UNIWERSYTET RZESZOWSKI
Wydział Pedagogiki i Filozofii

Marcin Rusiniak

Homo religiosus w ponowoczesnej rzeczywistości (perspektywa personalizmu)

Rozprawa doktorska

Promotor: dr hab. Krzysztof Bochenek, prof. UR

Rzeszów 2026

SPIS TREŚCI

WYKAZ SKRÓTÓW……4

WSTĘP 7

ROZDZIAŁ PIERWSZY 20

WYBRANE PARADYGMATY POSTMODERNIZMU 21

1.1. CHARAKTERYSTYKA PONOWOCZESNOŚCI (POSTMODERNIZMU) 221

1.1.1.OGÓLNE ZAŁOŻENIA……22
1.1.2. GLOBALIZACJA I PLURALIZM……...25
1.1.3. PARADYGMAT NAUKOWO – TECHNOLOGICZNY……31
1.1.4. INFANTYLIZACJA KULTURY……37
1.1.5. KONTESTACJA LUDZKIEJ PRZYGODNOŚCI I JEJ KONSEKWENCJE….40

1.2. HOMO POSTMODERNICUS (PRÓBA CHARAKTERYSTYKI)..... 45
1.2.1. ZAGUBIONY W WOLNOŚCI……46
1.2.2. KONTESTUJĄCY RACJONALNOŚĆ… ……..50
1.2.3. INERCYJNY KONSUMENT……..……62
1.2.4. W POSZUKIWANIU TOŻSAMOSCI…….68

1.3. KRYZYS WARTOŚCI I RELACJI SPOŁECZNYCH 79

1.3.1. "AKSJOLOGIA" KONSUMPCJONIZMU……..80
1.3.2. KRYZYS WIĘZI OSOBOWYCH I ŻYCIA SPOŁECZNEGO……...87

ROZDZIAŁ DRUGI 93

PERSPEKTYWA IDEOWO-EGZYSTENCJALNA PERSONALIZMU 93

2.1. OGÓLNA CHARAKTERYSTYKA NURTU PERSONALIZMU 94

2.2. ZARYS PERSONALISTYCZNEJ ANTROPOLOGII I AKSJOLOGII 99

2.3. PERSONALISTYCZNA WIZJA ŻYCIA SPOŁECZNEGO 117

2.4. AFIRMACJA NAUKI, POSTĘPU I POSIADANIA…….....140

2.5. AFIRMACJA NATURY (EKOFILOZOFIA PERSONALIZMU) 152

2.6. PERSPEKTYWA INTEGRALNEGO HUMANIZMU..... 158

ROZDZIAŁ TRZECI.....

RELIGIA W OKRESIE TRANSFORMACJI 163

3.1. RELIGIA JAKO KOMPONENT LUDZKIEJ NATURY? 163

3.2. _LAICYZACJA I SEKULARYZACJA.....173

3.3. _PONOWOCZESNE FORMY I ZAŁOŻENIA ATEIZMU.....183

3.4. _SYMPTOMY DESEKULARYZACJI I ODRODZENIA RELIGIJNEGO ..193

ROZDZIAŁ CZWARTY .....

PONOWOCZESNA PRZESTRZEŃ WIARY…….201

4.1. _PROBLEMY Z DYSTYNKCJĄ SACRUM I PROFANUM.....202

4.2. ZJAWISKO NOWEJ RELIGIJNOŚCI 207

4.3. NOWA DUCHOWOŚĆ (PRÓBA CHARAKTERYSTYKI) 220

ROZDZIAŁ PIĄTY .....

OSOBA W PRZESTRZENI WIARY.....228

5.1. _TRANSCENDENTNY WYMIAR OSOBY 229

5.2. _W POSZUKIWANIU ABSOLUTU.....235

5.3. _DWA SKRZYDŁA LUDZKIEGO DUCHA 241

5.4. _DOŚWIADCZENIE SPOTKANIA Z ABSOLUTEM.....249

5. 5. _PERSPEKTYWY NADZIEI 261

5.6. _AUTENTYCZNOŚĆ I SPEŁNIENIE.....276

5.7. _RELIGIA PRZYSZŁOŚCI 285

ZAKOŃCZENIE.....300

BIBLIOGRAFIA.....308

SUMMARY…….358.

WYKAZ SKRÓTÓW

AL	Franciszek, *Adhortacja Amoris laeitita,* 8 IV 2016.
CA	Jan Paweł II, *Encyklika Centesimus annus* (1 V 1991).
CIV	Benedykt XVI, *Encyklika Caritas in veritate"* (29 VI 2009).
CL	Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska Christifideles laici* (10 XII 1988).
DCE	Benedykt XVI, *Encyklika Deus caritas est* (25 XII 2005).
DV	Jan Paweł II, *Encyklika Dominum et vivificantem* (18 V 1986).
EA	Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja Ecclesia in Africa,* 14 IX 1995.
EE	Jan Paweł II, *Encyklika Ecclesia in Europa* (28 VI 2003).
EG	*Adhortacja apostolska Evangelii gaudium* (24 XI 2013).
EV	Jan Paweł II, *Encyklika Evangelium vitae* (25 III 1995).
FR	Jan Paweł II, *Encyklika Fides et ratio* (14 IX 1998).
GEE	Franciszek, *Adhortacja apostolska Gaudete et exsultate* (19 III 2018).
HP	Frankl V. , *Homo patiens.*
Józef Tischner– polska filozofii	*Józef Tischner – polska filozofia a myśl europejska,* red. Z. Stawrowski, Kraków 2002.
KKK	*Katechizm Kościoła Katolickiego,* Pallotinum, Poznań 2012.

LE	Jan Paweł II, *Encyklika Laborem exercens,* (14 X 1981).
LF	Franciszek, *Encyklika Lumen fidei* (29 VI 2013).
LM	Jan Paweł II, *List do młodych,* 31 III 1985.
LO	L'Oservatore Romano, wersja polska.
LR	Jan Paweł, *List do Rodzin*, 2 II 1994.
LS	Franciszek, *Encyklika Laudato Si,* 24 V 2015.
MD	Jan Paweł II, *List apostolski Mulieris Dignitatem* (15 X 1988).
MH	Leon XIV, *Encyklika Magnifica Humanitas* (25 V 2026).
MM	Franciszek, *List apostolski – miłosierdzie i pokój, Misericordia et misera,* 20 XI 2016.
NMI	Jan Paweł II, *List apostolski Novo millennio ineunte* (6 I 2001).
PEF	*Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 1-10, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2000-2009.
Oblicza wolności	*Oblicza wolności. W dialogu z Tischnerem,* red. Z. Stawrowski, współpr. M. Karolczak, Instytut Myśli Józefa Tischnera, Kraków 2024.
Osoba. Wspólnota. Wartości.	*Osoba. Wspólnota. Wartości. Personalizm Karola Wojtyły – Jana Pawła II,* red. A. Lekka – Kowalik, G. Barth, K. Guzowski, B. Sipiński, Instytut Jana Pawła II, KUL, Wyd. KUL, Lublin 2021.
OŚDP	*Papieskie Orędzia na światowy dzień pokoju.*
Religioznawstwo polskie	*Religioznawstwo polskie w XXI wieku,* red. Z. Stachowski, Wyższa Szkoła Społeczno-gospodarcza w Tyczynie, Tyczyn 2005.

RP	Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska Reconciliatio et paenitentia* (2 XII 1984).
RH	Jan Paweł II, *Encyklika Redemptor hominis* (4 III 1979).
RM	Jan Paweł II, *Encyklika Redemptoris Missio* (7 XII 1990).
SA	Jan Paweł II, *Encyklika Slavorum apostoli* (2 VI 1985).
SD	Jan Paweł II, *List apostolski Salvifici doloris*, 11 II 1984.
SPS	*EncyklikaSpe Salvi* (30 XI 2007).
SRS	Jan Paweł II, *Encyklika Solicitudo rei socialis* (30 XII 1987).
TMA	Jan Paweł II, *List apostolski Tertio millennio adveniente* (10 XI 1994).
UUS	Jan Paweł II, *Encyklika Ut unum sint* (25 V 1995).
VS	Jan Paweł II, *Encyklika Veritatis splendor* (6 VIII 1993).

WSTĘP

Jak zauważyła zmarła przed kilkoma miesiącami wybitna filozof, siostra profesor Zofia Zdybicka, filozoficzna refleksja nad ludzką religijnością nie może ograniczać się jedynie do perspektywy historycznej bądź czysto empirycznej. Fenomen ten wymaga bez wątpienia pogłębionego i rozumiejącego namysłu o charakterze ściśle metafizycznym. Postulat ten zyskuje na znaczeniu we współczesnych realiach, które przynoszą ze sobą głębokie przeobrażenia w postrzeganiu wiary[1]. Płynna ponowoczesność, kategoria tak drobiazgowo analizowana przez Zygmunta Baumana, redefiniuje ramy egzystencji jednostek i całych społeczności. Brak stałych punktów odniesienia sprawia, że nawet osoby utożsamiające się z instytucjami religijnymi doświadczają dziś egzystencjalnej apatii, zagubienia oraz paraliżującego lęku przed przyszłością[2]. Anthony Giddens wprost stwierdza, że współczesny człowiek funkcjonuje w zupełnie odmiennym środowisku społecznym niż minione generacje[3]. Z kolei René Girard ostrzega, że eskalacja konfliktów mimetycznych o podłożu narodowym czy wyznaniowym stawia pod dużym znakiem zapytania przetrwanie ludzkości[4]. W tym kontekście Francis Fukuyama skłania się wręcz ku tezie o symbolicznym końcu bądź zmierzchu historii[5]. Odwołując się do klasycznej koncepcji Oswalda Spenglera, o kryzysie religii jako głównym czynniku schyłku cywilizacji pisze również Paweł Skrzydlewski. Badacz ten zauważa, że martwą już fazę cywilizacyjną cechuje postępująca sekularyzacja, relatywizm moralny, a także powierzchowny eklektyzm, co może zwiastować upadek tradycyjnie rozumianego Zachodu[6]. Nawet jeśli powyższe prognozy uznać za nazbyt pesymistyczne, to faktem pozostaje, że na gruncie postmodernizmu czymś właściwie niemożliwe staje się wypracowanie spójnego i uniwersalnego modelu życia duchowego[7]. Leszek Kołakowski z właściwą sobie ironią punktował destrukcyjną naturę ponowoczesnych prób dekonstrukcji kultury europejskiej, sugerując prześmiewczo, że ich zwolennicy powinni zastąpić tradycyjny

---

[1] Z. Kunicki, *Homo religiosus wobec dialogu o religii….,* s. 396.
[2] Zob. Z. Bauman, *Ponowoczesne wzory osobowe,* „Studia socjologiczne" 1 (2011), s. 443.
[3] A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja" i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności,* Warszawa 2012, s. 251.
[4] R. Girard, *Apokalipsa tu i teraz. Rozmawiał Benoit Chantre,* tł. C. Zalewski, WAM, Kraków 2018, s. 318. Por. A. Gielarowski, *O możliwym końcu kultury. Apokaliptyka Rene Girarda,* WAM, Kraków 2021, s. 181-185.
[5] Por. I. Wallerstein, *Koniec świata jaki znamy*, Scholar, Warszawa 2004; F. Fukuyama, *Koniec historii*, Zysk i S-ka, Poznań 1996; tenże, *Koniec człowieka*, Znak, Kraków 2004.
[6] Zob. P. Skrzydlewski, *Spengler* [w:] *PEF,* t. 9, Lublin 2008, s. 123-124.
[7] Zob. J. Haidt, *Prawy umysł,* tł. A. Nowak-Młynikowska, Sopot 2014, s. 399-400.

alfabet chaotycznym zbiorem przypadkowych znaków[8]. Podobnie krytyczne stanowisko zajmował Wolfgang Welsch, uznając, że postmodernistyczna pogoń za pluralizmem i dowolnością za wszelką cenę, staje się w praktyce nieproduktywna[9]. Z kolei Allan Bloom, reprezentujący nurt konserwatywny, definiował dekonstrukcjonizm jako finalny etap odrzucenia racjonalizmu oraz negacji obiektywnego statusu prawdy[10]. Warto zauważyć, że ten ponowoczesny dyskurs pozostaje w głębokiej sprzeczności wewnętrznej. Deklaruje zmierzch tradycyjnej filozofii, a nieustannie tworzy własne systemy teoretyczne; ogłaszając kres wielkich narracji, sankcjonuje własne mity, a podnosząc hasła tolerancji, bywa dosyć bezwzględny wobec odmiennych modeli myślenia. Co więcej, pomimo programowego sceptycyzmu, nurt ten próbuje także projektować aksjologię opartą na pojęciu sprawiedliwości (Jean-François Lyotard), solidarności z wykluczonymi (Richard Rorty) czy etycznej odpowiedzialności za Innego (Zygmunt Bauman). Koncepcjom tym brakuje jednak tak istotnego zakorzenienia w uniwersalnym Dobru i Prawdzie. Choć postmodernizm zbliża się do personalizmu w krytyce totalitaryzmów XX wieku, to nie dostrzega, że sam staje się zakładnikiem ponowoczesnych wypaczeń. Z tego powodu chrześcijański personalizm pozostaje w permanentnym sporze z ponowoczesną dekonstrukcją, odrzucając przede wszystkim próby sprowadzenia religii do poziomu opresyjnej ideologii. Postmodernizm, choć nie czyni tego wprost, obala w dużym stopniu modernistyczny mit samounicestwienia i autosoteriologii, ujawniając tym samym fundamentalną kruchość kondycji ludzkiej. Jednocześnie nie wykazuje większej chęci podjęcia uczciwego dialogu z religiami instytucjonalnymi[11].

Dostrzegając bliską personalizmowi, płynącą z kręgu postmodernizmu krytyczną ocenę niektórych idei oświeceniowych i modernistycznych, skierowanych wprost przeciwko chrześcijaństwu, jako religii objawionej, nurt ten trudno jednak uznać za sprzymierzeńca tej religii, tak samo zresztą jak i każdej innej religii instytucjonalnej[12]. Z tego właśnie względu, personalizm, bazujący na myśli chrześcijańskiej, a w polskiej przestrzeni przede wszystkim katolickiej, uznać można za najważniejszy, spójny system myślowy wchodzący z postmodernizmem w wyraźny

[8] Zob. L. Kołakowski *Moje słuszne poglądy…,* s. 422; tenże, *Nasz relatywny relatywizm* [w:] *Habermas, Rorty, Kołakowski: stan filozofii współczesnej,* red. i tł. J. Niżnik Warszawa 1996, s. 105.
[9] Zob. W. Welsch, *Nasza postmodernistyczna moderna*,tł. R. Kubicki, A. Zeidler-Janiszewska, Warszawa 1998, s. 4.
[10] Zob. A. Bloom, *The Closing of the American Mind*, New York 1987, s. 379.
[11] A. Szahaj, *Ponowoczesność i postmodernizm a religia* [w:] *Religioznawstwo polskie*…, s. 54.
[12] Zob. K. Kaucha, *Wiarygodność Kościoła w kontekście wyzwań współczesności europejskiej w świetle nauczania Jana Pawła II,* Lublin 2008, s. 107-14.

konflikt, zwłaszcza w odniesieniu do religii. Bazując na bazie osobowej wizji człowieka i społeczeństwa, a także odniesieniu do obiektywnej prawdy i dobra, nurt ten stara się poniekądko unieważnić postmodernizm, utożsamiający chrześcijaństwo, a zwłaszcza katolicyzm, z ideologią[13]. W ramach myślenia ponowoczesnego, biorąc pod uwagę jego założenia, wszelkie ujęcia starające się dotrzeć do źródła czy też istoty religii, skazane są bowiem właściwie na absolutną porażkę. Współczesna myśl, jak trafnie bowiem diagnozowała Zdybicka, redukuje często religię wyłącznie do jej manifestacji kulturowych, odcinając ją zupełnie od transcendentalnycho źródeł[14]. Traktując systemy wyznaniowe przede wszystkim jako dogmatyczne struktury, ograniczające wolność jednostki, ponowoczesność sama wcale nie ucieka od dogmatyzacji swoich twierdzeń i deprecjonowania religijnej racjonalności[15]. Z czasem jednak myśliciele tacy jak np. Derrida czy Gianni Vattimo, dostrzegli w religii pewien istotny obszar do analiz, co doprowadziło do narodzin quasi-transcendencji zamkniętej w sferze immanentnej, często zbliżającej się do tradycji teologii negatywnej[16]. Radykalną krytykę tych wszystkich tendencji formułuje ks. Marek Dziewiecki. Dostrzega on wprawdzie pewne cywilizacyjne atuty ponowoczesności: powszechny dostęp do wiedzy, pluralizm informacji czy rozszerzenie swobód obywatelskich, lecz zwraca uwagę na to, że z benefitów tych potrafi skorzystać wyłącznie człowiek uformowany i wewnętrznie dojrzały. W opinii tego duchownego dla większości społeczeństwa, dalekiego od tej dojrzałości, ponowoczesność staje się dramatyczną przestrzenią zagubienia, promującą antywartości, wpisujące się w ramy tzw. cywilizacji śmierci[17].

W znacznie już bardziej koncyliacyjnym tonie wypowiadał się abp Józef Życiński, który starał się przekonywać, że jeśli chodzi o wiarę, to przecież pierwsi mogą być ostatnimi, a ostatni pierwszymi. Przywołał przy tym zaskakującą logikę wiary, gdzie dzieci okazują się ważniejsze od uczonych, a jawnogrzesznice zdają się wyprzedzać sprawiedliwych na szlaku prowadzącym do Królestwa Bożego. Uważał także, że postmodernistycznemu widzeniu świata bardzo bliskie są liczne paradoksy z kart Ewangelii. Jako przykład wskazał na Jezusowe stwierdzenie, że Jego jarzmo jest słodkie, a brzemię - lekkie (Mt 11,30). Nie miał on jednak wątpliwości, iż logika

[13] Zob. A. Szahaj, *Ponowoczesność i postmodernizm*…, s. 47.
[14] Z. Zdybicka, *Czy człowiek jest homo religiosus….,* s. 246.
[15] Zob. J. Sochoń, *Religia w projekcie postmodernistycznym*, Lublin 2012, s. 183.
[16] Zob. B. Kostrubiec, *Obrazy postmodernizmu. Badania empiryczne obrazu siebie i obrazu Boga u zwolenników postmodernizmu,* Wyd. KUL, Lublin 2004, s. 48; V. Turner, *Proces rytualny*. *Struktura i antystruktura*, tłum. E. Dżurak, Warszawa 2010, s. 116.
[17] M. Dziewiecki, *Ewangelizacja w kulturze ponowoczesnej i medialnej*, „Kultura – Media – Teologia" (1) 2010, s. 51.

paradoksów ukrytych np. w wypowiedzi o słodkim jarzmie i lekkim brzemieniu nie prowadzi do nieznośnej lekkości bytu cenionej przez bohaterów Kundery. Bohaterowie ci usiłują bowiem odnajdywać lekkość bytu rezygnując z wartości odgrywających przecież zupełnie podstawową rolę w chrześcijańskiej wizji świata. Trudno mówić przecież o lekkości wynikającej z odrzucenia kategorii odpowiedzialności moralnej i solidarności z bliźnimi. Równocześnie wspomniany biskup sądził, na początku XX wieku, że w postmodernizmie poszukuje się uporczywie widzialnych śladów niewidzialnego, cielesnych przejawów tego, co boskie, aby w ten sposób dojść do spełniania odwiecznego „Słowa", co budzi zaskoczenie tych, którzy kojarzą postmodernizm z nihilistyczną negacją sensu, wartości i pojętej klasycznie prawdy. Według tego filozofa byłoby złudzeniem sądzić, iż w kulturze europejskiej może rozwinąć się intelektualny, a nie wyłącznie ideologiczny nurt, dla którego zupełnie zbędnym okaże się intelektualne i kulturowe dziedzictwo chrześcijaństwa. Skoro więc Kościół w przeszłości poświęcił tak dużo uwagi pozytywistom, przyczyniając się w ten sposób do przezwyciężenia antyreligijnych postaw w kręgu przedstawicieli nauk przyrodniczych, to obecnie należy z taką samą powagą potraktować sympatyków postmodernizmu. Nawiązanie dialogu z postmodernizmem jest szczególnie potrzebne w sytuacji gdy postmodernistyczna krytyka uderza w fundamenty naszej kultury, niosąc ze sobą zagrożenie nihilizmu. Wykazując nazbyt chyba daleko posunięty optymizm, Życiński zwracał uwagę na to, że skoro w bogactwie różnych tradycji chrześcijaństwa można znaleźć odmienne wzorce: wspólnoty życia zakonnego, ale i przykłady życia pustelniczego, to uzasadnione wydaje się oczekiwanie, że może również istnieć jakaś wersja postmodernistycznej poetyki życia spójna z duchowością chrześcijańską[18].

W tych dwóch antytetycznych względem siebie opiniach formułowanych w kręgu myśli religijnej inspirowanej chrześcijaństwem, a odnoszących się do losów religii i człowieka wierzącego w ponowoczesności, można dostrzec rodzaj inspiracji do pogłębionych badań naukowych w tym zakresie. Ze względu na to, że wiara i religia odnoszą się do wszystkich właściwie wymiarów ludzkiego życia, kwestie te analizują przedstawiciele niemal wszystkich współczesnych nauk. Budzą one oczywiście, jak zawsze, zainteresowanie filozofów i teologów, ale także socjologów, pedagogów, psychologów, ekonomistów, kulturoznawców, czy wreszcie przedstawicieli nauk przyrodniczych. Dostrzegając ten fakt, w prezentowanej rozprawie sięgnięto po źródła i

[18] Zob. J. Życiński, *Bóg postmodernistów. Wielkie pytania filozofii we współczesnej krytyce moderny,* Wyd. KUL, Lublin 2001, s. 9-11, 42-45.

opracowania ze wszystkich tych dyscyplin. Już sam jej tytuł: *Homo religiosus w ponowoczesnej rzeczywistości (perspektywa personalizmu)*[19], czyni naturalnym to, iż odwoływano się w niej przede wszystkim do licznych autorów mających wpływ na kształt ponowoczesnej rzeczywistości, a więc zarówno przedstawicieli szeroko rozumianego postmodernizmu, jak i krytycznych względem niego zwolenników personalizmu, szczególnie wywodzących się z kręgu myśli katolickiej. Adekwatnie do tematu dysertacji odniesiono się w pierwszym rzędzie do autorów eksplorujących różne aspekty wiary i religijności człowieka. Podejście to umożliwiło holistyczną i krytyczną analizę wyzwań, jakie stawia ponowoczesność wobec życia duchowo-religijnego, poprzez ukazanie wzajemnych relacji i wpływów między poszczególnymi aspektami rzeczywistości. Do szczególnie ważnych źródeł rozprawy zaliczyć trzeba dzieła ważnych myślicieli reflektujących nad ponowoczesną rzeczywistością, takich przede wszystkim jak: Zygmunt Bauman, Leszek Kołakowski, ks. Tomas Halik, ks. Józef Tischner, ks. Alfred Wierzbicki, czy też biskup Józef Życiński. Zwłaszcza Kołakowski, zdaniem autora, bardzo wnikliwy analityk życia duchowego i religijnego w ponowoczesności, zdaje się w swoich dziełach z wyraźną troską i szacunkiem odnosić do tej tak intymnej jak wiara kwestii. Z kolei we wspomnianych duchownych dostrzec można tych katolickich myślicieli, którzy podążając drogą personalizmu i wiary, nie ograniczają się do krytyki myśli ponowoczesnej, lecz starają się z jej przedstawicielami podejmować twórczy dialog. W odróżnieniu od myślicieli postmodernistycznych, w dosyć mało intelektualny sposób negujących religię, czy też zwolenników personalizmu kontestujących dosyć powierzchownie założenia postmodernizmu, wspomniani autorzy zdają się tworzyć przestrzeń dla absolutnie niezbędnego w tym obszarzu intelektualnego dyskursu i polemiki.

Ponieważ wiara i religia w oczywisty sposób wpisują się w sferę duchowego doświadczenia człowieka, wykorzystano też analizy w tym obszarze wielu innych myślicieli chrześcijańskich, w tym m.in. ostatnich papieży: Jana Pawła II, Benedykta XVI, Franciszka, a także Leona XIV, który swoją najnowszą encyklikę zaprosił do

[19] Rozprawa ta stanowi dopełnienie tematu badawczego Seminarium naukowego prowadzonego przez promotora, prof. UR Krzysztofa Bochenka, a dotyczącego dyskursu, który w mniej czy bardziej oficjalny sposób prowadzony jest pomiędzy myślicielami ponowoczesnymi a zwolennikami personalizmu. W ramach tego Seminarium powstały już dwie rozprawy doktorskie podejmujące niezwykle ważne tematy badawcze, dotyczące odmiennego postrzegania cierpienia przez myśl ponowoczesną i personalizm (Zbigniew Bajda, *Homo patiens w ponowoczesnej rzeczywistości (perspektywa personalizmu*, Rzeszów 2020) oraz analizującego pozycję człowieka – osoby, w kontekście ponowoczesnego konsumpcjonizmu (Łukasz Brózda, *Być czy mieć w ponowoczesności (perspektywa personalizmu katolickiego,* Rzeszów 2019).

debaty o sytuacji człowieka w świecie AI. Wspomniani liderzy religijni, jako uznani myśliciele, starają się konsekwentnie proponować spojrzenie w perspektywie personalizmu na zasadnicze tematy łączące ludzi wierzących i niewierzących. Kierując się kryterium stopnia związku z analizowanym tematem, bibliografię podzielono na literaturę przedmiotu i literaturę pomocniczą.

Przygotowując tę rozprawę, korzystano z typowych dla obszaru humanistyki metod naukowych: analitycznej oraz syntetycznej. Pierwsza z tych metod umożliwiła szczegółową refleksję nad opisem i zrozumieniem złożonych zjawisk związanych z kondycją człowieka ponowoczesnego, szczególnie w aspekcie jego życia duchowego i religijnego. Z kolei metoda syntetyczna dała możliwość integracji i uogólnienia uzyskanych danych, co pozwoliło wypracować spójne wnioski i nowe, krytyczne syntezy. W monografii zastosowano także elementy metody historyczno-filozoficznej pozwalającej umiejscowić omawiane problemy w kontekście ich historycznego rozwoju i filozoficznych podstaw. Szczególną rolę w trakcie opracowywania rozprawy odegrała metoda personalistyczna, pozwalająca analizować i syntetyzować wszystkie podejmowane aspekty przez pryzmat osoby i założeń personalizmu. Metoda personalna odnosi się tu do podejścia badawczego ukierunkowanego na rozumienie człowieka jako osoby, czyli istoty posiadającej unikalną wartość, godność i podmiotowość. W przeciwieństwie do metod redukujących jednostkę do zbioru cech biologicznych, społecznych lub funkcjonalnych, metoda personalna skupia się na integralności osoby, jej dialogiczności i relacyjności, świadomości, wolności i odpowiedzialności. Metoda personalna, analizując wszelkie fakty i zjawiska w kontekście osobowego wymiaru człowieka, uwzględnia jego wymiar duchowy i związaną z nim religijność i życie wiarą. Uwzględniając aksjologiczne wymiary badanego zagadnienia, metoda ta pozwala na głębsze i całościowe zrozumienie człowieka i złożonych zjawisk społeczno-kulturowych w ich wymiarze osobowym.

W ramach monografii starano się zrealizować dwa cele badawcze. Podjęto się ukazania korelacji pomiędzy duchowymi potrzebami człowieka, a sposobem myślenia i stylami życia preferowanymi w ponowoczesności. Wskazując na wyzwania, jakie dziś w tym obszarze się ujawniają, autor pracy starał się także zaprezentować możliwości, które wciąż posiada homo religiosus, aby nadać niezbędny sens swoim doświadczeniom oraz znaleźć punkt odniesienia w wierze i religijności. Zasadniczą hipotezą, jaką zakładano w trakcie powstawania monografii, było przeświadczenie, że kategorie religijności, duchowości, czy wiary, są w ponowoczesnym świecie niezwykle pojemne.

Z tego też względu, w obrębie personalizmu, inspirowanego przede wszystkim religią katolicką, dominuje przekaz o największym kryzysie religii w historii ludzkości. Tezie tej towarzyszy nierzadko przekonanie, iż kryzys ten nie jest jedynie efektem określonych zmian kulturowych, lecz zmiany te posiadają charakter intencjonalnych działań. Zakładano również, że istotnym elementem myśli postmodernistycznej jest kontestacja religii, nierzadko pozbawiona argumentów, a za to dosyć radykalna. Analizy przeprowadzone w trakcie pisania rozprawy pozwoliły zweryfikować te wstępne założenia. Wydaje się więc, iż zarówno negacja religii prezentowana w obrębie postmodernizmu, jak i swego rodzaju próby „obrony" religii przed ponowoczesnością, formułowane w obrębie personalizmu, uznać można za podobnie niewystarczające i nieprzekonywujące. Egzystując w obrębie złożonej ponowoczesności człowiek wierzący, podobnie jak i niewierzący, w wielu punktach zdają się być sobie bardziej bliscy niż mogłoby się im zdawać. Z perspektywy personalizmu, a zwłaszcza hierarchii kościelnej, ponowoczesność pozostaje oczywiście poważnym wyzwaniem, które należy podjąć. Brak krytycznej refleksji nad rolą religii i wiary w warunkach ponowoczesności będzie bowiem sprzyjał poszerzaniu się sfery zagospodarowywanej przez nowe religie i ruchy religijne.

Monografię konstytuuje pięć rozdziałów. Pierwszy z nich poświęcony jest analizie wybranych, najważniejszych paradygmatów postmodernizmu, z uwzględnieniem ich wpływu na kształtowanie się tożsamości oraz kondycji, również w obszarze życia duchowego i religijnego, współczesnego człowieka, określanego często mianem homo postmodernicus. Ponowoczesność, rozumiana jako okres kulturowy i filozoficzny, charakteryzuje się wyraźną transformacją paradygmatów poznawczych, społecznych i ontologicznych, które determinują sposób pojmowania świata, jednostki oraz relacji międzyludzkich. W pierwszej części rozdziału przedstawiona zostanie ogólna charakterystyka ponowoczesności, która obejmuje fundamentalne aspekty globalizacji i pluralizmu kulturowego. Jako proces integrowania rynków, kultur i systemów społecznych w wymiarze światowym, globalizacja sprzyja intensyfikacji różnorodności oraz wielogłosowości wartości i norm, co istotnie wpływając na procesy tożsamościowe jednostek i grup społecznych. Pluralizm kulturowy, stanowiący jeden z wyznaczników epoki postmodernistycznej, potęguje relatywizm wartości i prawd, co z jednej strony sprzyja otwartości i dialogowi, ale z drugiej generuje zjawiska rozproszenia i egzystencjalnego chaosu. Kolejnym istotnym paradygmatem omawianym w tym rozdziale jest dominacja perspektywy naukowo-technologicznej,

która zdaje się stwarzać fundament dla współczesnych nadziei na rozwiązywanie problemów egzystencjalnych za pomocą postępu naukowo-technicznego. Paradoksalnie jednak, postęp ten, wyraźnie poprawiając jakość życia, często przyczynia się do widocznego spłycenia doświadczeń duchowych. Odgrywa też raczej negatywną rolę w procesie utrwalania konsumeryzmu i sprzężonych z nim postaw alienujących ponowoczesnego człowieka, również w obszarze jego doświadczeń duchowych. Ten aspekt ponowoczesności dobrze zdaje się korelować ze zjawiskiem infantylizacji kultury, gdzie dominującej narracji wyraźnie brakuje głębi refleksji. Trudno przeoczyć, że kultura ta staje się często mocno powierzchowna, skoncentrowana na natychmiastowej gratyfikacji i spłyconej rozrywce. W dalszej analizie zostanie podjęta kwestia kontestacji cierpienia, które przestaje być traktowane jako wartość czy też element wzrostu duchowego, a raczej jako doświadczenie zupełnie niepożądane, eliminowane lub sublimowane, co rodzi znaczne konsekwencje dla rozumienia sensu życia i duchowości. Druga część rozdziału poświęcona jest próbie charakterystyki homo postmodernicus, w którym można się dopatrzeć jednostki zagubionej w nadmiarze wolności, co manifestuje się nie tylko jako możliwość wyboru, ale często jako dezorientacja oraz utrata spójnego systemu wartości. Homo postmodernicus cechuje się także predylekcją do irracjonalności, która objawia się odejściem od racjonalnych schematów myślenia na rzecz emocji, intuicji, a niekiedy w akceptacji chaosu poznawczego. Kolejny wymiar tej tożsamości wyznaczany jest konsumpcyjnym stylem życia. Ponowoczesny człowiek jawi się często jako homo consumens, ograniczający się przede wszystkim do dóbr materialnych, usług oraz doświadczeń kulturowych, co bez wątpienia wpływa na fragmentaryzację jego osobowego „Ja” i pogłębia kryzys tożsamości. Poszukiwanie autentyczności i sensu życia w tych warunkach staje się niezwykle trudnym procesem, często prowadzącym do poczucia zagubienia i alienacji. Wprowadzenie to stanowi punkt wyjścia do głębszej refleksji nad dynamiką ponowoczesności, w której zderzają się nowe paradygmaty kulturowe i egzystencjalne wyzwania. Zrozumienie tych zjawisk jest niezbędne dla dalszej analizy wpływu postmodernizmu na religijność współczesnego człowieka, jego duchowość oraz poszukiwanie wartości w świecie cechującym się relatywizmem i fragmentaryzacją doświadczenia. Analiza uwarunkowań, które definiują człowieka ponowoczesnego, umożliwi lepsze poznanie fenomenu współczesnej kultury i jej konsekwencji dla rozwoju tożsamości oraz duchowości w erze postmodernizmu. Rozdział drugi podejmuje perspektywę ideowo-egzystencjalną personalizmu jako najbardziej

reprezentatywną alternatywę wobec postmodernistycznych ujęć tożsamości i kondycji współczesnego człowieka. Personalizm bazujący na założeniach religii chrześcijańskiej stanowi wręcz swoisty antonim postmodernizmu, oferując integralną definicję osoby oraz rzeczywistości, w której osoba jest kluczowym punktem wyjścia i centralnym elementem interpretacyjnym. Pojęcie osoby w personalizmie pełni rolę hermeneutyczną dla wszystkich dziedzin zakorzenionych w antropologii, umożliwiając realistyczne i relacyjne rozumienie podmiotu jako osobowego uniwersum obejmującego całokształt egzystencji – od bytu Boga, poprzez istoty duchowe, aż po człowieka. Dzięki przyjęciu kategorii osoby, jako klucza syntetyzującego relacje między tym, co konkretne i realne, a tym, co idealne i transcendentne, znika tradycyjne napięcie poznawcze. Personalizm promuje otwartość człowieka na innych, rozumianą jako fundament osiągania pełni człowieczeństwa i budowania wspólnoty. W kolejnych podrozdziałach zostaną omówione kluczowe aspekty personalizmu. W paragrafie pierwszym przedstawiona zostanie ogólna charakterystyka nurtu personalizmu, definiująca jego podstawowe założenia oraz miejsce w tradycji filozoficznej. W paragrafie drugim scharakteryzowana zostanie personalistyczna antropologia i aksjologia, podkreślające unikalność osoby jako wartości samej w sobie oraz źródło norm moralnych i kierunków życia. W trzecim paragrafie omówiona zostanie personalistyczna wizja życia społecznego, która zakłada relacje interpersonalne oparte na szacunku, solidarności, respektowaniu godności każdej bez wyjątku osoby konstytuującej życie społeczne. W paragrafie czwartym podjęta zostanie kwestia afirmacji postępu i posiadania, gdzie personalizm prezentuje postawę krytycznego, lecz jednak zaangażowania, łącząc uznanie wartości rozwoju materialnego i technologicznego z dużą odpowiedzialnością moralną i etycznym gospodarowaniem dobrami. Paragraf piąty poświęcony zostanie niezwykle ważnej społecznie ekofilozofii personalizmu, która stanowi afirmację natury jako integralnej części rzeczywistości osobowej oraz wskazuje na konieczność harmonijnej relacji między człowiekiem a środowiskiem naturalnym, mającym swoje źródło istnienia w decyzji Absolutu. Na zakończenie, w paragrafie szóstym przedstawiona zostanie perspektywa integralnego humanizmu, czyli koncepcji niejako syntezującej wszystkie wymienione aspekty personalizmu w całościowy model rozwoju człowieka i społeczności, gdzie duchowość, wolność, odpowiedzialność i troska o świat tworzą koherentny system wartości. Tak wyznaczona problematyka stwarza możliwość kompleksowego ukazania potencjału personalizmu jako propozycji alternatywnej wobec fragmentaryzmu i relatywizmu współczesnego postmodernizmu, eksponując jego istotny wkład w dialog

antropologiczny, etyczny i społeczno-kulturowy. Rozdział trzeci poświęcony jest analizie przemian religijności w kontekście współczesnych procesów transformacyjnych, które w dużym stopniu determinują miejsce i rolę religii w życiu jednostki oraz społeczeństwa. Celem tego rozdziału jest ukazanie złożoności zjawisk związanych zarówno z osłabieniem tradycyjnych form zaangażowania religijnego, jak i z pojawianiem się wciąż nowych form duchowości oraz z symptomami odrodzenia religijnego. Kluczowym pytaniem pierwszego rozdziału pozostaje kwestia, czy religia stanowi nieodłączny komponent ludzkiej natury, co pozwala ją rozpatrywać jako pierwotną i uniwersalną kategorię egzystencjalną, czy raczej jest jednym ze zjawisk kulturowych podlegających kontekstualnym zmianom a także i zanikowi. W tym kontekście analizowana jest zarówno tradycyjna, jak i współczesna antropologia religii, która traktuje religijność jako fundamentalny wymiar ludzkiej egzystencji, zakorzeniony w potrzebie poszukiwania sensu, transcendencji oraz więzi wspólnotowej. Omawiane są również różnorodne interpretacje tego fenomenu, które uwzględniają jego wymiar psychologiczny, kulturowy i duchowy. Perspektywa ta ukazuje, że religia, niezależnie od form, może być pojmowana jako integralna część tożsamości człowieka, co stanowi podstawę do rozważań o jego i jej kondycji w dobie ponowoczesności. Drugi paragraf zajmuje refleksja nad procesami laicyzacji i sekularyzacji, które od blisko dwóch stuleci coraz wyraźniej wpisują się w pejzaż religijny wielu społeczeństw, zwłaszcza tzw. rozwiniętych. Laicyzacja, rozumiana jako osłabienie wpływu religii na sferę publiczną, oraz sekularyzacja, czyli przekształcenia społeczno-kulturowe prowadzące do marginalizacji religijności, omawiane są zarówno w aspekcie ich przyczyn, przebiegu, jak i niepokojących religie i Kościoły skutków. Podkreśla się tu, że pomimo postępującego odchodzenia od religii instytucjonalnej, nie oznacza to wcale ej całkowitej eliminacji, lecz często prowadzi do jej daleko postępującej transformacji w nowe formy duchowości i praktyk indywidualnych. Trzeci paragraf poświęcony jest ponowoczesnym formom i założeniom ateizmu, który w nowej epoce nabiera specyficznych cech, czyli odsunięcia od doktrynalnych ram oraz manifestacji w formach agnostycyzmu, duchowości bezwyznaniowej bądź aktywnej, wręcz ją deprecjonującej krytyki religii. Analizowane są przyczyny tego zjawiska oraz jego implikacje zwłaszcza dla sfery światopoglądowo-moralnej współczesnego człowieka. Podkreśla się jednocześnie znaczną złożoność relacji między ateizmem a religijnością, wskazując na paradoksalne symptomy ich trwania i adaptacji w różnych kontekstach kulturowych. Czwarty paragraf przyniesie ze sobą omówienie symptomów

desekularyzacji i odrodzenia religijnego, które stanowią jedną z form odpowiedzi na wyzwania współczesności, świadcząc o dynamicznym charakterze przestrzeni duchowo-religijnej. Przedstawione zostaną zjawiska ożywienia religijnego w różnych tradycjach, wzrost znaczenia duchowości niezależnej od instytucji, a także nowe formy praktyk oraz idei religijnych. Jest to również okazja do ukazania ich wpływu na tożsamość jednostki oraz społeczną tkankę, co ukazuje religię jako wciąż żywy, choć i ciągle ewoluujący wymiar ludzkiego życia, nieustannie podejmujący dialog z rzeczywistością współczesnego świata. Tak określone ramy problemowe rozdziału stwarzają przestrzeń do wielopłaszczyznowej analizy roli religii w procesie transformacji kulturowej i egzystencjalnej, wskazując zarazem na jej trwałość i zmienność, a także znaczenie dla kształtowania tożsamości człowieka ponowoczesnego. Rozdział czwarty poświęcono analizie ponowoczesnej przestrzeni wiary, która charakteryzuje się daleko posuniętymi przesunięciami, zarówno w rozumieniu, jak i w praktykowaniu religijności oraz duchowości. W kontekście dynamicznych przeobrażeń kulturowych i społecznych, dotąd obowiązujące, tradycyjne granice między sacrum a profanum ulegają zatarciu, co rodzi liczne wyzwania badawcze dotyczące redefinicji fundamentalnych pojęć dla religii i wiary jako doświadczenia duchowego. Rozdział ten stanowi próbę uchwycenia najważniejszych zjawisk i problemów, które konstytuują sferę wiary współczesnego człowieka, ukazując ich złożoność oraz wpływ na refleksję nad kondycją duchowości w epoce ponowoczesnej. Pierwszy paragraf skoncentruje się na problemach związanych z dystynkcją między sacrum a profanum, które w tradycyjnych porządkach kulturowych były zwykle wyraźnie rozgraniczone. W ponowoczesnej przestrzeni wiary obserwujemy jednak silne rozmywanie tych granic, co prowadząc do nowych form doświadczenia religijnego, sprawia duże trudności interpretacyjne związane z funkcją i znaczeniem sacrum. Analiza ta obejmie zarówno aspekty teoretyczne, jak i praktyczne implikacje tego zacierania się różnic dla ponowoczesnego życia religijnego, ale i społecznego. Drugi paragraf poświęcony zostanie fenomenowi nowej religijności, stanowiącemu odpowiedź na kryzys tradycyjnych instytucji i form religijnych. Tę nową religijność cechuje często indywidualizm, synkretyzm oraz elastyczne podejście do wiary i praktyk duchowych. Przedstawiona zostanie jej genealogia, cechy oraz wpływ na kształtowanie się w ponowoczesności wspólnot religijnych i duchowych poza oficjalnymi strukturami. Celem trzeciego paragrafu będzie próba nakreślenia charakterystyki nowej duchowości, która daleko wykracza poza klasyczne ramy religijności instytucjonalnej, koncentrując

się na subiektywnym wymiarze doświadczenia transcendentnego. Omówione zostaną tu kluczowe cechy tej duchowości, jak poszukiwanie autentyczności czy dążenie do samorealizacji i integracji. Rozważania te pozwolą wyeksponować specyfikę duchowego wymiaru życia w ponowoczesnej rzeczywistości oraz ich znaczenie dla szeroko pojętej kultury duchowej współczesności. Tak ukierunkowane wprowadzenie stanowi punkt wyjścia do szczegółowej analizy rozmaitych form i tendencji religijności i duchowości w epoce ponowoczesnej, umożliwiając wieloaspektowe spojrzenie na dynamiczne przemiany zachodzące w sferze wiary. Ostatni, piąty rozdział monografii poświęcony jest analizie miejsca i funkcjonowania osoby w przestrzeni wiary, a jego celem jest ukazanie wielowymiarowości jej doświadczenia duchowego oraz relacji z transcendentnym wymiarem rzeczywistości. Rozważania te koncentrują się na ukazaniu złożoności aspektów osobowego podmiotu, który w wymiarze religijnym wchodzi w dialog z Absolutem, poszukując sensu, autentyczności i ostatecznego spełnienia. W siedmiu kolejnych paragrafach rozdziału zostaną zaprezentowane kluczowe wymiary osoby jako istoty religijnej. Paragraf pierwszy podejmuje temat transcendencji osoby, wskazując na jej fundamentalny wymiar, który umożliwia przekraczanie granic czysto immanentnych doświadczeń. Przedstawiona zostanie tu teoria osoby jako bytu otwartego na transcendencję, co stanowi punkt wyjścia dla dalszych rozważań o relacji człowieka z Absolutem. W paragrafie drugim omówione będzie zagadnienie dążenia do Absolutu, które stanowi zasadniczy impuls duchowy ludzkiej egzystencji. Przeanalizowane zostaną motywy i formy tego dążenia oraz ich znaczenie dla rozwoju religijności i duchowości. Kolejny paragraf analizuje „dwa skrzydła ludzkiego ducha", które metaforycznie ukazują równowagę między rozumem a wiarą, uczuciem, a intelektem, wskazując na konieczność harmonijnego rozwoju obu tych wymiarów w procesie integralnie rozumianego rozwoju duchowego osoby. Paragraf czwarty to okazja do skoncentrowania się na doświadczeniu spotkania z Absolutem, które jest kluczowym momentem w życiu religijnym jednostki. Zostaną tu przedstawione różnorodne formy i konsekwencje tego spotkania w perspektywie osobowej i wspólnotowej. Paragraf piąty poświęcono perspektywom nadziei, które wypływają z relacji z transcendencją. Omawiane będą filozoficzne, egzystencjalne, i religijne aspekty nadziei jako fundamentu duchowej wytrwałości i sensu życia. W paragrafie szóstym analizowana będzie autentyczność i spełnienie jako cele rozwoju osoby w sferze duchowej. Przedstawione zostaną kryteria oceny autentyczności przeżyć religijnych oraz ich rola w realizacji integralnego rozwoju człowieka. Paragraf wieńczący ostatni

rozdział poświęcony zostanie refleksji nad religią przyszłości, w której osoba jako podmiot wiary odnajdzie ważną dla siebie drogę doświadczenia religijnego i duchowego. Zostaną omówione możliwe kierunki rozwoju religijności i duchowości, które rzeczywiście uwzględniają współczesne wyzwania kulturowe i egzystencjalne. Tak zorganizowany rozdział umożliwi wieloaspektowe ujęcie osoby jako bytu transcendentalnego i duchowego, którego relacja z Absolutem stanowi fundament życia religijnego oraz klucz do pełni życia osoby.

Wyrażam nadzieję, że prezentowana monografia zagospodarowała, choć w niewielkim stopniu, temat badawczy, który wciąż nie wydaje się być nazbyt doceniany. Pomimo tego też, iż pojawiają się liczne rozprawy dotyczące niektórych zagadnień z tego obszaru, to nie istnieje monografia próbująca dokonać syntetycznego spojrzenia z dwóch tak odmiennych perspektyw, jak personalizm i postmodernizm, na współczesnego człowieka w kontekście jego religijności i wiary. Tymczasem zwłaszcza w ponowoczesnej, pluralistycznej rzeczywistości, refleksja nad tak ważną kwestią jak religia i wiara, jest szczególnie istotna. Domaga się znacznie głębszych konstatacji niż te, które bywają często formułowane w publicznym obiegu, z różnych zresztą punktów widzenia. Z tego względu wyrażam nadzieję, iż praca ta w pewnym aspekcie wpisze się w tak ważny dyskurs dotyczący sytuacji człowieka wierzącego w ponowoczesności. Biorąc jednak pod uwagę niezwykle szeroki zakres podejmowanych w rozprawie zagadnień, zdaję sobie równocześnie sprawę z tego, iż zostały one jedynie w naukowym aspekcie zasygnalizowane. Niemal każdy z rozdziałów a wręcz punktów, wyznacza przecież tematykę adekwatną dla odrębnej monografii.

ROZDZIAŁ PIERWSZY
WYBRANE PARADYGMATY POSTMODERNIZMU

Pierwszy rozdział monografii poświęcony jest próbie wieloaspektowego spojrzenia na zasadnicze wyznaczniki ponowoczesności, rozumianej jako bardzo obszerny nurt intelektualny, kulturowy i społeczny. Z samego założenia postmodernizmu, kontestującego potrzebę definiowania i jednoznaczności, zadanie to jest niezwykle skomplikowane. Nie sposób jednak przeoczyć, że uwidacznia się tu dystans wobec oświeceniowych projektów linearności oraz uniwersalizmu. Oblicze postmodernizmu swoje dookreślenie uzyskuje także przez procesy globalizacyjne, znoszące tradycyjne bariery przestrzenne i temporalne, implikujące konstytuowanie się niekiedy radykalnego pluralizmu we wszelkich właściwie obszarach. Istotnym elementem ponowoczesnego postrzegania rzeczywistości jest także swoisty paradoks paradygmatu technologicznego. Z jednej strony zaobserwować można sekularyzację sfery sacrum, o czym będzie mowa w innym paragrafie, a z drugiej przejawia się dosyć wyraźne, choć obecnie nieco ostrożniejsze, pokładanie soteriologicznej niemal nadziei w nauce. Technologicznym możliwościom przypisuje się niekiedy funkcję instancji „zbawczej", dającej obietnicę niemal pełnej kontroli nad rzeczywistością i optymalizacją ludzkiej egzystencji. Ta scjentystyczna i technokratyczna „wiara" w naukę i wynikający z niej postęp, paradoksalnie zdaje się dobrze korespondować z postępującym zjawiskiem infantylizacji kultury. Widoczna dominacja imperatywu niezbyt wymagającej intelektualnego wysiłku rozrywki, oraz zdecydowany prymat obrazu nad słowem, niewątpliwie spłaszczają i upraszczają dyskurs społeczny, preferując postawy narcystyczne i nastawione właściwie na natychmiastową gratyfikację, co w oczywisty sposób dokonuje dekonstrukcji tradycyjnych modeli kultury jako przestrzeni kreatywności i rozwoju człowieka. Niezwykle ważnym dopełnieniem tej charakterystyki jest współczesna kontestacja cierpienia, a właściwie uznawanie go za „zbędne", nie wpisujące się w oficjalny paradygmat ponowoczesnego raju. W kulturze ponowoczesnej, ból, tak jak każdy inny egzystencjalny problem, przestają być postrzegane jako immanentne elementy kondycji ludzkiej. Pomimo niezmiennie realnego ich istnienia, stają się one rodzajem „błędu" systemowego, który należy po prostu wyeliminować za pomocą środków farmakologicznych i technologicznych. Te zaledwie zarysowane wybrane ramy ideowe ponowoczesności pozwolą na nieco głębsze zrozumienie mechanizmów kształtujących tożsamość

współczesnego człowieka w świecie pozbawionym jednoznacznych i stałych punktów odniesienia.

1.1.

CHARAKTERYSTYKA

PONOWOCZESNOŚCI (POSTMODERNIZMU)

Postmodernizm niezmiennie stanowi jeden z fundamentalnych paradygmatów kształtujących współczesny dyskurs intelektualny oraz kondycję egzystencjalną jednostek i społeczeństw, mniej więcej od drugiej połowy XX wieku[20]. Pojęcie postmodernizmu zaczęło wówczas przenikać do dyskursu toczonego w świecie teoretyków i praktyków architektury, gdzie w jego definicję wpisywano pluralizm stylistyczny, kompilację i eklektyczną reinterpretację form historycznych. Równolegle termin ten pojawił się w obrębie literatury, a z estetyką ponowoczesną łączy się tu wyraźny prymat fragmentaryczności, zacieranie granic gatunkowych oraz planowa rezygnacja z dążenia do koherentnego znaczenia i rygoru intelektualnego[21]. Za przełomową cezurę historyczną, jeśli chodzi o wejście pojęcia „postmodernizmu" w obszar filozofii oraz kultury, uznać należy publikację dzieła Lyotarda *La condition postmoderne* (1979), manifestu intelektualnego szeroko pojętego nurtu ponowoczesności. W ujęciu tego filozofa, które można odczytać jako swego rodzaju rozstanie z marksistowską utopią i odejście od wszystkich systemów holistycznych, modernizm identyfikuje się z tworzeniem trzech kluczowych metanarracji: oświeceniowej emancypacji człowieka, idealistycznej filozofii ducha oraz historystycznej hermeneutyki znaczenia. Lyotard wskazuje, że współczesna sytuacja kulturowa wyklucza już możliwość połączenia rzeczywistości w jednolitą całość, a jako fundamentalny warunek ontologiczny postmodernizmu wysuwa dezintegrację. Popierając koncepcję snucia „małych narracji", filozof ten opowiada się wyraźnie za poznawczym pluralizmem, odrzucając tym samym dostrzeganie w rozum szans na stworzenie jakiejś całościowej syntezy[22]. Do innych, wiodących przedstawicieli tego nurtu zaliczyć można m. in. takich myślicieli jak: G. Deleuze, J. Derrida, M. Foucault,

[20] W. Welsch, *Nasza postmodernistyczna moderna…,* s. 19.
[21] Zob. J. Filipkowski, *Postmodernizm jako ideologia,* „Historia i Polityka" 5 (2011), s. 27.
[22] Zob. J. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy,* tł. Kowalska M, Migasiński J., Aletheia, Warszawa 1997, s. 163-178.

F. Guattari, O. Marquard i R. Rorty, Z. Bauman. Z powodów dosyć odmiennych uwarunkowań filozoficznej tradycji amerykańskiej, a więc zakorzenienia tamtejszego filozoficznego dyskursu raczej w pragmatyzmie i filozofii analitycznej, a nie – jak w Europie – w esencjalizmie i transcendentalizmie, postmodernizm ten różni się od swojego kontynentalnego odpowiednika, zarówno w doborze oponentów i prekursorów, jak i interesującej go problematyce[23]. W tym nurcie postmodernizmu namysł filozoficzny sprowadzany jest więc przede wszystkim do jego społecznej użyteczności[24].

1.1.1.
OGÓLNE ZAŁOŻENIA

Analizując istotę ponowoczesności, warto odwołać się do intuicji Umberto Eco zawartych w *Dopiskach na marginesie Imienia Róży*. Pisarz ten trafnie zdiagnozował, że pojęcie postmodernizmu stało się współcześnie semantycznym „wytrychem", pod który badacze i publicyści podkładają niekiedy skrajnie odmienne treści[25]. Dostrzegając w określeniu „postmodernizm" rodzaj takiego właśnie filozoficznego śmietnika, zalicza się do niego różne nurty filozoficzne, artystyczne, obyczajowe, ideowe, a wreszcie światopoglądowe. Termin ten zdaje się jednak, niejako sam z siebie, wskazywać także na dialektyczną relację wobec modernizmu, który opierał się w znacznym stopniu na bezkrytycznym optymizmie poznawczym oraz upatrywaniu nieograniczonej wiary i nadziei w potęgę ludzkiego rozumu. Krytyczna rewizja tych założeń i związane z nią inklinacje do rozczarowania tą sytuacją, nadają postmodernizmowi charakter dosyć dekadencki i dekonstrukcyjny. W ramach tego nurtu dominuje głębokie zwątpienie w projekt modernistyczny, prowadzące do jego zamknięcia i przesunięcia na margines historii[26]. Nie brak też jednak sugestii, i to mających uzasadnienie, iż ponowoczesność stanowi w istocie kolejny etap nowoczesności, i to wcale nie jakiś schyłkowy, ale wręcz

[23] Zob. M. Kwiek, *Richarda Rorty'ego postmodernistyczny świat ironii,* „Kultura Współczesna. Teoria–Interpretacje–Krytyka" 1 (1993), s. 56; C. Mordka, *Rorty i postmodernizm,* „Sztuka i Filozofia" 15 (1998), s. 202.
[24] Zob. J. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna*…, s. 29-30.
[25] Zob. U. Eco. *Dopiski na marginesie „Imienia róży"* [w:] *Imię róży*, Warszawa 1988, s. 618; R. Czarnecki, *Postmodernizm a sacrum* [w:] *Religioznawstwo polskie*…, s. 351-352.
[26] Zob. S. Kowalczyk, *Idee filozoficzne postmodernizmu*, Radom 2004, s. 9-14.

wypełniający i realizujący postulaty poprzedzającej postmodernizm epoki[27]. W antytetyczności tej nie należy zresztą widzieć problemu, skoro w ponowoczesność, kontestującą obiektywny charakter prawdy, idealnie wpisuje się niejednoznaczność i równoprawność narracji, a także ciągłą zmienność i brak możliwości, ale i potrzeby jednoznacznego określania.

Dosyć precyzyjnie te kłopoty ze zrozumieniem tego wpływowego, ale i niemożliwego do jednoznacznego zdefiniowania myślenia ponowoczesnego, odzwierciedla Baumanowska kategoria „płynnej nowoczesności". W przeciwieństwie do etapu „stałego", wyróżniającego się utrwalonymi strukturami, istota płynności charakteryzuje się brakiem trwałej formy oraz nieustanną przemianą. Ta cecha stanowi ontologiczną metaforę ponowoczesności, gdzie tradycyjne instytucje, relacje społeczne i wzorce tożsamościowe podlegają procesom ciągłego rozmywania się i niestabilności[28]. Pojawienie się ponowoczesności można ściśle powiązać z rozwojem społeczeństw postindustrialnych, gdzie następuje zasadnicza zmiana paradygmatu – dotychczasowy model oparty na produkcji ustępuje miejsca paradygmatowi konsumpcji oraz przepływu informacji. Równocześnie obserwujemy stopniowe odchodzenie od tradycyjnych społeczeństw, które funkcjonowały dzięki rozbudowanym strukturom i silnym instytucjonalnym autorytetom. Zamiast tego kształtują się społeczeństwa zdominowane przez autonomiczne i wolne jednostki, dla których indywidualizm i subiektywna autonomia stanowią podstawę funkcjonowania społecznego. Taka transformacja oznacza głębokie przekształcenia w obszarze sfery społecznej, kulturowej oraz ekonomicznej, redefiniując tym samym relacje między człowiekiem a instytucjami[29]. Postmodernizm nie skupia się wyłącznie na wybranych, kluczowych dziedzinach i sferach działania, lecz przedstawia paradygmat, który kształtuje niemal cały współczesny stan psychospołeczny, estetyczny oraz aksjologiczny[30]. Istotną cechą tego nurtu jest wieloznaczność, ambiwalencja oraz faworyzowanie chaosu i przypadkowości. Charakteryzując się także znaczną różnorodnością w odbiorze

[27] Zob. E. Kuźma, *Postmodernizm* [w:] *Po przełomie. Przełom wieku w kulturze – kultura na przełomie wieków*, red. A. Żylińska, A. Skrendo, Szczecin 2001, s. 43-44.
[28] Zob. Z. Bauman, *Życie na przemiał,* tł. S. Kunz, Kraków 2006, s. 152-153; K. Poloczek, *Płynna nowoczesność. Życie i kultura we współczesnej Polsce na podstawie wybranej twórczości Zygmunta Baumana,* Sztokholm 2014, s. 8.
[29] Zob. J. Mariański, *Religia i Kościół między tradycją i ponowoczesnością. Studium socjologiczne*, Kraków 1997, s. 73; K. Bełch, *Ponowoczesność a przemiany religijności*, „Premislia Christiana", t. 18 (2018/2019), s. 215; A. Szahaj, *Co to jest postmodernizm?*, „Ethos" 1-2 (1996), s. 64-68.
[30] Zob. E. Sienkiewicz, *Człowiek ponowoczesny jako podstawowy problem nowej Ewangelizacji,* „Studia Koszalińsko – Kolobrzeskie" 22 (2015), s. 151.

wartości społeczno-kulturowych i kwestionując dotychczasowe kanony, pewniki oraz niezmienne prawdy, postmodernizm w praktyce uniemożliwia stworzenie jednolitego i spójnego paradygmatu normatywnego[31]. Preferując równouprawnienie różnorodnych dyskursów oraz dystansując się od poszukiwaniu fundamentów myślenia i działania, porzuca też, jak zauważa ks. Wierzbicki, jakąś bardziej wzniosłą prometejską[32] pokusę do radykalnej transformacji rzeczywistości[33].

Negując wszelką całość i jedność, prawdę, dobro, czy piękno, ale i oświeceniową wiarę w ideę postępu, w obrębie postmodernizmu nie widzi się sensu sięgania do jakichkolwiek klasycznych nurtów filozoficznych. Kontestując tradycyjne postawy i wartości, preferuje się sceptycyzm, subiektywizm, relatywizm i agnostycyzm, odrzucając demarkacje i próby tworzenia konstrukcji myślowych[34]. Za Kołakowskim, do tych fundamentów myślenia postmodernistycznego dodać można jeszcze, niezwykle ważne w kontekście prezentowanej monografii: odrzucenie metafizycznego podłoża świata wraz z transcendencją i wiarą w życie pozagrobowe[35]. Zapowiadając nadejście nowej ery, opozycyjnej do modernistycznej kontynuacji racjonalistycznego i scjentystycznego dziedzictwa oświeceniowego, postmodernizm przeprowadza zdecydowaną negację tradycyjnej myśli intelektualnej, opartej na paradygmacie obiektywnego, naturalnego i poznawalnego porządku ontologicznego. Odwraca się od przekonania o możliwości uchwycenia rzeczywistości za pomocą uniwersalnych kategorii rozumu, podważając w ten sposób fundamenty metafizyczne wywodzące się z tradycji sokratejsko-platońskiej oraz idei chrześcijańskich, reprezentowanych przez św. Augustyna i św. Tomasza z Akwinu. W ten sposób, w ramach tego nurtu podważa się klasyczne założenia epistemologiczne i ontologiczne, otwierając pole dla pluralizmu i sceptycyzmu wobec jednolitych wizji świata oraz uniwersalnych prawd[36].

---

[31] Zob. R. Czarnecki, *Postmodernizm a sacrum*…, s. 351-352.

[32] Trudno też przeoczyć, że w myśl ponowoczesnej wersji prometeizmu człowiek nie powinien już poświęcać się niejako na rzecz rodziny, społeczeństwa czy też państwa, ale przede wszystkim pracować na rzecz korporacji – firmy, w której ma szanse urzeczywistnić się zupełnie nowa „komunia dusz". Jeśli jednak pozwala mu nawet osiągnąć „nieśmiertelność", to z tego tylko względu, że jego odkrycia i dzieła na trwałe mogą zapisać się w rozwoju gospodarczym oraz w archiwach firmy.Zob. M. Zdun, *Ponowoczesny romantyzm*…, s. 111-112; E. Pieszek, *Człowiek i społeczeństwo konsumpcyjne. Dyskursy,* Poznań 2013, s. 150-151.

[33] Zob. A. Wierzbicki, *Praxis i kultura: Jana Pawła II odpowiedź na kryzys postmoderny* [w:] *Osoba. Wspólnota. Wartości*…, s. 256.

[34] Zob. A. Bronk, *Krajobraz postmodernizmu*, „Ethos" 1-2 (1996), s. 79-85; I. Ziemiński, *Postmodernizm a dylematy człowieka,* „Ethos" 1-2 (1996), s. 143.

[35] L. Kołakowski, *Moje słuszne poglądy na wszystko,* Znak, Kraków 1999, s. 384-385.

[36] Zob. R. Czarnecki, *Postmodernizm a sacrum*…, s. 351.

Ważną częścią postmodernistycznej negacji monadycznych totalności, a więc pojęć mających reprezentować ogólne, systemowe i niepodważalne prawdy, pozostaje także, wpisany w ten styl myślenia raczej negatywny stosunek do tradycyjnie rozumianego myślenia religijnego. Dostrzegł to już Jan Paweł II, który uznając, że niektóre nurty myślowe odwołujące się do postmodernizmu zasługują na uwagę, zauważył jednak, że niektóre z nich głoszą, „że epoka pewników minęła bezpowrotnie, a człowiek powinien teraz nauczyć się żyć w sytuacji całkowitego braku sensu, pod znakiem tymczasowości i przemijalności. Wielu autorów, dokonując niszczycielskiej krytyki wszelkich pewników, zapomina o niezbędnych rozróżnieniach i podważa nawet pewniki wiary”[37]. Na tę samą ambiwalencję postmodernizmu wskazuje również papież Benedykt XVI, który w 2011 roku pokazał, że władze Kościoła katolickiego zdają sobie sprawę z tego, że postmodernizm nie przychodzi do Europy z zewnątrz, czyli „spoza kultury Zachodu i zachodniej cywilizacji, ale okazuje się być obnażeniem jej największych słabości, nawet jeśli w sposób niemetodyczny i antysystemowy”[38]. W tej perspektywie ponowoczesna rzeczywistość staje się przede wszystkim poważnym zadaniem do zgłębienia, z którego nie można w żaden sposób się wycofać.

1.1.2.

GLOBALIZACJA I PLURALIZM

Wraz ze zmianą postrzegania czasu i przestrzeni współczesny świat coraz bardziej przypomina „globalną wioskę”, gdzie, zwłaszcza w krajach rozwiniętych, korzysta się z niemal tych samych produktów masowej konsumpcji i preferuje podobne wzorce zachowań. Powstaje zintegrowany, globalny świat, charakteryzujący się rosnącą współzależnością państw, społeczeństw, kultur i gospodarek. W tym procesie dotąd dominujące normy społeczne, przekonania i wartości ustępują miejsca wzorcom typowo konsumpcyjnym. Praktycznie nie istnieje już na Ziemi miejsce całkowicie wyłączone z tej globalnej sieci przemian, co oznacza, że uniknięcie uczestnictwa w nich jest niemal niemożliwe. Dzięki globalnym korporacjom i nowoczesnym środkom komunikacji, z

[37] Zob. FR 91. Por. K. Szkaradnik, *Metanarracja postmodernizmu? O aporiach myśli wyzwolonej,* Internetowy Magazyn Filozoficzny „Hybris” 17 (2012), s. 102-103.
[38] Zob. Lineamenta XIII Zwyczajnego Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów, *Nowa ewangelizacja dla przekazu wiary chrześcijańskiej,* Watykan 2011, nr 2; J. van der Vloet, *Wiara wobec wyzwań postmodernizmu,* „Communio” 6 (1994), s. 67.

Internetem na czele, kształtuje się światowa „wspólnota" niemal identycznych konsumentów. Te korporacje, choć raczej nie wprost, marginalizują idee narodowe i religijne, zajmując na arenie międzynarodowej pozycję zdecydowanie ważniejszą niż wiele, zwłaszcza mniejszych, państw[39]. W przypadku typowych państw narodowych podstawowymi celami pozostają: budowanie tożsamości kulturowej, utrzymywanie więzi międzypokoleniowych oraz pielęgnowanie duchowo-materialnego dziedzictwa narodu. Tymczasem ponadnarodowe korporacje koncentrują się na takich wartościach jak efektywność, elastyczność, innowacyjność, rozproszenie i wzajemna zależność. Globalizm, pozbawiony silniejszego kontekstu ideowego, mimo że pojawia się niemal wszędzie, nie zyskuje głębszego zakorzenienia w żadnym konkretnym miejscu, co zresztą nie jest wcale jego celem. Kultura globalna nie przykłada wielkiej wagi do osadzania w lokalnych wspólnotach czy budowania trwałych relacji społecznych, ani do rozwijania wewnętrznego świata jednostek. Zamiast tego skupia się na spełnianiu często silnie egoistycznych potrzeb, które mogą być sprzeczne z zakorzenieniem i więziami wspólnotowymi[40].

Globalizacja, promując różnicowanie społeczne, sprzyja także oddzieleniu obszarów takich jak religia, polityka, kultura, prawo czy edukacja. W kontekście religii, głównego obiektu tego rozważania, procesy globalizacyjne prowadzą do jej rozwoju w dwóch przeciwstawnych kierunkach. Z jednej strony zmierzają do uniwersalizacji przekazu, a z drugiej do partykularyzmu. Uniwersalizacja wiąże się z próbami dostosowania się do globalnych tendencji, a nawet ich wykorzystania, a za przykład realizacji tego modelu w chrześcijaństwie uznać można Jana Pawła II, który często podejmował ekumeniczne inicjatywy, zwracając się zarówno do wyznawców innych religii, jak i osób niewierzących. Nawet jeśli wcześniej uniwersalizm, rozumiany jako objęcie przesłaniem całej ludzkości, pozostawał głównie w sferze zamierzeń religii, to był on raczej mocno ekskluzywistyczny, to znaczy domagał się od wiernych przyjęcia konkretnych prawd i odrzucenia innych. W warunkach globalizacji natomiast, religie uniwersalistyczne nie stawiają już, a właściwie nie są już w stanie stawiać takich wymagań. Partykularyzm zaś reprezentują między innymi Bractwo Piusa X i biskup Lefebvre, którzy, broniąc religijnego ekskluzywizmu, twardo trzymają się tradycyjnego

[39] Zob. A. Giddens, *Konsekwencje nowoczesności*, Kraków 2008, s. 47; tenże, *Nowoczesność i tożsamość*, Warszawa 2010, s. 38.
[40] Zob. CIV19; Z. Melosik, *Ponowoczesność: między globalizmem, amerykanizacją, i fundamentalizmem* [w:] *Edukacja w świecie współczesnym: wybór tekstów z pedagogiki porównawczej wraz z przewodnikiem bibliograficznym i przewodnikiem internetowym*, Impuls, Kraków 2000, s. 17.

podziału na „dobrych" prawowiernych i „grzesznych", uznając ten rozdział za zasadniczy faktor swojego stanowiska. W dobie globalizacji, nawet religie o uniwersalistycznym charakterze, mimo swoich ambicji, nie są w stanie narzucić całemu społeczeństwu jednolitego modelu wiary. Wobec tego, według Petera Beyera, Kościoły w globalnym kontekście wybierają dwie strategie: funkcjonują jako siły antysystemowe, sprzeciwiając się dominującym wartościom, albo też ulegają liberalizacji, akceptując powszechnie przyjmowane normy. Globalizacja stawia przed religią, tradycyjną oraz indywidualną, wiele wyzwań, gdyż za pomocą zaawansowanych mediów, technologii i kapitału, narzuca kulturowe wzorce krajów dominujących: świeckie modele państwa, systemy edukacyjne, regulacje prawne dotyczące organizacji religijnych czy nowe rozumienie wolności jednostki, roli płci i równości[41].

Bez kierownictwa miłości w prawdzie, konstatuje Benedykt XVI, „globalizacja, która mogłaby stanowić planetarny bodziec rozwoju, może przyczynić się także „do powstania ryzyka nieznanych dotąd szkód i nowych podziałów w rodzinie ludzkiej"[42]. Papież ten zwraca również uwagę na to, że choć sądzi się, że globalizacja jest procesem anonimowych i bezosobowych sił oraz struktur niezależnych od ludzkiej woli, to kryje się za nią przecież także rzeczywistość ludzka: „Tworzą ją osoby i narody, którym ten proces powinien przynieść pożytek i rozwój, dzięki przyjęciu odpowiedzialności ze strony zarówno poszczególnych osób, jak i zbiorowości… Trzeba więc nieustannie się angażować, aby kierunek kulturowy procesu integracji planetarnej miał charakter personalistyczny i wspólnotowy, otwarty na transcendencję. Pomimo pewnych wymiarów strukturalnych, których nie trzeba negować, ale też i nie absolutyzować, globalizacja, a priori, nie jest ani dobra, ani zła. Będzie tym, co uczynią z niej osoby… Ślepe sprzeciwianie się jej byłoby postawą błędną, wyrazem uprzedzenia, lekceważeniem procesu, który ma również aspekty pozytywne, co i ryzykowaniem utraty wielkiej okazji wykorzystania wielu szans rozwoju, które ona niesie"[43]. Wyrażając w tym passusie wyważoną opinię odnośnie globalizacji, czyli uzależniając kierunek w jakim on podąża od działań człowieka, za możliwy skutek negatywny procesu globalizacji uznawał wspomniany hierarcha widoczną tendencję do sprzyjania synkretyzmowi, umacniającemu te formy „religii", które mogą wyobcowywać osoby,

[41] Zob. I. Borowik, *Religia i religijność w warunkach globalizacji; uniwersalizm i partykularyzm przemian w kręgu kultury euroamerykańskiej* [w:] *Religioznawstwo polskie*…, s. 105-109.
[42] CIV33.
[43] Zob. CIV 42.

nie dając im okazji do spotkania i nie zbliżając do rzeczywistości[44]. Wpisując się w tę głęboką i trafną, pozbawioną także uproszczeń, analizę zjawiska globalizmu papieża Benedykta, jego następca papież Franciszek niepokoił się przede wszystkim tym, iż w wielu krajach globalizacja zniszczyła korzenie rdzennych kultur i wywołała inwazję wpływów cywilizacji bardziej rozwiniętych gospodarczo, lecz etycznie i duchowo zadziwiająco słabych[45].

Za kolejny, obok globalizacji, kluczowy „wątek", obecny w dyskusjach na początku XXI wieku, obejmujących praktycznie wszystkie dziedziny życia, a więc kulturę, naukę, sztukę i religię, uznać należy pluralizm. Jako rodzaj wszechstronnej różnorodności, przenikającej niemal każdą sferę ludzkiego istnienia, zarówno na poziomie jednostkowym, jak i społecznym, pluralizm niesie ze sobą istotne konsekwencje. Prowadzi do dalszego rozkładu dawnych wartości, które zastępowane są nowymi, dostosowanymi do realiów społeczeństw pozbawionych uniwersalnego systemu wartości. Współczesny pluralizm, o wiele bardziej rozwinięty niż w poprzednich epokach, cechuje niemal całkowity brak jednej nadrzędnej zasady spajającej różnorodne systemy norm, wartości i stylów życia. Zamiast wcześniejszej, znacznej uniformizacji, faworyzuje on koegzystencję odmiennych elementów, które często pojawiają się obok siebie, nawet jeśli zdają się pozostawać ze sobą w ideowym konflikcie. Znaczna dynamika pluralizmu eksponuje mnogość punktów widzenia i rozwiązań, co stanowi poważne wyzwanie dla społecznej i aksjologicznej spójności współczesnych społeczeństw. W miejsce dawnych „świętości", które utraciły swoją moc, na piedestale ponowoczesności zjawiły się zupełne nowe wartości: wielość zamiast jedności, różnica wobec podobieństwa, różnorodność zamiast unifikacji, ambiwalencja w miejsce pewności, relatywizm w kontrze do absolutyzmu wartości. A także chaos jako alternatywa dla uporządkowania[46]. Jeśli chodzi o religię, pluralizm uwidacznia się w różnych formach oraz interpretacjach duchowości, religijności, świętych ksiąg. Pluralizm ten trudno nazwać wprost jawnie antyreligijnym i antykościelnym, lecz można postrzegać go jako zagrożenie dla religii instytucjonalnej, gdyż bez wątpienia sprzyja on postępującej sekularyzacji[47]. Jak zauważa bowiem Berger, „wraz z postępem pluralizacji jednostka jest zmuszona wziąć pod uwagę

[44] Zob. CIV 55.
[45] Zob. EG 62, 69.
[46] Zob. B. Włodarska, *Postmodernistyczny obraz współczesnego menedżera,* „Zarządzanie i Finanse" 1 (2013), s. 598.
[47] Zob. A. Torzewski, *Pytanie o status chrześcijaństwa dziś – sekularyzacja jako pluralizacja*, „Przegląd Religioznawczy" 2 (2022), s. 112.

innych, którzy nie wierzą w to, w co ona wierzy i których życie jest zdominowane przez odmienne, czasami sprzeczne sensy, wartości i przekonania. W rezultacie, niezależnie od innych czynników popychających w tym samym kierunku, pluralizacja ma efekt sekularyzacyjny, niejako naturalnie osłabiając siłę religii w społeczeństwie oraz w poszczególnych jednostkach. Wiara religijna, związana z określonym Kościołem, w tej perspektywie staje się jedną z dostępnych opcji światopoglądowych. Nie jest już niemożliwym do zanegowania czy porzucenia w horyzoncie intelektualnym i aksjologicznym jednostki przekazem niepodważalnej tradycji, a przedmiotem wyboru"[48].

Nie brak jednak także opinii, iż pluralizm wcale nie musi oznaczać jedynie problemu dla religii. Wspomniany wcześniej Torzewski sądzi więc, że choć religia nie jest oczywiście w pełni spójna z pluralizmem, to skoro za nim kryje się w jakiejś mierze wezwanie do zaprzestania przemocy, to można powiedzieć, że religia może wpisać się w ten postulat, wyrzekając się możliwego stosowania przemocy[49]. Z kolei dla Baumana, afirmacja pluralizmu zdaje się pozostawać właściwie jedyną uzasadnioną reakcją na wyzwolenie z długo towarzyszących człowiekowi oświeceniowych iluzji. Należy zatem uznać nie tylko istnienie różnorodnych, często niesprowadzalnych do siebie sytuacji egzystencjalnych, ale również pełną prawomocność wzajemnie wykluczających się ocen tych samych sytuacji, które pojawiają się w obrębie różnych tradycji kulturowych. Oznacza to, że różnorodne doświadczenia i interpretacje ludzkiego bytu mają równorzędną wartość, nawet jeśli pozostają ze sobą w konflikcie, co podkreśla złożoność współczesnego świata oraz konieczność poszanowania pluralizmu zarówno na poziomie indywidualnym, jak i społecznym. Taka wielowymiarowa akceptacja różnic stanowi wyzwanie dla tradycyjnych paradygmatów, które dążyły do uniwersalnych, jednoznacznych prawd[50]. Rodzi się jednak w tym kontekście pytanie, zauważa biskup Życiński: czy charakterystyka takiej „pstrej kultury", ukazana przez Baumana, daje się obiektywnie uzasadnić, i to nie na poziomie zdroworozsądkowych ogólników, lecz we wnikliwej analizie związków wynikania logicznego? Czy też wynikanie takie nie zachodzi i postmodernistyczne opisy współczesnej kultury trzeba uznać jedynie za przejaw eseistycznej retoryki? Ta ostatnia może nawet wydawać się

[48] P. Berger, B. Berger, H. Kellner, *The Honless Mind. Modemization and Consciousness*, Random House, New York 1973, s. 80. Por. A. Szahaj, *Ponowoczesność i postmodernizm*…, s. 49.
[49] Zob. A. Torzewski, *Pytanie o status*…, s. 122.
[50] Zob. Z. Bauman. *Wieloznaczność nowoczesna. Nowoczesność wieloznaczna*, PWN, Warszawa 1995, s. 214.

sugestywna, dopóki nie wprowadzi się elementarnych rozróżnień między nastrojową perswazją a racjonalnie uzasadnionym argumentem”[51]. Co interesujące, bp. Życiński, nie wiążąc z pluralizmem absolutnego relatywizmu, sądził, że pluralizm poglądów i kultur jawi się dziś właściwie jako nieuniknione zjawisko kulturowe, które winno stać się przedmiotem dialogu międzykulturowego. Pluralizm ten wynika zarówno z odmienności stanowisk, co do możliwości komunikacji między przedstawicielami odmiennych kultur, jak i z różnic w podejściu do obiektywnej prawdy. Nie wpisując w pluralizm rezygnacji z prawdy, biskup widzi w nim szansę na zwiększenie wrażliwości na jej złożoność i trud poszukiwania[52]. Postawy takiej uczy według niego, co interesujące, Jan Paweł II, piszący w swym słynnym liście o związkach chrześcijaństwa z kulturą współczesną, a wydanym z racji 300-tej rocznicy publikacji *Principiów* Newtona: „wizja zjednoczenia wszystkiego i wszystkich w Chrystusie [...] wnosi w naszą wspólnotę odczucie głębokiego poszanowania dla wszystkiego, co istnieje. Wnosi nadzieję i pewność, że to kruche dobro, piękno i życie, które dostrzegamy we wszechświecie. zdąża w stronę dopełnienia i spełnienia, jakich nie przezwyciężą siły rozpadu i zła”[53]. Apelując do filozofów, Jan Paweł II, zdając się nie apoteozować jednego systemu myślowego, zwrócił uwagę na to, że trzeba kształtować świadomość prawdy jako wartości oraz wrażliwość na dobro zawarte w tej prawdzie. Zwracając się do przyrodników, prosił o otwarcie na mądrościowy aspekt badań i przeciwdziałanie kontestacji prawdy i sensu oraz rezygnacji z racjonalnej interpretacji doświadczanych przemian[54]. W duchu filozoficznego „ekumenizmu”, jak pisze bp Życiński, papież przekonywał, że w „filozoficznym domu naszego Ojca jest mieszkań wiele. Chrześcijaństwo. głosząc odwieczną prawdę Bożą, korzystało z wielości systemów uwzględniających różne typy ludzkich doświadczeń. Zagadnieniem, które obecnie powraca wielokrotnie w różnych ośrodkach myśli chrześcijańskiej, jest podstawowe pytanie: Jakim językiem głosić prawdę o zbawiającym Bogu istotom, których umysłowość kształtowana jest przez głębokie przemiany kulturowe postmoderny?”[55].

Broniąc więc wielkiego dziedzictwa klasyków, pisze Życiński, komentujący encyklikę papieską, trzeba dostrzec przemiany stanowiące nieuchronne następstwo współczesnego pluralizmu kulturowego. Podczas gdy w przeszłości jeden dominujący

[51] J. Życiński, *Bóg postmodernistów*…, s. 89.
[52] Zob. J. Życiński, *Bóg postmodernistów…*, s. 98.
[53] *Posłanie Jego Świątobliwości Ojca Świętego Jana Pawła II do Ojca George'a V. Coyne'a dyrektora Obserwatorium Watykańskiego,* „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce”, XII, PAT, Kraków 1990, s. 5.
[54] Zob. FR 106-107.
[55] J. Życiński, *Bóg postmodernistów*.., s. 165.

paradygmat prowadził do określenia wzorców uważanych za miarodajne zarówno w naukach przyrodniczych, jak i w etyce czy aksjologii, obecny pluralizm stanowisk prowadzi do współistnienia propozycji interpretacyjnych, które wcześniej byłyby zdecydowanie odrzucone. Optymistyczna perspektywa papieskiej wizji znajduje, według niego, uzasadnienie w pracach teologów reprezentatywnych dla myśli minionego stulecia. Przywołując postać uznanego myśliciela katolickiego Hansa Ursa von Balthasara podkreśla, iż głębia nieprzebranych bogactw objawionych w Chrystusie nie może zostać zadowalająco wyrażona w jednym systemie myślowym i dlatego wymaga „symfonicznego" zespolenia wielu systemowy[56]. Nie da się ukryć, że dialog ten, jak się wydaje, niezwykle potrzebny, stanowi bez wątpienia wielkie wyzwanie, zarówno dla ludzi wierzących, jak i ich ideowych antagonistów.

1.1.3.

PARADYGMAT NAUKOWO – TECHNOLOGICZNY

Wraz z nadejściem epoki nowożytnej paradygmat naukowy przeszedł głęboką przemianę, osiągając swój szczyt w dziewiętnastowiecznym scjentyzmie. W ramach tego nurtu uznano poznanie empiryczne za praktycznie jedyną metodę naukowo uzasadnionego opisu rzeczywistości. W rezultacie dyskurs naukowy zyskał pozycję nadrzędnej instancji poznawczej, a jego twierdzenia zaczęto często traktować jako niepodważalne dogmaty. Doprowadziło to nie tylko do absolutyzacji wiedzy pozytywistycznej, obejmującej tylko dziedziny przyrodnicze, ale i sięgnęło również w obszar sfery społeczno-kulturowej i religijnej. Podobnie jak August Comte, twórca pozytywizmu, scjentyści, kontynuatorzy jego idei, upatrywali rozwiązanie wszystkich problemów ludzkich w nauce, która miała stać się nową religią, w ramach której naukowcy zastąpią duchownych, a instytucje naukowe przejmą funkcje kościołów i religii, tworząc nowy porządek intelektualny i społeczny. Tym samym nauka miała już nie tylko wyjaśniać świat, ale także wyznaczać moralne i społeczne normy, zastępując także dotychczasowe autorytety duchowe[57].

---

[56] Zob. J. Życiński, *Duchowość chrześcijańska wobec wyzwań postmodernizmu w perspektywie encykliki „Fides et ratio”* [w:] *Jan Paweł II. Fides et Ratio. Tekst i komentarze,* red. T. Styczeń, W. Chudy, Wyd. KUL, Lublin 2003, s. 111.

[57] Zob. M. Henry, *Wcielenie. Filozofia życia,* tł. M. Frankiewicz, D. Adamski, Kraków 2012, s. 167-317; J. Koszteyn, P. Lenartowicz, *Scjentyzm – pozytywny i negatywny,* „Zagadnienia Naukoznawstwa” 2-3

Jan Paweł II nie miał wątpliwości, iż wysuwające tego typu żądania, postmodernizm, zaliczający wszystko, co dotyczy pytania o sens życia, do sfery irracjonalnej lub do domeny wyobraźni, zubaża ludzką refleksję przez usunięcie z jej zasięgu fundamentalnych pytań, które *animal rationale* od początku swego życia na ziemi nieustannie sobie zadawał, pytań dotyczących sensu jego istnienia[58]. Do podobnych wniosków, kilka dekad wcześniej doszedł Gabriel Marcel, jeden z twórców personalizmu, a zarazem ważne źródło myśli Jana Pawła II, który ubolewał nad tym, że „we współczesnym świecie istnieją takie dziedziny ludzkiego życia, w których automatyzacja odnosi się nie tylko do pewnych określonych technik, lecz do tego, co jeszcze niedawno nazwalibyśmy życiem wewnętrznym, a przeciwnie – staje się życiem tak uzewnętrznionym, jak to tylko możliwe”[59]. Z kolei współczesny mu Erich Fromm czuł niepokój, gdyż: „współcześni ludzie wyobrażają sobie, iż w połączeniu z nauką i techniką są wszechmocni, to nauka nie jest w stanie przezwyciężyć ich naturalnych bytowych ograniczeń i stworzyć przestrzeń dotarcia do jakiegoś „absolutu”. Nadzieje na to, że rozwój techniki stanie się rodzajem „religii” poprzez którą nowy bohater – naukowiec – ma przynieść ludzkości zbawienie, były i są skazane na niepowodzenie”[60].

Rygorystycznej demitologizacji redukcjonistycznego scjentyzmu dokonała Hannah Arendt, sięgając do metafory teleskopu jako narzędzia generującego epistemologiczną iluzję. Choć instrument ten przybliżył sferę astralną, to według niej dostarczył jedynie pozorów wyczerpującej wiedzy o funkcjonowaniu wszechświata i pozbawieniu go wszelkich tajemnic. Proces ten zainicjował jednak niebezpieczną tendencję do absolutyzacji wyjaśnień empirycznych, co doprowadziło do desakralizacji rzeczywistości. Nauka, aspirując do miana uniwersalnego eksplanansa, dokonała swoistej aneksji sfery metafizycznej, racjonalizacji duchowego wymiaru egzystencji ludzkiej oraz redukcji fenomenu życia człowieka do aspektów biologicznych[61]. Proces ten, od tego wystąpienia wręcz eskaluje, skoro w ponowoczesności, jak uznał Horkheimer, „technika bierze w posiadanie nie tylko ludzkie ciała, ale i dusze”[62]. Cywilizacja techniczna w coraz większym stopniu, nawet jeśli nie wykazuje takiego zamiaru, jak zauważa Jocz, niewątpliwie „separuje człowieka od natury postrzeganej

(2000), s. 1; E. Sienkiewicz, *Wolność osoby ludzkiej w kontekście wiary,* „Poznańskie Studia Teologiczne” 12 (2002), s. 133.

[58] Zob. FR 88.

[59] G. Marcel, *Tajemnica bytu,* tł. M. Frankiewicz, przedmowa K. Tarnowski, Kraków 1995, s. 49-50.

[60] E. Fromm, *Mieć czy być*, Poznań 1995, s. 232.

[61] Zob. H. Arendt, *Kondycja ludzka*, tł. A. Łagodzka, Warszawa 2010, s. 281-289. Por. LD 9-10; CIV28; LS 200; J. Ratzinger, *Europa. Jej podwaliny dzisiaj i jutro,* tł. Z. Czerwik, Kielce 2005, s. 39.

[62] Zob. M. Horkheimer, *Odpowiedzialność i studia*, tł. H. Walentynowicz, „Kronos” 2 (2011), s. 241.

jako stworzona przez Boga, a także zaburza jego z Nim immanentną więź, próbując przekonać go, że jest absolutnie niezależną istotą we wszechświecie”[63]. Oczekując Odkupienia oraz odzyskania tym samym utraconego raju, pisze Benedykt XVI – „już nie od wiary, ale od świeżo odnalezionego związku pomiędzy nauką i praktyką, nie przeczy się tu zwyczajnie wierze; jest ona raczej przesunięta na inny poziom, poziom jedynie prywatny i pozaziemski, a równocześnie staje się w jakiś sposób nieistotna dla świata”[64]. Kontynuując tę analizę, papież wyraża przekonanie, że człowiek nigdy nie może być zbawiony z zewnątrz. Nauka może dużo wnieść w proces humanizacji świata i ludzkości, ale może też zniszczyć człowieka i świat, jeśli nie będzie kierunkowana przez będące poza nią. Dostrzegając w tym obszarze także ewidentnie błędne działania Kościoła, z naukową uczciwością Benedykt XVI zgadza się z tym, że w momencie, gdy nauka odnosiła sukcesy w rozwoju świata nowożytne chrześcijaństwo w dużej mierze koncentrowało się tylko na jednostce i jej zbawieniu, nie rozpoznając wystarczająco swojego zadania[65]. Również realistycznie papież Franciszek konstatuje, że w „świecie, w którym nauka i technika aspirują do zastąpienia Boga, nie panuje wcale radość, lecz niezadowolenie tych, którzy nie wiedzą właściwie w ogóle, po co żyją”[66].

Praktycznie wszyscy papieże ostatnich dziesięcioleci za źródła niepokojących zjawisk towarzyszących rozwojowi nauki i technologii uznają nie tylko wspomniane zerwanie człowieka z Bogiem, ale również niewłaściwą aksjologię. Choć współczesny człowiek dzięki postępowi naukowo-technicznemu może niekiedy poczuć się „nadczłowiekiem”, to jednak nie mniej często pozostaje istotą głęboko zagubioną. Wzrastający rozwój techniki oraz dominacja technologii w kształtowaniu nowoczesnej cywilizacji wymaga proporcjonalnego rozwoju moralności i etyki, który jednak niezmiennie zdaje się pozostawać w tyle. Najważniejsze odkrycia naukowe, takie jak energia jądrowa czy poznanie struktury DNA, nie zawsze służą budowaniu lepszej przyszłości ludzkości oraz ochronie środowiska naturalnego, lecz bywają nadużywane do zdobywania większej władzy i kontroli. Taka poważna dysproporcja między technologicznym postępem a niedostatecznym rozwojem wartości etycznych wywołuje poważne obawy dotyczące dalszego kierunku rozwoju współczesnego świata[67]. Jeśli

[63] Zob. A. Jocz, *Gnoza Mikołaja Bierdiajewa, czyli lekarstwo na dualistyczne rozterki kultury europejskiej*„Nomos” 49/50 (2005), s. 49-52; W. Granat, *Fenomen człowieka. U podstaw humanizmu chrześcijańskiego,* red. K. Guzowski, H. Szumił, Wyd. KUL, Lublin 2007, s. 378.
[64] SPS 17.
[65] SPS 25.
[66] Zob. GEE 29.
[67] Zob. LS 104; CA 18; SRS 28; RH 15-16; EIE 10; FR 91; LF 25; SPS 22.

postępowi technicznemu nie będzie towarzyszył postęp w formacji etycznej człowieka, wzrastanie człowieka wewnętrznego, to wówczas, jak stwierdza Benedykt XVI „nie jest on postępem, ale zagrożeniem dla człowieka i dla świata”[68]. Poszukując źródeł tej znacznej dwuznaczności techniki, ten sam myśliciel doszedł do wniosku, iż „rozwój technologiczny może rodzić ideę samowystarczalności techniki, jeżeli człowiek stawia sobie tylko pytanie jak, nie zastanawiając się nad wieloma dlaczego, które skłaniają go do działania”[69]. Pojawiający się od czasu do czasu absolutyzm techniki prowadzi do rozwinięcia w człowieku braku umiejętności dostrzegania tych aspektów rzeczywistości, których nie da się wyjaśnić jedynie za pomocą materialistycznych metod. Trudno też przeoczyć, że taki sposób myślenia stopniowo odrywa także człowieka od jego duchowych, pneumatycznych źródeł, ograniczając jego percepcję tylko do wymiaru fizycznego i technologicznego, co może skutkować zaniedbaniem głębszych wymiarów ludzkiego istnienia[70].

Za kluczowe pole współczesnej walki kulturowej między absolutyzmem techniki a moralną odpowiedzialnością człowieka, zwłaszcza w przestrzeni personalizmu, uważa się dziś bioetykę. Według papieży: Jana Pawła II, Benedykta XVI, Franciszka, a także Leona XIV, właśnie w tej dziedzinie toczy się dziś zasadniczy spór o dalszy integralny rozwój człowieka rozumianego personalistycznie, jako osoba obdarzona specyficzną godnością. Cywilizacja oparta na utylitaryzmie i technokracji, faworyzuje wyraźnie doraźną użyteczność oraz efektywność jednostki, co prowadzi do negowania wartości i sensu życia osób starszych oraz niepełnosprawnych, często postrzeganych jako społecznie i ekonomicznie „mało produktywnych”. Taka postawa niesie ze sobą poważne zagrożenia dla fundamentalnych wartości ludzkiej godności i solidarności, co wymaga pogłębionej refleksji nad etycznymi podstawami rozwoju nauki i technologii[71].

Papieża Franciszka niepokoiło, iż nowe technologie nie wydają się sprzyjać wewnętrznemu rozwojowi człowieczeństwa oraz szukaniu głębszego sensu rzeczywistości, „sakralizując” ulotność i powierzchowność[72]. Diagnozuje on także istnienie takich niepokojących zjawisk jak: swoistej schizofrenii wypływającej z

[68] SPS 22.
[69] CIV 70.
[70] Zob. CIV 89-90. Por. A. Jocz, *Gnostyczne przezwyciężanie napięć między religią i techniką*„Przegląd Religioznawczy” 1 (2024), s. 79.
[71] Zob. LS 9-10; CIV28, 74.
[72] Zob. LS 105-110.

egzaltacji technokratycznej[73], „nadobecność" technologii[74], oraz „technologiczny autyzm" zamykający człowieka w świecie swoich dokonań i pogłębiający trudności komunikacyjne, a w konsekwencji osamotnienie[75]. Najnowocześniejsze technologie nie zastąpią nigdy potrzeby dialogu, osobistego i głębokiego, który domaga się fizycznej obecności. Jednoznacznie krytykujący pomijanie potrzeb ludzi najbiedniejszych, papież Franciszek z dezaprobatą zauważa, że w korzystaniu z nauki i postępu nie chodzi o pożytek i dobrobyt wszystkich ludzi, lecz przede wszystkim o zysk i władzę, panowanie nad przyrodą i ludźmi[76]. W związku z tym apelował on, aby liderzy światowi podjęli wyzwanie, „jakim jest zagwarantowanie, aby nadchodząca czwarta rewolucja przemysłowa, skutki automatyzacji i innowacji naukowych oraz technologicznych nie prowadziły do zniszczenia osoby ludzkiej — do tego, że zastąpi ją bezduszna maszyna — lub do przekształcenia naszej planety w pusty ogród, z którego czerpaliby przyjemność nieliczni wybrani"[77]. Interpretujący encyklikę Franciszka *Laudato si* kardynał Grzegorz Ryś stwierdza zaś trafnie: „zarówno człowiek, jak i kultura, którą tworzymy, stały się skrajnie technokratyczne. Mamy coraz więcej różnorakich narzędzi, ale jednocześnie coraz mniej celów, do których moglibyśmy je sensownie wykorzystać. Musimy zadać sobie pytanie, czemu służą te wszystkie zabawki, które nam dzisiaj podarował rozwój technologii. Papież mocno podkreśla, że choć w naszych rękach są coraz większe możliwości, to nie ma żadnych gwarancji, że potrafimy z nich uczciwie skorzystać"[78].

Kontynuując poważny i wnikliwy, a zarazem intrygujący dialog papieża Franciszka z problemami ponowoczesności, wynikającymi z rozwoju technologicznego w aspekcie problemów ekologicznych, Leon XIV z podobną odwagą odniósł się do coraz ważniejszej, z perspektywy stricte humanistycznej i religii, kwestii AI. Nie mając wątpliwości, co do tego, że AI stanowi cenną pomoc dla człowieka, stara się on

---

[73] Zob. LS 112-118.
[74] Zob. AL. 278.
[75] Zob. K. Łuszczek, *„Autyzm technologiczny" jako zagrożenie dla spójności rodziny w świetle posynodalnej adhortacji apostolskiej Amoris Laetitia* [w:] *Miłość jest nam dana i zadana. Komentarz do posynodalnej adhortacji apostolskiej „Amoris laetitia" papieża Franciszka*, red. G. Chojnacki, Szczecin 2017, s. 175-177; R. Panek, *Mózg autystyczny. Podróż w głąb niezwykłych umysłów*, Kraków 2016, s. 13.
[76] Zob. AL 278; LS 104, 108-109, 131.
[77] Franciszek, *Nie zapominajcie o ubogich, Przesłanie z okazji zebrania Światowego Forum Ekonomicznego*, 20-23 I 2016, Davos-Klosters, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek_i/przemowienia/forum-ekonomiczne_20012016, 28 V 2026.
[78] G. Ryś, *Wszystko jest ze sobą powiązane. Ekologiczna encyklika społeczna Franciszka*, „Więź" 2 (2008), s. 109.

przekonać, że jej rozwój wymaga jednak trzeźwości i czujności[79]. Korzystanie z AI nie jest dla niego jedynie faktem czysto technicznym, gdyż mogą istnieć zastosowania jej „w oczywisty sposób antyludzkie, jak manipulowanie informacją czy naruszanie prywatności, ale może istnieć także, pułapka mniej jawna, gdy systemy AI, przedstawiając się jako neutralne i obiektywne, odzwierciedlają i umacniają stereotypy lub stanowiska ideologiczne tych, którzy je zaprojektowali i wytrenowali”[80]. Z tego faktu, papież wnioskuje, że nie można uważać AI za moralnie neutralną: „W rzeczywistości każde urządzenie techniczne niesie z sobą wybory i priorytety: to, co mierzy, to, co ignoruje, to, co optymalizuje, a także sposób, w jaki klasyfikuje osoby i sytuacje. Zasadniczą rolę powinno tu odgrywać respektowanie sprzeczne z niezbywalną godnością osoby”[81]. Leon XIV słusznie zauważa również, że „AI wymaga swego rodzaju rozbrojenia, gdyż jest to także „wyścig do stworzenia najsprawniejszego algorytmu i najszerszego zbioru danych po to, by utrwalić przewagę geopolityczną lub handlową nad wszystkimi innymi. Rozbroić znaczy zerwać tę równoznaczność między potęgą techniczną a prawem do rządzenia”[82]. Z kolei na twórcach systemów AI spoczywa „szczególna odpowiedzialność etyczna i duchowa, ponieważ każda decyzja projektowa wyraża określoną wizję ludzkości. Tak jak autor dzieła artystycznego czy literackiego powinien brać pod uwagę wartości, które ono wyraża, tak i oni powinni z należytą powagą traktować wartości, które wpisują w swoje projekty: w sposób przejrzysty, z poczuciem odpowiedzialności wobec społeczności, których one dotyczą, oraz z czujnością, która pozwala zweryfikować, czy to, co jest rozwijane, rzeczywiście służy dobru”[83].

