

GENEZA WSPÓŁCZESNEGO INDYFERENTYZMU RELIGIJNEGO

Rozwijający się współcześnie religijny indyferentyzm nie jest zjawiskiem, które zaistniało nagle i bez przyczyny. Stan współczesny tego zubożenia poprzedziły specyficzne uwarunkowania i przemiany w różnych sferach życia społeczno-kulturowego oraz koncepcjach ludzkiego myślenia i wartościowania. Wszystkie te ideowo zróżnicowane okoliczności, wchodząc ze sobą we wzajemne reakcje, wytworzyły specyficzny „klimat” aksjologiczny, umożliwiający pomijanie Boga oraz całej sfery życia religijno-moralnego w egzystencji poszczególnych jednostek i grup społecznych. Niekiedy owe uwarunkowania i okoliczności przybierały postać swoistego przymusu historyczno-kulturowego czy społeczno-ideowego, który kształtował postawy obojętnego traktowania Boga i religii oraz obiektywnej moralności w życiu poszczególnych osób i całych społeczeństw.

Poznając odnośne źródła, można stwierdzić wielość i różnorodność przyczyn i uwarunkowań współczesnego religijnego indyferentyzmu. W niniejszej analitycznej refleksji nad tym zagadnieniem chcemy zwrócić uwagę na uwarunkowania najbardziej znaczące, czego skutkiem jest stan współczesnego życia religijno-moralnego. Biorąc pod uwagę różnorodność owych uwarunkowań, można je podzielić na kilka grup – rodzajów, co będzie stanowić przedmiot naszych analiz: 1. Uwarunkowania historyczno-ideologiczne; 2. Wpływy filozoficzno-światopoglądowe; 3. Przyczyny społeczno-cywilizacyjne.

1. Uwarunkowania historyczno-ideologiczne

Mając na względzie społeczeństwo Europy i związek z chrześcijaństwem należy zauważyć, że relacje między władzą świecką i Kościołem stają się widoczne szczególnie od IV wieku po Chry-

stusie. Obecność religii i Kościoła w życiu społeczności cywilno-państwowej staje się coraz bardziej znacząca w ramach rozwoju społeczno-kulturowego. Tak uformowaną społeczność nazywano *respublica christiana*, a jej normy życiowe miały swe podstawy duchowo-religijne. Tak zorganizowana wspólnota stanowiła *populus christianus*, będąc włączoną w urzeczywistnianie królestwa Bożego na ziemi. W późniejszych czasach klasycznym przykładem owego współistnienia Kościoła i państwa był feudalny ustrój społeczno-polityczny historycznego średniowiecza¹.

Z czasem w Europie następuje oddzielanie się porządku społeczno-politycznego od jego podstaw religijno-moralnych. Zaczyna się proces zeświecczenia – sekularyzacji społeczności świeckiej, wyrażający się pozostawianiem za sobą owej jedności polityczno-religijnej. Początki tego procesu sekularyzacji sytuują się w sporze o inwestyturę (1057-1122), który miał charakter walki duchowo-politycznej o kształt zachodnioeuropejskiego chrześcijaństwa. Zapoczątkowana wtedy sekularyzacja wstrząsnęła religijno-polityczną jednością chrześcijaństwa (*orbis christianus*), rozdzielając sferę życia „duchowego” od „świeckiego”, co odtąd stanowiło główną cechę społeczności Europy. Z czasem obserwuje się pewne zahamowania owego procesu zeświecczenia Europy, co skutkowało utrzymywaniem zewnętrznego statusu *imperium* i *Ecclesia*. W rzeczywistości jednak były to jedynie pozorne formy dawnej struktury, w rzeczywistości zaś oznaczało zewnętrzne wycofywanie się władzy i organizacji cywilnej ze sfery bezpośredniego ukierunkowania ku Transcendencji, zachowując wewnętrzne przekonania religijne. W istocie więc feudalne społeczeństwa były nadal chrześcijańskie, co przejawiało się w formach sprawowanej władzy, a chrześcijańska religia stanowiła niekwestionowaną podstawę gwarantującą hegemoniczność rządzących i rządzonych².

Kolejny etap zeświecczenia społeczeństw europejskich zapoczątkowały wojny religijne, które nawiedziły Europę w XVI

¹ Por. D. Olszewski, *Dzieje chrześcijaństwa w zarysie*, Katowice 1982, s. 121-128; Th. Matura, *La vie religieuse dans un monde areligieux*, „Nouvelle Revue Théologique” 109(1977), t. 99, nr 1, s. 51-52. Zob. także: Jan Paweł II, Adhortacja Apostolska *Christifideles laici*, nr 18-20.

