrzny sens. Na miejsce gnostyckiego dualizmu występuje świat, będący dziełem Boga, a nie przeciwnika Bożego, w którym ma jedynie miejsce dualizm świętego Boga i grzesznego człowieka. Nie jest on też kosmicznym fatum, w którym uwięziony jest człowiek, lecz przyczyną sytuacji człowieka jest jego wina¹⁹. Wolność człowieka w stosunku do świata decyduje o jego wielkości i potędze²⁰. Bóg jawi się jako istota nie z tego świata²¹, natomiast odpowiedzialność za świat spada na człowieka²². Gogarten wyróżnia tutaj odpowiedzialność negatywną w sensie usprawiedliwienia²³ i pozytywną odpowiedzialność w wolności, która jest odpowiedzialnością wobec Boga. Sytuacja człowieka jest w tej wizji panowaniem synów, dzierżawców nad światem²⁴. Zbawienie człowieka nie pochodzi jednak od niego

¹⁵ F. Gogarten, *Luthers Theologie*, München 1967.

Anfänge der dialektischen Theologie, Hrsg. J. Moltmann, Bd. 2: *Rudolf Bultmann – Friedrich Gogarten – Eduard Thurneysen*, München 1963.

¹⁶ F. Gogarten, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem*, München 1966.

¹⁷ Tamże, s. 26–63.

¹⁸ Tamże, s. 11.

¹⁹ Tamże, s. 14.

²⁰ Tamże, s. 15.

²¹ Tamże, s. 24.

²² Tamże, s. 25.

²³ Tamże, s. 28.

²⁴ Tamże, s. 33.

samego, gdyż płynie ono z synostwa Bożego²⁵. Sam Bóg jest też fundamentem autonomii człowieka w stosunku do świata i Boga²⁶. Napięcia wewnętrzne między wiarą a dopełniającą się rzeczywistością zbawczą i człowiekiem uzyskują swoje rozwiązanie w nowej perspektywie stworzenia świata przez Boga i odpowiedzialności człowieka. W tej właściwej autonomii dokonuje się przewyższenie gnostyckiego dualizmu²⁷. Człowiek widziany w perspektywie chrześcijańskiej występuje zawsze jako człowiek z tego świata, żyjący w tym świecie²⁸. Świat należy do człowieka i nie jest możliwe ująć człowieka poza czy bez świata. To, co wyróżnia człowieka w stosunku do innych stworzeń, to właśnie to, że nie należy on do świata, przynajmniej w tym znaczeniu, że miałby być w nim zamknięty. Szczególnym atrybutem nadającym człowiekowi jego znaczenie i godność jest synostwo człowieka wobec Boga²⁹. Światu zostaje przeciwstawione synostwo Boże człowieka. Ma to znaczenie podwójne: po pierwsze, że syn nie jest samoistny z siebie, lecz pochodzi od Ojca; po drugie, oznacza różnicę między synem a dzieckiem, czystym a nieczystym, oznacza samodzielność, suwerenne posiadanie świata³⁰. Ta autonomia może jednak sprzeciwiać się Bogu, o ile człowiek idzie za ciałem i krwią, zamiast za wolą Stwórcy, gdy czci stworzenia. Ciało i krew oznacza człowieka w jego naturalnym, ziemskim istnieniu, w jego przemijalności. Zamiast czcić Stwórcę, człowiek czci dziedzinę naturalną, ziemską, oczekując zbawienia od świata i ograniczając siebie do doczesności³¹, szukając własnej, a nie Bożej sprawiedliwości. Co jest źródłem owocności wiary w rzeczywistość zbawienia? Uczynki byłyby tu potwierdzeniem, że jedynie człowiek, a nie Bóg działa³². Wymagania Nowego Testamentu płyną, zdaniem Gogartena, z dwóch źródeł: z synostwa Bożego i ze stworzenia świata przez Boga³³. Dar wolności należy więc wykorzystywać przez dzieła przemieniające rzeczywistość ziemską. Ten obowiązek czynienia uczynków nie sprzeciwia się rzeczywistości, która pochodzi z wiary. Świat jednak nie może oddzielać człowieka od Boga. Wszystko wolno, ale nie wszystko jest pożyteczne³⁴. Wolność dana jest człowiekowi do rozsądnego wypełniania prawa, apeluje do rozumu, by człowiek rozwijał swoje możliwości, doświadczał, co jest wolą Bożą, co dobre, co pożyteczne i co jest doskonałe³⁵. Według Gogartena mamy tutaj do czynienia z wolnością wypływającą z wiary i z wolnością wypływającą z uczynków. Tej wolności należy używać

²⁵ Tamże, s. 51.

²⁶ Tamże, s. 66.

²⁷ Tamże, s. 72.

²⁸ Tamże, s. 73.

²⁹ Tamże.

³⁰ Tamże, s. 75.

³¹ Tamże, s. 83.

³² Tamże, s. 85.

³³ Tamże, s. 87.

³⁴ Tamże, s. 94.

³⁵ Tamże.

tak, aby dopełniała ona pierwotne nieposłuszeństwo, którym jest niewiara, występowanie przeciw podstawowemu porządkowi wszelkiego bytu, przeciw porządkowi, wg którego Bóg jest Bogiem, a człowiek człowiekiem. Jako syn Boga, człowiek i świat jako dzieło Stwórcy mają mieć pieczę o swoją własną przyszłość³⁶. Człowiek jako autonomiczny władca jest odpowiedzialny za całość bytu własnego i całość bytu świata³⁷. Wiara pozwala na zachowanie i obronę przed błędnym użyciem własnej wolności udzielonej przez Boga³⁸. W świecie dawnym, obejmującym bóstwa, człowiek pierwotny znajdował swoje usprawiedliwienie i poczucie sensu w rycie i kulcie. Chrześcijańskie żądanie wolności dla świata i odpowiedź, że „wszystko mi wolno” mogło dla tego człowieka oznaczać, jeśli je podjął, jedynie bliskie bezbożności zburzenie prastarego uświęconego świata i jego bogów³⁹. Jeśli w przypadku świata chodzi o jego uhistorycznienie, w przypadku pojęć biblijnych chodzi o zmianę sensu, by móc zrozumieć nowotestamentalne przesłanie⁴⁰. „Wszystko mi wolno” – to zdanie otwiera przez wiarę przestrzeń na wolność pochodzącą od Boga, przestrzeń całego ludzkiego życia i wszystkich możliwych działań w stosunku do świata. Natomiast wszelkie różnice między życiem a śmiercią, zbawieniem i niezabawieniem, dobrem i złem, które na tym świecie występują i odnośnie do których czyn ludzki może być pożyteczny lub nie, zależy od zbawienia, którego Bożą rzeczywistością ochrania wiara. Uczynki te należy czynić wiernie, gdyż nie one usprawiedliwiają, ale wiara, przez którą te uczynki mogą być dokonane nie z urzeczywistnionej przez te uczynki łaski, lecz z Bożej rzeczywistości zbawienia, której są poddane⁴¹, to zaś pozwala stwierdzić, że w samej wierze występuje zarodek sekularyzacji. Wiara też pozwala na zachowanie przez dzieła ich świeckiej wartości. Odnosi się to do wszystkiego, co czyni człowiek, o ile nie jest to czyn przeciw wierze⁴².

