

Marcin Walczak*
WT KUL, Lublin

TEOLOGIA SEKULARYZACJI I TEOLOGIA POSTSEKULARYZACYJNA. PROPOZYCJE HARVEYA COXA

Sekularyzacja stanowi dziś ogromne wyzwanie dla chrześcijaństwa oraz dla teologii. Proces zeświecczenia kultury prowokuje do pytania o miejsce i rolę wiary w życiu człowieka. Harvey Cox jest jednym z teologów, którzy swoją refleksję umieszczają w kontekście sekularyzacji. Teologia i sekularyzacja okazują się przedziwnie powiązane: pierwsza domaga się uwzględnienia drugiej, a druga staje się zrozumiała jedynie w świetle pierwszej. Intuicje Coxa pomagają dostrzec, że współczesny kontekst niejako zmusza teologię do realnego związku z egzystencją człowieka. Dogmatyka w świecie postsekularyzacyjnym musi na nowo odzyskać swój ścisły związek z doświadczeniem chrześcijańskim.

Jednym z kluczowych elementów współczesnego kontekstu teologii i samego chrześcijaństwa jest proces zwany sekularyzacją. Według Harveya Coxa polega on na zeświecczeniu kultury lub, mówiąc precyzyjniej, na uniezależnianiu się coraz większych przestrzeni życia i działania człowieka spod wpływów religijnych¹. Namysł nad samym fenomenem sekularyzacji obejmuje dziedziny filozofii, politologii, etyki, socjologii, psychologii. Z czasem również teologowie zaczęli przyglądać się temu zjawisku, upatrując w nim istotnego *locum theologicum*. Najważniejszymi z nich byli protestanci: Dietrich Bonhoeffer, Paul Tillich, Rudolf Bultmann, a z katolickich teologów na sekularyzację zwrócili uwagę choćby Edward Schillebeeckx czy Johann Baptist Metz. Teologia sekularyzacji to dziedzina prowadząca w świetle Objawienia refleksję nad fenomenem odchodzenia ludzi i kultury współczesnej od religii. Sama sekularyzacja wydaje się na tyle istotnym i nieuchronnym wyzwaniem dla Kościoła, że nie sposób uznać ją jedynie za pewien przypadłościowy element, który można ewentualnie uwzględnić w dzisiejszej teologii. Sekularyzacja ma bowiem tak kolosalne znaczenie dla współczesnej myśli

* Marcin Walczak (ur. 1990) – doktorant w Instytucie Teologii Dogmatycznej KUL; e-mail: marwal8@wp.pl.

¹ Por. H. Cox, *The Secular City*, New York 1965, s. 17; por. M. Marczewski, J. Mariański, *Sekularyzacja*, EK 17, Lublin 2012, kol. 1374-1376.

teologicznej, że można wręcz mówić o potrzebie teologii postsekularyzacyjnej, czyli takiej teologii, która konstruuje się już nie w zderzeniu z heretyckimi nurtami, jak to było w epoce Ojców Kościoła, lecz w zderzeniu z absolutnie świecką kulturą współczesną. Teologiem, który z jednej strony był jednym z pierwszych przedstawicieli teologicznego namysłu nad samą sekularyzacją, a z drugiej podejmował próbę tworzenia teologii z uwzględnieniem przemian sekularyzacyjnych w świecie, jest amerykański baptysta Harvey Cox². Przez swój wkład w refleksję teologiczną na temat sekularyzacji zasługuje na szczególną uwagę. Dziwi zatem, że w polskiej teologii Cox pozostaje raczej niezauważany. Jego zasadnicze intuicje zostaną przedstawione w niniejszym artykule. Zostanie też pokrótce ukazana droga, jaką przeszła refleksja nad sekularyzacją, zanim doszło do rozwoju tak zwanej teologii sekularyzacji. Pomoże to zrozumieć samą myśl Coxa i umieścić ją w nurcie szerokiego namysłu nad zeświecczeniem kultury. Omawiany teolog podejmuje bowiem wprost wiele idei zapoczątkowanych przez takich myślicieli, jak: Nietzsche, Weber, Bonhoeffer, Gogarten czy Tillich³.

ZARYS DZIEJÓW REFLEKSJI NAD SEKULARYZACJĄ

Można uznać, że swego rodzaju prekursorem, czy wręcz postacią profetyczną dla namysłu nad sekularyzacją, był Fryderyk Nietzsche⁴. W jego *Wiedzy rado-snej* odnaleźć można znane sformułowanie, które stało się znamienne dla całej

² H. Cox urodził się w 1929 roku w Malvern w stanie Pensylwania. Oprócz sekularyzacji tematami jego badań były choćby teologia wyzwolenia, dialog międzyreligijny i ruch zielonoświątkowy. Do przejścia na emeryturę w 2009 roku wykładał w Harvard Divinity School. Por. biogram naukowy na stronie uczelni: <http://www.hds.harvard.edu/people/faculty/harvey-g-cox-jr> [dostęp: 26.03.2014].

³ Trzeba zaznaczyć, iż kanon kluczowych nazwisk i etapów refleksji nad sekularyzacją jest dyskusyjny. W niniejszym artykule zostały wymienione szczególnie te postaci, których myśl pomaga umiejscowić i zrozumieć propozycje H. Coxa. Andrzej Napiórkowski w swoim artykule wskazuje na zasadniczą rolę innych myślicieli, niż jest to zaproponowane tutaj. Jako prekursorów myśli sekularyzacyjnej przedstawia np. Davida Hume'a, G.W. Hegla i L. Feuerbacha. Z kolei w dziedzinie teologicznej już refleksji nad sekularyzacją zwraca uwagę na znaczenie myśli K. Bartha. Por. A. Napiórkowski, *Współczesny sekularyzm a teologia sekularyzacji jako wyzwania dla wiary*, „Teologia Praktyczna” 14 (2013), s. 17-39. Natomiast W. Kulbat akcentuje głównie rolę samych teologów sekularyzacji, szczególnie wskazując na Bultmanna i Metz. Prezentuje także interesujące poglądy amerykańskiego filozofa religii Louisa Dupré. Por. W. Kulbat, *Nowe koncepcje sekularyzacji w perspektywie teologicznej*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 19 (2010), s. 117-144. *Nota bene*, zarówno Napiórkowski, jak i Kulbat jedynie zdawkowo wspominają o Coksie.