Kryzys relacji człowieka z technologią, również w obszarze AI, w mniejszej mierze zdaje się wynikać z typowo behawioralnej zależności od artefaktów, lecz raczej wynika z fundamentalnego deficytu w zakresie teleologii ich rozwoju. Głównym problemem staje się tu rosnąca niezdolność do aksjologicznego ukierunkowania postępu technicznego. W sytuacji, gdy ośrodki decyzyjne o charakterze politycznym niemal abdykują z roli kreatora dalekosiężnych celów ewolucji technologicznej, dochodzi do niemal absolutnego prymatu logiki rynkowej. Decydenci ekonomiczni z kolei, często z tymi politycznymi ściśle powiązani, operując w przestrzeni braku jakichkolwiek celów

[79] MH 102.
[80] MH 104.
[81] MH 104.
[82] MH 110.
[83] MH 111.

wyższych, wykorzystują po prostu mechanizmy perswazyjne i reklamowe do sztucznej stymulacji potrzeb konsumpcyjnych. Prowadzi to nieuchronnie do instrumentalizacji technologii, która zamiast realizować obiektywne dobro społeczne, służy jedynie maksymalizacji zysku poprzez eksploatację indywidualnych pragnień uczestników rynku, bez oglądania się na ich rzeczywiste dobro. W sytuacji zaś kryzysu aksjologicznego i procesów laicyzacyjnych, czy też braku większej korelacji między wyznawaną wiarą a preferowanym sposobem życia, nauka i technologia zdają się nierzadko niepokojąco zagrażać przyszłości człowieka.

1.1.4.

INFANTYLIZACJA KULTURY

Jeśli próbować poszukiwać czynnika, dzięki któremu człowiek i społeczeństwa ludzkie przekraczają ograniczenia typowe dla zwierzęcego „tu i teraz", to bez wątpienia jest nim przestrzeń kultury. To właśnie ta sfera ludzkiej egzystencji umożliwia tworzenie trwałych więzi, przekazywanie wartości oraz refleksję nad sobą i światem w perspektywie historycznej i przyszłościowej. Niemniej jednak, nie sposób pominąć, że jednym z nieuchronnych skutków współczesnej erozji kulturowej jest pewnego rodzaju amnezja dotycząca tożsamości kulturowej, która objawia się przez odcinanie się od własnych korzeni oraz przesadne skupienie na chwili obecnej. Taka absolutyzacja teraźniejszości prowadzi do utraty poczucia ciągłości historycznej i osłabienia więzi z dziedzictwem, co stanowi poważne wyzwanie dla zachowania stabilności i głębi tożsamości społecznej w zmieniającym się świecie[84]. Już wiek temu Spengler, diagnozując upadek kultury zachodniej, uznał ją za stopniowo rozpadającą się „cywilizacją", którą cechują: luksus, samowola, eklektyzm, a wreszcie niereligijność[85]. W ciągu tego okresu zjawiska te, jak wykazuje to Bauman stały się jeszcze silniejsze, a ponowoczesna kultura, „w jakimkolwiek kierunku by się zwracała, napotyka na wewnętrzną ambiwalencję i rozdarcie, w którym siły słabnącego przyciągania i rosnącego odpychania wzajemnie się równoważą"[86]. Kultura współczesna, naznaczona wyraźnym pesymizmem, zdaje się rezygnować z dążenia do nadania ludzkiemu życiu jakiegoś głębszego i bardziej

[84] Zob. G. Żuk, *Kultura w kontekście wartości* [w:] G. Żuk, *Edukacja aksjologiczna. Zarys problematyki,* Lublin 2016, s. 91.
[85] Zob. P. Skrzydlewski, *Spengler* [w:] *PEF,* t. 9, Lublin 2008, s. 123-124; A. Wierzbicki, *Praxis i kultura*…, s. 249.
[86] Zob. Z. Bauman, *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Wyd. Sic!, Warszawa 2000, s. 135.

trwałego sensu. Jak wskazuje Bauman, w przeciwieństwie do klasycznego rozumienia kultury, ta współczesna zawiera w sobie własną negację, opierając się na przekonaniu, że praktycznie wszystko można uznać za sztukę. W rezultacie, kierując się szacunkiem dla tolerancji i wolności twórczej oraz łącząc to z moralnym relatywizmem i eklektyzmem, współczesna kultura często przybiera formę eksperymentu, w którym zacierają się tradycyjne granice, a niemal wszystko staje się akceptowalne i dopuszczalne. Elastyczność i brak klarownych kryteriów prowadzą jednak do rozproszenia wartości i stopniowego wycofywania się z jednoznacznych norm estetycznych i etycznych[87]. Szukając źródeł tego stanu rzeczy, trudno nie zauważyć, iż ponowoczesna globalizacja, dająca możliwość kształtowania niepowtarzalnych wręcz tożsamości, z perspektywy rozwoju osoby stanowi dla kultury poważne wyzwanie. Jak zauważa ironicznie Bauman, można dzisiaj odnieść wrażenie, że elitarna sztuka współczesna: „specjalizuje się głównie w pospiesznym montażu i równie spiesznym demontażu swoich wytworów, a w każdym razie uznaje te działania za równie ważną, wartościową i nieodzowną formę twórczości artystyczne”[88]. Nie mniejsze zagrożenie w tej sferze wynika także z innego charakterystycznego zjawiska ponowoczesności, czyli homogenizacji kulturowej, która sprawia, że człowiek coraz trudniej odczuwa potrzebę przynależności do konkretnego, wyraźnie określonego kontekstu kulturowego. W społeczeństwie konsumpcyjnym prawdziwy dialog między różnymi kulturami zastępowany jest przez monolog jednej dominującej kultury – amerykańskiej, prezentowanej przy tym w formie mocno zbanalizowanej i infantylnej, dostosowanej do wymogów rynkowych. Kulturalne dobra i usługi redukują się do zwykłych towarów, które muszą trafić do jak najszerszej grupy odbiorców lub zostać sprzedane po najkorzystniejszej cenie. W tych warunkach kultura naturalnie przemienia się w kolejny dział ogromnego centrum handlowego, gdzie na czele często stoją kicz i tandeta, wypierające wartościowe i autentyczne przejawy twórczości. Sytuacja taka rodzi oczywiście duże wyzwanie w obszarze zachowania różnorodności i głębi kulturowej w dobie globalnej komercjalizacji[89]. Jej rolą jest niemal jedynie skłaniać do konsumowania i uwodzić kolejnych klientów, rezygnując właściwie z aspiracji do jakiejkolwiek formy kształtowania estetycznych gustów szerszych kręgów

[87] Zob. Z. Bauman, *Globalizacja, czyli komu globalizacja a komu lokalizacja*, „Studia Socjologiczne” 3 (1997), s. 61; M. Miczka – Pajestka, *Hybrydyzacja ponowoczesnych stylów życia. Problem konsumpcyjnego bycia w świecie* [w:] *Nowy wspaniały świat? Moda, konsumpcja i rozrywka jako nowe style życia,* red. W. Muszyński, Toruń 2009, s. 82.
[88] Zob. Z. Bauman, *Sztuka życia*, tł. T. Kunz, Wyd. Literackie, Kraków 2009, s. 129.
[89] Zob. Z. Bauman, *Kultura w płynnej nowoczesności,* Warszawa 2011, s. 30.

społeczeństwa, jak miało to miejsce w przeszłości. Skomercjalizowana i preferująca odejście od racjonalności, sprowadza się niejako sama do funkcji pełnionych w świecie gastronomi przez popularne, globalne amerykańskie sieci żywieniowe. Zamiast kreować wyrafinowane dzieła sztuki, kultura ponowoczesna, likwidując granice między kulturą wyższą i niższą, niszową i masową, elitarną i popkulturą, dostarcza ogromnej ilości towarów raczej słabej jakości, ale wpisujących się za to w gusta możliwie szerokiej masy klientów[90]. Dobrze oddaje ten stan rzeczy wybitny znawca tematu Alan Aldridge, sądzący, że zamiast mówić dziś o „kulturze masowej", lepiej jest sięgnąć po określenie „przemysł kulturowy", niejako odgórnie narzucany masowym odbiorcom[91]. Przemysł ten, odwołując się w dużej mierze do cielesności człowieka i oferując mu pożądaną przez niego zmysłową przyjemność, w istocie depersonalizuje go i wręcz prowadzi do działań nieracjonalnych. Trudno też przeoczyć, że jego zachowania w znacznym stopniu motywowane są wszechobecną reklamę i modą, o czym będzie zresztą jeszcze mowa w innym miejscu monografii. Na tego typu „bazie „kulturowej" nie sposób mówić o angażujących osoby więziach społecznych, a raczej jedynie o rozrywce, doraźnie tylko i powierzchownie łączącej ludzi. Jako nieekonomiczną i dystynktywną ignoruje się także w ponowoczesności sferę kultury ludowej, narodowej, czy też religijnej[92].

Ponowoczesna sztuka, która osiągnęła stan zmienno-stały, stan zaskakującego ruchomego zastoju[93], przypomina zdaniem Baumana „energię pola minowego, na jakim to tu, to ówdzie rozlegają się wybuchy"[94]. O ile dla zwolennika postępu, ta kultura ponowoczesna może jawić się jako przestrzeń kreatywności jednostki i jej wolności od jednolitej wizji życia i narzuconego konsensusu społecznego, to dla osoby o poglądach konserwatywnych, rozwój ten zdaje się kierować impulsem śmierci i destrukcji. W tak rozumianym „postępie" widzieć można więc raczej impuls do osłabienia tradycyjnych wartości i porządku[95]. Ta rozmyta i rozproszona sublimacja libido osłabia energię

---

[90] Zob. G. Ritzer, *Mcdonaldyzacja społeczeństwa,* tł. S. Magala, Warszawa 1997, s. 39; Z. Bauman, *Wspólnota. W poszukiwaniu bezpieczeństwa w niepewnym świecie,* tł. J. Margański, Kraków 2008, s. 144; P. Przemielewski, *Filozofia na Areopagu idei, czyli postmodernizm i jego obecność we współczesnej kulturze i sztuce,* „Studia Ełckie" 11 (2009), s. 88.
[91] Zob. A. Aldridge, *Konsumpcja,* tł. M.Żakowski, Warszawa 2006*,* s. 43.
[92] Zob. T. Kozłowski, *Samotny hulaka. Rzecz o protokulturze ery pop,* Warszawa 2012, s. 297-304; P. Żuk, *Homo ludens w czasach kapitalizmu. Infantylizacja życia społecznego i prywatyzacja sfery publicznej,* „Dialogi o Kulturze i Edukacji" 1 (2012), s. 200.
[93] Zob. H. Rarot, *Rola mechanizmu sublimacyjnego w epoce ponowoczesności*, „Kultura i Wartości" 18 (2016), s. 59.
[94] Zob. Z. Bauman, *Ponowoczesność*…, s. 156.
[95] Zob. Tamże, s. 172.

zasilającą wszelką aktywność społeczną. Co więcej, libido to, podkreśla Bauman, zdaje się nie podlegać już żadnej presji i przymusowi, gdyż żadna władza ziemska nie wydaje się już dłużej w czasach płynnej nowoczesności, zainteresowana wytyczaniem granicy pomiędzy „zdrowym" i „perwersyjnym seksem"[96]. W coraz bardziej konsumpcyjnej kulturze ponowoczesności, naturalny skądinąd mechanizm sublimacji, będący w przeszłości źródłem genialnych dzieł sztuki oraz twórczej innowacyjności artystów, ulega rosnącej marginalizacji. Współczesne społeczeństwo zdaje się cechować dominacja mniej dojrzałych postaw, co sprzyja zanikowi dojrzałych regulatorów zachowań ludzkich, kształtujących kreatywność i rozwój duchowy. W tej ponowoczesnej przestrzeni również sztuka religijna i związana z nią sfera sacrum i świętości, wykazuje problem z odnalezieniem swego głębszego sensu.

1.1.5.

KONTESTACJA LUDZKIEJ PRZYGODNOŚCI I JEJ KONSEKWENCJE

Według Bergera, w epoce ponowoczesnej niezwykle istotnym problemem staje się utrata wiarygodności specyficznej, chrześcijańskiej teodycei cierpienia, która odgrywała przecież jeszcze do niedawna kluczową rolę w codziennym życiu jednostek i społeczności. Ta tradycyjna interpretacja sensu cierpienia, umożliwiająca zrozumienie trudności i bólu jako części większego planu boskiego, dziś jest podważana przez współczesne podejścia, co prowadzi do dezorientacji oraz osłabienia duchowych fundamentów jednostek i społeczeństw. W efekcie tej sytuacji, wielu ludzi traci dziś punkt odniesienia, który daje sens cierpieniu i umożliwia kontynuację życia pomimo doświadczeń trudności i bólu, co stanowi jedno z poważniejszych wyzwań współczesnej kultury religijnej[97]. Trudno przy tym nie zauważyć, że nie pojawia się w tym obszarze żadna inna poważna narracja, jeśli w ogóle o próbach takiej narracji można w ponowoczesności odrzucającej ich konstruowanie mówić. Optymizm epoki nowoczesnej w tej kwestii wiązał się z przekonaniem, że ludzkie cierpienia da się wyeliminować już na ziemi dzięki nieustannemu postępowi cywilizacyjnemu, co z kolei zdawało się czynić tradycyjne, chrześcijańskie uświęcanie cierpienia zbędnym. Chociaż dziś wiara w całkowite pozbycie się cierpienia za pomocą nauki i technologii jest

[96] Zob. Tamże, s. 154.
[97] Zob. P. Berger, *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*, tł. W. Kurdziel, „Nomos", Kraków 1997, s. 172.

poważnie nadwyrężona, to trudno mówić, przynajmniej na masową skalę, o powrocie do przednowoczesnego rozumienia cierpienia jako drogi do Boga, pełni człowieczeństwa czy realizacji indywidualnego losu. Z drugiej strony, widoczne rozczarowanie nowoczesnością, wynikające z niespełnienia jej zbyt ambitnych obietnic, prowadzi również do pewnego odrodzenia religii, która jednak, jak słusznie zauważa Szahaj, coraz częściej funkcjonuje raczej w roli narzędzia psychoterapeutycznego niż duchowej wspólnoty czy głębokiego systemu metafizycznego[98].

Pomimo wielkiego postępu technologicznego w obszarze medycyny, wciąż nie jest ona w stanie wyeliminować bezmiernej wręcz przestrzeni cierpienia dewastującego ludzkie nadzieje na ziemskie szczęście. Nawet dysponując niewyobrażalnymi, w porównaniu do poprzednich pokoleń, możliwościami mierzenia się z chorobami, ponowocześni ludzie wciąż pozostają właściwie bezradni w dążeniu do konsumpcjonistycznego raju z kultem młodości i cielesności, eliminującego cierpienie, chorobę, a nawet śmierć[99]. Próbując nie konfrontować się ze swoim konstytutywnym przeznaczeniem, w istocie niewiele więc różnią się od tych, do których zwracał się już Pascal: „Nie mogąc znaleźć lekarstwa na śmierć, nędzę, niewiedzę, postanowili, pragnąc osiągnąć szczęście, nie myśleć o tym. Mimo wszystkich czyhających na człowieka niedoli, chce on wciąż być „szczęśliwy i chce być tylko szczęśliwy, i nie może nie chcieć; ale jak się do tego weźmie? Na dobrą sprawę, trzeba by mu stać się nieśmiertelnym: nie mogąc zaś tego, postanowił nie myśleć o tym”[100]. Nawet bezpośrednio doświadczając swej bytowej skończoności i przygodności, ludzie ponowocześni próbują prywatnie i społecznie je „cenzurować”, odrzucając jako nienaturalne[101]. Pomimo tego, że cierpienie oraz śmierć zupełnie destruują ich „szczęśliwą” egzystencję, to głębsza refleksja nad nimi pozostaje rodzajem towaru, który nie zdobędzie zbyt wielu klientów, a więc nie będzie w stanie adekwatnie zbilansować się finansowo. Nawet jeśli media sugestywnie przedstawiają przerażające obrazy śmierci, to są one tak mocno „zobiektywizowane”, że właściwie nie dotykają oglądających je osobiście. Zakamuflowana i rozmieniona na drobne śmierć, traci swoją powagę, choć jak zauważa Bauman, „wciąż puka do naszych drzwi i to niemal każdego

[98] Zob. A. Szahaj, *Ponowoczesność i postmodernizm*…, s. 48.
[99] Zob. W. Hryniewicz, *Przez ciemności do światła.Nadzieja w posługiwaniu hospicyjnym* [w:] *Cierpienie między sensem a bezsensem. Studium interdyscyplinarne,* red. M. Kalinowski, I. Niewiadomska, L. Szot, Lublin 2014,, s. 100.
[100] B. Pascal, *Myśli,* tł. T. Żeleński-Boy, w układzie Jacquesa Chevaliera, przygotował do druku M. Tazbir, Warszawa 1989, s. 125.
[101] Zob. EV 23; SD 29.

dnia. Jest raczej czymś w rodzaju zakończenia opowiadania, a opowiadania mają to do siebie, że budzą ciekawość tylko dotąd dopóki się nie dojdzie do ich końca. Kiedy opowiadanie dobiega końca, nic już zdarzyć się nie może, a przecież wokół tego „nic" cokolwiek trudno zbudować. Skoro wobec globalnej perspektywy śmierci nie można uczynić właściwie niczego, to zajmowanie się nią jest czymś pozbawionym sensu, rozsądku i zwyczajną stratą czasu"[102]. Przydatne w tej kwestii, wbrew ponowoczesnej wizji postępu, staje się tabuizowanie śmierci, czyli zjawisko dobrze znane wszystkim „tradycyjnym" społeczeństwom. Pomimo tego, że sam temat śmierci często jest niemal zakazany, i wciąż usiłuje się usunąć go z naszego umysłu, to dotyczy ona każdego z nas, dotyczy człowieka w każdej epoce i w każdym miejscu[103]. Jak zauważa Bauman, ponowoczesność rozebrała misterną konstrukcję, którą Kościół budował przez wieki podczas swojego panowania. W wyniku tego procesu została stłumiona fascynacja życiem pozagrobowym, a uwagę człowieka skierowano wyłącznie na teraźniejszość, na życie „tu i teraz". Zmiana ta przesunęła horyzont egzystencjalny z nadziei na przyszłość ku mocno krótkoterminowym doświadczeniom i natychmiastowym przyjemnościom, co z kolei wpłynęło na sposób postrzegania sensu życia i wartości duchowych we współczesnym społeczeństwie[104].

W świecie zdominowanym przez technologię, cierpienie i śmierć często tracą swój dawny, głęboki wymiar pełen tajemnicy, redukując się do brutalnych, czystych faktów, porównywalnych nawet do awarii lub uszkodzenia jakiegoś urządzenia. W ponowoczesnym podejściu, śmierć jest postrzegana jako w istocie naturalne zjawisko, pozbawione odniesienia do metaempirycznego wymiaru i transcendencji. Taki materialistyczny i redukcjonistyczny sposób patrzenia na koniec życia odzwierciedla głębokie zmiany w sposobie rozumienia ludzkiej egzystencji i jej końca w epoce ponowoczesnej[105]. Ewidentna, gdyż przecież empirycznie weryfikowalna realność „słabości" człowieka, związana z dręczącym go cierpieniem i świadomością nieuchronności śmierci, stanowi jak słusznie zauważa Bauman, zupełnie fundamentalne zagrożenie dla optymistycznej narracji o tworzeniu „szczęśliwego ładu" w oparciu o

[102] Zob. Z. Bauman, *Ponowoczesność…,* s. 328-330. Por. M. Cempa, A. Górecka, *Tabuizacja śmierci i cierpienia we współczesnym społeczeństwie* [w:] *Ból i cierpienie,* red. G. Makiełło-Jarży, Kraków 2010, s. 77-78.
[103] Zob. Ch. Delsol, *Czym jest człowiek? Kurs antropologii dla niewtajemniczonych*, tł. M. Kowalska, Kraków 2011, s. 215–218; W. Hryniewicz, *Przez ciemności*…, s. 99.
[104] Zob. Z. Bauman, K. Tester, *O pożytkach z wątpliwości. Rozmowy z Zygmuntem Baumanem,* Warszawa 2003, s. 171-172.
[105] Zob. V. Possenti, *Nihilizm teoretyczny i „śmierć metafizyki",* tł. J. Merecki, Lublin 1998, s. 146.

nieznane wcześniej możliwości techniczne[106]. Konstatacji tej nie zmienia oczywisty fakt rewolucyjnego wręcz postępu, jaki dokonał się w obszarze zwalczania każdej niemal z chorób. czy też możliwości wydłużania życia ludzkiego. Z perspektywy personalizmu trudno też nie dostrzec, że choć rozwój medycyny rodzi nadzieję na leczenie coraz większej liczby chorób, to stwarza także poważne problemy w kontekście sytuacji granicznych, np. w obszarze decyzji o eutanazji konkretnego człowieka[107]. Warto również zauważyć, że dzięki współczesnej medycynie, śmierć właściwie zawsze posiada logiczne wyjaśnienie, co niemal pozbawia ją charakteru swoistego misterium, do którego przygotowywano się właściwie przez całe życie. Śmierć traci również swój kontekst społeczny, gdyż coraz rzadziej bywa się uczestnikiem zmagań innych ludzi z cierpieniem i bliskim końcem życia. Proces umierania uległ instytucjonalizacji, przede wszystkim za sprawą rozwoju opieki hospicyjnej, co trudno nie uznać za ważne osiągnięcie współczesnej ludzkości, gdyż taka profesjonalna opieka zapewnia godność i wsparcie osobom odchodzącym. Ważne uwagi czyni w tej kwestii Sroczyńska, która rozróżnia trzy strategie przyczyniające się do tego, że „aktywność religijna należy dziś do zajęć osobistych i intymnych: procesy i czynności związane z umieraniem i śmiercią zostały przekazane w ręce specjalistów i odseparowane od codziennego doświadczenia; totalną perspektywę śmierci zastąpiono niezliczonymi niebezpieczeństwami dla życia; umieranie przyjęło postać „gry", obecnej w rzeczywistości wirtualnej i ograniczonej do sfery prywatności"[108].

Parafrazując Baumana można dojść do wniosku, że niezwykle bolesną ceną za dzisiejszą dekonstrukcję cierpienia i śmierci, poprzez usuwanie ich z pola widzenia, razem z niepełnosprawnymi i umierającymi na nieuleczalną chorobę ewidentnie „nieszczęśliwymi" konsumentami, jest życie nadzorowane od samego początku aż do samego końca przez garnizony jedynie pozornie przepędzonego wroga[109]. Jak przekonuje Fromm, ucieczka przed cierpieniem i śmiercią jest w istocie niczym innym niż ucieczką od samego życia. Wypieranie i marginalizowanie tych fundamentalnych doświadczeń niesie zagrożenie nie tylko dla tożsamości poszczególnych jednostek, lecz również prowadzi do degradacji sensu ich istnienia – często nawet bez ich świadomości

[106] Zob. Z. Bauman, *Ponowoczesność…,* s. 285.
[107] Zob. I. Siudem, *Consumer attitudes as result of globalization and personality traits of the youth* [w:] *Youth Facing the Challenges of Globalization*, red. B. Kaczmarek, G. Kwiatkowska, K. Markiewicz, Lublin 2011, s. 77.
[108] Zob. M. Sroczyńska, *O potrzebie religii w ponowoczesnym świecie (refleksje socjologa), Chrześcijaństwo świat – polityka,* „Zeszyty Społecznej Misji Kościoła" 22 (1918), s. 168.
[109] Zob. Z. Bauman, *Ponowoczesność*…, s. 285-286, 331-332.

tego faktu. Podczas gdy epoka nowoczesności starała się w pewnym sensie dokonać dekonstrukcji śmierci jako ostatecznego kresu, to ponowoczesność podejmuje zaskakujące, paradoksalne wręcz, dążenie do dekonstrukcji pojęcia nieśmiertelności. Efektem tych procesów jest pomijanie i zacieranie różnic pomiędzy śmiercią a nieśmiertelnością, między tym, co trwałe i ostateczne, tym, co przemijające i efemeryczne. Synteza ta prowadzi do rozmycia granic egzystencjalnych, wywołując kolejne wyzwania dla rozumienia sensu życia i ludzkiej kondycji we współczesnym świecie[110]. Dekonstruując zarówno śmiertelność jak i nieśmiertelność, podkreśla Bauman[111], z natury śmiertelni ludzie zdają się jednak sobie jakoś „radzić" bez nieśmiertelności i wieść przy tym spokojną egzystencję. Wraz z tym jak „umiera" śmierć, zanikają też nasze wysiłki podejmowane na rzecz jej pokonania. Jak mocno konstatuje Bauman, „pospolitego odbiorcę kultury tresuje się dziś wprawdzie ukradkiem, ale też i konsekwentnie, aby przestał zupełnie roić o czymś, czego i tak nie ma żadnych szans uzyskać. Przestaje on więc właściwie pragnąć życia wiecznego, godząc się niejako z tym, że nie jest ono możliwe do osiągnięcia"[112]. Jak przekonywał zaś Benedykt XVI, ponowoczesny człowiek, wycofujący się przed krzyżem, cierpieniem i śmiercią, jednocześnie zamyka się również na samo życie. Unikanie tych fundamentalnych doświadczeń prowadzi do izolacji od głębszych wymiarów egzystencji, ograniczając zdolność do pełnego przeżywania i rozumienia swojej kondycji. Taka postawa może skutkować utratą autentyczności oraz sensu istnienia, gdyż prawdziwe życie, ze wszystkimi jego bolesnymi i trudnymi aspektami, wymaga konfrontacji z realiami cierpienia i przemijania[113]. Ponowoczesny człowiek, identycznie jak ten z poprzednich epok, jeśli chce egzystować jako istota rozumna, nie może zwyczajnie pomijać tych trudnych pytań i związanych z nimi dyskursów. Konstatacja ta odnosi się w jeszcze większym stopniu do człowieka deklarującego odniesienie do sfery wiary czy religii. Trudno jednak nie zauważyć, że ukradkiem tresowani, jak zauważał Bauman, zarówno ludzie wierzący jak i niewierzący, z trudem są w stanie odnaleźć swoją tożsamość, zarówno w sferze religijnej, jak i humanistycznej.

[110] Zob. E. Fromm, *Mieć czy być…,* s. 140-141; Z. Bauman, *Ponowoczesność…,* s. 300-301.
[111] Zob. Z. Bauman, *Śmierć i nieśmiertelność. O wielości strategii życia,* PWN, Warszawa 1998, s. 161-238.
[112] Z. Bauman, *Zindywidualizowane społeczeństwo*, Gdańsk 2008, s. 293-299.
[113] Zob. SPS 37; J. Ratzinger, *Śmierć i życie wieczne,* tł. M. Węcławski, Warszawa 2010, s. 100.

1.2.

HOMO POSTMODERNICUS (PRÓBA CHARAKTERYSTYKI)

Ze względu na jej niezwykłą wręcz wielowymiarowość jest rzeczą niezwykle trudną poddać precyzyjniejszej analizie kondycję człowieka w dobie płynnej i dynamicznej ponowoczesności. W drugim paragrafie pierwszego rozdziału podjęto jednak próbę zarysowania wieloaspektowego portretu współczesnego podmiotu, określanego bardzo pojemnym mianem „homo postmodernicus". Ponowoczesny człowiek funkcjonuje niewątpliwie w realiach schyłku wielkich narracji i dominacji paradygmatu ponowoczesnego, który został zakreślony w pierwszym paragrafie. Głównym celem tego paragrafu jest analiza ontologicznego i aksjologicznego statusu osoby, która – wskutek erozji tradycyjnych autorytetów i struktur społecznych – staje się kimś w rodzaju „zakładnika" swojej własnej wolności. Przez swoiste zagubienie osoby w wolności, analizowane w pierwszej części, rozumiany jest jako bezradność decyzyjna i egzystencjalny wręcz niepokój wynikający z nadmiaru właściwie równorzędnych alternatyw. W świecie, który zdaje się być pozbawiony już stałych punktów odniesienia, respektujący swój osobowy status człowiek, zmuszony jest do nieustannej autokreacji, do mierzenia się z wyraźnymi symptomami irracjonalizmu, preferowania postprawdy i coraz wyraźniejszego prymatu afektu nad intelektem. Wraz z tym jak coraz mniejsze znacznie zdają się mieć racje rozumu, rośnie przestrzeń egzystencjalna dla poszukującego niczego innego niż doraźnej satysfakcji, inercyjnego homo consumens. Nie sposób nie zauważyć, że dla znacznej części ponowoczesnych ludzi konsumpcja nie jest już aktem gwarantującym bytowe przerwanie, lecz zwykle chaotycznym procesem, w ramach którego definiują swój status właśnie poprzez nabywanie różnych dóbr, które zresztą bardzo szybko się dezaktualizują. Proces ten ściśle wiąże się z fundamentalnymi problemami z tożsamością, która staje się osobistym, „płynnym", niespójnym i fragmentarycznym projektem. Tożsamość ta, w społeczeństwie dotkniętym anomią więzi międzyludzkich bywa również w większym stopniu sumą chwilowych ról w nim pełnionych, niż jakimś trwałym rdzeniem osobowości.

1.2. 1.

ZAGUBIONY W WOLNOŚCI

Kilka dekad temu Fromm doszedł do wniosku, że „całe dzieje ludzkości są dziejami zmagań człowieka o coraz większą niezależność”[114]. Kilka dekad później również Jan Paweł II nie miał wątpliwości, że ludzkie „problemy najszerzej dyskutowane i rozmaicie rozstrzygane we współczesnej refleksji moralnej sprowadzają się wszystkie — choć na różne sposoby — do zasadniczej kwestii: do kwestii wolności człowieka”[115]. Co do ambiwalencji związanej z ludzką wolnością nie miał też wątpliwości papież Franciszek, stwierdzając, że: wolność „człowieka może wnieść swój rozumny wkład w pozytywny rozwój, ale może również dodać nowe zło, nowe przyczyny cierpienia i prawdziwego regresu. Prowadzi to do ekscytującej i dramatycznej ludzkiej historii, zdolnej zapoczątkować wyzwolenie, rozwój, zbawienie i miłość albo procesy upadku i wzajemnego zniszczenia”[116]. Trudno rzeczywiście przeoczyć, że choć człowiek z jednej strony zdaje się dziś wykazywać świadomość koniecznych i niezależnych od siebie uwarunkowań, to z drugiej strony doświadcza zarazem trudnego do zdefiniowania i wyeliminowania, płynącego z wewnątrz, dążenia do niezależności. Ten dysonans między akceptacją konieczności a dążeniem do wolności, można uznać właściwie za fundamentalny paradygmat antropologiczny, który kształtuje dynamikę procesów kulturotwórczych i społecznych, szczególnie w ostatnich wiekach. Początki tego głębokiego przewartościowania postrzegania ludzkiej wolności należy szukać już w renesansowym zwrocie ku człowiekowi. W wyniku rozwijającego się wówczas antropocentryzmu, często dosyć radykalnie oddzielającego człowieka od Boga, dyskusja o rozumieniu wolności przekształciła się w konflikt zarówno z chrześcijańską wizją człowieka, jak i z samą ideą wolności. Wraz ze wzrostem zaufania do rozumu w epoce oświecenia, nie tylko doszło do marginalizacji religii, lecz także zaczęto postrzegać ją jako czynnik ograniczający ludzką wolność, co miało istotny wpływ na dalszy rozwój myśli nowożytnej[117]. Marks za zupełnie zasadniczy warunek wyzwolenia człowieka uznał wyrugowanie kapitalizmu wraz z jego religijną nadbudową przez komunizm. Korzeni innej nowej religii, deifikującej człowieka,

[114] Por. E. Fromm, *Ucieczka od wolności*, Warszawa 1973.
[115] VS 31.
[116] LS 79.
[117] Zob. M. Łagosz, *Wolność człowieka w perspektywie teologicznej oraz w teologii filozoficznej (Georg W. F. Hegel, Friedrich W. J. Schelling,* Studia Theologica Varsaviensia UKSW 2 (2020), s. 62; J. Tischner, *Łaska i wolność*, „Znak” 5 (1992), s. 26.

doszukiwać można się u Nietzschego, który doszedł do wniosku, że być wolnym to być panem nad sobą. Niezbyt optymistyczną wersję wolności człowieka, skutkującą jej absurdalnością, zaproponował egzystencjalizm (Sartre, Camus, Marleau-Ponty), wyzwolenia w tym obszarze upatrując jednak jedynie w śmierci[118]. Naturalistyczne ujęcie wolności, zrodzone z myśli Marksa i Nietzschego, oraz liberalna koncepcja wolności, lansując redukcyjny obraz człowieka, postulowały eliminację religii i uwolnienie ludzkości od wiary i wynikających z niej różnego rodzaju moralnych powinności, a zarazem limitów wolności[119]. Zdybicka zwróciła też uwagę na to, że nurt świadomościowy, wywodzący się od Kartezjusza, poprzez Kanta, Hegla, a potem Feuerbacha, Marksa, Nietzschego, w swych bardziej skrajnych przejawach zamknął go właściwie w świadomości jednostkowej czy społecznej. Swój negatywny wpływ, według niej, wywarł też wywodzący się od Kartezjusza woluntaryzm, który to nurt, niewłaściwie ujmując relację pomiędzy intelektem a wolą, dobrem i prawdą, doprowadził do subiektywizmu. Co istotne, za zwieńczenie tych tendencji uznała ona postmodernizm, przypisujący człowiekowi wolność bezwzględną, niczym nie skrępowaną, nie uwarunkowaną nawet przez obiektywną prawdę oraz kryterium dobra i zła[120].

Z perspektywy personalizmu, mając z samej swej natury charakter wyraźnie ambiwalentny, wolność świadczy nie tylko o wyjątkowości człowieka i jego godności, ale stanowi także niepokojące narzędzie samozniszczenia, źródło błędów, grzechu i wyboru zła. Warto podnieść, że z niepokojem ten dysonans związany z wolnością opisywał Baumann: „Wolność jest słodka, ale szybko gorzknieje, gdy zabraknie jasnych wyborów, pewności siebie i środków, by wybór raz dokonany realizować. Czym się kierować, czego się trzymać?”[121]. Skoro zaś chronicznym atrybutem „ponowoczesnego” stylu życia wydaje się być niespójność i brak konsekwencji postępowania, to choć wieloznaczność tej sytuacji daje pewne poczucie wolności, to ma ona również strony negatywne. Dlatego właśnie za jedną z antynomii moderny i

[118] Zob. E. Sienkiewicz, *Wolność osoby…,* s. 132-134; A. Wierzbicki, *Postmoderność, czyli kłopoty z moderną,* „Ethos” t. 33-34, 1996, s. 120.
[119] Zob. T. Styczeń, *Wstęp do etyki*, Lublin 1993, s. 194-212; A. Łuszczyński, *Kategoria wolności w dyskursie politycznym* [w:] *Idea wolności w ujęciu historycznym i prawnym*, red. E. Kozerska, P. Sadowski, A. Szymański, Toruń 2010, s. 357–366; M. Łuszczyńska, *Wolność jako istotny element doskonałości człowieka. Rozważania w pięćdziesięciolecie zamknięcia obrad II Soboru Watykańskiego*, „Wrocławskie Studia Erazmiańskie” 10 (2016), s. 329-330.
[120] Zob. Z. Zdybicka *Wolność ludzka i Bóg* [w:] *Wolność we współczesnej kulturze*, red. Z. J. Zdybicka, Lublin 1997, s. 666.
[121] Zob. Z. Bauman, *Razem osobno,* Kraków 2003, s. 28. Por. I. Ziemiński, *Ateizm i teizm: dwie interpretacje wolności* [w:] *Wolność we współczesnej kulturze,* Lublin 1997, s. 727.

postmoderny uznać można równoczesną proklamację praw człowieka i absolutyzację ludzkiej wolności, wyrażającą się w koncepcji pełnej autonomii człowieka. Pomimo wyraźnych odrębności różnych nurtów, odchodząc od modernistycznego racjonalizmu i jeszcze silniej relatywizując prawdę, postmodernizm absolutyzuje wolność, wszelką obiektywność utożsamiając z opresją, włącznie ze sferą moralności[122]. Postmodernistyczna koncepcja „dowolności", odrywająca człowieka od prawdy o jego ontologicznym statusie, zdaniem zwolenników personalizmu prowadzi do jeszcze głębszego zniewolenia. Bez otwarcia na transcendencję traci się nie tylko integralnie pojmowaną wolność, ale wręcz samą istotę człowieczeństwa. Nie można uznać za prawdziwą, wolności zredukowanej do unikania zewnętrznych ograniczeń, zwłaszcza jeśli wiąże się to z odrzuceniem granic ustanowionych przez religię, tradycję, obyczaj, obiektywną aksjologię czy niezmienną naturę ludzką. Wolność pozbawiona uznania tych ograniczeń sprzyja aktywacji mechanizmów prowadzących do poważnych konsekwencji, napięć społecznych, a nawet głębokich podziałów i rozdarć wewnątrz wspólnot oraz jednostek. Taka niekontrolowana swoboda może więc paradoksalnie skutkować utratą prawdziwej wolności i harmonii[123]. Wolność zewnętrzna stanowi oczywiście ważny i niezbywalny element ludzkiej godności, lecz musi jej towarzyszyć wolność wewnętrzna, czyli wolność od moralnego zła. Wolność odseparowana od prawdy, z perspektywy personalizmu nieuchronnie prowadzi do samowoli, do egoistycznej miłości samego siebie, afirmacja własnej korzyści jest zaś w istocie dramatycznym aktem klęski wolności. Człowiek nie zwiększa też zakresu tak pożądanej przez siebie wolności, nie dostanie jej więcej, „wyzwalając" się od wartości moralnych i próbując uniezależnić od Boga[124]. Jan Paweł II zauważa sprzeczność, polegającą na tym, że współczesna kultura, mimo iż przyznaje wolności ogromne znaczenie, jednocześnie radykalnie tę wolność podważa. Traktowana jako absolut, wolność nie zagraża tylko Bogu i religii, lecz niesie ze sobą poważne ryzyko rozbicia społeczeństwa, które miałoby być zbudowane na takiej właśnie jej wizji. Absolutyzm wolności prowadzi do osłabienia wspólnotowych więzi i destabilizacji porządku społecznego, gdyż ignoruje potrzebę granic i odpowiedzialności, które są niezbędne do

[122] Zob. Z. Bauman, *Ponowoczesne wzory*…, s. 435; A. Wierzbicki, *Praxis i kultura*…, s. 254; A. Wierzbicki, *Wolność i „konieczność"* [w:] *Wolność we współczesnej kulturze*, Lublin 1997, s. 466-469.
[123] Z. Zdybicka, *Wolność ludzka i Bóg*…, s. 668; T. Czakon, *Wolność i dobro. Problem wolności w katolickiej filozofii społecznej w Polsce po 1989 roku*, Wyd. UŚ, Katowice 2005, s. 18-20; E. Sienkiewicz, *Wolność osoby*…, s. 127.
[124] Zob. VS 18, 32, 35; CA 17; SPS 18. Por. A. Proniewski, *Doświadczenie wiary w życiu młodego człowieka w nauczaniu Benedykta XVI*, „Rocznik Teologii Katolickiej", t. VIII, rok 2009, s. 100.

harmonijnego funkcjonowania społeczeństwa. W ten sposób, pozorna wolność może stać się źródłem chaosu, zamiast fundamentem prawdziwego dobra wspólnego[125]. Polski papież uznał, że odwołanie się do idei wolności staje się często niczym innym niż „zwyczajnym kamuflażem dla działań moralnie wątpliwych czy wręcz po prostu moralnie złych, a etyka utylitarna aprobuje w imię wolności zupełny moralny relatywizm, który przyczynia się do popełniania czynów z perspektywy personalizmu wewnętrznie złych i dewastujących aksjologiczny wymiar człowieka i jego godność"[126]. Według komentującego filozoficzną myśl Jana Pawła II, profesora Galarowicza, człowiek „wyzwolony" od prawdy i dobra oraz od zobowiązujących norm i obyczajów myślenia, w rzeczywistości ponowoczesnej staje wobec licznych zagrożeń. W takiej sytuacji łątwo może popaść w różnego rodzaju uzależnienia: od pragnienia władzy, aż po rozmaite popędy, również seksualne. Towarzyszą temu często: poczucie zagrożenia i egzystencjalnej pustki, bezsensu i beznadziejności życia oraz rozczarowanie. Ponadto pojawia się infantylność i brak refleksji, co prowadzi do powierzchownego funkcjonowania w świecie, bez głębszego zrozumienia i odpowiedzialności. Te negatywne zjawiska stanowią poważne wyzwanie dla jednostek i społeczeństw w erze ponowoczesności, gdyż brak jasnych orientacji może prowadzić do dalszego rozpadu wartości i sensu[127].

Uznając subiektywne przekonania i przeżycia, właściwie za ostateczne kryterium swego działania, człowiek ponowoczesny nie wyraża często większej skłonności do niełatwej sztuki panowania nad swoimi zmysłami oraz instynktami i preferowania tego, co wartościowsze, wpisanego przecież w powinność osoby. Z tej perspektywy, chrześcijaństwo postrzegane jest jako religia nadmiernych zakazów i nakazów, a nie trzeźwych propozycji z wiarygodnymi drogowskazami do szczęścia rozumianego jako osobowe spełnienie. Zwracając uwagę na to, że problem oderwania wolności od obiektywnych wartości posiada niezwykle szeroki wymiar praktyczno-egzystencjalny, współpracownik Jana Pawła II, współautor niektórych jego tekstów, ojciec Tadeusz Styczeń, wskazuje na bulwersujące próby samookłamywania się współczesnego człowieka poprzez podniesienie swej wartości do rangi czegoś, co nie podlega już żadnej innej prawdzie poza samą wolnością. Etyk ten wskazuje na dosyć przerażające konsekwencje tego rodzaju rozumienia wolności, gdyż łatwo zamienia się

[125] Zob. VS 33; J. Życiński, *Duchowość chrześcijańska*…, s. 110.
[126] Zob. EV 20.
[127] Zob. J. Galarowicz, *Człowiek jest osobą. Podstawy antropologii filozoficznej Karola Wojtyły*, Kraków 1994, s. 168.

ona na totalną samowolę, sięgającą miary brutalnego despotyzmu, a przerażającą ilustrację tej prawdy stanowią: hitlerowski i komunistyczny totalitaryzm[128]. Jak trafnie zauważa Życiński, „wolność nie może polegać na tym, żeby wracać dziś, jak to się dzieje, do intelektualnego poziomu hordy plemiennej i twierdzić, że jest on równie dobry jak dorobek klasyków oświecenia"[129]. Wspomniany biskup piętnuje też retoryczne popisy postmodernistów, którzy zachowują się „jak gdyby od nich zaczął się nowy etap ludzkiej refleksji nieskrępowanej jakąkolwiek zasadą tradycyjnej logiki"[130]. Z odniesieniem do logiki i do myślenia, a właściwie pomijaniem tego obszaru ludzkiej osobowości, wiążą się analizy poczynione w kolejnym paragrafie monografii.

1.2. 2.

KONTESTUJĄCY RACJONALNOŚĆ

Max Weber, nazywając proces modernizacji „odczarowaniem świata", wysunął kluczową tezę, że rosnąca intelektualizacja i racjonalizacja, nie idą wcale w parze ze wzrostem powszechnej wiedzy o obiektywnych warunkach życia. Te procesy generują subiektywne przekonanie o możliwości racjonalnego wyjaśnienia zjawisk, budując wiarę w brak w świecie tajemnych, nadprzyrodzonych, oraz w to, że każdy jej aspekt da się poddać kalkulacji i kontroli. „Odczarowanie świata" skutkuje wyodrębnieniem się autonomicznych sfer życia, które ulegają procesom sekularyzacji i emancypacji spod wpływu tradycyjnych systemów aksjologicznych, zwłaszcza tych zakorzenionych w instytucjach religijnych. W ten sposób nowoczesność przekształca strukturę społeczną i kulturową, prowadząc do oddzielenia sfery świeckiej od sacrum oraz redefinicji wartości i norm[131]. W tym kontekście warto przywołać także późniejszą koncepcję „odczarowania świata", zaproponowaną przez Habermasa, który opisuje rozpad substancjalnego rozumu zawartego w metafizycznych i religijnych światopoglądach jako proces przebiegający w trzech istotnych momentach: nauki, która domaga się uznania na gruncie prawdy; etyki, roszczącej sobie prawo do normatywnej słuszności; oraz sztuki, dążącej do autentyczności i piękna. Habermas podkreśla, że te trzy sfery

[128] Zob. T . Styczeń, *Wolność z prawdy żyje. Wokół encykliki „Veritatis Splendor"*, „Ethos" 25-26 (1994), s. 32-34.
[129] Zob. J. Życiński, *Elementarz księdza Życińskiego. Dla biskupa i świeckiego*, red T. Kunz, Kraków 2002, s. 61.
[130] Zob. J. Życiński, *Duchowość*…, s. 106.
[131] Zob. M. Weber, *Nauka jako zawód i powołanie,* tł. P. Egel, [w:] tegoż, *Polityka jako zawód i powołanie,* Warszawa 1989, s. 47-48.

współistnieją i odpowiadają za różne aspekty rozumu, które współcześnie ulegają rozdzieleniu, prowadząc do fragmentaryzacji doświadczenia ludzkiego i wyzwań związanych z budowaniem spójnych systemów wartości. Analiza ta, uwypuklając złożoność procesu „odczarowania", wskazuje na konieczność dialogu między tymi wymiarami, aby przeciwdziałać kryzysowi sensu i spójności we współczesnym świecie[132].

Wpisujący się w nowoczesność, ten trwający dekady proces „odczarowania" świata, w ponowoczesności znajduje swego rodzaju kres, skoro redefiniując paradygmat oświeceniowy, poddaje ona wręcz radykalnej dekonstrukcji prymat rozumu. Przez demistyfikację wpływowych modernistycznych metanarracji i podważanie klasycznych autorytetów, nurt ten często przybiera pozycję wyraźnie kwestionującą racjonalizm. W efekcie odrzucenia przez postmodernizm inspiracji płynących ze scjentyzmu i traktowania pozytywistycznego kultu instrumentalnego rozumu jako formy opresji, znaczne dziedzictwo modernistycznego racjonalizmu zostaje dziś często zastępowane pluralizmem poznawczym. Ten ostatni niesie jednak ze sobą poważne zagrożenie w postaci atrofii epistemologicznej rangi nauki, prowadząc do fragmentaryzacji wiedzy i trudności w utrzymaniu uniwersalnych kryteriów prawdy. Taka sytuacja wpływa bez wątpienia na osłabienie pozycji nauki jako kluczowego narzędzia poznania i rozwoju cywilizacyjnego, stawiając pod znakiem zapytania jej rolę w kształtowaniu nowoczesnego świata[133]. Pomimo niekwestionowanego postępu cywilizacyjnego, w ponowoczesności można wręcz mówić o afirmacji irracjonalizmu, przyczyniającej się do odżywania zapomnianych „starych bogów", takich jak: przypadek czy kaprys[134]. Według socjologa Benjamina Barbera, w ponowoczesności uwidacznia się zjawisko określane jako „etos infantylizmu", czyli wymuszonej dziecięcości. Etos ten wiąże się z dosyć radykalnym zaprzeczeniem wszystkiego, co tradycyjna etyka katolicka bądź protestancka, często z różnym stopniem surowości, starała się kształtować u swoich wyznawców. W społeczeństwie dzisiejszym priorytetem stają się uczucia oraz niemal bezrefleksyjne podążanie za emocjami i impulsami, skorelowane z wyraźną dominacją prostoty nad złożonością. Dominują egoizm, fascynacja obrazami oraz stan „wiecznej teraźniejszości", w której liczy się przede wszystkim natychmiastowa satysfakcja. Wraz

[132] Zob. T. Szkudlarek, *Postmoderna: przerwany projekt?,* „Podstawy Edukacji" 2 (2009), s. 15-16.
[133] Zob. W. Welsch, *Nasza postmodernistyczna…,* s. 19; A. Szahaj, *Ponowoczesność i postmodernizm*…, s. 51.
[134] Zob. J. Życiński, *Duchowość*…, s. 107; P. Mrzygłód, *Jaka filozofia na dzisiejsze czasy…? Postmodernizm?,* „Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne" 2 (2012), s. 118-119.

z rosnącą komercjalizacją dzieciństwa coraz większa liczba dorosłych przyjmuje dziecięce i młodzieńcze przekonanie, że brak nadążania za najnowszymi trendami skazuje ich życie na porażkę i społeczny niebyt. Taka sytuacja rodzi poważne wyzwania dla dojrzałości indywidualnej i odpowiedzialności społecznej w erze ponowoczesności[135].

Jak zauważa Życiński, w kręgu intelektualnych wpływów Derridy i Lyotarda, wraz z narastaniem nieufności do rozumu, merytoryczne i racjonalne argumenty wypierają: luźna gra skojarzeń, analogie i metafory, ironia i dystans, czyli aspekty zupełnie ignorowane w okresie scjentystycznej fascynacji racjonalną nauką poddaną ścisłym procedurom metodologicznym. Sytuując się w relacjach post czy też kontra do modernizmu, postmodernizm krytycznie oceniając kompetencje rozumu akceptuje sprzeczności, myślenie eksperymentalne, ciągły ruch myśli bez większych roszczeń do zaprezentowania czegoś obiektywnego i definitywnego. Odrzucając obiektywny sens rzeczywistości i jego teleologiczną wizję, zdaje się dojrzewać do pogodzenia się z absurdalnością istnienia[136]. Typowym zjawiskiem w ponowoczesności jest współistnienie często sprzecznych ze sobą koncepcji, które odrzucają tradycyjne myślenie oparte na dwuwartościowej logice porządkującej świat. Zamiast tego dominuje akceptacja całkowitej otwartości oraz zróżnicowania perspektyw i interpretacji. Ten sposób myślenia wiąże się oczywiście z rezygnacją z dążenia do znalezienia ostatecznych, uniwersalnych wyjaśnień i uzasadnień rzeczywistości. W rezultacie zmienia się podejście do prawdy i poznania, na rzecz pluralizmu, relatywizmu oraz ciągłego kwestionowania trwałych fundamentów, co wpływa bezpośrednio na sposób rozumienia świata i funkcjonowanie w nim współczesnego człowieka[137]. Skoro zaś dążenie do szukania trwałych fundamentów zastępują mało stabilne, a w dodatku często efemeryczne, spontaniczne, i doraźnie konfigurowane konstrukcje, to w postmodernizm dobrze wpisuje się awangarda artystyczna[138].

---

[135] Zob. B. R. Barber, *Skonsumowani: jak rynek psuje dzieci, infantylizuje dorosłych i połyka obywateli*, tł. H. Jankowska, MUZA SA, Warszawa 2008, s. 131. Por. H. Rarot, *Rola mechanizmu*…, s. 57-58.

[136] Zob. J. Życiński, *Bóg postmodernistów*…, s. 87; tenże, *Ziarno samotności,* Lublin 1997, s. 100. Por. R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność,* Warszawa 1996, s. 19-45; A. Ziombra, *Przyczynek do odkrycia źródeł znużenia cywilizacyjnego,* „Perspectiva" 1 (2010), s. 329.

[137] Zob. K. Szkaradnik, *Metanarracja...*, s. 101-102; J. Baudrillard, *Precesja symulakrów* [w:] *Postmodernizm. Antologia przekładów,* red. R. Nycz, tł. T. Komendant, Kraków 1997, s. 175-189.

[138] Zob. M. Kuta, *Między immanentnym a transcendentnym miejscem religii w ponowoczesności Perspektywa postsekularna*. Praca doktorska napisana pod kierunkiem prof. dr. hab. Karola Tarnowskiego Kraków 2022 s. 213-214, https://repozytorium.upjp2.edu.pl/server/api/core/bitstreams/35dc4eea-3bcc-48c9-a091-9bfade9a340b/content, 25 IV 2026.

Z perspektywy personalizmu niewiele w tej kwestii może zmienić postulowane przez postmodernistów dowartościowanie wymiaru utylitarno-praktycznego, czyli ocenianie wszystkiego w świetle użyteczności. Tendencje tego typu, jak zauważa Jan Paweł II, narastają już jednak od epoki renesansu, gdy Francis Bacon niejako dopiął proces definitywnego zwycięstwo działania nad kontemplacją, a celem działań człowieka jest wprowadzanie zmian w przestrzeni świata rzeczy, panowanie nad nimi i przekształcenie ich dla własnej korzyści. Jeśli jednak człowiek dokonując ważnych wyborów, nie widzi potrzeby odwołania się do refleksji teoretycznej. ani do ocen opartych na zasadach etycznych, to w oczywisty sposób zagraża to rozwojowi rozumianemu personalistycznie[139].

Preferowany przez postmodernizm pragmatyzm dobrze wpisuje się w ponowoczesny antyfundamentalizm, który bazując na relatywizmie i niwelowaniu wszelkich wręcz demarkacji: między dobrem a złem, naturalnością a sztucznością, prawdą a fałszem, odrzuca wszelkie pojęcia pisane z wielkiej litery i mające prezentować niepodważalne prawdy oraz systemy. Podążając drogą subiektywizmu, antydogmatyzmu i dekonstrukcjonizmu, postmodernizm aspiruje zarazem do burzenia autorytetów i systemów: metafizycznych, etycznych, a nawet estetycznych[140]. Co niezwykle ważne w kontekście życia religijnego i duchowego, temu wielopłaszczyznowemu procesowi dekompozycji właściwie nie towarzyszy konstruowanie nowych, zwłaszcza trwałych ich form, co zresztą doskonale koreluje z niechęcią postmodernizmu do ich prezentowania. Z perspektywy personalizmu jednak, taka radykalna dekonstrukcja stanowi pierwszą fazę głębokiej, niemal dekadenckiej rekonstrukcji dotychczasowego obrazu świata, człowieka, religii i instytucji Kościoła. Niesie to ze sobą poważne ryzyko załamania sensu istnienia człowieka, który zdaje się być kierowany ku akceptacji życia w zgodzie z jego skończonością oraz rezygnacji z wewnętrznej tęsknoty za metafizyką wychodzącą poza doświadczenie i opierającą się na absolutystycznych roszczeniach i bezwzględnych prawdach. Przesunięcie takie oznacza jednak zmianę w pojmowaniu sensu życia i duchowości oraz preferowanie ambiwalentnego podejścia do transcendencji[141]. W sytuacji absolutyzowania na

[139] Zob. FR 89. Por. G. Reale, *Zło nękające współczesnego człowieka i lekarstwo, jakie można na nie znaleźć w myśli antycznej*, tł. E. I. Zieliński, „Ethos" 14 (2001), s. 17-24; J. Dębowski, *Spór o naukowość filozofii. O Zdzisława Cackowskiego dyskusji z fenomenologią,* „Filozofia i Nauka" t. 6, 2018, s. 237.
[140] Zob. R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność,* tł. W. Popowski, Warszawa 1996, s. 19-15; K. Szkaradnik, *Metanarracja…,* s. 102-106; I. Ziemiński, *Postmodernizm…,* s. 142-143.
[141] Zob. G. Vattimo, *Przyszłość religii*, tł. S. Królak, Kraków 2010, s. 27. Por. W. Wrzesień, *Współczesne oblicza anomii,* „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny" 4 (2017), s. 285; P. Mazanka, *Niektóre*

wcześniej nieznaną skalę wolności i równoprawności wszelkich właściwie przekonań, uwidacznia się zarazem przeświadczenie o kresie wszelkich Wielkich Metanarracji, jako narzucających człowiekowi nazbyt „gotowe" odpowiedzi na stawiane przez niego pytania. Syntetycznie i sugestywnie pointuje to stanowisko Lyotard, stwierdzający, że „każda wielka opowieść, łącznie z tą spekulatywną, straciła po prostu swoją wiarygodność"[142]. Nawet jeśli takie totalne przezwyciężenie metafizyki zdaje się być nierealne, gdyż ma ona swoje trwałe miejsce w świadomości zachodniej, to już odwrót od transcendencji i wielkich narracji na rzecz empiryzmu i związanymi z nimi: rewolucją techniczną, informatyczną i medialną, uważa się w nurcie postmodernizmu za nieodwracalny.

Znaczna część społeczeństw ponowoczesnych, deklarując wolność oraz pluralizm, wciąż odczuwa tęsknotę za utraconą całością i jednością, pozostając zarazem otwarta na metanarracje, które narzuciłyby jednak im bardziej jednoznaczne ramy interpretacyjne. Pomimo deklaracji głównych ponowoczesnych krytyków wielkich narracji, takich jak Lyotard, Rorty czy Derrida, postmodernizm, dostrzegając potrzebę „zapełnienia" pozostawionej przez to pustki, zdaje się poszukiwać „głębszego" sensu tej pozornie absurdalnej rzeczywistości, proponując jednak rodzaj jakiejś narracji. Nawet jeśli postmodernizm próbował wypchnąć na margines klasyczne refleksje filozoficzne dotyczące bytu i niebytu, dobra i zła, to tego rodzaju rozważania pozostają nieusuwalnym elementem kultury, często pojawiając się w zaskakujących lub nawet zniekształconych formach. Jak trafnie zauważa Bauman, także współcześni ludzie potrzebują „alchemików", czyli ekspertów od osobowości i rozwoju, potrafiących jak ich poprzednicy z początku nowożytności, z fragmentów niepewności wyczarować choćby odrobinę pewności i stabilności w ich życiu[143]. Bauman dochodzi przy tym do wniosku, że współczesna rzeczywistość, łącznie z ludzkimi relacjami, coraz częściej przemienia się w swoistą planszę do gry w szachy. Potencjalni gracze, zwabieni poczuciem całkowitej wolności oraz przekonaniem o braku ryzyka porażki, zaczynają tracić kontakt z autentycznym światem. W efekcie zapominają, że tak naprawdę funkcjonują w symulacji, oddzielonej od realnych konsekwencji i zobowiązań. Ta

---

cechy współczesnej sekularyzacji i sekularyzmu [w:] *Ku syntezie wiary i kultury*, red. K. Wolsza, Opole 2006, s. 32-33; E. Sienkiewicz, *Człowiek ponowoczesny*…, s. 155.

[142] Zob. J. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna*…, s. 111; K. Chromik, *Kryzys metafizyki a lyotardowska koncepcja ponowoczesności,* „Doctrina. Studia Społeczno-Polityczne" 9 (2012), s. 33.

[143] Zob. Z. Bauman, *Ponowoczesność…,* s. 335-336. Por. I. Ziemiński, *Postmodernizm…,* s.141-142; L. Kołakowski, *Horror metaphysicus,* tł. M. Panufnik, weryfikacja i uzupełnienie przekładu A. Kołakowska, Kraków 2012, s. 12-13.

mocno iluzoryczna wolność prowadzi do zagubienia i alienacji, niemożności pełnego zaangażowania się w życie oraz prawdziwych relacji między ludźmi, co stanowi istotne wyzwanie współczesnej kultury i egzystencji jednostki[144]. W bardzo podobnym duchu Życiński stwierdza, że kreślone przez postmodernizm różnego typu małe narracje pozostają właśnie niczym innym niż niezliczonymi rodzajami gier, próbującymi mierzyć się z rzeczywistością życia bez żadnych właściwie reguł i zasad. Trudno jednak przeoczyć, uznaje wspomniany biskup, że za pozorną głębią tych narracji, mających niejako wyrugować i zastąpić filozofię oraz religię, stoi przeważnie mało racjonalny wywód, z którym nie sposób nawet polemizować[145]. Również Kołakowski wyraża wątpliwości w tym zakresie, argumentując, że po wyrugowaniu Boga i sacrum, nie istnieje dziś właściwie żadna narracja zdolna dostarczyć człowiekowi odpowiedzi na fundamentalne pytanie o ostateczny sens jego istnienia. Cywilizacja pozbawiona religijnych odniesień nie może przecież opierać się wyłącznie na anarchii czy też naiwnym złudzeniu prometeicznego ateizmu, który burząc dotychczasowe tradycje, nie oferuje niczego konstruktywnego na ich miejsce. Rodząc pustkę w sferze wartości prowadzi do głębokiego kryzysu duchowego i egzystencjalnego, utrudniając jednostce odnalezienie trwałego fundamentu sensu życia i moralnej orientacji w zmieniającym się świecie[146].

Z kolei Gianni Vattimo, również dostrzegający kres dotychczasowej metaopowieści, opisuje ujawnienie się bytu w formie rozpadu, osłabienia i śmiertelności. Nie postrzega tego jednak jako dekadencji, ponieważ nie ma już żadnej najwyższej, stałej i idealnej struktury, od której historia mogłaby się oderwać i upaść. W odpowiedzi na nieznośny ponowoczesny stan przesilenia proponuje on koncepcję „myśli słabej". Zachęcając do przekraczania ograniczeń tradycyjnej metafizyki przez przezwyciężenie dualizmu między „wiecznością" a „doczesnością", Vattimo wskazuje na możliwość znalezienia drogi pośredniej pomiędzy całkowitym oddaniem się boskiemu zastępcy a uleganiem wyłącznie jednostkowym preferencjom. Poprzez ten oryginalny pomysł próbuje częściowo odzyskać tradycyjną więź między wierzącymi a Bogiem, lecz rozumianą w znacznie łagodniejszy sposób, w którym Bóg przekazuje

[144] Zob. Z. Bauman, *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, Warszawa 1994, s. 34.
[145] Zob. J. Życiński, *Bóg postmodernistów…,* s. 31.
[146] Zob. L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma. O Bogu, Diable, Grzechu i innych zmartwieniach tak zwanej filozofii religii,* tł. T. Baszniak, M. Panufnik, Kraków 1988, s. 175-220.

całą swoją władzę człowiekowi, otwierając większą przestrzeń dla autonomii i odpowiedzialności jednostki w sferze duchowej[147].

Interesujące stanowisko w tych próbach szukania w obrębie postmodernizmu jakiejś formy większej narracji zajął bez wątpienia Richard Rorty. Filozof ten sądził wprawdzie, iż należy wyzbyć się tradycyjnej tęsknoty za metafizycznym poznaniem rzeczywistości samej w sobie, lecz wskazywał jednak na obowiązki „metafizyczne" postmodernizmu[148]. Za najlepszą metodę do zrealizowania tego zadania uznał on ironię, która skorelowana z szyderstwem stanowić może rodzaj jedynej formy samoobrony człowieka przed dręczącym go poczuciem absurdu. Kreowany przez niego ironista, nie będąc jedynie typem prześmiewcy, a tym bardziej cynika, stara się rozwijać swoją etyczną wrażliwość unikając w ten sposób pułapki dogmatyzmu i fundamentalizmu Wiedzy i Wiary[149]. Z perspektywy myślicieli bardziej konserwatywnych, również i personalistycznych, ten relatywistyczny, irracjonalny, szyderczo uśmiechnięty inteligent niepokoi. Można dostrzec w nim jednak rodzaj postmodernistycznego „heretyka", który posiadł najwyższy możliwy stopień wtajemniczenia w ramach filozofii analitycznej, ale wiarę w jej sens utracił. Ostatecznie zwrócił się więc przeciw niej, oskarżając ją o scholastycyzm, jałowość, skostnienie, nudę, arogancję, a nawet o zapędy totalistyczne, zbliżając się w tej kwestii niemal do tradycjonalistów[150]. Podobnie jak wiek wcześniej, Nietzsche uznał, że „uśmiercił" ostatecznie Boga, Rorty uznawał siebie za myśliciela kończącego roszczenia klasycznej filozofii do prawdy przez wielkie „P" i otwierającego w ten sposób zupełnie nowy - postfilozoficzny już świat. Starał się on także wskazywać, co godne uwagi, na mocno niepokojące konsekwencje zaniechania poszukiwań teorii próbujących jednoczyć różne przestrzenie[151].

Ponowoczesny kres metanarracji, łącznie z tymi związanymi z religią i Kościołami, pomimo propozycji ich zastępowania np. poprzez postawę ironii, implikuje jednak, jak konstatuje Bielik-Robson, dosyć wyraźny chaos i bezideowość, rodząc

---

[147] Zob. G. Vattimo, *Ponowoczesność i kres historii,* tł. B. Stelmaszczyk [w:] *Postmodernizm. Antologia przekładów,* red. R. Nycz, Wyd. Baran i Suszczyński, Kraków 1997, s. 144. Por. B. Guzowska, *Doświadczenie religijne a doświadczenie estetyczne w perspektywie postmetafizycznej*, „Przegląd Religioznawczy" 1 (2025), s. 150-151; S. Zabala, *Wprowadzenie. Religia poza teizmem i ateizmem*, tł. S. Królak [w:] *Przyszłość religii,* R. Rorty, G. Vattimo, Wyd. UJ, Kraków 2010, s. 12.
[148] Zob. J. Życiński, *Bóg postmodernistów*…, s. 140.
[149] Zob. R. Rorty, *Przygodność…,* s. 16.
[150] Zob. R. Rorty, *Trocki i dzikie storczyki* [w:] tegoż, *Filozofia a nadzieja na lepsze społeczeństwo,* oprac. i przedmowa J. Grygieńć, tł. J. Grygieńć, S. Tokariew, Toruń 2013, s. 51; A. Szahaj, *Ironia i miłość. Neopragmatyzm Richarda Rorty'ego w kontekście sporu o postmodernizm,* Wrocław 2002, s. 8.
[151] Zob. R. Rorty, *Filozofia jako polityka kulturalna,* tł. B. Baran, Warszawa 2009, s. 147-150; M. Kwiek, *Richarda Rorty'ego*…, s. 62.

obawy o szanse ludzkości na jakąś pozytywną jej przyszłość[152]. Zmierzch dotychczasowych standardów postępowania oraz nieustanne zacieranie granic między tym, co ważne i nieistotne, dobrem i złem, mimo dumy z osiągnięć naukowych i technologicznych, wywołuje równocześnie rosnące obawy, że efekty tych osiągnięć mogą ostatecznie obrócić się przeciwko człowiekowi. Ta niepewność związana z rozwojem cywilizacyjnym budzi lęk przed utratą kontroli nad własnym życiem i światem, w którym egzystujemy, podkreślając potrzebę odpowiedzialności i refleksji nad kierunkiem, w jakim zmierza współczesna cywilizacja. Jak trafnie konstatuje Jan Paweł II: „niepokój ów żywią nie tylko ci, którzy są upośledzeni czy zniewoleni, ale także ci, którzy korzystają z przywilejów bogactwa, postępu czy władzy"[153]. Nawet jeśli ponowoczesny człowiek nie jest właściwie pewien źródła swoich lęków, to jak niezwykle trafnie konstatuje Kołakowski, już sam ten lęk i związany z nim duchowy niepokój związany z brakiem oparcia, są bardzo realne. Obok tych powszechnie rozpoznawanych problemów współczesności: wojen, terroryzmu, kryzysu ekologicznego, przestępczości, korupcji czy konsumpcjonizmu, pojawia się coraz większa trudność w zrozumieniu nauki oraz spadek wiarygodności instytucjonalnych religii. Tych lęków i poczucia zagubienia nie wypełni, niekiedy preferowana, ideologia tzw. Prometeizmu, w której bohaterem nie jest Chrystus-Zbawiciel, lecz mityczny Prometeusz, wykradający ogień bogom, lub Syzyf. Odłączenie ludzkiej egzystencji od źródeł religijnych prowadzi jednak nieuchronnie do rozpaczy, pozbawiając życia głębokiego sensu i duchowego oparcia, które były fundamentem dla wielu pokoleń[154]. Jak słusznie zauważa P. Tillich, myśliciele postmodernistyczni, tak chętnie opisujący nasz lęk egzystencjalny, równocześnie wciąż go kreują i potęgują, usuwając z ludzkiego życia sacrum i eschatologię, mogące przecież stanowić na niego rodzaj antidotum[155]. W tym „odczarowanym" już, jak wydawałoby się świecie, wraz ze znikającym odniesieniem do wieczności i transcendencji, uwidoczniają się jego zasadnicze wady, zwłaszcza w postaci lęku znacznej grupy ponowoczesnych ludzi doświadczających braku poczucia sensu i pustki życiowej[156]. Dochodzi tu wręcz, pisze Życiński, do

[152] Zob. A. Bielik-Robson, *Inna Nowoczesność. Pytania o współczesną formułę duchowości*, Universitas, Kraków 2000, s. 308.
[153] DV 11.
[154] Zob. L. Kołakowski, *Moje słuszne*…, s. 48-49; G. Reale, *Zło…,* s. 17-20.
[155] Zob. P. Tillich, *Rodzaje lęku* [w:] *Psychologia w działaniu*, red. K. Jankowski, tł. P. Kołyszko, Warszawa 1981, s. 62-77.
[156] Zob. FR 28; K. Jasiński, *Charlesa Taylora rozumienie sekularyzacji*, „NURT SVD" 2 (2016) s. 400-401; W. Okła, S. Steuden, *Wprowadzenie w problematykę jakości życia* [w:] *Jakość życia w chorobie,* red. S. Steuden, W. Okła, Lublin 2007, s. 5.

niezwykle groźnego, gdyż ostatecznego rozmycia obiektywnie rozumianego sensu, a więc autorytatywnego orzeczenia jego „śmierci”[157]. Ponowoczesną bezradność w obszarze odpowiedzi na wielkie pytania nurtujące odwiecznie człowieka, trafnie oddają słowa Rortyego precyzującego, jak pisze wspomniany myśliciel, z bolesną ścisłością stanowisko Nietzschego: „Powiedzieć za Nietzschem, że Bóg umarł, to tyle co stwierdzić, że nie służymy żadnym wyższym celom”[158]. Konsekwencją postępującej „śmierci” Boga, a właściwie jego „umierania” i wpisanych w nią negacji: ontologicznego ukonstytuowania i struktury rzeczy, zasady, celu, wartości, ontologicznej różnicy między dobrem i złem, czy też między prawdą i fałszem, musi być, jak sądził już sam Nietzsche, nieuchronny nihilizm[159]. Co zaś szczególnie niebezpieczne, nihilizm ten, w ponowoczesności nie pojawia w swej czystej formie, proklamowanej przez Nietzschego, ale kryje się pod różnymi kuszącymi maskami, budując wzniosłe mity i roztaczając atrakcyjne, lecz jednak niezmiennie puste obietnice[160]. Totalny nihilizm postmodernizmu, jak zauważa Vattimo, stanowi w rzeczywistości zaproszenie do traktowania rzeczywistości jako fabularyzowanego doświadczenia, które jawi się jako jedyna dostępna forma wolności. Z perspektywy personalizmu jest to jednak wolność pozorna, skoro nihilizm likwiduje wszelkie wartości, a przede wszystkim odbiera człowiekowi poczucie sensu życia. W ten sposób, choć postmodernistyczna wolność oferuje wyzwoleniem z tradycyjnych ograniczeń, to w praktyce prowadzi do wewnętrznego ubóstwa duchowego i egzystencjalnej pustki[161]. Przenikliwie i szczerze opisał to zjawisko ateista André Comte-Sponville: „Nihilistyczne barbarzyństwo nie ma programu, planu, ideologii. Nie są mu potrzebne. Nihilistyczni barbarzyńcy nie wierzą w nic: znają tylko przemoc, egoizm, pogardę, nienawiść. Są więźniami własnych popędów, głupoty i braku kultury. Są niewolnikami tego, co biorą za wolność. Ich barbarzyństwo płynie z braku wiary albo z braku wierności. Są wojownikami nicości”[162]. Akceptujący absurdalność i tragiczność swego losu, równie przejmująco Emil Cioran konstatuje, iż musimy zgodzić się z tym, że „wszystko, co człowiek sobie założy, kończy się przeciwieństwem tego, co sobie

[157] Życiński, *Bóg postmodernistów*…, s. 139.
[158] R. Rorty, *Przygodność…,*s. 40. Por. J. Życiński, *Duchowość*…, s. 105.
[159] J. Życiński, *Bóg postmodernistów…,* s. 182.
[160] Zob. F. Nietzsche, *Zapiski o nihilizmie (z lat 1885-1889),* tł. G. Sowiński, Kraków 2001, s. 82-83; G. Reale, *Zło…,* s. 17-20.
[161] Zob. G. Vattimo, *La fine delia modernita. Nihilismo ed ermeneutica nella cultura contemporanea,* Milano 1985, s. 38.
[162] A. Comte-Sponville, *Duchowość ateistyczna*, tł. E. Aduszkiewicz, Warszawa 2011, s. 40.

wymyślił”[163]. Nawet jeśli te słowa zdają się odbierać człowiekowi sens istnienia, to według postmodernistów, konstatuje obrazowo Życiński, nie budzą one wcale zgorszenia. Uznać po prostu należy, że „chłód i stęchlizna to składowe naszej rzeczywistości. Zamiast więc tworzyć złudzenie, że żyjemy w świecie pachnącym fiołkami, lepiej przyjąć prawdę o brutalnej jego naturze”[164]. Nie da się ukryć, że tego typu nihilistyczne wersje szukania „sensu” wydają się dosyć absurdalne, i to nie tylko z perspektywy człowieka odwołującego się do religii, ale i do swojego rozumu, stanowiąc akt negacji człowieczeństwa i dewastacji ludzkiej godności, jak opisywał to Jan Paweł II[165]. Do jeszcze dramatyczniejszych wniosków w kwestii skutków ponowoczesnego nihilizmu doszedł ks. Dziewiecki, który uznał, że prowadzi on „do obojętności człowieka na własny los, uznania, że nic nie jest ważne. Każda rzecz czy każdy sposób postępowania ma jednakową wartość, a ściślej mówiąc – nie ma żadnej wartości. Nic w życiu człowieka nie jest interesujące, godne przeżycia i wysiłku. Dla nihilisty przeszłość to jedynie puste wspomnienie, a przyszłość jest czymś, co nie ma znaczenia. Pozostaje jedynie teraźniejszość rozumiana jako doraźność, w której dąży się do chwilowego choćby sukcesu za wszelką cenę. Nihilista ucieka od odpowiedzialności za siebie i od refleksji nad swoim życiem. Nie rozumie sensu swoich przeżyć i dążeń. Życie staje się dla niego przypadkowym zlepkiem wydarzeń, a to rodzi cywilizację nonsensu”[166].

W dość nieszczęśliwy sposób, z perspektywy personalizmu, za postmodernistyczny nihilizm oraz jego groźne konsekwencje, obarcza się przede wszystkim hegemonię rozumu nad wiarą, której źródła wywodzi się z epoki Oświecenia. Taka dominacja rozumu, pozbawiona zakorzenienia w duchowości i wartościach religijnych, prowadzi według tej opcji do nadmiernego racjonalizmu, który ostatecznie wyklucza głębsze aspekty ludzkiej egzystencji. W efekcie implikuje to kryzys sensu i etyki, co w konsekwencji może przyczynić się do destrukcyjnych tendencji oraz zaniku prawdziwej mądrości życiowej[167]. Ważna postać Kościoła Europejskiego arcybiskup Paryża Jean Lustiger mówił w tym kontekście o sobie samym: „Należę do tego pokolenia, które zebrało gorzkie owoce pretensji rozumu do

[163] *Rozmowy z Cioranem,* rozmawiają F. Bondy, F. Savater, H. Perz, tł. I. Kania, Warszawa 1999, s. 45.
[164] Zob. J. Życiński, *Bóg postmodernistów…,* s. 54.
[165] Zob. FR 46, 90.
[166] M. Dziewiecki, *Ewangelizacja w kulturze*…, s. 51.
[167] Tymczasem Kołakowski słusznie zauważa, że niektóre idee Oświecenia, głoszone w kontekście antychrześcijańskim, są historycznie pochodzenia chrześcijańskiego (np. idea praw człowieka i równości płci). Zob. L. Kołakowski; *Moje słuszne*…, s. 44-46; M. Kuta, *Między immanentnym*…, s. 150.

władzy pozbawionej miary”[168]. Za „owoce” tej „zarozumiałości rozumu” ignorującego Boga i odpowiadającego wyłącznie przed samym sobą, uznaje się niekiedy systemy totalitarne, zarówno nazistowski, jak i stalinowski[169]. Za inspirujący uznać można w tej kwestii apel, jaki wystosował słynny myśliciel katolicki Walter Kasper: „jeśli chcemy zrozumieć współczesność, musimy zacząć od poznania nowożytnego Oświecenia. Jest ono zapewne najbardziej doniosłą rewolucją, jaką świat zawdzięcza Zachodowi”[170]. W ducha tego apelu doskonale wpisuje się opinia innego katolickiego autora, który zauważa, że w ponowoczesnym świecie najpierw podjęto próbę odsunięcia Boga, tłumiąc w człowieku tęsknotę za nadprzyrodzonym spełnieniem i posmak nieba. Następnie zaś zmuszono go do złożenia „ofiary z intelektu w nihilistycznym amoku”, co symbolizuje dramatyczne zwątpienie i zagubienie duchowe. Ten obraz oddaje głębokie napięcia i kryzysy tożsamościowe współczesnego człowieka, który w wyniku tych procesów doświadcza utraty fundamentów sensu i duchowej stabilności[171]. Nie mogło to, co oczywiste, pozostać bez wpływu na odniesienie człowieka do religii czy wiary. Tymczasem, istnieje przecież zasadnicza zgodność rozumu i wiary wynikająca z tego, że poznanie naturalne i nadprzyrodzone nie mogą w istocie sobie zaprzeczać. Według Jana Pawła II wiara posiada nie tylko charakter nadprzyrodzony, ale jest ona także „fides querens intelectum i nie powinna być w żadnym razie jakimś ślepym skokiem, a zupełnie świadomym i rozumnym wyborem”[172]. Opisując postawę nieufności wobec rozumu, widoczną w niektórych współczesnych nurtach filozoficznych, papież wyraża równie silny niepokój wobec niebezpiecznych przejawów powrotu do fideizmu. Ten ostatni neguje bowiem fakt, że wiedza racjonalna oraz głęboka refleksja filozoficzna są zupełnie kluczowe dla prawdziwego zrozumienia wiary, która nie pozostaje w sprzeczności z rozumem, lecz jest z nim ściśle związana, a obie te sfery razem umożliwiają pełniejsze poznanie prawdy i duchowe wzrastanie. W ten sposób papież ostrzega przed skrajnymi postawami, które mogą prowadzić do rozbicia harmonii między wiarą a rozumem, zagrażając zarówno intelektualnej, jak i duchowej integralności człowieka[173]. Wspomniany przez polskiego papieża fideizm nie

[168] J. Lustiger, *Le Choix de Dieu. Entretiens avec Jean-Louis Missika et Dominique Wolton*, Ed. de Fallois, Paris 1987, s. 210.
[169] Zob. G. Kepel, *Zemsta Boga. Religijna rekonkwista świata,* tł. Agnieszka Adamczak, wstęp Cezary Michalski, Posłowie Agata Bielik – Robson, Wyd. Krytyki Politycznej, Warszawa 2010, s. 105-106; H. Arendt, *O rewolucji*, tł. Mieczysław Godyń, Czytelnik, Warszawa 2003, s. 205-276.
[170] W. Kasper, *Rzeczywistość wiary,* Warszawa 1979, s. 12.
[171] Zob. R. Skrzypczak, *Przezorność proroków*, „Fronda” 44 – 45 (2008), s. 104.
[172] Zob. FR 43.
[173] Zob. FR 55.

jest jednak wcale łatwo zdefiniować, a nawet opisać, gdyż jest on zjawiskiem niezwykle wprost złożonym i doktrynalnie niespójnym[174]. Różne nurty fideizmu łączy przekonanie, iż rozum ogranicza wiarę oraz utrudnia rozwój tej ostatniej, ze względu na wpisaną w moc rozumu pychę. Z tego względu źródeł pewności upatruje się tu w czynnikach pozaracjonalnych, a więc: uczuciu, autorytecie, tradycji wiary[175]. Skłonności chrześcijaństwa do fideizmu, jak zauważa Bartnik, dopatrywali się już Celsus i Porfiriusz, którzy twierdzili, że jako religia fideistyczna, pozbawiona racjonalnych podstaw, dowodów i przesłanek stanowi ono, co najwyżej rodzaj przedsionka filozofii[176]. Tertulian, najbardziej znaczący i najgroźniejszy zarazem chrześcijański zwolennik fideizmu w starożytności, zadając słynne pytania: *Cóż więc wspólnego mogą mieć ze sobą Ateny i Jerozolima? Co wspólnego może mieć ze sobą Akademia i Kościół? Co wspólnego mogą mieć ze sobą heretycy i chrześcijanie?*[177]*,* był przekonany, że skoro umysłowe spekulacje nie są w stanie pojąć wiary a w dodatku prowadzą do błędów, to należy wyzbyć się filozofii. W okresie średniowiecza zwraca uwagę słynna koncepcja „podwójnej prawdy" Sigera z Brabancji, który rozdzielił objawione prawdy wiary od rozumu opartego o naturalne zdolności poznawcze człowieka[178]. Symptomy fideizmu pojawiają się też u średniowiecznych mistyków chrześcijańskich, lecz dopiero u schyłku tego okresu Wilhelm Ockham, odrzucając teologię spekulatywną, opracował metodę opartą na podstawach subiektywnego konceptualizmu i fideizmu[179]. Scholastyczne rozróżnienie na dwa różne obszary wiedzy, wraz z nowożytnością przekształciło się w tak ostrą separację, że filozofia radykalnie odcięła się od teologii a rozum od wiary. Za Janem Pawłem II można powiedzieć, że rozum „podążył swoimi drogami, nie zawsze zresztą wiodącymi do jakiegoś określonego celu, a wiara, pozbawiona mocy rozumu, skupiła się na subiektywnych przeżyciach, tracąc swój uniwersalizm i ryzykując upodobnienie się do

[174] Bartnik wymienia fideizm: epistemologiczny, integrująco - personalistyczny, epistemologiczny. Pierwszy podkreśla poznawcze walory wiary religijnej, które wspierając poznanie rozumowe splatają w całość poznanie religijne i służą osobie (np. Augustyn, Bonawentura, Pascal, Guardini, Rahner). Fideizm ewolucjonistyczny (np. P. Teilhard de Chardin) uznaje istnienie wiary naturalnej jako wytworu ewolucji antropogenetycznej i wyraża energię rozwoju świata ku Bogu. Fideizm epistemologiczny wskazuje na różne rodzaje wiary naturalnej w poznaniu potocznym i naukowym: wiary historycznej (C. Poper), filozofii (K. Jaspers, V. Frankl), czy logiki (J. M. Bocheński). Zob. C. Bartnik, *Fideizm* [w:] *Encyklopedia Katolicka*, t. 5, Lublin 1989, c. 166.
[175] Zob. C. Bartnik, *Fideizm…*, c. 164.
[176] Zob. C. Bartnik, *Fideizm*…, c. 165.
[177] B. Markiewicz, *Filozofia. Od filozofów jońskich do Pascala. Wybór tekstów,* Warszawa 1999, s. 96.
[178] Zob. S. Świeżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej,* Warszawa – Wrocław 2000, s. 639-640.
[179] Zob. E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich,* tł. S. Zalewski, Warszawa 1987, s. 442.

mitów, od których u swych początków starała się przecież uciec[180]. Komentując ten jednoznaczny wywód Jana Pawła II, trudno nie zauważyć, że pragnienie odnalezienia duchowości staje się dziś nierzadko źródłem specyficznego folkloru religijnego, kontestującego racjonalne konteksty na rzecz sentymentów, emocji i uczuć[181]. Przejawy fideizmu dostrzec można w wyrastających na gruncie chrześcijaństwa różnego rodzaju sektach odrzucających wyraźnie poznanie racjonalne, a obecny jest on nawet w niektórych współczesnych ruchach religijnych i charyzmatycznych[182]. Próbując odnieść się do fideizmu, trzeba pamiętać, że skoro redukuje on poznanie do osobistych, a więc z natury rzeczy nierzadko bardzo odmiennych odczuć, to znika tu właściwie jakakolwiek moc argumentacyjna. Krytykując fideizm nie można zapominać również o tym, że stanowi on w pewnym sensie zwierciadlane wręcz odbicie racjonalizmu. Dominacja rozumu uniemożliwia rozwój wiary, gdyż popada ona wówczas w charakterystyczny dla fideizmu irracjonalizm, który odwracając się od rozumu zdąża w stronę fanatyzmu, fideizm zaś w najlepszym razie podważa próby naukowego uzasadnienia wiary a w najgorszej wersji ukazuje ją jako ślepy skok w ciemność[183]. Tak rozumiana wiara nie jest w stanie ponowoczesnemu człowiekowi dostarczyć realnej koncepcji sensu, nie jest w stanie skłonić go do podążania za trudnymi wymaganiami wpisanymi w religię.

1.2.3.

INERCYJNY KONSUMENT

Postawy altruistyczne, empatyczność, wrażliwość na kryzys ekologiczny, to bez wątpienia istotne rysy charakteryzujące współczesne społeczeństwa. Trudno jednak przeoczyć, że ponowoczesny człowiek jeszcze częściej zdaje się egzystować jako dosyć prymitywny i unikający głębszej refleksji homo consumens, zorientowany na posiadanie zasobów finansowych i doznawanie przyjemności, a wreszcie żyjący iluzją świata jako wielkiego rynku, z którego może wybierać co tylko zapragnie. Wraz z niewyobrażalną obfitością artefaktów konstytuuje się dziś bowiem zupełnie nowa ontologia sukcesu, w ramach której paradygmat konsumpcyjnego dobrobytu wypiera i

[180] Zob. FR 45, 48.
[181] Zob. J. Mariański, *Zmieniająca się tożsamość religijna we współczesnej Europie. Religijność pozakościelna* [w:] *Wokół tożsamości, Teorie, wymiary, ekspresje,* red. I. Borowik, K. Leszczyńska, Kraków 2007, s. 246.
[182] Zob. G. Ritzer, *Magiczny świat konsumpcji*, tł. L. Stawowy, Warszawa 2009, s. 27.
[183] Zob. C. Bartnik, *Fideizm*…, c. 164; T. Eagleton, *Rozum, wiara i rewolucja. Refleksje nad debatą o Bogu*, tł. W. Usakiewicz, Kraków 2010, s. 157.

zastępuje tradycyjne kategorie aksjologiczne. Szczęście, rozumiane szczególnie w wymiarze duchowym i personalistycznym, w tym ujęciu bywa postrzegane jako chimeryczne, nierealne oraz trudne do operacyjnego zweryfikowania. W porównaniu z namacalnymi, zmysłowymi wartościami zewnętrznymi, dostarczającymi silnych doznań, duchowe szczęście zdaje się pozostawać na uboczu, często niedoceniane lub uznawane za mniej realne. Perspektywa ta może prowadzić do marginalizacji duchowych wartości na rzecz przyjemności i korzyści materialnych, kształtując przestrzeń dla hedonizmu[184]. Z natury rzeczy nie sprzyjający życiu duchowemu i religijnemu, hedonizm nigdy nie ukształtował się w spójną teorię szczęścia formułowaną przez mistrzów życia z Europy, Chin, Indii czy Bliskiego Wschodu. Nawet starożytni cyrenaicy, rzeczywiście ceniący przyjemność, nie mogą być utożsamiani z prymitywnymi hedonistami, których coraz łatwiej dostrzec w realiach ponowoczesności. Według słusznej obserwacji Fromma, dopiero w XX wieku możliwość zaspokajania przyjemności przestała być przywilejem wąskiej grupy, a proces ten miał ogromny wpływ na modele życia i pojmowanie szczęścia we współczesnym świecie[185]. Pomimo tego jednak, że to rzekomo dla przyjemności tworzy się dziś mnóstwo rzeczy, a ich producenci zabiegają w bardzo często przemyślny sposób o zainteresowanie konsumentów, to tych ostatnich lepiej niż miano „beztroskich królów życia" określa etykieta inercyjnych przedmiotów konsumpcji, dręczonych ciągłym niepokojem o dostęp do pożądanych dóbr[186]. Jeśli ponowoczesny człowiek nie jest gotowy z jakiś wyższych pobudek, zwłaszcza tych etycznych czy religijno – duchowych, zrezygnować z walki o zajęcie najlepszej pozycji w konsumpcyjnym raju, to musi się dopasować, aby nie znaleźć się poza jego obrębem[187]. Nie mając wątpliwości, co do tego, że dwoma podstawowymi sposobami istnienia człowieka jest ukierunkowanie zarówno na „być", jak i na „mieć", to obecnie dominacja tej drugiej orientacji zdaje się być tak wyraźna, zauważa Fromm, że człowiek współczesny się oznajmiać „Jestem tym, co mam"[188]. Identycznie wręcz postrzegał tę kwestię Gabriel Marcel, stwierdzający, że przed współczesnym człowiekiem stoi silna pokusa myślenia, że nie posiadając zasobów materialnych jest po prostu niczym[189].

---

[184] Zob. G. Reale, *Zło…,* s. 18-26.
[185] Zob. E. Fromm, *Mieć czy być?*, tł. J. Niziński, Warszawa 1989, s. 37-40.
[186] Zob. E. Fromm, *Rewolucja nadziei,* tł. H. Adamska, wstęp. M. Chałubiński, Warszawa 1996, s. 152.
[187] Zob. H. Arendt, *Kondycja ludzka*, tł.A. Łagodzka, Warszawa, Wyd. Aletheia, Warszawa 2000, s. 138; S. Lash, C. Lury, *Globalny przemysł kulturowy*, tł. J. Majmurek, Wyd. UJ, Kraków 2011, s. 4-8.
[188] Zob. E. Fromm, *Mieć czy być…,* s. 36, 66.
[189] Zob. G. Marcel, *Być i mieć,* tł. P. Lubicz, Warszawa 1986, s. 72.

Człowiek ponowoczesny, kreowany przede wszystkim z różnej proweniencji wrażeń, odczuć, chwilowych przyjemności i pragnień, właśnie ich kolekcjonowaniu zdaje się upatrywać synonim swojej wolności. Pragnąc przeżyć kolejną, może już, jak się obawia, ostatnią przygodę, odnaleźć kolejny, zresztą przeważnie chwilowy obiekt emocjonalnego zaangażowania, czuje się wręcz przymuszany do egzystowania w atmosferze permanentnego karnawału. Jak sugestywnie konstatuje ten stan rzeczy bp Życiński: „beztroski taniec Dionizosa jawi się jako bardziej atrakcyjna forma ucieczki od rozpaczy niż szukający prawdy Sokrates. Znaczna ilość ponowoczesnych ludzi wybiera taneczne oszołomienie jako szansę na dekonstrukcję bólu życia”[190]. Utrzymywanie się w tym tak pożądanym stanie oszołomienia pozornie zapewnia rosnący dobrobyt coraz większej liczby społeczeństw, zwłaszcza tych rozwiniętych, jednak syndrom konsumpcyjny charakterystyczny dla ponowoczesnych społeczeństw nasila zjawisko „nadmiaru dobrobytu”. Zjawisko to przybiera już niemal formę strukturalnego schorzenia cywilizacyjnego, wpływając negatywnie na kondycję jednostek i społeczeństw, poprzez generowanie poczucia pustki, braku celu oraz chronicznego niezadowolenia, pomimo dostępu do licznych dóbr materialnych. Potęgując zjawisko anomii społecznej, ponowoczesna materialna dżungla sprzyja procesom degradującym status osobowy jednostki, niszcząc osobowy charakter ludzkich społeczności, oraz promując gromadzenie dóbr materialnych jako substytut prawdziwych relacji interpersonalnych. Nie sposób też przeoczyć faktu, że rosnący dobrobyt materialny bezpośrednio wywołuje symptomy regresu duchowego i etycznego w społeczeństwie[191]. Warto podnieść, że już Jan Paweł II, obok niepokojącej go niezmiennie przez cały jego pontyfikat nędzy niedorozwoju, starał się także wskazywać na równie groźne oblicza „nadrozwoju”. Wraz z rosnącą wciąż zamożnością niektórych przynajmniej społeczeństw, dosadne słowa papieża zdają się być jeszcze bardziej aktualne: „Wszyscy z bliska obserwujemy smutne skutki tego ślepego poddania się czystej konsumpcji: przede wszystkim jakiś rażący materializm, przy równoczesnym radykalnym nienasyceniu”[192]. Materializm ten, jak zauważa papież, nie tylko wyklucza obecność i działanie Boga, ale zarówno w teorii, jak i w praktyce preferuje

[190] Zob. J. Życiński, *Bóg postmodernistów…,* s. 41-42. Por. Z. Bauman, *Płynna*…, s. 135; P. Żuk, *Homo ludens w czasach kapitalizmu. Infantylizacja życia społecznego i prywatyzacja sfery publicznej,* „Dialogi o Kulturze i Edukacji” 1 (2012), s. 200-202.
[191] Zob. Z. Bauman, *Zindywidualizowane społeczeństwo*…, s. 228. Por. G. Reale, *Zło…,* s. 19-20.
[192] SRS 28.

pierwszeństwo tego wszystkiego, co materialne nad tym, co duchowe i osobowe[193]. Papież ostrzegał, że „kultura dobrobytu nie tylko pozbawia nas wrażliwości, ale też grozi utratą spokoju, gdyż rynek wciąż przecież ofiaruje nam coś, czego jeszcze nie kupiliśmy, a co wydaje się nam niezwykle potrzebne"[194]. Skoro zaś mechanizmy ekonomii sprzyjają w pierwszym rzędzie konsumpcji, to tworzące się z tego powodu nierówności społeczne, konstatuje trafnie Jan Paweł II, niejako podwójnie niszczy tkankę społeczną[195]. Kontynuując ten aspekt, papież Franciszek dochodzi do wniosku, że w „świecie z wieloraką i przygniatającą ofertą konsumpcji rośnie ryzyko narastania smutku, który łatwo rodzi się w przyzwyczajonym do wygody i chciwym sercu, poszukującym powierzchownych przyjemności oraz pomijającym sumienie"[196]. Identyczne analizy w tym zakresie przedstawia Bauman, który podkreśla, że ogromne dysproporcje ekonomiczne wraz z narastającymi nierównościami społecznymi oraz rosnącą liczbą osób wykluczonych społecznie stanowią wręcz poważne zagrożenie dla przyszłości człowieka. Dynamika tych procesów jest potencjalnie jednym z największych wyzwań, przed którymi staje ludzkość, wymagając skutecznego rozwiązania. Bez podjętych w tym obszarze, adekwatnych działań, problemy te mogą jeszcze bardziej pogłębić dewastację życia społecznego w coraz bardziej konsumpcyjnych społeczeństwach, prowadząc do destabilizacji i pogorszenia jakości życia na wielu płaszczyznach[197]. W sytuacji, gdy pojawia się brak możliwość prowadzenia w „pełni szczęśliwej" egzystencji, uwidacznia się absolutnie życiowy dramat człowieka, który staje się często niespodziewanie konsumentem wybrakowanym i wadliwym, jak np. uchodźca i emigrant, wypchniętym poza margines życia społecznego i ekonomicznego[198]. Wraz z postępującym dziś procesem wykluczania szerokich grup społecznych z grona pożądanych konsumentów, rośnie ryzyko traktowania wielu z nich przedmiotowo, niczym dobra konsumpcyjne, które można wykorzystać w określonym momencie, a następnie, bez jakichkolwiek emocji odrzucić. Taka dehumanizacyjna sytuacja stanowi poważne zagrożenie dla etycznych fundamentów współczesnych społeczeństw, podważając godność człowieka oraz zaufanie społeczne, które są absolutnie kluczowe dla zachowania spójności i stabilności

[193] Zob. LE 13.
[194] Zob. EV 54.
[195] Zob. EV 60.
[196] Zob. EG 2.
[197] Zob. Z. Bauman, *Straty uboczne. Nierówności społeczne w epoce globalizacji,* tł. J. Hunia, Wyd. UJ, Kraków 2012, s. 15.
[198] Zob. Z. Bauman, *Praca, konsumpcjonizm i nowi ubodzy,* WAM, tł. S. Obirek, Warszawa 2006, s. 78.

społecznej[199]. Ten dramatyczny proces, wraz z jego konsekwencjami, dewastującymi nie tylko życie religijne, ale i to oparte na zasadach humanizmu, dosadnie opisywał papież Franciszek: „Samego człowieka uważa się za dobro konsumpcyjne, którego można użyć, a potem je wyrzucić. Daliśmy początek kulturze odrzucenia, którą wprost się promuje. Nie chodzi już po prostu o zjawisko wyzysku i ucisku, ale o coś nowego: przez wykluczenie dotyka się samego korzenia przynależności do społeczeństwa, w którym człowiek żyje, jako że nie jest w nim na samym dole, na peryferiach, lub bez władzy, ale jest poza nim. Wykluczeni nie są wyzyskiwani, ale są odrzuceni, są niepotrzebnymi resztkami"[200]. W tej sytuacji, kontynuuje ten wywód papież „Lęk i rozpacz opanowują serce wielu osób, nawet w tak zwanych bogatych krajach. Często gaśnie radość życia, wzrasta brak szacunku i przemoc, nierówność społeczna staje się coraz bardziej oczywista"[201].