Podobnie jak sekularyzacja, również uhistorycznienie ludzkiej egzystencji prawomocnie wynika z wiary Nowego Testamentu⁴³. Jednak znajduje się ono w takim stosunku do rzeczywistości ziarno rośliny w s stosunku do jej dojrzałej postaci. Całość historii ziemskiej jest otwarta na przyszłość Bożą i odwrotnie⁴⁴. W dwoistości historii, którą obejmuje wiara, kryje się zarodek sekularyzacji. Chodzi tu o różnicę między boską i ludzką historią, których odrębność zastrzega chrześcijańska wiara⁴⁵. Absolutyzacja historii ziemskiej prowadzi do sekulary-

³⁶ Tamże, s. 95.

³⁷ Tamże.

³⁸ Tamże, s. 97.

³⁹ Tamże, s. 98.

⁴⁰ Tamże, s. 99.

⁴¹ Tamże, s. 102.

⁴² Tamże.

⁴³ Tamże, s. 105.

⁴⁴ Tamże s. 133.

⁴⁵ Tamże, s. 141.

zmu, który jest świecką nauką o zbawieniu lub ideologią pretendującą do wyjaśnienia sensu ludzkiego życia i historii⁴⁶. Stosunek między wiarą a sekularyzacją jest taki, że wiara nigdy nie występuje bez sekularyzacji stosunku wierzących do świata, powodując uhistorycznienie ludzkiej egzystencji⁴⁷. „Chrześcijaństwo we wszystkich momentach swojej historii stanowi czysto historyczne zjawisko z wszystkimi cechami indywidualnymi zjawiska, podobnie jak inne religie”⁴⁸. To chrześcijaństwo łączy „izraelski profetyzm, przepowiadanie Jezusa, mistykę Pawła, idealizm platonizmu i stoicyzm ze średniowiecznym polem europejskiej kultury, jednoczy religijną myśl, germański indywidualizm Lutera z poczuciem moralnym i aktywnością protestantyzmu”⁴⁹. Chrześcijaństwo więc jako kombinacja prastarych elementów europejskiej kultury, antyku i chrześcijaństwa – stanowi w przebiegu historii kompleks wykluczających się i zsekularyzowanych przez wiarę zjawisk ludzkiego ducha⁵⁰. Oparte na filozofii greckiej pojęcie prawdy, które odnosi się tylko do świata boskiego, który nie przemija i jest naprawdę rzeczywisty, zakłada kosmiczny dualizm, Objawienie (świat boski) i grzech (świat ludzki), oraz przezwyciężenie tego dualizmu przez sakrament łączący obie te natury⁵¹. Dopiero Luter, zdaniem Gogartena, dokonał przezwyciężenia metafizycznego myślenia, nadając odpowiedni kształt wierze chrześcijańskiej, odkrywając pierwotny sens chrześcijańskiego posłannictwa⁵². W rezultacie osiągnięto sens personalistyczno-historyczny, a nie sakramentalny⁵³. Sekularyzacja jako zjawisko pośród innych ma decydujące znaczenie dla życia duchowego. Chrześcijaństwo musi zawsze tracić to co w nim jest historyczne, aby móc realnie uczestniczyć w historii. Dążenie do autentycznego kształtu wiary może przypominać analogie wejścia w ciemności⁵⁴.

Poglądy Gogartena, uznającego prawomocność sekularyzacji jako wypływającej z chrześcijańskiej wiary, zostały podjęte na gruncie problematyki teologiczno-społecznej przez H. Coxa, J.B. Metzsa natomiast na terenie socjologii religii przez P.L. Bergera i Th. Luckmanna.

⁴⁶ Tamże, s. 143.

⁴⁷ Tamże, s. 148.

⁴⁸ Por. E. Troeltsch, *Die Absolutheit des Christentum und die Religionsgeschichte*, Tübingen 1912, s. 36, za F. Gogarten, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit...*, s. 155.

⁴⁹ E. Troeltsch, dz.cyt., tamże, s. 82, za: F. Gogarten, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit...*, s. 155.

⁵⁰ F. Gogarten, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit...*, s. 155.

⁵¹ Tamże, s. 160.

⁵² Tamże, s. 168.

⁵³ Por. R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testament*, Tübingen 1948, s. 134, por. tegoż autora: *Untersuchungen zum Johannesewangelium. Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaften*, t. 27, s. 146; za F. Gogarten, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit...*, s. 160.

⁵⁴ F. Gogarten, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit...*, s. 225.

J.B. METZA WIZJA TEOLOGII POLITYCZNEJ
DLA ŚWIECKIEGO SPOŁECZEŃSTWA

Ksiądz Johannes Baptista Metz, ur. 1928 r. w Welluck, niemiecki teolog katolicki, studiował teologię i filozofie w Bambergu, Innsbrucku oraz w Monachium, od 1961 r. profesor Uniwersytetu w Münster, uczeń K. Rahnera, twórca teologii politycznej. W 1965 r. wszedł w skład grona założycielskiego „Concilium”, gdzie był dyrektorem sekcji teologii systematycznej. W 1968 r. został konsultantem Papieskiego Sekretariatu ds. Niewierzących. W latach 1971–1975 pracował dla Synodu Biskupów Niemieckich, opracowując dokument końcowy *Nasza nadzieja*⁵⁵.

W dziele *Zur Theologie der Welt* Metz nawiązał do tez F. Gogartena oraz jego wizji procesów zachodzących we współczesnym świecie. W jego ujęciu przede wszystkim chodzi o zmianę oceny procesu sekularyzacji jako w pełni uprawomocnionego następstwa wiary chrześcijańskiej. O ile Gogarten oparł się na teologii krzyża i teologii usprawiedliwienia z wiary, Metz zaakcentował teologię Wcielenia i Stworzenia. Metz widział we Wcieleniu centralne wydarzenie w historii i zasadę przywracania świata autonomii. We Wcieleniu Syna Bożego Bóg przyjmuje świat w sposób ostateczny i nieodwołalny. Wcielenie utwierdza świat jako historię i zapowiada eschatologiczne definitywne przyjęcie przez Boga. Zdaniem Metza 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. Nad historią bowiem aż do jej wypełnienia zawisł krzyż świadczący o ambiwalencji świata wobec Boga. Na początku lat sześćdziesiątych Metz w swojej pracy doktorskiej (*Christliche Antropozentrik*) wystąpił z tezą, że antropocentryzm nie wynika z ateistycznej filozofii egzystencjalnej, ale z chrześcijańskiego Objawienia. Jego zdaniem św. Tomasz i jego filozofia stanowiły pomost między greckim kosmocentryzmem a chrześcijańskim antropocentryzmem⁵⁶. Podejmując dialog z myślą ateistyczną, Metz zaczerpnął idee *novum* i *eschatonu* z filozofii nadziei E. Blocha. Zainspirowany eschatologią protestancką oraz filozofią nadziei Blocha wprowadził do teologii zasadę prymatu eschatologii. Zdaniem Metza świecki świat będzie darem suwerennego Boga. *Novum* wejdzie na świat wraz Bogiem, który stanie się „wszystkim we wszystkich” (1 Kor 15, 25).