⁴ Wpływ Nietzschego na teologię sekularyzacji pozostaje niekwestionowany. Szczególnie wyraźny jest wpływ tego filozofa na myśl D. Bonhoeffera, który z kolei niejako patronuje całemu nurtowi teologii sekularyzacji. Sam Cox odwołuje się wprost do postulatów Bonhoeffera, uważając się za jego spadkobiercę. Por. H. Cox, *The Secular City*, s. 241.

kultury nadchodzącego XX stulecia. Nietzsche pisze: „Bóg umarł! Bóg nie żyje! Myśmy go zabili!”⁵. Pisząc o umierającym Bogu, Nietzsche stał się zwiastunem zmian, które już niebawem miały na dobre zagościć w cywilizacji europejskiej. Sam myśliciel nie mógł jeszcze zobaczyć tych zmian, stąd dalej każe swojemu szaleńcowi mówić: „przyszedłem za wcześnie [...], nie jestem jeszcze na czasie. To olbrzymie zdarzenie jest jeszcze w drodze”⁶. Niezwykle odważna teza XIX-wiecznego filozofa stała się ważnym fundamentem dla teologii sekularyzacji, a także dla pokrewnego nurtu, który określa się mianem właśnie teologii śmierci Boga⁷, w nawiązaniu do Nietzschego⁸. Ponadto niezwykle istotne dla refleksji nad sekularyzacją okazują się intuicje wielkich ojców socjologii. Już August Comte, który ukuł sam termin „socjologia”, *de facto* zapowiedział nadejście epoki poreligijnej w swoim słynnym podziale dziejów. Po epoce teologicznej, czy też mitycznej, miała nastąpić metafizyczna, a po niej wreszcie naukowa, w której ludzkie postrzeganie świata ma być wolne od wpływów wszelakiej religii czy metafizyki⁹. Również idee dwóch wielkich pionierów socjologii – M. Webera i E. Durkheima – są cenne dla refleksji nad sekularyzacją. Zdaniem Durkheima religia jako taka zawsze towarzyszy społeczeństwu, które poprzez nią integruje się i realizuje swoje cele rozwojowe. Obecnie dominującą formą religii – twierdzi Durkheim – jest indywidualizm, stawiający w centrum dobro pojedynczego człowieka, a odpowiednikami niegdyśszej teologii są nauki ścisłe, gdyż to od nich oczekuje się dziś wyjaśniania rzeczywistości¹⁰. Takie diagnozy Durkheima można uznać w zasadzie za opisy fenomenu sekularyzacji¹¹. Z kolei Max Weber

⁵ F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, Kraków 1911, s. 168. Wbrew obiegowym opiniom jest jasne, iż Nietzsche nie mówi o nieistnieniu Boga jako takiego, gdyż w ogóle nie zajmuje się zagadnieniami klasycznej metafizyki. Filozof ma raczej na myśli swoisty koniec wpływu idei Boga na życie ludzi i społeczeństw.

⁶ Tamże, s. 169.

⁷ Zob. Z. Zdybicka, *Problem tak zwanej śmierci Boga*, w: *O Bogu dziś*, Warszawa 1974, s. 133-151.

⁸ Sam Nietzsche był oczywiście wielkim krytykiem wiary chrześcijańskiej, por. tenże, *Antychryst. Próba krytyki chrześcijaństwa*, Kraków 2004. Jednocześnie nie można nie dostrzec u niego pewnej dozy przychylności co do możliwości jakiegokolwiek transcendencji. Znane jest powiedzonko o chęci uwierzenia w takiego Boga, „który by tańczyć potrafił”. F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, Poznań 2000, s. 35.

⁹ Por. A. Comte, *Rozprawa o duchu filozofii pozytywnej. Rozprawa o całokształcie pozytywizmu*, Warszawa 1973, s. 4.

¹⁰ Por. E. Durkheim, *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*, Warszawa 2010, s. 358-376; zob. tenże, *Próba określenia zjawisk religijnych*, Warszawa 1903.

¹¹ Choć Durkheim mówi o religii jako o czymś niezbywalnym dla społeczeństwa, w rzeczywistości trudno uznać jego diagnozę współczesnej mu sytuacji za opis jakiegokolwiek religii w klasycznym rozumieniu tego pojęcia. Dla Durkheima zresztą przez religię społeczeństwo ostatecznie zawsze czci samo siebie. Podobnie jest już u Comte’a, który występując przeciwko religii, ostatecznie sam tworzy własną instytucję religijną, propagującą kult Wielkiej Istoty, czyli ludzkości. Zob. A. Comte, *Rozprawa*, s. 536.

uważał, że religijne i magiczne tłumaczenie świata odchodzi całkiem w niepamięć dzięki procesowi racjonalizacji. Sekularyzacja to zatem, zdaniem Webera, proces sukcesywnego odczarowywania rzeczywistości¹². Gdyby zatem spojrzeć na sekularyzację okiem wielkich mistrzów socjologii, można by powiedzieć, że jest ona procesem dojrzewania ludzkości.

W XX wieku wielu badaczy podjęło namysł nad sekularyzacją, na dobre już mającą miejsce. Religioznawcy zaczęli stawiać pytanie, co to za etap w historii religii, w którym po raz pierwszy w dziejach ludzkości wierzenia religijne zdają się w jakimś sensie znikać. Mircea Eliade pisał, że pozorne zanikanie *sacrum* jest w rzeczywistości jego kamuflażem. Oto bowiem *sacrum* utożsamia się z *profanum*, staje się z nim złączone i pod nim ukryte¹³. Człowiek wciąż pozostaje więc *homo religiosus*, choć obecna jego religijność dotyczy spraw uważanych za świeckie¹⁴. Z kolei znaczenie cywilizacyjne sekularyzacji podkreśla znany politolog Samuel Huntington w książce poświęconej politycznym perspektywom współczesności¹⁵. Warto wspomnieć tu także socjologa Petera Bergera, który swego czasu zapowiadał całkowity upadek religii w obrębie cywilizacji euroatlantyckiej¹⁶. Co więcej, uważał, że to samo chrześcijaństwo w jakimś sensie doprowadza do sekularyzacji. W swojej książce pisze: „Moglibyśmy powiedzieć, że na tym polega głęboka historyczna ironia relacji między religią i sekularyzacją, ironia, którą można by wyrazić w sposób obrazowy mówiąc, że – z historycznego punktu widzenia – chrześcijaństwo stało się swoim własnym grabarzem”¹⁷. Po pewnym czasie jednak socjolog skorygował nieco swoje poglądy, dostrzegając, że w obliczu dynamicznych przemian świata religia nie tyle znika, ile raczej zmienia tylko swoje formy¹⁸. Ogólnie należy zauważyć, że sekularyzacja była przedmiotem badań i refleksji na wielu płaszczyznach, zanim stała się na dobre tematem teologicznym i źródłem nowego stylu myślenia teologicznego.

¹² Koncepcja przedstawiona choćby w: M. Weber, *Racjonalność, władza, odczarowanie*, Poznań 2004.

¹³ Por. M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 1, Warszawa 1988, s. 3.

¹⁴ Często powtarzana jest na przykład teza o religijnym charakterze systemów politycznych, zwłaszcza totalitarnych. Swój naukowy wyraz znalazła ona zwłaszcza w klasycznej pracy E. Voegelina *Die politischen Religionen* (Paderborn 1993).

¹⁵ Zob. S. Huntington, *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, Warszawa 2008.

