

Eugeniusz Sakowicz, Marian Balwierz, Władysław Kowalak

Biuletyn misjologiczno-religioznawczy

Collectanea Theologica 58/4, 123-136

1988

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

BIULETYN MISJOLOGICZNO-RELIGIOZNAWCZY

Zawartość: I. INFORMACJE. Polskie bibliografie misyjne i misjologiczne. 1. Przegląd bibliografii. — 2. Bibliografie zawarte w czasopiśmie „Chrześcijanin w świecie”. — 3. Wybrane bibliografie z *Encyklopedii Katolickiej* (t. I—IV). II. CZY RELIGIOZNAWSTWO JEST ATEIZACJĄ? 1. Religioznawstwo — empiryczne nauki o religii. — 2. Ateizacja ostatnim etapem sekularyzacji. — 3. Współczesne oblicze ateizmu. — 4. Uwagi końcowe*.

I. INFORMACJE

POLSKIE BIBLIOGRAFIE MISYJNE I MISJOLOGICZNE

Bibliograficzne informatory, przewodniki, przeglądy, a także zestawy stanowią podstawowy warsztat pracy naukowo-badawczej. Prezentowane bibliografie dotyczące misji mają służyć pomocą ośrodkom akademickim, seminariom duchownym, specjalistycznym instytutom, przede wszystkim zaś zainteresowanym osobom, reflektującym w sposób systematyczny i metodyczny zagadnienie misyjnego posłannictwa Kościoła. Istnieje szereg obcojęzycznych bibliografii dokumentujących naukowe i popularyzatorskie dzieła, opracowania i przyczynki z zakresu misji. Przykładowo wskażmy na dzieła: R. Streit OMI, *Bibliotheca Missionum*, t. I—XXVIII, Münster 1916—1971; L. Vriens OFMCap., *Critical Bibliography of Missiology*, Nijmegen 1960; M. Bierbaum, *Missionswissenschaftliche Literatur aus dem Verlag Aschendorf (1911—1961). Mit einer Bibliographie*, Münster 1961; L. Vriens OFMCap., *Bibliographie analytique de la missiologie*, Nijmegen 1962; R. Fascelina, *Evangelization and Mission. International Bibliography 1972*, Strasbourg 1973; J. Pirotte, *Périodiques missionnaires belges l'expression française reflète de cinquante années d'évolution d'une mentalité 1889—1940*, Louvain 1973.

Przedstawiona bibliografia wybranych bibliografii misyjnych i misjologicznych ukazuje polskie bibliografie załącznikowe, samoistne, a także podaje noty bibliograficzne zawarte w artykułach poruszających problematykę szeroko rozumianych misji. Przymiotnik „polskie” odnosi się do bibliografii, które ukazały się w Polsce. W bibliografiach tych, dostępnych w polskich dziełach czy rozprawach mogą być natomiast zestawione pozycje obcojęzyczne. Prezentowane bibliografie ujęto w trzech dziełach. W pierwszej części podano wybrane bibliografie, przy zestawieniu których posługiwano się kryterium chronologicznym, tzn. według roku wydania. Drugi dział uwzględnił bibliografie dotyczące misji (cytowano wyłącznie pozycje w języku polskim) zawarte w czasopiśmie „Chrześcijanin w Świecie”, wydawanym przez Ośrodek Dokumentacji i Studiów Społecznych (ODiSS) w Warszawie. W ostatniej zaś części zestawiono wybrane bibliografie umieszczone pod tekstem haseł i artykułów misjologicznych w *Encyklopedii Katolickiej* (EK) t. I—IV, Lublin 1973—1983. Wiele uwzględnionych przez poszczególne spisy bibliograficzne dzieł posiada własne zestawienia bibliograficzne. Dotarcie do nich pozostaje zadaniem czytelnika.

* Redaktorem niniejszego biuletynu jest ks. Władysław Kowalak SVD, Warszawa.

1. Przegląd bibliografii

Bibliografie cytowane w tej części opracowania zestawione zostały w głównej mierze przez teologów z misyjnego zgromadzenia księży werbistów, a także przez pracowników naukowych Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie. Spis uwzględnia 21 wybranych bibliografii zwartych i załącznikowych.

B. Gielata SVD, *Przegląd religioznawczy*, CT 38/1968/fasc. 1, s. 148—159. Autor podaje bogatą bibliografię dotyczącą dialogu między religiami.

F. Zapłata SVD, *Bibliografia misyjna. Stolica Apostolska a dzieło misyjne. Naukowe spotkania misyjne*, CT 38/1968/fasc. 1, s. 159—169. W części I opracowania zawartego w ramach *Biuletynu etnologiczno-religioznawczo-misjologicznego* czasopisma *Collectanea Theologica* (CT) autor prezentuje m. in. pomnikowe dzieła bibliograficzne: *Bibliotheca Missionum* oraz *Bibliografia Missionaria*, w pozostałych zaś częściach w przypisach cytuje bardzo obszerną bibliografię, prawie wyłącznie obcą.

F. Zapłata SVD, *Bibliografia misyjna*, *Ateneum Kapłańskie* 61/1969/z. 1, s. 148—158. Autor w części I opracowania omawia i wyszczególnia literaturę misjologiczną, która naświetla nowy okres dzieła misyjnego po Soborze Watykańskim II oraz zestawia prace stanowiące komentarz do *Dekretu o działalności misyjnej Kościoła*. Całość problematyki dotyczącej soborowej bibliografii misyjnej autor przedstawia według następującego schematu:

— Literatura ujmująca dzieło misyjne w nowym naświetleniu (26 not bibliograficznych — pozycje wyłącznie w językach obcych).

— Prace komentujące dekret misyjny (łącznie 41 not bibliograficznych, z czego zaledwie 4 pozycje w języku polskim): 1. Zestawienia bibliograficzne; 2. Właściwe komentarze; 3. Czasopisma poświęcone problematyce misyjnej soboru; 4. Inne prace.

W części II autor podaje kluczowe pozycje według poszczególnych dziedzin misjologicznych, w oparciu o następujący schemat:

I. Ogólna bibliografia misyjna (łącznie 29 not bibliograficznych z wyszczególnieniem tylko jednej pozycji w języku polskim): 1. Dzieła ogólne; 2. Podręczniki ujmujące całość; 3. Czasopisma misjologiczne; 4. Pomoce bibliograficzne.

II. Misjologia zasadnicza, zwana również misjologią teoretyczną (łącznie 23 noty bibliograficzne, w tym jedna pozycja w języku polskim): 1. Misjologia pozytywna: a) Pismo Święte, b) Tradycja, c) Magisterium Kościoła; 2. Misjologia systematyczna.

III. Misjologia historyczna (podano 14 pozycje wyłącznie w językach obcych): 1. W rozwoju historycznym; 2. Misjografia łącznie z kartografią i statystyką misyjną.

IV. Misjologia normatywna (podano 19 wskazówek bibliograficznych wyłącznie w językach obcych): 1. Prawo misyjne; 2. Metodologia misyjna.

V. Misjologia praktyczna (podano 17 not bibliograficznych, pozycje wyłącznie w językach obcych).

VI. Nauki pomocnicze (łącznie 22 noty bibliograficzne, w tym 3 pozycje w języku polskim): 1. Etnologia a misja; 2. Religioznawstwo a misje; 3. Lingwistyka a misje.