² Zob. E. W. Böckenförde, *Wolność – państwo – Kościół*, wybór i tłum. P. Kaczorowski, Kraków 1994, s. 99-100; L. Mezzadri, *L'indifférence religieuse dans ses facteurs historiques*, „Le Point Théologique”, 1983, nr 41, s. 130-134.

i XVII wieku. W tym czasie krzyżowały się ze sobą dążenia religijne i polityczne, walka o „wiarę prawdziwą” oraz rywalizacja o władzę i siłę jej utrzymania. Skutkiem tego było „państwo świeckie, polityczne, skonstruowane przez politykę. Wraz z jego zaistnieniem dokonał się ostateczny rozdział polityki od religii”³. Tak powstałe „państwo świeckie” w pełni zostało ukształtowane przez Rewolucję Francuską. Wydana w 1789 roku „Deklaracja Praw Człowieka i Obywatela” określała państwo jako *corpus social*. Celem tak pojmowanego państwa nie jest już kontynuacja tradycji zakotwiczonej w Bożym planie zbawienia i służbie prawdzie, lecz rozwój jednostki jako istoty wolnej, jako człowieka świeckiego, uwolnionego „z więzi religijnych”. Tak ukształtowane państwo stało się neutralne wobec religii, którą przesunięto do sfery społecznej, czyniąc przedmiotem zainteresowań jednostek i grup społecznych, a nie elementem porządku państwa. Konstytucyjnie zagwarantowano prawo wolności religijnej oraz prawo do nie wyznawania żadnej religii, bez konsekwencji prawnej pozycji obywatela w państwie⁴.

Tak powstałe *państwo świeckie* zaczęło się upowszechniać nie tylko w krajach Europy. Po zwycięstwie rewolucji amerykańskiej (1770-1783) nastąpił rozwój świeckiego ustroju liberalnego w Ameryce Północnej, w poprzez kolonie państw europejskich w krajach kolonialnych Ameryki Łacińskiej. W kolejnych wiekach państwo rozwija i zabezpiecza powszechne prawa i obowiązki obywateli jako niezależne od religii, a odnoszące się wyłącznie do celów świeckich. Tę koncepcję państwa pogłębiły i przyspieszyły wydarzenia społeczno-polityczne XIX wieku. Milowymi krokami w tym względzie było: wydanie w 1848 roku „Manifestu partii komunistycznej”, doświadczenia pierwszej „Międzynarodówki” (1864 r.), Komuna Paryska (1870-1871). Wydarzenia te przyczyniły się do rozwoju partii socjalistycznych i nowej opcji ustrojowej, powodując upowszechnienie obojętności religijnej, zwłaszcza

³ E. W. Bökeckenförde, *Wolność – państwo – Kościół*, dz. cyt., s. 108. Zob. G. Danroc, *Du nouveau monde au monde nouveau*, „Nouvelle Revue Théologique” 107(1985), nr 2, s. 199-201.

⁴ Por. Colin, *L'indifférence religieuse. Discours anciens, questions nouvelles*, „Etudes” 1985, nr 3, s. 397-398; F. Lammenais, *Essei sur l'indifférence en matiere de religion*, Paris, b. r. wyd., s. 83-86; J. Zabielski, *Współczesny indyferentyzm religijny. Studium Teologicznomoralne*, Białystok 1999, s. 101-104.

wśród klas robotniczych. Obywatele *państwa świeckiego*, na bazie prawnego ustroju, zostali „uwolnieni” od religii. „Religia – wyjaśniał K. Marks – przestała być już duchem państwa; [...] nie jest ona już istotą wspólnoty, ale zasadą różnicującą. [...] Jak rdzeń wspólnoty została ze wspólnoty wyłączona”⁵.

W XIX wieku były próby unikania skutków systemu państwa świeckiego w życiu religijno-moralnym objętych nim społeczeństw. Wprowadzono nawet ideę *państwa chrześcijańskiego*, które przeciwstawiano gwarancjom emancypacji państwa od religii i wolności religijnej, co miało na celu powstrzymanie postępów sekularyzacji. Były to jednak działania nieskuteczne, gdyż doprowadziły tylko do przesłonięcia „rzeczywistości asekułaryzacyjnym pozorem, bez podważenia dalszego rozszerzania się idei państwa, a wraz z nią politycznej zasady sekularyzacji. [...] Chrześcijaństwo stało się ornamentem dla świeckich interesów, potrzebnym dla stabilizacji układów sił i sankcjonowania zmiennych stosunków społeczno-politycznych, aby chronić je przed naporem przemian”⁶.

Trwałość państwu świeckiemu nadaje Rewolucja Rosyjska w 1917 roku. Jej skutkiem było powstanie nowego ustroju – państwa socjalistycznego, co zmieniło społeczno-polityczny status nie tylko Europy. W tym nowym systemie państwowym religia i wiara zostały całkowicie wyłączone z życia i struktury państwa. Powiązane to było z zorganizowanym procesem usuwania religii z różnych form życia społeczno-kulturowego, co zaowocowało powstaniem społeczeństw „programowo ateizowanych”. Ateizacja łączyła się z wprowadzaniem „nowej moralności” – moralności socjalistycznej. „Bolszewicy, przyjmując filozofię Marksa i Engelsa, zdecydowanie wypowiedali wojnę idealizmowi i religii jako rzeczywistościom iluzorycznym, nierealnym. Instytucje religijne,

⁵ K. Marks, *W kwestii żydowskiej*, w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 1, Warszawa 1960, s. 433. Zob. M. Schooyans, *Le communisme soviétique et la dé-mobilisation politique des chrétiens*, „Nouvelle Revue Théologique” 115(1983), t. 105, nr 5, s. 711-715.