¹⁶ Por. P. Berger, *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*, Kraków 2005.

¹⁷ Tamże, s. 175. Na paradoks chrześcijaństwa jako czynnika sekularyzującego wskazywał już wcześniej Max Weber. Wiara chrześcijańska w ciągu wieków sprzyjała racjonalizacji świata, wskazywała też na konieczną samodzielność i odpowiedzialność człowieka. Na chrześcijańskie korzenie sekularyzacji wskazuje również H. Cox, co zostanie przedstawione w dalszej części artykułu.

¹⁸ Berger zbliżył się z czasem do chrześcijaństwa – napisał nawet książkę stanowiącą komentarz do wyznania wiary: P. Berger, *Pytania o wiarę. Sceptyczna zachęta do chrześcijaństwa*, Warszawa 2007.

Swoistym prekursorem teologii sekularyzacji i teologii śmierci Boga był Dietrich Bonhoeffer, protestancki duchowny i teolog. Najważniejsze intuicje Bonhoeffera zawierają się, co znamienne, nie w rozprawach teologicznych, lecz w listach do przyjaciół. Listy te teolog pisał z więzienia, w którym przebywał w latach 1943-1945, by ostatecznie zostać zabitym przez nazistów¹⁹. Bonhoeffer podaje krytyce powszechne rozumienie Boga i chrześcijaństwa, skłaniając się ku mówieniu o chrześcijaństwie bezreligijnym. „W jaki sposób Chrystus może być Panem także bezreligijnych?” – pyta Bonhoeffer. I dalej: „Jeśli religia jest tylko szatą chrześcijaństwa – a i ta szata w różnych czasach różnie wygląda – to czym jest bezreligijne chrześcijaństwo?”²⁰. Religijna koncepcja Boga to – zdaniem Bonhoeffera – najczęściej *deus ex machina*, Bóg, o którym mówi się dla „pozornego rozwiązania nierozwiązywalnych problemów” i wtedy, „gdy moc ludzka zawodzi”²¹. Taka jednak idea Boga jest, po pierwsze, niegodna, po drugie zaś, skazana na klęskę, bo człowiek coraz lepiej radzi sobie w świecie bez „hipotezy boga”. Bonhoeffer mówi o pewnej dojrzałości świata, który teraz – jeśli ma stanąć naprawdę wobec Boga – musi stanąć przed nim jako dorosły²². Chrześcijaństwo współczesne musi zatem być bezreligijne – w tym sensie, że nie może dłużej funkcjonować jako realizacja tych potrzeb religijnych, których współcześni ludzie już nie mają.

Drugim ważnym protestanckim myślicielem, który wpłynął na nurt teologii sekularyzacji, jest Paul Tillich. W swych naukowych rozprawach występuje on mocno przeciwko koncepcji Boga jako jednego z wielu bytów, który miałby się od innych różnić jedynie pewną szczególną doskonałością. Tillich dostrzega też, że przy okazji sekularyzacji staje się jasne, iż nie istnieje jakaś specjalnie święta sfera, gdyż w świetle Objawienia wszystko jest jednocześnie święte i świeckie. Bóg zaś nie jest jakimś bytem unoszącym się nad innymi bytami, bo wtedy sam byłby częścią rzeczywistości. Jest natomiast głębią, istnieniem i sensem wszystkich rzeczy – tym, co niuwarunkowane²³. W tym kontekście Tillich pisze słowa, które mogą brzmieć szokująco: „Bóg nie istnieje (nie egzystuje). Jest On samo-

¹⁹ Zob. biografię teologa: E. Metaxas, *Bonhoeffer. Prawy człowiek i chrześcijanin przeciwko Trzeciej Rzeszy*, Kraków 2012.

²⁰ D. Bonhoeffer, *Wybór pism*, Warszawa 1970, s. 240.

²¹ Tamże, s. 241.

²² W liście z 8 czerwca 1944 roku D. Bonhoeffer pisze: „Uważam atak chrześcijańskiej apologetyki na dojrzałość świata po pierwsze za bezsensowny, po drugie za nieprzyzwoity i po trzecie za niechrześcijański. Bezsensowny – ponieważ wydaje mi się podobny próbie cofnięcia kogoś, kto jest już dorosłym człowiekiem, z powrotem w okres dojrzewania, czyli uzależnienia go od rzeczy, od których faktycznie nie jest już zależny, wepchnięcia w problemy, które naprawdę nie są już jego problemami. Atak ten jest też nieprzyzwoity, ponieważ próbuje się tutaj wykorzystać słabość człowieka do obcych mu, niepotwierdzonych swobodnie celów. Jest niechrześcijański, ponieważ miesza Chrystusa z pewnym stadium ludzkiej religijności, tj. z pewnym ludzkim prawem” (tamże, s. 252-253).

²³ Por. P. Tillich, *Pytanie o niuwarunkowane*, Kraków 1994.

bytem poza esencją i egzystencją. Dowodzić przeto, że Bóg istnieje, znaczy to negować Go²⁴. Wiare natomiast Tillich rozumie nie tyle jako jakiś akt rozumowy, jak często bywało w redukcyjnych ujęciach teologicznych, ile jako całościowo egzystencjalny akt bezwarunkowego zatroskania²⁵. Dzięki Tillichowi teologowie sekularyzacji odkryli, że klęska religii i idei Boga może okazać się wręcz upadkiem pewnej formy bałwochwalstwa i momentem, w którym odkryć można obecność prawdziwego, niewysłowionego Boga.

Wyzwanie rzucone przez takich myślicieli, jak Bonhoeffer, Tillich, a także Fridrich Gogarten²⁶, zostało podjęte przez wielu teologów sekularyzacji. Godną odnotowania jest tu pozycja *Honest to God* Johna A.T. Robinsona z 1963 roku. Anglikański biskup przekonywał w niej, iż skończyła się definitywnie pewna epoka, w której narracja o Bogu opierała się na pewnym szkielecie założeń metafizycznych. W miejsce takiej idei Boga ponad światem Robinson proponuje rozumienie Tillichowskie – Bóg jako podstawa, głębia i źródło wszelkiego bycia. Koncepcja Boga będącego istotą ponadświatową, o której można zastanawiać się, czy istnieje, czy nie, nie może ostać się we współczesnej kulturze²⁷. Idąc za Bonhoefferem, Robinson odrzuca także koncepcję odrębnej sfery *sacrum*, która miałyby należeć do wiary²⁸. Książka Robinsona uchodzi za jedną z pierwszych pozycji wprost należących do nurtu teologii sekularyzacji, choć nie porusza jeszcze *explicite* samego fenomenu, a raczej w jego obliczu próbuje formułować nowe postulaty teologiczne. Teologiem, który jako jeden z pierwszych napisał pracę bezpośrednio analizującą zjawisko sekularyzacji w perspektywie orędzia chrześcijańskiego, jest wreszcie Harvey Cox. Jego pozycja *The Secular City*, wydana w 1965 roku, prezentuje głęboki teologiczny namysł nad rzeczywistością tych zmian w kulturze współczesnej, które doprowadzają do głębokiego kryzysu religii i dotychczasowych form mówienia i myślenia o Bogu²⁹. Oprócz tej książki, będącej pierwszą opublikowaną przez Coxa, teolog na kolejnych etapach swojej twórczości wciąż uwzględniał jako kluczowy kontekst epoki sekularyzacji. W wydanej w 2009 roku pozycji *The Future of Faith* koryguje nieco swoje poglądy, prezentując postulaty teologiczne, które są możliwe do przyjęcia dla ludzi współczesnych w epoce postsekularyzacyjnej³⁰.

