

II. Zagadnienia teologiczne i pastoralne

Ks. Alojzy Drożdż

Wydział Teologiczny PAT, Tarnów

OBOJĘTNOŚĆ RELIGIJNA JAKO ATEIZM?

Od czasów Oświecenia francuskiego jesteśmy świadkami, bardziej lub mniej dramatycznego procesu dystansowania się w życiu publicznym od chrześcijaństwa, lekceważenia tego, co chrześcijańskie, bardziej lub mniej złośliwego eliminowania wartości chrześcijańskich aż do całkowitej ateizacji życia. Kiedyś F. de Lamennais we wstępie do swego dzieła pt. *Esej o obojętności w dziedzinie religii* pisał tak: „Najbardziej chorym wiekiem nie jest ten, który rozpamiętuje się w błędach, lecz ten, który zaniedbuje prawdę i ją lekceważy. Zaniedbuje i lekceważy prawdę o Bogu, zaniedbuje i lekceważy prawdę o człowieku, zaniedbuje i lekceważy prawdę o historii”¹ Według tego myśliciela, ateizmu nie można traktować jako „ostatniej z herezji” Ostatnią z herezji jest właśnie obojętność religijna i moralna. Problem ten też staje się przedmiotem naszych analiz w obecnym studium.

Co więcej – Jan Paweł II w encyklice *Ecclesia in Europa* stawia ten problem jako jeden z ważniejszych problemów naszego kontynentu. Pisze tak: „Chciałbym przypomnieć utratę pamięci i dziedzictwa chrześcijańskiego, któremu towarzyszy swego rodzaju praktyczny agnostycyzm i obojętność religijna, wywołująca u wielu Europejczyków wrażenie, że żyją bez duchowego zaplecza, niczym spadkobiercy, którzy roztrwonili dziedzictwo pozostawione im przez historię. Nie dziwią zatem zbytnio próby nadania Europie oblicza wykluczającego dziedzictwo religijne, a w szczególności głęboką duszę chrześcijańską, przez stanowienie praw dla tworzących ją ludów w oderwaniu od ich życiodajnego źródła jakim jest chrześcijaństwo”²

¹ Cyt. za V. M i a n o, *L'Indifferenza religiosa. Studio teologico*, Roma 1992 (wyd. dzieł Lammenais, Garnier Freres, Paris t. I, 1817; t. II, 1820; t. III, 1823; t. IV, 1828).

² EE 7.

Obojętność jest zjawiskiem niezmiernie złożonym. Graham Green określił ją „jako przypadek porażenia trądem duchowym”³, E. Levinas nazwał ją „całkowitą despiritualizacją życia i samobójstwem wolności”⁴, J. kard. Ratzinger czasy masowej obojętności określił wiekiem „schyłku człowieka”⁵ a Tomasz Merton ludzi mówi, że „ludzie obojętni – to ludzie, którzy żyją tak, jakby żyli na śmietniku. Cały mechanizm współczesnego życia jest nastawiony na ucieczkę od Boga i od ducha w pustkę i rozstrój nerwowy. Nawet nasze klasztory nie są wolne od zaduchu i wrzawy dzisiejszego świata. Także człowiek, pragnący żyć życiem wewnętrznym, dziś czuje się wyczerpany, otumaniony i upodlony ciągłym hałasem maszyn i głośników, brakiem powietrza i jaskrawym oświetleniem w biurach i sklepach i nieustannym naporem reklamy i propagandy”⁶ Nie dziwi więc fakt, że wielu współczesnych myślicieli z bólem uważa, iż obojętność religijna i moralna jest gorsza od niektórych przejawów ateizmu. Jest ona gorsza z tego prostego powodu, że zabija w ludziach uczciwość i jakiegokolwiek głębsze poszukiwania duchowe i intelektualne. Znacznie wcześniej, przed wybuchem terroryzmu i zalewem narkomanii, myśliciel angielski C.K. Lewis zwrócił uwagę na śmiertelne niebezpieczeństwo zagłady człowieka, jakie tkwi w zniszczeniu podstaw moralności najpierw ludzkiej, a następnie chrześcijańskiej. Lewis – dokonując przeglądu wszystkich wielkich kultur, podkreśla to, że przetrwanie człowieka jako człowieka najgłębiej i najsilniej zależy od fundamentów moralnych. Nie odsyła nas jedynie do etycznej spuścizny Greków, której kształt nadali głównie Platon, Arystoteles i stoicy, którzy usiłowali uchwycić racjonalność bytu, ale i także do idei harmonii w pierwotnym hinduizmie oraz poszukiwaniu porządku w wielu doktrynach Chińczyków. Wszystko to ma świadczyć o tym, że obojętność religijna nie jest czymś „naturalnym” dla człowieka.⁷

I. CO ROZUMIEMY PRZEZ ATEIZACJĘ DZIŚ?

Obojętność religijna w języku potocznym jest uważana za zanik świadomości religijnej i wrażliwości moralnej na *sacrum*. Patrząc nań z punktu widzenia teologicznego możemy zaliczyć ją do jakiejś odmiany ateizmu praktycznego. Obejmuje on swym zasięgiem różne opinie i style życia, mające wspólną podstawę w tym, że religia traktowana jest jako coś „aktualnie bezużytecznego” a Kościół jedynie jako jedna z instytucji usługowych.⁸

Przez ateizację, w szerokim ujmowaniu tego słowa, rozumiemy najpierw proces w którym kultura i życie publiczne ludzi milczy o Bogu, Chrystusie,

³ G. Green, *I miei cattolici*, Firenze 1987, s. 24.