J. R. Bar OFMConv. — R. Sobański (red.), *Religie niechrześcijańskie Misje*, w: *Polska bibliografia nauk kościelnych za rok 1971*, Warszawa 1973, s. 41—42. Spis bibliograficzny wyszczególnia 15 pozycji: artykułów i książek, również tłumaczeń z języków obcych.

F. Zapłata SVD, *Kościół katolicki w Indiach. Problem jego dialogu z hinduizmem*, Warszawa 1972, s. 17—34. W rozprawie autor podaje bibliografię dotyczącą problematyki indologicznej w ogóle, ze szczególnym odniesie-

niem do kwestii misji. Prezentowana bibliografia została podzielona według następującego schematu: 1. Zestawienia bibliograficzne (s. 17—18); 2. Źródła; 3. Opracowania.

R. Malek SVD, *Synod Biskupów 1974 w bibliografii*, Chrześcijanin w Świecie 8/1976/ nr 1, s. 97—104. Bardzo obszerna bibliografia dotycząca problematyki ewangelizacji we współczesnym świecie, obejmuje artykuły, które ukazały się w polskich i zagranicznych, katolickich i pozakatolickich czasopismach.

R. Malek SVD, *Prace dyplomowe i publikacje polskich werbistów 1945—1975. Materiał bibliograficzny*, w: R. Malek SVD — W. Wesoly SVD (red.), *W służbie Słowa Bożego*, Płock 1978, s. 297—335. Materiał bibliograficzny dotyczący w głównej mierze misji, uwzględniając 987 not bibliograficznych, przedstawia dorobek piśmienniczy (za lata 1945—1975) polskich werbistów pracujących w Polsce i poza jej granicami. Na szczególną uwagę zasługuje bibliografia prac ks. T. Chodzidły (s. 303—305, s. 304 — spis haseł autorskich w tomie I EK), ks. B. Gielaty (s. 307—308), ks. J. Glinki (s. 308—309), ks. A. Koszorza (s. 313—315), ks. W. Kowalaka (s. 316—317, m. in. spis haseł autorskich w tomie I EK), ks. S. Turbańskiego (s. 327—328, m. in. wykaz haseł autorskich w tomie I EK), ks. F. Zapłaty (s. 330—333, s. 332—333, spis haseł autorskich w tomie I EK).

R. Nir, *Kompendium bibliograficzne teologii. Bibliografia bibliografii*, Chrześcijanin w Świecie 10/1978/nr 9, s. 98—114. Autor prezentuje dzieło, które ukazało się w ramach informacji bibliograficznej teologii i szeroko pojętego religioznawstwa: G. Schwinge, *Bibliographische Nachschlagwerke zur Theologie und ihren Grenzgebieten*, München 1975. Ks. R. Nir przedstawia prace bibliograficzne (s. 110—111) dotyczące misjologii, które omawia G. Schwinge, którego dzieło niestety nie uwzględnia literatury polskiej.

J. Masson SJ, *Teologia ogólna działalności misyjnej*, w: *Zeszyty Misjologiczne ATK 2/1979/cz. 3*, s. 7—170. Autor przy omawianiu poszczególnych zagadnień teologii misji podaje bardzo obszerną literaturę. Wypunktowane źródła dzieli na biblijne, patrystyczne, soborowe i teologiczne. Zebrane z dzieła w jedną całość bibliografie utworzyłyby bogaty przewodnik bibliograficzny po obcej literaturze misjologicznej.

A. Polkowski, *Bibliografia polska, I. Przegląd czasopism polskich (październik 1977). Misje*, w: *Życie i Myśl 30/1980/nr 1*, s. 139. Autor podaje pięć not bibliograficznych.

B. Wodecki SVD, — F. Wodecki SVD — F. Zapłata SVD (red.), *Breviarium Missionum. Wybór dokumentów Kościoła dotyczących dzieła misyjnego*, Warszawa 1979, cz. I—II. *Breviarium Missionum* opublikowane zawiera wybór 107 dokumentów misyjnych wydanych od XIII w. do 1974 r. Część pierwsza dzieła wymienia i podaje treść najstarszych dokumentów (XIII w.) aż do dokumentów Piusa X (1914), następnie dokumentów okresu od Benedykta XV (1914) do Jana XXIII (1963), z kolei dokumentów Soboru Watykańskiego II. W części drugiej wyszczególniono i zaprezentowano dokumenty posoborowe, dokumenty dotyczące ruchów migracyjnych, w *Dodatku* zaś dokumenty różne. Alfabetyczny spis dokumentów zawartych w zbiorze — *tamże*, cz. 2, s. 359—364.

W. Kowalak SVD, *Problem religii synkretycznych w Afryce*, w: *Zeszyty Misjologiczne ATK 2/1979/cz. 2*, s. 189—214. W przypisach artykułu bibliografia dotycząca omawianego zagadnienia, szczególnie aktualnego i ważnego dla misjologii.

R. Sobański (red.), *Polska bibliografia nauk kościelnych za lata 1972—1973*, Warszawa 1979, s. 207—214: Religie niechrześcijańskie; Misjologia. Spis wyszczególnia 44 pozycje bibliograficzne, niektóre z nich (przede wszystkim pozycje książkowe) są omówione.

F. Zapłata SVD, *Ekumenizm a misje*, w: *Zeszyty Misjologiczne ATK* 2/1979/cz. 1, s. 49—65. W przypisach artykułu (przede wszystkim na s. 50, 59—63) podana jest bardzo obszerna bibliografia dotycząca omawianej kwestii, prawie wyłącznie obcojęzyczna.

T. Dusza MSF, *Czasopisma misyjne w polskich bibliotekach*, Warszawa 1980. Dzieło zawiera wykaz czasopism misyjnych, ciągłych wydawnictw książkowych oraz biuletynów znajdujących się w polskich bibliotekach uniwersyteckich i bibliotekach seminariów duchownych diecezjalnych i zakonnych. Czasopisma zostały podane w układzie alfabetycznym — łącznie 1417 tytułów. W *Dodatku* (s. 149—156) wypunktowano 217 tytułów zagranicznych czasopism misyjnych nie znajdujących się w polskich bibliotekach.

F. Zapłata SVD, *Rodzimy charakter Kościoła w Afryce i na Madagaskarze*, Płock 1980. Książka wydana podaje spisy bibliograficzne: zestawienia ważniejszych pozycji odnoszących się do całego kontynentu Afryki (s. 18—26) oraz literaturę dotyczącą poszczególnych krajów: Wybrzeże Kości Słoniowej (s. 79), Ghana (s. 91), Togo (s. 102), Benin (s. 110), Kamerun (s. 121), Zair (s. 137—140), Zambia (s. 158), Tanzania (s. 166—167), Madagaskar (s. 177), Burundi (s. 189), Rwanda (s. 198—199).

W. Kowalak SVD, *Bibliografia (1966—1980)*, w: W. Kowalak i in. (red.), *Misje po Soborze Watykańskim II*, Płock 1981, 351—369. Autor zamieszcza obszerny i różnorodny spis bibliograficzny. Bibliografia uporządkowana alfabetycznie wyszczególnia 548 pozycji, z czego 115 stanowią pozycje w języku polskim.

R. Małek SVD, *Materiały i Studia Księży Werbistów*, w: R. Małek (red.), *Werbiści w Polsce*, Pieniężno 1982, 264. Spis bibliograficzny podaje tytuły 18 książek, które ukazały się w latach 1969—1981 w serii *Materiały i Studia Księży Werbistów*.

