

Michał Paluch OP

Papieski Wydział Teologiczny w Warszawie

Kolegium Filozoficzno-Teologiczne

Polskiej Prowincji Dominikanów w Krakowie

JAK CHRZEŚCIJANIN POWINIEN ZAREAGOWAĆ NA SEKULARYZACJĘ? DWA TYPY REAKCJI NIEMIECKICH TEOLOGÓW

*Henrykowi Anzulewiczowi,
z wdzięcznością za przykład,
niezawodną przyjaźń i inspirację*

Pojęcie „sekularyzacja” pojawiło się w czasie wojen religijnych. Oznaczało przeniesienie posiadłości spod jurysdykcji kościelnej pod władzę świecką. W niniejszym tekście będę używał tego pojęcia w podobnie szerokim i ogólnym znaczeniu. Będę rozumiał sekularyzację jako proces wyłączenia sfer życia społecznego i indywidualnego spod wpływu religii.

Najpierw naszkicuję przyczyny samego procesu sekularyzacyjnego i jego dynamiki, bez świadomości wielowymiarowości zjawiska niebezpieczne są bowiem próby poszukiwania nań środków zaradczych. Potem postaram się przedstawić dwa podstawowe kierunki chrześcijańskich reakcji. Chciałbym nakreślić te kierunki, odwołując się do dzieł dwóch autorów, którzy, choć pochodzą z różnych tradycji wyznaniowych, należeli do kultury tego samego języka, żyli mniej więcej w tym samym czasie i dzielili wspólne doświadczenie dziejowe, pomagające wielu skryształizować poglądy na temat wyzwań duchowych w czasach (po)nowożytnych. Autorami tymi są ksiądz katolicki Romano Guardini (1885–1968) i pastor luterkański Dietrich Bonhoeffer (1906–1945). Obaj sprzeciwiali się jednoznacznie nazizmowi, co w przypadku pierwszego z nich doprowadziło do pozbawienia go katedry na uniwersytecie w Berlinie (1939) i wypędzenia ze stolicy Niemiec (1943), a w przypadku drugiego do uwięzienia i skazania na śmierć za udział w spisku admirała Canarisa (1945). Na koniec sięgnę

po konstytucję Soboru Watykańskiego II *Gaudium et spes* (1965), tekst obdarzony z pewnością najwyższym autorytetem wśród dokumentów Magisterium Kościoła katolickiego w XX wieku, które zajmowały się przemianami społecznymi w epoce nowożytnej, by sprawdzić, jak nauczanie Kościoła odnosi się do proponowanych przez wspomnianych autorów strategii.

I. PRZYCZYNY SEKULARYZACJI I JEJ DYNAMIKA

Istotę procesu, który prowadził do sekularyzacji, można oddać jako przejście od teocentrycznego do antropocentrycznego modelu przeżywania świata¹. Najbardziej uchwytną i krytyczną fazę tego procesu należy usytuować w okolicach XVI wieku — wiązała się ona z przejściem od średniowiecza do nowożytności. Tego typu zmiany są jednak zawsze wielowątkowe i złożone, zaczynają się kilka wieków wcześniej i kończą kilka wieków później. Istnieje więc szereg niezależnych od siebie zjawisk, sytuujących się na rozmaitych poziomach życia społecznego, oraz prądów ideowych, które przekształcały stopniowo wyobraźnię duchową i intelektualną Europy.

Wydaje się, że główne motywy przejścia od teocentryzmu do antropocentryzmu wiązały się z następującymi zjawiskami społecznymi:

1. Przewrót kopernikański. Olbrzymie znaczenie dla przekształcania myślenia o miejscu zajmowanym przez Europejczyka w świecie miało bez wątpienia odkrycie Kopernika. Porządek kosmiczny, w który wpisywał się ład proponowany przez religię, został u podstaw zakwestionowany — Ziemia przestała być

¹Literatura na temat sekularyzacji jest ogromna. Zob. m.in.: P.L. BERGER, *Sehnsucht nach Sinn. Glauben in einer Zeit der Leichtgläubigkeit*, tłum. H. Herkommer, Frankfurt – New York: Campus Verlag, 1994; P.L. BERGER, *Święty baldachim: elementy socjologicznej teorii religii*, tłum. W. Kurdziel, Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”, 2005; M.A. GILLESPIE, *The Theological Origins of Modernity*, Chicago – London: The University of Chicago Press, 2008; W. PANENBERG, *Chrześcijańskie uprawomocnienie nowożytności*, w: tenże, *Człowiek, wolność, Bóg*, tłum. G. Sowiński, Kraków: Znak, 1995, s. 125–138; CH. TAYLOR, *A Secular Age*, Cambridge, Massachusetts – London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007. Warto wspomnieć także o kilku opracowaniach polskich autorów: A. DRAGUŁA, *Ocalić Boga. Szkice z teologii sekularyzacji*, Warszawa: Więź, 2010; M. HULAS, *Źródła sekularności. Analiza wybranych aspektów sekularyzacji*, „Studia Nauk Teologicznych PAN”, 9 (2014), s. 37–53; J. MARIŃSKI, *Sekularyzacja i desekularyzacja w nowoczesnym świecie*, Lublin: Wydawnictwo KUL, 2006; P. MAZANKA, *Refleksje o filozoficznych źródłach sekularyzacji i sekularyzmu*, „Studia Nauk Teologicznych PAN”, 9 (2014), s. 55–83; A. NAPIÓRKOWSKI, *Współczesny sekularyzm a teologia sekularyzacji*, tamże, s. 11–36; J. PERSZON, *Czy Kościół ma receptę na sekularyzm? Religia jako czynnik sprawczy w polityce w kontekście zmierzchu chrześcijańskiej Europy*, tamże, s. 103–121. W tym podrozdziale zrezygnowałem ze szczegółowego dokumentowania wszystkich twierdzeń — niemalże każde zdanie mogłoby zostać opatrzone przypisem, i to czasem bardzo długim. Jeśli nie zaznaczono inaczej, w sposób wolny inspirowałem się głównie dziełami P.L. Bergera i Ch. Taylora.

centrum świata. Gdy dojdą do tego odkrycia fizyki Newtona, gruntownie zmieni się klimat dla refleksji o świecie: człowiek średniowiecza, patrząc w niebo, widział orgię ładu i harmonii, słyszał muzykę sfer, człowiek nowożytny, wznosząc swój wzrok ku górze, odkrywał nieskończoną przestrzeń, która budziła w nim lęk wraz z rosnącym poczuciem zagubienia². Wiek XX z jednej strony to odkrycie zresztą zradykalizuje — nie tylko bowiem się okaże, że Ziemia nie jest centrum wszechświata, ale i że ten ostatni jest niewyobrażalnie wielki, z drugiej jednak strony przyniesie też obietnicę ulgi dla utrudzonej wyobraźni — przejście od fizyki Newtona do fizyki Einsteina zrelatywizuje absolutną przestrzeń, zasada nieoznaczoności Heisenberga obieca z kolei możliwość ucieczki od fizykalnego determinizmu³. Wszystkie te odkrycia razem sprawiły jednak, że Ziemia usunęła się chrześcijaninowi spod nóg.

2. Odkrycia geograficzne. Wielkie znaczenie dla powstania nowożytnej mentalności miały także odkrycia geograficzne. Oczywiście, średniowiecze nie było pozbawione kontaktów z odległymi cywilizacjami. Już w XIII wieku franciszkańscy zakonnicy podejmowali podróże do Chin, Tomasz z Akwinu pisał niektóre swoje dzieła na potrzeby polemiki z innowiercami — muzułmanami czy żydami — a europejskie dwory szczyliły się posiadaniem ludzi innych ras jako swoistych ciekawostek. Spotkania z „innymi” wobec ówczesnej kultury podejmowane były jednak na marginesie wielkiej, dobrze się mającej i właściwie niekwestionowanej *christianitas*. Informacje o nich docierały wyłącznie do elit. A ewentualna interakcja dotyczyła cywilizacji, które od wieków były w jakiejś relacji do chrześcijaństwa — Akwinata nie wahał się napisać, że „w czasach apostoelskich jakaś wieść o głoszeniu apostołów dotarła do wszystkich narodów, nawet na krańce świata, a została zanesiona przez samych apostołów albo przez ich uczniów”⁴. Odkrycia geograficzne wobec takiego stanu rzeczy będą szokiem. Okaze się oto bowiem, że istnieje niejako paralelny świat — cywilizacje, które znajdowały się przez wieki poza możliwością przyjęcia bądź odrzucenia objawienia. Oczywiście, intelektualne konsumowanie wyzwania, które taki stan rzeczy niósł dla *christianitas*, będzie trwać przez dziesięciolecia czy nawet wieki. Odkrycie druku jednak sprawi, że nie będzie ono zarezerwowane wyłącznie dla elit.