⁴ E. Levinas, *L'alterita come etica*, Bologna 1995, s. 42nn.

⁵ J. Ratzinger, *Schylek człowieka*, Znaki Czasu 20 (1990) s. 20-36.

⁶ T. Merton, *Nikt nie jest samotną wyspą*, Kraków 1996, s. 139.

⁷ C.K. Lewis, *Die Abschaffung des Menschen*, Einsiedeln 1979, s. 27-32.

⁸ H. V org r i m l e r, *Vom Untergang des religiösen Bewusstseins. Theologische Aspekte des Atheismus*, „Wort und Antwort” 32. Jahrgang Heft 2, April/Juni 1991.

Ewangelii i Kościele. Jest to najpierw konsekwencja XIX-wiecznej tak zwanej filozofii śmierci Boga. Ludzie obojętni religijnie zachowują się tak, jakby Bóg nie istniał, a człowiekowi było wolno wszystko zrobić (zgodnie z zasadą F. Nietzschego: „Skoro Bóg umarł – wszystko jest dozwolone”).⁹

Współczesna ateizacja jest także w dużym stopniu procesem medialnym. Jest to proces, w którym media preferują taki styl życia ludzi, aby odciągnąć ich od struktur chrześcijańskich (dotyczy to najpierw języka, sposobów przeżywania świąt, a w konsekwencji wartościowania i wychowania ludzi). Jest to związane z rozszerzaniem przez media chłodnego dystansu i obojętności religijnej. Ateizacja jest także procesem, w którym religia, a w szczególności chrześcijaństwo, jest traktowane „instrumentalnie”, jako jeden z elementów kultury. W imię tolerancji dopuszcza się niektóre elementy religijne w przekazach medialnych. Są one jednak traktowane przeważnie jako element komercyjny lub polityczny.¹⁰

Obojętność religijna – z punktu widzenia choćby psychologii religii – łączy się najściślej z procesami permissywnymi, czyli z etyką sytuacyjną i odrzuceniem ostatecznej odpowiedzialności za ludzkie życie przed Bogiem. Zdecydowana większość programów – zwłaszcza w telewizji jest tak robiona, iż człowiek ma wrażenie, że od jego subiektywnej oceny wszystko zależy. „Wizja ta łączy się z etyką indywidualistyczną, według której każdy człowiek staje wobec własnej prawdy, różnej od prawdy innych. Posunięty do skrajnych konsekwencji indywidualizm prowadzi do zaprzeczenia samej idei natury ludzkiej i właściwego obrazu prawdziwego Boga”¹¹

Nie można też mówić o obojętności religijnej bez jej odniesienia do sekularyzacji. Proces sekularyzacji jest czymś wprost przeciwnym chrystianizacji i ewangelizacji. Świadczy o tym to, że coraz powszechniej mówi się w mediach, jakoby obecnie nastały czasy „pochrześcijańskie” U podstaw takiego rozumienia historii i kultury tkwi niemłody już sekularyzm. Na jego temat mówił już Paweł VI w adhortacji *Evangelii nuntiandi*: „Mamy na myśli ateizm antropocentryczny, nie tyle abstrakcyjny i metafizyczny, programowy i wojujący. W łączności z tym sekularyzmem ateistycznym propaguje się co dzień, w przeróżnych postaciach cywilizację konsumpcyjną, to jest hedonizm podniesiony do rangi najwyższego dobra, wolę władzy i panowania oraz dyskryminacje wszelkiego typu”¹² Natomiast Jan Paweł II w *Ecclesia in Europa* kontynuując tę myśl mówi: „Zapomnienie o Bogu doprowadziło do porzucenia człowieka i dlatego nie należy się dziwić, jeśli w tym kontekście otworzyła się rozległa przestrzeń dla nihilizmu na polu filozofii, relatywizmu na polu teorii poznania i moralności, pragmatyzmu, a nawet cynicznego hedonizmu w strukturze życia

⁹ E. Gilson, *L'ateismo difficile*, Milano 1983, s. 15.

¹⁰ D.O. Brink, *Il relativismo morale e i fondamenti dell'etica*, Milano 2000, s. 54n.

¹¹ VS 33.

¹² EN 55.

codziennego. Europejska kultura sprawia wrażenia «milczącej apostazji» człowieka sytego, który żyje tak jakby Bóg nie istniał”¹³

Należy też zwrócić uwagę na to, że człowiek nie znosi pustki. Dlatego jesteśmy raz po raz świadkami innego procesu. Jest to proces lansowania tak zwanej „rzeczywistości wirtualnej” (magicznej), zastępującej prawdziwy głód duchowy człowieka i prawdziwe wartości chrześcijańskie. Rzeczywistość wirtualną i magiczną przedstawia się jako coś fascynującego (*mysterium fascinosum et tremendum*). Ma ona w założeniach wielu twórców „wypierać” z obiegu kulturowego treści chrześcijańskie. Proces ten jest niezwykle silny. Jest wspomagany przez ogromne środki techniczne i elektroniczne. W wielu programach rzeczywistość wirtualna (zwłaszcza na polu swoistej mody wychowawczej) po prostu wypiera i zastępuje rzeczywistość nadprzyrodzoną i objawioną. I w tym tkwi jeden z mocniejszych przejawów ateizacyjnych. Jesteśmy bowiem świadkami swoistej mody na „cudowności”, „oczarowania” i „magię przeżyć”. Ludzie nie mówią już, że „nie wierzą”. Mówią za to, że „wierzą w Pottera”, „Wielkiego Brata”, „Władcę Pierścieni”, „Wiedźmina” itp. Dawna niewiara jest zastępowana przez irracjonalne, zabobonne i naiwne fascynacje przypominające namiastki przeżyć religijnych.

