

Петро Яроцький (Київ)

ЦЕРКВА І СВІТ ПІСЛЯ ДРУГОГО ВАТИКАНСЬКОГО СОБОРУ

Собори Католицької Церкви, як правило, збираються у переломні періоди розвитку світу і життєдіяльності Церкви. II Ватиканський Собор відбувся після кривавої драми людства у Другій світовій війні, в умовах післявоєнного розколу світу, передусім Європи, на два протилежні табори і встановлення у країнах Східної і Центральної Європи тоталітарних режимів, розвалу колоніальної системи і появи на політичній мапі світу (передусім в Африці й Азії) молодих незалежних країн. Водночас світ знову був поставлений перед загрозою нової, вже термоядерної війни, яка, як дамоклів меч, нависла над людством. Гостро постали проблеми післявоєнного розвитку світу в умовах наростаючої науково-технічної революції, започаткованої космічної ери, а також нерівномірного економічно-соціального розвитку світу в координатах “Північ–Південь”.

Такими були історичні, суспільно-політичні передумови, які, безперечно, істотно вплинули на те, щоб почути новий голос Церкви, який, до речі, вже потужно прозвучав в енцикліках Івана XXIII “*Mater et Magistra*” – “Матір і наставниця” (1961) і “*Pacem in terris*” – “Мир на землі” (1963). Іван XXIII став на шлях оновлення Церкви, її осучаснення, смисл якого він виразив проголошенням ним гаслом аджорнаменто.

Під час понтифікату Івана XXIII (1958-1963) було прийнято рішення скликати XXI (II Ватиканський) Собор, щоб подолати розрив між доктриною католицизму, організацією Церкви, її традиціями і реаліями сучасного світу. Відтак, “Церква виявила свою спроможність вирішувати проблеми часу”. На відміну від Вселенських соборів минулих епох (Тридентського, (1545-1563) і I Ватиканського (1869-1870), на II Ватиканському Соборі (1963-1965) йшлося не про зміну окремих положень доктрини, а про прийняття нової концепції всієї життєдіяльності Церкви.

У центрі уваги соборних отців були проблеми соціального вчення Католицької Церкви (схема XIII “Про Церкву в сучасному

світі”)), питання демократизації і гуманізації релігійної віри і культу та тісно з ними пов’язана зміна самого образу і розуміння Бога.

Під час роботи Собору виключно теологічні й доктринальні проблеми були витіснені пастирськими завданнями. Якщо II Ватиканський Собор порівняти з попередніми соборами, то стає очевидною його інноваційність: *пастирська, літургійна, екуменічна, антропоцентрична*. У чому це виявилось? Передусім постало нове розуміння ролі духовенства і церковної ієрархії: їхнє покликання має полягати у служінні людям, а не бути формою клерикальної влади. Відтак, йдеться про те, щоб наблизити ієрархію до народу, подолати універсальну відповідальність і авторитативність духовенства; покінути з пережитком минулого – “пастирством однієї особи”; запроваджувати нові форми і методи церковного життя у виявах співпричетності вірних замість дособорної “пірамідальної” еклезіології, якій були притаманні панування кліру й тріумфалізм Церкви як інституції (Конституція “Про Церкву”, Декрети “Про пастирський обов’язок єпископів”, “Про служіння і життя священників”, “Про апостолат мирян”).

Літургія стала першим предметом обговорення на Соборі. У прийнятій Конституції “Про святу Літургію” є два важливі новаторські постулати:

– активна участь вірних в Літургії (Літургія всього Божого народу). Цей постулат як рефрен повторюється в цій Конституції у різних визначеннях участі вірних: свідомій, чинній, суспільній, повній, внутрішній і зовнішній, побожній, досконалій, плідній;

– Літургія національними мовами замість незрозумілої для загалу вірних латини.

Саме такий підхід до Літургії мав згармонізувати тіло і душу вірних з відправленням літургійних дій через усвідомлену й осмислену участь в Літургії за допомогою функціонування національних мов.

У ставленні до інших християнських і нехристиянських релігій акцент зроблено на екуменізмі, релігійній свободі, на визнанні духовних цінностей і спасаючої місії цих релігій (Декрет “Про екуменізм”, Декларація “Про взаємовідносини Церкви з нехристиянськими релігіями”, “Про релігійну свободу”).

Відтак, Собору вдалося повернути Церкву обличчям до реального світу, розпочати процес аджорнаменто, тобто відновлення

всіх сфер життєдіяльності Церкви, щоб стати таким чином однією з найбільш важливих подій ХХ століття.