Społeczeństwo konsumpcyjne, kształtując często niemal kastową hierarchię społeczną oraz wyznaczając granice „pełnej" przynależności, „nakłania" niejako swoich członków do intensyfikacji konsumpcji, co wiąże się ze wzrostem zasobów ekonomicznych, przynajmniej niekiedy, ale i z koniecznością dłuższej i bardziej wyczerpującej pracy. Z tego punktu widzenia osoby bezrobotne, biedne, niewykształcone, emigranci, uchodźcy, więźniowie, chorzy czy niepełnosprawni — czyli ci, którzy nie są w stanie osiągnąć społecznego prestiżu związanego z posiadaniem, postrzegani są jako bezużyteczni. Podobnie można skonstatować wartość oraz ocenę ich pracy, która często bywa lekceważona lub całkowicie pomijana, co prowadzi do marginalizacji tych grup i pogłębienia wykluczenia społecznego[202]. Miejscem zesłania tej całej rzeszy właściwie dla społeczeństwa „zbędnych ludzi" pozostają swego rodzaju getta, w których odgradza się ich możliwie najściślej od pożądanych, zasobnych obywateli, aby nie zakłócali ich komfortowej i spokojnej egzystencji. Trudno jednak uniknąć konstatacji, że nawet absolutnie „liderzy konsumpcji", ci wszyscy, którzy zdolni są powiększać swoje bogactwo i wpływy, zmuszeni są przecież niezmiennie ukrywać ten sam, co „wykluczeni" ich rodacy, czyli ontologicznie ułomny status bytowy i wynikającego z niego limity. Pomimo tego,

[199] Zob. D. Mazur, *„Ludzie na przemiał", czyli inni w ponowoczesnym społeczeństwie konsumentów* [w:] *Społeczeństwo ponowoczesne…,* s. 42-45.
[200] EG 53.
[201] EG 52.
[202] Zob. Z. Bauman, *Życie na przemiał…*, s. 39-41; Z. Węgrzyn, *Źródła nierówności społecznych i ich oddziaływanie na rynek pracy w świetle prac Zygmunta Baumana,* „Nierówności Społeczne a Wzrost Gospodarczy" z. 33, 2013, s. 202; D. Wołejszo, *Ludzie odpady, więzi szczątkowe*, https://nz.dlastudenta.pl/artykul/ludzie-odpady-wiezi-szczatkowe,4930.html, 08 XII 2025.

ponowoczesny homo viator, nie pielgrzymując do Ziemi obiecanej jak robił to Abraham, wędruje bez bliżej określonego celu, ale za to niezmordowanie, przez galerie handlowe, starając się szukać kolejnych doznań i doświadczeń, najlepiej oczywiście w atrakcyjnych ofertach cenowych[203]. Jeśli nawet buduje swoją tożsamość, to robi to przede wszystkim w niezliczonych quasi wspólnotach konsumpcyjnych, w których wewnątrzspołeczną komunikację oraz integrację grupową podtrzymuje już nie religia, w której upatruje się źródła opresji, ale konsumpcja, stanowiąca zarazem paradoksalnie, czynnik nie mniej skutecznej kontroli nad obywatelami niż miała to robić w przeszłości religia[204]. Koncentrując się na doznawanych przyjemnościach i związanej z tym „radości", nie zauważają już nawet opresyjności tej sytuacji, stymulowanej nie tylko ekonomią, ale i dążeniem do zachowania abstrakcyjnego „prestiżu"[205]. Sytuacja ta implikuje rosnącą w społeczeństwie konsumpcyjnym alienację, co nie powinno właściwie zaskakiwać, konstatuje Wierzbicki, skoro „istnieją ścisłe związki pomiędzy syndromem konsumpcjonizmu i atrofią więzi międzyludzkich ograniczanych jedynie do sfery konsumpcji"[206]. Jeśli obywatel nie chce być w istocie „zgniecionym" przez ogromną maszynerię społeczną zorientowaną przede wszystkim na ciągle rosnącą konsumpcję, to zmuszony jest niejako podjąć wyznaczoną mu z góry rolę konsumenta oferowanych przez społeczeństwo dóbr[207]. Niestety, w społeczeństwie podobnych do sobie konsumentów, pisał Bauman, „jesteśmy w gruncie szczęśliwi tylko tak długo, jak długo nie tracimy nadziei na osiągnięcie szczęścia; jak długo tli się w nas ta nadzieja, nie popadamy w przygnębienie. Kluczem do szczęścia i lekarstwem na przygnębienie jest trwanie w nadziei, że szczęście jest osiągalne"[208]. Kiedy jednak już nasze wszystkie pragnienia, konkluduje wspomniany myśliciel, zostaną zaspokojone, „staniemy się najbardziej nieszczęśliwymi, samotnymi i absurdalnymi stworzeniami na świecie"[209]. Z perspektywy personalizmu, genezy tego smutku doszukiwać się należy w pomijaniu w konsumpcyjnym społeczeństwie osobowego statusu człowieka. Trudno przeoczyć, że w obecnej sytuacji pomija się niemal całkowicie integralną wizję człowieka,

---

[203] Zob. W. Wątroba, *Homo Postmillenicus,* Wrocław 2009, s. 33-41; D. Kutyła, *Tożsamość i osobowość człowieka w kulturze konsumpcyjnej. Perspektywa Baumanowska,* „Amor Fati" 2 (2016), s. 140-141.
[204] Zob. A. Aldridge, *Konsumpcja…,* s. 135; B. Guzowska, *Duchowość ponowoczesna*, Rzeszów 2011, s. 44-45.
[205] Zob. W. Wątroba, *Społeczeństwo konsumpcyjne…,* s. 153; B. Barber, *Skonsumowani*…, s. 266.
[206] Zob. A. Wierzbicki, *Praxis i kultura*…, s. 251.
[207] Zob. W. Wątroba, *Społeczeństwo konsumpcyjne….,* s. 181; M. Miczyńska – Kowalska, *Kultura konsumpcyjna cechą społeczeństwa ponowoczesnego. Zacieranie granic między kulturą niską a wysoką*, „Zeszyty Naukowe KUL" 2-3 (2013), s. 210.
[208] Z. Bauman, *Sztuka życia…,* s. 32.
[209] Z. Bauman, *Wiek kłamstwa*, wywiad udzielony J. Żakowskiemu, „Polityka" 50 (2004), s. 7.

podporządkowując sferze materialnej i instynktownej tę ważniejszą – wewnętrzną i duchową. Odwoływanie się niemal wyłącznie do instynktów, zbliżających człowieka do świata zwierząt, oraz ignorowanie jego wolnej, świadomej natury osobowej, sprzyja nasileniu nawyków konsumpcyjnych oraz stylów życia, które obiektywnie, nie tylko w wymiarze duchowym i religijnym, szkodzą zdrowiu fizycznemu i duchowemu. Uznanie konsumpcji za jakąś wartość nadrzędną, niemal autoteliczną, prowadzi naturalnie do wyeliminowania w sferze światopoglądowej odniesień do tego, co postrzegane jest jako transcendentne. W szczególności w społeczeństwach dopiero rozwijających się ekonomicznie, formalne deklaracje wiary często idą w parze z daleko posuniętym pomijaniem wartości i norm wypływających z religii oraz z dominującym dążeniem do zdobywania pożądanych dóbr konsumpcyjnych[210]. Konsumpcjonizm, nawet jeśli nie przybiera wyrafinowanych, a więc i zarazem niebezpiecznych dla każdej religii form, stanowi bez wątpienia poważne wyzwanie dla wyboru trudnej przecież z zasady drogi wiary. Kult materialnych dóbr oraz orientacja na natychmiastową gratyfikację, stanowi oczywistą oraz istotną barierę dla rozwoju życia religijnego i duchowego. Dominacja wartości materialistycznych sprzyja marginalizacji aspektów transcendentnych, co skutkuje powierzchownością postaw oraz ograniczeniem refleksji nad sensem egzystencji i praktykami duchowymi. W efekcie konsumpcjonizm negatywnie wpływa na pogłębienie tożsamości jednostki, nie tylko w odniesieniu do życia religijnego i duchowego.

1.2.4.

W POSZUKIWANIU TOŻSAMOŚCI

Kluczowym determinantem w pełni osobowej egzystencji człowieka, niezależnie od epoki, pozostaje stojący przed nim imperatyw konstytuowania tożsamości, niemożliwy do zrealizowania bez pogłębionej autorefleksji. Refleksji tej nie ułatwia znoszenie dotychczasowych, tradycyjnych punktów odniesienia, na skutek dominacji paradygmatu ponowoczesnego, cechującego się w dużej mierze preferowaniem emocji w miejsce dociekań racjonalnych, aksjologicznym

[210] Zob. CA 36. Por. Ch. Taylor, *Oblicza religii dzisiaj*, tł. A. Lipszyc, „Znak", Kraków 2002, s. 65; L. Hostyński, *Karnawał czy post? O moralnych zagrożeniach w świecie konsumpcji,* Wyd. Naukowe PWN Warszawa 2015, s. 258; B. Guzowska, *Kategoria „duchowości życia" w perspektywie religijnej i filozoficznej*, „Przegląd Religioznawczy" 4 (2020), s. 74.

relatywizmem, daleko idącą wieloznacznością, a wreszcie kontestacją instytucjonalnej religii, tak samo jak i innych trwałych struktur społecznych. Zyskując możliwość identyfikacji na podstawie kodów genetycznych, właściwie stracił tradycyjne dotąd faktory tożsamościowe: zawód, politykę, religię, a wreszcie różnego rodzaju normy i rytuały społeczne[211]. Przynajmniej teoretycznie pozostając zupełnie wolnym kreatorem samego siebie, „uwolniony" od tych tradycyjnych, „opresyjnych" źródeł tożsamości oraz punktów odniesienia, łącznie z Bogiem, niejako „skazany" jest na jej niełatwe, bez punktów odniesienia, samodzielne konstruowanie. Tożsamość ponowoczesna w społeczeństwach rozwiniętych kształtuje się w dużej mierze na przecięciu się dyrektyw związanych z korporacjonizmem z jednej strony i konsumpcjonizmem z drugiej, wyznaczających odmienne i powiązane zarazem ze sobą style życia. O ile pierwszy wyraża wiarę w postęp i podporządkowuje człowieczeństwo rozwojowi społeczno-gospodarczemu, to drugi uczy przede wszystkim używania życia i docenia w pierwszym rzędzie obszar doznaniowości. Dysonans ten potęgują jeszcze wyzwania związane z globalnym rynkiem, wymagającym właściwie od ponowoczesnych ludzi prezentowania tożsamości plastycznej, zdolnej akomodować się do permanentnych zmian. Nie sposób też przeoczyć, że kiedy część ludzi zagrożeń dla swojej tożsamości zdaje się dopatrywać w dominacji globalnych korporacji, w jakimś stopniu podważających kompetencje państw narodowych, to inna preferuje dosyć groźne, bo wręcz fundamentalistyczne próby rekonstruowania tożsamości monolitycznej w oparciu o religię czy też rasę. Sytuacja ta sprzyja swoistemu kulturowemu „zawieszeniu" wielu ponowoczesnych, zwłaszcza młodych ludzi, którzy tradycyjnie dążąc do unieważniania treści przekazywanych pokoleniowo, generacyjny bunt zastępują dziś coraz częściej rodzajem solidarności tolerancyjnej[212]. Jak zauważa Charles Taylor, autor *Etyki autentyczności,* wcześniej nikt nie sądził, aby „różnice między ludźmi miały głęboki sens etyczny, a teraz mamy świadomość, że istnieje pewien sposób bycia człowiekiem, który jest moim sposobem"[213]. Analizując te słuszne zresztą konkluzje, trudno nie zgodzić się z Krzysztofem Stachewiczem, który zauważa, że preferowana w

[211] Zob. E. Firlit, *Kłopoty z tożsamością w ponowoczesnym świecie* [w:] *Wybrane problemy współczesnego świata w refleksji socjologicznej,* red. E. Firlit, J. Gładys-Jakóbik, Warszawa 2016, s. 63-88; J. Nowicka, *Teologia codzienności Karla Rahnera wobec antropologicznych przesłanek ponowoczesności. Rozprawa doktorska napisana na seminarium z teologii duchowości pod kierunkiem ks. prof. dra hab. Jacka Hadrysia*, UAM w Poznaniu, Wydział Teologiczny, Poznań 2022, s. 20-22.
[212] Zob. M. Zdun, *Ponowoczesny romantyzm jako nurt ideowy określający horyzonty współczesnego człowieczeństwa*, „Horyzonty Wychowania" 20 (2021), s. 113; M. Sroczyńska, *Młodzież w poszukiwaniu sacrum. Rozważania socjologiczne*, „Przegląd Religioznawczy" 2 (2020), s. 118.
[213] Ch. Taylor, *Etyka autentyczności*, tł. A. Pawelec, Kraków 1996, s. 30.

ponowoczesności, jako imperatyw egzystencjalny, możliwość prowadzenia autentycznego życia niewiele wyjaśnia, i nie jest do końca jasne, do jakich wymiarów człowieka się odnosi. Od czasów oświecenia nastąpiła bez wątpienia absolutyzacja, a nawet fetyszyzacja autentyczności, postrzeganej jako walka z różnego rodzaju maskami, funkcjonowaniem w sieci konwenansów oraz zasad sztucznie regulujących społeczne współistnienie. Silny nacisk na autentyczność często nie uwzględnia złożoności ludzkiej tożsamości i relacji społecznych, przez co pozostaje niejednoznacznym i problematycznym pojęciem w kontekście współczesnych przemian kulturowych i egzystencjalnych[214]. W kontekście rozważań nad ponowoczesnym homo religiosus warto również odwołać się do myśli Paula Ricoeura, który postrzega autentyczną egzystencję przede wszystkim jako bytowanie „pomimo śmierci" oraz „przeciwko śmierci". Dla tego myśliciela prawdziwe życie oznacza nie tylko świadomość nieuchronności śmierci, ale i aktywną postawę oporu wobec niej, która nadaje sens ludzkiej egzystencji. Perspektywa ta eksponuje heroizm i głęboką determinację w dążeniu do zachowania tożsamości oraz wartości duchowych i egzystencjalnych w obliczu przemijalności, co stanowi ważny wymiar refleksji nad kondycją współczesnego człowieka w ponowoczesności[215]. Diagnozując jego problem w obszarze budowania tożsamości odnieść należy się także do coraz bardziej rozbudowywanej wiedzy i informacji, co czyni jego życie jeszcze bardziej dynamicznym, płynnym i nieprzewidywalnym. O ile wymiana informacji była w przeszłości właściwie czymś wtórnym wobec sytuacji egzystencjalnej danego człowieka, jego myślenia i działania, wartości, fundamentów kultury, moralności i religii, to obecnie staje się ona wręcz wartością samą w sobie[216]. W ponowoczesnym środowisku, gdzie czas i przestrzeń dzięki Internetowi i nowoczesnym środkom komunikacji uległy swoistemu rozdzieleniu, bycie „naocznym" świadkiem zdarzeń nie wymaga już fizycznej obecności w danym miejscu. Jednocześnie ponowoczesny człowiek zmaga się z tak ogromną ilością informacji, że nie jest w stanie efektywnie przetworzyć ani sensownie wykorzystać. Pozostaje też często skazany na powielanie

[214] Zob. K. Stachewicz, *Być sobą we wspólnocie. Analiza autentyczności w Osobie i czynie,* w: *Osoba. Wspólnota. Wartości*…, s.301-303.
[215] Zob. P. Ricoeur, *Krytyka i przekonanie. Rozmowy z Franęois Azouoim i Markiem de Launay*, tł. M. Drwięga, Warszawa 2003, s. 223; K. Stachewicz, *Być sobą we wspólnocie*…, s.304-305.
[216] Zob. EG 52; GEE 115; M. Dziewiecki, *Ewangelizacja w kulturze…*, s. 52 – 55.

niezmierzonych wprost treści, promowanych przez różnorodne media i źródła informacji, które zdobywają coraz większą władzę nad świadomością ludzi[217].

W ten proces kształtowania tożsamości współczesnego człowieka wkracza również, i to często na znaczną skalę, szeroko rozumiana reklama, której „wyrafinowany" w pewnych obszarach przekaz, tworzy światopogląd rugujący właściwie z przestrzeni publicznej takie instytucje jak Kościół. Sugestywnie zagrożenie to opisywał już Jan Paweł II, pisząc: „jeśli się nie jest uodpornionym na wszechobecną reklamę i nieustannie kuszące propozycje nabycia nowych produktów, wówczas im więcej się posiada, tym więcej się pożąda, podczas gdy najgłębsze pragnienia pozostają niezaspokojone, a może nawet zagłuszone"[218]. Współczesny styl życia cechuje też, ściśle związany z reklamą świat mody, dostępny dzięki demokracji i masowej produkcji towarów niemal wszystkim. Jak trafnie konstatuje Jean Baudrillard, „jako prosta gra znaczeń, moda w istocie odrzuca system jakiś odniesień"[219]. Nie ulega przy tym wątpliwości, że w tę przestrzeń mody wpisane są przede wszystkim potrzeby wpisane w naszą cielesność, co zresztą dobrze wpisuje się w preferowanie w ponowoczesnej rzeczywistości tego właśnie obszaru bytu osoby. Trudno przeoczyć, że zainteresowanie człowiekiem jest tu mocno wycinkowe i opiera się na specjalistycznej wprawdzie, ale nierzadko jednostronnej interpretowanej wiedzy odnoszącej się do niektórych tylko wymiarów ludzkiej egzystencji. Redukcjonizm ten, pomimo tego, że granice w badaniach nad człowiekiem w obszarze nauk empirycznych są wciąż przesuwane, nie ułatwia odpowiedzi na zasadnicze pytania o istotę człowieka, a więc i jego tożsamość[220]. Pomimo tego, że otrzymaliśmy dziś już znaczną wiedzę o człowieku dzięki świetnie rozwijającym się naukom przyrodniczym, co należy docenić, to równocześnie zdaje się on wciąż, zwłaszcza sam dla siebie, być bytem nie mniej „problematycznym" niż we wcześniejszych epokach.

Z perspektywy personalizmu głównym źródłem problemów w tym obszarze pozostaje negacja wymiaru duchowego człowieka oraz jego fragmentaryczne ujmowanie, ograniczone niemal do kategorii biogenicznych. Ten redukcjonistyczny paradygmat sprzyja pomijaniu integralnej jedności osoby, obejmującej zarówno aspekt duchowy, jak i cielesny. Personalizm zakłada zaś, iż człowiek jest bytem duchowo-materialnym, a marginalizacja jego wymiaru duchowego skutkuje zaburzeniami w

[217] Zob. A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość*…, s. 254; J. Nowicka, *Teologia codzienności*…, s 48.
[218] SRS 28.
[219] Zob. J. Baudrillard, *Symbolic Exchange and Death,* Sage, London 1993, s. 87.
[220] Zob. E. Sienkiewicz, *Człowiek ponowoczesny*…, s. 154.

ontologicznym i antropologicznym rozumieniu natury ludzkiej. W efekcie dochodzi do zdeformowanego obrazu osoby, utrudniającego pełne ujęcie jej egzystencjalnej rzeczywistości[221]. Skoro ciało zajęło centralną pozycję w projekcie kreowania tożsamości jednostki w ponowoczesności, to można mówić o bezpośrednim skutku sekularyzacji stawiającej sobie za cel przecież m. in. uwolnienie człowieka od ograniczeń stawianych mu w tym obszarze przez religię. Ciało i wpisana w nie seksualność niezmiennie stanowią istotne elementy każdej właściwie doktryny religijnej, w tym i chrześcijaństwa, dostrzegającego w nim często przestrzeń ludzkiej skłonności do grzechu. Skoro zdarzały się w obrębie chrześcijaństwa skłonności do podporządkowania ciała „wyższym" celom duchowym, to pojawiała się tam i niekiedy pogarda dla ciała, jak również antytetyczne pojmowanie cielesności i duchowości. Na skutek sekularyzacji wielu ponowoczesnych ludzi zdaje się jednak „szczęście" widzieć zdecydowanie w kategoriach stricte ziemskich, niekiedy wręcz „sakralizując" swoją cielesność. Preferując niezależność od tradycyjnych rygorów, także tych wynikających z religii, w ludzkim ciele widzi się już nie tyle z góry daną biologiczną przestrzeń, lecz niemal autoteliczny projekt tożsamościowy, podlegający permanentnej renegocjacji i modyfikacji. Trudno też pominąć, iż współczesna kultura konsumpcyjna z wpisanymi w nią mechanizmami rynkowymi, modowymi i reklamowymi, narzucając niezwykle wprost rygorystyczny i opresyjny imperatyw doskonałości fizycznej. Katorżnicza często praca związana z dążeniem do naprawdę „estetycznego" ciała, choć formalnie przypomina tradycyjne praktyki ascetyczne, implikowana jest zwykle odmienną orientacją aksjologiczną. Celem tych zabiegów nie jest już bowiem doskonalenie o charakterze moralno-duchowym, lecz raczej optymalizacja wrażeń zmysłowych i maksymalizacja satysfakcji w obszarze estetycznego doświadczania własnej fizyczności. Trafnie opisuje to zjawisko Zbyszko Melosik: „We współczesnym społeczeństwie ciało staje się płaszczyzną nieznanych rodzajów przyjemności – tekstem, w który wpisują się coraz to nowe formy wiedzy i znaczenia. Jednocześnie wiedza ta wiruje coraz szybciej; znaczenia przestają być stabilne i jednoznaczne, nabierają charakteru sezonowego"[222].

---

[221] Zob. Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przełomie tysiącleci,* Kraków 2005, s. 16-17; J. Herda, *Czym jest umysł? Analizy na styku nauk przyrodniczych i filozofii* [w:] *Dydaktyka filozofii,* t. 3, *Filozofia przyrody,* red. S. Janeczek Lublin 2013, s. 143-170; S. Zięba, Człowiek *stał się człowiekiem* [w:] *Teologiczna, filozoficzna i naukowa wizja człowieka,* red. K. Moskal, Lublin 2018, s. 42.

[222] Zob. Z. Melosik, *Tożsamość, ciało i władza w kulturze instant*, „Impuls", Kraków 2010, s. 19; B. Guzowska, *„Sakralizacja" ciała w kulturze współczesnej. Perspektywa filozoficzna*, „Przegląd Religioznawczy" 2 (2021), s. 72-77.

Z perspektywy personalizmu, odcinającego się od skrajnie spirytualistycznej koncepcji człowieka, krytycznie ocenia się tu również pomijanie jego duchowego wymiaru i przypisywanie ciału większej wartości niż to zgodne z jego ontyczną o nim prawdą. W ramach tego paradygmatu, przypisując niejako sobie „boskie" atrybuty, człowiek ponowoczesny w istocie spłyca siebie do strumienia bezosobowego nurtu fascynacji, doznań i projektów, albo też staje się mało znaczącym ogniwem w łańcuchu produkcji i konsumpcji[223]. Skoro zaś w istocie człowiek pozostaje w ponowoczesności często jedynie „ciałem", to śmierć stanowi dla niego granicę i nieprzekraczalny kres. W społeczeństwie konsumpcyjnym, kontestującym duchowość i religijność, a preferującym perfekcyjną cielesność z wpisaną w nią przydatnością człowieka, nie mogą czuć się komfortowo ludzie niepełnosprawni, czy też wciąż rosnąca liczba seniorów[224]. Jan Paweł, jednej z przyczyn gaśnięcia nadziei we współczesnym świecie, doszukiwał się właśnie w „dążeniu do narzucenia antropologii bez Boga i bez Chrystusa. Taki typ myślenia doprowadził do tego, że uważa się człowieka za absolutne centrum rzeczywistości, każąc mu w ten sposób wbrew naturze rzeczy zająć miejsce Boga, zapominając o tym, że to nie człowiek czyni Boga, ale Bóg czyni człowieka. Zapomnienie o Bogu doprowadziło do porzucenia człowieka"[225]. Również Benedykt XVI doszedł do wniosku, że znajdujemy się dziś w „obliczu degradacji ciała ludzkiego, a złudne wywyższanie ciała może bardzo szybko przekształcić się w nienawiść do cielesności"[226].

Kwestia tożsamości ponowoczesnego człowieka stanowi przedmiot interesujących analiz filozoficzno – socjologicznych, a niektóre z nich są szczególnie istotne z perspektywy jego życia religijnego. M. Szkudlarek i Z. Melosik opisują „tożsamość globalną przezroczystą", typ „uniwersalnego" eksperta, o technokratyczno-pragmatycznym podejściu, który właściwie wszędzie czuje się jak w domu. Jeśli chce on wpisać się w ponowoczesny świat, w którym twórcze i wręcz „naturalne" są różnice, powinien być otwarty na wszelkie narracje, unikając w ten sposób ewentualnej opresyjności w preferowaniu jakiejś jednej prawdy, co w oczywisty sposób nie ułatwia choćby identyfikacji z jakąś instytucjonalną religią. Wspomniani autorzy przywołują również, równie niebezpieczną z tej perspektywy orientację tożsamościową typu

[223] Zob. J. Życiński, *Bóg postmodernistów…,* s. 49; G. Reale, *Zło…,* s. 19.
[224] Zob. EV 15, 23, 64; B. Daniluk, *„Maski depresji" – o trudnościach rozpoznawania depresji u osób w podeszłym wieku* [w:] *Konteksty cierpienia*, red. D. Turska, E. Szepetowska, M. Sprawka, Lublin 2017, s. 22.
[225] EE 9.
[226] Zob. DCE 5.

„supermarket", która cechuje postawę konsumentów żyjących w przeświadczeniu, że sami konstruują swoją tożsamość, choć w istocie kształtuje się ona w obszarze niezbyt oryginalnej konsumpcji pozycjonującej ich wśród innych ludzi[227].

Kwestię tożsamości człowieka ponowoczesnego niezwykle wprost obszernie diagnozuje także Bauman, wskazujący na źródła jego tożsamościowych problemów i ich dramatyczne konsekwencje. Sądzi on, że w dobie płynnej nowoczesności następuje paradygmatyczne przejście od fazy „ciężkiej" ku „lekkiej" i mobilnej nowoczesności, generując ze sobą zupełnie fundamentalne reperkusje dla ludzkiej kondycji[228]. Ponowoczesny człowiek, żyjąc właściwie jedynie „tu i teraz", starając się jakoś dopasować swoją tożsamość do coraz bardziej płynnego świata, żyje jak zauważa Bauman niejako w rodzaju serialu, którego kolejne epizody nie są ze sobą niemal w ogóle powiązane[229]. Jako specyficzny wędrowny nomada, wolny od ważnych wcześniej relacji, takich jak: przeszłość – teraźniejszość – przyszłość, uzyskuje tożsamość tylko „na dzisiaj", czyli aż do jej „odwołania", zazwyczaj zresztą niezbyt czasowo odległego[230]. Nawet jeśli poprzez konsumpcję wykreuje sobie jakąś tożsamość, to nie przywiązuje się do niej, i bez większych problemów gotowy jest przyjąć jej nową wersję, uznając ją bezrefleksyjnie często za najbardziej w danym momencie pożądaną. Do metafor oddających niezwykle trafnie całokształt życia ludzkiego w ponowoczesności zaliczyć można także następujące Baumanowskie: modele: spacerowicza, włóczęgi, turysty, gracza. Ten pierwszy, czując się panem stworzenia, w istocie jest reżyserem losu z „urojenia", a każda jego kolejna przechadzka potwierdza pełnię i zarazem pustkę wolności. Tryb życia włóczęgi, wcześniej uznawany za plagę społeczną, w ponowoczesności stał się atutem, gdyż zadomowienie i jednostajny rytm życia oraz ciągłość celów stają się mało przydatne. Włóczęga wie od czego ucieka, lecz mgliście wie ku czemu zdąża. Nie zapuszczający korzeni turysta pożera z kolei świat, nie będąc przez niego pożeranym, a gracz robi wszystko, aby być zwycięzcą w grze, pozostającej wojną, w której nie ma miejsca na sympatię, litość, czy pomoc[231]. Bez

---

[227] Zob. Z. Melosik, T. Szkudlarek, *Kultura, tożsamość…,* s. 58-64. Por. T. Gmerek, *Tożsamość etniczna i zmiana społeczna. Konteksty teoretyczne* [w:] *Tożsamość w warunkach zmiany społecznej,* red. Z. Melosik, M. Szymański, Warszawa 2016, s. 190.

[228] Z. Bauman, *Płynna nowoczesność,* tł. T. Kunz, Wyd. Literackie, Kraków 2006, s. 176–184.

[229] Zob. Z. Bauman, *Śmierć i nieśmiertelność. O wielości strategii życia,* Warszawa, 1998, s. 195-196; tenże, *Płynne życie*…, s. 51; tenże, *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, Instytut Kultury, Warszawa 1993, s. 14-16. Por. G. Adamczyk, *Moralność i konsumpcja we współczesnym społeczeństwie polskim,* Wyd. KUL, Lublin 2013, s. 96.

[230] D. Brzeziński, *Wędrujące pojęcia w twórczości Zygmunta Baumana,* „Przegląd Humanistyczny" 3 (2017), s. 79-92.

[231] Zob. Z. Bauman, *Ponowoczesne wzory…,* s. 445-449.

względu właściwie na to, który z tych ponowoczesnych modeli przypiszemy konkretnemu człowiekowi, odczuwa on zazwyczaj ten sam brak określoności i niepewności swego istnienia. Pomimo tego, że w konsekwencji pozostaje niezmiennie bytem „słabym", identycznie jak człowiek z przeszłości, to termin ten zdaje się mieć konotację odległą od tradycyjnego terminu „przygodności", gdy dopełnienia tej przygodności można było szukać w absolutnej pewności istnienia Boga[232].

W przeciwieństwie do przeszłości, kiedy tożsamość jednostki kształtowała się w sposób niemal naturalny i bez większego wysiłku, zarówno z jego strony, jak i otaczającej go społeczności, w tym instytucji religijnych, współczesny człowiek ponowoczesny stoi przed koniecznością samodzielnego jej tworzenia. Uwolniony od tradycyjnych ram i ustalonych wzorców, które wcześniej zapewniały stabilność i poczucie przynależności, zmuszony jest do nieustannego podejmowania indywidualnych decyzji oraz dokonywania kolejnych wyborów, nie mogąc oczekiwać wsparcia. Proces ten wymaga ciągłego wysiłku i refleksji, ponieważ tożsamość nie jest już czymś nadanym z zewnątrz, lecz sama musi być od podstaw budowana w rytmie zmieniającej się właściwie nieustannie rzeczywistości społecznej. Tożsamość ta, co ważne, powinna być nie tylko odwoływalna i z natury antynomiczna, ale także stabilna i elastyczna, a więc zdolna do redefinicji i modyfikacji, adekwatnie do uwarunkowań, a wręcz społecznych, zmieniających się trendów[233]. Nie mając właściwie żadnych większych perspektyw na zbudowanie jakiegoś całościowego projektu tożsamości, zmuszeni jesteśmy niezmiennie obierać różnego typu strategie, wśród których Bauman preferuje neozakorzenianie, rozumiane jako akt odnajdywania głównego ogniwa skrojonego na miarę swoich czasów[234].

Bezpośrednio odnosząc się również do kwestii tożsamości religijnej ponowoczesnego człowieka, Bauman doszedł do wniosku, że jego celem przestaje już być zbawienie duszy i spełnianie wyroków Boskich. Nawet jeśli troska o „życie pozagrobowe" nie znika całkowicie z jego perspektywy, to odnosi się raczej do urzeczywistnienia jego potencjału przyrodzonego, a nie do jakiejś „Ziemi Świętej",

---

[232] Zob. Z. Bauman, *Ponowoczesne wzory…,* s. 436; tenże, *Społeczeństwo w stanie oblężenia*, Warszawa 2006, s. 17–18.
[233] Zob. Z. Bauman, *Praca, konsumpcjonizm…*, s. 61; Z. Bauman, G. Gajewska, *Nadzieje i obawy płynnej nowoczesności*, Gniezno 2005, s. 23.
[234] Zob. M. Zamorska, *Neozakorzenianie. Butō jako ponowoczesna strategia,* „Barbarzyńca. Pismo antropologiczne" 3-4 (2009), s. 5-6.

czyli jakiegoś „celu nad celami”[235]. Według Zdybickiej, w miejsce wiary w Boga, krzewi się wiarę człowieka w siebie samego, w swoje własne siły, wiary w to, że los ludzkości nie zależy od istoty znajdującej się ponad nią, a właściwie wiary w to, że jedynym bogiem człowieka jest sam człowiek[236]. Wychodząc z zasady, że to człowiek jest człowiekowi Bogiem, w ponowoczesności kształtuje się rodzaj humanizmu transcendentalnego, który kontestując Boga i religię, nie chce jednak sprowadzić człowieka do poziomu świata zwierzęcego, dostrzegając jego wyjątkowość. Wśród różnych kierunków w jakich podąża w tych obszarach postmodernizm, nie sposób nie dostrzec dążenia do kształtowania różnych postaci nowego humanizmu, transhumanizmu, czy też posthumanizmu. Kreując oryginalne, często społecznie zresztą użyteczne wartości, na tej drodze próbuje się wręcz aspirować do zrekonstruowania oraz udoskonalenia natury ludzkiej i formowania dzięki temu także „nowego człowieka”. Proces ludzkiego myślenia, jako wyznacznika osoby, sprowadza się tu nierzadko do czynności neurologicznych, a coraz więcej miejsca w wyjaśnianiu ludzkich procesów mentalnych zajmują również analizy prowadzone w kontekście rozwoju sztucznej inteligencji[237]. Próbując wydobyć kulturowe założenia towarzyszące trwającej właśnie rewolucji cyfrowej, Leon XIV zwraca uwagę na nurty postrzegające postęp jako przekroczenie tego, co ludzkie, a które można określić jako transhumanizm i posthumanizm. Stanowią one według niego „ideologiczne tło obecne w niektórych ośrodkach władzy technologicznej i w uproszczonej formie kolonizują wyobraźnię zbiorową, szczególnie za pośrednictwem mediów i sieci społecznościowych, wzbudzając entuzjazm dla nowych technologii przez futurystyczną wizję „człowieka wzmocnionego” albo „człowieka zhybrydyzowanego” z maszyną”[238]. Zauważając, że wspomniany transhumanizm i posthumanizm obejmują wielość nurtów i wrażliwości, papież porównuje je do archipelagu różnych wysp pojęciowych, połączonych tym samym morzem założeń, jakim jest centralne miejsce techniki i marzenie o przekroczeniu granic ludzkiej kondycji. Papież stwierdza, że „transhumanizm wyobraża sobie wzmocnienie istoty ludzkiej za pośrednictwem technologii (biomedycyny, inżynierii ciała, urządzeń i algorytmów) w celu zwiększenia jej sprawności i zdolności.

---

[235] Zob. Z. Bauman, *Ponowoczesne wzory…*, s. 439-444. Por. G. Hołub, *Problemy osoby we współczesnych debatach bioetycznych*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2010, s. 251-252.
[236] Zob. Z. Zdybicka, *Człowiek i religia,* Lublin 1978, s. 59.
[237] Zob. S. Judycki, *Samoświadomość i unikalność osób ludzkich* [w:] M. Miłkowski, R. Poczobut, *Z dziejów filozoficznej refleksji nad człowiekiem. Księga Pamiątkowa ku czci Profesora Jana Czerkawskiego (1939-2007),* Lublin 2007, s. 423-424.
[238] MH 115.

Posthumanizm, zwłaszcza w swoich bardziej radykalnych odmianach, idzie jeszcze dalej: krytykuje antropocentryzm i kreśli perspektywę formy hybrydyzacji istoty ludzkiej, maszyny i środowiska, aż po wyobrażenie sobie przekroczenia progu, w którym ludzkość przezwycięży samą siebie, wchodząc w nowe stadium ewolucji"[239].

Z perspektywy personalizmu uwidacznia się właśnie, uwypuklone przez Leona XIV przekonanie, że za sprawą technologicznej transformacji człowiek może aspirować do zostania w przyszłości istotą o jeszcze wyższym potencjale intelektualnym, ale i większej trwałości biologicznej, a nawet nieśmiertelności. W ujęciu tym, potencjał do przekroczenia ułomnej kondycji ludzkiej natury widzi się tu szczególnie w obszarze wiedzy z zakresu genetyki i badań nad sztuczną inteligencją. Przekraczając aspiracje wcześniejszego postmodernizmu, rozczarowanego wielkimi narracjami i odżegnującego się od optymizmu poznawczego, transhumanizm próbuje kreślić nową prometejską utopię, w ramach której scjentystyczny racjonalizm łączy się z równie skrajną wersją woluntaryzmu[240]. Wykluczając w ramach tej wersji humanizmu uznawanie jakiejś wyższej od człowieka wartości, z Bogiem włącznie, człowiek podąża swoimi drogami, nawet jeśli nie jest w stanie w pełni je wyznaczyć. Jako byt z natury zmienny, kruchy, przygodny, a więc narażony na błędy, człowiek nie może sam sobie wyznaczać modelu pełni człowieczeństwa, lecz potrzebuje celu i wzoru, który przekraczałby to, kim jest, a wskazywałby na to, kim mógłby i powinien być[241]. Tymczasem pomimo wzniosłych i mocno emocjonalnych haseł, wysuwanych w kręgach tego rodzaju humanistów, a uznających człowieka za punkt odniesienia całej rzeczywistości, człowiek ten próbuje się prezentować jako kreator świata, choć pozostaje jego niewiele znaczącym elementem. Stwierdzając, że naszą epokę uznaje się za epokę „humanizmów", Jan Paweł II ostrzegał, że „nie wszystkie z nich uznają prawdziwą wielkość i godność człowieka, ale i rzeczywistą jego słabość. Opierając się nierzadko na ateistycznych i sekularystycznych przesłankach sprzyjają obniżeniu rangi człowieka, albo zdają się go wręcz deifikować"[242]. Jeszcze dosadniej wyraził się w tej kwestii Benedykt XVI: „humanizm wykluczający Boga jest humanizmem nieludzkim. Jedynie humanizm otwarty na Absolut może nam przewodzić w propagowaniu i urzeczywistnianiu form życia społecznego i obywatelskiego — w obrębie struktur, instytucji, kultury i etosu —

[239] MH 116.
[240] Zob. M. Zdun, *Ponowoczesny romantyzm*…, s. 111; A. Wierzbicki, *Praxis i kultura*…, s. 258.
[241] Zob. J. Mariański, *Sekularyzacja – desekularyzacja – nowa duchowość,* „Przegląd Religioznawczy" 2 (2012), s. 25; Z. Zdybicka, *Religia a kultura…,* s. 177; J. Galarowicz, *Być ziarnem pszenicznym. Nowa książeczka o człowieku,* Kęty 2006, s. 35-36.
[242] Zob. CL 5. Por. S. Wszołek, *Wprowadzenie do filozofii religii*, Kraków 2004, s. 212-219.

chroniąc nas przed niebezpieczeństwem ulegania zniewoleniu przez przejściowe mody”[243].

Wynikająca z tego typu antypersonalistycznego podejścia klęska człowieka nowożytnego polega na tym, że uwierzył on i wciąż wierzy w możliwość stworzenia humanizmu, który nie musi odwoływać się do niezależne wobec kultury instancji absolutnej – Boga, Dobra czy Życia absolutnego[244]. Dramat tego humanizmu i jego konsekwencje biorą się z tego, iż w centrum rzeczywistości postawiono człowieka i jego dzieło, bazując na naturalistycznej antropologii. Z tego względu znów konieczne jest, zaznacza Gielarowski, otwarcie się człowieka i tworzonej przez niego kultury na Transcendencję[245]. W tych okolicznościach, kontynuuje wspomniany myśliciel, istotną kwestią jest poddać rewizji zamknięcie się kultury w sobie, uczynienie jej absolutem. Skutkiem tego jest tragedia kultury nowożytnej, o której pisało wielu myślicieli od XIX wieku, doświadczana współcześnie, jak się wydaje, z większą jeszcze mocą niż wówczas, gdy ją zdiagnozowano, polegająca na tym, że jak pisał Maritain, „człowiek jest zmuszony rzeczywiście w swoim umyśle i w swoim życiu podporządkowywać się coraz bardziej koniecznościom nie ludzkim, lecz technicznym oraz energiom świata materialnego, które wprawia w ruch, a które zalewają świat ludzki”[246]. Jak pisał ks. Tischner: „Jeśli ziemia nie ma być w przyszłości zamieszkana wyłącznie przez zwierzęta, to należy podjąć wysiłek na rzecz ocalenia człowieczeństwa jako wartości”[247]. Filozof ten zauważył przy tym, że człowiek może rozumieć siebie, wychodząc od tego, co jest jakby powyżej niego (w horyzoncie Boga), może starać się rozumieć siebie raczej poprzez to, co znajduje się poniżej niego (w horyzoncie ziemskim), albo też dąży do przeniknięcia w głąb siebie jako uczestnika dramatu[248]. Niewątpliwie tą najłatwiejszą drogą, ale i najmniej adekwatną dla bytu osoby, jest ograniczenie się do horyzontu ziemskiego. Próby odniesienia się do Boga czy też refleksja nad dramatycznym wymiarem ludzkiej natury wymagają wkroczenia w przestrzeń wymagającej autorefleksji i konieczności formułowania trudnych konkluzji. Jeśli jednak człowiek nie zmierzy się z zupełnie zasadniczym pytaniem dotyczącym

---

[243] CIV 78.
[244] Zob. A. Gielarowski, *Kryzys kultury kryzys człowieka. Fenomenologiczna krytyka kultury: Husserl, Levinas, Henry,* WAM, Kraków 2016, s. 598; J. Maritain, *Humanizm integralny. Zagadnienia doczesne i duchowe nowego świata chrześcijańskiego,* brak tłumacza, Veritas, Londyn 1960, s. 28.
[245] Zob. A. Gielarowski, *Kryzys kultury*…, s. 598.
[246] J. Maritain, *Humanizm integralny…,* s. 31. Zob. A. Gielarowski, *Kryzys kultury*…, s. 599.
[247] Zob. J. Tischner, *Śmierć człowieka,* „Akcent” 3 (2008), s. 97.
[248] Zob. J. Tischner, *Myślenie w żywiole piękna*, Kraków 2013, s. 141-143. K. Świercz, *Filozofia dramatu*…, s. 210-211.

jego właściwej tożsamości, to nie rozpozna swojej zasadniczej odrębności od świata pozaludzkiego, w który zdaje się w ponowoczesności tak mocno wpisany. Równie istotny jest w tym obszarze świat wartości, a zupełnie zasadniczym faktorem tej tożsamości pozostaje niezmiennie przestrzeń relacji tworzonych z innymi osobami, o czym traktował będzie kolejny paragraf tego rozdziału.

1.3.

KRYZYS WARTOŚCI I RELACJI SPOŁECZNYCH

Ponowoczesna rzeczywistość, pomimo bezprecedensowego postępu technologicznego, równocześnie zdaje się zmagać z głębokim pęknięciem fundamentów, na których przez całe wieki opierała się zachodnia cywilizacja. Za centralny punkt tego rozpadu uznać należy aksjologiczny chaos. Wraz z rozmywaniem się tradycyjnych hierarchii wartości nie pojawiły się właściwie żadne poważne ich alternatywy, czy nawet ich substytuty. Zamiast jakiegoś spójnego systemu wartości rozprzestrzenia się relatywizm, w ramach którego „dobro" i „prawda" stają się właściwie pojęciami subiektywnymi i doraźnymi. Człowiek, pozbawiony stałych punktów odniesienia, wyraźnie czuje się zagubiony w gąszczu sprzecznych narracji, co potęguje poczucie jego egzystencjalnego zagubienia. Wspomniany chaos aksjologiczny bezpośrednio rzutuje także na kryzys więzi społecznych, przynajmniej jeśli chodzi o personalistyczne ich rozumienie. W dobie „płynnej nowoczesności" trwałe wspólnoty ustępują miejsca kruchym, bezosobowym sieciom kontaktów. Swoją unifikującą moc tracą w tych warunkach nawet zasadnicze instytucje społeczne, a ich miejsce zajmuje izolacjonizm, skrywany pod maską cyfrowej hiperaktywności. Ze względu na to, że autentyczną obecność wypiera powierzchowna wymiana informacji dostrzec można narastającą plagę samotności w coraz bardziej bezosobowej masie społecznej. Jaskrawym przejawem tego regresu jest niepełna wizja miłości, jej redukcja i banalizacja. Miłość, akt woli i ofiarny trud budowania relacji, często sprowadzany jest dziś właściwie do poziomu rynkowego produktu. Strywializowana w ponowoczesności miłość staje się synonimem chwilowej satysfakcji emocjonalnej czy też seksualnej. W kulturze nastawionej na szybką, wręcz natychmiastową gratyfikację, drugi człowiek bywa traktowany instrumentalnie, a głębię pełnego oddania w relacji zastępuje lęk przed prawdziwym zaangażowaniem.

1.3.1.

„AKSJOLOGIA" KONSUMPCJONIZMU

Za przesadne i upraszczające uznać można opinie o ponowoczesnej atrofii aksjologicznej, zupełnym zredefiniowaniu mechanizmów sprawstwa moralnego, czy też redukcji etyki do poziomu przestrzegania technokratycznych procedur[249]. Niewątpliwie zbyt daleko posunięte są też retorycznie sprawne twierdzenia o panowaniu dziś czasu „larw i widm pozbawionych poczucia przyzwoitości"[250] i zaniku myślenia etycznego sprzyjającego banalizacji zła w świecie[251]. Bardziej wyważone i przez to dużo wiarygodniejsze są tezy o kwestionowaniu w ponowoczesności tradycyjnych wartości i norm oraz opinie o podważaniu dziś mocy obowiązującej jakiś aspirujących do obiektywizmu struktur aksjologicznych[252]. W tej mocno niepokojącej, z perspektywy personalizmu, dynamicznej i poważnej w aspekcie treściowym transformacji aksjologicznej, trzeba widzieć immanentny etap procesów zainicjowanych już w epoce Oświecenia, a istotny wpływ na jej współczesną reorientację wywarł Nietzsche[253] oraz Sartre[254]. W uwarunkowaniach ponowoczesności, charakteryzującej się jeszcze intensywniejszą, w stosunku do wcześniejszych koncepcji dewaluacją tradycyjnych hierarchii wartości, obserwuje się poszerzanie się przestrzeni aksjologicznego interregnum. Trudno przewidzieć kres tego niepokojącego stanu zawieszenia w sferze wartości, szczególnie wobec narastającego relatywizmu moralnego, utrwalania przekonania o aksjologicznej neutralności jako normy współżycia społecznego oraz generalnego sceptycyzmu wobec istnienia obiektywnych wartości i uniwersalnych norm etycznych. Dramatyzm tej sytuacji pogłębia bez wątpienia brak większych perspektyw

---

[249] Zob. J. Sobkowiak, *Spór o kształt świata w kontekście „nowego porządku moralnego"* [w:] *Spór o człowieka – spór o przyszłość świata. Od bł. Jana XXIII do Jana Pawła II*, red. J. Nagórny, J. Gocko, Lublin 2004, s. 63-86.

[250] G. Agamben, *Nagość*, tł. K. Żaboklicki, Warszawa 2010, s. 64.

[251] Zob. C. Sanchez, *Arendt. Polityka w mrocznych czasach,* tł. W. Korzeniecka, Warszawa 2018, s. 115.

[252] Zob. J. Mariański, *Sens życia. Wartości. Religia. Studium socjologiczne,* Lublin 2013, s. 171.

[253] Nietzsche uznał, że konwencjonalnych systemów wartości, właściwych „stadu", nie można arbitralnie narzucać Nadczłowiekowi, który jako autonomiczny kreator losu i paradygmatów etycznych sytuuje się poza sferą heteronomicznych nakazów i zewnętrznej presji moralnej. Uznając za zakłamany dotychczasowy system moralności, promujący sprawiedliwość, altruizm, litość, prymat dóbr duchowych, ideały religijne, zaproponował afirmację siły, wartości życia oraz aprobatę dla nierówności. Zob. F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra,* tł. W. Berent, Warszawa 1990, s. 139; H. de Lubac, *Ateizm i sens człowieka*, tł. O. Scherer, Paryż 1969, s. 100.

[254] Uznając wolność za istotę człowieka Sartre zanegował istnienie ograniczających ją, transcendentnych i apriorycznych systemów wartości. Respektując swoją absolutną wolność człowiek sam powinien konstytuować uniwersum aksjologiczne, jeśli nie chce egzystować w „złej wierze", opartej na religijnej, heteronomicznej etyce. Zob. J. P. Sartre,*Drogi wolności,* t. 1, *Wiek męski,* tł. J. Rogoziński, Warszawa 1957, s. 336.

na jakikolwiek konstruktywny dialog w obszarze ustanowienia nowej, powszechnie akceptowanej hierarchii wartości, co rodzi istotne zagrożenie dla spójności i stabilności społecznej w tym zakresie[255].

Genezy tego narastającego relatywizmu w dziedzinie moralnego oceniania, zwłaszcza w nurcie personalizmu, szuka się przede wszystkim w procesie dekonstrukcji, dotychczas uważanych za nienaruszalne fundamentów metafizycznych, religijnych oraz kościelnych, a także tych opartych na presji czy nawet opresji społecznej. Postmodernistyczne podejście, promujące pluralizm religijny oraz autonomiczną, sytuacyjną etykę wynikającą z bieżących dyskursów społecznych, zasadniczo podważa legitymizację ocen systemów wierzeń i sposobów życia opierając się na uniwersalnych, obiektywnych kryteriach wartości. Co istotne, niektórzy myśliciele postmodernistyczni dostrzegają także istnienie licznych aporii moralnych, które są trudne do jednoznacznego rozstrzygnięcia przez indywidualne jednostki. Przykładem jest Rorty, który, choć dystansował się od przyjmowania relatywizmu zakładającego równorzędność wszystkich stanowisk moralnych, podkreślał niemożność wykazania istnienia solidnych argumentów za obiektywnymi kryteriami wartościowania[256]. Postmodernistyczną tendencję do absolutyzacji relatywizmu tonował także Bauman, według którego atmosfera presji prywatyzacyjnej, odrzucającej wszelkie regulacje, bez wątpienia sprzyja pojawianiu się swego rodzaju „nadgorliwców", którzy nie różniąc się właściwie od swoich poprzedników z kręgów religijnych, pozostają równie jak oni w przeszłości, gorliwymi wyznawcami panującej „wiary". Przed takimi „wiernymi", bez zastrzeżeń przyjmującymi założenia nowego „ładu", opartego na zasadzie egotyzmu, wiecznego niezaspokojenia, indyferentyzmu, braku zaangażowania, należy się po prostu bronić. Myśliciel ten był przy tym przekonany, iż ludzie wrzuceni w społeczeństwo ponowoczesne, nie mając w obszarze aksjologii właściwie żadnej realnej drogi ucieczki, muszą po prostu poważniej spojrzeć w oczy swojej moralnej niezawisłości i odpowiedzialności. Konieczność ta, praktycznie nieznana ludziom z poprzednich epok, gdy obowiązywały jednoznacznie ich obligujące systemy aksjologiczne, stanowić może dziś wprawdzie przyczynę ich moralnego zagubienia, ale

[255] Zob. J. Życiński, *Apoteoza relatywizmu etycznego w postmodernizmie,* „Ethos" 1-2 (1996), s. 171-175.
[256] Zob. R. Rorty, *Trocki i dzikie storczyki,* tł. Z. Łapiński, „Teksty Drugie" 4 (1994), s. 168; Z. Bauman, *Dwa szkice o moralności*…, s. 73; S. Sztajer, *Religia – pseudoreligia. Przemiany pojmowania religii i religijności w Europie współczesnej* [w:] *Współczesna Europa w procesie integracji,* red. Z. Drozdowicz, Wyd. UAM, Poznań 2004, s. 123.

i pozostaje także szansą, jakiej nigdy przedtem człowiek nie miał[257]. Skoro o kierunku swoich działań każdy zmuszony jest decydować zupełnie samodzielnie, w oparciu o nieweryfikowalną właściwie niczym intuicję, to nie istnieją żadne, przynajmniej wiarygodne, podstawy do ich moralnej kwalifikacji Dostrzegając tę antynomię Bauman wprowadził kluczową ideę odpowiedzialności, w myśl której każdy człowiek sam odpowiada za weryfikację moralnej oceny swych czynów. Pomimo tego, że z perspektywy personalizmu brak uniwersalnej i obiektywnej aksjologii budzi niezwykle poważny niepokój, to sam Bauman widzi tu realną nadzieję na zbudowanie po raz pierwszy w historii ludzkości moralności znacznie lepszej, adekwatniejszej do statusu ontycznego człowieka niż ta tradycyjna, wcześniej obowiązująca. Utożsamiając tę tradycyjną etykę, opartą przede wszystkim na religii, niemal jedynie z heteronomicznym przymusem przestrzegania określanych przez instytucje kościelne norm, Bauman doszedł do wniosku, że człowiek może i musi w końcu odrzucić wszystkie zewnętrzne „powinno się", żeby w pełni kształtować swoją moralną odpowiedzialność. Wprawdzie kontynuowanie prób kodyfikacji moralności, zwłaszcza przez Kościół, może dawać znowu pewne złudzenie wygodnego komfortu, lecz byłby to jednak komfort oparty na hipokryzji[258]. Zamiast kontynuować tradycyjne podejście polegające na swego rodzaju zastraszaniu jednostek i społeczeństw wizją kryzysu etycznego oraz całkowitego upadku moralności czy wręcz ludzkości pogrążonej w niemoralnych zachowaniach, w momencie zaniku „starej" etyki, można widzieć początek bardziej wartościowej ery autentycznej moralności. Zanik uniwersalnej aksjologii nie musi bowiem wcale oznaczać obniżenia standardów moralnych, lecz raczej likwidację dotychczasowej „zasłony" maskującej rzeczywistą, często dużo mniej pozytywną kondycję moralną człowieka, niż się to zdawało. Wobec człowiek ponowoczesnego, który dostał w końcu możliwość odejścia od represyjnej heteronomii etycznej. otwiera się tym samym wielka możliwość dużo bardziej odpowiedzialnego i świadomego podejmowania wyzwań moralnych. Równocześnie jednak, jak zauważa tym razem jak się wydaje bardziej realistycznie Bauman, takie samodzielne rozwiązywanie dylematów moralnych bez dostępu do obiektywnych kryteriów oraz odniesień do zewnętrznych źródeł wartości niesie ze sobą znaczne ryzyko moralnego zagubienia, podkreślając tym samym trudności inherentne w

[257] Zob. Z. Bauman, *Ponowoczesność…,* s. 37; tenże, *Dwa szkice*…, s. 84.
[258] Zob. Z. Bauman, *Etyka ponowoczesna*, Warszawa 1996, s. 9–24. Por. J. Mariański, *Socjologia moralności*, Lublin 2006, s. 45.

ponowoczesnej kondycji etycznej[259]. Pośrednio odnosząc się do tej baumanowskiej krytyki heteronomicznej etyki, ze znaczną dozą pragmatycznej, genialnej wręcz retoryki, Kołakowski zauważył, że „wszyscy jesteśmy grzesznikami, podobnie jak nasi przodkowie; oni jednak radzili sobie z tą sprawą nie najgorzej, udawały im się jakieś ugody z niebem i my moglibyśmy tak sobie radzić: wierzyć w boga, ale nie tak, byśmy wierzyli, że wszystkie wymagania Jego obligują nas na serio”[260].

Przedstawiciele personalizmu, podzielając wspomniane obawy Baumana, a oficjalnie zapewne dystansując się od opinii Kołakowskiego o istocie życia religijnego w przeszłości, pesymistycznie oceniają konsekwencje kresu dotycząc obowiązujących, tych tradycyjnych aksjologii wraz z moralnymi powinnościami z nich wypływającymi. W znacznie większym stopniu niż Bauman zwracają uwagę na destrukcyjny charakter ponowoczesnej legitymizacji dowolnych systemów normatywnych, skorelowanej dodatkowo z rezygnacją z szukania jakiś obiektywnych fundamentów etycznych. Z niepokojem przyjmuje się tu sprzyjającą chaosowi aksjologicznemu ponowoczesną asymetrię między dynamiczną transformacją cywilizacyjno-kulturową a ewolucją świadomości etycznej człowieka, funkcjonowaniem w przestrzeni społecznej antytetycznych względem siebie systemów wartości, a wreszcie kontestację obiektywnego prawa naturalnego i uniwersalnych norm moralnych[261].

W coraz bardziej pluralistycznych społeczeństwach ponowoczesnych, akceptacja równouprawnienia różnorodnych „inności” staje się już normą, prowadząc do pożądanego skądinąd wzrostu tolerancji wobec alternatywnych wobec religijnych stylów życia moralnego. W efekcie tej zjawiska, z perspektywy personalizmu, obserwuje się liberalizację postaw etycznych oraz nasilenie permisywizmu moralnego, niezależnie od deklarowanej przynależności konfesyjnej. Szczególnie widoczne jest to w sferze etyki seksualnej oraz postrzeganiu zobowiązań wynikających z sakramentalnego małżeństwa, gdzie notuje się systematyczny spadek rygoryzmu normatywnego. Jednocześnie wezwanie do odstąpienia od religijnego fundamentalizmu i marginalizacja religii jako uprzednio dominującego uniwersum znaczeń intensyfikuje polaryzację aksjologiczną we współczesnych społeczeństwach. Konflikt pomiędzy tradycyjną, wyznaniową matrycą wartości a emancypacyjną, laicyzacyjną ideologią

[259] Zob. Z. Bauman, *Dwa szkice…,* s. 5, 84.
[260] L. Kołakowski; *Moje słuszne poglądy…*, s. 48.
[261] Zob. VS 53; J. Mariański, *Społeczeństwo i moralność. Studia z katolickiej nauki społecznej i socjologii moralności*, Tarnów 2008, s. 219; A. Gehlen, w *kręgu antropologii i psychologii społecznej*, tł. K. Krzemieniowa, Warszawa 2001, s. 105.

przyczynia się bez wątpienia do systemowej dekonstrukcji normatywnych podstaw wspólnot religijnych. Dynamika ta skutkuje rozmywaniem ich tożsamości oraz zdolności do utrzymania spójności społecznej opartej na wspólnych wartościach. Proces ten implikuje także głębokie zmiany w strukturze religijnego zaangażowania i funkcji religii w przestrzeni publicznej, co stawia wyzwania przed badaniami nad współczesnymi mechanizmami integracji społecznej i aksjologicznej adaptacji[262]. Konsensus w tym obszarze, w pierwszym rzędzie uniemożliwia zanegowanie w ponowoczesności istnienia obiektywnie rozumianej, nieodwołalnej i niepodważalnej prawdy. Wystarczy zauważyć, że Putnam widzi w prawdzie „jedynie idealną racjonalną akceptowalność"[263], a w myśl skrajnie pragmatycznej definicji Rorty'ego „prawdziwe jest tylko to, w co jest nam wygodnie wierzyć"[264]. Doceniając znaczenie i popularność filozofii tego ostatniego, także w tym obszarze, warto wskazać, że ton i sposób jego polemik wykracza również w tej kwestii daleko poza granice naukowej dyskusji[265]. Nie wydaje się, żeby za tymi stanowczymi tezami znoszącymi klasycznie rozumianą prawdę, stały wystarczająco silne argumenty uzasadniające ich apodyktyczność. Głosząc absolutny prymat subiektywności, relatywizm oraz brak jednoznacznego kryterium poznania, postmoderniści konsekwentnie uchylają jednak i przekraczają tradycyjne granice i dystynkcje, afirmując wielość perspektyw bez możliwości orzekania o stopniu ich wiarygodności[266]. O ile ta ostatnia konstatacja z perspektywy personalizmu musi niepokoić, to w obrębie postmodernizmu, uznając za naturalny i twórczy właściwie jedynie świat różnic, w przyjęciu jednej prawdy widzi się raczej wkroczenie na niepokojącą drogę stosowania przemocy, uniemożliwiającej jednostkom nie tylko ich w pełni kreatywny rozwój, ale nawet i autonomię. Z tego względu musi nastąpić zmierzch ery dominacji absolutnej Prawdy oraz możliwości jej narzucania poprzez przemoc[267].

W tym radykalnym zanegowaniu obiektywnej prawdy, a więc i obiektywnego

---

[262] Zob. J. Mariański, *Religia i moralność…*, s. 285; B. Kowalska, *Socjologia krytyczna a rozwój gender studiem* [w:] *Gender w społeczeństwie polskim*, red. K. Slany, J. Struzik, K. Wojnicka, Kraków 2011, s. 58.
[263] Zob. H. Putnam, *Relativism with Human Face,* Cambridge, Harvard 1990, s. 41.
[264] Zob. A. Szahaj, *Richarda Rorty'ego humanizm bez metafizyki i jego etyczno-polityczne implikacje,* „Etyka" 26 (1993), s. 112-114.
[265] Zob. R. Rorty, *Filozofia i przyszłość,* „Przegląd filozoficzny. Nowa seria" 1 (1996), s. 90.
[266] Zob. A. Szahaj, *Jean Baudrillard – między rozpaczą a ironią,* „Kultura współczesna" 1 (1994), s. 19; J. Dębowski, *Postmodernizm a katolicki system wartości,* „Doctrina. Studia społeczno-polityczne" 3-4 (2006-2007), s. 14.
[267] Zob. Rorty R, *Obiektywność, relatywizm i prawda, Aletheia,* Warszawa 1999, s. 320. Por. A. Torzewski, *Pytanie o status*…, s. 113; E. Gellner, *Postmodernizm, rozum i religia,* Warszawa 1997, s. 37.

punktu odniesienia, w nurcie personalizmu widzi się oczywiście poważne niebezpieczeństwo uchylenia najważniejszych pytań dotyczących sensu ludzkiej egzystencji oraz bezpośrednie zagrożenie dla wszelkich religii, przynajmniej tych tradycyjnie rozumianych. Religie nie mogą przecież funkcjonować, jeśli zrezygnują z roszczeń do absolutnej prawdy, skoro to właśnie tego rodzaju prawda funduje niejako ich istnienie i wyznacza sens działania[268]. Bardzo interesujące analizy w tym obszarze zaproponował Kołakowski, który odniósł się do korelacji prawdy z przemocą w obrębie katolicyzmu. Filozof ten doszedł do wniosku, że „skoro nietolerancja polega na tym, że pośrednio lub bezpośrednio używa się przymusu, aby zniszczyć idee uważane za błędne, to tolerancja i roszczenie do prawdy są sobą niekompatybilne. W religii, zwłaszcza instytucjonalnej, takiej jak Kościół katolicki, widać zaś silne przekonanie o prawdziwości głoszonych przez Niego tez. W tej sytuacji jedyną możliwością uczynienia religii tolerancyjną byłaby po prostu zupełna rezygnacja z prawdy, co oznaczałoby jednak właściwie rezygnację z samego Kościoła”[269].

Kontrowersyjny teolog, ks. Paweł Bortkiewicz, sugeruje wręcz, że wyzwolenie od prawdy, implikujące wyzwolenie od obowiązków moralnych i trwałych wartości, okazuje się być zniewoleniem przez zło, któremu w takiej sytuacji wartości i zasady nie stawiają granic[270]. Poprzez odebranie człowiekowi prawdy, wszelkie próby wyzwolenia go stają się nierealne, konstatuje z kolei w sposób znacznie spokojniejszy choć równie jednoznaczny Jan Paweł II: „prawda i wolność albo istnieją razem, albo też razem marnie giną”[271]. Sytuacja braku religijnego punktu odniesienia, „minimum prawdy” związanej ze sferą wiary, sprzyja wyraźnej atrofii wrażliwości aksjologicznej oraz dezintegracji sfery dobra, czyniąc człowieka coraz mniej zdolnym do rozpoznania i realizacji obiektywnych powinności moralnych[272]. W tej sytuacji, jak pisze Życiński, pozostaje „jedynie poszukiwanie konsensu podporządkowane biurokratycznym

---

[268] Zob. Z. Kaźmierak, *Czy istnieje wspólny treściowo poziom doświadczenia mistycznego w buddyzmie i chrześcijaństwie?,* w: *Religioznawstwo polskie*…, s. 789.

[269] Szukając wyjścia z tej patowej sytuacji Kołakowski wyróżnił trzy inne, obok prawdy, przekonania wpływające na pojawianie się przemocy w chrześcijaństwie: „zło grzesznika jest większe niż zło nietolerancji; nie istnieje zbawienie poza Kościołem; wolność to czynienie dobra i działanie zgodnie z wolą bożą. Jeśli ta religia zrezygnowałoby z tych przekonań, to zniknęłoby uzasadnienie przemocy i możliwa stałaby się tolerancja. Zob. L. Kołakowski, *Herezje,* Znak, *Kraków* 2010, s. 76-88. Por. A. Torzewski, *Pytanie o status*…, s. 119 -121.

[270] Zob. P. Bortkiewicz, *Mentalność sekty a ideologia postmodernistyczna,* „Ethos” 1-2 (1996), s. 160-168.

[271] FR 90.

[272] Zob. J. Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata,* tł. R. Zajączkowski, Kielce 2004, s. 60; R. Czarnecki, *Postmodernizm a sacrum…,* s. 355; A. Wierzbicki, *Praxis i kultura*…, s. 254-255.

procedurom liczenia głosów”[273], czy też jak zauważa Benedykt XVI - aksjologia konsumpcjonizmu, skorelowana ze społeczną *praxis,* czyli po prostu z wymogami tzw. „rynku”[274].

Z perspektywy Jana Pawła II, wraz z procesem regresji paradygmatu religijnego zachodzi wręcz systemowa erozja kluczowych kategorii moralnych, takich jak sumienie i grzech, które dotąd funkcjonowały jako obiektywne fakty normatywne. W wyniku tego postępuje subiektywizacja pojęcia zła, co sprzyja zacieraniu się wyraźnej granicy między sferą sacrum a profanum, zarówno w etyce indywidualnej, jak i społecznej. Tendencja ta prowadzi do stopniowego zaniku poczucia winy, nawet w społecznościach deklarujących przynależność konfesyjną. Tradycyjne sankcje moralne są często wypierane przez psychologizację postaw oraz dominację autokreacji jednostki, która staje się ważniejsza niż rygorystyczne przestrzeganie aksjologii narzucanej z zewnątrz. Skutkiem tego jest przemiana etyki z zewnętrznie narzuconego systemu norm w bardziej elastyczny, subiektywny model samoregulacji. W konsekwencji, indywidualne decyzje moralne coraz częściej opierają się na osobistych przekonaniach i doświadczeniach, a nie na uniwersalnych standardach[275]. To, co dotąd zwykle uznawano za zło, zaczyna być postrzegane jedynie jako jeden z wielu alternatywnych modeli życia. Diagnozując znaczną skalę kryzysu moralnego współczesnych społeczeństw, Jan Paweł II wprowadził bardzo intrygujące pojęcie „grzechu społecznego”, który jako rezultat grzechów indywidualnych, popełnianych od pokoleń, skumulował się w naszym stylu życia i pracy, w instytucjach i tradycjach społecznych. Wzmiankując istnienie złożonych i groźnych struktur grzechu, papież nie miał wątpliwości, że stoją za nimi niezmiennie ludzie popełniający grzech, a nie jakieś bezosobowe instytucje[276].

Ponowoczesny homo consumens, „szczęście” utożsamiający często jedynie z poziomem dostępności do dóbr konsumpcji[277], jak to obrazowo kreśli bp Życiński - „idzie za Dionizosem, zapraszającym na swego rodzaju ucztę życia, gdzie głównymi wartościami staje się świat wciąż nowych i bardziej ekscytujących zmysłowych uniesień i oszołomień’[278]. W sytuacji, gdy wartości wyższe jawią się raczej jako przeszkoda w realizacji marzeń o zaspokajaniu „niezbędnych” potrzeb, sięga się do

[273] Zob. Życiński, *Bóg postmodernistów*…, s. 117-118.
[274] Zob. CIV 9.
[275] Zob. RP 18.
[276] Zob. RP 15-16.
[277] Zob. GEE 108.
[278] Zob. J. Życiński, *Bóg postmodernistów…,* s. 41.

komfortu psychiczno-duchowego człowieka albo do mocno „kreatywnego sumienia[279]. Relatywizmowi oraz indyferentyzmowi w sferze moralnej, jeśli wręcz nie amoralizmowi, w perspektywie personalizmu sprzyja także ponowoczesna estetyzacja życia, w tym także estetyzacja religii i duchowości[280]. Jak się wydaje, kryteria estetyczne, jako ze swej natury warunkowane jedynie sytuacyjnie, a więc i łatwo wymienialne, ulotne, nie mają charakteru uniwersalnego. Nie są także w stanie w realny sposób wpływać na życie społeczności konstytuowanych przez człowieka, przynajmniej jeśli ma się na myśli wspólnoty osób, a nie inercyjnych konsumentów.

1.3.2.

KRYZYS WIĘZI OSOBOWYCH I ŻYCIA SPOŁECZNEGO

Od początku swojego zaistnienia, każdy człowiek nawiązuje różnego rodzaju relacje interpersonalne i funkcjonuje w rozlicznych układach społecznych. Pomimo tej oczywistej prawdy o społecznej genezie człowieka, w coraz bardziej zatomizowanych ponowoczesnych społeczeństwach, unikających głębszego zaangażowania i tworzenia trwalszych więzi, postępuje zauważalny kryzys międzyludzkich więzi. W warunkach ponowoczesności, tradycyjnie pojmowane człowieczeństwo ustępuje miejsca paradygmatowi rynkowemu, gdzie wartość jednostki jest skorelowana w pierwszym rzędzie z jej potencjałem nabywczym i pozycją w hierarchii konsumpcji, a co za tym idzie - władzy. W społeczeństwie tym, styl życia oparty na atomizacji społecznej staje się pożądanym wzorcem kulturowym, idealnie wręcz korespondującym z potrzebami neokapitalizmu. Imperatyw samorealizacji zostaje tu bowiem często zredukowany do hedonistycznej eksploatacji czasu wolnego i ostentacyjnego gromadzenia dóbr, co implikuje zanik trwalszych więzi wspólnotowych na rzecz tych płynnych, utylitarnych zazwyczaj relacji. Dominujący imperatyw indywidualnej autokreacji, swoje ewidentne odzwierciedlenie znajduje w coraz bardziej popularnym i doskonale wpisujacym się w ponowoczesny indywidualizm modelu życia singla, zorientowanego przede wszystkim na dynamiczną karierę zawodową oraz możliwie najbardziej wyrafinowaną i luksusową

[279] Zob. VS 54. Por. A. Jasiulewicz, *Konsumpcjonizm i dekonsumpcja jako współczesne trendy rynkowe. Zachowania Polskich konumentów,* „Journal of Agribusiness" (37) 2015, s. 419.
[280] Zob. B. Guzowska, *Świecka religia życia – perspektywa filozoficzna,* „Przegląd Religioznawczy" 2 (2020), s. 191.

konsumpcję[281]. Nawet jeśli wybierając ten „mniej wymagający" model życia, ktoś uzyskuje większą kontrolę nad swoim życie niż człowiek funkcjonujący w ramach rodziny, zwłaszcza z większą liczbą dzieci, to według papieża Franciszka, „odizolowany od życia wspólnotowego łatwo może paść łupem konsumizmu bez etyki i zmysłu społecznego. Serca takich, zwykle egoistycznych konsumpcjonistów, pragnących dysponować również innymi osobami jak rzeczami, stają się coraz bardziej puste. Skupiając niemal całą swoją energię na zaspokajaniu wciąż ewoluujących potrzeb i obawiając się klęski w tym obszarze, stara się robić wszystko aby o tym nie myśleć i utrzymać możliwie dobre miejsce w konsumpcjonistycznym raju"[282]. Z tego względu konsumpcyjne społeczności ponowoczesne, tworzone przez tych „szczęśliwych" indywidualistów, Bauman dosadnie nazywa „rojem" i ulotnymi wspólnotami „wieszakowymi", trwającymi w jakimś ograniczonym wymiarze czasu i obywającymi się bez głębszych osobowych relacji[283]. Z bolesną przenikliwością konstatuje on, że „w płynnym nowoczesnym społeczeństwie konsumentów grupę wraz z jej przywódcami, hierarchią zwierzchnictwa konsumentów i kolejnością dziobania zastępuje rój. Rój może się obyć bez chwytów i obrzędów, bez których grupa nie może ani powstać, ani przetrwać. Rojów nie obciąża troska o przetrwanie. Schodzą się, rozchodzą i zbierają na powrót od jednej okazji do drugiej, powodowane przez coraz to nowe, a z reguły ruchome cele"[284]. W takim roju, skupionym przede wszystkim na konsumpcji, pisze Bauman, „czyli czynności nader samotnej, nawet jeśli dokonuje się w towarzystwie, nie wynikają żadne trwałe więzy. Te więzy zaś, które udaje się podczas niej zawiązać, mogą, ale nie muszą, przetrwać zakończenie czynności, w której toku powstały"[285]. W przeciwieństwie do grup, kontynuuje Bauman, nie występują tu, co ważne, żadni „odszczepieńcy lub rebelianci, a jedynie, jeżeli można tak powiedzieć, dezerterzy, niedorajdy lub niespokojne duchy"[286]. Skoro bowiem w ponowoczesności jednym z najważniejszych celów człowieka staje się stymulowanie konsumpcji, bez której nie wzrośnie PKB kraju, to wręcz jego powinnością jest inwestowanie na tym polu w swoje możliwie silne umocowanie w społeczeństwie i pracę na rzecz jego

[281] Zob. SPS 13. Por. K. Prendecki, K. Rejman, *Konsumpcjonizm w społeczeństwie postindustrialnym – wymiar społeczny i ekonomiczny zjawiska*, „Humanities and Social Sciences" 1 (2013), s. 73; U. Wolicka, *Człowiek. Rzecz czy osoba? Filozoficzne ujęcie człowieka jako osoby terapią dla zagubionych w płynnej ponowoczesności,* Warszawa-Radzymin 2017, s. 63.
[282] Zob. LS 204, 219. Por. Z. Bauman, *Płynne życie…,* s. 27; D. Mazur, *„Ludzie na przemiał"…,* s. 41.
[283] Zob. Z. Bauman, *Płynna nowoczesność…*, s. 308-309.
[284] Z. Bauman: *Konsumowanie życia*, Wyd. UJ, Kraków 2009, s. 84-85.
[285] Tamże, s. 86.
[286] Z. Baumann, *Szanse etyki w zglobalizowanym świecie,* tł. J. Konieczny, Kraków 2007, s. 184.

ekonomicznego rozwoju[287]. Podczas gdy w nowoczesności zakwestionowano społeczeństwo tradycyjne, uwzględniające różnice między ludźmi, i zastąpiono je społeczeństwem, w którym jak pisze Aldridge, wolne i równe jednostki stapiają się w jedność, to ponowoczesność również tę jedność zdekonstruowała w imię różnorodności i właściwie absolutnej wolności, już nie tyle obywateli, ile po prostu konsumentów[288].

Konsumenci ci, „uwolnieni" od przymusów i ścisłych więzi społecznych, zajmując się sobą i swoimi, słusznymi nawet aspiracjami, zamykając się w świecie dążeń i pragnień, często bardzo egoistycznych, wykazują, jak sądzi Benedykt XVI, poważne trudności w dojrzewaniu do odpowiedzialności za integralny rozwój własny i drugiego człowieka[289]. Egocentryzm ten sprzyja poczuciu samotności i smutku, które będąc implikowane m. in. izolacją od Boga, jak zauważa Jan Paweł II, nie mają zbyt dużo wspólnego z przestrzenią samotności fizycznej, którą wybiera się np. w życiu zakonnym. W tego typu wspólnocie duchowo można zawsze czuć jedność z innymi i trwać w jakiejś z nimi relacji. Tego typu „samotnia" nie zagraża więc właściwemu społecznemu funkcjonowaniu człowieka, ale wręcz może pogłębiać jego więzi z bliskimi[290]. Z perspektywy personalizmu kontrowersje budzi preferowanie w ponowoczesności, według jego przedstawicieli, tzw. ideologii „gender", utożsamianej tu z wolnością odnośnie wyboru orientacji seksualnej, czy też osłabieniem instytucji małżeństwa jako związku mężczyzny i kobiety[291]. Pomijając ten pierwszy temat, jako wymagający poważniejszej analizy, trudno nie zauważyć, że ponowoczesny indywidualizm, mogący oczywiście wyzwalać pełny potencjał jednostek, w swojej egoistycznej interpretacji niesie ze sobą mocno niepożądane następstwa dla życia społecznego, a zwłaszcza dla budowania personalnych relacji małżeńskich i rodzinnych. Wielu współczesnych indywidualistów zdaje się właściwie nie posiadać, bądź też zwyczajnie nie chce posiadać, odpowiednich kompetencji do stworzenia głębszej relacji międzyosobowej, a tym bardziej nierozerwalnej wspólnoty małżeńskiej i otwartej na

[287] Zob. CIV55; GEE 146. Por. Z. Bauman: *Konsumowanie życia*…, s. 659.
[288] Zob. A. Aldridge, *Konsumpcja…,* s. 129. Por. Ch. Millon-Delsol, *Bóg na wygnaniu*, „Znak" 10 (2001), s. 10; M. Sroczyńska, *Młodzież w poszukiwaniu sacrum*…, s. 119.
[289] Zob. CIV 43. Por. E. Sienkiewicz, *Człowiek ponowoczesny*…, s. 153.
[290] Zob. EV 14; W. Chudy, *Filozofia kłamstwa,* Warszawa 2003, s. 351-356.
[291] Według tego nurtu, ideologia „gender" zaprzecza różnicy i naturalnej komplementarności mężczyzny i kobiety, ukazuje społeczeństwo bez różnic płciowych i banalizuje podstawy antropologiczne rodziny. Ideologia ta ma wprowadzać projekty edukacyjne i wytyczne legislacyjne promujące tożsamość osobistą i związki emocjonalne w oderwaniu od różnic biologicznych między mężczyzną a kobietą. Sądzi się, że tożsamość płciowa człowieka zależy od indywidualnego wyboru. Zob. AL. 56. Por. G. Mari, *Gender i wyzwanie edukacyjne* [w:] *Obudzić (nie)odkryty potencjał małżeństwa i rodziny*, red. A. Rynio, K. Braun, M. Jeziorański, I. Szewczak, Lublin 2015, s. 282-283.

posiadanie dzieci, skoro może to zniweczyć osiągnięcie osobistego „szczęścia”[292]. Według personalizmu, małżeństwo czy rodzina stają się zresztą w ponowoczesności mozaiką kulturową pozbawioną uniwersalnego modelu i znaczenia. Pomijając w tym miejscu także nazbyt złożoną kwestię negacji w ponowoczesności płci biologicznej czy też postrzegania macierzyństwa jako źródła opresji dla kobiet, trudno nie zauważyć, że również wielu ludzi wierzących, np. chrześcijan, wykazuje poważne problemy choćby z realizacją etosu sakramentalnego katolickiego małżeństwa, niezmiennie przecież prezentowanego wierzącym jako jedyna właściwie droga życia[293].

Z perspektywy personalizmu, ten kryzys personalistycznej wizji podstawowych wspólnot, jak małżeństwo i rodziny, tak samo jak i innych społeczności i wspólnot, w oczywisty sposób zagraża jednostce. Depersonalizacja wspólnoty w oczywisty sposób sprzyja bowiem depersonalizacji poszczególnych osób. Za dramatyczną konsekwencję kryzysu więzi społecznych na skutek m. in. sekularyzacji, uznaje się tu pozbawienie międzyosobowej relacji miłości kategorii rzeczywistości sakralnej. Pomijanie przywoływanej przez Jana Pawła II ścisłej korelacji pomiędzy dramatem odrzuconego Boga i niemiłowanej Miłości zdaje się sprzyjać mało personalistycznemu, pomijającemu głębsze pokłady miłości, rozwiązywaniu problemów w relacjach międzyludzkich. Nie sposób nie zauważyć, że nawet jeśli miłość pozostaje wciąż zasadniczym motywem wchodzenia w relacje małżeńskie, to nierzadko utożsamia się ją przede wszystkim ze sferą zmysłową, erotyczną, fascynacją cielesnymi walorami partnerów[294]. Jan Paweł II ze szczególnym niepokojem przyjmował powszechnie formułowane sugestie podążania za „prawdziwym” uczuciem, a nie trwanie w „złym” związku, nie dającym pożądanej satysfakcji oraz preferowanie „miłości wolnej” od moralnych kontekstów, gdy próbuje się przypisywać szlachetne motywy ludzkim słabościom[295]. Do rewolucyjnej przemiany w sferze moralności seksualnej, jak podkreśla Bauman, w największym stopniu przyczyniło się rozpowszechnienie antykoncepcji, która umożliwiła łatwiejszy dostęp do pozamałżeńskich relacji seksualnych. Relacje te często mają charakter niezobowiązujący lub wręcz przygodny, co wyraźnie zmienia dotychczasowe normy i standardy. W ponowoczesnym społeczeństwie konsumpcyjnym zjawisko to staje się

[292] Zob. AL 42.
[293] Zob. A. Rogalski, *Współczesne meandry problematyki rodziny* [w:] *Rodzina dobro uniwersalne. Księga pamiątkowa dedykowana księdzu prof. W. Majkowskiemu*, red. U. Bejma, Warszawa 2015, s. 191.
[294] Zob. LR 13-14; EV 20; Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, Watykan 1986, s. 58. Por. A. Kobyliński, *Filozofia przyjaźni i samotności*, „Homo Dei” 1 (2003), s. 54; E. Fromm, *O sztuce miłości*, Rebis, Poznań 2006, s. 16-17.
[295] Zob. EV 14.

niemal naturalne – ludzie zamiast dążyć do trwałej wierności, coraz częściej poszukują nowości, odmiany oraz osobistej satysfakcji w sferze seksualnej. Nie jest to już wyłącznie domena sformalizowanych związków małżeńskich, lecz bardziej elastyczny obszar, w którym dominują indywidualne potrzeby i pragnienia[296]. Z perspektywy personalizmu, to ponowoczesne – nazbyt „beztroskie" podejście do seksu, sprzyja dezintegracji relacji interpersonalnych i utracie głębszego sensu intymności[297]. W sytuacji, kiedy w nurcie tym promuje się seksualną wstrzemięźliwość przedmałżeńską, oczywisty niepokój, choć już nie skandal, jak to miało miejsce w przeszłości, budzi uwolnienie seksualności spod wpływu postrzeganych jako „archaiczne" norm moralnych oraz religijnych[298]. Wychodzi się tu z założenia, że spłycenie sfery seksualnej do poziomu instynktów lub aspektów stricte technicznych, stanowi poważne zagrożenie nie tylko dla sfery moralności, ale także, co oczywiste, dla duchowości człowieka. Pomimo tego, że zjawisko to interpretuje się jako efekt tak oczekiwanego „wyzwolenia" erotycznego, to paradoksalnie sprzyja to zjawisku utraty zdolności do prawdziwej, czyli integralnej miłości. W konsekwencji jednostka coraz częściej doświadcza trudności w kształtowaniu więzi opartych na wierności oraz odpowiedzialności, z uwzględnieniem wymiaru duchowego osoby, zupełnie kluczowego dla relacji interpersonalnych[299]. Drastycznie komentujący ten stan rzecz, bp Ozorowski stwierdza: „skoro osiągnięcie orgazmu jawi się jako podstawowy czynnik ziemskiego raju, to w miejsce samoograniczenia w sferze seksualnej proponuje się, przede wszystkim dzięki antykoncepcji, niczym niemal nieograniczoną radosną kopulację pozbawioną tak silnych kiedyś prokreacyjnych lęków"[300]. W znacznie już delikatniejszej, filozoficznej formie, o konieczności dorastania do miłości jako agape, a nie tylko erosu, pisze Benedykt XVI: „w sferze tej niezbędne jest respektowanie jedności osoby w sferze duszy i ciała. *Eros* sprowadzony jedynie do „seksu", a wraz z nim człowiek, łatwo bowiem może stać się jedynie „rzeczą", którą można dowolnie kupić i sprzedać"[301]. W bardzo zbliżonym duchu papież Franciszek sugeruje

[296] Zob. Z. Bauman, *Ponowoczesne wzory*…, s. 442.
[297] Zob. M. Jakóbczyk, *Kryzys tożsamości płciowej we współczesnym świecie – wpływ na instytucję rodziny i relacje damsko-męskie* [w:] *Profilaktyka społeczna…*, s. 96.
[298] Zob. H. Hoser, *Ideologia gender a prawda o człowieku* [w:] *Dyktatura gender,* wybór i opracowanie L. Sosnowski, Kraków 2014, s. 23; M. Dziewiecki, *Ona, on, miłość,* Es pe, Kraków 2006, s. 167-174.
[299] Zob. E. Rojewska, *Edukacja seksualna w myśli posynodalnej adhortacji apostolskiej „Amoris laetitia"* [w:] *Miłość jest nam dana i zadana…*, s. 197.
[300] Zob. M. Ozorowski, *Miłość rodzicielska w nauczaniu papieża Benedykta XVI* [w:] *Rodzina i rodzicielstwo między tradycją a współczesnością*, red. A. Skreczko, B. Bassa, Z. Struzik, Warszawa 2014, s. 51.
[301] Zob. DCE 4-7.

dramatyczną korelację pomiędzy podejściem w konsumpcyjnej rzeczywistości do środowiska a traktowaniem partnerów w związkach: „wszystko można wyrzucić, każdy używa i wyrzuca, marnotrawi i niszczy, wykorzystuje i wyciska jak długo służy”[302]. Sprzeciwiając się niezauważaniu upadku kultury, która nie promuje miłości i poświęcenia, Franciszek wprost opisywał ten problem: „Sądzą, że miłość, tak jak w sieciach społecznościowych, można podłączyć lub odłączyć na żądanie konsumenta i równie szybko zablokować….Na relacje uczuciowe przenosi się to, co dzieje się z przedmiotami i środowiskiem: wszystko można wyrzucić, każdy używa i wyrzuca, marnotrawi i niszczy, wykorzystuje i wyciska jak długo służy. A potem: żegnaj! Narcyzm czyni ludzi niezdolnymi do spojrzenia poza siebie, poza własne pragnienia i potrzeby. Ale ten, kto wykorzystuje innych, wcześniej czy później sam będzie w końcu wykorzystywany, manipulowany i opuszczony z tą samą logiką”[303]. W kontekście ponowoczesności, jak uwidacznia to wyżej zarysowana, dosyć dramatyczna, choć wnikliwa analiza, uwidacznia się wyraźne nasilenie kryzysu relacji społecznych, szczególnie ewidentne z perspektywy personalizmu. Zanik tradycyjnych więzi i wartości prowadzi do daleko posuniętej fragmentaryzacji tożsamości oraz dezintegracji wspólnoty interpersonalnej. Procesy indywidualizacji sprzyjają zwiększeniu podmiotowości ponowoczesnych ludzi, ale i alienacji oraz wypieraniu wymiaru dialogicznego i wzajemnego uznania osoby. W oczywisty sposób osłabia to fundamenty relacji opartych na osobowym szacunku i silnych więziach społecznych. Kryzys ten wywiera krytyczny wpływ na życie moralne, w szczególności na relacje małżeńskie i rodzinne, prowadząc do ich widocznej destabilizacji. Zdecydowanie negatywnie oddziałuje także na sferę duchową i religijną, osłabiając zaangażowanie i praktyki duchowe, co utrudnia rozwój autentycznej tożsamości osobowej i wspólnotowej.

[302] Zob. AL 39.
[303] AL 39.

ROZDZIAŁ DRUGI

PERSPEKTYWA IDEOWO-EGZYSTENCJALNA PERSONALIZMU

Zasadniczym celem drugiego rozdziału tej dysertacji pozostaje analiza perspektywy ideowo-egzystencjalnej zarysowanej w obrębie nurtu personalizmu. Nurt ten, to kompleksowa formacja intelektualna i etyczna, w centrum refleksji filozoficznej stawiająca kategorię osoby. Personalizm nie jest jednorodnym, lecz dynamicznym systemem myślowym, który ogólnie rzecz ujmując, bazuje na założeniach filozofii wywodzącej się z chrześcijaństwa, a przede wszystkim katolicyzmu. Za jego centralny punkt należy uznać tezę o ontologicznej wyjątkowości bytu ludzkiego. W przeciwieństwie do ujęć reifikujących często człowieka, właściwych dla skrajnego materializmu czy kolektywizmu, personalizm zdecydowanie eksponuje integralną wizję człowieka jako osoby, akcentując jej transcendencję względem świata rzeczy i struktur społecznych. Dowartościowując duchową konstytucję człowieka zdecydowanie odrzuca się tu wszelkie tendencje deprecjonujące jego cielesność. Antropologia personalistycznej stoi na stanowisku promowania ujęcia człowieka jako jedności psychofizycznej, której istotą jest wolność ukierunkowana na świat obiektywnych wartości. Osoba w tym ujęciu nie jest jedynie jakimś egzemplarzem gatunku, lecz absolutnie niepowtarzalnym „podmiotem wewnętrznego świata", zdolnym do autoteleologii. Aksjologiczny fundament personalizmu wyznacza przekonanie, iż dobro osoby jest wartością autoteliczną, co determinuje zarazem personalistyczną wizję życia społecznego. Społeczność osób nie jest tu jakimś celem samym w sobie, lecz przestrzenią communio – wspólnoty osób, w której wszystkie relacje międzyludzkie opierają są na zasadzie wspólnego dobra, wzajemności i solidarności, a nie na mechanizmach władzy czy też czysto utylitarnym kontrakcie. W perspektywę tę wpisuje się też koherentnie zdecydowana afirmacja natury, rozumiana nie jako zasoby do utylitarnej eksploatacji, lecz jako niezwykły dar Stwórcy, mający swoją celowość, i zarazem ontologiczne podłoże ludzkiej egzystencji. W kontekście ekologii personalizmu ochrona środowiska ściśle i nierozerwalnie wiąże się z „ekologią człowieka". Szacunek dla stworzenia wynika tu z uznania rozumnego ładu świata, w którym ludzka osoba pełnić winna niezwykle ważną rolę odpowiedzialnego włodarza, a nie despotycznego i dewastującego ją demiurga. Równie istotna jest w nurcie personalizmu, związana z mądrym zarządzaniem świata, afirmacja postępu i posiadania,

jako mogących służyć pełniejszemu rozwojowi osobowemu jednostek i społeczeństw. Nie odrzucając cywilizacji technicznej ani własności prywatnej, personalizm poddaje je zarazem kryterium moralnemu, wychodząc z założenia, że „mieć" musi być podporządkowane „być". Praca i twórczość, wpisane w oba te obszary, traktowane są w personalizmie jako niezwykła, bo osobotwórcza przestrzeń osoby. Dostrzega się tu w kulturze i pracy faktory, dzięki którym człowiek nie tylko przekształca świat zewnętrzny, ale w pierwszym niejako rzędzie realizuje samego siebie, doskonali swoje władze duchowe i moralne. Kultura jest tu naturalnym środowiskiem ludzkiego ducha, w którym to dokonuje się transmisja wartości i formowanie tożsamości osoby. Całość tych rozważań swoje zwieńczenie odnajduje w próbie zarysowania zasadniczych elementów konstytuujących integralny humanizmu – wizji człowieka pełnego, odrzucającego jako osoba wszelkie ujęcie redukcyjne i otwartego na wymiar transcendentny. Personalizm w tym wydaniu staje się racjonalną i unikającą skrajności propozycją przezwyciężenia kryzysu współczesnej cywilizacji poprzez przywrócenie prymatu osoby nad rzeczą, etyki nad techniką oraz miłości nad nienawiścią.

2.1.

OGÓLNA CHARAKTERYSTYKA NURTU PERSONALIZMU

Określenie „persona", wywodzące się ze starożytnego teatru, które pierwotnie odnosiło się do maski używanej przez aktora podczas przedstawień, z czasem zaczęło symbolizować samą osobę. Geneza personalizmu jako istotnego nurtu filozoficznego sięga refleksji nad kondycją ludzką zawartych w myśli antycznej i nowożytnej, począwszy od Sokratesa, poprzez egzystencjalistów, takich jak Pascal czy Kierkegaard, którzy podejmowali zagadnienia antropologiczno-etyczne. Niemniej jednak, personalizm znajduje swoje głębokie korzenie przede wszystkim w tradycji chrześcijańskiej, gdzie od epoki patrystycznej kategoria bytu osobowego, łącząca wiarę z rozumem, była rozumiana jako atrybut przysługujący także Bogu. Sam termin „personalizm" pojawił się w XVIII wieku w języku francuskim (le personnalisme), pierwotnie oznaczając „indywidualizm" lub „egoizm" i koncentrując się na realizacji interesów jednostki. W XIX wieku, w kontekście filozoficznych tendencji uznających Boga za byt nieosobowy, zwolennicy koncepcji Boga jako bytu osobowego – rozumnego i transcendentnego w stosunku do stworzonego świata, tacy jak Friedrich Schleiermacher, zaczęli być nazywani

personalistami[304]. Personalizm rozwijał się wtedy szczególnie dynamicznie w środowiskach protestanckich w Stanach Zjednoczonych. Filozofia ta zyskała tam szerokie uznanie, które wciąż się jeszcze w tych kręgach utrzymuje, oddziałując nie tylko na amerykańską myśl filozoficzno-teologiczną, ale i społeczną[305]. Z personalizmem wiązano też doktrynę Charlesa Bernarda Renouviera polegającą na respektowaniu osobowości jako najwyższej kategorii i centrum jego koncepcji świata[306]. Odwołując się do aksjologicznego rozumienia człowieka i społeczeństwa, stanowił również personalizm odpowiedź na indywidualną - liberalną oraz marksistowską – klasową ich koncepcję. Jako nurt myślowy i ruch społeczny personalizm zyskał na znaczeniu po krachu na Wall Street z 1929 roku, zyskując społeczną i filozoficzną bazę w 1932 roku, w znaczącym wtedy miesięczniku *Esprit.* Kiedy zastanawiano się wówczas nad źródłami wspomnianego wyżej krachu na rynkach finansowych, Emmanuel Mounier doszedł do wniosku, że moraliści wiążą go z kryzysem człowieka, a marksiści z kryzysem ekonomicznym. Sam Mounier, apelując o radykalną przebudowę społeczeństwa w duchu zreformowanego socjalizmu, krytykował nie tylko kapitalistyczną cywilizację konsumpcyjną, ale i egzystencjalistyczny egoistyczny indywidualizm. Przekonywał przy tym, iż prymat osoby realizuje się poprzez jej relacje do innych osób i wobec tego warunkiem afirmacji osoby jest jej otwartość na drugiego człowieka. Zainteresowanie ideą personalizmu Mouniera osłabło już za jego życia, gdyż zaczął się on odżegnywać zbyt późno i zbyt słabo od swej wcześniejszej fascynacji komunizmem, choć z czasem zaczął go krytykować[307].

W przeciwieństwie do wielu nurtów filozoficznych, których genealogię można bez problemu odnieść do pojedynczej osoby lub grup inicjatywnych, współczesny personalizm nie jest rezultatem działalności jakiegoś jednego myśliciela ani nawet określonego środowiska. Jego artykulacja pozostaje raczej efektem długotrwałego procesu konceptualnego, w ramach którym zdefiniowano osobę jako fundamentalny byt ontologiczny i epistemologiczny, będący zarazem kluczem do interpretacji jej

---

[304] Zob. F. Schleiermacher, *Pierwsze użycie słowa personalizm,* „Personalizm" 3 (2002), s. 27–32.

[305] Zob. B. Gacka, *Personalizm amerykański,* Lublin 1995, s. 3-8; F. Adamski, *Personalizm – chrześcijański nurt myślenia o człowieku i wychowaniu* [w:] *Wychowanie osobowe,* red. F. Adamski, Kraków 2011, s. 9.

[306] Zob. B. Gacka, *Charles Bernard Renouvier (1815–1903)* [w:] Ch. B. Renouvier, *Personalizm*, tł. B. Gacka, U. Paprocka-Piotrowska, Lublin 1999, s. 33.

[307] Mounier był w przeszłości w kręgach katolickiej inteligencji „modny", lecz obecnie jest filozofem wyraźnie zapomnianym. W jego myśli uwidacznia się eklektyczny konglomerat różnorodnych nurtów - chrześcijańskich i odległych od niego, którego celem miała być odpowiedź na pytania, które są stawiane chrześcijanom. Zob. W. Słomski, *Duch personalizmu,* Vizja Press&IT, Warszawa 2006, s. 51.

wszelkich relacji. Próbując syntezować różne tradycje filozoficzne i teologiczne, personalizm odnajduje swoje bezpośrednie źródła w próbie rozwiązania napięcia ideowego powstałego między indywidualizmem liberalnym a kolektywizmem marksistowskim – dwiema dominującymi w XIX i XX wieku koncepcjami antropologicznymi i społecznymi. Mający taką genezę personalizm, szczególnie ten rozwijający się w krajach o silnych tradycjach katolickich, takich jak Polska, osobę ludzką, cechującą się rozumnością, wolnością oraz posiadaniem niezbywalnych praw, uznaje za najważniejsze kryterium oceny rzeczywistości. Oferuje on syntezę, która pozwala na przezwyciężenie sprzeczności pomiędzy skrajnym indywidualizmem a totalizującym kolektywizmem, proponując koncepcję osoby jako wartości absolutnej, stanowiącej podstawę etyki, ontologii oraz teorii społecznych[308].

Personalizm początku III tysiąclecia stara się wypełnić swego rodzaju próżnię ideową, która ukształtowała się w wyniku erozji dominujących paradygmatów kulturowych moderny oraz dezaktualizacji radykalnych doktryn politycznych, zwłaszcza tych totalitarnych. Jako nurt o charakterze przede wszystkim afirmatywnym i konstruktywnym, stara się oferować spójne ramy teoretyczne, pozwalające poddawać adekwatnej analizie kluczowe antynomie ponowoczesności. Proponując koherentny system bazujący na dwóch skrzydłach: wiary i rozumu, stanowi on antytezę i zarazem zdecydowany nurt „sprzeciwu" wobec modernizmu i postmodernizmu. Poszukując swoich filozoficznych inspiracji właściwie wszędzie tam, gdzie są one możliwie do odnalezienia, zwolennicy personalizmu w pierwszym rzędzie stawiają sobie za cel odnalezienie sensu ludzkiej egzystencji. Stoją przy tym na stanowisku, że wchodząc w relację z Bogiem człowiek nie traci nic ze swego człowieczeństwa, a wiara niezmiennie pozostaje istotnym warunkiem jego integralnego, osobowego rozwoju[309]. Z tej perspektywy personalizm stara się przedstawić sugestywną i efektywną zarazem płaszczyzny dialogu między sferą sacrum a profanum. Przekraczając wyraźnie granice religii, myśl personalistyczna jest od dekad nie tylko katalizatorem odnowy eklezjalnej

[308] Zob. K. Guzowski, *Personalizm polski na tle personalizmu europejskiego* [w:] *Personalizm polski*, red. M. Rusecki, Wyd. KUL, Lublin 2008, s. 441-468. Dec w personalizmie wyróżnia: nurt horyzontalny, ateistyczny z materialistyczną wizją człowieka (Marks, Nietzsche, Sartre); wertykalny (teistyczny) – pozatomistyczny, moralno-społeczny (Mounier, Blondel); fenomenologiczno-aksjologiczny (Scheler, Ingarden); egzystencjalistyczno-dialogiczny (Jaspers i Marcel); ewolucyjno-kosmiczny (Teilhard de Chardina) oraz personalizm tomistyczny o orientacji metafizycznej. Zob. I. Dec, *Personalizm* [w:] *PEF,* t. 8, Lublin 2007, s.123. Różne są też, jak zauważa Kowal]czy, nurty odwołujące się do katolicyzmu: personalizm augustyński, tomistyczny, socjologiczny, fenomenologiczno-aksjologiczny, egzystencjalny, teologiczny. Zob. S. Kowalczyk, *Zarys filozofii człowieka*, Sandomierz 1990, s. 303–311.

[309] Zob. W. Słomski, *Duch personalizmu…,* s. 38; M. Wyrostkiewicz, *Ekologia ludzka. Osoba i jej środowisko z perspektywy teologiczno moralnej,* Wyd. KUL, Lublin 2007, s. 139.

w dobie Vaticanum II, lecz także konstytutywnym elementem współczesnego dyskursu prawno-etycznego w obszarze podmiotowości jednostki, a zwłaszcza obrony jej godności. Wychodząc poza przestrzeń refleksji filozoficznej stanowi merytoryczny fundament dla redefinicji praw człowieka oraz diagnozy erozji więzi społecznych, zwłaszcza małżeństwa i rodziny[310].

Wskazując na trudność w formułowaniu systematycznej teorii dotyczącej traktowania ludzi, Jan Paweł II widział w personalizmie kluczową inspirację w tym obszarze. W tej perspektywie każdy człowiek postrzegany jest jako odrębny, niepowtarzalny byt, co stanowi fundamentalny punkt odniesienia dla etyki i antropologii personalistycznej. Personalizm umożliwia głębokie zrozumienie godności i wartości osoby ludzkiej jako unikalnego rozdziału w dziejach istnienia. Zarzucając współczesnym wizjom człowieka jednostronność, nadmierny indywidualizm, absolutyzację idei wolności, a przede wszystkim preferowanie redukcyjnej antropologii, papież oraz inni zwolennicy personalizmu, przedstawiają wizję istoty bytowo zróżnicowanej, lecz stanowiącej integralny korelat materialnego ciała i pozamaterialnej duszy[311]. Personalizm synergicznie godzi ze sobą zewnętrzność i wewnętrzność osoby, dynamizm podmiotowego istnienia i jej bytową określoność. Wychodzi też zdecydowanie naprzeciw pewnego rodzaju klęsce obowiązujących wcześniej modeli myślowych: homo sapiens okazał się zdecydowanie za mało rozumny, a homo faber wcale nie tak produktywny jak można się było spodziewać. Odrzucając opinię, że odnoszą się one do różnych, wręcz przeciwstawnych sobie aspektów osoby, personalizm konsekwentnie łączy ze sobą duszę z ciałem, tak samo jak i homo sapiens z homo faber[312]. Wskazując na zdecydowaną autonomię człowieka względem społeczeństwa, personalizm dystansował się i wciąż dystansuje się wyraźnie od doktryn, które tak jak nazizm oraz komunizm, deprecjonują jednostkowo rozumianego człowieka. Starając się niejako dopełnić ujęcia cząstkowe, zwłaszcza właśnie w obszarze antropologii, personalizm odcina się od fizykalizmu (A. Comte, C. Lévi-Strauss), biologizmu (F. Nietzsche, S. Freud), behawioryzmu (I. Pawłow), oraz koncepcji subiektywistyczno-idealistycznych (E. Husserl) i relacyjno-procesualnych (heglizm, marksizm). Co niezwykle istotne, nurt ten nie proponuje czegoś w rodzaju trzeciej

[310] Zob. J. Burgos, *Personalizm. Autorzy i tematy nowej filozofii,* Wyd. Centrum Myśli Jana Pawła II, tł. K. Koprowski, konsultacja naukowa K. Guzowski, Warszawa 2010, s. 20.
[311] Zob. Jan Paweł II, *Wstańcie, chodźmy!*, Kraków 2004, s. 57-58; F. Adamski, *Personalizm*…, s. 12.
[312] Zob. A. Andrzejuk, *Jaki personalizm? Szerokie i wąskie rozumienie personalizmu,* http://www.katedra.uksw.edu.pl/katedra.htm, s. 1, 16 IV 2026.

drogi, lecz stara się raczej wykazać, że to osoba pozostaje centralnym punktem rzeczywistości i zasadniczym kluczem do jej interpretacji.