²⁴ P. Tillich, *Teologia systematyczna*, t. 1, Kęty 2004, s. 191.

²⁵ Koncepcja przedstawiona szczególnie w: P. Tillich, *Dynamika wiary*, Poznań 1984.

²⁶ Ten protestancki teolog jako jeden z pierwszych upatrywał źródeł sekularyzacji w samym Objawieniu biblijnym. Por. F. Gogarten, *Der Mensch zwischen Gott Und Welt*, Stuttgart 1956.

²⁷ Por. J.A.T. Robinson, *Honest to God*, Philadelphia 1963, s. 17. Zdaniem Robinsona taka idea Boga musi odejść w zapomnienie, podobnie jak wcześniej odrzucona została idea Boga mieszkającego ponad światem w sensie dosłownym – w jakimś ponadziemskim niebie.

²⁸ Por. tamże, s. 84-104.

²⁹ H. Cox, *The Secular City*, New York 1965.

³⁰ Por. H. Cox, *The Future of Faith*, New York 2009.

COXA TEOLOGIA SEKULARYZACJI

Harvey Cox problem sekularyzacji stawia w centrum swojego teologicznego namysłu. Samą sekularyzację rozumie jako „wyzwolenie człowieka spod religijnego i metafizycznego nadzoru, przeniesienie jego uwagi z innego świata na ten obecny”³¹. Tenże proces jest zdaniem autora *The Secular City* nieuchronnym skutkiem zwyczajnego rozwoju społecznego. Cox wyróżnia trzy etapy historii społeczeństwa, z których pierwszym jest plemię (*tribe*), następnym miasteczko (*town*), a ostatnim wreszcie miasto (*city*)³². Ludzie żyjący w plemienu są całkowicie zamknięci na obcych, plemię bowiem cechuje się wyraźnym podkreśleniem swojej odrębności. Bóg plemienny jest więc bogiem partykularnym, związanym tylko z tym oto plemieniem i konkurującym z bogiem drugiego plemienia. Ponadto plemię jest społecznością o niskim stopniu rozwoju, toteż odwołując się do swego boga, tłumaczy wszystko to, czego nie potrafi wyjaśnić w sposób naturalny³³. W plemienu bardzo mało zależy od człowieka, a bardzo wiele od boga. Kolejnym stadium jest miasteczko, w którym społeczność zaczyna organizować sobie życie według świeckich, naturalnych zasad. Społeczeństwo żyjące w formie miasteczka stopniowo otwiera się na innych, obcych. Bóg miasteczka jest już Bogiem uniwersalnym, jednym Bogiem wszystkich ludzi. Wciąż jednak służy on jako hipoteza do wyjaśniania trudnych zagadnień przyrodniczych czy politycznych. Oczywiście dzieje się to w mniejszym zakresie, niż to było w plemienu. Wciąż jednak życie społeczne ma charakter zasadniczo religijny³⁴. Ostatnim etapem rozwoju społeczeństw, zdaniem Coxa trwającym obecnie, jest miasto, które zgodnie z tytułem książki jest całkowicie świeckie. Społeczność żyjąca w mieście potrafi zorganizować sobie życie polityczne, gospodarcze i kulturalne bez odwołania się do sił nadprzyrodzonych. Potrafi także ujarzmić siły natury i dzięki racjonalizacji związanej z naukami ścisłymi nie rozumie już tych sił jako efektów działania bogów czy Boga³⁵. Krótko mówiąc, im bardziej społeczeństwo się rozwija, tym mniej jest religijne. Mieszkaniec miasta może być wierzącym, lecz należy to do jego osobistej życiowej postawy i decyzji. Nie ma zaś już wiary rozumianej jako sposób tłumaczenia świata. Dlatego miasto jest miejscem ostatecznej sekularyzacji – w mieście nie trzeba już mówić o Bogu.

Nie tylko jednak socjologiczne prawidła stanowią klucz do wyjaśnienia procesów sekularyzacyjnych. Cox upatruje wręcz także przyczyn procesu zeświecczenia kultury w samym Objawieniu. Zdaniem teologa-baptysty to właśnie wiara chrześcijańska wcielana w świat sprawia, że świat ten się sekularyzuje. Cały ten

³¹ H. Cox, *The Secular City*, s. 17 (tłum. własne).

³² Por. tamże, s. 7-13.

³³ Por. tamże, s. 8.

³⁴ Cox nawiązuje tu do greckiej tradycji *polis*. Por. tamże, s. 9.

³⁵ Innym określeniem tego stadium miasta (*city*) jest *technopolis*. Por. tamże, s. 6.

paradoks łatwiej zrozumieć, przyglądając się wymienionym przez Harveya Coxa biblijnym czynnikom sekularyzacji³⁶.

Pierwszym z tych czynników jest teologia stworzenia³⁷. Według Biblii świat został stworzony dobrowolnie przez Boga, toteż nie stanowi jakiegś Jego części i sam w sobie nie ma nic boskiego. Świat jest Bożym dziełem, lecz nie jest bóstwem ani nie jest wypełniony jakimiś bóstwami, jak widział to pierwotny politeizm. W polemice z magicznymi, politeistycznymi i panteizującymi wierzeniami ludów ościennych Izrael proponuje teologię stworzenia, która *de facto* implikuje świeckość świata. Wszelka sakralizacja natury jest tym, od czego Objawienie stanowczo się odcina. Mało tego, Objawienie pokazuje, że cała rzeczywistość materialna nie tylko nie ma panować nad człowiekiem, ale to on ma panować nad nią. Tak więc wówczas, gdy zaleźniony człowiek padał na kolana przed potęgą natury i ubóstwiał ją, Izraelita twierdził, że natura jest darem od Boga, który to dar człowiek ma przyjąć i nad którym ma panować. Świeckie postrzeganie świata przyrody, które przyczyniło się w dużej mierze do rozwoju nauk ścisłych w kręgu kultury chrześcijańskiej³⁸, ma swe potężne źródło w judeochrześcijańskiej teologii stworzenia.