II. PROPAGOWANE POSTACI ATEIZMU

Ludzie mają różne powody do tego, aby nie uznawać istnienia Boga w ogóle, albo – tak jak to czyni wielu ludzi – praktycznie nie liczyć się z Nim w życiu.¹⁴ Powodem takiego zachowania jest często niewłaściwy obraz Boga jaki sobie ludzie stworzyli.

Analizując współczesne dane socjograficzne oraz przemiany kulturowe, zwłaszcza ekspresje telewizyjne, możemy wyróżnić następujące odmiany ateizmu:

1. Ateizm obojętnych mas

W wieku XIX „radykalnie postępowy” sposób myślenia ogarnął masy ludu: ateizm przestał być sprawą jednostek. Masy ogarnęło – jak to sformułował Jean Paul Sartre w swej *Mowie umarłego Chrystusa* – „zimne uczucie wobec Boga i obywanie się bez Boga przy wyjaśnianiu świata”¹⁵ Ludziom zaczęło się wydawać, że wystarczy im w życiu coś w rodzaju stronniczej psychologii głębi i to, że myślenie o Bogu jest projekcją ludzkich tęsknot. Telewizja i prasa ilustrowana, będąca przeważnie w rękach agnostyków, umiejętnie przez ostatnie pięćdziesiąt lat utwierdzały podejrzenie, jakoby religia była wymyślona ku pocieszeniu i zajęciu uwagi wynędzniałych proletariuszy. Zwolennicy ruchów wolnomyślicielskich i robotniczych trosz-

¹³ EE 9.

¹⁴ Por. szerzej E. Gilson, *L'ateismo difficile*, Milano 1983.

¹⁵ E. Gilson, *L'ateismo difficile*, dz. cyt. s. 24n.

czyli się o propagandowe rozpowszechnianie tego rodzaju ateistycznych poglądów. Najskuteczniej czyniono to w tawernach, klubach, lokalach rozrywkowych. Do dzisiaj nikt tak naprawdę do końca nie przeanalizował tego, jak silny był wpływ, od XIX wieku, przemysłu rozrywkowego na procesy demoralizacji i ateizacji spontanicznej.

Szerzyły się one mocno od połowy XIX stulecia. Teologia katolicka, w centrum której staje Sobór Watykański II i całe nauczanie Jana Pawła II, głęboko podjęła te bolesne tematy. Głośno mówiono i pisano o tym, co Bóg winien człowiekowi, a co nie. Co więcej – pisano i mówiono o tym jaki to jest Bóg i czym człowieka obdarza. Argumenty te jednak nie docierały do szerszych rzesz odbiorców, gdyż media o tym przeważnie milczały (za wyjątkiem telewizji islamskich). Telewizja i masowe magazyny sensacyjne, ciszące się największą oglądalnością i poczytnością, pogłębiają i utrzymują taki stan. Niewielu jest takich twórców, którzy w imię chrześcijaństwa bronią godności człowieka i przebijają się przez te mocne i zaśniedziałe sfery zobojętnienia. Dla przykładu zacytujmy Karla Rahnera: „O Bogu w telewizji niezbyt często się mówi. Za to nazbyt często mamy do czynienia z wieloma obrazami bożków. Tu, w telewizji, prawdziwemu Bogu nie oddaje się czci, a z religii, Kościoła, głoszenia Nowiny Jezusa Chrystusa czyni się zawód dla niektórych ludzi”¹⁶

Nie ulega też wątpliwości, że telewizja prawie całego świata, w ostatnim czterdziestolecu, odpowiada za to, że nie przedstawiała generalnie chrześcijańskiego stylu życia i myślenia. To zwłaszcza telewizja rozpowszechniła i rozpowszechnia argument, że wierzący nie stają na wysokości zadania i swego powołania. Rozpowszechnia też pogląd, że nie trzeba wierzyć w Boga, aby być dobrym człowiekiem na tej ziemi. Nie dziwi więc fakt, że argument ten stał się powodem religijnego zobojętnienia mas i fatalnej w skutkach ignorancji religijnej.

Wielu intelektualistów, reżyserów, aktorów, producentów „zaniedbanych i obojętnych religijnie, wychowanych w atmosferze niewiary i skandalu, stało się ludźmi bardzo „drażliwymi” na takie słowa jak Bóg, Kościół, katolicyzm czy religia. Należy do nich między innymi noblista, Heinrich Böll, który przed laty mówił tak na ten temat: „Myślę, że powinniśmy Boga, także słowo «Bóg», pozostawić na chwilę w spokoju. W imię Boga wypowiedziano już tyle pustych słów. Było to przerażające okaleczenie Boga. Zostawmy zatem Boga w spokoju. Nie starajmy się z Jego pomocą rozwiązywać wszelkich spraw i kroić ich na miarę niezmiennych i gotowych odpowiedzi. Bóg bowiem został sprowadzony do jakiejś *bezduśznej maszyny*, która ma wszystko na tym świecie dobrze urządzić. Katechizmowy Bóg, przy pomocy którego załatwiano ludzi jak przy okienku w ubezpieczalni dla mnie jest obojętny”¹⁷

¹⁶ K. R a h n e r, *Einübung priesterlicher Existenz*, Freiburg 1970. Także u B. Welte znaleźć można poglądy na temat „nadużyć religii”

¹⁷ H. B ö l l w wywiadzie dla *Internationale Dialog Zeitschrift* 2 (294) 1969. s. 14nn.