R. Małek SVD, *Prace dyplomowe i publikacje polskich werbistów II (1976—1981)*, w: R. Małek (red.), *Werbiści w Polsce*, Pieniężno 1982, 223—263. Bibliografia uwzględnia prace werbistów pracujących w Polsce i poza jej granicami, wydane drukiem w latach 1976—1981, jak również nie opublikowane prace dyplomowe. Jest to kontynuacja bibliografii prac dyplomowych i publikacji polskich werbistów z lat 1945—1975 (por. R. Małek SVD — W. Wesoły SVD, *W służbie Słowa Bożego*, Płock 1978, 297—335). Treść opracowań dotyczy w głównej mierze apostołatu misyjnego. Podział prac poszczególnych autorów przedstawiono według przejrzystego schematu: praca magisterska, praca doktorska, praca habilitacyjna, redakcja i współredakcja, książka, artykuł, hasła w *Encyklopedii Katolickiej* tom II i III, recenzje, tłumaczenie, listy misjonarzy, opracowania tj. zestawienia, statystyki itp. Na szczególną uwagę zasługuje bibliografia prac ks. A. Bronka (s. 227—228), ks. L. Górki (s. 234—235), ks. W. Kowalaka (s. 239—241, m. in. wykaz 91 artykułów i haseł opublikowanych w EK t. I i II), ks. R. Małka (s. 244—245, wiele cytowanych pozycji odnosi się do problematyki dialogu między religiami), ks. S. Turbańskiego (s. 253—255), ks. W. Wesołego (s. 256—257), ks. F. Zapłaty (s. 259—261, m. in. 58 artykułów i haseł encyklopedycznych w EK t. I i II) oraz H. Zimonia (s. 261—263).

M. Grabowska, *Prace dyplomowe o tematyce misyjnej na ATK. Krótki przegląd treści*, Warszawa 1983. Broszura wydana nakładem Ogólnopolskiego Ośrodka Papieskich Dzieł Misyjnych w Warszawie prezentuje treść 45 prac dyplomowych o tematyce misyjnej zrealizowanych w latach 1972—1981 na Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie.

L. Balter i in. (red.), *Polska bibliografia nauk kościelnych za lata 1977—1979. Misje*, Warszawa 1986, z. 2, 140—147. Spis podaje 40 pozycji bibliograficznych: książki, artykuły, biuletyny. Każdy *Biuletyn misjologiczno-religioznawczy* kwartalnika „Collectanea Theologica” zawiera przeważnie kilka artykułów, podawany jest jednakże jako jedna pozycja bibliograficzna.

2. Bibliografie zawarte w czasopiśmie „Chrześcijanin w Świecie”

„Chrześcijanin w Świecie” (ChŚ) w stałym dziele *Bibliografia polska* prezentuje dokumentację bibliograficzną za określony czas. Pozycje dotyczące misji mieszczą się w paragrafach *Kościół i chrześcijaństwo w świecie* oraz *Podróże Jana Pawła II*. Redakcja miesięcznika od 1984 r. nr 8—9 wprowadziła do stałego dzieła bibliografią paragraf *Misje*. Od tego czasu polskie artykuły, rozprawy i dzieła z zakresu misji systematycznie są odnotowywane. W niniejszej części opracowania podano 13 spisów bibliograficznych.

A. Markowski, *Bibliografia polska. Kościół — świat. Dokumentacja za marzec—kwiecień 1984. Misje*, ChŚ 16/1984/nr 8—9, 267, 279—280. Spis podaje łącznie 20 not bibliograficznych.

A. Markowski, *Bibliografia polska. Kościół — świat. Dokumentacja za wrzesień 1984. Misje*, ChŚ 17/1985/nr 3, 117—118. Spis podaje 12 not bibliograficznych.

A. Markowski, *Bibliografia polska. Kościół — świat. Dokumentacja za październik 1984. Misje*, ChŚ 17/1985/nr 4, 135—136. Spis podaje 10 not bibliograficznych.

A. Markowski, *Bibliografia polska. Kościół — świat. Dokumentacja za grudzień 1984. Misje*, ChŚ 17/1985/nr 6, 124. Spis podaje 10 not bibliograficznych.

A. Markowski, *Bibliografia polska. Kościół — świat. Dokumentacja za styczeń—luty 1985. Misje*, ChŚ 17/1985/nr 7, 114. Spis podaje 5 not bibliograficznych.

A. Markowski, *Bibliografia polska. Kościół — świat. Dokumentacja za kwiecień 1985. Misje*, ChŚ 17/1985/nr 9—10, 172. Spis podaje 3 noty bibliograficzne.

A. Markowski, *Bibliografia polska. Kościół — świat. Dokumentacja za czerwiec 1985. Misje*, ChŚ 17/1985 nr 12, 137—138. Spis podaje 5 not bibliograficznych.

A. Markowski, *Bibliografia polska. Kościół — świat. Dokumentacja za sierpień 1985. Misje*, ChŚ 18/1986/nr 3, 141. Spis podaje 10 not bibliograficznych.

A. Markowski, *Bibliografia polska. Kościół — świat. Dokumentacja za wrzesień 1985. Misje*, ChŚ 18/1986/nr 4, 110. Spis podaje 9 not bibliograficznych.

A. Markowski, *Bibliografia polska. Kościół — świat. Dokumentacja za październik 1986. ChŚ 18/1986/nr 5, 119. Spis podaje 6 not bibliograficznych.*

A. Markowski, *Bibliografia polska. Kościół — świat. Dokumentacja za grudzień 1985. Misje*, ChŚ 18/1986/nr 7, 127. Spis podaje 3 noty bibliograficzne.

A. Markowski, *Bibliografia polska. Kościół — świat. Dokumentacja za czerwiec—lipiec 1986. Misje*, ChŚ 19/1987/nr 3, 151. Spis podaje 3 noty bibliograficzne.

A. Markowski, *Bibliografia polska. Kościół — świat. Dokumentacja za październik 1986. Misje*, ChŚ 19/1987/nr 6, 133. Spis podaje 4 noty bibliograficzne.

3. Wybrane bibliografie z „Encyklopedii Katolickiej” (t. I—IV)

Ważnym dziełem *Encyklopedii Katolickiej* (EK) jest *Teologia misyjna i misjologia* (t. I) oraz *Misjologia* (t. II—IV). Hasła oraz artykuły encyklopedyczne mogą być sklasyfikowane następująco: kraje misyjne, organizacje i towarzystwa misyjne, zakony i zgromadzenia prowadzące działalność misyjną, diecezje misyjne oraz biogramy misjonarzy i misjologów. Podaną we

wstępie do EK ogólną informację o bibliografiach można odnieść do prezentowanych w niniejszej części opracowania wybranych zestawów bibliograficznych z misjologii. Bibliografia przedmiotowa „umieszczona pod tekstem hasła ma wskazać prace badawcze i opracowania dotyczące danej postaci lub problemów. Zestaw ten nie jest wyczerpującym przeglądem publikacji; w wielu wypadkach wyliczone pozycje bibliograficzne stanowią zaledwie niewielki wybór literatury przedmiotu, niemniej jednak ta liczba wskazuje na stopień zainteresowania daną problematyką lub postacią; zestaw bibliografii kieruje czytelnika do pozycji, w których może on znaleźć szersze omówienie interesujących go problemów; nie jest wyłącznie dokumentacją treści hasła” (Wstęp do EK, t. I, s. XIV). Prezentowany niżej spis wyszczególnia łącznie 17 najważniejszych zestawów bibliograficznych, z których każdy odnosi się do określonego hasła. Poszczególne bibliografie przedmiotowe uwytkła głównie dzieła obcojęzyczne. Podawana w wykazach strona nie odnosi się do całego artykułu czy hasła, lecz oznacza miejsce, w którym umieszczona została bibliografia. Przedstawione bibliografie zestawiono według porządku alfabetycznego haseł w poszczególnych, kolejnych tomach EK.