3. Wojny religijne między chrześcijanami. Nie mniej istotnym czynnikiem przemian świadomości Europejczyków były wojny religijne między

²Na temat średniowiecznego porządku świata zob.: C.S. LEWIS, *Odrzucony obraz: wprowadzenie do literatury średniowiecznej i renesansowej*, tłum. W. Ostrowski, Kraków: Znak, 1995. Na temat oddziaływania obrazu wygenerowanego przez fizykę Newtona zob. C. MIŁOSZ, *Ziemia Ulro*, Warszawa: PIW, 1982.

³Zob. na ten temat np. D. HATTRUP, *Einstein und der wüffelnde Gott: An den Grenzen des Wissens in Naturwissenschaft und Theologie*, Freiburg im Breisgau – Basel: Herder, 2008.

⁴*Super Rom*, X, 1. 3 (nr 848); tekst polski za: TOMASZ Z AKWINU, *Wykład Listu do Rzymian*, tłum. i oprac. J. Salij, Poznań: W drodze, 1987, s. 167.

chrześcijanami. Mimo że reformacja oddziaływała w jakiejś mierze na *christianitas* dynamizująco, będąc katalizatorem dla reform, pobudzając do pozytywnego konkurowania w pracy duszpasterskiej i misyjnej oraz konfrontując z czasem chrześcijan z pytaniem o osobisty wymiar i autentyczność wyznawanej wiary, wygenerowane przez podział konflikty musiały podkopywać wiarygodność chrześcijańskiego przesłania. Rzeczpospolita na szczęście nie ucierpiała poważnie w związku ze sporami wyznaniowymi, jednak w świadomości zachodniej Europy zapisały się one głęboko. Czy mogło być inaczej, jeśli na terenach należących obecnie do Niemiec niektóre wsie i miasta straciły w pierwszej połowie XVII wieku aż po 40–60 procent ludności? Oczywiście, słusznie się dziś podkreśla, że chrześcijaństwo w czasie nowożytnych wojen religijnych zostało potraktowane instrumentalnie i że w gruncie rzeczy chodziło o konflikty o podłożu politycznym, będące wyrazem rodzących się powoli tożsamości narodowych. Niemniej jednak, nawet jeśli chrześcijaństwo zostało wykorzystane, to też pozwoliło się wykorzystać. W świadomość nowożytnej Europy zapadło głęboko przekonanie, że religia — chrześcijańska! — jest źródłem konfliktów i napięć.

4. Rewolucja przemysłowa. Kolejnym zjawiskiem, o którym musimy pamiętać, gdy staramy się szukać przyczyn nowożytnego zwrotu myślenia, jest rewolucja przemysłowa. W olbrzymim skrócie można byłoby ją na potrzeby obecnej analizy przedstawić następująco. Pojawiła się produkcja na wielką skalę, co umożliwiły powstające maszyny. Przyspieszyły one wytwarzanie dóbr oraz prowadziły do specjalizacji. Przekształcenie podejścia do wytwarzania dóbr niesie ze sobą szereg konsekwencji. Po pierwsze, pojawi się nowa dziedzina działalności i refleksji — ekonomia. Początkowo w bardzo nikłym stopniu ogarniana przez zainteresowanie i normy Kościoła, stanie się jakby zarodkiem niepoddane-go Kościołowi — zsekularyzowanego — świata. Po drugie, uprzemysłowienie produkcji poprowadzi do głębokiego przekształcenia — a może należałoby raczej powiedzieć rozsądzenia — istniejącego przed nim porządku społecznego. Kapitał stanie się z czasem podstawą nowej, niezwiązanej przeszłością i tradycją hierarchii społecznej. Po trzecie, migracje ze wsi do miast spowodowane przez rozwój przemysłu oderwą bardzo liczne grupy społeczne od życia związanego z rytmem przyrody. Będzie to prowadzić na niespotykaną wcześniej skalę do wykorzenienia — oderwania od tradycyjnych wartości moralnych i religijnych — i przekształcania mentalności.

Wymienionym zjawiskom społecznym towarzyszyły transformacje ideowe, które stanowiły podstawę bądź wyraz przechodzenia od porządku zorientowanego na Boga do antropocentryzmu. I w tym wypadku można wymienić szereg zmian — wydarzeń intelektualnych, których doniosłość będzie ujawniać się często dopiero po wiekach.

1. Autonomizacja rozumu. Étienne Gilson uważał, że najważniejszym odkryciem filozoficznym w całym zachodnim średniowieczu był zwrot w podejściu do roli nauczyciela czy też mistrza (łac. *magister*) — porzucenie nauki św. Augustyna w imię doktryny poddanej przez Akwinatę⁵. Dla biskupa Hippony, który odwołał się do Platońskiej anamnezy, by wytłumaczyć, w jaki sposób Chrystus ma być pierwszym nauczycielem wierzącego, nauczyciel mówi do człowieka w jego sercu. Jeśli chcę usłyszeć jego głos, powinienem wejść w siebie, zwrócić się do wewnątrz. Dla św. Tomasza z kolei największym darem, który otrzymaliśmy od Boga, jest rozum, i to on ma być dla nas mistrzem. Przy tym, co kluczowe, rozum jest interpretowany w myśl Arystotelesowskiej epistemologii. Nie zawiera więc on wszelkich prawd, których moglibyśmy poszukiwać, w sobie, lecz jest raczej pochodnią, która pozwala nam oświecić zewnętrzną rzeczywistość. Jeśli więc chcę poznać prawdę, to nie tyle mam wejść w siebie, ile, ciesząc się otrzymanym darem, oświetlić za pomocą rozumu rzeczywistość istniejącą na zewnątrz mnie. Łatwo zrozumieć znaczenie wskazywanego przez Gilsona zwrotu, zawdzięczanego arystotelizmowi i Akwinacie — staje się on teoretyczną podstawą dla wszelkich badań empirycznych. Nadaje im znaczenie i godność. Niestety, to odkrycie filozoficzne Tomasza zostanie z czasem wykorzystane wbrew intencjom Doktora Anielskiego i chrześcijaństwa. Dla Akwinaty rozum jest największym darem otrzymanym od Stwórcy. Powinien się cieszyć autonomią, ale jest to zawsze autonomia relatywna — odniesiona do Boga. Dla oświecenia rozum stanie się absolutnie autonomiczny, jego zależność od Stwórcy zostanie z czasem zakwestionowana i odrzucona.

2. Woluntarystyczne podejście do autorytetu. Niestety, nie tylko stosunek do rozumu i racjonalności zostanie — jeśli przyjąć perspektywę chrześcijańskiej wykładni — głęboko zaburzony. Także podejście do woli spotka podobny los. Postępującej inflacji związku racjonalności ze Stwórcą jako jej gwarantem towarzyszył pogłębiający się kryzys autorytetu. Autorytet będzie rozumiany w coraz mniejszym stopniu jako związany z rozumem, a w coraz większym stopniu jako zależny od nagiej — niezwiązanej racjonalnością — woli; fundamentalne zaś ludzkie władze — rozum i wola — będą coraz częściej, przynajmniej od Henryka z Gandawy (1217–1293), sobie przeciwstawiane. Co ciekawe, można dość precyzyjnie wskazać jedną — choć z pewnością nie jedyną! — z najważniejszych przyczyn zwrotu w kierunku woluntarystycznej interpretacji autorytetu. W 1277 roku biskup Paryża Étienne Tempier potępił 219 tez, by rozwiązać problemy doktrynalne związane głównie z tezami awerroistów wykładających

⁵ Zob. É. GILSON, *Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin*, „Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge”, 1 (1926), s. 5–127, s. 120. Nieco więcej na ten temat: M. PALUCH, *Dlaczego Tomasz*, Warszawa: Instytut Tomistyczny, 2012 (Biblioteka Instytutu Tomistycznego. Teksty i Studia, 5), s. 29–36.

na fakultecie *artium* Uniwersytetu Paryskiego⁶. Potępienie to było nieadekwatne i przesadzone (wśród potępionych też znajdują się m.in. twierdzenia św. Tomasa), znacznie zaważyło na rozwoju filozofii i teologii chrześcijańskiej kilku kolejnych dziesięcioleci — a w tym czasie był on bardzo intensywny. Pozostawiło na wiele lat wrażenie, że zamiast siły argumentów liczy się argument siły i, co za tym idzie, wzmocniło tendencję, która chciała ubóstwić arbitralność w myśleniu o władzy Boga oraz w interpretowaniu władzy (autorytetu) papieża i Kościoła. Oczywiście, ucieczka w woluntaryzm w podejściu do autorytetu, ujawniająca się często w sposobie formułowania i wyrażania kościelnego nauczania, będąca od czasów oświecenia w jakiejś mierze także reakcją na bezkrytyczne ubóstwienie racjonalności, nie będzie pomagać chrześcijanom w przekonaniu do swych racji nasączonych nowożytnym kultem rozumu Europejczyków.