Coś przeciwnego do Bolla wypowiada z kolei Martin Buber: „Bóg... tak, to najbardziej obciążone ze wszystkich człowieczych słów. Żadne nie było tak sponiewierane, tak rozszarpywane. Właśnie dlatego nie wolno mi z niego zrezygnować. Pokolenia ludzi nałożyły na jego barki ciężar swego zalęknionego żywota i przygniotły je do ziemi; leży ono w pyłe i niesie brzemiona ich wszystkich. Pokolenia ludzi z ich religijnymi schizmami rozdzierały to słowo; w imię tego Słowa zabijali i w Jego imię ludzie umierali; nosi ono ślady ich palców i krew ich wszystkich. Musimy szanować tych, którzy je odrzucają, gdyż często zwracają się oni przeciwko niesprawiedliwości i przeciwku złu. Nam jednak nie wolno się Go nigdy wyrzec. Jak łatwo zrozumieć, iż niektórzy proponują, by przez pewien czas milczeć o «rzeczach ostatecznych», aby nadużyte słowa zostały odkupione! Ale tak się ich nie da odkupić. Nie możemy słowa «Bóg» obmyć i ukazać jego całej Prawdy, ale możemy je, tak jak jest poplamione i postrzępione, unieść z ziemi i wynieść ku pokrzepieniu ponad godziną wielkiego zatroskania”¹⁸

Wrażliwość taka pozostaje jednak właściwa tylko nielicznym. Jeszcze ciągle trwa też czas skargi z powodu rozrzutnego i niegodnego nadużywania słowa „Bóg”¹⁹ Dziś taki brak szacunku odbija się powszechnie w telewizji.

2. „Ateizm z bólu”?

Jest to taki rodzaj ateizmu, który przenosi odpowiedzialność za zło popełnione przez ludzi na Pana Boga. Jest to więc bardziej swoisty rodzaj „oskarżenia” i buntu wobec Boga i zła. Wyrasta ten bunt i to oskarżenie z pytania: „Gdzie był Pan Bóg, gdy ludzie ludziom wyrządzali bezmierne krzywdy”²⁰ Problem krzywdy stał się jednym z ważniejszych problemów minionego stulecia i chrześcijaństwo nie przechodzi wobec niego obojętnie. Już teraz możemy powiedzieć, że to właśnie chrześcijanie zapłacili największą ceną męczeństwa w XX wieku. Broniąc godności człowieka i wartości chrześcijańskich, zarówno na Zachodzie (Meksyk, Hiszpania, Niemcy, Pol-

¹⁸ M. B u b e r, *Gottesfinsternis*, w: *Werke I*, München 1962, s. 509n. Sobór powiązał te ważne stwierdzenia, oparte na zaufaniu do Bożej woli powszechnego zbawienia, z uznaniem winy, jaką często za zaistnienie „ateizmu” ponoszą chrześcijanie i z ponowną propozycją wolnego i pozbawionego uprzedzeń dialogu. Rozwój ten jest znaczący także dla tolerancji i pokojowych stosunków współżycia i prawdy w społeczeństwie. Oznacza to bowiem oczywistą odmianę atmosfery, gdy inaczej myślący nie są już uznawani za potępionych i skazanych na wieczne zatracenie. Sobór przekonany był o tym, że wiara religijna ma do przekazania wartości niezastępowalne także w społeczeństwie pluralistycznym, gdyż trudno mówić o zachowywaniu praw człowieka i respektowaniu jego godności, jeśli nie uzna się powszechnie, iż osobie ludzkiej właściwa jest transcendencja, której źródło nie znajduje się ani w samym człowieku, ani w społeczeństwie, lecz w Bogu i dlatego nie jest ona zależna od instancji ludzkich (por. *Gaudium et spes* 76).

¹⁹ Por. Rz 9, 1b-3.

²⁰ Jest to głos w wielkiej dyskusji związanej z tak zwaną „filozofią i teologią poświęceniową” („After Auschwitz”). Jest to wielka teoretyczna próba wyjaśnienia holokaustu. Por. szerzej min. B. B r o, *Potęga zła*, Warszawa 1984.

ska, kraje bałtyckie, Chorwacja), jak i na Wschodzie (Rosja, Ukraina) miliony ludzi poniosło męczeńską śmierć w starciu z ateistycznymi systemami totalitarnymi. Tego argumentu nie wolno dziś zapominać.

Nie zmienia to jednak faktu, że w świecie poczucie krzywdy nadal istnieje. Istnieje też w ludziach sporo „ból” z tego powodu, że tyle niewinnych istot straciło życie w bezsensownych prześladowaniach. Nie dziwi też fakt, że tak zwana „teologia pooświęcimska” stawia radykalne pytanie: „Jak Bóg, skoro istnieje, mógł patrzeć na rozliczne holokausty?”