Kolejnym źródłem sekularyzacji zawartym w Objawieniu biblijnym jest teologia wyjścia (Exodusu)³⁹. Tym razem sferą sekularyzowaną jest nie przyroda, lecz polityka. Władza polityczna przez całe wieki w różnych kulturach uchodziła za pochodzącą z namaszczenia bogów lub Boga. W ten sposób tłumaczono, dlaczego jakaś osoba lub grupa osób ma sprawować władzę nad innymi. Uważano, że władzy – z powodu jej sakralnego charakteru – nie wolno się przeciwstawiać. Taka sakralizacja władzy jest szczególnie widoczna w antycznym Egipcie, gdzie faraon wprost uważany był za bezwarunkowego bożego reprezentanta. W zderzeniu z tą egipską koncepcją pojawiają się roszczenia ludu wybranego, który pod władzą Mojżesza sprzeciwia się władzy faraona. Władca ten nie jest reprezentantem Boga, lecz przeciwnie – Bóg sam drwi z niego i przeciwstawia się jego roszczeniom (zob. Wj 5-10). W świetle Objawienia człowiek nie jest poddany w sposób absolutny władzy politycznej. Władca jak każdy człowiek może się mylić i należy mu się czasem przeciwstawiać. Ucieczka Izraelitów z Egiptu oznacza *de facto* bunt przeciwko reżimowi uciskającemu człowieka. Trzeba dodać, że jak podkreśla Cox, w samej Biblii, a potem także w historii Kościoła pojawiały się tendencje

³⁶ Na początku poświęconego tym wpływom rozdziału Cox pisze: „Thus the ‘disenchantment of nature’ begins with the Creation; the ‘desacralization of politics’ with the Exodus; and the ‘deconsecration of values’ with the Sinai Covenant, especially with its prohibition of idols” (tamże, s. 17).

³⁷ Por. tamże, s. 21-24.

³⁸ Por. J. Życiński, *Inspiracje chrześcijańskie w powstaniu nauki nowożytnej*, Lublin 2000, s. 12-13.

³⁹ Por. H. Cox, *The Secular City*, s. 25-30.

do ponownego sakralizowania władzy politycznej⁴⁰. Nie zmienia to według Coxa faktu, że teologia wyjścia pozostaje istotnym źródłem sekularyzacji. Pokazuje ona, iż ustroj polityczny należy do sfery ludzkich działań i nie wolno sankcjonować żadnych doraźnych rozwiązań przez bezprawne odwoływanie się do rzekomej instancji boskiej, mającej daną władzę legitymizować.

Ostatnie biblijne źródło sekularyzacji to zdaniem Coxa teologia przymierza synajskiego⁴¹. Tutaj z kolei desakralizowaną sferą życia są ludzkie wartości. Cox zauważa, że w dzisiejszych czasach wszelkie wizje, poglądy i przekonania są uważane za relatywnie ważne w zależności od kontekstu. Każdy bowiem człowiek jest wielorako uwarunkowany historycznie, społecznie i kulturowo, a więc jego system wartości nie może nosić na sobie znamienia bezwzględności i niezmienności. Krótko mówiąc, nie może być uważany za sakralny, lecz jedynie za ludzki. Cox utrzymuje, iż u źródeł tego przekonania może stać Objawienie, a konkretnie prawo Synaju, które prezentuje całkowity zakaz przedstawiania Boga i uznawania czegokolwiek utworzonego przez człowieka za coś boskiego⁴². Teolog dopatruje się w tym starotestamentalnym ikonoklazmie potwierdzenia faktu, że Bóg jest niewyraźalny, a więc wszystko, co ludzie wyrażają, nie jest Bogiem. Żadne systemy wartości, żadne przekonania nie mogą być uznane za sakralne. Wszelkie ludzkie wartości są świeckie, bo są względne i zmienne. Tylko sam Bóg, który jest niewyraźalny, jest także bezwarunkowo święty i niezmienny.

Harvey Cox proponuje zatem, by spojrzeć na sekularyzację przychylnie. Jest ona procesem koniecznym, a więc nie ma sensu występowanie przeciwko niej. Nie da się jej zatrzymać, wynika bowiem z samego rozwoju życia społecznego. Ponadto sekularyzacja, jak twierdzi Cox, nie jest sama w sobie antychrześcijańska. Powoduje ona pewien kryzys chrześcijaństwa, ale stanowi dla niego raczej wyzwanie niż zagrożenie. Cox wskazuje także na to, iż sekularyzacja ma sama w sobie korzenie chrześcijańskie, to znaczy objawieniowe. Chrześcijaństwo nie jest przeciwne sekularyzacji, gdyż samo prowadzi do zeświecczenia świata. Zdaniem Coxa, podobnie jak wcześniej Bonhoeffera, sekularyzacja oznacza pewną dojrzałość ludzkości, która teraz musi szukać nowego stylu przeżywania swojego odniesienia do Boga.

Na wczesnym etapie swojej twórczości Cox prezentuje niezwykle odważne postulaty i wnioski w odniesieniu do relacji chrześcijaństwa do sekularyzacji. Autor *The Secular City* jest właściwie piewą współczesnej cywilizacji wielkomiejskiej, uważając, że w zasadzie jest ona nieświadomie chrześcijańska. Cox nie tylko nie dołącza się do grupy myślicieli upatrujących we współczesnej kulturze

⁴⁰ Cox odwołuje się do okresu monarchii w Izraelu. Ponadto przywołuje sytuację polityczną średniowiecza, gdy władcy ponownie zaczęli być uważani za pomazańców boskich. Por. tamże, s. 26.

⁴¹ Por. tamże, s. 30-36.

⁴² Niczego tu nie zmienia późniejszy chrześcijański fenomen oddawania czci ikonom, jeśli rozumiemy się go ortodoksyjnie. Por. KKK 1159.

głównie zagrożenia dla wiary, ale wręcz przedstawia XX-wieczne społeczeństwo jako odzwierciedlające w dużej mierze przesłanie Ewangelii. I tak na przykład postępującą w życiu społecznym anonimowość Cox pochwała i uważa za wielką szansę⁴³. Anonimowość paradoksalnie umożliwia generację prawdziwej wspólnoty, która nie powstaje już niejako „z natury”, jak dawne wspólnoty sąsiedzkie, lecz powstaje na bazie prawdziwych więzi i wspólnych doświadczeń⁴⁴. Inną chwaloną przez Coxa cechą współczesnego, zsekularyzowanego społeczeństwa jest mobilność⁴⁵. Coraz mniej jest ludzi zadomowionych, a coraz więcej gotowych zostawić wszystko i wyruszyć tam, gdzie otwierają się nowe perspektywy. Cox twierdzi, że współczesna mobilność dokładnie odpowiada biblijnej koncepcji człowieczeństwa. W Piśmie Świętym człowiek jest ukazany jako niemający stałego miejsca, lecz wyruszający w nieznaną, pielgrzymujący. Mało tego, również sam Bóg jest ukazany jako mobilny, szczególnie w Pięcioksięgu, gdzie objawia się w różnych miejscach, prowadzi lud przez pustynię w słupie obłoku, a wreszcie Jego obecność wyraża przenoszona Arka Przymierza⁴⁶. To wszystko zatem, co budzi lęk sceptyków, dla Coxa jest oznaką czegoś niesamowitego – świat zsekularyzowany jest gotowy jak nigdy dotąd do przyjęcia Chrystusa.