W odróżnieniu od postmodernizmu, odrzucającego istnienie jakiejkolwiek natury wspólnej wszystkim ludziom i będącej podstawą ich działania, personalizm nie tylko przyjmuje jej istnienie, ale uznaje ją za niezmienną i wieczną w swej istocie. Do jej przejawów zalicza zaś: posiadanie rozumu, specyficzny język, zdolność tworzenia pojęć oraz wolnego działania i podejmowania decyzji[313]. W myśl związanej z personalizmem cywilizacji miłości, osoba zdolna jest stawać się darem dla innych osób, znajdując w tym w dodatku prawdziwą i pełną radość[314]. W myśl tzw. normy personalistycznej „osoba jest bowiem bytem dla którego właściwym odniesieniem jest miłość, wykluczająca traktowanie jakiejkolwiek osoby jako przedmiotu użycia”[315]. Personalizm współtworzą cztery zasadnicze aksjomaty, które wyraźnie sformułował Jan Paweł II: prymat ducha nad materią, prymat być nad mieć oraz prymat osoby nad rzeczą, które mogą funkcjonować prawidłowo jedynie w paradygmacie holistycznym, gdyż zachodzi między nimi ścisła korelacja o charakterze systemowym, a realizacja każdego z nich warunkowana jest respektowaniem pozostałych. Komplementarność ta umożliwia ich wzajemną eksplikację oraz nadaje postać spójnej aksjologicznej struktury[316]. Jako relewantny nurt intelektualno-społeczny, personalizm stanowić może także przestrzeń dla integralnie pojmowanego sukcesu egzystencjalnego. Sytuując w centrum wszelkich procesów decyzyjnych kategorię osoby, jej godność oraz integralny rozwój, może on dostarczać także, co wydaje się być niezwykle istotne w pragmatycznie nastawionej ponowoczesności, skutecznych narzędzi do budowania trwałej satysfakcji życiowej. W opozycji do modeli czysto utylitarnych, koncepcja ta zakłada bowiem, że naprawdę autentyczne zadowolenie i sukces, są przede wszystkim pochodną zakorzenienia jednostki w obiektywnym systemie wartości, czyli obejmującym dążenie do klasycznej triady: prawdy, dobra i piękna. Brak aksjologicznego ukierunkowania działań osoby sprzyja jego dezintegracji, utrudniając zarazem osiągnięcie pełnej samorealizacji. Proponowana przez personalizm integralna oraz relacyjna definicja osoby ma szansę stać się realną alternatywą dla różnej proweniencji redukcjonizmu antropologiczno-aksjologicznego. Poprzez stymulowanie

[313] Zob. J. Merecki, *Naturalistyczny błąd* [w:] *PEF,* t. 7, Lublin 2006, s. 531.
[314] Zob. LR 14.
[315] Zob. Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei…,* s. 157-158.
[316] Zob. RH 15-16; LE 12-13, 20; LR 13 EV 98.Por. J. Koperek, *Zasady życia społecznego* [w:] *Słownik społeczny,* red. B. Szlachta, WAM, 2004. s. 1604-1605.

twórczej aktywności nurt ten sprzyja ciągłej autotranscendencji poszczególnych jednostek i celowej transformacji rzeczywistości społecznej. W tym ujęciu sukces przestaje być jedynie czysto empirycznym wskaźnikiem posiadania, lecz staje się harmonijnym procesem dążenia do doskonałości, w którym etyczny wymiar „bycia" konstytuuje jakość ludzkiego życia i harmonizuje relacje z otoczeniem, w tym także z Bogiem[317]. Z perspektywy personalizmu, homo religiosus doskonale wpisuje się w przestrzeń egzystencji osoby, warunkując jej byt i będąc zarazem przez wiarę warunkowanym i dopełnianym, a nie ograniczanym.

2.2.

ZARYS PERSONALISTYCZNEJ ANTROPOLOGII I AKSJOLOGII

Jako skomplikowana aporia poznawcza, człowiek pozostaje jednocześnie pod silnym imperatywem jej rozstrzygnięcia. Skłania go to do eksploracji własnej egzystencji na dwóch zasadniczych płaszczyznach. Pierwszą z nich jest analiza oparta na danych empirycznych, dostarczająca konkretnego materiału badawczego poprzez doświadczenie i obserwację. Druga to introspektywna refleksja nad ontologicznymi podstawami ludzkiego bytu, zmierzająca do zrozumienia sensu i natury istnienia. Ta dwutorowa penetracja tajemnicy ludzkiego bytu, odkrywając fundament kondycji człowieka, stwarza perspektywę dla badań nad tym fenomenem zarówno filozofii, jak i nauk humanistycznych i przyrodniczych. Zgadzając się z Karolem Wojtyłą, można stwierdzić, że „zdumienie" motywujące do eksploracji osoby ludzkiej jest niezbędnym warunkiem podejmowania wysiłku jej pełnego i wielowymiarowego rozpoznania. Taki postulat otwiera przestrzeń dla interdyscyplinarnych badań oraz teoretycznych refleksji, które starają się objąć człowieka w jego integralności ontologicznej i egzystencjalnej[318]. Diagnozując trafnie ten problem, Buber zauważył, że „od wieków człowiek wie, że to on sam jest przedmiotem najbardziej godnym siebie, ale równocześnie wzdraga się ów przedmiot właśnie traktować jako całość, a więc zgodnie z jego byciem i sensem. Niekiedy zabiera się nawet za to, ale problematyka ta, to zajmowanie się własną istotą,

[317] Zob. J. Mółka, *Personalizm chrześcijański podstawą życiowego sukcesu,* „Polska Myśl Pedagogiczna" 2 (2016), s. 292; J. Miczyński, *Personalistyczne rozumienie kontemplacji*, „Polonia Sacra" 2 (2023), s. 73.

[318] Zob. K. Wojtyła, *Osoba i czyn* [w:] tenże, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, wyd. 3 (oparte na wyd. 2. (Kraków 1985), Lublin 2000, s. 70. Por. S. Grygiel, Na *ścieżkach prawdy. Rozmawiając z Janem Pawłem II*, Poznań 2013, s. 73.

przytłacza go szybko, wyczerpuje, i zrezygnowany dyskretnie wycofuje się, aby rozmyślać nad wszystkimi innymi rzeczami na niebie i ziemi z wyjątkiem człowieka”[319]. Nawet jeśli z jakiś względów rezygnuje on z tego poszukiwania, to nie oznacza to wcale braku preferowania takiej czy innej wizji swojego bytu w wymiarze egzystencjalnym. Bezrefleksyjność w tej kwestii ma jednak swoje niezwykle poważne konsekwencje, gdyż od tego jak każdy człowiek pojmuje samego siebie, jak postrzega swoją naturę, zależą nie tylko jego osobiste losy, ale każdorazowo ma to również mniejsze czy większe korelacje społeczne.

Pomimo nieustannych prób samopoznania i pogłębiania wiedzy o własnej naturze, istota ludzka pozostaje zasadniczo nieuchwytna i otoczona aurą tajemnicy. Z punktu widzenia personalizmu, byt osoby wykracza poza wszelkie doraźne i powierzchowne analizy, co sprawia, że jej pełny intelektualny ogląd pozostaje nieosiągalny. Z ontologicznej złożoności osoby ludzkiej wynika, że próby jednoznacznego zdefiniowania jej istoty skazane są na niepowodzenie, wymykając się logice zamkniętych systemów definicyjnych. Człowiek funkcjonuje bowiem przede wszystkim jako podmiot transcendentny, którego egzystencja i tożsamość daleko wykracza poza ramy czysto empiryczne i analityczne, wskazując na nieustanny proces samorozwoju i dynamicznej aktualizacji swojej natury. W konsekwencji, każda refleksja nad osobą niesie ze sobą element tajemnicy, który jest nieodzowny dla pełnego zrozumienia ludzkiej kondycji. Taki punkt widzenia podkreśla fundamentalne ograniczenia poznawcze związane z refleksją nad własnym „ja”, a także wskazuje na potrzebę traktowania człowieka jako bytu ontologicznie otwartego i nieskończenie złożonego. Jak zauważa Grygiel: „W tej mierze, w jakiej jestem osobą, wszystko we mnie jest jakoś przemienione przez transcendencję; wszystko we mnie mówi o całości, czyli o spełnieniu. W konsekwencji wszystko we mnie wymyka się racjonalizacji i związanym z nią determinizmom”[320]. Reflektując nad osobą dojść trzeba więc do wniosku, że przekracza ona swym zakresem tak licznie napotykane na co dzień obszary do zbadania, pozostając tajemnicą, do której można jedynie się w pewnym stopniu przybliżyć i w niej w jakiś sposób partycypować[321].

---

[319] M. Buber, *Problem człowieka,* tł. J. Doktór, Warszawa 1993, s. 3.
[320] S. Grygiel, *Kimże jest człowiek?*, Kielce 1995, s. 50. Por. I. Mizdrak, *Ku wolności i samospełnieniu człowieka. Zarys antropologii filozoficznej Karola Wojtyły*, Wyd. UJP II, Kraków 2023, s. 179.
[321] Zob. M. Hołda, *Głos ukrytego Boga*, Kraków 2019, s. 143; G. Marcel, *Od sprzeciwu do wezwania,* tł. S. Ławicki, PAX, Warszawa 1965, s. 89.

Ten fakt wpisanej w byt ludzkiej osoby tajemnicy, nie stoi bynajmniej w sprzeczności z próbami jej definiowania, które pojawiły się już w kontekście spotkania się chrześcijaństwa ze starożytnymi antropologiami patrystycznych, a swój filozoficzny punkt centralny znalazły w trakcie ostrych często dysput chrystologicznych i trynitologicznych, z oskarżeniami o herezję w tle. Słynni myśliciele Kapadoccy doszli do sformułowania idei człowieka jako bytu, który pomimo swojej ontologicznej ułomności, nosi w sobie zarazem niezwykłą wprost wielkość, odróżniającą go od reszty stworzeń. Według Grzegorza z Nazjanzu, Bóg stworzył człowieka jako jakby „drugi świat, wielki w małym", a Grzegorz z Nyssy stwierdził, że wielkości człowieka, niezwykłego obrazu Boga, żadną miarą nie można ograniczać do wymiaru świata fizycznego. Również u św. Augustyna pojawia się idea człowieka jako osoby, zyskująca „doniosłość metafizyczną", opierającą się przede wszystkim na relacji człowieka z Bogiem. Dopiero na drodze niezwykłego dialogu z Bogiem-Osobą, człowiek sam staje się osobą, sam rozpoznaje siebie ostatecznie właśnie jako osobę[322]. Formułujący najbardziej znaną, wciąż klasyczną definicję osoby, Boecjusz widzi w niej indywidualną substancję natury rozumnej, połączenie tego, co powszechne i obiektywne, z tym, co jednostkowe i subiektywne[323]. Poszerzając niejako tę definicję o pojęcie nieudzielalności, scholastyka średniowieczna uznała osobę za szczytową formę bytową, charakteryzującą się samoistnością (własnym aktem istnienia), rozumnością, wolnością i indywidualnością[324]. Wraz z odnowieniem refleksji nad osobą w kontekście kształtowania się współczesnego personalizmu, Mounier, nie podając właściwie jednoznacznej definicji osoby, wyeksponował trwałe pierwiastki w niej występujące: transcendencję, wewnętrzność, antyindywidualizm i wolność. W tym ujęciu osoba nie jest jedynie przedmiotem, który można spenetrować poznawczo, jak wszystkie inne, czyli z zewnątrz, lecz jedyną rzeczywistością, którą poznajemy i tworzymy od środka, od wewnątrz. Według Mouniera, doświadczając sensu swego bytu, osoba rozwija się równocześnie w trzech wymiarach: w dół (wcielając się w organizm ludzki), w górę (realizując powołanie duchowe do wyższych rzeczy) oraz wszerz (angażując się w życie

[322] Zob. B. Skarga, *Człowiek to nie jest piękne zwierzę,* Kraków 2007, s. 23-25; B. Wald, *Filozofia w studium teologii,* tł. J. Jakuszko, Lublin 2006, s. 62; A. Scola, G. Reale, *Dialog o wartości…,* s. 52-54.
[323] Zob. Boecjusz, *Traktaty teologiczne*, Kęty 2001, s. 70. Por. EE 9. L. Szestow, *Ateny i Jerozolima,* Kraków 1993, s. 297; M. Bardel, T. Gadacz, *Osoba* [w:] *Słownik społeczny,* red. B. Szlachta, Kraków 2004, s. 785.
[324] Zob. Z. Ambrożewicz, *Filozoficzne korzenie jednostki i osoby. Personalizm i indywidualizm wobec kantyzmu,* „Diametros"46 (2015), s. 2.

społeczne)[325]. Drugi z najważniejszych twórców personalizmu – Maritain – odróżnia jednostkę – ze względu na posiadanie materialnego ciała, od rozumnej i wolnej osoby, zdolnej do samopoznania i samokierowania, a konstytuującej się poprzez wewnętrzno-duchowe „ja". Podobnie jak Mounier, myśliciel ten na pierwszy plan stawia relacyjny charakter bytu osoby[326].

W opozycji do ponowoczesności, z perspektywy personalizmu w osobie widzi się przede wszystkim zupełnie specyficzną, niewyrażalną i integralną jedność oraz syntezę: materialno – duchową, cielesno – psychiczną, przedmiotowo – podmiotową, interioryzacyjno – eksterioryzacyjną, a wreszcie immanentno – transcendentną[327]. Nosząc w sobie absolutnie wyjątkową pełnię bytowania, osoba zdecydowanie wyróżnia się w całym kosmosie, stanowiąc ośrodek i szczyt wszystkiego, co w nim istnieje. Wpisana w osobę świadomość i wolność ducha sprawia, że zdecydowanie przekracza ona świat materialny i kieruje nim, egzystując w nim jako „ktoś", a nie jedynie „coś", czyli rzecz. O ile rzecz jest bowiem całkowicie mechaniczna, określana z zewnątrz, to osoba sama określa swój cel i sama stanowi dla siebie wartość[328]. Kiedy osoba zdolna do czynu sytuuje się na płaszczyźnie „działam", to w pozostałą część natury wpisane jest jedynie „doznawanie", bierne odbieranie rzeczywistości, w której jest ona zanurzona[329].

Preferując wizję człowieka jako bytu jedynego, ale i podwójnego zarazem, gdzie duch i materia wzajemnie się przenikając, doświadczają niejako zupełnie nowej i wyjątkowej „szlachetności"[330], personalizm odcina się jednoznacznie nie tylko od nurtów negujących ludzką duchowość, ale i tych deprecjonujących sferę ludzkiej cielesności[331]. Widać tu wyraźne odejście od pojęcia „dusza" na rzecz pojęcia „osoba", co bliższe wydaje się antropologii biblijnej, ukazującej integralne spojrzenie na człowieka, ale i współczesnej neuronauce. Nie ma tu wątpliwości, iż żaden z wymiarów

---

[325] Zob. E. Mounier, *Le personnalisme*, Paris 1953, s. 84-85; E. Mounier, *Wprowadzenie do egzystencjalizmów oraz wybór innych prac*, „Znak", Kraków 1964, s. 9-10.
[326] Zob. J. Maritain, *Od filozofii człowieka do filozofii wychowania* [w:] *Człowiek, wychowanie, kultura*, red. F. Adamski, WAM, Kraków 1993, s. 65-66.
[327] Zob. FC 11; VS 48-50; FR 76. Por. K. Bochenek, *Personalizm* [w:] *Filozofia współczesna,* red. L. Gawor, Z. Stachowski, Bydgoszcz-Warszawa-Lublin 2006, s. 231-233.
[328] Zob. VS 78; K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność,* Lublin 1986, s. 22.
[329] Zob. K. Wojtyła, *Osobowa struktura samostanowienia*, „Roczniki Filozoficzne" 2 (1981), s. 9; A. Wierzbicki, *Praxis i kultura*…, s. 259.
[330] Zob. DCE 5. Por. R. Skrzypczak, *Jana Pawła II personalistyczna wizja Kościoła* [w:] *Osoba. Wspólnota. Wartości*…, s.501.
[331] Zob. J. Kociuba, *Indywidualistyczna i personalistyczna koncepcja jednostki a tożsamość* [w:] *Kim jestem, kim jesteśmy. Antropologiczne i socjologiczne konteksty współczesnej tożsamości*, red. D. Czakon, M. Boruta, Kraków 2012, s. 54-57.

ludzkiej natury: psychiczny, fizyczny, czy duchowy, poprzez swoje elementarne odniesienie do wartości osoby, nie może rościć sobie prawa wyższości wobec innego wymiaru. Wszystkie one wspólnie konstytuują osobę, ujawniając jej pełny potencjał i możliwości rozwojowe[332]. Jakiekolwiek próby deprecjacji cielesności osoby, z perspektywy personalizmu są więc co najmniej równie nie do przyjęcia i absurdalne, jak kontestowanie jej sfery duchowej. Dowartościowanie ludzkiej duchowości nie może w żadnym wypadku oznaczać jakiejkolwiek formy negacji ciała, skoro jest ono najbardziej namacalną i ewidentną manifestacją osoby, niejako osobą w swym widzialnym wymiarze. Wpisane w byt każdej konkretnej osoby, jedynie i wyłącznie jej tylko dedykowane ciało (co zamyka przestrzeń do dyskusji o reinkarnacji i wędrówce dusze), stanowi podstawowy warunek wszelkich jej odniesień[333]. Wchodząc, jak zauważa Tischner, w sam środek dramatu człowieka, ciało wchodzi zarazem w jego niezwykły horyzont dobra i zła, prawdy i nieprawdy, piękna i nie-piękna[334]. Stanowi ono także niezwykle ważne „miejsce" w obszarze zasadniczej dla religii obietnicy zbawienia i zasadniczy element nadziei, gdyż przecież „Słowo" stało się ciałem[335]. Wpisując ciało w strukturę osoby i odcinając się od jakiejkolwiek formy antropologicznego dualizmu, absolutnie nowatorską, choć mało spopularyzowaną, jeśli wręcz nie zapomnianą: filozoficzno – teologiczną wizję ciała, przedstawił Jan Paweł II[336]. Papież Franciszek wpisując niejako te rozważania w tak bliską mu kwestię ekologiczną zauważył z kolei, że „akceptacja ciała jako daru Boga jest niezbędna, aby przyjąć świat jako dar Ojca i wspólny dom, zaś logika dominacji nad własnym ciałem przekształca się niekiedy w subtelną logikę panowania nad stworzeniem. Poznawanie i akceptowanie własnego ciała, aby o nie dbać i szanować jego znaczenie, stanowi podstawowy element prawdziwej ekologii człowieka"[337]. Warto podnieść, że za jej integralny charakter doceniał antropologię chrześcijańską Kołakowski, stwierdzając: „Wbrew tradycji Augustyńskiej człowiek nie może być zdefiniowany jako dusza, której

[332] Dychotomiczny podział człowieka na „ciało" i „duszę", dominujący w starożytności i średniowieczu, był wyrazem przednaukowych i filozoficznych analogii w celu nazwania materialnych i niematerialnych własności człowieka. Zob. M. Majewski, *Biblia i nauka. Siedem refleksji inspirowanych myślą ks. Michała Hellera,* „Collectanea Theologica 1 (2018), s. 96-98; G. Barth, *Hermeneutyka osoby,* Wyd. KUL, Lublin 2013, s. 288.
[333] Zob. T. Styczeń, *Ciało jako „znak obrazu Stwórcy*" [w:] *Jan Paweł II. Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Chrystus odwołuje się „do początku". O Jana Pawła II teologii ciała*, red. T. Styczeń, Lublin 1998, s. 93-96.
[334] Zob. Z. Drozdowicz, *Myśli niepokorne Józefa Tischnera o Bogu, Kościele i człowieku. In memoriam*, „Przegląd Religioznawczy" 4 (2024), s. 68.
[335] Zob. J. Tischner, *Myślenie w żywiole piękna*, Kraków 2013, s. 215-218.
[336] Zob. A. Wierzbicki, *Praxis i kultura*…, s. 251.
[337] LS 155.

działania nie są zależne od naszego zmysłowego kontaktu ze światem; człowiek jest zbyt złożonym, dusza i ciało są składnikami naszego bytu, dusza rozumna jest formą ciała ludzkiego (doktryna ta została oficjalnie uznana przez Kościół rzymski) i w tej oto postaci, w duchowo-cielesnym złożeniu, mamy pełne istnienie ludzkie. Że jesteśmy bytami cielesnymi, nie jest to sprawa uboczna, przypadkowa czy wstydliwa, ale coś, co istnienie nasze współokreśla… choć dobra duchowe mają oczywiście zawsze pierwszeństwo w tym zespoleniu, a cielesne są duchowych narzędziami. Dusza daje człowiekowi wszystko, co w nim jest, ciało, życie, władze intelektualne”[338].

Nie mając wątpliwości, co do tego, że cielesność wpisana jest w byt ludzkiej osoby tak samo jak i dusza, w ramach personalizmu dostrzega się również istnienie pewnego napięcia, jakie z tego faktu wynika. Napięcie to doskonale wpisuje się w całościową ambiwalencję bytu człowieka jako istoty religijnej, zwłaszcza w konsumpcyjnej ponowoczesności, preferującej wyraźnie cielesność. Pomimo tego bowiem, że ciało nie jest zewnętrznym względem osoby przedmiotem użycia, to więź łącząca duszę z ciałem, według wizji Marcela, od początku naznaczona jest dynamicznym napięciem między „jestem” i „mam”[339]. O ile więc starożytna myśl grecka wartość człowieka utożsamiała właściwie z jego rozumnością, to antropologia chrześcijańska odwołuje się tu w pierwszym rzędzie do jego nieśmiertelnej duszy, jako źródła życia, centralnego siedliska ludzkich myśli i uczuć[340]. Jak zauważa Wojtyła, to „posiadanie właściwego tylko człowiekowi, intymnego i osobistego zarazem obszaru, zwanego „wnętrzem”, odróżnia go najbardziej dobitnie od świata przedmiotów, roślin i zwierząt”[341]. Jeśli człowiek uzewnętrznia swoje wnętrze, swoją duchowość, to sam musi być więc w jakiś sposób duchem, jak zauważa ten sam autor w innym tekście: „Tak jak nie możemy oderwać osoby od duchowości, tak też nie możemy odrywać duchowości od osoby”[342]. Świat wnętrza osoby, świat ducha, choć pulsuje w niej także dramat dobra i zła, a więc i zalążek jej dewaluacji, otwarty jest na transcendencję, prawdę i dobro. Nie może być inaczej, konstatuje Tischner, gdyż „osoba tylko wtedy

[338] L. Kołakowski; *O co nas pytają wielcy filozofowie*. *Trzy serie*, Znak, Kraków 2008, s. 87.
[339] Zob. G. Marcel, *Być i mieć,* tł. P. Lubicz, Warszawa 1986, s. 121.
[340] Początkowo duszę uznawano za rzeczywistość fizyczną, np. mgłę i powietrze. Około 3000 lat temu zaczęto z nią łączyć właściwości psychiczne, a później myślenie i autorefleksję, umiejętność, kontemplacji i medytacji. Idea niematerialnej duszy pojawiła się ze względu na fakt odmienności pomiędzy ciałem człowieka żywego a umarłego. Zob. S. Chrost, *Antropologia pedagogiczna w perspektywie personalizmu teistycznego,* Wyd. Diffin, Warszawa 2020, s. 185.
[341] Zob. K. Wojtyła, *Aby się Chrystus nami posługiwał*, Kraków 1979, s. 29–30. Por. I. Mizdrak, *Ku wolności*…, s. 96.
[342] Zob. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*…, s. 224.

będzie mogła w pełni uczestniczyć w tym dramacie dobra i zła, jeśli będzie czymś więcej niż ciałem - musi mieć duszę. Z perspektywy personalizmu nie ma więc żadnych wątpliwości, że dzieje każdego człowieka są przede wszystkim „dziejami" jego duszy, które pisze ona począwszy już od pierwszej chwili swego zaistnienia na ziemi"[343].

Paul Ricouer, rozwijając problematykę osoby w nawiązaniu do nowożytnej tradycji podmiotu, przekonywał, że hermeneutyki ludzkiej egzystencji nie można rozwijać redukując ją do faktorów biologiczno-instynktownych, jak chce np. freudyzm, czy też ekonomiczno-społecznych, jak proponował np. marksizm. Dopiero rozwijając interpretację wpisanego w ludzkie życie sacrum dostrzec można możliwość ujęcia człowieka jako osoby w kontakcie z innymi osobami ludzkimi i nie tylko ludzkimi[344]. Viktor Frankl, przeciwstawiając się procesom depersonalizacji i dehumanizacji zwracał uwagę na to, że obraz człowieka jako jedności i całości cielesno-psychiczno-duchowej należy bezwzględnie uwzględniać w psychoterapii. Ograniczenia biologizmu i psychologizmu, w ramach tzw. personalistycznej psychologii głębi, stara się także przezwyciężać Igor Alexander Caruso, który podobnie jak Frankl wprowadził do języka psychologii głębi terminy: „duch" i „osoba", w celu umożliwienia poszukiwań absolutnej wartości, jako istotnej dla ludzkiego życia. Starając się iść w kierunku całościowego ujęcia człowieka, jak zauważa ojciec Nowak, stwierdził on, że psychologia współczesna jest psychologią bez duszy, a nawet bez człowieka, gdyż traci całościowy obraz bytu osoby. Człowiek nie jest bowiem ani wysublimowanym zwierzęciem ani też stłumionym aniołem; ani sfera psychofizyczna, ani sfera duchowa nie stanowią właściwości człowieczeństwa. Jego właściwością jest inkarnacja ducha, czyli ucieleśnienie ducha oraz uduchowienie ciała[345].

Z perspektywy personalizmu, szczególną przestrzenią aktywności osoby, wręcz przestrzenią osobotwórczą, pozostają kultura i praca, wyrażające jej relacyjność i odniesienie do transcendencji. Nawet jeśli znaczna część ponowoczesnych ludzi widzi w pracy jedynie środek zapewniający bardziej znaczące zaistnienie w konsumpcyjnym raju, a i kultura wpisuje się często w ten sam paradygmat, to z perspektywy personalizmu osoba nie rozwinie się w pełni bez możliwości kreowania rzeczywistości i siebie zarazem. Wskazując na tę zależność Bartnik pisze o personalizacji: „najpierw człowieka, a następnie świata w relacji do człowieka. Mówiąc szerzej: jest to

[343] Zob. RH 14, CIV 76-77; K. Wojtyła, *Rozważania o istocie człowieka*, Kraków 1999, s. 75. Por. J. Tischner, *Myślenie w żywiole piękna…,* s. 287-289; I. Mizdrak, *Ku wolności*…, s. 97.
[344] Zob. A. Perzyński, *Personalizm wiary,* Wyd. UKSW, Warszawa 2011, s. 83.
[345] Zob. A. J. Nowak, *Homo religiosus. Studium porównawcze*, Wyd. KUL, Lublin2003, s. 122-126.

transformacja natury ludzkiej w osobę, we wspólnotę osób i kształtowanie ciała i odnośnego świata na korzyść człowieka”[346]. Otwierając człowiekowi przestrzeń jego integralnego rozwoju, to kultura właśnie pozwala mu wkraczać w szerokie spectrum rzeczywistości na sposób bardziej adekwatny dla bytu osoby, a więc z możliwością jej kontemplowania i kreowania[347]. Dostrzegając w postmodernistycznej wizji kultury niepokojące tendencje do jej depersonalizacji, w nurcie personalizmu za zasadniczy cel stawia się respektowanie pełnej integralności ludzkiej osoby oraz jednoznaczny sprzeciw wobec ponowoczesnej infantylizacji, zarówno kultury, jak i samego człowieka. Przekraczając skądinąd ważny kontekst ekonomiczny, kultura oparta na personalizmie, niezmiennie stara się odwoływać do prawdy, dobra, a zwłaszcza do godności osoby ludzkiej, jej wolności i niesamowitej wprost kreatywności. Personalizm z pełnym przekonaniem, jak zauważa Gehlen, odrzuca popularną tezę Rousseau o „powrocie do natury”, w myśl której kultura człowieka właściwie wypacza, przekonując, iż jest wręcz zupełnie odwrotnie: stan naturalny w człowieku jest chaosem, a kultura prawem, uobyczajnieniem, hegemonią wartości moralnych[348].

Skoro zaś z perspektywy personalizmu uwidacznia się przekonanie, że w kulturę wpisane jest w pierwszym rzędzie odniesienie do sfery ludzkiego ducha, to swoje dopełnienie znajduje ona dopiero w religii. Każda kultura, jak zauważa ojciec Antoni Jozafat Nowak, „zawsze nosi na sobie piętno określonej religii. Nie spotykamy żadnego szczepu bez religii. Nie znajdujemy również kultury, którą można by było nazwać kulturą niereligijną, kulturą bez religii. Już sam źródłosłów słowa „kultura” - „cultus”, „culturus” - wskazuje na potrzebę świętowania, kultywowania. Religia i kultura przylegają do siebie z tak wielką siłą, że w każdej kulturze religia spełnia istotną rolę nośnika i zarazem fundamentu prawa, etosu, zwyczajów i obyczajów. Nie sposób też właściwie mówić o istnieniu jakiejś kultury ateistycznej, skoro negatywne odniesienie do określonego bóstwa pozostaje zawsze postawą wobec czegoś czy też wobec kogoś. Warto też podkreślić, że już człowiek przedhistoryczny tworzył symbole bóstwa i różnego rodzaju widzialne przedmioty, w których mógłby czcić i czuć jego obecność. Wpisane w ludzką naturę niezwykłe umiejętności: projektowania, kształtowania i

[346] Zob. C. Bartnik, *Personalizm*, Lublin 1995, s. 414.
[347] Zob. R. Ingarden, *Książeczka o człowieku,* Kraków 1998, s. 23-24; C. Bartnik, *Od humanizmu do personalizmu*, Lublin 2006, s. 34-35.
[348] Zob. A. Gehlen, *W kręgu antropologii*…, s. 98.

wyrażania w formie materialnej tego, co rodzi się w umyśle i wyobraźni, już wtedy były skorelowane z religią, a sztuka stała się niejako jej naturalną „partnerką”[349].

Wpisującym się świat ludzkiej kreatywności miejscem kształtowania się osoby i przestrzenią rozwoju jej potencjału, podobnie jak kultura, pozostaje praca. Pozostaje ona niezmiennie nie tylko jednym z ważnych faktorów kształtowanie świata, ale i konstytuowania człowieka w pełnej przestrzeni jego cielesno-duchowej natury. Wraz z pojawieniem się chrześcijaństwa, w konieczności podejmowania przez człowieka pracy, zaczęto upatrywać coś więcej niż przejaw słabości ludzkiej natury i rodzaj kary za grzech pierworodny. Zaczęło się tu kształtować i utrwalać silne przeświadczenie, że praca sprzyjać może także pogłębieniu duchowości człowieka i wręcz osiągnięciu przez niego świętości[350]. Już w zaproponowanym przez św. Benedykta etosie służby Bogu poprzez łączenie ora et labora, przezwyciężającym starożytne uprzedzenia wobec pracy fizycznej, jako odpowiedniej tylko dla niewolników, widać przypisywanie jej szlachetnego elementu naśladowania Stwórcy[351]. Dowartościowanie pracy jako źródła cnót nabrało jeszcze większego znaczenia wraz z rozwojem etyki protestanckiej, gdy w pracy dostrzeżono absolutnie pozytywną czynność wykonywaną dla boskiej chwały i osiągnięcia zbawienia[352]. Jak zauważył z całym przekonaniem Max Weber: „zdanie świętego Pawła: kto nie pracuje, ten niech nie je, obowiązuje bezwarunkowo każdego. Niechęć do pracy jest oznaką braku łaski”[353].

Również w warunkach ponowoczesności, tak jak i w poprzednich epokach, każda bez wyjątku praca posiada swoją niezwykle istotną funkcję, kształtowania osoby, wzbogacania jej w niezwykły sposób, poprzez pogłębianie wiedzy i umiejętności oraz kształtowanie i rozwijanie poczucia własnej społecznej przydatności. Z tego właśnie względu, w kontestowaniu przez człowieka obowiązkowego charakteru szeroko rozumianej sfery pracy, nurt personalizmu widzi zupełnie dramatyczny akt jego dezercji z człowieczeństwa, z urzeczywistniania siebie jako bytu coraz doskonalszego, również w odniesieniu do swojej moralności, duchowości i religijności[354]. Trudno też pominąć,

---

[349] Zob. A. Nowak, *Homo religiosus*…, s. 14, 37. Por. A. Joshua Heschel, *Człowiek szukający Boga,* tł. Violetta Reder, „Znak”, Kraków 2008, s. 161; M. A. Krąpiec, *Człowiek jako osoba,* Lublin 2005, s. 43.
[350] Zob. LE 25-27. Por. C. Bartnik, *Kultura i dwa światy,* Lublin 1999, s. 311.
[351] Zob. *Bóg i świat. Wiara i życie w dzisiejszych czasach. Z kardynałem Josephem Ratzingerem – Benedyktem XVI rozmawia Peter Seewald,* tł. G. Sowiński, Kraków 2005, s. 363.
[352] Zob. Ł. Krzyżanowska, *Od społeczeństwa zbieracko-łowieckiego do millenialsów. O przemianach roli pracy w życiu człowieka* [w:] *Personalizm w firmie…* s. 123-125.
[353] Zob. M. Weber, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, Lublin 1994, s.148-152; Ł. Krzyżanowska, *Od społeczeństwa…,* s. 126-130.
[354] Zob. LE 25-27. Por. S. Fel, *Wymiary wartości pracy ludzkiej według Jana Pawła II* [w:] *Służba prawdzie…,* s. 265.

iż kariera zawodowa często wręcz determinuje dziś życiowe plany człowieka, stanowiąc źródło jego sukcesu i klęski, ale i nierzadko, poczucia poważnej niepewności. Coraz bardziej płynny rynek pracy domaga się bowiem od pracowników ciągłego niemal przekwalifikowywania się, innowacyjności, co z natury rzeczy niesie ze sobą silne lęki, a nawet egzystencjalne dramaty. Jak słusznie zauważał już Jan Paweł II, bezrobocie, odbierające ludzkiej osobie ważny faktor jej sensownej egzystencji, „jest poważnym złem, które – zwłaszcza gdy przybiera rozmiary masowe – może stać się prawdziwą klęską społeczną”[355]. Z kolei papież Franciszek, z przenikliwością dostrzega, iż w „czwartej rewolucji przemysłowej” niepokój związany z pracą wynika z „rosnącej innowacyjności, gdyż bywa ona częto przyjmowana wyłącznie ze względu na redukcję kosztów i wzrost zysków”[356]. Dekadę później, niepokój ten nie tylko się nie zmniejsza, ale wręcz rośnie, co nie umknęło uwadze papieża Leona XIV, który zauważa, że w niektórych kontekstach „realna jest obawa przed znacznym i szybkim zmniejszeniem liczby dostępnych miejsc pracy – co wywołuje efekt domina – który głęboko dotyka rodziny, ludzi młodych i lokalne gospodarki. W wielu sektorach przekłada się to już na nowe formy niestabilności i nierówności: bardzo wysokie wynagrodzenia dla nielicznej, wysoko wyspecjalizowanej mniejszości oraz coraz niższe płace dla szerokiej części ludności aktywnej zawodowo”[357]. Obecny papież, podejmując potrzebną refleksję nad godnością pracy w okresie przemiany cyfrowej, dochodzi do wniosku, że „splot automatyzacji, robotyki i AI szybko przekształca samą strukturę pracy. Mówi się, że przyniesie to dla wszystkich wielkie udogodnienia. W rzeczywistości jednak „nowe sposoby” pracy niekoniecznie są lepsze, ponieważ „choć sztuczna inteligencja obiecuje wzrost wydajności poprzez przejmowanie rutynowych zadań, często wymusza na pracownikach dostosowanie się do tempa i wymagań maszyn, zamiast być projektowaną jako wsparcie dla ludzi”[358].

Dostrzegając te dramatyczne wyzwania, w obrębie personalizmu formułuje się tezę, iż tworząc poprzez pracę nie tylko coś na „zewnątrz”, ale i „wewnątrz” siebie, człowiek doskonali się we wszystkich właściwie sferach, kształtując i zmieniając nie tyko świat rzeczy, ale i ducha. Nosząc w sobie takie właśnie, duchowo-psychiczne aspekty, a także będąc silnie nacechowana aksjologicznością, relacyjnością i współpracą z innymi osobami, praca kreuje coś znacznie głębszego i ważniejszego, niż

[355] LE 18.
[356] Zob. LS 109.
[357] MH 151.
[358] MH 150.

jedynie doraźną grupę konsumentów[359]. Poprzez społeczny aspekt związany z pracą uwidaczniają się w niej także wyraźne dymensje narodowe: przychodząc na świat zasiadamy przecież niejako do „stołu przygotowanego nam już przez poprzednie pokolenia"[360]. Autentyczny patriotyzm, w normalnych okolicznościach realizowany jest więc w pierwszym rzędzie poprzez uczciwą pracę każdego obywatela na rzecz dobra wspólnego[361].

Personalizm nie pozostawia też wątpliwości, co do ekonomicznych aspektów wpisanych w pracę i z niej wynikających. Skoro bowiem praca stanowi środek, dzięki któremu ludzie realizują swoje potrzeby, to adekwatność związanej z nią płacy stanowi wymierny sprawdzian sprawiedliwości ustroju społeczno-ekonomicznego. Poprzez osiągane dochody, nie zawsze zresztą adekwatne do swojego zaangażowania, dzięki pracowitości, talentom i kreatywności, każdy człowiek otrzymuje możliwość posiadania i korzystania z całej gamy różnych dóbr. Nie można jednak ograniczać się tylko do tych najbardziej oczywistych, czyli wymiernych i pragmatycznych czynników satysfakcji pracownika. Musi też pojawić się tutaj bowiem odniesienie do znacznie głębiej pojmowanej satysfakcji, jako humanizującej przestrzeń pracy i samą pracę. Ze względu na niezwykle silne etyczne odniesienia wpisane w pracę, każdy człowiek posiada poważny obowiązek rozwijania swoich kompetencji zawodowych, zwiększających nie tylko efektowność jego pracy, ale i zwiększających radość z jej rzetelnego, a nierzadko, perfekcyjnego wykonywania[362]. Warunkiem osiągnięcia wysokiego poziomu życia zawodowego, choć oczywiście nie wystarczającym i nie jedynym, pozostaje fundament aksjologiczny osoby, ściśle wpisujący się także w jego życie duchowe.

Konfrontując personalizm z dzisiejszymi systemami religijnymi takimi jak islam, buddyzm czy hinduizm, dopiero wtedy – jak dowodzi Scola – wyraźnie uwidaczniają się kluczowe znaczenie pojęcia osoby oraz trudności wynikające z braku jego jednoznacznego określenia. Trzeba pamiętać o często tragicznych starciach między chrześcijaństwem a religiami takimi jak islam, buddyzm czy konfucjanizm, które wynikają z faktu, że fundament tych religii nie ma charakteru osobowego. Dlatego właśnie ludzie Zachodu powinni trwać przy koncepcji osoby stworzonej na obraz Boga i funkcjonującej we wspólnocie, pamiętając przy tym, że dopełnieniem „ja" jest zawsze

[359] Zob. Ł. Krzyżanowska, *Od społeczeństwa*…, s. 120-121.
[360] Zob. F. Mazurek, *Prawa ludzi pracy w encyklice „Laborem exercens"* [w:] *Jan Paweł II. Laborem exercens…*, s. 170.
[361] Zob. A. Szostek,*Communio personarum przez pracę* [w:] *Jan Paweł II. Laborem exercens. Tekst i komentarze*, red. J. Gałkowski, Lublin 1986, s. 162.
[362] Zob. LE 1, 12; CA 32, 43. Por. G. Myśliwiec, *Etyka gospodarcza i zawodowa,* Warszawa 2013, s. 55.

„ty". Pojęcie człowieka jako osoby stanowi duchowy fundament Europy i może zostać zaakceptowane nawet przez osoby spoza chrześcijańskiego credo, a nawet przez tych, którzy stoją poza religią w ogóle. Odzyskanie podstawowego przesłania chrześcijaństwa jako systemu personalizmu jawi się również jako skuteczna terapia przeciwko złu wyrządzanemu przez człowieka, który zapomniał, że jako osoba jest bytem wyjątkowym, przekraczającym swoją naturę i należącym do wspólnoty. Takie przypomnienie może pomóc w budowaniu dialogu międzykulturowego i dialogu religijnego, opartych na szacunku dla godności osoby ludzkiej, co jest niezbędne w zglobalizowanym świecie pełnym różnorodności i napięć[363]. Realizując swoją osobową potencjalność, każdy człowiek pozostaje jednak zarazem właściwie jedynym bytem w obrębie natury, któremu „nigdy nie wystarcza czasu, aby rzeczywiście nauczyć się żyć. Dlatego nawet starzec umiera płacząc, że nie zrozumiał w pełni swojego powołania"[364]. W powołanie to wpisane jest, wynikające z samej natury osoby, wejście w obiektywną przestrzeń aksjologiczną, bez którego nie osiągnie ona w żadnym wypadku swojej osobowej pełni. Nie sposób również mówić o pozostawaniu człowiekiem religijnym, jeśli nie respektuje się aksjologii fundowanej na prawdzie i dobru.

Fundamentalny wymiar eksternalizacji wewnętrznego świata osoby stanowi bez wątpienia sfera moralności, będąca kluczową płaszczyzną jej manifestacji. Akty moralne tworzą zasadniczą przestrzeń do obiektywizacji życia duchowego osoby, umożliwiając poznawczy dostęp do jej immanentnej struktury. Wartości etyczne pełnią funkcję narzędzi deszyfrujących aksjologiczne fundamenty ludzkiego bytu, stanowiąc podstawę porządku moralnego. Autentycznie afirmowany przez osobę system wartości konstruuje jej moralną tożsamość, zapewniającą spójność i konsekwencję w działaniu. Tożsamość moralna determinuje kompetencje osobowe i społeczne jednostki, kształtując jej zdolność do funkcjonowania w relacjach społecznych oraz odpowiedzialnego uczestnictwa w życiu wspólnoty. W ten sposób moralność, z wpisanymi w nią wartościami, są nie tylko wyrazem subiektywnej introspekcji, lecz także obiektywnym wskaźnikiem tożsamości i działania osoby[365]. Stanowią one dla osoby tak ważny faktor motywacyjny i kierunkujący, że „wartość" pozostaje wręcz

[363] Zob. A. Scola, G.Reale, *Dialog o wartości…,* s. 55-65.
[364] W. Stróżewski, *O stawaniu się człowiekiem (kilka myśli niedokończonych)* [w:] *Człowiek – wychowanie – kultura*, red. F. Adamski, Kraków 1993, s. 56.
[365] Starożytni filozofowie analizowali kategorie dobra, prawdy i piękna, lecz pojęcie „wartości" pojawia się dopiero u Schelera, który utożsamił je z bytem realnie i konkretnie istniejącym, nie podlegającym zmianie i domagającym się ludzkiej afirmacji. Zob. R. Ingarden, *Przeżycie, dzieło, wartość*, Kraków 1966, s. 102-117; S. Kunowski, *Wartości w procesie wychowania*, Kraków 2005, s. 19–22; I. Mizdrak, *Ku wolności*…, s. 135.

zamiennikiem „sensu”[366]. Inaczej niż zwierzęta, człowiek egzystuje zawsze w przestrzeni wartości, zdobywając w ten sposób z większym czy też mniejszym powodzeniem, kompetencje do mierzenia się z dylematami z obszaru życia moralnego[367]. W ponowoczesności to dojrzewanie aksjologiczne zdaje się być jeszcze trudniejsze, skoro ponowoczesny człowiek, również ten odwołujący się do racji wiary, zmuszony jest dotykające go moralne dylematy rozwiązywać w niezwykle złożonym uniwersum aksjologicznym. Wieloaspektowość i wielowymiarowość ponowoczesnego świata wartości stawia przed każdym odpowiedzialnym człowiekiem, a tym bardziej przez człowiekiem wierzącym, postrzegającym swoją egzystencję również w perspektywie horyzontalnej, zasadnicze wyzwania dotyczące ich hierarchizacji oraz integracji. Szukanie pełniejszego, godnego osoby sensu ludzkiego życia, wiąże się w oczywisty sposób także z odnajdywaniem przestrzeni wartości, a co jeszcze ważniejsze, z rodzajem jej hierarchizowania. Skoro bowiem w konsumpcyjnej ponowoczesności, termin „wartości” ulega coraz wyraźniejszej wieloznaczności i semantycznej erozji, zyskując konotacje archaiczne, to ustalenie obiektywnej hierarchii aksjologicznej wydaje się już niemal niemożliwe. Z perspektywy personalistycznej pomijajanie obiektywnej aksjologii ma swoje źródło także w postrzeganiu jej jako „utrudniającej” spokojną konsumpcję poprzez podsuwanie trudnych dylematów moralnych. Funkcjonując w tej konsumpcyjnej rzeczywistości, pozbawionej jakiś trwalszych punktów odniesienia, człowiek ponowoczesny, również ten deklarujący wiarę, staje jednak przed koniecznością konstruowania jakiś systemów normatywnych. Dosyć „kruchy” fundament aksjologiczny, oparty w ponowczesności na coraz bardziej płynnych preferencjach, nie wydaje się być jednak adekwatny do pełnego rozwoju osoby, zwłaszcza jeśli chodzi o jej życie religijne[368].

Pomimo pewnych odrębności, gdyż tomiści widzą w wartościach atrybuty bytu[369], a np. Tischner aksjologię wpisuje w dramatyczny kontekst egzystencjalny osoby[370], to w obrębie personalizmu odwołującego się do chrześcijaństwa, uznaje się

---

[366] Zob. P. Sztompka, *Kapitał społeczny…,* s. 405.
[367] Zob. A. Maryniarczyk, *Metafizyka osoby: św. Tomasz z Akwinu, Mieczysław A. Krąpiec, Karol Wojtyła* [w:] *Spór o osobę w świetle klasycznej koncepcji człowieka. Studia i rozprawy,* red. P. Mazur, WAM, Kraków2012, s. 99.
[368] Zob. S. Kowalczyk, *Problemy cywilizacji techniczno-konsumpcyjnej* [w:] *Społeczeństwo konsumpcyjne. Uwarunkowania społeczne i kulturowe…,* s. 267.
[369] W. Stróżewski, utożsamiając dobro z bytem, zanik dobra uznaje za unicestwienie bytu. Zob. C. Piecuch, *Stróżewski Władysław* [w:] *EFP*, t. 2, Lublin 2011, s. 623
[370] Zob. J. Tischner, *Krótki przewodnik po życiu*, opr. i wybór tekstów W. Bonowicz, Kraków 2017, s. 16. Por. W. Glinkowski, *Tischner Józef* [w:] *PEF,* t. 9, Lublin 2008, s. 471.

jednoznacznie obiektywność świata wartości[371]. Zakładając absolutyzm wartości oraz przypisując im istnienie autonomiczne względem ludzkiej aprobaty bądź też dezaprobaty[372], uznaje się w tym nurcie myślowym, iż osoba spełnia się jedynie poprzez odniesienie do obiektywnie rozumianych wartości, gdyż tylko w ten sposób może rozwinąć w pełni swój potencjał osobowy[373]. Z perspektywy duchowości odwołującej się do personalizmu, jak pisze trzeźwo Życiński, „pozostaje przy tym zawsze pewien element niespełnienia, gdyż prawda nie ujawnia się nigdy w zupełnym i uporządkowanym systemie zdań, które można by uznać za realizację marzeń starożytnych twórców logiki czy geometrii. Ewangelia niejednokrotnie ukazuje przecież sytuacje, które inspirowały wielkich mistyków do wprowadzania kategorii negacji w celu przybliżenia ponadracjonalnych czynników Bożego bytu"[374].

Równocześnie jednak, pomimo jej niezwykle wysokich wprost aspiracji, aksjologię personalistyczną, z wpisaną w nią obiektywną hierarchią wartości, uznać można za realistyczną i nie pomijającą żadnego z obszarów egzystencji osoby. Jak konstatuje Jan Paweł II, pomimo swojej rozumności, z wpisaną w nią także zwierzęcością, człowiek potrzebuje bezwzględnie bardzo różnych, również w kontekście aksjologicznej konatacji dóbr. Nie może w pełni normalnie funkcjonować i rozwijać się bez określonych warunków i związanych z nimi wartości, bez realizacji różnej rangi potrzeb. Stworzenie więc osobie jedynie płaszczyzny braku zagrożeń dla jej trwania biologicznego, oznacza w istocie jej degradację i zamknięcie szansy na pełny, a właściwie jakikolwiek rozwój[375]. Jeśli rozwój ten ma pozostawać naprawdę integralnym, zgodnym z prawem naturalnym i rangą bytu osoby, winien odnosić się do wszystkich jej sfer, uwzględniając różnej rangi dobra: od tych biologiczno-witalnych aż do religijnych. Wszystkie one, bez wyjątku, z perspektywy personalizmu mają możliwość konstytuować koherentny system wartości, których respektowanie może zapewnić dopiero osobie wszechstronny i wielokierunkowy rozwój. Optymalna przestrzeń dla holistycznego rozwoju człowieka domaga się więc zachowania czegoś w rodzaju homeostazy pomiędzy paradygmatem „być" a „mieć", pomiędzy egoistycznym indywidualizmem a partycypacją we wspólnocie i budowaniem relacji

[371] Zob. VS 33; T. Ślipko, *Zarys etyki ogólnej*, Kraków 2004, s. 111–114.
[372] Zob. W. Stróżewski, *Istnienie i wartość*, Kraków 1981, s. 298.
[373] Zob. CIV 4; FR 25. Por. J. Życiński, *Duchowość*…, s. 110; A. Wierzbicki, *Praxis i kultura*…, s. 261.
[374] J. Życiński, *Duchowość*…, s. 114.
[375] Zob. SRS 29; CA 34-36.

prospołecznych[376]. W obliczu uwarunkowań ponowoczesności, z dominującym konsumpcjonizmem, personalizm wskazuje na konieczność jego racjonalizacji poprzez promowanie „etycznej konsumpcji". Model ten zakłada realizację postaw konsumpcyjnych z uwzględnieniem norm etycznych, ekologicznych, społecznych oraz religijnych, przyczyniając się do odpowiedzialnego i świadomego korzystania z dóbr materialnych. Podejście takie stanowi próbę redefinicji wartości oraz harmonizacji stylu życia z imperatywami duchowymi i społecznymi, będąc ważnym aspektem personalistycznej refleksji nad współczesnością[377].

W minimalizm ten doskonale mogłoby się wpisywać odwołanie do samoograniczenia wynikającego z zasad wiary i reguł życia duchowego. Pomimo wieloznaczności i relatywizmu ponowoczesnej aksjologii, człowiek wpisujący dążenie do moralnej doskonałości w swoją wiarę wydaje się być w sposób szczególny wręcz zobowiązany wybrać drogę życiową opartą na obiektywnej aksjologii, nawet jeśli z natury rzeczy bywa ona trudniejsza. Za klasyczny instrument restytucji swoistej homeostazy duchowej, umożliwiający jego dystansowanie się od rzeczywiście silnego imperatywu konsumpcyjnego, uznać można nieco zapomniane cnoty, w przeszłości konstytuujący właściwie życie duchowe człowieka wierzącego, czyli ascezę i wstrzemięźliwość. Te tradycjne cnoty moralne stanowią istotne, nie tylko zresztą w paradygmacie personalizmu, ale również w znacznie szerszym kontekście kulturowym, swego rodzaju czynniki samokontroli wewnętrznej człowieka. Trudno jednak pominąć, że w swojej religijnej formie, czyli jako sacrificium, niezmiennie konstytuują one chrześcijańską wprawdzie aksjologię, ale wpisującą się w aksjologię uniwersalną[378]. Respektowanie przez osobę, bez względu na jej odniesienie religijne, obiektywnej i hierachicznej aksjologii, nie stoi bynajmniej, jak przekonywał Jan Paweł II, w opozycji do życia o tak bardzo dziś pożądanej, wysokiej „jakości", gdyż uwzględniana tu jest każda istotna potrzeba człowieka, warunkowna jedynie głębiej pojmowanemym dobrem[379].

Odnosząc się do ponowoczesnego chaosu aksjologicznego, wynikającego z braku jakichkolwiek punktów odniesienia, personalizm konsekwentnie stara się

[376] Zob. A. Gielarowski, *Tajemnica obecności. Bycie i intersubiektywność w filozofii Gabriela Marcela,* Wyd. Ignatianum i WAM, Kraków 2013, s. 71.
[377] Zob. J. Kramarczyk, *Mieć czy być? Minimalizm jako przykład świadomej konsumpcji w świetle badań własnych* [w:] *Konsumpcja jako forma komunikacji społecznej. Nowe paradygmaty i konteksty badawcze*, red. W. Patrzałek, Wrocław 2015, s. 270-285.
[378] Zob. A. Gehlen, *W kręgu antropologii…*, s. 102-107.
[379] Zob. SRS 28.

przekonywać, iż wartości moralne nie mogą wynikać z jakiegoś prawodawstwa cywilnego. Jeśli mają one umożliwić unikanie antywartości noszących na sobie konotację zła muszą mieć one charakter obiektywny, czyli winne respektować głos sumienia oraz prawo natury, uniwersalne, absolutne i uprzednie wobec wszelkich praw pozytywnych[380]. Zgodnie z preferowanym w ponowoczesności pozytywizmem prawnym uwidacznia się jednak wyraźna separacja sfery prawa od obszaru moralności. Prawo naturalne uznaje się tu za nieistniejące czy też niepoznawalne, a obowiązywanie norm prawnych i moralnych uzależnia się niemal wyłącznie od ich formalnej poprawności i legalnego sposobu uchwalenia, co wskazuje na proceduralny charakter współczesnego systemu prawnego[381]. Z perspektywy personalizmu widzi się w prawie naturalnym główne źródło oraz fundament integralnie rozumianych praw człowieka, i to źródło uprzednie wobec prawa pozytywnego, pozostające „idealnym" porządkiem włączonym przez Boga w ludzką naturę, który osoba jedynie powinna odczytać, a nie kreować. Prawo naturalne, podobnie jak ludzka natura, choć niepisane, według personalizmu wręcz narzuca się, czy też powinno narzucać się każdej osobie, która jest w stanie je rozpoznać za pomocą rozumu. Prawo to, nawet jeśli jest ono kontestowane, jako wyraz ludzkiej natury wiąże wszystkich, bez żadnych wyjątku, którzy w tę naturę się wpisują. Jako trwałe i uniwersalne nie zmienia się w toku historii i stoi ponad innymi prawami, choć kolejne generacje pogłębiają i adaptują je do aktualnego kontekstu historycznego. Człowiek nie jest bowiem wcale jakimś zupełnie bezwolnym przedmiotem stosowania prawa naturalnego, lecz aktywnym podmiotem, który odkrywa je w sposób świadomy a następnie dobrowolnie realizuje w celu samodoskonalenia się[382]. Pomimo tego, że ogólne zasady prawa naturalnego są uniwersalne i niezmienne, to jednak szczegółowe z niego płynące konkluzje nie są już wcale tak stabilne i niepodważalne. Kiedy np. małżeństwo jest wpisane w prawo naturalne, to już jego formy, takie jak np. poligamia czy monogamia, można już postrzegać odmiennie. Rozpoznawanie prawa naturalnego warunkują także takie czynniki, jak: ogólny stan kultury, rozwój cywilizacyjno-techniczny, wpływ lokalnych tradycji i wierzeń

[380] Zob. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*…, s. 186.
[381] Zob. T. Ślipko, *Problem stabilności prawa naturalnego* [w:] *Powrót do prawa ponadustawowego,* red. M. Szyszkowska, Warszawa 1999, s. 91.
[382] Zob. K. Wojtyła, *Elementarz etyczny*, Wrocław 1982, s. 58-60. Por. M. Piechowiak, *Prawo naturalne a prawa człowieka* [w:] *Zadania współczesnej metafizyki. Substancja. Natura. Prawo naturalne,* red. A. Maryniarcyk, K. Stępień, P. Gondek, Lublin 2006, s. 395; S. Kowalczyk, *U podstaw demokracji. Zagadnienia aksjologiczne,* Lublin 2001, s. 143.

religijnych[383]. Rozróżniając w prawie naturalnym dwa elementy: „dany" i pochodzący z „wyboru", Strzeszewski zauważa, że pierwszy z nich nadaje mu charakter niezmienny (odwieczne prawo Boże), a drugi zmienny (decyzja wolnej woli człowieka oparta na wskazaniu rozumu ludzkiego). Z perspektywy personalizmu, realistycznie dostrzegającego zjawisko kontestowania zasad prawa naturalnego, nie widzi się w nim przekonującego dowodu na jego nieprawdziwość, gdyż błędy w matematyce lub astronomii, wcale nie podważają bynajmniej zobowiązywalności i prawdziwowości ich zasad[384].

W paradygmacie personalistycznym, innym konstytutywnym punktem odniesienia dla wyborów moralnych, obok prawa naturalnego, pozostaje niezmiennie, odpowiednio ukształtowane sumienie. Nie determinując autorytarnie ostatecznej kwalifikacji etycznej jednostki, pełni ono rolę zupełnie fundamentalnej instancji w procesie jej orzekania, stanowiąc rodzaj „sanktuarium wolności i odpowiedzialności". Dla Roberta Spaemanna, sumienie, stanowiąc najbardziej wyraźną oznakę osoby: „radykalnie indywidualizuje człowieka, a zarazem uwalnia go od wszelkiego egocentrycznego indywidualizmu. Indywidualizuje go, ponieważ wszelkie więzy i powinności, wszelką odpowiedzialność i solidarność podciąga pod odpowiedzialność za samego siebie"[385]. Widząc w sumieniu rodzaj organu duchowej struktury człowieka, wartościującego i orzekającego o dobru i złu, Wojtyła zauważa, że nie jest to bynajmniej jakiś sąd obojętny: „Tu do głosu dochodzi też sąd praktyczny, pobudzający impuls woli. Ono ma więc charakter nakazu moralnego. A te nakazy mają charakter realnych energii w człowieku"[386]. Ten sam myśliciel przekonywał, że to właśnie w posłuszeństwie sumieniu tkwi klucz wielkości moralnej człowieka i istotna podstawa jego panowania, a właściwie samopanowania. Sumienie jest nie tylko rodzajem zdolności do moralnej oceny i swego rodzaju świadkiem wolności osoby, ale stanowi także dar przestrzeni jego twórczej i właściwej formacji[387].

W optyce personalistycznej, doświadczenie etyczne przedstawia się jako absolutnie nierozerwalnie skorelowane także ze sferą aksjologii religijnej. Pełniąc funkcję motywacyjną, wiara może, a właściwie powinna stanowić kluczowy czynnik

[383] Zob. Z. Stawrowski, *Prawo naturalne a ład polityczny,* Kraków – Warszawa 2006, s. 112.
[384] Zob. C. Strzeszewski, *Katolicka Nauka Społeczna…,* s. 320.
[385] R. Spaemann, *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, Warszawa 2001, s. 204.
[386] K. Wojtyła, *Nauka rekolekcyjna, wygłoszona w kościele św. Floriana w Krakowie 22–28 marca 1954 roku*. *Tekst rekolekcji zamieszczony w Kalendarium życia Karola Wojtyły*, oprac. A. Boniecki, Kraków 1983, s. 125.
[387] VS 32, 54. Por. J. Krasicki, *Po „śmierci Boga". Eseje eschatologiczne*, Kraków 2011, s. 103-106.

stabilizujący system wartości w obliczu ponowoczesnego relatywizmu i pluralizmu wartości. Religia w tym ujęciu nie może jednak pozostawać jedynie typem zjawiska kulturowego, lecz istotnym instrumentem przezwyciężania chaosu normatywnego, oferującym jednoznaczną i spójną strukturę sensu oraz fundament dla integralnego rozwoju osoby. Wiara włączona głęboko w struktury osobowości, wraz z obiektywnym sumieniem, stwarzać może niezwykle silną motywację do rzeczywistego kierowania się przez człowieka dobrem i unikania tego wszystkiego, co wpisuje się w przestrzeń obiektywnego zła[388]. Samo odrzucenie przez człowieka Boga i całego świata wiary nie skutkuje jednak, co oczywiste, jego niemoralnym zachowaniem, a religia bez duchowości, ograniczona do rytuałów, nie gwarantuje w żadnym wypadku jego rzeczywiście moralnego postępowania. Absolutnie niezbędna jest tu wewnętrzna synergia pomiędzy mocnym zaangażowaniem określonego człowieka w rzeczywistość wiary i poziomem moralnym prezentowanym przez niego w codziennym życiu. Z tego właśnie względu, Jan Paweł II zdecydowanie krytykował tych wszystkich chrześcijan, którzy odrzucają lub zniekształcają prawdy wiary, nie doceniając wagi powinności moralnych wypływających z Ewangelii[389]. Pytanie o rolę wiary w życiu moralnym, powinno być jednocześnie pytaniem o sposoby „wcielania" jej w życie, wprowadzanie w nie tego wszystkiego, co z niej wyrasta. Perspektywa personalistyczna w podejściu do wiary sprawia, że w życiu osoby nie mogą istnieć jakiekolwiek obszary autonomiczne, gdyż wszystkie wspólnie wypełniają przestrzeń wymagań przykazań[390]. O ścisłym związku wiary i Dekalogu pisał papież Franciszek: „Dekalog nie jest zbiorem zakazów, ale zawiera konkretne wskazania, pozwalające wyjść z pustyni „ja", będącego dla siebie punktem odniesienia, zamkniętego w sobie, i nawiązać dialog z Bogiem, dać się ogarnąć Jego miłosierdziu, aby nieść Jego miłosierdzie"[391]. Według tego samego papieża, „wiara – w ścisłym związku z miłością – nadaje niejako wspólny mianownik wielorakim i wielopłaszczyznowym działaniom człowieka[392]. Nie sposób przeoczyć, że wpisując się w byt osoby przestrzeń autentycznej religijności może stwarzać wyjątkowe perspektywy dla jej rozwoju. Może też oczywiście, w sytuacji religijności opartej na hipokryzji, zagrażać wręcz stricte humanistycznej pełni życia osoby. Z tego względu kategoria życia osobowego

[388] Zob. B. Chyrowicz, *O sytuacjach bez wyjścia w etyce. Dylematy moralne, ich natura, rodzaje i sposoby rozstrzygania*, Kraków 2008, s. 87.
[389] Zob. VS 26.
[390] Zob. VS 89.
[391] Zob. LF 46.
[392] Zob. LF 41.

doskonale może wpisywać się nie tylko w kontekst życia społeczeństw odwołujących się do wiary, ale i tych bazujących na innych założeniach antropologicznych i aksjologicznych.

2.3.

PERSONALISTYCZNA WIZJA ŻYCIA SPOŁECZNEGO

Personalizm jednoznacznie krytycznie odnosi się do oświeceniowej koncepcji egoistycznej i aspołecznej natury człowieka, w ramach której jednostka tworzy więzi społeczne wyłącznie na podstawie racjonalnych i egoistycznych kalkulacji. W personalizmie odrzuca się wszelkie wątpliwości, co do tego, że egzystencja osoby posiada nieodłącznie wspólnotowy i konstytuujący wspólnotę charakter. Osoba ontologicznie ukierunkowana jest na relacje interpersonalne i dialog, które stanowią zasadnicze podstawy zarówno jej tożsamości, jak i rozwoju społecznego. Ta inherentna relacyjność człowieka, eksponuje konieczność uznawania wspólnoty za konstytutywny elementu bytu osobowego, a także fundament procesu personalizacji i samorealizacji jednostki. Lapidarnie i obrazowo taką właśnie genezę osoby przedstawia w swojej antropologii Gerd Haeffner: „każdy człowiek jest człowiekiem żyjącym razem z pozostałymi ludźmi. Każdy człowiek jest współ-człowiekiem. Współ – człowieczeństwo (uspołecznienie) stanowi istotny rys człowieka, w znaczeniu, które jeszcze poprzedza wszelką moralność: wraz z podobnymi sobie człowiek należy do określonej grupy i pozostaje w komunikacji”[393]. Relacje społeczne stwarzają niewątpliwie najbardziej naturalne środowisko egzystencjalne ludzkiej osobie, a każde ludzkie „Ja” w pełni ujawnia się dopiero w kontekście „Innego Ja”, do siebie podobnego, ale i odmiennego. Pomimo tej równoczesnej odrębności i odmienności, każda ludzka osoba powołana jest z samej głębi swej istoty do wspólnoty z innymi oraz do dawania siebie innym[394]. Kontestując wartość i wielkość bytu osoby w innej osobie, a nierzadko i w samej sobie, w istocie zupełnie niweluje się możliwość integralnego przeżycia swego człowieczeństwa oraz wejścia we wspólnotową relację z innymi

[393] G. Haeffner, *Wprowadzenie do antropologii filozoficznej*, WAM, Kraków 2006, 68. Por. K. Milcarek, *Wspólnota* [w:] Encyklopedia katolicka, t. XX, Lublin 2014, kol. 999.
[394] Zob. M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, tł. J. Doktór, PAX, Warszawa 1992, s. 61. Por. W. Glinkowski, *Człowiek – istota spoza kultury. Dialogika Martina Bubera jako podstawy antropologii filozoficznej,* Wyd. UŁ, Łódź 2011, s. 212.

osobami. Dopiero nawiązanie interpersonalnych relacji, zarówno w wymiarze transcendentnym jak i międzyludzkim, pojawia się sposobność do odkrycia w sobie samym oraz w Bogu i w innym człowieku statusu osoby i fascynującej przestrzeni nawiązywania międzyosobowych relacji[395].

Z tego też względu, ludzką egzystencję, pisze Barth, charakteryzuje „nieusuwalne napięcie pomiędzy tożsamością a różnicą, przejawiające się w konstytutywnych biegunowościach, dowodząc diadyczności osoby oraz jej dialogiczności. Diadyczno-dialogiczna struktura człowieka tak dalece wpisuje się w istotę bytu osobowego, że absolutnie samotny duch osobowy byłby czymś sprzecznym w sobie, czymś, co w ogóle nie może istnieć"[396]. Na te wymiary ludzkiego bytu zwracają uwagę przede wszystkim myśliciele z kręgu filozofii dialogu (Buber, Rosenzweig, Levinas, Tischner)[397]. Buber w spotkaniu „Ja" z „Ty" widział odbicie spotkania człowieka z samym Bogiem[398], a Levinas uznał, iż to właśnie moment spotkania oraz nałożenia odpowiedzialności oznacza narodziny podmiotowości osoby[399]. Nikt nie jest, jak zauważa z kolei Tischner, samotną wyspą, nikt też nie może być dobry w samotności i niejako z konieczności[400]. Mając możliwość realizacji swojego potencjału osobowego jedynie poprzez relację z drugim człowiekiem, w osobowej wspólnocie z innymi, co niezwykle istotne, osoba nie traci nic ze swojej podmiotowości ani indywidualności, które w ponowoczesnym świecie odgrywają przecież tak ważną rolę. Jest właściwie zupełnie przeciwnie, gdyż właśnie poprzez autentyczny dialog i wzajemne odniesienie się do innych, każda osoba wzmacnia swoje unikalne cechy i rozwija własną tożsamość. Rysująca się tu współzależność nie ogranicza więc wolności osoby, lecz ją poszerza, tworząc pożądaną przestrzeń, w której indywidualność może się pełniej objawić. Wspólnota osobowa, nie naruszając w żadnym wypadku indywidualności i podmiotowości osoby, staje się fundamentem jej kreatywnego wyrażania i rozwijania własnego potencjału w nieustannym wzroście oraz dialogu z innymi osobami[401]. W świecie osób następuje fundamentalna wymiana tego,

---

[395] Zob. CA 41; CIV 53. Por. M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, tł. J. Doktór, PAX, Warszawa 1992, s. 61.
[396] G. Barth, *Hermeneutyka osoby…,* s. 289.
[397] Zob. I. Mizdrak, *Ku wolności*…, s. 194.
[398] Zob. M. Buber, *Ja i Ty*…, s. 56.
[399] Zob. E. Levinas, *Etyka i nieskończony*, tł. B. Opolska-Kokoszka, Kraków 1991, s. 55.
[400] Zob. J. Tischner, *Inny, Eseje o spotkaniu*, Kraków 2017, s. 41; *Etyka solidarności oraz „homo sovieticus"*, Kraków 2005, s. 12; K. Mech, *Doświadczenie religijne – dramat mojej wolności* [w:] *Oblicza wolności*…, s. 233-234.
[401] Zob. I. Mizdrak, *Ku wolności*…, s. 195.

co unikalne i niepowtarzalne, tego, co może dać jedynie osoba osobie poprzez miłość, dar świata wewnętrznego, który pozostaje niedostępny i ukryty, dopóki nie nastąpi świadome i dobrowolne z nim podzielenie się. Kluczowym momentem staje się wtedy ukonstytuowanie się autentycznej relacji „ja" – „ty", które otwiera przestrzeń prawdziwej wspólnoty i wzajemnego obdarowania. Dzięki temu doświadczeniu można przekroczyć powierzchowność konsumpcyjnych pragnień i dotrzeć do głębi osobowej wymiany, gdzie każdy uczestnik pozostaje sobą, a jednocześnie staje się częścią czegoś większego[402]. W istotę osoby, jak przekonuje się w obrębie personalizmu, wpisana jest bowiem relacyjność, a nie jakaś forma autarkiczności bądź też tendencji do izolacji. Człowiek nie miałby w ogóle szansy opuścić stanu zwierzęcości, jeśli nie miałby możności wejścia w relację i dialog z innymi ludzkimi osobami[403]. W byt osoby nie jest bowiem wpisana nomadyczność, lecz autotranscendencja ukierunkowana na drugą osobę, której centralnym punktem pozostaje wzajemne darowanie się sobie osób i ich zaangażowanie. Osoba ludzka może też, co istotne, wykraczać poprzez miłość także poza krąg horyzontalności, gdyż miłość ta naznaczona jest również wertykalnością, dzięki zaproszeniu jej przez Boga do wzajemności, który jest w stanie w sposób definitywny odpowiedzieć na obecne w osobie pragnienie nieskończonego trwania[404].

Inaczej niż systemy totalitarne, minimalizujące, a wręcz negujące uczestnictwo podmiotowość jednostek, uwzględniając komunijny charakter człowieka, personalizm stoi jednocześnie na straży jego indywidualności. Nawet jeśli totalitaryzm w naszym kręgu kulturowym wydawał się być do niedawna już przeszłością, to ponowoczesność, marginalizując nierzadko relacyjność i dialogiczność osoby, bez wątpienia sprzyja rozszerzaniu się sfery „To" i kurczeniu się sfery „Ty", stwarzając tym samym bardzo podatny klimat do degradacji jej wręcz do sfery świata przedmiotowego. W jednym ze swoich ostatnich ważnych przemówień na forum publicznym, Jan Paweł II przypominał, że ludzka wspólnota powinna wspierać się przede wszystkim na wartościach duchowych, a nie materialnych, tak wyraźnie preferowanych w ponowoczesności. Starał się przy tym przekonać, że w sytuacji kontestacji religii, różne tworzące się „świeckie" ideologie nie są jej w stanie całkowicie zastąpić w procesie

[402] Zob. K. Guzowski, *Personalizm jako perspektywa mariologii Jana Pawła II* [w:] *Osoba. Wspólnota. Wartości*…, s.507.
[403] Zob. CA 57; SRS 21-33; LF 38; B. Gacka, *Znaczenie osoby w teologii Josepha Ratzingera – Benedykta XVI*, Warszawa 2010, s. 25-36; S. Kowalczyk, *Nurty personalizmu. Od Augustyna do Wojtyły*, Lublin 2010, s. 120-122.
[404] Zob. A. Scola, *Osoba ludzka. Antropologia teologiczna*, tł. L. Balter, Poznań 2005, s. 56-57; M. Tatar, *Od duszy artysty do artyzmu ducha*, „Collectanea Theologica"1 (2014), s. 121.

tworzenia zsynchronizowanego ładu społecznego[405]. Regulując ludzkie postępowanie wiara może stanowić także istotny element więzi społecznej, wyznaczając jedną z form zinstytucjonalizowanego zachowania ludzi. W sytuacji ponowoczesnego, dosyć ograniczonego poczucia bezpieczeństwa społecznego, jak zauważa Sroczyńska, może wiara dostarczać może układu odniesienia, które przekraczając empirycznie dostępne „tu i teraz", pozostaje oparciem dla jednostek niepewnych często swego losu. Jest też ona w stanie włączać je w społeczeństwo poprzez integrację z uznawanymi wartościami i normami, sprzyjając w ten sposób ograniczeniu zjawisk niepożądanych w społeczeństwie. W oczywisty sposób sprzyja też identyfikacji jednostki, przeprowadzając ją niejako poprzez różne fazy życia[406].

Jako taki właśnie system, mający na celu m. in. wspieranie kształtowania trwałych społeczności oraz ich efektywnej egzystencji, personalizm przywiązuje szczególne znaczenie do rodziny, widząc w niej pierwszą i najbardziej żywotną komórkę społeczeństwa, której nikt nie może redefiniować i kwestionować jej naturalnych celów i zadań. Personalizm przekonuje, że to właśnie w rodzinie człowiek może najpełniej realizować swój potencjał oraz korzystać z największych możliwości uczestnictwa społecznego. Jako wielostronny system więzi łączących człowieka z człowiekiem i pokolenie z pokoleniem, spaja ona osobę ludzką na wszystkich etapach życia z szerokim kontekstem społecznym, kulturowym i narodowym. Społeczna rola rodziny nie ogranicza się jedynie do sfery prokreacji, ponieważ dzięki istnieniu międzyosobowych relacji w jej obrębie staje się ona pierwszą, najbardziej pożądaną i niezastąpioną szkołą życia społecznego. Funkcjonowanie takich większych struktur jak naród, ojczyzna, państwo czy Kościół jest, przynajmniej pośrednio, uwarunkowane właśnie przez istnienie i stabilność rodziny. W ten sposób rodzina jawi się jako fundament, na którym opiera się budowa i rozwój całej wspólnoty społecznej, dając impuls do kształtowania wartości oraz tożsamości jednostek i zbiorowości[407].

W obrębie personalizmu nie może także zabraknąć odniesienia do tej wyjątkowej społeczności, jaką jest ojczyzna, do rodziny rodzin – narodu, która odpowiadając ludzkiej naturze, stanowi optymalne miejsce rozwoju dla osobowych

---

[405] Zob. Jan Paweł II, *Przemówienie do V sympozjum Biskupów Europy zorganizowanego przez Radę Konferencji Europejskich (5 X 1982)* [w:] *Co Jan Paweł II mówi o zjednoczeniu Europy*, tł. E. Rogowiec, Kraków 2003, s. 41. Por. K. Kalinowska, *Miejsce religii we współczesnej Europie* [w:] *Religioznawstwo polskie*…, s. 660; M. Czerniawska, *Stosunek do religii i instytucji religijnych – analiza uwarunkowań aksjologicznych*, „Przegląd Religioznawczy" 4 (2021), s. 200.

[406] Zob. M. Sroczyńska, *O potrzebie religii*…, s. 167-168.

[407] Zob. FC 18, FC 25, 42-46; EV 92; LR 16-17; VS 85. Por. L. Kocik, *Rodzina w obliczu wartości i wzorów życia ponowoczesnego świata*, Kraków 2006, s. 57-60.

potencjalności jednostek. Z perspektywy personalizmu, człowiek religijny potrzebuje bezwzględnie swojego ziemskiego zakorzenienia: rodziny, rodzinnej miejscowości, a wreszcie Ojczyzny, stanowiącej niezwykłą przestrzeń aksjologiczną, punkt odniesienia dla jego działań. Więź narodowa, zaznacza Jan Paweł II, pozostaje jedną z najsilniejszych więzi społecznych, zapewniając solidarność określonej wspólnocie ludzi na podstawie wspólnej historii i wspólnych wartości duchowych, w czym wyróżnione miejsce przypada religii[408]. Dostrzegając ponowoczesne zagrożenia w obszarze kształtowania dojrzałego patriotyzmu, zgodzić się trzeba z Bartnikiem, iż idea ojczyzny nigdy nie przejdzie zupełnie do historii, gdyż każdy musi mieć swoje „prapierwotne milieu macierzyńskie w sensie biologicznym, psychicznym, kulturowym i społecznym"[409]. Myśliciel ten nie ma też wątpliwości, co do tego, iż „niezmiennie chcemy być przecież dumni ze swej przynależności do ojczyzny, nawet jeśli rozsądnie dostrzegamy jej wady. Ojczyzny nie dobieramy bowiem sobie, zauważa słusznie Bartnik, podobnie jak nie możemy zdecydować o wyborze matki czy też ojca. Nawet wtedy, kiedy matka – ojczyzna, nie jest idealna, to nie wolno nam w żadnym razie negować jej zupełnie specyficznej kategorii „świętości"[410]. Postawa patriotyzmu ujawnia się oczywiście szczególnie ewidentnie w różnego rodzaju sytuacjach bezpośredniego zagrożenia ojczyzny, takich jak wojna czy poważne katastrofy i klęski żywiołowe. W warunkach pokoju i niepodległości przejawia się ona przede wszystkim poprzez uczciwą pracę na rzecz dobra wspólnego. Niezmiennie istotne są tu również takie elementy jak szacunek dla symboli narodowych, udział w uroczystościach patriotycznych oraz głębokie uczucie miłości wobec wspólnoty duchowej i materialnej wszystkich pokoleń. Więź ta opiera się na wspólnej ziemi, języku, tradycji, obyczajach i kulturze, które stanowią niezmiennie fundament tożsamości narodowej[411]. Odwołanie się do etosu ojczyzny domaga się od każdej z tworzących ją osób postawy pro publico bono, efektywnego realizowania dobra wspólnego, posłuszeństwa obywatelskiego oraz budowania małych ojczyzn i ich struktur lokalnych. Aksjologia uniwersalnej ojczyzny, rozumianej jako narodowa, wyrasta przecież przede wszystkim na podłożu regionalnych aksjologii, w nich posiadając swój fundament. Dzięki tym małym ojczyznom, w których ujawnia się specyficzne „prawo bliskości" osób, buduje się

[408] Zob. Jan Paweł II, *W imię przyszłości kultury. Przemówienie w UNESCO*, Paryż 2 VI 1980, LRO2 (1981), s. 5. Por. K. Nycz, *Patriotyzm w Katolickiej Nauce Społecznej,* Kraków 2014, s. 7-9.
[409] Zob. C. Bartnik, *Teologia społeczno-polityczna,* Lublin 1998, s. 193.
[410] Zob. C. Bartnik, *Naród i jego dzieje* [w:] *Człowiek w poszukiwaniu zagubionej tożsamości,* Lublin 1987, s. 196.
[411] Zob. J. Bocheński, *Dzieła zebrane,* t. 5, Kraków 1995, s. 90-95.

prawdziwy system solidarności, umożliwiający przezwyciężenie anonimowości i bezosobowego umasowienia[412]. Pozostając rodzajem daru ojczyzna, podobnie jak rodzina, stanowią także zobowiązaniem do współuczestnictwa i współtworzenia, przestrzenią kształtowania ich teraźniejszości i przyszłości. To zakorzenienie w rodzinie czy ojczyźnie, również od człowieka wierzącego, a może właśnie od człowieka wierzącego, ze swej natury domaga się osobistego zaangażowania, nacechowanego dodatkowym rodzajem powinności wynikającej z wiary.

Personalizm, jako nurt filozoficzny podkreślający wagę wspólnot osób, takich jak rodzina czy ojczyzna, bazując na godności, wolności i niepowtarzalności każdej osoby ludzkiej, uwzględniać musi także refleksję nad formami organizacji politycznej. W kontekście systemów politycznych w nurcie tym wskazuje się na konieczność respektowania praw jednostki oraz budowania wspólnot opartych na solidarności i dialogu. W myśl założeń personalizmu preferowane są modele społeczno-polityczne, które integrują przede wszystkim wolność jednostki ze wspólnym dobrem, stanowczo sprzeciwiając się przy ty, zarówno totalitarnym formom rządów, jak i skrajnemu zwłaszcza indywidualizmowi. Zachowując dosyć krytyczny dystans wobec konkretnych systemów politycznych, personalizm dostrzega zalety demokracji, która przez dziesięciolecia funkcjonuje dosyć skutecznie w społeczeństwach zachodnich. W tym kontekście, w demokracji widzi się formę rządów optymalnych, gdyż realizujących przynajmniej niektóre wartości personalistyczne na tym etapie rozwoju społeczno-politycznego współczesnej rzeczywistości[413]. Pomimo dosyć ewidentnych limitów demokracji[414], jest ona jednak realnie istniejącym ustrojem, który chroni człowieka i społeczności przed różnymi formami despotyzmu, gwarantując im wolność i zapewniając przestrzeganie praw[415]. Z tego względu, pojęcie demokracji utożsamia się dziś coraz wyraźniej z tzw. „masowym społecznym uczestnictwem" (D. Bell)[416], lub też

---

[412] Zob. CA 48; Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość…,* s. 73. Por. W. Łużyński, *Struktury pośrednie pomiędzy jednostką ludzką a państwem w nauczaniu społecznym Kościoła,* Toruń 2008, s. 12-13.
[413] Zob. W. Łużyński, *Dylematy demokracji liberalnej,* „Społeczeństwo" 3 (2000), s. 512; V. Possenti, *Religia i polityka na przełomie tysiącleci,* „Społeczeństwo" 3 (2005), s. 449.
[414] Demokracja jawi się jako optymalna forma organizacji politycznej, pozbawiona realnych alternatyw w zakresie optymalizacji strukturalnej. Z perspektywy personalizmu, opierając się tylko na procedurach, demokrację można przeobrazić w monopole zdominowane przez większość, a nie system respektujący obiektywne wartości. Zob. T. Nojiri, *Wartości jako warunek istnienia demokracji,* „Społeczeństwo" 10 (2000), s. 298; S. Huntington, *Trzecia fala demokratyzacji,* tł. A. Dziurdzik, PWN, Warszawa 1995, s. 16.
[415] Zob. Jan Paweł II, *Przemówienie w czasie spotkania z kardynałami i pracownikami Kurii Rzymskiej*, 22 XII 1995, LRO, 16 (1995), s. 11. Por. J. Ratzinger, *Znaczenie wartości religijnych* i *etycznych w społeczeństwie pluralistycznym,* tł. M. Zawisza, „Communio" 9 (1994), s. 183.
[416] Zob. D. Bell, *Kulturowe sprzeczności kapitalizmu,* tł. S. Amsterdamski, Warszawa 1994.

z pojęciem tzw. „demokracji fundamentalnej" (K. Mannheim)[417], które bazując na kategorii człowieka jako osoby przejawiają się w postaci trwałej tendencji do równości i do czynnej partycypacji w życiu społecznym. Podążając za Maritainem, proponuje się stworzenie demokracji personalistycznej, opartej na wartości ludzkiej pracy, który to ustrój miałby mieć charakter korporacyjny i bezklasowy, co umożliwiałoby realizację wspólnego dążenia osób do określonego dobra, z tym, że hierarchia społeczna opierałaby się na zróżnicowanej wartości pracy poszczególnych osób[418]. Współczesny nurt personalizmu, niejako kontynuując to dążenie do demokracji fundamentalnej, postuluje demokratyzację społeczeństwa poprzez rozszerzenie demokracji formalnej do demokracji realnej, z możliwością powszechnej partycypacji i reprezentacji wszystkich obywateli, jako równych sobie osób[419]. Demokrację integralną, co równie ważne, budować należy „od dołu", na aktywności każdej bez wyjątku jednostki, poprzez tworzenie w państwie odpowiednio funkcjonujących, autonomicznych struktur pośrednich. Bez tego typu struktur narasta bowiem zagrożenie pojawienia się tzw. „cienkiej demokracji", sprowadzającej praktycznie do jednego aspektu demokrację, czyli do uczestnictwa w wyborach. Społeczeństwa z niewielką liczbą organizacji społecznych zwykle wykazują słabsze więzi społeczne i mniejszą społeczną zdolność do rozwiązywania konfliktów. Struktury te bowiem niejako unerwiają społeczeństwo i nadają mu dynamizmu[420].

Centralną dla systemu personalizmu w obszarze zasad życia społecznego ideę dobra wspólnego opracował już św. Tomasz z Akwinu, choć dopiero pod koniec XIX wieku stała się ona fundamentem tej doktryny społecznej. Wskazuje się tu na ukierunkowanie wspólnoty osób na nie antagonizujące oraz integralne dobro wspólne, pozwalające włączyć się w jej budowanie na sposób twórczy każdemu jej przedstawicielowi. Pomimo tego, że dobro to jest nadrzędne w stosunku do dóbr poszczególnych osób, to nie można go nigdy wymuszać, tak jak ma to miejsce w systemach totalitarnych, które charakteryzują: unik i konformizm - postawy nieautentyczne, negujące ideę uczestnictwa i dobro wspólne. Przeciwstawne im postawy autentyczne opierają się zaś na dialogu, czyli dialektycznym związku

[417] Zob. K. Mannheim, *Człowiek i społeczeństwo w dobie przebudowy,* Warszawa 1974, s. 65.
[418] Zob. H. Skorowski, *Państwo w nauczaniu społecznym Kościoła,* Warszawa 2007, s. 188.
[419] Zob. LE 2; SRS 37-39, 44-45. Por. M. Zięba, *Demokracja* i *antyewangelizacja,* Poznań 1997, s. 71-75.
[420] Zob. CA 5, 13-14, 24-25; LE 14. Por. W. Łużyński, *Struktury pośrednie*…, s. 12-13.

solidarności i sprzeciwu[421]. Kierując się prymatem dobra wspólnego i nierzadko rezygnując z dóbr jednostkowych na rzecz dobra całej wspólnoty, unikając tak częstej dziś alienacji, człowiek ocala zarówno wspólnotę, jak i samego siebie[422]. Jak przekonuje Leon XIV, „dobra wspólnego nie można sprowadzić do zwykłego wykazu warunków czy też instytucji. Nie pokrywa się ono ani z sumą korzyści poszczególnych osób, ani ze zbieżnością ich partykularnych interesów; jest dobrem większym, które należy do wszystkich i które można budować, pomnażać i strzec jedynie wspólnymi siłami. Jest ono czymś więcej [plus], jest wynikiem wzajemnego oddziaływania i wpływu, który łączy rozmaite działania, inicjatywy, wysiłki i decyzje”[423]. Brak respektowania zasady dobra wspólnego jest według personalizmu jedną z kluczowych przyczyn współczesnego kryzysu demokracji oraz ogólnie rzecz biorąc życia społecznego. Pomijanie tego absolutnie fundamentalnego aksjomatu sprzyja erozji możliwości konstrukcji sprawiedliwego ustroju społecznego, gdyż to właśnie dobro wspólne stanowi podstawę harmonijnego funkcjonowania wspólnoty. Zaniedbanie tej zasady skutkuje osłabieniem więzi społecznych, naruszeniem solidarności oraz dezintegracją struktur władz, które powinny przecież realizować interesy wszystkich członków społeczności[424]. Nawet jeśli w pewnym stopniu utopijna perspektywa Maritaina odnośnie możliwości stworzenia laickiego, globalnego społeczeństwa chrześcijańskiego, „Imperium Chrystusa”[425], w ponowoczesności nie ma szans na realizację, to kształtowanie ustroju opartego na dobru wspólnym nie przestaje być zadaniem wszystkich bez wyjątku, a więc również ludzi pomijających odniesienia religijne.

W demokrację fundamentalną wpisuje się także zasada pomocniczości, zgodnie z którą państwo respektując aktywność obywateli, nie stara się rozwiązywać odgórnie spraw lokalnych społeczności, szanując ich autonomię i kompetencje, ale i doceniając także większą efektywność podejmowanych działań. Zgodnie z tą zasadą należy pobudzać odpowiedzialne inicjatywy mniejszych wspólnot, z rodziną naczelne, oraz wspierać ich wszechstronną pomocą. Pomniejszanie znaczenia zasady pomocniczości implikować może sprzeczną z demokracją centralizację i przesadną obecność państwa i

[421] Zob. RH 17, CL 42; CA 46-47; EV 70-71; VS 25; EA 44; K. Wojtyła, *Osoba i czyn….*, s. 341-357; MM 28. Por. S. Wójcik, *Personalizm polityczny. Zarys problemów,* Wyd. KUL, Lublin 2015, s. 35.
[422] Zob. CA 41; EE 99-101; CIV 7, 55; SRS 38-40; LS 156-158. Por. S. Kowalczyk, *Liberalizm i filozofia*, Katowice 1995, s. 107-183.
[423] Zob. MH 60-61.
[424] Zob. RH 17, KKK 1908-1910; CA 47.
[425] Zob. C. Głombik, *Jacques Maritain wobec świata kultury* [w:] *Filozofia współczesna*, red. Z. Kuderowicz, t. I, Warszawa 1990, s. 362-367.

władz publicznych w życiu społecznym[426]. Zasada pomocniczości, jak wnikliwie zauważa Leon XIV, posiada szczególne znaczenie w kontekście rewolucji cyfrowej, gdzie „wyższym szczeblem nie jest państwo, lecz każdy duży podmiot gospodarczy i technologiczny, który faktycznie wywiera wpływ na warunki życia wspólnego. Poziomem przejmującym kompetencje, dane i zdolność decydowania stają się przedsiębiorstwa i platformy, określające warunki dostępu, zasady widoczności treści, formy relacji, a nawet możliwości ekonomiczne. Pomocniczość domaga się, aby procesy te nie były narzucane z góry w sposób nieprzejrzysty i jednostronny, lecz by były ukierunkowane na dobro wspólne dzięki przejrzystości, odpowiedzialności i rzeczywistym formom uczestnictwa[427].

W przestrzeń faktorów konstytuujących personalizm, jako system respektujący godność każdej ludzkiej osoby bez wyjątku, wpisane jest także absolutne respektowanie jej integralnie rozumianych praw. Trudno bowiem przeoczyć, że choć w XX wieku pojawiły się niezwykle już liczne deklaracje proklamujące te prawa, jak np. *Powszechna Deklaracja Praw Człowieka* ONZ czy też *Karta Podstawowych Praw Obywateli UE,* to w tym okresie doszło i wciąż dochodzi do negowania tych praw, i to na ogromną skalę[428]. Z perspektywy personalizmu niepokój w pierwszym rzędzie budzi pozbawianie człowieka, nie tylko oczywiście wierzącego, prawa do integralnego rozumienia ludzkiej osoby oraz respektowania prawa naturalnego. Skoro bowiem bez tych odniesień nie sposób wyznaczyć rzeczywiście ostatecznego i uniwersalnego katalogu praw człowieka, to pozostają one raczej rodzajem aktu koncesyjnego państwa na rzecz jednostki, efektem różnego rodzaju kompromisów: moralnych, społecznych, a wreszcie politycznych[429]. Trudno przy tym przeoczyć, że choć idea praw człowieka, fundowana na respektowaniu godności każdej osoby ludzkiej wywodzi się w dużej mierze z chrześcijaństwa, to także w obrębie tej religii długo nie dostrzegano ich pełnego sensu i znaczenia[430]. Za przełomową uznać tu można dosyć samokrytyczną opinię Papieskiej Komisji „Iustitia et Pax" z 1976 roku: „Jesteśmy świadomi tego, że

---

[426] Zob. CA 48-49; LR 17. Por. Ch. Millon-Delsol, *Zasada pomocniczości,* tł. Cz. Porębski, Kraków 1995, s. 7, 94; M. Schooyans, *Prawa człowieka i demokracja w świetle nauki społecznej Kościoła,* „Społeczeństwo" 10 (2000), s. 279-280.
[427] Zob. MH 71.
[428] Zob. Jan Paweł II, *Przemówienie w parlamencie europejskim, Strasburg,* 11 X 1988 [w:] *Przemówienia i homilie Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 1997, s. 145. Por. Ch. Delsol, *Esej o człowieku późnej nowoczesności,* tł. M. Kowalska, Kraków 2003, s. 15-16.
[429] Zob. CA 22; RH 17; EV 18.
[430] Zob. L. Negri, *Prawa człowieka w perspektywie nauki społecznej Kościoła*, „Społeczeństwo" 1-2 (2008), s. 99.

postawa Kościoła w ostatnich dwóch stuleciach wobec praw człowieka zbyt często charakteryzowała się wahaniem, sprzeciwem i uprzedzeniami”[431]. Korzeni tego dystansowania się, a wręcz wrogości wobec praw człowieka, dopatrywać można się w Rewolucji Francuskiej, która wzniosłe hasła równości, wolności i braterstwa, łączyła z mordami politycznych wrogów, upatrując ich nierzadko w chrześcijaństwie[432]. Trudno też przeoczyć, że już w encyklice *Pacem in terris* Jan XXIII uznał prawa człowieka za integralną część prawa naturalnego[433]. Jan Paweł II – zasługujący niewątpliwie na miano papieża „praw osoby ludzkiej”, widział zaś w nich przesłanie właściwie zbieżne z Ewangelią[434]. Obronę integralnie rozumianych i niezbywalnych praw przysługujących każdej osobie ludzkiej bez wyjątku, uznać można bez wątpienia za jeden z najistotniejszych elementów jego religijnego i społecznego zarazem dziedzictwa. Według papieża, respektowanie ludzkiej godności wpisane jest też w demokrację i stanowi zarazem jej absolutne, nieprzekraczalne granice. Ze względu na wagę tych praw, przywiązanie do ich respektowania trzeba nieustannie potwierdzać, wszystko im podporządkowywać, jeśli chcemy zachować ich charakter[435]. Ze względu na tragiczny kontekst historyczny wyróżnić należy papieski głos o przestrzeganie praw każdego człowieka i narodów podczas wizyt w Irlandii[436], a przede wszystkim w Oświęcimiu[437]. Istotnym wkładem polskiego papieża w tym obszarze było zwrócenie uwagi na indywidualizację oraz uniwersalizację praw człowieka, a więc łączenie ich np. z prawami rodziny (zainicjował *Kartę praw rodziny)* czy też narodu[438]. Centralnym punktem personalistycznego katalogu praw człowieka pozostaje bez wątpienia, przynajmniej w sferze teoretyczno-deklaratywnej, troska o najsłabszych, a zwłaszcza o prawo do życia każdego człowieka: od poczęcia aż do naturalnej śmierci. Prawo to uznaje się tu za najbardziej fundamentalne ze wszystkich ludzkich praw i wpisane w prawo naturalne, bez którego wszelkie inne prawa nie mają właściwie żadnego już

[431] Cyt. za A. Rauscher, *Jan Paweł II o prawach człowieka,* „Ethos” 21-22 (1993), s. 66.
[432] Zob. S. Fel, *Prawa człowieka – rozwój idei, podstawa, treść i ochrona* [w:] *Katolicka nauka społeczna. Podstawowe zagadnienia z życia społecznego i politycznego,* red. S. Fel, J. Kupny, Katowice 2007, s. 62-63.
[433] Zob. PT 11-27.
[434] Zob. VS 27; P. Mazurkiewicz, *Kościół i demokracja*, „PAX”, Warszawa 2001, s. 107.
[435] Zob. Jan Paweł II, *Przemówienie w parlamencie europejskim, Strasburg,* 11 X 1988…, s. 145-149; SRS 33; VS 97. Por. H. Skorowski, *Problematyka prawa człowieka,* UKSW, Warszawa 2005, s. 19-20.
[436] Zob. Jan Paweł II, *Przemówienie do mieszkańców Droghedy – Irlandia*, 29 IX 1979, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/homilies/1979/documents/hf_jp-ii_hom_19790929_irlanda-dublino-drogheda.html, 22 VI 2026.
[437] Zob. Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św. w Oświęcimiu-Brzezince,* 7 VI 1979, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/homilies/1979/documents/hf_jp-ii_hom_19790607_polonia-brzezinka.html, 22 VI 2026.
[438] Zob. RH 17; FC 36-37.

znaczenia i sensu[439]. O tym, że temat praw człowieka wciąż budzi dyskusje świadczy pierwsza encyklika papieża Leona XIV, który nie ma wątpliwości, iż ochrona praw człowieka wystawiona jest w ponowoczesności na dwa szczególnie poważne zagrożenia: „Pierwszym z nich jest ryzyko, że pozostaną one jedynie deklaracją formalną, podczas gdy – równolegle z postępem technologicznym – nasilają się, w sposób ukryty lub jawny, naruszenia godności ludzkiej. Drugim zaś ryzykiem, które w istocie leży u podstaw pierwszego, jest utrata zdolności rozpoznania fundamentu ich powszechności, ponieważ zaniechano poszukiwania najbardziej solidnych podstaw stojących za naszymi wyborami, a także naszych praw”[440].

Niezwykle symptomatycznym i zarazem wymiernym punktem weryfikacji rozumienia oraz respektowania praw człowieka pozostaje w ponowoczesności odniesienie do emigracji i różnej proweniencji emigrantów czy też uchodźców. Trudno przeoczyć, iż kwestia ta bywa niekiedy niezwykle trudna do rozwiązania, a nawet analizowania, zwłaszcza właśnie w odniesieniu do wiary i wynikającego z niej obowiązku afirmacji każdego człowieka jako bliźniego. W przestrzeni ponowoczesności, wszelkie dystynkcje w tej kwestii zdają się załamywać, a lewicowość, prawicowość, religijność czy też jej brak, nie mają często większego znaczenia. Z perspektywy personalizmu, ponowoczesny homo religiosus, w swoje odniesienie do emigrantów czy też uchodźców, wpisać musi autorefleksję nad swoją i ich osobową naturą, i związanym z nią wezwaniem do nie wyłączającej nikogo miłości a przynajmniej troski. Refleksja ta jest niezbędna, skoro współczesne społeczeństwa, zwłaszcza te wysokorozwinięte, charakteryzują się nasilonymi procesami migracyjnymi, determinującymi przenikanie się odmiennych względem siebie kręgów kulturowych. Sytuacja ta sprzyja intensywnej dyfuzji kulturowej, z konfrontacją i synkretyzmem tradycji, obyczajów i systemów religijnych, uprzednio nierzadko izolowanych, co niejako wymusza dynamiczną adaptację mechanizmów koegzystencji w warunkach rosnącej heterogeniczności. Ze względu na konieczność koegzystencji ludzi o różnych systemach wartości i tradycjach, odmiennej mentalności i podejściu do kwestii wiary, rodzą się pytania o wzajemny wpływ na siebie, wartość własnej i innych nacji przekonań[441]. Wszystkie te kwestie, wpisane w zjawisko migracji, w ponowoczesnym świecie stają się dramatycznym wręcz wyzwaniem dla polityków,

[439] Zob. CA 47; VS 33; EV 2-4, 34, 39-40, 54, 81, 90; FC 28, 34.
[440] MH 56.
[441] Zob. E. Sienkiewicz, *Człowiek ponowoczesny*…, s. 152; I. Bokwa, *Teologia wobec ponowoczesności*, Sandomierz 2010, s. 229-253.

ekonomistów, socjologów, demografów, instytucji religijnych, ale także dla filozofów czy teologów[442]. Z perspektywy personalizmu respektującego katolicką naukę społeczną, każdy emigrant jako osoba ludzka posiada niezbywalną godność i takie same prawa, które powinno się respektować w każdej sytuacji. Istotne jest tu odwołanie się do powinności respektowanie solidarności, wynikającej ze stworzenia wszystkich ludzi w świecie przez Boga na swój obraz[443]. Jako wielojęzyczna, interkulturowa, misyjna wspólnoty wiary, nadziei i miłości, zjawisko migracji Kościół uznaje za właściwy swojej naturze i niejako wpisany w swoje dzieje[444]. Pozostając instytucją, którą w planie doczesnym niejako zobowiązuje ewangeliczna troska o los ludzi w potrzebie, Kościół, jak zauważa Makowski, odkrywa w migrantach oblicze Chrystusa jako obcego. Imigrant nie jest tu jedynie człowiekiem, którego należy szanować respektując prawo, ale i odnosząc się do wiary[445].