Основні документи II Ватиканського Собору все ж мали компромісний характер, оскільки вони опрацьовувалися і ухвалювалися в дискусіях між прихильниками оновлення і осучаснення Церкви та його опонентами. Впливову групу церковних консерваторів, які виступили проти будь-яких нововведень в католицькому культурі, зокрема проведення богослужінь національними мовами та інновацій в соціальній доктрині Церкви, проти схваленого Собором визнання релігійної свободи і екуменічного діалогу, очолив французький архієпископ М.Лефевр.

Важливе значення мало прийняття “Душпастирської Конституції про Церкву в сучасному світі”. Драматичним виявився процес опрацьовання і кількаразового голосування її засадничих положень на заключному етапі II Ватиканського Собору у вересні-грудні 1965 р. Ще 4 грудня 1965 р. відбулося голосування, в якому 2111 голосів були за прийняття цієї Конституції, 251 – проти. Остаточне схвалення Конституція про Церкву в сучасному світі, яка починається словами “Gaudium et spes” – “Радість і надія”, отримала 7 грудня 1965 р., за яку висловилися 2309 отців Собору і 75 – проти.

У цій Конституції був зафіксований основоположний принцип II Ватиканського Собору – визнання гідності людини як особистості. Одним словом, людина була поставлена в центр душпастирської діяльності. Консервативні отці Собору назвали це боговідступництвом, оскільки, як вони вважали, Бог був відсунутий на периферію у цьому документі Собору.

Автори Конституції постійно мали перед собою лише людину, кожен окрему людину, задіяну в різні справи цього світу, вплетену в складний вузол суспільно-економічних, соціальних, культурологічних відносин; людину, яка намагається знайти і зрозуміти сенс свого життя у цьому світі, знайти свою ідентичність у цьому світі. Таким чином, людина і все, що навколо неї, що стосується її смисложиттєвого статусу, стала основною метою діяльності й головним предметом зацікавлень Церкви.

Пасторальний характер цієї Конституції виявився в її глибокому гуманізмі, який ґрунтується не тільки на тому, що людина є головним предметом пастирської турботи, але й передусім виражається у глибокому зрозумінні всіх людських проблем і справ, досягнень і прахунків людини, в добаченні її доброї волі, у високій оцінці її

культурного доробку, а також у підкресленні значення цього доробку для розвитку релігійності й надприродного життя. Відтак, концепція “Душпастирської Конституції про Церкву в сучасному світі” мала антропологічну спрямованість, що істотно відхилило її від традиційного теоцентризму.

Слід зазначити, що саме Кароль Войтила (майбутній папа Іван Павло II) був одним з промоторів групи кардиналів, яка працювала над проектом “Конституції про Церкву в сучасному світі”. Він очолював комісію з опрацювання таких фундаментальних проблем як “Людська особистість та її гідність”, “Шлюб і сім’я”, “Культура”, які посіли чільне місце у цій Конституції. Крім того, Кароль Войтила, по суті, самостійно підготував Соборну Декларацію “Про релігійну свободу”.

Кароль Войтила вважав необхідним створити таку антропологію, яка була б тісно пов’язана з етикою і охоплювала такі проблеми, як “гідність людини”, “соціальна справедливість”, “права особистості”. Його судження ґрунтувалися на передумові, що сфера моралі повинна бути підкріпленою теорією людина – особистість, що основа цієї моралі не мислима без відповіді на питання: що таке людина, яка її внутрішня структура, що спонукає її до творчої діяльності та спрямованості до свободи.

Очолити Католицьку Церкву, Кароль Войтила – Іван Павло II доклав не мало зусиль для того, щоб сучасна теологія не тільки була вченням про Бога, а й теологічною антропологією, тобто вченням про людину. Саме антропологічна спрямованість є однією з особливостей всіх його соціальних енциклік. Ніхто із попередників цього понтифіка не надавав проблемі людини стільки місця у проповідях, не підкреслював у них з такою силою не тільки божественну, а й людську природу Ісуса Христа, не розвивав христосентризм в цілому. Це дозволило післясоборній Церкві долати традиційне протиставлення земного і небесного, що було основою дуалістичної моделі *Sacrum-profanum*.