3. Odrzucenie przyczynowości celowej i formalnej. Decydujące znaczenie dla rozwoju nowożytnej mentalności będzie miało sformułowanie metody naukowej, która umożliwi rozwój nauk doświadczalnych⁷. Jej powstanie wiąże się z dziełem i działalnością Francisa Bacona (1561–1626). Z klasycznej, Arystotelesowskiej analizy, odwołującej się do dwóch przyczyn wewnętrznych (materiałnej i formalnej) i dwóch przyczyn zewnętrznych (sprawczej i celowej), wyeliminuje on przyczynowość formalną i celową oraz skoncentruje się na przyczynowości sprawczej. Proponowane przez niego minimalistyczne podejście przyniesie precyzję i zaowocuje z czasem spektakularnymi sukcesami nauk doświadczalnych. Technologiczny rozkwit, który przeżywamy współcześnie, ma swoją metodologiczną podstawę w zaproponowanym przez Bacona uproszczeniu. Z drugiej jednak strony antymetafizyczność jego propozycji dla myślenia relacji Bóg — świat będzie miała szereg skutków ubocznych, których epoka nowożytna z czasem coraz dotkliwiej doświadczy. Uniwersum stanie się rozumianą mechanicznie maszyną, z zewnątrz wprawianą w ruch za pomocą boskiej (wszech)mocy; świat przestanie uczestniczyć od wewnątrz w wielowymiarowej tajemnicy istnienia Boga, artykułowanej przez Jego rozmaite przymioty.

4. Teoria ewolucji. Trudno nie wspomnieć na koniec także o teorii ewolucji, która była i jest wykorzystywana jako rodzaj gwoźdźcia do trumny dla chrześcijaństwa i wszelkich religijnych światopoglądów. Warto w związku z tym podkreślić, że argumenty używające teorii ewolucji przeciw religii mogą być budowane wyłącznie przez autorów, którzy godzą się z entuzjazmem

⁶Zob. np. R. HISSETTE, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Louvain – Paris: Publications Universitaires – Vander-Oyez 1977 (Philosophes médiévaux, 22); J. WIPPEL, *The condemnations of 1270 and 1277 at Paris*, „The Journal of Medieval and Renaissance Studies”, 7 (1977), s. 169–201; L. BIANCHI, *Il vescovo e i filosofi. La condanna parigina del 1277 et l'evoluzione dell' aristotelismo scolastico*, Bergamo: P. Lubrina, 1990 (Quodlibet, 6).

⁷Zob. na ten temat: D.B. HART, *The Experience of God. Being, consciousness, bliss*, New Haven – London: Yale University Press, 2013, s. 56–60.

na antymetafizyczny redukcjonizm analizy wpływający z metodologii nauk doświadczalnych i nie są w stanie lub nie chcą zrozumieć, na czym polega transcendencia Boga podkreślana przez trzy wielkie monoteizmy. Jak słusznie się dziś wskazuje, Orygenes, Kapadocczycy czy Augustyn nie mieliby najprawdopodobniej problemu w zintegrowaniu teorii ewolucji ze swoim myśleniem o Bogu. Nie miał takich problemów wielki patrolog XIX wieku, John Henry Newman. Opozycja zbudowana obecnie wobec teorii ewolucji przez fundamentalistycznych kreacjonistów (Inteligentny Projekt) jest z perspektywy klasycznego teizmu nieporozumieniem — bierze się w dużej mierze z przyjęcia tej samej redukcjonistycznej, antymetafizycznej perspektywy w interpretacji przyczynowości, którą stosują zwolennicy teorii ewolucji używający jej jako miecza przeciw teizmom⁸.

Naszkiecowane wyżej zjawiska społeczne i nurty ideowe, będące motorem przechodzenia od teocentryzmu do antropocentryzmu w europejskich społeczeństwach epoki nowożytnej, wyprowadzą poza wpływ religii chrześcijańskiej kolejne sfery życia społecznego. Pierwszą dziedziną, która została poddana procesowi sekularyzacyjnemu, była sfera władzy. Proces ten był oczywiście długi i skomplikowany: zwiastunem były spory o inwestyturę w XII wieku, kluczowa faza rozpoczęła się od pokoju augsburskiego i zasady *cuius regio eius religio* (1555), by znaleźć swoje zwieńczenie w oświeceniowej separacji państwa i Kościoła. Druga wielka i równie wpływowa dla kształtowania mentalności Europejczyków dziedzina, która została wyłączona spod wpływu religii, to sfera nauki. Wspomniane wyżej zjawiska i prądy intelektualne (autonomizacja rozumu, kryzys autorytetu, redukcjonizm metodologii nauk doświadczalnych, ideologizacja teorii Darwina) doprowadziły do uznawania w pooświeceniowej nauce ateizmu lub przynajmniej agnostycyzmu światopoglądowego za paradygmat ideowy obowiązujący każdego poważnego naukowca. Trzecia dziedzina od początku usytuowana poza istotnym wpływem religii czy też bardzo długo niedostatecznie objęta światłem chrześcijańskiej refleksji to ekonomia i zarządzanie kapitałem. Jak świetnie widać, dodawanie się tych sfer do siebie tworzyło efekt nabierającej tempa kuli śnieżowej, która wydawała się w XX wieku gotowa zmieść wszystko, co znajdzie się na jej drodze. Sferą, która ostatnio została poddana i jest wciąż poddawana usilnym procesom sekularyzacyjnym, jest życie rodzinne.

⁸ Sporo wnikliwych uwag na ten temat: D.B. HART, *The Experience of God*, s. 24–28, 63, 206–207, 268. Na temat skomplikowanej relacji chrześcijaństwa do teorii ewolucji zob.: *Schöpfung und Evolution: eine Tagung mit Papst Benedikt XVI. in Castel Gandolfo*, wyd. S.O. Horn, S. Wiedenhofer, Augsburg – Rom: Sankt Ulrich, 2007.

2. CHRZEŚCIJAŃSKIE REAKCJE

Ten związek, z pewnością niekompletny, przegląd przyczyn sekularyzacji oraz szkielet jej dynamiki ma pomóc nam uświadomić sobie, o jak bardzo wielowymiarowe zjawisko chodzi. Nie wolno sprowadzać go do jednej z przyczyn, trudno też przypisywać wyłącznie czy przede wszystkim odwracającej się od Boga — złej — ludzkiej woli. Rodzi się więc pytanie, jak ten skomplikowany proces ocenić z punktu widzenia chrześcijaństwa i jak nań właściwie zareagować.

Jak już wspomniałem, chciałbym w odpowiedzi na te pytania uczynić naszymi przewodnikami najpierw dwóch niemieckich teologów, którzy formułowali swoje odpowiedzi mniej więcej w tym samym czasie. Propozycja pierwszego z nich, katolika, będzie z pewnością nam bliższa — w Polsce spotykamy się zwykle z podobnym sposobem reagowania na sekularyzację. Dlatego też nieco więcej miejsca poświęcę naszkicowaniu drugiego podejścia, sformułowanego w ogólnych zarysach przez luteranina. Na koniec sięgnę po *Gaudium et spes*, by sprawdzić, jak do przedstawionych propozycji odnosi się nauczanie Kościoła katolickiego.

2.1. Romano Guardini: przekroczyć skompromitowaną nowożytność

Romano Guardini przedstawia swój sposób podejścia do problemów wygenerowanych przez sekularyzację w eseju *Koniec czasów nowożytnych*, napisanym kilka lat po zakończeniu II wojny światowej⁹. Moment dziejowy wydaje mu się odpowiedni do przeprowadzenia rozliczenia z nowożytnością. Dokonuje go w tonie profetycznym:

Gdy [...] jest tu mowa o tym, że zbliża się koniec, nie mówi się tego w sensie końca czasów, ale w sensie zasadniczym, że nasze życie przybliży się do ostatecznej decyzji i konsekwencji z niej płynących: do najwyższych możliwości i największych niebezpieczeństw¹⁰.

Zastrzega się wprawdzie:

Nie chcemy powiedzieć, że średniowiecze jako okres historyczny było po prostu okresem chrześcijańskim, a czasy nowożytne niechrześcijańskim. Byłby to pogląd romantyczny, który już spowodował wiele zamieszania¹¹,

⁹R. GUARDINI, *Koniec czasów nowożytnych*, tłum. Z. Włodek, w: tenże, *Koniec czasów nowożytnych. Świat i osoba. Wolność, łaska, los*, Kraków: Znak, 1969, s. 17–86.

