

I. PROBLEMATYKA EWANGELICKA – ASPEKTY WSPÓŁCZESNE

Studia Oecumenica 17 (2017)
DOI: 10.25167/SOe/17/2017/17-26

ABP ALFONS NOSSOL
Wydział Teologiczny UO

Problem sekularyzacji w teologii protestanckiej i katolickiej

The Problem of Secularization in the Protestant and Catholic Theology

Abstract

Based on the views of selected evangelical (F. Gogarten, D. Bonhoeffer) and Catholic (H. Fries, J.B. Metz) theologians, the author analyzes the phenomenon of secularization. He points to its double face, distinguishing the secularisation that is a consequence of the Christian faith, which recognizes the autonomy of history and culture against the Church, from secularism as an ideology rejecting the transcendent dimension of reality and absolutizing atheism. The article also formulates postulates for the Christian faith, which must preserve the critical-prophetic function against secularization, and by knowing of the phenomena of the finality of the world and human beings, oppose the intra-world absolutism.

Keywords: secularization, secularism, modernity, Church, autonomy of the world.

Streszczenie

Opierając się na wypowiedziach wybranych ewangelickich (F. Gogarten, D. Bonhoeffer) i katolickich (H. Fries, J.B. Metz) teologów, autor analizuje zjawisko sekularyzacji. Wskazuje przy tym na jego podwójne oblicze, odróżniając sekularyzację będącą poniekąd konsekwencją chrześcijańskiej wiary, która uznaje autonomię historii i kultury wobec Kościoła, od sekularyzmu – jako ideologii odrzucającej transcendentny wymiar rzeczywistości i absolutyzującej ateizm. Formułuje także postulaty wobec chrześcijańskiej wiary, która winna zachować krytyczno-profetyczną funkcję wobec sekularyzacji i dzięki znajomości fenomenu skończoności świata i człowieka przeciwstawiać się wewnątrzświatowym absolutyzmom.

Słowa kluczowe: sekularyzacja, sekularyzm, nowoczesność, Kościół, autonomia świata.

Sekularyzacja europejskiego społeczeństwa jest długotrwałym, kulturowo-histerycznym procesem, który swymi początkami sięga średniowiecznego sporu o inwestyturę. Znaczącymi etapami jego rozwoju są Reformacja i Wielka Rewolucja Francuska, później zaś, w istotnej mierze, kształtuje go emancypacyjny racjonalizm Oświecenia, a ostatnio naukowo-techniczna cywilizacja. Ten wciąż trwający i nasilający się proces sekularyzacji zdąża do radykalnego wyemancypowania się zasadniczych dziedzin życia społecznego i jego instytucji z religijnego kosmosu chrześcijańskich norm i wartości. Dotyczy to przede wszystkim struktury i funkcjonowania światopoglądowo neutralnego państwa, organizacji życia gospodarczego, polityki, kultury i sztuki, w szczególności zaś sposób nauk przyrodniczych i techniki.

W przeciwieństwie do dzisiejszych modernistycznych tendencji świat przednowoczesnego chrześcijaństwa oferował człowiekowi jednolite, ukierunkowane na jedyny centralny sens, metafizyczne widzenie świata. Religia wyjaśniała nie tylko porządek stworzenia, ale także w eschatologicznej perspektywie ukazywała sens ludzkiej egzystencji. Jako najwyższa instancja prawdy reglamentowała moralny system wartości, a przez to wszystkie formy społecznego współżycia. Tym samym pełniła rolę *vinculum societatis* – symbolicznej więzi pomiędzy różnymi dziedzinami życia, jako że ich metafizyczne odniesienie zapewniało im niezmienny fundament jedności.

Jedność ta w przebiegu tzw. procesu zróżnicowania uległa stopniowo postępującemu rozpadowi i została zastąpiona przez autonomiczne i niezależne od siebie dziedziny ludzkiej działalności, które na progu nowożytnych czasów wyodrębniły się ze średniowiecznego *corpus christianum*. Wyodrębnienie się Kościoła, państwa i społeczeństwa, a więc oddzielenie się *profanum* od *religiosum* oraz wyemancypowanie się nauki i gospodarki od normatywnej supremacji religii, stanowią istotne elementy europejskiego procesu sekularyzacji.