W końcowej części *The Secular City* teolog podejmuje ryzyko prognozy przyszłości samej teologii, czyli mówienia o Bogu. Jego zdaniem musi się ona totalnie zmienić, jeśli chce być inteligibilna dla współczesnego człowieka. Wobec tego należałoby dowartościować pojęcia związane z polityką czy socjologią⁴⁷. Wreszcie najbardziej kontrowersyjną tezą młodego Coxa jest przekonanie o tym, że być może trzeba zrezygnować ze słowa „Bóg”⁴⁸. Według Coxa „Bóg” ma konotacje metafizyczne i religijne, które są tak mocno ugruntowane, że nie da się ich oddzielić od samego terminu. Jeśli zatem stają się one obce współczesnemu mieszkańcowi świeckiego miasta, obce będzie też dla niego słowo „Bóg”. Ta odważna teza nie znalazła kontynuacji u samego Coxa, choć rozwinęła się skądinąd w tak zwanej teologii śmierci Boga⁴⁹. Sam Harvey Cox z biegiem swojego życia i rozwoju

⁴³ Por. H. Cox, *The Secular City*, s. 40.

⁴⁴ Por. tamże, s. 46-49.

⁴⁵ Por. tamże, s. 49-58.

⁴⁶ Warto także odnotować, że szczególnie Księga Ezechiela wskazuje wyraźnie na mobilność chwały JHWH. W ten sposób ukazuje fakt, iż Bóg nie jest związany na stałe z żadnym konkretnym miejscem, nawet Świątynią Jerozolimską. Por. Ez 1; 10.

⁴⁷ Por. H. Cox, *The Secular City*, s. 243.

⁴⁸ Cox pisze: „We cannot simply conjure up a new name. Nor can we arbitrarily discard the old one. God does reveal His name in history, through the clash of historical forces and the faithful efforts of a people to discern His presence and respond to His call. A new name will come when God is ready” (tamże, s. 265).

⁴⁹ Por. H. Cox, *On not leaving it to the snake*, New York 1967, s. 3-13. Cox analizuje tam fenomen teologii śmierci Boga. Zob. także pochodzącą z tego samego okresu klasyczną pozycję jednego z propagatorów tak zwanego „chrześcijańskiego ateizmu”: T. Altizer, *The Gospel of Christian Atheism*, Philadelphia 1966.

naukowego nieco skorygował swojego poglądy. Wciąż podkreślając realność i niebywałą wagę procesu sekularyzacji, dostrzegł, iż są takie rejony świata, gdzie wiara odradza się z niebywałą siłą. Sekularyzacja nie stała się więc końcem chrześcijaństwa tradycyjnie rozumianego, lecz raczej czynnikiem wprowadzającym w nim pewne zmiany. Pod jej wpływem zmniejszyła się, zdaniem Coxa, rola aspektów instytucjonalnych i dogmatycznych w chrześcijaństwie, a zwiększyła się rola osobistego doświadczenia religijnego i wiary rozumianej jako droga życia. Cox z biegiem lat szczególną uwagę poświęcał tym zjawiskom, które korygowały jego poglądy w tymże kierunku – latynoamerykańskiej teologii wyzwolenia⁵⁰ i ruchowi pentakostalnemu⁵¹. Ostatecznie w książce *The Future of Faith* spotkać się można z tezami pokazującymi, że wiara nie staje się wcale mniej widoczna w społeczeństwie będącym pod wpływem sekularyzacji. Jej rozumienie natomiast podlega pewnej zmianie. Cox pokazuje, że sekularyzacja wymaga nowego rozumienia wiary, a więc poniekąd nowej teologii.

JAKA TEOLOGIA PO SEKULARYZACJI

Sekularyzacja sama domaga się refleksji teologicznej, ale także stanowi postulat dla całej teologii jako takiej. Ogromne zmiany, jakie dokonały się w kulturze pod wpływem sekularyzacji, nie mogą pozostać bez oddźwięku w refleksji nad orędziem chrześcijańskim. Sekularyzacja zatem obliuguje do podjęcia wyzwania teologii postsekularyzacyjnej, czyli umieszczonej w kontekście współczesnego, w dużej mierze areligijnego świata. Harvey Cox jest jednym z tych teologów, którzy takie wyzwanie podjęli. Cała teologia Coxa ma wyraźne tło sekularyzacji. Szczególnie godna uwagi jest w tym względzie książka *The Future of Faith*, w której teolog prezentuje wizję możliwości przeżywania i rozumienia wiary chrześcijańskiej w obecnej epoce.

Cox, reflektując nad miejscem i rolą wiary w życiu człowieka i społeczeństwa, proponuje trzyetapową periodyzację dziejów Kościoła. Kluczem do tego podziału jest rozumienie samej wiary, jakie dominowało w danej epoce⁵². Pierwszy okres Cox określa mianem epoki wiary (*Age of Faith*)⁵³. Jest to czas pierwszych wieków chrześcijaństwa, od czasów apostoelskich aż do tak zwanego przełomu konstantyń-

⁵⁰ Zob. np. H. Cox, *Religion In the Secular City*, New York 1984, s. 107-117. Ponadto Cox poświęcił odrębną książkę jednemu z klasyków teologii wyzwolenia: H. Cox, *The Silencing of Leonardo Boff: The Vatican and the Future of World Christianity*, New York 1988.

⁵¹ H. Cox, *Fire from Heaven. The Rise of Pentecostal Spirituality and the Reshaping of Religion in the Twenty-First Century*, Cambridge–Massachusetts 1995.

⁵² Rozumienie pojęcia wiary jest rzeczywiście niezwykle istotnym parametrem dla całej teologii i można ubolewać, że traktat *De fide* coraz rzadziej znajduje należne mu miejsce w *ratio studiorum* na wydziałach teologicznych.

⁵³ Por. H. Cox, *The Future of Faith*, s. 5.

skiego. W tym czasie wiara była, zdaniem Coxa, rozumiana przede wszystkim jako pewna egzystencjalna postawa, styl życia, przepojony ufnością do Boga i miłością bliźniego. Być wierzącym oznaczało naśladować Jezusa w Jego postawie i działaniu. „Wiara oznaczała nadzieję i przekonanie o nadejściu nowej ery wolności, uzdrowienia i współczucia, które Jezus objawił. Być chrześcijaninem oznaczało żyć w Duchu Jezusa, podzielać Jego nadzieję i podążać za Nim w dziele, które rozpoczęła”⁵⁴. Epoka wiary ma więc swoją genezę w życiu apostołów, a wreszcie samego Jezusa. Toteż niezwykle istotne jest, zdaniem Coxa, wskazanie na Chrystusa jako wierzącego. Wiara chrześcijańska oznaczała w pierwszych wiekach podjęcie drogi wiary samego Jezusa⁵⁵. Czynniki instytucjonalne i dogmatyczne nie zostały jeszcze wówczas w pełni wykształcone, a mimo to Kościół trwał w jedności mocą Ducha Świętego. Epoka wiary ma więc także pewien rys przedinstytucjonalny.