¹⁰Tamże, s. 86 (ostatnie zdanie tekstu).

¹¹Tamże, s. 82.

osią jego rozważań jest jednak zestawienie wrażliwości średniowiecza z mentalnością nowożytną. Największe znaczenie przypisuje przy tym zmianie podejścia do natury i podmiotu. W przypadku podejścia do natury najpierw ilustruje zmianę wprowadzoną przez nowożytność przez obszerny cytat z dziennika Goethego, świetnie ukazujący nową wrażliwość, by podsumować zmianę następująco:

W pojęciu średniowiecza naturę stworzył Bóg, antyk był zaś pewnego rodzaju zapowiedzią Objawienia. Natomiast dla czasów nowożytnych natura i antyk stają się środkami, by oderwać istnienie od Objawienia i dowieść, że Objawienie jest czymś nierealnym, a nawet wrogiem życiu¹².

W przypadku podejścia do podmiotu i jednostki przywołuje kult osobowości czasów nowożytnych znajdujący swój najbardziej spektakularny wyraz w romantyzmie¹³ i podkreśla znaczenie filozofii Kanta, która zinterpretowała rzeczywistość, wychodząc od autonomicznej jednostki odciętej od objawienia¹⁴. Wobec tak naszkicowanego podejścia czasów nowożytnych Guardini wyraża swoje przekonanie, że godność osoby może mieć odpowiednią podstawę wyłącznie w prawdzie o dziecięctwie Bożym. Bez objawienia nauczanie o osobie musi zaniknąć.

Człowiek z istoty swej jest osobą, stanie się to jednak jasne dopiero, gdy Objawienie powie nam o dziecięctwie Bożym, o Opatrzności, gdy nawiążemy kontakt z żywym, osobowym Bogiem. Bez tego można sobie wprawdzie wyobrazić człowieka zdolnego, wytwornego, twórczego — ale nie będzie to osoba we właściwym znaczeniu, osoba, która w absolutny sposób stanowi człowieka, niezależnie od wszelkich psychologicznych czy kulturalnych jego własności. W ten sposób nasza wiedza o osobie jest związana z wiarą chrześcijańską. Gdy się ją uznaje i rozwija, przetrwa wprawdzie krótki czas po zgaśnięciu wiary, ale powoli zupełnie zaniknie¹⁵.

Trudno się więc dziwić, że Guardini dostrzega nierzetelność czasów nowożytnych: z jednej strony nie uznają relacji człowieka do Boga i przypisują sobie odkrycie wartości osoby, z drugiej zaś usuwają to, co jest tej wartości podstawą, starając się przy tym w nawiązaniu do antyku szukać nowej religijności. Taka postawa jest naiwna i wprowadza zamęt — nie można odwrócić biegu historii¹⁶.

¹²Tamże, s. 42.

¹³Trudno, czytając jego analizy, nie myśleć o krytyce wyższego człowieka przedstawionej przez Nietzschego. Zob. F. NIETZSCHE, *Tako rzecze Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, tłum. W. Berent, Poznań: Vesper, 2006, s. 275–285.

¹⁴R. GUARDINI, *Koniec czasów nowożytnych*, s. 43.

¹⁵Tamże, s. 78–79.

¹⁶Tamże, s. 80–81.

Na szczęście nadchodząca epoka niesie w sobie szansę na wyjście z konfuzji. Wydarzenia, które poprzedzają napisanie eseju, zaczęły — niestety, w bardzo bolesny i kosztowny sposób — ukazywać pustkę i brak korzeni nowożytnego projektu.

Nadchodzące czasy przyniosą tu straszne, ale zbawienne wyjaśnienie. Chrześcijaнин nie może się cieszyć, gdy spotyka się z dechrystianizacją. Objawienie nie jest bowiem subiektywnym przeżyciem, ale bezwzględną prawdą, ogłoszoną przez Tego, który stworzył świat. [...] dobrze będzie, gdy ta nierzetelność się ujawni. Wtedy się okaże, jak wygląda rzeczywistość, gdy człowiek się odrywa od Objawienia i przestaje korzystać z tego, co mu ono dawało. [...] Im bardziej niewierzący odrzuca Objawienie, im konsekwentniej to urzeczywistnia, tym jaśniej się okazuje, czym jest chrześcijaństwo. Niewierzący musi wyjść z mgły zeświecczenia. Musi się zrzec wykorzystywania Objawienia, któremu zaprzecza, i przywłaszczania sobie wartości i sił, jakie ono wypracowało. Niech żyje uczciwie bez Chrystusa i bez Boga, którego Chrystus objawił, ale niech doświadczy, co to znaczy¹⁷.

Ogołoceny z religijnej interpretacji świat ponowożytny musi zatem doświadczyć konsekwencji swych wyborów. Stanie się to szansą na większą integralność wiary dla wierzących.

Im bardziej chrześcijaństwo będzie podkreślać, że nie jest samo przez się oczywiste, im ostrzej będzie musiało się odróżniać od poglądów niechrześcijańskich, tym silniej wystąpi w dogmacie obok momentu teoretycznego także moment praktyczno-egzystencjalny. [...] silniej zostanie zaakcentowany charakter absolutny, bezwarunkowy, tak wypowiedzi, jak i wymagań¹⁸.

Choć taka sytuacja będzie domagała się od chrześcijan bardzo wiele, stanie się katalizatorem cnót. Guardini widzi wśród nich miejsce przede wszystkim dla powagi w poszukiwaniu prawdy, męstwa, zdolności do ascezy, a także duchowej sztuki rządzenia, która potrafi odróżnić prawo od bezprawia, cel od środków¹⁹. Jeśli dostrzeżemy nowe możliwości rozwoju, zaczynamy rozumieć, że celem monachijskiego wykładowcy nie jest zasiewanie pesymizmu w sercach chrześcijan, ale raczej prowadzenie ich do dojrzałości w wierze.

Wiara chrześcijańska musi [...] zdobyć nową stałość przekonań, musi się uwolnić od sekularyzacji, przystosowań, półśrodków i kompromisów. Pod tym względem, jak mi się wydaje, można żywić wielkie nadzieje²⁰.

¹⁷Tamże, s. 80–81.

¹⁸Tamże, s. 84.

¹⁹Tamże, s. 74.

²⁰Tamże, s. 82.

2.2. Dietrich Bonhoeffer: wykorzystać kapitał nowożytności

Zaledwie kilka lat przed powstaniem eseju Guardiniego Dietrich Bonhoeffer korzysta z czasu, którym dysponuje w więziennej celi, by w listach do swego przyjaciela, Eberharda Bethgego, rozpocząć formułowanie pomysłu na teologię, która miałaby być odpowiedzią na wyzwania stawiane chrześcijaństwu przez świat nowożytny. Za kluczowy uznaje się zwykle list z 30 kwietnia 1944 roku²¹. Zawiera w sobie bowiem szkic projektu, którego sam Bonhoeffer nigdy systematycznie nie rozwinie, ale który stanie się drogowskazem dla wielu teologów szukających inspiracji w jego dziele.

W swym słynnym liście następująco przedstawia doświadczenia, z których rodzi się jego pomysł:

Często zapytuję sam siebie, dlaczego mój „instykt chrześcijański” o wiele bardziej skłania mnie ku ludziom bezreligijnym niż religijnym i to bynajmniej nie w celach misjonarskich, lecz — chciałoby się rzec — „braterskich”. Często nie śmiem wymawiać Imienia Boga przed ludźmi religijnymi; wydaje mi się, że brzmi tutaj jakoś fałszywie i sam sobie wydaję się nieuczciwy. (Najgorzej już, jak inni zaczną używać religijnej terminologii, prawie mi to odbiera mowę, i zaczyna być jakoś przykro i nieswojo). Natomiast wobec niereligijnych ludzi mogę przy okazji wymieniać Boga całkiem spokojnie i naturalnie. Religijni mówią o Bogu wtedy, gdy ludzkie sumienie (bywa, że z lenistwa umysłowego) dobiega kresu, lub wtedy, kiedy zawodzą ludzkie siły. Właściwie zawsze jest pojmowany jako *deus ex machina*, któremu każą wkraczać na scenę albo dla pozornego rozwiązania nierozwiązywalnych problemów, albo jako mocy, gdy moc ludzka zawodzi, zawsze zatem przy okazji ludzkiej słabości względnie na granicy ludzkiego poznania. Trwać to jednak może, siłą rzeczy, tylko tak długo, dopóki ludzie własnymi siłami nie przesuną tych granic nieco dalej i Bóg, jako *deus ex machina*, nie stanie się zbyteczny. [...] Wydaje mi się zawsze, że w ten sposób wydzielamy Bogu ze strachem miejsce nazbyt małe. Chciałbym mówić o Bogu nie na granicy, lecz w samym centrum, nie w chwilach słabości, lecz siły, nie wobec śmierci i winy, lecz wobec życia i dobra ludzkiego. Na granicach, wydaje mi się, lepiej jest milczeć i nierozwiązywalne pozostawić nie rozwiązane. [...] Kościół nie tam stoi, gdzie ludzka moc zawodzi, nie na granicach, lecz w środku wsi²².