Katolicki teolog Heinrich Fries definiuje ten proces następująco: „Sekularyzacja – określenie wywodzące się od *saecularis* w znaczeniu «światowy-czasowy» – oznacza proces «zeświecczenia», który zastąpił czas i świat średniowiecza, inicjując nowożytność. Jest to proces, w którym świat i człowiek żyjący w tym świecie usamodzielnili się, dokładnie mówiąc: uwolnił się od dotychczasowej wszechobejmującej, ufundowanej i określonej przez wiarę i chrześcijańską naukę jedności Kościoła i świata, Kościoła i cesarstwa, doczesności i wieczności, która istniała wewnątrz chrześcijaństwa. Sekularyzacja oznacza zniesienie jedności wiary i wiedzy, która istniała przez całe średniowiecze dzięki dominacji teologii jako królowej nauk, co znalazło najpełniejszy wyraz w scholastycznych summach teologii”¹.

¹ H. FRIES, *Theologische Deutung der Säkularisierung*, w: U. HOMMES (red.), *Gesellschaft ohne Christentum?*, Düsseldorf 1974, 85.

Negatywne konsekwencje zróżnicowania spójnej niegdyś i hierarchicznie uporządkowanej struktury europejskiego społeczeństwa dla religijnego światopoglądu wpływają stąd, że mnożące się wciąż dziedziny ludzkiej działalności, takie jak: polityka, nauka, gospodarka czy technika, oraz ich podrzędne sektory w rodzaju informatyki, komunikacji czy nawet przemysłu rozrywkowego i sportu nie kierują się w swej działalności usankcjonowanymi religią, tradycją czy zwyczajem wyższymi wartościami i celami, lecz działają w ramach własnej autonomii i dynamiki, realizując właściwe im funkcjonalne zadania.

Segmentacja społecznej struktury i usamodzielnienie się różnorodnych dziedzin życia i działania doprowadziły do wyizolowania indywiduum z jego tradycyjnych więzi pochodzenia, przynależności do określonego stanu i w końcu także z więzi łączących go z religią. Oddziaływania pluralistycznej struktury nowoczesnego społeczeństwa determinują w daleko idącym stopniu światopoglądową sytuację współczesnego człowieka, który nie może już odnaleźć się w przekazywanym przez przednowoczesne społeczeństwo ustalonym i powszechnie akceptowanym obrazie świata. Obraz ten w zmodernizowanym pluralistycznym społeczeństwie zastąpiony zostaje wielością różnych wersji rozumienia świata, a w miejsce wszechobejmującej prawdy oferowane są bardziej lub mniej wygodne „prawdy częściowe” i różne ujęcia sensu życia i zbawienia.

Pośrodku tego nadmiaru ofert widzenia świata i sposobów życia, które w przestrzeni publicznej konkurują ze sobą o zakres i skuteczność oddziaływania, chrześcijański światopogląd uzyskuje już tylko status jednego z licznych konkurentów. Dla wielu ludzi życie religijne stało się jedną z wielu możliwych postaw życiowych, a „świat religii” należy do wielu „partykularnych światów” generowanych przez kompleksowe systemy społeczne.

Sekularyzacja europejskiego społeczeństwa stanowi niewątpliwie najbardziej charakterystyczny „znak (naszego) czasu” i bezpośrednio wiąże się z przyszłością i kształtem chrześcijańskiej wiary na Starym Kontynencie. Stąd też zjawisko sekularyzacji stało się przedmiotem szczególnego zainteresowania teologów, a także przedmiotem pogłębionej teologicznej refleksji.