⁶ E. W. Böckenförde, *Wolność – państwo – Kościół*, dz. cyt., s. 116. Zob. V. Conzemius, *Katholizismus und Moderne. Liberaler Katholizismus als Versuch der Aussöhnung*, „Stimmen der Zeit”, 121(1996), z. 3, s. 174-176; J. Zabielski, *Indyferentyzm religijno-moralny jako „znak czasu”*, w: „Ad libertatem in veritate”, red. P. Morciniec, Opole 1996, s. 503-520.

praktyki i doktryny zostały postawione w stan oskarżenia, a wartość ich oceniona ujemnie. [...] Doprowadziło to praktycznie do zniszczenia wszystkiego, co stało w sprzeczności z przyjętą ideologią i nie mieściło się w jej wąskim nurcie programu budowy nowej rzeczywistości”⁷.

W kolejnych pokoleniach narodów objętych ideologią ustroju socjalistyczno-komunistycznego następuje rozwój postawy obojętności religijno-moralnej. Niektórzy poddają się temu w ramach zachowania tzw. „prawowierności”, inni z czystych motywów politycznych lub materialnych. Postawy te zaczęły przejmować także społeczeństwa nie objęte bezpośrednio systemem komunistycznym. Czasowo zbiegło się to z polityczną reorganizacją Europy po pierwszej wojnie światowej, kiedy to nowe ideologie stawały się bardzo skuteczne w kształtowaniu mentalności tych narodów. Rozwój tego fenomenu wzmógł się po drugiej wojnie światowej. Wskutek zmian politycznych tego okresu powiększyła się grupa ludzi poddanych przymusowej ateizacji, inni zaś tracili wiarę w Boga na skutek bolesnych doświadczeń i strat wojennych. Załamana w ten sposób wiara i ufność w Boże rządy nad światem w wielu przypadkach zaowocowała postawą religijno-moralnej obojętności. Odbijało się to w decyzjach i działaniach poszczególnych jednostek i grup społecznych, w kształtujących się systemach politycznych oraz w ustawodawstwie państwowym i międzynarodowym. Podejmowane próby odbudowania państwa chrześcijańskiego nie przyniosły rezultatu; zwyciężyło prawo tzw. wolności religijnej⁸.

Wynaturzone pojmowanie „wolności religijnej” jeszcze bardziej nasiliło się w okresie transformacji ustrojowej po roku 1989 – w Polsce i w całej Europie. Po upadku politycznej idei marksizmu, problemem stał się ateizm praktyczny, który eliminuje Boga

⁷ T. Pikus, *Rosja w objęciach ateizmu*, Warszawa 1997, s. 14. Por. M. Schooyans, *Le communisme soviétique et la demobilization politique des chrétiens*, „Nouvelle Revue Théologique” 115(1983), t. 105, nr 5, s. 715-730.

⁸ Zob. L. Mezzadri, *L'indifférence religieuse dans ses facteurs historiques*, art. cyt., s. 151-152; J. Weydert, *Prendre au sérieux les transformations de l'Europe*, „Catéchese” 2-3(1993), nr 131/132, s. 136-137; B. Biel, *Laicyzacja świąt i obrzędów religijnych w Polsce Ludowej*, w: *Drogi i bezdroża kultury chrześcijańskiej Europy*, red. U. Cierniak, J. Grabowski, Częstochowa 2003, s. 521-529.

z życia społecznego. Proces ten dotknął zwłaszcza tę część społeczeństwa, która „zachłysnęła się” wolnością, korzystając jednocześnie z demokratycznych możliwości atakowania religii i Kościoła. W sposób szczególny dostrzega się to w postawach młodzieży, ludzi bezrobotnych i będących w trudnej sytuacji materialnej. W okresie komunizmu chrześcijańska religia i Kościół były ostoją wolności i suwerenności. Po wyzwoleniu z komunizmu, wolność postrzegana jest jako możliwość swobodnego wyboru stylu życia, czemu sprzyja szerząca się redukcjonistyczna wizja demokracji i celowości ludzkiej egzystencji. W konsekwencji okazało się, że zsekularyzowane państwo opiera się na wyimaginowanych ideach, którym brakuje moralnej substancji bytu jednostkowego i społecznego, zdolnego regulować obywatelską wolność. Taki stan ideologiczno-etyczny sprawił, że Bóg i religijna wiara oraz obiektywne normy moralne, stawały się ludziom coraz bardziej obojętne i życiowo zbędne⁹. Charakteryzując ten stan, papież Jan Paweł II przed Jubileuszem roku 2000 pytał: „Czy można [...] przemilczeć zjawisko obojętności religijnej, która sprawia, że wielu współczesnych ludzi żyje dziś tak, jakby Bóg nie istniał, albo zadowala się mglistą religijnością, niezdolną sprostać problemowi prawdy ani obowiązkowi zachowania spójności między życiem i wiara?”¹⁰.

