

ANTONI LEWEK

SPOŁECZNO-KULTUROWE UWARUNKOWANIA NOWEJ EWANGELIZACJI W EUROPIE

Treść: Wstęp I. Przemiany społeczno-polityczne w Europie Środkowej i Wschodniej; II. Areligijne tendencje w kulturze europejskiej; III. Stan chrześcijaństwa w Europie końca XX wieku.

WSTĘP

W niniejszym artykule spróbujemy ukazać współczesną sytuację społeczno-kulturową w Europie na tle niedawnych przemian politycznych, które stanowią nie tylko określone uwarunkowania, ale i zarazem wyzwania – znaki czasu – dla Kościoła i nowej ewangelizacji. Właśnie owa *nowość* sytuacji społeczno-kulturowej sprawia, że Kościół musi podjąć dzieło ewangelizacji nowej, tak by należycie zrealizować swoje fundamentalne zadanie chrystianizacji świata.

Zagadnienie aktualnych uwarunkowań kulturowych w Europie jest bardzo szerokie i złożone. Ograniczymy się tutaj do ogólnej charakterystyki sytuacji społeczno-politycznej oraz współczesnego oblicza kultury europejskiej, zwłaszcza w jej wymiarze duchowym, moralnym, religijnym, kościelnym. W naszych rozważaniach oprzemy się głównie na odnośnych analizach, zawartych w dokumentach *Magisterium Ecclesiae* i w publicystyce katolickiej. Chodzi nam przede wszystkim o ukazanie aktualnej rzeczywistości społeczno-kulturowej, która pozytywnie lub negatywnie determinuje proces nowej ewangelizacji. Są bowiem we współczesnej kulturze europejskiej czynniki względnie elementy, które ułatwiają lub utrudniają dzieło ewangelizacji. Dokonują się też w niej procesy i przemiany o charakterze przełomowym, rewolucyjnym; jedne z nich służą rozwojowi autentycznej kultury duchowej i moralnej, inne zaś prowadzą do degradacji kulturowej i dehumanizacji. Zadaniem nowej ewangelizacji jest przeciwdziałać wszelkim negatywnym zjawiskom i procesom społeczno-kulturowym, popierać pozytywne, a przede wszystkim konstruktywnie wspierać rozwój autentycznej kultury, wszechstronny rozwój człowieka i społeczeństwa.

Przez uwarunkowania społeczno-kulturowe rozumiemy szeroko pojętą sytuację oraz rzeczywistość społeczną, polityczną, religijną, duchową, która warunkuje pozytywnie lub negatywnie proces nowej ewangelizacji, czyli ułatwia lub utrudnia go, a przede wszystkim wywołuje go, mobilizując chrześcijan do nowego zrywu ewangelizacyjnego, do zawsze obowiązkowej ewangelizacji czy chryścianizacji świata. Obowiązek ten wynika z istoty Kościoła, który jest misyjny (por. DM 2), oraz z Chrystusowego mandatu kerygmatycznego (por. Mt 28, 19).

I. PRZEMIANY SPOŁECZNO-POLITYCZNE W EUROPIE ŚRODKOWEJ I WSCHODNIEJ

1. Nagły upadek komunizmu – znakiem czasu

Jednym z największych wydarzeń społeczno-politycznych XX wieku był niewątpliwie *nagły i naprawdę niezwykły upadek systemu komunistycznego*¹ w krajach imperium sowieckiego w 1989 r., tj. akurat w 200. rocznicę wybuchu krwawej Rewolucji Francuskiej i w kolejną rocznicę jeszcze bardziej krwawej Rewolucji Bolszewickiej z 1917 r. W przeciwieństwie do obu krwawych rewolucji spektakularne pokonanie komunizmu nazwano słusznie *białą rewolucją*, gdyż dokonała się ona bezkrwawo i zdumiewająco nagle, tak iż *nawet dla wielu niewierzących wydarzenia te graniczyły z „cudem”*, a znaki wierzących były i są nadal postrzegane jako *prawdziwe znaki obecności Boga*², wyraźny przejaw interwencji Boga w dzieje świata. W tych przełomowych wydarzeniach społeczno-politycznych *chrześcijanie widzą znak czasu, autentyczny „kairos” historii zbawienia oraz słyszą wielkie wezwanie do dalszej współpracy z odnowicielskim działaniem Boga*³ wobec dzisiejszej ludzkości, czyli wezwanie do nowej ewangelizacji Europy i świata.

Otwierając 28 listopada 1991 r. Synod Biskupów w Rzymie, poświęcony nowej ewangelizacji Europy, papież Jan Paweł II powiedział o tych niezwykłych przemianach politycznych: *Wydarzenia ostatnich lat odczytaliśmy jako „znaki czasu”, poprzez które Duch Święty przemawia do nas i wzywa nas do podjęcia szczególnej inicjatywy pastoralnej*⁴, tj. nowej ewangelizacji. Również arcybiskup

¹ *Deklaracja końcowa Specjalnego Zgromadzenia Synodu Biskupów poświęconego Europie*, „L'Osservatore Romano” 13/1992/ nr 1 s. 46 (odtąd skrót: OR). Zob. Z. Brzeziński, *Wielkie bankructwo. Naradziny i śmierć komunizmu*, Paryż 1990.

² *Deklaracja końcowa...*, art. cyt., s. 46.

³ Tamże.

⁴ Jan Paweł II, *Pozwólmj prowadzić się Duchowi Prawdy*, OR 13/1992/ nr 1 s. 5.

Marian J a w o r s k i (Lwów) podczas sesji tegoż Synodu wyraził przekonanie, iż *to, co się wydarzyło na naszych oczach, jest namacalnym znakiem mocy Bożej i doświadczeniem prawdy, że Bóg jest Panem historii*⁵. Z kolei biskup Vladas Michelevicius (Kowno), wspominając o pięćdziesięcioletniej gehennie narodu litewskiego pod tyrańskim reżimem komunistyczno-sowieckim, stwierdził: *Narody Europy Wschodniej, którym siłą bądź podstępem został narzucony ucisk komunistyczny, odzyskały w ostatnim okresie wolność. Było to niewątpliwie zrządzenie Bożej Opatrzności. Jaką bowiem naturalną przyczyną można wytłumaczyć nagły upadek imperium sowieckiego, jeśli nie zrządzeniem Bożym?*⁶.

Przemawiając do pielgrzymów polskich w Rzymie 21 lutego 1990 r., Ojciec św. zinterpretował wydarzenia *Jesieni Ludów* 1989 r., czyli niespodziewanie szybkie przewyciężenie totalitarno-ateistycznego komunizmu, jako zwycięstwo Boże, podobne do historycznych zwycięstw Polaków w czasie nawałnicy szwedzkiej (Jasna Góra, 1656), tureckiej (Wiedeń, 1683) i sowieckiej (Warszawa, 1920). Papież J a n P a w e ł II powiedział: *Trzeba więc (...), abyśmy dziękowali za dar dziejowej przemiany, a raczej wielu przemian, które dokonały się w Europie Środkowo-Wschodniej; była to prawdziwa pokojowa rewolucja, w której Deus vicit – Bóg zwyciężył*⁷. Bardzo znamienne jest papieskie przyrównanie zwycięstwa nad komunizmem w 1989 r. do historycznej wiktorii pod Wiedniem w 1683 r., czyli zwycięstwa wojsk chrześcijańskich pod wodzą polskiego króla Jana III Sobieskiego nad mahometańską armią turecką, zagrażającą śmiertelnie Europie, oraz do zwycięstwa pod Warszawą w 1920 r., czyli zwycięstwa armii polskiej nad parokrotnie liczniejszą armią sowiecką, która *po trupie Polski* (gen. M. Tuchaczewski) zmierzała ku Europie Zachodniej, by wzniecić tam pożar krwawej rewolucji komunistycznej. Jak wiemy z przekazów historii, wspomniany król J a n III S o b i e s k i, po owym historycznym zwycięstwie nad nawałnicą turecką, napisał w liście do Papieża: *Veni, vidi et Deus vicit*. Podobnie zwycięstwo Polaków nad nawałnicą bolszewicką w sierpniu 1920 r. przeszło do historii Polski pod nazwą *cudu nad Wisłą*, a tę wojnę polsko-bolszewicką 1920 r. nazwał historyk angielski E. d ' A b e r n o n *osiemnastą decydującą bitwą w dziejach świata*.

Na duchowe, metapolityczne, religijne i wprost Boskie źródła białej rewolucji 1989 r. wskazał także kard. J. Ratzinger,

⁵ Arcybiskup M. Jaworski, *Wyraźny znak mocy Bożej*, OR 13/1992/ nr 1 s. 29.

⁶ Bp V. Michelevicius, *Nic nie jest cenniejsze od wolności*, OR 13/1992/ nr 1 s. 18.

⁷ Jan Paweł II, *Deus vicit*, OR 11/1990/ nr 2-3 s. 3.

twierdząc: *Rok 1989 doprowadził do dramatycznych przemian w politycznym i duchowym krajobrazie Europy (...). Nowością w tej rewolucji było to, że dokonała się ona nie przy pomocy politycznej czy militarnej siły, lecz przez duchową eksplozję, która pozbawiając fundamentu dawne struktury władzy, doprowadziła je do szybkiego upadku*⁸. Tenże kardynał przeprowadza znamienne porównanie źródeł upadku muru berlińskiego, symbolizującego totalitarny komunizm i zburzenia murów biblijnego Jerycha. W obu przypadkach istotną rolę odegrały czynniki duchowe, religijne. Autor pisze: *Upadek murów Jerycha na skutek modłów, procesji i dźwięku trąb wydawał się nam, oświeconym ludziom, już od dawna wysoce nieprawdopodobny. Teraz jednak przeżyliśmy coś podobnego (...). Mur, który dzielił nie tylko Europę (...), nie został powalony siłą oręża, zapewne też nie wprost przez samą modlitwę, ale przez eksplozję ducha, przez procesje na rzecz wolności, które w końcu okazały się silniejsze od kolczastego drutu i betonu. Duch udowodnił swoją moc (...). I jeżeli nawet nie potrafimy nazbyt bezpośrednio umieścić Boga w tej grze, to jednak na trwałe pozostaje to, że wiara w Niego (...) odegrała niebagatelną rolę w zaintonowaniu tego dźwięku trąb wolności*⁹.

Jednym słowem, nagły upadek komunizmu wskutek *białej rewolucji* 1989 r., to także wydarzenie historiozbowcze, w którym ujawniła się moc Boża, dość wyraźna interwencja Boga, Pana historii, człowieka, narodów i świata.

2. Rola Kościoła w procesie przemian społeczno-politycznych

Bóg interweniuje w dzieje świata i losy ludzkości bezpośrednio, a także pośrednio – poprzez ludzi i Kościół. Niewątpliwie chrześcijanie przyczynili się w znaczącym stopniu do przewyciężenia ateistycznego komunizmu – antyreligijnego, antykościelnego i antyludzkiego systemu politycznego. Szczególną rolę w pokonywaniu tego systemu odegrali bezsprzecznie papież Jan Paweł II, cały Kościół katolicki i miliony chrześcijan, spośród których wielu oddało życie za wolność wiary i narodu – dla Boga i Ojczyzny. Biskup Czesław Dominiak (Katowice) w swoim przemówieniu na Synodzie Biskupów 1991 r. wskazał na trzy współczynniki, które w szczególności przyczyniły się do upadku komunizmu: pierwszą pielgrzymkę Jana Pawła II do Polski w 1979 r., zainspirowane przez nią powstanie w 1980 r. ruchu społecznego *Solidarności* oraz zorganizowaną pomoc

⁸ *Wendezeit für Europa. Diagnosen und Prognose zur Lage von Kirche und Welt*. Freiburg 1991 s. 59.

⁹ Tamże, s. 105.

charytatywną Zachodu dla uciemienionych i pokojowo walczących z komunizmem Polaków w stanie wojennym po 1981 r.¹⁰

Ogromne zaangażowanie apostolskie Jana Pawła II na rzecz odrodzenia religijnego w Europie i przewyciężenia totalitarno-ateistycznego komunizmu, szczególnie zaś papieskie oddziaływanie na rozwój sytuacji i głębokie przemiany społeczno-polityczne w Polsce, sprawiły, że zaczęło się rzeczywiście zmieniać polityczne oblicze Europy. Wzmoczona i niezwykła działalność ewangelizacyjna Ojca św. była z pewnością istotnym czynnikiem epokowych przemian na naszym kontynencie w latach osiemdziesiątych, zwłaszcza w katolickiej Polsce, gdzie właśnie zrodził się, wkrótce po pierwszej historycznej wizycie polskiego papieża w Ojczyźnie, wielomilionowy ogólnonarodowy ruch antykomunistyczny *Solidarność*, uznany dość powszechnie za początek wielkiej, pokojowej, *białej rewolucji*, która doprowadziła w 1989 r. do upadku totalitarnego i bezbożnego komunizmu, do rozpadu imperium sowieckiego.

Nie ulega wątpliwości, że to właśnie polski papież przyczynił się w istotnej mierze do powstania *Solidarności*, do jej przetrwania mimo wyroku śmierci z 13 grudnia 1981 r. (stan wojenny w Polsce!), wreszcie do jej zwycięstwa, które zaowocowało w 1989 r. wynikami *okrągłego stołu*, przegraną komunistów w wyborach parlamentarnych (4 VI 1989) i w końcu upadkiem rządów komunistycznych w innych krajach Europy Środkowo-Wschodniej.

O roli i znaczeniu Kościoła w kształtowaniu się ideałów oraz etosu *Solidarności*, ich obronie w okresie stanu wojennego, mówił dobitnie jej przewodniczący Lech Wałęsa m.in. podczas otwarcia obrad *okrągłego stołu* 6 lutego 1989 r. w Warszawie: *W tym dniu, w którym wolno nam o tym mówić otwarcie, nie możemy zapomnieć o ludziach, którzy zginęli, o latach cierpienia i udręki, o latach, gdy nas poniżano i chciano nam odebrać nadzieję (...). Nie zapominamy też o tym, że Kościół pomógł nam przenieść tę nadzieję aż do dnia dzisiejszego. Jego mądrość i doświadczenie służy dziś temu, że możemy ze sobą rozmawiać!*¹¹

Powszechnie znany i uznawany jest fakt, iż rozpad komunizmu i przełom polityczny w Europie Środkowo-Wschodniej wiąże się nierozzerwalnie z polskim ruchem społecznym *Solidarność*. Z kolei zaś historyczne dzieło *Solidarności* było możliwe dzięki temu, że jej wielkim sprzymierzeńcem był Kościół katolicki z papieżem na czele. Dzięki poparciu ze strony Kościoła polskiego, a w szczególności sposób

¹⁰ Bp Cz. Domin, *Trzy najważniejsze wylomy w żelaznej kurtynie*, OR 13/1992/ nr 1 s. 27.

¹¹ Cyt. za: H. Witczyk, *Kościół w narodzie*, „Znaki Czasu” 1989 nr 13 s. 166.

dzięki pielgrzymkom Jana Pawła II do Ojczyzny, ogromna większość narodu polskiego zaczęła identyfikować się z chrześcijańskimi ideałami *Solidarności*, które zresztą były inspirowane nauką społeczną Kościoła¹².

Niestety, nie wszyscy tak sądzą. Przeciwnicy Kościoła uporczywie i często z pominięciem ewidentnych faktów twierdzą, że ani papież i Kościół, ani chrześcijaństwo i chrześcijanie, lecz wyłącznie czynniki polityczne i ekonomiczne przyczyniły się do upadku komunizmu; raczej tylko *pieriestrojka* i *glasnost* G o r b a c z o w a, a nie głos i postawa J a n a P a w ł a I I miały decydujący wpływ na odrzucenie i upadek ateistyczno-totalitarnego komunizmu. Szczególnie w niektórych kręgach politycznych i liberalnych na Zachodzie Europy powtarza się uporczywie różne antypapieskie i antykościelne slogany o rzekomym fundamentalizmie religijnym papieża J a n a P a w ł a I I i totalitaryzmie Kościoła katolickiego, którym też odmawia się w związku z tym jakiegokolwiek decydującego wpływu na społeczno-polityczny proces demontażu systemu komunistycznego w Europie Środkowej i Wschodniej¹³.

Tymczasem trzeba przypomnieć, że Kościół katolicki i papież XX wieku byli stale i konsekwentnie przeciwnikami komunizmu, zwłaszcza jego ideologii materialistycznej, ateistycznej i antyreligijnej. Wystarczy wspomnieć choćby odnośną encyklikę P i u s a X I *Divini Redemptoris* (1937), w której dokonał papież miazdzącej krytyki komunizmu, określając go jako system *pelen błędów i sofizmatów, sprzeciwiający się tak Objawieniu, jak i zdrowemu rozumowi, niszczący wszelki ład społeczny, naturę i istotny cel państwa, odmawiający w końcu człowiekowi prawa, godności i wolności* (a. 14). Szczególnym powodem odrzucenia tego systemu politycznego była jego ideologia ateistyczna. Papież pisał: *Komunizm jest z natury swej areligijny i uważa religię za opium dla ludu, ponieważ nauka jej, głosząca życie pozagrobowe, odciąga oczy proletariatu od owego przyszłego raju sowieckiego, który na ziemi należy zbudować* (a. 22).

Dziś, po dziesięcioleciach prób stworzenia owego *raju sowieckiego*, okupionych śmiercią i cierpieniem setek milionów ludzi, można i trzeba przyznać rację Kościołowi, który nie tylko ostrzegał w encyk-

¹² A. Nossol, *Rewolucyjne przemiany w Europie Wschodniej jako wyzwanie dla Kościoła*, „Ateneum Kapańskie” 118/1992/ z. 2 s. 285. Zob. wyniki sondażu socjologicznego o wpływie Kościoła na proces upadku komunizmu w: *Wiara obala reżymy*, „Znak” 42/1990/ nr 9 s. 30 nn. Także: P. Nitecki, *Czy Kościół obalił komunizm?*, „Ład” 10/1992/ nr 19 s. 1 i 6; tenże, *Socjalizm, komunizm i ewangelizacja*, Suwałki 1994.

¹³ B. Wendel, *Der Papst und die Entwicklung in Osteuropa*, „Klerusblatt” 73/1993/ nr 2 s. 37.

lice P i u s a X I przed ową szatańską zarazą (a. 7) komunizmu, lecz swoją nauką społeczną i życiem chrześcijańskim przeciwstawiał się konsekwentnie ideologii i systemowi komunistycznemu aż do jego powszechnego odrzucenia w Jesieni Narodów 1989 r. Bez zbytniego triumfalizmu trzeba więc obiektywnie uznać historyczną rolę i wielkie znaczenie Kościoła w procesie upadku komunizmu.

Komentując szczególną rolę J a n a P a w ł a I I w procesie pokojowego przewycięzania komunizmu w Polsce, niemiecki publicysta H. J. F i s c h e r w swym artykule *Papież a koniec komunizmu* podkreśla: *Gdy w Polsce zaczęło wzrastać napięcie polityczne, gdy zaistniało poważne niebezpieczeństwo, iż wolny związek zawodowy „Solidarność” zostanie zdławiony przez reżim komunistyczny i „wschodnich sąsiadów”, wówczas rozciągnął nad tym swoją ochronną rękę Jan Paweł II. Udzielał on pomocnych rad, nadawał światowego rozgłosu temu, co działo się w Gdańsku i gdzie indziej, tak że robotnicy Wybrzeża mogli energicznie i odważnie kontynuować walkę o wolność dla siebie i innych. Bez tego rodaka w Pałacu Apostolskim w Rzymie (...) nie nastąpiłoby owo zalamanie dyktatury komunistycznej w Polsce, co miało decydujące znaczenie dla dalszych przemian w Europie Środkowej i Wschodniej*¹⁴.

O decydującej roli papieża Jana Pawła II w powstaniu i oddziaływaniu *Solidarności* byli przekonani także sami komuniści. Na przykład w książce *Zwycięstwo księdza Jerzego. Rozmowy z Grzegorzem Piotrowskim* otwarcie wyznaje tenże funkcjonariusz Ministerstwa Spraw Wewnętrznych PRL, morderca Jerzego Popiełuszki: *Punktem wyjścia do programowania pracy (Służby Bezpieczeństwa – dop. A. L.) było założenie, że „Solidarność” jest dziełem papieża. On w sposób zdecydowany przyczynił się do jej powstania. Był jej ojcem duchowym, opiekunem, patronem*¹⁵. A były prezydent ZSRR, Michail Gorbaczow, w artykule *Pieriestrojka i Papież Wąjtyła*, opublikowanym 3 marca 1992 r. w dzienniku włoskim *La Stampa*, przyznał również: *Wszystko to, co wydarzyło się w Europie Wschodniej w ostatnich latach, nie byłoby możliwe bez obecności Papieża, bez wielkiej roli – także politycznej – którą odegrał on na światowej scenie*¹⁶.

¹⁴ H. J. Fischer, *Der Papst und das Ende des Kommunismus*, „Politische Meinung. Monatsschrift zu Fragen der Zeit” 37/1992/ z. 277 s. 31-34. Zob. P. Nitecki, *Jan Paweł II, komunizm i ewangelizacja*, „Colloquium Salutis” 23-24/1991-1992/ s. 77-99.

¹⁵ T. Fredro-Boniecki, *Zwycięstwo księdza Jerzego. Rozmowy z Grzegorzem Piotrowskim*, Warszawa 1990 s. 79.

¹⁶ Cyt. za: A. Kapliński, *Bez Papieża nie byłoby zmian na Wschodzie*, „Słowo Powszechne” z 4 marca 1992.

Legendarny¹⁷ zaś przywódca *Solidarności*, od 1991 r. prezydent Rzeczypospolitej Polskiej, Lech Wałęsa powiedział podczas swego pobytu w Rzymie 19 kwietnia 1989 r.: *Ja nie wyobrażam sobie istnienia „Solidarności” bez wspaniałego Polaka – Ojca Świętego Jana Pawła II*. Faktycznie, *polski papież* konsekwentnie i nieustannie wyrażał swoje poparcie dla idei *Solidarności*, także i może szczególnie wtedy, gdy została ona przez władze komunistyczne skazana *na śmierć*: zdelegalizowana, zakazana, prześladowana, dyskredytowana, usuwana ze świadomości i działalności społeczno-politycznej Polaków. Traktując *Solidarność* jako ogólnonarodowy ruch odnowy politycznej i moralnej, Jan Paweł II pouczał swoich rodaków o potrzebie wytrwałości i mądrości w zainicjowanym procesie odnowy społecznej, a także respektowania przez władze słusznych dążeń i praw narodu. Np. w przemówieniu do Polaków podczas audiencji w Watykanie 21 kwietnia 1984 r. papież powiedział o osiągnięciach *Solidarności*, iż jej *dorobek lat osiemdziesiątych domaga się rzetelnego poszanowania. Nie można go niszczyć, nie można go pomniejszać. Trzeba z szacunkiem myśleć o tym wielkim wysiłku ducha polskiego, który pod nazwą „Solidarności” znajduje uznanie wśród wielu społeczeństw na całym świecie*¹⁷.

Pod koniec okresu delegalizacji NSZZ *Solidarność* wyznał Ojciec św. w swoim przemówieniu do pielgrzymów polskich w Rzymie 4 listopada 1988 r.: *Zawsze staraliśmy się być solidarni z „Solidarnością” I w tym momencie także tę solidarność wyrażamy. Za słowem wypowiedzianym tutaj idzie codzienna modlitwa. Niech o tym wiedzą wszyscy zainteresowani i wszyscy moi rodacy w Ojczyźnie*¹⁸. Słowa te stanowiły poniekąd także swoisty apel do władz państwowych, by wreszcie uznały prawo *Solidarności* do społecznych działań na rzecz przemian w Polsce. Kilka miesięcy później stało się to faktem. Przemawiając zaś do prezydenta Rzeczypospolitej Polskiej Lecha Wałęsy, podczas jego oficjalnej wizyty w Watykanie, 5 lutego 1991 r. podkreślił Jan Paweł II, że polska *Solidarność* pozostanie na zawsze symbolem tych wszystkich Polaków i Polek, którzy wśród ofiar i też walczyli o wolną Polskę.

Swą solidarność z owym 9-milionowym ruchem społecznym w naszej Ojczyźnie okazywał – podobnie jak papież – również cały Kościół z Prymasem Polski, biskupami i kapłanami na czele. Czynił to Kościół poprzez swoje nauczanie społeczne, działalność charytaty-

¹⁷ Jan Paweł II, *Powtarzam to, co wyrażałem w czasie zeszłorocznej pielgrzymki do Ojczyzny*, OR 5/1984/ nr 4 s. 24.

¹⁸ Tenże, *Zawsze staraliśmy się być solidarni z „Solidarnością”*, OR 9/1988/ nr 10-11 s. 18. Zob. S. Wilkanowicz, *Jan Paweł II o Solidarności*, „Znak” 40/1988/ nr 10 s. 59-61.

Słowa błogosławieństwa, wsparcia, rady i wstawienniczej obrony w stanie wojennym kierował do *Solidarności* także Prymas Polski, kard. Józef Glemp. W kazaniu wygłoszonym na rozpoczęcie I Zjazdu Delegatów NSZZ *Solidarność* w Gdańsku 5 września 1981 r. powiedział m.in.: *Przyjmując zaszczytne zaproszenie „Solidarności”, przychodzę w poczuciu mego biskupiego i prymasowskiego posłannictwa, a także i z potrzeby serca, ażeby krzepić wasze serca (...). Podejmujecie się dziś, Najmilsi, historycznego dzieła. Ma ono kształtować sytuację ludzi pracy, a także przyszłość naszej Ojczyzny. Rozpoczynacie wezwaniem imienia Bożego w tej katedrze, z którą łączy się wspomnienie historycznego pokoju oliwskiego (...). W imię Chrystusa i Jego Matki życzę „Solidarności”, aby Zjazd przyniósł oczekiwane i upragnione owoce pokoju i ład w Polsce*²².

Gdy po wprowadzeniu przez władze komunistyczne stanu wojennego, internowaniu działaczy *Solidarności* i jej zdelegalizowaniu zapanowało w społeczeństwie polskim poczucie klęski i beznadziejności, wówczas Kościół wstawał się za prześladowanymi i cierpiącymi, bronił chrześcijańskich ideałów *Solidarności* i budził nadzieję na ich przyszłe zwycięstwo. Oto np. Prymas Polski, kard. Józef Glemp powiedział 10 października 1982 r. podczas Mszy św. w Niepokalanowie: *Dla wielu naszych wierzących dotkliwym bólem jest delegalizacja „Solidarności” jako organizacji związkowej! A przecież, Bracia, my wiemy, że to, co jest sprawiedliwe, to, co jest ideałem, co zawiera w sobie niezniszczalne dobro, jako ideał zginąć nie może. Mogą zginąć struktury, ale nie może zniknąć idea dobra, sprawiedliwości, walki o słuszną sprawę...*²³. Podobnie 10 lutego 1983 r. podczas Mszy św. dla robotników fabrycznych w Ursusie k. Warszawy mówił ks. Prymas Glemp: *Najmilsi, ideały, które zostały zawarte w wielkim zrywie sierpniowym 1980 r. nie mogą zginąć. Nieraz o tym mówiliśmy, że pociągnięciem administracyjnym żadnego ideału przekreślić się nie da*²⁴.

Również polscy biskupi i kapłani wypowiadali podobne słowa otuchy, zachęty i pouczenia do milionów Polaków garnących się tym więcej do Kościoła jako narodowej oazy wolności i prawdy, braterstwa i solidarności religijno-patriotycznej.

Szczególnym obrońcą i głosicielem chrześcijańskich ideałów *Solidarności* był ks. Jerzy Popiełuszko, który od pamiętnego sierpnia 1980 r. jako duszpasterz robotników pielęgnował i pogłębiał

²² Kard. J. Glemp, *Chcemy z tego sprawdzianu wyjść prawdomówni i wiarygodni. Myśl społeczna Kościoła w nauczaniu Prymasa Polski 1981-1983*, Warszawa 1985 s. 38 i 43.

²³ Tamże, s. 116 n.

²⁴ Tamże, s. 121.

w nich te ideały i wartości. Po wprowadzeniu zaś stanu wojennego odprawiał w Warszawie słynne Msze św. za Ojczyznę, podczas których wygłaszał homilie o treściach ewangeliczno-społecznych i patriotycznych dla tysięcy rodaków. Np. 29 sierpnia 1982 r. mówił w homilii, że stan wojenny nie uśmiercił ideałów *Solidarności*, lecz tylko zadał jej krwawą ranę: *Nie jest to rana śmiertelna, bo nie można zadać rany śmiertelnej czemuś, co jest nieśmiertelne. Nie można uśmiercić nadziei. A „Solidarność” była i jest nadzieją milionów Polaków, nadzieją tym silniejszą, im bardziej jest ona zespolona z Bogiem przez modlitwę*²⁵. To ostatnie zdanie ks. Jerzego Popiełuszki o *Solidarności* jako nadziei milionów Polaków zacytował publicznie sam Ojciec św. Jan Paweł II w przemówieniu wigilijnym do rodaków w 1984 r.²⁶.

Za swe odważne zaangażowanie duszpasterskie wśród ludzi pracy oraz zdecydowaną obronę chrześcijańskich ideałów ogólnonarodowego ruchu *Solidarności* został ks. Popiełuszko zamordowany 19 października 1984 r. przez fanatycznych obrońców komunizmu. Kapłan ten miał w intencjach władz komunistycznych zamilknąć na zawsze. Lecz stało się przeciwnie. Przez jego męczeństwo, które głęboko wstrząsnęło narodem polskim, ideały *Solidarności* tym bardziej ożyły i rozpowszechniały się.

Dlatego podczas pogrzebu ks. Jerzego Popiełuszki, 3 listopada 1984 r., przewodniczący zdelegalizowanej i surowo zakazanej *Solidarności* Lech Wałęsa powiedział w przemówieniu do kilkuset tysięcy zgromadzonych uczestników żałobnej uroczystości m.in.: *Trudno w słowach oddać uczucie bólu i krzywdy, z jakim żegnamy dziś Księdza Jerzego. Do apelu poległych za Polskę, do nazwisk, które widnieją na pomnikach Warszawy, Poznania, Wybrzeża, Śląska, dopisujemy nazwisko warszawskiego Księdza, robotniczego kapelana (...). Zachowamy na zawsze pamięć o Księdzu Jerzym, o Jego nauczaniu, o Jego służbie. Człowiek dobry i odważny, wspaniały Kapłan, duszpasterz i trybun sprawy narodowej. Całym swoim życiem dawał świadectwo jedności Kościoła i Narodu. Od sierpnia 1980 po ostatnie chwile swojego życia – od huty „Warszawa”, przez Gdańsk, Bytom, Jasną Górę i tyle jeszcze polskich miejsc świętych aż po Bydgoszcz – towarzyszył „Solidarności” głosząc słowo Boże i nauki Ojca św., prowadząc nieustającą modlitwę w intencji Ojczyzny. Polska, która ma takich kapłanów i lud ofiarny, wierny, solidarny, nie zginęła*

²⁵ J. Popiełuszko, *Kazania patriotyczne*, Paris 1984 s. 58.