- W. Kowalak — B. Kumor, *Afganistan*, EK I 128.
 S. Turbański, *Afryka*, II. *Kościół katolicki*, B. *Misje w Afryce*, EK I 147.
 F. Zapłata, *Akomodacja*, IV. *Akomodacja w teologii*, D. *Akomodacja misyjna*, EK I 250.
 F. Zapłata, *Akomodacyjny spór*, EK I 245.
 S. Turbański, *Ameryka Łacińska*, II. *Kościół katolicki*, A. *Misje i stabilizacja Kościoła*, EK I 444.
 F. Stopniak — A. Weiss, *Ameryka Północna*, IV. *Misje protestanckie*, EK I 449—450.
 S. Turbański, *Azja*, II. *Kościół katolicki*, B. *Misje katolickie*, EK I 1203—1204.
 Z. Zieliński, *Azja*, IV. *Wspólnoty chrześcijańskie*, EK I 1218.
 F. Zapłata, *Brazylijskie Towarzystwo Misyjne*, EK II 132.
 E. Jabłońska-Deptuła, *Biali Ojcowie*, EK II 358.
 R. Łukaszyk, *Buddyzm VI. W kulturze Zachodu*, EK II 1171.
 F. Zapłata, *Chiny*, II. *Kościół katolicki*, A. *Misje nestoriańskie*, EK III 165—166.
 J. Duchniewski — F. Zapłata, *Chiny II. Kościół katolicki*, B. *Misje katolickie*, EK III 169—170.
 R. Łukaszyk, *Chrześcijaństwo*, V. *Stosunek do religii pozachrześcijańskich*, EK III 417—418.
 R. Łukaszyk — R. Miś — H. Zimoń, *Dialog*, IV. *Dialog z religiami pozachrześcijańskimi*, EK III 1279—1281.
 W. Piechota, *Ekumenizm*, V. *Ekumenizm a misje*, EK IV 867.
 A. Kurek — B. Łomacz, *Eskimosi*, 3. *Misje chrześcijańskie*, EK IV 1126—1127.

Eugeniusz Sakowicz, Lublin

II. OPACOWANIA

CZY RELIGIOZNAWSTWO JEST ATEIZACJĄ?

Skromne ramy niniejszego opracowania narzucają jedyną realną drogę znalezienia odpowiedzi na to pytanie. Jest to droga wiodąca przez wyjaśniające sprecyzowanie pojęć zasadniczych. Wydaje się, że należy przeanalizować rzeczywiste znaczenie trzech terminów: religioznawstwo, ateizacja i ateizm, od którego to terminu zależy znaczenie słowa ateizacja. Tego rodzaju analizy pozwolą na wysnucie kilku bardziej praktycznych uwag.

1. Religioznawstwo — empiryczne nauki o religii

Słowo religioznawstwo powstało w języku niemieckim (*Religionswissenschaft*) w XIX w., ale samemu religioznawcom trudno dzisiaj dokładnie określić, kto jest jego twórcą. Z czterech używanych początkowo tłumaczeń polskich tego wyrazu do dzisiaj przetrwały dwa: religiolgia i religioznawstwo¹. Obecnie nie są to synonimy, chociaż dawniej wyrazy te były używane zamiennie. Dziś religiolgią jest nazywany cały ogół o religii, a religioznawstwem ta część tego ogółu, która posiada charakter wiedzy empiryczno-humanistycznej. Fakt ten jest przede wszystkim wynikiem postępu samoświadomości metodologicznej ludzkiej wiedzy o zjawisku religii². Z tej racji, raczej w dosyć dobry sposób pozwala on uściślić wstępne pojęcie religioznawstwa. Otóż religioznawstwo, nie będąc tożsame z religiolgią, nie jest całą ludzką wiedzą o zjawisku religii. Jest ono jedynie jakąś wyróżnioną częścią takiego całościowego ujęcia refleksyjnego religii.

Wszystkie dyscypliny religioznawcze za przedmiot swoich badań posiadają to samo zjawisko, mianowicie fakt religii. Dlatego poszczególne działy zasadnicze religiolgii wyróżnia się przede wszystkim ze względu na specyfikę własnej metody badań prowadzonych w ramach tych poszczególnych gałęzi wiedzy o religii. W teologii religii stosuje się głównie metodę teologiczną, w filozofii — filozoficzną, a w humanistycznych naukach o religii — metody właściwe szczegółowym naukom empirycznym, posiadającym własnie profil humanistyczny. Na ten ostatni dział o religii składają się głównie następujące nauki: historia, psychologia, socjologia, etnologia, geografia i pedagogika religii. Ponieważ pomiędzy tymi wszystkimi humanistycznymi naukami o religii istnieją zazwyczaj duże powiązania, więc ich zbiór określa się dzisiaj dosyć powszechnie jednym terminem: religioznawstwo³. Chociaż nauki te nie tworzą całej ludzkiej wiedzy o religii, to jednak ze względu na używane przez nie sposoby badania i wyjaśniania zjawiska religii albo uważa się ich zbiór za wyczerpujący obszar zainteresowań naukową religią, albo — i to stanowisko jest powszechniejsze wśród religiolgów — postuluje się dokładne wyróżnienie tego typu wiedzy o religii, o jej filozofii i teologii.

Okazuje się jednak, że właściwie nikt z religioznawców nie zrealizował w pełni i do końca tego czysto teoretycznego postulatu metodologicznego uprawianej przez siebie nauki humanistycznej. Na przykład Z. Poniatowski, podkreślając różnicę między teologią i filozofią religii z jednej strony a religioznawstwem z drugiej, równocześnie stwierdza, że „religioznawstwo nie tylko opisuje, analizuje i klasyfikuje fakty religijne, lecz także ustala zależności religii od procesów społecznych i przyrodniczych, odbijających się w myśleniu ludzkim”⁴. Jednak takie „ustalenie zależności odbijających się w myśleniu” nie jest już nauką, lecz filozofowaniem nad danymi dostarczo-

¹ Por. Z. Poniatowski, *Wstęp do religioznawstwa*, Warszawa³ 1962, 90—91. Naukowiec ten uważa, że słowo „religioznawstwo” stworzył L. Noack, chociaż obecnie wydaje się przeważać także i przez niego odnotowana opinia o takim autorstwie M. Müllera (por. *Religionswissenschaft*, w: A. Bertholet i in., *Wörterbuch der Religionen*, Stuttgart⁴ 1985, 511).

² Por. Z. J. Zdybicka, *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*, Lublin³ 1984, 67—69. Niektórzy autorzy polscy jeszcze około 40 lat temu używali słowa „religioznawstwo” jako synonimu terminu „religiologia” (por. *Religioznawstwo*, w: M. Kowalewski, *Mały słownik teologiczny*, Poznań 1960, 324).