Kiedy pytamy o rezultaty teologicznego namysłu nad problemem sekularyzacji, to w pierwszej chwili w niemałe zdziwienie może nas wprowadzić odpowiedź, jakiej na to pytanie udziela wybitny protestancki teolog Friedrich Gogarten (1887–1967). Nowoczesna sekularyzacja w ujęciu Gogartena jest bowiem osiągnięciem nowożytnego oświeceniowego rozumu i autonomii dojrzałego człowieka wobec świata, która jako konieczna konsekwencja chrześcijańskiej wiary posiada pełne biblijno-teologiczne uzasadnienie! Gogarten pisze: „Wiara uwalnia człowieka od potęg i praw, które zamykają go w mitycznym sakralnym lub ideologicznym świecie, ale równocześnie utwierdza go w jego «Synostwie». Ona zobowiązuje go do odpowiedzi na twórcze wezwane Boga i w ten spo-

sób obarcza go odpowiedzialnością za świat, który jest dziełem Boga i nim ma pozostać”².

Teologiczne poglądy Gogartena bazują na Pawłowej teologii Bożego Synostwa. W analogii do antycznego rozumienia, według którego dziecko osiąga dojrzałość przez fakt ustanowienia go samodzielnym dziedzicem, Paweł Apostoł wyjaśnia usynowienie człowieka przez Boga jako ustanowienie go samodzielnym dziedzicem, dzięki czemu zostaje on wyzwolony z więzów prawa. W Liście do Galatów Apostoł pisze: „Jak długo dziedzic jest nieletni, niczym się nie różni od niewolnika, chociaż jest właścicielem wszystkiego. Aż do czasu określonego przez ojca podlega on opiekunom i rządcom. My również, dopóki byliśmy nieletni, pozostawaliśmy w niewoli «żywiołów tego świat». Gdy jednak nadeszła pełnia czasu, zesłał Bóg Syna swego, zrodzonego z niewiasty, zrodzonego pod Prawem, aby wykupił tych, którzy podlegali Prawu, byśmy mogli otrzymać przybrane synostwo. Na dowód tego, że jesteście synami, Bóg zesłał do serc naszych Ducha Syna swego, który woła: «Abba, Ojcze!». A zatem nie jesteś już niewolnikiem, lecz synem. Jeżeli zaś synem, to i dziedzicem z woli Bożej (Ga 4,1-7)”.

Konsekwencją uzyskania godności „syna” Bożego jest to, że syn w odróżnieniu od dziecka jest człowiekiem dojrzałym, a więc samodzielnym – samodzielnym w odniesieniu do Boga i do świata, który to świat, jako prawowite dziedzictwo, bierze w posiadanie. Bóg obdarza człowieka tą podwójną samodzielnością i autonomią bycia sobą przez to, że – jak mówi Gogarten – „stwarza go jako tego, który ma świat dla siebie”³. Człowiek, wchodząc w posiadanie tego dziedzictwa, wraz z uprawnieniem do wolnego dysponowania nim, podejmuje równocześnie stwórcze zobowiązanie: „Bądźcie płodni i rozmnażajcie się” (Rdz 1,28). I podczas kiedy człowiek dzięki kulturowym i naukowo-technicznym osiągnięciom nadaje ziemi nowy, „drugi” kształt, działa jako dojrzały (pełnoletni), a tym samym jako samodzielny Boży zarządca stworzenia: kształtowanie świata staje się sprawą rozumu i wolnej woli człowieka.

Gogarten w zdecydowany sposób odróżnia sekularność świata jako biblijnie uprawnioną konsekwencję chrześcijańskiej wiary (tajemnica Wcielenia) od sekularyzmu (!), który występując w postaci ideologii lub nihilizmu, stanowi wypaczoną i zafałszowaną formę sekularności. Sekularność przeobraża się w sekularyzm wtedy, kiedy się ją absolutyzuje, czyli uznaje za ekskluzywny i totalny światopogląd. Sekularyzm, powołując się na fakt, że Bóg w zsekularyzowanym świecie nie występuje, a w naukach przyrodniczych zsekularyzowanego świata nie spotyka się Boga, ogłasza w ramach światopoglądowego systemu jako nauko-

² F. GOGARTEN, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem*, Stuttgart 1953, 102.