²⁶ *Życzenia do rodaków w kraju i poza krajem. Audiencja wigilijna 24 grudnia 1984*, OR 5/1984/ nr 10 s. 4.

*i nie zginie (...). „Solidarność” żyje, bo Ty oddalesz za nią swoje życie*²⁷. Piękne i wymowne to świadectwo przywódcy *Solidarności* o polskim kapłanie-męczenniku, dziś kandydacie na ołtarze!

W wyniku wieloletnich zmagania Kościoła i narodu polskiego z ateistycznym reżimem komunistycznym doszło w końcu do jego upadku w 1989 r. – najpierw w Polsce, a następnie w całym imperium sowieckim, co w sposób iście proroczy przewidywał Prymas Tysiąclecia kard. Stefan Wyszyński, mówiąc w 1957 r. w jednym ze swoich publicznych wystąpień podczas konferencji dla duchowieństwa warszawskiego: *Dziesięcioletnie przygotowanie do Milenium winno całą Polskę przeobrazić wewnętrznie. Los komunizmu rozstrzygnie się w Polsce. Jak Polska się uchrześcijani, stanie się wielką siłą moralną, komunizm sam przez się upadnie. Losy komunizmu rozstrzygną się nie w Rosji, lecz w Polsce, przez jej katolicyzm. Polska pokaże całemu światu, jak się brać do komunizmu i cały świat będzie jej wdzięczny za to.*

Tymi proroczymi słowami kard. Wyszyńskiego zakończył swe przemówienie z okazji otrzymania doktoratu *honoris causa* Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego arcybiskup Bronisław Dąbrowski, ukazując w swym wystąpieniu całą panoramę faktów i działań Kościoła, który *przez cały okres rządów komunistycznych był nośnikiem podstawowych wartości, takich jak: miłość, solidarność, prawda, sprawiedliwość i tęsknota za wolnością*. Ks. Arcybiskup podkreślił, że właśnie *te wartości miały wpływ na postawy społeczne, hudowały jednocześnie autorytet Kościoła, który w obliczu załamania systemu władzy w 1989 r. mógł zapobiec rozwiązaniom radykalnym; także spokojna i ewolucyjna zmiana ustroju po upadku reżimu komunistycznego byłaby prawie niemożliwa, gdyby Kościół w imię dobra wspólnego nie tworzył strategii walki bez przemocy, nie szukał rozwiązań ewolucyjnych i nie uczył społeczeństwa polskiego i jego elit politycznych roztropności w podejmowaniu akcji*^{27a}.

3. Wielorakie przyczyny rozpadu totalitaryzmu komunistycznego

Istnieje przekonanie, że interwencja Boża i zaangażowanie chrześcijan były istotnymi czynnikami procesu destrukcji komunizmu, ale nie jedynymi. *Deklaracja końcowa Synodu Biskupów 1991 konstatuje, iż totalitarne reżimy środkowschodniej Europy upadły z przy-*

²⁷ A. Lewek, *Męczennik prawdy i nadziei*. Ks. Jerzy Popiełuszko, Warszawa 1986 s. 100 n. Zob. także: tenże, *Ks. Jerzy Popiełuszko. Symbol ofiar komunizmu*, Warszawa 1991; P. Nitecki, *Znak zwycięstwa*. Ks. Jerzy Popiełuszko, Warszawa 1989.

^{27a} Arcybiskup B. Dąbrowski, *Kościół przez cały okres rządów komunistycznych był nośnikiem podstawowych wartości*, „Słowo Powszechne” z 9-11 listopada 1990 r.

czyn ekonomicznych, społecznych i politycznych, jak również z głębszych przyczyn natury etycznej, antropologicznej i duchowej²⁸.

Analizując sytuację społeczno-polityczną w Europie 1989 r., Jan Paweł II wskazuje w encyklice społecznej *Centesimus annus* na początki i różne przyczyny upadku komunizmu. W art. 23 tejże encykliki stwierdza, iż zasadniczy kryzys i najgłębsza erozja systemu komunistycznego, zwanego dyktaturą robotników, rozpoczęły się wielką akcją protestu, podjętą w Polsce, kiedy to rzesze robotników pozbawiły prawomocności ideologię marksistowską, która przemawiała rzekomo w ich imieniu. Odwróciwszy się od tej ideologii, robotnicy polscy znaleźli oparcie w nauce społecznej Kościoła, która zachęcała ich do posługiwania się bronią prawdy i sprawiedliwości oraz zaniechania metod przemocy i zbrojnych działań. Tak właśnie polscy robotnicy postąpili: walczyli bez użycia przemocy, a także orężem modlitwy. Słusznie więc podkreśla papież, że walka, która doprowadziła do przemian roku 1989 wymagała wielkiej przytomności umysłu, umiarkowania, cierpienia i ofiar. W pewnym sensie zrodziła się ona z modlitwy i z pewnością byłaby nie do pomyślenia bez nieograniczonego zaufania Bogu, który jest Panem historii i sam kształtuje serce człowieka (a.25).

Wśród przyczyn upadku komunizmu dostrzega Ojciec św. w cytowanej encyklice pogwałcenie praw pracy (a.23), niesprawność systemu gospodarczego jako następstwo pogwałcenia praw człowieka do inicjatywy, do własności i do wolności w dziedzinie ekonomicznej, a także komunistyczne próby totalnej ateizacji, która w gruncie rzeczy degradowała człowieka, wytwarzała w nim pustkę duchową. Wprawdzie marksizm zapowiadał, że wykorzeni potrzebę Boga z serca człowieka, ale rzeczywistość dowiodła, że nie da się tego dokonać, nie zadając gwałtu ludzkiemu sercu (a.24).

P. N i t e c k i w artykule *Dlaczego komunizm się kończy?* wskazuje na trzy wewnętrzne przyczyny upadku komunizmu w Europie Środkowej i Wschodniej. Tkwiły one w samym systemie, który od początku był kwestionowany przez Kościół i został ostatecznie odrzucony przez społeczeństwa. Owe przyczyny to:

1. zanegowanie prymatu człowieka w porządku społecznym na rzecz kolektywu, którego głównym reprezentantem i symbolem była partia komunistyczna, szczytowy element tzw. dyktatury proletariatu, władzy niemal absolutnej, totalitarnej, rządzącej metodami represji i cenzury;

²⁸ OR 13/1992/ nr 1 s. 46.

2. ideologia walki klas, która w praktyce oznaczała nieustanne represjonowanie urojonych czy prawdziwych wrogów ludu, czyli wszelkich przeciwników politycznych, wszelkiej opozycji politycznej czy ideologicznej;
3. zaprogramowana walka z religią, z Kościołem, z duchowymi aspiracjami człowieka.

Autor podkreśla, że *próba odebrania siłą człowiekowi prawa do Boga nie tylko skompromitowała komunistów, ale odegrała kto wie czy nie decydującą rolę w kształtowaniu świadomości najszerzych mas ludzi wierzących, odrzucających ideologię nie respektującą prawa człowieka do życia religijnego*²⁹

Nie ulega wątpliwości więc, że do upadku komunizmu przyczyniły się również jego wewnętrzne sprzeczności i błędy oraz zewnętrzna opozycja polityczna (nielegalne partie, ruch *Solidarność*) i religijno-moralna, której w Polsce przewodził Kościół katolicki.

4. Nowa sytuacja polityczna – wyzwaniem dla Kościoła

Co oznacza upadek komunizmu dla Kościoła, dla nowej ewangelizacji? Jest po prostu radykalną zmianą sytuacji społeczno-politycznej: zakończeniem długoletniego okresu totalitarno-ateistycznego działania władz komunistycznych i początkiem nowej epoki – suwerenności narodowej, wolności religijnej. W tej sytuacji otwartą się przed Kościołem nowe możliwości działania i nowe szanse dla ewangelizacji. Zarazem jednak zaistniały nowe problemy i okoliczności, które stanowią poważne wyzwanie dla Kościoła ewangelizującego. Z jednej strony bowiem komunizm dokonał głębokich spustoszeń w kulturze duchowej (a także materialnej) zdominowanych przezeń narodów, a z drugiej strony odzyskana wolność bywa podłożem wzmożonej ekspansji różnych sił czy prądów postkomunistycznych, antyreligijnych i antykościelnych (także zachodnio-europejskich).

W *Deklaracji końcowej Synodu Biskupów 1991* czytamy: *Komunizm jako system skończył się już w Europie, ale pozostały po nim rany i głęboki ślad w sercach ludzi oraz w odradzających się społeczeństwach. Ludzie nie potrafią właściwie korzystać z wolności i demokracji; trzeba odnowić zniszczone wartości moralne*³⁰.

Zdaniem bpa Karla Lehmana, przewodniczącego Konferencji Episkopatu Niemiec, *realny socjalizm* w byłej Niemieckiej Republice Demokratycznej pozostawił po sobie nie tylko *duchową i światopoglądową pustkę*, ale również *dogłębnie zdeformował* obywateli tego kraju. Wyrazem tego są takie negatywne zjawiska i postawy, jak

²⁹ P. Nitecki, *Dlaczego komunizm się kończy?* „Ład” 1990 nr 33 s. 3.

³⁰ OR 13/1992/ nr 1 s. 46.

wypaczenie pojęcia wolności, brak poczucia odpowiedzialności, brak szacunku dla prawa, pasywność, negatywny stosunek do państwa³¹.

Bp A. N o s s o l podkreśla, że jednym z negatywnych skutków kilkudziesięcioletniego funkcjonowania komunizmu jest ukształtowanie modelu człowieka, którego A. Z i n o w i e w określił mianem *homo sovieticus*³². Jest to model człowieka zredukowany całkowicie do wymiaru materialnego, doczesnego, ziemskiego. Wymiar wertykalny, religijny, duchowy był eliminowany. Religia była uznawana za *opium dla ludu*, zjawisko przemijające, czynnik niepożądany w budowie nowego, socjalistycznego społeczeństwa, element alienacji człowieka i odwracania jego uwagi od budowania *raju ziemskiego* zamiast dążenia do *raju niebieskiego*. W procesie sowietyzacji człowiek stawał się przedmiotem działań politycznych, wychowawczych, ideologizacyjnych; nie był traktowany jako osoba, podmiot o indywidualnej świadomości i wolności, lecz jako poddany wyższej instancji społecznej, kolektywowi, czyli partii komunistycznej. Zdaniem bpa A. Nossola, sowietyzacja dokonała głębokiej destrukcji osoby ludzkiej, okaleczenia człowieka i dehumanizacji³³. Dla religijności człowieka miało to niewątpliwie bardzo szkodliwe skutki. Stąd odbudowa i ukształtowanie człowieka jako *bytu dwuwymiarowego*, w jego wymiarze horyzontalnym i wertykalnym, człowieka po prostu religijnego, co więcej – autentycznego chrześcijanina – to wielkie i pilne zadanie Kościoła, to szczytny program nowej ewangelizacji.

Zadaniem Kościoła ewangelizującego jest dziś najpierw głęboka analiza nowo powstałej sytuacji społeczno-politycznej, zbadanie różnorodnych skutków kilkudziesięcioletniego panowania komunizmu w dziedzinie religijnej, kościelnej, kulturowej, moralnej, duchowej, a następnie podjęcie odpowiednich działań duszpasterskich i społeczno-religijnych.

Wśród duszpasterskich zadań pozostają wciąż najważniejszymi: głoszenie słowa Bożego i działalność liturgiczno-sakramentalna, oczywiście odnowione w duchu *Vaticanum II* i w myśl postulatów nowej ewangelizacji. Natomiast wśród zadań religijno-społecznych Kościoła w nowych postkomunistycznych uwarunkowaniach należałoby uznać za szczególnie ważne, według ks. J. M a r i a ń s k i e g o, następujące starania: o zachowanie wartości podstawowe-

³¹ *Ze świata*, „Tygodnik Powszechny” z 22 lipca 1990. Zob. J. Tischner, *Chrześcijaństwo w postkomunistycznej pustce*, „Tygodnik Powszechny” 1991 nr 14 s. 1-2.

³² A. N o s s o l, *Rewolucyjne przemiany...*, art. cyt., s. 287 n. Zob. J. Tischner, *Homo sovieticus*, „Tygodnik Powszechny” 44/1990/ nr 25 s. 1.

³³ A. N o s s o l, art. cyt., s. 288.

wych, o właściwe zagospodarowanie odzyskanej wolności, o solidarność społeczną w warunkach gospodarki rynkowej, o kondycję moralną społeczeństwa, o zbiorowy i indywidualny sens życia³⁴.

Szczegółowsze omówienie tych oraz innych zadań Kościoła w ramach programu nowej ewangelizacji wymagałoby obszernych analiz i ich odrębnego opracowania. Tutaj ograniczyliśmy się tylko do ogólnego wskazania na niektóre aspekty społeczno-politycznych przemian i kulturowych uwarunkowań nowej ewangelizacji po historycznym przełomie w Europie Środkowej i Wschodniej³⁵, kiedy to upadł komunizm, ale się nie skończył, gdyż trwają jeszcze jego wielorakie negatywne skutki oraz zgubne nawyki w postawach ludzkich.

II. ARELIGIJNE TENDENCJE W KULTURZE EUROPEJSKIEJ

Istotnym zadaniem nowej ewangelizacji jest inkulturacja Ewangelii, czyli wcielanie jej w kulturę, przenikanie kultury wartościami ewangeliczno-chrześcijańskimi, oczyszczanie ludzkiej kultury z elementów szkodliwych dla człowieka i społeczeństwa, a także inspirowanie i wspieranie rozwoju autentycznej kultury. Stąd Kościół ewangelizujący musi poznawać aktualny stan i cechy kultury. Nas interesuje tu przede wszystkim dzisiejsza kultura duchowa w Europie.

Zapytajmy zatem, jakie zjawiska kulturowe cechują dziś ludzi i społeczeństwa europejskie? Które z tych zjawisk czy elementów kultury europejskiej trzeba ocenić z punktu widzenia aksjologii teologiczno-chrześcijańskiej jako pozytywne i godne poparcia przez Kościół, a które należy ocenić negatywnie i próbować je ewangelizować, by służyły człowiekowi i społeczeństwu, narodom europejskim i całej Europie, dążącej do zjednoczenia, do unii europejskiej. Zdajemy sobie sprawę z trudności adekwatnego określenia i opisanego choćby tylko najbardziej znaczących zjawisk czy faktów kulturowych we współczesnej Europie, gdyż występują one w różnych postaciach w poszczególnych krajach europejskich, a ponadto są bardzo złożone, obejmujące wielorakie sfery życia indywidualnego i społecznego. Z konieczności więc możemy pokusić się jedynie o naszkicowanie niektórych wątków i aspektów kultury europejskiej

³⁴ J. Mariański, *Kościół katolicki w Polsce w warunkach transformacji ustrojowej*, „Życie i Myśl” 40/1993/ nr 1 s. 14 nn.

³⁵ Zob. A. Nossol, *Historyczny przełom w Europie Wschodniej jako wyzwanie dla Kościoła*, „Roczniki Teologiczne” 38-39/1991-1992/ z. 6 s. 43-53; K. Karński, *Kościół wobec przemian polityczno-społecznych w Europie Środkowo-Wschodniej*, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 1992 nr 1 s. 31-48.

w naszych czasach, głównie tych, które dotyczą życia duchowego, mogą przeszkadzać lub pomagać w humanizacji świata, w chrystianizacji człowieka i całej kultury.

Otóż w oparciu o analizę odnośnych wypowiedzi *Magisterium Ecclesiae*, teologów i publicystów katolickich, stwierdzamy, że wśród znamion czy zjawisk negatywnych dzisiejszej kultury europejskiej wymienia się najczęściej następujące: sekularyzm, sekularyzację (jako ideologię), ateizm, materializm, hedonizm, indyferentyzm religijny, nihilizm, permisywizm etyczny, laicyzm, konsumpcjonizm, indywidualizm, subiektywizm. Zjawiska te są przyczyną i zarazem przejawem niepożądanego demoralizacji oraz dechrystianizacji, a w konsekwencji także dehumanizacji człowieka i jego kultury. Natomiast wśród pozytywnych zjawisk kulturowych dzisiejszej Europy wymienia się m.in.: przebudzenie i ożywienie religijne wśród młodych, rozwój ruchów i stowarzyszeń katolickich, dążenia do jednoczenia się narodów europejskich, czyli do nowej zjednoczonej Europy, powszechne uznawanie praw człowieka, rozwój demokracji i wolności religijnej.

O każdym z wymienionych zjawisk czy znamion kultury europejskiej można by pisać obszernie traktaty. My tutaj ograniczymy się do ich częściowej tylko charakterystyki, analizując wybrane wypowiedzi *Magisterium Ecclesiae*, teologów i różnych kompetentnych autorów. Przedstawiając dane zjawisko kulturowe, wskażemy zarazem na potrzebę i sposób oddziaływania nań ze strony Kościoła ewangelizującego. Będziemy więc starali się odpowiedzieć na pytania o istotę danego zjawiska oraz wynikające stąd konsekwencje dla nowej ewangelizacji.

Spośród wymienionych wyżej negatywnych zjawisk kulturowych omówimy tu przykładowo trzy najbardziej znaczące i kształtujące oblicze duchowe współczesnej kultury europejskiej: sekularyzm, sekularyzację oraz ateizm w różnych jego postaciach.

1. Sekularyzm

*Zjawisko sekularyzmu jest dziś naprawdę sprawą poważną – konstatuje Jan Paweł II w encyklice *Christifideles laici* (a. 4), opisując jednocześnie na czym ono polega: Człowiek, odurzony wspaniałością cudownych zdobyczy nieustannego rozwoju naukowo-technicznego, a przede wszystkim zafascynowany najdawniejszą, ale wciąż nową pokusą zrównania się z Bogiem (por. Rdz 3, 5) poprzez używanie wolności bez granic, podcina istniejące w jego sercu korzenie religijności: zapomina o Bogu, utrzymuje, że nie ma On dla jego życia żadnego znaczenia, odrzuca Go, czyniąc przedmiotem swego uwielbienia najróżniejsze 'bożki' (a. 4).*

Papież przypomina w tym miejscu, że już Sobór Watykański II zwracał uwagę na to niepokojące zjawisko, które w konstytucji *Gaudium et spes* jest nazwane coraz powszechniejszym odchodzeniem od Boga i od religii. Sobór stwierdza: *Z jednej strony zdolność krytycznego osądu oczyszcza życie religijne z magicznego pojmowania świata i blakających się jeszcze zabobonów oraz wymaga coraz bardziej osobowego i czynnego przyłgnięcia do wiary, dzięki czemu wielu dochodzi do żywszego poczucia Boga; z drugiej zaś strony liczniejsze masy praktycznie odchodzą od religii. W przeciwieństwie do dawnych czasów odrzucanie Boga czy religii lub odciąganie od nich nie jest już czymś niezwykłym i wyjątkowym; dziś bowiem przedstawia się to nierzadko jako coś, czego wymaga postęp naukowy lub jakiś nowy humanizm (KDK 7).*

Wniosek z tej konstatacji jest oczywisty: zjawisko tak rozumianego sekularyzmu domaga się bezzwłocznie nowej ewangelizacji – podkreśla papież w cytowanej encyklice (a. 4). Jan Paweł II wyraża jednocześnie przekonanie, że dążenia i potrzeby religijne nie mogą całkowicie wygasnąć, gdyż sumienie każdego człowieka, który ma odwagę postawić sobie najistotniejsze pytania dotyczące ludzkiej egzystencji, a przede wszystkim pytać o sens życia, cierpienia i śmierci, musi odpowiedzieć krzykiem prawdy wyrażonym przez św. Augustyna: „Stworzyłeś nas, Panie, dla siebie i niespokojne jest nasze serce, dopóki nie spocznie w Tobie” (a. 4).

Jak widzimy, Ojciec św. nie poprzestaje na smutnym stwierdzeniu; iż szerzy się w świecie dzisiejszym zjawisko sekularyzmu, ale jednocześnie wskazuje na pilną potrzebę przeciwdziałania temu niepożądanemu zjawisku poprzez dzieło nowej ewangelizacji, która winna budzić ludzkie sumienia i nawiązywać do naturalnych dążeń i potrzeb religijnych człowieka, ożywiać i uświadamiać je ludziom oraz zaspokajać przez zbliżenie do Boga. Mamy tu więc wyraźną wskazówkę papieża co do metodyki i treści nowej ewangelizacji świata zsekularyzowanego.

Na sekularyzm jako negatywne zjawisko we współczesnej kulturze europejskiej zwrócił uwagę również papież Paweł VI w swej adhortacji apostoelskiej *Evangelii nuntiandi* (1975), stwierdzając: *Niejako w centrum naszego dzisiejszego świata tkwi coś, co jest jakby szczególną jego cechą, mianowicie „sekularyzm” (...). Mamy tu na myśli rzeczywisty sekularyzm, czyli taką koncepcję świata, według której całkowicie tłumaczy się on sam, bez potrzeby uciekania się do Boga, który staje się zbędny, a nawet przeszkadza. Tego więc rodzaju „sekularyzm” usiłuje podkreślić potęgę poznawczą człowieka, doprowadza do pomijania Boga, a także do Jego zaprzeczenia (a. 55); Papież zauważa ponadto, że w łączności z tym „sekularyzmem*

ateistycznym propaguje się co dzień, w przeróżnych postaciach cywilizację konsumpcyjną, to jest „hedonizm”, podniesiony do rangi najwyższego dobra (tamże).

W encyklice *Veritatis splendor* (1993) Jan Paweł II wskazuje na istnienie niebezpiecznej i szkodliwej dychotomii – tej mianowicie, która oddziela wiarę od moralności (a. 88); podkreśla jednocześnie, że rozdział ten stanowi jedną z najpoważniejszych trosk duszpasterskich Kościoła w sytuacji szerzącego się sekularyzmu, w którym wielu – zbyt wielu – ludzi myśli i żyje tak, jak gdyby Bóg nie istniał (tamże).

Nie ulega wątpliwości, że sekularyzm stanowi ideologię błędną, zjawisko kulturowe negatywne i utrudniające ewangelizację, ale i jednocześnie wymagające tym większego zaangażowania się Kościoła w dzieło nowej ewangelizacji.

2. Sekularyzacja

a) Jako ideologia

Pojęcie *sekularyzacja* jest bodaj najczęstszym określeniem, spotykanym w literaturze teologicznej na temat duchowego oblicza współczesnej kultury europejskiej, w jakiej żyje i działa Kościół. Kulturowe zjawisko sekularyzacji pojmuje się na ogół jako poważną przeszkodę w nowej ewangelizacji lub nawet zagrożenie dla religii, chrześcijaństwa, wiary w Boga. Stąd też zalicza się je zwykle do negatywnych zjawisk czy znamion dzisiejszej kultury.

Niewątpliwie sekularyzacja zawiera w sobie element negatywny, tendencje desekralizacyjne i w jakiejś mierze antyreligijne, antykościelne; w tym zakresie utożsamia się z sekularyzmem. Jednakże przyjmuje się dziś dość powszechnie, że sekularyzacja jest w zasadzie pozytywnym lub przynajmniej obojętnym zjawiskiem kulturowym. Pamiętając o tej ambiwalencji pojęcie *sekularyzacja* rozważymy tu w obu aspektach: najpierw jako negatywne zjawisko, potem jako pozytywne czy raczej neutralne. Zdaniem ks. J. Majki sekularyzacja jako ideologia identyfikuje się z sekularyzmem i jako taka stanowi zjawisko negatywne współczesnej kultury, a sekularyzacja jako zasada autonomizacji religii i świata jest czymś pozytywnym, słusznym, prawidłowym³⁶

Sam termin *sekularyzacja* pochodzi od słowa łacińskiego *saeculum*, które jest dość wieloznaczne. Oznacza ono wiek, stulecie, a także świat ziemski, widzialny, przemijający, grzeszny, pogański, świecki

³⁶ J. Majka, *Problem sekularyzacji w świetle adhortacji „Evangelii nuntiandi”*. w: J. Krucina (red.), *Ewangelizacja*, Wrocław 1980 s. 335. Zob. E. Kleindienst, *Wege aus dem Säkularismus. Versuche zur Bestimmung des Weges der Kirche in säkularisierter Gesellschaft*, Donauwörth 1988; K. J. Rivinius, *Neuevangalisierung in Europa von „nachchristlichen” Gesellschaft unter multikulturellen Bedingungen*, „Theologie der Gegenwart” 36/1993/ nr 4 s. 252-271.

(*profanum*). Oprócz tego świata istnieje rzeczywistość pozaziemska, duchowa, religijna, boska, chrześcijańska, kościelna, Chrystusowa, krótko: świat chrześcijański, sakralny (*sacrum*). Oba te światy się przenikają i współtworzą, tak jak w człowieku łączą się elementy cielesne i duchowe, boskie i ludzkie, ziemskie i niebieskie, przyrodzone i nadprzyrodzone, przemijające i wieczne, świeckie i sakralne.

Wywodzący się z tak pojętego słowa *saeculum* termin *sekularyzacja* oznacza więc, etymologicznie biorąc, pewien proces czynienia światowym, świeckim, proces desekralizacji świata, laicyzacji człowieka i jego kultury. Jest to proces jakby oddzielania i rozróżniania światów *sacrum* i *profanum*, religii i świeckości, proces autonomizacji świata świeckiego i religijno-sakralnego, uznanie autonomii ludzkiego rozumu, kultury, świata.

Historycznym faktem jest stałe istnienie tendencji religijno-sakralizujących i sekularyzacyjno-desekralizacyjnych, tendencji laicyzacyjnych i dywinizacyjnych. W starożytnych religiach pogańskich przeważała tendencja dywinizacyjno-sakralizacyjna. Natomiast w judaizmie i chrystianizmie nastąpiło jakby oddzielenie Boga-Stwórcy od świata stworzonego, w tym także człowieka, rozróżnienie świata transcendentnego, Bożego, niebieskiego i świata doczesnego, ziemskiego. Nie oznacza to jednak całkowitej izolacji tych światów. Co więcej, one się przenikają, dążą do zjednoczenia, współżycia i harmonii wzajemnych stosunków. Pozostaje jednak również faktem stałe napięcie między tendencjami do sekularyzacji i chrystianizacji, laicyzacji i ewangelizacji.

b) Jako autonomizacja kultury

Na temat sekularyzacji powstała w ostatnich dziesięcioleciach obfita literatura socjologiczna i teologiczna. Sobór Watykański II nie użył w swych dokumentach terminu *sekularyzacja*, jednak samo zjawisko kulturowe określane dziś właśnie tym pojęciem było przedmiotem obrad soborowych (por. np. KDK 7). Wprost o sekularyzacji i sekularyzmie mówi już P a w e ł VI w 1975 w adhortacji apostoelskiej *Evangelii nuntiandi*, gdzie *sekularyzację* nazywa papież *slusznym i prawowitym, nie obcym wierze i religii usiłowaniem odkrycia w stworzeniu, w każdej rzeczy i w każdym zdarzeniu praw wszechświata, którymi one się rządzą „autonomicznie”*; *byłe tylko umysł bazował na wewnętrznym przekonaniu, że te prawa nałożył im Stwórca. W tym znaczeniu ostatni Sobór potwierdził uprawnioną „autonomię” kultury ludzkiej, a zwłaszcza nauki* (a. 55). W takim rozumieniu sekularyzacja nie oznacza ateizacji, nie wyklucza Boga i religii, wyraża tylko tendencję i proces autonomizacji, usamodzielnienia, uniezależnienia. Jest to swego rodzaju współczesny deizm.

Najczęściej i najogólniej pojmuje się sekularyzację jako proces społeczno-kulturowy, polegający na eliminowaniu elementów religijnych czy sakralnych z różnych dziedzin życia. Proces ten dotyczy bezpośrednio nie osoby, lecz raczej instytucje, struktury i organizacje społeczne, różne sektory kultury. Nie mówimy więc o człowieku zsekularyzowanym, lecz o kulturze sekularystycznej lub zsekularyzowanej.

Warto tu przytoczyć dość obszerne określenie sekularyzacji sformułowane przez wybitnego amerykańskiego socjologa religii Petera Bergera, które brzmi: *Przez sekularyzację rozumiemy proces, dzięki któremu sektory społeczeństwa i kultury wyzwalają się spod dominacji religijnych instytucji i symboli. Kiedy mówimy o społeczeństwie i instytucjach w nowożytnej historii Zachodu, to oczywiście sekularyzacja ujawnia się w ewakuacji Kościołów chrześcijańskich z terenów uprzednio podlegających ich kontroli – ewakuacji polegającej na rozdzieleniu Kościoła od państwa lub na wywłaszczeniu posiadłości kościelnych, albo na emancypacji szkolnictwa spod władzy kościelnej. Kiedy zaś mówimy o kulturze i symbolach, to przyjmujemy, że sekularyzacja jest czymś więcej niż tylko procesem społeczno-strukturalnym. Ogarnia ona całość życia kulturalnego i twórczego i może być obserwowana na przykładzie zaniku religijnych treści w sztuce, w filozofii, w literaturze oraz, co jest najbardziej doniosłe, na przykładzie rozwoju nauki jako autonomicznej, całkowicie świeckiej wizji świata. Poza tym przyjmuje się, że proces sekularyzacji ma również stronę subiektywną. Tak jak istnieje sekularyzacja społeczeństwa i kultury, podobnie istnieje sekularyzacja świadomości. Mówiąc otwarcie, trzeba stwierdzić, że współczesny Zachód wykształcił znaczącą ilość jednostek, patrzących na świat i na swe własne życie z pominięciem ich religijnej interpretacji³⁷.*

Tak więc sekularyzacja obejmuje przede wszystkim kulturę – różne jej dziedziny czy sektory, ale również świadomość ludzką, mentalność i umysł twórczy. Zwróćmy uwagę na niektóre z owych terenów sekularyzacji.

Szczególnie od czasów Oświecenia pogłębiał się proces sekularyzacji nauki, czyli oparcia jej wyłącznie na racjonalnych założeniach i badaniach – bez uwzględniania twierdzeń biblijnych, religijnych, dogmatycznych. Nieszczęsny konflikt Kościoła i Galileusza potwierdza dziś słuszność postępującej sekularyzacji nauki, czyli wyzwolenia jej spod wpływu założeń religijnych, metafizycznych. Sekularyzacja względnie racjonalizacja nauk przyrodniczych i humanistycznych polega na założeniu metodologicznym, iż w badaniach naukowych

³⁷ P. Berger, *The Sacred Canopy*, New York 1967 s. 108.

nie uwzględnia się wprost prawdy o Bogu, szuka się raczej naturalnych przyczyn danego zjawiska, interpretuje się je tak, jak gdyby Boga nie było. Nie musi to znaczyć, że wyklucza się istnienie i działanie Boga, akt stworzenia i uporządkowania świata przez Boga. Przyjmuje się tylko metodologicznie „świecki”, zsekularyzowany obraz świata, w którym obecność i działanie Boga nie są przedmiotem badań nauk przyrodniczych czy humanistycznych, lecz teologicznych³⁸.