Kolejną epoką dziejów chrześcijaństwa jest epoka wierzeń (*Age of Belief*)⁵⁶. Zdaniem Coxa rozpoczęła się ona wraz z rządami Konstantyna Wielkiego, a kończy się dopiero współcześnie. Ta epoka jest niezwykle krytycznie oceniana przez teologa. Miała wówczas nastąpić dewaluacja pojęcia wiary, kierująca jego znaczenie od egzystencji i postawy do światopoglądu i przekonania. Wiarę zaczęto rozumieć właśnie jako wierzenia, czyli jako przyjmowanie tez na temat rzeczywistości transcendentnej. Bycie wierzącym zaczęło oznaczać już nie tyle reprezentowanie radykalnej postawy ucznia Chrystusa, ile raczej akceptację dogmatów i podporządkowanie się hierarchii kościelnej. Najbardziej dominującym rozumieniem wiary w tej epoce pozostawała jej interpretacja intelektualistyczna. Wierzy się nie tyle Bogu, ile raczej wierzy się w twierdzenia o Nim. Takie rozumienie wiary znalazło swój wyraz jeszcze w nauczaniu Soboru Watykańskiego I. Świadczy to o długotrwałym żywocie tego stylu myślenia w teologii chrześcijańskiej⁵⁷. Epoka wierzeń oznacza zatem – według Coxa – pewne poważne wypaczenie sensu orędzia chrześcijańskiego⁵⁸.

Trzeci, mający się właśnie rozpoczynać, okres dziejów chrześcijaństwa to według Coxa epoka Ducha (*Age of the Spirit*)⁵⁹. Epoka ta ma być paralelna do pierwszej. Wiara znów zaczyna być rozumiana jako osobista droga życia, a nie jako zbiór poglądów na sprawy religijne. W epoce Ducha struktury instytucjonalne Kościoła tracą na znaczeniu, a tym, co najważniejsze w wierze, jest zdaniem

⁵⁴ Tamże (tłum. własne).

⁵⁵ Temat wiary Jezusa coraz częściej jest dyskutowany w teologii. O wierze Jezusa jako drodze zob. G. Strzelczyk, *Droga wiary Jezusa*, „Pastores” 11, 4 (2010), s. 17-24.

⁵⁶ Por. H. Cox, *The Future of Faith*, s. 73-84.

⁵⁷ Por. DS 3008.

⁵⁸ Oczywiście podział na epoki jest umowny i nie można z niego wyprowadzać wniosków dotyczących konkretnych osób. Sam Cox przyznaje, że w czasie epoki wierzeń żyło wielu ludzi, którzy reprezentowali prawdziwą wiarę. Por. *The Future of Faith*, s. 8.

⁵⁹ Tamże, s. 11.

samych wierzących osobiste doświadczenie⁶⁰. Stąd niebywały rozwój wspólnot charyzmatycznych, które akcentują ten właśnie doświadczeniowy aspekt wiary⁶¹. Ponadto wiara staje się coraz mocniej związana z konkretnym życiem, jego warunkami i problemami. Tu z kolei trzeba wspomnieć o latynoamerykańskiej teologii wyzwolenia, która akcentuje potrzebę działania w świecie i przemieniania go⁶². W epoce Ducha wiara wzywa zatem do aktywności i działania. Ponadto jest przeżywana kontekstualnie, a nie w oderwaniu od egzystencji. Wiara jest całościową postawą, aktem pójścia za Jezusem. W tym sensie obecne czasy, zdaniem Coxa, przypominają czasy apostołskie. Zanik znaczenia tradycyjnych form religijnych pod wpływem sekularyzacji nie stanowi zagrożenia dla samej wiary, lecz daje możliwość jej oczyszczenia i pogłębienia. Ostatecznie wiara jako taka nie poddaje się sekularyzacji, lecz wciąż jest potężną siłą, kształtującą życie ludzi i społeczeństw. Cox pisze na końcu swojej książki: „wszystkie znaki wskazują, że jesteśmy gotowi wkroczyć w nową epokę Ducha i że przyszłość będzie przyszłością wiary”⁶³.

Proponowany przez Coxa podział dziejów Kościoła pokazuje, iż sekularyzacja może odegrać wręcz pozytywną rolę dla samej wiary. Może bowiem oczyścić ją z tego wszystkiego, co było jedynie uwarunkowanymi kulturowo i historycznie dodatkami⁶⁴. Te zaś dodatki niejednokrotnie wręcz zaciemniały raczej, niż rozjaśniały istotę samej wiary. Próbować utrzymywać dawne formy praktykowania wiary mogłoby przypominać walkę z wiatrakami. Zamiast tego lepiej zastanowić się, na ile świat współczesny jest gotowy przyjmować Boga i jak mu o Nim opowiedzieć, czyli jak uprawiać teologię.

Pierwszą rzeczą, która się nasuwa, jest kontekstualność refleksji i narracji teologicznej. Odrywanie teologii od konkretnego kontekstu czasu i miejsca, w którym żyje teolog i w którym żyją jego odbiorcy, wydaje się drogą donikąd. W świecie postsekularyzacyjnym teologia musi także być postsekularyzacyjna, czyli traktująca poważnie i uwzględniająca zmiany, jakie dokonały się w kulturze w ciągu ostatniego wieku. Teologia tak ustawiona wobec współczesności może odkryć

⁶⁰ Rzecz jasna, mówiąc o epoce Ducha, Cox nawiązuje do znanych poglądów Joachima z Fiore. W przeciwieństwie do tego średniowiecznego teologa zaznacza jednak, że epoka Ducha nie musi być wcale ostatnią z epok dziejów Kościoła. Ponadto Coxa periodyzacja ma charakter jedynie umowny, a Joachima ściśle historyzoficzny. Por. tamże, s. 8-9; G. D'Onofrio, *Historia teologii II – Epoka średniowieczna*, Kraków 2005, s. 272-275.

⁶¹ Por. H. Cox, *The Future of Faith*, s. 199-211, gdzie autor omawia fenomen ruchu pentakostalnego.

⁶² Por. tamże, s. 187-197, rozdział poświęcony teologii wyzwolenia. Ponadto Cox zwraca uwagę na rozwój wspólnot skoncentrowanych na działaniu społecznym i charytatywnym. Podaje przykład katolickiej Wspólnoty Sant'Egidio. Zob. tamże, s. 171-173.

⁶³ Tamże, s. 224 (tłum. własne).