2. Wpływy filozoficzno-światopoglądowe

Oprócz przemian historyczno-ideologicznych, szczególny wpływ na współczesny indyferentyzm religijny miały koncepcje i idee filozoficzno-kulturowe. Ich znaczenie było jeszcze bardziej destrukcyjne, gdyż ukierunkowywały ludzkie myślenie i wartościowanie rzeczywistości świata, w tym zwłaszcza pojmowanie

⁹ Por. K. Sędziak-Paździora, *Kultura chrześcijańska w okresie transformacji ustrojowej*, w: *Drogi i bezdroża kultury chrześcijańskiej Europy*, dz. cyt., s. 515- 520; J. Zabielski, *Indyferentyzm religijno-moralny jako znamię współczesnej kultury chrześcijańskiej Europy*, tamże, s. 561-571; Т. Румянцева, *Религиозные основания плюрализма цивилизаций на посткоммунистическом пространстве*, tamże, s. 495-502.

¹⁰ Jan Paweł II, *List Apostolski Tertio millennio adveniente*, nr 36. Por. J. Zabielski, *Indyferentyzm jako zagrożenie życia religijno-moralnego*, w: *Teologia moralna wobec współczesnych zagrożeń*, red. J. nagórny, A. Derdziuk, Lublin 1999, s. 89-106.

samego człowieka i fundamentalnych pytań jego egzystencji. Ten zgubny proces szczególnie dochodzi do głosu wraz z historycznym Oświeceniem, który zapoczątkował nową kulturę ludzkiej egzystencji, gdzie Bóg i religia, a w konsekwencji także moralność, zaczęto postrzegać i traktować jako coś zbędnego. Oświeceniowe nurty, fascynując się naukami przyrodniczymi, w nich poszukiwały rozwiązań bytowych problemów człowieka, odchodząc od nauk humanistycznych, w tym filozofii i religii. Metody empiryczno-przyrodnicze nie pozwalały jednak odpowiedzieć na pytania natury światopoglądowo-moralnej. Rozwijające się nurty Oświecenia sprzyjały sceptycyzmowi epistemologicznemu i aksjologiczno-religijnemu¹¹.

W wymiarze kultury egzystencjalno-aksjologicznej coraz bardziej poddawano w wątpliwość istnienie Boga, a w konsekwencji religii i moralności, poszukując takich form ludzkiej egzystencji, które będą zależały wyłącznie od człowieka. Rozwijająca się obojętność zakotwiczona była w sporze z Bogiem „w imię rozsądku” (*im Namen einer gewissen Vernunft*)¹². W imię oświeceniowej myśli, poczynając od XVII wieku, a zwłaszcza w wiekach XVIII i XIX, w Europie położono nacisk na pojmowanie człowieka jako „sprawcę postępu”. To dało początek rozwojowi naukowego pozytywizmu, co przejawiało się w protestach przeciw religii i zwłaszcza chrześcijańskim zasadom życia. Religijność stawała się coraz bardziej obca, zwłaszcza w środowiskach przemysłowych, a z czasem wchodzi ateizm jako walka z każdą „religijną ideologią”, co doprowadziło do powstania ideologii wykluczającej wszelką religijność. Z czasem taka koncepcja postrzegania ludzkiej egzystencji przyjmuje postać tzw. „ateizmu naukowego”, którego zadaniem było: zwalczanie wiary przy pomocy wiedzy oraz niszczenie stylu myślenia i życia ludzi wierzących przez grupy alternatywne¹³.

¹¹ Por. S. Kowalczyk, *Liberalizm i jego filozofia*, Katowice 1995, s. 22-25; W. Obrist, *Symptôm de la mutation de la conscience*, „Concilium” (franc.), 1983, nr 185, s. 202-204.

¹² J. Sommet, *Die religiöse Gleichgültigkeit der Gegenwart. Erster Entwurf einer Diagnose*, „Concilium” (niem.), 19(1983), z. 5, s. 328.

¹³ Por. tamże, s. 329-330; J. Sommet, *Indifférence religieuse aujourd'hui*, „Projekt” 202(1986), s. 85-86; G. Danroc, *Du monde nouveau au monde nouveau*, „Nouvelle Revue Théologique”, 107(1985, nr 2, s. 202-206; J. Zabielski, *Współczesny indyferentyzm religijny*, dz. cyt., s. 110-112.

Naukowy pozytywizm okresu Oświecenia wprowadził nową teorię poznania i wyznaczył nauce nowe zadania. Od czasu renesansu w naukowych badaniach nie tyle stawiano pytania o pierwszą przyczynę – *prima causa*, ile na opis zjawisk i sposoby ich traktowania. Doprowadziło to do rezygnacji z dociekań natury intelektualnej na rzecz poznania wyłącznie zmysłowego. W konsekwencji człowiek nowożytny tracił zainteresowanie poznawaniem siebie i świata „oczyma duszy”, ograniczając się do poznania tylko „oczyma ciała”, co doprowadziło do poznawczego zniekształcenia całego wszechświata – *universum*. Z czasem następuje proces relatywizowania owego widzenia „oczyma ciała”, co doprowadziło do uznawania za byty realnie istniejące tylko poznawalne zmysłowo. Wynalazki techniczne powiększały możliwości zmysłowego poznania, co pogłębiało przekonanie, że człowiek sam potrafi rozwikłać wszelkie tajemnice świata i uszczęśliwić siebie samego. Konsekwentnie człowiek coraz mniej zwracał się ku Bogu, a coraz bardziej „wierzył w siebie”, w swe ludzkie możliwości poznawcze i „samozbawienie”. Równocześnie – zwłaszcza od połowy XIX wieku – zaczyna się relatywizowanie poznawania „oczyma duszy”, które przyjmuje formę tzw. poznania spontanicznego. Dzięki rozwijającej się psychologii empirycznej pojawia się przekonanie, że nie istnieje żaden „świat metafizyczny”, niedostępny poznaniu empirycznemu. Jest to tylko tzw. sfera wewnętrzna, do czego włączono także „zjawiska duchowe”, które można zbadać przy pomocy metod nauk empirycznych. Doprowadziło to do zmiany postrzegania duchowej sfery *universum*: to, co od starożytności nazywano „duszą” i było rozumiane jako rzeczywistość metafizyczna, zostało teraz zredukowane do samej świadomości, rozumianej jako poznawcza władza człowieka¹⁴.