Jak widać, Bonhoeffer chce takiej interpretacji chrześcijaństwa, która Boga nie będzie marginalizować i instrumentalizować, nie będzie z Niego czynić wypełniacza luk, pojawiającego się tam, gdzie ludzkie siły i umysł przestają sobie radzić. Chce teologicznej interpretacji, która usytuuje Boga w centrum ludzkiego życia. Dlatego odczuwa dystans do ludzi religijnych, nierzadko zadowolających

²¹D. BONHOEFFER, *Wybór pism*, tłum. A. Ściegienny, Warszawa: Więź, 1970 (Biblioteka Więzi, 27), s. 238–241.

²²Tamże, s. 241.

się, jego zdaniem, instrumentalnym podejściem do Boga. Chciałby szukać takiej interpretacji chrześcijaństwa, która usytuuje Kościół w środku wsi.

Jak to miałyby być możliwe?

Jedno pytanie absorbuje mnie bezustannie: czym właściwie jest dzisiaj dla nas chrześcijaństwo, kim jest Chrystus? Minał już czas, w którym można było wszystkim ludziom powiedzieć słowami — teologicznymi czy pobożnymi — jak też czas „życia wewnętrznego” i sumienia, a to znaczy w ogóle czas religii. Idziemy naprzeciw czasom w pełni bezreligijnym; ludzie, będąc takimi, jak są teraz, po prostu już nie mogą być religijni. [...] Nasze całe 1900-letnie chrześcijańskie zwiastowanie i teologia opierają się na „religijnym *a priori*” ludzkości. „Chrześcijaństwo” było zawsze pewną formą religii (być może formą prawdziwą). Jeżeli jednak któregoś dnia się okaże, że tego *a priori* wcale nie ma, lecz było tylko historycznie uwarunkowaną i przemijającą formą ekspresji człowieka, jeżeli zatem ludzie rzeczywiście staną się radykalnie bezreligijni — a uważam, że to już w mniejszym lub większym stopniu jest faktem (na czym polega np. to, że obecna wojna, w odróżnieniu od wszystkich dotychczasowych, nie wywołuje „religijnych” reakcji?) — co oznaczać to będzie dla „chrześcijaństwa”? Całemu naszemu dotychczasowemu „chrześcijaństwu” odjęty zostanie fundament i jeszcze tylko znajdzie się gdzieś „ostatni rycerz” lub kilka osób nieporadnych intelektualnie, których będziemy mogli nazwać „religijnymi”. Czy to ci mają być „wybranymi”? Czy mamy, z gorliwością i oburzeniem lub bezradnie, opierać się właśnie na tej wątpliwej jakości grupie ludzi, by sprzedać im nasz towar? Czy też powinniśmy dopadać jakichś paru nieszczęśliwych, w godzinach ich słabości, by ich religijnie, że tak powiem, zgwałcić? Jeżeli zaś nie chcemy tego wszystkiego, jeśli ostatecznie musimy osądzić także zachodnią postać chrześcijaństwa jako stopień prowadzący do pełnej areligijności, to jaka sytuacja powstaje wobec tego dla nas, dla Kościoła? W jaki sposób Chrystus może być Panem także bezreligijnych? Jeśli religia jest tylko szatą chrześcijaństwa — a i ta szata w różnych czasach różnie wygląda — to czym jest bezreligijne chrześcijaństwo? [...] Jak mówić o Bogu — bez religii, tj. właśnie bez uwarunkowanych historycznie założeń metafizyki, „życia wewnętrznego” itp.? Jak mamy mówić „po świecku” o „Bogu” (czy też można nie można już wcale o tym „mówić”, jak dotąd?), jak możemy być „religijno-świeckimi” chrześcijanami, a w jaki sposób mamy być „Powołanymi”, nie uważając się, religijnie, za uprzywilejowanych, lecz za przynależnych do świata? Chrystus wtedy nie byłby już tylko przedmiotem religii, lecz czymś zgoła innym, naprawdę Panem świata²³.

Widzimy, że Bonhoeffer w odróżnieniu od Guardiniego nie chce podważać kierunku zmian, które niosą ze sobą świat nowożytny i sekularyzacja. Chce raczej wyciągnąć z nich wnioski czy może nawet więcej — chce ich siłę wykorzystać dla istotnej korekty i oczyszczenia chrześcijaństwa. Ma się zaś to dokonać przez

²³Tamże, s. 239–240.

sekularyzację chrześcijaństwa, czyli przez odnalezienie takiej formy jego przeżywania, która nie będzie potrzebowała już religii.

By zrozumieć ten dziwny dla umysłu nieoswojonego z rozumowaniami protestanckich teologów pomysł, musimy uchwycić jego kontekst, czyli sposób rozumienia relacji natura — łaska. O ile katolik interpretuje to podstawowe teologiczne rozróżnienie, odwołując się do różnicy między stworzeniem i nowym stworzeniem (por. 2 Kor 5,17), o tyle protestant zwykle myśli o nim przez pryzmat różnicy między Prawem i Ewangelią (zob. np. Ga 2,15–21). Ta różnica podejść przekłada się zaś na radykalnie odmienny sposób myślenia o właściwym odniesieniu tego, co naturalne (dostępne za pomocą własnych sił) i nadprzyrodzone (dostępne dzięki bezpośredniemu zaangażowaniu Boga). Dla katolika, zgodnie ze słynnym *adagium* „łaska buduje na naturze”, łaska prowadzi do zwieńczenia tego, co zostało zapoczątkowane na poziomie naturalnym, a więc dopełnia naturę. Dla protestanta między naturą i łaską panuje spór — łaska ma zastąpić to, co naturalne.

Jeśli, pamiętając o tej fundamentalnej różnicy w podejściu do rozróżnienia natura — łaska, czytamy wyżej przywołany tekst, rozumiemy, że religia jest w optyce Bonhoeffera tym, co naturalne w naszej relacji do Boga — wyrazem naszej naturalnej potrzeby odniesienia się do jakiejś istoty doskonalszej od nas. Ponieważ zaś między naturą i łaską panuje spór, łaska może rozkwitnąć wyłącznie po zniesieniu tego, co naturalne — religia rozumiana jako wyraz naszej naturalnej potrzeby istnienia bytu wyższego powinna zostać nie tyle dopełniona przez wiarę — jak chciałaby katolicka wrażliwość — ile przez nią zastąpiona. Tylko tak bowiem, zgodnie z logiką protestanckiej wykładni, możemy mieć pewność, że otwieramy się na Boży dar — wiarę, a nie tkwimy w okowach tego, co wyłącznie ludzkie.

Jeśli mamy w pamięci przedstawione tło myślenia luteranckiego teologa, zrozumiałe staje się jego dystansowanie się od religii czy pisanie słowa „chrześcijaństwo” w cudzysłowie. Bonhoeffer widzi dotychczasową religijną ekspresję wiary chrześcijańskiej jako zbyt ludzką i niedoskonałą. Powinna ona zostać zniesiona przez jakąś dojrzałą formę przeżywania wiary, tak jak niegdyś Prawo zostało zastąpione Ewangelią. Dzięki tej nowej formie ekspresji relacji do Boga, mającej szansę się dorozwinać dzięki naszym bezreligijnym czasom, chrześcijaństwo miałyby odnaleźć swoją dojrzałość, a Bóg znaleźć się na powrót w centrum całej rzeczywistości.

Oczywiście kluczowe pytanie, jakie ciśnie się na usta wobec tak sformułowanego projektu, to: jak miałyby wyglądać ta nowa forma bezreligijnego przeżywania chrześcijańskiej wiary? Jak dobrze widać w przytoczonym tekście, Bonhoeffer nie tyle proponuje odpowiedź na to pytanie, ile krytykuje obecny

stan²⁴. Nie było mu zresztą już nigdy dane zająć się sformułowaniem na nie systematycznej odpowiedzi.