Punktem wyjścia koncepcji sekularyzacji Metza jest współczesne, specyficzne doświadczenie świata. Jest to sytuacja przejścia od świata sakralnego ku świa-

⁵⁵ Główne dzieła Metza: *Christliche Antropozentrik* 1962; *Zur Theologie der Welt* 1968; *Glaube in Geschichte und Gesellschaft* 1977; *Jenseits bürgerlichen Religion* 1980; *Kirche nach Auschwitz* 1993; *Zum Begriff der neuen Politischen Theologie* 1967–1997; *Teologia polityczna* 1997 (wyd. polskie 2000); *Theologie nach Auschwitz* 1998.

⁵⁶ Por. R. Bosakowski OP, *Johann B. Metz*, w: *Leksykon wielkich teologów XX i XXI wieku*, t. II, Warszawa 2004, s. 278.

tu shominizowanemu⁵⁷. Przemiana ta znajduje swój wyraz w sposobie myślenia, w zwróceniu uwagi ze świata ku człowiekowi, z natury ku historii, z substancji ku podmiotowi i jego wolnej podmiotowości, z kosmosu ku antropocentrycznym formom myślenia. To doświadczenie człowieka jako spekulatywnego podmiotu świata wpływa z jego wnętrza w rewolucyjny czyn autonomii świata. Świat zsakralizowany był doświadczany przez człowieka jako natura, której wąskim sektorem była kultura i świadoma ludzka działalność. Natura jawiła się jako nietykalna tajemnica. Była matką, ale i niszczącą boginią, która poprzez klęski i katastrofy burzyła to, co wytworzyła. Człowiek sam siebie pojmował jako odbicie ustanowionego w ładzie i porządku kosmosu, jako mikrokosmos⁵⁸. Niepokonalna siła natury, jej ogrom przydawał jej w oczach człowieka potężną boską podmiotowość. Nie mógł też odróżnić działania natury od działania samego Boga. W nowym doświadczeniu świata zniknęły wszelkie tajemnice i tabu. Człowiek w swym stosunku do natury pojawia się jako demiurg, budowniczy świata, który z tworzywa natury buduje świat zhominizowany, świat ludzki⁵⁹. Sytuacja ta jednak wywołuje wstrząs i kryzys świadomości wiary. Świat coraz bardziej przedstawia się jako odbóstwiony, odczarowany, zupełnie świecki. Wiele czynników doświadczenia religijnego zaginęło. Ze świata zdają się znikać ślady Boga, natomiast bardziej dostrzegalne stają się *vestigia hominis*. Bóg stał się pozaświatowy i dlatego niewidzialny, gdyż ludzie swoją wiarę przeżywają jako wyobcowaną z własnych sytuacji i przeżyć. Ten świecki świat staje się rezultatem historycznego procesu, który rozwijał się w czasach nowożytnych na Zachodzie Europy, który dokonuje się i dzisiaj jako nurt stałego usamodzielniania się świata. W zachodniej przestrzeni historycznej proces zeświecczenia świata ma charakter sekularyzacji⁶⁰. Podczas gdy człowiek czasów przedtechnicznych znał jedynie cele możliwe do zrealizowania, on nie tylko interpretuje świat w swoim ludzkim bytowaniu i jego funkcjonowanie, lecz ten swój świat tworzy⁶¹. Z obserwatora człowiek stał się współtwórcą światowej rzeczywistości: „Nie jak zwierzę, które musi pracować, ale jak Stwórca”⁶². Czynność humanizacji świata nie ogranicza się tylko do czystego świata natury i rzeczy, dotyczy ona całego świata, a także bogactwa egzystencjalnego człowieka: „Współczesna medycyna i psychologia społeczna, współczesna socjologia, antropologia, współczesna biochemia i genetyka, otwierają

⁵⁷ Por. J.B. Metz, *Die Zukunft des Glaubens in einer hominisierten Welt*, w: *Weltverständnis im Glauben*, Mainz 1966, s. 45.

⁵⁸ Tamże, s. 47.

⁵⁹ Tamże, s. 48.

⁶⁰ J.B. Metz, *Die Verantwortung der christlichen Gemeinde für die Planung der Zukunft*, w: *Die Neue Gemeinde*, wyd. A. Exeler, *Festschrift für Theodor Filthaut zum 60 Geburtstag*, Mainz 1967, s. 247–261; 248.

⁶¹ K. Rahner, *Handbuch der Pastoraltheologie 11/1*, Freiburg im B. 1966, s. 198; J.B. Metz, *Die Verantwortung...*, s. 250.

⁶² Por. H. Lubac, *Über die Wege Gottes*, Freiburg im B. 1958, s. 194; J.B. Metz, *Verantwortung...*, s. 250.

możliwość manipulowania przy początkach istnienia człowieka. Człowiek nie tylko doświadcza poddawania się społecznemu czy politycznemu losowi, odrzuca społeczno-polityczne systemy, odkrywa i uczy się metod działania, manipulowania jednostkami i grupami ideologicznymi”⁶³, proces zeświecczenia świata nosi charakter radykalnego pluralizmu, odczarowania, odhumanizowania. Jakie elementy chrześcijańskiego posłannictwa inspirują proces humanizacji świata? Pierwszym elementem jest wiara w Stwórcę transcendentnego, który mieszka w niedostępnej światłości. Łączność człowieka z Bogiem absolutnie przekraczającym świat czyni człowieka wolnym⁶⁴. Następnie wiara, nie wzbraniając się przed tą genetyczną świeckością świata, niesie z sobą jego sekularyzację. Wiara ta nie jest żadną ideologią, gdyż nie absolutyzuje żadnego „wewnątrzświatowego” dziedzictwa, uznając świat za domenę człowieka, co zgadza się ze świeckim doświadczeniem świata⁶⁵. W prawdziwie ludzkim i chrześcijańskim doświadczeniu świata jawi się on jako odbóstwiony, odczarowany, odmitologizowany. Drugim elementem chrześcijańskiego posłannictwa wg Metza, niosącym postulat humanizacji, jest element wolności. Człowiek w jego świetle jawi się jako niepowtarzalna ludzka egzystencja, a nie jedynie cząstka kosmicznego ład. Świat ma swój antropocentryczny szczyt, który w biblijnym posłannictwie nie jest jedynie ramą, perspektywą dramatu ludzkiej wolności. Świat raczej staje się wolny ludzką wolnością, światem zhumanizowanym⁶⁶. Trzecim elementem humanizacji świata w tradycji chrześcijańskiej jest Wcielenie Słowa. Zwrot Boga ku człowiekowi dokonuje się właśnie w człowieku. Ubóstwienie świata dokona się przez człowieka. Człowiek, a nie świat jest partnerem przymierza między niebem a ziemią. Dopiero w świetle Wcielenia świat traci znamiona bóstwa i staje się poprzez działanie i odpowiedź człowieka, który odnajduje w nim swą świeckość i autonomię. Nie oznacza to jednak, by świat zhumanizowany miał stać się strukturalnie światem niechrześcijańskim. Proces ten nie wymusza interpretacji humanizacji jako przyszłej niewiary. Nie można też uważać, że doświadczenie odbóstwienia świata prowadzi do śmierci Boga. Przez to, że dzięki humanizacji świat traci charakter sakralny nie zanika całkowicie poczucie bóstwa. Jest nowe, antropocentryczne miejsce na doświadczenie bóstwa w podjętej przez człowieka historii. Współczesne doświadczenie odbóstwienia świata kryje w sobie nie przyszłą niewiarę, lecz przyszłą wiarę⁶⁷. Świat zhumanizowany jest światem pluralistycznym. Nie chodzi tu o socjologiczny pluralizm form życia społecznego czy pluralizm światopoglądowy, gdyż nie istnieje homogeniczna chrześcijańska kultura czy przestrzeń życiowa. Chodzi tu o pluralizm świadomości, wynikający z indywidualnego doświadczenia świata. Istnieje tutaj niebezpieczeństwo zaniku wiary, gdyż religia

⁶³ K. Rahner, *Handbuch der Pastoraltheologie...*, 11/1, s. 215.