Przemiany w dziedzinie ludzkiej świadomości w końcu XIX wieku doprowadziły do charakterystycznych napięć między dwoma sposobami rozumienia siebie i świata. Odkrycie podświadomości i psychologia głębi pozwoliły ukazać nowy obraz świata

¹⁴ Por. J. Weydert, *Prendre au sérieux les transformation de l'Europe*, „Cathésese”, 2-3(1993), nr 131/132, s. 135-136; W. Obrist, *Der religiöse Indifferentismus: Symptom der Mutation des Bewußtseins*, „Concilium” (niem.), 1983, nr 185, z. 5, s. 363-365; J. Sobrino, *Eine kranke Zivilisation vermenschlichen*, „Concilium” (niem.). 45(2009), nr 1, s. 55-60.

– *universum*: nie jako dualistyczny – materia i duch, ale monistyczny – wyłącznie materialny, tylko w różny sposób widziany. Materia i duch, ciało i dusza – to jedynie dwa komplementarne aspekty ukazujące tę samą rzeczywistość. Tak pojmowana jednolita rzeczywistość jawi się człowiekowi w sensie fizycznym jako energia, zaś w aspekcie duchowym odbierana jest jako dążenie do coraz bardziej zorganizowanego uporządkowania tej energii i budowania ludzkiego wnętrza¹⁵.

Wskutek tych przemian ludzkiej świadomości i sposobu poznawania *universum*, pojęcie transcendentnego Boga oraz jego wewnętrzne doświadczenie przyjęło wymiar psychologiczny. Bóg był postrzegany jako „wewnętrzne przeżycie” człowieka, który zdolny jest rozpoznać owo „wnętrze” i przeżywać różne wymiary owego doświadczenia. Dotychczasowe postrzeganie wewnętrznych doświadczeń człowieka jako przejawy sfery transcendentnej oraz pomost łączący człowieka z Bogiem, teraz zaczęto uznawać jako „naturalną transcendencję”, gdyż to ludzkie wnętrze jest jego „bogiem”. Zwolennicy tego poglądu twierdzą, że dla ludzkiej religijności jest obojętne, czy człowiek przedmiot swej religii odkrywa wewnątrz siebie czy na zewnątrz – w niebie czy w samym sobie. W ten sposób człowiek sam siebie uczynił „bogiem”, natomiast „religijność bez religii” oraz moralność jako doświadczenie subiektywne, bez norm obiektywnych. Ludziom tak „nowocześnie myślącym” transcendentny Bóg oraz zakorzeniona w Bogu obiektywna moralność, stały się pustym pojęciem¹⁶.

Konsekwencją tego był subiektywizm i emotywizm w zakresie religii i moralności. Analizy filozoficzno-ontologiczne zostały zastąpione rozważaniami psychologiczno-subiektywnymi. Zanegowane zostało istnienie obiektywnej prawdy o Bogu i człowieku, eksponowano natomiast potrzebę subiektywnych przekonań w tej dziedzinie. W kulturze ludzkiego myślenia i postępowania coraz większe znaczenie zdobywa subiektywizm, indywidualizm oraz ideologiczny pluralizm, często graniczący ze sceptycyzmem. Tego

¹⁵ Por. J. – L. Schlegel, *Revenir de la sécularisation?*, „Esprit”, 1986, nr 113-114, s. 9.14. J. Zabielski, *Współczesny indyferentyzm religijny*, dz. cyt., s. 115-117.

¹⁶ Por. Franciszek, Encyklika *Lumen fidei*, nr 25; J. Zabielski, „*Dyktatura relatywizmu*” *we współczesnym świecie*, w: „Wartości moralne w kontekście współczesnego sekularyzmu”, red. J. Gocko, Lublin 2007, s. 57-73.

rodzaju trendy myślowo-egzystencjalne stały się źródłem, motywem i uwarunkowaniem religijnego indyferentyzmu¹⁷. Opisując ten stan papież Jan Paweł II podkreśla „powszechną utratę poczucia transcendentnego sensu ludzkiej egzystencji oraz zagubienie na polu etyki, obejmujące nawet tak fundamentalne wartości, jak szacunek dla życia i dla rodziny”¹⁸.