Сьогодні з цього приводу починають лунає дещо критичні сентенції (так би мовити, вислови морального характеру). Префект Конгрегації Божественного культу та дисципліни Таїнств кардинал Антоніо Канїзорес Льовер вважає, що необхідно переглянути літургійну реформу II Ватиканського Собору, оскільки “не було надано достатнього часу й умов для усвідомлення й засвоєння вчення Собору”. Що стосується атмосфери, яка панувала на Со-

борі й після Собору, то префект цієї Конгрегації висловлюється надто скептично: “Я добре пам’ятаю тодішній “настрій змін”, що був надзвичайно популярний: треба змінювати, творити щось нове. Те, що нам дісталось як спадок, як традиція, тоді розглядалось як перешкода. Реформа була задумана як людська справа, багато хто вважав, що Церква – це творіння людських рук, забуваючи при цьому про Бога”¹.

Реформи II Ватиканського Собору і післясоборний період їх запровадження у практику церковного життя оцінюються як “спровоковані секуляризацією”, яка “є всередині Церкви”, оскільки “церковні відправи почали зосереджуватися не на Богові, а на людині”². Втрата відчуття сакрального сенсу Бога як одна із найсерйозніших втрат післясоборного періоду, під час якого високо була піднята гідність людини, – це, так би мовити, консервативна стріла в бік не лише антропоцентричної теології Кароля Войтили – Івана Павла II, а й всієї концепції гідності людини, яка лягла в основу “Пастирської Конституції про Церкву в сучасному світі”.

II Ватиканський Собор іменується як екуменічний. Курс на оновлення католицизму в 60-90-х роках минулого століття відобразив тенденцію суспільних змін у світі, нівеляцію будь-якої церковної ексклюзивності й чіткий курс на співробітництво з усіма релігіями, всіма людьми доброї волі незалежно від їхнього світогляду. Цей “відкритий католицизм” виходив з того, що II Ватиканський Собор відкрив двері Церкви для діалогу з сучасним світом і усіма релігіями – діалогу міжрелігійного і міжкультурного. Якщо I Ватиканський Собор (1869-1870) виходив із посилки, що тільки католицька релігія є істинною і єдино спасаючою (відомий принцип *extra Ecclesiam Romanam nulla salus* – поза Римською Церквою немає спасіння), то II Ватиканський Собор, виходячи із визнання плюралістичності сучасного світу, поставив акцент на тому, що об’єднує людей різних світоглядів, а не роз’єднує їх, а це сприяло екуменічному діалогу з іншими монотеїстичними релігіями – ісламом, іудаїзмом та християнськими Церквами – православними і протестантськими.

Вперше Католицька Церква визнала наявність істини в інших великих світових релігіях – індуїзмі, буддизмі, ісламі. “Католицька

¹ Маємо відродити дух Літургії //Католицький вісник. – 2011. – №2. – С.3.

² Там само.

Церква не заперечує нічого з того, що є істинне й святе в цих релігіях. Вона із широю пошаною сприймає спосіб діяльності й життя, ті приписи й вчення, які багато в чому відрізняються від того, чого вона сама притримується і чого вчить, все ж таки доносять промінь Істини, який просвіщає всіх людей”³. Отці Собору закликали членів Католицької Церкви до “діалогу і співробітництва з послідовниками інших релігій”, щоб “визнавати, зберігати і підтримувати духовні цінності й блага, а також соціально-культурні надбання, які є в цих релігіях”.

Відтак, ці положення “Декларації про взаємовідносини Церкви з нехристиянськими релігіями” (“*Nostra aetate*” – “Наша епоха”) переконливо засвідчують, що Католицька церква зробила істотний крок, відійшовши від свого традиційного сотеріологічного екслюзивізму “*extra Ecclesiam Romanam nulla salus*”, визнавши, що істина може відображатися в інших великих світових релігіях і ті, що співпрацюють з Божою благодаттю, яка є в цих релігіях, можуть також досягти спасіння.

Соборні отці прямолінійно не ставили питання про спасенність інших релігій. Проте у післясоборний період (зрештою і в наш час) це питання обговорюється з наростаючою активністю і зацікавленістю. Зрозуміло, що багатьом духовним авторитетам важко змінити точку зору, що лише Католицька Церква репрезентує єдиний шлях до спасіння, хоча католицизм сповідує лише одна п’ята частина світового населення (станом на 2012 р.). Все частіше і переконливіше ставиться питання: хіба побожний і щирий мусульманин не може спастися завдяки ісламу, а буддист – завдяки буддизму? Чи ж вони є даліше від Бога, ніж щирий християнин?