⁶⁴ J.B. Metz, *Die Zukunft...*, s. 52.

⁶⁵ Tamże, s. 53.

⁶⁶ Tamże.

⁶⁷ Tamże, s. 56.

może być łatwo zepchnięta w społecznej świadomości do roli sektora obok wielu innych. Wiara nie może występować tutaj jako konkret obok innych rodzajów doświadczenia⁶⁸. Jest tam ukazana interpretacja wolności jako miejsca dla ludzkiego doświadczenia wiary. Świat zhumanizowany jest światem, który staje się przez podjęcie się tego zadania przez człowieka, który manipuluje przyszłością, biorąc los w swoje własne ręce. Typowe dla tej nowej świadomości jest odrzucenie fatalistycznego pojmowania rozwoju świata wg zasady immanentnego postępu. Człowiek buduje ludzki raj. W ten sposób rodzi się nowa „wiara” w absolutne opanowanie przyszłości w teorii „nadczołowieka”, „bezklasowego społeczeństwa”, „realnego humanizmu”. Jednak istnieje możliwość zdobycia nowego doświadczenia, z którego wynika, że w tym świecie autonomicznym i zhumanizowanym, Ktoś inny do człowieka przychodzi, wszystkim kieruje, Bóg nieodparty, niepokonany, będący gwarancją przyszłości człowieka i jego wolności⁶⁹. W tym nowym doświadczeniu człowiek ma szansę spotkać Boga jako transcendentną Tajemnicę jedności i pełni ludzkiej egzystencji, która zanika w pluralizmie doświadczeń. Wolność człowieka otrzymuje nowe zadanie w świecie doczesnym, w którym Boga należy szukać w spotkanym bracie⁷⁰. Odpowiednikiem nowego doświadczenia świata w refleksji teologicznej staje się postulat „teologii politycznej”. Teologię polityczną pojmuje Metz jako „krytyczną korektywę (zakwestionowanie) krańcowej tendencji współczesnej teologii do koncentrowania się na dziedzinie czysto prywatnej. Jednocześnie pojmuję ją od strony pozytywnej jako próbę sformułowania orędzia eschatologicznego w warunkach naszego współczesnego społeczeństwa”⁷¹. Chodzi więc o to, by centralny dogmat zbawienia w dawnej teologii, rozważany dotychczas w kategoriach indywidualnego spotkania człowieka z Bogiem, był teraz rozważany w wymiarze życia społeczno-politycznego. Deprywatywacji teologii powinna towarzyszyć pewna demitologizacja, ponieważ „...zawsze grozi niebezpieczeństwo zredukowania Boga i zbawienia do prywatnego korelatu egzystencji i sprowadzenia samego nawet orędzia eschatologicznego do symbolicznej parafrazy metafizycznego niepokoju człowieka oraz jego prywatnej sytuacji, w której musi on podjąć decyzję”⁷². To jednak doprowadza do pozbawienia obietnic ewangelicznych ich wewnętrznej siły krytyki społecznej. W postulatcie deprywatywacji mieści się jednak pewna słuszna indywidualizacja: „Egzystencja jednostki jest, zwłaszcza dzisiaj, w najwyższym stopniu wpleciona w rzeczywistość społeczną, wciąż ulegającą zmianom i każda teologia egzystencjalna i personalistyczna, która nie ujmowałaby egzystencji ludzkiej jako zagad-

⁶⁸ Tamże, s. 57; por. J.B. Metz, *Freiheit als philosophisch-theologisches Grenzproblem*, w: *Gott in der Welt I*, Freiburg 1964, s. 287–314.

⁶⁹ J.B. Metz, *Die Zukunft...*, s. 59.

⁷⁰ Tamże, s. 62.

⁷¹ Por. J.B. Metz, *Problem teologii politycznej a Kościół jako instytucja reprezentująca wolność krytyki społecznej*, „*Concilium*” 1–10 (1968), s. 329–337; tenże, *Problem...*, s. 285.

⁷² J.B. Metz, *Problem...*, s. 286.

nienia politycznego... pozostałaby dzisiaj w zupełnym oderwaniu od egzystencjalnego położenia jednostki⁷³. Zadanie teologii politycznej, którym jest nowe określenie stosunku między religią a społecznością, między Kościołem a życiem społecznym, między eschatologiczną wiarą a życiem społeczno-politycznym, wiąże się z treścią Objawienia: „Zbawienie nie jest zbawieniem prywatnym. Obwieszczenie tego zbawienia doprowadziło Jezusa do śmiertelnego konfliktu ze współczesnymi Mu władzami politycznymi. Krzyż Jego nie stanął na miejscu »świętym świętych« życia czysto religijnego, stoi poza progiem życia osobistego na zewnątrz miasta⁷⁴. Treści biblijnych obietnic eschatologicznych: wolności, pokoju, sprawiedliwości i pojednania nie można poddać prywatyzacji. Jak podkreśla Metz, nie chodzi tutaj o odrzucenie współczesnej rzeczywistości, lecz o dialektyczo-krytyczny do niej stosunek. Obietnice te bowiem nie są jedynie pojęciem regulującym, lecz nakazem wyzwajająco-krytycznym⁷⁵. Wiąże się to z postulatem nowego języka teologii: „...by ludzie nawet gorsząc się nim, ulegali jego mocy, języka nowej sprawiedliwości w prawdzie, który by głosił pokój między Bogiem a ludźmi i zbliżanie się królestwa Bożego⁷⁶. Na marginesie warto dodać, że, zdaniem Metza, utrata przez chrześcijan zdolności do teologicznej krytyki społecznej i historycznej niesprawiedliwości była spowodowana przedstawianiem prawdy objawionej za pośrednictwem koncepcji filozofii greckiej. W rzeczywistości społecznej Kościół nie znajduje się na lub poza, lecz w łonie samej społeczności stanowi instytucję krytyki społecznej. Jej pierwszym zadaniem jest ochrona osób przed traktowaniem człowieka jedynie jako środka do zbudowania technologicznie zrjonalizowanego społeczeństwa przyszłości⁷⁷. Wobec ustrojów politycznych Kościół musi podkreślać, że historia jako całość stoi pod znakiem eschatologicznego zastrzeżenia Boga. Nie może ona utożsamiać się z treścią poszczególnego działania politycznego czy programem pewnej partii. Miłość jako zasada rewolucyjna to bezwarunkowe zdecydowanie się na sprawiedliwość, pokój, wolność. Może się zdarzyć, że właśnie miłość jako zasada krytyczna będzie się domagała aprobaty rewolucji⁷⁸. Wreszcie chrześcijańska wspólnota winna mieć zawsze świadomość różnicy między nadzieją eschatologiczną a planowaniem. Proces technologicznego planowania powinien mieć priorytet w swoim programowaniu, które nie jest czysto techniczno-racjonalne, lecz społeczno-poli-

⁷³ Tamże, s. 287.