³ F. GOGARTEN, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit*, 75.

wy rezultat: Bóg nie istnieje. Przez to, że sekularyzm całkowicie bezkrytycznie odrzuca metafizyczno-teologiczny wymiar poznania, a swoim rezultatem naukowym nadaje charakter absolutny, staje się ideologią, która czyni z ludzi więźniów zmanipulowanego przez siebie obozu rzeczywistości.

Autorem pod wieloma względami szczególnej interpretacji procesu sekularyzacji jest inny wybitny protestancki teolog – Dietrich Bonhoeffer (1906–1945). Teologiczne poglądy Bonhoeffera dotyczące sekularyzacji, zawarte w jego listach i notatkach pisanych w hitlerowskim więzieniu (1943–1945), koncentrują się wokół problematyki obecności Boga w areligijnym, zsekularyzowanym współczesnym świecie. Bonhoeffer opisuje nowoczesny świat jako świat, który stał się światem „dorosłym” w sensie dojrzałej samodzielności i utrzymuje, że człowiek dorósł do tego, by we wszystkich sytuacjach życia i śmierci był w stanie obejść się bez „opiekuna”. Według Bonhoeffera, byłoby rzeczą nieuczciwą, gdybyśmy w rozwoju, który doprowadził do dojrzałości i emancypacji człowieka, upatrywali wyłącznie „wielkie odpadnięcie od Boga, od Chrystusa”. Byłoby to – mówi Bonhoeffer – „znakiem braku umiejętności odróżniania Chrystusa od określonego stopnia religijności człowieka”⁴.

Religijną sytuację dzisiejszego świata charakteryzuje Bonhoeffer następująco: „Żyjemy w areligijnym, całkowicie zsekularyzowanym świecie, w świecie, w którym ślady Boga zostały zatarte i nie można oczekiwać, by ten świat znowu stał się religijny lub odzegnał się od laickości i sekularyzacji, co więcej, tego nawet nie należy sobie życzyć”⁵. W konsekwencji uważa, że wręcz „niechrześcijańską” rzeczą jest to, że religia chrześcijańska usiłuje uratować jeszcze miejsce dla Boga w deficytach bytowania, w egzystencjalnych sytuacjach granicznych. *Conditio sine qua non* funkcjonowania samodzielnego świata jest więc, według Bonhoeffera, uznanie, że w tym nowoczesnym świecie nie ma już miejsca na obecność Boga. „Nie możemy być uczciwi – pisze Bonhoeffer – nie chcąc uznać, że musimy żyć w świecie *etsi Deus non daretur* (jak gdyby Boga nie było). (...) Bóg, który pozwala nam żyć w świecie bez roboczej hipotezy Boga, jest Bogiem, przed którym wciąż stoimy. Przed Bogiem i z Bogiem – żyjemy bez Boga, ponieważ Bóg, który jest z nami, jest Bogiem, który nas opuszcza (por. Mk 15,34)”⁶.

To właśnie ten Bóg – mówi Bonhoeffer – jest także Bogiem, „który pozwala wypchnąć się ze świata na krzyż; Bóg jest w świecie bezsilny i słaby, i właśnie tylko tak jest On przy nas i nam pomaga”⁷. W usamodzielnionym, zsekularyzo-

⁴ D. BONHOEFFER, *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, CH. GREMMELS I IN. (red.), Gütersloh 1998, 217.

⁵ *Tamże*, 241.

⁶ *Tamże*.

⁷ *Tamże*, 243; zob. także: A. MORAWSKA, *Dietrich Bonhoeffer: Ein Christ im Dritten Reich*, Münster 2011.

wanym, demonstrującym bezsilność i nieobecność Boga świecie widzi Bonhoeffer nie zagrożenie chrześcijańskiej wiary, lecz optymalną możliwość, pozwalającą zrozumieć orędzie Ukrzyżowanego, a także paradoks chrześcijańskiej wiary: to, że Bóg dokonał naszego zbawienia nie przez swoją wszechmoc, ale przez swoją bezsilność.