Odpowiedzi na gruncie teoretycznym idą w dwóch kierunkach. Pierwszy rozwija się w teologii „cierpienia i pokory Boga”²¹ Drugi idzie w kierunku budowania „filozofii obojętności”²² W tym ostatnim wypadku odpowiedzi praktyczne są bardziej zindywidualizowane i prawie zawsze „niedokończone” Inaczej mówiąc współczesny człowiek często doświadcza poczucia samowystarczalności, dlatego też naiwnie wierzy, iż może rozwiązać sam wszystkie problemy i to nie tylko naukowe, techniczne i organizacyjne, lecz także problemy osobiste bez oczekiwania na „pomoc z góry”.²³ Dlatego jest taki „bezradny” w sytuacjach granicznych. Gubi się w nich jak małe dziecko lub buntuje się przeciwko „nieznanemu Bogu”

Socjologia moralności i religii mówią nam, że wciąż pozostają ci „niewierzący”, i ci „obojętni”, którzy przez doświadczenie ludzkiej nędzy i rozlicznych „niezawinionych” cierpień zostali niejako straceni dla religii. Zapewne większość prawdziwych dzisiejszych „ateistów” stanowią ludzie cierpiący, którzy nigdy nie rozpoznali tego, że w Chrystusie Bóg się obarczył ludzkim cierpieniem i że to właśnie „Bóg był i jest tam, gdzie cierpi człowiek”.²⁴

W tym kontekście trzeba też przyznać, że w teologii od wielu już lat wzrasta świadomość istnienia fundamentalnej solidarności ludzi wierzących i cierpiących oraz tego, że sprawa „usprawiedliwienia” Boga wobec ludzkiej nędzy – jest możliwa tylko poprzez Osobę Jezusa Chrystusa i argumentację znaną w teologii Krzyża i Zmartwychwstania.²⁵ Wystarczy na ten temat przestudiować wszystkie encykliki Jana Pawła II.

Do tego sposobu argumentowania jednak rzadko odwołują się dziennikarze. Problem jest tym poważniejszy, że z wielu stron słychać zuchwałę żądania zastąpienia teologów przez „dziennikarzy-nie-teologów” Właśnie ci ostatni przede wszystkim dzierżą dziś w swych rękach „rząd nad duszami” To oni oskarżają i skarżą się na los. Robią to szczerze, ale i często fałszywie i obłudnie. Do Boga specjalnie się nie odwołują. Tymczasem skądinąd dobrze wiemy, że świadomość religijną mogą delikatnie obudzić ci, którzy są

²¹ Np. zob. F. V a r i l l o n, *Pokora Boga*, Paryż 1982.

²² Zob. polemikę z tym kierunkiem S.P. H u n t i n g t o n, *Zderzenie cywilizacji*, dz. cyt. s. 106nn.

²³ V. M i a n o, *L'Indifferenza religiosa*, dz. cyt. s. 60-61.

²⁴ Por. szerzej: B. B r o, *Potęga zła*, dz. cyt. s. 20.

²⁵ Por. K. R a h n e r, *Warum lässt Gott uns leiden?* w: *Schriften zur Theologie XIV*, Zürich 1980, s. 450-466. Także: W. O e l m ü l l e r (wyd.), *Theodizee – Gott vor Gericht?*, München 1990.

„świadkami świętości”, którzy pośród nieludzkości Oświęcimia lub ataku na Amerykę w dniu 11 września 2002 roku nie utracili wiary osobowej. „Ludzie – mówi ks. Jerzy Popiełuszko – uczynili wszystko, bym utracił wiarę, ale to się im nie uda, by odwieść mnie od Żywego Boga. Wiem, przecież Komu uwierzyłem! «Bóg jest Miłością», i to się nie zmienia. Objawia się nam dziś i kiedyś objawi się jako wieczna Miłość”²⁶

III. „REWANŻ RELIGII?”

W 1939 roku T. Eliot, analizując słabość życia religijnego ówczesnych ludzi i ich bezradność wobec demoralizacji, pisał z przerażeniem: „Jeśli nie będziecie uznawać prawdziwego Boga (a jest On zazdrosny), będziecie z hańbą oddawać pokłon Hitlerowi i Stalinowi” Przepowiednia poety spełniła się w zupełności. Co więcej – pod koniec XX wieku zaczęło się – ku zdumieniu wielu socjologów i obserwatorów – odrodzenie religijne. Pod koniec lat dziewięćdziesiątych zaczęto nawet mówić o „rewanżu *sacrum*”, „rewanżu religii” czy nawet wprost o „rewanżu Boga” (nie zawsze jednak mając na myśli Boga prawdziwego).

W drugiej połowie XX wieku okazało się, że owe nadzieje i obawy nie miały podstaw. Modernizacja ekonomiczna i społeczna przybrał skalę globalną, a jednocześnie na całym świecie nastąpiło odrodzenie religii. Ta „zemsta Boga” (*la revanche de Dieu*) – jak określa to zjawisko Gilles Kepel – objęła wszystkie kontynenty, wszystkie cywilizacje i praktycznie wszystkie kraje. W połowie lat osiemdziesiątych, jak zauważa Kepel, odwrócił się trend zmierzający do sekularyzacji i dostosowywania religii do sekularyzmu. „Kształtuje się nowa postawa religijna, która nie ma już na celu przystosowania się do świeckich wartości, lecz odrodzenie *sacrum* jako podstawy organizacji społeczeństwa.”²⁷ Postawa ta, wyrażająca się na bardzo wiele sposobów, opowiada się za odejściem od modernizmu, który zawiódł. Jego niepowodzenia i zabrnienie w ślepą uliczkę przypisywano masowemu odejściu ludzi od Boga. Nie mówi się już o *aggiornamento* lecz o ponownej ewangelizacji Europy. Nie mówi się jednak o modernizacji islamu, ale o islamizowaniu nowoczesności.