⁷⁴ Tamże, s. 289; por. również H. Schlier, *Besinnung auf das Neue Testament*, Freiburg 1964, s. 193 oraz J.B. Metz, *Nachwort...*, s. 138, w: R. Garaudy, J.B. Metz, K. Rahner, *Der Dialog*, Einsiedeln 1965.

⁷⁵ J.B. Metz, *Problem...*, s. 289, por. także J.B. Metz, *Zum Verhältniss von Kirche und Welt*, w: *Künftige Aufgaben der Theologie*, München 1957, s. 11 i ns., oraz: *Religion und Revolution*, „Neues Forum” 14 (1967), s. 461–464.

⁷⁶ D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebnis*, München 1951, s. 207.

⁷⁷ J.B. Metz, *Problem...*, s. 292.

⁷⁸ Tamże, s. 293.

tyczne⁷⁹. Kwestionując przekonanie o zerwaniu jakiegokolwiek łączności między eschatologicznym przesłaniem Jezusa a współczesną pooświeceniową rzeczywistością społeczno-polityczną, Metz krytykował teologię za redukowaniem treści eschatologicznych do osobistych obietnic, jakie Bóg udziela poszczególnemu człowiekowi⁸⁰. Wolność, sprawiedliwość, pokój i pojednanie są również obietnicami dla całych społeczeństw. Zastrzeżenie eschatologiczne nie pozwala identyfikować ich z żadnym konkretnym ustrojem społecznym. Kościół ma przypominać władzy świeckiej o prowizoryczności każdego etapu rozwoju społeczeństwa.

Na przełomie lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych przedmiotem zainteresowań Metz stała się *Wiara w historii i społeczeństwie* (*Glaube in Geschichte und Gesellschaft*) w kontekście procesów globalizacji. Chrześcijańska wiara będzie twórczą siłą we współczesnym społeczeństwie, jeśli będzie solidarną nadzieją położoną w Bogu.

Teologię sekularyzacji Metz formułował w latach powojennych. Podobnie jak wielu innych historyków i teologów niemieckich Metz dostrzegał związek sekularyzacji rozwijającej się w postoświeceniowym świecie z pojawieniem się ideologii uzasadniających przemoc i zbrodnie. Ideologie te pojawiły się nie w świecie chrześcijańskim, który został osłabiony przez oświeceniową krytykę religii i w dużej mierze utracił wiarę. Okazało się, że w krytyce religii i ideałach Oświecenia trudno spodziewać się gwarancji szczęścia świata. Okazało się bowiem, że oświeceniowe mity i utopie, dostarczając iluzji nowego świata, zawierają także zarodki przemocy, ułudy i utraty wolności. Zdaniem Metz pooświeceniowe mity ranią świecki świat, przynoszą nieszczęście, a jedynym gwarantem świata jest Bóg⁸¹. Produkty Oświecenia jakimi na Zachodzie jest mieszczański konsumpcjonizm, a na Wschodzie systemy totalitarne, zdaniem Metz, są systemami rodzącymi beznadzieję i lekceważenie cierpień innych. Oświecenie, które postawiło na autonomiczny rozum i wykluczyło Objawienie, kreuje człowieka pozbawionego pamięci i poczucia winy. Teologia sekularyzacji Metz 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 Metz o niewykorzystanie przez chrześcijan dynamizmu ukrytego w wierze, były dla nich źródłem inspiracji i twórczego niepokoju. Duże znaczenie w twórczości Metz ma refleksja nad „teologią po Auschwitz”, w której domaga się wrażliwości na cierpienia innych. Promując prorocki i ubogi Kościół Ludu Bożego, postuluje teologiczne zaangażowanie

⁷⁹ Por. J.B. Metz, *Die Verantwortung...*, s. 259; por. J.M. Gonzales -Ruiz, *Publiczny i społeczny charakter orędzia chrześcijańskiego i jego stosunek do uspołecznienia świata współczesnego*, „Concilium” 1–10 (1968).

⁸⁰ R. Bosakowski OP, *Johann B. Metz*, w: *Leksykon wielkich teologów XX i XXI wieku*, t. II, Warszawa 2004, s. 282.

⁸¹ R. Bosakowski, tamże, s. 276–289.

zowanie na rzecz Kościoła światowego, wielokulturowego, zaangażowanego społecznie i politycznie i uwrażliwionego na krzywdę ubogich i cierpiących.

NIEKTÓRE INNE KONCEPCJE SEKULARYZACJI

John Arthur Thomas Robinson⁸², angielski teolog anglikański, biblista, biskup; od 1953 r. wykładowca biblistyki na uniwersytecie w Cambridge. Jego praca *Honest to God* (1963), zawierająca refleksje nad radykalnymi prądami teologicznymi w Niemczech, znalazła wielki rozgłos. Robinson i van Buren są przykładem, że przyjmowanie logiki sekularyzacji może prowadzić nawet do zakwestionowania fundamentalnych prawd chrześcijaństwa, w tym przesłania Ewangelii. Zdaniem Robinsona współczesna sekularyzacja polega na całkowitym odrzuceniu jakiegokolwiek nadprzyrodzonej rzeczywistości. Na treść zjawiska sekularyzacji składa się, zdaniem Robinsona, odrzucenie myślenia metafizycznego, odrzucenie nadnaturalizmu, odrzucenie występującego, jego zdaniem, w Ewangeliach elementu mitologicznego oraz odrzucenie pierwiastka religijnego, czyli Kościoła, sakramentów, praktyk religijnych w myśl hasła „Jezus tak, Kościół nie”. Aby chrześcijaństwo zdołało przeżyć, jego zdaniem, należy dostosować treść przesłania chrześcijańskiego do mentalności współczesnego zeświecczonego człowieka⁸³.

Analogiczne poglądy głosił P. van Buren, którego zdaniem, współcześni chrześcijanie muszą przyjąć poglądy typowe dla zlaicyzowanej technokratycznej cywilizacji zachodniej⁸⁴. Odnośnie do propagowania przez van Burena konieczności dostosowania się do mentalności współczesnego człowieka, co prowadzi do kapitulacji wobec świata, Mascall zauważa, że wierzący chrześcijanin powinien przede wszystkim wyznawać prawdy, od wieków akceptowane przez wszystkich chrześcijan⁸⁵. W tym nurcie należy umieścić poglądy E. Drewermanna, głośnego zwolennika unowocześnienia chrześcijaństwa⁸⁶.

Teologia Drewermanna stanowi próbę znalezienia nowej formuły egzegetycznej. Jego zdaniem, najistotniejsza część przesłania chrześcijańskiego zawarta jest właśnie w jego irracjonalnej warstwie symbolicznej. W myśl tej koncepcji narodziny Boga z Dziewicy, zmartwychwstanie czy wniebowstąpienie, czy inne prawdy wiary nie mają wartości faktów historycznych są jednak istotnym ponadczasowym i ponadreligijnym „komunikatem egzystencjalnym”. Ich źródłem są, w

⁸² Urodził się w 1919 r., zmarł w 1983 r.