Ziarno jednak zostało rzucone. Z czasem zaczęło kiełkować i wydawać owoce w postaci rozmaitych teologii sekularyzacji czy też teologii politycznych²⁵. Projekt bezreligijnego chrześcijaństwa musiał wydać się intrygujący... Dyskusje kolejnych dziesiątków lat przyniosą więc szereg argumentów na rzecz bardziej pozytywnego podejścia do sekularyzacyjnych zmian, które przyniosły chrześcijaństwu czasy nowożytne. Najważniejsze z tych argumentów można byłoby zebrać w następującą listę²⁶:

1. Sekularyzacja to konsekwencja transcendencji Boga. W odróżnieniu od religii Greków, wierzeń babilońskich, asyryjskich czy kananejskich, Biblia — szczególnie Biblia hebrajska — podkreśla bardzo mocno nieciągłość między Bogiem i światem. Bóg jest transcendentny i tylko On jest święty. Świat jest nie-boski. Nadawanie boskości światu miałyby być zatem wracaniem do pogańskich korzeni, zanurzaniem się na nowo w świat mityczny, który domaga się ciągłości między tym, co ludzkie, i tym, co boskie. Dowodem pragnienia takiej ciągłości były greckie i bliskowschodnie panteony bogów, którzy żyli i umierali jak ludzie. Boskość była w tych religiach rozumiana antropomorficznie i została zredukowana. Radykalna demitologizacja i odczarowanie świata miałyby więc być konsekwencją odnalezienia prawdziwej transcendencji Boga, szansą na wyeliminowanie wszelkich pozostałości pogańskich. Chrześcijaństwo ma być bowiem „kosmicznym a-teizmem” (Johann Baptist Metz), to znaczy głosi tezę, że świat nie jest Bogiem i nie ma w sobie nic boskiego.

2. Sekularyzacja to dowód na dobrą robotę Stwórcy. Proces sekularyzacji świata miałby być szansą na wyciągnięcie ostatecznych konsekwencji z tego, że stworzony świat jest dobry czy też, w wypadku człowieka, bardzo dobry (por. Rdz 1,4.31). Autonomia człowieka, który radzi sobie bez Boga, nie musząc odwoływać się co chwila do Niego, miałyby być zatem wyrazem „dobrej roboty”

²⁴ *À propos* przedstawianej krytyki należy na marginesie podkreślić, że teolog nie powinien nigdy zapominać o tym, o czym pisał św. Tomasz: „Plus scit modo una vetula de his quae ad fidem pertinent, quam quondam omnes philosophi” — *Sermones*, 2 (*Attendite a falsis*), pars 2; cytata za: <http://www.corpusthomicum.org/haf.html> (dostęp: 24.07.2015). Bonhoeffer wydaje się w przywołanym fragmencie tracić to sprzed oczu.

²⁵ Pierwsze systematyczne opracowanie teologii sekularyzacji to: F. GOGARTEN, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit: die Säkularisierung als theologisches Problem*, Stuttgart: F. Vorwerk, 1958 (pierwsze wydanie: 1953). Więcej na ten temat: U. RUH, *Säkularisierung*, w: *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, red. F. Böckle, F.-X. Kaufmann i in., Freiburg im Breisgau – Basel: Herder, 1980–1983, t. 18, s. 59–100.

²⁶ Por. J.B. METZ, *Zur Theologie der Welt*, München: Christian Kaiser Verlag, 1968. Na potrzeby tej zwięzłej prezentacji pozwałam sobie niektóre argumenty nieco uprościć.

Stwórcy, podobnie jak samochód — przeproszam za dosadność porównania — który się nie psuje albo daje się łatwo reperować bez oddawania do mechanika, dobrze świadczy o producencie.

3. Sekularyzacja daje szansę na ujawnienie się ludzkiej wolności. Świat, który jest zdemitologizowany, odczarowany, jest tylko świecki (czyli jest wyłącznie sobą), staje się przez to właściwą przestrzenią dla urzeczywistniania się ludzkiej wolności. Dopiero bowiem w odczarowanym świecie okazuje się z prawdziwą wyrazistością, na co stać człowieka, co może być wynikiem jego własnej działalności, wyborów jego wolności. Póki świat jest pełen różnych nadprzyrodzonych mocy, nie bardzo wiadomo, co miałyby być dziełem człowieka, a co dziełem wspomagających go sił. Innymi słowy, sekularyzacja miałyby być koniecznym warunkiem dla doświadczenia rzeczywistej wolności.

4. Sekularyzacja ma swoją podstawę we wcieleniu. Możliwość pozytywnego wartościowania sekularyzacji przez chrześcijan miałyby też być wyrazem poważnego potraktowania prawdy o wcieleniu — przyjęciu przez Boga w Chrystusie ludzkiej natury. Odważmy się bowiem pomyśleć o Tym, który jest Głową ciała, przez pryzmat ciała. Jeśli Chrystus przyjął integralne człowieczeństwo jako Głowa ciała, którym jest Kościół, czy wręcz cała ludzkość, to należy o Jego człowieczeństwie myśleć dynamicznie — jako o człowieczeństwie ludzkości, które podlega zmianom w dziejach. Jeśli zaś tak pomyśleć o naturze ludzkiej Chrystusa i przez to uznać, że przyjmuje On także dzisiaj człowieczeństwo człowieka nowożytnego, to powinno nas to prowokować do przyjęcia razem z Nim integralnego człowieczeństwa człowieka nowożytnego. Skoro zaś jest to człowieczeństwo samodzielne, autonomiczne, potrafiące brać odpowiedzialność za swoje wybory i czyny bez nieustannego odwoływania się do jakichś pozaświatowych mocy, to w jego świetle musimy rozumieć prawdę o człowieczeństwie Chrystusa i, co za tym idzie, o nas samych.

5. Sekularyzacja daje szansę na dojrzalsze doświadczenie wiary. Zamiast Boga, który jest zapchajdziurą ludzkich teorii, o czym pisał już Bonhoeffer, sekularyzacja miałyby stwarzać szansę na dotarcie do adekwatniejszych sposobów przeżywania więzi z Bogiem. Dzięki zsekularyzowanemu chrześcijaństwu miałyby otwierać się możliwości odnalezienia nowych pokładów inspiracji w wyznawanej wierze. Na przykład chrześcijanie mieliby wobec rozmaitych pluralizmów — zachwycić się transcendentnym wymiarem jedności ludzkiej osoby; wobec różnych prób stworzenia raj na ziemi — wskazywać na istnienie czegoś transcendentnego na dnie wszelkich tego typu poszukiwań; zamiast poszukiwać cudów — dać się zadziwić temu, co jednostkowe i partykularne.

Przedstawione argumenty muszą oczywiście budzić opór u każdego teologa, który nie chce lekceważyć chrześcijańskiej tradycji czy też nie uważa, że należy

podejść do niej rewizjonistycznie. Właściwie prawie wszystkie sformułowane wyżej argumenty idą w jakiejś mierze pod prąd przyjmowanego przez wieki nauczania Kościoła katolickiego. Spróbujmy, choć krótko, zasygnalizować kilka najważniejszych zastrzeżeń wobec przedstawionych argumentów.

Ad 1: Nie wolno zapominać, że człowiek został stworzony na obraz i podobieństwo Boga (Rdz 1,27) i cały świat jest realizacją boskiego zamysłu czy też, jak to często formułowała chrześcijańska tradycja, boskich idei²⁷. Trudno więc zgodzić się z poglądem, że usunięcie wszelkich śladów boskości warunkuje możliwość odnalezienia transcendencji Boga. Wtedy raczej świat przestaje być znakiem odsyłającym do Niego. Oczywiście, bardzo wiele zależy od tego, czy patrzemy na relację natura — łaska przez pryzmat modelu stworzenie — nowe stworzenie, czy przez pryzmat Prawo — Ewangelia. Przedstawiony argument ma w tle protestancki sposób podchodzenia do tej kluczowej dla interpretacji statusu świata stworzonego relacji.

Ad 2 i 3: Obydwa argumenty są wyrazem myślenia o relacji działania Boga do człowieka z odwołaniem do konkurencyjnego modelu współdziałania (im więcej Boga, tym mniej człowieka, i na odwrót). To nieporozumienie, jeśli pamiętamy o tym, że Bóg jest przyczyną transcendentną, która w żaden sposób — jako transcendentna właśnie — nie jest zagrożeniem dla integralności działania przyczynowości stworzonej²⁸. Bóg nie jest zagrożeniem dla ludzkiej autonomii i wolności, ale raczej warunkiem jej możliwości.

Ad 4: Przedstawiony sposób interpretowania statusu ontycznego Chrystusa jest po prostu inspirującą się filozofią Hegła nieuprawnioną nadinterpretacją dogmatu chalcedońskiego. Chrystus przyjął jednostkową naturę ludzką. Choć pozostaje w relacji do każdego człowieka (zob. np. *Gaudium et spes*, 22), to jednak nie oznacza to, że Jego człowieczeństwo jest człowieczeństwem ewoluującej w swoich poglądach ludzkości.