Procesowi sekularyzacji może podlegać także życie czy kultura polityczna, społeczna, gospodarcza. W dziedzinie politycznej oznacza to zeświadczenie państwa, pozbawienie go religijnej legitymizacji i motywacji – w jego działaniach politycznych. W praktyce jest to tzw. rozdział Kościoła i państwa, lub lepiej – respektowanie autonomii Kościoła i państwa.

W dziedzinie społecznej zaś sekularyzacja polega na eliminowaniu treści religijnych z różnych sektorów życia i działalności społecznej. Objawia się to m.in. w usuwaniu elementów religijnych (nazw, haseł, symboli) z życia codziennego, które nabiera wówczas charakteru czysto świeckiego. Podobnie sekularyzacja w ekonomii i kulturze materialnej oznacza eliminowanie z nich wszelkich pierwiastków czy znamion religijnych. Oznacza to też, że nie sakralizuje się żadnych rzeczy materialnych, nie ukazuje się rzeczy świętych, nietykalnych, religijnych tabu.

Sekularyzacja życia społecznego, gospodarczego i politycznego oraz działalności kulturowej i naukowej – to po prostu ich autonomizacja i emancypacja spod wpływów religii czy Kościoła, to tworzenie przez te sektory kultury własnych norm, symboli, języka i systemów wartości. Tak pojęta sekularyzacja, jako zasada autonomizacji kultury ludzkiej, nie musi oznaczać eliminacji i negacji religii w ogóle, czyli ateistycznego sekularyzmu. Przeciwnie, może przyczyniać się do pogłębienia i oczyszczenia życia religijnego z właściwości magicznych i zabobonnych (por. KDK 7), a także do wypracowania właściwych metod harmonijnej współpracy w różnych dziedzinach życia między Kościołem i państwem, światem religijnym i świeckim. Dzięki tej współpracy dochodzi do pewnej wymiany wartości, wzajemnego ubogacania się, a także do swego rodzaju sekularyzacji instytucji religijnych z jednej strony, z drugiej zaś – do ewangelizacji (chrystianizacji) instytucji świeckich.

Sekularyzacja Kościoła może polegać m.in. na tym, iż Kościół uczy się czegoś od świata, przejmuje oden formy i metody działania.

³⁸ M. R a d w a n, *Rodowód sekularyzacji*, „Chrześcijanin w Świecie” 8/1976/ nr 10 s. 33; tenże, *Problem sekularyzacji*, „Ateneum Kapłańskie” 78/1972/ z. 1 s. 50-75; J. M a j k a, art. cyt., s. 320.

a nawet przyjmuje pewne wzorce zachowań, pewne wartości kultury świeckiej. Zresztą ewangelizacja kultury ludzkiej, świeckiej polega na inkulturacji Ewangelii, czyli na wcielaniu wartości chrześcijańskich w tę kulturę, przy zachowaniu tego, co w niej dobre i słuszne, a nawet na przyswajaniu sobie przez ewangelizujący Kościół tego, co w niej wartościowe. W tym sensie sekularyzacja Kościoła, czyli wpływ świata i jego kultury na Kościół, jest czymś pozytywnym i wartościowym.

c) Zjawisko biblijnie uzasadnione

Warto zwrócić uwagę na dość rozpowszechniony już pogląd, iż sekularyzacja ma swoje źródło i znajduje swe teologiczne uzasadnienie także w Piśmie św. Do spopularyzowania tego poglądu przyczynił się szczególnie angielski teolog, baptysta, Harvey C o x, który w 1967 r. wydał książkę pt. *The Secular City. Secularization and Urbanization in Theological Perspective* (New York). Dla wielu czytelników szokująca była wówczas naczelną tezę autora: że współczesna sekularyzacja, traktowana na ogół jako zjawisko negatywne i niepożądane z religijnego czy kościelnego punktu widzenia, jest czymś pozytywnym i uzasadnionym biblijnie.

Jakie argumenty na rzecz sekularyzacji znajduje autor w Biblii? Otóż istotny argument czerpie C o x z Księgi Rodzaju, gdzie przedstawiona jest objawiona prawda o stworzeniu świata i człowieka przez Boga osobowego. Ta hebrajsko-biblijna idea stworzenia oznacza ontologiczne oddzielenie czy wyodrębnienie Boga-Stwórcy i świata stworzonego, jak gdyby wyszczególnienie dwóch autonomicznych bytów: Boga i świata, a właściwie trzech autonomicznych bytów: Boga-Stwórcy, świata materialnego i ożywionego oraz człowieka stworzonego na obraz i podobieństwo Boże, mającego panować nad światem. Owa autonomizacja bytowa Boga i świata - to właśnie sekularyzacja.

Trzeba pamiętać, że tak pojęta idea stworzenia i autonomii Boga-świata-człowieka była czymś zupełnie nowym na tle pierwotnych wierzeń i starożytnej myśli religijnej np. u Greków. Otóż zarówno u ludów pierwotnych, jak i w antycznej kulturze greckiej świat był zdywinizowany, przebóstwiony, panteistyczny i politeistyczny. Nie zawsze świat i bóstwa były autonomicznie pojmowane. Często siły przyrody i niektóre składniki świata (np. słońce) były traktowane i czczone jako bóstwa. Świat roił się od różnych duchów, bóstw i sił magicznych. Był to świat zaczarowany i zdywinizowany, w którym bóstwa, ludzie i wszystkie inne byty poddane są *najwyższej konieczności (ananke, moira), która czyni świat niezmiennym*³⁹.

³⁹ Tamże, s. 325.

Tak więc biblijna idea stworzenia i jasne wyodrębnienie owych trzech autonomicznych bytów: Boga, świata i człowieka, były początkiem procesu odczarowywania świata, jego dedywinizacji, czyli jednym z istotnych składników sekularyzacji⁴⁰. Dodajmy jeszcze, że wyrazem tak pojętej sekularyzacji biblijnej, mającej chronić przed dywinizacją świata i bałwochwalstwem, był również starotestamentalny zakaz malowania i rzeźbienia wyobrażeń Boga, zawarty w pierwszym przykazaniu Dekalogu (por. Wj 20, 4)⁴¹.

Nie sposób jednak nie zauważyć, że starotestamentalny zakaz przestał obowiązywać w chrześcijaństwie, które nie waha się na różne sposoby przybliżyć człowiekowi niewidzialnego Boga i pomóc mu przeżywać duchową komunie z Nim. Co więcej, mimo wciąż postępującego procesu biblijnie uzasadnionej sekularyzacji, demitologizacji i „odczarowywania” świata, chrześcijaństwo katolickie uznaje istnienie świata duchów złych (diabłów) i dobrych (aniołów), a także miejsca święte (pielgrzymkowe) i świętych, patronujących różnym społecznościom zawodowym (np. św. Barbara – górnikom), narodowym (np. św. Stanisław – Polakom), podróżującym i zmotoryzowanym (św. Krzysztof), poszkodowanym żgubą lub kradzieżą (św. Antoni) itd. Oczywiście, aniołowie, szatan i święci nie są w rzeczywistości żadnymi bogami, niemniej jednak w świadomości niektórych chrześcijan istnieje wiara w niemal boską (cudotwórczą) moc tych duchów, a także w różne zabobony i mity. Wszędzie, gdzie proces demitologizacji i sekularyzacji nie oczyścił wiary chrześcijan z zabobonu, tam weryfikuje się podejrzenie, iż mityczni bogowie zostali zastąpieni przez czyniących cuda świętych, a święte źródła i lasy przez miejsca pielgrzymkowe⁴².

Pozostaje też faktem, że monotéistyczne chrześcijaństwo wypierało zawsze politeizm i politeistyczne pojmowanie świata jako *ogromnego organizmu boskiego*, ożywianego przez różne duchy (bóstwa i demony), jednakże w doktrynie chrześcijańskiej ma swoje uzasadnione biblijne miejsce angelologia i demonologia⁴³. Proces sekularyzacji, rozumienie jako oczyszczanie świadomości niektórych chrześcijan z wszelkich mitów i zabobonów, z błędnej demonologii czy angelologii, winien być zawsze kontynuowany i wspierany przez Kościół ewangelizujący.

⁴⁰ J. Rollet, *Spoleczne tło teologii współczesnej*, Warszawa 1989 s. 41.

⁴¹ Por. M. Paciuszkiewicz, *Teolog chwali sekularyzację*, „Przegląd Powszechny” 1982 nr 3 s. 115.

⁴² H. Fortmann, *Człowiek pierwotny, poeta i wierzący. Uwagi na marginesie o psychologii sekularyzacji*, „Concilium” 6-10/1969/, Poznań 1970 s. 65.

⁴³ E. Dussel, *Od sekularyzacji do sekularyzmu*, „Concilium” dz. cyt., s. 111.

d) Mit czy rzeczywistość?

Wróćmy jeszcze do zagadnienia sekularyzacji jako ideologii, którą uważamy za negatywne czy szkodliwe zjawisko kulturowe naszych czasów. Otóż trzeba stwierdzić, że nie wszyscy uczeni są zgodni co do słuszności i prawdziwości teorii sekularyzacji. Np. brazylijski teolog Joseph Comblin stawia wprost pytania: *Czy „sekularyzacja” wyraża fakty, czy tylko teorię albo zgola nowy mit? (...) Co należy sądzić o teorii sekularyzacji jako interpretacji zauważalnych zmian w stosunkach między Kościołem a światem w dzisiejszych czasach?*⁴⁴.

Charakteryzując obraz stosunków Kościół-swiat przed oraz po Soborze Watykańskim II, a także analizując dokonujące się przemiany kulturowe w świecie i w Kościele, dochodzi autor do wniosku, że całą teorię sekularyzacji, pojmowanej jako proces zanikania religii, definitywnej desekralizacji i dechrystianizacji, trzeba uznać po prostu za mit. Mitem jest przedstawianie desekralizacji jako wyniku walki *profanum* o wyzwolenie się z *sacrum*. Nigdy bowiem nie istniał świat całkowicie zsakralizowany i nigdy też nie będzie istniał świat całkowicie zdesekralizowany – jak tego uczą dzieje ludzkości. Owszem, następuje dziś jedynie pewne przemieszczenie się *sacrum* i *profanum*; pojawiają się nowe formy sakralności i religijności. Tak się dzieje na każdym zakręcie cywilizacji i pod wpływem nowej cywilizacji⁴⁵.

J. Comblin uważa, że współczesne zjawisko sekularyzacji oznacza po prostu pewne przesunięcie granic między elementem sakralno-mitycznym a świecko-naukowym, wywołane przez nową cywilizację urbanistyczną i industrialną. Autor podważa również tezę o współczesnej dechrystianizacji, którą – jak podkreśla – kwestionują też socjologowie amerykańscy. Powszechnie uważa się, że najbardziej chrześcijańskie było średniowiecze. Tymczasem trudno byłoby dowieść, że w średniowieczu praktyki sakramentalno-religijne były częstsze, a życie moralne doskonalsze niż w obecnych czasach⁴⁶.

Uznając za słuszne przytoczone przez Comblina racje, trzeba jednak stwierdzić, że jego stanowisko w sprawie zjawiska sekularyzacji wydaje się zbyt prostym uproszczeniem zagadnienia. Procesu sekularyzacji nie można jednak uważać za zjawisko całkowicie pozorne lub mit. Jest ono bowiem rzeczywiste i stanowi poważne wyzwanie dla Kościoła i nowej ewangelizacji. Nie należy oczywiście popadać w pesymizm i defetyzm. Odrzucając sekularyzm (sekularyzację jako

⁴⁴ J. Comblin, *Sekularyzacja: mity, rzeczywistość, problemy*, „Concilium”, dz. cyt., s. 123 i 126.

⁴⁵ Tamże, s. 127 n.

⁴⁶ Tamże, s. 128 n. Zob. P. Valadier, *Wątpliwa sekularyzacja*, „Przegląd Powszechny” 1984 nr 5 s. 208-222.

ideologię ateistyczną) i zarazem dostrzegając oczyszczające i mobilizujące funkcje sekularyzacji (jako zasady autonomizacji świata i Kościoła), trzeba dziś z nowym zapalem realizować dzieło nowej ewangelizacji współczesnego świata.

e) Jako restrukturyzacja stosunków między religią a społeczeństwem

Problemem sekularyzacji w kontekście zadań ewangelizacyjnych Kościoła zajęło się wnikliwie VI Sympozjum Biskupów Europejskich w Rzymie w dniach 7-11 października 1985 r. Jan Paweł II stwierdził w inauguracyjnym przemówieniu, że pojęcie *sekularyzacja* wyraża *rzeczywistość typowo zachodnią*, jego sens jest wieloznaczny, określa *różnorodne, a nawet przeciwstawne zjawiska kulturowe*, wymaga więc wnikliwej analizy i precyzyjnego objaśnienia⁴⁷.

W referatach i dyskusjach podczas sympozjum analizowano wszechstronnie sekularyzację jako fakt społeczno-kulturowy, jako wielopostaciowe zjawisko racjonalizacji życia społecznego i kulturalnego, jako proces emancypacji tego życia od wpływów religii i Kościoła, wreszcie jako restrukturyzację stosunków między religią i Kościołem a społeczeństwem i kulturą. Zauważono przy tym, że w poszczególnych krajach europejskich sekularyzacja ma zróżnicowane postacie i różnie jest pojmowana. W Europie Środkowo-Wschodniej pod panowaniem komunizmu używano raczej pojęć *laicyzacja* czy *ateizacja*, natomiast w Europie Zachodniej – *sekularyzacja* i *dechryścianizacja*. Pojęcia te oznaczały postępujący upadek religijności, ograniczenie wpływu Kościoła i religii na społeczeństwo, rozdział Kościoła od państwa, wzrastający dystans między Kościołem a różnymi instytucjami społecznymi, prywatyzację zachowań religijnych, subiektywizm i selektywność w akceptacji prawd wiary oraz moralności religijnej⁴⁸.

Podkreślono jednocześnie, że będący przejawem sekularyzacji trend do dystansowania się od instytucji Kościoła wynika także z ogólnego kryzysu autorytetu, szczególnie instytucjonalnego. Proces autonomizacji Kościoła i świata, religii i kultury, jak również restrukturyzacja ich wzajemnych stosunków są zjawiskami pozytywnymi, uzasadnionymi, dobrymi. Natomiast niepożądana i niezgodna z chrześcijaństwem jest sekularyzacja jako ideologia, jako sekularyzm (por. *Evangelii nuntiandi* a. 55).

⁴⁷ Jan Paweł II, *Do uczestników VI Sympozjum Biskupów Europejskich. Sekularyzacja i ewangelizacja w dzisiejszej Europie*, OR 6/1985/ nr 10-12 s. 15.

⁴⁸ J. Schasching, *Säkularisierung und Evangelisierung: Soziologische Reflexionen und Impulse*. w: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (wyd.), *Die europäischen Bischöfe und die Neu-Evangelisierung Europas*, Bonn 1991 s. 178-184; tamże, „Säkularisierung”, s. 250-255.

Zwrócono ponadto uwagę, że sam Kościół w pewien sposób przyczynia się do rozwoju procesu sekularyzacji – przez swój konserwatyzm i tradycjonalizm, np. w kwestii uprawnień kobiety oraz świeckich w strukturach Kościoła, czy w niektórych kwestiach politycznych, gospodarczych i społecznych. W czasach silnych trendów demokratyzacyjnych, liberalizacyjnych i antyautorytatywnych, hierarchiczny ustrój Kościoła i jego autorytatywne metody działania budzą często sprzeciw i chęć uwolnienia się spod jakiegokolwiek dominacji Kościoła w życiu społecznym.

Aczkolwiek Kościół po Soborze Watykańskim II dokonał dość istotnych zmian w swoim stosunku do świata i kultury ludzkiej, uznając ich autonomię i promując niebywale laikat katolicki, to jednak stale trwa i trwać będzie pewne napięcie w stosunkach Kościół-swiat. Kościół bowiem nie może poddać się wszelkim wpływom świata, nowoczesnym prądom społeczno-kulturowym, lecz raczej musi sam przeciwdziałać różnym negatywnym tendencjom we współczesnej kulturze, oczyszczać ją z elementów zła i nieprawdy, czyli ewangelizować, przenikać kulturę wartościami ewangelicznymi. Musi też dokonywać nieustannie własnej wewnętrznej odnowy i reform w myśl zasady *Ecclesia semper renovanda*, musi prowadzić stale dzieło *aggiornamento* w swoich stosunkach ze światem i kulturą.

W tym wszystkim pozostają wszakże trudne do rozstrzygnięcia i ważne problemy: *jak dalece Kościół może akceptować sekularyzację jako fakt, jak dalece musi poddawać się krytycznej konfrontacji z nią, jak dalece natomiast winien się jej przeciwstawiać*⁴⁹. Odpowiedź na te pytania wymaga nieustannego wysiłku Kościoła i jego dialogu ze światem.

3. Ateizm

Według Soboru Watykańskiego II *ateizm należy zaliczyć do najpoważniejszych spraw doby obecnej* (KDK 19), jakie stoją przed Kościołem ewangelizującym. Podobnie K. R a h n e r zauważa, że *nie ma dziś dla Kościoła kwestii ważniejszej i bardziej aktualnej niż konfrontacja duchowa i duszpasterska z ateizmem*⁵⁰.

Nic dziwnego, że problemem ateizmu jako zjawiska społeczno-kulturowego zajął się tak wnikliwie ostatni Sobór, który chciał

⁴⁹ Tamże, s. 255. Zob. także J. M a r i a ń s k i, *Czy Polsce grozi nowa sekularyzacja? „Homo Dei”* 61/1992/ nr 4 s. 17-29; M. G r a b o w s k a, *Czy sekularyzacja jest w Polsce nieuchronna? „Więź”* 35/1992/ nr 7 s. 43-47; J. M a j k a, *Czy sekularyzacja omija Polskę? „Colloquium Salutis”* 18-19/1986-1987/ s. 23-41; H. S e w e r y n i a k, *Oblicza sekularyzacji. „Przegląd Powszechny”* 1992 nr 12 s. 362-373; J. S t r o b a, *Ewangelizacja w warunkach sekularyzacji*, Poznań 1988.

⁵⁰ K. R a h n e r, *Od redakcji*, „Concilium” 1-10/1966-67, Poznań 1968 s. 83.

być Soborem duszpasterskim, czyli wielkim ewangelizatorem współczesnego świata. Teologiczno-pastoralna refleksja ojców soborowych nad zjawiskiem ateizmu we współczesnej kulturze europejskiej pozostaje wciąż aktualnym źródłem inspiracji i cennym drogowskazem dla Kościoła, podejmującego dzieło nowej ewangelizacji tejże kultury i dzisiejszego człowieka.

Postulując poddanie współczesnego ateizmu *staranniejszym badaniom* (KDK 19), ojcowie soborowi sami podjęli próbę analizy tego niepokojącego zjawiska kulturowego i wskazali na jego różne przyczyny oraz środki przeciwdziałające. Ateizm bowiem jest wielkim wyzwaniem dla Kościoła, dla nowej ewangelizacji. Kościół ewangelizujący musi go badać i oceniać, poznawać i ukazywać jako zjawisko negatywne, niepożądane, degradujące człowieka i jego kulturę duchową. Musi też ostrzegać wierzących przed jego zgubnym wpływem na ich życie duchowe. Musi wreszcie uczyć właściwej postawy wobec ludzi niewierzących.

Charakteryzując w niniejszym artykule społeczno-kulturowe uwarunkowania nowej ewangelizacji, spróbujemy bliżej określić owo niepożądane i negatywne z punktu widzenia aksjologii teologiczno-chrześcijańskiej zjawisko kulturowe, jakim jest ateizm czy niewiara w Boga. W naszych syntetycznych rozważaniach na ten temat oprzemy się głównie na odnośnych przemyśleniach i pouczeniach Soboru Watykańskiego II. Najpierw wskażemy na różne formy i przyczyny niewiary w Boga u ludzi współczesnych, a następnie przedstawimy soborową ocenę tego zjawiska kulturowego i teologiczno-praktyczne wnioski dla nowej ewangelizacji.

a) Różnorodność form i stopni niewiary w Boga

(1) Według *Vaticanum II*

Sobór Watykański II używa zamiennie pojęć *ateizm* i *niewiara*. Poza tym pod pojęciem *ateizm* rozumie nie tylko niewiarę całkowitą, ale również wszelkiego rodzaju zwątpienia, niepewności, niewiarę częściową i obojętność religijną. Stwierdza, że *wyrazem ateizm oznacza się zjawiska różniące się bardzo między sobą* (KDK 19). Zauważmy, iż Sobór nazywa i traktuje ateizm jako zjawisko, jako pewien konkret życia, postawę człowieka, a nie jako system, teorię, abstrakcyjną ideologię. Takie a nie inne ujęcie zagadnienia ateizmu przez *Vaticanum II* stanowi konsekwencję przyjęcia założeń i celów, które były przede wszystkim pastoralne, a mniej doktrynalne. Duszpasterskie założenia tego Soboru sprawiły, że w ogóle zajął się on ateizmem i to *stosunkowo wnikliwie* – jak zauważa K. R a h n e r⁵¹. Będąc zorientowanym „duszpastersko”, Sobór po prostu musiał

⁵¹ Tenże, *Nauka II Soboru Watykańskiego o ateizmie*, tamże, s. 85.

podjąć problem ateizmu *jako siły przejawiającej się w społecznej skali i w światowym zakresie*⁵².

Vaticanum II nie podaje systematycznej typologii ateizmu, jaką można znaleźć w podręcznikach i encyklopediach. Nie definiuje też w sposób precyzyjny różnych form czy postaci ateizmu, lecz je po prostu opisuje. Spróbujemy, choć ogólnie, uporządkować je i sklasyfikować, by w ten sposób uwypuklić główne rodzaje ateizmu współczesnego, na które wskazuje Sobór. W KDK 19 mówią Ojcowie Soboru o następujących typach ateistów:

1. przeczący wyraźnie istnieniu Boga;
2. uważający, że człowiek w ogóle nic pewnego o Bogu twierdzić nie może;
3. badający zagadnienie Boga taką metodą, żeby ono wydawało się bez sensu;
4. usiłujący wszystko tłumaczyć wyłącznie drogą naukowego poznania i nie przyjmujący istnienia żadnej w ogóle prawdy absolutnej; tym samym odrzucający Boga jako nie będącego przedmiotem nauk pozytywnych i Boga jako źródło prawdy;
5. wywyższający tak bardzo człowieka, że wiara w Boga staje się czymś bez znaczenia; chodzi im przy tym więcej o afirmację człowieka, aniżeli o przeczenie istnieniu Boga;
6. wymyślający sobie Boga tak, że twór ten, odrzucony przez nich, żadną miarą nie jest Bogiem Ewangelii;
7. nie przystępujący nawet do zagadnień dotyczących Boga, ponieważ zdają się nie odczuwać niepokoju religijnego i potrzeby zajmowania się religią;
8. odrzucający Boga z namiętnego protestu przeciw złu w świecie;
9. przyznający pewnym dobrom ludzkie znamiona absolutu, tak że biorą je już za Boga;
10. ulegający przemożnym wpływom dzisiejszej cywilizacji, która nie tyle sama z siebie, ile raczej z powodu nadmiernego uwikłania się w sprawy ziemskie, utrudnia im dostęp do Boga.

Uderzający jest tu fakt, iż Sobór przedstawia w KDK 19 nie tyle typologię ateizmu, ale pewną typologię ateistów. Nie o teorię i system chodzi Soborowi, lecz o człowieka: o jego przekonania, o jego godność i przeznaczenie. Dopiero w następnym artykule – KDK 20 – wymieniają Ojcowie Soboru niektóre formy ateizmu jako systemu, a mianowicie:

1. system postulujący taką autonomię człowieka, która wyklucza jakąkolwiek zależność jego od Boga; według tego typu systemu ateistycznego, człowiek jest sam sobie celem, jedynym sprawcą i de-

⁵² Tamże

- miurgiem własnej historii; takiej doktrynie sprzyja dziś poczucie potęgi, jakie daje człowiekowi współczesny postęp techniki;
2. system oczekujący wyzwolenia człowieka przede wszystkim drogą jego wyzwolenia gospodarczego i społecznego; według tego systemu ateistycznego, religia z natury swej stoi na przeszkodzie wspomnianemu wyzwoleniu, gdyż budząc nadzieję człowieka na przyszłe, złudne życie, odstręcza go od budowy państwa ziemskiego; stąd zwolennicy tej doktryny gwałtownie zwalczają religię i propagują ateizm.

(2) Według współczesnych teologów

W literaturze teologicznej spotykamy różne typologie ateizmu. Wskażmy na niektóre z nich. J. Lacroix rozróżnia trzy rodzaje ateizmu: 1. naukowy (wiąże się z określoną interpretacją nauk ścisłych); 2. polityczny (np. w postaci marksistowskiej); 3. moralny (występuje jako *uzasadnienie humanizmu* i afirmacja człowieka⁵³).

Ch. Moeller sprowadza wielość możliwych odmian ateizmu do dwóch zasadniczych: teoretycznego i praktycznego. W ramach teoretycznego umieszcza m.in. ateizm negatywny (aprioryczna negacja Boga, agnostycyzm w kwestii istnienia Boga) oraz pozytywny względnie antropologiczny (negacja Boga w celu pełnej afirmacji człowieka – w myśl tezy J. P. Sartre'a: *Ateizm jest humanizmem*)⁵⁴. Ateizm zaś praktyczny oznacza *odrzucaenie Boga w widocznym sposobie życia tych, którzy głoszą, że w Niego wierzą*⁵⁵. W ramach ateizmu praktycznego widzi Moeller m.in. obojętność religijną człowieka oraz niewiarę socjologiczną, którą stanowi pewien klimat religijnie negatywny lub obojętny u większości danego społeczeństwa⁵⁶. Trzeba przy tym pamiętać, że różne typy czy formy ateizmu nie występują u ludzi całkowicie odrębnie. Ch. Moeller stwierdza, że *rzadko kiedy spotyka się którąś z tych form ateizmu w stanie „czystym”, występują one raczej w formach mieszanych*⁵⁷. Wynika to m.in. stąd, że podobnie jak wiara, tak i niewiara jest rzeczywistością bardzo złożoną, wielowarstwową, wielopostaciową, wielostronnie uwarunkowaną i z tego powodu nie dającą się łatwo ująć, sprecyzować i przedstawić.

Słusznie stwierdza T. Steeman, że *podobnie jak świat wiary ukazuje bogatą skalę form i treści, tak i świat niewiary w żadnym*

⁵³ J. Lacroix, *Sens dialogu*, Warszawa 1957 s. 189 nn.

⁵⁴ Ch. Moeller, *O teologii niewiary jako o podstawie do zasad zbawczej działalności Kościoła*, „Concilium” 1-10/1966-67, Poznań 1970 s. 98.

⁵⁵ Tamże, s. 99.

⁵⁶ Tamże, s. 98 n.

⁵⁷ Tamże, s. 98 n.

wypadku nie stanowi zjawiska jednorodnego⁵⁸. Jedną z istotnych przyczyn trudności jasnego określenia wiary i niewiary, a nieraz wręcz całkowitego zamieszania⁵⁹ (zwłaszcza, że trzeba mówić o pewnym ateizmie wierzących⁶⁰ i o pewnej wierze ateistów⁶¹) jest fakt, iż chodzi tu o Boga. Bóg zaś jest Tajemnicą i Kimś, którego człowiek na ziemi nigdy nie pojmie w pełni, ani nie zdefiniuje zadowalająco. S t e e m a n wyraża wątpliwość, czy jednoznaczna definicja Boga jest w ogóle możliwa⁶².

b) Najczęstsze postacie ateizmu

(1) Obojętność religijna

Wskazaliśmy dotąd na zasadnicze odmiany ateizmu względnie niewiary w Boga. Obecnie omówimy nieco dokładniej ateizm praktyczny i zbliżoną do niego obojętność religijną jako te postacie ateizmu, które wydają się być dzisiaj najbardziej rozpowszechnione w świecie, w tym także wśród katolików, a stąd muszą być najwięcej brane pod uwagę w dziele nowej ewangelizacji.

G. Girardi nazywa obojętność religijną *specyficzną formą ateizmu*⁶³. Zarówno w płaszczyźnie doktrynalnej jak i praktycznej oznacza ona całkowity brak zainteresowania sprawami Boga i religii. Nie ma więc charakteru wojowniczego ani agresywnego; przeciwnie, odznacza się zupełną biernością i dużą odpornością na działanie ewangelizacyjne Kościoła. Jest najmniej podatna i otwarta na dialog światopoglądowy, religijny. Dlatego też z punktu widzenia kościelnego przepowiadania może stanowić większą dla niego trudność niż otwarty i aktywny ateizm, który podejmuje jednak – choć w sposób krytyczny – dyskusję nad zagadnieniami Boga i religii, budząc mimo wszystko pewien ferment i niepokój religijny. Natomiast obojętność religijną cechuje brak niepokoju religijnego. W praktyce spotyka się oczywiście ludzi o częściowej lub zmieniającej się postawie obojętności religijnej – i to również wśród katolików.

Wśród różnych typów ateistów znajdują się według KDK 19 również tacy, którzy *nie przystępują nawet do zagadnień dotyczących Boga, ponieważ zdają się nie odczuwać niepokoju religijnego*; są to właśnie owi obojętni religijnie, dla których *Bóg – niezależnie od tego*;

⁵⁸ Th. Steemann, *Psychologiczne i socjologiczne aspekty współczesnego ateizmu*, „Concilium” 1-10/1966-67 s. 109.

⁵⁹ Tamże.

⁶⁰ Zob. P. Matussek, *Zur Predigt im Blick auf den verdrängten Unglauben im Gläubigen*, „Concilium” 3/1967/ z. 3 s. 223-227.

⁶¹ Zob. F. Jeanson, *La foi d'un incroyant*, Paris 1963; S. Kowalczyk, „Religijność” w *fenomenie ateizmu*, „Concilium” 1/1981/ nr 4 s. 75-90.

⁶² Th. Steemann, art. cyt., s. 109.

⁶³ G. Girardi, *Uwagi o obojętności religijnej*, „Concilium” 1-10/1966-67 s. 117.

czy istnieje, czy też nie istnieje – nie jest wartością, nie jest czymś, co się liczy⁶⁴. Według G. Girardiego obojętność religijna jest przede wszystkim pewną postawą psychologiczną, typem wrażliwości, mentalności, doświadczeniem, w którego obrębie nie ma miejsca na rzeczywistość religijną⁶⁵. Cytowany autor zwraca uwagę, że obok obojętności religijnej o charakterze osobistym czy indywidualnym istnieje także społeczna obojętność religijna, tj. określony klimat środowiska, w którym wszystko (rozmowy, decyzje, projekty, inicjatywy, studia, prawodawstwo itd.) odbywa się tak, jak gdyby Bóg nie istniał⁶⁶. Żyjąc w takim klimacie, nawet człowiek wierzący i praktykujący swą wiarę ulega w większym lub mniejszym stopniu jego wpływom.