³ Por. Z. Zdybicka, *Religiologia*, w: W. Pawlak (red.), *Katolicyzm A—Z*, Poznań 1982, 330—331; E. Ciupak, *Religia i religijność*, Warszawa 1982, 9.

⁴ Z. Poniatowski, *Religioznawstwo*, w: *Mały słownik religioznawczy*, Warszawa 1969, 378.

nymi przez badania typu empirycznego. Przeprowadzenie zaś tego typu refleksji wymaga uprzedniego przyjęcia jakichś określonych poglądów odnośnie do Boga, człowieka i świata, czyli poczynienia pewnych konkretnych założeń filozoficzno-światopoglądowych. W wypadku „naukowych” poglądów wspomnianego wyżej Z. Poniatowskiego te założenia są ideami materializmu dialektycznego, w którym religię ujmuje się przednaukowo jako jedynie fantastyczne odbicie nie opanowanych praktycznie i teoretycznie przez człowieka sił przyrodniczych, społecznych i psychicznych. Bardziej szczegółowe analizy pozwalają również łatwo stwierdzić podobne istnienie pewnych uwikłań filozoficzno-światopoglądowych we wszystkich poszczególnych naukach humanistycznych, zajmujących się zjawiskiem religii⁵. Ten coraz powszechniej dostrzegany fakt metodologiczny wiedzy do jednego oczywistego wniosku. Religioznawstwo, popularyzowane nawet jako wiadomości o religii oparte tylko na doświadczalnie sprawdzalnych faktach, jest równocześnie popularyzowaniem jakichś określonych poglądów filozoficzno-światopoglądowych, przyjętych jako założenia typu przednaukowego dla szczegółowych badań humanistycznych nad zjawiskiem religii. Każde zatem popularyzowanie religioznawstwa z natury tego rodzaju wiedzy jest równocześnie propagowaniem pewnych określonych idei filozoficznych, przede wszystkim oddziaływających w procesie tworzenia światopoglądów.

2. Ateizacja ostatnim etapem sekularyzacji

Słowo ateizacja jest jednym z tych terminów, które dopiero zdobywają sobie trwałe miejsce w słownictwie religiologicznym. Jednakże nie ten fakt utrudnia uściślenie pojęcia ateizacja, lecz raczej genetyczna zależność tej dynamicznej rzeczywistości od ateizmu oraz jej związek z sekularyzacją. Po pierwsze bowiem ateizacja jest procesem zmierzającym do propagowania poglądów ateistycznych bez względu na środki służące osiągnięciu takiego celu. Dlatego też zasadniczy element celu, do którego zmierza taki proces, czyli sam ateizm, pierwszoplanowo decyduje o sensie terminu ateizacji. Po wtóre zaś, jako tak ukierunkowany proces, ateizacja zdaje się być najbardziej radykalną formą i ukrytym celem właściwym mniej radykalnych odmian zjawiska sekularyzacji⁶. Dlatego, aby poprawnie zrozumieć sens tego pojęcia, należy bliżej rozpatrzyć oba te zagadnienia. Wydaje się, że bardziej pierwotnych uściśleń dostarczy zwrócenie uwagi na związki ateizacji z sekularyzacją.

Najogólniej mówiąc, sekularyzacja, zwana także niekiedy laicyzacją, jest procesem, w którym następuje wycofanie rzeczywistości religijnych z życia publicznego w tzw. życie prywatne. W takim ujęciu zjawisko to jest przede wszystkim procesem społecznym, polegającym na pogłębianiu się specjalistycz-

⁵ Por. Z. Zdybicka, *Człowiek i religia*, 68—79. Materialistyczno-dialektyczną definicję religii podaje S. Opara (*Religia*, w: *Słownik filozofii marksistowskiej*, red. T. M. Jaroszewski i in., Warszawa 1982, 292—296, a zwłaszcza s. 292). Główne uwikłania filozoficzne współczesnej nauki ukazuje M. Heller, M. Lubański, S. W. Ślaga, *Zagadnienia filozoficzne współczesnej nauki. Wstęp do filozofii przyrody*, Warszawa 1980.

⁶ Na sformułowanie tej opinii między innymi wpłynęły konstruktywne uwagi M. Neuscha (*U źródeł współczesnego ateizmu*, Paryż 1982, 36—38) oraz I. Tokarczuka (*Problem sekularyzacji w aspekcie duszpasterskim*, w: L. Balter, red., *Powołanie człowieka*, Poznań 1982, 94—104). O nowości terminu „ateizacja” świadczy chociażby to, że nie występuje on jako oddzielne hasło w wielu encyklopediach i słownikach nawet o religiologicznym profilu (m. in. nie występuje w żadnej z zacytowanych wyżej tego rodzaju publikacji). Por. *Laizismus*, w: A. Bertholet, *dz. cyt.*, 343.

nych ról poszczególnych instytucji społecznych. Dlatego w rezultacie przemian sekularyzacyjnych instytucje religijne przestają pełnić role polityczne, gospodarcze i kulturowe, a pogiębiają się w realizacji swojej funkcji naczelnej⁷. W tym wąskim ujęciu przede wszystkim z socjologicznego punktu widzenia, laicyzacja jest więc zjawiskiem mogącym spełniać zasadniczo pozytywne funkcje kulturotwórcze.

W pewniejszym jednak ujęciu, sekularyzacja jest czymś więcej niż tylko procesem społecznostrukturalnym. Ogarniając bowiem całość życia kulturotwórczego, powoduje ona nie tylko zanikanie treści religijnych w sztuce, filozofii czy literaturze, lecz także w ludzkiej świadomości. Jak zatem istnieje sekularyzacja społeczeństwa i kultury, podobnie istnieje sekularyzacja ludzkiej osobowości. Dlatego dla konkretnego człowieka w jego bardziej subiektywnym życiu codziennym wszelkie procesy laicyzacyjne są nie tyle problemem ontologicznym, ile przede wszystkim psychicznym⁸. Co więcej, sekularyzacja właśnie jako zjawisko przede wszystkim o charakterze psychicznym najbardziej zasadniczo oddziałuje na jakość życia poszczególnych ludzi.

Proces sekularyzacji wpływa na jakość ludzkiego życia pośrednio. Jako zjawiska o charakterze psychicznym wszystkie procesy laicyzacyjne zmierzają bowiem do jednego celu ostatecznego. Jest nim ukształtowanie zupełnie świeckiej wizji świata tak w świadomości indywidualnej, jak i zbiorowej. Realizując taki cel, wszelkie procesy sekularyzacyjne są więc w swej istocie niczym innym, jak tylko propagowaniem światopoglądów i ideologii niereligijnych, laicyzacja znajduje własne miejsce między religią a ateizmem, jako symbol i katalizator zawsze aktualnego i zawsze nowego dramatu, którym jest problem wyboru między wiarą i niewiarą⁹. Dążąc mniej lub bardziej jawnie do zdeterminowania tego właśnie wyboru, sekularyzacja również w sposób pośredni, ale konieczny dąży do wpływania na jakość ludzkiego życia, która przecież głównie zależy od osobiście przyjętego rozwiązania problemu istnienia Boga.