Zwolennicy oświeceniowego „humanizmu bez Boga” prezentują kilka argumentów negacji Boga i religii oraz „religijnej moralności”. „Najczęstszą racją odrzucania Boga – stwierdza M. Neusch – jest problem zła. Skoro zło istnieje, Bóg jest moralnie niemożliwy”¹⁹. W wyjaśnieniu podkreślano, że fakt istnienia zła i ludzkiego cierpienia potwierdza nieobecność Boga, gdyż nie można uznać równocześnie istnienia Boga i zła. Drugi argument negujący Boga głosi: „Bóg jest *naukowo niepotrzebny*. Nauka obchodzi się bez hipotezy Boga. Wszystko wyjaśnia poprzez prawa natury”²⁰. Konsekwentnie więc z nauki usuwa się wszelką ideę *sacrum*, pomijając wszelkie ślady Boga we wszechświecie. Upowszechnia się zaś tezę, że pochodzenie i istnienie *universum* da się wyjaśnić bez Boga, sama zaś hipoteza i idea Boga nie jest nauce do niczego potrzebna. Trzecia racja pomijania Boga brzmi: *Bóg jest po ludzku nie do zniesienia*. Zwolennicy tego argumentu przekonują, że nie da się pogodzić istnienia Boga i Jego wszechmocy z wolnością człowieka, który nie może się zgodzić na ciągłą ingerencję kogoś „obcego” w jego „prywatne sprawy”. Człowiek chce być zupełnie swobodny – wolny absolutnie, nie godzi się na poddawanie się ciągłej „inwigilacji” ze strony Boga²¹.

¹⁷ Por. S. Kowalczyk, *Liberalizm i jego filozofia*, dz. cyt., s. 22-24; B. Preder, *Moralny kryzys kultury europejskiej*, w: *Drogi i bezdroża kultury chrześcijańskiej Europy*, dz. cyt., s. 573-578.

¹⁸ Jan Paweł II, *List Apostolski Tertio millennio adveniente*, nr 36.

¹⁹ M. Neusch, *U źródeł współczesnego ateizmu*, tłum. A. Turowiczowa, Paris 1980, s. 38.

²⁰ Tamże. Zob. M. Zimmermann-Acklin, *Rationalität, Narrativität und selbstreflexive Hermeneutik*, „Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie”, 52(2012), nr 1, s. 266-285.

²¹ Por. Benedykt XVI, *Nauczmy się wierzyć. Niezwykłe przesłanie Ojca Świętego skierowane do Kościoła*, tłum. W. Szymona, Kraków 2013, s. 55-76; M. Neusch, *U źródeł współczesnego ateizmu*, dz. cyt., s. 39-40; B. Piwowarczyk, *La foi confronté a l'indifférence et a l'athésme*, Paris 1989, s. 17-18.

W ramach kolejnej racji zobojętnienia wobec Boga podkreślano, że Bóg jest *metafizycznie zbędny*. Zwolennicy tej argumentacji dyskredytują wszelkie – także chrześcijańskie – racjonalne pytania o źródło danego bytu. Odpowiedzi na te pytania odsyłały do Boga, gdyż tylko Bóg – Absolut jest jedynym możliwym i poznawalnym fundamentem istnienia świata. Współcześni „humaniści bez Boga” twierdzą, że nie ma potrzeby poszukiwania ostatecznych racji bytu. „Gdy się mówi, że Bóg jest fundamentem bytu, byt zastępuje się przedstawieniem ludzkim («byciem»), które należy do «tyrании *logosu*», ale które nie szanuje już bytu w jego stale tryskającej nowości”²². Wymienione tu trendy i przekonania filozoficzno-światopoglądowe oraz towarzyszące im egzystencjalne postawy stanowiły uwarunkowania i wpływały na rozwój współczesnego indyferentyzmu religijnego.

3. Przyczyny społeczno-cywilizacyjne

Nowoczesne prądy myślowe oraz „humanizm bez Boga” ograniczyły ludzkie poznawanie świata do postrzegania wyłącznie „oczyma ciała” Dało to początek tworzenia się specyficznej „cywilizacji bez Boga”, gdzie społeczność ludzka organizuje swoje życie tak „jakby Boga nie było”²³. Analizując ten fenomen współczesności papież Jan Paweł II podkreśla, że „z biegiem czasu, zwłaszcza w tak zwanych czasach nowożytnych, Chrystus jako sprawca ducha europejskiego, jako sprawca tej wolności, która w Nim ma swój zbawczy korzeń, został wzięty w nawias i zaczęła się tworzyć inna mentalność europejska, mentalność, którą krótko można wyrazić w takim zdaniu: «myślmy tak, żyjmy tak, jakby Bóg nie istniał». Oczywiście, skoro Chrystus został wzięty w nawias, a może nawet pozostawiony poza nawiasem, to przestał też istnieć Bóg. Bóg jako Stwórca może być daleki: Stwórca, ale bez prawa do interwencji w życie człowieka, w dzieje człowieka.

²² M. Neusch, *U źródeł współczesnego ateizmu*, dz. cyt., s. 39. Zob. H. Juros, *Kościół – kultura – Europa*, Lublin-Warszawa 1997, s. 60-62; U. Dehn, *Fremdheit als Programm*, „Glaube und Lehren”, 24(2009), z. 2, s. 141-151.

²³ Por. Jan Paweł II, List Apostolski *Tertio millennio adveniente*, nr 36; zob. także: Benedykt XVI, Encyklika *Caritas in Veritate*, nr 29-30.