Папа Іван Павло II у своєму ставленні до нехристиянських релігій все ж не пішов так далеко, щоб визнати їх рівноспасаючими. У своїй енцикліці про місіологію він безкомпромійно стояв на тому, що Христос посідає центральне місце, оскільки є “єдиним Спасителем усіх людей і єдиним, що може розкрити їм Бога і привести до Бога”⁴. Але Іван Павло II бачив в інших релігіях ознаки Святого Духу. Він зустрічався з лідерами інших (нехристиянських) релігій, заходив до синагоги і мечеті та молився там і вважав, що міжрелігійний діалог, як і мультирелігійна та міжрелігійна

³ Декларація про взаємовідносини Церкви з нехристиянськими релігіями // *Sobor Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*. – Pallottinum, 1967. – §2.

⁴ «*Redemptoris missio*», 1990. – §5.

молитва в Ассизі під час “Всесвітніх днів молитви за мир”, які він започаткував, сприяють встановленню толерантних міжконфесійних відносин.

Проте Бенедикт XVI був переконаний в тому, що “продовження почину в Ассизі немає сенсу”, оскільки на подібних зібраннях лише “імітується бажана спільність, якої в реальності немає”. Але головна небезпека, з точки зору папи Бенедикта XVI, полягає в тому, що такі “спільні молитви” слугують підтримці релятивізму – погляду, що поділ між релігіями не істотний і не має фундаментальних причин. Крім того, участь християн у міжрелігійній молитві ставить під питання закономірність місіонерської діяльності для навернення іновірців. Відтак, небезпека “вчинення гріху релятивізму”⁵, традиційний догматизм і сотеріологічний ексклюзивізм поставлені вище того, що об’єднує людей різних релігій і націй.

Разом з тим, не можна не відзначити ту зміну, яка відбулася у ставленні до Православної Церкви: від попереднього її трактування як схизматичної, збоченої до визнання її Церквою-сестрою. Іван Павло II, всупереч традиційній католицькій еклезіології про повноту Христової Церкви в Католицькій Церкві, до чого він часто сам схилився, все ж таки визнавав: “Повний образ Вселенської Церкви не може бути виражений однією традицією або спільнотою, яка протистоїть іншій”⁶. Він закликав Католицьку Церкву “пізнати і оцінити особливості християнського Сходу, які відображаються в характерних ознаках його культури, богословської та духовної традиції”⁷. Іван Павло II водночас самокритично оцінював ситуацію, яка заважає досягненню єдності між православним Сходом і католицьким Заходом. Він запропонував “відкинути переконання, що сукупність звичаїв і традицій Латинської Церкви повніше і відповідальніше відображає повноту правильного віровчення”. Цей критичний заклик мав знівелювати вікове відчуження і зблизити православ’я і католицизм як дві рівноцінні гілки єдиного християнства, культура якого має спільні корені від Атлантики до Уралу. “Постійне та спільне навернення є необхідне і

⁵ Йозеф (Бенедикт XVI) Ратцингер. Вера – Истина – Толерантность. Христианство и мировые религии. – М., 2007. – С.166–167.

⁶ «Orientale lumen». – Roma. 2.V.1995.– §20.

⁷ Там само.

Сходу і Заходу” – такий лейтмотив енцикліки Івана Павла II “*Ut unum sint*” – “Щоб були одно” (23.V. 1995), в якій підкреслюється, що “навернення потрібне також і Латинській Церкві, щоб належним чином шанувати і доцінювати гідність східних”⁸. Це було привабливе екуменічне послання для інтенсифікації католицько-православного діалогу, ініціатором якого і став Іван Павло II. Він створив Змішану міжнародну комісію з теологічного діалогу між Католицькою Церквою і Православною Церквою, яка, після інколи успішних, проблематичних переговорів і зустрічей у Равенні (2007), на Кіпрі (2009), і у Відні (2010), поки що не досягла поставленої мети.

Папа Іван Павло II яскраво продемонстрував свій творчий потенціал, піднявши на світовий рівень і показавши усьому світу гуманістичну спрямованість свого понтифікату. Він оголосив “Великий Ювілей” з нагоди 2000-річчя народження Ісуса Христа і закликав Церкву до “очищення пам’яті” і “перевірки совісті”. Шлях Церкви у третє тисячоліття він охарактеризував як винятково складний, проблематичний і суперечливий. І закликав усіх членів Церкви на порозі третього тисячоліття не переступити цей поріг, не відкривши “особистого рахунку спокути” за вчинені у другому тисячолітті поділи і розколи, попросив прощення у всіх за те “зло і провини, які вчинили сини Католицької Церкви іншим Церквам і особам упродовж останнього тисячоліття” (Апостольське послання “*Tertio millennio adveniente*” – “Наближаючись до третього тисячоліття”, 1994).