Dostrzeżenie istoty procesów laicyzacyjnych jako nie zawsze jawnego programowania takich globalnych wizji świata, w których żywi ludzie spotykają coraz to mniej śladów Boga, a coraz to więcej — nie zawsze chwalebnych — śladów człowieka, pozwala ocenić właściwie to zjawisko w perspektywie teologicznej. Pozbawienie religii właściwego jej miejsca w światopoglądzie konsekwentnie wywołuje najpierw podejrzenie, że wiara religijna jest niczym innym, jak tylko ideologią minionego porządku społeczno-kulturalnego oraz hamulcem postępu. To podejrzenie powoduje wolny, często nieświadomy zanik sensu grzechu w konkretnym życiu ludzkim. Niestety, jak coraz powszechniej staje się to oczywiste, owemu zanikowi sensu grzechu na płaszczyźnie wspólnotowo-osobowej ostatecznie odpowiada wzrost poczucia winy jednostek i społeczeństw zsekularyzowanych¹⁰. Wywołując zaś taki

⁷ M. Radwan, *Rodowód sekularyzacji*, w: J. Krucina (red.), *Jakość życia. Człowiek wobec cywilizacji technicznej*, Wrocław 1977, 119—141.

⁸ Por. A. E. Loen, *Säkularisation. Von der wahren Voraussetzung und angeblichen Gottlosigkeit der Wissenschaft*, München 1965, 11—14; P. L. Berger, *Sekularyzacja a problem wiarygodności religii*, w: F. Adamski (red.), *Socjologia religii. Wybór tekstów*, Kraków 1984, 274—285.

⁹ Por. A. Grumelli, *Sekularyzacja pomiędzy religią a ateizmem*, w: *Socjologia religii, dz. cyt.*, 404—412. Na oddziaływanie światopoglądowotwórcze sekularyzacji wskazali m. in. L. Berger (*tamże*, 275) i P. Poręba (*Wychowanie religijne w rodzinie*, w: *Miłość, małżeństwo, rodzina*, red. F. Adamski, Kraków³ 1985, 411—428).

¹⁰ Por. J. Saraiva Martins, *La riconciliazione e la penitenza nella missione della Chiesa*, Euntes Docete 37/1984/65—89, a zwił. s. 73 z przypisem 21; W. Kasper, *Rzeczywistość wiary*, Warszawa 1979, 13—15.

egzystencjonalnie nierozwiązalny niepokój sumienia zarówno indywidualnego, jak i społecznego, laicyzacja okazuje się w swych najgłębszych wymiarach nie tyle procesem wymierzonym przeciw Bogu, ile przede wszystkim przeciw człowiekowi.

Na tle powyższych obserwacji można bliżej określić rzeczywisty sens pojęcia ateizacja. Wydaje się, że słowem tym określa się taki konstytutywny proces zjawiska sekularyzacji, który ujawnia się dopiero w jej końcowym etapie, albowiem dopiero wtedy cel tego szczególnego procesu laicyzacyjnego staje się w jawny sposób zarazem głównym celem całej sekularyzacji. Celem tym jest laicyzacja ludzkiej świadomości zarówno w jej wymiarze osobowym, jak i społecznym. Owa sekularyzacja świadomości ma dokonać się przez zastąpienie całościowych wizji świata o charakterze religijnym światopoglądami o niereligijnym profilu. W światopoglądach niereligijnych zasadnicze w ogóle dla każdego rodzaju światopoglądu statyczne składniki doktrynalne i racjonalne z religijnych zostały zmienione na niereligijne idee i wartości. W ostatecznym rozrachunku oddziaływanie idei i wartości pozbawionych Boga kieruje się przede wszystkim przeciw człowiekowi jako takiemu¹¹. Natomiast pełny zbiór tych w istocie antyhumanistycznych idei i wartości określa się mianem ateizmu. Z tymi spostrzeżeniami zostaje potwierdzona jedna ze wstępnych hipotez roboczych. Ateizacja jest propagowaniem ateizmu. Z tej racji nie można jej pojąć poprawnie bez odpowiedniej wiedzy o współczesnym ateizmie.

3. Współczesne oblicze ateizmu

Słowo ateizm pochodzi z języka greckiego i najczęściej oznacza negatywne podejście człowieka do problemu istnienia Boga. Ponieważ te negatywne postawy wobec istnienia Boga u różnych ludów mogą być wyrażane na wiele odmiennych sposobów, więc dzisiaj jako ateistyczne określa się bardzo różnorakie zjawiska, zachowania, teorie rzeczywistości i światopoglądy. Najbardziej podstawowa próba uporządkowania tych różnych rodzajów negacji istnienia Boga dzieli się na dwie zasadnicze grupy: ateizm teoretyczny i ateizm praktyczny, zwany niewiarą¹². Właśnie ta druga odmiana ateizmu przede wszystkim zdaje się dominować we współczesnej cywilizacji pluralistycznej.

Zasadniczo nieobecny w kulturach pozachrześcijańskich ateizm stał się w czasach nowożytnych zjawiskiem masowym w kulturze europejskiej, a obecnie coraz to bardziej umacnia się na pozycji jednego z istotnych składników pluralistycznej cywilizacji ogólnoswiatowej. Jako zjawisko ogólnospołeczne niewiara przybiera różne formy, oscylujące między nastawionym bojowo szczytem antychrześcijańskim przez bardziej tolerancyjne odmiany liberalizmu i prostej obojętności religijnej aż do sceptyzmu praktycznego ludzi formalnie uważających siebie za wierzących. Oprócz powstania krajów socjalistycznych, w których rządzące siły polityczne po raz pierwszy w historii świata uznając ateizm za oficjalną ideologię, udzieliły mu gwarancji społecznych i pełnego poparcia politycznego, właśnie ciągle rosnąca liczba ludzi, którzy jasno nie zajęli stanowiska wobec problemu Boga, przede wszystkim powoduje współczesny wzrost ilościowy oddziaływania poglądów negujących

¹¹ Por. B. Mondin, *Umanesimi atei e umanesimo cristiano*, *Euntes Docete* 36/1983/19—38. Względnie całościowe wyjaśnienie pojęcia światopoglądu przedstawił S. Kowalczyk (*Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego*, Warszawa 1980, 8—21).

¹² Najbardziej całościową syntezę wiadomości o ateizmie w języku polskim przygotował W. Granat (*Ateizm*, w: *Encyklopedia Katolicka* I 1030—1040). Nowe ujęcie tej problematyki przedstawiłem w monografii pt. *Ateizm*, wchodzącej w skład religiologicznej pracy zbiorowej (w druku).

istnienie Boga. Sami ci ludzie określają siebie w absurdalny sposób jako „wierzący, nie praktykujący”. W rzeczywistości jednak żyją oni tak, jak gdyby Bóg w ogóle nie istniał. Tym samym bezsłownie deklarują się oni po stronie ateizmu, który dzisiaj ukrycie próbuje przenikać do wnętrza rzeczywistości zewnętrznie pozostającej jeszcze religijną¹³. Coraz bardziej masowy charakter tego rodzaju niewiary pierwszoplanowo świadczy o tym, że zmiany zachodzące we współczesnym ateizmie są nade wszystko nie tyle ilościowego, ile jakościowego charakteru.

Dzisiejsze przemiany wewnętrzne ateizmu nie są jeszcze historycznie zakończonym procesem. Z tej racji nie można przedstawić obecnie wyczerpującego opisu całej nowości jakościowej tej historycznie najmłodszej niewiary. Jednak już dzisiaj można wskazać na jej dosyć dobrze ukształtowane cechy zasadnicze.