Elementem owego odrodzenia religijnego była między innymi ekspansja niektórych religii, zdobywających nowych wyznawców w krajach, gdzie ich przedtem nie było. Przede wszystkim odrodzenie polegało na tym, że ludzie wracali do tradycyjnych religii wyznawanych przez ich społeczności i nadawali im nowe znaczenie. Wielu wyznawców chrześcijaństwa, islamu, judaizmu, hinduizmu, buddyzmu, praktykujących odtąd do przypadku, za-

²⁶ J. P o p i e ł u s z k o, *Nie wolno brać Imienia Bożego nadaremno*, Częstochowa 1985. s. 7.

²⁷ G. K e p e l, *Revenge of God. The Resurgence of Islam, Christianity and Judaism in the Modern World*, University Park: Pennsylvania University Press 1994, s. 2. Por. S.P. H u n t i g t o n, *Zderzenie cywilizacji*, dz. cyt., s. 129-130.

częło odkrywać na nowo znaczenie wiary i angażować się w praktyki religijne. W obrębie wszystkich tych religii powstały ruchy fundamentalistyczne, walczące o oczyszczenie religijnych doktryn i instytucji, a także przekształcenie indywidualnych, społecznych i publicznych wzorców zachowania tak, by były zgodne z zasadami religii.

Jak zauważył George Weigel, „desekularyzacja świata należy do najważniejszych faktów społecznych końca XX wieku”.²⁸ Wszechobecność i znaczenie religii przejawia się wyjątkowo wyraźnie w byłych państwach komunistycznych. Wypełniając próżnię, jaka została po załamaniu się ideologii, ruchy odrodzenia religijnego ogarnęły wszystkie te kraje, od Albanii po Wietnam. W Rosji nastąpił renesans prawosławia. Już w 1994 roku 30 procent Rosjan w wieku poniżej 25 lat oświadczyło, że odeszli od ateizmu i uwierzyli w Boga. W Moskwie liczba czynnych cerkwi wzrosła z 50 w 1988 roku do 250 w 1993 roku. Przywódcy polityczni zaczęli się z szacunkiem odnosić do religii, a rząd okazuje jej poparcie.²⁹

Najbardziej oczywistą, rzucającą się w oczy i najsilniej działającą przyczyną globalnego odrodzenia religijnego jest ta sama, która, jak niegdyś przypuszczano, miała doprowadzić do śmierci religii. Chodzi o procesy społecznej, ekonomicznej i kulturalnej modernizacji, które w drugiej połowie XX wieku objęły cały świat. Tradycyjne podstawy określenia tożsamości i autorytety chwieją się w posadach. Ludzie migrują ze wsi do miast, odrywają się od swoich korzeni, podejmują nową pracę albo jej nie znajdują. Kontaktują się z wielką liczbą obcych i wchodzą w całkiem nowe relacje. Potrzebują nowych źródeł tożsamości, nowych form stabilnej wspólnoty i nowych systemów nakazów moralnych, które dałyby im poczucie sensu życia i celowości. Potrzeby te zaspokaja religia, zarówno w dominującym, jak i fundamentalistycznym wydaniu.³⁰ Dawne obyczaje i wierzenia, jak kult przodków i szamanizm, przestały wystarczać. Istnieje zapotrzebowanie na jakieś wyższej natury wyjaśnienie celu człowieka. Wiąże się to z przejawami silnego społecznego stresu” Rozum nie wystarcza ludziom do życia. Dopóki

²⁸ G. W e i g e l, *Religion and Peace: An Argument Complexified*, Washington Quarterly, 14 (wiosna 1991), s. 27.

²⁹ W roku 1993, z poduszczenia cerkwi prawosławnej, parlament rosyjski przyjął ustawę, na mocy której zagraniczne grupy religijne, jeśli chcą prowadzić pracę misjonarską lub oświatową, muszą być oficjalnie zarejestrowane przez władze albo afiliowane przy którejś z rosyjskich organizacji religijnych. Prezydent Jelcyn odmówił jednak podpisania tej ustawy. Rozwój wydarzeń świadczy o tym, że w wypadku konfliktu „la revanche de Dieu” zyskuje przewagę nad powrotem do rodzimych tradycji – por. G. Jelen, *The Political Mobilization of Religious Belief*, Praeger, New York 1991, s. 55.

³⁰ Lee Kuan tak wyjaśnia zjawiska zachodzące w Azji Wschodniej: „Należymy do społeczeństw rolniczych, które zindustrializowały się w ciągu jednego lub dwóch pokoleń. To, co na Zachodzie trwało 200 lub więcej lat, tutaj zachodzi w ciągu lat 50 albo mniej. Proces ten został wtłoczony w bardzo ciasne ramy czasowe, pewne przemieszczenia i niedociągnięcia są więc nieuniknione. Gdy się spojrzy na szybko rozwijające się kraje, takie jak Korea, Tajlandia, Honkong i Singapur, można dostrzec jedno rzucające się w oczy zjawisko odrodzenie religii. Por. S.P. H u n t i n g t o n, *Zderzenie cywilizacji*, dz. cyt. s. 132.

nie określają, kim właściwie są, nie mogą racjonalnie kalkulować i działać na rzecz własnych interesów. Także polityka interesów zakłada istnienie tożsamości. W czasach przyspieszonych przemian społecznych rozpadają się ustalone dotąd tożsamości, trzeba znaleźć nową definicję własnego ja” i stworzyć nową tożsamość. Ludziom, którzy czują potrzebę określenia „kim jestem” i „gdzie należę”, religia dostarcza przekonujących, tworzy też małe wspólnoty społeczne na miejsce tych, które rozpadły się w trakcie urbanizacji. Wszystkie religie zaś dostarczają ludziom poczucia tożsamości i kierunku w życiu.³¹ Bez względu na swoje cele uniwersalistyczne, religie nadają ludziom tożsamość, wprowadzając podstawowe rozróżnienie między wierzącymi i niewierzącymi, między wyższą grupą „swoją” a odrębną i niższą grupą zewnętrzną.³²