Це стосувалося і сумнозвісних хрестових походів, негідних методів інквізиції і ганебного переслідування відомих вчених за їх несумісні з тодішньою позицією церкви відкриття, а також взаємних проклять і анафем як з боку Західної, так і Східної Церкви. Вступивши на українську землю, Іван Павло II зробив свій традиційний жест шаноби до української землі і поваги до українського народу та попросив прощення за вчинені Католицькою Церквою кривди упродовж минулих століть.

Католицька Церква початку ХХІ сторіччя істотно відрізняється від того стану, який характеризував її під час II Ватиканського Собору і кілька десятиріч після нього. Післясоборний період прохо-

⁸ «*Ut unum sint*». – Roma. 23.V.1995.– §54.

див в умовах сильних вітрів світоглядних змін, а саме: посилення процесу *секуляризації, світоглядного релятивізму, релігійного індиферентизму і практичного атеїзму*, який досягнув кульмінаційних вимірів за понтифікату Бенедикта XVI.

Церква зіткнулася з кризою морального вчення. Цій проблемі була присвячена енцикліка Івана Павла II “*Veritatis splendor*” – “Блиск правди” (1993), в якій йшлося про те, що всередині християнської спільноти, у католицькій моральній теології, як і в католицькій філософії, утворилася нова ситуація, що характеризується як криза, внаслідок якої моральне вчення Церкви піддається дедалі зростаючим сумнівам і застереженням гуманітарного і психологічного, суспільного і культурологічного, а також релігійного, стисліше – теологічного змісту. Фундаментальні положення традиційного морального вчення Церкви стали об’єктом критики з боку теологів-моралістів у вищих навчальних теологічних закладах Католицької Церкви. Папа зробив висновок, що це “не випадкова і спонтанна критика, а спроба глобального і системного знецінення або поставлення під сумнів спадкоємності моральної доктрини Церкви, спроба, яка ґрунтується на прийнятті сучасних антропологічних концепцій”.

На порозі 2000-літнього “Великого Ювілею” християнства Церква зіткнулася з посиленням наступом секуляризації і дехристиянізації, яка, як зазначив Іван Павло II, “болісно торкнулася багатьох народів і суспільств, у яких колись квітла віра і християнське життя”. Це спричинило втрату віри або позбавило її значення в житті, призвело до розладу і знецінення християнського морального способу життя.

Сучасна глобалізація, яка значно посилила секуляризацію, створила для Церкви (і не тільки католицької, а й православної і протестантських спільнот і в цілому для традиційної релігійності) нові виклики.

Характеризуючи світоглядну і моральну ситуацію у сучасній Європі, Бенедикт XVI у центр своєї рефлексії поставив проблему Бога. Церква, як вважає цей папа, повинна говорити про багато речей, пов’язаних з буттям людини, про свою структуру, організацію церковного життя, але єдиною актуальною темою сучасної Церкви є Бог. “Великою проблемою Заходу є забуття про Бога і це забуття поширюється щораз більше, – з сумом констатує Бенедикт XVI, – у

деяких регіонах Європи, насамперед в Німеччині більшість жителів не охрещені. Вони вважають, що християнство і Бог – це речі, які належать до минулої епохи”⁹. Подорожуючи Баварією, Бенедикт XVI був вражений атмосферою забуття Бога і секулярною налаштованістю своїх земляків.

Бенедикт XVI прийшов до висновку, що “останні двадцять п’ять років – це час великих змін релігійної географії”. У тих країнах, де раніше налічувалося 90% і більше католиків, ця цифра зменшилася до 60%. “Відбувається подвійна зміна: з одного боку, – як зазначає папа, – діють євангелічні секти, які серйозно заявляють про себе у загальній картині. З іншого боку, прогресує секуляризація, яка завдяки мас-медіа має сильний вплив, перемилює свідомість людей. Так що насправді є криза культури, яка сягає значної глибини”¹⁰.