Zadaniem kościelnego przepowiadania byłoby w tym wypadku uświadamianie słuchaczom niebezpieczeństwa tego destrukcyjnego dla ich wiary wpływu oraz nieustanne budzenie czujnej, żywej i aktywnej wiary chrześcijańskiej. Oczywiście na uświadamianiu i zachęcaniu do gorliwości w wierze nie może kaznodzieja czy katecheta, teolog czy publicysta chrześcijański poprzestawać, lecz musi analizować i ukazywać źródła obojętności religijnej i niewiary, ich konsekwencje i ocenę z punktu widzenia zarówno Objawienia Bożego jak i dobra człowieka.

(2) Ateizm praktyczny

Obojętność religijna jest najbardziej zbliżona do ateizmu praktycznego, którego wyznawca uznaje wprawdzie istnienie Boga w płaszczyźnie teoretyczno-światopoglądowej, Boga jako pewną rzeczywistość samą w sobie, jako *Najwyższy Byt* czy *Pierwszą Przyczynę*, ale w płaszczyźnie ludzkiego postępowania i życia nie wyciąga stąd żadnych konsekwencji praktycznych. Stąd ateizmem praktycznym nazywa G. Girardi postawę tych, którzy stwierdzając istnienie Boga, żyją tak, jak gdyby On nie istniał – lub tych, którzy uważając Go za Byt, nie uważają Go za Wartość⁶⁷. Podobnie i dla obojętnych religijnie Bóg nie jest wartością życiową, której afirmacja czy negacja miałyby jakiś wpływ na życie człowieka i jakieś znaczenie egzystencjalne dla niego. Różnicę między obojętnością religijną a ateizmem praktycznym można widzieć za cytowanym autorem w tym, że obojętność obejmuje zarówno teoretyczną jak praktyczną płaszczyznę, podczas gdy rzeczony ateizm tylko płaszczyznę praktyczną⁶⁸.

Z punktu widzenia Objawienia, istoty wiary i życia Kościoła trzeba jednak stwierdzić, że li tylko teoretyczna afirmacja istnienia Boga bez

⁶⁴ Tamże, s. 118.

⁶⁵ Tamże, s. 119.

⁶⁶ Tamże.

⁶⁷ Tamże.

⁶⁸ Tamże.

jakichkolwiek implikacji i konsekwencji praktycznych nie ma wartości religijno-zbawczej, a przy głębszej analizie można by ją zakwestionować nawet w płaszczyźnie teoretycznej. Można mianowicie zapytać, czy i w jakim sensie człowiek uznający istnienie Boga jedynie teoretycznie i deklaratywnie, czyli tzw. praktyczny ateista, jest rzeczywiście i na serio wierzącym, nie mówiąc już o tym, czy jest on chrześcijaninem, choćby się nawet za takiego uważał? Odpowiedź na to pytanie zależy od koncepcji wiary i niewiary. W zestawieniu z integralną, personalistyczną, soborową koncepcją wiary, trzeba uznać za jedynie częściową, minimalną lub wręcz martwą (por. Jk 2, 17) taką wiarę, która polegałaby jedynie na teoretycznym przyjęciu istnienia Boga. Dlatego też kościelne przepowiadanie musi oczywiście budzić wiarę nie tylko teoretyczną, ale przede wszystkim praktyczną, wiarę integralnie pojmowaną i w pełni realizowaną. Taki jest istotny cel głoszenia Ewangelii. Takie jest też zadanie nowej ewangelizacji.

c) Przyczyny niewiary w Boga u ludzi współczesnych

(1) Systematyzacja

Przyczyn niewiary w Boga jest w praktyce niemal *numerus infinitus*. Można jednak próbować je uszeregować według ogólniejszych kryteriów i w sposób systematyczny przedstawić. Ojcowie Soboru Watykańskiego II nie uczynili tego. Wskazali tylko na niektóre przyczyny ateizmu, jakie wydawały im się szczególnie powszechne i znamienne dla naszych czasów. Wiele z tych przyczyn mieści się już w samym określeniu typów ateizmu, które wyszczególniliśmy wyżej za Soborem. Oprócz tego znajdujemy w KDK 19 wyraźne stwierdzenie Soboru odnośnie do genezy ateizmu. Spróbujmy je wszystkie razem wypunktować.

1. aprioryczna negacja lub agnostycyzm w kwestii Boga;
2. fałszywe założenia metodologiczne i filozoficzno-światopoglądowe;
3. jednostronna afirmacja człowieka wykluczająca Boga;
4. karykaturalne wyobrażenie o Bogu;
5. brak zmysłu religijnego, czyli pewna niezdolność do przeżyć religijnych, równoznaczna z całkowitą obojętnością w sprawach religii;
6. protest wobec wielkości zła w świecie, czyli niezdolność pogodzenia istnienia zła z istnieniem Boga;
7. absolutyzacja wybranych wartości doczesnych (np. pieniądź, sława, kariera zawodowa);
8. dzisiejsza cywilizacja nastawiona jednostronnie na doczesność (postawa materialistyczna i konsumpcyjna);

9. postulat absolutnej autonomii człowieka, z którą sprzeczna jest jakakolwiek zależność od Boga (skrajny humanizm);
10. wiara w samowystarczalność i wszechmoc postępu nauk pozytywistycznych oraz techniki;
11. historycznie uwarunkowany pogląd o sprzeczności dążeń religijnych z dążeniami do poprawy doczesnego bytu człowieka (komunizm marksistowski);
12. dobrowolna separacja od Boga i unikanie zagadnień religijnych – wbrew własnemu sumieniu;
13. krytyczna reakcja przeciw wszelkiej religii i jej instytucjom jako czemuś zbędnemu i działającemu destabilizująco;
14. zgorzenie wywołane brakiem w życiu religijnym, moralnym i społecznym ludzi wierzących.

Nie jest naszym zamiarem w pełni wyczerpujące przedstawienie przyczyn ateizmu. Chcemy to uczynić jedynie w ogólnym zarysie i w sposób bardziej usystematyzowany niż to czynią dokumenty Soboru Watykańskiego II. Trzeba bowiem, by i teologia i cała kościelna praktyka ewangelizacyjna w sposób systematyczny nie tylko poznawały źródła ateizmu, ale i starały się demaskować je, osłabiać ich siłę i w miarę możliwości eliminować z życia współczesnych słuchaczy Ewangelii, a pośrednio także z życia innych ludzi, którzy powołani są do zbawienia dzięki wierze.

Tradycyjna teologia systematyczna zwykła odróżniać dwie zasadnicze kategorie przyczyn ateizmu: zewnętrzne i wewnętrzne. Do pierwszych zalicza się przyczyny o charakterze społeczno-środowiskowym i sytuacyjnym, jak propaganda ateistyczna, wychowanie laickie, areligijne środowisko społeczne, zgorzenie płynące ze złego postępowania wierzących itp. Drugie zaś stanowią właściwe przyczyny ateizmu, tkwią bowiem wewnątrz człowieka; są to przyczyny psychologiczne i intelektualno-moralne. Mówi się także w teologii o przyczynach obiektywnych i subiektywnych, indywidualnych i społecznych, racjonalnych i irracjonalnych ateizmu. Niektórzy teologowie, analizując zagadnienie genezy ateizmu względnie niewiary, wymieniają obiektywne i subiektywne współczynniki niewiary, wskazując z jednej strony na treści dogmatyczne i religijno-etyczne, a z drugiej strony na osobiste przeżycia i stany psychiczne człowieka jako na źródła i podłoże jego ateizmu.

Podobnie jak wiara, tak i niewiara urzeczywistnia się na głównych płaszczyznach ludzkiej psychiki oraz w działaniu człowieka, a więc na płaszczyźnie intelektualnego poznania, chcenia i emocjonalnych przeżyć, z których konsekwentnie wynikają określone czyny, czyli postępowanie człowieka. Stąd też zarówno *Vaticanum II*, jak i współczesna teologia próbują dostrzec i określić źródło dzisiejszego

ateizmu, zakorzenione w umyśle, woli i uczuciach człowieka, a także w zewnętrznych okolicznościach i sytuacji życiowej. Spróbujemy teraz, choć krótko, przeanalizować wymienione źródła czy przyczyny współczesnej niewiary w Boga.

(2) Przyczyny intelektualne

Sobór Watykański II mówi o ateistach, którzy *tak sobie Boga wymyślają, iż ten wzór odrzucony przez nich wcale nie jest Bogiem Ewangelii*, (KDK 19). W tym przypadku przyczyną niewiary jest brak właściwego poznania Boga, fałszywe i karykaturalne pojmowanie Go. Może ono być zawinione lub niezawinione. Sobór zdaje się mówić w cytowanym tekście o zawinionym wymyślaniu sobie karykatury Boga, którą trzeba słusznie odrzucić. Ale problem winy – to już osobne zagadnienie. Dodajmy tu, że winę za niewiarę z wymienionego powodu u niejednego człowieka ponosi również kościelne przepowiadanie, o ile w niewłaściwy sposób przedstawia prawdę o Bogu, np. zbyt antropomorfistycznie lub zbyt jednostronnie i przesadnie akcentując określony przymiot Boga. J. L a c r o i x podkreśla, iż niektóre typy ateizmu są nie tyle odrzucaniem Boga, co raczej krytyczną reakcją na antropomorfizujące i mitologizujące sposoby mówienia o Bogu, na wypaczenia języka religijnego⁶⁹.

Jedną z przyczyn intelektualnych – a zarazem emocjonalnych – niewiary lub zwątpienia w Boga jest trudność wyjaśnienia zła w świecie, sensu cierpienia, zwłaszcza cierpienia ludzi niewinnych (dzieci) podczas kataklizmów czy wojen totalnych. Niejeden człowiek stracił wiarę w sprawiedliwego i miłosiernego Boga na widok okrucieństw lub wskutek osobistych przeżyć w czasie II wojny światowej. Pozostaje jednak również faktem, że niektórzy ludzie właśnie w okresie bolesnych doświadczeń wojennych doszli ponownie do wiary w Boga – już to dzięki doświadczonej pomocy Bożej w przetrwaniu gehenny wojennej, już to dzięki zrozumieniu i przyjęciu prawdy, że tylko Bóg może sprawiedliwie ukarać ponoszących winę za dokonane zło w świecie, a jednocześnie uhonorować szlachetność, dobroć i niezasłużone cierpienie niewinnych.

Inną przyczyną intelektualno-poznawczą ateizmu są określone założenia filozoficzne, dotyczące koncepcji poznania, bytu, człowieka i religii. Chodzi tu o ateizm typu filozoficznego, teoretycznego. Niewiara z racji intelektualno-poznawczych ma również swoje źródło w trudnościach wynikających z nieoczywistości i tajemniczego charakteru podstawowej prawdy religijnej o Bogu w Trójcy Jedynym oraz licznych szczegółowych prawd objawionych, jak np. o Wcieleniu, o Eucharystii, o wolnej woli a skutecznej łasce Bożej. Tajem-

⁶⁹ J. L a c r o i x, dz. cyt., s. 219 n.

niczość i niezrozumiałość prawdy o transcendentnym Bogu wyzwała w niektórych umysłach wątpliwości, a w innych powoduje odzucenie jej, czyli niewiarę⁷⁰.

Analizując intelektualno-poznawcze przyczyny współczesnego ateizmu, trzeba zwrócić jeszcze uwagę na fakt, iż do niewiary prowadzi dzisiejszego człowieka zbyt jednostronne, techniczne i przyrodnicze wykształcenie, które formuje u niego mentalność techniczną, myślenie empiryczne. Człowiek o takiej mentalności jest zafascynowany obecnym postępem i potęgą nauk technicznych, przyrodniczych, doświadczalnych, których autorem sam się czuje; jednocześnie ma osłabioną zdolność intelektualną do pojmowania spraw duchowych, religijnych; po prostu trudno mu wierzyć w rzeczywistość duchową, nadprzyrodzoną, boską. Spoglądając na świat w sposób czysto przyrodniczy, techniczny i naturalistyczny, nie dostrzega w nim tajemnic działania i obecności Boga-Stwórcy. Nie odczuwa też potrzeby pomocy Bożej i modlitwy. Liczy wyłącznie na pomoc własnego rozumu, nauki, techniki, medycyny itp.⁷¹ Wiare w Boga zastępuje u niego wiara w potęgę techniki oraz przekonanie, że w toku swego twórczego działania na polu różnych nauk osiągnie człowiek kiedyś rozwiązanie wszystkich nurtujących go problemów, włącznie z tymi, które dotąd rozwiązywała tylko religia, wiara w Boga (por. KDK 19). Człowiek o mentalności naukowo-technicznej i postawie empirycznej posiada wzmożone zapotrzebowanie na odczuwalne przeżywanie rzeczywistości Boga, w którego miałby wierzyć. Gdy zaś np. nie odczuwa namacalnie reakcji Boga na modlitwę, wówczas skłania się łatwo ku niewierze, uważając milczenie Boga za dowód jego nieistnienia⁷².

Świadomość wciąż rozwijających się mocy twórczych, potwierdzana zdumiewającymi osiągnięciami technicznymi i wynalazkami naukowymi, skłania człowieka o pozytywistyczno-empirycznym sposobie myślenia, a więc jednostronnie ukierunkowanym i spłyconym przez to umyśle, do wiary raczej wyłącznie w siebie samego, w swoją wszechmoc i samowystarczalność, aniżeli do wiary w Boga, do uznania swej zależności od Niego, do modlitwy i do kultu religijnego. Tą drogą właśnie doszło wielu współczesnych ludzi do

⁷⁰ W. Granat, *Ateizm*. W: Encyklopedia Katolicka, Lublin 1973, kol. 1037.

⁷¹ F. Bargiel, *Niektóre źródła współczesnego ateizmu*. W: R. Darowski, (red.), *Otwarcie w wierze*. Kraków 1974 s. 173 n.

⁷² Zob. np. wypowiedzi ankietowe w: „Znak” 15/1965/ nr 2-3 s. 211 n., 343. Właśnie milczenie Boga leżało – jak się zdaje – u podstaw ateizmu J. P. Sartre’a, który przez usta jednego ze swych bohaterów wyznaje: *Blagalem Boga, żebrałem Go o jakiś znak, rzuciłem prośby ku niebu: żadnej odpowiedzi... Czy widzisz tę pustkę nad naszymi głowami? To jest Bóg... Milczenie – to Bóg... Bóg jest samotnością ludzi*. Cyt. za: R. Coffy, *Bóg niewierzących*, Paris 1968 s. 71 n.

postawienia człowieka w miejsce Boga, czyli do zastąpienia wiary w Boga wiarą w człowieka, do przeobrażenia teizmu w humanizm, oczywiście humanizm skrajnie pojęty, ateistyczny, areligijny⁷³. Na ten temat stwierdza Sobór Watykański II: *Niektórzy tak bardzo wywyższają człowieka, że wiara w Boga staje się jakby bezsilna* (KDK 19), przy czym zauważa Sobór jednocześnie, że niektórym ateistom *więcej chodzi, jak się zdaje, o afirmację człowieka aniżeli o przeczenie istnieniu Boga* (tamże).

(3) Przyczyny etyczne

Oprócz motywów ateizmu o podłożu intelektualnym istnieją także przyczyny ateizmu oparte na woli i uczuciach. Umysł może odrzucić prawdę wiary o istnieniu Boga, wola zaś i uczucia mogą sprzeciwić się nakazom religijno-moralnym, wypływającym z wiary w Boga. Stąd nazywają niektórzy teologowie tego rodzaju przyczyny ateizmu etycznymi lub moralnymi⁷⁴.

Konsekwentna wiara w Boga to nie tylko intelektualna akceptacja prawd religijnych i norm etycznych, ale także decyzja woli co do życia i postępowania według tych norm, streszczonych w Dekalogu i wyjaśnianych w teologii moralnej. Zachowanie tychże norm wymaga jednak od człowieka niemałej ofiary, wysiłku i przewyciężania ludzkich słabości, popędów i wad. Słabość woli i zmysłowe popędy wywołują często u człowieka bunt przeciwko trudnym i wymagającym poświęcenia normom etyki religijnej; zachodzi to zwłaszcza w dziedzinie życia seksualnego. Normy religijno-moralne, regulujące to życie, wydają się niejednemu człowiekowi zbyt surowe, rygorystyczne i niemożliwe w pełni do zachowania. Próbuje więc uwolnić się od nich jako od ciężkiego obowiązku moralnego, wchodząc tym samym na drogę niepełnej, niekonsekwentnej wiary, a z czasem nawet całkowitej niewiary.

Ateizm praktyczny, a także teoretyczny rodzi się nie tylko z życia i postępowania niezgodnego z wymogami wiary w Boga, ale i z rozpowszechnionej w dzisiejszych czasach postawy konsumpcyjnej, utylitarnej, egoistycznej. Cechą tej postawy jest zwrócenie wszystkich dążeń i pragnień do świata materialnego, do osiągnięcia jak największych dóbr materialnych; żyjąc zaś w stałym dobrobycie materialnym i będąc zaabsorbowanym chęcią stałego pomnażania tego dobrobytu, staje się człowiek z czasem nieczuły na potrzeby duchowo-religijne.

⁷³ P. Prini, *Alle radici della irreligiosità contemporanea*. W: *Psicologia dell'ateismo*, Roma 1967 s. 13; G. de Finanze, *Due radici dell'ateismo odierno*. W: *Psicologia dell'ateismo*, dz. cyt., s. 90; F. B. Argiel, art. cyt., s. 177 nn.

⁷⁴ Tamże, s. 181.

(4) Przyczyny społeczne

Zachodzące we współczesnym świecie procesy zmaterializowania, laicyzacji, sekularyzacji, desakralizacji są z jednej strony przejawem szerzącego się ateizmu, a z drugiej – przyczyniają się do jego eskalacji i rozwoju wśród coraz większej liczby ludzi. Wspomniane procesy tworzą pewien klimat społeczny, w którym jednostki ludzkie żyją, myślą, odczuwają, działają.

Żyjący w takim klimacie społecznym człowiek traci z czasem wrażliwość i podatność na wartości duchowo-religijne, na treści wiary. Staje się najpierw obojętny na nie, a później zdobywa się niejednokrotnie na świadome odrzucanie ich jako niezgodnych z jego zainteresowaniami, sprzeciwiających się swobodzie moralnej jego życia i odrywających go od dóbr materialnych czy rozkoszy zmysłowych. W ten sposób rodzi się i rozwija ateizm praktyczny, a także intelektualny u wielu dzisiejszych chrześcijan. Jest to ateizm pochodzący niejako od wewnątrz: zmaterializowanego człowieka, żyjącego w areligijnym lub indyferentnym religijnie klimacie społecznym.

Sobór Watykański II wspomina również o ateizmie pochodzącym niejako od zewnątrz: jako zorganizowanym systemie i oficjalnej ideologii państwowej. Na tego rodzaju ateizm systemowy składa się laicka organizacja państwa, propagowanie kultury świeckiej (literatura, teatr, film) i areligijnego wychowania (por. KDK 20).

Wśród zewnętrznych przyczyn ateizmu wymienia Sobór gorszące życie samych chrześcijan, wierzących (por. KDK 19). Ojcowie Soboru stwierdzają, że przyczyną ateizmu u niektórych ludzi jest nie tyle chęć odrzucenia Boga, co raczej religijnej wiary Jego wyznawców, określonej formy czy deformacji tejże wiary. Podobnie jak przykład dobrego życia wierzących przyczynia się do powstania lub utrwalenia wiary, tak złe i gorszące życie chrześcijan wywiera swój destrukcyjny wpływ na samych wierzących, a niewierzących odstręcza od ewentualnego przyjęcia wiary w Boga. Przy tym stopień zgorzenia religijnego jest wprost proporcjonalny do stanowiska czy funkcji pełnionej w Kościele: większe zgorzenie budzi niezgodne z wiarą życie np. biskupa lub kapłana, a mniejsze – świeckiego członka Kościoła.

Jeszcze szersze i głębsze zgorzenie, a zarazem kompromitacja wiary przyczyniająca się do powstania ateizmu lub hamująca rozwój wiary, może pochodzić od błędów i grzechów Kościoła instytucjonalnego, który w pewnych epokach historycznych i w określonych sytuacjach społeczno-politycznych nie potrafił stanąć na wysokości swego zadania. Np. panujący w średniowieczu feudalizm kościelny i klerykalizm, a w okresie Reformacji zanik wolności religijnej,

tlumionej przez przyjętą zasadę *cuius regio, eius religio* oraz nadmierne powiązanie władzy kościelnej z państwową stały się powodem rozwoju tendencji antyklerykalnych, antykościelnych i w końcu także antyreligijnych w społeczeństwach nowożytnych. Wskutek zaś rozwoju emancypacji społecznej, gospodarczej i politycznej, jak również rozwoju i postępu nauk przyrodniczych, głoszących tezy potępiane nieraz przez Kościół i odrzucane jako sprzeczne z jego dotychczasową nauką, doszło w XIX i XX w. do pojawienia się agnostycyzmu religijnego, indyferentyzmu i ateizmu o charakterze coraz bardziej masowym.

Inną przyczyną odrzucania wiary w Boga, a raczej odrzucania instytucji Kościoła, było jego *milczenie* i brak zdecydowanych działań w kierunku rozwiązania problemów niesprawiedliwości społecznej w krajach mieniących się chrześcijańskimi. Działo się to zwłaszcza w początkach rozwoju nowoczesnego przemysłu, który doprowadził do powstania klasy robotniczej, żyjącej (w jego pierwszej fazie i także w późniejszych okresach skrajnego kapitalizmu) w nędzy materialnej przy jednoczesnym wzroście bogactw klasy przemysłowców i właścicieli wielkich kapitałów, wyznających po większej części wiarę chrześcijańską. Zaniedbania instytucji Kościoła w XIX w. w zakresie walki z niesprawiedliwością społeczną i nadużyciami ówczesnego kapitalizmu spowodowały odejście licznych szeregów wyzyskiwanej klasy robotniczej od Kościoła, a z czasem i od religii oraz wiary w Boga⁷⁵.

Stwierdzenie Soboru o *niemałym udziale* (por. KDK 19) wierzących w genezie ateistycznych postaw u wielu współczesnych trzeba uznać za szczególne *novum* w oficjalnym dokumencie soborowego Magisterium Kościoła. Jest to niewątpliwie wynikiem przyjęcia przez Sobór ewangelicznej postawy samokrytyki, mającej zawsze spełniać rolę współczynnika mobilizującego do poprawy i odnowy religijno-moralnej grzesznych członków Kościoła. Wynika stąd wniosek, że i w nowej ewangelizacji konieczny jest trzeźwy krytycyzm wobec członków Kościoła i realizacji wiary w ich życiu, a jednocześnie obiektywizm w ocenie życia ateistów, należyte poznanie subiektywnych racji ich niewiary oraz ewangeliczne podjęcie dialogu z nimi w celu pobudzenia do ponownego przemyślenia swej motywacji ateizmu i w celu prezentacji – wraz z osobistym świadectwem – prawdziwej wiary w Boga.

⁷⁵ Tamże, s. 187 nn.

d) Soborowa postawa wobec niewierzących w Boga

Nauka *Vaticanum II* i jego stanowisko wobec problemu współczesnego ateizmu stanowią autorytatywne wskazanie dla Kościoła ewangelizującego, dla nowej ewangelizacji. Zapoznaliśmy się wyżej z wytycznymi tego Soboru w zakresie pojmowania istoty, form i przyczyn dzisiejszej niewiary w Boga. Kościół musi je bezwzględnie znać, właściwie rozumieć, interpretować i oceniać. Konieczne więc jest odpowiednie ustosunkowanie się Kościoła ewangelizującego do niewiary w Boga oraz jego konkretne działanie.

Jakie stanowisko wobec ateizmu zajmuje Sobór Watykański II, jak go ocenia, jakie stąd wynikają wnioski dla teologii i praktyki ewangelizacyjnej Kościoła? Soborowa odpowiedź na te pytania jest pośrednia i bezpośrednia. Pośrednia tkwi w całokształcie pozytywnego wykładu chrześcijańskiej nauki w dokumentach soborowych, tkwi również w sposobie, w jaki potraktował Sobór dzisiejszy świat, jego prądy myślowe i tendencje często sprzeczne z chrześcijańskimi, wreszcie tkwi w całym klimacie prac soborowych oraz w ukazanej postawie Ojców Soboru wobec palących problemów Kościoła, człowieka i świata współczesnego. Podkreślmy jeden istotny moment tej postawy: otóż *Vaticanum II* nie powtórzyło czegoś, co było niemal zasadą przyjmowaną przez poprzednie Sobory Powszechne, a mianowicie zrezygnowało z autorytatywnego aktu potępienia tych, którzy wyznają i propagują ateizm. W żadnym z dokumentów ostatniego Soboru nie znalazła się formuła *anathema sit*, tak często spotykana w dokumentach innych Soborów.

Już papież Jan XXIII w encyklice *Pacem in terris* (1963) nakazywał zawsze odróżniać błędy od osób wyznających błędne poglądy, chociażby ludzie ci kierowali się albo fałszywym przekonaniem, albo niedostateczną znajomością religii lub moralności (a. 158). Do tej myśli nawiązuje *Vaticanum II* pouczając, iż trzeba odróżniać błąd, który zawsze winno się odrzucać, od błędzącego, który zawsze zachowuje godność osoby, nawet jeśli uległ fałszywym lub mniej ścisłym pojęciom religijnym (KDK 28). Takie właśnie stanowisko i postawę wobec problemu ateizmu sformułował Sobór w KDK 21, gdzie stwierdza w nawiązaniu do omówionych uprzednio form i przyczyn dzisiejszego ateizmu, że Kościół... nie może zaprzestać odrzucania z całą stanowczością, jak przedtem, tych boleśnie zgubnych doktryn i działalności, które... strącają człowieka z wyżyn wrodzonego mu dostojęstwa. Ojcowie Soboru odrzucają więc jako błędne i zgubne wszystkie formy ateizmu, które nie uznając Boga jako celu ostatecznego człowieka, niejako degradują go oraz odmawiają mu prawa i szans osiągnięcia pozaziemskich, wiecznych przeznaczeń, o jakich mu mówi i jakie umożliwia przyjęte przezeń w wierze Objawienie Boże w Chrystusie.

Odrzucając stanowczo ateizm Sobór Watykański II przyjmuje równocześnie za jedynie słuszną postawę dialogu wyrozumiałości i życzliwej pomocy wobec samych ateistów. Dlatego pomyślał, że *Kościół stara się uchwycić kryjące się w umyśle ateistów powody negacji Boga* (KDK 21). W tym samym artykule KDK podkreśla Sobór, iż z pobudek miłości ku ludziom niewierzącym *należy poddać poważnemu i głębszemu zbadaniu* motywy, jakimi kierują się oni przyjmując ateizm. Jak pamiętamy z poprzednich rozważań, nie wszystkie motywy ateistów są z gruntu godne odrzucenia czy potępienia, nie wszystkie są wymierzone wprost przeciwko Bogu, Kościołowi lub chrześcijaństwu. Co więcej, jest wśród tych motywów немало słusznych racji i dobrych intencji. I chociaż ateizm sam w sobie jest z punktu widzenia religijno-chrześcijańskiego zaprzeczeniem i wyrzeczeniem się koniecznej do zbawienia wiary, to jednak nie wszyscy ateści są ludźmi całkowicie pozbawionymi słuszności, wiary zbawczej pojętej *implicite* i możliwości zbawienia (por. KK 15; KDK 22; DM 7).

Ateizm współczesny nie jest zjawiskiem i faktem pozbawionym zupełnie charakteru religijnej tajemnicy; tajemnicy – w sensie zawartej w nim myśli i zamierzeń Bożych. W określonym znaczeniu można zaliczyć ateizm do znaków czasu, w których i przez które wypowiada się także sam Bóg.

Sobór Watykański II uznał badanie znaków czasu za jedno z pilnych zadań współczesnego Kościoła (por. KDK 21) i za podstawową metodę dialogu Kościoła z dzisiejszym światem. Metodę tę zastosował sam Sobór w KDK, przyjmując analizę znaków czasu za punkt wyjścia dla wykładu nauki zawartej w tejże Konstytucji. W specjalnym wprowadzeniu poprzedzającym właściwy wykład stwierdzają Ojcowie Soboru, iż *Kościół zawsze ma obowiązek badać znaki czasu i wyjaśniać je w świetle Ewangelii* (KDK 4); podkreślają dalej konieczność poznawania i rozumienia świata współczesnego, który sami następnie charakteryzują w KDK 4-10, wymieniając jego ważniejsze cechy jako znaki czasu. Wśród tych cech, czyli znaków czasu, widzą oni fakt, iż *liczniejsze masy praktycznie odchodzą od religii. W przeciwieństwie do dawnych czasów odrzucanie Boga czy religii lub odciąganie od nich nie jest czymś niezwykłym i wyjątkowym; dziś bowiem przedstawia się to nierzadko jako coś, czego wymaga postęp naukowy lub jakiś nowy humanizm* (KDK 7).

Traktowanie ateizmu jako znaku czasu, w którym i przez który wyraża się również określona myśl Boża, wymaga bliższego wyjaśnienia. Jest bowiem rzeczą kontrowersyjną, czy i w jakim sensie ateizm współczesny stanowi rzeczywisty znak czasu. W literaturze

teologicznej można znaleźć nawet przeciwstawne twierdzenia na ten temat. Np. M. G o g a c z w artykule *Ateizm znakiem czasów* zdaje się nie mieć żadnej wątpliwości co do takiego określenia ateizmu, stwierdzając zresztą wprost, iż *mamy obowiązek badania ateizmu, który jest znakiem czasów*⁷⁶. Tymczasem D. M. C h e n u twierdzi, iż *nie można oczywiście – jak się to czasem słyszy – uważać ateizmu za znak czasu*⁷⁷. Skąd taka rozbieżność poglądów? Pochodzi ona z odmienności ujmowania ateizmu. G o g a c z używa tu za KDK pojęcia ateizmu w szerokim znaczeniu. Natomiast C h e n u bierze ateizm jako ideologię, jako czystą teorię negacji i odrzucenia Boga. W tej formie ateizmu byłoby rzeczywiście trudno dostrzec jakąkolwiek myśl Bożą, która tkwi zawsze w teologiczno-biblijnie rozumianym i interpretowanym znaku czasu. Sam C h e n u zresztą, negując słuszność nazywania ateizmu znakiem czasu, pisze w związku z tym, że ma tu na myśli ateizm jako ideologię, jako ideologiczną interpretację zjawisk nadających bieg historii⁷⁸. Ateistyczna interpretacja tych zjawisk nie mieści się więc w pojęciu znaku czasu, rozumianym nie tylko socjologicznie, ale i teologicznie. I w tym sensie rzeczywiście nie można nazywać ateizmu znakiem czasu. Ale ateizm rozumiany szeroko, m.in. jako protest człowieka przeciwko niewłaściwemu pojmowaniu i realizowaniu wiary w Boga przez Jego wyznawców w określonych uwarunkowaniach historyczno-społecznych, może być traktowany jako znak czasu, poprzez który w pewnym sensie przemawia do ludzkości sam Bóg.