Cytowany już monachijski katolicki teolog Heinrich Fries, doceniając trwałą wkład Bonhoeffera do teologii sekularyzacji, stwierdził: „Dzięki tej interpretacji sekularyzacja mogła być rozumiana głębiej i bardziej radykalnie (...) i ponadto w jej negatywności oceniona niejako pozytywnie, z drugiej zaś strony – w jej centrum ocalone zostaje to, co chrześcijańskie: krzyż Chrystusa jako źródło odkupienia i zbawienia. Radykalnie w sensie sekularnym – radykalnie w sensie chrześcijańskim. To jest owa imponująca teologiczna pozycja Bonhoeffera i to taka, która nie będzie mogła być zachwiana lub zakwestionowana przez żadną krytykę, niezależnie od jej proveniencji. To, co potrafiło udźwignąć takie rozumienie świata i to, co chrześcijańskie, uwidocznili się nader dobitnie w życiu i śmierci Dietricha Bonhoeffera”⁸.

Konfrontacja Kościoła rzymskokatolickiego z postępującą sekularyzacją wkroczyła w nową, zaostrożoną fazę wraz z rozwojem nowożytnych nauk przyrodniczych, a negatywny osąd badań naukowych Galileusza, Kopernika i Keplera przez rzymskie instytucje kościelne doprowadził do wzajemnego wyobcowania Kościoła i świata naukowo-technicznej cywilizacji. Nieufność Kościoła pogłębiło wyzwalenie się nauk empiryczno-przyrodniczych spod supremacji teologii, a także budowana na autonomii rozumu indywidualna wolność i suwerenność człowieka. Ten stan rzeczy skłonił autorytety kościelne do orzeczenia, że cała tzw. nowożytność nastawiona jest wrogo do chrześcijańskiej nauki i do chrześcijańskiej wiary. Ten fatalny w skutkach generalizujący osąd w dużym stopniu prowokowała ta okoliczność, że nowożytnie ideologie zaczęły wykorzystywać osiągnięcia nauki i techniki jako bazę wypadową do zwalczania Kościoła, do walki z chrześcijańską wiarą jako wiarą objawioną i w końcu do zakwestionowania istnienia Boga. Historia nowych czasów zaczęła się więc prezentować dla Nauczycielskiego Urzędu Kościoła jako historia czasów bezbożności i odpadnięcia od Boga, co w pełni wydawało się uzasadniać słusność potępienia nawet w dzisiejszym rozumieniu pozytywnych zdobyczy kulturowo-cywilizacyjnego postępu. Nastąpiło to w encyklice papieża Grzegorza XVI *Mirari vos* w 1832 r., w której osiągnięcia nowożytności, takie jak np. wolność sumienia czy prasy, określone zostały nie tylko jako błędne, ale wręcz jako szaleńcze⁹. Papież Pius IX w 1864 r. w wykazie modernistycznych błędów (*Syllabus errorum modernorum*) potępił – wymieniony

⁸ H. FRIES, *Theologische Deutung*, 105.

⁹ LThK, t. IV, 1153.

jako ostatni błąd – twierdzenie mówiące, że „papież może i powinien pojednać i pogodzić się z postępem, liberalizmem i nowoczesną cywilizacją”¹⁰.

Wydaje się, iż ten właśnie ewidentny brak zróżnicowania w potępieniu występujących w nowoczesnej cywilizacji „izmów”, także przez Sobór Watykański I, świadczy o tym, że Kościół stosując strategię „oszańcowania się”, usiłował uchylić się przed wyzwaniem nowoczesności i przez to popełnił fatalny błąd samoizolacji. Propagowany przez teologów neoscholastyczny światopogląd nie stanowił adekwatnej odpowiedzi na pytania i problemy nowoczesnej cywilizacji. Konsekwencje tego wzajemnego wyobcowania okazały się szkodliwe dla obydwu stron: oddziaływanie wiary zostało ograniczone do wewnątrzkościelnej przestrzeni, a postęp z biegiem czasu został prowadzony do wyłącznie technicznego, pozbawionego etycznych norm i humanistycznych wartości, pragmatyzmu. W Kościele dominowała mentalność „oblężonej twierdzy”, a w „modernym” społeczeństwie – błędna opinia, że emancypacja człowieka, jego wolność i autonomia mogą zostać osiągnięte tylko w opozycji do Kościoła i chrześcijaństwa.