Żyjmy tak, jakby Bóg nie istniał. To jest też część ducha europejskiego. Część europejskiej nowożytnej tradycji”²⁴.

Można wyróżnić kilka etapów formowania się tego cywilizacyjno-społecznego stanu współczesnej Europy. Pierwszy etap, to wytworzony pod wpływem oświeceniowej kultury i filozofii typ człowieka jako *sprawcy postępu*. W oparciu o pozytywistyczne teorie i protesty przeciw wpływom religii na życie społeczne oraz pod wpływem rozwoju społeczeństwa technicznego, ukształtował się typ człowieka zdolnego i powołanego do samodzielnego przemieniania świata. W konsekwencji powstała społeczność kultuwująca „cywilizację rozumu” jako życiowego praktycyzmu oraz działanie jako przejaw mocy człowieka i „wiary w siebie”. Kolejny etap owej przemiany społeczno-cywilizacyjnej charakteryzuje się kultem rozumu zamiast religijnej czci Boga. Przejawami tego rodzaju „religijności” są tzw. religie immanentne i scjentyistyczne (Wschodu i Zachodu) oraz podobne „nowoczesne” sekty, gdzie dominuje własne „ja”, brak zaś jest osobowej relacji z Bogiem. Jeszcze bardziej wypaczoną formą takiej „religii” jest sakralizacja jakiejś społeczności lub narodu, wolności woli i niezależności człowieka, witalnej jego siły, jak też takich współczesnych bożków jak pieniądz, władza, przyjemność, itp. Stąd też, chociaż dzisiaj niektórzy ludzie deklarują swoją przynależność do „jakiejś religii”, to w rzeczywistości wielu z nich pozostaje niewierzącymi, dla których osobowy Bóg oraz religia i moralność w Nim zakotwiczone, są pustymi frazesami, wobec których zachowują oni postawę obojętności²⁵.

Społeczny – kulturowy pluralizm oraz aksjologiczny relatywizm powodują utratę poczucia Boga i życia religijno-moralnego.

²⁴ Jan Paweł II, *Przykazanie miłości ogarnia wszystkie przykazania Dekalogu i doprowadza do jej pełni. Homilia podczas Mszy św. w Warszawie, 09 VI 1991 r.*, w: *Bogu dziękujcie, ducha nie gaście*, Libreria Editrice Vaticana 1991, s. 272. Por. J. Zabielski, *Współczesny indyferentyzm religijno-moralny jako problem dialogu*, w: *Filozofia dialogu*, red. J. Baniak, Poznań 2003, s. 217-228.

²⁵ Por. J. Sommet, *L'indifférence religieuse aujourd'hui*, art. cyt., s. 16-17; P. Grabowski, „Człowiek Ewangelii” versus „człowiek techniki” *Czy etos chrześcijański ma jeszcze szansę przetrwania we współczesnym świecie?*, w: *Drogi i bezdroża chrześcijańskiej Europy*, dz. cyt., s. 621-630; J. Zabielski, *Normatywny charakter współczesnej niewiary*, „*Studia Theologica Varsaviensia*” 38(2000), nr 1, s. 139-156.

Wyraża się to między innymi w zatracaniu religijno-moralnych tradycji. Wielu ludzi – zwłaszcza młodych – wychowuje się i żyje w tradycji zupełnie laickiej. Ich środowiska życia i wychowania – rodzina, szkoła, rówieśnicy, itp. – pozbawione są wszelkich przejawów religijności, za normy moralności uznaje się „dowolność” i „nowoczesność”²⁶. Z tym wiąże się utrata więzi z Kościołem, co potwierdzają wyniki badań socjologicznych. Zaniżanie się praktyk religijnych oraz negacja chrześcijańskich norm moralnych nie jest sytuacją przejściową, ale wyraża dążenie indywidualizacji i emancypacji społeczeństwa, co stanowi charakterystyczny *znak czasu*. Wyraża się to w zatracaniu zaufania do instytucji i autorytetów, w preferowaniu wolności osobistych decyzji, którym towarzyszy podejrzliwość wobec autorytetu Kościoła²⁷.

Z tym wiąże się kolejna przyczyna religijnej obojętności, jaką jest utrata zrozumiałości etyczno-religijnego sensu (istnienia) i znaczenia wskazań (norm) życiowych oraz zeświecczenie nowoczesnego życia. Postawa taka uwarunkowana jest dynamiką współczesnego rozwoju społeczno-gospodarczego oraz związanym z tym konsumpcjonizmem życia, co przejawia się w nauce, sztuce, polityce, gdzie brak jest odwoływania się do etyczno-religijnego ostatecznego sensu istnienia i działania. W konsekwencji wielu współczesnych ludzi – zwłaszcza młodych i dojrzewających – prowadzi życie mało refleksyjne lub w ogóle bezrefleksyjne. Ludzi takich prawie nie interesuje obiektywizm czy prawdziwość danej rzeczywistości, poczucie odpowiedzialności za siebie i innych oraz odpowiedzialności za świat jako środowisko ludzkiej egzystencji. Osoby takie „ślepo wierzą”, że najważniejsza jest siła techniki i ekonomii, którym poddana jest religia i moralność. Postawa taka sprawia, że cały wymiar etyczno-religijny ludzkiej

²⁶ Por. Franciszek, Encyklika *Lumen fidei*, nr 23-25; B. Grom, *Glaubensvermittlung in der Tradierungskrise*, „*Stimmen der Zeit*” 115(1990), z. 12, s. 828-830; G. Lescanne, *Maturation humaine et croissance de la foi*, „*Christus*” 37(1990), nr 146, s. 140-142; G. de Rosa, *Indifférence religieuse et sécularisation*, „*Le Point Théologique*”, 1983, nr 41, s. 174-178.