W tym duchu postrzegając to zjawisko, Jan Paweł II, konsekwentnie widział w migrantach bliźnich, których należy traktować jako obraz Boga, z przynależną mu godnością. W samej emigracji widział jednak zjawisko złożone, uznając, że każdy powinien rozwijać się i zmieniać świat w miejscu swojego zamieszkania, w obrębie własnej kultury. Nie uznając tego zjawiska za normę, papież apelował o „prawo do nieemigracji"[446]. Papież Franciszek, laureat prestiżowej Nagrody im. Karola Wielkiego za urzeczywistnianie pokoju i wolności[447], marzył zaś o Europie, „gdzie bycie imigrantem nie byłoby przestępstwem, ale zaproszeniem do większego zaangażowania na rzecz godności wszystkich istot ludzkich"[448]. Negując pojawiające się, także wewnątrz Kościoła opinie, że temat emigracji jest drugorzędny w porównaniu z „ważnymi" zagadnieniami bioetyki, przekonywał, że „o ile tak może się wyrażać polityk troszczący o swoje sukcesy, to jednak nie chrześcijanin, któremu przystoi postawić się jedynie w roli brata, który ryzykuje swe życie, aby zapewnić przyszłość

---

[442] Zob. K. Głowiak, *Migracja w nauczaniu społecznym Kościoła i w przemówieniach Papieża Jana Pawła II*, „Zeszyty Naukowe Ostrołęckiego Towarzystwa Naukowego" 28 (2004), s. 201; R. Dzwonkowski, *Integracja emigrantów w świetle przemówień papieża Jana Pawła II do Polonii i Polaków za granicą*, w: *Zrozumieć współczesność*, red. G. Babiński, M. Kapiszewska, Kraków 2009, s. 183.
[443] Zob. CIV 43. Por. P. Makowski, *Migracja i uchodźstwo w świetle nauczania Kościoła*, „Civitas. Studia z Filozofii Polityki" 19 (2016), s. 100.
[444] Zob. M. Zając, *Emigracja wyzwaniem duszpasterskim dla Kościoła*, Lublin 2009, s. 62; K. Głowiak, *Migracja*…, s. 201-204.
[445] Zob. P. Makowski, *Migracja*…, s. 97, 106.
[446] Zob. EE 100.
[447] Zob. Ł. Hajduk, *Problematyka migracji w nauczaniu papieża Franciszka. Rekomendacje dla edukacji obywatelskiej* [w:] *Edukacja obywatelska wobec migracji,*red. E. Bobrowska, D. Gierszewski, J. Kluzowicz, Wyd. UJ, Kraków 2019, s. 130.
[448] Ł. Hajduk, *Problematyka migracji*…, s. 131.

swoim dzieciom”[449]. Współczesny kryzys migracyjny papież nazywał zupełnie bez ogródek, kulturą odrzucenia” i obojętności, zagrażającą osobie ludzkiej[450]. Apelując o przejście od kultury odrzucenia do kultury spotkania i gościnności, uważał, że takie przejście nie będzie możliwe bez wcześniejszego odrzucenia uprzedzeń związanych z imigrantami: „Może się to stać dzięki przełamywaniu stereotypów, podawaniu prawdziwych informacji, wskazujących nie tylko na negatywne, ale i pozytywne cechy migrantów”[451]. Nie miał on wątpliwości, iż w każdym człowieku, stworzonym na obraz i podobieństwo Boga, także migrancie i uchodźcy, chrześcijanin powinien dostrzegać brata czy siostrę, a nie problem. Podkreślał przy tym jednoznacznie, że chrześcijańskie miłosierdzie nie jest zarezerwowane tylko wobec innych chrześcijan, ale wobec każdego człowieka[452]. O ile kwestia liczby przyjmowanych imigrantów oraz udzielonej im pomocy jest relatywna, mówił realistycznie, ale i empatycznie, w trakcie Światowych Dni Młodzieży w Polsce w 2016 roku, „o tyle absolutne jest serce otwarte na przyjęcie. Miłosierdzie nie jest ideą, o której można rozmyślać i dyskutować, ale codzienną rzeczywistością, którą należy realizować”[453]. Również Leon XIV, za jeden z głównych sprawdzianów sprawiedliwości społecznej uznaje los emigrantów i różnego typu uchodźców. Sposób, w jaki społeczeństwo ich traktuje, pokazuje według papieża, czy jego rozumienie sprawiedliwości opiera się na strachu czy też braterstwie[454].

Ideą, którą należy realizować, a nie tylko poddawać refleksji, z perspektywy personalizmu pozostaje dążenie do pokoju, gdyż w wojnach upatrywać można głównych przyczyn zjawiska emigracji. Trudno przeoczyć, że konflikt rosyjsko-ukraiński, w Iranie, czy też w Strefie Gazy, generuje fundamentalny wręcz kryzys aksjologiczny, negując ontologiczną godność milionów ludzi i nienaruszalność praw

---

[449] Zob. GEE 102. Por. P. Makowski, *Migracja i uchodźstwo*…, s. 110.
[450] Zob. P. Makowski, *Migracja i uchodźstwo*…, s. 109.
[451] Franciszek, *Orędzie na Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy 2014*. *Migranci i uchodźcy: ku lepszemu światu*, https://w2.vatican.va/content/francesco/pl/messages/migration/documents/papa-francesco_20130805_world-migrants-day.html, 15 V 2026.
[452] Franciszek, *Orędzie na Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy 2015*. *Kościół bez granic matką wszystkich*, https://w2.vatican.va/content/francesco/pl/messages /migra tion/documents/papa-francesco_20140903_world-migrants-day-2015.html, 21 IV 2026. Por. Ł. Hajduk, *Problematyka migracji*…, s. 134.
[453] Franciszek, *Podróż Apostolska do Polski 27-31 lipca 2016. Spotkanie z biskupami polskimi, Kraków*, Katedra na Wawelu 27 VII 2016, http://w2.vatican.va/content/francesco/pl/speeches/2016/july/documents/papa-france- sco_20160727_polonia-vescovi.html, 1 III 2026; Franciszek, *Podróż Apostolska do Polski 27-31 VII 2016*. *Przemówienie Ojca Świętego podczas powitalnego spotkania z młodymi uczestnikami ŚDM*, Kraków - Błonia, 28 VII 2016, http://w2.vatican.va/content/francesco/pl/spe- eches/2016/july/documents/papa-francesco_20160728_polonia-accoglienza-giovani.html, 1 III 2026. Por. Ł. Hajduk, *Problematyka migracji*…, s. 136.
[454] Zob. MH 81.

naturalnych. W tej sytuacji, natura pokoju staje się przedmiotem wyraźnej polaryzacji teoretycznej: od ujęć pejoratywnych, traktujących go jako utopijną ideę, pisze Tatar, po różnego typu paradygmaty antropologiczno-metafizyczne, które definiują pokój jako imperatywny cel egzystencjalny jednostek i wspólnot[455]. Nawet jeśli w ponowoczesnej rzeczywistości pokój pozostaje wartością niezwykle pożądaną przez ludzkość, niezliczone rozważania i liczne deklaracje pokojowe nie mają często realnego wpływu na dramatyczną sytuację pełną mniejszych i większych konfliktów zbrojnych na całym świecie. Niestety, procesy decyzyjne w tych sprawach są zwykle zdominowane przez sprzeczne interesy geopolityczne i ekonomiczne, które często stoją w opozycji do oficjalnych, nawet spolaryzowanych paradygmatów ideologicznych. Znalezienie powszechnie akceptowalnych rozwiązań na rzecz pokoju jest jednak kluczowym elementem, który zdecyduje o dalszej przyszłości ludzkości jako gatunku. W tym szerokim dyskursie istotną rolę odgrywa nurt personalizmu, którego przedstawiciele starają się występować jako mediatorzy w różnorodnych konfliktach na świecie, zdecydowanie krytykując tych, którzy są odpowiedzialni za podsycanie i inspirowanie działań wojennych. Samą ideę pokoju w oficjalnych tekstach kościelnych wprowadzono dopiero w XX wieku, zwłaszcza w kontekście tragicznych skutków II wojny światowej, wyścigu zbrojeń oraz napięć okresu zimnej wojny. Inicjatywy te skupiały się i wciąż się skupiają na redukcji napięć i nawoływaniu do pokoju jako podstawowego warunku trwałej egzystencji społecznej i duchowego rozwoju człowieka z jednakową osobową godnością na świecie[456]. Właściwie wszyscy papieże ostatniego stulecia, pomimo tego, że nie mieli realnej możliwości wpływania na bieg wydarzeń w obszarze polityki międzynarodowej, niezmiennie podejmowali kwestię wojny i pokoju. Kluczową rolę w tym okresie odegrała encyklika Jana XXIII z 1963 roku *Pacem in terris,* gdzie pokój ukazano jako rzeczywistość dynamiczną, u podstaw której znajduje się godność osoby ludzkiej oraz prawo naturalne, implikujące zastosowanie w relacjach międzyludzkich prawdy, sprawiedliwości, miłości i wolności[457]. Z inicjatywy Pawła VI w 1968 roku ustanowiono Światowy Dzień Pokoju obchodzony zawsze pierwszego dnia każdego

[455] Zob. M. Tatar, *Ontyczne podstawy w ujęciu papieża Benedykta XVI,* „Warszawskie Studia Pastoralne UKSW" 1 (2022), s. 7.
[456] Zob. B. Kochaniewicz, *Pojęcie pokoju we współczesnych wypowiedziach Urzędu Nauczycielskiego Kościoła*, „Studia Warmińskie" 48 (2011), s. 149–150.
[457] Zob. B. Kochaniewicz, *Pojęcie pokoju*…, s. 151.

roku oraz powołano do życia Papieską Komisję Iustitia et Pax (1967), mającą promować spojrzenie Kościoła na sprawy społeczne[458].

Jan Paweł II, sprzeciwiając się w ciągu całego pontyfikatu wszelkim postaciom konfliktów zbrojnych i aktom terroru, publikował liczne teksty podejmujące refleksję teoretyczną skoncentrowaną na uwarunkowaniach pokoju i czynnikach mu zagrażających. Zwracał uwagę na fundamentalny związek godności człowieka z kwestią pokoju bądź też jego braku. Był przekonany, iż za kontestacją pokoju stoi odrzucenie zasady akceptacji godności każdej ludzkiej osoby stoi za działaniami zaprzeczającymi pokojowi. W kwestii tej nie może być mowy o żadnym dialogu i kompromisie ideowym. Pokojowemu funkcjonowaniu ludzkości w świecie, według realistycznie i pragmatycznie oceniającego rzeczywistość papieżowi, zagraża ubóstwo i nędza dużej części jego społeczeństw oraz konflikt pomiędzy „światem kapitału", a „światem pracy". Jednoznacznie odrzucał jednoznacznie ideę walki społecznej jako sprzeczną z chrześcijaństwem, gdyż pokoju, jak chciał np. marksizm, nie można budować na przemocy, zwykle eskalującej przemoc[459]. Za groźną formę wojny uznawał Jan Paweł II międzynarodowy terroryzm, który rodząc się z nienawiści, wyzwala tragiczną spiralę przemocy wciągając kolejne pokolenia w dziedziczoną sztafetę nienawiści. Respektując prawo obrony przed terroryzmem, wskazywał zarazem, że powinno ono odpowiadać zasadom moralnym i prawnym, w wyborze celów i środków[460]. Odrzucając różne symptomy radykalizacji kultur, jako przyczyny wojen, papież z niepokojem obserwował także inercyjne upodobnianie się wielu kultur do wzorców świata zachodniego, które oderwane są już od chrześcijańskiego podłoża[461]. Zwracał też słusznie uwagę na to, że „zacieranie odmienności może prowadzić do pozornego pokoju, który niesie w sobie potencjał na kolejny wybuch przemocy"[462]. Budowanie prawdziwie pokojowych społeczeństw powinno bowiem bazować na rozwoju kultury, która szanuje odmienność[463] i odrzuca wszelką narodową ksenofobię[464]. Niezastąpioną rolę w budowania świata pokoju, Jan Paweł II przyznawał szczeremu i ciągłemu

---

458 Zob. Z. Zarembski, *Pedagogika pokoju w nauczaniu papieża Franciszka*, „Teologia i człowiek" 2 (2025), s. 136-137.
459 Zob. LE 11-14; CA 3, 42; RH 17; K. Wojtyła, *Osoba…*, s. 352-353; Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy świętej w byłym obozie w Brzezince,* Oświęcim, 7 VI 1979…, nr 1-3.
460 Zob. Jan Paweł II, ODŚP (2002), *Nie ma pokoju bez sprawiedliwości, nie ma sprawiedliwości bez przebaczenia*, nr 4-6.
461 Zob. Jan Paweł II, ODŚP (2001), *Dialog między kulturami drogą do cywilizacji miłości i pokoju,* 8-11.
462 Jan Paweł II, ODŚP (1997), *Przebacz, a zaznasz pokoju* (1997), nr 3.
463 Zob. Jan Paweł II, ODŚP (1989), *Poszanowanie mniejszości warunkiem pokoju*, nr 9.
464 Zob. Jan Paweł II, ODŚP (1987), *Rozwój i solidarność: dwie drogi wiodące do pokoju (1987),* nr 4.

dialogowi[465], poszukującemu tego, co prawdziwe, dobre i sprawiedliwe dla każdego człowieka, dla każdej grupy i każdej społeczności[466], dialogowi opartemu na idei powszechnego braterstwa[467] i szczerego przebaczenia[468]. Człowiek pokoju powinien też unikać utożsamiania przeciwnika z jego błędem[469], zawsze też musi mu zostawiać otwartą drogę do skruchy i rehabilitacji[470].

Warto również zwrócić uwagę na trudną dla wielu religii kwestię wręcz bezpośredniej korelacji pomiędzy wyznawaną wiarą i aktami przemocy realizowanymi nierzadko z jej inspiracji. Nawet jeśli religie nie są źródłem przemocy, to często są wykorzystywane jako pretekst do jej stosowania. Dzieje się tak wtedy, gdy inaczej się traktuje wyznawców twojej religii niż tych, którzy nie podzielają twoich przekonań religijnych, gdy obowiązki w stosunku do współwyznawców są inne niż do wyznawców innych religii; gdy „uświęca się" swoje przekonania, uznając ich ostateczność[471]. Krytykując pobłażliwość religii wobec wszelkiej formy przemocy, Jan Paweł II nie miał wątpliwości, iż „zadawanie gwałtu człowiekowi w imię Boga jest bez wątpienia profanacją religii[472]. Uznając, że dążenie do pokoju, jako wrodzone ludzkiej naturze, znajduje odzwierciedlenie w różnych religiach, papież poważne zagrożenie dla pokoju dostrzegał zarówno w zjawisku nietolerancji religijnej, jak i w religijnym fundamentalizmie[473]. W dążeniu do pokoju, każde społeczeństwo w sposób szczególny powinno móc liczyć na ludzi wierzących, którzy ze względu na swoje przekonania, są do tego dążenia w jeszcze większym stopniu zobowiązani[474]. Również Benedykt XVI w pokoju widział „nie tyle produkt systemów społecznych, religijnych czy też politycznych, lecz konsekwencję ludzkiej natury oraz owoc jego dojrzałości duchowej, intelektualnej, osobowościowej oraz społecznej"[475]. Jeszcze przed okresem pontyfikatu, doszedł do wniosku, że pokoju nie można rozumieć jako „spokojnego życia" i

[465] Zob. Jan Paweł II, ODŚP (1980), *Prawda siłą pokoju,* nr 8.
[466] Zob. Jan Paweł II, ODŚP (1983), *Dialog na rzecz pokoju - wyzwaniem dla naszych czasów,* nr 6, 10.
[467] Zob. Jan Paweł II, *Dialog między kulturami ….*, nr 1.
[468] Zob. Jan Paweł II, *Przebacz, a zaznasz pokoju*…, nr 1.
[469] Zob. Jan Paweł II, *Prawda siłą pokoju….*, nr 6.
[470] Zob. Jan Paweł II, *Przebacz, a zaznasz pokoju…*, nr 3-5.
[471] Zob. J. Barcik, *Religie razem przeciwko przemocy* [w:] *Między dialogiem a fundamentalizmem. Religia i wiara dzisiaj,* red. A. Gielarowski, K. Pawłowski, Scientia Plus, Kraków 2017, s. 129.
[472] Zob. Jan Paweł II, *Nie ma pokoju bez sprawiedliwości…,* nr 7.
[473] Zob. Jan Paweł II, ODŚP (1992), *Wierzący zjednoczeni w budowaniu pokoju*, nr 2; Jan Paweł II, ODŚP (1991), *Poszanowanie sumienia każdego człowieka warunkiem pokoju,* nr 4.
[474] Zob. Jan Paweł II, ODŚP (1988), *Wolność religijna warunkiem pokojowego współżycia,* nr 3.
[475] Zob. G. Bachanek, *Rozumienie pokoju i dróg jego urzeczywistniania w myśli Josepha Ratzingera*, „Studia Pelplińskie" 2017, s. 27-39; A. Pogoda-Kołodziejak, *Rola Kościoła w europejskim kryzysie pokoju według Josepha Ratzingera*, „Collectanea Theologica" 2 (2108), s. 81-92.

„ograniczania się jedynie do braku wojny”[476]. Pokój jest bowiem przed wszystkim stanem głęboko duchowym, który swoje odzwierciedlenie w rzeczywistości zewnętrznej znajduje poprzez respektowanie prawdy, wolności, sprawiedliwości i miłości, ale także odniesienie do Boga[477]. Jeszcze jako kardynał, za nieewangeliczne i niechrześcijańskie uznawał zamykanie się w prawnym legalizmie, w którym uwidacznia się jedynie jakiś „pakt o nieagresji” czy też płytka tolerancja[478]. Fundament pokojowego dialogu, w przestrzeni międzyreligijnej i międzywyznaniowej, stanowi prawo naturalne pozwalające znaleźć płaszczyznę porozumienia także z osobami areligijnymi oraz niewierzącymi[479]. Pokój stanowi rezultat procesu oczyszczenia i uszlachetnienia kulturalnego, moralnego i duchowego każdego człowieka i narodu, w którym godność człowieka jest w pełni szanowana[480]. Pragnienie pokoju nie jest jedynie wynikiem racjonalności człowieka, ale wynika z ontycznego dążenia do osiągnięcia dobra[481].

Głoszona przez papieża Franciszka doktryna pokoju nie jest jedynie antytezą wojny i utrzymywaniem równowagi między mniej czy bardziej skonfliktowanymi stronami. Pokój jest dla niego przede wszystkim podstawowym prawem człowieka, które jest niezbędnym warunkiem do korzystania przez niego z innych praw[482]. W perspektywie negatywnej, pokój jest dla niego przeciwieństwem wszelkich konfliktów oraz negacją realnych i potencjalnych sytuacji społeczno – ekonomiczno - polityczno – kulturowych, stanowiących potencjalne źródło konfrontacji. W perspektywie pozytywnej pokój oznacza zaś dążenie do urzeczywistnienia i utrzymywania autentycznego braterstwa wśród ludzi i przyjaźni społecznej różnych kultur i narodów[483]. Franciszek z pełną wyrazistością i determinacją podkreślał, że „nie ma przyszłości bez pokoju” oraz że „nie istnieje kres w budowaniu pokoju”, ponieważ

---

[476] Benedykt XVI, *Adhortacja Ecclesia in Medio Oriente*, https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/apost_exhortations/documents/hf_ben-xvi_exh_20120914_ecclesia-in-medio-oriente.html, 17 VI 2026, nr 9.
[477] Zob. Benedykt XVI, ODŚP (2013), *Błogosławieni pokój czyniący*, nr 1; Benedykt XVI, OŚDP (2007), *Osoba ludzka sercem pokoju*, nr 3-4.
[478] Zob. J. Ratzinger, *Bóg wiary i Bóg filozofów*, Opera omnia, t. 3/1, tł. J. Marecki, red. K. Góźdź, M. Górecka, Lublin 2021, s. 439.
[479] Zob. M. Tatar, *Ontyczne podstawy*…, s. 18.
[480] Benedykt XVI, ODŚP (2011), *Wolność religijna droga do pokoju*, nr 15.
[481] Benedykt XVI, *Posynodalna adhortacja apostolska Africae Munus,*https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/benin_adhortacja-19112011, 12 VI 2026, nr 25.
[482] Franciszek, ODŚP (2104), *Braterstwo podstawą i drogą do pokoju*, nr 7.
[483] Franciszek, *Przemówienie podczas modlitwy Anioł Pański Zawierzamy Nowy Rok Matce Bożej (1 I 2022)*, LO 2 (2022), s. 34–36.

pokój - „wielkie dobro powszechne”[484], jawi się jako ciągle aktualne zadanie[485]. W ważnym przemówieniu z 14 VI 2022 roku, a skierowanym do Rady Bezpieczeństwa ONZ starał się emocjonalnie przekonywać, że „potrzeba więcej odwagi do zabiegania o pokój niż prowadzenia wojny. Więcej odwagi potrzeba do sprzyjania spotkaniu niż starciu, do tego, żeby zasiąść do stołu negocjacji, niż do trwania we wrogości”[486]. Nie pomijając również roli religii jako siły zdolnej do budowania pojednania, papież podkreślił, że dialog pomiędzy religiami może przyczyniać się do łagodzenia napięć i zapobiegania radykalizacji[487].

Swego rodzaju idealną, jeśli nie idealistyczną czy wręcz utopijną przestrzenią dla realizacji integralnie pojętych praw człowieka bądź też zaistnienia w świecie pokoju, w opcji personalizmu pozostaje od kilku przynajmniej dekad, „cywilizacja miłości”, postrzegana jako ontologiczna alternatywa dla kontestującej dobro każdej ludzkiej osoby „cywilizacji śmierci”. Skoro bowiem w ponowoczesności „cywilizację osób” zdaje się zastępować jej antyteza - utylitarystyczna „cywilizacja rzeczy”, to ludzka osoba bywa redukowana do statusu ontologicznego przedmiotu użycia, tracąc właściwie swoją autoteliczną godność na rzecz stricte instrumentalnej użyteczności[488]. Jan Paweł II doszedł do wniosku, że zjawiska te przybierają na tyle dramatyczną w swych założeniach i działaniach formę, np. legalizacji aborcji i eutanazji, iż zasługują według niego na drastyczne dla niektórych miano „kultury śmierci”[489]. Korzeni tej zasadniczej w świecie osoby walki pomiędzy „kulturą życia” a „kulturą śmierci”, personalizm poszukuje w pierwszym rzędzie utracie wrażliwości na Boga, która implikuje utratę wrażliwość na człowieka, jego godność, a nawet życie[490]. W cywilizacji śmierci należy też widzieć potwierdzenie narastającej ekspansji kultury

---

[484] Zob. EG 239.

[485] Zob. Franciszek, *Encyklika Fratelli tutti. O braterstwie i przyjaźni społecznej,* https://www.vatican.va/content/francesco/pl/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html, 15 VI 2026, nr 28. Zob. J. Szulist, *Koncepcja pokoju światowego w nauczaniu papieża Franciszka*, „Studia Pelplińskie” (2015), s. 239–253; Z. Zarembski, *Pedagogika pokoju*…, s. 136-137.

[486] Franciszek, *Przemówienie do Rady Bezpieczeństwa ONZ. Konflikty i wojny są skutkiem braku braterstwa* 14 VI 2022, LO 7 (2022), s. 15.

[487] Zob. Leon XIV, *Pokój nie może być sloganem*, Kamerun 15 IV 2026, https://opoka.org.pl/News/Swiat/2026/pokoj-nie-jest-haslem-papiez-w-kamerunie-wzywa-do-dialogu-i, 21 IV 2026.

[488] Zob. FC 8; LE 6, 13; Jan Paweł II, *Przemówienie w siedzibie ONZ do spraw Oświaty, Nauki i Kultury (UNESCO)*, Paryż, 2 VI 1980 [w:] *Wychowanie w nauczaniu Jana Pawła II. (1978-1999)*, red. S. Urbański, Warszawa 2000, s. 11-14.

[489] Zob. EV 18, EE 9. J. Merecki, *Osoba i dobro. Szkice o filozofii i teologii osoby Karola Wojtyły – Jana Pawła II,* Wyd. KUL, Lublin 2019, s. 196-197.

[490] Zob. EV 21. Por. A. Wierzbicki, *Praxis i kultura*…, s. 253.

odrzucającej solidarność międzyludzką, a zyskującej wymiar niemal globalny[491]. Bardzo też trafnie, zarówno Jan Paweł II, jak i papież Franciszek, przyczyn kryzysu ekologicznego upatrywali w zaniku poczucia wartości życia jako takiego, w tym i życia ludzkiego[492]. Leon XIV podejmując niezwykle istotne w ponowoczesności zagadnienie cywilizacji miłości w erze cyfrowej, starał się przekonywać, że cywilizacja miłości nie jest jakąś naiwną utopią, lecz wymagającym projektem[493]. Budowanie tej cywilizacji nabiera jeszcze większego znaczenia w sytuacji, gdy sieci cyfrowe, zglobalizowana gospodarka i rozwój AI tworzą coraz gęstsze powiązania, łącząc w czasie rzeczywistym decyzje podejmowane w jednym miejscu ze skutkami, jakie wywołują one gdzie indziej[494]. Budując cywilizację miłości unikać trzeba przy tym pesymizmu i wynikającego z niego ograniczania się do potępienia różnego typu przejawów „zła"[495]. Niezbędny jest w tym obszarze dialog, jako zasadnicza alternatywa wobec otwartego konfliktu i główne narzędzie współistnienia między osobami i między narodami[496].

W ramach personalizmu, preferującego wizję „cywilizacji miłości", podkreśla się, że źródłem wejścia w religię nie jest wzniosła decyzja etyczna i abstrakcyjna idea, lecz bezpośrednie spotkanie z Miłością – Osobą, Bogiem, który nadaje ludzkiej egzystencji nową, transcendentną perspektywę. Perspektywa ta wykracza daleko poza racjonalne pojmowanie, gdyż jest ona nasycona wymiarem duchowej nieskończoności. Wpisując się niezmiennie w każdą ludzką miłość Bóg przenika ją perspektywą wieczności, wskazując na jej integralny charakter, z odniesieniem do doświadczenia religijnego. Religia stanowi fundamentalny czynnik kształtujący osobowość człowieka oraz kierujący Go ku pełni życia opartego na wspólnotowości, warunkowanej i kształtowanej ostatecznie odniesieniem do miłości[497]. Nie traci nic na znaczeniu, nawet dla ludzi odżegnujących się od wiary, głęboko humanistyczny przekaz Jana Pawła II, który wybrzmiał już niemal pół wieku temu, inicjując jego pontyfikat: „Człowiek nie może żyć bez miłości. Człowiek pozostaje dla siebie istotą niezrozumiałą, jego życie jest pozbawione sensu, jeśli nie objawi mu się Miłość, jeśli nie spotka się z Miłością,

[491] EV 12.
[492] Zob. Jan Paweł II, *Piękno tej ziemi woła o zachowanie jej dla przyszłych pokoleń* (Zamość, 12 VI 1999), LO 20 (1999), nr 3.
[493] Zob. MH 186.
[494] Zob. MH 187.
[495] Zob. MH 210.
[496] Zob. MH 219.
[497] Zob. DCE 9-10; K. Wojtyła, *Przed sklepem jubilera* [w:] *Poezje, dramaty, szkice. Tryptyk rzymski*, Kraków 2007, s. 396. Por. M. Gogacz, Osoba, Warszawa 1974, s.89; I. Mizdrak, *Ku wolności*…, s. 249.

jeśli jej nie dotknie i nie uczyni w jakiś sposób swoją, jeśli nie znajdzie w niej żywego uczestnictwa”[498].

Osoba ludzka, nie istniejąc wyłącznie jako byt „w sobie”, lecz przede wszystkim jako „byt-ku drugiemu”, wymaga podstawowego „prafenomenu” – uspołecznienia ludzkiego oraz miłości, która jest konieczna zarówno w sferze bliskich relacji mikrospołecznych, takich jak więzi przyjacielskie i rodzinne, jak i w ramach szerokich makrorelacji społecznych, ekonomicznych i politycznych. To właśnie poprzez akt bezinteresownej miłości wobec innych osób kształtuje się tożsamość każdego człowieka, który odkrywa swoje fundamentalne powołanie i zobowiązania na złożonym poziomie: woli, rozumu i uczuć. Pomimo tak dominującej w kulturze ponowoczesnej presji na realizację indywidualnych aspiracji, często zresztą sprowadzanych do konsumpcji, wielu współczesnych ludzi, nierzadko ze względu na wyznawaną wiarę, preferuje postawę proegzystencjalną. Postawa ta wyraża się w dążeniu do coraz pełniejszego bycia osobą, i to osobą wpisaną w przestrzeń wiary, poprzez świadome „dawanie siebie” oraz życie w dużej mierze „dla drugich”. Poprzez tę postawę, jako osoba bazująca na mocnej wierze, eksponuje ona znaczenie relacji międzyludzkich jako zupełnie kluczowego elementu rozwoju osobowego i duchowego[499]. W opozycji do tak bardzo często zupełnie bezlitosnej kultury dobrobytu skorelowanego z obojętnością na los innych, w obrębie zadań wynikających w z wiary, przynajmniej teoretycznie, preferuje się: miłość, empatię, współczucie, szacunek dla każdej bez wyjątku osoby[500]. Personalistyczny i chrześcijański zarazem program dobrego Samarytanina to „serce, które widzi”, gdzie potrzebne jest bezinteresowne okazywanie miłości[501]. Życiński przekonuje, że ci wszyscy „którzy nie potrafili altruistycznie ofiarować swego czasu i wysiłku dla innych, zubożyli potencjalne bogactwo ludzkiej egzystencji zaś fundamentalne ludzkie doświadczenia pozostały im całkowicie obce. Ci, którzy wzorem o. Maksymiliana Kolbego czy Matki Teresy z Kalkuty, potrafią naśladować Chrystusa składającego swe życie w darze za braci, odnajdują przez swe wielkie decyzje całkowitą wolność serca i ukazują światu fascynujące piękno życia, które swą odwagą wychodzi daleko poza logikę zdroworozsądkową”[502]. W wynikające z wiary, a nie tylko humanistyczne spojrzenie, wpisuje się bowiem także kontekst wertykalnej, głębszej

[498] RH 10.
[499] Zob. LM 14; 2-6. Por. J. Ratzinger, *Czas przemian w Europie. Miejsce Kościoła i świata*, Kraków 2005, s. 161-162; S. Kowalczyk, *Człowiek a społeczność. Zarys filozofii społecznej*, Lublin 2005, s. 200.
[500] Zob. EG 54, AL 127, DCE 34.
[501] Zob. SPS 38-39; AL 101; LS 231.
[502] J. Życiński, *Duchowość…,* s. 116.

perspektywy spojrzenia na innego człowieka. Intymny świat doświadczenia wiary nie oznacza jakiegoś zamknięcia relacji w horyzontalnym wymiarze międzyosobowym, lecz wyznacza im znacznie wyższy poziom aktywności i odpowiedzialności[503]. Trudno nie zgodzić się z papieżem Leonem, iż „jakość cywilizacji mierzy się nie potęgą jej środków, lecz troską, jaką potrafi otoczyć człowieka, zdolnością uznania drugiego za twarz, a nie za funkcję. Zdolność troski jedni o drugich stanowi ważny wymiar naszego człowieczeństwa"[504].

Niezwykle ważnym obszarem realizowania się człowieczeństwa i człowieka w miłości i przez miłość, choć naznaczonym ze względu na swój dynamizm dosyć znaczną dozą ambiwalencji, z perspektywy personalizmu pozostaje seksualność. Odrzuca się tu dosyć powszechne w ponowoczesnym światopoglądzie przekonanie, że religia, a w naszym kontekście kulturowym chrześcijaństwo, wręcz niszczy wszystko, co sytuuje się w sferze „erosu". Jak przekonuje Benedykt XVI, fałszywe ubóstwienie tego jedynie „obszaru miłości może pozbawiać go godności i czynić wręcz nieludzkim. Eros potrzebuje bowiem dyscypliny, oczyszczenia, aby dać człowiekowi nie tylko jakąś chwilową przyjemność, ale pewien przedsmak szczytu istnienia, tej szczęśliwości, do której dąży całe nasze istnienie"[505]. Człowiek staje się naprawdę sobą i osobą, „kiedy jego ciało i dusza odnajdują się we wewnętrznej jedności, kiedy obydwa te wymiary rzeczywiście stapiają się w jedną całość"[506]. Jeśli miłość jest „ekstazą" przekonuje wspomniany papież, to nie jest to jedynie ekstaza w sensie jakiejś chwili zmysłowego tylko upojenia, lecz trwałe wychodzenie z „ja" zamkniętego w samym sobie, w kierunku jego wyzwolenia w darze z siebie. Agape i eros, wypełniając wszystkie przestrzenie wzajemności i odniesień, znamionują otwartość oraz gotowość uczestnictwa i wejścia w to, co w istocie jest przecież jeszcze w dużym stopniu nieznane[507].

Odrzucając redukowanie ludzkiej seksualności i płciowości do formy rozrywki z pominięciem jej osobowego głębokiego wymiaru, w personalizmie uwidacznia się wyraźne przekonanie o kryzysie, którego w ponowoczesności zdają się doświadczać podstawowe instytucje społeczne, a zwłaszcza małżeństwo i rodzina. Z niepokojem przyjmuje się tu próby kontestowania biologicznej płci oraz podważanie tradycyjnego

[503] Zob. VS 18; DCE 18. Por. D. Kolano, *Świętość ideałem wychowania katolickiego* [w:] *Doskonałość drogą do świętości*, red. J. Zimny, Wyd. KUL, Stalowa Wola 2017, s. 23-24.
[504] Zob. MH 114.
[505] DCE 3-4.
[506] DCE 5.
[507] Zob. DCE 5-7, 17; CIV3-5. Por. I. Mizdrak, *Ku wolności*…, s. 256-257.

rozumienia małżeństwa i rodziny, czy też wręcz ich redefiniowanie. Personalizm zakłada bowiem istnienie zakodowanej w ludzkiej naturze odmienności i komplementarności płci: mężczyzny i kobiety[508]. W tym spojrzeniu na kwestie związane z płcią, wizją małżeństwa, rodziny, regulacji płodności, a zwłaszcza postrzegania kobiety i kobiecości, nie sposób przeoczyć licznych stereotypów i archaizmów. Opisuje się tu więc męską traumę wynikającą z „utraty" wygodnego świata patriarchalnego, zwracając uwagę na to, że o ile tradycyjnie męskość można było dosyć jednoznacznie definiować w opozycji do kobiecości, to ponowoczesny mężczyzna egzystuje w sytuacji znacznej niepewności i ujawniania się wcześniej nieznanych mu obszarów realizacji jego męskości. Dostrzega się tu także typowy dla ponowoczesności proces konwergencji płci, który sprzyjać może eksponowaniu wzajemnego obdarzania się kobiety i mężczyzny swoim płciowym bogactwem, ale też niesie ze sobą zagrożenie dezintegracją kondycji obu płci[509]. Wychodząc z założenia, że w sferze duchowej mężczyzna i kobieta są do siebie podobni, gdyż mają tę samą godność i to samo powołanie do życia w świętości, miłości i prawdzie, w nurcie personalizmu pojawia się np. opinia bardzo popularnego duchownego ks. Dziewieckiego, że kobiety „inaczej przeżywają swoją religijność niż mężczyźni. Jako wyjątkowe specjalistki od człowieka i od miłości, istnieją bowiem po to, aby przyprowadzać ludzi do Boga – Miłości[510]. Szerszą perspektywę proponował tu Jan Paweł II, sądząc, że kobieta ma „pomagać" mężczyźnie, a on ma pomagać jej w samym „byciu człowiekiem", stale na nowo, „poprzez pomoc obustronną i wzajemną, mają oni niejako odkrywać i potwierdzać integralny sens ich człowieczeństwa, a więc realizować wezwanie do międzyosobowej komunii"[511]. Z integralnym rozumieniem roli kobiety personalizm wiąże syntezę „dwóch żywiołów": macierzyńskiego i emancypacyjnego, mających stanowić modus vivendi ponowoczesnych społeczeństw[512]. W polskim kontekście Kościół katolicki stara się prezentować jako obrońca i promotor osobowej godności kobiety, a Jan Paweł II nazywany jest odkrywcą

---

[508] Zob. Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich,* Watykan 1986, s. 117-119; CIV 44; MD 6-7. Por. U. Dudziak, *Być kobietą w obecnych czasach* [w:] *Mulieris dignitas. Promieniowanie kobiecości*, red. T. Paszkowska, Lublin 2009, s. 99–111; B. Friedan, *Mistyka kobiecości*, Wyd. Czarna Owca, Warszawa 2013, s. 441; J. Kupczak, *Teologiczna semantyka płci*, Kraków 2013, s. 48.

[509] Zob. AL. 56, 175; LR 6, 20. Por. K. Parzych - Blakiewicz, *Aksjologiczna zasada dialogu małżeńskiego wobec przemian koncepcji małżeństwa* [w:] *Idea gender jako wyzwanie dla teologii,* red. A. Jucewicz, M. Machnik, Wyd. Hosianum, Olsztyn 2009, s. 127-128.

[510] Zob. M. Dziewiecki, *Ona, on, miłość…,* s. 24-26.

[511] MD 7; E. Adamiak, *Nauczanie Kościoła rzymskokatolickiego o kobietach. Ujęcie dogmatyczne* [w:] *Godzina kobiet? Recepcja nauczania Kościoła rzymskokatolickiego o kobietach w Polsce w latach 1978 – 2005*, red. E. Adamiak, M. Chrząstowska, Wyd. UAM, Poznań 2008, s. 31.

[512] Zob. MD 1.

geniuszu kobiet[513]. Przywołując to sformułowanie papież Franciszek zauważył, że „geniusz kobiecy" przejawia się w kobiecych stylach świętości, niezbędnych do odzwierciedlenia świętości Boga na tym świecie[514]. Wydając się odnosić do uwarunkowań ponowoczesności, preferujących dosyć często radykalne w swych postulatach nurty feminizmu, polski Papież apelował aby kobiety stawały się „promotorkami nowego feminizmu, który nie ulega pokusie naśladowania modeli maskulinizmu, ale umie rozpoznać i wyrazić autentyczny geniusz kobiecy"[515]. Odrzucając jednoznacznie możliwość nawet dyskusji o kapłaństwie kobiet podkreślał ich niezastąpiony wkład w budowanie Kościoła i rozwój społeczeństwa[516]. Warto też podnieść, że w imię zachowania kobiecej „oryginalności", przedstawiciele personalizmu ostrzegają kobiety dosyć zresztą stereotypowo i archaicznie, niejako utrzymując bowiem dychotomiczne postrzeganie płci, przed upodobnieniem się do mężczyzn i tym samym utratą swego bogactwa. Nie sposób bowiem pominąć, iż owo „bogactwo" to przede wszystkim powołanie do prokreacji i macierzyństwa, niedostępnych z natury mężczyźnie[517]. Nie tylko dosyć dalekie od realizmu, ale wprost kontrowersyjne tezy prezentuje w tym obszarze wspomniany już Dziewiecki, który z jednej strony „zdumiewa się radością kobiet z kobiecości pomimo rezygnacji z założenia rodziny i macierzyństwa, choć stwierdza także, że „siostry zakonne stają się oblubienicami Jezusa, ale gdy tracą swoją kobiecą wrażliwość i ciepło, stają się imitacją kapłana"[518]. Niejasne są też np. opinie K. Wojtyły (Jana Pawła II), iż cechy kobiece, które odróżniają je od mężczyzn, to wrażliwość, dyspozycyjność, troskliwość[519]. Polski papież, wskazując na to, że w „centralnym wydarzeniu znawczym" obecna jest niewiasta[520], a w Maryi każda kobieta odkrywa swoją godność kobiety, kobiece człowieczeństwo[521], macierzyństwo i dziewictwo nazywa dwoma wymiarami spełniania

[513] Zob. MD 10. Por. A. Zwoliński, *Kobieta. Silna płeć…,* s. 61-66.
[514] Używając nieco deprecjonującego kobiety argumentu Franciszek zauważa, że w czasach, gdy kobiety były wykluczane, pojawiły się święte, których urok spowodował nowe dynamiki duchowe i reformy w Kościele: św. Hildegardę z Bingen, św. Brygidę, św. Katarzynę ze Sieny, św. Teresę z Avila i św. Teresę z Lisieux. Skoro bowiem kobiety te są doktorami Kościoła, to doceniono ich mądrość, a nie jedynie „urok". Zob. GEE 12.
[515] EV 99; GEE 12.
[516] Zob. CL 49-51; EE 42; E. Adamiak, *Milcząca obecność. O roli kobiety w Kościele,* Więź, Warszawa 1999, s. 154-155.
[517] Zob. MD 10. Por. M. Dziewiecki, *Zagrożenia w epoce postmodernizmu* [w:] *W trosce o rodzinę…*, s. 233-245.
[518] Zob. M. Dziewiecki, *Ona, on, miłość…,* s. 27.
[519] Zob. MD 16, 18, 19, 21. Por. J. Petry-Mroczkowska, *Feminizm – antyfeminizm…,* s. 145.
[520] Zob. MD 3-5.
[521] Zob. MD 11.

się kobiecej osoby[522]. Odnosząc się do tego typu opinii, E. Adamiak z pewną ironią wykazuje, iż „fiat" Maryi nie jest bezradnym i bezsilnym „tak", ale „odpowiedzią pytającego, krytycznego człowieka, wyrazem świadomej postawy pozostania do dyspozycji, wrażliwości i gotowości zaangażowania się"[523].

W oparciu o zasady etyczne podkreślające niezbywalną godność i wartość każdej osoby, personalizm promuje troskę o jednostkę jako fundamentalny cel życia społecznego i politycznego. Akcentuje wzajemną odpowiedzialność i preferuje miłość jako podstawę relacji międzyludzkich oraz opcję na rzecz pokoju jako warunek stabilności wspólnot. W ten sposób personalizm stara się, unikając skrajności, popierać systemy polityczne respektujące prawa człowieka, bazujące na prawie naturalnym. W obręb tych praw wpisuje się troska wynikająca zarówno z pobudek humanistycznych, jak i religijnych, o każdego bez wyjątku człowieka znajdującego się w trudnej sytuacji życiowej. Konstatacja ta, w warunkach ponowoczesnej rzeczywistości, w sposób szczególny odnosi się również do troski o emigrantów. Personalizm, nie pozostawia wątpliwości, iż powinność ta nosi na sobie również wyjątkową konotację powinności o charakterze religijnym.

2.4.

AFIRMACJA NAUKI, POSTĘPU I POSIADANIA

Personalizm, jako system myślowy zakorzeniony w biblijnym apelu do „czynienia sobie ziemi poddaną", w postępie i rozwoju technologii nie widzi bezpośredniego zagrożenia dla wiary, lecz ewidentny wyraz współuczestnictwa człowieka w dziele Stwórcy i Jego względem niego zamiarów. Afirmując ludzką kreatywność wychodzi się tu z założenia, że geniusz naukowo-techniczny jest w pierwszym rzędzie atrybutem człowieka mającym służyć doskonaleniu warunków jego życia na ziemi. W niezwykłym i ciągle rosnącym postępie nauki i technologii, wynikającym z ludzkiej rozumności widzi się remedium na różnego rodzaju nieszczęścia długo ograniczające w wielu aspektach człowieka, ale i ewidentne potwierdzenie jego osobowej konstytucji antropologicznej[524]. Już papież Paweł VI upatrywał w nauce i technice wymowne potwierdzenie panowania ludzkiego ducha nad

[522] Zob. MD 17.
[523] E. Adamiak, *Milcząca…,* s.96.
[524] Zob. LS 102, 112.

materią, działalność głęboko ludzką, skorelowaną z ludzką autonomią i wolnością[525]. Jan Paweł II zainicjował wręcz paradygmatyczny zwrot w relacjach między fides a ratio, dążąc do wypracowania pomiędzy nimi płaszczyzny porozumienia wykraczającego poza dramatyczne historyczne antagonizmy, ze śmiercią np. Giordano Bruno czy też prześladowaniem przez Inkwizycję Kościelną licznych myślicieli i naukowców. Kluczowym elementem tej strategii polskiego papieża była intelektualna ale i głęboko humanistyczna rehabilitacja Galileusza. Stanowiła ona nie tylko symboliczne przyznanie autonomii metodologicznej naukom przyrodniczym, ale i niezwykle ważny akt autokrytycyzmu instytucji Kościoła. W tym dialogicznym otwarciu na świat nauki papież upatrywał nadziei na integralny, osobowy rozwój człowieka, sądząc, że na tej drodze możliwe będzie skorelowanie postępu cywilizacyjnego z imperatywem etyczno-duchowym. Podobnie jak jego następcy: Benedykt XVI, Franciszek, czy Leon XIV, wyrażał głęboki podziw dla tych wszystkich naukowców z wielu dziedzin, którzy osiągnęli zdumiewające wyniki w obszarze poprawy jakości naszego życia, zwłaszcza w obszarze medycyny[526].

Spojrzenie na rozwój nauki i technologii przez pryzmat osoby i jej dobra, według personalizmu, nie może jednak pomijać także, zupełnie zasadniczej troski o konweniencję tego rozwoju z pytaniami dotyczącymi sensu ludzkiej egzystencji w tych uwarunkowaniach[527]. Trudno przecież przeoczyć, że pomimo dynamicznego rozwoju technologicznego współczesnej cywilizacji, status ontyczny człowieka pozostaje zasadniczo niezmieniony, gdyż postęp techniczny nie jest w żadnym razie równoznaczny z automatycznym wzrostem człowieczeństwa. Z perspektywy personalizmu, sam rozwój nauki i technologii nie może być oceniany jedynie przez pryzmat ich funkcjonalności czy użyteczności materialnej, ale musi uwzględniać integralny wymiar osoby ludzkiej, obejmujący więc także sferę moralną i duchową. Egzystencja osoby domaga się, aby rozwój cywilizacyjny zmierzał nie tylko do jej poprawy warunków bytowych, ale także służył pogłębianiu wyjątkowej ontycznej godności. Jeśli technika ma naprawdę służyć rozwojowi człowieka jako osoby, to nie może być celem samym w sobie. Nie może więc redukować ludzkiej osoby do roli czynnika produkcji, instrumentalizując ją i wypaczając jej status ontologiczny poprzez

[525] Zob. Paweł VI, *Encyklika PopulorumProgressio. Encyklika o popieraniu rozwoju ludów*, 26 03 1967, nr 41, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pawel_vi/encykliki/populorum_progressio_26031967, 20 VI 2022.
[526] Zob. LE 5; FR 106; EV 243; TM 46; CIV 69; LS 34, 102-103.
[527] Zob. VS 1.

pomijanie wymiaru duchowego. Naukowy i techniczny postęp musi integrować wartości etyczne oraz antropologiczne, które zapewniają ochronę godności i wolności osoby. Nie może więc ograniczać się do korzyści materialnych lub ekonomicznych, lecz być także impulsem do wzmacniania odpowiedzialności, solidarności oraz autonomii każdej bez wyjątku osoby w życiu społecznym. Jest to niezwykle ważne, ale i trudne wobec takich wyzwań ponowoczesności jak: globalizacja, kryzys ekologiczny czy zmiany społeczne wymagające włączania etycznego oglądu w procesy techniczno-naukowe. Współczesne technologie mogą stanowić potężne instrumenty rozwoju osoby i osobowych wspólnot, jeśli respektując zasadę dobra wspólnego oraz godność każdego człowieka przyczyniać się będą do eliminacji z życia społecznego alienacji, dehumanizacji i zaniku odniesień etycznych. Poprzez dialog między techniką a etyką oparty na kryterium osoby i dobra osoby, również tego związanego z wymiarem duchowym, możliwe jest kształtowanie świata, w którym postęp naukowo-techniczny sprzyjał będzie integralnemu rozwojowi osoby i wspólnoty[528]. Afirmując naukę i technikę jako bez wątpienia podstawowe i najbardziej wymierne współczynniki postępu ekonomicznego, należy mieć więc z perspektywy personalizmu zawsze na uwadze związane z nimi treści i dylematy o charakterze etyczno-duchowym[529]. Z tego względu Benedykt XVI wnosił o nie zostawianie totalnej autonomii tej skądinąd fascynującej sferze ludzkiej działalności: „Technika bardzo pociąga człowieka, ponieważ uwalnia go od ograniczeń fizycznych i poszerza jego horyzont. Wychodząc jednak od fascynacji, jaką technika wzbudza w człowieku, trzeba przywrócić prawdziwy sens wolności, która nie polega na upojeniu totalną autonomią, ale na odpowiedzi na to, czego domaga się byt, poczynając od bytu, jakim sami jesteśmy”[530].

Za zupełnie kluczowe pole dyskursu między absolutyzmem techniki i moralną odpowiedzialnością człowieka, personalizm uznaje, co naturalne, bioetykę. W dosyć archaicznym wywodzie Ślipko zaleca, aby uprawiać tę dziedzinę „w sposób, który ukazuje w różnych kontekstach moralne dostojeństwo osoby ludzkiej i broni tę osobę przed rozlicznymi zagrożeniami ze strony współczesnych form relatywizmu i permisywizmu, w ostatecznym zaś rozrachunku stanowił jeden z odcinków walki o chrześcijański i ogólnoludzki sens naszej cywilizacji”[531]. Papież Benedykt XVI doszedł

[528] Zob. RH 15; CIV 11, 14, 18, 23, 70; J. Ratzinger, *Europa. Jej podwaliny*…, s. 60.
[529] Zob. LE 5-7, 13, 25-27; SRS 33; LS 200.
[530] CIV 70.
[531] Zob. T. Ślipko, *Bioetyka. Najważniejsze problemy,* Kraków 20009, s. 451. Por. E. Podrez, A. Kobyliński, P. Duchliński, K. Rozmarynowska, *Tadeusz Ślipko,* Wyd. Ignatianum, Kraków 2019, s. 64.

zaś do wniosku, że w tej tak delikatnej dziedzinie rozgrywa się kwestia dalszego integralnego rozwoju ludzkości[532]. Odrzucając w tej kwestii możliwość kompromisu starał się przekonać, że „Zapłodnienie in vitro, badania na embrionach, możliwość klonowania i hybrydyzacji ludzkiej istoty rodzą się i szerzą w obecnej kulturze całkowitego braku zdumienia, która sądzi, że odkryła wszelkie tajemnice, ponieważ dotarła już do korzeni życia. Tutaj absolutyzm techniki znajduje swój najwyższy wyraz nowych potężnych narzędzi, którymi dysponuje kultura śmierci"[533]. Odnosząc się do innych aspektów tej kwestii papież Franciszek, zwłaszcza w encyklice *Laudato si* przekonywał, że nie można ignorować faktu, że „energia jądrowa, biotechnologia, informatyka, znajomość naszego DNA i inne możliwości, które zyskaliśmy, oferują nam straszliwą moc"[534]. Słuszny jak się wydaje, niepokój papieża, budziło to, że „człowiek nowoczesny nie został wychowany tak, by umiał się posługiwać swą mocą właściwie, ponieważ ogromnemu wzrostowi technologicznemu nie towarzyszył rozwój istoty ludzkiej w odniesieniu do odpowiedzialności, wartości i sumienia"[535]. Dysonans ten sprawia bowiem, że „autentyczne człowieczeństwo, które zachęca do nowej syntezy, zdaje się istnieć pośród cywilizacji technologicznej, niemal niezauważalnie, jak mgła, która przenika pod zamkniętymi drzwiami"[536]. Po ponad wieku wiary w możliwość stworzenia wręcz rajskich warunków dla ludzkości, właśnie dzięki osiągnięciom nauki, niejako w opozycji do transcendencji, jak zauważa trafnie papież „ludzie zdają się już nie wierzyć w szczęśliwą przyszłość, nie ufają ślepo w lepsze jutro, widząc obecny stan świata i aktualne możliwości techniki… Niemniej jednak nie możemy sobie wyobrazić rezygnacji z możliwości, jakie oferuje technologia"[537].

Stawiając tego typu, ostrożną, aczkolwiek optymistyczną konkluzję odnośnie przyszłości człowieka w świecie cywilizacji technologicznej, personalizm stoi na stanowisku, że należy konsekwentnie „wypełniać w każdym czasie i okolicznościach misję prawdy na rzecz społeczeństwa na miarę człowieka, jego godności i powołania[538]. Nie można więc nigdy zapominać o tym, że nauka i technologia nie są ze sobą wcale neutralne etycznie i względem religii, ale mogą za sobą pociągać różne intencje możliwości, mogą też być określone na różne sposoby: „Nikt nie chce wrócić do epoki

[532] Zob. CIV 74.
[533] CIV 75.
[534] LS 104.
[535] LS 105.
[536] LS 112.
[537] LS 113.
[538] Zob. CIV 9; LS 200.

jaskiniowej, ale konieczne jest spowolnienie marszu, aby obserwować rzeczywistość w inny sposób, gromadzić osiągnięcia pozytywne i zrównoważone, a jednocześnie przywrócić wartości i wielkie cele unicestwione z powodu megalomańskiego niepohamowania”[539]. Skoro nie ma właściwie możliwości, aby powstrzymać ludzką kreatywność, pisze Franciszek, to „nie można też ograniczać wszystkich tych, którzy posiadają szczególne dary do rozwijania nauki i techniki, skoro umiejętności te zostały im dane przez Boga, ale przede wszystkim, aby służyły innym. Nie można pomijać ponownego przemyślenia celów, skutków, kontekstu oraz ograniczeń etycznych tej ludzkiej aktywności, która jest przecież niezwykle ważną formą władzy, i to niosącą bardzo poważne ryzyko dla jednostek i społeczeństw”[540].

Przejmując niejako tę narrację „ryzyka” wpisanego w naukę, Leon XIV uważa wręcz, i to z jeszcze większą stanowczością ze względu na rozwój AI, że ludzkość znajduje się w momencie, w którym decyduje się jej przyszłość, a zasadniczą rolę odegra tu właśnie wybór kierunku rozwoju technologicznego: „Wspaniałe człowieczeństwo stworzone przez Boga staje dziś wobec decydującego wyboru: wznieść nową wieżę Babel albo budować miasto, w którym Bóg i ludzkość zamieszkują razem”[541]. Papież nie ma przy tym wątpliwości, iż „bez etycznej i humanizującej refleksji rosnąca władza systemów cyfrowych może prowadzić nas ku nowym okrucieństwom – nie mniej haniebnym niż te z przeszłości”[542]. Podkreślając jak poprzednicy, iż techniki samej w sobie nie należy uważać za siłę przeciwstawną osobie ludzkiej, dostrzegał, iż każdy etap postępu ukazywał dwuznaczne oblicze narzędzi mogących wyrządzać szkody, jeśli nie są ukierunkowane ku dobru. W dodatku dziś, według papieża stajemy wobec nowej sytuacji: potęgi i wszechobecności rodzących się technologii, AI i robotyki, ich prywatyzacji, a wreszcie możliwości uzyskiwania na tej drodze niewyobrażalnej władzy[543]. Papież przestrzega przed tym, że to co potężniejsze, niekoniecznie jest lepsze, a człowiek nowoczesny nie został wychowany tak, aby umiał się posługiwać swą mocą właściwie[544].

Jednym z elementów tej edukacji, obok tych związanych z zagrożeniami płynącymi z obszaru kierunku rozwoju nauki i technologii, z perspektywy personalizmu pozostaje sprowadzenie aspiracji człowieka jedynie do obszaru ekonomiczno-

[539] LS 114.
[540] LS 131.
[541] MH 1.
[542] MH 174.
[543] MH 4-5, 92.
[544] MH 93.

materialnego, spłycając w ten sposób rozwój osoby, zwłaszcza w odniesieniu do sfery duchowej i religijnej. Jeśli jednak przez materializm rozumieć czysto utylitarną wartość zasobów służących realizacji potrzeb autotelicznych, to staje się on ontologiczną koniecznością, zwłaszcza w paradygmacie zaawansowanej technologicznie cywilizacji. Posiadanie i dysponowanie coraz szerszym zasobem dóbr znacząco wręcz warunkuje sprawczość każdej jednostki, niejako zmuszonej funkcjonować w złożonych strukturach społeczno-politycznych ery ponowoczesnej. Analizując tę ważną problematykę z perspektywy wiary, napotykamy na pewną ambiwalencję wynikającą z dynamicznej natury cielesno-duchowej człowieka. W obrębie kultury zachodniej, nawet w najbardziej radykalnych interpretacjach Ewangelii, nie znajdujemy jednak nigdy jakieś przejawów jednoznacznego potępienia: ani bogactwa, ani samych osób bogatych. Krytyka Jezusa kierowana do „bogatego młodzieńca" nie dotyczy bowiem wcale samego posiadania przez niego majątku, lecz jego nadmiernego przywiązania do tych dóbr materialnych, którymi może dysponować. Św. Klemens Aleksandryjski, na przełomie II i III wieku sądził, że bogactwo, tak samo jak i bieda, dane są nam od Boga, a posiadanie bogactw jest nawet wskazane, aby chrześcijanin mógł lepiej realizować swoją wiarę. Dogłębne analizy i w tej kwestii zaproponował św. Tomasz z Akwinu, który uznał, że „całe zachowanie człowieka w obszarze własności powinny regulować trzy główne cnoty moralne: sprawiedliwość, umiarkowanie oraz męstwo, razem z cnotą intelektualną – roztropnością[545].

Zarówno z przekazu ewangelicznego, jak i ze wspomnianych analiz myślicieli chrześcijańskich, zdaje się płynąć przekaz kładący akcent przede wszystkim na odpowiednią relację do własności oraz podkreślający konieczność zachowania duchowej wolności wobec materialnych wartości. W postawie tej można widzieć zasadniczy aspekt etyczny, z którego rozwiązaniem mierzy się w warunkach ponowoczesnego konsumpcjonizmu człowiek wierzący[546]. Z perspektywy personalizmu, skoro służba Bogu i Mamonie niezmiennie stoją do siebie w opozycji, niezbędne jest zachowanie przez człowieka przestrzeni wolności względem dóbr materialnych i dystansowania się od posiadania. Stanowisko to nie implikuje bynajmniej jakiejś radykalnej deprecjacji własności, gdyż postrzega ją jako wpisaną w ludzką naturę. Ostrzega się tu jednak przed chciwością i zniewoleniem z jej powodu,

[545] Zob. P. Boehner, E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej,* tł. S. Stomma, Warszawa 1962, s. 518-524; F. Mazurek, *Własność* [w:]*Słownik katolickiej nauki społecznej*, red. W. Piwowarski, Warszawa 1993, s. 191-193.
[546] Zob. J. Tischner, *Myślenie w żywiole piękna…,* s. 184.

którego mogą się stać udziałem praktycznie każdego człowieka[547]. Jako osoba, dysponując i zarządzając niezbędnymi dla swojego bytu rzeczami materialnymi, powinien w nich upatrywać środków do osiągnięcia różnych celów, uwzględniając przy tym także te duchowe. Istotnym kryterium w tym obszarze, także w warunkach ponowoczesności, pozostaje wpisanie zasobów ekonomicznych w szeroki kontekst dobra wspólnego. Wydaje się iż jest to właściwie jedyny sposób, aby skutecznie móc przeciwdziałać dramatycznej kulturze odrzucania i wykluczania, będącej wynikiem nadmiernej, nie usprawiedliwionej wykonywaną pracą, dostępności nielicznej tylko grupy do większości zasobów. Zadaniem ludzi kierujących się wiarą jest w tym kontekście wiarygodność w obszarze pożądanej jedności pomiędzy odpowiednim zyskiem a solidarnością. W dłuższej perspektywie czynniki ludzkie i moralne okazują się bowiem, co ważne, równie istotne dla sukcesu jakiegoś przedsiębiorstwa, jak jego materialne zyski[548]. Posiadanie nie zwróci się niejako przeciw człowiekowi tylko wtedy, gdy wynikające z niego możliwości orientują go na prawdziwe i pełne dobro. Zasoby materialne, traktowane instrumentalnie, bez wątpienia poszerzają wolność: zewnętrzną i wewnętrzną kierującej się obiektywną aksjologią ludzkiej osoby oraz umożliwiają przestrzeganie praw osobowych, społecznych, gospodarczych, kulturowych, solidarnościowych. Nawet jeśli posiadanie rzeczy materialnych sprzyja zachłanności i zawiści, to stwarza przecież także nierzadko ogromną przestrzeń do altruizmu, szczodrości, dobroczynności i bezinteresowności[549]. Nie wolno przy tym zapominać, że samo formowanie dojrzałej struktury osoby, wymagające transcendencji oraz integracji sfery etycznej, stanowi wyzwanie o wyższym stopniu złożoności niż stricte utylitarne procedury gromadzenia kapitału materialnego.

W obrębie personalizmu uwidacznia się raczej dystans względem liberalizmu, który w pauperyzmie i plutokracji ekonomicznej widzi niemal naturalny efekt wolnej konkurencji, zgodnie z którą, osobom stojącym wyżej pod względem materialno – ekonomicznym niejako z natury rzeczy przysługuje korzystniejsza pozycja w życiu gospodarczo-społecznym. Stanowisko to odcina się jednak zarazem i to jednoznacznie od marksizmu, który przypisuje z kolei niemal wszelkiej własności prywatnej cechę

[547] Zob. J. Jundziłł, *Czy człowiek bogaty może być zbawiony?* [w:] *Patrystyczne dziedzictwo społecznej nauki Kościoła. VIII Bydgoskie Dni Społeczne*, Gniezno 1996, s. 38-39.
[548] Zob. CA 35; CIV 21; Franciszek, *Bóg zażąda zdania sprawy od tych, którzy zniewalają ludzi*, 17 II 2016, *Przemówienie podczas spotkania ze światem pracy w Ciudad Juárez*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek_i/przemowienia/meksyk-praca_17022016.html, ….
[549] Zob. SRS 28. Por. K. Guczalska, *Być czy mieć? Pochwała posiadania i własności*, w: „Zeszyty Naukowe UEK" 887 (2012), s. 37-56.

immanentnego zła. Z perspektywy personalizmu prawo do własności wynika bezpośrednio z prawa naturalnego i z fundamentalnych praw człowieka, ze sprawiedliwością i solidarnością na czele. Nie ma wątpliwości, iż Chrystus nie pretendował do roli rewolucjonisty głoszącego konieczność radykalnej zmiany struktur gospodarczo-społecznych poprzez jakąś walkę, lecz postulował zmianę ludzkiej mentalności oraz wzywał do powszechnego braterstwa. Człowiek widziany całościowo, a więc nawet z uwzględnieniem najważniejszego „parametru" wewnętrznego, potrzebuje niewątpliwe różnych dóbr umożliwiających mu wyższy standard życia, czemu bez wątpienia służy postęp naukowo-technologiczny[550].

Odwołując się do Fromma i Marcela, mówiących o dwóch podstawowych orientacjach człowieka wobec siebie i świata: „być" i „mieć"[551], podkreślić należy, że choć obie wpisane są one w ludzką naturę, to ponowoczesności można mówić o wyraźnej dominacji sfery materialnej kosztem płaszczyzny związanej z „być". Ze współczesnymi ludźmi, jak lapidarnie konstatuje Fromm, lepiej koreluje motto: „Jestem tym, co mam"[552]. Myśliciel ten stawia przy tym brutalną diagnozę, iż „dzisiejsza, nekrofilna kultura, ograniczając aspiracje człowieka jedynie do posiadania sprawia, że nie tylko nie zdobywa tak bardzo pożądanego przez siebie szczęścia, ale staje się neurotykiem zagrożonym regresem w obszarze bycia"[553]. Także Marcel, dostrzegając silną dziś pokusę myślenia, iż brak posiadania zasobów materialnych oznacza niemal unicestwienie bytu człowieka, genezy tego sposobu myślenia upatrywał w pomijaniu wymiaru religijno-duchowego osoby, braku odniesienia do innego „Ty", a ostatecznie do „Ty" Absolutnego, wpisującego osobę w bycie wieczne[554]. Osoba ludzka nie może oczywiście egzystować jako „czysty byt", gdyż oznaczałoby to odrzucenie uczestnictwa w świecie, lecz przez całe życie musi wyzwalać się z zagrażającej mu niewoli wynikającej z koncentracji jedynie na posiadaniu[555].

Doskonale w ten tradycyjnie personalistyczny, a więc wyważony sposób myślenia, wpisał się już po kilku dekadach papież Franciszek, zdecydowanie

---

[550] Zob. CA 32-41; LE 12; SRS 28-33.
[551] Zob. E. Fromm, *Mieć czy być…,* s. 36.
[552] Zob. E. Fromm, *Mieć czy być…*, s. 33, 61-66; tenże, *O sztuce istnienia*, tł. R. Saciuk, Warszawa – Wrocław 1997*,* s. 130.
[553] Zob. E. Fromm, *O sztuce słuchania. Terapeutyczne aspekty psychoanalizy*, Warszawa – Wrocław 2002, s. 5-9; tenże, *Serce człowieka*, Warszawa – Wrocław 2000, s. 111. Por. M. Gałkowska-Jakubik, *Tendencje konstruktywne i destruktywne w ujęciu Ericha Fromma,* „Studia z psychologii w KUL" 13 (2006), s. 11.
[554] Zob. G. Marcel, *Być i mieć,* tł. P. Lubicz, Warszawa 1986, s. 72, 207.
[555] Zob. G. Marcel, *Być i mieć…*, s. 116, 142-143.

odrzucający pojmowanie ewangelicznego ubóstwa jako „zamknięcia się w świecie frustracji i chorobliwego sprawdzania, czy też przypadkiem nie posiadamy już nazbyt wiele. Otwiera ono raczej człowieka na mądre używanie posiadanych dóbr i uwalnia od nadmiernego przywiązania do nich[556].

Dostrzegając niemal obsesyjne skoncentrowanie ponowoczesnego człowieka na materialno-cielesnej „jakości życia", papież zalecił unikanie tego rodzaju fiksacji poprzez rozwijanie postawy wstrzemięźliwości. Przekonywał sugestywnie, że świadomie i wolnie przeżywana wstrzemięźliwość jest wyzwalająca. Nie oznacza życia gorszego czy mniej intensywnego, wręcz przeciwnie – sprzyja głębszemu rozkoszowaniu się życiem opartym na braterskich spotkaniach, realizowaniu charyzmatów, muzyce, sztuce, kontakcie z naturą oraz modlitwie. Nadmierne oddanie się przyjemnościom bez samokontroli nie tylko osłabia radość, ale wręcz ją niszczy, podczas gdy afirmacja kultury spotkania i solidarności otwiera przestrzeń autentycznej wolności osoby ludzkiej. Taka wstrzemięźliwość staje się więc drogą do pełniejszego, bardziej świadomego życia, które harmonizuje sferę duchową z materialną i pozwala odkrywać głębokie wartości istnienia w codzienności[557].

Nie lekceważąc znaczenia tych istotnych analiz ekonomicznych, personalizm koncentruje się przede wszystkim na kwestii szacunku dla godności osoby ludzkiej w ramach różnych systemów gospodarczo-ekonomicznych. W tej perspektywie formułuje jednoznaczną krytykę zarówno marksizmu, który jawnie manifestuje wrogość wobec religii, także w sferze nauk społecznych, jak i kapitalizmu, który często unika jednoznacznego wyrażania takich deklaracji. Odrzuca się tu mechaniczne podejście do ekonomii, pomijające fundamentalny wymiar człowieczeństwa, wskazując, że żadna teoria ekonomiczna nie powinna pewnych wartości ludzkich negować lub pomijać. Personalizm podkreśla konieczność harmonijnego integrowania troski o rozwój gospodarczy z poszanowaniem indywidualnej godności i integralności osoby, postulując model gospodarki służącej dobru wspólnemu, a nie jedynie akumulacji kapitału czy bezosobowej efektywności. Takie podejście pobudza do refleksji nad odpowiedzialnością społeczną wszystkich uczestników życia ekonomicznego i promuje sprawiedliwość społeczną jako nieodłączny element każdej formy organizacji

[556] Zob. GEE 67-69.
[557] Zob. LS 143-148, 222-225.

gospodarczej[558]. Szeroko analizując kwestie gospodarcze w encyklice *Centesimus annus*, Jan Paweł II, choć oczywiście z pewną dozą krytyki, zaproponował w tym obszarze model aprobujący dla liberalnych instytucji demokratycznych i gospodarki wolnorynkowej. Reagując na to, co stoi w opozycji do założeń antropologii, aksjologii i społecznych założeń personalizmu, ale i realistycznie oceniając współczesną mu rzeczywistość, nie widział sensu głoszenia utopii polityczno-ekonomicznej. W gospodarce wolnorynkowej widział bowiem sprawne narzędzie wykorzystania dostępnych zasobów i zaspokajania dzięki temu ludzkich potrzeb. Doceniał preferowane w tym modelu: umiarkowany interwencjonizm państwa, zdrową konkurencję i wolność działania gospodarczego, ale i osiąganie zysku, który pomimo nieproporcjonalności, niesie ze sobą dosyć powszechne korzyści[559]. Pomimo preferowania opcji na rzecz ubogich, Jan Paweł II z przekonaniem ostrzegał przed negacją prawa do własności, postulowanej np. przez socjalizm i komunizm, gdyż w ten sposób dewastuje się twórczą podmiotowość obywateli oraz ich rozwój, co sprzyja „równaniu w dół"[560].

Zasadniczo akceptowany przez personalizm tzw. rynek, wraz z jego regułami, w ponowoczesnej rzeczywistości przekształca się z pola zwykłej wymiany, jak zauważa Mateusz Kuta, w niemal autonomiczny byt o charakterze absolutnym. Tak pojmowany rynek próbuje narzucać jednostkom i społecznościom rygorystyczny system powinności oparty na kulcie efektywności, co uwidacznia zastępowanie religijnej struktury sensu nową, quasi-religijną narracją. W takich warunkach pieniądz traci swoją pierwotną, techniczną rolę operatora wartości oraz środka pośredniczącego w wymianie dóbr i usług, a staje się czynnikiem determinującym sposób bycia człowieka i konstytuującym wręcz cały sens jego istnienia. Przemiana ta ma dalekosiężne konsekwencje dla indywidualnej wolności oraz relacji społecznych, podważając fundamenty etyczne i duchowe wspólnoty, ale i skłaniając do refleksji nad potrzebą odnowy wartości personalistycznych w obliczu dominacji rynku[561]. Same prawa rynku nie mają w sobie potencjału mogącego zapewnić wszystkie warunki konieczne do budowania świata bezpiecznego dla wszystkich, gdyż niezbędne jest tu ich ścisłe skorelowanie ze powinnościami moralnymi. Logika rynku i sam rynek nie jest nigdy, a więc i

[558] Zob. SRS 21. Por. G. Gronbacher, *Personalizm ekonomiczny,* przedmowa Michael Novak, tł. J. Merecki, Lublin 1999, s. 37-38.
[559] Zob. CA 34, 40-43.
[560] Zob. SRS 15.
[561] Zob. M. Kuta, *Między immanentnym*…, s. 254.

warunkach ponowoczesności, nieludzki czy też antyspołeczny, gdyż poziom respektowania przez niego godności każdej ludzkiej osoby warunkują jego kreatorzy[562]. Benedykt XVI, uznając, że „ekonomia potrzebuje poprawnego funkcjonowania etyki przyjaznej osobie"[563], absolutnie zasadniczą rolę w tej kwestii przypisywał religii, widząc „we wrażliwości na potrzeby najsłabszych nic innego niż zobowiązanie wobec samego Boga"[564]. Również papież Franciszek, afirmując mechanizmy rynkowe jako dynamizujące ludzką przedsiębiorczość, nie zgadzał się na quasi sakralizowanie tej sfery życia, separujące je od religii i przestrzeni wiary[565]. W trakcie wizyty w ONZ, papież starał się przekonać decydentów społeczno – polityczno – ekonomicznych, iż z budową lepszej wersji świata nie koreluje w żadnej mierze tendencja do wykluczania z niego znacznej części mieszkańców[566]. Wychodząc z założenia, że zamiast często dominującej ślepej wiary w środki techniczne, ludzkość potrzebuje nowej, powszechnej solidarności, Franciszek zachęcał do refleksji nad intrygującą formą odpowiedzialnego inwestowania, które zapewniałoby respektowanie solidarności fundowanej na respektowaniu wzajemnej osobowej godności wszystkich bez wyjątku członków danej społeczności[567]. Z kolei Leon XIV słusznie konstatuje, iż w epoce AI i robotyki w jeszcze większym stopniu nie można powierzać wszystkiego samej „niewidzialnej ręce" rynku, a polityka ma obowiązek nadawać procesom ekonomiczno-technologicznym kierunek zgodny z dobrem wspólnym, wspierając godną pracę, integrację społeczną i sprawiedliwy podział korzyści płynących z innowacji[568]. W ponowoczesnych środowiskach kształtowanych przez technologie cyfrowe, globalne sieci, platformy i systemy sztucznej inteligencji, gdy zmienia się sposób pozyskiwania informacji, komunikowania się i uzyskiwania dostępu do usług, sprawiedliwość domaga się, aby nie dopuszczać do powstawania nowych form wykluczania i pozbawiania wolności: osób i narodów, którym odmawia się lub ogranicza dostęp do podstawowych technologii, społeczności narażonych na inwazyjną inwigilację, grup społecznych

[562] Zob. SRS 33; CIV35-45; K. Wojtyła, *Elementarz etyczny*, Wrocław 1982, s. 117-118; *Jan Paweł II do Narodu. Program dla Kościoła w Polsce*, Warszawa 2005, s. 137.
[563] Zob. CIV 45.
[564] Zob. CIV32; Benedykt XVI, *Chrześcijanie bez kompromisów*, *„Financial Times"*20 XII 2012, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/inne/ft_bn_20122012.html, 17 IV 2025.
[565] Zob. GEE 78, 101; Franciszek, *List apostolski Misericordia et Miseria*, https://www.vatican.va/content/francesco/pl/apost_letters/documents/papa-francesco-lettera-ap_20161120_misericordia-et-misera.html, 15 VI 2026, nr 18; LS 54-56.
[566] Franciszek, *Nikt nie może być wykluczony,* 25 IX 2015. *Wizyta w siedzibie ONZ*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek_i/przemowienia/usa-onz_25092015.html, 11 IV 2024, nr 22.
[567] Zob. LS 14.
[568] Zob. MH 163.

krzywdzonych przez nieprzejrzyste algorytmy, powielające uprzedzenia i dyskryminację[569]. Solidarność rodzi się wtedy, gdy decydujemy się nie pozostawać obojętnymi wobec tego, co spotyka naszego bliźniego, i gdy przekształcamy nieodzowne więzi – ekonomiczne, kulturowe, technologiczne – w drogi dzielenia się, współpracy i wzajemnej troski, ucząc się „mówienia i działania w kategoriach wspólnoty”[570]. Praktykowanie solidarności, zwłaszcza wynikającej z religijnych źródeł, zakłada odejście od obojętności i wzrost odpowiedzialności za mniej zasobnych członków społeczeństwa, ludzi i krajów[571].

O ile zasady życia społecznego oparte na solidarności wobec bliźnich mniej zamożnych, niezmiennie zachowują jeszcze dosyć silną konotację religijną, o tyle w ponowoczesnym kontekście mniejsze znaczenie przypisywane jest powiązaniu religii z samą własnością czy posiadaniem pokaźnych zasobów materialnych. Nie sposób jednak przeoczyć utrzymującej się silnej korelacji między ekonomiczną sytuacją osób wierzących, a powszechnym stereotypem ich biedy i ograniczonej zdolności do pomnażania majątku. Istnieją jednak wierzący, którzy wykazują wysokie kompetencje ekonomiczne, unikając przy tym płytkiego i nieprzemyślanego konsumpcjonizmu. Warto podkreślić, że wolnorynkowy kapitalizm, który radykalnie przekształcił światową gospodarkę, rozwinął się przecież w obrębie wartości typowo chrześcijańskich. W odróżnieniu np. od buddyzmu, gdzie żebrak jest bliższy osiągnięcia nirwany niż pracowity człowiek, chrześcijaństwo niezmiennie wysoko ceni aktywność gospodarczą jednostki, łącząc ją w dodatku z ideałami duchowymi. W ten sposób chrześcijaństwo kreuje wyjątkowy paradygmat, który spaja etykę pracy z duchową odpowiedzialnością i troską o dobro wspólne, kładąc nacisk na harmonijny rozwój człowieka w wymiarze materialno-duchowym jednocześnie[572]. Główny wpływ na rozumienie relacji pomiędzy religią a rozwojem gospodarczo-ekonomicznym wywarła przede wszystkim etyka protestancka, szczególnie w koncepcji opracowanej przez Maxa Webera. Ten wszechstronny naukowiec doszedł do wniosku, że protestanci, zwłaszcza purytanie, osiągnęli wybitne sukcesy ekonomiczne w dużej mierze dzięki

[569] Zob. MH 80.
[570] MH 74.
[571] Zob. LE 17; SRS 38-40; CA 41-42; LS 14; Benedykt XVI, *Każdy człowiek musi mieć godziwe warunki życia*, 29 V 2008. *Do nowych ambasadorów*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/ambasadorowie_29052008.html, …16 IV 2026. Por. H. Skorowski, *Solidarność* [w:] *Encyklopedia nauczania społecznego Jana Pawła II,* red. A. Zwoliński, Radom 2003, s. 471.
[572] Zob. SRS 15. Por. M. Novak, *Zadanie amerykańskie. Esej o przyszłości demokratycznego kapitalizmu*, tł. J. Drygalski, Warszawa 1986, s. 8-9.

temu, iż reguły kapitalizmu doskonale konweniują z chrześcijańską ascezą. Zawodowe życie konkretnej, bogacącej się jednostki miałoby więc stanowić niejako namacalny dowód stanu łaski, osiąganego poprzez sumienność i rzetelność w realizacji jego obowiązków zawodowych. Idea ta, nadając działaniom materialnym silny wymiar moralny i religijny, na długo utrwaliła stereotyp przeważnie „leniwego katolika" i dużo bardziej „przedsiębiorczego protestanta", stając się częścią szerzej zakorzenionej świadomości społecznej[573].

Z perspektywy personalizmu afirmacja posiadania oraz postępu technologicznego i naukowego jest w pełni uzasadniona, jeśli przyczynia się do integralnego rozwoju osoby oraz wspólnot społecznych, a więc nie pomija kontekstów religijnych. Z tym samym zastrzeżeniem personalizm eksponuje prawo do własności prywatnej, akcentując konieczność respektowania zasad sprawiedliwości i solidarności. Postęp technologiczny i wzrastająca dzięki niemu przestrzeń własności, powinny służyć dobru wspólnemu, unikając instrumentalizacji jednostki i wspierając rozwój etyczny oraz społeczny. Z perspektywy personalizmu, jedynie integralnie rozumiany postęp oraz zachowanie preferencji postawy „być" nad „mieć", uznać można za adekwatny dla egzystencji osoby. Z punktu widzenia wiary powinność ta staje się niejako jeszcze bardziej oczywista, gdyż przekracza ona jedynie charakter zobowiązania o wymiarze stricte horyzontalnym.

2.5.

AFIRMACJA NATURY (EKOFILOZOFIA PERSONALIZMU)

W paradygmacie personalistycznym nie brakuje również odniesień do niezwykle istotnego w ponowoczesności zjawiska kryzysu ekologicznego, jego przyczyn oraz możliwości przezwyciężenia. W ramach tego nurtu konstytuowana ekologia integralna poddaje redefinicji relacje między sferą ludzką a biosferą, stawiając w centrum refleksji człowieka i ekologię ludzką jako kluczowe zagadnienia. Odrzuca się tutaj zarówno skrajny biocentryzm, jak i nacechowany technokratyzmem oraz utylitaryzmem antropocentryzm. Zamiast tego personalizm formułuje postulat nierozerwalnej

[573] Zob. M. Weber, *Asceza i duch kapitalizmu* [w:] *Szkice z socjologii religii*, Warszawa 1984, s. 90-102. Por. M. Gadacz, *Skazani na majątek. Historia wpływowej teorii socjologicznej Maxa Webera o zamożnych protestantach i gnuśnych katolikach*, https://opoka.org.pl/biblioteka/X/XB/espe82-weber.html, 15 IV 2026.

współzależności pomiędzy kondycją moralną ponowoczesnego człowieka a stanem środowiska naturalnego. Ochrona ekosystemów staje się przede wszystkim immanentną konsekwencją szacunku dla godności ludzkiej, gdyż degradacja natury bezpośrednio koreluje z kryzysem egzystencjalno-aksjologicznym osoby. Jako istota rozumna i wolna, człowiek nie jest jedynie biernym składnikiem biocenozy czy ofiarą instynktów, lecz autonomicznym sprawcą i powiernikiem innych stworzeń. Ta unikalna ontologiczna pozycja osoby nakłada na nią niezbywalny imperatyw odpowiedzialności teleologicznej za kierunek rozwoju zarówno natury, jak i cywilizacji. Osoba ludzka, kształtując zasoby natury i materii, zobowiązana jest zarządzać nimi w sposób zrównoważony, podporządkowując kryteria ekonomiczne oraz techniczne, normom personalistycznym. Trudno jednak zaprzeczyć, że współczesny człowiek poważnie zachwiał równowagę środowiska naturalnego, co stawia pod znakiem zapytania możliwość regeneracji jego zasobów oraz dalszą, przynajmniej normalną, egzystencję ludzką w tym środowisku. Ta trudna sytuacja wymusza konieczność formułowania nowych, często oryginalnych i innowacyjnych propozycji o wymiarze duchowym i religijnym, które często znacznie odbiegają od tradycyjnych rozwiązań i odpowiedzi w tej dziedzinie. Integracja tych nowych idei z personalistycznym podejściem może prowadzić do stworzenia bardziej holistycznego i zrównoważonego modelu relacji między człowiekiem a naturą, który odpowie na wyzwania współczesnego świata[574]. Oceny tego modelu są jednak skrajnie różne, oscylując od uznania religii katolickiej za patrona ekologii, aż do dostrzegania w niej, przez bardziej radykalne ruchy działające na rzecz ochrony środowiska, właściwie głównego winnego kryzysu ekologicznego. Zachowując sprawiedliwość w tych ocenach warto podnieść, że również w kręgach katolickich widać dużą podejrzliwość odnośnie inicjatyw ekologicznych, łączonych nie zawsze zgodnie z prawdą, z New Age i ruchami lewicowymi[575]. Jeśli chodzi o głębsze analizy w tym obszarze, to w ramach refleksji inspirowanej religią katolicką pojawiła się ona, adekwatnie do wzrostu świadomości ekologicznej, dopiero w 1972 roku, gdy papież Paweł VI opublikował dokument: *Stanowisko Stolicy Apostolskiej wobec ochrony środowiska naturalnego*. Od tego momentu, w nurcie tym przewija się teza, że szeroko rozumiany zrównoważony rozwój, dla swojej integralności potrzebuje również

[574] Zob. I. S. Fiut, *Duchowość ekologiczna. Religijność ekologiczna jako forma duchowości ekologicznej* [w:] *Religioznawstwo polskie*…, s. 324.
[575] Zob. Z. Kijas, *Początki świata i człowieka,* Kraków 2004, s. 163; A. Zwoliński, *Pozachrześcijańskie orientacje i ruchy ekologiczne w Polsce* [w:] *Rozdroża ekologii,* Kraków 1999*,* red. T. Ślipko, A. Zwoliński, s. 189-190; J. Drane, *Co New Age ma do powiedzenia Kościołowi*, Kraków 1993, s. 142.

rozwoju w sferze duchowo- religijnej, stanowiącego swoiste dopełnienie pozostałych płaszczyzn ludzkiej egzystencji[576]. Żadnych wątpliwości nie budzi zaangażowanie na rzecz ekologii Jana Pawła II i Benedykta XVI, uznających stosunek do środowiska przyrodniczego za istotny faktor pełnego rozwoju człowieka, a papież Franciszek przypisał kwestii ekologicznej aż tak wielkie znaczenie, iż dedykował jej w 2015 roku specjalną encyklikę, a więc najwyższej rangi dokument kościelny - *Laudato si.* Tę pierwszą w historii religii encyklikę ekologiczną przenika autentyczny i ludzki niepokój, nacechowany żywym i emocjonalnym duchem człowieka kochającego przyrodę i nieprzypadkowo przybierającego, po raz pierwszy w historii papiestwa, imię św. Franciszka z Asyżu[577]. Papież ten wniósł do kwestii ekologicznej swoją wizję odnowionego katolicyzmu, a jego analizy, choć często nie zdają zrozumienia w tej religii, to budzą uznanie oraz inspirują ludzi wcale nie identyfikujących się z jakimkolwiek wyznaniem. Przywołując liczne badania naukowe papież wskazywał na niepokojące globalne ocieplenie z ostatnich kilkudziesięciu lat, przekonując, że władze gospodarczo-polityczne maskują lub ukrywają objawy kryzysu ekologicznego, nie mając dosyć odwagi, aby radykalnie zmienić dotąd preferowane modele produkcji i konsumpcji[578].

Warto zaznaczyć, że już kilka dekad temu Jan Paweł II opisywał zjawisko nadkonsumpcji, czyli radykalnego nienasycenia, które popycha ludzi, zwłaszcza z bogatszych społeczeństw, do dosyć bezmyślnego korzystania z dostępnych zasobów natury[579]. Z konsumpcjonizmem, który w tym okresie jeszcze zdecydowanie wzrósł, zupełnie już bezpośrednio wiązał ekologiczny kryzys papież Franciszek. Doszedł on do wniosku, że „dla wzrostu konsumpcji człowiek niszczy środowisko biologiczne i abiotyczne, czyli fundament swojego bytu, wywołując tym samym poważne perturbacje w sferze moralnej, duchowej, kulturowej, i społecznej”[580]. Papież nie miał wątpliwości, iż to właśnie wzrost konsumpcji i szkodliwe nawyki z nią związane, wyznacza genezę problemów związanych z zanieczyszczeniem środowiska[581]. Nawyki te niezwykle trudno zmienić, gdyż młodzi ludzie, nawet mając pewną wrażliwość ekologiczną,

[576] Zob. CA 29; W. Irek, „*Zielona religia” czy Solidarność człowieka z przyrodą*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 16 (2008), s. 112; M. Wyrostkiewicz, *Ekologia ludzka*…, s. 137.
[577] Zob. K. Bochenek, *Pope Francis's Proposition of Integral Ecology*, „Problems of Sustainable Development” 2 (2019), s. 223.
[578] Zob. LS 23-26. A. Napiórkowski, *Wizja Kościoła*…, s. 45.
[579] Zob. CA 36-37.
[580] Zob. LS 204.
[581] Zob. LS 51-55.

wzrastając w środowisku z obsesyjnym mechanizmem konsumpcyjnym, z trudem kształtują u siebie pożądane nawyki w tym obszarze[582].

Nie sposób też przejść obojętnie obok retorycznego w istocie pytania papieża Franciszka: „Natura jest pełna słów miłości, ale jak je usłyszeć pośród ciągłego hałasu, niepokoju i roztargnienia czy też kultu powierzchowności?”[583]. Jasno stawiając sprawę, papież, podobnie zresztą jak Jan Paweł II, nie ma wątpliwości, iż rabunkowa eksploatacja dóbr przez człowieka, przyjmującego względem natury pozycję tyrana, jest również zbrodnią przeciw Bogu i Jego planowi względem ziemi[584]. Papież Franciszek uważa, że w sytuacji, gdy człowiek, jako brutalny dewastator, nie odnoszący się do sumienia i odpowiedzialności, nie potrafi odpowiednio posługiwać się mocą wynikającą z nauki[585], „autentyczne człowieczeństwo istnieje pośród cywilizacji technologicznej niemal niezauważalnie, jak mgła, która przenika pod zamkniętymi drzwiami”[586]. Ze względu zaś na to, iż „w świecie jest coraz więcej zewnętrznych pustyń, coraz rozleglejsze stają się także pustynie wewnętrzne”[587]. Szukając przyczyn symptomów negacji problemu ekologicznego, w obrębie personalizmu wskazuje się również na ściśle związany z konsumpcjonizmem nowoczesny antropocentryzm, stawiający technikę nad naturą i odbierający naturze przestrzeń życiowego schronienia osoby. Przypisując sobie, zupełnie zresztą bezprawnie, prerogatywy absolutnego władcy natury, człowiek popadł, jak bezkompromisowo zauważa papież, w rodzaj egzaltacji technokratycznej, nie towarzysząc przyrodzie, lecz ją eksploatując[588]. Pomijając nasze zakorzenienie w naturze, doprowadziliśmy do sytuacji, w której „nasza siostra protestuje z powodu zła, jakie jej wyrządzamy nieodpowiedzialnym wykorzystywaniem i rabunkową eksploatacją dóbr”[589]. Preferując ekologię integralną, wpisaną w personalizm, Franciszek realistycznie oceniał zjawisko jednoczesnej degradacji środowiska przyrodniczego i ludzkiego[590], wskazując na to, że kryzys ekologiczny stanowi odbicie kryzysu więzi i relacji międzyludzkich[591]. Trudno nie zauważyć, że kultura odrzucenia dotyka dziś nie tylko przedmiotów, które szybko stają się śmieciami

[582] Zob. LS 203, 209.
[583] LS 225.
[584] Zob. LS 2, 8; LS 70; RP 15-17.
[585] LS 105.
[586] LS 112.
[587] LS 217.
[588] Zob. LS 54-56, 104-108.
[589] LS 2.
[590] Zob. LS 48.
[591] Zob. LS 107.

zagrażającymi środowisku, ale i ludzi wykluczonych[592]. Nie wolno więc świata analizować na podstawie wyizolowanego aspektu, gdyż „księga natury jest po prostu jedna i niepodzielna[593].

Zupełnie wręcz irracjonalnemu niszczeniu środowiska naturalnego, konstatował m. in. Jan Paweł II, towarzyszy zbyt mało uwagi odnośnie kwestii „ekologii ludzkiej", choć to przecież człowiek, samo „serce" natury, zdaje się płacić największą cenę za jej dewastację[594]. Z tego względu, obrona przyrody nie będzie nigdy skuteczna „jeśli usprawiedliwiane są działania bezpośrednio godzące w samo serce stworzenia, jakim jest istnienie człowieka"[595]. Trudno przy tym uniknąć wrażenia, że człowiek pozostaje zarówno głównym „problemem" kryzysu ekologicznego, jak i jego „rozwiązaniem", gdyż preferując konsumpcyjny styl myślenia i życia, oraz odrzucając transcendencję, dewastuje nie tylko przyrodę, ale i swoją godność osobową[596]. Zupełnie wyjątkowe, osobowe pochodzenie człowieka, naznaczone szczególną godnością, różniąc się od przyrody. obliguje go do panowania nad naturą. Z tego względu należy odrzucić swego rodzaju współczesną obsesję odmawiania osobie ludzkiej wszelkiej wyższości nad innymi gatunkami[597]. Osoba ludzka, obdarzona inteligencją i miłością, jest nadrzędna względem świata materialnego, biologicznego i zwierzęcego, choć i z nimi ściśle związana oraz warunkowana w istnieniu[598]. „Panowanie" nad naturą jest rodzajem powierzonej mu przez Stwórcę delegacji i misji, i powinny je cechować mądrość i miłość poprzez które może wykazać podobieństwo do Stwórcy[599]. „Uprawiając" niejako „Boży ogród", nie może dowolnie nim rozporządzać, bezwzględnie go eksplorujący[600]. Środowisko naturalne powinno stanowić dla niego przedmiot podziwu i kontemplacji dla jego Stwórcy[601], rodzaj Boskiej sztuki[602], implikację jego geniuszu[603].

---

[592] Zob. LS 22.
[593] Zob. LS 6.
[594]Zob. CA 38. Por. Ch. Delsol, *Esej o człowieku*…, s. 21.
[595] Zob. RH 8.
[596] CIV 51; LS 51.
[597] Zob. LS 90. Por. J. Mariański, *Problem ochrony środowiska i „ekologii ludzkiej"* [w:] Jan Paweł II, *Centessimus annus. Tekst i komentarze*, red. F. Kampka, C. Ritter, Lublin 1998, s. 328.
[598] Zob. LS 83, 208.
[599] Zob. VS 38; J. Ratzinger, *Nowa pieśń dla Pana. Wiara w Chrystusa a liturgia dzisiaj,* tł. J. Zychowicz, Kraków 1999, s. 73.
[600] Zob. SRS 30; RH 15. Por. A. Ganoczy, *Nauka o stworzeniu*, tł. J. Fenrychowa, Kraków 1999, s. 37.
[601] Zob. LS 12.
[602] Zob. LS 80.
[603] Zob. LS 12, 84-86. Por. J. Życiński, *Medytacje sokratejskie*, Lublin 1991, s. 16.

Niszcząc świat przyrody człowiek zaciąga niezwykle poważny „grzech ekologiczny”[604], gdyż zacierając w świecie „ślady” Boga”, jak zauważa się w obrębie myśli katolickiej, wprowadza asymetrię w relacjach nie tylko ze światem, ale i Jego Stwórcą[605]. Dochodzi się tu do wniosku, że na skutek utraty więzi z Bogiem, tracąc swoją wewnętrzną równowagę, człowiek narusza zarazem tkankę łączącą go z innymi ludźmi i ze światem przyrody[606]. Jeśli człowiek chce więc skutecznie przeciwdziałać degradacji środowiska, to musi, pisał dekady temu przenikliwie Jan Paweł II „pobudzać i popierać nawrócenie ekologiczne, które w ostatnich dziesięcioleciach sprawiło, że ludzkość stała się bardziej wrażliwa na niebezpieczeństwo katastrofy, do jakiej zmierzaliśmy”[607]. Papież Franciszek przekonuje przy tym, że ludzie wierzący lepiej rozpoznają wypływające z naszych przekonań zobowiązania w odniesieniu do środowiska naturalnego[608]. Wskazuje na niezwykle ważną motywację w tej kwestii wypływającą właśnie z duchowości: „Nie będzie bowiem możliwe zaangażowanie w rzeczy wielkie jedynie w oparciu o wspaniałe doktryny, bez pewnej mistyki, zachęcającej nas, bez wewnętrznego poruszenia dającego impuls, motywującego, dodającego odwagi i nadającego sens działalności osobistej i wspólnotowej”[609]. Te ewidentnie się ujawniające, etyczne i duchowe konotacje przyczyny problemów ekologicznych skłaniają do poszukiwania rozwiązań tych problemów także w tym obszarze[610]. Warto przy tym przypomnieć, że Jan Paweł II proponował nawiązanie dialogu ze wszystkimi w odniesieniu do naszego wspólnego domu[611], a papież Franciszek przekonuje, iż kryzys ekologiczny musi wywołać odpowiedzialną reakcję każdego, gdyż „wspólne przeznaczenie ludzkości, radykalna współzależność w świecie zostawiają nam tylko jedną alternatywę - możemy albo „budować razem”, albo doprowadzić do „zagłady wszystkich”[612]. Trudno uniknąć konstatacji, iż w kwestii tej religijne odniesienie ściśle koreluje z tym bardziej humanistycznym, co stanowi kolejny argument na rzecz integralności egzystencjalnej osoby. Wiara staje się i w tym obszarze ważnym czynnikiem stymulującym człowieka

---

[604] Zob. J. Bajda, *Grzech ekologiczny* [w:] *Ochrona środowiska społeczno-przyrodniczego środowiska społeczno-przyrodniczego w filozofii i teologii*, red. J. M. Dołęga, J. W. Czartoszewski, A. Skowroński, Warszawa 2001, s. 227; J. Moltmann, *Bóg w stworzeniu*, Kraków 1995, s. 535.
[605] Por. RH 15; RP 18; FR 80; LS 76-77.
[606] Zob. RP 15; CA 37. Por. M. Pokrywka, *Ekologia a demografia* [w:] *Ekologia. Przesłanie moralne Kościoła,* red. J. J. Nagórny, J. Gocko, Lublin 2002, s. 148-149.
[607] Jan Paweł II, *Trzeba zapobiec*…, nr 4.
[608] Zob. LS 64; 201.
[609] LS 216.
[610] Zob. LS 9, 55.
[611] Zob. SRS 26.
[612] LS 3.

do zmiany antyekologicznego podejścia. Wyznacza jednak zarazem jeszcze większe pole odpowiedzialności człowieka w tym obszarze, skoro Stwórca człowieka i natury to ta sama osoba.

2.6.

PERSPEKTYWA INTEGRALNEGO HUMANIZMU

Za zwieńczenie perspektywy personalizmu w odniesieniu do wizji człowieka uznać można formułowaną w jego ramach propozycję humanizmu integralnego. Humanizm ten konstytuuje paradygmat zorientowany na holistyczną eksplikację kondycji ludzkiej, opierając się na kategorii osoby ludzkiej ujmowanej w sposób absolutny i bezwarunkowy. W osobie personalizm widzi ontologiczny fundament podmiotowości, determinujący pełną wizję wolności i godności każdej bez wyjątku jednostki. W ujęciu personalistycznym, ani ludzka wolność, ani godność, nie posiadają charakteru akcydentalnego, nie są także korelatem nabytych przymiotów, statusu społecznego czy też sprawności fizycznej bądź intelektualnej. Faktory te, jako zmienne i utracalne, nie mogą w żadnym wypadku stanowić kryterium pełnej podmiotowości osoby, przysługującej jej wolności i godności. Wyznaczając perspektywę integralnego humanizmu, osobowa wolność i godność, stanowią immanentną i substancjalną właściwość już samej natury ludzkiej. Jako niezbywalne, nienaruszalne i transcendentne wobec wszelkich zewnętrznych systemów normatywnych, stanowią szansę na przeciwstawienie się ponowoczesnym antropologicznym tendencjom do preferowania redukcyjnej wizji człowiek. W przestrzeni respektującej założenia humanizmu integralnego, wyjątkowego wymiaru etycznej odpowiedzialności, nabierają też relacje między jednostką a wspólnotą. Wolność i godność człowieka, jako najbardziej istotne atrybuty osoby ludzkiej, w XX wieku zostały niejako dołączone do tradycyjnie preferowanych przez personalizm katolicki podstawowych wartości: prawdy, sprawiedliwości i miłosierdzia. Genezy wyraźnej redefinicji pozycji wolności i jej dowartościowania doszukiwać się należy przede wszystkim w postulatach Soboru Watykańskiego II, który niejako kończąc etap kontrreformacji stał się katalizatorem ewolucji doktryny religii chrześcijańskiej również i w tej kwestii. Dostrzegając przemiany zachodzące w świecie i w mentalności poszczególnych społeczności Jan XXIII uznał, że we współczesnych państwach współpraca ludzi wierzących i nie-

wierzących staje się zwyczajnie niezbędną życiową koniecznością[613]. Prawo do wolności człowieka, także w obszarze wiary, stanowi bez wątpienie główne ogniwo chrześcijaństwa i związanego z nim personalizmu jako systemu etyczno-światopoglądowego. Trudno przeoczyć, że antyczną wizję świata i człowieka wyparła koncepcja w dużo większym stopniu promująca ludzką wolność i godność[614]. Z kolei Karol Tarnowski słusznie zwraca uwagę na to, że chrześcijaństwo odrzuciło negatywną aksjologię wolności oraz manichejską wizję świata w myśl której świat jest nienaprawialny, a do istoty wolności należy kontestowanie Boga. W swoje rozumienie wolności wpisało także niezwykłą możliwość ciągłego nawrócenia, zakładająca pomimo wszystko, otwarcie człowieka na dobro i dążenie do dobra[615]. Personalistyczną wizję wolności, co istotne, uznać można także za głęboko realistyczną, korygowaną bowiem z rzeczywistym statusem ontycznym osoby oraz jej zewnętrznymi determinantami i wewnętrzną strukturą. Unikając ograniczenia ludzkiej wolności, nie zamyka się jej także jedynie w granicach doczesności, kierując w stronę transcendencji[616]. Widząc w chrześcijaństwie wyjątkową, na tle innych religii, tendencję do wyzwolenia człowieka, Tischner uznawał za ewidentny akt przewrotności kierowanie niekiedy walki o ludzką wolność przeciwko tej religii. W jej obrębie nie ma bowiem wątpliwości, że Bóg nie tylko przyznał człowiekowi wręcz absolutną wolność, ale sam mu tę wolność zaproponował, zapraszając go do nawiązania z Nim relacji[617]. Eksponując właśnie ten dialogiczny charakter wolności,] filozof ten widział w chrześcijaństwie jedyne autentyczne miejsce spotkania wolności skończonej z Wolnością Nieskończoną, bez którego „wolność marnieje". Ewangelia Jezusa, w osobie którego spotkało się bóstwo i człowieczeństwo, niezmiennie pozostaje wymownym orędziem wolności i siłą wyzwalającą kolejne pokolenia Jego uczniów od grzechu, będącego głównym źródłem wszelkiego zniewolenia[618]. Analizując chrześcijańską

[613] Zob. G. Tobin, *Dobry papież*, Kraków 2016, s. 252; M. Łuszczyńska, *Wolność jako istotny element*…, s. 328-332; R. de Mattei, *Sobór Watykański II. Historia dotąd nieopowiedziana*, Ząbki 2012, s. 14.
[614] Zob. E. Sienkiewicz, *Wolność osoby…,* s. 131; S. Nagy, *Wolność człowieka w ujęciu ojca świętego Jana Pawła II,* „Państwo i Społeczeństwo" 4 (2004), s. 83.
[615] Zob. K. Tarnowski, *Ku wyzwoleniu wolności (o książce J. Tischnera. W krainie schorowanej wyobraźni)*, „Nowe Książki" 3 (1998), s. 12-13.
[616] Zob. S. Kowalczyk, *Filozofia wolności. Rys historyczny*, Lublin 1999, s. 10; E. Sienkiewicz, *Wolność osoby…,* s. 134-135.
[617] Zob. J. Tischner, J. Żakowski, *Tischner czyta katechizm,* Kraków 2009, s. 25-26; M. Kmieć, *Prawo do wolności religijnej w myśli Józefa Tischnera* [w:] *Józef Tischner – polska filozofia*, s. 414; K. Świercz, *Filozofia dramatu wolności człowieka wobec Boga Józefa Tischnera* [w:] *Józef Tischner – polska filozofia…,* s. 219-222.
[618] Zob. J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka,* Kraków 2011, s. 299; E. Sienkiewicz, *Wolność osoby…,* s. 139-141.

wizję wolności, do podobnego wniosku jak Tischner, dochodzi również Kołakowski, stwierdzający, że będąc częścią natury ludzkiej „jest ona zarazem zaszczytnym przezwyciężeniem natury, jakością bardziej boską niż ludzką. Świetność człowieka objawia się nawet w jego zdolności do zła moralnego, bo ani Bóg, ani zwierzę, chociaż każde z innych powodów, nie mogą zła czynić”[619]. Bez wolności, jak pisał Jan Paweł II, „człowiek byłby bytem zamkniętym w świecie przyrody, zdeterminowanym do końca i wraz z całą przyrodą ożywioną poddanym bez reszty właściwym dla niej granicom życia, czyli konieczności śmierci”[620]. To właśnie dzięki wolności, podobnie jak i rozumności „może realizować się w sposób odpowiadający jego naturze”[621]. Fundowana na podstawowym akcie woli: „chcę” oraz na centralnym doświadczeniu: „mogę”, wolność stanowi wraz z poznaniem główną miarę godności i wielkości człowieka, jego najbardziej ewidentny znak rozpoznawczy, najszlachetniejszy przywilej, bazę dla wszelkich innych jego własności[622].