Ad 5: Można się zgodzić z oferowanymi podpowiedziami pogłębiania chrześcijańskiego rozumienia rzeczywistości. Są one jednak wszystkie do pogodzenia z niezsekularyzowanym przeżywaniem chrześcijaństwa, pod warunkiem, że nie będą formułowane w kontrze do niego (przez, na przykład, wykluczanie możliwości cudów).

Ten zwięzły przegląd najważniejszych argumentów formułowanych przez teologię sekularyzacji wraz z ich krytyką może pozwolić nam zdać sobie sprawę, jakiego typu projekt zrodził się — i poniekąd wciąż się rodzi — z przywołanych wcześniej uwag Bonhoeffera. Nie należy przy tym wyobrażać sobie, że zaprezentowany sposób myślenia ujawnia się wyłącznie w dziełach teologów

²⁷ Zob. na ten temat np. TOMASZ z AKWINU, *ST*, I, q. 15, a. 2 i 3; q. 43, a. 3, corp.; q. 45, a. 7.

²⁸ Więcej na ten temat w: M.J. DODDS, *Unlocking Divine Action. Contemporary science & Thomas Aquinas*, Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2012.

protestanckich. Nieprzypadkowo sięgnąłem po podstawę dla swej pobieżnej rekonstrukcji do dzieła teologa katolickiego (Metza). Wydaje się, że w wypadku zainteresowań tego typu interpretacjami nie tyle mają znaczenie konfesyjne granice, ile ważna jest filozoficzna rama będąca ideową i pojęciową podstawą dla teologicznej interpretacji. Filozofia Hegła wydaje się bowiem oferować teologii sekularyzacji najwięcej. Według dialektycznego schematu po teizmie (teza) okres ateistycznego zakwestionowania wiary (antyteza) wydaje się normalnym czy wręcz pożądanym krokiem w drodze do dojrzałości myślenia (synteza), podobnie zresztą jak droga od nauczania Chrystusa prowadziła przez kryzys Jego śmierci do zmartwychwstania. Jeśli przy tym pamiętamy, że propozycja Hegła zrodziła się w dużej mierze z ambitnego pragnienia pojednania chrześcijaństwa z nowożytnością, trudno się dziwić, że fascynuje ona od dawna wielu — także katolickich — teologów²⁹.

2.3. *Kto ma rację? Podpowiedzi Gaudium et spes*

Naszkiecowane poglądy Romana Guardiniego i Dietricha Bonhoeffera dają nam pojęcie o skali różnic w chrześcijańskich reakcjach na problemy czasów nowożytnych. Obaj autorzy widzą w sekularyzacji dla chrześcijaństwa szansę na większą dojrzałość. Mamy jednak zarazem także dwie wizje roli i znaczenia sekularyzacji, które prowadzą do rozbieżnych podejść. Z jednej strony właściwą reakcją na sekularyzację ma być świadectwo, stawanie się przez chrześcijan znakiem sprzeciwu i kontestacja kultury stworzonej przez nowożytność. Z drugiej strony właściwą reakcją ma być próba zanurzenia się w świecie nowożytnym, by dzięki jego wartościom na nowo lepiej zrozumieć siebie — oczyścić i poniekąd zrekonstruować chrześcijańskie przesłanie.

Czy należy jednoznacznie wpisać się w któreś z tych rozwiązań? Mogłoby się wydawać, że są one na tyle niekompatybilne i właściwe różnym ideowo światom, że nie da się spójnie ich godzić, a wszelkie próby kompromisu należy potraktować jako wyraz duchowej lub/i intelektualnej słabości. Z drugiej jednak strony każde z nich — szczególnie jeśli ukujemy na ich podstawie kilka prostych, streszczających je haseł — wydaje się zbyt jednowymiarowe i, ostatecznie rzecz biorąc, nieadekwatne. Czy da się na ten polifoniczny, skomplikowany proces, który starałem się w ogólnych zarysach przedstawić w pierwszej części tekstu,

²⁹ Bardzo pouczające jest sięgnięcie w tym kontekście po: H. KÜNG, *Menschwerdung Gottes. Eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie*, Freiburg – Basel – Wien: Herder, 1970 (Ökumenische Forschungen). Autor jest zdania, że chrześcijaństwo nie może powrócić do epoki sprzed Hegła. Rozumie też jednak, że jeśli chrześcijanie mieliby się oprzeć na Hegłu, powinni podejść w sposób rewizjonistyczny do dogmatów pierwszego tysiąclecia.

zareagować przez uznanie, że nowożytność należy po prostu jednoznacznie odrzucić lub nowożytność należy po prostu bezkrytycznie przyjąć?

Konstytucja soborowa *Gaudium et spes* nie ofiarowuje nam jednowymiarowego rozwiązania, choć z pewnością wobec stworzonego przeze mnie na potrzeby tego tekstu sporu Guardini — Bonhoeffer sytuuje się bliżej pierwszego z nich. Przede wszystkim dlatego, że przemiany społeczne, które obserwujemy we współczesnym świecie (konstytucja nie używa pojęcia „sekularyzacja”), niosą w sobie wiele zagrożeń dla wiary:

[...] coraz większe rzesze odchodzą od praktyk religijnych. Inaczej niż w wiekach poprzednich nie jest już czymś niezwykłym i wyjątkowym negowanie Boga i religii albo oddalenie się od nich; dzisiaj nierzadko ukazuje się to jako wymóg postępu naukowego albo jakiegoś nowego humanizmu. Wszystko to w wielu krajach znajduje wyraz nie tylko w poglądach filozofów, lecz także ma bardzo szeroki wpływ na literaturę, sztukę, nauki humanistyczne oraz interpretacje historii, a nawet na prawa obywatelskie, w wyniku czego wielu ludzi przeżywa zaniepokojenie³⁰.

Oczywiście, listę tych zagrożeń moglibyśmy dzisiaj, w świetle kolejnych dziesięcioleci i kolejnych dokumentów Kościoła rozszerzyć. Człowiek, który odrzuca wiarę, często zastępuje ją przeróżnymi jej erzacami. Odbóstwiony świat nie ma powodu, by przyjmować świętość życia...

Z drugiej jednak strony konstytucja, co może wydać się zaskakujące, nie tylko wylicza rozmaitego rodzaju osiągnięcia nowożytnego świata, ale sygnalizuje także korzyści, które mogą płynąć dla ludzi wierzących z dokonujących się przemian, i to przemian... sekularyzacyjnych.

Nowe warunki wreszcie wpływają także na życie religijne. [...] zdolność dokonywania bardziej krytycznej oceny oczyszcza je z magicznego nastawienia wobec świata i pokutujących nadal przesądów oraz domaga się coraz bardziej osobistego i aktywnego trwania w wierze, co powoduje, że wielu ludzi odkrywa potrzebę żywszego odczuwania Boga³¹.

Jak widać, także zdaniem soboru przemiany dokonujące się w nowożytności mają charakter dynamizujący dla chrześcijan. Co jednak istotne, chodzi nie tylko o zawarte w nich wyzwanie do wierniejszego świadectwa, które może prowadzić do żywszego i bardziej osobistego zaangażowania. Chodzi także o krytyczną ocenę własnych wierzeń i oczyszczenie ich z magicznych elementów, czyli o oczyszczenie wiary dzięki nowożytnej wrażliwości, co jest istotną częścią

³⁰ *Gaudium et spes*, 7 (cytaty z tej konstytucji za wydaniem: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań: Pallottinum, 2002).

³¹ *Gaudium et spes*, 7.

programu proponowanego przez Bonhoeffera i inspirujących się jego dziełem teologów.

W świetle tak artykułowanego podejścia rozumiemy, że trudno oceniać proces sekularyzacyjny jako jednoznacznie negatywny. Dokonujące się przekształcenia nie mają być dla chrześcijan wyłącznie okazją do męczeństwa, są także szansą na dokonanie korekt w interakcji z treścią przesłania nowożytnego świata. Jak jednak miałyby się to dokonywać? Czy konstytucja daje nam jeszcze jakieś dodatkowe wskazówki?

Wydaje mi się, że tak. Nie jest to wprawdzie dalsza — globalna czy cząstkowa — ocena zachodzących przemian, ale jest to bardzo trafnie sformułowane kryterium, które ma pomóc właściwie odnieść się do poszczególnych składowych sekularyzacji.