Реагуючи на цю кризу культури, яка спричиняє прогресуючу кризу віри, Бенедикт XVI 28 червня 2010 р. створив спеціальну “Папську раду для проведення нової євангелізації”, завдання якої він охарактеризував необхідністю реагувати “на кризу віри, пануючу в багатьох країнах давньої християнської цивілізації”. У зв’язку з цим треба нагадати, що ще Павло VI звертав увагу єпископату і духовенства на те, що “Церкву паралізує релігійна індиферентність”, “релігійна байдужість є масовим явищем у сучасному християнстві”, що “багато людей, задовольняючись імлістою релігійністю, живе сьогодні так, ніби Бога немає”. Кризу віри Бенедикт XVI пояснює характерними рисами сучасності: “усунення Бога зі щоденного життя”, “байдужість до християнської віри” і “пересунення віри на маргінес суспільного життя”. “Якщо в минулих десятиріччях ще можна було знайти загальний християнський смисл, об’єднуючий цілі покоління, які зростали в тіні віри, яка формувала культуру, то тепер, – підкреслює Бенедикт XVI, – ми маємо справу з драмою фрагментарності. Люди, які належать до Церкви, живуть життям, яке суперечить вірі”¹¹.

Який же конкретний вияв має криза віри і “драма фрагментарності” в країнах Європи? Франція на початку 90-х років минулого століття ще зберігала титул “улюбленої доньки” Католицької Церкви: у ній налічувалося 90% католицького населення. Через 20 років

⁹ L’Osservatore Romano (wyd. pols). – 2007.– №2. – S.40–44.

¹⁰ Католицький вісник. – К., 2010. – №11. – С.4.

¹¹ L’Osservatore Romano (wyd. pols). – 2011.– №7. – S.33.

(2010 р.) конфесійна і світоглядна ситуація докорінно змінилася: католиків – 51% населення Франції, мусульман – 4,5%, іудеїв – 1%, протестантів – 3%, атеїстів і агностиків – 31%, 9% – конфесійно не визначені. У Німеччині: католиків – 30,9% населення, лютеран – 30,2%, мусульман – 4,26%, атеїстів і агностиків – 31%, 3,75% – конфесійно не визначені. У Великобританії 25 років тому (станом на 1985 р.) було майже 80% християн (англікан, католиків, методистів, православних та інших). Сьогодні конфесійна картина у Великобританії має інший вимір: християн – 71,6%, мусульман – 2,7%, визнавців східних релігій – 2,7%, атеїстів – 23%. Означені зміни конфесійної та світоглядної ситуації спостерігаються у більшій чи меншій мірі в інших країнах Європи і Латинської Америки.

І причина цих змін – не тільки активна проповідницько-місіонерська діяльність “евангелічних сект”, як це вважає Бенедикт XVI. Річ у тому, що в європейських країнах зникає віра в трансцендентного (потойбічного, позамежевого, небесного) Бога, в якого вірять лише 39% католиків і 26% протестантів. Так, в Німеччині вірять в Бога – 25%, в Чехії – 28% населення. Це, звичайно, не войовничий атеїзм, який тотально насаджувався комуністичною владою. Просто люди живуть без Бога, “вони вважають, що Бог і християнство – це феномени, що належать до минулої епохи”¹². Постійно скорочується релігійно-обрядова частина населення, яка “інколи молиться, часом сповідається і причащається”. У Німеччині таких 11%, Австрії – 23%, Бельгії – 19%, Чехії – 8%, Данії – 5%, Франції – 8%, Іспанії – 25%, Великобританії – 14%, Італії – 40%, Португалії – 37%, Словенії – 17%, Нідерландах – 4%, Україні – 17%. Загалом у цих країнах охрещується 43% народжених, вінчається – 27%, хоронять за церковним обрядом – 48%¹³.

У країнах із традиційною християнською культурою спостерігається тенденція відходу вірних, які прийняли Таїнство Хрещення та Миропомазання, від церкви та релігійних практик. Яскравий приклад – сучасна Польща. Архієпископ Варшавський кардинал Казимир Нича у посланні до священників Варшавської архідієцезії на Адвент 2011 р. констатував, що значна частина польського суспільства потребує першої евангелізації, хоча 95% по-

¹² L'Osservatore Romano (wyd. pols). – 2007. – №2. – S.21–22.

¹³ Stachowski Zbigniew. Europejski i polski model religijności // Віра і розум. – Львів, 2010. – С.134–135.

ляків декларують свою приналежність до Католицької Церкви. Архієпископ обґрунтовує це тим, що все більше спостерігається відмінність між автентичною вірою та християнською культурою: “християнська культура стає заміником віри, зводячи її глибокий сенс до дешевих декорацій та символіки, яка нічого спільного не має з Христом та Церквою”. Архієпископ визнав катехізацію учнів у школах, по суті, провальною, оскільки “половина учнів у польських школах не знають Христа, не вірять у воскреслого Христа. Учні віддалені від Церкви і потребують не катехізації, а навернення до віри, нової евангелізації”¹⁴.