⁸³ Por. S. Mędała, *Robinson John Arthur Thomas*, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, t. VIII, Warszawa 2003, s. 460–461.

⁸⁴ P. van Buren, *The Secular Meaning of the Gospel*, New York 1963.

⁸⁵ E.L. Mascall, *Sekularyzacja chrześcijaństwa*, Warszawa 1970, s. 53.

⁸⁶ Eugen Drewermann, ur. 1940, niemiecki teolog, psychoterapeuta, 1979–1991 wykładowca dogmatyki na fakultecie teologicznym uniwersytetu w Paderborn; 1991 r. pozbawiony prawa nauczania teologii, 1992 r. zawieszony w czynnościach kapłańskich.

duchu teorii Junga archetypy, będące produktem „ewolucyjnego doświadczenia gatunku ludzkiego”, stąd też wynika ich „bezw warunkowo wiążąca moc”, także terapeutyczna. Zbawienie, pojmowane przez Drewermanna na podstawie psychologii C.G. Junga w kategoriach procesu „indywiduacji”, oznacza uzdrowienie psychiki człowieka poprzez uwolnienie go od lęku, będącego głównym źródłem zła (*Strukturen des Bösen*, t. 1–3, 1977–1978). Fakt występowania podobnych symboli i mitów w różnych tradycjach religijnych potwierdza jedynie bezwzględność prawdziwości ich esencji. Niejednoznaczna w teologii Drewermanna jest koncepcja Boga, który określany bywa niekiedy jako „osoba absolutna”. Osobowy charakter Boga wydaje się jednak wyłącznie pewnym postulatem, bez którego akceptacji niemożliwy byłby proces formowania się człowieka jako osoby. Jednocześnie Drewermann zbliża się wyraźnie do panteizmu („B. jest [...] czymś, co rozwija się samo w świecie i wraz ze światem”). Rozgłos przyniosła Drewermannowi książka *Kleriker – Psychogramm eines Ideals* (1989), w której krytyce poddał system kształcenia i formacji duchowej księży, celibat oraz nauczanie moralne Kościoła. W świetle założeń 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 poetyckie⁸⁷.

Prawdy Ewangelii tracą wtedy charakter prawd objawionych i stają się symbolami, wymagającymi psychologicznej czy mitologicznej interpretacji. Warunkiem wolności tej interpretacji jest jednak odrzucenie autorytetu Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. Odrzucenie sensu obiektywnego prowadzi do przyjęcia sensu subiektywnego, co może się skończyć negacją istnienia Boga. W ten sposób „pozytywna” sekularyzacja może prowadzić poprzez demitologizację i subiektywizm do „chrześcijańskiego ateizmu”⁸⁸. Dla krytyków Drewermanna, zwłaszcza Manfreda Lütza, jego koncepcje są wynikiem niedokształcenia i braku właściwej metodologii, a chwilową popularność zapewniło mu wykorzystywanie obiegowych antykościelnych stereotypów⁸⁹.

⁸⁷ Por. m.in.: D. Oko, *Sprawa Drewermanna, czyli „Luter dwudziestego wieku”*, „Tygodnik Powszechny” 1992 nr 51; T. Zatorski, *Heretyk czy apologeta. O teologii Eugena Drewermanna*, „Nomos” 1995–96 nr 12–13. T. Zatorski, *Drewermann Eugen*, w: *Religia Encyklopedia PWN*, t. X *jedynie w wersji cyfrowej*, Warszawa 200.

⁸⁸ Por. P. Mazanka CSSR, *Źródła sekularyzacji i sekularyzmu w kulturze europejskiej*, Warszawa 2003, s. 54.

⁸⁹ Por. M. Lütz, *Obezwładniony Olbrzym. Psychoanaliza Kościoła katolickiego*, Bielsko Biała 2003.

PRZETRWANIE CHRZEŚCIJAŃSTWA W ŚWIECKIEJ KULTURZE
WEDŁUG LOUIS DUPRÉ⁹⁰

Religia dla Dupré jest całością dialektycznej relacji między umysłem i rzeczywistością, w której umysł w nieustannej negacji osiągniętego stanu otwiera się na inny wymiar, na sakralną rzeczywistość przekraczającą skończoność. Z tego powodu język religii jest dialektyczny; jego terminy nie mają ustalonego znaczenia, są względne. Religia nie może być także substytutem metafizyki. W doświadczeniu religijnym transcendencja jest dostępna jedynie w formie samoobjawienia, poza wszelkimi kategoriami pojęciowymi lub wiedzą. Niemniej akt religijny wymaga zaangażowania w to, co transcendentne, nie pozwala zatem milczeć o Bogu, „ponieważ musi on mówić do Boga, potrzebuje również mówienia o Bogu”. W pracy *Religious Mystery and Rational Reflection* stwierdził, że fenomenologiczny opis doświadczenia religijnego i krytyczna interpretacja natury symboli jest koniecznym aspektem filozofii religii. A oto jego diagnoza odnośnie do sytuacji religii w kontekście świeckiej kultury.

Dla wielu ludzi Zachodu religia straciła swą moc i zdolność kształtowania ludzkiego życia. Wskutek tego kultura utraciła swoje integracyjne centrum, a nasza wizja rzeczywistości uległa fragmentacji. Kościół stracił możliwość określania znaczeń. Także dla wierzących życie religijne we współczesnej kulturze zajmuje obecnie tylko jeden z wielu fragmentów rzeczywistości. Wielu nie oczekuje od wiary odpowiedzi na ostateczne pytania. To prowadzi jednak do poczucia zagubienia i frustracji. Nic dziwnego, że niektórzy oddają się marzeniom o powrocie dawnych dobrych czasów, dlatego usiłują odrodzić dawne ruchy religijne i polityczne. Takie próby odwrócenia biegu wydarzeń, których celem byłoby powstrzymanie zmian kulturowych są jednak, zdaniem Dupré, nierealne i nie doprowadzą ani do reintegracji kultury, ani do odrodzenia religii⁹¹.

Choć wielu ludzi tęskni za kulturą skierowaną ku Bogu, jest to jedynie forma religijnej nostalgii, która oferuje złudzenia. Inni pragną wykorzystać religię, żeby służyła celom społecznym czy politycznym. Chodzi im nie tyle o prawdę wiary, ile o porządek społeczny.

W przeszłości religia była przekazywana z pokolenia na pokolenie jako element tradycji. Jednak tradycja i społeczeństwo nie określają już ostatecznego sensu istnienia. Czas *res publica christiana* – chrześcijaństwa w sensie pewnego ob-

⁹⁰ Dupré Louis, ur. 1925, amerykański filozof religii; prof. uniw. w Yale, kontynuator fenomenologicznej tradycji M. Blondela i H. Duméry'ego. Najważniejszym dziełem Dupré, w którym przedstawił swoje poglądy na religię, jest *Inny wymiar* (1972, wyd. pol. 1991). Inne jego prace wydane w języku polskim: *Pożytki filozofii właściwie użytej*, „Znak” 1962 nr 92–93; *Wiara*, „Znak” 1986 nr 377–378; *Głębsze życie*, Kraków 1994; *Życie duchowe i przetrwanie chrześcijaństwa w świeckiej kulturze. Refleksje na koniec tysiąclecia*, w: *Człowiek wobec religii*, red. K. Mech, Kraków 1999.