Wydaje się, że wielu nam współczesnych [...] lęka się, że ściślejsze zespolenie ludzkiej aktywności z religią może zagrozić autonomii ludzi, społeczeństw lub nauk. Jeżeli przez autonomię rzeczy ziemskich rozumiemy to, że rzeczy stworzone i same społeczeństwa cieszą się własnymi prawami i wartościami uznawanymi, stosowanymi i porządkowanymi stopniowo przez człowieka, wówczas rzeczywistość godzi się jej domagać; nie jest to tylko postulat ludzi naszej epoki, lecz jest to także zgodne z wolą Stwórcy. Ze względu bowiem na sam fakt stworzenia wszystkie rzeczy uzyskują właściwą im trwałość, prawdziwość, dobro, a także własne prawa i porządek, które człowiek powinien szanować, uznawszy metody właściwe poszczególnym naukom albo sztukom. [...] Jeżeli jednak przez słowa „autonomia rzeczy doczesnych” rozumie się to, że rzeczy stworzone nie zależą od Boga i że człowiek może z nich korzystać bez odniesienia do Stwórcy, każdy, kto uznaje Boga, czuje, jak fałszywe są tego rodzaju stwierdzenia. Stworzenie bowiem bez Stwórcy ginie. [...] Co więcej, poprzez zapomnienie o Bogu samo stworzenie staje się niezrozumiałe³².

Rozumiemy zatem, że chrześcijańska ocena składowych procesu sekularyzacyjnego powinna zależeć zawsze od teologicznej jakości autonomii, którą dane zjawisko generuje. Zdaniem konstytucji autonomia stworzenia i człowieka, która jest relatywną autonomią, czyli autonomią szanującą rolę Stwórcy jako pierwszego i absolutnego źródła rzeczywistości, jest nie tylko dopuszczalna z chrześcijańskiej perspektywy, ale wręcz chciana i pożądana. Jest wyrazem godności stworzonego świata. Autonomia, która jest buntem wobec Boga, wyrazem odwracania się od Niego, jest jednak nie do pogodzenia z chrześcijańską wrażliwością.

Powinniśmy więc też zrozumieć, że antropocentryzm nie musi być buntem wobec Stwórcy, zrodził się z teocentryzmu i jest z nim do pogodzenia. Jak długo

³² *Gaudium et spes*, 36; zob. także 41.

w taki sposób patrzymy na epokę nowożytną, jest ona ważnym krokiem w kierunku wydobycia tkwiącego w chrześcijaństwie, niedocenionego wcześniej potencjału. Niestety, nierzadko antropocentryzm bywa także rozumiany i przeżywany jako rękawica rzucona wszelkim religijnym światopoglądom. Epoka nowożytna w takim wydaniu jest wrogiem chrześcijaństwa.

Oczywiście pozostaje problem granic. Bynajmniej nie w każdej sytuacji łatwo jest określić, w którym momencie uzasadniona autonomia przekształca się w bunt wobec Stwórcy. Nie chodzi bowiem wyłącznie o intencje działających, ale o obiektywną logikę wydarzeń i zjawisk. Kiedy krytyka historyczna tekstów natchnionych przestaje być pożądaną autonomią, a zaczyna być buntem wobec słowa Boga? Kiedy nasza odpowiedzialność za życie zaczyna być samowolą? Kiedy w naszym podejściu do religii kończy się wiara, a zaczyna owo wspomniane w konstytucji magiczne nastawienie wobec świata? Pewnie jeszcze długo chrześcijanie będą zmagać się z takimi i im podobnymi problemami — poszukiwać, czasem zresztą także spierając się ze sobą, myśląc się i błędząc, coraz bardziej przekonujących odpowiedzi na podobne, drażące ich niepokoje. Czy jednak właśnie to poszukiwanie — czynienie użytku z ofiarowanej człowiekowi przez Boga racjonalności — nie decyduje w świecie nowożytnym o atrakcyjności chrześcijaństwa na tle innych tradycji religijnych ludzkości?

3. *POST SCRIPTUM,*

CZYLI WYPOWIEDZIANA NA GŁOS CHRZEŚCIJAŃSKA NADZIEJA

Przedstawiony tekst jest próbą zdania sprawy z teologicznej dyskusji na temat stosunku chrześcijaństwa do świata nowożytnego, która przetoczyła się głównie przez teologię niemiecką w ubiegłym wieku. Naszkicowany obraz z pewnością nie jest kompletny, choć należy mieć nadzieję, że zwraca uwagę na istotne punkty stanowisk, które kształtowały reakcję chrześcijan do procesu sekularyzacyjnego czasów nowożytnych.

Czy przedstawione sposoby podejścia wyczerpują listę możliwych chrześcijańskich reakcji na sekularyzację i czasy nowożytne? Marzyłoby mi się, by chrześcijanie reagowali na nowożytność i sekularyzację, nie tylko broniąc się przed nimi, czy to przez dawanie odporu ich roszczeniom, czy to przez przejmowanie z rezygnacją bądź entuzjazmem wypracowanych przez nie rozwiązań. Chodziłoby raczej o to, by w dyskusji o współczesnej sytuacji chrześcijanie byli gotowi przejść inicjatywę. Jak może to wyglądać, daje przykład papież Franciszek w encyklice *Laudato si'*. Dokument ten zaprasza do refleksji o problemach współczesnego świata na nowej płaszczyźnie, która z dużą wolnością podsumowuje nowożytne osiągnięcia i słabości, a zarazem koncentruje się na poważnych, glo-

balnych problemach, których z całą pewnością nie da się rozwiązać wyłącznie przez odwoływanie się do nowożytnej racjonalności³³. Przypomina nam to, że Kościół we wszelkich dyskusjach — także tych dotyczących czasów nowożytnych i sekularyzacji — nie powinien nigdy pozwalać sobie na stawianie się stróżem odchodzącego porządku. Jest i ma być zaczynem dla świata, który ma przyjść.

HOW SHOULD A CHRISTIAN REACT TO SECULARIZATION? THE TWO TYPES OF REACTIONS REPRESENTED BY GERMAN THEOLOGIANS

S U M M A R Y

Secularization is understood in this paper as the process of excluding subsequent areas of social and individual life from the influence of religion. The paper presents (I) the causes and dynamics of secularization, (II) the standpoints of the two chosen German theologians — Romano Guardini and Dietrich Bonhoeffer and (III) the standpoint of the *Gaudium et spes*. The main cause of secularization is the change of the worldview — the transition from theocentrism to anthropocentrism in the modern era. Yet there are multiple causes of this transition: the Copernican revolution, geographic discoveries, religious divisions and wars among Christians, industrial revolution, emancipation of reason, crisis of authority, the rejection of the final and formal causality, the use of the theory of evolution against Christianity. The process of secularization has concerned subsequent spheres of the social and individual life: power, science, economy and, recently, the family.

The span of Christian reactions to secularization may be illustrated by the proposals of a Catholic priest, Romano Guardini, on the one hand, and of a Lutheran pastor, Dietrich Bonhoeffer, on the other. Guardini in his famous essay *The end of the modern world* criticizes the modern understanding of nature (cf. Goethe) and of person (cf. Kant). Both concepts have been cut off from the Christian background. But without the religious context, they must disappear. Christians are invited in such circumstances to bear witness to their faith.

³³Zob. np. *Laudato si'*, 115–121, 210. Co ciekawe, jedną z inspiracji dla papieża jest omówiony wyżej esej R. Guardiniego — zob. 115, 203, 219.

The modern world should experience all the consequences of wrong ideological decisions. Bonhoeffer in his *Letters from prison* formulates a deeply different proposal of reaction to the modern world. In his opinion Christians should adopt a non-religious attitude of confessing faith to discover a mature way of living Christianity in the modern era. His project of non-religious Christianity was undertaken by the next generation of theologians, both Lutheran and Catholic, who developed different forms of theology of secularization and of political theology.

The Constitution *Gaudium et spes* of the Second Vatican Council does not use the word secularization but it proposes a reflection on the “new conditions” that have had their impact on religion. The main direction of the proposed reaction to the transformations of the modern era is closer to Guardini’s proposal. Nevertheless, there are some accents that take into account the sensibility articulated by Bonhoeffer and his followers (esp. no. 7: “a more critical ability to distinguish religion from a magical view of the world and from the superstitions which still circulate purifies it and exacts day by day a more personal and explicit adherence to faith”). Equally important, the Constitution gives a useful criterion for the evaluation of different elements of the social transformations. This criterion is the quality of human autonomy (no. 36). If this autonomy is treated and experienced as a gift of the Creator, it should be accepted. If it is understood as a rebellion against God, it is to be avoided by Christians. In this way, the text of the *Gaudium et spes* helps to show when and under what condition anthropocentrism may not diverge from theocentrism.

KEYWORDS: secularization, modern era, R. Guardini, D. Bonhoeffer, *Gaudium et spes*

SŁOWA KLUCZE: sekularyzacja, nowożytność, R. Guardini, D. Bonhoeffer, *Gaudium et spes*