Виступаючи 8 жовтня 2012 р. на Синоді єпископів у Римі із звітом від імені єпископів Європи, угорський кардинал Петро Ердоган підкреслив, що найбільш тривожним сигналом для сучасної Церкви є “втрата Європою християнської пам’яті та спадщини”. Одним з найсуттєвіших факторів “дехристиянізації Європи” кардинал назвав “третє та четверте покоління прав людини”, яке вже “не має нічого спільного з християнськими поглядами, цінностями та мораллю”¹⁵.

За даними соціологічних досліджень, які проводилися у 2010 р. в Україні Центром Разумкова, а ще раніше (в середині 90-х років) Міжнародною католицькою мережею пасторальних теологів, 82,7% опитаних засвідчили свою віру в Бога. Проте їх есхатологічна самосвідомість надто розмита, крихка і непослідовна, оскільки в існування безсмертної душі, раю, ангелів, диявола, пекла вірять, в залежності від різних регіонів України, від 35 до 50 відсотків. Проте у переселення душ (“після смерті людина знову народжується в іншому вигляді”) вірять 34,4% віруючих в Бога, що, по суті, засвідчує їх не християнську, а скоріше буддійську релігійність, яка, до речі, є дуже модною серед значної частини населення, здебільшого молоді.

Свхаристійно зорієнтованих віруючих (відвідують богослужіння, сповідаються і причащаються) на Заході України – 38,6%, у Центрі – 7%, на Півдні – 11,8%, на Сході – 14,1%. За конфесійною вибіркою таких серед віруючих УПЦ Московського патріархату – 17,4%, УПЦ Київського патріархату – 26,6%, УГКЦ – 39,9%.

¹⁴ Perezавантаження, або нова евангелізація Польщі // Католицький вісник.– 2012. – №2.– С.3.

¹⁵ Церква сьогодні // Католицький вісник.– К., 2012. – №23. – С.2.

Відтак, ця група опитаних може бути показником кількості оцерковлених віруючих у православних і греко-католицьких спільнотах, які засвідчують свою сопричасність з вірою в Таїнство євхаристії.

Разом з тим незначне місце посідає віра і релігійний смисл життя в сімейному житті (лише 16,8% опитаних цим цінностям надають пріоритетне значення серед інших найважливіших формуючих рис людини як особистості), тобто залишається на останньому місці. Це стосується і позитивних рис, які впливають на якість особистого і сімейного життя. Релігія за п'ятибальною шкалою в цьому реєстрі посідає найнижчий бал – 3,87.

Відтак, релігійна свідомість позбувається не лише есхатологічного наповнення і сотеріологічної надії, а й сучасної актуальності. “Відійшли в минуле часи, – зазначав ще Іван Павло II, – коли на реколекціях і в церковних проповідях “кінцеві питання” (“а що там після смерті”?) хвилювали віруючих, спонукали їх ставати на коліна, приводили до решіток сповідальниць, володіли спасаючим впливом”. Іван Павло II визнав, що “есхатологія стала байдужою сучасній людині – в нашій цивілізації”¹⁶.

Цей папа заявив, що “треба чесно сказати: людина із власним життям, відповідальністю, призначенням, своїм есхатологічним майбутнім, своїм раєм, пеклом або чистилищем загубилася, її загубили проповідники, катехізатори, вихователі – вони більше не сміють лякати пеклом. А можливо, ті, які їх слухають, перестали боятися”¹⁷.

Отже, людина сьогоднішньої цивілізації несприйнятливо ставиться до “кінцевих питань”. І ця несприйнятливість пояснюється передусім впливом секуляризації і глобалізації з продукованим ними споживацьким підходом, скерованим на користування благами цього світу, а не потойбічного. Останній втратив свою актуальність.

В Апостольському листі *Porta fidei* – Двері віри від 11 жовтня 2011 р. Бенедикт XVI проголосив Рік віри, який розпочався 11 жовтня 2012 р. у 50-ту річницю відкриття II Ватиканського Собору. Обґрунтовуючи закономірність і необхідність цього заходу, папа пояснив: “Якщо в минулому ще можливо було зауважити існуван-

¹⁶ Папа Іоанн Павел II. Переступить порог надежды. – М., 1995. – С.227.

¹⁷ Там само.