⁹¹ Por. L. Dupré, *Refleksje na koniec tysiąclecia*, „Tygodnik Powszechny” 29 (1998), s. 1–4.

szażu kulturowego, państwowego i geograficznego – zdaniem Dupré, przeminął. Obecnie każdy jest odpowiedzialny za swoją postawę, która już nie jest określana przez społeczeństwo czy dziedziczona. Wierzący musi stać się religijny „od wewnątrz”. Jeśli współczesna kultura ma zostać poddana procesowi reintegracji, to musi się to dokonać za sprawą osobistego wyboru. Przemiana jednostek może się później rozprzestrzenić na małe społeczności, może też wywrzeć pośredni wpływ na całe społeczeństwo. Teraz wiele będzie zależało od nawrócenia serc. Dupré wskazuje na przykład św. Augustyna. Augustyn wobec rozpadu Cesarstwa Rzymskiego rozwinął coś, co można by nazwać humanizmem chrześcijańskim, który fragmenty pozostałe z rozpadu kultury – filozofię neoplatońską, rzymską moralność obywatelską, dziedzictwo rzymskich poetów – połączył w nowej syntezie wewnątrz chrześcijańskiej wiary. Synteza ta stała się w końcu fundamentem nowej kultury. Jednak punktem ciężkości w dziełach Augustyna jest osobiste nawrócenie. Autentyczne życie duchowe ze swej natury musi wpływać przemieniająco na wszystkie inne aspekty życia. Choć sekularyzacja i rewolucja medialna doprowadziły do ukształtowania się społeczeństwa pluralistycznego, to jednak wiara w obecność i działanie Ducha Świętego musi stać się zaczynem wzrostu w tym nowym pluralistycznym społeczeństwie.

Pomocnym impulsem w tej religijnej reintegracji społeczeństwa może być wykorzystanie wartości duchowych innych kultur i tradycji. Dlatego pisze Dupré: „Musimy się nauczyć szacunku dla tych wielu form ludzkiej tęsknoty za Bogiem i uznać je za religijnie sensowne w świetle naszej własnej wiary”⁹². Przykładem może być przejmowanie przez niektórych chrześcijan praktyk modlitewnych bądź medytacyjnych innych wyznań, bez zdradzania własnej tożsamości religijnej. Te propozycje nie mogą jednak stanowić uzasadnienia synkretycznego relatywizmu: „Nie tracąc z oczu opatrnościowej natury innych wyznań, chrześcijanin nie może jednak zapominać, że ta sama Opatrzność doprowadziła go do wiary, która nie jest wcale »wyborem«, a przeciwnie – dla wybranych jest absolutnym wezwaniem. Relatywizacja wiary jest, jak sądzę, podważaniem jej zasadniczo boskiego charakteru”⁹³.

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 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

⁹² Tamże.

⁹³ Tamże.

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, jeśli 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 zagładę⁹⁴.

Zdaniem Dupré chrześcijanie są odpowiedzialni także za kulturę, w której żyją, choćby nawet ta była nieprzychylna ich wierze: „Wiara powinna być na tyle pewna siebie, by pozwolić im na aktywne, wolne i otwarte życie wewnątrz społeczeństwa o odmiennej umysłowości. Nie dostrzegam żadnego konfliktu między ściśle osobistym życiem wewnętrznym a integralnym humanizmem obejmującym, jak pisze Paweł do Filipian, *wszystko, co prawdziwe, godne, sprawiedliwe, czyste, miłe i chlubne*, skądkolwiek by pochodziło⁹⁵. Znamienne jest stanowisko Dupré odnośnie do relacji z otaczającym światem, często nieprzychylnym religii: „Uduchowiony chrześcijanin nie może wdawać się w ciągle polemiki z otaczającym go świeckim światem. Jego siła pochodzi z wewnątrz, więc może sobie pozwolić na przyznanie społeczeństwu i kulturze pełnej autonomii”. Brakiem postaw „z wyboru” i oparciem przekonań jedynie na sile nacisków społecznych i oddziedziczonych zwyczajów wyjaśnia Dupré kryzys wiary ludzi Zachodu w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych, kiedy po osłabnięciu społecznego poparcia dla religii nastąpiło masowe odejście od wiary. „Ci, których wiara nie była głęboko zakorzeniona w osobistych przekonaniach, po prostu ją porzucili”. Dlatego: „Dziś wiara wymaga życia wewnętrznego. Przypomina mi się powiedzenie Karla Rahnera, że chrześcijaństwo przyszłości albo będzie mistyczne, albo w ogóle go nie będzie”.

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 Jedyneego, którego nie ma, nieobecnego obecnego Jedyneego⁹⁶”.

⁹⁴ L. Dupré, *Refleksje na koniec tysiąclecia*, „Tygodnik Powszechny” 29 (1998).

⁹⁵ Tamże.

⁹⁶ Tamże.

Pewna świadomość braku przynależy do samej istoty religii. Prawdziwe spotkanie z Bogiem jest wezwaniem do porzucenia znanych słów i pojęć oraz wybrania się na pustynię o nieograniczonych i niezbadanych horyzontach. Zwłaszcza w sytuacjach „granicznych” człowiek otwiera swoje wnętrze na transcendencję:

„Odczucie pustki najczęściej towarzyszy bolesnym przeżyciom osobistym: śmierci ukochanej osoby, rozpadowi małżeństwa, problemom z dzieckiem, bankructwu firmy czy wreszcie zwykłemu niedocenianiu naszej pracy. Ale wierzący doświadczą jej także czasem w zwykłych drobiazgach codziennego życia”. Niezwykle cenna okazuje się w tej sytuacji pomoc Biblii. „Słowa Biblii zawsze służyły wierzącym Żydom i chrześcijanom do wyrażania uczuć osamotnienia, smutku, a nawet rozpacz, ale także radości i miłości. Pod literalną warstwą tekstu Biblii znajdowali oni zawsze znaczenie duchowe przynoszące pociechę w czasach zagrożenia i niepewności. To znaczenie duchowe pozwalało przebyć dystans między przeszłością a teraźniejszością świętego tekstu. Dziś również wielu wierzących odczuwa całkowite pomieszenie. Większość z tego, co uważali kiedyś za niepodważalne prawdy, okazało się bardzo łatwo podważalne. W tym pomieszeniu wciąż jednak mogą się zwrócić do Słowa. Jeśli nawet nie znajdują własnych słów, to pozostają im pierwotne słowa naszej wiary”. Przy tym nie mogą rezygnować ani z duchowego, ani symbolicznego rozumienia tekstu.