Ze względu na genezę swojej wolności, z perspektywy wiary człowiek nie może siebie uznawać za jedynego jej twórcę. Nawet różniąc się od reszty stworzeń wpisaną w jego byt wolnością, pozostaje w swoim istnieniu bytem wciąż zależnym od Boga, także i w tej wolności. Absolutu nie można jednak postrzegać tutaj jako limitującego ludzką wolność, lecz dopełniającego ją i gwarantującego zachowanie jej pełnego dynamizmu, jako bytu cechującego się pełną autonomią wolności[623]. Co istotne, względny charakter autonomii ludzkiej wolności nie zmniejsza naszej za nią odpowiedzialności. Jak konstatuje Tarnowski: „To nie my określamy sens wolności, lecz jesteśmy odpowiedzialni za jej wyzwolenie, za podjęcie wyzwania z jej otrzymaniem związanego”[624]. Z perspektywy personalizmu, wyrażanej przez Jana Pawła II, wolność stanowiąca konstytutywną właściwość ludzkiej osoby, jest koniecznością działania w sposób niekonieczny, jest własnością, która nie musi zostać użyta[625]. Nie jest też ona, z tej perspektywy, jedynie „wolnością od”, czyli brakiem przymusu, ale przede

---

[619] L. Kołakowski, *Świadomość religijna i więź kościelna,* PWN, Warszawa 2009, s. 555-556.
[620] A. Frossard, *Rozmowy z Janem Pawłem II….*, s. 110-112
[621] Zob. K. Wojtyła, *Personalizm tomistyczny*, „Znak” 5 (1961), s. 666; P. Kupczak, *Wolność osoby ludzkiej według Karola Wojtyły – Jana Pawła II,* „Teologia w Polsce”1 (2011), s. 107.
[622] Zob. VS 17-18; EV 31; CA 25; RH 8-17; FR 81. Por. K. Tarnowski, *Wolność i wiara* [w:] *Wolność we współczesnej kulturze,* Lublin 1997, s. 696; I. Mizdrak, *Ku wolności*…, s. 9-10; S. Kowalczyk, *Wolność naturą i prawem człowieka. Indywidualny i społeczny wymiar wolności,* Sandomierz 2000, s. 199-202.
[623] Zob. CIV 68; E. Sienkiewicz, *Wolność osoby…,* s. 137; A. Perzyński, *Personalizm wiary…,* s. 89-91.
[624] Zob. K. Tarnowski, *Człowiek i transcendencja*, Kraków 1995, s. 91-97; K. Tarnowski, *Wolność i wiara*…, s. 702-705.
[625] Zob. A. Frossard, *„Nie lękajcie się!” Rozmowy z Janem Pawłem II, Kraków 1983*, s. 112. Por. P. Kupczak, *Wolność osoby ludzkiej według Karola Wojtyły – Jana Pawła II,* „Teologia w Polsce”1 (2011), s. 109.

wszystkim pozbawioną cechy absolutyzmu „wolnością ku" - odpowiedzialnym wyborem dobra, sprzyjającym integralnemu rozwojowi osoby w kierunku prawdy, dobra i miłości[626]. Z perspektywy personalizmu, poprzez swoje wolne wybory i wynikające z nich czyny, osoba kreuje przede wszystkim „samego siebie, niepowtarzalne, jedyne w swoim rodzaju „ja"[627]. Ze względu na to, że fundamentalną cechą wolności jest wybór, to prawie w każdym z nich ukryty jest jakiś dramat, gdyż konstytuując siebie człowiek zmuszony jest rozstrzygać na rzecz pewnych wartości, doznając przy tym, co jasno uwidacznia się w ramach personalizmu, dramatu osadzenia w horyzoncie dobra i zła[628]. Wpisując w wolność przestrzeń odpowiedzialności, prawdy, dobra i miłości, stoi się tu na gruncie konieczności jej limitacji, co eksponuje paradoksalny charakter ludzkiej wolności: człowiek najgłębiej spełnia się bowiem w wolności poprzez akt bezinteresownego daru z siebie samego[629].

Wolność wpisana w ludzką naturę wyznacza niesamowitą przestrzeń dla osobowo pojmowanej godności człowieka. Pomimo tego jednak, że dokumenty świeckie uznają osobę ludzką, z przysługującą jej godnością, za źródło wszelkich praw, to nie sposób pominąć trudności z powszechnie akceptowalnym w ponowoczesności rozumieniem tego terminu. Najbardziej znana spośród ludzkich praw – *Powszechna Deklaracja Praw Człowieka*[630]*,* uznając godność człowieka za podstawę innych praw, odwołuje się aż do czterech jej znaczeń: celu samego w sobie; godności wynikającej z rozumności człowieka; godności osadzonej na ludzkiej wolności; godności osób

---

[626] Zob. VS 32, 38. Por. A. Szahaj, *Ponowoczesność i postmodernizm*…, s. 53; J. Tischner, *Nieszczęsny dar wolności*, Kraków 1993, s. 7. Werbalnie bliską personalizmowi, lecz odległą od niego wizję wolności zaproponował Isaiaha Berlin. Rozróżniając wolność pozytywną (wolność do) i negatywną (wolność od) uznał, że ta druga koresponduje z dążeniem człowieka do zabezpieczenia niezależności od zewnętrznych faktorów. Wolność pozytywna wiąże się ze samostanowieniem, co w połączeniu z preferowaną dziś autokreacją, paradoksalnie zwiększa zniewolenie człowieka. U podłoża tych dwóch typów wolności leży wolność podstawowa – zdolność dokonywania wyborów, będąca warunkiem człowieczeństwa. Nacisk na negatywną wolność pozostawia zwykle więcej dróg, lecz wolność pozytywna wyposaża człowieka w silniejszą motywację i daje większe wsparcie do podążania nimi. Zob. I. Berlin, *Cztery eseje o wolności*, tł. H. Bartoszewicz, D. Grinberg, D. Lachowska, A. Tanalska-Dulęba, Warszawa 1994, s. 218-219. Por. B. Polanowska-Sygulska, *Doktryna wolności Isaiaha Berlina* [w:] *Wolność człowieka i jej granice. Antologia pojęcia w doktrynach polityczno-prawnych. Od Nietzschego do współczesności*, t. 3, red. O. Górecki, Wyd. Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2019, s. 217-227.

[627] Zob. RP 8, 21-22; RH 20. Por. A. Perzyński, *Personalizm wiary…,* s. 83; A. Szostek, *Śladami myśli świętego. Osoba ludzka pasją Jana Pawła II,* KUL, Lublin 2012, s. 46-47.

[628] Zob. CA 25, DV 55-57; VS 1-6, 102; RP 14-16, 32-34; SPS 24. Por. Tischner, *Spór o istnienie*…, s. 270-271; Tischner, *Miłość nieumiłowana,* Kraków 1993, s. 112; M. Baranowska, *Bóg ludzi wolnych* [w:] *Oblicza wolności…,* s. 129.

[629] Zob. VS 34, 123-124; EV 19. Por. R. Buttiglione, *Myśl Karola Wojtyły*, Lublin 1996, s. 211-212; A. Szostek, *Wolność jako samostanowienie. Karola Wojtyły koncepcja wolności* [w:] *Wolność we współczesnej kulturze,* Lublin 1997, s. 446-447.

[630] W proklamowaniu Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka uczestniczył Maritain. Zob. F. Compagnoni, *Prawa człowieka. Geneza, historia i zaangażowanie chrześcijańskie*, Kraków 2000, s. 150.

pozostających w relacjach interpersonalnych. Z perspektywy personalizmu, w rozwiązaniu omawianego problemu, warto przywołać propozycję Mazurka, który rozróżnia godność osobową i osobowościową. Godność osobowa, jako wartość wrodzona, stanowi podstawę egzystencji i fundament praw człowieka oraz równości między ludźmi. Natomiast godność osobowościowa – nabywana w trakcie życia – kreuje warunki do integralnego rozwoju osoby. Zgodnie z personalizmem, godność osobowa tworzy ontologiczne podstawy bytowania godności osobowościowej, umożliwiając w ten sposób pełną realizację potencjału osoby oraz jej moralny i duchowy rozwój[631]. Z kolei Jan Paweł II przekonywał, że skoro człowiek jest osobą per se, a nie per accidens, to jego osobowa godność jest nienaruszalna, gdyż wynika z samej natury osoby. Istnieje on w sobie i dla siebie jako suwerenny podmiot działania, stanowiący o sobie i siebie samego kreujący. Sam sobie jest dany i zadany, sam siebie posiada i sam przed sobą odpowiada. Każda ludzka osoba, bez żadnego wyjątku, już z samej tej racji, że jest osobą, posiada wewnętrzną, wrodzoną i naturalną godność, niezależną od kontekstu społecznego czy też historycznego. Ta wrodzona godność nie zmniejsza się, pomimo utraty nawet znacznej wartości użytkowej, związanej np. z dezorganizacją psychofizyczną człowieka, typu demencja. Nie implikuje jej bowiem wysoki poziom świadomości czy też jakieś inne właściwości nabyte w ciągu życia osoby. Skoro właściwość ta przysługuje mu z tej racji, że jest osobą, to nie może jej stracić nawet wtedy, gdy sam jej nie respektuje i jej zaprzecza[632]. W swoim słynnym przemówieniu, z 2 VI 1980 roku przed Konferencją Generalną UNESCO, Jan Paweł II mówił: „Społeczeństwa powinny widzieć człowieka jako szczególną, samoistną wartość, jako podmiot związany z osobową transcendencją. Trzeba tego człowieka afirmować dla niego samego, nie dla jakichkolwiek innych racji czy względów - jedynie dla niego samego”[633]. W ramach personalizmu godność człowieka jest też ściśle wpisana w kontekst religijny, gdyż jej naruszenie stanowi tu wejście w kolizję z Absolutem, a nie jedynie delikt o charakterze prawnym i etycznym[634]. W tym koherentnym, nacechowanym humanizmem przekazie o godności człowieka, widzieć można ważny wkład personalizmu w kształtowanie przyszłości człowieka, i to nie tylko wierzącego, w ideowo spolaryzowanej ponowoczesności.

---

[631] Zob. F. Mazurek, *Godność osoby ludzkiej podstawą praw człowieka,* Lublin 2001, s. 80.
[632] Zob. Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*…, s. 115–118.
[633] Jan Paweł II, *W imię przyszłości kultury. Przemówienie w UNESCO*, 2 VI 1980, LO6 (1980), s. 2.
[634] Zob. RH 10; W. Wojtyła, *Osoba. Społeczność. Demokracja. W poszukiwaniu personalistycznych podstaw władzy społecznej,* KUL, Lublin 2020, s. 39; E. Podrez, *Godność* [w:] *PEF,* t. 4, Lublin 2003, s. 19.

ROZDZIAŁ TRZECI

RELIGIA W OKRESIE TRANSFORMACJI

Kwestia fenomenu religijności stanowi niezmiennie jeden z fundamentalnych i aktualnych, a także interdyscyplinarnych obszarów dociekań: antropologicznych, socjologicznych, filozoficznych, oraz teologicznych. W centrum debaty naukowej permanentnie sytuuje się także pytanie o esencjonalny charakter religijnego doświadczenia, a zwłaszcza o to, czy skłonność do transcendencji stanowi immanentną cechę natury ludzkiej (homo religiosus), czy też jest jedynie mocno zmiennym produktem uwarunkowań kulturowo-społecznych. Dyskurs ten staje się szczególnie znaczący w realiach ponowoczesności, redefiniującej dotychczasowe paradygmaty metodologiczne, również te dotyczące religii. Filozoficzne dociekania w tym obszarze zdominowane są wieloaspektowymi procesami transformacji sfery sacrum. Z jednej strony wskazuje się na postępującą sekularyzację oraz różnorodność przejawów ateizmu, które przejawiają się utratą instytucjonalnego autorytetu dotychczas istniejących wyznań i daleko posuniętą subiektywizacją, a wręcz prywatyzacją wiary. Nie brak jednak również symptomów wskazujących na kształtowanie się tendencji względem sekularyzacji antytetycznych, sugerujących narastanie procesów określanych mianem desekularyzacji, czy też wręcz globalnego odrodzenia religijnego. Nie tyle można tu jednak mówić o powrocie do tradycyjnych religii i wyzwań, ile raczej o renesansie tendencji fundamentalistycznych i powstawaniu nowych ruchów religijno-duchowych, często w niewielkim tylko stopniu wpisujących się w formy dotąd istniejących, instytucjonalnych kościołów. Niniejszy rozdział stanowi próbę eksplikacji tych dychotomicznych tendencji, zmierzchu religii czy też jej świetlanej przyszłości. Celem tej części rozważań jest próba analizy dynamiki zmian struktur religijnych w uwarunkowaniach płynnej ponowoczesności, a także próba zmierzenia się z pytaniem o sposób, w jaki człowieka ponowoczesny będzie budował tożsamość duchową w obliczu jednocześnie zachodzących: laicyzacji i desekularyzacji.

3.1.

RELIGIA JAKO KOMPONENT LUDZKIEJ NATURY?

Ponowoczesne analizy antropologiczne, wpisane w realia sekularyzmu, niosą ze sobą zasadnicze pytanie o status ontologiczny religijności. Skłaniają przede wszystkim

do refleksji nad kwestią: czy homo religiosus jest jakąś stałą strukturalną ludzkiego bytu, analogicznie do homo sapiens, czy też stanowi jedynie historyczną ideę, warunkowana zawsze zewnętrznymi determinantami? Jeśli religijność jest właściwością człowieka, cechą istotną, konieczną i powszechną, to wszelkie przejawy ateizmu uznać można w tym kontekście za powierzchowną jedynie modyfikację niezmiennej natury, zawsze dążącej do sacrum. Nie brak jednak i opinii, iż więź człowieka z religią jest niczym innym niż zmienną funkcją warunków ekonomiczno-społecznych. W tym ujęciu religia traci swój metafizyczny charakter i staje się zjawiskiem stricte historycznym, które pod wpływem modernizacji może zwyczajnie zaniknąć bądź też się ukształtować. Spór ten dotyczy właściwej samej definicji człowieczeństwa, a więc tego, czy jesteśmy jako ludzie zorientowani na transcendencję z samej swojej natury, czy też duchowość stanowi elastyczny produkt kultury, który podlega ewolucji dziejowej, a niekiedy, czasowej degradacji.

Zjawisko religijności należy niewątpliwie do kategorii tych pojęć, których zakres znaczeniowy trudno jednoznacznie określić, a nawet trochę bardziej do tego się zbliżyć. Z jednej strony próbuje się uchwycić to zjawisko na wielu płaszczyznach, z drugiej zaś definicje te nie są na tyle ogólne i pojemne, aby można zawrzeć w nich absolutnie konieczne elementy religijności[635]. Można tu mówić o jednym spośród tych osobliwych i kłopotliwych zarazem pojęć, które rozumie się znakomicie do chwili, gdy pojawia się żądanie jego definicji. Za symptomatyczną uznać można charakterystykę prób definiowania religii brytyjskiego socjologa Jamesa Beckforda: „Mówienie o istotnych cechach ma wątpliwą wartość, przesłania bowiem historyczny proces przemiany sposobów legitymizowania, kwestionowania i zastępowania tego, co w danym momencie uznaje się za autentycznie religijne”[636]. Również Tarnowski uważa, że różnych tradycji religijnych zwyczajnie nie da się zsumować w jakąś koherentną i wiarygodną całość oddającą istotę religii jako takiej. Fikcją jest też próba jej sporządzenia poprzez spojrzenie na różne religie niejako z zewnętrz, stosując metodę porównawczą. Prawdę tę można pojąć bowiem wyłącznie od wewnątrz jakiejś konkretnej religii. Nie poddając się w pełni racjonalnej weryfikacji, religia stara się jednak wyjaśnić w sposób możliwy do przyjęcia to wszystko co dla zmysłów niepojęte,

[635] Zob. A. Bronk, *Podstawy nauk o religii*, Lublin 2003, s. 103.
[636] J. A. Beckford, *Teoria społeczna a religia*, tł. M. Kunz, T. Kunz, Kraków 2006, s. 43.

czego nie da się w inny sposób wytłumaczyć[637]. W pierwszych wielkich kosmogoniach i teogoniach, Herodot i Hezjod łączyli teorie religijnego pochodzenia boskiego świata z hipotezami dotyczącymi początku kosmosu, w czym nie ma nic zaskakującego, skoro właściwie każda próba powrotu do „źródeł" łączy się z jakąś postacią mitu kosmogonicznego. Religijność grecka była jednak o tyle specyficzna, że pobożności nie wiązano tu właściwie bezpośrednio z wiarą w prawdziwość tych mitycznych opowieści. Już u schyłku helleńskiej filozofii, choćby w neoplatonizmie, uwidoczniło się dążenie do pogodzenia religii z wymaganiami filozofii, lub nawet przeobrażenia jej w duchowe ćwiczenia zbliżające do odczucia obecności świata boskiego. Wraz z chrześcijaństwem, odwołującym się do Objawienia biblijnego, uwidoczniło się przekonanie o uniwersalnych aspiracjach religii, jako jedynej i niepowtarzalnej, poza którą nie istnieje inna droga zbawienia[638]. Istotny wpływ na późniejsze dyskusje religiologiczne, jak referuje to Zdzisław Kunicki, wywarło wyodrębnienie się w nowożytności nowego paradygmatu poznania naukowego, opierającego się na metodzie matematyczno – empirycznej. Dostrzegając w obrębie chrześcijaństwa ten empiryczno-fizykalny zwrot epistemologiczny, próbowano bronić wiarygodności religii poprzez skorelowanie ich z władzami poznawczymi człowieka. Pascal czynił to, stawiając w kontrze do zbyt wyrachowanego porządku rozumu, żarliwy „porządek serca", odsłaniający żywego Boga mistyków i proroków. Kant religijność interpretował jako dosyć subiektywną ekspresję życzeń, a Schleiermacher odwołał się do wzniosłości „uczucia religijnego i mocy kontemplacji" jako kompetentnych władz, dzięki którym religia odsłania swój obiektywny sens. Wychodząc niejako naprzeciw warunkom empirycznej kontroli wiedzy, późniejsi zwolennicy tworzenia religii naturalnej, wychodząc poza judeochrześcijańskie objawienie, doszli do wniosku, że sama akceptacja faktu istnienia religii, jej nie uwiarygodnia. Według Hume'a, religia objawiona jawi się tu jako najmniej prawdopodobna i najbardziej oddalona od kryteriów empirycznej sprawdzalności[639]. Ludwig Feuerbach, a po nim Karol Marks, zainicjowali analizę religii jako faktu społecznego, który można tłumaczyć poprzez funkcję w systemie. Jako rodzaj iluzorycznego słońca, które się kręci wokół człowieka tak długo, jak on sam nie rusza się wokół samego siebie, religia jest westchnieniem uciśnionego stworzenia,

[637] Zob. K. Tarnowski, *Usłyszeć niewidzialne. Zarys filozofii wiary,* Instytut Myśli Józefa Tischnera, Kraków 2005, s. 251-254; M. Libiszowska-Żółtkowska, *Wiara uczonych*. *Esej socjologiczny mocno osadzony w empirii*, Kraków 2000, s. 17.
[638] Zob. Św. Augustyn, *O Państwie Bożym*, t. I, tł. W. Kornatowski, Warszawa 1977, s. 378. Por. Z. Kunicki, *Homo religiosus wobec dialogu o religii,* „Studia Warmińskie" XXXVII (2000),s. 397-401.
[639] Zob. Z. Kunicki, *Homo religiosus*…, s. 407-408.

opium ludu[640]. W tworzącej się wówczas socjologii, preferując rozbudowaną funkcjonalną interpretację religii, widziano w niej faktor utrzymujący integrację społeczeństwa i ciągłość pokoleniową. Emile Durkheim zdefiniował religię jako system „powiązanych ze sobą wierzeń i praktyk odnoszących się do rzeczy świętych, to znaczy rzeczy wyodrębnionych i zakazanych, wierzeń i praktyk łączących wszystkich wyznawców w jedną wspólnotę moralną zwaną Kościołem"[641]. Również Weber, na początku XX wieku, uznając szanse na skonstruowanie jasnej definicji religii za trudne, ograniczył się do jej ujęcia funkcjonalnego, wskazując na rolę religii w społeczeństwie i w życiu każdego człowieka[642].

Zwolennicy teorii psychologicznych: Wiliam James, Zygmunt Freud, Carl Jung, widzieli w religii projekcję potrzeb psychicznych człowieka, który zawsze dąży do udoskonalenia się i rozwoju[643]. Kazimierz Dąbrowski, twórca teorii dezintegracji pozytywnej[644], przedstawił typologię życia religijnego związaną z pięcioma poziomami rozwoju osobowości, od najniższego, gdzie religijność opiera się na autorytecie zewnętrznym, której towarzyszy fanatyzm i nienawiść do osób o odmiennych poglądach, aż po najwyższy poziom, cechujący się spokojnym, ale silnym dążeniem do kontaktu z transcendencją, z zachowaniem własnej indywidualności[645]. Interesujące możliwości aplikacyjne dla rozumienia mechanizmów genezy religijności, również w odniesieniu do zaburzeń religijnych, wynikają z psychologicznej teorii transgresji Józefa Kozieleckiego. Zwrócił ona uwagę na to, że dążąc do przekraczania siebie i otwarcia się ku innym lub ku symbolom, człowiek wierzący otwiera się również na Boga, choć stopień tego otwarcia wyznacza noszony Jego obraz[646].

Z kolei w nurcie hermeneutyki zwraca się uwagę na to, że współczesne odniesienie do zjawiska religii uwzględniać musi rosnące zróżnicowanie oraz indywidualizację poglądów. Należy więc podjąć się takiej jej interpretacji i zrozumienia, aby znaleźć swoje miejsce wśród tego, co „inne", pamiętając jednak o tym, aby to „inne" przestało być wrogie. Dochodzi się tu do przekonania, że wydarzenie

---

[640] Zob. M. Kuta, *Między immanentnym….*, s. 42
[641] E. Durkheim, *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*, tł. A. Zadrożyńska, PWN, Warszawa 1990, s. 29–34.
[642] Zob. M. Weber, *Główne cechy religii światowych* [w;] *Socjologia religii. Antologia tekstów*, red. W. Piwowarski, Kraków 1998, s. 31.
[643] Zob. C. Walesa, *Rozwój religijności człowieka,* t. 1, Wyd. KUL, Lublin 2005, s. 13-14.
[644] Zob. K. Dąbrowski, *Dezintegracja pozytywna*, PWN, Warszawa 1979.
[645] Zob. H. Grzymała-Moszczyńska, *Polska psychologia religii na tle stanu tej dyscypliny na świecie* [w:] *Religioznawstwo polskie*…, s. 82.
[646] Zob. J. Kozielecki, *Psychotransgresjonizm. Nowe kierunki psychologii*, Warszawa 2007, s. 33–94.

religijne posiada charakter otwarty i ciągle się „dziejący" poprzez jego interpretację. Odczytując to, co nieprzemijające, niejako językiem naszych czasów, hermeneutyka stara się ukazywać religię jako coś żywego, co w pluralistycznej rzeczywistości należy bronić przed formalizacją i skostnieniem teologicznym[647]. Ważną rolę na polu tej hermeneutycznej zmiany, już bezpośrednio w obrębie chrześcijaństwa, odegrał Rudolf Bultmann, który doszedł do wniosku, jak zauważa Marek Szulakiewicz, iż doktryna każdej wiary formułowana jest w postaci poglądu na świat, który kolejne pokolenia, żyjące w zmieniającym się kontekście, na nowo muszą zrozumieć. Ze współczesnym wzmocnieniem wiary powinna wiązać się demitologizacji *Nowego Testamentu*, gdyż Jego przedstawienie za pomocą pojęć mitologicznych jest niezrozumiałe dla współczesnego człowieka[648].

Myśliciele działający na przełomie XIX i XX wieku, pod silnym wpływem ewolucjonizmu, tacy jak John Lubbock, zaproponowali wizję rozwoju ludzkości, która przebiegała od stanów całkowicie niereligijnych, przez fazę religijną, aż do współczesnej nauki, autonomicznej względem religii i de facto zastępującej jej rolę. Według nich istniały ludy nieposiadające żadnej idei bóstwa, a także okresy w dziejach ludzkości, gdy człowiek opierał swoje działania wyłącznie na praktykach magicznych, które miały na celu zaspokojenie podstawowych potrzeb. Magia, według tego podejścia, pojawiła się na znacznie wcześniejszym etapie ewolucji ludzkiego gatunku niż religia, stanowiąc niejako wielki krok poprzedzający rozwój wierzeń religijnych. Ta sekwencyjna teoria wyjaśniała zatem stopniowe przekształcenia duchowe i kulturowe człowieka, które miały prowadzić do coraz bardziej racjonalnego i naukowego pojmowania rzeczywistości. Współcześnie jednak ta linearna wizja ewolucji religii i nauki bywa krytykowana, ponieważ nie uwzględnia złożoności oraz różnorodności doświadczeń religijnych i światopoglądowych różnych kultur i epok, podkreślając potrzebę bardziej wielowymiarowego podejścia do historii religii i rozwoju ludzkości[649]. Próby tego typu wyjaśniania natury i genezy religii pojawiają się również we współczesnych nurtach empirycznych i kognitywnych. W typowej dla religii wierze w istoty nadprzyrodzone upatruje się tu czegoś w rodzaju ubocznego skutku działania naturalnych mechanizmów poznawczych. Interesujących wyjaśnień takiej genezy religii

[647] Zob. P. Ricoeur, *Interpretacja a refleksja: konflikt hermeneutyczny*, tł. S. Cichowicz, „Studia Filozoficzne" 9 (1986), s. 142; M. Szulakiewicz, *Hermeneutyczna teoria doświadczenia a religia* [w:] *Religioznawstwo polskie*…, s. 274-284.
[648] Zob. M. Szułakiewicz, *Hermeneutyczna teoria*…, s. 287.
[649] Zob. Z. Zdybicka, *Czy człowiek jest homo religiosus,* „Roczniki Filozoficzne" 1 (1989-1990), s. 240.

dostarcza neuroteologia, czyli dynamicznie rozwijająca się subdyscyplina neurologii, badająca związki pomiędzy budową ludzkiego mózgu a przeżyciami religijnymi[650]. Pod koniec XX wieku ujawniły się aspiracje do „ostatecznego" wyjaśnienia fenomenu ludzkiej religijności. Takie pojęcia, pisze Zimnica, jak: „Boski moduł" w mózgu, „punkt Boga", czy też „religijny obszar", mają odnosić się do somatycznych podstaw religijnych doświadczeń[651]. Otwarta pozostaje przy tym kwestia, zastanawia się Wargacki, czy to sam mózg wywołuje np. różnego rodzaju przeżycia mistyczne, czy też rzeczywiście rejestruje on niezależny od podmiotu, obiektywny świat duchowy[652].

Kanoniczną definicję religii zaproponował Rudolf Otto: „Religia jest doświadczeniem misterium, realizuje się ona, gdy uczucie otwiera się dla wyrażenia rzeczywistości wiecznych, które objawiają się na drodze doczesności. Tam jest prawda, która spoczywa na dnie wszelkiej egzaltacji i imaginacji mistycznej"[653]. Neologizmem, ukutym przez Otto, a mającym na celu uwolnienie się od raczej pustego semantycznie pojęcia „świętości", i mającym silne konotacje moralne, jest termin „numinosum"[654]. Wprawdzie kategoria ta nie podlega ścisłemu definiowaniu, to można jej doświadczyć poprzez fenomenologiczny ruch mający pobudzić naszą jaźń do tego, aby *numinosum* dotknęło naszej świadomości. Z pojęciem tym wiążą się główne funkcje religii: uczucie zależności stworzenia, mysterium tremendum – poczucie grozy, tajemnicy, mocy, mysterium fascinosum – poczucie szczęścia i błogostanu, przekraczające racjonalne pojmowanie świata[655].

Do uniwersalnych elementów konstytuujących każdą religię zalicza się także: ideologiczny (dotyczący przekonań i wierzeń), praktyki religijne (rytuały), poznawczy (intelektualny, wiedza na temat religii), etyczny oraz wspólnotowo - instytucjonalny[656]. Za Kłoczowskim z kolei, religię można rozpatrywać jako część kultury, zawierającą: prawo – świętą i objawioną regułę życia, wspólnotę – zjednoczenie uczestników złączonych odniesieniem do wspólnej tradycji, drogę – przekraczanie ograniczeń

---

[650] Zob. M. Nazaruk, *Szukanie Boga w mózgu*, „Charaktery" 17 (2006), s. 46–49. S. Sztajer, *Idea homo religiosus a współczesne przemiany religijności*, „Przegląd Religioznawczy" 2 (2010), s. 22-25.
[651] Zob. E. Zimnica, *Homo religiosus,* Uniwersytet Łódzki, Łódź 2013, s. 116.
[652] Zob. S. Wargacki, *Mistyczne – odmienne stany świadomości – neuroteologia*, „Nomos. Kwartalnik Religioznawczy" 2007 nr 57/58, s. 137.
[653] J. Schneider, *Rudolf Otto: religia jako spotkanie ze świętością* [w:] *Filozofia religii od Schleiermachera do Eco*, red. V. Drehsen, W. Gräb, B. Weyel, tł. L. Łysień, Kraków 2008, s. 75.
[654] Zob. R. Otto, *Świętość: elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, tł. B. Kupis, Warszawa 1999, s. 11.
[655] Zob. R. Otto, *Świętość: elementy irracjonalne*…, s. 9-10. Por. M. Kuta, *Między immanentnym…,* s. 27.
[656] Zob. Stark, R., Ch. Glock, *Wymiary zaangażowania religijnego* [w:] *Socjologia religii. Antologia tekstów,* red. Piwowarski, „Nomos", Kraków 1998, s. 184; M. Mazurek, *Od religijności do duchowości? Wstępna analiza procesu na podstawie badań pilotażowych*, „Przegląd Religioznawczy" 1 (2025), s. 135.

egzystencji i dążenie do zjednoczenia z Absolutem[657]. Z religią myśliciel ten wiąże także doświadczenie zachodzące pomiędzy człowiekiem a przedmiotem czci, wywołujące w nim szacunek i miłość. Nawet jeśli nieczęsto zdarzają się tak mocne i nieplanowane uniesienia religijne, jak te których doświadczał Szaweł w drodze do Damaszku, to religia jest w pierwszym rzędzie tego rodzaju wydarzeniem. Kłoczowski przywołuje w tym kontekście twórcę pragmatyzmu Wiliama Jamesa, który starał się uchwycić religię w tym przeżyciowym wymiarze, a nie w martwych dokumentach, będących jedynie schematami odległymi od ukazania żywego bogactwa religii[658].

Z perspektywy klasycznej filozofii religii odsłania się niejako dwie warstwy faktu religii: zjawiskową, empiryczną oraz tę ważniejszą – ontyczną, próbując wyjaśnić dany w doświadczeniu faktu religii przede wszystkim przy pomocy racji ontycznych, bytowych, a nie tylko logicznych[659]. Ujmuje się tu religię jako relację zachodzącą pomiędzy człowiekiem a Absolutem, określanym w kategoriach osobowego „Ty". Jako fenomen życia społecznego religia obejmuje na ogół: doktrynę, czyli wykładnię odnoszącą się do przedmiotu wierzeń i kultu oraz jego relacji do człowieka, społeczeństwa, świata, a wreszcie innych wyznań i religii[660]. Krytykując co interesujące tego typu ujęcia religii, ks. Andrzej Bronk, z perspektywy metodologii nauk zauważa, że budując definicję religii nie można dokonywać nieuzasadnionej ekstrapolacji. Zdybicka próbuje, według niego, definiować religię w perspektywie chrześcijaństwa, Po to zaś, aby definicję tę odnieść do wszelkich form religijności, należy umieścić ją w szerszej perspektywie jaką jego zdaniem stanowią uniwersalia[661].

Trwałość sfery sacrum w dziejach kultury zdają się potwierdzać badania religiologiczne, które już w XIX prowadzono na wielką skalę. Wraz z ich dynamicznym rozwojem, obecnie dysponujemy już niezwykle szeroką oraz interdyscyplinarną wiedzą: historyczną, fenomenologiczną i hermeneutyczną o „człowieku religijnym", i to niemal

---

[657] Zob. J. Kłoczowski, *Między samotnością a wspólnotą. Wstęp do filozofii religii*, Tarnów 2004, s. 24; tenże, *A myśmy się spodziewali*, „W drodze", Poznań 1990, s. 19–26. Por. G.Chrzanowski, *Poznanie religijne jako uczestnictwo. Filozofia religii Jana Andrzeja Kłoczowskiego*, „Przegląd Religioznawczy" 2 (2019), s. 137.

[658] J. Kłoczowski, *Problem doświadczenia religijnego* [w:] *Filozofia religii,* red. S. Janeczek, Wyd. KUL, Lublin 2012, s. 282-284; tenże, *Drogi i bezdroża. Szkice z filozofii religii dla humanistów*, t. 1, Kraków 2017, s. 327.

[659] Pojawiają się tu argumenty metafizykalne (np. tzw. „drogi" św. Tomasza z Akwinu) i pozametafizykalne, wychodzące od niezaprzeczalnych faktów bytowych i stwierdzenie ich egzystencjalnej niewystarczalności. Zob. W. Szurek, *Czym jest religia i dlaczego istnieje? Realistyczno ostateczne ujęcie i interpretacja religii w nurcie filozofii klasycznej,* „Resovia sacra" 1 (1994), s. 215-218.

[660] Zob. Z. Zdybicka, *Człowiek i religia*. *Zarys filozofii religii*, Lublin 1993, s. 301; taż, *Religia i religioznawstwo*, Lublin 1992, s. 16-17.

[661] A. Bronk, *Nauka wobec religii…*, s. 86-87.

od samych początków jego istnienia na ziemi aż do naszych czasów[662]. Skoro obecność sfery „ducha" zdaje się idealnie wpisywać w geograficzne i historyczne istnienie osoby ludzkiej, to można dojść do wniosku, iż tam, gdzie był człowiek pojawiała się również, wyznawana przez niego religia. Uznawał on zawsze dwa światy: ten bliski mu – doczesny i ziemski oraz ten drugi, przekraczający możliwości doświadczenia zmysłowego – świat wiekuisty i boski[663]. Wprawdzie trudno nie zgodzić się z Mircea Eliade, iż wierzenia oraz idee nie dają się odkopywać[664], to związek człowieka z wymiarem sakralnym uwidacznia się już w okresie prehistorycznym, wraz z rozpoczęciem procesu hominizacji. Istnieją znaleziska potwierdzające religijność pierwszego kompletnego człowieka, choć ich fragmentaryczność skazuje badaczy na interpretację różnych aspektów religii i form religijnych zawartych w różnych ówczesnych gestach, rytuałach i opowieściach. Widoczne ukierunkowanie ówczesnego człowieka na sferę sacrum skłania do wniosku, że religia nie jest jakimś przypadkowym elementem, który wydarzył się w dziejach człowieka jako komponent dodany w trakcie jego rozwoju[665]. Uznając, że już człowiek paleolitu był religijny, ks. Andrzej Szyjewski zwrócił jednak uwagę na to, że trudno jest nakreślić fenotyp tej religijności. Kiedy więc w XIX wieku, przy opisach ludów i szczepów pierwotnych, zaczęto używać terminów: „zabobon", „prymitywizm", „magia", zawężających jego znaczenie, uznano, że istnieją ludy niereligijne, a nawet areligijne, gdyż w ich badaniach nie odnajdywano niczego, co stanowiłoby ustaloną treść terminu „religia"[666]. Z kolei Eliade, upraszczając tę kwestię, odnosił termin „homo religiosus" do człowieka archaicznego, stawiając go w opozycji do tego ze społeczeństw nowoczesnych, wiodących egzystencję świecką w społeczeństwach zdesakralizowanych[667]. Według ojca Nowaka, religijność wpisuje się bezsprzecznie w duchowo-psychiczny dynamizm rozwojowego człowieka, który we wszystkich fazach rozwojowych ujawnia potrzebę adoracji. Jest on bytem z natury religijnym, a niereligijne jest tylko i jedynie zwierzę. Już w samym terminie „homo", według wspomnianego duchownego, zawiera się treść terminu „religiosus", a człowiek

[662] Zob. Z. Zdybicka, *Czy człowiek jest homo religiosus?....*, s. 239; E. Fromm, *Szkice z psychologii religii*, tł. J. Prokopiuk. Warszawa 1968 s. 134.
[663] Zob. Z. Kunicki, *Homo religiosus…,* s. 395; E. Fromm, *Mieć czy być*…, s. 208.
[664] Zob. M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 1, *Od epoki kamiennej do misteriów eleuzyńskich*, Warszawa 1988, s. 8.
[665] Z. Kunicki, *Homo religiosus*…, s. 396.
[666] Zob. A. Szyjewski, *O genezie religii raz jeszcze*… [w:] *Religioznawstwo polskie*…, s. 96.
[667] Zob. M. Eliade, *W poszukiwaniu historii i znaczenia religii*, Warszawa 1997, s. 6.Zob. S. Sztajer, Idea *homo religiosus*…, s. 21.

bez religijności przestałyby być człowiekiem[668]. Również Otto sądził, że predyspozycje do religii to rodzaj instynktownego przeczucia i poszukiwania czegoś, niespokojnego szukania po omacku i pełnego tęsknoty pożądania. Nie posuwając się do aż do tak daleko idących wniosków jak ojciec Nowak, Otto uważa, że choć można założyć istnienie ducha ze swymi dyspozycjami i władzami, to nie można go wyjaśnić. Z tego też względu, w dyspozycji religijnej trzeba widzieć raczej postulat, który może pomóc w lepszym zrozumieniu religii, lecz nie potrafi go racjonalnie uzasadnić. Istnienie właściwej człowiekowi dyspozycji religijnej nie wyklucza więc wcale możliwości istnienia niereligijnych jednostek, a nawet takich społeczności[669]. Również Sławomir Sztajer, określenie „homo religiosus" uznaje za kontrowersyjne właśnie z tego powodu, iż może ono sugerować postrzeganie braku religijności za nienaturalną aberrację, a człowieka niereligijny za posiadającego wręcz jakiś defekt. Według tego filozofa, terminu „homo religiosus" nie można też odnieść do jednostkowego człowieka, lecz posiada ono wymiar gatunkowy, wpisując się w przestrzeń takich określeń jak: „homo faber", „homo viator" czy „homo sapiens". W tym ujęciu pojęcie „homo religiosus" nie oznacza wprost „człowieka religijnego", lecz raczej „człowieka z natury religijnego"[670].

Jako swego rodzaju anomalia natury, wychodząca poprzez rozum poza instynkt, człowiek według Fromma potrzebuje sensu swojej egzystencji oraz ram orientacyjnych, których dostarcza mu będąca jego naturalna potrzebą religia czy też niekiedy quasi – religia, bądź też ideologia. Odnosząc się do metafizycznej predylekcji człowieka religia daje mu całościową odpowiedź, od wyjaśnienia genezy wszechświata, systemu myśli i działań podzielanych przez grupę, układ orientacji i przedmiotu czci, po sens i cel egzystencji[671]. Również Ernest Cassirer wskazuje na istnienie uniwersalnych struktur pojęciowych, które przenikają oczywiście różnego rodzaju partykularyzmy. W badaniach antropologicznych i etnologicznych, odnoszących się do religii, uwidacznia się oczywiście izomorfizm kulturowy, polegający na pojawianiu się analogicznych faktorów strukturalnych nawet w zupełnie odmiennych warunkach społeczno-bytowych. Pomimo tego jednak, że dogmaty i wierzenia stymulują antagonizmy, a ideały etyczne różnych wyznań wykazują często cechy wzajemnej ekskluzji, to głębsza warstwa fenomenologiczna wydaje się pozostawać spójna. Nawet znaczna zmienność

[668] Zob. A. Nowak, *Homo religiosus*…, s. 15, 27-31.
[669] Zob. R. Otto, *Świętość*, Warszawa 1999, s. 135-136.
[670] Zob. S. Sztajer, Idea *homo religiosus*…, s. 18-21.
[671] Zob. E. Fromm, *Psychoanaliza a religia*, tł. J. Karłowski, Kraków 2017, s. 40-42, 50; tenże, *Dogmat Chrystusa* i *inne pisma religioznawcze*, tł. K. Kosior i inni, Lublin 1992, s. 3. Por. M. Kuta, *Między immanentnym*…, s. 55.

symbolów religijnych i rytuałów nie powinna przesłaniać fundamentalnej jedności ludzkiego dążenia do transcendencji. Pod zewnętrzną warstwą różnych kultur i istniejących w ich ramach obrzędów, kryje się wspólny mianownik religijnego doświadczenia Absolutu[672]. W bardzo podobnym duchu, również Andrzej Kłoczowski przekonuje, że nie ma „religii", lecz „religie", a właściwie zanurzone w historii tradycje religijne, które promując wiarę w Boga, pomimo istotnych różnic, posiadają punkty styczne a nawet podobieństwa. Konkretny człowiek religijny uczestniczy jednak zawsze w tej tradycji, w ramach której został wychowany i zakorzeniony[673].

Z wpisaniem religijności w człowieczeństwo, Berger łączy ostateczną barierę dla ponowoczesnej sekularyzacji: „Religijny impuls, poszukiwanie znaczenia, które przekracza ograniczoną przestrzeń empirycznego doświadczenia w tym świecie jest odwieczną cechą człowieczeństwa. Nie jest to twierdzenie teologiczne, ale o charakterze antropologicznym - agnostyk czy nawet ateistyczny filozof może równie dobrze z nim się zgodzić"[674]. Niemal identycznie określa ten stan rzeczy Marcel Gauchet, gdy pisze: Nasza idea człowieka musi uwzględniać fakt, że człowiek zawsze był i pozostanie podatny, na to, co religijne. Nawet w przypadku jednostki całkowicie zlaicyzowanej, ateisty czy agnostyka, trzeba nadać tej potrzebie religijności właściwy status. Wiemy, że ona uporczywie trwa, nawet jeśli nie manifestuje się już z konieczności za pośrednictwem zinstytucjonalizowanych religii. To ona odegra podstawową rolę w XXI wieku"[675].

W ten sam niejako sposób, „legitymizuje" religię w postsekularnym świecie Habermas, uznając, że stanowi ona „wartościową formę syntezy poznawczej, potrafi ona nadać ludzkiemu istnieniu nietrywialne znaczenia"[676]. Jako naturalną potrzebę człowieka, wynikającą z jego istoty, dosadnie obrazuje religię Bauman: „nie jest zbiorem twierdzeń na temat Boga, Opatrzności, nieba i piekła. Religia jest w istocie świadomością ludzkiej niewystarczalności, przyznaniem słabości"[677]. Z tego punktu widzenia, wszyscy ludzie są nieodwołalnie religijni w sensie „religijnego" poczucia

---

[672] Zob. E. Cassirer, *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, tł. A. Staniewska, przedmowa B. Suchodolski, Czytelnik, Warszawa 1977, s. 161; I. Werbiński, *Modlitwa – dialog człowieka z Bogiem,* „Paedagogia Christiana" 12/26 (2010), s. 136.

[673] Zob. J. A. Kłoczowski, *Problem doświadczenia*…, s. 285; M. J. Buckley, *Ateizm w sporze z religią*, Wyd. WAM, Kraków 2009, s. 134-179.

[674] Zob. P.L. Berger, *The Desecularyzation ofthe World*: *A Global Overvieto* [w:] *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*, P.L. Berger (red.), Washington 1999, s. 13.

[675] M. Gauchet, M. Legros, *Religie zapełniają pustkę społecznego dyskursu,* „Przegląd Polityczny" 118 (2013), s. 79.

[676] J. Habermas, *Wierzyć i wiedzieć*, „Znak" 2002, nr 568, s. 8–21.

[677] Z. Bauman, *Ponowoczesność*…, s. 284.

niewystarczalności i to bez względu na to w jaką formę werbalną zostało to poczucie ubrane[678]. Nawet jeśli w kwestii Boga nie może być mowy o jakimś wszechobejmującym tę kwestię języku, konstatuje również Kołakowski[679], to samo religijne postrzeganie świata należy uznać za identyczną część naturalnego wyposażenia człowieka, tak samo niejako jak para oczu[680]. Szczególnie w granicznych momentach życiowych, stwierdza Freud, nauka nie jest po prostu w stanie rywalizować z religią, choć ta ostatnia nie jest jednak niczym innym niż jednym z mechanizmów obronnych człowieka[681]. Dlatego według Zbigniewa Mikołejko, współczesny człowiek Zachodu, pomimo wolności od wszelkiego wypełnienia czasu, dobrze znanego chrześcijaństwu, wciąż jest homo religiosus, który odczuwa głód wiary, nadziei i miłości, poszukując ostatecznego celu egzystencji, nadającego sens jego życiu[682]. Z innych oczywiście powodów niż Freud czy też profesor Mikołejko, również Jan Paweł II zauważał, że w ramach religii oczekuje się odpowiedzi na głębokie tajemnice ludzkiej egzystencji, które jak niegdyś, taki teraz do głębi poruszają ludzkie serca[683]. Papież przekonywał przy tym, że skoro w człowieku istnieje „zmysł religijny", który ukierunkowuje go ku istocie wyższej, to jest nie do pomyślenia, aby poszukiwanie czegoś tak głęboko zakorzenionego w ludzkiej naturze, było bezcelowe i bezsensowne[684]. Refleksja nad religijnością człowieka swój centralny moment znajduje w pytaniu, czy jest on istotą religijną z natury, czy też religia stanowi konstrukcję wynikającą z determinantów historycznych, kulturowych i społecznych. Z perspektywy antropologii religii, religijność można postrzegać jako uniwersalną potrzeba wyjaśniania sensu istnienia, jednak formy i treści religijne są zwykle silnie uwarunkowane kontekstem społecznym, edukacją oraz zbiorową wyobraźnią jednostek.

3.2.

LAICYZACJA I SEKULARYZACJA

Przez stulecia chrześcijaństwo stanowiło paradygmat wręcz totalny, determinujący niemal każdą sferę ludzkiej aktywności, a struktury polityczno-społeczne

[678] Zob. Z. Bauman, K. Tester, *O pożytkach*…, s. 169.
[679] Zob. L. Kołakowski, *Horror metaphysicus…,* s. 119.
[680] Zob. L. Kołakowski, *Jeśli Boga…*, s. 35.
[681] Zob. A. Nowak, *Homo religiosus…,* s. 7.
[682] Zob. Z. Mikołejko, *Religia bez właściwości* [w:] *Religijność w dobie popkultury*, red. Chachulski T., Snopek J., Ślusarska M., Wyd. UKSW, Warszawa 2014, s.11-14.
[683] K. Wojtyła, *U podstaw odnowy*..., s. 27.
[684] Por. Jan Paweł II, *Wierzę w Boga Ojca Stworzycieka*, Citta del Vaticano 1987, s. 82.

pozostawały w dużej mierze sformalizowaną emanacją prawd wiary i rozstrzygnięć instytucji kościelnych. Instytucje te posiadały niemal wyłączny monopol na hermeneutykę rzeczywistości, konstytuując zarówno ramy ontologiczne świata, jak i narzucając normatywny rytm egzystencji jednostek i społeczności[685]. W teleologicznym porządku kosmosu przez wieki upatrywano desygnatu rozumnej sprawczości Stwórcy, interpretując wszelkie fenomeny dziejowe jako emanację Jego woli. Odniesienie do Absolutu, jak zauważa Karol Jasiński, stanowiło nie tylko teoretycznie, ale i praktycznie niepodważalny fundament porządku społecznego, osadzonego w rzeczywistości „świata zaczarowanego", pełnego bytów spirytualnych i sił generujących egzystencjalny lęk. Wraz z procesem „odczarowywania świata", stymulowanym przede wszystkim paradygmatem nauk przyrodniczych, zaczęła się jednak już na progu nowożytności erozja powszechnego poczucia transcendencji, a zamiast opatrznościowego planu Bożego pojawiła się wizja mechanistycznego uniwersum, determinowanego rygorem immanentnych praw natury. W tej sytuacji Boga niejako zredukowano do funkcji deistycznego Demiurga, architekta systemu i prawodawcy, który po akcie kreacji wycofał się z biegu wydarzeń[686]. Wraz z tym jednak jak rósł dystans między światem naturalnym a nadprzyrodzonością, ten pierwszy, jak analizuje to Krzysztof Mech, zaczęto powoli „oczyszczać" ze śladów boskości i religijnych znaczeń. Kolejnymi etapami tej autonomizacji świata naturalnego i wyzwalania się człowieka spod wpływu nadprzyrodzoności były: deizm, agnostycyzm, a wreszcie ateizm. Coraz bardziej odległy od biegu ludzkich spraw, Bóg stawał się bytem zbędnym, a wielu ludzi przestało już odczuwać potrzebę odwoływania się do Niego i nadprzyrodzonych mocy[687]. U końca XVIII wieku pojawiły się w dodatku, nowatorskie wtedy nurty: liberalizm, a następnie różne wersje socjalizmu i komunizmu, którym to ideologiom chrześcijaństwo dosyć łatwo mogło przypisywać odpowiedzialność za postępujący proces sekularyzacji życia społeczno-politycznego. Istotną rolę w tym procesie odegrało tzw. drugie odczarowanie świata, które według twórcy tej koncepcji Webera, polegało w głównej mierze na utracie przez religię funkcji głównego i wyłącznego czynnika regulującego życie w sferze światopoglądowej i aksjologicznej[688].

---

[685] Zob. M. Eliade, *Traktat o historii religii*, tł. J. Wierusz-Kowalski, Warszawa 2009, s. 11–12; K. Kalinowska, *Miejsce religii we współczesnej Europie* [w:] *Religioznawstwo polskie*…, s. 657.
[686] Zob. K. Jasiński, *Charlesa Taylora*…, s. 400-401.
[687] Zob. K. Mech, *Bóg bliski, Bóg odległy, Bóg obcy – nieobecność Boga jako wyzwanie – dyskusja z Marionem* [w:] *Józef Tischner – polska filozofia*…, s. 234-235.
[688] Zob. K. Kalinowska, *Miejsce religii*…, s. 658; A. Szahaj, *Ponowoczesność i postmodernizm*…, s. 48.

Sam termin „sekularyzacja", wywodzący się z obszaru prawa kanonicznego, desygnował pierwotnie transfer dóbr materialnych, urzędów i kompetencji jurysdykcyjnych z domeny kościelnej do świeckiej. Z kolei w dyskursie socjologicznym, pojęcie to zaadaptowali m.in. Weber oraz Durkheim, w celu deskrypcji systemowego regresu znaczenia religii. Proces ten bywa też niekiedy utożsamiany z aksjologicznym kresem religii, korespondującym z koncepcją „końca historii" postulowaną przez Francisa Fukuyamę[689]. Z perspektywy historycznej, włoski katolicki filozof Vittorio Possenti, dostrzega trzy kolejne etapy sekularyzacji: dechrystianizacji,]deteologizacji, a wreszcie desakralizacji[690]. W odróżnieniu od sekularyzmu, czyli ideologii i strategii działania negującego zupełnie obecność religii[691], w sekularyzacji można widzieć proces społeczny dążący do wyparcia wartości i instytucji religijnych z indywidualnego oraz społecznego życia człowieka[692]. Jeśli jednak przez sekularyzację, jak zauważa prof. L. Ross, rozumieć tezę o niezależności i wzajemnej niemożności zastępowania wiary z wiedzą, to nie było ona obca już św. Tomaszowi z Akwinu[693].

Ks. Janusz Mariański, wybitny filozof i socjolog, a także badacz tej tematyki, wyodrębnia dwie zasadnicze fazy sekularyzacji: obiektywną, polegającą na emancypacji instytucji oraz struktur życia społecznego spod jurysdykcji i wpływów systemów religijnych, oraz tę dokonującą się w ponowoczesności, która ogniskuje się na transformacji religijności jednostkowej oraz dekonstrukcji religijności konfesyjnej. W tak rozumianą sekularyzację wpisane są procesy deregulacji, dezintegracji i dekompozycji, przy jednoczesnej proliferacji pozainstytucjonalnych form ekspresji duchowej i poszukiwaniu sfery sacrum poza sformalizowanymi strukturami eklezjalnym[694]. Wspomniany duchowny rozróżnia też, w innym miejscu, sekularyzację twardą i umiarkowaną. Zwolennicy tej pierwszej, widząc w niej nieusuwalną część modernizacji społecznej, prognozują powstanie zeświecczonych społeczeństw, pozbawionych wszelkich form wierzeń i religijnych instytucji, a także, adekwatnie do poziomu rozwoju nauki – wiary w jakieś siły nadprzyrodzone. W bardziej

---

689 Zob. M. Kuta, *Między immanentnym*…, s. 6.
690 Zob. V. Possenti, *Zarys filozofii politycznej. Społeczeństwa liberalne na rozdrożu,* tł. A. Figiel, Lublin 2012, s. 295-296.
691 Zob. P. Mazanka, *Refleksje o filozoficznych źródłach sekularyzacji i sekularyzmu,* „Studia Nauk Teologicznych PAN" 9 (2014), s. 57-64.
692 Zob. K. Jasiński, *Charlesa Taylora*…, s. 397.
693 Zob. L. Roos, *Między sekularyzmem a nową religijnością? Wokół stosunku między społeczeństwem, etosem i religią we współczesnej sytuacji kulturowej*, STV1 (1990), s. 8.
694 Zob. J. Mariański, *Nowa religijność we współczesnym świecie - megatrend czy megaflop?* [w:] *Religioznawstwo* polskie…, s. 127.

umiarkowanych wersjach sekularyzacja oznacza nadejście laickiego świata, w którym wiara co prawda nie zanika, ale staje się sprawą osobistą, czy też wręcz prywatną. Kościoły oraz religie, tracąc rangę uniwersalnych struktur społecznych, przenikającym wszelkie dziedziny życia, stają się jedynie jednym z wielu subsystemów społecznych[695]. W tym samym duchu ks. Jarosław Sobkowiak wyróżnia sekularyzację refleksyjną (słuszną autonomię), teoretyczną (agresywny laicyzm), praktyczną (skrajny pragmatyzm)[696], a Millon-Delsol odrzuca roszczenia wszystkich tych, którzy chcą rozumieć sekularyzację jako „nie tylko to, że religia ma pozostać w obrębie swojego porządku, lecz że ma zamilknąć, a w konsekwencji zniknąć i zatrzeć nawet ślad swoich korzeni"[697].

Podobne dystynkcje czyni wybitny filozof religii Charles Taylor, wyróżniający dwie przestrzenie sekularyzacji: publiczną – z zanikiem elementów religijnych, oraz prywatną, gdy coraz mniej ludzi wierzy w Boga oraz uczęszcza do kościoła[698]. W tej sytuacji, zauważa ten naukowiec, religia wraz z tym wszystkim, co się z nią łączy, musi ulec transformacji, albo zwyczajnie zniknie z pola zainteresowania ponowoczesnego człowieka jako rodzaj „mutacji kulturowej", i to niebezpiecznej dla tej kultury. Co istotne, według wspomnianego myśliciela, wbrew niekiedy wysuwanym sugestiom, sekularyzacja nie jest efektem jakiejś zorganizowanej krucjaty religijnej, lecz objawia się beznamiętnie i samoistnie, jako skorelowana z uwikłaniem ponowoczesnego człowieka w szeroko rozumiany proces demistyfikacji, dekonstrukcji, prywatyzacji i immanentyzacji[699]. Podobnie jak inni badacze tej kwestii, również Taylor wyróżnia trzy płaszczyzny sekularyzacji: pierwsza polega na tym, że wszystko to, co dotąd było związane z religią ujmuje się w oderwaniu od niej; druga to upadek religii wynikający z uwiądu wiary i zaniku praktyk religijnych, a trzecia to „wiek świecki", gdzie praktykowanie wiary i religii zmierzało będzie w kierunku pluralizmu[700].

Pippa Norris i Ronald Inglehart w swoich klasycznych już badaniach, bardzo zresztą zbliżonych do tych prowadzonych przez innych, referowanych tu autorów,

---

[695] Tamże, s. 118-119.
[696] Zob. J. Sobkowiak, *Podmiot wiary i moralności wobec wyzwań nowego ateizmu, file:///C:/Users/HP/Desktop/ZROBIONE%20MATERIA%C5%81Y%20(NIE%20WORD)/Nowy%20ateizmSkrypt-uzupe%C5%82niaj%C4%85cy-do-wyk%C5%82adu_Cz%C5%82owiek-podmiotem-moralno%C5%9Bci.pdf ,* s. 43.
[697] Ch. Millon-Delsol, *Skazani na konflikt*, „Znak" 3 (2002), s. 23.
[698] C. Taylor, *Nowoczesne imaginaria społeczne,* tł. A. Puchejda, K. Szymaniak, Kraków 2010, s. 139-140; M. Mazurek, *Od religijności do duchowości?…*, s. 138; K. Jasiński, *Charlesa Taylora…*, s. 398.
[699] Zob. C. Taylor, *Immanentne antyoświecenie*, „Znak" 10 (2001), s. 68; R. Czarnecki, *Postmodernizm a sacrum…*, s. 353.
[700] Zob. Ch. Taylor, *Świecka epoka i różne ścieżki wiary*, tł. A. Pawelec, „Znak" 10 (2010), s. 21.

poddali analizie trzy zasadnicze według nich wskaźniki sekularyzacji. W odniesieniu do praktyk religijnych, istotnych w życiu religijnym jednostki, przejawia się ona poprzez zanikiem praktyk religijnych. W przypadku drugiego wskaźnika, związanego z rozumieniem wartości jako celów uznawanych przez ludzi za najważniejsze, sekularyzacja oznacza obojętność na kwestie religijne w przestrzeni publicznej i prywatnej i odejście od tradycyjnych tożsamości religijnych, które wyrażają się w poczuciu przynależności do wspólnot religijnych. Jeśli chodzi zaś o trzeci wskaźnik, czyli wierzenia religijne, to ulegają one erozji w wyniku sekularyzacji, gdyż ateiści zupełnie otwarcie odrzucają wierzenia religijne, agnostycy zaś pozostają sceptykami[701].

Stark i Bainbridge, za stadium przejściowe sekularyzacji uznają pluralizm oraz indywidualizm światopoglądowy, które to faktory sprzyjają indyferentyzmowi religijnemu, subiektywizacji wiary oraz osłabieniu autorytetu instytucjonalnych religii: „kiedy jedna organizacja religijna uzyskuje monopol dzięki przymierzu zawartemu z państwem, ma powód i środki po temu, aby zlikwidować inne organizacje religijne. Gdy jednak moc religii ulegnie choćby niewielkiemu osłabieniu, traci ona zdolność dominowania”[702].

Z kolei według Vattima, myśliciela z samego centrum paradygmatu myślenia ponowoczesnego, jako fenomen wpisany w nowoczesność i jej orientację przede wszystkim na sferę rozumu, sekularyzacja jawi się jako swoisty proces dryfowania, oddalający współczesną laicką cywilizację od jej sakralnych początków. Filozof ten widzi też w sekularyzacji „osłabianie” religii, odzieranie jej z metafizycznej struktury, gdyż dopiero taka „słaba”, zsekularyzowana religia, przestaje być miejscem przemocy. Stara się on również przekonywać, że to sam umierający na krzyżu Jezus, niejako w samym wnętrzu Kościoła, głosząc miłość, a nie przemoc, zainicjował sekularyzację rozumianą jako „osłabianie” religii[703]. Do podobnych konstatacji dochodzi Andrzej Draguła, który sądzi, że religia ta niejako sama pozostawiła przestrzeń na sekularyzację i w tym też znaczeniu można ją uznawać wręcz za „chrześcijański wynalazek”[704].

Zupełnie wręcz niezależnie od postrzegania sekularyzacji i różnych jej aspektów, egzystując w coraz bardziej pluralistycznej rzeczywistości, ponowoczesny

[701] Zob. P. Norris, R. Inglehart, *Sacrum i profanum. Religia i polityka na świecie*, Nomos, Kraków 2006, s. 76–77.
[702] Zob. R. Stark, W. S. Bainbridge, *Teoria religii*, tł. T. Kunz, „Nomos”, Kraków 2000, s. 351. Por. A. Szahaj, *Ponowoczesność i postmodernizm…,* s. 47-48; Z. Drozdowicz, *Rozstania współczesnych teologów z Kościołem katolickim. Wybrane przykłady*, „Przegląd Religioznawczy” 4 (2023), s. 56.
[703] Zob. G. *Vattimo, Społeczeństwo przejrzyste*, t. M. Kamińska, Wrocław 2006, *s.* 95; A. Torzewski, *Pytanie o status*…, s. 116.
[704] Zob. A. Draguła, *Ocalić Boga. Szkice z teologii sekularyzacji*, Warszawa 2010, s. 30.

człowiek odwołujący się do wiary, a zwłaszcza religie do których się on przyznaje, w znacznie większym stopniu niż to było w przeszłości, zmuszone są brać pod uwagę zupełnie odmienne sensy, wartości i przekonania. Konkretna wiara czy też związana z nią religia, tracąc swój niekwestionowalny status, stają się tylko jedną z wielu dostępnych propozycji egzystencjalnych[705]. Bóg i związana z nim religijność nie są już jedynym kluczem do lektury rzeczywistości, choć jawią się jeszcze jako relikt przywoływany w trudniejszych chwilach życia i jeden z wielu jego równoważnych segmentów. Nawet jeśli nie uwidacznia się zjawisko rosnącej liczby aktów formalnej konwersji na ateizm, to zwiększa się jednak, jak zauważa ks. Dziewiecki, przestrzeń doświadczenia „śmierci funkcjonalnej" Boga, który nie konstytuuje już prymarnego punktu odniesienia aksjologicznego[706].

Z perspektywy personalizmu, za kluczowy katalizator wspomnianego zjawiska zapominaniu o Bogu, pomijania Boga, czy też jego kolejnej już „śmierci" uznaje się przede wszystkim konsumpcjonizm. Redukcja bytu człowieka do sfery materialnej i prymat „mieć" nad „być" zagrażając jego reifikacją, niesie ze sobą marginalizację sacrum oraz atrofię potrzeb duchowych powodującą zjawisko „anoreksji" duszy[707]. Konsumpcjonizm ten, jak równie obrazowo zauważa Szahaj, w społeczeństwach na tzw. „dorobku", „wysusza" sferę światopoglądową nie tylko zresztą z odniesień do transcendencji, ale także i z tego, co wykracza poza sferę bezpośredniego i możliwie szybkiego zaspokajania potrzeb kreowanych przez podparty reklamą rynek[708]. Sytuacja ta w oczywisty sposób sprzyja kształtowaniu się „wolnego rynku" propozycji religijno-moralnych, spośród których to ich odbiorca dokonuje wyboru. Skoro zaś to głównie prawo popytu i podaży wyznacza przestrzeń regulującą relacje między producentem i konsumentem idei religijnych, to i religie zmuszone są docierać w jakiś sposób do nabywców oferowanych im przez nie usług[709]. Wraz z kształtowaniem się zrębów swoistej „religii konsumpcji", kontestującej egzystencjalne zakazy na rzecz beztroskiej zabawy, a bazującej często na „cudownych" właściwościach centrów handlowych,

---

[705] Zob. B. Szymańska, *Duchowość pogranicza* [w:] *Człowiek wobec świata na przełomie wieków. Nowe i dawne wzory duchowości*, red. M. Kudelska, Collegium Columbianum, Kraków 2001, s. 93-126; A. Zduniak, *Franza-Xavera Kaufmanna koncepcja socjologii religii,* Kraków 2006, s. 187-199.
[706] Zob. M. Dziewiecki, *Ewangelizacja w kulturze*…, s. 50-51.
[707] Zob. C. Lowney, *Heroiczne życie. Odkryj cel w życiu i zmieniaj świat,* tł. Ł. Malczak, Kraków 2014, s. 57.
[708] Zob. A. Szahaj, *Ponowoczesność i postmodernizm*…, s. 50-51.
[709] Zob. J. Kłoczowski, *Upadek religii czy czas odrodzenia*, „Więź" 6 (2000), s. 19; I. Borowik, *Religia i religijność*…, s. 110; E. Stachowska, *McŚwiat a religia*, „Przegląd Religioznawczy" 3 (2003), s. 137-138; J. Mariański, *Nowa religijność*..., s. 124-125.

niemal zanika duchowy sens świąt religijnych, zwłaszcza z naznaczonym mocnym potencjałem symbolicznym Bożym Narodzeniem[710]. Widząc w konsumpcjonizmie wręcz nowy paradygmat chrześcijaństwie, Jacek Sieradzan zauważa, że w papieżu można widzieć prezesa zarządu korporacji, w świętych zakupocholików, ewangelizację wypiera reklama, relikwiami stają się przedmioty należące do celebrytów, rolę cudów spełniają np. transformacje nieatrakcyjnych kobiet w piękności w programach telewizyjnych, a za grzech uznać można zadłużenie[711].

W myśl tezy Thomasa Luckmanna, religijność zdaje się w tych okolicznościach przybierać swoją „niewidzialną" wręcz formułę w postaci żywionych przekonań oraz widzialną, w postaci sposobu manifestowania ich konsekwencji. W większym stopniu polityka czy kultura, a nie religia, biorą na siebie odpowiedzialność za przestrzeń, w której dotąd dominowała narracja religijna[712]. Pomimo utraty miana ważkiej pozycji ideowej marksizmu, obarczającego religię odpowiedzialnością za przesuwanie ludzkich marzeń o szczęściu w wyimaginowane „zaświaty", to i dziś uwidaczniają się radykalne postulaty ostatecznego „uwolnienia" człowieka od alienującej go religii i jej politycznych wpływów[713]. Zwłaszcza w tzw. krajach rozwiniętych, potrzebę prowadzenia życia religijnego, kultu, modlitw, czy też starań o Boże błogosławieństwo, zastępują „świeckie substytuty" religii: cywilizacja, postęp, wolność, nauka, technika, psychologia, czy wreszcie medycyna[714]. Empirycznym wyrazem sekularyzacji jest wciąż zmniejszający się wpływ autorytetów religijnych, w tym również Kościoła katolickiego na styl życia nawet ludzi wierzących, co ewidentnie potwierdzają dyskusje we wrażliwych społecznie kwestiach dotyczących np. aborcji czy rozwodów[715]. Odchodząc od religii i Boga, człowiek ponowoczesny oczekuje spełnienia „tu i teraz", w perspektywie doczesności, nie chcąc oczekiwać szczęścia dopiero w przyszłości, a

---

[710] Zob. Benedykt XVI, *Trzeba oczyścić Boże Narodzenie z naleciałości konsumpcjonizmu*, 17 XII 2008 — *Audiencja generalna w Auli Pawła VI*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/audiencje/ag_17122008.html, 11 X 2025. Por. M. Dziura, *Świątynie konsumpcji. Implozja granic* [w:] *Społeczeństwo konsumpcyjne. Uwarunkowania społeczne i kulturowe…,* s. 176; G. Ritzer, *Magiczny świat konsumpcji,* Warszawa 2001, s. 23.

[711] Zob. J. Sieradzan, *Na początku był rachunek. Ekonomia a religia. Od Pawła z Tarsu do konsumpcjonizmu,* Wyd. Uniwersytetu w Białymstoku, Białystok 2021, s. 121-125.

[712] Zob. H. Knoblauch, *„Niewidzialna religia" Thomasa Luckmanna, czyli o przemianie religii ze religijność* [w:] Niewidzialna religia, tł. L. Bluszcz, Nomos, Kraków 1996, s. 37; J. Grzybowski, *Przyzwoity laicki świat – realna przyszłość ludzkich społeczności? Rozważania o racjach polityki i zasadach etyki,* „Studia Gdańskie", t. 35, 2014, s. 140.

[713] Zob. SPS 17; M. Kuta, *Między immanentnym*…, s. 7.

[714] Zob. L. Kołakowski, *Moje słuszne*…, s. 384; F. Bargieł, *Niektóre źródła współczesnego ateizmu* [w:] *Ateizm oraz irreligia i sekularyzacja,* red. F. Adamski, Kraków 2011, s. 262; K. Pilarz, *Sekularyzacja sacrum i jej konsekwencje pastoralno-wychowawcze,* „Teologia i Człowiek" 28 (2014), s. 16.

[715] Zob. M. Mazurek, *Od religijności do duchowości*…, s. 137; M. Kuta, *Między immanentnym*…, s. 46.

tym bardziej w ramach jakiejś nieokreślonej eschatologii[716]. Pisząc o ponowoczesnych próbach egzystencji bez Boga, Bauman konstatuje, że w tej sytuacji „ludziom troszczyć się wypada o takie tylko sprawy, których rozwiązanie jest w ludzkiej mocy"[717]. Nie spełniają się jednak optymistyczne i naiwne zarazem nadzieje, iż do budowania lepszego świata, pełnego pokoju i dobrobytu, wystarczy eliminacja Boga i nadprzyrodzonej religii[718].

Istnienie dramatycznej wręcz przepaści między wiarą a kulturą nowoczesną przejmująco opisał kardynał Walter Kasper[719], a według Johanna Baptisty Metza „Kościoły stoją dziś jak ogołocone liście z drzew w naszym postmodernistycznym krajobrazie"[720]. Myśliciel ten nie ma zarazem wątpliwości, co do tego, że laicyzacja nie tyle potwierdza sens bytu człowieka, ile raczej odbiera mu większe znaczenie[721]. Według biskupa Życińskiego, u kresu nowożytności dochodzimy do czegoś w rodzaju zjawiska rozwidlenia dróg. Szlak pierwiosnków prowadzi ku estetyce nihilizmu w jej różnych współczesnych odmianach: kultura uwodzenia i ohydy, autokonsumpcja seksualności, kultura wyrafinowanych używek i rzeczywistości wirtualnej. Ciernistym szlakiem jest więc praktyka wiary, nacechowana subiektywizmem i relatywizmem, przybierająca postać sekularyzacji, która nie ogranicza się już wcale do wyparcia religii z przestrzeni publicznej, ale przybiera postać akceptacji postaw wcześniej uważanych powszechnie za niemoralne. Życiński nie miał jednak wątpliwości, że dramatyczną, choć niejako naturalną konsekwencją budowania świata bez Boga jest śmierć sensu i piękna ludzkiej egzystencji. Bez względu na wzniosłe deklaracje padające w tym obszarze, ponowoczesny „Nadczłowiek", idąc szlakiem zagubionych wartości przepełniony jest nierzadko rozpaczą. Uznając, że Bóg nie jest mu już do niczego potrzebny, egzystuje w pełnej pesymizmu atmosferze, w której królową nauk okazuje się być tanatologia, a jedynym wyborem człowieka staje się właśnie rozpacz, sceptycyzm i absurd[722].

---

[716] Zob. J. Mariański, *Sekularyzacja – desekularyzacja – nowa duchowość,* „Przegląd Religioznawczy" 2 (2012), s. 25; E. Sienkiewicz, *Człowiek ponowoczesny*…, s. 157.
[717]Z. Bauman, *Ponowoczesność*…, s. 290.
[718] Zob. W. Kymlicka, *Politics in the Vernacular: Nationalism, Multiculturalism, and Citizenship,* Oxford University Press 2001, s. 206-208, 254-256.
[719] Zob. W. Kasper, *Postmoderne Dogmatik? Zu einer neueren nordamerikanischen Grundlagendiskussion*, „Communio" 19 (1990), s. 298-306.
[720] J. Metz, *Teologia wobec cierpienia,* tł. J. Zychowicz, Kraków 2008, s. 661.
[721]Zob. Tamże, s. 73-74.
[722] Zob. J. Życiński, *Bóg postmodernistów…,* s. 37-39; E. Sienkiewicz, *Człowiek ponowoczesny*…, s. 155.

Identyczne wnioski w tej kwestii formułują papieże przełomu XX i XXI wieku. Jan Paweł, pisząc o rozszerzaniu się zobojętnienia religijnego w swej najbardziej rozpowszechnionej formie, jaką jest sekularyzm[723], zauważa, że negując istnienie Boga, zamiast radosnego triumfu, człowiek współczesny żyje w jeszcze większym lęku przed przyszłością[724]. Benedykt XVI konstatuje, że uwolniona od Boga droga okazała się właściwie pusta[725], a Franciszek podkreśla, że ponowoczesny człowiek dostrzegając „w wierze iluzję utrudniającą wolnym ludziom drogę ku przyszłości rezygnuje z poszukiwania wielkiego światła i zadowala się małymi światełkami, które oświecają krótką chwilę, ale są niezdolne do otwarcia drogi"[726]. Warto przy tym zauważyć, że już Jan Paweł II z niepokojem diagnozował kryzys wiary w Europie: „chciałbym przypomnieć utratę pamięci i dziedzictwa chrześcijańskiego, któremu towarzyszy swego rodzaju praktyczny agnostycyzm i obojętność religijna, wywołująca u wielu Europejczyków wrażenie, że żyją bez duchowego zaplecza, niczym spadkobiercy, którzy roztrwonili dziedzictwo pozostawione im przez historię"[727]. W ramach dyskursu Scoli i Realego, w kontekście zestawienia nieuwzględnienia w preambule konstytucji europejskiej chrześcijaństwa ze słowami Benedetto Croce z 1942 roku: *Dlaczego nie możemy nie nazywać się chrześcijanami,* pojawia się radykalna opinia o konsekwencjach zaniku religii: „Tylko kultura chrześcijańska mogła stworzyć Woltera i Nietzschego. Nie wierzę, by kultura europejska mogła przeżyć kompletny zanik wiary chrześcijańskiej. A żywię to przekonanie nie tylko dlatego, że sam jestem chrześcijaninem, ale także jako badacz socjobiologii. Jeśli chrześcijaństwo odejdzie, odejdzie cała nasza kultura. Wówczas trzeba będzie w bólach zacząć wszystko od początku, bo niemożliwy jest natychmiastowy przeskok do nowej kultury…. Trzeba będzie przebrnąć przez wieki barbarzyństwa. Nie dożyjemy czasów nastania tej nowej kultury ani nie dożyją jej nasze prapraprapraprawnuki, a nawet gdybyśmy dożyli, to nikt z nas nie byłby w niej szczęśliwy"[728]. O Europie, jako miejscu naznaczonym szczególnie silnymi symptomami sekularyzacji piszą również socjolodzy. Podobnie jak Berger, widzący w sekularyzacji proces wyzwalania się w tym kręgu poszczególnych obszarów

[723] Zob. CL 4.
[724] Zob. EIE 8.
[725] Zob. GEE 29; CIV 29.
[726] Zob. LF 2-3.
[727] EE 7.
[728] A. Scola, G. Reale, *Dialog*…, s. 167-168.

życia społecznego spod dominacji instytucji i symboli religijnych[729], również Mariański zauważa, że w odróżnieniu od wielu innych części świata, gdzie religia wykazuje wręcz symptomy ożywienia, w Europie dostrzec można ewidentne i silne procesy sekularyzacyjne, które określa on mianem „eurosekularyzmu'[730].

W ponowoczesnej przestrzeni intelektualnej rozwija się również nurt zwany postsekularyzmem, w którym myśliciele o lewicowej przeważnie orientacji, niejako na nowo odkrywają potęgę religii jako zjawiska głęboko zakorzenionego w ludzkiej naturze, a jednocześnie wciąż istotnie wpływającego na funkcjonowanie społeczeństwa. Z tej perspektywy religia nie jest jedynie reliktem przeszłości, lecz stanowi fundamentalny budulec struktur społecznych, których nie można ignorować ani marginalizować. Postsekularyści postulują konieczność ponownego przemyślenia roli religii we współczesnym świecie i próby jej wykorzystania w sposób świadomy, zwłaszcza do celów rewolucyjnych i społecznych przemian. Podejście to otwiera możliwość dialogu między tradycją religijną a nowoczesną polityką, wskazując na znaczny potencjał współpracy między ideami duchowymi a lewicowymi projektami społecznymi. W ten sposób postsekularyzm staje się próbą integracji duchowej siły religii z dążeniami do sprawiedliwości społecznej oraz przemian strukturalnych, poszukując nowych form działania i inspiracji w erze ponowoczesności. Myślicieli tej opcji, jak Giorgio Agamben, Slavoj Žižek czy Alain Badiou, łączy głębokie odniesienie do rewolucyjnego marzenia, którego energię chcą czerpać z sekularyzowanego chrześcijaństwa. W ramach tego nurtu nie tylko redefiniuje się proces sekularyzacji oraz jego skutki, ale też analizuje na nowo istotę i rolę religii[731]. Będąc od tysięcy lat związana z człowiekiem, religia nie może zniknąć i zostawić po sobie puste miejsce, którego nikt już nigdy nie zajmie. Należy jednak zastanowić się nad tym, zauważa trafnie Mateusz Kuta, czy w przyszłości wiara będzie immanentna, czy też będzie odwoływała się do transcendencji jako fundamentu sensu. W samym postsekularyzmie można zaś, według niego widzieć wskazówkę, iż siła religii jest w istocie dużo większa niż się to powszechnie sądzi[732].

---

[729] Zob. P. Berger, *Święty baldachim*…, s. 149-150; M. Mazurek, *Od religijności do duchowości*..., s. 137.
[730] Zob. J. Mariański, S. Wargacki, *Płynne sacrum…*, s. 8.
[731] Zob. A. Draguła, *Powrót wiary, religii czy duchowości? Teolog wobec postsekularyzmu* [w:] *Szkoda, że Cię tu nie ma*. *Filozofia religii a postsekularyzm jako wyzwanie nowych czasów. Szkice*, red. M. Ciesielski, K. Szewczyk-Haake, Kraków 2018, s. 38–39.
[732] Zob. M. Kuta, *Między immanentnym*…, s. 9-11.

Jak się wydaje, jeden z przedstawicieli tego nurtu, Stanisław Obirek, uważa, że postsekularyzm, dowartościowując doświadczenie religijne i wysiłki podejmowane przez ludzi niewierzących, można przekraczać granice pomiędzy teizmem a ateizmem. Poprzez podejście fraktalne nurt ten skupia uwagę na podobieństwach i wzajemnym dopełnianiu się różnych dróg dochodzenia do Boga, a nie na odrębnościach. Dzięki temu, w odmiennościach tradycji religijnych widzi się tutaj nie tyle zagrożenia, ile szansę na wzbogacenie swojej własnej tradycji, a przede wszystkim na stworzenie alternatywnego modelu międzyludzkiej koegzystencji, umożliwiającego zakończenie epoki polaryzacji, napięć i konfliktów. Skoro zaś genezą tradycyjnej nieufności wobec religii jest częste przypisywanie jej tendencji do antagonizowania i wykluczania, to w postsekularnym ujęciu ludzie religijni i niereligijni mogą stać się sojusznikami w rozwiązywaniu problemów ludzkości[733].

Sekularyzację, rozumianą jako proces marginalizacji religii uznać można za istotny przejaw kryzysu Kościołów oraz praktykowania życia religijnego w ponowoczesności. Narastająca separacja instytucji religijnych od przestrzeni społeczno-kulturowej implikuje zjawisko redefinicji postaw wiary. Jedną z odpowiedzi na te zmiany jest kształtujący się dziś nurt postsekularyzmu, którego cechuje próba renegocjacji roli religii. Integrując wartości duchowe z wymogami współczesności, tworzy się tu formy religijności niekoniecznie związane z tradycyjnymi strukturami kościelnymi. Inną drogą, negacji instytucji kościelnych i potrzeba prowadzenia życia religijnego podążają zwolennicy ateizmu.

3.3.

PONOWOCZESNE FORMY I ZAŁOŻENIA ATEIZMU

W ponowoczesnych formach ateizmu widzieć można heterogeniczny zbiór postaw światopoglądowych, które stopniowo ewoluowały z klasycznej, oświeceniowej negacji w stronę radykalnej krytyki nie tylko struktur religijnych, ale i samej metafizyki. Współczesna niewiara nie stanowi już jedynie braku akceptacji dogmatów, lecz pozostaje autonomicznym systemem etycznym i epistemologicznym. Źródeł i genezy tego ponowoczesnego ateizmu czy też nowego ateizmu szukać można w „hermeneutyce podejrzeń" reprezentowanej już przez Marksa, Nietzschego czy też

[733] Zob. S. Obirek, *Postsekularyzm między Wschodem i Zachodem*, „Humaniora. Czasopismo Internetowe" 4 (2023), s. 12-14.

Freuda. Ateizm ten znajduje sprzyjającą przestrzeń w ponowoczesnej sekularyzacji sfery publicznej, spadku autorytetu instytucji religijnych, a także rozwoju nauk empirycznych, zwłaszcza sukcesów biologii ewolucyjnej i kosmologii, starających się wypierać wyjaśnienia teistyczne. Pojęcie ateizmu, ewoluując od antycznych oskarżeń przede wszystkim o brak czci dla bóstw państwowych, współcześnie konstytuuje się przede wszystkim jako teoretyczna bądź też coraz częściej praktyczna negacja osobowego teizmu. Jako fenomen wobec religii wtórny, ateizm nie stanowi pierwotnego stadium rozwoju kulturowego, a wyrasta raczej na kanwie systemów wierzeń. W ujęciu ścisłym wiąże się z odrzuceniem transcendencji rozumianej jako byt obdarzony rozumem i wolą, wpisując się w historię ścierania się mocno odmiennych światopoglądów. Korzeni nowożytnej negacji Boga Pascal doszukiwał się już u Kartezjusza, pisząc, że „rad by był chętnie w całej swej filozofii obejść się bez Boga, ale nie mógł się powstrzymać od tego, iż kazał mu dać szczutka, aby wprawić świat w ruch; po czym już mu Bóg na nic niepotrzebny”[734]. Pomimo tego, że Kartezjusz dbał o dobre relacje z teologami i deklarował wsparcie dla chrześcijaństwa, to właśnie jego filozofia, także według Kołakowskiego, inicjuje w zmiany kultury europejskiej w duchu wyraźnie mu przeciwnym[735]. Wraz z oświeceniem, gdy to naturę uznano za źródło rzeczywistości, jak zauważa Taylor, znikło „utrzymujące” jeszcze Boga przy „życiu” przypisywanie mu roli architekta kosmosu[736]. W XIX wieku w Bogu zaczęto widzieć niszczycielską siłę, a w religii wroga i pasożyta sprzyjającego upadkowi ludzkości[737]. Za kluczowy moment w kształtowaniu się współczesnego ateizmu uznaje się tezę Feuerbacha, zgodnie z którą to człowiek jest koniecznym miejscem stawania się Boga, twórcą religii, jej początkiem, środkiem i końcem. Sprowadzenie religii do wytworu ludzkiego umysłu i potrzeb, otworzyło drogę do dalszego pomijania, a w końcu „eliminacji” nadprzyrodzonych wymiarów życia duchowego. Proces ten kontynuowali: Marks, Nietzsche, Freud, Sartre, Camus czy Merleau-Ponty, którzy doszli do podobnych wniosków, iż religia stanowi ograniczenie dla człowieka, hamując jego wolność i potencjał rozwoju. Ta filozoficzna linia myślenia wciąż stanowi fundament nowoczesnych ruchów ateistycznych oraz sekularyzacyjnych, które odrzucają tradycyjne wierzenia na rzecz racjonalizmu i naukowego światopoglądu. W ten sposób współczesny ateizm wyrosły z tych refleksji, koncentruje się na wyzwoleniu człowieka

[734] Pascal, *Myśli*…, s. 110.
[735] Zob. L. Kołakowski, *Czy pan Bóg jest szczęśliwy*…, s. 25-27.
[736] Zob. Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości*…, s.642; M. Kuta, *Między immanentnym*…, s. 154.
[737] Zob. M.J. Buckley, *Ateizm*…, s. 179.

spod wpływu religii, wiążąc to z ideą emancypacji i samorealizacji jednostki[738]. Tym czynnikiem, który miał wyzwolić człowieka i ostatecznie „uśmiercić" Boga i religię miał być rozwój nauki i związany z nią postęp[739]. Zestawiając ze sobą średniowiecze z wiekiem pary i magnetyzmu Thomas Carlyle deklarował: „zamknęliśmy nasze oczy na wieczyste substancje i otwarliśmy je na cienie i pozory rzeczy… Nie ma już dla nas żadnego Boga"[740]. Jak zauważa Życiński, A. C. Swinburn, prowokacyjnie stwierdzający wyższość dzieł Johna Stuarta Milla nad *Biblią*, proponował, żeby *Te Deum laudamus* zastąpić *Te hominem laudamus.* Zgodnie z tą ideologią, Karol Liebeknecht na pogrzebie Karola Marksa miał stwierdzić, że Bóg umarł, a Marks jest nieśmiertelny. Za Życińskim przywołać warto również sugestywną wizję z opublikowanego w 1910 roku poematu Thomasa Hardy'ego, przedstawiającego pogrzeb Boga[741].

Przez kolejne dekady utrwala się, genetycznie zresztą mocno zróżnicowane przekonanie, że człowiek musi bezwzględnie odrzucić tyranię Boga, a wiarę w Niego zastąpić kultem człowieka, który uwierzył wreszcie w swoją samowystarczalność i możliwość samozbawienia[742], a także zbudowania społecznego dobrobytu i bardziej egalitarnych relacji politycznych[743]. W ponowoczesnych uwarunkowaniach, jak zauważa Piotr Gutowski, w ponowoczesności uwidacznia się niekiedy zjawisko traktowania ludzi wierzących jako obywateli drugiej kategorii, nie korzystających właściwie z rozumu i nie potrafiących przyznać, że minął już czas mitologicznych wyjaśnień, etyki opartej na Bożych przykazaniach i ignorowania wielości wzajemnie niespójnych wierzeń religijnych[744].

W przestrzeni jakościowo nowego modelu egzystencji kształtowanej przez konsumpcję i obfite korzystanie ze środków audiowizualnych religia, podobnie jak i nauka oraz filozofia, tracą swój dawny status autorytetów wyjaśniających naturę bytu.

---

[738] Zob. Z. Zdybicka, *Czy człowiek jest homo religiosus…,* s. 241-244; M. Lipowicz, *Czy „śmierć Boga" jest „śmiercią społeczeństwa"? Próba połączenia wybranych aspektów filozofii Fryderyka Nietzschego z filozofią i socjologią Georga Simmla*, „Diametros" 37 (2013), s. 86.
[739] Zob. A. Perzyński, *Personalizm wiary*…, s. 131; A. Nowak, *Homo religiosus*…, s. 73.
[740] Cyt. za J. Życiński, *Bóg postmodernistów…,* s. 30.
[741] Zob. J. Życiński, *Bóg postmodernistów….*, s. 30-31.
[742] Zob. A. Nowak, *Homo religiosus*…., s. 45; P. Neuner, *Psychospołeczne i polityczne uwarunkowania chrześcijaństwa dziś* [w:] *Chrześcijaństwo jutra. Materiały II Międzynarodowego Kongresu TeologiiFundamentalnej Lublin 18-21 września 2001*, Lublin 2001, s. 239; M. Szymonik, *W kierunku demokracji personalistycznej,* PAX, Warszawa 2010, s. 97.
[743] Zob. A. de Botton, *Religia dla ateistów. Poradnik dla niewierzących, jak korzystać z religii,* tł. H. Pustuła-Lewicka, Warszawa 2013, s. 10; P. Szumlewicz, *Niezbędnik ateisty. Rozmowy Piotra Szumlewicza*, Warszawa 2010, s. 28.
[744] Zob. P. Gutowski, *Teizm – ateizm – religia. Mapa współczesnych sporów w filozofii religii*, „Przegląd Religioznawczy" 2 (2020), s. 32; tenże, *Czym jest „nowy ateizm"?* [w:] *Nauki przyrodnicze a nowy ateizm*, red. M. Słomka, Lublin 2012, s. 25-26.

Jak zauważa Życiński, współczesny człowiek, obojętny względem Boga, nie odrzuca Go właściwie w sposób demonstracyjny, gwałtowny czy też radykalny, jak dawni walczący z wiarą, „zbuntowani" ateiści, nierzadko również świadomi dramatycznych konsekwencji faktu swego ateizmu[745]. Jak konstatuje Karol Tarnowski, ten gorący, często nawet namiętny ateizm, ustępuje dziś miejsca postmodernistycznej obojętności, implikowanej nierzadko przekonaniem, iż „Bóg pozostawiający świat samemu sobie, nie biorący w obronę słabych i uciśnionych, wydaje się bezsilny bądź niewierny, a więc nie interesujący"[746]. Również według Millon-Delsol, antyklerykalizm i ateizm czasów „moderny" zastąpiła obojętność wobec Boga[747]. Do podobnych wniosków dochodzi w ramach szerokich analiz tego tematu Kołakowski: „Bóg, który niegdyś gwarantował stabilny ład wartości, stosunków społecznych, reguł myślenia i świata fizycznego i funkcjonował jako zwieńczenie tego ładu, już nie istnieje, nie widać już bowiem wcale ładu, także ludzie bezbożni mieli w nim swoje miejsce…. Nawet jeśli uchodzili za błądzących, szalonych lub za wysłanników piekieł, ich miejsce w ramach uznanego porządku świata było mimo wszystko ustalone. Nawet jeśli prześladowano ich, karano i skazywano na śmierć, w jakimś sensie byli szczęśliwi, ponieważ byli nie tylko pewni swojej sprawy, lecz również duchowo beztroscy: nie istniał dla nich żaden Bóg, nie było więc także ani nieba, ani piekła – i tak było dobrze. Nawet i to jednak jest już sprawą przeszłości. Wraz z pewnością wiary załamała się też pewność niewiary"[748].

Zdaniem hiszpańskiego jezuity Ramon Cue Romano, autora znanej książki „Mój połamany Chrystus", „Palenie Chrystusów okazało się niepraktyczne ...dziś ateiści wolą szanować Chrystusów, którzy jedynie są wizerunkami z drzewa lub masy, zaś atakować czystość idei i kryteriów"[749]. Widząc w tym ateizmie utajonego wroga, duchowny ten dosadnie konstatował: „Wolę ateizm, który palił i kaleczył Chrystusów, który się nie maskował, ani nie ukrywał swej nienawiści do Chrystusa. Drżeniem mnie przejmują ateiści przebiegli, którzy nie przestają nienawidzić Chrystusa, a tolerują Chrystusów i godzą się na nich z wyrachowaniem. Którzy oficjalnie proklamują siebie jako ateistów i oficjalnie wysyłają telegramy do Watykanu, którzy gnębią zniewolony Kościół, a równocześnie schlebiają głowie widzialnej tego Kościoła"[750].

---

[745] Zob. J. Życiński, *Bóg postmodernistów*…, s. 19; tenże, *Duchowość*…, s. 108.
[746] Zob. K. Tarnowski, *Wolność i wiara*…, s. 702.
[747] Zob. R. Czarnecki, *Postmodernizm a sacrum*…, s. 354.
[748] L. Kołakowski, *Czy Pan Bóg jest szczęśliwy i inne pytania*, Znak, Kraków 2009, s. 58.
[749] R. Romano, *Mój połamany Chrystus*, Wyd. „Regina Poloniae", Częstochowa 1985, s. 23.
[750] R. Romano, *Mój połamany Chrystus*…, s. 23.

W bardziej już subtelnej formie Jan Paweł II uznawał za rzecz oczywistą, że „w niektórych miejscach doszło do duchowego pustynnienia, będącego owocem projektu społeczeństw, które pragną budować się bez Boga albo które niszczą swoje chrześcijańskie korzenie. Tam świat chrześcijański staje się jałowy i wyczerpuje się jak nadmiernie wykorzystywana ziemia, przemieniająca się w piasek”[751]. Zauważając, że ateizm bywa już nie tyle rezygnacją z Boga, co raczej z istoty człowieczeństwa, rozumianego jako stawianie pytań istotnych i fundamentalnych, papież ten stawia właściwie retoryczne według niego pytanie: „czy można żyć na miarę godności człowieka w świecie, który jest projektowany i realizowany tak, jakby Boga nie było”[752]. Nie mając w tej kwestii wątpliwości, konsekwencji zaniku zmysłu tajemnicy, stanowiącego autentyczne źródło postawy religijnej, Papież upatrywał w antropologicznej autodestrukcji[753]. Człowiek zamknięty jedynie „w ciasnym kręgu swojej fizycznej natury, staje się w pewien sposób „rzeczą” i przestaje rozumieć „transcendentny” charakter tego, że „istnieje jako człowiek”[754]. Dramatycznym wyrazem tego pominięcia Boga pozostają dzieje ludzkości: „krwią rozlaną w imię ideologii i przez reżimy polityczne, które chciały budować „nową ludzkość” bez Boga”[755]. W tym ponowoczesnym skoku w pustkę, bez Boga i bez nadziei, nie można widzieć, przekonuje Jan Paweł II, nic innego niż desperacki akt rozpaczy ludzi przeżywających nazbyt dużą dla nich dawkę rozczarowań[756]. Królestwo realizowane bez Boga, królestwo samego tylko człowieka, „nieuchronnie zmierza ku perwersyjnemu końcowi wszystkiego”, pisze w nie mniej dramatycznym tonie Benedykt XVI[757]. Bez Boga, zauważa ten papież, „człowiek nie wie, dokąd zmierza, i nie potrafi nawet zrozumieć tego, kim jest. …ideologiczne zamknięcie się na Boga oraz ateizm obojętności, które prowadzą do zapominania o Stwórcy i stwarzają niebezpieczeństwo zapominania również o wartościach ludzkich, jawią się dziś pośród największych przeszkód w rozwoju”[758].

---

[751] EV 86.
[752] Zob. Jan Paweł II, Elbląg 6 VI 1999, *Przemówienie podczas nabożeństwa czerwcowego* - http://mateusz.pl/jp99/pp/1999/pp19990606c.htm., 25 III 2026. Por. J. Sobkowiak, *Duchowość bez Boga a życie „jakby Bóg był,* „Teologia i moralność” 1 (2013), s. 107; A. Wierzbicki, *Praxis i kultura*…, s. 250.
[753] Zob. DIV 36; A. Wierzbicki, *Praxis i kultura*…, s. 255.
[754] Zob. EV 22.
[755] Zob. RM 8.
[756]Zob. FR 46.
[757] Zob. SPS 23.
[758] CIV 78.