ня однорідного культурного матеріалу, загалом прийняттого для віри та цінностей, натхненних нею, то сьогодні це вже не є актуальним для більшої частини суспільства через глибоку кризу віри, яка вразила багатьох людей”¹⁸. Відтак, дефіцит “культурного матеріалу”, на ґрунті якого зростала і формувалася в минулому віра, призвів до глибокої кризи віри, сутнісні вияви якої охарактеризував Бенедикт 24 травня 2012 р. у своєму зверненні до учасників загальних зборів Конференції єпископів Італії. Папа закликав єпископів “у новій п’ятирічці працювати над відновленням Церкви, до чого закликав екуменічний II Ватиканський Собор”¹⁹.

Концептуальний підхід для з’ясування причини, наслідків і викликів кризи віри та завдань “нової євангелізації церкви і світу” Бенедикт XVI бачить у наступному:

– науковий раціоналізм і технічна культура нашого часу спрямовані на формування одноманітного світу – глобального і секулярного. Цей світ визнає єдиним чинником істини – розум і знання, послуговується єдиним критерієм оцінки власних досягнень – емпіричним. Міць людських здібностей і можливостей визнається остаточною мірилою поведінки, вільної від будь-яких моральних норм;

– ситуація секуляризації характерна особливо для суспільства з давньою християнською традицією, оскільки знищує культурну тканину, яка ще в недавньому минулому була об’єднуючою сферою, що охоплювала і формувала все людське життя – від народження до “переходу у вічне життя”. Сьогодні вже немає розуміння цінностей того духовного спадку, які були основою західної цивілізації і становили її життєдайну лімфу. Ця істина уже не сприймається як незаперечна і необхідна для майбутнього розвитку. Відтак, колись врожайній християнській землі загрожує перетворення на секулярну пустелю, в якій зерно християнської істини буде роздушене, затоптане і запропашене;

– підтвердженням цього є занепад релігійної практики, що засвідчує незначна участь в євхаристійній Літургії, а ще нижча – в Таїнстві сповіді, а також відсутність у багатьох колись охрещених власної ідентичності й приналежності: вони не знають засадничого

¹⁸ Porta fidei – Двері віри // Католицький вісник. – К., 2012. – № 19.

¹⁹ L’Osservatore Romano (wyd. pols). – 2012. – №7–8.

змісту віри або вважають, що можуть її зберігти без посередництва Церкви. Ця категорія осіб постійно, з року в рік, зростає: вони з сумнівом ставляться до істин, яких навчає Церква; для інших Царство Боже вже не асоціюється з цінностями, які об'явлені в Євангеліє, і не стосується їх християнської віри і християнського способу життя;

– сьогодні гостро стоїть проблема Бога, який, по суті, усувається з горизонту віри і життя багатьох осіб; коли навіть згадка про Бога не супроводжується байдужістю, замкненістю або запереченням, то все ж є бажання зіпхнути віру в сферу суб'єктивну, віднести її до проблеми внутрішньої, приватної, викинути із суспільної свідомості; відсутність відкритості на Трансценденцію або усвідомлене її відкидання провадить до “кризи серця”, яка нині ранив Європу, оскільки є кризою духовною і моральною;

– у теперішній час, коли Бог став для багатьох великим Незнайомим, а Ісус Христос сприймається як постать з минулого, Церква не зможе відновити місійну діяльність без відновлення якості нашої віри і нашої молитви. Ми не зможемо віднайти людей для Євангеліє, якщо самі першими не повернемося до глибокого досвіду Бога, звідси впливає наше завдання “нової євангелізації Церкви і світу”, саме так: спочатку – Церкви, а потім – світу.

Саме такий дискурс вищеозначених проблем був в центрі уваги Синоду єпископів Католицької Церкви, який відбувався у жовтні 2012р. у Ватикані з чіткою тематичною спрямованістю “Нова євангелізація для передання християнської віри”.

Відтак, Католицька церква у 50-річчя відкриття II Ватиканського Собору стоїть перед загрозливими викликами секуляризації, посиленої всеохоплюючою глобалізацією світу і руйнівним впливом на віру вже завершеної епохи постмодерну і започаткованої технологічно-інформаційної стадії розвитку людства. Спричинена цими факторами криза віри вимагає від Церкви нових надзусиль для подолання виникнувшого протиріччя між традиційною християнською вірою і сучасною масовою секулярною культурою. Подолання глибокої кризи віри, яка вразила особливо третє і четверте “покоління прав людини”, Католицька церква намагається досягти шляхом “нової євангелізації Церкви і світу”. Інструментарієм цієї євангелізації є подвійна спроба “очищення віри розумом і очищення розуму вірою”, а також соціологізація релігії.