Jeśli w teologicznej interpretacji znaków czasu Kościół odkrywa zawsze jakiś zamysł Boży to należy zapytać, jaką myśl Bożą i jakie znaczenie historiozbawcze może mieć w sobie ów specyficzny znak czasu – ateizm? Zastanawiając się nad pytaniem, co Bóg chce nam dziś powiedzieć przez fakt ateizmu jako znak czasu, M. G o g a c z wyraża pogląd, iż ateizm może być w niektórych wypadkach potraktowany jako tzw. oczyszczenie bierne, czyli ingerencja Boga prostującego ludzkie drogi życia. Może to mieć miejsce wówczas, gdy ktoś z wierzących posiada zniekształcony obraz Boga i stąd też jego religijność jest niewłaściwa czy nieprawdziwa. Wtedy to Bóg może skłonić człowieka do rezygnacji z wiary opartej na fałszywych poglądach religijnych i do wejścia na drogę nowych poszukiwań Boga – nawet poprzez chwilowe manowce lub ciemności niewiary. Niejeden człowiek, po okresie niewiary i odrzucania Boga, dostrzega później jasno, że ateizm nie daje mu zadowalającej odpowiedzi na

⁷⁶ Por. M. G o g a c z, *Ateizm znakiem czasów*, art. cyt., s. 92.

⁷⁷ M. D. C h e n u, *Lud Boży w świecie*, Kraków 1968 s. 46, przypis 7.

⁷⁸ Tamże.

fundamentalne pytania o sens ludzkiej egzystencji, nie wyjaśnia mu wystarczająco pytania o sens cierpienia, śmierci itp.⁷⁹

Poprzez ateizm jako znak czasu może Bóg wzywać również Kościół nauczający – teologów i głosicieli Ewangelii – do ponownego przemyślenia treści ewangelicznego przekazu, do poprawnego przedstawiania Boga i Jego objawienia w Chrystusie, do oczyszczenia teologii i kościelnego przepowiadania z niewłaściwego obrazu Boga, z nieprawdziwych tez religijno-chrześcijańskich lub ich skrajnych ujęć. Ateizm może też być pośrednio wezwaniem Boga, skierowanym do odpowiedzialnych za oficjalne szerzenie wiary chrześcijańskiej duszpasterzy, ażeby gorliwiej i sumiennie spełniali swą misję głoszenia Ewangelii, żeby to czynili umiejętniej i skuteczniej, budząc i formując swym słowem oraz świadectwem życia głęboką, silną wiarę u dzisiejszych słuchaczy, a jednocześnie chroniąc ich przed niebezpieczeństwem utraty wiary w przypadku niedbałego przepowiadania im treści wiary lub niewłaściwego traktowania ich pytań czy wątpliwości w zakresie wiary. Inaczej mówiąc, ateizm jako fakt społeczny lub potencjalne zagrożenie dla dzisiejszych słuchaczy słowa Bożego w Kościele może być uważany za Boże wezwanie do większej mobilizacji apostołskiej wśród chrześcijan, zarówno duchownych jak i świeckich. Tak właśnie sądzi G. L o t z, stwierdzając, iż szerzące się w naszych czasach zjawisko ateizmu może mieć w zamiarach Bożych ten cel, by obudzić wielu członków Kościoła z duchowego uspienia oraz zmobilizować ich do gorliwości i rzetelności religijnej⁸⁰.

Biorąc zaś pod uwagę fakt, iż jedną z często ujawnianych przyczyn czy motywów odrzucania wiary w Boga jest zgorszenie płynące ze złego życia wierzących, trzeba nazwać ateizm niejednego człowieka współczesnego oskarżeniem skierowanym pod adresem wyznawców Boga. Jeśli w tym przypadku ateizm nazwalibyśmy skutkiem słabej lub niekonsekwentnej wiary chrześcijan, to nie ulega wątpliwości, że poczucie odpowiedzialności przed Bogiem za ten stan winno skłonić chrześcijan do poprawy własnego życia według wiary i zarazem do podjęcia apostołskiej *ofensywy* wobec ateizmu, jako niewłaściwej z punktu widzenia historiozbowczego postawy człowieka, jako błędu i zła. Jak bowiem słusznie stwierdza R. C o f f y, *ateizm jest złem; z tego zła może narodzić się dobro...*⁸¹, np. oczyszczenie form wyrażania wiary u chrześcijan lub duchowe przebudzenie tych ostatnich.

⁷⁹ M. Gogacz, art. cyt., s. 99.

⁸⁰ G. L o t z, *L'ateismo come sfida ai cristiani*. W: *Psicologia dell'ateismo*, dz. cyt., s. 36 n.

⁸¹ R. C o f f y, *Bóg niewierzących*, dz. cyt., s. 29.

I w tym sensie ateizm, z którego rodzi się także jakieś dobro, zawiera w sobie pewien zamysł Boży: poprzez błąd i zło, które Bóg dopuszcza, ale nie powoduje, może On jednocześnie prowadzić do osiągnięcia określonych rezultatów pozytywnych w życiu poszczególnego człowieka i w dziejach ludzkości. Podkreślmy chociażby te wartości, które wypływają z ateizmów będących już to *odrzucaaniem fałszywych bogów*, już to *nieustannym oczyszczaniem naszego przedstawiania Boga*, czy też *usuwaniem pozostałości bałwochwalstwa i cech zbyt ludzkich z życia Boga w nas samych*⁸², tj. wierzących. Wspomniana wyżej *ofensywa* wobec ateizmu nie oznacza oczywiście walki, lecz aktywną postawę chrześcijańską, osobiste świadectwo wiary i otwarty dialog światopoglądowy wierzących z niewierzącymi. Oznacza po prostu głoszenie prawdziwej wizji Boga – zarówno słowem i jak czynną miłością, autentycznym świadectwem głębokiej wiary w Boga – przez tych, którzy podejmują dziś dzieło nowej ewangelizacji.

III. Stan chrześcijaństwa w Europie końca XX wieku

1. Ogólna charakterystyka sytuacji religijno-kościelnej

Podzielona po II wojnie światowej Europa na nowo jednoczy się. Póki co istnieje w niej dość znaczne zróżnicowanie w wielu dziedzinach życia społeczno-kulturowego. Ogólnie biorąc, społeczeństwa zachodnioeuropejskie uległy w dużym stopniu sekularyzmowi, a kraje Europy Środkowej i Wschodniej doznały głębokiego spustoszenia duchowego w okresie panowania ateistycznego komunizmu.

a) W Europie Zachodniej

Socjologowie religii stwierdzają na ogół, że w europejskiej kulturze nastąpiło *straszne zapomnienie o Bogu*. Jednocześnie jednak niektórzy z nich kwestionują tezę o powszechnej *bezbożności* społeczeństw zachodnioeuropejskich. Amerykańscy socjologowie P. i B. B e r g e r oraz H. K e l l n e r wyrażają pogląd, że nie sprawdzają się przewidywania wielu o niepowstrzymanym procesie sekularyzacji aż do całkowitej marginalizacji religii w społeczeństwach euroatlantycznych. Okazuje się, że są pewne granice owej sekularyzacji ideologicznej i ateistycznej, czyli sekularyzmu. Wypieranie przezeń religii prowadzi ostatecznie do nieznośnej pustki egzystencjalnej oraz bezsensowności życia ludzkiego i całej rzeczywistości. To doświad-

⁸² J. L a c r o i x, *Sens dialogu*, dz. cyt., s. 219 n. Zob. także: J. M a r i t a i n, *Sens współczesnego ateizmu*, „Znak” 42/1990/ nr 9 s. 3-15; S. W i l k a n o w i c z, *Ateizm – ewangelizacja – demokracja*, tamże, s. 16-26.

czenie zaś wywołuje wzrastającą potrzebę religii i jej odpowiedzi na podstawowe pytania o sens egzystencji ludzkiej⁸³.

Tak więc współczesne tendencje sekularyzacyjne i ateizacyjne w kulturze europejskiej nie wyeliminowały religii z życia społecznego ani indywidualnego większości ludzi. Co więcej, stwierdza się wyraźne ożywienie religijne i rozwój nowych form życia religijnego. Ale niestety, są to często formy religijności niechrześcijańskiej i pozakościelnej, jak np. ruch *New Age* czy inne sekty religijne, w których wiara w jednego Boga koegzystuje nieraz z zabobonem i służbą bożkom. Znany teolog latynoamerykański L. B o f f uważa właśnie, że *dzisiejszym problemem nie jest ateizm, lecz bałwochwalstwo*⁸⁴.

Zdaniem szwajcarskiego teologa K. K o c h a dzisiejszą sytuację społeczno-religijną w Europie Zachodniej trzeba określić jako *trend do religii, ale obok kościołnie ujętego chrześcijaństwa*⁸⁵, czyli do religijności bezwyznaniowej i niekościelnej, bez związku z instytucją Kościoła. Na to zjawisko zwrócił uwagę również papież P a w e ł V I w adhortacji *Evangelii nuntiandi*, pisząc: *Nie bez bólu słyszymy w naszych czasach o ludziach (...), którzy często twierdzą, że chcą kochać Chrystusa, ale nie Kościół* (a. 16). Jest to niewątpliwie poważne wyzwanie dla Kościoła i nowej ewangelizacji, by odpowiedzieć sobie na pytanie: dlaczego w Kościołach chrześcijańskich nie jest zaspokajany głód religijny, skoro tak wielu szuka tego zaspokojenia w innych religiach, często w zabobonach i różnych ekstrawaganckich formach życia religijnego?

Rodzi się pytanie, czego współczesny człowiek Zachodu oczekuje od religii, od chrześcijaństwa, od Kościoła? Jaka rolę czy funkcję im wyznacza w życiu indywidualnym i społecznym? Otóż ogólnie trzeba odpowiedzieć, że w procesie sekularyzacji następuje zepchnięcie religii ze świata publicznego do świata prywatnego jednostki, odsunięcie Kościoła od pełnienia jakichkolwiek zadań politycznych i znaczącej roli w życiu publicznym. Natomiast chce się traktować Kościół jako jeden z licznych sektorów życia społecznego, które zaspokajają określone potrzeby ludzkie lub pomagają w rozwiązywaniu życiowych problemów. Podobnie jak np. służba zdrowia czy szkolnictwo służą ludziom w potrzebach zdrowotnych i edukacyj-

⁸³ K. Kurt, *Szanse i problemy „Nowej Ewangelizacji” w Europie Zachodniej jako animacja i ostrzeżenie dla Polski*. W: K. G ó z d z (red.), *Nowa ewangelizacja odpowiedzią na wyzwania obecnego czasu*, Lublin 1993 s. 56.

⁸⁴ L. B o f f, *Przedmowa* do: R. J. B l a n k, *Der Aufstand des domestizierten Gottes*, Münster 1988 s. 10.

⁸⁵ K. Koch, art. cyt., s. 57. Zob. K. Forster, *Religiös ohne Kirche? Eine Herausforderung für Glaube und Kirche*, Mainz 1977.

nych, tak Kościół – w religijnych, duchowych. Są to tzw. punkty usługowe dla ludności. Kościół ma więc pełnić tylko rolę duchowego *pogotowia ratunkowego* dla tych, którzy go wzywają w razie egzystencjalno-duchowej potrzeby, zwłaszcza w momentach tragicznych i granicznych życia ludzkiego (bolesne wyrzuty sumienia, poczucie pustki egzystencjalnej, cierpienie, śmierć, lęk przed Sądem Bożym i niepewną wiecznością)⁸⁶.

Tego rodzaju tendencja sekularyzacyjna, marginalizująca społecznie Kościół i traktująca go jako dowolny punkt usług religijnych oznacza w praktyce, iż Kościół winien biernie oczekiwać na zamówienie usługi religijnej ze strony danego człowieka czy społeczeństwa. Wielu uważa, że właśnie tak powinien się zachowywać Kościół w nowoczesnych społeczeństwach demokratycznych, pluralistycznych, liberalnych. Zwolennicy bierno-usługowej postawy Kościoła są przeciwni jego apostołskiej i ewangelizacyjnej działalności.

Tymczasem Kościół jest z istoty swej misyjny (por. DM 2). Ma więc obowiązek aktywnie postępować, głosić Ewangelię wszystkim narodom, wzywać ludzi do zawrócenia i przyjęcia zbawczej Ewangelii. Nie może Kościół zaniechać swej odwiecznej młsi chryścianizacji świata. W obliczu aktualnej dechrystianizacji i sekularyzacji musi więc realizować trudne dzieło nowej ewangelizacji.

Znany pastoralista i socjolog religii z Uniwersytetu Wiedeńskiego, P. Z u l e h n e r, opisując sytuację chrześcijaństwa w Europie i ukazując zarazem konsekwencje dla nowej ewangelizacji, rozróżnia jakby trzy wymiary lub typy religijności: osobistą (prywatną), chrześcijańską i kościelną.

Pod względem religijności osobistej ludność Europy jest bardzo niejednolita. Najbardziej religijna jest ludność Polski i Irlandii, najmniej – Norwegii, Szwecji i Estonii. Zdeklarowanych ateistów jest w Europie stosunkowo niewielki procent; najwięcej w b. NRD – 19% i we Francji – 11%. Ale i spośród nich 25% życzy sobie pogrzebu religijnego, a 15% chrztu dzieci⁸⁷.

Gdy zaś chodzi o religijność chrześcijańską Europejczyków, jest ona również zróżnicowana. Głównym jej miernikiem jest obraz Boga Chrystusa i Jego Ewangelii. Otóż przeważająca większość ludności Europy wyznaje chrześcijaństwo, stąd i wierzy w Boga Wcielonego – Jezusa Chrystusa. Są jednak wśród europejskich *chrześcijan* i *tacy*, którzy wierzą tylko w Boga jako *Istotę Wyższą*, wątpią w boskość Chrystusa, a nawet w Boga samego (agnostycy i *anonimowi chrześ-*

⁸⁶ K. Koch, art. cyt., s. 58 n.

⁸⁷ P. M. Z u l e h n e r, *Die Lage des Christentums in Europa: Konsequenzen für die neue Evangelisierung*, „Katechetische Blätter” 118/1993/ z. 8-9 s. 537 n.

cijanie), nie mówiąc już o poszczególnych dogmatach wiary chrześcijańskiej, które uznają dość selektywnie.

Wreszcie co do religijności kościelnej u Europejczyków – podkreśla Z u l e h n e r ogólnie, że pod wpływem procesu sekularyzacji oraz powszechnych tendencji antyinstytucjonalnych i antyautorytarnych w kulturze europejskiej dokonuje się jednocześnie głęboki proces personalizacji (prywatyzacji) i uniezależnienia religijności osobistej od instytucji Kościoła. Głównym przejawem tego jest znaczący spadek kościelnych praktyk religijnych, jak udział we Mszy św., sakramentach i życiu parafii. Mimo to jednak poważny odsetek chrześcijańskiej ludności Europy świadomie i z osobistego wyboru uczestniczy w życiu religijnym Kościoła. Pod tym względem przodują w Europie Polska, Irlandia i Włochy⁸⁸.

Biorąc pod uwagę stan religijności Europejczyków, który przemienia się, ale i rozwija, P. Z u l e h n e r twierdzi, że *Europa nie jest zsekularyzowana*⁸⁹. Wyraża też zdziwienie, dlaczego teologowie i publicyści chrześcijańscy wciąż jeszcze preferują pojęcie *sekularyzacja*, mimo iż liczni socjologowie europejscy i amerykańscy przestali go używać na określenie negatywnego zjawiska kulturowego, jakim jest rozdźwięk między wiarą a życiem codziennym, społecznościami demokratycznymi a hierarchicznym Kościołem, kulturą religijną i świecką. Autor uważa, iż wynika to z pewnej koncepcji myślenia i działania ludzi Kościoła: jeśli współczesne społeczeństwa oddalają się od Kościoła, czyli ulegają sekularyzacji, to dlatego, że przestają wierzyć w Boga. Zadaniem przeto Kościoła jest po prostu budzić wiarę w Boga, a wówczas ludzie powrócą też do Kościoła⁹⁰.

Tymczasem odchodzenie ludzi od Kościoła nie wynika tylko z ich niewiary w Boga, ale również i często przede wszystkim z winy samego Kościoła. Wniosek stąd jest jasny: Kościół winien się odnowić, stać się bardziej przyciągający, dokonać głębokiej autoewangelizacji, by móc z nowym zapałem i umiejętnie prowadzić dzieło nowej ewangelizacji we współczesnych społeczeństwach Europy i świata. W tym celu konieczny jest dialog ze światem i nowa ewangelizacja, pojęta nie jako indoktrynacja, lecz inkulturacja, czyli wcielanie Ewangelii w taką kulturę europejską, jaka ona jest u końca XX wieku⁹¹.

Autor zwraca uwagę na różnice między tymi dwoma modelami ewangelizacji, z których oczywiście preferuje ten drugi, podczas gdy w teologii i duszpasterstwie tradycyjnym przeważał często pierwszy. Otóż model ewangelizacji jako indoktrynacji wychodzi z teologicz-

⁸⁸ Tamże, s. 538-540.

⁸⁹ Tamże, s. 544.

⁹⁰ Tamże, s. 534.

⁹¹ Tamże, s. 533.

nego założenia, że świat jest zły, bezbożny i niemoralny na tyle, iż wymaga pouczenia Kościoła i jego wezwań do nawrócenia. Struktura i metoda ewangelizacji jest monologowa: Kościół poucza świat, że ma wierzyć w Dobrego Boga, którego mu przedstawia swym słowem i świadectwem własnej wiary. Bóg jawi się tu światu jakby deistycznie, czyli aktywny tylko przy stworzeniu, a obecnie przypominany i ukazywany ludziom przez Kościół, nie zaś bezpośrednio jako działający i obecny w świecie zawsze.

Model indoktrynacyjny winien być bezwzględnie zastąpiony modelem inkulturacyjnym, który wychodzi z założenia teologicznego, że w dziejach świata zawsze jest obecny Bóg i stąd dzieje ludzkości są nieprzerwanie historią zbawienia. Bóg więc działa i zbawia nieustannie. Ale niestety Jego działania zbawcze napotykają na opór lub sprzeciw grzesznego człowieka, którego obdarzył Bóg wolnością; ta zaś nie zawsze wybiera Dobro i Prawdę. Stąd dzieje zbawienia to nieustanne zmaganie się dobra i zła w człowieku, nieustanna walka szatana przeciwko Bogu i człowiekowi (por. Mt 13, 19). Zadaniem Kościoła jest wsiewanie słowa Boga w głębę ludzkich serc, wcielanie Ewangelii Chrystusowej w kulturę ludzką, czyli inkulturacja, przy jednoczesnym zachowaniu tego, co w owej kulturze jest dobre i słuszne, wartościowe i prawdziwe. I stąd w modelu inkulturacyjnym ewangelizacji stosuje się metodę dialogu, a nie monologu – jak w indoktrynacji. Zgodnie z zasadą dialogu Kościół ewangelizując uczy i jednocześnie uczy się, mówi i zarazem wsłuchuje się w głos świata, w *vox temporis* jako *vox Dei*, rozpoznaje znaki czasu jako głos Boży, badając je oczywiście i interpretując w świetle Ewangelii⁹². Taki więc model inkulturacji Ewangelii winien być realizowany w dziele nowej ewangelizacji.

b) W Europie Środkowej i Wschodniej

Sytuacja religijno-kościelna w postkomunistycznych krajach europejskich jest bardzo zróżnicowana. Wskutek kilkudziesięcioletniej ateizacji i walki z religią, prowadzonej programowo i systematycznie przez reżimy komunistyczne, Kościół doznał poważnego osłabienia i destrukcji⁹³. Jego odbudowa strukturalna i odnowa duchowa wymaga dziś ogromnego wysiłku; jest pilnym zadaniem i celem nowej

⁹² Tamże, s. 534 i 536. Zob. kard. B. Hume, *Kościół nie istnieje sam dla siebie. Refleksje o przyszłości Kościoła w Europie*, „Więź” 37/1994/ nr 1 s. 20-39.

⁹³ Zob. A. Szwałkajzer, *Religia po upadku komunizmu*, „Więź” 1993 nr 3 s. 169-175; M. Iwanow, *Kościół najbardziej prześladowany*, „Więź” 1990 nr 2-3 s. 23-37; J. Urban, *Prześladowanie religii w Rosji sowieckiej*, „Przegląd Powszechny” 1930 t. 185 s. 129-141; J. Wróbel, *Likwidacja. Polityka ZSRR wobec Kościołów i religii w latach dwudziestych*, „Przegląd Powszechny” 1990 nr 3 s. 225-368 i nr 4 s. 38-49.

ewangelizacji. Jak przedstawia się sytuacja religijno-kościelna w poszczególnych krajach Europy Środkowej i Wschodniej? Temu zagadnieniu było poświęcone spotkanie biskupów z europejskich krajów postkomunistycznych, zorganizowane przez Radę Konferencji Episkopatów Europy (CCEE) w Warszawie w dniach 13-16 października 1994 r.

Podsumowując obrady, biskup Tadeusz P i e r o n e k, sekretarz generalny Episkopatu Polski powiedział m.in., że komunizm wszędzie chciał zniszczyć religię, ale na szczęście mu się to nie udało. Wiara wprawdzie przetrwała, jednak zniszczenia i spustoszenia jakich dokonał w Kościele system komunistyczny są ogromne. Zrujnowano całkowicie lub w wielkim stopniu bardzo dużo świątyń katolickich, zamordowano lub skazano na ciężkie więzienie wielu biskupów, księży i katolików świeckich. Stosowano rozmaite szykany i ostre represje wobec Kościoła i ludzi wierzących. Jednym słowem, komunizm pozostawił po sobie straszliwe spustoszenie w dziedzinie wiary, Kościoła i religii, a w niektórych regionach wręcz *spaloną ziemię*. Mimo to jednak Kościół i wiara wszędzie przetrwały m.in. dzięki postawie religijnej prostych ludzi, dzięki odwadze bohaterskich kapłanów, dzięki głęboko zakorzenionej w narodzie tradycji chrześcijańskiej i pobożności ludowej, a także dzięki wierności i więzi ze Stolicą Apostolską. Tak więc w nowe czasy Kościół Europy Środkowej i Wschodniej wchodzi osłabiony duchowo i materialnie, ale z ludźmi zahartowanymi w trudnościach i ciężkich doświadczeniach⁹⁴.

Przedstawiciele poszczególnych Episkopatów zarysowali aktualny stan Kościoła w ich krajach. Poniżej przytoczymy niektóre konstatacje i dane z ich relacji.

(1) Albania

Biskup Z e f S i m o n i (Szkodra) stwierdził, że Kościół w tym kraju jako *państwie ateistycznym* (według albańskiego ustawodawstwa) doznał w czasach komunizmu straszliwych prześladowań, porównywalnych z prześladowaniami pierwszych chrześcijan w cesarstwie rzymskim. Państwowy terror antyreligijny w komunistycznej Albanii paraliżował wszelką działalność Kościoła i uniemożliwiał publiczne praktyki religijne, tak iż *ludzie kryli swoją wiarę w tajemnicy swego serca*, a *Kościół prowadził bierną walkę*. Praktyki religijne i katechyzacja dzieci odbywały się tylko potajemnie. Za niedozwolone ochrzczanie dziecka jeden z księży został skazany na śmierć i rozstrzelany. Komunizm okazał się w Albanii systemem bezwzględnej walki

⁹⁴ Spotkanie biskupów z Europy Środkowej i Wschodniej, Warszawa, 13-16 października 1994, „Katolicka Agencja Informacyjna. Biuletyn” 1994 nr 95 s. 8 n.

z Bogiem, religią, Kościołem, poniżającym człowieka w jego godności i prawach do wolności religijnej. Mimo to wiara chrześcijańska w narodzie albańskim nie zamarła. Dziś Kościół się odradza. Potrzeba jednak nowej ewangelizacji, a także pomocy materialnej na odbudowę świątyń. Spośród ponad 3-milionowej ludności 70% stanowią muzułmanie, 20% prawosławni i 10% katolicy⁹⁵.

(2) Białoruś

Arcybiskup Kazimierz Świątek (Mińsk-Mohylew) podkreślił, że Kościół w byłym ZSRR, którego jedną z republik stanowiła Białoruś, został poddany okrutnym prześladowaniom totalitarno-ateistycznego państwa sowieckiego. Wiara chrześcijańska przetrwała tam głównie dzięki prostym ludziom, owym *przysłowiowym babuleńkom*, które gromadziły się potajemnie, przeważnie na cmentarzach, aby półgłosem nucić kościelne pieśni i modlić się. Przemierzały nieraz tysiące kilometrów, aby przystąpić do sakramentów. Arcybiskup Świątek zwrócił także uwagę na *żarliwą pracę kapłanów, których działalność kończyła się zazwyczaj dożywotnim lagrem bądź rozstrzelaniem*. Efektem długoletnich i ostrych prześladowań religijnych są również głębokie spustoszenia w świadomości i sumieniu społeczeństwa białoruskiego: *Komunizm zmateralizował ludzi i pozostawił ich w zupełnej pustce duchowej*. Został ukształtowany tzw. *homo sovieticus*, który ma zupełnie wypaczony obraz Kościoła Chrystusowego i postawę antykościelną, antyreligijną. Stąd wynikają m.in. różne trudności w stosunkach Kościoła z przedstawicielami władz państwowych suwerennej Białorusi, działającymi zgodnie z dawnymi schematami myślowymi i metodami traktowania spraw religijnych.

Według relacji arcybiskupa K. Świątka, złożonej na Synodzie Biskupów 1991 r., na Białorusi pracowało wówczas 2 biskupów i 130 księży, w tym 68 z Polski, w seminarium duchowym studiowało 55 kleryków, było czynnych 150 kościołów (dalszych 87 – w odbudowie, a 9 – w budowie), katolików zaś było 1,5 miliona. Wierni, dotąd prześladowani, poniżani i zastraszeni, zaczęli wyznawać otwarcie swoją wiarę w Boga i dawać świadectwo swej przynależności do Kościoła; z wielkim poświęceniem angażują się w budowę nowych świątyń i odbudowę zniszczonych⁹⁶.

(3) Chorwacja

Kościół katolicki w tym kraju ma wielki autorytet społeczny.

⁹⁵ Tamże, s. 5. Zob. także Z. Simoni, *Kościół w Albanii wychodzi z katakumb*, OR 13/1992/ nr 1 s. 25.

⁹⁶ *Spotkanie biskupów...*, art. cyt., s. 4 n.; abp K. Świątek, *Wszyscy tworzymy wspólnotę wiary*, OR 13/1992/ nr 1 s. 28. Zob. także A. Pospieszalski, *Kościół katolicki i białoruskie odrodzenie*, „Kultura” 1989 nr 10 s. 98-104.

ugruntowany dzięki wielowiekowemu poparciu dążeń narodu do suwerennego bytu państwowego – stwierdził biskup Josip Bozanić (KrK). Stąd też rządy komunistyczne tylko w niewielkim stopniu zdołały osłabić pozycję i znaczenie Kościoła. Poza tym reżim Tito, podobnie jak komuniści w Polsce, pozostawiał dość szeroki zakres swobód dla Kościoła. Nie było np. ograniczeń kształcenia w seminariach duchownych, nauczanie religii mogło się odbywać bez przeszkód przy kościołach, władze komunistyczne nie przerwały kontaktów Kościoła ze Stolicą Apostolską.

Pewne represje i trudności, jakim podlegały wspólnoty kościelne w komunistycznej Jugosławii, mobilizowały do czujności, współpracy i solidarności – także międzywyznaniowej. Obecnie zaś, kiedy na Bałkanach trwa wielki dramat wojenny i konflikty narodowościowe, Kościół przeżywa wraz z narodem chorwackim bolesne straty i problemy duszpasterskie: ponad 100 parafii nie jest dostępnych dla duszpasterzy, gdyż są zajęte przez obce wojska, wydziedziczeni zaś uchodźcy i zgwałcone przez wroga kobiety nie mają dość siły, by przyjąć głoszone przez Kościół orędzie pokoju i przebaczenia⁹⁷. W tej sytuacji przed Kościołem chorwackim stoją wielkie i trudne zadania ewangelizacyjne.

(4) Czechy

Tragiczną spuścizną komunizmu w Czechach było rozbitcie podstawowych struktur i organizacji kościelnych, co doprowadziło do zaniknięcia świadomości i poczucia wspólnoty Kościoła wśród wiernych – powiedział arcybiskup Miloslav Vlk (Praga). Komunistyczne władze zlikwidowały zgromadzenia zakonne i wszelkie stowarzyszenia katolickie. Represjonowały wiernych, którzy kontaktowali się z hierarchią i kapłanami, uznanymi przez reżim komunistyczny za wrogów państwa. Stąd doszło do zerwania ścisłych więzi między kapłanami a świeckimi. Kościół jako miejsce spotkań religijnych był pod stałą inwigilacją władz. Dlatego życie religijne rozwijało się w podziemiu, poza oficjalnymi, inwigilowanymi strukturami Kościoła. Stał się on jakby Kościołem *sprywatyzowanym, podziemnym*. Powstawały grupy modlitewne świeckich, opierające się bezpośrednio na Ewangelii. Stały się one istotną siłą Kościoła, który *żył i istniał bez organizacji, a jedynym i podstawowym jego doświadczeniem był sam Bóg* – podkreślił arcybiskup Vlk.

⁹⁷ Spotkanie biskupów..., art. cyt., s. 4. Zob. także V. Bajsić, *Kościół w Chorwacji w dobie komunizmu*. W: J. Nagórny i inni (red.), *Świadeństwo Kościoła katolickiego w systemie totalitarnym Europy Środkowo-Wschodniej. Księga Kongresu Teologicznego Europy Środkowo-Wschodniej. KUL 11-15 sierpnia 1991*. Lublin 1994 s. 123-131.

W tej sytuacji ukształtowały się wśród katolików czeskich dwie postawy religijne: wiara jako sprawa osobista czy prywatna oraz wiara przeżywana w getcie – w małych grupach nastawionych jedynie na rozwój duchowy, wewnętrzny, bez wyjścia na zewnątrz w celu jej publicznego wyznania lub apostołskiego głoszenia. Okoliczności te spowodowały, że nie wprowadzono np. reform Soboru Watykańskiego II i obecnie Kościół czeski ma charakter tradycjonalistyczny. Jako pilne zadanie duszpasterskie widzi arcybiskup *Vlk* *zalecenie ran przeszłości i przywrócenie komunii między kapłanami i świeckimi*, a także przełamanie bierności świeckich w budowaniu wspólnoty Kościoła. W momencie nastania komunizmu było w Czechach 70% katolików, a w roku 1991 – 40%⁹⁸.

(5) Litwa

Według relacji biskupa Juozasa Tunaitisa (Wilno) przed II wojną światową było na Litwie 1300 księży, 4 seminaria duchowne z 400 klerykami, 700 świątyń i wiele organizacji katolickich. W okresie rządów komunistycznych, kiedy kraj stał się jedną z republik Związku Radzieckiego, funkcjonowało tylko jedno seminarium, zamknięto wiele kościołów i zakonów, dzieciom i młodzieży zakazano spotykać się z księżmi, zlikwidowano katechizację. Obecnie, po odzyskaniu niepodległości, 60% 3-milionowego społeczeństwa litewskiego stanowią katolicy; praktykujących jest 10-15%. Kościół katolicki na Litwie ma 6 diecezji, 10 biskupów, 750 księży, 3 seminaria kształcące 250 seminarzystów, 10 klasztorów męskich i 30 żeńskich, w których żyje około 1000 zakonnic i zakonników.