Wydarzenie Soboru Watykańskiego II (1962–1965) i jego programowe punkty ciężkości: „dialog ze światem” i „odnowa Kościoła” świadczą o tym, że Kościół katolicki zrozumiał, jak istotną rzeczą jest to, by „być w świecie” i podejmować dialog ze współczesną cywilizacją. Dlatego w Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* Sobór przywraca stworzonemu przez Boga światu przysługującą mu samodzielność i uznaje „autonomię ziemskich rzeczywistości” (KDK 36). To orzeczenie Ojców Soboru oznacza uznanie samodzielności świata historii i kultury w stosunku do Kościoła. Nowoczesna cywilizacja zostaje przez Sobór zaakceptowana jako właściwa przestrzeń istnienia i zbawczej misji Kościoła. Jeżeli Sobór naucza, że „godność człowieka domaga się, by działał on ze świadomego i wolnego wyboru” (KDK 17), a także, iż przez to działanie „nie staje się on rywalem Stwórcy” (KDK 34), to tym samym opisuje on współczesnego chrześcijanina jako człowieka dojrzałego, który w sposób autonomiczny i wolny kształtuje swoją osobowość i swoją życiową przestrzeń.

Proklamowana przez Sobór autonomia współczesnego, *de facto* zsekularyzowanego, świata, a także wolność i suwerenność egzystującego w tym świecie człowieka stały się obecnie przedmiotem szczególnej refleksji w tzw. teologii sekularyzacji, której wybitnymi katolickimi przedstawicielami są m.in. Karl Rahner, Heinrich Fries oraz Johann Baptist Metz. Wydaje się, iż teologia ta w ramach badań genezy procesu sekularyzacji stawia – zaskakującą przez swój radykalizm – tezę, która w tym aspekcie badań niemal całkowicie współbrzmi z tezą Friedricha Gogartena. Mówi ona bowiem, że sekularyzacja jest owocem chrześcijańskiej nauki i chrześcijańskiej wiary. Radykalne brzmienie tej tezy

¹⁰ *Tamże*, t. IX, 1153.

uzyskuje uzasadnienie w biblijno-teologicznej interpretacji Heinricha Friesa: „Zasadnicze fenomeny sekularyzacji – rozumienie świata jako świata doczesnego z właściwym mu prawodawstwem i funkcjonowaniem jako świata przekazanego człowiekowi do dysponowania nim w poczuciu odpowiedzialności, jako świata – przez człowieka – zaprojektowanego, ukształtowanego, opanowanego, otwartego i mającego się wciąż otwierać ku przyszłości, jako świata, w którym człowiek nie jest poddańczym, pasywnym niewolnikiem i sługą, lecz twórcą i panem – fenomeny te są skutkami i owocami chrześcijańskiej wiary, w szczególności chrześcijańskiej wiary w dzieło stworzenia i wiary w Jezusa Chrystusa (...), który wyzwolił człowieka z «niewoli żywiołów tego świata» (Ga 4,3) ku wolności, by postępując za Chrystusem, nie był już niewolnikiem, ale «synem i dziedzicem z woli Bożej»” (Ga 4,7)¹¹.

Podobnie określa genezę sekularyzacji Johann Baptist Metz: „Rzeczywistość świata, która ukształtowała się w nowożytnym procesie zeświecczenia i która w globalnie zaostrej formie na nas spogląda, powstała w jej istocie (...) nie przeciwko, lecz dzięki chrześcijaństwu: ona jest pierwotnie wydarzeniem chrześcijańskim i poświadcza przez to wewnątrz-historycznie działającą moc «godziny Chrystusa» w naszej światowej sytuacji”¹².