Dobrze klimat intelektualny początku XXI wieku oddaje John Lennox, który w słynnej książce *Czy nauka pogrzebała Boga?* zadał ważkie pytanie: „Czy zatem my sami i Wszechświat przesycony pięknem galaktyk i wyrafinowaną złożonością biologii to nic innego jak wynik nieukierunkowanego działania bezrozumnych sił, działających na bezmyślną materię i energię, jak podpowiadają nam tak zwani „nowi ateiści". Wychodząc z tradycyjnych przesłanek scjentyzmu, przedstawiciele tego szerokiego nurtu, zaskoczeni wciąż znaczną siłą chrześcijaństwa, zwłaszcza w USA, starają się nierzadko bardzo aktywnie działać na rzecz osłabiania wszelkich wpływów religii. Do najważniejszych z nich należą tzw. słynni czterej jeźdźcy: Richard Dawkins, Daniell Dennett, Christopher Hitchens i Sam Harris, których wyróżnia absolutna negacja tezy o istnieniu Boga, absolutyzacja nauki, a wreszcie bardzo agresywny stosunek do religii i jej przejawów. Nawet jeśli ich argumenty na rzecz ateizmu nie są specjalnie nowatorskie, to ich ogromna ideowa zaciekłość oraz stosowana retoryka i metody popularyzacji, umożliwiają dotarcie do liczniejszego niż w przeszłości grona odbiorców[759]. Widząc w religii aberrację intelektualną, zjawisko kulturowe pozbawione logiki i sprzeczne z nauką, tłumaczy się ją z perspektywy stricte naturalistycznej, a więc jako: produkt uboczny ewolucji, wirus umysłu bądź skutek nadaktywności pewnych obszarów mózgu[760]. Amerykański filozof Dennett stwierdza, że religia jest „zjawiskiem naturalnym, ludzkim, złożonym ze zdarzeń, organizmów, przedmiotów, struktur, schematów i innych bytów, z których wszystkie podlegają prawom fizyki lub biologii, a więc nie zakładają cudów"[761]. Ta tendencja do negacji wszelkich „cudów" i preferowania ateizmu szczególnie uwidacznia się w środowisku biologów. Kiedy fizycy czy kosmolodzy, dostrzegając harmonię i piękno kosmosu, kontemplują jego racjonalność, to biolodzy eksponują zwykle dominującą w nim brutalność. Dosadnie te wątpliwości biologów oddaje Dawkins, opisujący dramatyczne okrucieństwo niejako wpisane w naturę: „Całkowita ilość cierpień będących co roku udziałem wszystkich żywych stworzeń przekracza wszelkie wyobrażenie. W ciągu minuty, jaką zajęło mi napisanie tego zdania, tysiące zwierząt zostało zjedzonych żywcem, tysiące uciekało przed śmiertelnym niebezpieczeństwem umierając ze strachu, tysiące było powoli drążonych od środka przez pasożyty, tysiące umierało w koszmarnych mękach z głodu,

[759] Zob. S. Sztajer, *Światopogląd chrześcijański wobec naturalizacji religii. Adaptacje, transformacje, negacje*, Przegląd Religioznawczy 1 (2023), s. 42.
[760] Zob. R. Dawkins, Bóg urojony, tł. P.J. Szwajcer, Warszawa 2007, s. 232. Por. P. Gutowski, *Czym jest „nowy ateizm"?* [w:] *Nauki przyrodnicze a nowy ateizm*, red. M. Słomka, Lublin 2012, s. 7–9.
[761] Zob. D.C. Dennett, *Odczarowanie. Religia jako zjawisko naturalne*. Wyd. PIW, Warszawa 2008, s. 50.

pragnienia i choroby”[762]. W ramach nowego ateizmu sądzi się, że każdy kolejny krok na drodze postępu nauki to jeszcze jeden gwóźdź do trumny Boga. Atkins przekonuje, że ludzkość powinna zaakceptować to, że nauka wyeliminowała wszelkie racje wiary w jakiś kosmiczny cel, a to, że przetrwał on do dziś, wynika jedynie z sentymentu[763]. Próbując we wrogości do religii pójść jeszcze dalej niż Atkins, Dawkins uznaje wiarę w Boga za zło, które trzeba po prostu zupełnie wytępić jak wirus ospy, choć jest ona trudniejsza do wytępienia[764]. Szukając argumentów za nieistnieniem Boga, np. w książce *Bóg urojony*, kontestując jedną z dróg Tomasza, naukowiec ten wysuwa ironiczny zarzut, że za doskonałość bytu można uznać każdą jego przypadłość i większe jej nasycenie traktować jako większą doskonałość bytu. Tak działoby się np. ze smrodem. Byt w tej dziedzinie najdoskonalszy śmierdziałby najbardziej[765]. Absolutyzując metodę empiryczną, Dawkins oraz inni nowi ateiści, próbują też przekonywać, że skoro Boga nikt nie widział, to po prostu nie istnieje[766]. Wprawdzie żaden z nich nie wypowiada tego argumentu w sposób aż tak bardzo naiwny, lecz jest on milcząco przyjmowany jako swego rodzaju oczywiste założenie, którego nie trzeba już właściwie uzasadniać[767]. Inny argument przywoływany przez ateistów z tego kręgu dotyczy rzekomej irracjonalności wiary religijnej. W ujęciu Dawkinsa wiara to zwyczajnie „ślepa ufność przy braku dowodów, a nawet na przekór dowodom”[768]. Autor ten sądzi również, że wiara „jest złem przez to i dokładnie przez to, że nie wymaga uzasadnień”[769].

Dostrzegając pewną logiczną konsekwencję w opinii Dawkinsa, że brak możliwości dowiedzenia istnienia lub nie istnienia czegoś, nie oznacza automatycznie, że obie te możliwości są równoważne[770], Drozdowicz słusznie zauważa, że krytyka sposobu obrony prawd religijnych przez niego zaproponowana, byłaby niewątpliwie bardziej przekonująca, jeśliby nie zawarte w niej złośliwości i lekceważenie oponentów.

---

[762] R. Dawkins, *Rzeka genów. Darwinowska wizja życia*, tł. M. Jannasz, Wyd. Cis, Warszawa 1995, s. 191. Por. M. Majewski, *Biblia i nauka*…, s. 113-115.
[763] Zob. P. Atkins, *Will science ever fail?,* „New scientist”, 8 VIII 1992, s. 32-35.
[764] Zob. R. Dawkins, *Is science a religion?,* „The Humanist”, I-II 1997, s. 26-39.
[765] Zob. R. Dawkins, *Bóg urojony*, tł. P.J. Szwajcer, Warszawa 2007, s. 117-121. Por. B. Krzos, Ł. Sadłocha, *Zastosowanie poziomów złożoności w czwartej drodze Tomasza z Akwinu,* „Studia Ełckie” 1 (2015), s. 7-17.
[766] Zob. G. Lohfink, *Jakie argumenty ma nowy ateizm? Krytyczna dyskusja*, tł. J. Machnacz, Wrocław 2009, s. 23
[767] Zob. T. Pabjan, *Nowy ateizm jako wyzwanie dla wiary i rozumu* [w:] *Wiara i rozum*, red. E. Laskowska, Kraków 2024, s. 27.
[768] R. Dawkins, *Samolubny gen*, tł. M. Skoneczny, Warszawa 1996, s. 274.
[769] R. Dawkins, *Bóg urojony*, tł. P.J. Szwajcer, Warszawa 2007, s. 413.
[770] Tamże, s. 81.

Tymczasem ten nowy ateizm zdaje się być mocno fanatyczny, jak teizm, któremu te cechy próbuje zresztę niezmiennie przypisywać[771]. Również według Pabjana, wśród cech odróżniających ten ateizm od jego klasycznej wersji, który właściwie poprzestawał na konstatacji o nieistnieniu Boga, jest mocno zjadliwa krytyka religii. Dowodzi się tu po prostu, że skoro religia jest „złem", to programowo należy zwalczać wszelkie jej przejawy, nie szukając poważniejszych tego uzasadnień. Argumentacja nowych ateistów nie sprowadza się więc nierzadko do rzeczowych, poprawnych metodologicznie analiz. Widać tu raczej retorykę skorelowaną z dosyć wybiórczym traktowaniem faktów i wyolbrzymianiem niektórych z nich w celu wywołania odpowiedniego wrażenia czy też ich pomijaniem, jeśli nie wpisują się w daną, uznaną priori za wiarygodną tezę[772]. Merytoryczną argumentację zastępuje tu często pseudonaukowa spekulacja połączona z dogmatyczną wiarą w słuszność założeń ateizmu, ośmieszanie religii, a niekiedy traktowanie ludzi wierzących niemal jako umysłowo chorych. Niekiedy, ci nowi agresywni ateiści, niewiele różnią się od natchnionych kaznodziejów, wygłaszających]do swoich wyznawców płomienne kazania, tym razem jednak dotyczące nieistnienia Boga[773]. W tym nowym ateizmie uwidacznia się realny dogmatyzm i fundamentalizm antyreligijny, w wielu aspektach identyczny jak fundamentalizm religijny, który nowi ateiści tak ostro krytykują. Za ważną cechę nowego ateizmu, tak bardzo pożądaną w ponowoczesności, dumnej z osiągnięć naukowych, jest nawiązywanie do nauk przyrodniczych, połączone z próbami przekonywania, iż na tej drodze dowieść można, iż Bóg nie istnieje[774]. Niejako w opozycji do tych oczekiwań, Pabjan przekonuje, że choć wiara nie opiera się na dowodach empirycznych, to może być i nawet powinna być uzasadniona. Cała tradycja filozofii chrześcijańskiej, od samego jej początku – od św. Augustyna, św. Anzelma, św. Tomasza, aż po encyklikę *Fides et ratio* Jana Pawła II podkreśla jednoznacznie, że wiara nie tylko musi być uzasadniona, ale w tym uzasadnieniu nie może być absolutnie sprzeczna z racjami rozumu, który nie jest dla niej wcale zagrożeniem, lecz sprzymierzeńcem[775].

Dochodzi się tu również do wniosku, że nowy ateista nie jest właściwie w stanie przekonać teisty, i odwrotnie, co – jak stwierdza Pabjan – oznacza, iż mamy do

[771] Zob. Z. Drozdowicz, *Magisterium wiedzy i magisterium wiary. Założenia, uzasadnienia i zastrzeżenia*, „Przegląd Religioznawczy" 4 (282)/2021, s. 16-17.
[772] Zob. T. Pabjan, *Nowy ateizm*…, s. 25.
[773] Zob. A. McGrath, J.C. McGrath, *Bóg nie jest urojeniem*, tł. J. Wolak, Kraków 2007, s. 12.
[774] Zob. T. Pabjan, *Nowy ateizm*…, s. 27.
[775] Zob. T. Pabjan, *Nowy ateizm*…, s.29.

czynienia z fundamentalnym sporem światopoglądowym. W tego rodzaju konfliktach argumenty są postrzegane i oceniane przez pryzmat wcześniej przyjętych założeń ontologicznych, czyli określonej wizji dotyczącej istnienia bądź nieistnienia rzeczywistości transcendentnej. Pabjan zwraca uwagę, że nowi ateiści zdają się akceptować wyłącznie racjonalność jednego typu – ściśle empiryczną, opartą na naukach przyrodniczych, która jednak nie jest jedynym rodzajem racjonalności. Współczesna filozofia nauki coraz bardziej podkreśla, że można myśleć, działać i racjonalnie uzasadniać swoje przekonania także poza obszarem empirycznych nauk przyrodniczych. Z perspektywy wiary można racjonalnie uzasadniać swoje argumenty, korzystając z innych form racjonalności, które nie są dostępne lub nieuznawane przez nowoczesnych ateistów. Tym samym nowi ateiści, odwołujący się głównie do nauk ścisłych, nie mają monopolu na racjonalność, a prawdziwa dyskusja wymaga uznania wielowymiarowości racjonalności oraz otwartości na różne perspektywy poznawcze, co jest fundamentem dialogu między światopoglądami[776]. Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na osobę Stephena Goulda, amerykańskiego biologa ewolucjonisty i popularyzatora nauki, który sformułował koncepcję NOMA (Non-Overlapping Magisteria), w myśl której nauka i religia zajmują się nieprzenikającymi się sferami wiedzy — nauka opisuje świat naturalny, a religia zajmuje się pytaniami o sens, moralność i duchowość. Zarówno wiedza jak i wiara, mają według niego jednakową wartość i status w każdym ludzkim życiu, pozostając logicznie różne, a łączyć je może możliwość zbudowania pełnego poglądu na życie, który tradycyjnie określić można mianem mądrości[777].

Interesującą i karkołomną zarazem próbę uzgodnienia ze sobą dwóch przeciwstawnych względem, siebie hipotez – „jakby Boga nie było" i „jakby Bóg był", przedstawia zwolennik nurtu ateizmu umiarkowanego Comte – Sponville. Niejako parafrazując encyklikę Jana Pawła II *Fides et ratio,* filozof ten zakłada, że religijność i niereligijność stanowią dwie części człowieka. Jeśli więc przez religię rozumieć wiarę w osobowego Boga, to ateiści są przykładem na to, że można obejść się bez religii, ale jeśli rozumieć przez nią wierzenia i rytuały łączące ludzi, to wspólnego doświadczenia

[776] Zob. T. Pabjan, *Nowy ateizm*…, s. 32-33.
[777] Gould sam identyfikował się jako agnostyk i był sceptyczny wobec literalnych interpretacji religijnych, ale nie odrzucał całkowicie idei Boga. Zob. S. J. Gould, *Skały wieków. Nauka i religia w pełni życia*, Wyd. Zysk i S-ka, Poznań 2002, s. 42; Z. Drozdowicz, *Magisterium wiedzy i magisterium wiary*…, s. 4-5.

duchowego, w ten sposób rozumianej religii, każdy człowiek potrzebuje[778]. Z tego też względu, upraszczający podział na ludzi religijnych i niereligijnych jest niewłaściwy, a miliony ateistów ma w istocie przekonania i doświadczenia dosyć podobne do tych, o których mówią osoby religijne. Nawet nie wierząc w osobowego Boga, tacy „ateiści" początku trzeciego tysiąclecia wierzą nierzadko w jakąś „siłę" większą od nas i odczuwają powinność prowadzenia uczciwego życia[779].

Dosadnie wypowiadający się w tej kwestii Życiński doszedł do wniosku, że nawet jeśli śmierć Boga miała stworzyć całkowitą wolność dla wszystkich możliwych wariantów rozwoju człowieka, to ta uwolniona droga okazuje się zwyczajnie pusta. W tej perspektywie królową nauk okazuje się ostatecznie tanatologia. Jeśli jednak Bóg umarł, to człowiek umiera, sens znika, teodycea, metafizyka. Kiedy Nietzsche wręcz z entuzjazmem oznajmiał śmierć Boga jako wielkie osiągnięcie, to jego współcześni kontynuatorzy są w stanie jedynie wybierać między sceptycyzmem, absurdem a rozpaczą. Niezależnie od wielu podniosłych deklaracji, zapowiadane przez ateistów „odczarowanie" świata sprawiło, że okazał się on pusty, podobnie jak człowiek w raju po odczarowaniu okazał się nagi[780]. Postmodernistyczna antynarracja, pisze w tym samym duchu ks. Wierzbicki, okazuje się przejściową iluzją, czczą gadaniną, a deklarowaną postmodernistyczną łagodność wypierają agresywne fundamentalizmy, antyintelektualne i populistyczne, radykalnie antychrześcijańskie[781]. Także według Bielik-Robson, ateizacja myśli ponowoczesnej okazuje się w gruncie rzeczy złudzeniem, przybierającym pozór faktyczności tylko z perspektywy chrześcijańskiej czy postchrześcijańskiej[782]. Za jeszcze lepszą pointę dla tej części rozprawy uznać można sugestię ks. Halíka, że „celem dialogu z niewiarą nie ma być triumf nad ateizmem, lecz pogłębienie wiary, które zintegruje to co stanowi prawdę pewnego typu niewiary, ateizmu bólu i ateizmu protestu, czyli doświadczenia „Bożego ukrycia"[783]. Trudno uniknąć wrażenia, że wspomniany przez Halika postępujący jakby się mogło zdawać triumf niewiary, wcale nie wydaje się być jedynie czynnikiem zagrażającym

[778] Zob. A. Comte-Sponville, *Duchowość ateistyczna. Wprowadzenie do duchowości bez Boga*, Wyd. Czarna Owca, Warszawa 2022, s. 17-20. Por. Zob. Sobkowiak, *Nowy ateizm…,* s. 56-57.
[779] Zob. R. Dworkin, *Religia bez Boga*, tł. B. Baran, Aletheia", Warszawa 2014, s. 13-14. Por. A. Skorupka, *Koncepcja religii i religijności Ronalda Dworkina,* „Przegląd Religioznawczy" 2 (2020), s. 84.
[780] Zob. J. Życiński, *Bóg postmodernistów*…, s. 39.
[781] Zob. A. Wierzbicki, *Praxis i kultura*…, s. 257.
[782] Zob. A. Bielik-Robson, *„Na pustyni". Kryptoteologie późnej nowoczesności*, Uniwersitas, Kraków 2008, s. 530.
[783] T. Halík, *Teatr dla aniołów*, *Życie jako religijny eksperyment*, tł. A. Babuchowski, Kraków 2011, s. 76.

religii. Dla ludzi wierzących zmierzenie się z przestrzenią niewiary może sprzyjać ich jeszcze głębszemu przeorientowaniu się w kierunku wiary. Dramatyczne w istocie ateistyczne oświadczenie ukrycia Boga oznaczać może zaproszenie do jeszcze bardziej intensywnego Jego odkrywania.

3.4.

SYMPTOMY DESEKULARYZACJI I ODRODZENIA RELIGIJNEGO

Nie traci na wartości ważne pytanie, która kilka dekad temu postawiła Barbara Skarga: „Dlaczego Ci ludzie, którzy są z przekonania właściwie niewierzący i w przeszłości podejmowali surową krytykę wszelkiej religii, nagle po wielu latach zwrócili się ku temu tematowi? Dlaczego temat religii nieoczekiwanie stał się dla nich ważny?”[784]. Odnosząc się do tego pytania, trudno nie zauważyć, że również niektórzy przedstawiciele postmodernizmu, Derrida czy Vatimo, dostrzegają symptomy „odrodzenia religijnego” czy też„rewitalizacji życia religijnego”. Zastrzegają oni jednak zarazem, podkreśla religioznawca Radosław Czrnecki, że jeśli ten religijny renesans rzeczywiście ma miejsce, to jest to proces o zupełnie innym kierunku zmian niż ten spodziewany i postulowany przez konserwatystów, którzy zapewne chcieliby, żeby religie zajęły znów ważne miejsce w życiu społecznym, jak to miało miejsce przeszłości[785]. Interesującą i zbliżoną analizę tej kwestii, zwłaszcza jeśli chodzi o konkluzję, zaproponował Gilles Kepel. Doszedł on do wniosku, że po śmierci Stalina i cezurze 1968 roku, erozji zaczęło ulegać swoiste komunistyczne sacrum fascynujące inteligencję od 1917 roku. Pomimo zmierzchu tej „świeckiej eschatologii”, restytucja chrześcijaństwa napotyka jednak na znaczny opór, gdyż silnie zsekularyzowane społeczeństwa Europy Zachodniej w tak znacznym już stopniu zmarginalizowały rolę religii, że reasumpcja w tym obszarze, przynajmniej w wymiarze publicznym, okazać się może procesem mocno problematycznym[786].

Przyjmując to zastrzeżenie za uzasadnione, trudno nie zauważyć, pisze Sztajer, że współczesny interdyscyplinarny dyskurs w coraz większym stopniu rewiduje do niedawna formułowane kategoryczne interpretacje i linearne prognozy, zakładające

[784] B. Skarga, *Wokół portretu,* „Znak” 6 (2001), s. 21.
[785] Zob. R. Czarnecki, *Postmodernizm a sacrum*…, s. 354.
[786] Zob. G. Kepel, *Zemsta Boga*…, s. 107-108.

nieuchronny regres sacrum i religii[787]. Warto w tym punkcie odwołać się do Eliade, który dekady temu doszedł do wniosku o konieczności redefinicji rozumienia sekularyzacji, słusznie zakładając, że dialektyka sacrum i profanum stanowi immanentną strukturę ludzkiej świadomośc. Nie sposób więc mówić o ostatecznym zaniku religijności, lecz jedynie o jej metamorfozach. Także człowiek ponowoczesny odczuwa ontologiczną potrzebę transcendencji, a pierwiastek sakralny ulega jedynie rekontekstualizacji: „żadnego żyjącego, normalnego człowieka nie da się zredukować li tylko do jego świadomych, racjonalnych czynności, bo przecież człowiek współczesny wciąż miewa sny, zakochuje się, słucha muzyki, chodzi do teatru, czyta książki – krótko mówiąc, żyje nie tylko w świecie historycznym i naturalnym, ale również w świecie egzystencjalnym, prywatnym, w Uniwersum wyobraźni"[788].

Z tego również względu, jak i tych wcześniej przedstawianych, popularną konstatację o umieraniu religii w ponowoczesności należy zastąpić tezą o ustawicznej jej transformacji i adaptacji do wymogów obecnych czasów. W sekularyzacji i desekularyzacji należy zaś widzieć dwa etapy dynamicznego procesu zmian w obszarze religii, i to procesu, ze względu na subtelność materii, niemożliwego wręcz do jednoznacznej, a tym bardziej naukowej analizy. Jeśli brać pod uwagę duże historyczne wyznania, z wiarą w istotę nadnaturalną, to regres religii, według Taylora, zdaje się być faktem. Odnosząc się jednak do różnorodności przekonań duchowej natury, to właściwie jest ona wciąż tak samo obecna w świecie, a sekularyzacja sprzyja nawet niekiedy oczyszczaniu religii z ich dotychczasowych nadużyć i naleciałości[789].

Pomimo tego, że ponowoczesny „głód Boga" może współistnieć z kontestacją dogmatycznej wiary w jednoznacznie zdefiniowany byt nadprzyrodzony[790], to już w samym jego istnieniu dostrzec można potwierdzenie tezy o symptomach odradzania się życia religijnego. Poszukując genezy tego zjawiska, Berger wskazuje na dwie ewentualne przyczyny. Można więc założyć, że ponowoczesność, podważająca ze swej natury pewniki kierujące dotąd ludzkim życiem, wprowadziła w nie dla wielu stan wręcz nieznośny. Z rosnącym poparciem dla ruchów religijnych można więc próbować wiązać prezentowanie przez nie ofert łagodzących ten dyskomfort i dających pożądaną

[787] Zob. S. Sztajer, Idea *homo religiosus*…, s. 19-25. Por. K. Dobbelaere, *Socjologiczna analiza definicji religii* [w:] *Socjologia religii. Antologia tekstów*, red. W. Piwowarski, Kraków 2012, s. 259–260.
[788] Zob. M. Eliade, *W poszukiwaniu historii…*, s. 8-9; S. Sztajer, Idea *homo religiosus*…, s. 22.
[789] Zob. Taylor, *Nowoczesne imaginaria społeczne*, tł. A. Puchejda, K. Szymaniak, Kraków 2010, s. 259; K. Jasiński, *Charlesa Taylora*…, s. 401; W. Bartkowicz, *Chrześcijaństwo dwu prędkości,* „Znak"10 (2010), s. 31-33; K. Mech, *Jedna wiara…,* s. 55-57.
[790] Zob. K. Jasiński, *Charlesa Taylora*…, s. 402-403.

pewność. W myśl drugiej koncepcji, czysto świeckie postrzeganie rzeczywistości, pozbawione odniesień do religii, wpisuje się raczej w sposób myślenia elity kulturalnej, która nierzadko oburza innych ludzi, sytuujących się, bądź też sytuowanych poza nią, a dochodzących do wniosku o niepożądanym dla nich ich działań[791].

W tę narrację Bergera o przyczynach powrotu religii dobrze wpisuje się również Kołakowski, który zwrócił uwagę na to, że w sytuacji, „w której niedowodliwe jest racjonalne poznanie Boga, ale nie sposób też unieważnić zasadniczych ludzkich pytań o sens świata, dobro i zło, uwidacznia się nasz horror metaphysicus, prowadzący nieuchronnie do narodzin mitu, bez którego nie jesteśmy się w stanie obejść, jako byt nad swoim życiem reflektujący. Rezygnacja z tego mitu jest możliwa jedynie za cenę skrajnego sceptycyzmu, który oznaczałby ruinę wartości utrzymujących więzi wewnątrz gatunku i jego samobójstwo"[792]. Doszedł on również do wniosku, że choć Kościoły mówią dużo o niewygodnych dla nas obowiązkach względem Boga, to przecież obdarza On nas także duchowym spokojem, daje pewność i sens życia w świecie[793]. Dostrzegając odradzanie się religijności, filozof ten uznał, iż ponowoczesny człowiek, zwłaszcza z naszego kręgu kulturowego państw dobrobytu, zdaje się być poważnie przerażony światem, który zdaje się tracić tak ważne dla jego przyszłości dziedzictwo religijne. Strach ten uważać należy za uzasadniony, gdyż utraconych mitów nie zastępuje dziś wcale jak w przeszłości oświeceniowa racjonalność, ale ich słabej jakości podróbki, a wręcz karykatury. Symptomy odrodzenia religijnego i pewnego rodzaju modę na interesowanie się sacrum, filozof przyjmował więc z dużym poczuciem ulgi. Sformułował przy tym pięć najważniejszych reguł z przekazu Chrystusa mających wpływ na rozwój naszej cywilizacji: zniesienie prawa na rzecz miłości, perspektywa zniesienia przemocy w stosunkach międzyludzkich, nie samym chlebem żyje człowiek, zniesienie idei ludu wybranego oraz nieusuwalność organicznej nędzy doczesności. Przekonując, że nasza cywilizacja opiera się na dwóch filarach – myśli greckiej i chrześcijaństwa, Kołakowski uznał, że żaden z nich nie może zostać usunięty, jeśli ma ona trwać nadal[794].

---

[791] Zob. P. L. Berger, *Sekularyzm w odwrocie*, „Res Publica" 1 (1998), s. 71.
[792] Zob. L. Kołakowski, *Obecność mitu*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2003, s. 117; J. Janicka, *Chrześcijaństwo*…, s. 78-83. Por. L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu. Powstanie – rozwój – rozkład,* Wyd. Aneks, Londyn 1988, s. 1208.
[793] Zob. L. Kołakowski, *Moje słuszne…*, s. 48.
[794] Zob. L. Kołakowski, *Jezus ośmieszony….*, s. 24; tenże, *Czy już w pochrześcijańskim*..., s. 78-79. Por. J. Janicka, *Chrześcijaństwo w porządku…,* s. 79-80.

Z kolei Samuel Huntington, słusznie zwrócił uwagę na to, że o kształcie przyszłego świata i rozwoju ludzkości nie zadecydują wyłącznie kwestie gospodarczo-ekonomiczne, jak się dosyć powszechnie uważa, lecz czynniki cywilizacyjno-kulturowe, w tym także religijne. Ten wybitny amerykański uczony zapowiadał upadek mitu powszechnego sekularyzmu, w myśl którego, po rzekomym unicestwieniu fundamentów religijnych: przesądów, mitów czy rytuałów, za pomocą ich antytez: nauki, racjonalizmu i pragmatyzmu, miało powstać społeczeństwo nowe – tolerancyjne, postępowe, humanistyczne i całkowicie świeckie. Huntington przypominał w tym kontekście również, że już dekady temu konserwatyści ostrzegali przed katastrofą cywilizacyjną, do której mogłoby dojść po upadku moralnego przewodnictwa tradycyjnie dostarczanego przez religię. Trudno jednak nie zauważyć, zauważa wspomniany filozof, że już w drugiej połowie XX wieku, pomimo globalnego rozwoju modernizacji ekonomicznej i społecznej, zaczęły pojawiać się globalne symptomy odrodzenia religijnego. Wyznawcy chrześcijaństwa, islamu, judaizmu, hinduizmu czy buddyzmu zaczęli na nowo odkrywać znaczenie swojej wiary, co objawia się znacznym ożywieniem praktyk religijnych i jednoczesnym poszukiwaniem nowych, bardziej adekwatnych dla współczesnego człowieka form religijności. To zjawisko ukazuje, że religia nadal jest siłą kształtującą kulturę i społeczeństwo, nawet w erze powszechnego postępu technologicznego i globalizacji, wskazując na trwałość duchowych potrzeb oraz potrzebę odnalezienia sensu w dynamicznie zmieniającym się świecie[795].

Niewiele różni się od Huntingtona w tej kwestii Kołakowski, który zakres sekularyzacji uznawał za znacznie mniej zaawansowany niż się o tym mówi w przestrzeni publicznej, czy też medialnej. Niezwykle szeroko analizując ten temat, doszedł on do ważkiego wniosku, że poza „Europą Zachodnią procesu sekularyzacji nie zauważa się na wielką skalę, a zazwyczaj zyskują sobie uznanie tradycyjne formy religijności, nie zaś te, które usiłują czynić istotne ustępstwa na rzecz Oświecenia”[796]. Sam uznając się za kogoś w rodzaju „sceptyka niekonsekwentnego”[797], Kołakowski zalecał więc daleko idącą ostrożność jeśli chodzi o prezentowanie proroctw

[795] Zob. S.P. Huntington, *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, tł. H. Jankowska, Warszawa 2004, s. 145-146; M. Szymonik, *W kierunku demokracji*…, s. 93.
[796] L. Kołakowski, *Moje słuszne*…, s. 48.
[797] Swoista apologia chrześcijaństwa, stanowiąca część późnej twórczości Kołakowskiego, bywa traktowana jako jego nawrócenie na chrześcijaństwo, lecz jest to raczej efekt dociekań filozoficznych. Filozof wskazywał na uniwersalną, bezwyznaniową religijność, uznającą istnienie stałej więzi łączącej byt ludzki z realnym, różnie pojmowanym bóstwem. Zob. J. Janicka, *Chrześcijaństwo w porządku filozoficznym dowiedzione – próba rekapitulacji Leszka Kołakowskiego rozważań o religii*, „Przegląd Religioznawczy” 2 (2019), s. 78.

sugerujących upadek chrześcijaństwa[798]. W trakcie niezwykle ważnego, również z perspektywy niemal trzech dekad, Kongresu Kultury Chrześcijańskiej z 2000 roku, z wyraźnym optymizmem filozof ten analizował przyszłości tej religii: „Wolno nam jednak twierdzić, że chrześcijaństwo istnieje nadal, mimo wszystkich poniesionych strat. Istnieje, bo istnieją, ponad wątpliwość chrześcijanie tego samego ducha, co dawni męczennicy. Dopóki trwają w naszej kulturze, dopóki obecność ich może zawstydzać innych"[799]. Kreśląc rodzaj fascynującego credo wiary, filozof ten stwierdzał, że jako inwariant kulturowy, religia odpowiada skłonnościom umysłu i uczucia, których nie sposób w żaden sposób zwalczyć[800]. Równocześnie nie miał jednak wątpliwości, że przyszłość chrześcijaństwa, choć niepodważalna, to będzie adekwatna do poziomu świadectwa wiary jego męczenników i kapłanów, oraz od umiejętności przekazywania wiary przez tych ostatnich. Sądził, że w niewielkim tylko stopniu do odradzania się życia religijnego mogą przyczynić się choćby filozofowie, gdyż bezsilni w kwestii ożywiania mitu, mogą go jedynie opisywać: „Tylko przez kapłaństwo czy też proroctwo, nawet jeśli są wyśmiewane, akt wiary żywej może się utrzymywać i wzmacniać udział człowieka w sacrum"[801].

Za godny uwagi i trafiony, jeśli chodzi o określenie przynajmniej jakiejś części procesu powrotu religii do nowoczesnych społeczeństw, uznać można zastosowany przez Kepela termin „zemsta Boga". Myśliciel ten wskazał na gwałtowny wręcz wybuch namiętności religijnych, które wydawały się już pozostawać w zaniku. Triumfalne wręcz wyłanianie się wspólnot religijnych przypomina mu freudowski powrót tego, co zdawało się już wyparte. Skoro nie chcieliście Boga, to jak mówi On mściwie do ucha zsekularyzowanego mieszkańca Zachodu, teraz go macie, i to w formie, w jakiej nigdy go nie chcieliście. Miejsce Boga miłosiernego zajął Bóg wojny, pełen gniewu i surowej sprawiedliwości[802].

Również Życiński doszedł do wniosku, że przeszliśmy już jako ludzkość przez kulturowy okres, w którym odczarowanie świata szło w parze z rozczarowaniem

---

[798] Zob. L. Kołakowski, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, „Znak", Kraków 2006, s. 228.
[799] L. Kołakowski, *Czy już w pochrześcijańskim czasie żyjemy?* [w:] *Sacrum i kultura. Chrześcijańskie korzenie przyszłości,* red. R. Rubinkiewicz, S. Zięba, Lublin 2000, s. 58.
[800] Jako swego rodzaju nomadzi nie w pełni należymy do świata, w którym dokonuje się nasze doczesne życie. Przywołując fragment Listu do Hebrajczyków (14,14), że nie mamy w świecie „miasta trwałego", Kołakowski zauważa, że „miasto nasze właściwe jest gdzie indziej, że nie w pełni do tego świata należymy, że mamy status wygnańców. Zob. L. Kołakowski, *Czy już w prochrześcijańskim*…, s. 54-55.
[801] Zob. L. Kołakowski, *Jezus ośmieszony. Esej apologetyczny i sceptyczny*, tł. D. Zańko, Znak, Kraków2014, s. 100-101.
[802] Zob. Gilles Kepel, *Zemsta Boga*…, s. 279.

światem, a jego symbolem pozostaje generacja „opętanych Dionizosem". Człowiek wyzwolony na początku III tysiąclecia z infantylnych złudzeń postmoderny, tak samo jak i przedhistoryczny człowiek jaskiniowy, na drodze różnorodnych doświadczeń religijnych odkrywa sacrum fundujące jego istnienie, transcendujące jego skończoność i zapewniające jego ziemskiej odysei wieczne zakotwiczenie i wieczną przyszłość. Kiedy kryzys kultury współczesnej zakorzenia się w rodzaju amnezji i wyraża się w afazji, według chrześcijaństwa tragizm istnienia nie wyczerpuje się jedynie w duszącym horyzoncie immanencji. Po dziecięcej chorobie postmodernizmu, wyzwoleni ze złudzeń dekonstrukcji jako panaceum na wszystko, możemy dziś poszukiwać nowych intelektualnych projektów, w których troska o przyszłość, jak chyba nazbyt optymistycznie konkluduje biskup, łączy się z dowartościowaniem tradycji, a krzyk Nietzschego dopełnia argumenty Tomasza z Akwinu[803].

Jan Paweł II doszedł do wniosku, że ponowoczesna pustka duchowa, będąca skutkiem laicyzacji, która pozbawiła niemal całe pokolenia współczesnych ludzi właściwie wszelkich drogowskazów, zdaje się przyczyniać zarazem do tego, iż rośnie liczba tych ludzi, którzy szukając głębszego sensu życia odkrywają na nowo zaczynają dostrzegać w religii m. in. adekwatną egzystencjalnie odpowiedź na uniwersalne pragnienie dobra, prawdy i życia[804]. Nie może być inaczej, gdyż „dążenia i potrzeby religijne nie mogą całkowicie wygasnąć.…świat współczesny daje coraz szersze i żywsze świadectwo otwartości na duchową i transcendentną wizję życia, powrotu do poszukiwań religijnych, odnowionego poczucia sacrum"[805]. Zauważał on, iż nawet w społeczeństwach już mocno zeświecczonych, niezmiennie poszukuje się duchowego wymiaru życia widząc w nim niejako środek zaradczy na dramatyczne niebezpieczeństwo odczłowieczenia naszej cywilizacji. W encyklice Europejskiej z 2003 roku, wieńczącej jego pontyfikat, papież wskazywał na przykład autentycznych ludzi wiary, „którzy oddając się kontemplacyjnemu milczeniu, wiernie uczestniczą w duchowych inicjatywach, kierują się Ewangelią w swym codziennym życiu i dają jej świadectwo na różnych polach działania"[806]. W encyklice Afrykańskiej z kolei, zwracając uwagę na to, że w okresie dwóch stuleci liczba katolików w Afryce znacznie

[803] Zob. J. Życinski, *Bóg postmodernistów…,* s. 184.
[804] Zob. CA 24; Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 44-46.
[805] CL 4.
[806] Zob. EE 67; NMI 31.

wzrosła[807], zauważył, że Afrykanie mają głęboki zmysł religijny, poczucie sacrum, świadomość istnienia Boga Stwórcy i świata duchowego[808].

Widomym symptomem odrodzenia życia religijnego, aczkolwiek nierzadko budzącym kontrowersje, również z pozycji hierarchii Kościoła, pozostają dynamicznie rozwijające się w obrębie różnych kościołach chrześcijańskich ruchy charyzmatyczne. Nie koniecznie należy tu jednak mówić o jakiejś nowej interpretacji tej religii, o swoistym akcie rebrandingu, czy też nowej szkole duchowości, lecz raczej o powrocie do źródeł religii, do autentycznych i pierwotnych aspektów chrześcijaństwa, które z czasem zostały zaniedbane czy wręcz zapomniane. Warto również w tym kontekście zwrócić uwagą na ekumeniczny wymiar odniesień charyzmatycznych w obrębie chrześcijaństwa, gdyż ruch w tym kierunku obudził szczególnie w Kościele rzymskokatolickim swego rodzaju otwarcie na charyzmatyków niekatolików, którzy go właściwie zapoczątkowali[809]. Nie sposób przeoczyć popularności ruchów ewangelikalnych w Ameryce Południowej oraz Stanach Zjednoczonych, które wciąż pozostają społeczeństwem o dosyć silnym charakterze „kościelnym”[810]. Analizując wnikliwie to odrodzenie religijne w Stanach Zjednoczonych, Nasbit uważa, że wzrost uczestnictwa w praktykach religijnych nie sprzyja wcale tradycyjnym, często liberalizującym się wyznaniom. Obserwować można za to dynamiczny rozwój wspólnot religijnych, które przedstawiają wysokie wartości i rygorystyczne normy moralne, żeby wspomnieć rosnących liczebnie Południowych Baptystów[811].

Znaczącą rolę w kwestii ponownego szukania miejsca dla wiary w ponowoczesnym świecie odegrał słynny *Wykład Ratyzboński* Benedykta XVI[812], który przyczynił się do znacznej modyfikacji poglądów na temat roli religii m. in. najsłynniejszego filozofa współczesnego Habermasa. Ten zmarły w 2026 roku myśliciel doszedł do wniosku, że religia zabezpiecza jedność świata i solidarność międzyludzką, choć musi też zgodzić się na pewne ustępstwa i podporządkować naturalnemu

---

[807] Zob. EA 38.
[808] Zob. EA 42-43.
[809] Zob. S. Springer, *Katolicki ruch charyzmatyczny jego przeszłość, teraźniejszość i przyszłość*, *Religioznawstwo polskie*…, s. 533-534.
[810] Zob. R.D. Putnam, Bowling Alone, *Malejący społeczny kapitał Ameryki*, „Nowa Res Publica” 6 (1996), s. 18.
[811] J. Naisbitt, *Megatrendy. Dziesięć nowych kierunków zmieniających nasze życie*, tł. P. Kwiatkowski, Poznań 1997, s. 287.
[812] Zob. Benedykt XVI, *Wiara, rozum, uniwersytet – wspomnienia i refleksje, wykład na uniwersytecie*, 12 IX 2006, Ratyzbona, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/bawaria_ratyzbona_12092006.html., 23 IV 2026.

rozumowi. Ten ostatni zaś powinien zrezygnować z aspirowania do roli sędziego odnośnie prawd religijnych[813].

Sekularyzacja, rozumiana jako marginalizacja religii w sferze publicznej i indywidualnej, ilustruje niewątpliwie współczesny kryzys Kościołów i życia religijnego. Proces ten sprzyja transformacji postaw wiary i osłabieniu tradycyjnych struktur. Jego współczesne formy, często redefiniujące wymiar religii, starają się integrować wymiar duchowy z wymogami nowoczesności, tworząc nowe modele religijności, które w mniejszym czy też większym stopniu znajdują się poza instytucjonalnymi ramami. O tej ponowoczesnej przestrzeni wiary traktować będzie kolejny rozdział tej dysertacji.

[813] Zob. W. Korab-Karpowicz, *Religia, rozum i to co zostało utracone. Dyskusja z Jürgenem Habermasem*, „Wrocławskie Studia Erazmiańskie" 5 (2011), s. 175-186; J. Sobkowiak, *Duchowość bez Boga…,* s. 113.

ROZDZIAŁ CZWARTY

PONOWOCZESNA PRZESTRZEŃ WIARY

Refleksja nad współczesną kondycją wiary i religijności stanowi bez wątpienia jeden z najbardziej interesujących tematów badawczych, i to na gruncie niezwykle wprost interdyscyplinarnym. Wystarczy tylko wspomnieć o socjologii religii, antropologii kulturowej, etnografii, teologii, a wreszcie filozofii. W kontekście ponowoczesności, preferującej wielopłaszczyznowy pluralizm aksjologiczny, oraz naznaczonej kontestacją wielkich narracji, tradycyjne paradygmaty opisujące relację jednostki z transcendencją, niejako z natury rzeczy ulegają radykalnej redefinicji. Za punkt wyjścia dla zrozumienia tych przeobrażeń uznać należy analizę dynamicznego napięcia sytuującego się pomiędzy dwoma sferami: sacrum i profanum. O ile w klasycznym ujęciu sfery te pozostawały wręcz w antytetycznej opozycji, to obecnie obserwujemy dosyć daleko posunięty proces ich wzajemnego przenikania się, który nazwać można rodzajem „hybrydyzacji" przestrzeni egzystencjalnej. W tej sytuacji sacrum przestaje już stanowić jakąś wyłączną domenę dla instytucjonalnych jedynie form kultu. Trudno nie zauważyć, że wnika ono mocno w codzienność, a profanum z kolei, niejako paralelnie, zostaje poddane swoistej sakralizacji poprzez nadawanie niemal rytualnego znaczenia konsumpcji, technologii czy wreszcie kulturze popularnej. Ta widoczna płynność granic czy też ich brak, stanowi zasadniczy fundament dla rozprzestrzeniającego się zjawiska nowej religijności, która wyłania się jako próba odpowiedzi na procesy sekularyzacyjne i jednoczesną desekularyzację świata. W tej nowej religijności nie można przeważnie widzieć prostego powrotu do tradycji, lecz raczej różne formy religijności kształtowane poza religią. Religijność tę cechuje wysoki stopień indywidualizacji, w ramach której jednostki samodzielnie konstruują własny system wierzeń, czerpiąc z różnorodnych, często bardzo sprzecznych tradycji myślowych. W tej sytuacji religia traci rangę systemu z odgórnie narzuconymi dogmatami, a staje się subiektywnym, a wręcz osobistym projektem tożsamościowym, silnie osadzonym w kontekście emocjonalno-terapeutycznym. Zupełnie kluczowym dopełnieniem tej panoramy pozostaje kategoria nowej duchowości, którą w dyskursie naukowym stara się przeciwstawiać sformalizowanej instytucjonalnej religijności. Nowa duchowość wyraźnie przesuwa punkt ciężkości z transcendencji pionowej, odwołującej się do osobowego Boga, ku transcendencji poziomej, immanentnej, która

poszukuje pierwiastka boskiego w osobie. Uwidacznia się tu orientacja na gnozę i ezoteryczność, wschodnie systemy medytacyjne oraz współczesną psychologię głębi. Niniejszy rozdział podejmuje próbę eksplikacji tych bardzo wielowymiarowych procesów, starając się przy tym dowieść, że ponowoczesna wiara wcale nie zanika, lecz przyjmuje nowe, mocno rozproszone formy, próbując się wpisać w wymogi płynnej rzeczywistości.

4.1.

PROBLEMY Z DYSTYNKCJĄ SACRUM I PROFANUM

Wielu wybitnych religioznawców, Mircea Eliade, Rudolf Otto czy Max Scheler, dostrzegało głęboki, wręcz strukturalny związek między ludzkim duchem lub świadomością a rzeczywistością określaną mianem „sacrum". Termin ten jest jednak niezwykle trudny do precyzyjnego zdefiniowania, ponieważ wykracza poza standardowe kategorie poznawcze. „Sacrum" stanowi obiekt doświadczenia mistycznego i transcendentnego, odnosząc się do tajemniczej mocy budzącej zarazem trwogę oraz fascynację. Jest to wymiar rzeczywistości, który przekracza granice zwykłego profanum świata i sprowadza człowieka do konfrontacji z czymś absolutnie innym, ponadludzkim i niepojętym w pełni. Doświadczenie sacrum, obecne w wielu kulturach i religiach jako centralny element duchowości, pozwala ludziom na głębokie przeżycia sensu, transcendencji oraz kontaktu z tym, co święte i transcendentne. Wielowymiarowość tego pojęcia pokazuje, że sacrum odgrywa fundamentalną rolę w formowaniu się ludzkiej tożsamości duchowej oraz w kształtowaniu struktur religijnych i kulturowych społeczności na całym świecie[814]. W klasycznej dychotomii sacrum i profanum, przedstawionej między innymi przez Bergera, odnajduje się fundamentalną kategorię, która strukturyzuje doświadczenie religijne. Te dwa pojęcia funkcjonują jako komplementarne wobec siebie przeciwieństwa, wzajemnie się uzupełniając i definiując jednocześnie. Eksplikacja znaczenia sacrum nie może się obyć bez odwołania do profanum jako przeciwwagi, podobnie zrozumienie profanum wymaga odniesienia się do sacrum. Ta ontologiczna opozycja tworzy przestrzeń, w której człowiek doświadcza i interpretuje rzeczywistość duchową, wyznaczając granice między sferą świętości a domeną codzienności i zwyczajności. Dzięki takiemu dychotomicznemu rozróżnieniu,

[814] Zob. J. Mariański, S. A. Wargacki, *Płynne sacrum*…, s. 10.

możliwe jest uchwycenie istoty religijnej percepcji świata oraz sposobu, w jaki religia organizuje ludzkie doświadczenie, nadając mu głęboki sens i strukturę. Model ten pokazuje, jak sacrum i profanum współistnieją w dynamicznym napięciu, stanowiącym podstawę dla zrozumienia religijnych zjawisk oraz ich wpływu na kulturę i życie społeczne[815].

Nie sposób jednak uniknąć wrażenia, jak słusznie konstatuje Mariański, iż ponowoczesne postrzeganie sacrum i profanum, a także wzajemnej ich relacji, odzwierciedla daleko idącą transformację zachodzącą w strukturach społecznych i kulturowych. Z perspektywy personalizmu odwołującego się do chrześcijaństwa, sacrum związane jest z systemową religijnością, z osobowym i transcendentnym absolutem, ingerującym w porządek świata i losy jednostki. Posiada ono także charakter dyskursywny i zostaje uprawomocnione dzięki skodyfikowanym praktykom rytualnym, absorbującym oczywiście także pozadyskursywny, emocjonalny potencjał numinosum[816]. W sensie zaś ponowoczesnym, często wręcz nieteistycznym, a nawet niereligijnym, pojęcie to odnosi się raczej do sposobu przeżywania i interpretowania przez człowieka rzeczywistości. Tego typu zupełnie specyficzne „sacrum" odnosić się może do czegoś po prostu unikatowego, wzniosłego, majestatycznego, czego może doświadczyć także człowiek, który nie odczuwa żadnych przeżyć religijnych[817]. W zbliżony sposób ks. Piwowarski, od sacrum substancjalnego, pojawiającego się w kontekście stosunku jednostek do wiary religijnej, warunkowanego społecznie i kulturowo fenomenu religijności, odróżnia sacrum funkcjonalne, zakładające absolutyzację humanistycznej perspektywy świata znaczeń i jego subiektywnych form[818]. Z kolei Maria Sroczyńska termin „Sacrum" w szerokim znaczeniu odnosi do tego, co w danej kulturze ma wartość nadrzędną, wpisaną w system interpretacyjny porządkujący rzeczywistość. W węższym rozumieniu wyraża ono rzeczywistość pozaempiryczną, posiadając postać systemu wierzeń i towarzyszących im praktyk religijnych. W najwęższym zaś znaczeniu, termin ten odnosi się do subiektywnego poglądu odnośnie sfery „świętości", i tu można umieścić np. zindywidualizowane,

[815] Zob. P. Berger, *Święty baldachim*…, s. 57–58.
[816] Zob. M. Sroczyńska, *Młodzież w poszukiwaniu*…, s. 115; J. Mariański, S. Wargacki, *Płynne sacrum*…, s. 10.
[817] Zob. J. Szymołon, *Losy sacrum w zsekularyzowanym świecie*, „Ateneum Kapłańskie" 1 (2003), s. 86; J. Mariański, S. A. Wargacki, *Płynne sacrum…,* s. 8-11.
[818] Zob. W. Piwowarski, *Socjologia religii,* Wyd. KUL, Lublin 1996*,* s. 45–66; M. Sroczyńska, *Młodzież w poszukiwaniu*…, s. 116.

nierzadko eklektyczne formy tzw. „nowej duchowości”[819]. Skoro zaś w ponowoczesności uwidaczniają się tendencje do umieszczania wszystkiego co istotne w wymiarze horyzontalnym, to zamiast tego, co „wyżej” i „niżej”, pojawia się raczej to co, „ważne” i „mniej ważne”[820]. Definiowaniu sacrum, a paralelnie i profanum, nie sprzyja sytuacja niemal zupełnego przenikania się sfery „świeckiej” i sfery „świętej”[821]. Rozproszone ponowoczesne sacrum, nieformalne, wędrujące i wszechobecne, jest już często nawet nie tyle świeckie, co niereligijne, a nawet bezbożne. Dynamicznie zmieniając się i przemieszczając, sacrum to pojawia się w miejscach nierzadko zupełnie zaskakujących, niemal swobodnie dryfując, a przez to jeszcze wyraźniej odróżniając się od swych wcześniejszych, kościelnych postaci[822]. Kontestując często wiarę w transcendentnego i osobowego Boga, sięgając np. do nurtu New Age, za sacrum uznaje się rodzaj „ducha”, jakiejś „wyższej mocy”, „energii”, „siły życiowej”, „witalności”, „pasji”, kreatywnej, innowacyjnej i dynamicznej siły[823]. Pisze się także o „dzikim sacrum”[824], „nie ujarzmionym” instytucjonalnie i modyfikowanym wraz z subiektywnymi potrzebami i odczuciami jednostki[825]. Niezwykle wręcz różnorodne przejawy ponowoczesnego sacrum, o immanentnie somatycznym i afektywnym charakterze, radykalnie często indywidualizujące wiarę, wypierają oraz zastępują obiektywne dogmaty i struktury eklezjalne, dotąd niejako strzegące sacrum[826]. Jak trafnie konstatuje ks. Leon Dyczewski, w ponowoczesności to nie sacrum dyktuje życie społeczeństw, ale to właśnie te społeczeństwa wybierają je sobie właściwie dowolnie, bądź też od niego się dystansują[827].

Od kilku już dekad kategoria sacrum zaczyna też inkorporować niezmierzone wprost przestrzenie wirtualne, konstytuując wręcz kategorię religii cyfrowej, której

---

[819] Zob. M. Sroczyńska, *Rytuały w młodzieżowym świecie. Studium socjologiczne*, Wyd. Fall, Kraków 2013, s. 58.
[820] Zob. J. Tischner, *Ksiądz na manowcach,* „Znak”, Kraków 2001, s. 59. Por. B. Guzowska, *Świecka religia*…, s. 195.
[821] Zob. I. Topp, *Kultura postreligijna? O religii w obliczu jej współczesnych przemian*, „Kultura Współczesna” 4 (2009), s. 167; M. Sroczyńska, *Młodzież w poszukiwaniu*…, s. 116.
[822] Zob. J. Mariański, S. A. Wargacki, *Płynne sacrum*…, s. 8-12; S. Obirek, *Religie w USA, czyli o płynnej religijności* [w:] *Ameryka. Kultura*, red. T. Płudowski, Toruń 2008, s. 237–256; R. Blackford, U. Schuklenk, *Dlaczego jesteśmy ateistami,* tł. O. Waśkiewicz, W. Marcysiak, Warszawa 2011, s. 338.
[823] S. A., Wargacki, *Duchowość w kulturze ponowoczesnej*, „Zeszyty Naukowe KUL” 4 (2016), s. 44-46.
[824] Zob. J. Maisonneuve, *Rytuały dawne i nowe*, tł. M. Mroczek, GWP, Gdańsk 1995, s. 51–52.
[825] Por. E. Zimnica-Kuzioła, *Socjologia religii w Polsce i na świecie – tradycja i współczesność*, „Przegląd Humanistyczny” 1 (2008), s. 119.
[826] Zob. J. Mariański, S. Wargacki, *Płynne sacrum…,* s. 18.
[827] Zob. L. Dyczewski, *Społeczno-kulturowy kontekst religijności* [w:] *Kościół w życiu publicznym. Teologia polska i europejska wobec nowych wyzwań*, t. I (Wykłady i wprowadzenia do dyskusji grupowych), red. K. Góźdź, K. Klauza, C. Rychlicki, H. Słotwińska, P. Szczur, Wyd. KUL, Lublin 2004, s. 226-227.

przyszłości i charakteru w żaden sposób nie można przewidzieć. W cyberprzestrzeni pojawia się więc miejsce dla czegoś w rodzaju spowiedzi, uprawiania magii, bycia klerykałem i antyklerykałem, ale i do dyskusji o intrygujących kwestiach związanych z np. z duchowym olśnieniem oraz predestynacją[828]. Z religijnego sacrum,ewidentnie rozpuszczonego, mniej czy bardziej intencjonalnie, w kulturze popularnej i „wessanego" przez to, co immanentne i humanistyczne, pozostają właściwie tylko „strzępy" świętego baldachimu Bergera[829]. Jeśli jednak wcześniej czczone świętości dziś zdają się być zdegradowane, to „cokoły" po nich nie są wcale puste, i takimi pozostać zresztą nie mogły. Umieszczono na nich po prostu nowe, wpisujące się bezpośrednio w ponowoczesność „świętości": jedność zastępując wielością, podobieństwo – różnicą, unifikację – różnorodnością, pewność – ambiwalencją, absolutność wartości – relatywizmem, porządek – chaosem, a kult jedności kultem pluralizmu[830].

Niezwykle interesujące i bliskie personalizmowi analizy także w tej kwestii zaproponował Kołakowski, który analizując ponowoczesną kondycję człowieka i religii uznał, że zupełne rozdzielenie sacrum i profanum nie tylko nie jest możliwe, ale też nie jest pożądane[831]. W ważnym wystąpieniu na konferencji w Genewie w 1973 roku (w języku polskim wydane jako *Odwet sacrum w kulturze świeckiej*[832]), przeciwstawił się on interpretacji sekularyzacji kultury europejskiej, która oznaczałaby zanik zapotrzebowania na sferę sacrum[833]. Wychodząc z założenia, że tylko sacrum jest w stanie zapewnić trwałość struktury społecznej, Kołakowski, tak samo jak i Roy Rappaport, ostrzegał przed deprecjonowaniem tego wyjątkowego obszaru jako działaniem w istocie dewastującym kulturę en bloc, a zwłaszcza jej niezwykle ważną społecznie warstwę symboliczną[834]. Zanik sacrum sprzyja pogłębianiu się kryzysu kultury i struktury społecznej, gdyż to one przecież właśnie stanowią kluczowy faktor

---

[828] Zob. J. Mariański, S. A. Wargacki, *Płynne sacrum…,* s. 16-18; I. Borowik, *Religia i religijność*…, s. 110-113.
[829] Zob. M. Sroczyńska, *Młodzież w poszukiwaniu…*, s. 114; A. Guzik, *Media – Matrix naszych czasów*. „Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis. Studia Sociologica V" 1/5 (2013), s. 7.
[830] Zob. Z. Bauman, *Czy istnieje postmodernistyczna socjologia?,* Warszawa 2006, s. 7-15; B. Włodarska, *Postmodernistyczny obraz współczesnego menedżera,* „Zarządzanie i Finanse" 1 (2013), s. 598.
[831] Zob. L. Kołakowski, *Jezus ośmieszony*…, s. 40–42.
[832] L. Kołakowski, *Odwet sacrum w kulturze świeckiej* [w:] tenże, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań,* Londyn 1984.
[833] Zob. J. Gomułka, *Ponowoczesność jako kryzys. Filozofia kultury Stanisława Lema* [w:] *Społeczeństwo ponowoczesne – społeczeństwo ponowoczesności*, red. K. Cikała-Kaszowska, W. Zieliński, Kraków 2016, s. 54.
[834] Zob. R. Rappaport, *Rytuał i religia w rozwoju ludzkości,* Nomos, Kraków 2007, s. 367–412; L. Kołakowski, *Odwet sacrum…,* s. 173.

wśród rozlicznych znaków kulturowych, pełniąc w tych obszarach tak pożądane funkcje stabilizacyjne. Warto zauważyć, że z tym rozmyciem się sfery sacrum, wiązał też Kołakowski groźne społecznie, i to nie tylko z perspektywy wiary, zjawisko zanikania jasnych dystynkcji pomiędzy społecznie ważnymi przestrzeniami: „wojną i pokojem, suwerennością i niewolą, katem i ofiarą, kobietą i mężczyzną, zbrodnią i bohaterstwem, lewicą i prawicą, sztuką i błazeństwem, a wreszcie wiedzą i ignorancją”[835]. Uwadze Kołakowskiego, konweniującego z personalizmem, nie umknęło przypisywanie sakralnego sensu właściwie całej rzeczywistości. Ostro krytykuje nurty chrześcijaństwa, które zdają się dążyć do apriorycznej sanktyfikacji właściwie wszelkich przejawów życia świeckiego, tzw. „chrześcijaństwo bez zła”, oraz ewolucjonistyczny optymizm Teilharda de Chardin, legitymizującego właściwie każdą ludzką aktywność jako immanentny wkład w boskie dzieło kreacji. Uważa on także, że chrześcijaństwo nie powinno podejmować wysiłku mimikry, czyli reakcji z pozoru defensywnej, ale w istocie samo destrukcyjnej, aby się nie dać unicestwić jakimkolwiek wrogom. Jeśli bowiem wszystko uznaje się za sakralne, to właściwie nic nie jest już w istocie sakralne, gdyż obie te jakości, sacrum i profanum, zrozumieć można tylko w jednoznacznej opozycji jednej do drugiej[836]. Był przy tym przekonany, co może zaskakiwać zwolenników znacznie większej liberalizacji Kościoła i norm religijnych, że kult religijny, jeśli chce nim rzeczywiście pozostawać, nigdy nie może pozbyć się skłonności do degradowania świeckich wartości życia, a jego zredukowanie do jakiejś świeckiej użyteczności sprawi niewątpliwie, że jego pustka wcześniej czy później musi się ujawnić[837]. Wraz z usuwaniem sacrum, ostrzega Kołakowski, wpisując się właściwie bezpośrednio choćby w narrację katolicyzmu, jego cechy „w naturalny sposób przypisują sobie cele świeckie. Kiedy słabnie wpływ Kościoła zastępowany jest on utopiami lub fantazjami ziemskimi, a obietnice zbawienia i doczesnego szczęścia w naturalny sposób także wytwarzają nakazy absolutne…. Niejako zniesione sacrum, przechodząc swego rodzaju pseudomorfozę, wciela się w tyrańskie idole, a zniesione profanum zdobywa panowanie nad tymi, którzy je niszczyli, czyniąc z nich swoje sługi. Na płaszczyźnie relacji społecznych prowadzi do despotyzmu fundowanego na przemocy, skazując człowieka na egzystencję godną pogardy”[838].

---

[835] Zob. L. Kołakowski, *Odwet sacrum*…, s. 171.
[836] Zob. L. Kołakowski, *Czy diabeł*…, s. 238-239; L. Kołakowski; *Jeśli Boga …,* s. 150-151.
[837] L. Kołakowski; *Jeśli Boga …,* s. 150.
[838] L. Kołakowski, *Jezus ośmieszony*…, s. 37-41.

Pomimo tego, iż człowiek niezmiennie jest istotą poszukującą sacrum, to w przestrzeni ponowoczesnej, nawet jak nie dzieje się to w tak dramatycznych kontekstach, jak to opisywał Kołakowski, jego poszukiwanie i przeżywanie, zdecydowanie odbiega np. od chrześcijaństwa. Jak sądzi jednak bp Życiński, niektórych przynajmniej propozycji dotyczących postmodernistycznego rozumienia sacrum, nie należy a priori odrzucać, gdyż stanowią one jednak jakiś wyraz ludzkich tęsknot[839]. Jak konstatował bowiem słusznie Jan Paweł II, człowiek wciąż chce odkrywać sacrum, choć nie rzadko nie jest go w stanie nazwać po imieniu[840]. Z perspektywy personalizmu, odkrywanie sacrum religijnego, odwołującego się do transcendencji, implikuje rozwój człowieka, to oczywiście zasadniczym warunkiem jest tu przełożenie wejścia w sferę sacrum na koherentny z tym styl życia[841]. Sacrum to nie może być rodzajem fikcji, jakimś substytutem sfery świętości, lecz rzeczywistością transcendentną, która odznacza się najwyższą świętością i boskością. Trudno jednak przeoczyć, że w ramach nowych przejawów religijności, o których będzie mowa w kolejnym rozdziale monografii, tego typu świętości zazwyczaj nie można zbyt często odnaleźć.

4.2.

ZJAWISKO NOWEJ RELIGIJNOŚCI

Zjawisko nowej religijności stanowi bez wątpienia jeden z kluczowych faktorów ponowoczesnej kondycji kulturowej, często wręcz redefiniując tradycyjne rozumienie religii w przestrzeni społecznej. Współczesne procesy transformacyjne, nie uprawomocniając tezy o nieuchronnym zmierzchu religii, wskazują jednak na głęboką ewolucję jej najważniejszych nawet paradygmatów. Zaobserwować można tu z jednej strony desakralizację instytucjonalną, a z drugiej pluralizm form ekspresji religijnej, mocno zindywidualizowanych. Ta nowa religijność manifestuje się poprzez synkretyzm, deterytorializację, a także prywatyzację wiary i samego sposobu w niej uczestniczenia. Odrzucając sztywne formalne dogmaty, wpisane zwykle w wielkie systemy wyznaniowe, ponowoczesny człowiek pretenduje do roli autonomicznego

[839] Zob. Życiński, *Bóg postmodernistów…,* s. 172-173; M. Kuta, *Między immanentnym*…, s. 68.
[840] Zob. Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei…*, s. 44-46.
[841] Zob. O. Czerniawska, *Profanum i sacrum w badaniach biograficznych ludzi starszych* [w:] *Starzenie się z godnością*, red. S. Steuden, M. Stanowska, K. Janowski, Wyd. KUL, Lublin 2011, s. 191; J. A. Kłoczowski, *Sacrum* [w:] *Encyklopedia religii*, red. T. Gadacz, B. Milerski, t. 9, PWN, Warszawa 2003, s. 22–25.

konstruktora swojej własnej religii. Ten rodzaj uniwersum symbolicznego czerpie z różnorodnych tradycji ezoterycznych, wschodnich czy też neopogańskich. Heterogeniczność form tej religijności potwierdza tezę o immanentnej i niezmiennej potrzebie transcendencji, w warunkach płynnej nowoczesności poszukującej jednak nowszych kanałów artykulacji, bardziej adekwatnych dla zatomizowanego społeczeństwa informacyjnego. W wykładzie wygłoszonym w benedyktyńskim klasztorze w Subiaco pod Rzymem, 1 IV 2005 roku, w przeddzień śmierci Jana Pawła II, kard. Ratzinger zachęcał swych przyjaciół niewierzących, aby starali się żyć i postępować tak, „jakby Bóg istniał”[842]. To swoiste odwrócenie tezy o życiu niektórych współczesnych ludzi, w tym chrześcijan, pomimo swojej paradoksalności, dobrze wpisuje się w naturę religii i ponowoczesności zarazem. Konsekwencją potrzeby religijnej dostrzeganej w człowieku, a także wyraźnej i radykalnej subiektywizacji religijności w ponowoczesności, jest bowiem powstanie swoistego pluralnego monoteizmu. W tym tym ponowoczesnym kontekście, również instancja boska przybiera formę mocno zindywidualizowanej konstrukcji, dostosowanej do specyficznych, partykularnych potrzeb i oczekiwań poszczególnych osób. Narracja o powszechności zjawiska wiary nie przekłada się na większą jedność doktrynalną czy wspólnotową; a wręcz przeciwnie, towarzyszy temu postępująca fragmentaryzacja wierzeń i praktyk religijnych. Odwołując się do własnej autonomii i wolności, człowiek ponowoczesny pragnie dostrzegać w istocie boskiej raczej osobę przypominającą partnera, guru, doradcę czy eksperta w kwestiach transcendencji. Bóg staje się niejako konsultantem, który pomaga odnaleźć się w niezwykle szeroko pojmowanej sferze nadprzyrodzoności, a właściwie w przestrzeni tego, co nadzwyczajne i tajemnicze. Ta indywidualistyczna i relacyjna wizja boskości odzwierciedla zmiany zachodzące we współczesnym pojmowaniu religii, gdzie tradycyjne autorytety są często podważane, a duchowość kształtuje się na nowo w oparciu o subiektywne doświadczenia i potrzeby. W rezultacie tworzy się mozaika różnorodnych form wiary, które odpowiadają na indywidualne poszukiwania sensu i duchowego wsparcia[843]. Symptomatycznym efektem narastającego zjawiska „osłabiania” metafizyki czy też wręcz ontologii, a właściwie racjonalnych dociekań, jest pojęcie „słabego Boga” Gianniego Vattimo. W

---

[842] J. Ratzinger, *On Europe's Crisis of Culture* - http://www.catholiceducation.org/articles/politics/pg0143.html., 3 XI 2025. Por. T. Halík, *Teatr dla aniołów. Życie jako religijny eksperyment*, tł. A. Babuchowski, Kraków 2011, s. 76.

[843] Zob. R. Spaemann, *Odwieczna pogłoska. Pytanie o Boga i złudzenie nowożytności*, tł. J. Merecki, Warszawa 2009, s. 310. Por. M. Kuta, *Między immanentnym*…, s. 198; J. Sobkowiak, *Duchowość bez Boga*…, s. 103.

tej perspektywie, w Bogu nie widzi się groźnego sędziego o statusie absolutu, lecz raczej bóstwo bliskie człowiekowi, które zamiast przemocy wybiera dialog, otwierając erę postnowoczesnej, wolnej religijności. Człowiek ten nie chce bowiem całkowicie wyzbyć się poczucia specyficznej sfery wiary, a kontestując nawet wyraźnie osobowego Boga, poszukuje Jego bliższej mu formy[844]. Jak słusznie konstatuje bp Życiński, choć człowiek ogłasza śmierć Boga i detronizuje tradycyjne absoluty, to ludzka natura nie znosi aksjologicznej próżni. Wychodząc z założenia, że nic się nie zmienia w tej kwestii również w ponowoczesności, z niepokojem przyjmował postmodernistyczną dowolność w obszarze preferowanej wizji Absolutu. Sądził bowiem, iż zamiast do ery wolności doprowadzi to do mechanizacji sfery sacrum oraz sakralizacji przygodności. Zamiast metafizycznych fundamentów rolę ostatecznego punktu odniesienia zaczną po prostu przejmować takie „idee: jak: konsumpcja, narodowość, technologia czy zwyczajnie kult ciała i zmysłowych przyjemności. Tego typu współczesne bożki, według niego, nawet jeśli ubrane są w inny, nowoczesny kostium, to powielają te same, znane już błędy antycznego bałwochwalstwa. Absolutyzowanie wartości relatywnych nie jest bowiem nigdy w stanie wyzwalać człowieka, a wręcz przeciwnie, może uczynić go płytkim niewolnikiem doraźności. Paradoksalnie, wraz z odrzuceniem osobowego Boga wcale nie rośnie też przestrzeń autonomii jednostki, lecz następuje renesans prymitywnych form kultu, gdzie Transcendencję zastępują nietrwałe i często mocno zniewalające człowieka, a nawet społeczności, różnej proweniencji mity[845]. Skostniałe tradycyjne instytucje kościelne, obciążone nazbyt rozbudowaną biurokracją i tracące potencjał ewangelizacyjny, w obszarze realizacji tych potrzeb wydają się współczesnym ludziom mało przekonujące. Jak słusznie zauważa Neuner, współczesne społeczeństwa nie są mniej religijni niż te z przeszłości, ale istniejące Kościoły nie są już w stanie efektywnie zaspokajać ich tęsknot religijnych oraz przywiązywać do swoich struktur[846]. W opozycji do nich, często bardzo zdecydowanej, stoją nowo powstające wspólnoty religijne, zdające się wykazywać wyższy stopień żywotności i autentyczności w obszarze wyznawanej wiary. Upatruje się dziś w nich znacznie większej wiarygodności również

[844] Zob. G. Vattimo, *Poza interpretacją. Znaczenie hermeneutyki dla filozofii*, tł. K. Kasia, Kraków 2011, s. 61. Por. P. Seewald, *Bóg i świat, wiara i życie w dzisiejszych czasach. Z kardynałem Josephem Ratzingerem rozmawia Peter Seewald*, tł. G. Sowiński, Kraków 2001, s. 62.
[845] Zob. Życiński, *Bóg postmodernistów*…, s. 80.
[846] Zob. P. Neuner, *Psychospołeczne i polityczne*…, M. Szymonik, *W kierunku demokracji*…, s. 98.

z tego względu, iż lepiej zdają się one odpowiadać na egzystencjalne i duchowe potrzeby człowieka w tak dynamicznie zmieniającej się rzeczywistości[847].

Ponowoczesny odwrót od ortodoksji, już nie w kierunku sekularyzacji, lecz ku postsekularyzmowi, w pewnym sensie zmniejsza wymiar powstałej w wyniku sekularyzacji duchowej pustki, gdyż miejsce tradycyjnej, zajmuje tu nowa religijność, często radykalnie odbiegająca od jej form tradycyjnych. Powstając niejako paralelnie do kryzysu zachodniego chrześcijaństwa, zróżnicowane ideowo i formalnie, nowe ruchy religijne wyrażają tęsknoty ludzkiego ducha związane ze wzrostem niepewności wielu ponowoczesnych ludzi w obszarze odnalezienia sensu życia[848]. Według Marii Rogińskiej, wrażliwość religijna ponowoczesnego człowieka można próbować szeregować od jej form minimalnych do tych najbardziej maksymalnych. W tej pierwszej wersji wrażliwość ta sprowadza się właściwie do pytania o obecność nieuchwytnego „czegoś więcej". W tych formach bardziej systematycznych pojawiają się trochę wyraźniejsze odwołania do symboliki sakralnej i próby oswajania przestrzeni profanum poprzez doszukiwanie się sacrum, jak ma to np. miejsce w galeriach handlowych, zwłaszcza przy okazji wszechobecnego marketingu związanego ze świętami religijnymi. Formy maksymalne mają zaś już postać rozbudowanych systemów wiary, przybierających postać nie tylko nowych ruchów religijnych, ale i nawet zupełnie nowych religii[849]. Kwestionując wszelkie metanarracje i klasyczną koncepcję absolutnej prawdy, postmodernizm właściwie apriorycznie neguje możliwość istnienia religii, przynajmniej w jej tradycyjnym ujęciu. Z jego perspektywy, religia staje się przecież czymś przeciwko czemu, z samej swej definicji musi się walczyć, nie mogąc też preferować żadnej z nich, tak jak i innej wielkiej narracji[850]. Wszelkie religie należy także traktować na równi z sektami, zjawiskami parareligijnymi i alternatywnymi, ale i ruchami fundamentalistycznymi i charyzmatycznymi[851].

Współczesna rewitalizacja religii, od tych wcześniejszych, różni się przede wszystkim preferowaniem pozakościelnych modeli wiary, o rozproszonych systemach

---

[847] Zob. T. Halík, *Co nie jest chwiejne, jest nietrwałe. Labiryntem świata z wiarą i wątpliwościami,* tł. J. Zychowicz. WAM, Kraków 2004, s. 173–174.
[848] Zob. S.P. Huntington, *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, tł. H. Jankowska, Warszawa 2004, s. 103; M. Szymonik, *W kierunku demokracji*…, s. 103; B. Guzowska, *Świecka religia*…, s. 192.
[849] Zob. M. Rogińska, *Sacrum ponowoczesne. Nauka i nowa duchowość w poszukiwaniu całości,* „Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis Studia Sociologica" 1 (2014), s. 51.
[850]Zob. A. Kołakowska, *Wojny kultur i inne wojny,* Wyd. Teologia Polityczna, Warszawa 2010, s. 230-231.
[851] Zob. E. Sienkiewicz, *Człowiek ponowoczesny*…, s. 155; J. Mariański, *Nowa religijność*…, s. 131.

znaczeń, ale także „zawieszeniem" dotychczasowych wyznaczników określających religię, czyli dogmatów, autorytetu hierarchii, utrwalonego kultu[852]. Zawieszenie to bezpośrednio implikuje daleko idącą reinterpretację wiary i religii jako doświadczenia indywidualnego, subiektywnego, otwartego, wręcz alternatywnego wobec tradycyjnej doktryny i praktyki wpisanej w dotychczas funkcjonujące instytucje kościelne[853]. Nowe formy religijności, nie posiadając jednoznacznie obowiązujących kryteriów metafizycznych, poznawczych, estetycznych, a także, co najważniejsze – także etycznych, niemal zupełnie swobodnie dryfują, tym samym idealnie wpisując się w płynną nowoczesność[854]. W wyniku tego swobodnego dryfowania religijności, ze względu na daleko posuniętą subiektywność, przyjmuje ona często prywatne formy, niekiedy kontrowersyjne, ale za to silnie „uzasadnione" punktem widzenia konkretnego człowieka[855]. Skoro istotne są tu zmieniające się przeżycia i bezpośrednie doświadczenia każdego z „wyznawców", to i religijność w oparciu o nie konstruowana powinna podlegać ciągłej reinterpretacji każdego wręcz z nich[856]. Preferując tak rozumianą „prywatyzację" religii, Rorty w tym właśnie widział przestrzeń do kreowania bardziej efektywnego oblicza religii, która pozbawiona wreszcie kontekstów metafizycznych, może stać się inspiracją do wielkiej przygody bądź bazą do poszukiwanie pewności i bezpieczeństwa[857].

Mniej oczywiście entuzjastycznie postrzegają tę afirmację subiektywizacji i prywatyzacji religii, myśliciele inspirowani personalizmem. Szahaj metaforycznie pisze więc o „majsterkowaniu" zastanymi przekonaniami o charakterze religijnym, a genezy tego zjawiska upatruje w rozpowszechnianiu się modelu tożsamości według wskazówki „zrób to sam"[858]. Dyczewski przestrzega przed niebezpieczeństwem hybrydyzacji tożsamości religijnej, swoistym synkretyzmem religijnym: „Wielu uważa, że można być katolikiem i chodzić do cerkwi prawosławnej, gdyż w niej ładnie śpiewają, w domu palić kadzidełko przed posążkiem Buddy, z hinduizmu przyjmować wiarę w reinkarnację i odwiedzać świątynie różnych religii. Wielu młodych ludzi wybiera coś dla siebie z różnych religii, ale nie według określonej zasady ani na skutek

[852] Zob. J. Naisbitt, *Megatrendy*…, s. 28-29; B. Guzowska, *Świecka religia…,* s. 196.
[853] Zob. B. Guzowska, *Doświadczenie religijne*…, s. 153.
[854] Zob. L. Kołakowski, *Świadomość religijna i więź kościelna,* PWN, Warszawa 2009, s. 555-556; J. Mariański, S. A. Wargacki, *Płynne sacrum*…, s. 8.
[855] Zob. I. Fiut, *Duchowość ekologiczna*…, s. 325; J. Mariański, *Religia i Kościół*…, s. 212.
[856] Zob. S. Grotkowska, *Religijność subiektywna*, Kraków 1999, s. 113; B. Guzowska, *Świecka religia….,* s. 193.
[857] R. Rorty, *Obiektywność, relatywizm i prawda*, tł. J. Margański, „Aletheia", Warszawa 1999, s. 171.
[858] Zob. A. Szahaj, *Ponowoczesność i postmodernizm…..,* s. 49.

długotrwałych przemyśleń, lecz to, co w danej chwili odpowiada osobistym potrzebom”[859]. Nawet jeśli przemyślenia te skłaniają do zmiany poglądów, to nie ma już ona charakteru dramatycznego nawrócenia, ale jest konsekwencją swobodnego wyboru jednostki spośród licznych ofert duchowych. Wraz z ponowoczesnym zanikaniem świętego baldachimu, w odróżnieniu od tradycyjnych religii i Kościołów, nowe religijne ruchy nie mają jednoznacznego, ani też tym bardziej uniwersalistycznego przesłania[860]. Według opinii Charlesa Taylora, „nowoczesna, świecka kultura stanowi mieszankę zarówno autentycznych odczytań Ewangelii, stylów życia zgodnych z prawdą Wcielenia, jak i form zamknięcia się na Boga i negacji Dobrej Nowiny”[861]. W ironiczny sposób o tej religii ponowoczesnego człowieka wyraża się angielski poeta S. Turner: „Wierzy, że wszystkie religie są w zasadzie takie same, ponieważ wszystkie wierzą w miłość i dobroć, a różnią się jedynie takimi drobiazgami, jak: stworzenie świata, grzech, niebo, piekło, Bóg i zbawienie. Wierzy w to, że po śmierci jest tylko nicość, a jeśliby tam jednak coś było, to bez wątpienia będzie to niebo dla wszystkich; no, może z wyjątkiem Hitlera, Stalina i Dżingis-chana (…) Wierzy w końcu głęboko w to, że nie ma żadnej prawdy absolutnej – z wyjątkiem prawdy, że „nie ma absolutnej prawdy”[862]. Z kolei Bełch pisze przekonywująco o „koktajlu” przyrządzonym według gustu: „Kazanie na Górze, chrześcijański ojcowski Bóg, reinkarnacja, gwiazdy i rodzaj pogańskiego panteizmu. Tradycje chrześcijańskie występują tam właściwie równolegle z pogaństwem, astrologią, chiromancją, terapiami typu New Age, medytacjami transcendentnymi, magią i okultyzmem, ekscentrycznością, ekstazą i wizjonerstwem albo paranormalnymi fenomenami”[863]. Nie brak też ostrych opinii, iż odrzucając ascezę oraz rehabilitując myślenie religijne, niektóre nowe ruchy promują „to co odrzucone jako śmieć i szlam w wielkich religiach i w ich wysublimowanych, wewnętrznych tradycjach duchowych”[864].

W tych nowych formach religijności, nawet jeśli pojawiają się różnego rodzaju symbole i ryty religijne, to często nie odnoszą się one do kwestii wiary, lecz mają za cel

---

[859] L. Dyczewski, *Tożsamość religijna* [w:] *Tożsamość religijna w nowoczesności*, red. L. Dyczewski, K. Jurek Wyd. KUL, Lublin 2015, s. 26.
[860] Zob. M. Brzozowska, *Niewidzialne „sacrum” – popularne „sacrum”. Uwagi na marginesie religijnego krajobrazu współczesnej Europy* [w:] *Współczesna Europa w procesie integracji,* red. Z. Drozdowicz, Wyd. UAM, Poznań 2004, s. 128-129; I. Borowik, *Religia i religijność*…, s. 109.
[861]Ch. Taylor, *Katolicka nowoczesność*, „Znak” 12 *(*2000), s. 21.
[862] Cyt. za S. Wielgus, *Kapłan wobec ofensywy ideologii neomarksizmu i postmodernizmu we współczesnym świecie,* „Warszawskie Studia Teologiczne” 16 (2003), s. 8-10.
[863] Zob. K. Bełch, *Przemiany*…, s. 218.
[864] Zob. C. Gatto-Trocchi, *Nowe ruchy religijne*, Kraków 2002, s. 16.

w pierwszym rzędzie wspieranie człowieka, uczynienie jego życia estetyczniejszym i dzięki temu szczęśliwszym. O ile dla przedstawicieli klasy średniej nowe ruchy religijne oferują wpisanie symboli religijnych do ich indywidualnych projektów, to ludzie znajdujący się na przeciwnym biegunie zamożności i prestiżu, w tej nowej religii odnaleźć mogą przeżycia emocjonalne wychodzące naprzeciw ich deficytom[865]. Te zastępcze formy religii, jej bardziej „miękkie" oferty, zwykle są także mniej wymagające, pozbawione rygorystycznych wymagań i wyzwań, starające się skłonić „konsumenta" do zainteresowania się ich towarami „duchowymi"[866]. Zwłaszcza w Europie Zachodniej, jak zauważa Vattimo, w przestrzeni religijnej dostrzega się potężny walor estetyczno-historyczny, który zastępując tradycyjne metafizyczno-religijne sposoby poznania, wyznacza nowe formy „transcendencji", umożliwiające niektórym jednostkom odbieranie świata w głębszy sposób i otwierające go na nowe możliwości interpretacji i przeżywania rzeczywistości[867]. Negując wymiar wertykalny, kierunkujący człowieka ku transcendentnemu Absolutowi, postmodernizm preferuje religię funkcjonującą przede wszystkim w jego horyzontalnym wymiarze, odnosząc się do jego działalności: kulturowej, ekonomicznej, społeczno-politycznej. Wykraczając poza sfery światopoglądowe, religie takie niosą też wsparcie psychologiczne, materialne, a nawet i prawne. Realizując różnego typu funkcje terapeutyczne rezygnują zazwyczaj z odniesienia do grzechu i niedoskonałości moralnej, gdyż mają zwiększać komfort człowieka, a nie konfrontować go z nadmiernie wymagającym Bogiem[868]. Absolutyzowanie wartości życia jedynie „tu i teraz", skorelowanego z dewaluacją odniesienia do „nieprzemijalności", wpisuje się, w mniej czy bardziej refleksyjną rezygnację wielu ponowoczesnych ludzi z pragnienia istnienia wyższych celów, w tym także i tych eschatologicznych[869]. Zamknięty na kazania i narracje o innym życiu, zbawieniu i odkupieniu, tak samo zresztą jak i na wizje rozkoszy i mąk pośmiertnych, ponowoczesny człowiek, jak konstatuje trafnie Bauman „zdaje się nie tęsknić za zbawieniem w przyszłości. Niczego nie chce odkładać na później i pragnie chwilowego

---

[865] Zob. M. Sroczyńska, *O potrzebie religii*…, s. 169-170.
[866] Zob. J. Mariański, *O nowej duchowości – próba opisu zjawiska*, „Nauki o wychowaniu. Studia Interdyscyplinarne" 1 (2010), s. 56.
[867] Zob. G. Vattimo, *Społeczeństwo przejrzyste*, tł. M. Kamińska, Wrocław 2006, s. 138; B. Guzowska, *Kategoria estetyzacji w ponowoczesności. Analiza wybranych zagadnień z filozofii kultury*, Wyd. UR, Rzeszów 2019, s. 90.
[868] Zob. B. Guzowska, *Ponowoczesne oblicze religii*…, s. 869; I. Borowik, *Religijność - wymiar rytualny* [w:] I. Borowik, T. Doktór, P*luralizm religijny i moralny w Polsce*, Nomos, Kraków 2001, s. 141-142; S. Grotkowska, *Religijność subiektywna*…, s. 111.
[869] Zob. B. Guzowska, *Świecka religia*…, s. 193; J. Nowicka, *Teologia codzienności*…, 51.

nawet, lecz natychmiastowego dobrego samopoczucia, sądząc, że sposobna do tego okazja może się już nie powtórzyć”[870]. Niektóre świeckie sposoby i style życia markując religijność, posługują się środkami doczesnymi, które nie są zupełnie pozbawione wymiaru magicznego. Sztajer przywołuje jako przykład w tym obszarze prezydenta Lincolna, który stał się quasi świętym, a Konstytucja USA przedmiotem wręcz sakralnym. Substytuty pseudoreligii odnaleźć można też w obszarze sportu czy w niezwykle rozbudowanych zabiegach o kondycję ludzką, które imitują wręcz ideę zbawienia występującą w religiach[871]. Istotnym elementem nowych form religii pozostaje ich egzotyczna nierzadko proweniencja, a więc odwoływanie się np. do religii Wschodu, które przedstawiane są na Zachodzie jako wyjątkowo interesujące ze względu na ich korelację z wiedzą, a nie z wiarą. Np. buddyzm prezentowany jest tu jako wyjątkowo oryginalna alternatywa dla „nienaukowej” religii chrześcijańskiej, koherentny system myślowy i religijny, kompatybilny z naukąi[872]. Wiele z tych nowych religii pozostaje zazwyczaj mało spójnym konglomeratem poglądów wywodzących się właściwie ze wszystkich wielkich religii światowych (hinduizmu, buddyzmu, judaizmu, chrześcijaństwa, islamu), ale i okultyzmu, gnostycyzmu, ezoteryzmu. Niektóre z nich zyskują znaczną popularność dzięki różnej proweniencji mistykom, mistrzom duchowym i guru, którzy po jakimś czasie okazują się nierzadko, nie tylko charyzmatycznymi liderami, ale i manipulatorami, jeśli nie po prostu wyrachowanymi oszustami. Z tego właśnie względu, pomimo ich wysiłków, ruchy te charakteryzują się raczej krótkim okresem istnienia, dynamicznie ewoluując i modyfikując się, albo znikając[873]. Trudno też przeoczyć, że w ruchach tych, poziom zaangażowania większej liczby „wiernych” zwykle różni się od tego spotykanego w tradycyjnych kościołach[874]. Jak konstatuje z wyraźną ironią Barker, czas aktywności wyznawców znajdujących przestrzeń duchowego życia w nowej religii nie jest zwykle dłuższy niż 15 lat[875]. Labilność ta wynika przede wszystkim z tego, że wiary i przynależności w nowych ruchach religijnych nie traktuje się nazbyt sztywno, gdyż polegać ma ona raczej na

[870] Zob. Z. Bauman, *Ponowoczesność…,* s. 291; B. Guzowska, *Duchowość ponowoczesna*…, s 47.
[871] Zob. S. Sztajer, *Religia – pseudoreligia*…, s. 123. Por. J. Babiński, *Irreligia,* Pelplin 2010, s. 5-12.
[872] Zob. M. Kończal, *Neosłowiańskie związki wyznaniowe jako nowe ruchy religijne* [w:] *Religioznawstwo polskie*…, s. 541; B. Guzowska, *Kategoria „duchowości życia”*…, s. 76; M. Rogińska, *Sacrum ponowoczesne*…, s. 54.
[873] Zob. U. Bąk, *Postmodernizm a religia*, „Konteksty Społeczne” 1 (2015), s. 116; K. Skowronek, Z. Pasek, *Nowa duchowość w kulturze popularnej. Studia tekstologiczne*, Kraków 2013, s. 31; A. Sobolewska, *Mapy duchowe współczesności. Co nam zostało z nowej ery?*, Warszawa 2009, s. 52.
[874] Zob. M. Kończal, *Neosłowiańskie związki wyznaniowe*…, s. 541.
[875] Zob. E. Barker, *Nowe ruchy religijne*, Kraków 1997, s. 53.

uchwyceniu odpowiedniego nastroju, zasugerowaniu określonego obszaru dociekań, czy też sposobu patrzenia na problem ważny jedynie w tym właśnie momencie. Inaczej niż tradycyjne wspólnoty kościelne ruchy te są również zwykle mniej liczne, pozbawione wewnętrznej hierarchii (oczywiście poza liderami), oraz zwykle słabo zinstytucjonalizowane[876]. Niektóre z nich, przybierając totalny charakter właściwy sekcie, preferują zupełną izolację od reszty świata i życia społecznego, a ich rozwój świadczy o poszukiwaniu niewielkich wspólnot dających nadzieję na przezwyciężenie poczucia samotności oraz oparcie się na autorytecie guru[877]. Postępowanie członków sekty charakteryzuje się jednak zwykle niejasnym określaniem celów działania, podstępnymi metodami, a także trudnymi do przewidzenia skutkami. Nawet jeśli odwołują się one do wolności religijnej, to jest ona często związana z manipulacją a nawet psychomanipulacją, zwłaszcza wtedy, gdy chodzi o praktyki okultystyczne i spirytystyczne, właściwie nie poddające się żadnej weryfikacji naukowej, a właściwie racjonalnej[878].

Według Bielik – Robson, rozwijający się od Oświecenia świecki humanizm, kontestując chrześcijaństwo, nie zrobił też prawie nic, podobnie jak i sama religia, aby zapobiec wyłonieniu się w jej miejscu dualistycznej mentalności religijnej, czyli gnozy. Z tego też względu, w nowoczesności odbywa się cicha, nie artykułowana, ale widoczna recydywa gnozy, dzielącej świat na elementy dobra, należącego do Boga (Dobrego) oraz elementy zła, należącego do Szatana. Gnoza ta pojawia się w obrębie ruchów fundamentalistycznych wszystkich monoteizmów, choć nie wydają się one tego w pełni świadome, gdyż maskują się one często pod pozorami ultratradycjonalizmu[879]. Refleksja dotycząca gnostyckich idei w kontekście społeczeństwa ponowoczesnego, a więc z zupełnie nowymi możliwościami informatycznymi, według Mateusza Kuty, stanowi ewidentny przykład na to, jak wypierana z wielu obszarów religia, w przestrzeń wiary wpisuje cele i funkcje technologii. W zjawisku tym można dostrzec rodzaj „spirytualizmu materialistycznego", którego istotą jest wykorzystywanie materii jako medium, które ma umożliwić dostęp do wyższego wymiaru rzeczywistości duchowej.

---

[876] Zob. A. Szahaj, *Ponowoczesność i postmodernizm*…, s. 50; M. Kuta, *Między immanentnym*…, s. 216; M. Mazurek, *Od religijności do duchowości? Wstępna analiza procesu na podstawie badań pilotażowych*, „Przegląd Religioznawczy" 1 (2025), s. 136.
[877] Zob. EE 68; Bełch, *Przemiany*…, s. 218.
[878] Zob. P. Stawiński, *Fenomen sekt w ujęciu historyczno-socjologicznym* [w:] *Sekty. Uwarunkowania i niebezpieczeństwa w III RP*, red. S. Pamuła, A. Margasiński, Częstochowa 2001, s. 17; E. Jeliński, *Kościół katolicki wobec sekt i nowych ruchów religijnych (na przykładzie wybranych dokumentów kościelnych)* [w:] *Religioznawstwo polskie*…, s. 502.
[879] Zob. A. Bielik-Robson, *Pusty tron miłosierdzia* [w:] G. Kepel, *Zemsta Boga*…, s. 280.

Różnego typu postmodernistyczne teorie dekonstrukcji podmiotu, postulujące jego iluzoryczność, wyznaczają rodzaj pomostu łączącego zachodnią filozofię ze wschodnią antropologią, zwłaszcza wywodzącą się z tradycji religii dharmicznych. Poprzez analizę tego fenomenu zbliżyć się można do mało jeszcze rozpoznanych relacji między technologią, duchowością, i filozofią[880].

Genezy innego zjawiska widocznego w ponowoczesności – irreligii – upatrywać można już u Nietzschego oraz jego mentora Schopenhauera, który religię uznawał za czynnik zaspokajający duchowe potrzeby znacznej części społeczeństwa. Przypisując wierze rolę ślepego przewodnika, widział on w niej zwodniczą wprawdzie, lecz pocieszycielkę człowieka, pozwalającą mu pgrzetrwać różnego typu doświadczane cierpienia[881]. Za „papieży" współczesnej irreligii można uważać Nicholasa Jaya Demeratha III i Colina Campbella[882]. Pierwszy z nich zarysował definicję irreligii już w 1968 roku, stwierdzając, że jest to „niewiara w elementarną doktrynę religijną, z którą jednostka jest związana kulturowo....Wykraczając poza sferę ortodoksji, irreligia, jako jedna z części szerszego procesu sekularyzacji, proponuje spojrzenie na Kościoły ze świeckiej perspektywy, zmuszając człowieka do przewartościowania wielu wcześniejszych dogmatów"[883]. Według Campbella zaś, tendencje irreligijne na terenach Europy i Ameryki, obecne zresztą już w XIX wieku, stanowią przede wszystkim wyraz dezaprobaty wobec autorytarnych zapędów religii, mających bezkompromisowo wkraczać w sferę prywatną wyznawców, stopniowo zrywającej związki z humanizmem i wikłającej się w nazbyt rozbudowaną strukturę kultową[884].

Warto również w tym kontekście zwrócić uwagę na zjawisko neopogaństwa, choć liczebność jego wyznawców jest dosyć trudna do wiarygodnego ustalenia. Kwestią dyskusyjną jest już to, pisze Drozdowski, czy wliczać tu jedynie członków określonych grup neopogańskich, czy brać pod uwagę również tych wszystkich, którzy utożsamiają się z tego typu ideami, ale nie są związani z jakąś grupą jawnie tego typu idee

---

[880] Zob. D. T. Suzuki, *Wprowadzenie do buddyzmu Zen*, tł. M. Grabowska, A. Grabowski, Warszawa 2016, s. 118; M. Kuta, *Między immanentnym…*, s. 261.
[881] Zob. A. Schopenhauer, *O religii*, tł. J. Błeszyński, Vis-á-Vis/Etiuda, Kraków 2021, s. 30-31. P. Ucieklak, *Irreligia – negacja, pragnienie duchowości czy strategia artystyczna? Rozważania wokół twórczości Wojtka Ulricha*, „Przegląd Religioznawczy" 4 (2024), s. 165-166.
[882] Zob. P. Ucieklak, *Irreligia – negacja*…, s. 167.
[883] Zob. N. J. Demerath, *Program i prolegomena socjologii irreligii* [w:] *Ateizm oraz irreligia i sekularyzacja*, red. F. Adamski, B. Leś, Wyd. Petrus, Kraków 2011, s. 72-74.
[884] Zob. C. Campbell, *Propozycja konceptualizacji pojęcia „irreligia" i „irreligijność"*, tł. W. Kurdziel, [w:] *Ateizm oraz irreligia i sekularyzacja*, red. F. Adamski, Wyd. Petrus, Kraków 2011, s. 56; P. Ucieklak, *Irreligia – negacja*…, s. 169.

promującą[885]. Obecnie w Polsce, jak zauważa Kończal, istnieje szereg małych grup neopogańskich o dosyć nieformalnym charakterze i lokalnym raczej zasięgu, skupiających przeważnie jeynie do kilkunastu osób. Funkcjonują więc w Polsce trzy wyznania neosłowiańskie zarejestrowane jako związki wyznaniowe: Rodzimy Kościół Polski z Warszawy, Polski Kościół Słowiański z Torunia i Rodzima Wiara z Wrocławia[886].

Z brakiem dogmatów, korelacją z tezami quasi-naukowymi czy też mistycznymi, oraz ujmowaniem Boga jako rzeczywistości raczej immanentnej niż transcendentnej, wiązać należy także dosyć przejawy zjawiska określanego mianem New Age, niezwykle istotnego w kontekście dociekań dotyczących ponowoczesnej religijności[887]. Według Beaty Kozdrubiec, w nurcie tym widzieć można wręcz rodzaj „praktycznego ramienia" postmodernizmu w dziedzinie religijności. Celem tej wpływowej, choć trudnej do zdefiniowania ideologii, jest kreowanie nowej religijności wraz z ważną bazą w postaci wizji nowego człowieka. Człowiek ten ma nie potrzebować już żadnych pośredników w kontaktach, z tak czy inaczej rozumianym bóstwem, gdyż sam w sobie posiada taką własność. Boskość staje się tu raczej efektem dochodzenia człowieka do doskonałości, co powinno mu odkryć nieograniczone zdolności psychiki, a nawet możliwość komunikowania się ze światem duchów[888]. Jeśli w New Age upatrywać rodzaj religii postmodernizmu, to zdaniem Jana Pawła II nie można się łudzić, że doprowadzi on do jej odnowy, gdyż jest „to tylko nowa metoda uprawiania gnozy, to znaczy takiej postawy ducha, która w imię głębokiego poznania Boga ostatecznie odrzuca Jego Słowo, zastępując je tym, co jest wymysłem samego człowieka"[889]. Wymowne stanowisko w tej kwestii przedstawiła Papieska Rada Kultury oraz Papieska Rada do spraw Dialogu Międzyreligijnego w dokumencie *Jezus Chrystus dawcą wody życia. Chrześcijańska refleksja na temat New Age*, stwierdzając m.in.: „Sukces New Age stanowi wyzwanie dla Kościoła. Ludzie czują, że chrześcijaństwo już dłużej nie oferuje im – lub też nigdy im nie dawało – tego, czego rzeczywiście potrzebowali. Poszukiwania, które często prowadzą ludzi ku New Age, są szczerym pragnieniem: tęsknotą za głębszą duchowością, za czymś, co dotknie ich serc, za drogą

[885] Zob. J. Drozdowicz, *Neopoganizm w Europie Środkowej i Wschodniej – wybrane problemy badawcze*, „Przegląd Religioznawczy" 2 (2021), s. 15-17.
[886] Zob. M. Kończal, *Neosłowiańskie związki wyznaniowe*…, s. 542.
[887] Zob. EIE 10; J. Mariański, S. A. Wargacki, *Płynne sacrum…*, s. 15.
[888] Zob. B. Kostrubiec, *Badania empiryczne*…, s. 50-57.
[889] Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei…,* s. 80.

pozwalającą odnaleźć sens w pełnym zamętu i często odpychającym świecie”[890]. Z perspektywy personalizmu jednak, jak zauważa Brzozowska, ci nowi „dostawcy” tych wieloznacznych religijnych doświadczeń, rekrutują się ze sfery przedsięwzięć stojących w swego rodzaju rozkroku pomiędzy sferą sacrum a profanum[891]. Maria Rogińska zawraca zaś uwagę na to, że nurt ten, na wzór gnozy, pomijając procedury weryfikacji, wyboru preferowanych treści dokonuje w dużej części z zasobów „mitologii nauki”, z popularnych opowieści i symboli, z różnych ezoterycznych i mistycznych wizji świata. Próbując adoptować język nauki do optyki duchowej, wychodzi się tu z założenia, że na swoich obrzeżach nauka może mieć dosyć „miękkie” granice[892]. Dlatego określając się jako wiedza, a nie wiara, New Age autorytety stara się odnaleźć przede wszystkim właśnie wśród naukowców. Np. fizyk Fritjof Capra, patrząc na ocean i dochodząc do wniosku, że wszystko we wszechświecie tańczy taniec Sziwy, deklaruje, że myśli w takiej chwili o odkryciach mechaniki kwantowej[893].

W kilku ostatnich dekadach, religia rozumiana jako zjawisko naturalne, stała się także przedmiotem intensywnych badań z wykorzystaniem najnowszych osiągnięć w obszarze: neuronauk, nauk kognitywnych, czy też biologii ewolucyjnej. Warto przy tym zauważyć, że postrzeganie religii jako zjawiska naturalnego nie musi jej wcale zagrażać. Pojawiają się bowiem, jak sądzi Sztajer, trzy typy reakcji na projekty naturalizacji religii: transformacja, adaptacja i negacja. Pierwszy z nich może oznaczać tak radykalne przekształcenie światopoglądu chrześcijańskiego, że zostaje on przekształcony właściwie w światopogląd naturalistyczny. Z adaptacją wiąże się poszukiwanie spójności chrześcijańskiego światopoglądu z naukowymi teoriami religii poprzez filozoficzną interpretację, osłabiającą ich naturalizm. Negujący zupełnie podstawy wiary chrześcijański naturalizm, wydaje się być raczej koncepcją marginalną, pojawiającą się w jego progresywnych nurtach intelektualnych[894].

Z perspektywy personalizmu, jak zauważa Justyna Nowicka, posiłkując się w swych analizach refleksją Baumana, niepokój wzbudzają dwa antytetyczne, choć w istocie do siebie podobne zjawiska patologiczne w sferze religijności: fundamentalizm oraz relatywizm. Ujawniają się one jako reakcja na ponowoczesną niepewność, która

[890] Papieska Rada Kultury, Papieska Rada do spraw Dialogu Międzyreligijnego, *Jezus Chrystus dawcą wody życia. Chrześcijańska refleksja na temat New Age*, Wydawnictwo M., Kraków 2003, s. 18.
[891] Zob. M. Brzozowska, *Niewidzialne „sacrum” – popularne „sacrum”*…, s. 128-129.
[892] Zob. M. Rogińska, *Sacrum ponowoczesne*…, s. 54-55.
[893] Zob. J. Życiński, *Granice racjonalności*, PWN Warszawa 1993, s. 140; M. Rogińska, *Sacrum ponowoczesne…,* s. 56.
[894] Należą tu m. in: Jerome A. Stone, Don Crosby, Charley Hardwick, Karl E. Peters Zob. S. Sztajer, *Światopogląd chrześcijański*…, s. 29-41.

pojawiła się po odrzuceniu obiektywnie rozumianej prawdy. Relatywista akceptuje zachodzące zmiany z pluralizmem wartości, a fundamentalista je odrzuca, lecz obaj wykazują podobną bezradność wobec narastającej różnorodności kulturowej i religijnej. W tym kontekście Bauman, analizując fundamentalizm, widział w nim odpowiedź na obawy współczesnego człowieka, wynikające z poczucia swojej niewystarczalności i zagubienia. Fundamentalizm jawi się także jako lekarstwo na wolność skażoną ryzykiem i presją konsumpcyjnego społeczeństwa, oferując alternatywną racjonalność adekwatną do ich problemów. Alternatywa ta, może oczywiście nie tylko zabezpieczać przed chaosem i niepewnością, ale i prowadzić do konfliktów społecznych. Dlatego personalizm promuje znalezienie balansu między wolnością i odpowiedzialnością, aby unikając skrajności, szukać autentycznego dialogu opartego na wzajemnym szacunku oraz szukaniu prawdy jako wspólnotowej wartości[895]. Według Habermasa, w fundamentalizmie, jako typowym „wynaturzeniu" religii, stanowi konsekwencję braku procesów sekularyzacyjnych[896]. Odwrót od sekularyzacji, za wspólną cechę każdego właściwie fundamentalizmu uznaje również Berger, który zwraca uwagę na wielkie religijne uniesienie związane z odrzuceniem „ducha czasu" i powrotem do tradycyjnych źródeł religijnego autorytetu, do odnowionego poczucia pewności[897]. Reagując na ponowoczesny chaos aksjologiczny, religijne fundamentalizmy i ekstremizmy, będąc w praktyce ideologicznie zradykalizowaną wykładnią tradycyjnych doktryn religijnych, uwidaczniając się w obrębie chrześcijaństwa, islamu i judaizmu, pozostają remedium na poczucie niewystarczalności człowieka, zbieżny ze stojącymi na gruncie obrony etniczności[898]. Dążąc do rzekomego ocalenia „starego świata", rzeczywistość, wraz z wpisaną w nią zło czy też dobro. postrzega się tu mocno monochromatycznie. Ponowocześni fundamentaliści udzielając uproszczonych odpowiedzi na zasadnicze problemy życiowe, próbują, niekiedy „bohatersko bronić" zagrożonego według nich poczucia tożsamości religijnej, narodowej i kulturowej[899]. Dostrzegając w tego typu „integrystycznej" mentalności, jedną z bolączek dzisiejszego człowieka, Reale rozróżniał jej oblicze religijne i laickie. Co istotne, to właśnie ten drugi integryzm wydaje mu się bardziej podstępny i niebezpieczny, gdyż nie jest za taki uznawany. Jego

[895] Zob. Z. Bauman, *Ponowoczesność*…, s. 314-324. Por. J. Nowicka, *Teologia codzienności*…, 58.
[896] Zob. J. Habermas, *Wierzyć i wiedzieć*, „Znak"3 (2002),s. 9.
[897] Zob. P.L. Berger, *The Desecularization*..., s. 6-7.
[898] Zob. A. Giddens, *Poza lewicą i prawicą. Przyszłość polityki radykalnej*, tł. J. Serwański, Zysk, Poznań 2001, s. 96-97.
[899] Zob. Z. Bauman, *Płynne życie,* tł. Tomasz Kuntz, Wyd. Literackie, Kraków 2007, s. 75. Por. I. Borowik, *Religia i religijność*…, s. 113; J. Mariański, *Nowa religijność*…, s. 130-131.

przedstawiciele, uważając się za czystych „racjonalistów", spełniających rygor naukowości i nie ulegających „przesądom", negują w istocie transcendencję i wymiar religijny[900].