Mimo kilkudziesięcioletnich prześladowań i prób likwidacji Kościoła litewski przetrwał – głównie dzięki głębokiej wierze i przywiązaniu do tradycji chrześcijańskiej starszego pokolenia Litwinów, a także dzięki wysiłkom duszpasterskim kapłanów i zaangażowaniu religijnemu świeckich katolików, którzy organizowali się w małych wspólnotach modlitewnych, przeciwstawiali się odważnie próbom zamykania kościołów przez władze komunistyczne, uczyli swe dzieci katechizmu, słuchali Radia Watykańskiego. Niestety, groźby i represje władz wobec katolików przymusowa ateizacja i ograniczenia w działalności duszpasterskiej spowodowały duże osłabienie wiary i Kościoła. Stąd też *odbudowa tego, co zniszczył komunizm, będzie kosztowała bardzo dużo*⁹⁹ – podkreślił bp Tunaitis. Nowa ewangelizacja Litwy jest więc pilnym zadaniem Kościoła.

⁹⁸ *Spotkanie biskupów...*, art. cyt., s. 3.

⁹⁹ *Tamże*.

(6) Niemiecka Republika Demokratyczna

Katolicy w tym kraju tworzyli diasporę – było ich tylko kilka procent społeczeństwa, którego większość stanowili protestanci, a po 40 latach ateizacji i perfekcyjnej indoktrynacji marksistowsko-socjalistycznej – bezwyznaniowi i ateści. W 1989 r. po wielkim przełomie społeczno-politycznym okazało się, że 75% mieszkańców dawnej NRD nie było ochrzczonych. Jest to niewątpliwie najwyższy wskaźnik procentowy odejścia od wiary i Kościoła w kraju postkomunistycznym Europy Środkowej.

Gdy jednak chodzi o Kościół katolicki w b. NRD, to trzeba przyznać, że polityka państwa komunistycznego wobec niego nie była zbyt represyjna. Zachował on swoje szkoły, przedszkola, szpitale, wydawnictwa prasowe i książkowe. Relacjonując te fakty biskup Rudolf M ü l l e r (Görlitz) wyznał jednak, iż procesy sekularyzacji i ateizacji poważnie osłabiły Kościół¹⁰⁰, przed którym stoi teraz wielkie zadanie nowej ewangelizacji – już w zjednoczonych Niemczech.

(7) Polska

Aktualny stan religijności Polaków przedstawimy szerzej w dalszej części niniejszego artykułu. Tutaj przytoczymy tylko niektóre opinie o sytuacji religijno-kościelnej w naszym kraju w okresie panowania komunizmu i po jego upadku, wyrażone podczas wspomnianego spotkania biskupów z Europy Środkowej i Wschodniej w Warszawie.

Arcybiskup Henryk M u s z y ņ s k i podkreślił, iż Kościół katolicki był i jest głęboko zakorzeniony w życiu narodu polskiego, co J a n P a w e ł I I wyraził w przemówieniu do biskupów polskich 15 stycznia 1993 r. słowami: *Zawsze (...) Kościół był z narodem, uczestniczył w jego klęskach i porażkach oraz radościach zwycięstw. W ostatnich dziesięcioleciach, w okresie panowania systemu totalitarnego, Kościół w szczególny sposób pełnił funkcję rzecznika i obrońcy suwerenności narodu, bronił jego praw, stał się jedyną przestrzenią wolności – i to nie tylko dla katolików*¹⁰¹. Dostrzegając ogromną siłę Kościoła w jego historycznej jedności z narodem, reżim komunistyczny w Polsce próbował wszelkimi sposobami rozbić tę jedność i solidarność. Jednak mimo różnych prób nie udało się rozbić

¹⁰⁰ Tamże, s. 5 n. Zob. także L. U l r i c h, *Kościół w ideologicznej i sekularyzacyjnej diasporze. Świadectwo Kościoła katolickiego w NRD*. W: J. N a g ó r n y (red.), dz. cyt., s. 145-153. Autor artykułu podaje, że w 1964 r. było wśród 17 milionów mieszkańców NRD 1,37 miliona katolików i 10 milionów protestantów, natomiast w 1991 r. wśród 16 milionów mieszkańców – najwyżej 1 milion katolików i 5 milionów protestantów.

¹⁰¹ J a n P a w e ł I I, *Jesteśmy świadkami walki o człowieka. Przemówienie do biskupów polskich podczas wizyty ad limina apostolorum 15 I 1993*, „Chrześcijańskie w Świecie” 1993 nr 1 s. 179.

jedności Kościoła z narodem polskim. Kościół w Polsce okazał się stosunkowo najbardziej odporny na komunistyczne działania ateizacyjne i stąd jego sytuacja była bodaj najpomyślniejsza – w porównaniu z sytuacją kościelno-religijną w innych krajach rządzonych przez komunistów. Jednym z głównych źródeł żywotności Kościoła w okresie komunizmu była powszechna katechizacja dzieci i młodzieży. Jednak brak było solidnej i powszechnej katechizacji dorosłych; w związku z czym okazuje się dziś, że wiara i religijność większości Polaków są powierzchowne, niekonsekwentne¹⁰².

Wynika stąd pilny postulat nowej ewangelizacji, w ramach której *sprawą absolutnie priorytetową jest tworzenie nowej świadomości eklezjalnej, a więc ukazanie i doświadczenie Kościoła jako organicznej wspólnoty i żywej wspólnoty wiary i miłości oraz kształtowanie sumień ludzkich w oparciu o obiektywną hierarchię wartości*¹⁰³. Potrzeba ta wynika szczególnie stąd, iż świadomość eklezjalna Polaków została zdeformowana przez kilkudziesięcioletnią propagandę komunistyczną, która nieustannie usiłowała ukazywać Kościół i religię jako sprawy osobiste i prywatne, a także jako domenę biskupów i kapłanów, jako instytucję hierarchiczną, która może zajmować się wyłącznie sprawami wiary i liturgii, natomiast wszelka działalność poza świątynią, jak np. w organizacjach społecznych, charytatywnych, kulturalnych, publicznych, ekonomicznych, jest naganną uzurpacją i *mieszaniem się do spraw politycznych*.

Również sumienia Polaków były deformowane przez długoletnie propagowanie ateistyczno-socjalistycznej moralności oraz zasady *prywatności religii*, i subiektywności norm etycznych, co w praktyce doprowadziło do dwulicowości w zachowaniach: inaczej w życiu prywatnym a inaczej w publicznym (popularne stało się porównanie takiego człowieka do rzodkiewki: czerwonej na zewnątrz, białej wewnątrz). W celu zaleczenia ran zadanych świadomości i sumieniom Polaków w okresie komunizmu należy obecnie w oparciu o naukę społeczną Kościoła ukazywać jego rolę w życiu społecznym, kształcić elity katolickie do zadań społeczno-politycznych, m.in. przez reaktywowanie Akcji Katolickiej i różnych organizacji katolickich, budować chrześcijański etos pracy, poczucie odpowiedzialności za dobro wspólne, w tym politykę i państwo, rozwijać przedsiębiorczość, przezwyciężać apatię i zniechęcenie, ukazywać wolność osobistą i społeczną nie jako wolność od norm etycznych, lecz w ścisłej łączności z prawdą i normami etyki. Szczególną pomocą w realizacji tych zadań są ostatnie encykliki społeczne **J a n a P a w ł a I I**:

¹⁰² *Spotkanie biskupów...*, art. cyt., s. 4.

¹⁰³ Abp H. M u s z y Ń s k i, *Kościół w Polsce w okresie PRL-u i nowej rzeczywistości budowania demokracji*, „KAI. Magazyn” 1994 nr 100 s. 21.

Sollicitudo rei socialis i *Centesimus annus* – jako fundament nowej ewangelizacji¹⁰⁴.

Podczas spotkania biskupów Prymas Polski kard. Józef Glemp zwrócił uwagę na niektóre sposoby walki z Kościołem w czasach komunizmu, jak np. promowanie Kościoła polskokatolickiego jako przeciwwagi do katolickiego, upaństwowienie kościelnego *Caritas*, aby uzależnić dobroczynność od państwa i usunąć Kościół ze sfery działalności publicznej, stworzenie organizacji *Pax*, która miała dowodzić, iż *można być katolikiem i jednocześnie komunistą* oraz usunięcie Wydziału Teologii Katolickiej z Uniwersytetu Warszawskiego (a także z Uniwersytetu Jagiellońskiego) i utworzenie w jego miejsce Akademii Teologii Katolickiej jako jedynej uczelni teologicznej w Polsce (po zamierzonym zlikwidowaniu lub wcieleniu w nią również Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego), całkowicie podległej państwu. Jednak te zamiary i próby osłabienia Kościoła katolickiego tylko w niewielkim stopniu powiodły się komunistom. Dzięki zdecydowanej postawie oporu ze strony hierarchii, dzięki silnej więzi ogółu społeczeństwa polskiego z Kościołem i dzięki charyzmatycznym działaniom Prymasa Tysiąclecia Kościół katolicki w Polsce przetrwał czasy komunizmu ateistycznego bez istotnych strat i klęsk, czego ilustracją może być fakt, iż w Polsce nie udało się komunistom zamknąć żadnego kościoła ani zlikwidować żadnego klasztoru – jak to miało miejsce w innych krajach komunistycznych (zwłaszcza w ZSRR). Niemniej jednak zlikwidowano szereg organizacji katolickich, których reaktywowanie – szczególnie Akcji Katolickiej – jest dziś pilnym zadaniem Kościoła i istotnym punktem programu nowej ewangelizacji¹⁰⁵.

(8) Rosja

Największego spustoszenia i zniszczenia Kościoła katolickiego dokonał reżim komunistyczny w centralnym kraju imperium sowieckiego – Rosji. Był to wprawdzie kraj tradycyjnie prawosławny, niemniej jednak przed Rewolucją Bolszewicką w 1917 r. funkcjonowało w europejskiej części Rosji 150 kościołów katolickich, 2 seminaria duchowne, Akademia Duchowna w Sankt Petersburgu, 21 zgromadzeń zakonnych (w tym 14 żeńskich) i blisko 700 księży. Po Rewolucji wszystko to zostało zlikwidowane przez władze bolszewickie. Pozostawiły one tylko – dla celów propagandowych wobec przywódców innych państw – dwa kościoły katolickie (w Moskwie i Leningradzie) i dwóch księży. Bezwzględna walka z Kościołem

¹⁰⁴ Tamże.

¹⁰⁵ Spotkanie biskupów..., art. cyt., s. 4. Zob. także, kard. J. Glemp, *Akcja Katolicka – jak ją rozumiem*, „Słowo. Dziennik Katolicki. Magazyn” 1994 nr 44 s. 2-5.

i religią, mająca na celu całkowite wyeliminowanie religii ze świadomości i życia Rosjan, trwała przez ponad 50 lat. Dopiero w latach 70-tych naszego wieku zaczął się w Rosji okres pewnej odwilży i wówczas mogły powstawać coraz liczniejsze małe wspólnoty modlitewne, skupiające zarówno katolików jak i prawosławnych. Zaczęło się rozwijać apostołstwo świeckich.

Obecnie, tj. w 1994 r., w europejskiej części Rosji jest 69 parafii katolickich i 58 księży z 15 krajów. Mają oni do dyspozycji zaledwie 10 kościołów i 15 kaplic. Inne kościoły, zrujnowane lub zajęte, wymagają odbudowy i odzyskania ich dla celów religijnych. Liczbę katolików szacuje się na 300 tysięcy. W Moskwie działa seminarium duchowne, w którym na dwóch kursach studiuje 42 kleryków, oraz 3-letnie Kolegium Teologiczne im. Św. Tomasza, kształcące świeckich katechetów.

Przedstawiając powyższe dane o Kościele katolickim w Rosji, arcybiskup Tadeusz Kondrusiewicz (Moskwa) podkreślił jednocześnie, że mimo destrukcji instytucji kościelnych i permanentnej ateizacji, a także jawnych prześladowań i represji wobec wierzących, wiara chrześcijańska była pielęgnowana i praktykowana w rodzinach katolickich, co pozwoliło jej przetrwać aż do dzisiaj. Oczywiście nie jest to wiara powszechna ani pogłębiona¹⁰⁶. Dlatego konieczne jest wielkie dzieło nowej ewangelizacji Rosji.

(9) Rumunia

Przedstawiciel Kościoła katolickiego, ks. Tiberius Schupler (Satu Mare), charakteryzując sytuację religijno-kościelną w Rumunii w okresie panowania komunizmu, stwierdził, że Kościół rumuński został *zamknięty w zakrystii*, był zwalczany i prześladowany. Jego symbolem stał się zamordowany w więzieniu biskup Johannes Schöffler, którego proces beatyfikacyjny jest w toku. W obrębie kościołów prowadzono jednak katechizację, odbywały się spotkania duszpasterzy z młodzieżą. Wielu katolików, głównie pochodzenia niemieckiego i węgierskiego, wskutek prześladowań opuściło kraj.

¹⁰⁶ Por. J. J a r c o, *Jak wierzą Rosjanie*, „Ład” z 10 X 1993. Autor podaje, że w 1988 r. tylko 10% Rosjan deklaroowało się jako wierzący, a w 1992 r. odsetek ich wzrósł do 40%; za chrześcijan uważa się 33% Rosjan. Zob. także J. J a r c o, *Religijność na Wschodzie*, „Znaki Czasu” 1991 art. 24 s. 97-113; R. D z w o n k o w s k i, *Stan badań nad historią Kościoła i życiem religijnym katolików obrządku łacińskiego w ZSRR (1917-1990)*, „Znaki Czasu” 1991 nr 24 s. 114-133; A. K o p r o w s k i, *Kościół w Europie Wschodniej – społeczne pytania i nadzieje*, „Przegląd Powszechny” 1991 nr 1 s. 73-79; K. R e n i k, *Odrodzenie Kościoła na Wschodzie*, „Przegląd Powszechny” 1991 nr 4 s. 7-29; E. W a l e w a n d e r (red.), *Odrodzenie Kościoła w byłym ZSRR. Studia historyczno-demograficzne*, Lublin 1993; A. H l e b o w i c z, *Ecclesia rediviva*, „Ład” 1991 nr 19; bp J. W e r t h, *Świadectwo wiary niemieckich katolików w Rosji*. W: J. N a g o r n y (red.), dz. cyt., s. 165-170.

Przez długi czas nie istniała hierarchia rzymskokatolicka w Rumunii, zresztą w większości prawosławnej. Ks. S c h u p l e r podkreślił, iż komuniści próbowali stworzyć z rzymskokatolickiego Kościoła Kościół rumuńskokatolicki, podporządkowany całkowicie państwu komunistycznemu, a nie Stolicy Apostolskiej. Do tego jednak nie doszło dzięki wielkiej solidarności i więzi wiernych z duchowieństwem. Sytuację religijno-kościelną w Rumunii znamionują braki kadrowe wśród duchowieństwa, niedostatek materialny, obojętność religijna w zateizowanym społeczeństwie¹⁰⁷. Potrzeba nowej ewangelizacji w Rumunii jest nader pilna i konieczna.

(10) Słowacja

Prezentując dane o sytuacji Kościoła katolickiego w tym kraju, biskup Rudolf B a l a z (Bańska Bystrzyca) stwierdził, że w 4,5-milionowym społeczeństwie słowackim katolicy stanowią 70%, przy czym tylko 15% z nich uczestniczy aktywnie w życiu Kościoła. W seminariach duchownych studiuje obecnie 850 kleryków. Charakteryzując zaś bliżej religijność Słowaków, przedstawiciel Episkopatu słowackiego ks. prałat Frantisek S k o d a podkreślił, że w wyniku presji władz komunistycznych wiara została zepchnięta w sferę prywatności. *Prywatyzacja wiary* była tak duża, że dziś bardzo wielu ludziom trudno przeżywać swą wiarę publicznie. Wierzący czynią to dzisiaj *z wielkim zakłopotaniem (...)*. *Katolicy jeszcze dziś nie widzą związku międ. y wiarą a życiem społeczno-politycznym oraz gospodarczym*. Stąd jawi się pilna potrzeba głoszenia i głębszej recepcji nauki społecznej Kościoła. Niestety, społeczna postawa bierności jako spuścizna komunizmu stanowi jedną z największych przeszkód w zainicjowaniu procesu rechrystianizacji i nowej ewangelizacji narodu słowackiego. W celu odrodzenia wiary postuluje się zaktywizowanie apostołskie małych grup czy wspólnot religijnych¹⁰⁸.

(11) Ukraina

Biskup Marcyan T r o f i m i a k (Lwów) poinformował na warszawskim spotkaniu biskupów, iż na Ukrainie żyje 1,3 miliona wiernych Kościoła rzymskokatolickiego, jest czynnych 600 świątyn rzymskokatolickich, pracuje ponad 200 księży i 180 sióstr zakonnych. Ponad 100 kleryków kształci się w dwóch seminariach duchownych: w Gródku (dla diecezji kamienieckiej) oraz w Lublinie (dla archidiecezji lwowskiej). Bolesnym faktem pozostaje jednak stan

¹⁰⁷ *Spotkanie biskupów...*, art. cyt., s. 5. Zob. także Z. N., *Mysząc o Rumunii*, „Więź” 1990 nr 11-12 s. 238-241; A. P e r c a, *Świadectwo rumuńskie*. W: J. N a g ó r n y (red.), dz. cyt., s. 177-179.

¹⁰⁸ *Spotkanie biskupów...*, art. cyt., s. 2. Zob. także J. Ch. K o r e c, *Świadectwo słowackie*. W: J. N a g ó r n y (red.), dz. cyt., s. 171-176; V. M i k u l k a, *Obecny stan Kościoła w Słowacji*. W: J. N a g ó r n y (red.), dz. cyt., s. 189-192.

napięcia w stosunkach Kościoła łacińskiego z władzami państwowymi i niektórymi przedstawicielami Kościoła greckokatolickiego. Próbują oni dezawuować rolę i miejsce Kościoła rzymskokatolickiego w społeczeństwie ukraińskim. Kościół napotyka różne trudności i przeszkody w prowadzeniu swej działalności. Wyrazem tego jest np. fakt, iż metropolita lwowski dla obrządku łacińskiego arcybiskup Marian J a w o r s k i nie ma dotąd swego mieszkania, gdyż władze miejskie nie chcą mu go przyznać. Bp T r o f i m i a k stwierdził z goryczą: *Komunizm odszedł, a pozostała bezwzględna walka*. Źródłem napięć międzywyznaniowych na Ukrainie jest również fakt przejścia do Kościoła greckokatolickiego wielu kapłanów prawosławnych, reprezentujących pozostałości sowieckiej szkoły myślenia. Ponadto stwierdził ks. biskup z ubolewaniem, że na Ukrainie ekumenizm jako taki praktycznie nie istnieje. Jedyne Kościół rzymskokatolicki zaprasza prawosławnych różnych proveniencji na swoje uroczystości¹⁰⁹. Jednym słowem, sytuacja kościelno-religijna na Ukrainie jest bardzo zawiłana, trudna i wymagająca przykładowych postaw ekumenicznych, a jednocześnie wielkiej mobilizacji Kościoła w dziele nowej ewangelizacji i odrodzenia wiary chrześcijańskiej wśród mieszkańców Ukrainy po długim okresie komunistycznej ateizacji i szczególnie okrutnej walki z Kościołem rzymskokatolickim, a także greckokatolickim.

O prześladowaniach tego ostatniego mówił na Synodzie Biskupów 1991 r. w Rzymie kard. Mirosław Iwan L u b a c z i w s k i (Lwów), charakteryzując jednocześnie sytuację religijno-duchową w postkomunistycznej Ukrainie. Stwierdził, że komunizm w tym kraju unicestwił ponad 14 milionów istnień ludzkich – metodami ludobójstwa z premedytacją. 10 biskupów greckokatolickich, 1400 kapłanów i 800 sióstr zakonnych uwięziono po oficjalnej likwidacji Kościoła greckokatolickiego. Wielu z nich straciło życie. Spośród 4445 świątyń czynnych w 1946 r. funkcjonowało – po ich stopniowym odzyskiwaniu – 2176 w 1991 r.¹¹⁰

(12) Węgry

Sytuację kościelno-religijną w tym kraju przedstawił arcybiskup Istvan S e r g e l y (Eger). Obecnie 71% społeczeństwa węgierskiego stanowią katolicy. Przed II wojną światową było ich 75%. Okresy dyktatury komunistycznej, w której ateizowano społeczeństwo i zwalczano religię, Kościół przetrwał dzięki rodzinom chrześcijańskim,

¹⁰⁹ *Spotkanie biskupów...*, art. cyt., s. 5. Zob. także bp M. Trofimiak. *Świadekstwo archidiecezji lwowskiej obrządku łacińskiego (Ukraina)* W: J. Nagórny (red.), dz. cyt., s. 211-214.

¹¹⁰ Kard. M. I. Lubacziwski, *Jesteśmy świadkami Chrystusa, który nas wyzwolił*, OR 13/1992/ nr 1 s. 23.

które żyły wiarą, a także małym wspólnotom modlitewnym. Niemniej jednak zjawisko obojętności religijnej i ateizm są dość powszechne w społeczeństwie węgierskim. Konieczna jest zatem dogłębna katechizacja dzieci i także dorosłych. Wielkim utrudnieniem w dziele nowej ewangelizacji na Węgrzech jest fakt, iż w świadomości społecznej i w środkach masowego przekazu postrzega się Kościół przez pryzmat marksistowskiej teorii oraz schematów wypracowanych na użytek komunistycznej propagandy antykościelnej. Nie ma też zgody w społeczeństwie co do sposobu obecności religii i Kościoła w życiu publicznym. Dość głęboko zakorzeniła się w mentalności społecznej teza komunistów, iż religia jest sprawą wyłącznie prywatną¹¹¹. Te i inne postawy, niezgodne z duchem apostołstwa, musi Kościół pokonywać, uświadamiając wiernym, iż życie chrześcijańskie ma także swój wymiar społeczny, polityczno-moralny. Przed Kościołem na Węgrzech stoi więc ogromne zadanie leczenia z ran zadanych ludziom przez komunistyczne działania antyreligijne, a także konieczność podjęcia dzieła nowej ewangelizacji narodu węgierskiego.

2. Religia chrześcijańska we współczesnej Europie

Tak sformułowany temat implikuje ogromne bogactwo problematyki religijno-kulturowo-duchowej. Zdajemy sobie sprawę, że temat ten może być tu przedstawiony jedynie w wąskim zakresie i w kilku wybranych aspektach. Nie będzie to więc opracowanie wyczerpujące i całościowe. Warto i trzeba jednak zarysować choć ogólnie i fragmentarycznie życie religijno-chrześcijańskie Europejczyków, którzy są czy mają być adresatami nowej ewangelizacji.

W odnośnej literaturze socjologiczno-religijnej na szczególną uwagę zasługują syntetyczne opracowania wyników badań religijności Europejczyków, przeprowadzonych w 1981 r. i 1990-91 przez fundację *European Value Study System Groups* (EVSSG) przy współpracy różnych uniwersytetów i specjalistycznych instytutów badawczych w Europie i USA. Badania te przeprowadzono metodą wywiadów wśród wielu tysięcy osób w poszczególnych krajach. Są one reprezentatywne dla 800 milionów osób powyżej 18 lat w USA oraz Europie Zachodniej i Wschodniej. Badaniami objęto następujące kraje zachodnioeuropejskie: Belgię, Francję, Niemcy, Wielką Brytanię, Irlandię, Włochy, Irlandię Północną, Holandię, Portugalię i Hiszpanię, oraz wschodnioeuropejskie: Polskę, Czechosłowację.

¹¹¹ *Spotkanie Biskupów...*, art. cyt., s. 2. Zob. także J. Puciłowski, *Kościół węgierski AD 1990*, „Więź” 1990 nr 11-12 s. 199-209; bp J. S z e n d i, *Sytuacja Kościoła katolickiego na Węgrzech po upadku systemu komunistycznego*. W: J. N a g ó r n y (red.), dz. cyt., s. 215-217.

Węgry, Rumunię, Bułgarię i Jugosławię. A oto wyniki tych badań, dotyczące europejskich chrześcijan i ludzi wierzących w Boga, religijnych i praktykujących, ich obrazu Boga i Kościoła, uznawania prawd wiary i zasad moralności, ich stosunku do Kościoła i jego działalności itp.

a) Chrześcijanie

76,9% mieszkańców Europy Zachodniej należy do określonej wspólnoty religijnej. Spośród nich 72,6% stanowią katolicy, 22,8% protestanci i 4,2% członkowie innych wspólnot. Wśród osób nie należących do żadnej wspólnoty religijnej jest 36,9% byłych katolików, 16,5% b. protestantów, 5% z innych wspólnot, a 32,5% nigdy nie należało do jakiegokolwiek wspólnoty. Gdy zaś chodzi o kraje Europy Wschodniej, to z przeprowadzonych badań wynika, że w Polsce jest 97% katolików; w b. NRD 25% chrześcijan (4% katolików); na Węgrzech 71% lub 61% katolików i 26% lub 20% protestantów; w Rumunii 14% katolików i 5% protestantów; w Bułgarii 34% należy do jakiejś wspólnoty religijnej, z czego 75% to prawosławni, 20% mahometanie, 4% protestanci i 0,3% katolicy; w b. Jugosławii jest 35% prawosławnych, 25% katolików i 10% mahometan.

Pozostaje jednak zdumiewającym faktem, że spośród deklarujących się jako chrześcijanie nie wszyscy wierzą w Boga i tylko niewielki procent z nich uważa, że Bóg odgrywa w ich życiu ważną rolę. I tak, wierzących w Boga jest: w Europie 70,5%, Belgii 63%, Hiszpanii 80,7%, Szwecji 45,2%, Polsce 94,6%; natomiast uznających Boga za Kogoś ważnego w ich życiu jest: w Europie 5,68%, Belgii 5,22%, Hiszpanii 6,25%, Szwecji 3,75%, Polsce 8,32%. Dla porównania dodajmy, że w USA w 1981 r. deklarowało się jako wierzący w Boga aż 94%, a ponad 8% przyznawało ważną rolę Bogu w ich życiu¹¹².

b) Ludzie religijni

Nie wszyscy deklarujący się jako *chrześcijanie* uważają się za ludzi *religijnych* i odwrotnie. Ilość *chrześcijan* w Europie jest wyższa od ilości *religijnych*. Oprócz *religijnych* wyodrębniano *niereligijnych* i *ateistów* wśród badanych. Odnośne wyniki badań są następujące: *religijnych* jest w Europie 61%, Belgii 61%, Hiszpanii 63%, Szwecji 31%, Polsce 90%, w pozostałych krajach europejskich ok. 50% lub mniej; *niereligijnych* jest w Europie 28%, Belgii 22%, Hiszpanii 28%, Szwecji 62%, Polsce 2,5%, w pozostałych krajach ponad 50% lub więcej; *przekonanych ateistów* jest w Europie 5%, Belgii 7%, Hiszpanii 4%,

¹¹² J. Kerkhofs, *Wie religiös ist Europa?* „Concilium” 28/1992/ nr 2-3 s. 166; Zob. F. Wetter (red.), *Kirche in Europa*, Düsseldorf 1989.

Szwecji 7%, Polsce 1%, we Francji 11% (najwięcej); *agnostyków* jest w Europie 7%, Belgii 10%, Hiszpanii 4%, Polsce 6%.

Wśród socjologów religii rozpoczęła się jednak dyskusja na temat różnorodności znaczeń słowa *religijny* w poszczególnych krajach. Np. w krajach katolickich, jak Irlandia, Polska czy Włochy, słowo *religijny* ma u większości badanych konotacje *katolickie*, a w wielu krajach zachodnioeuropejskich oznacza ono religijność różnorodną, wyrażaną w rozmaitych formach i pojęciach, jak np. *religia ekologiczna* czy religijno-synkretystyczny ruch *New Age*. Wydaje się, że w nowo powstających formach religijności występuje większe zainteresowanie immanencją niż transcendencją boską, przeżywaniem natury, religią kosmiczną, osobistym doświadczeniem religijnym.

Wyrazem religijności jest modlitwa. Okazuje się, że nie wszyscy *religijni* modlą się. Odnośne badania wykazały, że często lub okazjnie modli się 59,5% religijnych Europejczyków, 33,6% Szwedów, 53% Belgów, 62,5% Hiszpanów, 85,5% Polaków. Powszechnie zanika też modlitwa wspólna w rodzinach¹¹³.

c) Religia wśród innych wartości

Badani mieszkańcy Europy mieli również uszeregować według stopnia ważności sześć następujących wartości: religia, rodzina, przyjaciele, praca, polityka, rozrywka. A oto wyniki badań: 96% Europejczyków za najwyższą wartość uznało rodzinę, 90% przyjaciół, 87% pracę, 82% rozrywkę, 49% religię, 34% politykę. Tak więc religia znalazła się na piątym i przedostatnim miejscu w hierarchii wartości u Europejczyków, natomiast na ostatnim miejscu u większości badanych Szwedów (tylko 27% uznało ją za *bardzo ważną* i *dosyć ważną*), a u Polaków na drugim miejscu (87%) za rodziną (99%)¹¹⁴.

d) Akceptacja prawd wiary

Przeprowadzone badania dotyczyły również niektórych istotnych treści czy przedmiotu wiary chrześcijańskiej. I tak w istnienie duszy nieśmiertelnej wierzy 61% Europejczyków, 52% Belgów, 60% Hiszpanów, 58% Szwedów, 72% Polaków; w życie wieczne (po śmierci) wierzy 43% Europejczyków, 37% Belgów, 42% Hiszpanów, 38% Szwedów, 62% Polaków; w istnienie nieba wierzy 41% Europejczyków, 30% Belgów, 48% Hiszpanów, 31% Szwedów, 66% Polaków; w istnienie piekła wierzy 23% Europejczyków, 15% Belgów, 27% Hiszpanów, 8% Szwedów, 35% Polaków; w zmartwychwstanie wierzy 33% Europejczyków, 27% Belgów, 33% Hiszpanów, 21% Szwedów, 64% Polaków; w szatana wierzy 25% Europejczyków, 17% Belgów, 28% Hiszpanów, 12% Szwedów, 29% Polaków¹¹⁵.

¹¹³ Tamże, s. 166-169.

¹¹⁴ Tamże, s. 166.

¹¹⁵ Tamże, s. 168.

e) Pojmowanie Boga

Dla wierzących chrześcijan Bóg jest rzeczywistością osobową, *Bogiem Abrahama, Izaaka i Jakuba*. Bóg jest też niepojętą Tajemnicą, objawioną przez Chrystusa jako Trójca Osobowa. Jakie pojęcie Boga mają lub wcale nie mają badani mieszkańcy Europy czy poszczególnych krajów? Otóż w istnienie osobowego Boga wierzy 38% Europejczyków, 29% Belgów, 15% Szwedów, 78% Polaków; w istnienie Boga jako Ducha lub pewnej Siły życiowej wierzy 33% Europejczyków, 20% Belgów, 27% Hiszpanów, 44% Szwedów, 5% Polaków; nie wie, co w ogóle myśleć o istnieniu lub nieistnieniu Boga (agnostycyzm) 15% Europejczyków, 29% Belgów, 13% Hiszpanów, 17% Szwedów, 13% Polaków; właściwie nie wierzy w istnienie jakiegokolwiek Boga, Ducha czy tzw. Siły życiowej 10% Europejczyków, 14% Belgów, 7% Hiszpanów, 69% Szwedów, 2% Polaków; nie umie dać żadnej odpowiedzi o Bogu 4% Europejczyków, 8% Belgów, 3% Hiszpanów, 4% Szwedów, 2% Polaków¹¹⁶.