William H. McNeill przyznaje, że „liczą się te ruchy fundamentalistyczne, które zyskująca społeczeństwie licznych zwolenników i szerzą się, bo potrafią – albo tak się przynajmniej wydaje – odpowiedzieć na nowo zrodzone zapotrzebowania. Nie jest kwestią przypadku, że ruchy te działają w krajach”, gdzie przeludnienie umożliwia większości populacji kontynuowanie tradycyjnego wiejskiego stylu życia, a oddziałujące z miast środki masowego przekazu przenikając na wieś zaczęły kwestionować odwieczny model życia chłopskiego.³³

Ujmując rzecz bardziej ogólnie, odrodzenie religijne, jakiego widownią stał się cały świat, stanowi reakcję na sekularyzm, relatywizm moralny, egoistyczne pociąganie siebie. Grupy religijne zaspokajają społeczne potrzeby zaniedbane przez państwową biurokrację. Chodzi tu między innymi o opiekę zdrowotną, szpitale, przedszkola i szkoły, opiekę nad ludźmi starszymi, wolontariat, szybką pomoc w wypadku naturalnych i innych katastrof, pomoc i wsparcie społeczne w razie pogorszenia warunków materialnych. Załamanie się porządku i niepowodzenie społeczeństwa obywatelskiego tworzą próżnię, w którą wkraczają ugrupowania religijne, często o charakterze fundamentalistycznym. Jeśli tradycyjnie dominujące wyznania nie zaspokajają emocjonalnych i społecznych potrzeb oderwanych od korzeni ludzi, czynią to inne religie, znacznie zwiększając liczbę swoich wyznawców oraz znaczenie religii w życiu społecznym i politycznym. Dowodzi tego przykład wielu krajów.

³¹ Por. F. Z a k a r i a, *Culture Is Destiny: A Conversation with Lee Kuan Yew*, Foreign Affairs 73 (marzec/kwiecień 1994) s. 118. H. A l – T u r a b i, *The Islamic Awakening's Second Wave*, New Perspectives Quarterly 9 (1992), s. 52-55; T.G. J e l e n, *The Political Mobilization of Religious Belief*, Praeger, New York 1991, s. 55; B. L e w i s, *Islamic Revolution*, New York Review of Books, 21 stycznia 1988, s. 47.

³² Zdaniem Bernarda Lewisa, w świecie muzułmańskim „występuje, zwłaszcza w krytycznych sytuacjach, powtarzająca się tendencja do odnajdywania przez muzułmanów źródeł podstawowej tożsamości i lojalności we wspólnocie religijnej, czyli w organizmie stworzonym przez islam, nie zaś na podstawie kryteriów etnicznych czy terytorialnych. Oddolna reislamizacja służy przede wszystkim odbudowaniu tożsamości w świecie, który utracił sens, pogrążył się w chaosie, stał się alienujący. B. L e w i s, *Islamic Revolution*, New York Review of Books, 21 stycznia 1988, s. 47.

³³ Por. S.P. H u n t i n g t o n, *Zderzenie cywilizacji*, dz. cyt. s. 133-134.

Korea Południowa była zawsze krajem buddyjskim, w 1950 roku chrześcijanie stanowili może jeden procent populacji. Gdy kraj wkroczył w fazę przyśpieszonego rozwoju gospodarczego, czemu towarzyszyła urbanizacja na szeroką skalę oraz zróżnicowanie zawodowe, okazało się, że buddyzm już nie wystarcza. Dla milionów ludzi, którzy napłynęli do miast oraz wielu, którzy pozostali na wsi, lecz w zmienionym krajobrazie, kontemplacyjny buddyzm z okresu, gdy Korea była krajem rolniczym, stracił swój urok. Chrześcijaństwo, z przesłaniem osobistego zbawienia i indywidualnego przeznaczenia, dawało w okresie zamieszania i zmiany pewniejszą otuchę. W latach osiemdziesiątych chrześcijanie, głównie katolicy i prezbiterianie, stanowili już co najmniej 30 procent ludności Korei Południowej. Podobna zmiana zaszła w Ameryce Łacińskiej. Liczba protestantów zwiększyła się tam z mniej więcej 7 milionów w 1960 roku do 50 milionów w 1990. Jak przyznali w 1989 roku biskupi katolicy z krajów tego regionu, jedną z przyczyn było „zbyt powolne dostosowywanie się Kościoła katolickiego do realiów współczesnego człowieka”³⁴ Na początku lat dziewięćdziesiątych w Brazylii 20 procent ludności określało się jako protestanci, a 73 procent jako katolicy, ale w niedzielę w kościołach protestanckich 20 milionów wiernych brało udział w nabożeństwach, a w kościołach katolickich – 12 milionów.