Wskazanie na chrześcijańskie korzenie sekularyzacji nie może jednak – według Metza – być rozumiane jako równoznaczne z jego „chrztem”, albo też – jak mówi Fries – próbą „przypodobania się” chrześcijańskiej religii zsekularyzowanemu światu. Wysiłki „teologii sekularyzacji” powinny raczej zmierzać do „przewyciężenia wzajemnego wyobcowania i niepotrzebnego usztywniania własnych stanowisk, co tak bardzo obciąża dotychczasowe losy zsekularyzowanego świata i Kościoła oraz ich wzajemne relacje”¹³.

Afirmacja całkowitej autonomii świata i w tym sensie jego bezbożności w dzisiejszym antyreligijnym duchu czasu, który przejawia się chociażby w instytucjonalnym wykluczeniu „odwołania się do Boga”, a także w nasilającym się eliminowaniu chrześcijańskich symboli w przestrzeni publicznej może łatwo zamienić się w instytucjonalne realizowanie ateistycznego chrześcijaństwa. Istotnym zadaniem Kościoła jest więc zapobieganie temu, by moderny świat nie usiłował wykorzystywać afirmacji jego sekularności przez chrześcijaństwo do tworzenia pozbawionych transcendencji ideologii. Wiara i Kościół nie powinny w żadnym wypadku zadowalać się tym, by w przestrzeni publicznej odgrywać coraz bardziej marginalizowaną „rolę” i spełniać tylko te funkcje, które z racji oddziaływania współczesnej sekularyzacji są im niejako narzucane. Należą do nich m.in. wycofanie się

¹¹ H. FRIES, *Theologische Deutung*, 95.

¹² J.B. METZ, *Zur Theologie der Welt*, Mainz 1968, 16.

¹³ H. FRIES, *Theologische Deutung*, 97.

na pozycję wyłącznie instytucjonalnej kościelności bez religijnych więzi w kulturze i społeczeństwie, redukcję uniwersalnego publiczno-społecznego charakteru chrześcijańskiej religii do prywatnej religijnej subiektywności.

Wielokrotnie cytowany powyżej Heinrich Fries w swoich badaniach problemu sekularyzacji nawiązuje do Friedricha Gogartena i Dietricha Bonhoeffera. Unika on jednak nazbyt radykalnych elementów ich koncepcji. Rekapitułując swoje doświadczenia, przedstawia teologicznie wyważoną, a więc możliwą do przyjęcia zarówno przez teologię protestancką, jak i katolicką, i stąd w tym sensie „ekumeniczną” ocenę fenomenu współczesnej sekularyzacji. „Zsekularyzowany świat – pisze Fries – jest światem, w którym żyjemy i z którego w wieloraki sposób robimy użytek, w którym jako chrześcijanie i jako wspólnota wierzących mamy się sprawdzić, i który musimy przyjąć. My nie możemy wyszukiwać czasów na miarę naszych oczekiwań, my mamy w rzetelny sposób podjąć ich wyzwania i szanse. Tak było w każdej epoce wiary. (...) Szczególne zadanie chrześcijan polega na tym, by widzieć i umożliwić widzenie tego, że sekularyzacja pozostawiona sobie samej staje się ekskluzywizmem, ideologią, zniewoleniem człowieka, by go poddać manipulacji i przygotować do pełnienia funkcji umożliwiającej zawładnięcie całością. Wiara chrześcijańska ma zapobiec temu, by sekularyzacja nie przeobraziła się w sekularyzm. Wiara chrześcijańska ma pełnić krytyczną funkcję wobec wewnątrzświatowego absolutyzowania, wobec wiary w immanentne «samozbawienie» i w nieokiełzany postęp, który obiecuje raj na ziemi i rozwiązanie wszystkich problemów. Wiara chrześcijańska zna fenomen skończoności, inwalidztwa człowieka, zna grzech, zna przemijalność wszystkich rzeczy i eschatologiczne zastrzeżenie. Tak więc pełni ona wobec sekularyzacji i ze względu na nią profetyczno-krytyczną funkcję. Wiara chrześcijańska może i powinna być gwarantem tego, że sekularyzacja nie stanie się zgubą, ale nadzieją nowych czasów”¹⁴.