Powyższe dane świadczą niewątpliwie o daleko posuniętej sekularyzacji czy raczej sekularyzmie, o ignorancji i niewierze w Boga. Równocześnie trzeba przyznać, że Bóg jest niepojęty i dlatego niełatwo w Niego wierzyć, a jeszcze trudniej przepowiadać Boga objawionego w Biblii, który jest Ojcem kochającym każdego człowieka i zarazem immanentnym źródłem stworzenia, w którym żyjemy, *poruszamy się i jesteśmy* (Dz 17, 28).

f) Stosunek do Kościoła

Religijność Europejczyków jest jeszcze na ogół związana z konkretnym Kościołem, aczkolwiek istnieją nasilające się tendencje, zwłaszcza wśród młodych, do religijności z pominięciem instytucji kościelnej – do religijności prywatnej, osobistej, nieskrępowanej formami instytucjonalnymi. Przeprowadzone w Europie badania socjologiczno-religijne wskazują na dość krytyczny, sceptyczny i obojętny stosunek zsekularyzowanych społeczeństw zachodnich do Kościoła. I tak, duże zaufanie do Kościoła i uznanie dla jego działalności wyraża 49% Europejczyków, 30-40% Skandynawów, Niemców i Brytyjczyków, 83% Polaków. Więcej Europejczyków (50-65%) darzy dużym zaufaniem policję, wojsko, szkolnictwo, sądownictwo i in.

Większość (51-76%) Europejczyków uznaje za słuszne, iż Kościół wypowiada się w takich sprawach społeczno-moralnych, jak problematyka Trzeciego Świata, dyskryminacja rasowa, eutanazja, rozbrojenie, środowisko naturalne. Natomiast większość z nich (53-70%) nie aprobuje wystąpień Kościoła w sprawach homoseks-

¹¹⁶ Tamże.

sualizmu, pozamałżeńskich stosunków seksualnych i polityki rządu. Wypowiedzi Kościoła w sprawach aborcji i bezrobocia aprobują kolejno 50% i 45%, nie aprobują 43% i 48%.

Ponad 70% Europejczyków uznaje religijne obrzędy chrztu, ślubu i pogrzebu za ważne osobiste przeżycie, a ponad 20% nie, z tym że w tradycyjnie katolickich krajach, jak Polska, Irlandia i Włochy odsetek aprobujących te obrzędy jest dużo wyższy, a w krajach protestanckich niższy.

Tradycyjnym miernikiem przynależności i związku z Kościołem jest udział w nabożeństwach kościelnych. Odnośne badania wykazały, że w nabożeństwach uczestniczy: przynajmniej raz w tygodniu 23% Europejczyków, 23% Belgów, 33% Hiszpanów, 4% Szwedów, 23% Polaków; raz w miesiącu – odpowiednio 11%, 8%, 8%, 6%, 66%; mniej niż raz w roku – 10%, 8%, 25%, 17%, 4%; nigdy – 32% Europejczyków, 44% Belgów, 22% Hiszpanów, 49% Szwedów, 3% Polaków. Tradycyjnie też praktykuje więcej kobiet, osób o orientacji polityczno-prawicowej i starszych¹¹⁷.

g) Ku wiosnie chrześcijaństwa

Jeśli się zważy jeszcze, iż w krajach zachodnioeuropejskich zmniejszyła się dramatycznie ilość kapłanów, a zwiększyła konsekwentnie ilość parafii bez kapłana, to staje się jasne, jak pilne i konieczne jest podjęcie przez cały Kościół, zwłaszcza świeckich katolików, dzieła nowej ewangelizacji Europy. Wprawdzie proces sekularyzacji, zobojętnienia religijnego i odchodzenia od Kościoła w krajach zachodnioeuropejskich zdaje się nie mieć końca, co u wielu chrześcijan wywołuje zniechęcenie i defetyzm, jednak zarówno pojawiające się oznaki ożywienia religijnego, jak i pełne zaangażowanie gorliwych chrześcijan w dzieło nowej ewangelizacji, powinny budzić uzasadnioną nadzieję, że po *zimowym śnie* (K. R a h n e r) nastąpi tam przebudzenie religijne¹¹⁸.

¹¹⁷ Tamże, s. 169 n.

¹¹⁸ Tamże, s. 171. Zob. także J. K e r k h o f s, *Europa, którą spotykają Kościoły*. W: Nowa Ewangelizacja. Kolekcja „Communio” nr 8, Poznań 1993 s. 58-66; P. P o u p a r d, *Kościół i nowa Europa*, „Znaki Czasu” 1991 nr 24 s. 3-7; T. R e n d t o r f f, *Wie christlich wird Europa sein? Zwischen Säkularisation und Re-evangelisierung*, „Evangalische Kommentare” 25/1992/ s. 98-102; F. K r e n z, *Morgen wird man wieder glauben*, Limburg 1972; K. R e n i k, *Odrodzenie Kościoła na Wschodzie*, „Przegląd Powszechny” 1991 nr 4 s. 7-29; P. M. Z u l e h n e r – R. S t a d l e r, *Religia i Kościół na Wschodzie i na Zachodzie*, „Znaki czasu” 1986 nr 4 s. 15-29; A. H a u k e - L i g o w s k i, *Rechrystianizacja Europy*, „W Drodze” 1992 nr 4 s. 23-28; P. M. Z u l e h n e r – H. D e n z, *Wie Europa denkt und glaubt*, Düsseldorf 1993; H. B. G e r l, *Auf welche Welt zielt die Neuevangelisierung*, „Internationale katolische Zeitschrift Communio” 21/1992/ nr 4 s. 291-294.

Nastanie prawdziwej wiosny chrześcijaństwa zapowiada też Jan Paweł II, papież nowej ewangelizacji, w swej misyjnej encyklice *Redemptoris missio* a. 2. Pisze w niej proroczo: *Gdy patrzymy na dzisiejszy świat powierzchownie, uderzają nas liczne fakty negatywne i możemy popaść w pokusę pesymizmu. Jest to jednak wrażenie nieuzasadnione, wierzymy przecież w Boga, Ojca i Pana, w Jego dobroć i miłosierdzie. Na progu trzeciego tysiąclecia Odkupienia Bóg przygotowuje wielką wiosnę chrześcijaństwa* (a. 86). Jej zwiastunem czy przejawem jest m.in. *stopniowe zbliżenie ludów do ideałów i wartości ewangelicznych, jak odrzucenie przemocy i wojny, poszanowanie dla osoby ludzkiej i jej praw, pragnienie wolności, sprawiedliwości i braterstwa, dążność do przewyższania rasizmów i nacjonalizmów, wzrost poczucia godności i dowartościowanie kobiety* (a. 86).

Wymienione wartości można nazwać także wartościami ogólnohumanistycznymi i elementami kultury ludzkiej. Tym bardziej więc uzasadniona jest nadzieja, że połączone wysiłki Kościoła i świata na rzecz realizacji tychże wartości zaowocują rzeczywiście nową wiosną autentycznej kultury, chrześcijaństwa wśród narodów świata.

3. Religijność Polaków

a) Polska – najbardziej katolicka?

Po naszkicowaniu ogólnego stanu religijności i chrześcijaństwa w Europie zapytajmy teraz dokładniej o religijność Polaków, do których w pierwszym rzędzie mamy kierować postulowaną nową ewangelizację. J. Delumeau w swojej książce pt. *Le christianisme va-t-il mourir* (Paris 1977) napisał, że Europa Zachodnia ulega dramatycznemu procesowi głębokiej dechrystianizacji i sekularyzacji, ale jest w Europie kraj, którego dechrystianizacja wyraźnie nie dotyka – Polska, gdzie kościoły są pełne, powołania duchowne zadziwiająco liczne, autorytet Kościoła, zwłaszcza kard. Wyszyńskiego, wysoki, można się spodziewać, że liczni misjonarze z Polski podejmować będą nadal dzieło ewangelizacji w świecie i rechrystianizacji Europy; rodzi się jednak pytanie, czy i w Polsce nie nastąpi kiedyś podobny proces dechrystianizacji, gdy tylko zaistnieją warunki społeczno-gospodarcze i cywilizacyjne takie, jak na Zachodzie?¹¹⁹

Nawiązując do tych myśli francuskiego autora, ks. prof. W. Piwowarski wyraża przekonanie, że z pewnością nie powtórzy się jednak w Polsce schemat zachodniej dechrystianizacji ze względu na

¹¹⁹ Cyt. za: W. Piwowarski, *Wstęp*. W: L. Adamczuk i W. Zdanie-wicz (red.), *Religijność Polaków 1991*, Warszawa 1993 s. 8.

specyfikę naszej religijności oraz że dużą rolę w kształtowaniu jej powinien odegrać Kościół katolicki (II Synod Ogólnopolski i związana z nim nowa ewangelizacja)¹²⁰.

Jaka jest specyfika polskiej religijności? Jaki jest aktualny stan chrześcijaństwa w Polsce?¹²¹ W jakiej sytuacji religijno-kościelnej ma się dokonywać dzieło nowej ewangelizacji, której Polska jednak również potrzebuje – jak to podkreślał Jan Paweł II w swoich przemówieniach do biskupów polskich w Rzymie i do wszystkich Polaków podczas swych pielgrzymek do Ojczyzny?

Jednym z poważniejszych przedsięwzięć polskiej socjologii religii ostatnich lat¹²² są niewątpliwie ogólnopolskie badania religijności naszego społeczeństwa, przeprowadzone w 1991 r. przez Zespół Wyznań Religijnych GUS oraz Zakład Socjologii Religii SAC. Wyniki tych badań zostały przedstawione i zinterpretowane w książce pt. *Religijność Polaków 1991* (Warszawa 1993 ss. 138), wydanej jako dzieło zbiorowe pod redakcją Lucjana Adamczuka i ks. Witolda Zdaniewicza. Jest to dzieło niezwykle cenne i interesujące. Zaprezentujemy tu, z konieczności skrótowo i synetycznie, charakterystykę religijności Polaków 1991 r., przytaczając wyniki odnośnych badań, zawarte we wspomnianym dziele polskich socjologów religii.

Jest rzeczą dość powszechnie znaną w świecie, iż Polska to kraj o szczególnie wysokim odsetku osób wierzących i religijnych, praktykujących i związanych od zarania dziejów z Kościołem katolickim, z katolicyzmem. Przeprowadzane w różnych latach i przez rozmaite ośrodki socjologiczne badania religijności Polaków dowodzą, że w różnych okresach i pod wpływem różnorodnych czynników wzrastała ona lub słabła, ulegała przemianom, które jednak nie były zbyt radykalne. Odsetek niewierzących i niereligijnych Polaków był zawsze stosunkowo niski w skali ogólnonarodowej. Przeważająca większość społeczeństwa polskiego była wierząca i praktykująca religijnie.

¹²⁰ Tamże.

¹²¹ Zob. W. Faliński, *Jaka jest polska religijność?* „Tygodnik Polski” 1984 nr 30; I. Borowik, *Religijność polskiego społeczeństwa w procesie demokratyzacji*, „Więź” 35/1992/ nr 7 s. 35-42; J. Mariański, *Religijność w procesie przemian*, Warszawa 1991; J. Załęcki, *Religijność współczesnych Polaków*, „Znaki Czasu” 1990 nr 17 s. 96-110; K. Darczewska, *Katolicyzm we współczesnym społeczeństwie polskim*, Wrocław 1989; W. Piwowarski, W. Zdaniewicz, *Religijność polska w świetle badań socjologicznych*, Warszawa 1990; L. Adamczuk (red.), *Religia w dobie przelomu w Polsce*, Warszawa 1991; F. Adamski, *Katolicyzm polski i jego uwarunkowania*, „Communio” 3/1983/ nr 6 s. 132-143.

¹²² L. Adamczuk, *Metodologia badania*. W: tenże i W. Zdaniewicz (red.), dz. cyt., s. 9.

b) Autodeklaracja wiary

Jakie są wyniki badań religijności Polaków według jej najczęstszych wskaźników: autodeklaracji wiary i autodeklaracji praktyk religijnych? Oto dane z socjologicznych badań w 1977, 1984 i 1991 r. wskazujące ogólnie na pewien wzrost deklarowanej wiary:

1. głęboko wierzący 17,9% – 20,5% – 10%;
2. wierzący 68,4% – 62,8% – 79,9%;
3. obojętni religijnie 5,8% – 9% – 8,4%;
4. niewierzący 6,5% – 7% – 1,3%;
5. brak odpowiedzi 1,4% – 0,7% – 0,4%¹²³.

Tak więc łącznie w 1991 r. było 89,9% wierzących, a tylko 1,3% niewierzących. Wśród 8,4% obojętnych było 6% niezdecydowanych, ale przywiązanych do tradycji religijnej. Gdyby ich zaliczyć do słabo wierzących, otrzymamy odsetek 95,9% wierzących Polaków.

Rodzi się jednak pytanie, jaka jest ta deklarowana przez Polaków wiara w swej wewnętrznej strukturze – jako akt rozumu, woli i uczuć, jako postawa życiowa, duchowa, moralna? Jak przeżywana jest komunია z Bogiem, z Chrystusem? Jak pojmowany jest Bóg i Chrystus? Czy jest to wiara rozumiana tylko jako uznanie istnienia Boga, wiara pojęta tylko intelektualistycznie jako rozumowa akceptacja prawd religijnych, czy też wiara personalistycznie pojęta jako osobowe komunikowanie się z Bogiem, wiara w Boga i Boga, połączona z czynną miłością Boga i bliźniego, wiara jako głębokie doświadczenie i przeżycie religijne, które polega na odczuciu bliskości Boga, uczuciowym przywiązaniu do Boga, poczuciu bezpieczeństwa i sensu życia, doznawaniu pomocy Bożej w życiu codziennym, w trudnych sytuacjach, zwłaszcza w ostatniej godzinie życia, a także na przekonaniu o realności Boga i zbawczym działaniu Chrystusa?¹²⁴

Na pytanie ankietowe, czy wiara w Boga daje poczucie bezpieczeństwa w trudnych sytuacjach życiowych, twierdząco odpowiedziało 37% badanych Polaków. Bliskość Boga doświadczyło 22,4% respondentów, a 58,6% nie miało wyraźnie tego doświadczenia. Najczęściej obecność i bliskość Boga jest odczuwana w modlitwie błagalnej, przy pomyślnym wychodzeniu z trudnej sytuacji życiowej, w ocaleniu życia, podczas przyjmowania sakramentów świętych¹²⁵. Dokładniej jeszcze scharakteryzujemy religijność Polaków w ostatnim punkcie niniejszego artykułu.

¹²³ W. Piwowarski, *Tło społeczno-polityczne i religijno-kościelne punktem wyjścia nowej ewangelizacji*, „Chrześcijańskie w Świecie” 22/1992/ nr 1 s. 42; E. Jarmoch, *Globalne postawy wobec religii*. W: *Religijność Polaków 1991*, dz. cyt., s. 17 nn.

¹²⁴ E. Jarmoch, *Doświadczenie religijne*. W: *Religijność Polaków 1991*, dz. cyt., s. 28.

¹²⁵ Tamże s. 29.

c) Praktyki religijne

(1) Ogólna statystyka

Wiara w Boga jest przede wszystkim wewnętrzną, intymną sprawą człowieka. Jednak przejawia się ona również na zewnątrz, w jego postępowaniu i życiu. Człowiek wierzący spełnia różne praktyki religijne, w których oddaje kult Bogu i zarazem ożywia swoją religijność, swoją wiarę. Wiara bez praktyk i uczynków religijnych słabnie, staje się tylko słowną deklaracją, a z czasem może nawet zaniknąć. Jak przedstawiają się praktyki religijne Polaków w świetle odnośnych badań? Otóż trzeba ogólnie stwierdzić, że odsetek praktykujących w Polsce jest również stosunkowo wysoki. W latach badań 1977, 1984 i 1991 praktykowało według autodeklaracji:

1. regularnie 48,3% – 42% – 52,4%;
2. nieregularnie 21,4% – 37% – 31,3%;
3. rzadko 15,2% – 15% – 11,4%;
4. wcale 14,1% – 5% – 3,9%;
5. brak odpowiedzi 1% – 1% – 1%.

W sumie więc praktykujących religijnie – regularnie, nieregularnie lub rzadko – było we wspomnianych latach 84,9% – 94% – 95,1% Polaków¹²⁶.

W socjologii religii przyjmuje się podział praktyk religijnych na: 1. obowiązkowe jednorazowe, 2. obowiązkowe powtarzane i 3. nadobowiązkowe. Pierwsze to np. chrzest, bierzmowanie, ślub i pogrzeb kościelny. Drugie – niedzielna Msza św., spowiedź i Komunia św. wielkanocna. Trzecie – np. codzienna Msza św., nabożeństwo majowe, październikowe, Droga Krzyżowa, Gorzkie Żale, pielgrzymka. A oto wyniki badań odnośnie do dwóch podstawowych praktyk religijnych u katolików: niedzielnej Mszy św. oraz spowiedzi i Komunii św.

(2) Msza św. niedzielna

Według autodeklaracji praktykujących Polaków w obowiązkowej Mszy św. uczestniczyło w 1991 r.:

1. w każdą niedzielę 37,8%
2. prawie w każdą niedzielę 25,7%
3. 1-2 razy w miesiącu 17,1%
4. tylko w wielkie święta 11,5%
5. rzadziej niż raz w roku 4,8%.

Na pytanie, dlaczego uczestniczą w niedzielnej Mszy św., respondenci podawali następujące powody:

1. nakaz sumienia 62,1%

¹²⁶ W. Piwowarski, art. cyt., s. 43; E. Jarmoch, *Globalne postawy wobec religii*, art. cyt., s. 21 nn.

2. przeżycie religijne 20,2%
3. obowiązek wobec Kościoła 7,6%
4. presja rodziny 5,3%
5. presja zwyczaju 3,5%
6. coś innego 1,3%

Tak więc ponad 80% praktykujących Polaków można zaliczyć do tzw. katolików niedzielnych, z tym że uczestniczących w miarę systematycznie (w każdą lub prawie każdą niedzielę) we Mszy św. było w 1991 r. globalnie biorąc 63,5%. Oczywiście odsetki te są różne w zależności od środowiska społecznego, zawodu, wykształcenia, stanu cywilnego, wieku, płci, intensywności wiary itp. Np. w dużych miastach uczestniczy we Mszy św. systematycznie (w każdą lub prawie każdą niedzielę) 57,9% katolików i 1-2 razy w miesiącu 16,5%, czyli łącznie 74,4%; w małych miastach (poniżej 20 tys.) odpowiednio 67,3% i 14%, czyli łącznie 81,3%; natomiast na wsi odpowiednio 70,2% i 18,9%, czyli łącznie 89,1%.

Uwzględniając inne cechy społeczno-demograficzne, stwierdzono w badaniach, że prawie systematycznie uczestniczy we Mszy św. niedzielnej 70% kobiet, a mężczyzn 55%; w wieku 18 do 19 lat uczestniczy 67,1%, 20 do 49 lat – 59,3%, powyżej 50 lat – 68,5%. Jest rzeczą wprost zdumiewającą, że spośród ogólnego odsetka 1,8% niewierzących 26,9% uczestniczy prawie regularnie we Mszy św. niedzielnej, a blisko 50% okazynie¹²⁷

(3) Spowiedź i Komunia św.

Drugą praktyką obowiązkową nakazaną przez Kościół pod sankcją grzechu ciężkiego jest spowiedź i Komunia św. wielkanocna. Obecnie ani parafie, ani diecezje nie prowadzą w Polsce obliczeń wiernych przyjmujących te sakramenty. Trudno więc znać globalny odsetek tych, którzy tę praktykę religijną spełniają. W przeprowadzonych w 1991 r. badaniach zapytano ogólnie: *Kiedy ostatni raz przystępował Pan(i) do spowiedzi?* Odpowiedzi były następujące:

1. w ostatnim miesiącu 27,4%
2. przed kilku miesiącami 11,7%
3. przed Wielkanocą 37,1%
4. przed rokiem 6%
5. dawniej niż rok temu 14,9%.

Łącząc cztery pierwsze kategorie odpowiedzi otrzymujemy wskaźnik *paschantes* wynoszący 76,2%. Uwzględniając zróżnicowanie społeczno-demograficzne, wskaźnik *paschantes* przedstawia się następująco:

¹²⁷ J. Mariński, *Obowiązkowe praktyki religijne*. W: *Religijność Polaków 1991*. dz. cyt., s. 71 nn.

1. kobiety – 81,2%, mężczyźni – 69,3%;
2. osoby w wieku 18 do 19 lat – 77,1%, 20 do 49 – 70,3%, powyżej 50 lat – 86,7%;
3. osoby z wykształceniem podstawowym – 83,9%, zasadniczym zawodowym – 74,3%, średnim – 71,9%, wyższym – 61,3%;
4. rolnicy – 91%, emeryci – 80,6%, uczniowie i studenci – 80,8%, kupcy i biznesmeni – 68,1%, robotnicy – 68%, pracownicy umysłowi – 67,4%;
5. wieś – 88,6%, małe miasto – 77,8%, duże – 72,2%, wielkie – 62,7%¹²⁸.

Przedstawione wyżej wskaźniki procentowe praktyk religijnych opierają się na autodeklaracji badanych. Socjologowie religii przyjmują jednak, że dane te są zawyżone o 10-15% w stosunku do rzeczywistości, która jest znana z okresowych obliczeń uczestników Mszy św., jakie są prowadzone w parafiach¹²⁹. Mimo to jednak trzeba przyznać, że w porównaniu z innymi krajami europejskimi wskaźnik procentowy *paschantes* i *dominantes* w Polsce jest wysoki. Są oznaki, że zaczyna on spadać, aczkolwiek można i trzeba mieć nadzieję, że podejmowane dzieło nowej ewangelizacji zahamuje jego poważniejszy spadek, a przede wszystkim pogłębi religijność Polaków.

Tyle o praktykach religijnych obowiązkowych, jednorazowych i powtarzanych. Są one – jak stwierdziliśmy – powszechne i dość stabilne.

(4) Praktyki religijne w rodzinie

Zapytajmy teraz o nadobowiązkowe praktyki religijne Polaków. Ograniczymy się do przedstawienia globalnych wyników badań z 1991 r., dotyczących praktyk i zwyczajów religijnych w rodzinie oraz modlitwy indywidualnej. Oto niektóre praktyki i zwyczaje religijne oraz wskaźniki procentowe uczestniczących w nich:

- | | |
|---|---------|
| 1. Oplatek na Boże Narodzenie | – 98,6% |
| 2. Świecone na Wielkanoc | – 96,3% |
| 3. Świecenie palm | – 80,0% |
| 4. Wspólne śpiewanie kolęd | – 71,9% |
| 5. Wspólna modlitwa w rodzinie | – 32,3% |
| 6. Udział w procesji Bożego Ciała | – 82,8% |
| 7. Wstrzemięźliwość w piątek | – 54,7% |
| 8. Posty ścisłe (Popielec, Wielki Piątek) | – 93,0% |
| 9. Uczestnictwo w pielgrzymkach | – 18,5% |
| 10. Czytanie Pisma Świętego | – 34,0% |

¹²⁸ Tamże, s. 77 nn.

¹²⁹ Tamże, s. 80.

Jak wynika z powyższej statystyki, stosunkowo duży odsetek Polaków uczestniczy w nadobowiązkowych praktykach i zwyczajach religijnych, choć nie wszyscy kierują się w tym motywacjami religijnymi; niektórzy czynią to z pobudek rodzinno-wychowawczych, czysto zwyczajowych, a także religijno-patriotycznych lub politycznych. Mimo wszystko są one rzeczywistymi elementami utrzymującej się i pielęgnowanej kultury duchowej Polaków¹³⁰.

(5) Modlitwa indywidualna

Gdy chodzi o praktykę modlitwy indywidualnej, to wskaźnik jej częstotliwości u badanych w 1991 r. Polaków przedstawia się następująco:

- | | |
|-------------------------------------|---------|
| 1. Codziennie lub prawie codziennie | – 62,0% |
| 2. Raz w tygodniu | – 18,9% |
| 3. Raz w miesiącu | – 3,4% |
| 4. Kilka razy w roku | – 6,8% |
| 5. Raz w roku | – 2,5% |
| 6. Nigdy | – 2,1% |

Respondenci przyznawali, że modlą się najczęściej wieczorem, rzadziej rano, a także w chwilach potrzeby. Przy posiłkach modli się regularnie 9,8% Polaków, czasami – 17,6%, nigdy – 69,6%; wieczorem z dziećmi – regularnie 16%, czasami 14,6%, nigdy 57,7%; w trudnych sytuacjach życiowych – regularnie 60,6%, czasami 26,7%, nigdy 9,6%¹³¹.

Dobrowolna modlitwa indywidualna, o ile nie jest tylko od-mówieniem pacierza z przyzwyczajenia, stanowi niewątpliwie wyraz autentycznej religijności i zarazem środek jej ożywienia. W krajach zsekularyzowanych i zlaicyzowanych obserwuje się znaczne osłabienie, a nawet zanik praktyki modlitewnej, co oczywiście jest skutkiem, a zarazem poniekąd przyczyną osłabienia wiary. Zadaniem dusz-pasterstwa i nowej ewangelizacji jest dzisiaj – w związku z kryzysem wiary i odrzuceniem *rutyny pacierzowej* – wychowanie wiernych do osobistej, indywidualnej, spontanicznej modlitwy jako świadomego obcowania z Bogiem. Tak pojęta modlitwa jest bowiem źródłem pogłębienia i żywotności wiary.

Na koniec zauważmy, że globalne wskaźniki wierzących Polaków, praktykujących religijnie i modlących się są doprawdy imponujące w porównaniu z innymi krajami europejskimi. Głębsze jednak i dokładniejsze badania religijności Polaków, ich chrześcijańskiej ortodoksji i ortopraktyki moralnej wskazują na pilną potrzebę nowej ewangelizacji, pogłębienia religijności chrześcijańskiej u naszych

¹³⁰ Tenże, *Nadobowiązkowe praktyki religijne*, tamże, s. 85 nn.

¹³¹ Tamże, s. 89 nn.

rodaków, w Ojczyźnie papieża J a n a P a w ł a II. Zapytajmy więc jeszcze, czy i w jakiej mierze Polacy akceptują prawdy wiary i normy moralności chrześcijańskiej?

d) Akceptacja prawd wiary i etyki chrześcijańskiej

Wskaźnik religijności Polaków, oparty na ich autodeklaracji wiary i praktyk religijnych, jest niewątpliwie bardzo wysoki; jest chyba jednym z najwyższych w świecie skoro wynosi: 95,9% wierzących (tylko 1,3% niewierzących) i 95,1% praktykujących (tylko 3,9% niepraktykujących). Odsetki te obejmują – jak pamiętamy – wszystkich, którzy w ogóle wierzą – głęboko czy powierzchownie, praktykują w jakikolwiek sposób – regularnie czy sporadycznie.

Rodzi się jednak pytanie, czy i w jakiej mierze akceptują Polacy prawdy wiary i normy etyki chrześcijańskiej, a dalej – jeszcze ważniejsze pytanie – czy i w jakiej mierze żyją według wiary chrześcijańskiej? Niestety, wskaźniki dotyczące ortodoksji i ortopraktyki religijno-moralnej u Polaków nie są już najwyższe. Okazuje się, że religijność większości Polaków jest powierzchowna, odświętna, manifestacyjna, a tylko u mniejszości jest pogłębiona, konsekwentna, w pełni chrześcijańska. Nie jest oczywiście rzeczą łatwą i w pełni możliwą zbadać socjologicznie wszystkie wymiary czy sfery religijnego misterium komunikowania się człowieka z Bogiem w wierze i miłości. Dlatego wszelkie statystyczne dane na temat intensywności i autentyczności wiary chrześcijańskiej u badanych osób mogą być tylko fragmentaryczne i nie w pełni adekwatne.

Przeprowadzone w 1991 r. badania religijności Polaków obejmowały również zagadnienie stopnia czy zakresu akceptacji prawd wiary i norm etyki chrześcijańskiej. Pytania ankietowe dotyczyły wybranych prawd religijnych (o Bogu, Chrystusie, życiu przyszłym, piekle, nagrodzie i karze po śmierci) oraz norm etyki małżeńskiej (zakazu współżycia seksualnego w okresie narzeczeństwa i po ślubie cywilnym, a przed kościelnym, wierności małżeńskiej, nierozzerwalności małżeńskiej, zakazu przerywania ciąży i stosowania środków antykoncepcyjnych). A oto wyniki odnośnych badań.

Prawdę wiary o istnieniu Boga akceptuje 84,4%, nie wierzy zaś w istnienie Boga 4,9%. Wynika stąd, że wierzących w Boga jest w Polsce o 5,5% mniej niż deklaratywnie wierzących; dodajmy, że i o 10,7% mniej niż praktykujących. Uwzględniając zróżnicowanie społeczno-demograficzne, stwierdzono, że prawdę o istnieniu Boga akceptuje 89% kobiet i 78,3% mężczyzn; 91,6% wdowców i wdów, a tylko 80% rozwiedzionych; 80% osób w wieku 18 do 49 lat, 88,9% – 50 do 69 lat, 92,4% – powyżej 70 lat; 89,2% emerytów, 86,2% rolników, 85% uczniów, 80,6% inteligentów, 79,2% robotników,

78,9% kupców i biznesmenów; 85,9% mieszkańców małych miast i wsi, 82% – dużych miast¹³².

W religijności chrześcijańskiej istotną jest prawda o Jezusie Chrystusie jako Bogu-Człowieku. Otóż z odnośnych badań wynika, że 82,1% Polaków wierzy w boskość Chrystusa, 4,3% uważa Go za postać legendarną, 4,2% za postać historyczną, lecz tylko człowieka, a 6,9% nie wie, co o Nim sądzić. W zależności od cech społeczno-demograficznych istnieje spore zróżnicowanie procentowe wśród akceptujących prawdę o boskości Chrystusa. W Jezusa jako Boga-Człowieka wierzy: 86,3% kobiet i 76,4% mężczyzn; 89,3% wdów i wdowców, 73,3% rozwiedzionych; 77,6% osób w wieku 30–49 lat, 86,9% – powyżej 50 lat; 74,3% inteligentów, 79,5% robotników, 86,8% rolników; 75,5% mieszkańców wielkich miast, 80,8% – małych, 88% – wsi; 88,4% osób z wykształceniem podstawowym, 77,8% – średnim, 70,9% – wyższym¹³³.