Od czasów oświecenia francuskiego ateizm uważa siebie samego za rodzaj wyższej od odrzuconego chrześcijaństwa postawy życiowej. Ten negatywny stosunek do chrześcijaństwa i wszystkich innych religii w ogóle, współczesna niewiara potęguje swym nauczaniem o „nienaukowym światopoglądzie” i „wstecznej ideologii” z równoczesnym przedstawieniem samej siebie — zarówno w formie ateizmu kategorycznego, jak i w formie obojętności religijnej — jako rzeczywistości „naukowej”, „postępowej” i „humanistycznej”¹⁴. Dlatego właśnie współczesny ateista mocno wierzy, że jest osobą dojrzałą od reszty ludzkości, ciągle jeszcze pozostającej na etapie swego ideologiczno-światopoglądowego dzieciństwa religijnego.

Natarczywe propagowanie idei ateistycznych oraz szybkie przemiany społeczno-kulturowe doprowadziły do tego, iż świadomość nieobecności, a nawet „śmierci” Boga tworzy dzisiaj podstawowy rodzaj doświadczenia życiowego — także coraz częściej dla ludzi wierzących. Tym samym również dla wielu ludzi wierzących mówienie o Bogu aktualnie przestało być samozrozumiałe. W bardzo licznych wypadkach doświadczenie tej nieoczywistości istnienia Boga owocuje przyjęciem egzystencjalno-praktycznej postawy niewiary w codziennym życiu ludzkim¹⁵. Występowanie takiej niewiary, czyli praktyczne życie bez uwzględnienia Boga, którego być może wyznaje się nawet teoretycznie, jest coraz bardziej powszechne w dzisiejszych czasach.

Współczesny ateizm teoretyczny nie tyle kategorycznie przeczy istnieniu Boga w jakiegokolwiek postaci, ile możliwości krytyczno-analitycznego uzasadnienia Jego istnienia. Na fundamencie tego faktu aktualnie rozwijają się przeróżne odmiany indyferentyzmu, czyli obojętności, wspólnie wierzące w możliwość składnego życia ludzkiego bez uwzględniania rzeczywistości religijnej. Konsekwentnie, dzisiaj stale rośnie liczba ludzi, którzy przyjmując taką praktyczną postawę obojętności, osobiście nie wypowiadają się ani za, ani przeciw Bogu, ale żyją areligijnie. Problem konfrontacji wiary z niewiarą dla tych ludzi albo wcale nie istnieje, albo jest egzystencjalnie bez znaczenia¹⁶. We współczesnym ateizmie tego rodzaju obojętność zastępuje więcej kategoryczne negowanie istnienia Boga.

¹³ Por. A. K. Wucherer-Huldenfeld — J. Fligl, *Der Atheismus*, w: W. Kern i in. (red.), *Handbuch der Fundamentaltheologie*, Freiburg 1985, 95—116; W. Granat, *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie*, Lublin 1972 t. I, 153.

¹⁴ Por. W. Granat, *U podstaw humanizmu chrześcijańskiego*, Poznań 1976, 270—271; E. Cantore, *Science, Religion and Human Dignity. Notes for Contemporary Evangelization*, *Euntes Docete* 35/1982/213—224.

¹⁵ Por. W. Kern, *Atheismus, Marxismus, Christentum*, Innsbruck² 1979, 22—30.

¹⁶ Por. K. Czulak, *Człowiek w tajemnicy wiary i niewiary*, w: L. Balter (red.), *Z eklezjologii Soboru Watykańskiego II*, Warszawa 1983, 263—311; S. Olejnik, *W kręgu moralności chrześcijańskiej*, Warszawa 1985, 201—204.

Wywodzący się z kręgu kultury europejskiej współczesny ateizm jest rzeczywistością pochrześcijańską nie tylko chronologicznie, lecz także w swej najgłębszej istocie. Jako reakcja na chrześcijaństwo praktycznie przekształcone w europejską religię narodowo-państwową, negacja istnienia Boga nie tylko w swoich źródłach czy treści, lecz także i w celach, do których zmierza, opiera swoje uporczywe dążenie do kształtowania świadomości bezreligijnej na wszelkich impulsach antychrześcijańskich. Jako takie specyficzne pochrześcijańskie zjawisko bezreligijności, dzisiejszy ateizm jest zatem czymś istotnie różnym od wszelkich poganizmów przed- i pozachrześcijańskich, charakteryzujących się przecież obecnością idei religijnych. Tak nowa negacja Boga wychodzi na spotkanie z dzisiejszymi ludźmi jako realne doświadczenie rozsypywania się chrześcijaństwa¹⁷. Bardziej praktycznie współczesny ateizm próbuje wywołać subiektywne wiażenie tego rozkładu przez wskazanie, że chrześcijaństwo jest tylko i wyłącznie jedną z form religii, która tak samo podlega czysto naturalnym prawom rozwoju i zaniku tego czysto socjokulturowego zjawiska, jakim jest każda religia.

Pomijając wszelkie analizy spekulatywne ojcowie Soboru Watykańskiego II skoncentrowali się na globalnym, czyli teologicznym ujęciu charakterystycznych cech współczesnej niewiary. W tej teologicznej perspektywie określili oni zjawisko teizmu jako niedostrzeżenie lub odrzucenie „wewnętrznej i żywej łączności z Bogiem”¹⁸. Przeprowadzona refleksja w dostatecznie jasny sposób ukazuje, że temu zrywaniu wewnętrznej i życiowej łączności człowieka z Bogiem współcześnie najbardziej służy:

- wskazywanie na rzekomą wyższość ateizmu nad religią;
- wywoływanie wrażenia nieoczywistości istnienia Boga nawet u ludzi wierzących;
- ukazywanie chrześcijaństwa jako tylko jednej z wielu naturalnie rozpadających się religii;
- szerzenie obojętności religijnej.

Ostateczny wniosek wynikający z tej obserwacji jest więcej niż oczywisty. To nie jawne i kategoryczne odrzucenie istnienia Boga jest najbardziej aktualną formą ateizacji, ale przede wszystkim wszelkie takie popularyzowanie wyliczonych wyżej czterech idei, aby w maksymalny sposób oddziaływały one światopoglądowo-twórczo. Taka współczesna forma ateizacji niejako samoczynnie ze swej natury wznaga własne zwodnicze oddziaływanie wtedy, gdy człowiek zetknie się z umiejętną reklamą owych czterech idei właśnie w momencie formowania swojego osobistego poglądu na całość rzeczywistości. A powszechnie wiadomo, iż osobisty światopogląd tworzy sobie przede wszystkim dojrzewający wszechstronnie człowiek młody.

4. Uwagi końcowe

Przeprowadzona refleksja dostarczyła następujących wniosków szczegółowych. Każde religioznawstwo w znacznym stopniu oddziałuje na jakość powstających światopoglądów. Proces zmierzający do formowania światopoglądów niereligijnych, czyli takich całościowych wizji świata, w których brakuje autentycznej więzi żyjącego w tym wszechświecie człowieka z Bogiem, nazywa się ateizacją. Najnowsze sposoby takiej ateizacji nie tyle zmierzają do osiągnięcia kategorycznego odrzucenia twierdzenia o istnieniu Boga, co przede wszystkim do wywołania u poddanych laicyzacji: przekonania o rzekomej wyższości ateizmu nad religią, wrażenia nieoczywistości istnienia Boga, obrazu chrześcijaństwa będącego jedynie jedną z wielu naturalnie

¹⁷ Por. A. K. Wucherer-Huldenfeld — J. Fligl, dz. cyt., 103.