Zmiany zachodzące w Korei Południowej i Ameryce Łacińskiej świadczą o tym, że buddyzm i religie „oficjalne” nie są w stanie zaspokoić psychologicznych, emocjonalnych i społecznych potrzeb ludzi, którzy ucierpieli od urazów, jakie niesie modernizacja. Występowanie znaczących zmian przynależności religijnej na jakimkolwiek obszarze zależy od tego, w jakim stopniu panująca tam religia potrafi te potrzeby zaspokoić.³⁵

W Chinach pod koniec lat osiemdziesiątych, gdy rozwój ekonomiczny szedł pełną parą, chrześcijaństwo także zyskiwało nowych wyznawców, „szczególnie wśród młodzieży” Prawdopodobnie 50 milionów Chińczyków jest chrześcijanami. Władze usiłowały temu zapobiec, wtrącając do więzienia księży, misjonarzy i głosicieli ewangelii i zakazując praktyk religijnych. W 1994 roku wydano dekret zakazujący cudzoziemcom nawracania Chińczyków oraz zakładania szkół religijnych i innych tego typu organizacji. Grupom religijnym zabroniono uczestniczenia w działaniach niezależnych lub finansowanych zza granicy.³⁶

³⁴ Jak zauważył T. Goodmann kościoły protestanckie, w odróżnieniu od katolickiego, „zaspokajają podstawowe potrzeby osoby – ludzkiego ciepła, uzdrawiania, głębokich przeżyć duchowych” Zdobywanie przez protestantyzm coraz to nowych wyznawców wśród latynoamerykańskiej biedoty nie sprowadza się do zastępowania jednej religii przez drugą, ale oznacza o wiele silniejsze zaangażowanie i udział w praktykach religijnych. Nominalni, bierni katolicy stają się aktywnymi, głęboko wierzącymi ewangelikami. Por. H. S c o t t S t o k e s, *Koreas Church Militant*, New York Times Magazine 28 listopada 1972, s. 68; T. G o o d m a n, *Latin America's Reformation*, American Enterprise, 2 (lipiec/sierpień 1991), New York Times, 11 lipca 1993, s. 43; Time, 21 stycznia 1991.

³⁵ R. D e b r a y, *God and the Political Planet*, New Perspectives Quarterly 11 (wiosna 1994), s.15.

³⁶ Tamże.

Uczestnicy odrodzenia religijnego pochodzą ze wszystkich środowisk, przede wszystkim jednak z dwóch grup: miejskich i mobilnych społecznie. Ludzie, którzy niedawno napłynęli do miast, potrzebują na ogół emocjonalnego, społecznego i materialnego wsparcia oraz wskazań, które otrzymują przede wszystkim od grup religijnych. Religia w tym wypadku, jak to określił Regis Debray, „nie jest opium dla ludu, tylko witaminą dla słabych”³⁷ Drugą główną grupę stanowi nowa klasa średnia, ucieleśniająca opisaną przez Dore'a zjawisko „indygenizacji w drugim pokoleniu”

W krajach muzułmańskich odrodzenie religijne jest fenomenem miejskim, religia przyciąga ludzi o nowoczesnej orientacji, dobrze wykształconych, robiących kariery w wolnych zawodach, administracji rządowej i handlu. Młodzi muzułmanie są religijni, ich rodzice – nie. Podobnie przedstawiają się sprawy w hinduizmie, gdzie przywódcy nowych ruchów religijnych wywodzą się z drugiego pokolenia, tego, które uległo indygenizacji. Często są to odnoszący sukcesy biznesmeni i kadra zarządzająca. Prasa indyjska nazywa ich uszczypliwie *scuppies* – od *saffron-clad yuppies*, czyli *yuppies* w szafranowych szatach. W latach dziewięćdziesiątych znajdowali coraz szersze poparcie wśród „solidnych indyjskich klas średnich – kupców i księgowych, prawników i inżynierów, a także wyższych urzędników, intelektualistów i dziennikarzy. W Korei Południowej ludzie z tych samych warstw społecznych zapełniają w latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych katolickie i prezbiteriańskie kościoły. Religia, rodzima lub importowana, nadaje nowym elitom modernizujących się krajów znaczenie i wytycza im drogę. Europa na tym tle pod względem religijnym, z masami ludzi obojętnych, wygląda bardzo słabo.”³⁸

L'INDIFFERENZA RELIGIOSA COME L'ATEISMO DIFFICILE?

S o m m a r i o

L'articolo viene dedicato al problema dell'indifferenza religiosa nella cultura contemporanea. Il punto di vista e' quello che e' presentato nella „Ecclesia in Europa“ di Giovanni Paolo II. E' molto scottante che la cultura europea dall'Illuminismo filosofico si manifesta come il luogo senza il Dio vivente. L'icontra con l'opera di F. Lammenais intitolato „La religione e l'indifferenza religiosa”, edita nel 1818, e' una sorta di avventura spirituale oltre che intellettuale. Si puo' ripetere insieme a F. Lammenais che „l'ateismo non e' ultima eresia, ma c'e' propriamente l'indifferenza religiosa” Si vede che l'indifferenza insieme al'ateismo spontaneo si manifesta come la posizione filosofica la quale non puo' giustificata.

E' cosi certo che una realta' trascendente il mondo e l'uomo stesso risponde alla parola di Dio. L'indifferenza religiosa blocca la prospettiva di cercare le prove dei fenomeni trascendenti. Quella esperienza „senza Dio” provoca cosiddetto „l'ateismo delle masse” e „l'ateismo del grido” (soprattutto dall'influenza la filosofia „After Auschwitz”).

L'articolo nell'ultima parte presenta il problema del erinscimento reliogioso nel modo dopo 1989 (soprattutto nela Russia, Asia e l'America Latina).

³⁷ Tamże, s. 16.

³⁸ O. D o r e, *Expansion of International Society*, New York 1999, s. 411.