⁶⁴ W swojej książce o wierze S.C. Napiórkowski pisze: „Przecież chrześcijaństwo to przede wszystkim wiara w Boga, w Chrystusa Zbawiciela, to nadzieja życia w Chrystusie i miłość Chrystusa. Praktyki zewnętrzne można w znacznej mierze zredukować, zakazać ich lub je usunąć, a wiara może pozostać” (S. Napiórkowski, *O wierze. Nie tylko na Rok Wiary*, Lublin 2012, s. 136-137).

ze zdumieniem, że w niektórych aspektach czasy współczesne są jakby idealnie przysposobione do przyjęcia Chrystusa. Harvey Cox dostrzegał na przykład, iż szczególnie wyraźną cechą człowieka współczesnego jest pragmatyzm⁶⁵. Zamiast krytyki tego pragmatycznego nastawienia współczesności i narzekania na to, że ludzie są skoncentrowani na działaniu, a nie na refleksji metafizycznej, można dostrzec trzeźwym okiem, iż to właśnie praktyka życia, a nie rozważania metafizyczne, była od początku najważniejsza w życiu chrześcijańskim. Chrześcijaństwo określano już w *Dziejach Apostolskich* jako drogę⁶⁶, a więc wskazywano na wiarę jako sposób życia, czyli coś właśnie pragmatycznego. Inne cechy współczesnego człowieka, jak na przykład wskazana już wyżej anonimowość, czy mobilność, stają się szansą odpowiednio do stworzenia prawdziwych, głębokich więzi międzyludzkich i zrozumienia, że człowiek jest na ziemi jedynie pielgrzymem, którego prawdziwy dom jest gdzie indziej. Sekularyzacja powoduje także, poprzez rozwój nauki i techniki, że Bóg jako hipoteza mająca wyjaśniać trudne aspekty rzeczywistości staje się niepotrzebny⁶⁷. Zamiast tego Bóg staje przed człowiekiem już nie jako potrzebna hipoteza, lecz – zgodnie z Objawieniem – jako Miłość i wezwanie do miłości. Sekularyzacja przypomina także, że żadne ludzkie pojęcia – zawsze wszak uwarunkowane kulturowo i historycznie – nie mogą ostatecznie uchwycić boskiej rzeczywistości. Tym samym staje się wezwaniem do przyznania należnego prymatu drodze apofatycznej w teologii chrześcijańskiej⁶⁸.

ZAKOŃCZENIE

Myśl Harveya Coxa prowokuje do głębokiej refleksji nad miejscem i rolą teologii we współczesnym zeświecczonym świecie. Wydaje się, że następuje przedziwna zależność: z jednej strony teologia naświetla i głęboko interpretuje zjawisko sekularyzacji, z drugiej strony sama sekularyzacja staje się przyczynkiem do refleksji na temat znaczenia teologii. Jest pewne, że sekularyzacja jest tak silnie wpisana w kontekst współczesny, iż teologowi nie wolno tego zjawiska

⁶⁵ Por. H. Cox, *The Secular City*, s. 62-70.

⁶⁶ Por. Dz 9,2; C.S.C. Williams, *A Commentary on the Acts of the Apostles*, London 1964, s. 122.

⁶⁷ Krytykę koncepcji „Boga od zapychania dziur” podejmuje często M. Heller, zob. np. *Ostateczne wyjaśnienia wszechświata*, Kraków 2008.

⁶⁸ A. Napiórkowski pisze: „A może też sekularyzm i sekularyzacja są przyczynkiem dla *theologia negativa*, którą to II Sobór Watykański całkiem pominął, a która mówi o skrytości Boga? W tej perspektywie ateizm może się jawić jako ukryty teizm” (tenże, *Współczesny sekularyzm*, s. 38). Warto też odnotować fenomen popularnych książek T. Halika, który w swojej refleksji uwzględnia i poważnie traktuje zjawisko sekularyzacji, a jednocześnie – nieprzypadkowo – w głębokiej warstwie swojej myśli reprezentuje teologię negatywną. Zob. np. T. Halik, *Cierpliwość wobec Boga. Spotkanie wiary z niewiarą*, Kraków 2009.

lekceważyć⁶⁹. Uwzględnienie tego procesu może być teologicznie bardzo pożyteczne. Byłoby błędem potraktowanie go jedynie jako zagrożenia. Sekularyzacja przede wszystkim prowokuje do tego, by teologię związać mocno z egzystencją człowieka. Jeśli teologia ma rozświetlać życie konkretnych ludzi, musi być z tym życiem naprawdę związana⁷⁰. Postulat związku dogmatyki z egzystencją chrześcijańską i w ogóle ludzką jest zresztą powszechnie powtarzany. Sekularyzacja jednak sprawia, że staje się on palącą koniecznością. Zdaje się, że teologia nie może już bazować na schematach religijnego myślenia, gdyż coraz mniej ludzi takie myślenie reprezentuje. Współczesny, zsekularyzowany człowiek ceni natomiast nie teorie, koncepcje i spekulacje na temat Boga, lecz to, co realnie jest związane z jego życiem. W dużym uproszczeniu można powiedzieć, że w obliczu sekularyzacji przed teologią stają dwie możliwości: albo na powrót, jak to było w jej początkach, zwiąże się z życiem i doświadczeniem osób, albo, zgodnie z często powtarzanym powiedzeniem, stanie się zbiorem odpowiedzi na pytania, których nikt nie zadaje.

SECULARIZATION AND POST-SECULARIZATION THEOLOGY. HARVEY COX'S PROPOSITIONS

Summary

Secularization appears to be one of the vital elements in modern theology. Its sense for understanding faith and Christian life is tremendous, thus it demands deep reflection. Changes that have occurred in culture during the last century have made it essential to consider a parameter of secularization as a part of modern theology. Harvey Cox's view includes both deep reflection upon secularization and post-secularization theology. He analyzes the phenomenon of secularization from a theological perspective, placing his theology in a context of secularized world. The basic postulate for post-secularization theology is a relation between the theological reflection and life and experience of different people and Christian communities.

Słowa kluczowe: Harvey Cox, sekularyzacja, teologia sekularyzacji, teologia kontekstualna, teologia śmierci Boga.

Key words: Harvey Cox, secularization, theology of secularization, contextual theology, death of God theology.

⁶⁹ Twierdzenie, że sekularyzacja należy do kontekstu państw Europy Zachodniej, lecz nie Polski, byłoby „grą na zwłokę”. Nawet jeśli jeszcze nie należy, można się spodziewać, że wkrótce będzie należeć.

⁷⁰ Warto przywołać ponownie myśl Paula Tillicha, który w swojej *Teologii systematycznej* zastosował metodę korelacji, wiążąc egzystencjalne pytania z teologicznymi odpowiedziami. Zarys metody w: P. Tillich, *Teologia systematyczna*, t. I, Kęty 2004, s. 61-66.