²⁷ Por. B. Grom, *Glaubensvermittlung in der Tradierungskrise*, art. cyt., s. 828-829; H. J. Pottmeyer, *Die Zeichen der Zeit – Grund zur Zuversicht?*, „*Pastoralblatt*” 6(1993), s. 169-170; U. Altermatt, *Katolizym a Nowoczesny Świat*, tłum. G. Sowiński, Kraków 1995, s. 87-88; J. Zabielski, *Wolność a prawa człowieka w postmodernistycznej kulturze XX wieku*, „*Życie i Myśl*” 3(1997), s. 25-34.

egzystencji zostaje zatracany, czemu jeszcze skutecznie sprzyja kulturowy „dogmat” tolerancji oraz wartość dobrobytu, użycia, społecznego prestiżu i nieograniczonej wolności. Stąd też wielu współczesnym ludziom religia i zakotwiczona w niej moralność stają się czymś zupełnie obcym – aksjologicznie obojętnym. Osoby te nie tyle odrzucają propozycje wiary i życia religijnego, ile reagują na to ze zdziwieniem i obojętnością. Tak ukształtowała się postawa życia – „jakby Boga nie było”²⁸.

* * * * *

Analityczne pochylenie się nad przyczynami, uwarunkowaniami i okolicznościami fenomenu współczesnego indyferentyzmu religijnego ukazuje ich wielość i różnorodność oraz wzajemną zależność i przenikanie. Związane jest to już z czasem ich powstawania, rozwoju i sposobów oddziaływania. W czasie powstawania i rozwijania się państwa świeckiego, równocześnie głoszone były różne idee i teorie filozoficzno-światopoglądowe oraz kształtował się odpowiedni klimat społeczno-cywilizacyjny, co z kolei wpływało na mentalność i tworzyło indyferentne postawy życiowe. Oprócz tego, ludzie – jednostki i społeczności – „od wewnątrz” nastawieni są na oddziaływanie wielu czynników tworzących całość ludzkiej egzystencji. W niniejszym analitycznym opisie i charakterystyce genezy współczesnego religijnego indyferentyzmu uwzględnione zostały przede wszystkim te uwarunkowania i oddziaływania, które najbardziej wpłynęły na zaistnienie i ukształtowanie współczesnej indyferentnej mentalności i opartych na tym egzystencjalnych postaw wielu współczesnych ludzi.

²⁸ Por. B. Grom, *Glaubensvermittlung in der Tradierungskrise*, art. cyt., s. 828- 829; Fr. Arinze, *Rok Święty: prowokacja ku pokonaniu podziałów i obojętności*, w: *Tertio Millennio adveniente. Komentarz teologiczno-pastoralny w opracowaniu Rady Prezydium Wielkiego Jubileuszu Roku 2000*, Sandomierz 1995, s. 269-279; J. Zabielski, *Współczesny indyferentyzm religijny*, dz. cyt., s. 130-134.

Streszczenie

Indyferentyzm religijny stanowi charakterystyczny fenomen współczesności. Wielu ludzi żyje dziś tak, „jakby Boga nie było”. Współczesny stan religijnego zobojętnienia poprzedziły specyficzne uwarunkowania i przemiany społeczno-kulturowe oraz koncepcje ludzkiego myślenia i wartościowania. Te ideowo zróżnicowane okoliczności wytworzyły specyficzny „klimat” aksjologiczny, prowadzący do pomijania Boga oraz całego życia religijno-moralnego w egzystencji poszczególnych jednostek i grup społecznych. Niekiedy owe uwarunkowania przybierały postać swoistego przymusu historyczno-kulturowego, który kształtował postawy obojętności wobec Boga i religii oraz obiektywnej moralności w życiu indywidualnym i społecznym. W niniejszym artykule podjęta została próba analitycznego ukazania najbardziej znaczących warunkowań współczesnego indyferentyzmu religijnego, co zostało ukazane w następujących punktach: 1. Uwarunkowania historyczno-ideologiczne; 2. Wpływy filozoficzno-światopoglądowe; 3. Przyczyny społeczno-cywilizacyjne.

Summary

Religious indifference is a characteristic phenomenon of modern times. Today many people are living “as if God did not exist”. The modern state of religious neutralization preceded specific conditions and the socio-cultural diverse circumstances created a specific “climate” axiological, leading to skipping of God, and the whole life of the religious-moral existence of individuals and social groups. Sometimes these conditions assume a specific form of coercion historical and cultural or socio-ideological, which shaped the attitudes of indifference toward God and religion, and the objective morality in individual and social life. In this article an attempt is analytical release the most significant determinants of contemporary religious indifference, which has been shown in the following points: 1. Historical and ideological determinants; 2. The philosophical-ideological influences; 3. The socio-civilizational causes.