W powyższym sensie – mając na uwadze podwójne oblicze sekularyzacji – wypowiedzi się również teolog z naszego opolskiego Uniwersytetu – ks. Piotr Jaskóła: „W sytuacji kiedy świadomość sekularystyczna, która wprawdzie poszerza naszą wiedzę o wszechświecie i przyczynia się do coraz to większych osiągnięć technicznych, wydaje się nie pozostawiać żadnego miejsca dla takiej rzeczywistości jak transcendencja, tym ważniejsza musi okazywać się potrzeba, by w uwarunkowaniach dzisiejszego życia ukazywać człowiekowi niepodważalny i ostateczny sens istnienia, a tym samym drogę do Boga. Autentyczne ewangelizowanie także i dzisiaj, podobnie jak za czasów Chrystusa, polega na uwalnianiu człowieka z wszelkich form niewoli, na uświadamianiu mu wolności danej przez Stwórcę i Odkupiciela”¹⁵.

¹⁴ Tamże, 107–108.

¹⁵ P. JASKÓŁA, *Ku jedności w Chrystusie. Wybrane zagadnienia z problematyki ekumenicznej i dogmatycznej*, Opole 2016, 491–492.

Na zakończenie warto przywołać inspirujące do dalszych teologicznych refleksji starotestamentowe wydarzenie, w którym można dopatrzeć się odległej paraleli do współczesnego fenomenu sekularyzacji. Wydarzeniem tym jest zburzenie świątyni jerozolimskiej w 586 r. przed Chrystusem przez Babilończyków. „Pan był jakby wrogiem” – czytamy w Lamentacjach. „(...) zburzył Izraela, zburzył wszystkie pałace, poburzył baszty (...). Zniszczył swój namiot jak ogród, przybytek swój zburzył. Na Syjonie Pan skazał na niepamięć zgromadzenie i szabat; w karzącym gniewie odrzucił kapłana i króla. Pan odrzucił swój ołtarz, pozbawił czci świątynię (...)” (Lm 2,5-7). Ogrom klęski, jaka spadła na naród, jest zupełny: nie ma już świątyni i Arki Przymierza, króla, kapłanów i darów ofiarnych. A przecież rzeczą o wiele bardziej przerażającą niż zagłada królestwa Judy i niewola babilońska jest dla Izraelitów świadomość, że to sam Bóg był Tym, który zburzył swój święty przybytek.

Zburzenie świątyni jerozolimskiej było dla Izraelitów znakiem opuszczenia ich przez Boga i wskazaniem na załamanie się dotychczasowego porządku świata. Budząca się świadomość tego, że odtąd już nigdy nie będzie tak, jak dotychczas, stała się zarazem godziną narodzin judaizmu – jako nowej religijnej identyfikacji. Dopiero w diasporze dokonana się bowiem transformacja religii Izraela na judaizm, zamiana religii hierarchiczno-rytualnego porządku w religię kolektywnej pamięci: religia kultu stała się religią słowa. To, co odbierane było jako katastrofa, sprawiło, że duchowi przywódcy Izraela zrozumieli, że panowanie Boga na ziemi i Boża łaska nie są związane z żadnym miejscem, z żadnym czasem, a nawet z żadną formą religii.

Bibliografia

- BONHOEFFER D., *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, CH. GREMMELS I IN. (red.), Gütersloh 1998.
- FRIES H., *Theologische Deutung der Säkularisierung*, w: U. HOMMES (red.), *Gesellschaft ohne Christentum?*, Düsseldorf 1974.
- GOGARTEN F., *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem*, Stuttgart 1953.
- JASKÓŁA P., *Ku jedności w Chrystusie. Wybrane zagadnienia z problematyki ekumenicznej i dogmatycznej*, Opole 2016.
- METZ J.B., *Zur Theologie der Welt*, Mainz 1968.
- MORAWSKA A., *Dietrich Bonhoeffer. Ein Christ im Dritten Reich*, tłum. W. Lipscher, Münster 2011.