Starsza koncepcja symboli religijnych uważała je zarazem za konkretne wydarzenia rzeczywistości historycznej, jak też za symbole odnoszące się do rzeczywistości wiecznej. Jeśli słowa i zdarzenia opisane w Biblii mają mieć jakieś znaczenie przekraczające to, które jest przedmiotem zainteresowania historyków, to muszą być odczytywane jako symbole uświęcające. Doświadczenie religijne należy do istoty religii, choćby nawet nie było z nią tożsame. W naszych czasach stało się ono niezbywalnym warunkiem przyjęcia i zachowania wiary. Podtrzymywanie życia wewnętrznego nie jest więc dla dzisiejszych chrześcijan luksusem, lecz koniecznością. Znowu, podobnie jak pierwsi chrześcijanie, podejmujemy przesłanie dane wszystkim, lecz wymagające osobistej decyzji od każdego, słyszalne publicznie, lecz przeznaczone do prywatnego zrozumienia. Tak było, gdy to przesłanie po raz pierwszy dotarło do cywilizacji nieprzygotowanej na jego przyjęcie; tak jest i teraz, gdy nowa cywilizacja stworzona przez chrześcijaństwo od niego odchodzi; tak było zawsze dla tych, którzy starali się zgłębiać przesłanie i podążać za nim tak szczerze, jak potrafili – dla uduchowionych chrześcijan minionych dwudziestu wieków.

INTEGRALNA OCENA SEKULARYZACJI

W Adhortacji *Christifideles laici* (1988) Jan Paweł II pisał: „Człowiek, odurowiony 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 godność⁹⁷.

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”⁹⁸. 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.

Wbrew przedstawionym powyżej zdecydowanie negatywnym ocenom nowych ujęć sekularyzacji o wiele bardziej obiektywne i zrównoważone jest stanowisko wielu przedstawicieli teologii posoborowej. Zdaniem A. Skowronka chociaż: „Współczesne znamiona sekularyzacji sprowadzają się do trzech haseł: »odkościelnienie« (Enkirchlichung), »odchrześcijanienie« (Entchristlichung) i »odkonfesyjnienie« (Entkonfessionalisierung)”⁹⁹, 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 świata¹⁰⁰. 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 autonomię¹⁰¹. Chodzi więc o to, by człowiek żył w naturalnym porządku rzeczy,

⁹⁷ Adhortacja *Christifideles laici* (nr 4).

⁹⁸ Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994.

⁹⁹ Por. ks. A.J. Skowronek, *Sekularyzacja – wyzwanie dla Kościoła i teologów*, „Przeгляд Православный” 10, 2000, s. 27–43.

¹⁰⁰ Tamże, s. 40.

¹⁰¹ Por. A. Keller, *Säkularisierung*, w: *Sacramentum Mundi*, s. 350.

ciesząc się suwerennością. Kościół zastrzega sobie jedynie dziedzinę moralności¹⁰². 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 Chrystusa¹⁰³. 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 Boga¹⁰⁴. Dalszą podstawą względnej autonomii rzeczywistości doczesnej jest jej przyporządkowanie do Chrystusa jako Głowy całej ludzkości. Idea Boga-Człowieka zawiera w sobie ideę wyniesienia człowieka jako głowy-centrum rzeczywistości doczesnej¹⁰⁵. 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 zakwas. Wreszcie ostatnią przyczyną względnej autonomii świata w stosunku do religii i Kościoła jest jego przyporządkowanie do „pełni”, ku jego eschatycznemu „dopełnieniu”¹⁰⁶. W świetle powyższych wyjaśnień 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 przysze, 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 chrześcijańskiego¹⁰⁷. Jest oczywiste, że ta sytuacja będzie domagała się nowego charakteru wiary. Musi to być wiara silna i nie obawiająca się sekularyzacji,

¹⁰² Por. *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.

¹⁰³ Por. A. Auer, *Gestaltwandel...*, s. 355.

¹⁰⁴ Por. tamże, 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, *Christliche Antropozentrik...*, s. 41–95

¹⁰⁵ 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.

¹⁰⁶ Por. A. Auer, *Gestaltwandel...*, s. 364.

¹⁰⁷ Por. K. Rahner, *Theologische Reflexionen zum Problem der Säkularisation. Schriften zur Theologie*, VIII, s. 637–666.

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 sens¹⁰⁸. Nasuwają się jednak pewne zastrzeżenia. Czy teoria sekularyzacji, stojąc na stanowisku „epoki postchrześcijańskiej”, nie pozostawia zbyt mało miejsca instytucji religijnej? Czy oczekiwanie na nadejście prawdziwego chrystianizmu nie jest związane z pewnego typu eschatologią zbliżoną do wizji Joachima da Fiore? Kolejne pytanie musi wywołać obciążenie historii zadaniem samorzutnego reformowania Kościoła¹⁰⁹. 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 kształtują się w nowej cywilizacji¹¹⁰. 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 przemysłowej¹¹¹. Wydaje się, że nie zmierzamy ku wierze bez religii. Sekularyzacja nie wystarczy do uformowania autentycznej wiary. Dzisiaj również wiara wymaga ewangelizacji, wymaga instytucji kościelnej¹¹². 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 niszcząc 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

¹⁰⁸ 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.

¹⁰⁹ Por. J. Comblin, *Sekularyzacja, mity, rzeczywistość, problemy*, „Concilium” 1–10 (1968) s. 127.

¹¹⁰ Por. tamże, s. 128.

¹¹¹ Por. tamże.

¹¹² Por. H. Cox, *The Feast of Fools* 1970, s. 204; za: M. Radwan, *The Feast of Fools*, recenzja w „Chrześcijanin w Świecie” 6 (1970), s. 87–90.

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 wyczucie dla tego, co chrześcijańskie oraz umiejętność rozróżniania duchów”¹¹³. Jednak nie może dziwić 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 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”¹¹⁴. 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”¹¹⁵. Zdaniem Ojca Świętego 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 życiu codziennym¹¹⁶.

¹¹³ Por. U. Ruh, *Säkularisierung*, w: *Enzyklopädische Bibliothek*, red. F. Böckle, F.X. Kaufmann, K. Rahner, B. Walte, t. 18, Freiburg im Br. 1982, s. 95.

¹¹⁴ 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.

¹¹⁵ 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.

¹¹⁶ Por. Jan Paweł II, *Ecclesia in Europa*, nr 58.

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 wewnętrznego przekonywania. Oświecenie z jednej strony było duchową alternatywą 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 i 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 pomiędzy 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 dla świata, jedności mistyki i polityki.

NEW CONCEPTS OF SECULARISATION FROM
A THEOLOGICAL POINT OF VIEW

Summary

The author of the article examines the theological interpretation of the phenomenon of secularization and to this end embarks on differentiating between various notions which bear resemblance to “secularization”. Secularization denotes the progressive autonomy of various spheres of human life in relation to the realm of religion, or religion-related norms and institutions. As opposed to secularization being a spontaneous process, laicization is usually understood as a targeted and intentional process of de-Christianizing social relations through structured activities intended to eradicate all forms of the presence of the Church and Christians from public life. De-Christianization, in turn, is an atrophy of Christianity within the structures of the Church itself, especially in Western Europe.

The compiled material serves to attempt to answer the following question: In what way does theology evaluate secularization? The author replies to this question by drawing on the assessments of the different protestant and catholic theologians and the teaching of the Catholic Church in the documents of the Second Vatican Council.

As opposed to socialization meant to be an exclusion from the worldly life, the Second Vatican Council has juxtaposed secularization 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.

Słowa kluczowe: sekularyzacja, autonomia rzeczywistości ziemskiej, laicyzacja, pluralizm, modernizacja