¹⁸ KDK 19; por. K. Rahner, *Nauka II Soboru Watykańskiego o ateizmie*, Concilium 1—10/1966—67/85—96; K. Czula k, art. cyt., 281—282.

rozpadających się religii oraz praktycznej postawy obojętności religijnej. W świetle tych faktów można odpowiedzieć na kilka pytań bardziej praktycznej natury.

Po pierwsze można ustosunkować się do problemu opisanego w tytule niniejszej refleksji. Otóż nie każde religioznawstwo jest ateizacją, a jedynie takie, które przez swoje naturalnie silne oddziaływanie w procesie powstawania światopoglądu propaguje zasadnicze elementy niereligijnych, czyli ateistycznych poglądów na świat i życie. Oczywiście każda odmiana religioznawstwa, która świadomie dąży do osiągnięcia właśnie tego celu światopoglądowego, będzie już świadomie zamierzoną formą ateizacji, nawet jeżeli jego twórcy i propagatorzy będą twierdzili inaczej¹⁹. Odmiana religioznawstwa będącego zamierzoną ateizacją próbuje spotęgować swoje oddziaływanie ateizacyjne przez skierowanie się do tych ludzi, u których proces formowania własnego światopoglądu nie w pełni jeszcze się rozwinął, czyli do ludzi młodych.

Po wtóre można odpowiedzieć na pytanie o ocenę teologiczną laickiego programu religioznawstwa dla szkół średnich. Refleksja teologiczna nad tą rzeczywistością wskazuje na dwa zasadnicze zamierzenia jej twórców. Pierwsze z nich dotyczy podania całkowicie naturalistycznego wyjaśnienia wszystkich religii — w tym oczywiście i chrześcijańskiej. W ujęciu naturalistycznym wszystkie religie sprowadza się do ich doczesnych funkcji poznawczych (wiara religijna kompensuje brak wiedzy przyrodniczej), psychicznych (iluzoryczne namiastki szczęścia jeżeli nie ziemskiego, to niebiańskiego) i społecznych (motywacja więzi i określonych stosunków ekonomiczno społecznych). Drugie zaś z tych zamierzeń jest próbą redukcjonowania chrześcijaństwa do jednej z wielu religii. W zasadzie pełniłoby ono podobne funkcje jak wszystkie religie, chociaż w stosunku do innych odnaczałoby się wyższym poziomem czysto naturalnego rozwoju. To oczywiście nie przesądziłoby sprawy, że wszystkie religie — w tym i chrześcijaństwo — są typowe dla niskiego stanu rozwojowego ludzkości jako czyste fakty kulturowe. Celem ostatecznym tych zamierzeń jest zdyskredytowanie religii jako rzeczywistości zbawczej oraz metodyczne szerzenie postawy obojętności wobec wszystkich religii, a w tym oczywiście i chrześcijańskiej²⁰. Próbując zatem przede wszystkim wpłynąć na proces tworzenia się światopoglądu, ten typ religioznawstwa szkolnego wyraźnie zmierza do wywołania u poznających go ludzi młodych przekonania o rzekomej wyższości ateizmu nad religią, wrażenia nieoczywistości istnienia Boga, obrazu chrześcijaństwa będącego jakoby tylko jedną z wielu naturalnie rozpadających się religii oraz praktycznej postawy obojętności religijnej w ich dalszym życiu.

W końcu po trzecie oczywista i jednoznaczna jest już odpowiedź na

¹⁹ Ciekawe, że tego rodzaju wypowiedzi twórców aktualnego programu nauczania religioznawstwa w szkołach średnich zawierają najczęściej treści ze sobą wewnętrznym sprzeczne. W tej samej wypowiedzi znajduje się bowiem obok głośnej deklaracji o nieateizującym charakterze nauczania tego przedmiotu taki opis jego celowości, który jest zgodny całkowicie z zaprezentowanymi tutaj opiniami (por. T. Płużański, *Moje dwa grosze*, *Polityka* 30, 1986, nr 45 z dn. 8 XI, s. 3). Czyżby autorzy i propagatorzy tego rodzaju wypowiedzi tak nisko oceniali poziom kulturalno-intelektualny społeczeństwa polskiego, iż liczą na jego niezdolność do rozpoznania owej sprzeczności? Obserwacja ta wyjaśnia też, dlaczego religioznawstwo wprowadzono jako przedmiot nauczania przede wszystkim do szkół zawodowych, nie dających uprawności samodzielnego myślenia a jedynie biegłość w wykonywaniu określonej, często bardzo ciężkiej pracy.

²⁰ Por. M. Rusecki, *Teologiczna interpretacja religii niechrześcijańskich w nauczaniu katechetycznym* (maszynopis referatu wygłoszonego w czasie sympozjum religiologicznego na KUL-u dn. 18 III 1986, s. 2—3).

ewentualne pytanie o to, czy ateizacją jest religioznawstwo, wprowadzane obecnie do nauczania szkół średnich. Otóż nauczanie — i to przede wszystkim młodzieży — takiego typu religioznawstwa laickiego jest wyraźnie ateizacją nie tylko ze względu na to, że równocześnie przekazuje się młodym ludziom znajdującym się pod dosyć silną presją dyscypliny szkolnej (klasy maturalne), wszystkie najnowsze elementy światopoglądu ateizmu, ale i ze względu na to, że właśnie przekaz tych elementów jest świadomie zamierzonym celem, do którego ma zmierzać realizacja obecnego programu szkolnego nauczania religioznawstwa. Osiągnięcie właśnie tego, a nie innego celu przez nauczanie religioznawstwa w szkołach średnich podkreślają w sposób nie budzący wątpliwości sami autorzy odpowiedniego podręcznika do nauczania tego przedmiotu szkolnego. Przyjmując wskazaną wyżej, a budzącą duże zastrzeżenia nawet metodologiczne, koncepcję religioznawstwa Z. Poniałowskiego i uzupełniając ją ideą laicyzacji rozumianej jako zeświecczenie świadomości będące w gruncie rzeczy ateizacją osobowości, autorzy ci wskazują na światopoglądową funkcję ich wiedzy religioznawczej, mającej być przede wszystkim czynnikiem laicyzującym świadomość społeczną i kulturę narodu oraz modyfikującym osobistą świadomość ludzi wierzących²¹. Co więcej, tak zamierzona ateizacja jest metodycznie oparta nie tylko na najnowszym stanie wiedzy odnośnie do zjawiska ateizmu, lecz także na wychwyconych na podstawie dokładnych badań naukowych (statystyka, socjologia itp.) wiadomościach na temat słabszych momentów katolicyzmu polskiego²². W tej perspektywie wprowadzenie takiej dyscypliny do programu nauczania młodzieży narodu o historycznie religijnej tradycji kulturowej jest po prostu próbą wynaradawiania kulturowego młodego pokolenia.

ks. Marian Balwierz, Lublin

²¹ Por. M. Nowaczyk — Z. Poniałowski, *Przedmiot, dziedziny i historia religioznawstwa*, Euhemer 30/1986/nr 3—4, 5—17, a zvl. 7—8; Z. Stachowski, *Laicyzacja*, tamże, 391—398; W. Tyloch, *Światopoglądowe znaczenie religioznawstwa*, tamże, 415—422, a zvl. 416.

²² Por. T. Płużański, *art. cyt.*