Istotnym składnikiem wiary chrześcijańskiej jest prawda o egzystencji człowieka po jego biologicznej śmierci, prawda o nagrodzie lub karze wiecznej, czyli o niebie i piekle. Czy i w jakiej mierze Polacy akceptują te prawdy? Otóż z odnośnych badań ankietowych wynika, że w prawdę o wiecznej nagrodzie lub karze po śmierci wierzy 63,4% Polaków, nie ma zdania 25,3%, nie wierzy 8,2%. Prawdę tę akceptuje: 70,9% kobiet i 53,5% mężczyzn; 55,6% osób z wyższym wykształceniem, 61,5% – średnim, 70,5% – podstawowym; 54,4% robotników, 58% inteligentów, 67,8% rolników, 71,4% emerytów; 55,9% mieszkańców małych miast, 59,3% – dużych, 69% – wsi; 50,8% osób w wieku 18 do 19 lat, 60,3% – 20 do 29 lat, 69,4% – 50 do 69 lat, 77,7% powyżej 70 lat.

Na osobne pytanie o wiarę w istnienie piekła odpowiedziało, że wierzy – 46,6% Polaków, nie wierzy – 18,4%, nie ma zdania – 30,7%. Z kolei na szczegółowe pytanie, czy ze śmiercią wszystko się kończy dla człowieka, odpowiedziało, że na pewno nie – 26,7%, chyba nie – 28%, na pewno tak – 11,1%, chyba tak – 15,4%, nie ma zdania – 15%. A odpowiedzi na pozytywne pytanie, czy śmierć jest przejściem do innego świata, brzmiały: u 22,3% – na pewno tak, u 32,6% – chyba tak, u 6,7% – na pewno nie, u 10,6% – chyba nie¹³⁴.

W przytoczonych odpowiedziach widać sporo niekonsekwencji, nielogiczności i braku spójności. Bo oto w nagrodę lub karę po śmierci wierzy 63,4% badanych, w piekło – 46,6%, w egzystencję pośmiertną człowieka – 54,7% (26,7% z przekonaniem, 28% z pową-

¹³² E. Jarmoch, *Doświadczenie religijne*, art. cyt., s. 30 n.

¹³³ Tamże, s. 32.

¹³⁴ P. Taras, *Życie przyszłe człowieka*. W: *Religijność Polaków 1991*, dz. cyt., s. 35 nn.

ptewaniem). Ów brak spójnych odpowiedzi wynika – jak się zdaje – z łącznego ujęcia prawd o nagrodzie (niebo) i karze (piekło); pozytywna odpowiedź mogła u niektórych dotyczyć tylko wiary w nagrodę wieczną z Bogiem, a nie w karę wieczną bez Boga. Powodem stwierdzonej przez nas niekonsekwencji w odpowiedziach mogły być również wątpliwości, wahania i trudności w wierze co do tak niepojętych, niewyobrażalnych i tajemniczych rzeczywistości nadprzyrodzonych, jak niebo i piekło.

Reasumując stwierdzamy, że dość spory odsetek wierzących i praktykujących Polaków nie ma przekonania ani wiary w życie przyszłe (wieczne) człowieka. Jednak w porównaniu z innymi krajami jest to odsetek wysoki. Aby był jeszcze wyższy, potrzebna jest nieustanna i umiejętna katecheza dorosłych, nowa ewangelizacja.

A teraz zapytajmy o stopień akceptacji norm moralności chrześcijańskiej u badanych w 1991 r. Polaków. Pytania ankietowe dotyczyły tylko niektórych norm – z zakresu etyki seksualnej i małżeńskiej. A oto odnośne odpowiedzi i wskaźniki procentowe:

1. Współżycie seksualne w okresie narzeczeństwa uznaje za niedopuszczalne – zgodnie z nauką Kościoła – 28,3%, za dopuszczalne – 30,2%, zależnie od okoliczności – 20,9%.
2. Współżycie seksualne po ślubie cywilnym a przed kościelnym dopuszcza 21,7%, nie dopuszcza 41,7%, uzależnia od sytuacji 19%.
3. Zdrady małżeńskiej nie akceptuje moralnie 72,9%, dopuszcza 4,4%, uzależnia od okoliczności 11,4%.
4. Rozwód małżeński uznaje za niedopuszczalny 43,7%, dopuszczalny 15,6%, zależnie od uwarunkowań 31,6%.
5. Przerywania ciąży nie akceptuje 36,7%, akceptuje 19,1%, w zależności od warunków 29,5%.
6. Stosowanie środków antykoncepcyjnych uznaje za niedopuszczalne 17,7%, dopuszczalne 47,8%, zależnie od sytuacji 17,4%.¹³⁵

Z powyższych danych wynika, że stosunkowo najwięcej Polaków akceptuje chrześcijańsko-etyczną zasadę wierności małżeńskiej – 72,9%, nierozzerwalności małżeńskiej – 43,7% i zakazu aborcji – 36,7%. Natomiast najniższy odsetek – 17,7% – akceptuje zakaz stosowania środków antykoncepcyjnych oraz 21,7% zakaz współżycia seksualnego przed ślubem kościelnym a po cywilnym.

Reasumując możemy ogólnie stwierdzić, że katolickie normy moralne w większym stopniu akceptują kobiety niż mężczyźni, osoby starsze niż młodsze, z niższym wykształceniem niż z wyższym, rolnicy i robotnicy niż inteligenci, małżonkowie niż wolni lub rozwiedze-

¹³⁵ W. Zdaniewicz, *Moralność religijna*, tamże, s. 62 nn.

ni, z mniejszych miejscowości niż z większych, bardziej religijni niż mniej praktykujący religijnie¹³⁶.

e) Stosunek do Kościoła

W obliczu szerzącej się na Zachodzie i ujawniającej się także w Polsce sekularyzacji, która w szczególny sposób wyraża się w tendencjach do kwestionowania instytucji Kościoła, uniezależniania religijności osobistej od jego oficjalnej nauki i działalności duszpasterskiej, trzeba uznać za bardzo ważne i interesujące pytanie o stosunek Polaków do Kościoła, o ich poczucie więzi z Kościołem – powszechnym i parafialnym, a także o ich wizję Kościoła czy wiedzę o istocie Kościoła.

Badając wiedzę eklezjologiczną u Polaków, można było postawić im pytania ogólne lub szczegółowe, otwarte lub zamknięte, ujmujące bardziej wymiar sakramentalno-boski lub instytucjonalno-ludzki. Zdecydowano się na postawienie pytania zamkniętego, prosząc respondentów o wskazanie preferencyjne jednego z pięciu podanych określeń Kościoła. Polacy preferowali następujące pojęcia Kościoła:

1. wspólnota wiernych – 46,2% badanych;
2. instytucja strzegąca wiary i obyczajów – 20,5%;
3. instytucja święta z papieżem i duchowieństwem – 19,3%;
4. ogólnościatowa organizacja posiadająca również świeckie cele – 5,9%;
5. coś innego – 0,6%¹³⁷

Trzeba stwierdzić, że podane określenia nie wyczerpują treści zawartej w pojęciu Kościoła; nie wyrażają całego bogactwa tej rzeczywistości bosko-ludzkiej, którą w sposób pogłębiony opisał Sobór Watykański II w dwóch Konstytucjach *Lumen gentium* i *Gaudium et spes*. Cytowane określenia Kościoła ujmują go jako instytucję i organizację społeczną, a także wspólnotę ludzi wierzących. Tak właśnie postrzegany i określany jest najczęściej Kościół w socjologii. Jednak teolog dostrzega braki i ubóstwo czysto socjologicznego ujmowania Kościoła. Owszem można uznać, że pojęcie Kościoła jako wspólnoty wierzących w Boga wyznawców Chrystusa wyraża trafnie istotę Kościoła. I jest faktem pozytywnym, że blisko połowa badanych Polaków tak właśnie pojmuje Kościół – jako wspólnotę wszystkich jego członków, duchownych i świeckich, a nie tylko jako instytucję hierarchiczną czy organizację społeczno-religijną, jak to często traktują Kościół ateści czy zlaicyzowani ludzie i zsekularyzowane społeczeństwa.

¹³⁶ Tamże, s. 69. Zob. J. Mariański, *Przemiany moralne w społeczeństwie polskim*, „O ład moralny” 1/1988/ nr 1-2 s. 24-64.

¹³⁷ E. Firlił, *Więź z parafią*, tamże, s. 98; zob. J. Mariański, *Kościół jako instytucja w ocenie społeczeństwa polskiego*, „Homo Dei” 59/1990/ nr 3-4, s. 147-156.

Z drugiej jednak strony jest rzeczą ważną, by katolicy nie ulegali pokusie sekularyzacji, czyli kwestionowania instytucji Kościoła i zadowalania się przynależnością tylko do tzw. Kościoła duchowego, w którym nie ma miejsca na większość instytucji kościelnych, takich jak papieństwo, hierarchia, ustalone obrzędy liturgiczno-sakramentalne, prawo kanoniczne itp. Stąd też poczucie przynależności do Kościoła czy więź z parafią jako instytucjami religijnymi jest ważnym wskaźnikiem religijności chrześcijańskiej.

Swój związek z Kościołem katolicy wyrażają nie tylko przez deklaracje przynależności i zaangażowanie w działalność ewangelizacyjną Kościoła, lecz również przez poczucie więzi z parafią i czynne uczestniczenie w życiu wspólnoty parafialnej: w praktykach religijnych, działalności społeczno-charytatywnej, kulturalnej, w organizacjach katolickich itp.

W ramach badań ankietowych w 1991 r. próbowano dowiedzieć się, czy Polacy czują się związani z parafią, z Kościołem parafialnym jako częścią Kościoła. Otóż 85,7% odpowiedziało, że identyfikuje się ze swoją parafią, z tym że *zdecydowanie tak* – 51,8%, *tak*, w pewnym stopniu – 33,9%, natomiast *nie* – 12,2%. Deklaracje autoidentyfikacji z Kościołem parafialnym są zróżnicowane w poszczególnych kategoriach osób badanych. I tak najwyższy poziom identyfikacji z parafią występuje u głęboko wierzących (81,7%), następnie u rolników (72,2%), u ludzi w wieku powyżej 70 lat (69,8%), w środowisku wiejskim (66,4%) i osób z podstawowym wykształceniem (66,5%). Natomiast brak związku z parafią deklarują najczęściej niepraktykujący (69,7%), obojętni religijnie (63,7%), niewierzący (53,7%), rozwiedzeni (25,2%), osoby z wyższym wykształceniem (23,4%), mieszkańcy dużych miast (20,5%).

Jest rzeczą znamionną, że dość znaczna liczba niewierzących – 43,3% i niepraktykujących – 24,1% deklaruje swoje poczucie związku z parafią, którą uznają za pewną wartość społeczno-moralną i duchową. Można przypuszczać, że jest to więź wynikająca z przynależności do danej społeczności lokalnej, w której parafia spełnia funkcje religijne, ale i społeczne, wychowawcze, charytatywne itp.

W czym się wyraża – oprócz udziału we Mszy św., nabożeństwach i sakramentach – owa identyfikacja czy więź z parafią? Otóż okazuje się, że polscy katolicy przejawiają swoje zaangażowanie w życie parafii głównie przez świadczenia pieniężne, a także przez uczestnictwo w parafialnych akcjach charytatywnych i przez przynależność do różnych organizacji czy wspólnot religijnych w parafii. A oto konkretne działania na rzecz wspólnoty parafialnej i odsetek osób w nich uczestniczących:

1. Ofiara na tacę podczas Mszy św. – 82,8%.
2. Ofiara na remonty, budowy, zakupy rzeczy dla Kościoła – 71,4%.
3. Osobista pomoc przy kościele – 26%.
4. Udział w pracy charytatywnej – 15,4%.
5. Przynależność do grup i wspólnot religijnych – 7,8%.
6. Inne działania – 7,2%.

Zdecydowanie pierwsze miejsce wśród wymienionych zachowań zajmuje ofiara na tacę podczas Mszy św. Składa ją 82,8% ogółu ludności polskiej, 90% mieszkańców wsi i 94% głęboko wierzących. Stosunkowo najniższy odsetek parafian – tylko 7,8% – deklaruje swą przynależność do grup i wspólnot religijnych w parafii. Badani Polacy wymienili 19 grup i wspólnot religijnych, do których należą, m.in. Legion Maryi (53,2% ogółu członków wszystkich grup i wspólnot), Ruch Odnowy w Duchu Świętym (3,6%), Ruch Światło-Życie (2,6%), Rodzina Rodzin (2,3%), Wspólnota Neokatechumenalna (1,3%)¹³⁸.

Ogólnie więc trzeba stwierdzić, że wskaźnik przynależności Polaków do grup i wspólnot religijnych w parafii jest bardzo niski. Jeśli się przyjmie, iż małe grupy i wspólnoty religijne są oazami pogłębionej religijności oraz źródłem ożywienia duchowego dla całej parafii jako *wspólnoty wspólnot*, to przed nową ewangelizacją stoi niewątpliwie pilne zadanie zmobilizowania katolików do tworzenia i rozwijania różnego rodzaju oaz autentycznej religijności, czyli tzw. małych wspólnot religijno-formacyjnych, a także organizacji kościelno-społecznych, wśród których szczególnie miejsce winna zająć reaktywowana i inspirowana duchem *Vaticanum II* Akcja Katolicka.

f) Przemiany religijności

(1) Typy polskiej religijności

Religijność pojmowana socjologicznie jako *system wierzeń, które obejmują całość stałt codziennego doświadczenia człowieka i wszystkie sfery jego działalności oraz nadają im całościowy sens*¹³⁹, nie jest wielkością stałą i statyczną, lecz podlegającą przemianom w kontekście uwarunkowań i zmian społeczno-kulturowych. Również teologicznie pojętą religijność trzeba postrzegać jako rzeczywistość zmieniającą się, ponieważ jej podmiot – człowiek – jest istotą mniej lub więcej zmienną w swoich przekonaniach i praktykach religijnych, w swym postępowaniu moralnym i dążeniu do świętości życia.

Opierając się na wynikach socjologicznych badań religijności Polaków, stwierdziliśmy już wyżej, że jej ilościowy wskaźnik jest relatywnie bardzo wysoki. Wciąż jednak nasuwa się od razu pytanie

¹³⁸ E. Firli, art. cyt., s. 96-106.

¹³⁹ W. Piwowski, *Religijność Polaków*, „Przegląd Katolicki” z 1 V 1988.

o jakościowy jej wskaźnik: jaka jest to religijność? – powierzchowna czy pogłębiona, w pełni czy tylko częściowo ortodoksyjna, kulturowo-tradycyjna czy osobiście doświadczana i przeżywana, deklarowana tylko czy konsekwentnie realizowana?

W polskiej socjologii religii dość powszechnie przyjmuje się rozróżnienie dwu płaszczyzn religijności Polaków: ogólnonarodową i osobisto-życiową. Stąd mówi się u nas o powszechnej *religijności narodu* i powierzchownej, niekonsekwentnej *religijności Polaków* w ich codziennym życiu moralnym. Ponad 90% społeczeństwa polskiego deklaruje się jako *wierzący* i *praktykujący* religijnie, a równocześnie wysoki odsetek Polaków nie respektuje w życiu codziennym chrześcijańskich prawd wiary i norm moralnych.

Ks. W. P i w o w a r s k i wyróżnia trzy typy religijności lub postaw religijnych, które określają bliżej ową *wiarę życia codziennego* współczesnych Polaków. Pierwszy typ – to religijność tradycyjna, ludowa, nie poddająca się łatwo zmianom pod wpływem wciąż nowych uwarunkowań społeczno-kulturowych, konserwatywna w dobrym i złym sensie, tzn. nie zmieniająca się zbyt ani *in plus* ani *in minus*. Dawniej ten typ religijności u Polaków był powszechny. Dziś występuje u pewnej części społeczeństwa polskiego, u ludzi, którzy dość bezrefleksyjnie deklarują się jako wierzący i praktykujący katolicy, podtrzymują wiarę ojców, lecz ani jej nie pogłębiają u siebie ani specjalnie nie kwestionują dogmatów czy norm etyki katolickiej, aczkolwiek ich życie moralne i więź z Kościołem czy parafią są u wielu z nich rozluźnione.

Drugi typ – to religijność pogłębiona, ze świadomego wyboru, konsekwentnie ortodoksyjna i udoskonalana. Jest ona realizowana jakby na dwóch poziomach: instytucjonalnym i wspólnotowym. Pierwszy polega na pełnym identyfikowaniu się z Kościołem, jego instytucjami, jego nauką dogmatyczną, moralną, społeczną, na pełnej akceptacji prawd wiary i norm moralnych, na regularnym uczestniczeniu w życiu sakramentalno-liturgicznym i działalności społeczno-charytatywnej parafii. Natomiast drugi poziom – religijność wspólnotowa – polega na realizowaniu jej w małych wspólnotach i ruchach religijnych, jak np. oazy Ruchu Światło-Życie, Droga Neokatechumenalna, Ruch Odnowy w Duchu Świętym. Ich członkowie, ożywiając i pogłębiając w tychże wspólnotach swą religijność, mają na uwadze nie tylko osobiste uświęcenie, ale i odrodzenie chrześcijaństwa oraz odnowę Kościoła, którego są aktywną częścią i jakby *zaczynem* tego odrodzenia oraz pożądanych zmian wśród *tradycyjnych*, powierzchownych religijnie członków parafii. Trzeba stwierdzić, że katolickie ruchy i wspólnoty religijne są wielką nadzieją Kościoła i niezwykle ważnym podmiotem nowej ewangelizacji, o ile

tylko nie koncentrują się zbyt jednostronnie na własnych potrzebach i zgodnie współpracują z duchowieństwem w duszpasterstwie parafialnym. Niestety, ten typ religijności pogłębionej – jak wykazują badania socjologiczne – występuje tylko u ok. 15-20% społeczeństwa polskiego.

Trzeci wreszcie typ – to religijność selektywna (wybiórcza), która polega na niepełnej akceptacji chrześcijańskich prawd wiary i zasad moralności, a także na rozluźnieniu więzi z Kościołem. Nie wynika to jednak z obojętności czy zaniedbania, lecz ze świadomego wyboru i decyzji co do nieuznawania niektórych prawd wiary za racjonalne i co do odrzucenia określonych norm moralnych jako niesłusznych, niezyciowych lub niewykonalnych. Osłabienie zaś więzi z Kościołem może być wynikiem ulegania współczesnym tendencjom sekularyzacyjnym, trendom do prywatyzacji i subiektywizacji religii, a także kontestacji i przesadnego krytycyzmu wobec Kościoła instytucjonalno-hierarchicznego oraz jego konserwatyizmu doktrynalnego¹⁴⁰

Zarówno badania socjologiczne jak i codzienna obserwacja oraz doświadczenie duszpasterskie każą stwierdzić, iż w polskim społeczeństwie dość znaczny jego odsetek zdaje się mieć religijność typu pierwszego – kulturowo-tradycyjną, ludową, powierzchowną, mniejszość zaś – religijność pogłębioną, natomiast wzrastający odsetek Polaków – religijność selektywną (zdaniem ks. W. Piwoarskiego odsetek ten wynosi już ponad 60%)¹⁴¹.

(2) Kierunki przemian

Religijność Polaków ulega nieustannym przemianom. Nie jest ona bowiem rzeczywistością statyczną, lecz dynamiczną, osobową, podlegającą wpływom społeczno-kulturowym i także subiektywnej zmienności człowieka. W badaniach przeprowadzonych w 1991 r. pytano Polaków również o samoocenę zmian ich religijności dzisiejszej w porównaniu z dawniejszą. Na dość ogólne pytanie, kiedy byli bardziej religijni, odpowiedzieli, że obecnie – 9,6%, dawniej – 24,5%, bez zmian – 63,8%. Ponadto 20,9% respondentów oceniło swoją religijność jako słabszą od religijności ojca i 28,8% jako słabszą od religijności matki. Natomiast 9,9% i 6,6% ocenia swą religijność jako silniejszą od religijności ojca i matki¹⁴².

Przemiany religijności mogą być pozytywne lub negatywne, mogą iść w kierunku pogłębienia i rozwoju, ale i w kierunku osłabienia lub nawet dewiacji. Czy i w jakich kierunkach zmienia się religijność

¹⁴⁰ Tamże, 8 V 1988; zob. tenże, *Przemiany religijności społeczeństwa polskiego w tworzącej się demokracji*, „Ethos” 1992 nr 2-3 s. 68-78.

¹⁴¹ Tenże, *Przemiany religijności polskiej – stan obecny i perspektywy*, „Więź” 35/1992/ nr 7 s. 32.

¹⁴² E. Jarmoch, *Globalne postawy wobec religii*, art., cyt., s. 24 n.

współczesnych Polaków? Ks. W. Piwowarski, rozróżniający wyraźnie *wiarę narodu* i *wiarę życia codziennego*, stwierdza, że ta pierwsza, czyli religijność na płaszczyźnie ogólnonarodowej, utrzymuje się wciąż na wysokim poziomie i wykazuje cechę względnie dużej trwałości, a nawet wzrostu w latach 80-tych (po wyborze polskiego papieża w 1978 r. i po Sierpniu 1980 r.), natomiast ta druga, czyli religijność w płaszczyźnie życia moralnego na co dzień zmienia się, podlega coraz większym przemianom¹⁴³ – *in minus*, a także *in plus*. Z jednej strony obserwuje się obniżenie jej poziomu, a z drugiej – wzrost i pogłębienie: u różnych osób, pod pewnymi względami, w określonych sytuacjach i środowiskach, w poszczególnych okresach najnowszych dziejów Polski.

Charakteryzując *religijność narodu* polskiego, ks. W. Piwowarski wymienia jej następujące cechy: 1. masowość wiary i praktyk religijnych; 2. publiczne manifestowanie religijności; 3. powszechne uznawanie autorytetu Kościoła jako historycznej ostoji polskości i patriotyzmu, opiekuna narodu w okresach niewoli i represji okupanta, jako mecenasa i krzewiciela 1000-letniej kultury chrześcijańskiej; 4. powszechne uznanie autorytetu Papieża, szczególnie Jana Pawła II¹⁴⁴.

Generalnie biorąc, wszystkie wymienione cechy ciągle specyfikują polską religijność, aczkolwiek stwierdza się w ostatnich latach pewne zmiany *in minus*: obniżenie się frekwencji na niedzielnej Mszy św., co stwierdzają z niepokojem duszpasterze dokonujący okresowych obliczeń liczby jej uczestników, a także pewien spadek *popularności* czy społecznego autorytetu Kościoła w opinii publicznej.

Co do pierwszej negatywnej zmiany – trzeba przyznać, że jest ona niewątpliwie przejawem osłabienia wiary i religijności, szerzącej się obojętności religijnej czy praktycznego ateizmu, a także wyrazem pewnej redukcji religijności manifestacyjnej, opartej na motywach patriotycznych i społeczno-politycznych, które były szczególnie silne u wielu Polaków w latach osiemdziesiątych, w okresie decydujących zmagani z totalitarnym komunizmem i solidarnej walki narodu o wyzwolenie spod jego reżimu. Kościół był wówczas potężną opozycją moralną wobec ateistycznego systemu totalitarnego, duchowym wsparciem w owej walce narodowo-wyzwoleńczej, *przeżyciem wolności* dla twórców kultury i ludzi pracy. Ta część Polaków, która traktowała wtedy Kościół głównie lub wyłącznie instrumentalnie jako środek do osiągnięcia celu politycznego: prze-

¹⁴³ W. Piwowarski, *Religijność Polaków*, „Przegląd Katolicki” z I V 1988.

¹⁴⁴ Tenże, *Blaski i cienie polskiej religijności (wywiad)*, „Kierunki” 1984 nr 19 i 20.

zwyciężenia komunizmu – dziś, po jego upadku, przestaje uczęszczać do kościoła¹⁴⁵.

Z tymi faktami wiąże się również druga wspomniana zmiana *in minus* – spadek *popularności* czy autorytetu Kościoła w społeczeństwie polskim, co chętnie i często rozgłaszają ugrupowania i siły antykościelne, laickie, postkomunistyczne. Konstatując ten fakt, trzeba jednak pamiętać, że autorytet Kościoła opiera się na jego wartościach religijnych, moralnych, kulturowych i społeczno-politycznych. Dość powszechnie uważa się, że Kościół w Polsce po 1989 r., czyli po formalnym upadku komunizmu, nie musi już pełnić funkcji zastępczych: mediacyjnych, historyczno-oświatowych i społeczno-politycznych w tej mierze, jak przedtem. Skoro więc jego rola opozycji polityczno-moralnej wobec totalitaryzmu państwa komunistycznego zanika w Polsce, przeto siłą rzeczy słabnie jego *popularność* w społeczeństwie. Nie oznacza to jednak obniżenia się jego autorytetu religijnego, moralnego czy kulturowego, aczkolwiek trzeba przyznać, że zjawisko to w pewnym stopniu również występuje w Polsce i istnieją obawy, czy się nie będzie nasilać pod wpływem tendencji sekularyzacyjnych i laicyzacyjnych, zachodnioeuropejskich trendów do religijności pozakościelnej, prywatnej, osobistej, pluralistycznej, zindywidualizowanej i selektywnej.

Te właśnie tendencje i trendy niekorzystne dla religijności chrześcijańskiej, opartej na wierze w Boga, Chrystusa i Kościół (por. *Credo*), zaczynają być coraz bardziej zauważalne również w katolickiej kulturowo-religijnej Polsce, gdzie systematycznie działają ośrodki *antyewangelizacyjne*, antykościelne, antyreligijne, które starają się pogłębiać proces sekularyzacji, laicyzacji i ateizacji społeczeństwa polskiego¹⁴⁶.

Zdając sobie sprawę z istnienia w Polsce procesów spontanicznej i sterowanej sekularyzacji czy laicyzacji, Kościół podejmuje właśnie dziś i również w Polsce od tysiąca lat chrześcijaństwa wielkie dzieło nowej ewangelizacji, która ma inicjować i wspierać dokonujące się przemiany pozytywne polskiej religijności w naszych czasach. Do pozytywnych przejawów i źródeł ożywienia oraz pogłębienia religijności Polaków można zaliczyć m.in. wzrastające zaangażowanie ewangelizacyjne Kościoła, w tym szczególnie laikatu, prężny rozwój

¹⁴⁵ Por. tenże, *Tło społeczno-polityczne i religijno-kościelne punktem wyjścia nowej ewangelizacji*, art. cyt., s. 45.

¹⁴⁶ Zob. J. J. Braun, *Antyewangelizacja*, „Niedziela” 1985 nr 22; J. Rosłon, *Desekralizacja i antyewangelizacja*, „Niedziela” 1992 nr 14.

ruchów, stowarzyszeń i wspólnot religijnych, których jest i działa w Polsce ponad sto, jak również wielkie przedsięwzięcia kościelne w postaci programu nowej ewangelizacji, a szczególnie II Synodu Plenarnego i reaktywowanej Akcji Katolickiej¹⁴⁷

Zakończenie

Nie jest rzeczą łatwą przedstawić syntetycznie wszystkie komponenty sytuacji społeczno-politycznej, religijno-kościelnej i kulturowej w Europie, która pod tymi względami nie stanowi bynajmniej monolitu, lecz jest zróżnicowana i pluralistyczna. Inaczej ta rzeczywistość i sytuacje przedstawiają się na Zachodzie Europy, inaczej na Wschodzie, a jeszcze inaczej w Polsce, która zwłaszcza pod względem religijno-kościelnym (odsetek katolików, ilość powołań duchownych, praktyki religijne, historyczna więź narodu i Kościoła) jest specyficzna.

W naszych rozważaniach skoncentrowaliśmy się na analizie rzeczywistości społeczno-kulturowej w Europie Zachodniej i w Polsce, a częściowo także w pozostałych krajach Europy Środkowej i Wschodniej po upadku komunizmu. Najpierw nakreśliśmy sytuację społeczno-polityczną, następnie kulturową, wreszcie religijno-kościelną, uwypuklając szczególnie te elementy i czynniki, procesy i zjawiska społeczno-kulturowe, które są *nowe*, inne od dawniejszych, prowokujące i determinujące nową ewangelizację.

Zakończmy niniejszy artykuł konstatacjami J a n a P a w ł a II o wielopłaszczyznowych przemianach w Europie, które warunkują i prowokują wielkie dzieło nowej ewangelizacji: *Zaszły głębokie i wielopłaszczyznowe zmiany kulturowe, polityczne oraz etyczno-duchowe, które ostatecznie nadały europejskiemu społeczeństwu nowy kształt. Trzeba na nie odpowiedzieć nowym rodzajem ewangelizacji, która będzie zdolna przedstawić współczesnemu człowiekowi niezmiennie orędzie zbawcze w formie zdolnej go przekonać. We współczesną Europę trzeba na nowo tchnąć duszę; trzeba na nowo uformować jej sumienie*¹⁴⁸.

¹⁴⁷ Zob. W. Nowicki, *Ruchy religijne w Polsce*, „Chrześcijanin w Świecie” 20/1988/ nr 6 s. 25-52; bp P. J. Cordes, *Rola ruchów i stowarzyszeń katolickich w Kościele i społeczeństwie*, „Słowo. Dziennik katolicki” z 16 czerwca 1994 r.; W. Bojarski, *Propozycje programowo-organizacyjne dla Akcji Katolickiej*, „Słowo. Dziennik Katolicki. Magazyn” z 14-16 października 1994 r. s. 22-23.

¹⁴⁸ *Brief von Papst Johannes Paul II. an die Präsidenten der europäischen Bischofskonferenzen (2. Januar 1986)*. W: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz und CCEE Sekretariat (wyd.), *Die europäischen Bischöfe und die Neu-Evangelisierung Europas*. Rat der europäischen Bischofskonferenzen (CCEE), Bonn 1991 s. 285.

Die gesellschaftlich-kulturellen Bedingungen der Neu-Evangelisierung in Europa

Zusammenfassung

Die *Neu-Evangelisierung* wurde zu einem Schlüsselbegriff der heutigen Pastoral. Seit einigen Jahren ruft der Papst Johannes Paul II. alle Christen auf, die dringliche Aufgabe der neuen Evangelisierung der Welt von heute zu übernehmen. Sie wird in der konkreten kulturellen und religiösen Situation realisiert, die diese Neu-Evangelisierung hervorruft und einigermaßen bestimmt.

Der Verfasser versucht in dem Aufsatz die gesellschaftlich-kulturellen Bedingungen und die Lage des Christentums in Europa zu schildern. Zunächst werden die politischen Umwandlungen in Mittel- und Osteuropa skizziert, mit besonderer Berücksichtigung der Rolle der Kirche und aller gläubigen Christen im Prozess der Bewältigung und des Untergangs des atheistischen Kommunismus. Dann werden die areligiösen Tendenzen in der europäischen Kultur analysiert, insbesondere der Säkularismus, die Säkularisierung und der Atheismus.

In dem dritten Abschnitt dieses Aufsatzes stellt der Verfasser den Zustand des Christentums in Europa am Ende des XX. Jahrhunderts dar: hier wird die allgemeine religiös-kirchliche Situation in Europa, besonders aber in Polen charakterisiert.

Antoni Lewek