Za Mariańskim warto z kolei zastanowić się nad tym, czy te nowe formy religijności, są rzeczywiście czymś znaczącym, trwałym, rekompensującym utratę znaczenia religijności związanej z Kościołami (megatrend), czy też jedynie zjawiskiem przejściowym, nie znaczącym aspektem przemian w religijności współczesnej, konsekwencją upadku religijności kościelnej i przejawem plajty Kościołów chrześcijańskich (megaflop)[901]. Nie sądząc, iż z tym pytaniem można konkluzywnie się zmierzyć, za ważniejszą należy chyba uznać kwestię przyszłości ludzkiej wiary i duchowości, a nie jej formę czy też formy. W tym właśnie kierunku podąża Halík, który doszedł do wniosku, że wierzący i ateiści w równej mierze zdają się nie rozumieć dziś zbyt dobrze wiary. W życiu nie chodzi bowiem wcale o lęk przed Bogiem i piekłem, lecz o prawdziwą wiarę, której nie można utracić, to znaczy o odpowiedzialność przed Bogiem, związaną z sumieniem[902]. Podążając za tą intuicją czeskiego duchownego można stwierdzić, iż jeszcze istotniejszą kwestią niż przyszłość instytucji religijnych oraz form życia religijnego, jest podążanie drogą wiary w kierunku rozwoju duchowego osoby. Trudno przy tym przeoczyć, że w ponowoczesności, o czym traktuje kolejny paragraf, duchowość ta, przybiera zupełnie nowe, nierzadko z perspektywy tradycji religijnej, niepokojące oblicze.

4.3.

NOWA DUCHOWOŚĆ (PRÓBA CHARAKTERYSTYKI)

Pomimo daleko posuniętych zmian w ponowoczesnej rzeczywistości religia wcale nie zanika, lecz jak starano się to zreferować w poprzednim paragrafie, przekształca swoje formy, i to w dodatku bardzo dynamicznie. Najważniejszą przestrzenią tej transformacji i zarazem najbardziej ewidentną, pozostaje życie duchowe jednostek i społeczeństw. Jako ludzka specyfika gatunkowa duchowość wyraża się w różnych obszarach kultury poprzez: świadomość i samoświadomość, mądrość, wrażliwość, doznania estetyczne, uczucie, moralność, światopogląd, a wreszcie

[900] Zob. A. Scola, G. Reale, *Dialog…,* s. 11-12.
[901] Zob. J. Mariański, *Nowa religijność*…, s. 116.
[902] Zob. T. Halík, *Teatr dla aniołów*…, s. 85-89; J. Sobkowiak, *Duchowość bez Boga…,* s. 112.

religijność i wiarę. Stanowiąc fundamentalny komponent ludzkiej kondycji, duchowość]pełni kluczową rolę w procesie ontologicznego poszerzania podmiotowości oraz integrowania jednostki z transcendencją. Wymiar ten, eksponując metafizyczne aspekty egzystencji osoby, napełnia jej doświadczenie poczuciem witalności i tajemnicy zarazem, stymulując intelektualno-emocjonalną responsywność względem rzeczywistości. W paradygmacie ponowoczesnym, pomimo ewidentnych symptomów prywatyzacji sacrum i erozji tradycyjnych instytucji i struktur religijnych, wcale nie zanika potrzeba transcendencji, choć przechodzi ona ewolucję znaczeniową, adekwatnie do uwarunkowań geograficznych, historycznych i kulturowych[903]. Można mówić nawet o współczesnym zwrocie ku duchowości, o fascynującej dynamice duchowości, rewolucji duchowości, czy wreszcie o duchowości w ramach dialogu międzyreligijnego. Ponowoczesne poszukiwania sensu, manifestując się poprzez alternatywne formy duchowości, potwierdzają tezę o immanentnej naturze pierwiastka duchowego w strukturze antropologicznej. Pomimo sekularyzacji prowadzącej do prób „wyzwolenia" się podmiotu ze sztywnych ram teologicznych i klasycznie filozoficznych, holistyczna koncepcja człowieka musi brać pod uwagę jego trwałą predyspozycję do partycypacji w sferze sacrum oraz nieustanną podatność na doświadczenie duchowe jako element konstytutywny gatunku[904]. Trafnie i ten proces opisał Bauman, w rozmowie z Peterem Haffnerem: „To, co przeżywamy w zachodnim świecie, to nie powrót religii, lecz duchowości. Ludzie nie wracają do Kościołów, lecz do czegoś wewnętrznego, stojącego ponad codziennym życiem, z dala od codziennego trudu"[905]. Nawet jeśli życie człowieka może być wolne od religii i Boga, jak jednoznacznie konstatuje Comte-Sponville, to jednak nie może być ono wolne od duchowości, gdyż jej brak mógłby doprowadzić zwyczajnie do stanu barbarzyństwa[906]. Analizując całą historię ludzkości, Paul Tillich zauważa, że religia niezmiennie przechodzi od jednej formy duchowej do drugiej, aby znaleźć sobie właściwe miejsce, z mniejszym lub większym powodzeniem. Wkracza więc np. do etyki, sądząc, że zostanie tam przyjęta. Jest ona jednak tolerowana tylko jako „uboga krewna", czyli dopóki pomaga np. wychować dobrych obywateli. Kiedy jednak wysuwa swoje roszczenia, to jest odrzucana i zmuszana do milczenia, co

[903] Zob. J. Wiseman, *Historia duchowości chrześcijańskiej*, WAM, Kraków 2009, s. 18-21; A. Durda, *Duchowość a rozwój człowieka. Próba aplikacji rozważań Karola Wojtyły* [w:] *Osoba. Wspólnota. Wartości*…, s.488-494.
[904] Zob. J. Mariański, *O nowej duchowości*…, s. 43, 52; M. Gauchet, M. Legros, *Religie zapełniają pustkę społecznego dyskursu*, tł. M. Warchala, „Przegląd Polityczny*",* 118 (2013), s. 79.
[905] P. Haffner, Z. Bauman. *Czynić swojskie obcym. Rozmowy Petera Haffnera z Zygmuntem Baumanem*, tł. K. Leszczyńska, Wyd. Wielka Litera, Warszawa 2019, s. 166.
[906] Zob. A. Comte-Sponville, *Duchowość ateistyczna*…, s. 17-19, 144.

sprawia, że rozgląda się za inną funkcją w życiu duchowym, albo zostaje bezdomna[907]. Będąc doświadczeniem wcześniejszym niż doktryna, ryty i społeczność, jako źródło żywotności i atrakcyjności określonego wyzwania, w ponowoczesności duchowość coraz częściej przestaje być integralnie złączona z instytucjonalną religią, ulegając często daleko postępującej rekonfiguracji. Stanowi to poważne wyzwanie dla tradycyjnych Kościołów, które nie mogąc już jedynie, jak w przeszłości, wspierać wyznawców w odkrywaniu ich potrzeb duchowych, są wręcz zmuszane do tego, aby umożliwić im zupełnie nowe sposoby ich wyrażania i odpowiedniego zaspokajania. W sytuacji redefiniowania doświadczenia religijnego, wymusza to niejako adaptację i refleksję w obrębie dotychczasowych wspólnot wyznaniowych, na które nie wydają się one być przygotowane[908]. Skoro zaś Kościoły jawią się jako przeszkody w procesie pełnego rozwoju poszczególnych osób i społeczności, to należy od nich po prostu odejść, aby w końcu prawdziwie duchowo zacząć się rozwijać[909]. Trudno zresztą nie zauważyć, że termin „duchowość" zdaje się brzmieć bardziej niewinnie niż „religia", kojarząc się ze znacznie większą otwartością na świat, tak bardzo przecież pożądaną w ponowoczesności[910]. W odróżnieniu od duchowości religijnej, akcentującej instytucjonalnie uznawane treści, oraz uznającej pośrednictwo duchownych, w alternatywnych formach duchowości bierze się pod uwagę w pierwszym rzędzie doświadczenie i preferencje wyznawcy, a w mniejszym stopniu odniesienia społeczne[911]. O ile w przeszłości religijność i duchowość, poza herezjami, były ze sobą w pewnym stopniu komplementarne, a instytucje religijno-kościelne wyznaczały granice manifestowania się duchowości i jej form, to obecnie rzeczywistości te wyraźnie się rozchodzą, a ta kreowana nowa duchowość często wcale już nie odwołuje się doktryn religijnych i Boga jako Absolutu[912]. Te nowe formy duchowości, kładą również nacisk na ważniejszą dla wielu ludzi poszukujących wiary jej intensywność, a nie treści. Zasadniczym punktem odniesienia w tym ponowoczesnym życiu duchowym staje się osiąganie wewnętrznej doskonałości i swoiście rozumianego szczęścia

[907] Zob. P. Tillich, *Pytanie o Nieuwarunkowane. Pisma z filozofii religii,* tł. Juliusz Zychowicz, przedmowa K. Mech, „Znak", Kraków 1994, s. 17-19.
[908] Zob. T. Halík, *Popołudnie chrześcijaństwa. Odwaga do zmiany*, tł. T. Maćkowiak, WAM, Kraków 2022, s. 229–243; tenże, *Hurra, nie jestem Bogiem*, tł. A. Babuchowski, T. Dostatni, J. Zychowicz, Agora, 2013, s. 151; K. Jasiński, *Tomáša Halíka k*oncepcja *religii*, „Przegląd Religioznawczy" 3 (2024), s. 99.
[909] Zob. J. Mariański, *Religia w społeczeństwie*…, s. 95.
[910] Zob. T. Meurer, *Duchowość jako zamiennik religii? Wyprawy w mgliste pogranicze religii i duchowości*, „Keryks" 10 (2011), s. 151; J. Nowicka, *Teologia codzienności*…, s. 58.
[911] Zob. J. Mariański, *O nowej duchowości*…, s. 47-55.
[912] Zob. J. Mariański, *O nowej duchowości*…, s. 58.

wyznawców, w sposób dosyć odległy od szczęścia wiecznego stanowiącego zazwyczaj horyzont każdej religii[913]. Na drodze tak rozumianego życia duchowego nie tyle chce się budować relacje z instytucją, a nawet zmierzać do transcendencji, ile dąży się do samorozwoju, optymalizacji osobistego dobrostanu, psychofizycznej homeostazy, osobowej dojrzałości i wewnętrznej harmonii[914]. Można tu mówić o „doświadczeniu świadomego dążenia do integrowania swojego życia nie w kategoriach izolacji i zaabsorbowania samym sobą, lecz – poprzez przekroczenie samego siebie – ku temu, co postrzega się jako ostateczną wartość"[915]. Nawet jeśli duchowość tę interpretuje się w kategoriach etycznych jako dążenie do doskonałości moralnej, to znikają tu odniesienia do instytucji kościelnych[916]. Rogińska zwraca uwagę na to, że duchowość ta musi też wpisywać się w sferę emocjonalności człowieka, w jego specyficzne odczucia[917]. Materią tej duchowości, szytej niejako na miarę", są przede wszystkim osobiste „przeżycia" człowieka, doświadczenia, emocje, uczucie, nabywane bez pośrednictwa Kościoła[918]. Zgadzając się z Życińskim, iż nie każda gra skojarzeń, w których pojawia się słowo „duchowość", stanowi wyraz poszukiwań duchowości postmodernistycznej, to trudno pominąć, że termin ten pojawia się w tym nurcie w najrozmaitszych kontekstach[919]. W niezwykle obszernej gamie ofert życia duchowego, wykraczających nie tylko poza tradycyjne struktury religijne, ale angażujących się również w obszary całkowicie pozareligijne, pojawiają się odniesienia do bliżej nieokreślonych, aczkolwiek często wpisanych w horyzontalny wymiar ludzkiego życia: Transcendencji, Siły Wyższej, Kosmosu, Natury, Uniwersum[920]. Z tą mozaiką indywidualnych, hybrydowych ścieżek duchowych, wiąże się szansa na większą wolność i autentyczność w wyrażaniu wiary, ale i wyzwania związane z brakiem jednorodnych ram i wspólnych punktów odniesienia w sferze duchowej, co przekłada się na sposób kształtowania więzi

---

[913] Zob. J. Mariański, *Tożsamości religijne w społeczeństwie polskim* [w:] *Oblicza religii i religijności,* red, I. Borowik, M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Doktór, „Nomos", Kraków 2008, s. 103.
[914] Zob. Ch. Taylor, *Świecka epoka i różne ścieżki wiary*, tł. A. Pawelec, „Znak" 10 (2010), s. 21; I. Borowik, *Przemiany religijne w Polsce na tle transformacji w Europie Środkowo-Wschodniej i globalizacji* [w:] *Globalny i lokalny wymiar religii. Polska w kontekście europejskim*, red. I. Borowik, A. Górny, W. Świątkiewicz, Nomos, Kraków 2016, s. 12-13.
[915] Zob. B. Guzowska, *Kategoria duchowości życia*…, s. 74.
[916] Zob. J. Mariański, *O nowej duchowości*…, s. 53-54.
[917] Zob. K. Jasiński, *Charlesa Taylora*…, s. 404; M. Rogińska, *Sacrum ponowoczesne*…, s. 60.
[918] Zob. J. Mariański, *O nowej duchowości*…, s. 44-47.
[919] Zob. J. Życiński, *Duchowość*…, s. 113; J. Mariański, *O nowej duchowości*…, s. 49.
[920] Zob. Tamże, s. 41-47.

społecznych i tożsamości kulturowych w erze globalizacji i postmodernizmu[921]. Nie brak jednak też opinii, iż to właśnie nowe formy duchowości różne społeczności integrują, a zinstytucjonalizowane religie przyczyniają się raczej do podziałów społecznych i dramatycznych niekiedy konfliktów[922].

Wśród badaczy funkcjonuje wiele określeń, które w różny sposób akcentują obecne tendencje: chrześcijaństwo poza Kościołem (Trutz Rendtorff), religia tęsknoty oraz postmodernistyczna pobożność ludowa (Maria Widl), postreligijna duchowość bez Boga (Ignace Verhack), agnostyczna duchowość (Monika Wohlrab-Sahr) czy bezdecyzyjna religijność (Andreas Feige), ponownie upolityczniona świadomość religijna (Jürgen Habermas), niewidzialna religia w religii widzialnej (Christoph Bochinger), rozproszona religijność (Michael N. Ebertz), kulturowe zainteresowanie religią (Ulrich Ruh), mgławica mistyczno-ezoteryczna (Françoise Champion), ponowne odkrywanie sacrum (Walter Kasper), alternatywne orientacje duchowe (Christoph Bochinger), odradzanie się zabobonnych kultów (Roger Scruton), powtórne zwycięstwo religii (Massimo Introvigne), alternatywne formy duchowości i religii (James Beckford), ponowoczesne zainteresowanie tradycyjnymi formami chrześcijaństwa (David Lyon), duchowe poszukiwania (Reginald Bibby), dążenie do transcendencji (Józef Życiński), powrót Boga (Eckart Otto), renesans religii (Hans Jonas), respiritualizacja (Max Horx), popularna religia (Hubert Knoblauch), religijność rozporoszona (Roberto Cipriani), aktualizacja zatartego śladu (Gianni Vattimo)[923].

Według Haliny Mielickiej, w nowej duchowości końca XX i początku XXI wieku, widzieć można też swego rodzaju zmagania, zwłaszcza młodych ludzi, z technicyzacją, sekularyzacją, globalizacją ekonomiczną i industrialną, manipulacją medialno- polityczną, homogenizacją kulturową i katastrofą ekologiczną. W działaniach tych uwidacznia się także pragnienie poszukiwania sacrum jako sfery tajemniczej, nieokreślonej siły rządzącej światem, niemożliwej do poznania, choć jednak intuicyjnie odczuwanej jako istniejąca[924]. Dziedziną zastosowania swoistej formy nowej

---

[921] Zob. Taylor, *Nowoczesne imaginaria społeczne*, tł. A. Puchejda, K. Szymaniak, Kraków 2010, s. 259-2; W. Bartkowicz, *Chrześcijaństwo dwu prędkości,* „Znak"10 (2010), s. 31-33; K. Mech, *Jedna wiara, różne ścieżki,* „Znak" (10) 2010, s 55-57; B. Guzowska, *Kategoria „duchowości życia"*…, s. 75.

[922] Np. badania empiryczne Briana J. Zinnbauera i jego zespołu z 1997 roku wykazały, iż osoby religijno-duchowe były bardziej prawicowe, autorytarne, współzależne i ofiarne, aniżeli osoby uduchowione, ale niereligijne. Zob. M. Mazurek, *Od religijności do duchowości*…, s. 136; J. Mariański, *O nowej duchowości…*, s. 52; J. Mariański, S. A. Wargacki, *Płynne sacrum*…, s. 15-16.

[923] Zob. J. Mariański, *Religia w społeczeństwie*…, s. 198; J.Nowicka, *Teologia codzienności*…, s. 56-57; K. Jarkiewicz, *Źródła mentalne ponowoczesnej religijności*…, s. 320.

[924] Zob. H. Mielicka, *Wprowadzenie* [*w:*] *Społeczne problemy ponowoczesności. Duchowość*, red. H. Mielicka, Fall, Kielce 2011, s. 9.

duchowości bywa, co interesujące, np. tak zaskakujący obszar jak przestrzeń biznesu, zwłaszcza w odniesieniu do zarządzania zasobami ludzkimi. W niektórych firmach i korporacjach odbywają się szkolenia z duchowości, jak np. coaching z wykorzystaniem medytacji chrześcijańskiej bądź buddyjskiej, gdzie nie przypadkowo korzysta się z odniesień do wartości i rozwoju samoświadomości pracowników. Znaczną popularność zyskują różnego typu ośrodki medytacyjne, proponujące cudowne terapie, warsztaty rozwoju osobowego i duchowego, bazujące na jodze, czy homeopatii. Do tego dodać można jeszcze takie przestrzenie, jak np. : duchowość sportu, duchowość ciała, duchowość seksualności, duchowość muzyki, czy też duchowość w pracy socjalnej[925].

Niezwykle interesujące rozważania odnośnie duchowości, pojawiają się dziś w ramach silnie rozwijającej się neurobiologii, gdzie próbuje się niekiedy redukować ducha do epifenomenu materii – mózgu, emocje – do reakcji chemicznej, a moralność do genetyki. W tej dosyć silnie znaturalizowanej przestrzeni życia duchowego uwidacznia się swego rodzaju pakt sacrum z profanum, wiary z nauką, techniki z człowiekiem[926]. Dostrzegając popularność tego kierunku kreowania duchowości, ks. Sochoń słusznie wyraża przekonanie, że żadne nauki empiryczne, ani fizyka, ani biologia, ani psychologia i nauki polityczne nie są w stanie wyjaśnić przejawów kultury duchowej[927]. Za nazbyt spłycającą ten złożony problem, uznać trzeba jednak konstatację tego myśliciela, że duchowość postmodernistyczna, bez głębszej więzi z Bogiem i poszukiwania odpowiedzi na egzystencjalne pytania, może dać człowiekowi co najwyżej chwilową poprawę samopoczucia[928]. W ten sam sposób należy również ocenić inną opinię tego duchownego, że ta nowa duchowość nie wymaga od wiernych żadnych poświęceń, odpowiedzialności, a także troski o dobro wspólne[929]. W trochę mniej ostrym tonie, również ks. Dziewiecki przekonuje, że duchowość niereligijna jest w stanie nadać sens i cel życiu człowieka, spowodować, że osiągnie on poczucie szczęścia i satysfakcji z moralnie poprawnego przeżywania własnej egzystencji, w symbiozie z innymi ludźmi, bez odwoływania się do zasad religijnych i norm etycznych z nią związanych[930]. Bardzo wyważoną opinię prezentuje i w tej kwestii ks. Mariański,

---

[925] Zob. M. Rogińska, *Sacrum ponowoczesne*…, s. 64; A. Durda, *Duchowość*…, s.494; J. Mariański, *O nowej duchowości*…, s. 49.
[926] Np. Michael Persinger, konstruktor „Maszyny Boga", badał obszary mózgu uczestniczące w generowaniu doświadczeń religijnych wywoływanych u wolontariuszy poprzez stymulację elektromagnetyczną. Zob. M. Rogińska, *Sacrum ponowoczesne*…. s. 58-60.
[927] Zob. J. Sochoń, *Religia w projekcie*…, s. 68.
[928] Tamże, s. 279.
[929] Zob. J. Sochoń, *Ponowoczesne losy religii*, Warszawa 2004, s. 130.
[930] Zob. M. Dziewiecki, *Wychowanie w dobie ponowoczesności*, Wyd. Jedność, Kielce 2002, s. 33.

który nie ma wątpliwości, że zjawiska nowej duchowości podobne są do prędko znikającej mgły czy rosy porannej. Równocześnie zauważa jednak obiektywnie, że krytycy nowej duchowości, koncentrując się na negatywnych aspektach, na swego rodzaju ciemnej stronie duchowości, są dosyć dalecy od postawy obiektywno-krytycznej w swych ocenach[931].

Charakterystyczna dla ponowoczesności dynamiczna zmienność i daleko posunięta otwartość, stwarza także przestrzeń dla licznych zagrożeń w obszarze życia duchowego. Na poziomie jednostkowym mogą one wpływać na redukującą wymiar życia duchowego fragmentaryczność przeżyć, brak jakiegoś jego stabilnego ukierunkowania, czy wreszcie znaczącą powierzchowność tego doświadczenia. W odniesieniu społecznym zwrócić należy uwagę na potencjalną dezintegrację wspólnot religijnych i konflikt w obszarze wartości, z natury rzeczy w tym nurcie przecież subiektywnych. Uwzględnienie tych aspektów nowej duchowości jest niezwykle istotne zarówno dla lepszego zrozumienia dynamiki współczesnych procesów religijnych oraz wyzwań, jakie przed współczesnym człowiekiem stawia jego duchowa droga. Warto zauważyć, że również daleki od integryzmu Halik, bardzo trafnie analizuje kilka niepożądanych według niego zjawisk z obszaru ponowoczesnego życia duchowego. Konsekwencją odcięcia duchowości od właściwie rozumianej tradycji i kościelnych form instytucjonalnych, może być według niego miałki dyletantyzm religijny oraz rozmyta i dyfuzyjna religijność, połaczona ze zjawiskiem „tożsamości wielopoziomowej". Nie sposób również pominąć, że wyznawcom takich nowych ruchów religijnych nie stawia się zwykle poważniejszych wymagań moralnych i pozbawia moralnej odpowiedzialności, co sprzyja iluzji duchowości. Groźna może tu być również, zdaniem Halíka, transformacja duchowości w ezoterykę, kult sił natury, a nawet w neopogaństwo[932], czy też w sekciarstwo oferujące doznania religijne poprzez takie zachowania i gesty, jak np. oklaski, krzyk, płacz[933]. Doceniając nową duchowość jako źródło siły i entuzjazmu, niepokoi się tym, że spotkania modlitewne nie odwołują się w tych ruchach do piękna i bogactwa tradycji liturgicznej, nierzadko przybierając formę improwizowanej i chaotycznej imprezy estradowej[934].

---

[931] Zob. J. Mariański, *O nowej duchowości*…, s. 41, 49.
[932] K. Jasiński, *Tomáša Halíka…*, s. 101.
[933] T. Halík, *Noc spowiednika: paradoksy małej wiary w epoce postoptymistycznej*, tł. A. Babuchowski, Katowice 2007, s. 37.
[934] Zob. T. Halík, *Popołudnie chrześcijaństwa*…, s. 29; K. Jasiński, *Tom*áša *Halíka…..,* s. 102.

W ponowoczesnych formach życia duchowego można upatrywać ewidentnego potwierdzenia religijnych poszukiwań człowieka egzystującego w złożonej ponowoczesności. Trudno zarazem nie dostrzec, że wpisane są w te nowe formy życia duchowego wszystkie właściwie parametry płynnej, zmiennej, pozbawionej określoności, skłonnej do preferowania emocjonalności ponowoczesności. Nie można pominąć sprzyjającej obniżaniu się integralnie rozumianego poziomu życia wewnętrznego trywializacji wiary, zatrzymującej duchowy rozwój ludzi na religijności emocjonalnej, nieadekwatnej dla bogactwa bytu osoby. Powierzchowny entuzjazm religijny wpisany w ponowoczesną duchowość niekiedy może zagłuszać prawdziwe doświadczenie Boga, banalizując oraz infantylizując wiarę.

ROZDZIAŁ PIĄTY

OSOBA W PRZESTRZENI WIARY

W obliczu dynamicznych ponowoczesnych przemian społeczno-kulturowych, zwłaszcza w kontekście nowych wizji życia religijnego i duchowego, czymś niezwykle istotnym jest ukazanie człowieka jako istoty religijnej w perspektywie personalizmu, a więc z odwołaniem do kategorii bytu osobowego, zarówno w odniesieniu do Boga, jak i do człowieka. W związku z tym, iż w przestrzeni ponowoczesnej religijności i duchowej uwidacznia się zjawisko wyraźnego rozmycia wizji przedmiotu wiary czy też czci, obraz Boga jako bytu opisywanego najpełniej poprzez kategorię „Osoby", nabiera wyjatkowego znaczenia. Skoro samą istotą zjawiska religii staje się odniesienie do przedmiotu wiary, to jego rozumienie wyznacza jej zasadnicze założenia i cele. W opcji personalizmu Absolut pojmowany jako osoba w szczególnym tego słowa znaczeniu, wyznacza zarówno rozumienie relacji wiary, jak i człowieka jako jej podmiotu. Wizja transcendentnego Absolutu implikuje uwzględnienie transcendencji człowieka jako osoby wykraczającej poza materialność i immanentność, ale jednocześnie osadzonego w doświadczeniu osobistym i wspólnotowym. Transcendencja nie jest odległą sferą, lecz żywą przestrzenią spotkania osoby człowieka z Absolutem - Bogiem, który angażuje całość istnienia i prowadzi do głębokiego zanurzenia w sens życia. Personalistyczne podejście do wiary umożliwia postrzeganie doświadczenia religijnego jako autentycznej relacji między osobami – człowiekiem i Bogiem – w której podmiot nie jest jedynie anonimową jednostką pośród zbiorowości, lecz aktywnym uczestnikiem dialogu i spotkania. Relacja ta jest dynamiczna i żywa, oparta na wzajemnym uznaniu i szacunku, w której wiara staje się procesem wewnętrznej przemiany i samorealizacji osoby. Doświadczenie to, przekraczając subiektywizm nowoczesnych form życia religijnego, podobnie jak one, ukazuje religię w perspektywie znacznie przekraczającej formalne ramy doktrynalne, stając się fundamentem osobistej egzystencji i duchowej autentyczności. Trzeci paragraf skupi się na perspektywach personalistycznie rozumianej nadziei, stanowiącej integralną częścią aktu wiary, który ukierunkowuje życie człowieka ku pełni istnienia. Nadzieja ta zakorzeniona jest w relacji z Absolutem - Osobą, stanowiącym faktor sensu ludzkiej egzystencji. Personalistycznie rozumiana nadzieja, aktywizując wolność i odpowiedzialność osoby deklarującej wiarę, stając się zasadniczym horyzontem orientującym życie i działanie. Ostatni paragraf poświęcony

jest refleksji nad wizją religii przyszłości, to znaczy takiej, które w pełni respektuje osobę jako centrum wiary i życia duchowego. W obliczu wyzwań ponowoczesności równie konieczne jest jednak kształtowanie religii otwartej i dialogicznej, bliskiej doświadczeniu tych współczesnych ludzi, dla których duchowość i religia stanowią autentyczną sferę poszukiwania głębszego sensu i obiektywnych wartości. Religia ta musi integrować w sobie szacunek dla autonomii osoby, wolności sumienia i różnorodności doświadczeń, jednocześnie utrzymując uniwersalne przesłanie Ewangelii i więź ze wspólnotą wyznawców. Ponowoczesny człowiek deklarujący wiarę nie jest w żadnej mierze spragniony formalizmu czy też dogmatyzmu, lecz poszukuje autentycznej duchowości oraz relacji z Bogiem i bliźnimi, zdolnej do tworzenia personalnej przestrzeni dialogu i nadziei.

5.1.

TRANSCENDENTNY WYMIAR OSOBY

Diagnozując specyficzny dysonans w recepcji antropologii chrześcijańskiej dojść można do wniosku, iż jego źródłem może być jej zbytnia „wzniosłość", czyli konstytuowanie człowieka jako bytu nadzwyczajnego, przewyższającego ludzki umysł[935]. Transcendentny wymiar ludzkiej kondycji implikuje teleologiczny charakter egzystencji, ukierunkowany na wartości absolutne. Realizacja potencjału osobowego wymaga permanentnej autotranscendencji we wszystkich sferach bytowych – od somatycznej po duchową. Redukcjonizm pomijający wymiar transcendentny prowadzi do depersonalizacji jednostki, wbrew swojej ontycznej naturze sprowadzanej niekiedy do roli akcydentalnego i temporalnego elementu składowego biosfery[936]. Poszukiwanie transcendencji stanowi jednak uniwersalny i niezmienny aspekt ludzkiej osoby, który ze szczególną siłą manifestuje się w sferze fenomenu religii i religijności. W ramach fenomenologicznej analizy ludzkiej egzystencji już Carl Gustav Jung postulował fundamentalne znaczenie sfery religijnej i transcendentnej dla procesów indywidualizacji oraz zrozumienia doświadczenia osobowego. Z kolei koncepcja logoterapii Viktora Frankla dostarcza relewantnych eksplanacji i wglądów w tym obszarze, wskazując na konstytutywną rolę dążenia do sensu jako wyrazu

[935] Zob. A. Scola, G. Reale, *Dialog…,* s. 54.
[936] Zob. M. Wyrostkiewicz, *Ekologia ludzka*…, s. 142.

autotranscendencji bytu[937]. Ujawniająca się w życiu osoby duchowa potrzeba wykraczająca poza immanencję codziennych doświadczeń, wskazuje na otwartość wobec wymiaru, który przekracza jej istnienie. W swojej konkretnej formie wyrazu tego transcendentnego ukierunkowania, religijność daje przestrzeń do realizacji relacji z Absolutem, integrując wymiar duchowy z egzystencjalną płaszczyzną życia jednostek i konstytuowanych przez nie wspólnot. W ten sposób transcendencja stanowi kluczowy punkt odniesienia dla rozumienia tożsamości osoby oraz sensu i celu jej egzystencji. Jak to szeroko analizuje Mateusz Kuta, fundamentalną substancję religii stanowi faktor nadnaturalny i transcendentny, wokół którego organizuje się życie wspólnotowe i kształtuje tożsamość religijna wyznawców. Trudno więc sobie wyobrazić powstanie i utrzymanie się w dłuższej perspektywie czasowej i uniwersalnym znaczeniu, jakiejkolwiek formy życia religijno-duchowego, jeśli nie jest ono skorelowane z odwołaniem się do transcendencji. Dopiero relacja z tym, co nadnaturalne, niejako umożliwia przekraczanie egzystencjalnych limitów jednostki, tworząc płaszczyznę nawiązania przez nią osobowej relacji z Absolutem, nadającym jego życiu ostatecznego celu i sensu. Bez odniesienia do transcendencji, wspólnoty religijne pozostawałby niczym więcej niż zbiorowiskiem jednostek pozbawionych głębszych więzi[938]. Tym samym więc, jak konkluduje Kowalczyk, transcendencja stanowi konieczny warunek istnienia religii oraz funkcjonowania wspólnot w oparciu o nią kształtowanych[939].

Na rolę transcendencji w przestrzeni wiary zwraca uwagę także Elżbieta Zimnica, która dochodzi przy tym do interesującego wniosku, iż ponowoczesny człowiek odwołujący się do wiary, w mniejszym stopniu zdaje się szukać jakiś wyjątkowych postaci, wybitnych religijnych przywódców czy też osób wyjątkowo wrażliwych na sacrum. Stara się on bowiem umiejscowić religijność przede wszystkim w jakiejś uniwersalnej strukturze ludzkiego umysłu, odnaleźć w otwarciu na sacrum konstytutywną cechę jego ludzkiej osobowości, rodzaj potencjalności, która może oczywiście być w jakimś stopniu implikowana także czynnikami społeczno-kulturowymi[940]. O tym, iż fenomen religijnej duchowości wiąże się przede wszystkim z przekonaniem o istnieniu jakiegoś nadnaturalnego wymiaru, z którym ludzka jaźń może się połączyć poprzez indywidualny duchowy wysiłek, wyciszenie i medytację

[937] Zob. J. Carlos Tuppia, *Ontologiczny i transcendentny charakter doświadczenia człowieka w myśli Karola Wojtyły i jego wkład we współczesną psychologię* [w:] *Osoba. Wspólnota. Wartości*…, s.425.
[938] Zob. M. Kuta, *Między immanentnym*…, s. 26.
[939] Zob. S. Kowalczyk, *Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego*, Warszawa 1979, s. 265.
[940] Zob. E. Zimnica, *Homo religiosus*…, s. 15.

przekonuje także ks. Mariański[941]. Ten wymóg transcendencji, jak słusznie zauważa Tarnowski, znajduje swój ewidentny wyraz w doświadczanym zwykle przez osobę braku satysfakcji i ambicję przekraczania tego, co jest przez nią zastane. Nie każde oczywiście zaspokajanie tego typu aspiracji wpisuje się w transcendencję, gdyż zupełnie niezbędny jest tu wymiar wewnętrzny, czyli relacja ludzkiej osoby z Osobą Transcendentną[942]. W odróżnieniu od religijności o charakterze immanentnym, które manifestują się w mocno zsekularyzowanych projektach doczesnych, o których pisano w poprzednim rozdziale, religijność oparta na paradygmacie transcendencji konstytuuje teistyczną wizję rzeczywistości, w której Absolut interpretuje się jako ontologiczną podstawę kosmosu i ostateczny cel ludzkiej egzystencji. We wszechświecie konstytuowanym poprzez otwarte, wzajemnie powiązane ze sobą systemy, odkryć można, jak pisze papież Franciszek „niezliczone formy relacji i uczestnictwa, co prowadzi do myślenia o całym wszechświecie, jako otwartym na transcendencję Boga, w ramach której świat się rozwija. Wiara pozwala nam interpretować zarówno znaczenie tego, ma miejsce, jak i jego tajemnicze piękno”[943].

W paradygmacie personalistycznym transcendencja, pojmowana jako konstytutywna właściwość bytu ludzkiego, fundująca jego ontologiczną suwerenność względem natury, wyznacza fundamentalną dominantę rzeczywistości osobowej. Syntetycznie wyraża tę prawdę Kennan Malik, dochodząc do wniosku: „istoty ludzkie są zupełnie niepodobne do żadnego innego organizmu w świecie przyrody”[944]. Niezwykle ważne odkrycia dotyczące ludzkiego genomu oraz szeroko rozumianych mechanizmów biochemicznych, organizujących złożony zbiór cząstek w spójną całość, nie wyczerpuje w żadnej mierze prawdy o istocie człowieka. Obok tych niezwykle ważnych uwarunkowań genetycznych, kluczową rolę odgrywają tutaj bowiem także faktory epigenetyczne, modulujące ekspresję genów i wpływające na funkcjonowanie organizmu. Holistyczne uwzględnienie tych wszystkich faktorów jest absolutnie niezbędne przy kompleksowej i wielowymiarowej analizie procesów biologicznych oraz ich korelacji z fenotypem jednostki. Człowiek wyróżnia się poza tym, jak konstatuje Marcel, zupełnie unikalną zdolnością doświadczania własnego „ja”, które pozostaje niezależne od empirycznych, raczej doraźnych przeżyć. Cecha ta wskazuje na

[941] Zob. J. Mariański, *O nowej duchowości*…, s. 42.
[942] Zob. K. Tarnowski, *Gabriel Marcel (1889-1973)* [w:] *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*, red. B. Skarga, t. II, Warszawa 1994, s. 321-330.
[943] LS 79. Por. M. Kuta, *Między immanentnym…,* s. 9.
[944] Zob. K. Malik, *Man, Beast, and Zombie: What Science Can and Cannot Tell Us about Human Nature,* London 2000, s. 58.

wielowarstwowy charakter ludzkiej egzystencji, który obejmuje nie tylko aspekty biologiczne, ale i fenomenologiczną świadomość własnej tożsamości[945]. Pomimo tego, zauważa Heller, że świat materialny pozostaje niezmiennie godnym szacunku i niezwykłym nośnikiem 'wartości', a przy tym realizacją wielkiego zamysłu Stwórcy"[946], to ludzka osoba, dzięki swojej rozumności i wolności, wyraźnie tę rzeczywistość transcenduje[947]. Transcendencja ta, wyznaczając ontyczny status osoby i jej potencjał, pozostawia tej wolności, rozumności i odpowiedzialności, konkretny sposób i metody jego realizacji. Jak zauważa Maritain, świadoma i wolna osoba może więc rozwijać się w kierunku opanowania i niezależności, właściwych duchowi, ale może też przecież zmierzać w kierunku jednostkowości i poddania się skłonnościom wpisanym w nią z racji materii i dziedziczności[948]. Odnosząc się do tej dramatycznej ambiwalencji zawartej w samej naturze osoby, Roman Ingarden dochodzi do wniosku, że żyjąc na podłożu Przyrody i w jej obrębie, przed osobą stoi zadanie przekraczania jej granic. W tym właśnie „przejawia się jego prawdziwa istota: jego genialność i skończoność jego bytu"[949]. O ile zwierzę nie tyle posiada popędów, ile po prostu „jest" nimi, to człowiek wykazuje możliwość dysponowania nimi, niejako sprzeciwiając się swojemu organizmowi psychofizycznemu[950]. Tę dystynkcję pomiędzy światem ludzkim i zwierzęcym dosadnie i plastycznie zarazem przedstawił Marcel: „leżący pies uświadamia nam dosadnie, że czym innym jest żyć, a czym innym istnieć"[951]. Stojący przed każdym człowiekiem wymóg transcendowania rzeczywistości uwidacznia się poprzez cechujący jedynie jego, jako osobę, brak pełnej satysfakcji. Jej źródła mogą być jednak odmienne, a z bytem osoby koreluje przede wszystkim niezadowolenie z powodu niezbyt wysokiego jego poziomu duchowego[952]. Również Fromm, widząc w człowieku zwierzę, i to najbardziej bezradne, w tej jego biologicznej słabości upatrywał fundamentu jego siły do rozwijania cech specyficznie ludzkich. Jako rodzaj „anomalii", mogącej przekraczać ramy przyrody, człowiek nigdy nie uwolni się od tej dramatycznej w istocie dychotomii swojej egzystencji, gdyż nie może zupełnie wyzbyć się rozumu,

---

[945] Zob. G. Marcel, *Tajemnica bytu*…, s. 106-107.
[946] Zob. M. Heller, *Stworzenie a ewolucja,* „Communio" 4 (1982), s. 61-62.
[947] Zob. A. Scola, G. Reale, *Dialog…,* s. 51-59; M. Kowalczyk, *Ku historiologii personalistycznej,* „Teologia w Polsce" 1 (2007), s. 79-86.
[948] Zob. J. Maritain, *Humanizm integralny*, Warszawa 1981, s. 31.
[949] R. Ingarden, *Książeczka o człowieku,* Kraków 1987, s. 17-18.
[950] Zob. R. Osak, *Wartość życia a logika śmierci w świetle starości* [w:] *Człowiek chory i umierający*…, s. 72.
[951]Zob. G. Marcel, *Być i mieć…,* s. 96.
[952] Zob. G. Marcel, *Tajemnica bytu*…, s. 65-73.

pozostającego z tego względu jego błogosławieństwem i przekleństwem[953]. Nie może być inaczej, skoro jego wielkość, jak pisze Pascal, uwidacznia się przede wszystkim w tym, że zna on swoją nędzę[954].

Mierząc się na drodze wiary z dewastującymi jego spokój egzystencjalny sytuacjami granicznymi, jak opisuje to Fromm, człowiek jest w stanie w jakimś choćby stopniu odkodować szyfry Transcendencji[955] i zanurzyć się w Absolucie[956]. Odnosząc się do tych analiz Kołakowski trafnie zauważył, iż pojawiające się u Jaspersa pewne odpowiedniki symboli chrześcijaństwa, przekształcane są w sposób od niego w istocie dosyć odległy. Do symboli tych Kołakowski zalicza następujące: Bóg – Transcendencja; dusza – Egzystencja; objawienie – szyfry; to, co diabelskie – pasja nocy; doświadczenie mistyczne – momenty wieczności w czasie; chrześcijańska miłość bliźniego – komunikacja egzystencjalna. Na liście tej brakuje zaś symboli i pojęć, bez których przecież trudno sobie wyobrazić chrześcijaństwo: sacrum i profanum, odniesienia do Łaski Bożej i miłości Boga do ludzi, a wreszcie miłości do pośrednika (Zbawiciela)[957]. Do Jaspersa odniósł się też ks. Popielski, który mianem transcendencji określił zdolność do przekraczania niedogodności związanych z trudnymi sytuacjami w życiu jednostki poprzez zaangażowanie podmiotu, które można nazwać „aktywnością noetyczną"[958].

Z perspektywy personalizmu, osobowo rozumiany człowiek realizuje się najpełniej poprzez transcendencję „pionową" i „poziomą" zarazem, a więc poprzez przekraczanie siebie na sposób duchowy w kierunku Boga, ale też i w kierunku innych ludzi. Osoba żyje zawsze w dialogu i relacji z inną osobą, a poprzez miłość przekracza siebie i przestrzeń swojego egoizmu[959]. W kontekście tego typu analiz orientacji religijnych, warto odnieść się do teorii transgresji zaproponowanej przez Kozieleckiego, który analizuje rozróżnienie orientacji zewnętrznej i wewnętrznej zaproponowane przez Allporta. W myśl orientacji zewnętrznej, religia wykorzystywana jest przede wszystkim instrumentalnie, bez głębszego zaangażowania i powierzchownie, a więc jako środek do osiągnięcia innych celów, takich jak np. akceptacja społeczna, prestiż, korzyści

[953] Zob. E. Fromm, *Niech się stanie człowiek. Z psychologii etyki,* Warszawa 2005, tł. R. Saciuk, s. 45.
[954] Zob. B. Pascal, *Myśli…,* s. 65-69.
[955] Zob. J. Krakowiak, *Absurd. Pytanie o sens ludzkiej egzystencji,* Warszawa 2010, s. 12.
[956] Zob. K. Jaspers, *O tragiczności…,* s. 215.
[957] Zob. L. Kołakowski, *Czy pan Bóg jest szczęśliwy*…, s. 43-53.
[958] Zob. K. Popielski, *Noetyczny wymiar osobowości,* Lublin 1994, s. 103-104.
[959] Zob. K. Guzowski, *Personalizm jako perspektywa mariologii*…, s.507; S. Kowalczyk, *Nurty personalizmu. Od Augustyna do Wojtyły*, Lublin 2010, s. 120; B. Gacka, *Znaczenie osoby w teologii Josepha Ratzingera – Benedykta XVI*, Warszawa 2010, s. 25-36, 124-126.

materialne, ale również zaspokojenie potrzeb emocjonalnych. Orientacja wewnętrzna oznacza zaś, że religia jest dla danej osoby autentycznym i rzeczywiście centralnym elementem życia, a przekonania religijne stanowią główną motywację działania i traktowane są jako cel sam w sobie[960].

Pomimo zaskakującej „niedokończoności" bytowej człowieka, nie należy w niej widzieć jedynie obszaru deficytu, gdyż wyraża ona bowiem zarazem jego otwarcie na transcendencję, przejawiającą się immanentnie w ludzkiej naturze. Absolutnie unikalną cechą człowieka jest dążenie do doskonałości, które motywuje go do nieustannego przekraczania własnych ograniczeń. Proces ten realizuje się przede wszystkim na bazie wolnego wyboru i świadomych decyzji, uwypuklając personalistyczny wymiar ludzkiej egzystencji. Każdy człowiek, nieustannie kształtując swoją osobową tożsamość i zdążając do pełni istnienia, angażuje się w dynamiczną relację pomiędzy własną skończonością a transcendencją. Ta swoista dialektyka między niedoskonałością a aspirowaniem do doskonałości, stanowi zasadniczy punkt odniesienia dla zrozumienia ludzkiej egzystencji, a zwłaszcz jej duchowego wymiaru. Pomimo tego, że człowiek podlega wszelkim naturalnym prawom ewolucji, jak konkluduje w tym duchu Życiński, to pozostaje jednak wciąż bytem zdolnym do transcendencji świata naturalnego dzięki otwarciu na świat duchowy[961]. Poprzez swoją świadomość osoba dostrzega możliwości wynikające z wpisanych w jej byt samo-posiadania i samo-panowania, ale i pragnie swojej własnej doskonałości, co równie wyraźnie wskazuje na transcendencję osoby. Transcendencja ta, objawiając duchowość człowieka, zdaniem Karola Wojtyły, łączy się nieodwołalnie z wymiarem moralno-aksjologicznym, właściwym dla bytu człowieka. Bez przekraczania i przerastania siebie w stronę prawdy oraz w stronę dobra, chcianego i wybieranego w świetle prawdy, ludzka osoba niejako nie jest w istocie w całej pełni sobą[962]. Z tego też względu, postępującej sekularyzacji współczesnej cywilizacji, polski papież zdecydowanie przeciwstawiał powrót do poszukiwań religijnych z wpisaną w nią otwartością na duchową i transcendentną wizję życia[963]. Zwracał on przy tym uwagę na to, że zwłaszcza w doświadczeniu cierpienia każdy człowiek zostaje w tajemniczy sposób niejako „skazany" na przerastanie samego

[960] Zob. H. Grzymała-Moszczyńska, *Polska psychologia religii na tle stanu tej dyscypliny na świecie,* w: *Religioznawstwo polskie*…, s. 83.
[961] Zob. J. Życiński, *Evolutionary anthropology, human culture and biological determinants* [w:] *Z dziejów filozoficznej refleksji nad człowiekiem. Księga Pamiątkowa ku czci Profesora Jana Czerkawskiego (1939-2007)*, red. P. Gutowski, P. Gut, Lublin 2007, s. 365-368.
[962] Zob. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*…, s. 161. Por. A. Szostek, *Śladami myśli*…, s. 46.
[963] Zob. CL 4.

siebie[964]. Zmusza go ono bowiem, pisał już Kierkegaard, do jeszcze lepszego poznania siebie i do szukania sił transcendentnych, „do szukania bogów i sił nadludzkich, które mogłyby go wyzwolić z cierpienia. Szuka światów doskonalszych, gdzie nie ma cierpień, szuka raju poza grobami czy też dróg powrotu do raju utraconego”[965].

Pomimo tego, że człowiek obdarzony jest licznymi limitami swojej natury i doświadczany wynikającą z nich ambiwalencją, niezmiennie ukierunkowany jest jednak ku transcendencji i ku poszukiwaniu Absolutu. To właśnie tę duchową otwartość uznaje się w obrębie personalizmu za nadającą dopiero sens jego istnieniu. Zwraca się uwagę na to, że sprzyja ona zaangażowaniu w relację wiary z osobowym i transcendentnym Bogiem, który przestaje jawić się jako jakiś odległy byt, lecz jako inicjator i aktywny podmiot międzyosobowego z nim dialogu. Poprzez ten dialog człowiek otrzymuje zaproszenie do przekraczania swoich ograniczeń bytowych i wejścia na drogę duchowego rozwoju poprzez transcendowanie samego siebie. Wzajemność tej więzi podkreśla personalistyczny wymiar wiary, gdzie spotkanie z Bogiem staje się dla człowieka wierzącego w Jego istnienie, zasadniczym impulsem do realizacji jego pełnego potencjału osobowego. Tym samym transcendencja nie jest jedynie rodzajem wykraczania poza ludzkie możliwości, ale staje się realnym wymiarem egzystencji osoby, umożliwiającym jej rozwój, zarówno duchowy, jak i osobowy. Dzięki tej swoistej synergii ludzka osoba] w przestrzeni wiary znajduje swoje dopełnienie i wypełnienie, oczywiście pod warunkiem autentyczności egzystencjalno-religijnej.

5.2.

W POSZUKIWANIU ABSOLUTU

Nawet wtedy gdy znika termin „Bóg”, zauważa Bauman, to wciąż istnieje ta sama co zawsze niewystarczalność człowieka i jego właściwie bohaterskich zmagań z potencjalnie katastrofalnymi jej skutkami. Nie są w stanie zmienić dramatyzmu tej sytuacji rozliczne substytuty nieobecnego Boga: Natura, Prawa Historii, Rozum czy Postęp, gdyż przed każdym człowiekiem stoi zadanie zakrojone na miarę Nadczłowieka[966]. Pomimo zdecydowanych ponowoczesnych deklaracji o kresie wielkich narracji, ewidentnie wyznaczających specyfikę kulturową naszej epoki, jak

[964] Zob. SD 2; M. Smoliński, *Samotność jako wartość antropologiczna w twórczości poetyckiej Karola Wojtyły (Jana Pawła)* [w:] *Rozumieć cierpienie? Wokół myśli Jana Pawła II*…, s. 125-126.
[965] S. Kierkegaard, *Albo – albo,* Warszawa 1982, s. 19.
[966] Zob. Z. Bauman, K. Tester, *O pożytkach*…, s. 169-170.

pisze Życiński, nie oznaczać to końca mówienia o Bogu. Wystarczy zwrócić uwagę na to, że w tekstach takich choćby filozofów jak Pascal, Kierkegaard czy Marcel, nie sposób mówić o klasycznie pojmowanej metafizyce, a ich rozważania są niewątpliwie wartościowe z punktu widzenia religii. Wspomniany duchowny zdawał się być również przekonany, iż na przełomie II i III tysiąclecia człowiek wychodzi z „choroby" postmodernizmu i powraca do Boga. Sądził on również, że próby zrozumienia człowieka proponowane w obrębie postmodernizmu, przynajmniej te bardziej konstruktywne, uznać można za nie mniej interesujące niż te wypracowane przez współczesne nurty filozoficzne: egzystencjalizm i fenomenologię. Według wspomnianego myśliciela, postmoderniści, nawet ci radykalniejsi, zdają się wykazywać pewne elementy typowe dla teizmu, coraz wyraźniej odrzucając koncepcję „zmarłego Boga" Nietzschego. Z tego względu należy mówić nie tyle o negacji Boga, ile raczej o redefinicji jego rozumienia, co otwiera przestrzeń pozwalającą w mniejszym czy większym stopniu integrować tradycję teistyczną z nowymi formami filozoficznego namysłu[967].

Podzielając w pewnej mierze optymizm wspomnianego naukowca odnośnie kierunku zmian w myśleniu postmodernizmu, trudno przeoczyć, że uzyskanie koherentnej wizji Boga na drodze dialogu postmodernizmu z personalizmem nie wydaje się nazbyt realne. Trudno też przeoczyć, że w ponowoczesnym dyskursie badawczym niezmiennie preferowany jest paradygmat poznania naukowego preferujący właściwie eliminację kategorii transcendencji z tego dyskursu. W ujęciu tym, postępującą marginalizację tajemnicy ukazuje się jako logiczną konsekwencję rzetelnego metodologicznego rygoryzmu badawczego. Tego typu aprioryczne niejako wykluczenie sfery nieweryfikowalnej przecież empirycznie, zdaje się stanowić raczej wyraz specyficznego „naukowego aktu wiary" niż rezultat rzeczywiście „obiektywnych" analiz. Postawa taka w istocie swej demaskuje ideologiczny przede wszystkim kontekst bezkrytycznego scjentyzmu. Halík sugestywnie przekonuje, że tajemnica jest przecież ściśle wpisana w przestrzeń wiary, choć nie wyklucza to oczywiście wcale odniesienia do rozumu: „dać przestrzeń wierze, to uwolnić się od iluzji, że głębię prawdy możemy w pełni uchwycić swoją wiedzą… Wiara uczy życia tajemnicą"[968]. Również według Karla Rahnera, doświadczenie transcendencji zawiera w sobie atematyczną i nienazwaną wiedzę o Bogu, który w porządku doczesnym niezmiennie pozostanie

[967] Zob. J. Życiński, *Bóg postmodernistów…,* s. 179-185.
[968] T. Halík, *Teatr dla aniołów. Życie jako religijny eksperyment*, tł. A Babuchowski, Kraków 2011, s. 9.

Tajemnicą. Wiedza ta, nawet nie w pełni wyrażalna słowami, kieruje jednak człowieka na spotkania z Absolutem, oczywiście z uwzględnieniem granic ludzkiego poznania względem nieskończoności i bytowej doskonałości boskiego bytu. Nawet więc jeśli wydaje się, że świat współczesny jest już światem bez Boga, to człowiek w całej swojej potędze pozostaje po prostu biednym śmiertelnikiem, a Bóg nigdy nie rozpoznaną tajemnicą[969]. Według tego wybitnego niemieckiego myśliciela, Bóg nie dostarcza człowiekowi dowodu w postaci logicznego wniosku bądź weryfikowalnej matematycznej formuły, gdyż byłoby to równie nieodpowiednie, jak gdyby dwoje ludzi uzależniło swoją miłość od takiego dowodu. Boże objawienie dokonuje się bowiem w obszarze dogmatów, lecz na osobowej płaszczyźnie zawierzenia i zaufania pomiędzy boskim „Ja" i ludzkim „Ty". W sposób bardzo zbliżony do relacji międzyludzkich, istotą tej relacji nie jest ślepe uznawanie prawdziwości określonych formuł, lecz bliski i oparty na zaufaniu związek. Nawet jeśli Bóg w pewien sposób wchodzi w życie konkretnego człowieka, to przecież ten nigdy nie będzie w stanie ogarnąć Go rozumem i pozostanie On dla niego na zawsze tajemnicą. Bóg manifestuje się w pewien sposób ludzkości, lecz nie można tu widzieć jakiegoś prostego zerwania istniejącej między nimi zasłony[970]. Doskonale tę tezę obrazuje wypowiedź Heschela: „Myślenie o Bogu zaczyna się na urwistym brzegu umysłu, gdzie cichy szept nagle zamiera, gdzie już nigdy nie dowiemy się, jak tęsknić ani jak się trwożyć. Tylko ten, kto wie, jak żyć duchowo na krawędzi, jest w stanie przekroczyć brzeg, nie tęskniąc za pewnikami ustawionymi na sztucznej skale naszych spekulacji. Nie teoretyczna spekulacja, lecz poczucie, tego co niewysłowione wydobywa problem wszystkich problemów. Nie to co widoczne, ale to co ukryte"[971]. Również słynny protestancki teolog Karl Barth uznaje za zuchwalstwo przekonanie człowieka o możliwości poznania Boga, gdyż może być On poznany tylko przez samego siebie. Nawet jeśli ta dosyć radykalna teza, w obrębie doktryny katolickiej może być kontrowersyjna, to bez wątpienia uwidacznia się w niej reakcja na zbyt przefilozofowaną neoscholastykę[972]. Z kolei Ricouer dochodzi do wniosku, że Bóg wyraża się dwojako: jako „manifestacja" i jako „proklamacja"[973]. „Manifestacja" — to język kosmicznych, przyrodniczych, szyfrów Transcendencji,

[969] Zob. K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary*. *Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*, Warszawa 1987, s. 23-25; tenże, *Czy wierzysz w Boga?*, Poznań 2015, s. 67.
[970] Zob. A. Perzyński, *Personalizm wiary*…, s. 111-112.
[971] A. Heschel, *Człowiek nie jest sam,* tł. Katarzyna Wojtkowska, wstęp Stanisław Krajewski, „Znak", Kraków 2008, s. 54.
[972] Zob. A. Perzyński, *Personalizm wiary*…, s. 129.
[973] Zob. P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, Wybór i opracowanie S. Cichowicz, PAX, Warszawa 1975, s. 357-380.

piękna świata, jego niepojętego ładu, a zarazem tego, co w nim nieprzewidziane. „Proklamacja" zaś to język międzyludzki, odsłania Boga jako Podmiot, co zmienia wręcz radykalnie całą metafizyczną sytuację człowieka[974].

Jednego z najważniejszych sporów toczących się niezmiennie w ludzkiej historii, sporu teizmu z ateizmem, nie można traktować jedynie w sposób historyczno-deskryptywny, czysto teoretyczny, gdyż sięga on daleko poza obszar wiedzy i posiada silne konotacje emocjonalno-uczuciowe. Nawet jeśli sekularyzacja współczesnych społeczeństw Zachodu, jak to szeroko analizuje Piotr Gutowski, sprzyja osłabieniu przeświadczenia o wartości racjonalnych uzasadnień teizmu oraz groźnych społecznie skutkach ateizmu, to nauka dostarcza teistom narzędzi do obrony ich stanowiska. Jednym z nich jest rozróżnienie między prawdą a uzasadnieniem. Chociaż racjonalność naukowa domaga się uznawania jedynie uzasadnionych przekonań, to przecież historia nauki dostarcza wiedzy o tym, że to, co w pewnym okresie uznawano za uzasadnione i prawdziwe, okazywało się niekiedy fałszywe. Skoro więc może istnieć rozbieżność między dążeniem do uznawania wyłącznie przekonań uzasadnionych i dążeniem do prawdy, to teista jest uprawniony twierdzić, nawet wbrew aktualnym dowodom wskazującym na fałszywość teizmu, że pogląd ten może być prawdziwy[975]. Z perspektywy personalizmu, obok tradycyjnych filozoficznych argumentów przemawiających za istnieniem Boga, tzw. dowodów kosmologicznych (Arystotelesa, św. Tomasza z Akwinu) bądź też fizyko-teologicznych (np. Newtona), źródłem wiary religijnej bywa zachwyt nad pięknem i harmonią wszechświata oraz przekonanie o nadzwyczajnych znakach ingerencji Boga. Dostrzeganie obecności Boga w harmonii kosmosu, ale i w rzeczach codziennych, pięknych i trudnych, stanowi oczywiście, jak słusznie zauważa Zimnica, pewne wyzwanie dla ponowoczesnych ludzi z epoki rewolucji techniczno – naukowej, ulegających przekonaniu, że właściwie wszystko można zweryfikować i udowodnić. Zdarzają się jednak także, co warto zauważyć, także w obrębie świata nauki, dosyć oryginalne próby legitymizowania potocznej „wiary" chrześcijan w cuda czy też interwencje Boże, wychodzące z obszaru fizyki czy biologii[976]. Według siostry Zdybickiej, wiedzy o Bogu dostarcza przekaz społeczny od wspólnoty religijnej – Kościoła, ale jest On człowiekowi poznawczo dostępny również

[974] Zob. K. Tarnowski, *Usłyszeć niewidzialne*…, s. 250.
[975] Zob. P. Gutowski, *Teizm – ateizm – religia. Mapa współczesnych sporów w filozofii religii*, „Przegląd Religioznawczy" 2 (2020), s. 24-31.
[976] Zob. E. Zimnica, *Homo religiosus…,* s. 121; H. Romanowska-Łakomy (*Fenomenologia ludzkiej świętości*, Warszawa 2003, s. 186–187.

na podstawie doświadczenia swojej sytuacji egzystencjalnej. Dzięki intelektualnemu namysłowi dojść on może do istnienia Boga jako ostatecznej racji bytów niekoniecznych. Nie można też pomijać na tej drodze poznania mistycznego i czynników pośredniczących, jak np. świadectwa osób głęboko wierzących[977]. Skończony charakter świata i człowieka sprawia, że mierzący się ze skończonością swego bytu i nieskończonością Absolutu, doświadczając pustki i lęku, jak to analizuje ks. Krzysztof Szwarc, odkrywa Jego inność kategorialną. Pojęcia o osobowym Bogu - najwyższej istocie, twórcy całej rzeczywistości i czystym duchu, są wynikiem myślenia opierającego się na doświadczeniu i medytacji, myśleniu, które temu wewnętrznemu doświadczeniu nadaje jakąś logiczną jasność. Refleksja ta prowadzi do wniosku, że osoba ludzka dopiero wtedy osiągnie swoje własne „Ja", gdy otworzy się na absolutne „Ty". Dopiero w tej przestrzeni tego, co „Święte" i „Inne", człowiek może zrealizować żądanie sensu, do jakiego jest przeznaczony[978].

Aspirując jednak pomimo tych ograniczeń, do wniknięcia w transcendencję, jak trafnie zauważa Martin Buber, „człowiek pragnie posiadać Boga", coś, „czym można władać"[979]. Uwidacznia się tu niejako magiczna w swej istocie wola zawładnięcia w pewien sposób boską obecnością, co implikuje naturalną sprzeczność i wynikające z niej napięcie. Bardzo obszernie i wnikliwie analizując tę kwestię, Krzysztof Mech zauważa, że człowiek religijny pragnie w jakiś sposób nawiązać relację z bliskim mu Bogiem, który w jakiś sposób jest obecny w nim i w jego świecie. Trudno też jednak nie zauważyć, że Bóg zarazem wykracza swoim absolutnym statusem zdecydowanie ponad jego możliwości ontyczne. Jeśli dystans między Bogiem a człowiekiem się powiększa, to staje się On obcy, im z kolei więcej boskiej bliskości i obecności, rośnie zagrożenie idolatrią, czyli naturalną skądinąd potrzebą kreowania Boga „na swój obraz i podobieństwo". Radykalna transcendencja Boga, uniemożliwiająca Jego obecność w świecie, w istocie zupełnie dekonstruuje relacje z Nim człowieka, również te wynikające z religii. Radykalnie transcendentny Absolut, obcy więc i nieludzki, nie wywoła w człowieku religijnej potrzeby nawiązania z Nim bliskiej – osobowej relacji. Idolatryczny lęk przed brakiem obecności Boga, degradując boską transcendencję, pozbawiając ją zaś dystansu adekwatnego do ontycznego statusu Boga i człowieka. Jak trafnie konkluduje wspomniany filozof, destrukcyjna siła Nietzscheańskiej proklamacji

[977] Zob. Z. Zdybicka, *Religia i religioznawstwo*, Lublin 1988, s. 427-433.
[978] Zob. K. Szwarc, *Jezus Chrystus – Osoba i Czyn. Romano Guardiniego chrystologia personalistyczna*, Wyd. KUL, Lublin 2008, s. 35.
[979] M. Buber, *Ja i Ty*, tł. J. Doktór, Warszawa 1992, s. 111.

„śmierci Boga" w istocie zwraca się przeciw idolom, oczyszczając z nich myślenie o Bogu i nie dosięgając transcendencji[980]. Trudno przeoczyć, konstatuje Tischner, że choć wiemy, że „śmierć" człowieka można zwyciężyć właściwie jedynie poprzez pokonanie innej śmierci - „śmierci" Boga, to sam Bóg może być w dramacie ludzkiej egzystencji w kulturze – pojęty tylko jako głos dobra[981].

Za prawdziwą nowość chrześcijaństwa jako religii uznać należy odniesienie do osobowego Boga i to Boga o niezwykle wprost konkretnej aplikacji. Poprzez koncepcję osoby, chrześcijaństwo zaproponowało zupełnie unikalną kategorię, zdolną nie tylko do opisania specyfiki bytu ludzkiego i stworzenia bazy dla humanizmu, ale i dla przybliżenia istoty Boga. Skoro w aspekcie idealnym osoba jest alfą i źródłem wszelkiej rzeczywistości, to najwyższą Alfą nie może być nikt inny jak tylko Bóg[982]. Bóg pozostaje Osobą we właściwym i pełnym tego słowa znaczeniu, Osobą par excellence, wzorem bytu osobowego, inne zaś osoby pozostają nimi jedynie w znaczeniu zależnym, pochodnym i przenośnym. Zasadniczą konsekwencją tej prawdy o Bogu jako Bycie osobowym jest możliwość, a właściwie konieczność określenia chrześcijaństwa niezwykle ważnym mianem religii osoby[983]. Jak przejmująco konstatuje Kozłowski: „Personalność oznacza, iż Bóg jest osobowy, jest Kimś, Sobą, Podmiotem jaźniowym, a więc źródłem bycia osobowego każdej osoby stworzonej, a osoba jest jego najbardziej oryginalnym odbiciem (obrazem). Bóg to Jedyne i Najwyższe Piękno i Uosobienie Piękna. Człowiek jako istota stworzona na zasadzie piękna dąży do piękna w pięknie się spełnia i zbawia; Bóg jako Piękność samo istnienie ludzkie czyni wiecznie zdumiewającym, pełnym metafizycznego czaru, zawsze świeżym i nigdy niewyczerpanym tematycznie"[984]. Uznając, że Bóg jest osobą, nie można oczywiście pomijać tego, że jest nim wciąż w naszych ludzkich interpretacjach i schematach. Nawet więc przyjmując, że osoba ludzka stanowi podobieństwo do Osoby Boga, jak głosi to przecież przekaz biblijny, to jako Absolut, Nieuchwytny i Niezrozumiały intelektualnie, jest kimś ponad osobą i poza osobą. Warto jednak zauważyć, że jako Osoba Niestworzona, posiada On swoje samoistne istnienie, umysł, oraz wolę -

[980] Zob. K. Mech, *Bóg bliski*…, s. 236-239.
[981] Tischner, *Filozofia dramatu,* Edition dialoque, Paryż 1990, s. 249-250.
[982] Zob. M. Bierdiajew, *Nowe średniowiecze,* tł. M. Reutt, Komorów 1997, s. 21; C. Bartnik, *Personalizm*, Lublin 2008, s. 161-162.
[983] Zob. LE 12.
[984] R. Kozłowski, *Integralność i dialogiczność jako fundament ludzkiej osoby* [w:] *Żyć, myśleć, wierzyć. O związkach filozofii i teologii w refleksji personalistycznej,* R. Kozłowski, T. Kobierzycki, F. Maj, Słupsk 2014, s. 74.

działanie i sprawczość[985]. Nie może umknąć uwadze, iż w samym centrum religii chrześcijańskiej znajdują się nie tyle jakieś nowe idee przez nią preferowane, lecz przede wszystkim sama osoba założyciela – Jezusa Chrystusa, która ucieleśnia niebywały wśród religii realizm. Nawet jeśli już w Starym Testamencie uwidacznia się nowość w przekazie wiary, polegająca nie na abstrakcyjnych pojęciach, lecz niebywałym angażowaniu się Boga, to Jego działanie przybiera dramatyczną formę poprzez fakt, że w Jezusie Chrystusie sam Bóg poszukuje każdego człowieka": „zaginionej owcy", ludzkości cierpiącej i zagubionej[986]. Za pragnieniem otwierania granic, dziedzin kultury, polityki i ekonomii, zapowiadanym niemal pół wieku temu przez Jana Pawła II, stoi pragnienie przekonania ludzkości, że to Chrystus przynosi klucz do zrozumienia spraw ludzkich. Wzywając do otwarcia Mu drzwi polski papież zapewniał: „Nie lękajcie się! Chrystus wie, »co jest w człowieku. Tylko on to wie!"[987]. Słowa te mają nie tylko bardzo głęboki sens religijny, ale i zarazem cywilizacyjny. Łącząc divinum oraz humanum i realizując ideały humanistyczno-etyczne: braterstwa, sprawiedliwości, ofiarności i miłości osoba Jezusa Chrystusa wyznacza wzorzec człowieczeństwa także dla niewierzących[988]. Z tej perspektywy, poszukujący Absolutu człowiek religijny zdaje się nieść w tym obszarze jeszcze większą odpowiedzialność niż osoba nie dostrzegająca potrzeby prowadzenia takich poszukiwań. W przestrzeni odniesienia się człowieka do kwestii istnienia Boga, a co za tym religii, niezmiennie mierzy się on dylematami wynikającymi z jego rozumności i wolności.

5.3.

DWA SKRZYDŁA LUDZKIEGO DUCHA

Jako uniwersalny, ale zarazem specyficzny rodzaj poznania, religia nie podlega rygorom naukowej weryfikacji, gdyż jak zauważa Kołakowski: „Pytania i przeświadczenia metafizyczne objawiają inną stronę ludzkiego bytowania, aniżeli pytania i przeświadczenia naukowe: stronę odniesioną intencjonalnie do nieempirycznej

[985] Zob. H. Gasiul, *Personalistyczna koncepcja osobowości. Podstawy teoretyczne. Mechanizmy rozwoju i jego zakłóceń,* Wyd. Difin, Warszawa 2022, s. 170; J Miczyński, *Personalistyczne rozumienie kontemplacji*, „Polonia Sacra" 2 (2023), s. 81-82; K. Guzowski, M. Kosche, *Personalizm jako próba jednoczenia „zwaśnionych" antropologii,* „Horyzonty Polityki" 19 (2016), s. 63-64.
[986] Zob. DCE 12.
[987] Jan Paweł II, *Homilia w dniu 22.10.1978 r. na rozpoczęcie pontyfikatu* [w:] tegoż, *Nauczanie papieskie*, t. 1, 1978, red. E. Weron, A. Jaroch, Poznań-Warszawa 1987, s. 15.
[988] Zob. A. Wierzbicki, *Praxis i kultura*…, s. 247; S. Kowalczyk, *Filozofia kultury,* KUL, Lublin 1997, s. 183; G. Barth, *Hermeneutyka osoby,* Wyd. KUL, Lublin 2013, s. 287-288.

realności bezwarunkowej”[989]. W tej sytuacji mogłoby się więc wydawać, że nie istnieje pomiędzy nauką a religią przestrzeń do konfliktu, czy wręcz wzajemnej kontestacji. Trudno jednak przeoczyć, że przez wieki to cenzura religijna wyznaczała granice prowadzenia refleksji naukowej, a z kolei w XIX wieku, niejako na zasadzie odwetu, zaczęto sądzić, że rozwój nauki zakwestionował sens istnienia religii i wiary. Wraz ze wzrostem postępu w dziedzinie nauk ścisłych, utrwalało się przekonanie, że jedynym prawdziwym, obiektywnym i pewnym źródłem wiedzy z punktu widzenia nauki jest poznanie o charakterze empirycznym, które zawsze cechuje precyzja i weryfikowalność[990]. Warto też zauważyć, że już w szczytowym okresie panowania scjentyzmu, G. K. Chesterton zauważył, że „prości wyznawcy sekularyzmu, których nie brak również wśród osób wykształconych, przemawiają tak, jakby Kościół wprowadził coś w rodzaju schizmy między rozumem i religią. Prawda natomiast jest taka, że Kościół jako pierwszy starał się pogodzić rozum i religię, które wcześniej nie żyły ze sobą w przyjaźni, co paradoksalnie nie znaczy, że żyły w nieprzyjaźni — nie ma bowiem wrogości tam, gdzie nie ma żadnej relacji”[991]. Trudno rzeczywiście przeoczyć, że u samej genezy chrześcijaństwa dostrzec można symbiozę tradycji judeochrześcijańskiej (Jeruzalem) z klasyczną myślą helleńską (Ateny). Interakcja ta stanowi kluczowy determinant w procesie krystalizacji paradygmatów nie tylko teologicznych, ale także i filozoficznych w tym nurcie[992]. Pomimo tego, iż filozoficzna Akademia Platona i Świątynia Jerozolimska egzystowały właściwie obok siebie, to już w okresie patrystyki, jak pisał Jan Paweł II, wychodząc poza liczne antyczne mity, podjęto się krytycznej, racjonalnej refleksji nad kwestią wiary[993]. Ojcowie Kościoła, praktycznie jedynie poza Tertulianem[994], nie mieli wątpliwości, iż wejście w dialog ze starożytną filozofią jest nie tylko zupełnie oczywiste, ale i niezbędne. Dzięki temu dialogowi dokonała się niejako pierwsza „rewolucja kopernikańska” dzięki której zrozumiano, że Bóg objawienia i Bóg filozofów jest w istocie tym samym bytem. Jest czymś znamiennym, że zdecydowano się wtedy oprzeć na filozofii, a nie na mitologii,

---

[989] L. Kołakowski, *Obecność mitu*, Wrocław 1994, s. 7.
[990] Zob. A. Nowak, *Homo religiosus*…, s. 45; J. Walkusz, *Modernizm* [w:] *Encyklopedia Katolicka*, t. 12, Lublin 2008, c. 1493.
[991] Zob. G. K. Chesterton, *Wiekuisty człowiek*, tł. M. Sobolewska, Warszawa-Ząbki 2004, s. 170. Por. S. Zatwardnicki, *Ateizm urojony. Chrześcijańska odpowiedź na negację Boga*, Kraków 2013, s. 61; W. Cichosz, *Fides et ratio jako przestrzeń kształtowania wolności w pedagogice personalistycznej* [w:] *Wiara i rozum na progu trzeciego tysiąclecia*, red. W. Deptuła, W. Dyk, Szczecin 1999, s. 23-45.
[992] Zob. R. Heinzmann, *Filozofia średniowiecza,* tł. P. Domański, Kęty 1998, s. 15-16.
[993] Zob. FR 36.
[994] Zob. B. Markiewicz, *Filozofia*…, s. 96.

wybierając wcale przecież niełatwą „przyjaźń" religii z rozumem. Niemal od samego początku dostrzeżono poważne zagrożenie jakie dla wiary niesie ze sobą fideizm, rezygnujący z rozumowej argumentacji w dociekaniach dotyczących religii[995]. Średniowieczna koncepcja duplex magisterium, wypracowana już przez pierwsze uniwersytety, rozróżniająca między wiedzą nabytą drogą rozumową a prawdami wiary, umożliwiłaa autonomizację nauki, choć oczywiście pod kontrolą Kościoła. Instytucja ta, uznając się za depozytariusza prawdy, rościła sobie prawo do arbitrażu w sprawach światopoglądowych, narzucając mniej czy bardziej sztywne ramy interpretacyjne także dla rodzących się w na początku nowożytności nauk przyrodniczych. Z biegiem wieków ta doktrynalna „kontrola" zaczęła ustępować powoli miejsca modelowi, w którym, za Janem Pawłem II, wiara i nauka stanowią niejako „dwa skrzydła" ludzkiego ducha[996]. Preferując wyraźnie koncyliacyjne podejście, personalizm, który reprezentuje papież, sugeruje jednoznacznie, że rozum i wiara nie tylko nie muszą się wykluczać, a wręcz przecież, powinny one funkcjonować jako odrębne, choć jednak komplementarne sposoby opisywania rzeczywistości. Jako stanowisko środka i umiaru kontestuje się w jego obrębie zarówno agresywny ateizm naukowy, jak i religijny fundamentalizm, szukając odpowiedzi na pytania graniczne tam, gdzie kończą się kompetencje nauk empirycznych, a zaczyna potrzeba metafizycznego sensu[997]. Odrzucając pojawiające się w ponowoczesności przeświadczenie, że dyskurs opierający się na relacji między rozumem i Objawieniem należy uznać za „mityczny", „zabobonny", pozbawiony wartości poznawczej, trudno nie zauważyć, że kwestia relacji między wiarą i rozumem zdaje się być decydująca dla pokazania współczesnemu człowiekowi, że wiara wzmacnia wszystko, co pożyteczne dla wszelkiego działania rozumu, włącznie z nauką i technologią. Tischner nieustannie przypominający, że wiara niezmiennie szuka zrozumienia, a rozum szuka wiary, starał się przekonywać, że nie „wystarczy wierzyć, trzeba też własną wiarę zrozumieć, bo wiara bez rozumu nie istnieje"[998]. Rozum człowieka, szukający wiary i wiara szukająca zrozumienia, stanowią podstawę myślenia religijnego, a natura wiary i prawa rozumu wzajemnie się przenikają i uwzględniają w swym działaniu[999]. Również ojciec Tarnowski nie ma wątpliwości, iż konkretna

[995] Zob. C. Bartnik, *Fideizm* [w:] *Encyklopedia Katolicka*, t. 5, Lublin 1989, c. 165-166; A. Kobyliński, *Światopogląd katolicki w kontekście postmodernizmu,* „Ateneum Kapłańskie" 3 (2004), s. 535.
[996] FR, *Wprowadzenie*.
[997] Zob. Z. Drozdowicz, *Magisterium wiedzy i magisterium wiary. Założenia, uzasadnienia i zastrzeżenia*, „Przegląd Religioznawczy" 4 (282)/2021, s. 4.
[998] Zob. J. Tischner, *Zrozumieć własną wiarę*…, s. 12; A. Scola, G., *Dialog*…, s. 139-145.
[999] Zob. M. Kmieć, *Prawo do wolności religijnej*…, s. 418.

duchowość niejako musi zostać rozpoznana przez refleksję filozoficzną, a podział na „Boga wiary i Boga filozofów" powinno się de iure wykluczyć. Myśliciel ten dochodzi do wniosku, że akt wiary niejako „idzie na skróty", przecina wątpliwości, które gromadzi niekiedy na jego drodze do pewnego stopnia uzasadniona intelektualna skrupulatność, lecz akt wiary nigdy nie jest ślepy i kieruje się tam, gdzie coś „przeczuwa" - tym przeczuciem, które możliwe jest zasadniczo tylko w wierze[1000]. Jan Paweł II wyraża przekonanie, iż rozum i wiara zostały dziś zubożone i osłabione w swych wzajemnych odniesieniach. Pozbawiony niejako wsparcia ze strony Objawienia, rozum podążał bocznymi drogami, na których istniało silne ryzyko zagubienia jego ostatecznego celu. Wiara zaś, pozbawiona odniesienia do rozumu, skupiła się bardziej na uczuciach i przeżyciach, co stwarza zawsze zagrożenie, że przestanie być już propozycją o charakterze uniwersalnym. Narażona jest ona na poważne niebezpieczeństwo sprowadzenia do poziomu mitu i przesądu. Kiedy zaś rozum nie ma do czynienia z dojrzałą wiarą, brakuje mu stymulacji nakazującej skupić większą uwagę na specyfice i głębi bytu[1001]. Również Benedykt XVI, odwołując się do Tomasza z Akwinu i Augustyna, definiuje wiarę z absolutną precyzją jako „myślenie z przyzwoleniem"[1002]. Dzieje się tak bez względu na to, że laicyzm i fundamentalizm wykluczają możliwość owocnego dialogu i korzystnej współpracy rozumu i wiary religijnej. Rozum niezmiennie potrzebuje oczyszczenia przez wiarę, a religia potrzebuje infiltracji racjonalnej, aby ukazać swoje autentyczne ludzkie oblicze. Za przerwanie tego dialogu, jak konkluduje trafnie papież, drogo płaci rozwój ludzkości[1003].

Zapewnienie relewancji doktryny religijnej niezmiennie wymaga, także w warunkach ponowoczesności, jej permanentnej korelacji z aktualnym stanem wiedzy dostarczanej przez rozwijającą się coraz szybciej naukę. Nie tracą na znaczeniu słowa Jana Pawła II, który w liście do George'a Coyne'a pisał: „chrześcijanie będą niechybnie przyswajać sobie panujące poglądy na świat, a te są dziś głęboko kształtowane przez naukę"[1004]. Nie pozostawiając w tej kwestii wątpliwości i zdecydowanie krytycznie odnosząc się do przeciwników dialogu wiary z nauką, Papież przekonywał, że nawet

[1000] Zob. K. Tarnowski, *Usłyszeć niewidzialne...*, s. 175-178; H. Dumery, *Problem Boga w filozofii religii*, tł. I. Kania, Kraków 1994, s. 30-37.
[1001] Zob. FR 48, 66.
[1002] Zob. SPS 7; A. Proniewski, *Doświadczenie wiary*…, s. 95; T. Rowland, *Wiara Ratzingera. Teologia Benedykta XVI*, Kraków 2010, s. 39-59.
[1003] Zob. CIV 56-57.
[1004] Jan Paweł II, *Posłanie Jego Świątobliwości Ojca Świętego Jana Pawła II do Ojca George'a V. Coyne'a, Dyrektora Obserwatorium Watykańskiego*, tł. J. Dembek, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce" 12 (1990), s. 11.

jeśli za nauką, a właściwie za naukowcami, „niekiedy kryją się nowi ateiści, to na ich argumenty należy reagować. Może się to dokonywać w sposób krytyczny, a więc z wyczuciem głębi i niuansów, ale i w sposób bezrefleksyjny, powierzchowny, poniżający wręcz Ewangelię i przynoszący chrześcijaństwu wstyd wobec historii”[1005]. W mocno sekularyzującej się ponowoczesności, ludzie deklarujący religijność, na „luksus” tego typu bezrefleksyjności i powierzchowności nie mogą sobie absolutnie pozwolić. Wprawdzie nauka wciąż zdaje się sprzyjać sekularyzacji, lecz przekonanie, iż posiada ona społeczny monopol na wiedzę o świecie, nie wydaje się już wcale przystawać do realiów XXI wieku. Jak słusznie zauważa Rogowska, obraz „gry o sumie zerowej” pomiędzy sekularną nauką a wciąż żywą potęgą religii, należy na nowo przemyśleć. Niezbędny również w erze postsekularnej, lecz odnowiony format dialogu nauki i religii, nosi w sobie potencjał na dużo bardziej adekwatne zaistnienie pojęć zrodzonych w obrębie religii oraz przełożenie ich z języka sacrum na język profanum[1006]. Nie chodzi tu wcale, stwierdza ksiądz i filozof Ernan McMullin, o jakąś prostą akomodację myśli katolickiej do pojawiających się nie wiadomo skąd nowinek ze świata nauki, ale o rzeczywiste branie pod uwagę dobrze uzasadnionych prawd naukowych[1007]. Jeśli chce się uchronić ludzi wierzących przed podwójnym,a więc w pewnym stopniu schizofrenicznym postrzeganiem rzeczywistości, to należy dążyć do skorelowania ze sobą obrazu świata i człowieka wyłaniającego się z badań rozumowych z tym promowanym w obszarze określonej religii[1008]. Kontestując czy też zbywając milczeniem naukowy współczesny obraz świata, religia nie spełniałaby swojej zasadniczej przecież roli – nie byłaby w stanie nawiązać kontaktu z człowiekiem, którego myślenie jest przecież przez ten obraz kształtowane[1009]. Warto sięgnąć w tym miejscu do opinii ks. Michała Hellera, proponującego afirmację racjonalności polegającą na dążeniu do spójności i jedności trzech płaszczyzn racjonalności:

[1005] Jan Paweł II, *Posłanie Jego Świątobliwości*…, s. 11. Por. T. Pabjan, *Nowy ateizm*…, s. 26.
[1006] Zob. M. Rogińska, *Sacrum ponowoczesne*…, s. 52-53; J. Habermas, *Technika i nauka jako ideologia* [w:] *Czy kryzys socjologii?*, red. J. Szacki, Czytelnik, Warszawa 1977, s. 383; tenże, *Wierzyć i wiedzieć*, tł. M. Łukasiewicz. „Znak” 11 (2002), s. 11; M. Nowaczek, *Antynomie nowej duchowości* [w:] *Sekty czy nowe ruchy religijne. Wybrane zagadnienia*, red. Z. Stachowski, WSSG w Tyczynie, Tyczyn 2005, s. 52.
[1007] Zob. E. Mc Mullin, *Ewolucja i stworzenie*, tł. J. Rodzeń, Copernicus Center, Kraków 2014, s. 3.
[1008] Dowodem klęski statyczności i pryncypialności w myśleniu religijnym są kłopoty, w jakich znalazł się Kościół za czasów Kopernika, Galileusza, czy Darwina. Zob. M. Majewski, *Biblia i nauka*…, s. 93.
[1009] Zob. M. Heller, S. Budzik, S. Wszołek, *Nauki jako locus theologicus – próba wniosków* [w:] *Obrazy świata w teologii i w naukach przyrodniczych*, red. M. Heller, S. Budzik, S. Wszołek, Tarnów 1996, s. 255-259.

racjonalności dyskursu, świata i życia[1010]. Filozof ten przekonuje, iż teologia katolicka jest „w głębokim kryzysie, ponieważ nie opiera się na żadnej filozofii, tylko na wizji świata, w której twierdzenia są oderwane od refleksji krytycznej. To wzmaga dysonans między nią a współczesną nauką. Między nimi nie tylko nie dochodzi do żadnych sporów polemicznych, ale wręcz narasta poczucie obcości i wzajemna ignorancja”[1011]. Skoro zaś to paradygmat ewolucyjny, fundujący współczesne nauki z obszaru nauk ścisłych, dostarczających szybko rosnącej wiedzy o funkcjonowania wszechświata, to zwłaszcza jej kontestacja, jak słusznie zauważa Marcin Majewski, groziłaby wręcz intelektualną izolacją intelektualnego przekazu religii i wiary. Podtrzymywanie statycznego, przednaukowego obrazu rzeczywistości deprecjonuje autorytet myśli chrześcijańskiej, a tekst biblijny degraduje do roli zabytku literackiego. W celu uniknięcia anachronizmu poznawczego konieczna jest hermeneutyka próbująca integrować ewolucjonizm z koncepcją stworzenia[1012]. Przekonanie o tym, iż teorię ewolucji należy pogodzić z biblijnym obrazem stworzenia staje się dla współczesnych ludzi wierzących, konstatuje ten sam autor, coraz bardziej oczywiste, poza zwolennikami tzw. Inteligentnego Projektu czy też kreacjonistami, literalnie interpretującymi Księgę Rodzaju[1013].

Ten kierunek wpisania w przestrzeń wiary dialogu z nauką, wyznaczył już T. Huxley, sądzący, że doktryna ewolucji nie wchodzi wręcz w kontakt z teizmem rozumianym jako doktryna filozoficzna[1014]. Zmarły już biskup Życiński uważał, że uwzględnianie nowych odkryć przyrodniczych jest szczególnie ważne dla tych wszystkich, którzy nie kształtowali swoich podstawowych tez w kręgach metafizycznych i szukają ontologicznej interpretacji świata uwzględniającej wiedzę przyrodniczą[1015]. W ramach tego rodzaju naturalizmu teistycznego lub naturalizmu

---

[1010] Zob. M. Heller, *Afirmacja racjonalności* [w:] *Godność czy sukces? Kulturowe dylematy współczesności*, Materiały III Kongresu Kultury Chrześcijańskiej (Lublin, KUL, 25-28 IX 2008), red. J. Mariański, S. Zięba, Lublin 2008, s. 333-341.

[1011] Zob. D. Wodecka, *Światło we Wszechświecie. Wywiad z ks. prof. Michałem Hellerem*, https://wyborcza.pl/magazyn/7,124059,13654729,swiatlo-we-wszechswiecie.html, 21 V 2026.

[1012] Zob. M. Majewski, *Biblia i nauka*…, s. 92.

[1013] Zob. Tamże, s. 99-100.

[1014] Uważał on, że istotą nauki jest agnostycyzm, który to termin sam wymyślił dla opisania swego światopoglądu. Oznacza on, że człowiek nie mówi, że wierzy w coś lub coś wie, gdy brak naukowych podstaw dla głoszenia takiej wiedzy lub wiary. Agnostycyzm zostawia więc niejako z boku nie tylko znaczną część popularnej teologii, ale i popularnej antyteologii. Zob. J. Lennox, *Czy nauka pogrzebała Boga…,* s. 190.

[1015] J. Życiński, *Filozofować w kontekście nauki* [w:] *Rozmowy o filozofii,* red. A. Zieliński, J. Wojtysiak, M. Bagiński, Lublin 1996, s. 192.

teologicznego, jak w przypadku wspomnianego biskupa[1016], bardzo krytycznie podchodzi się do teodycei świadomie separującej się od nauk szczegółowych[1017]. Do tego szerokiego nurtu myślowego, obok wspomnianego biskupa i jego przyjaciela ks. Hellera, zaliczają się także m. in.: współpracownik Darwina, prezbiterianin Asa Gray, prawosławny genetyk Theodosius Dobzhanski, katolicki biolog Kenneth Miller. W nurcie tym dominuje zamiar godzenia wiary z nauką, respektujący odkrycia naukowe i metodologię naukową oraz odrzucający naturalizm metafizyczny. W tradycyjnym teizmie, respektującym interwencjonizm, Bóg może łamać i uchylać prawa przyrody, albo działać ponad prawami, które sam ustanowił. W myśl teizmu naturalistycznego, negującego możliwość tego typu interwencjonizmu, działania Boże nie łamią i nie uchylają praw przyrody. Bóg stara się nie ingerować i nie wymuszać sprzeczności w prawach, działając w ich ramach, w ich wnętrzu, a nie przeciw nim[1018]. Zgodnie z tym założeniem Heller krytykuje także dosyć popularną koncepcję „Boga dziur": „Działanie Boże nie ujawnia się w naturalnym biegu świata nie dlatego, że Jego działania tam nie ma, ale dlatego, że cały naturalny bieg świata jest Jego działaniem"[1019]. Ze względu na to, że „prawda nie może zaprzeczać prawdzie", dobrze ustalone fakty naukowe po prostu nie zaprzeczają prawdom wiary i odwrotnie. Jak konstatuje Majewski, Bóg nie kreuje niczego obok praw natury, a tym bardziej wbrew nim, lecz wewnątrz nich, a to, co z punktu widzenia nauk przyrodniczych jawi się jako przypadek i ślepa siła, z punktu widzenia wiary jest Bożą opatrznością[1020]. Ewolucja i stworzenie nie tylko nie wykluczają się, lecz są dwoma różnymi obrazami i językami zarazem: naukowym i religijno-poetyckim tej samej rzeczywistości. Ewolucja nie zaprzecza stworzeniu, lecz stanowi właściwie jego metodę. Zamiast obrazu Boga „lepiącego" zwierzęta z gliny, Heller, światowej przecież sławy kosmolog, proponuje wizję Boga stwarzającego wszechświat obdarzony autonomią i matematyczną racjonalnością. Jeśli przyjąć, że

[1016] Niekiedy w tych samych kręgach myśli chrześcijańskiej, jak np. u ojca Krąpca, pojawia się opinia, iż jest to panenteizm naukowy. Warto zauważyć, że już niemal wiek temu, przedstawiciel neotomizmu lowańskiego ks. Kazimierz Kłósak, akcentował potrzebę większego otwarcia na nauki przyrodnicze. Wychodząc od esencjalnego rozumienia bytu i pluralistycznej teorii filozofii, postulował autonomię filozofii przyrody. W przeciwieństwie do niego szkoła lubelska, np. Krąpiec, włączała filozofię przyrody w obręb metafizyki, uzależniając ją od rozstrzygnięć z zakresu ogólnej teorii bytu. Zob. A. Lemańska, A. Olszewski, A. Świeżyński, K. Trombik, *Kazimierz Kłósak,* Ignatianum, Kraków 2020, s. 114; *Przewodnik po polskiej filozofii chrześcijańskiej XX i XXI wieku,* Ignatianum, Kraków 2020, s. 216.

[1017] Zob. M. Heller, *Naturalizm teologiczny Józefa Życińskiego* [w:] J. Życiński, *Transcendencja i naturalizm,* Kraków 2014, s. 12.

[1018] Zob. M. Heller, J. Życiński, *Dylematy ewolucji*…, s. 153-172; M. Majewski, *Biblia i nauka*…, s. 120-121.

[1019] M. Heller, *Sens życia i sens wszechświata*…, s. 147. Zob. M. Majewski, *Biblia i nauka*…, s. 124.

[1020] Zob. M. Majewski, *Biblia i nauka*…, s. 137-138.

stwarzanie to akt ciągły, a nie tylko zainicjowanie istnienia, to znikają kłopoty z rozróżnieniem stworzenia w sensie kwantowych modeli kosmologicznych i kreacją w sensie religijnym[1021]. Uczony ten preferuje także inspirującą Strategię Zamysłu Boga, diametralnie różniącą się od wspomnianych już idei Inteligentnego Projektu. Konstatując, iż z trudem odkrywamy jego fragmenty, sądzi on, że racjonalność przypisywana Bożemu Zamysłowi nie zawsze jest zgodna z naszymi nawykami myślowymi[1022], a ewolucja nie prowadzi wprost do wniosku o istnieniu Boga[1023]. Ludzi wierzących może jednak zastanawiać fakt stworzenia przez Boga świata ewolucyjnie w taki sposób, iż nie wydaje się być w nim ewidentnie obecny. Według Werbicka, jedną z popularniejszych odpowiedzi jest taka, iż Bóg chciał stworzyć świat ludzi wolnych i w wolności wybierających lub odrzucających Jego istnienie. W przypadku stworzenia świata bezpośrednim aktem i zostawienia w nim nie pozostawiających wątpliwości śladów, nie dałby zaś człowiekowi miejsca na wiarę, a tym samym na kierowanie się wolną wolą[1024].

Diagnozując realistycznie ontyczną pozycję człowieka we wszechświecie Heller zauważa, że nie jest komfortowo być „pionkiem w grze, której się nie rozumie, i to pionkiem tak bardzo kruchym, jest czymś deprymującym. Gry nie można zmienić, ale czy można ją przynajmniej zrozumieć?”[1025]. Odwołując się do „Racjonalności” przez duże „R” kosmolog ten stwierdza: „Uważam, że racjonalność Wszechświata, ten zadziwiający i niezrozumiały fakt, iż Wszechświat daje się rozumieć, dostarcza – pośredniego, zapewne, ale wymownego – argumentu za sensownością ludzkiego istnienia. Jeżeli nie odwołamy się do pomocy religii, to nadal nie wiemy, co jest tym sensem, ale domyślamy się, że żyjemy w środowisku Racjonalności i Sensu”[1026].

[1021] Heller domaga się od wierzących wiedzy o Wielkim Wybuchu i teorii ewolucji, jako wpisanych w obraz świata i niesprzecznych z nauką Kościoła. Nawet jeśli są to hipotezy, to nie należy z nimi walczyć, gdyż byłaby to walka z duchem nauki, a dzięki niej człowiek zyskuje możliwość „odszyfrowania” stwórczego zamysłu Boga, czyli praw tworzących strukturę przyrody i „rządzących” przyrodą. Zob. M. Heller, *Jak uczyć o stworzeniu świata?*, „Urania. Postępy Astronomii” 3 (2024), s. 20-23.

[1022] Określenie *The Mind of God* pochodzi od Einsteina, który za główne zadanie uznawał poznanie Zamysłu Boga stwarzającego świat i urzeczywistniającego Stwórczy Zamysł. Nauka stara się ten Zamysł odszyfrować, z tym, iż Einstein właściwie utożsamiał Zamysł z Bogiem. Zob. M. Heller, *Filozofia przypadku. Kosmiczna fuga z preludium i codą*, Copernicus Center Press, Kraków, 2012, s. 294, 308.

[1023] Zob. M. Heller, T. Pabjan, *Stworzenie i początek wszechświata. Teologia – filozofia – kosmologia*, Copernicus Center Press, Kraków 2013, s. 142; M. Heller, *Sens życia i sens wszechświata*, Copernicus Center Press, Kraków 2014, s. 176; M. Majewski, *Biblia i nauka*…, s. 114.

[1024] Zob. J. Werbick, *Wprowadzenie do epistemologii teologicznej*, tł. G. Rawski, WAM, Kraków 2014, s. 269; M. Majewski, *Biblia i nauka*…, s. 11.

[1025] M. Heller, *Racjonalność i sens. Wykład wygłoszony z okazji przyznania doktoratu honoris causa Uniwersytetu Śląskiego*, Katowice, 11 III 2015, „Tygodnik powszechny”, 21 III 2015; https://www.tygodnikpowszechny.pl/racjonalnosc- -i-sens-27142, 20 V 2026.

[1026] Zob. J. Życiński, *Bóg i stworzenie. Zarys teorii ewolucji*, Wyd. Gaudium, Lublin 2011, s. 117.

Deklarując, iż sam nie lubi stawiać pytań o Boga, Heller stwierdza, że Bóg je przerasta, a tym samym i nasze o Nim, zwykle antropomorficzne stwierdzenia. Pytanie o Pana Boga uczony ten woli więc „zasłaniać" innymi pytaniami, przede wszystkim tym o Sens Wszechświata, które jest dla niego zresztą niemal takie samo, gdy „Sens" pisać przez duże „S". Dzięki temu można do refleksji zaprosić ludzi nie tylko z obrębu jakiejś jednej tylko religii, lecz nawet tych o bardzo dalekich od niej przekonaniach[1027]. Preferowanie tego rodzaju „ekumenizmu" w oparciu o kompatybilność religii z nauką nie jest bez wątpienia drogą łatwą, ale bez wątpienia niezwykle pożądaną. W ponowoczesnym świecie kryzysu nie tylko wiary, ale i rozumu, odwołanie się do sensu rzeczywistości i jej racjonalności, stwarza przestrzeń rozwoju religii i jej dialogu ze światem. Dla człowieka wychodzącego z przesłanek wiary, w sensie tym i racjonalności, odnaleźć można Boga, ten sens i rozum wpisującego w świat, ale i nim w istocie pozostającego.

5.4.

DOŚWIADCZENIE SPOTKANIA Z ABSOLUTEM

Analizowane w poprzednich częściach pracy różnego typu nowe formy życia religijnego oraz ponowoczesne przestrzeń sacrum i duchowości, bardzo często odbiegają od rozumienia tych obszarów w ramach personalizmu bazującego na chrześcijańskim ich postrzeganiu. Z perspektywy tego personalizmu, doświadczenie religijne wyrasta przede wszystkim ze świadomości statusu ontycznego człowieka, który budzi poczucie niepokojącego go „niedosytu" egzystencjalnego. Osobowa, dynamiczna natura człowieka sprawia, jak zauważa Kłoczowski, że choć konkretyzuje on siebie poprzez urzeczywistnianie licznych wartości, to konkretne dookreślenia nie mogą w pełni zaspokoić jego głębszych pragnień, jego otwartości na dobro, i to dobro najważniejsze, doskonałe. Dążąc do jego osiągnięcia, a zarazem do pełnego szczęścia, pragnie istnienia jego korelatu, i to korelatu absolutnego, czyli Boga[1028]. Kiedy Paul Tillich stwierdza, że każdy człowiek posiada punkt odniesienia w postaci wiary, którą jest troska ostateczna, osobiste zaangażowanie się w to, co najbardziej go obchodzi, to

[1027] Zob. *Nie lubię pytań o Boga*, ks. Michał Heller w rozmowie z Wojciechem Bonowiczem, „Znak" 3 (2021). s. 6-7.
[1028] Zob. J. A. Kłoczowski, *Między samotnością a wspólnotą. Wstęp do filozofii religii*, Tarnów 2004, s. 140.

w przesłaniu personalizmu tą troską ostateczną pozostaje Bóg jako przedmiot wiary[1029]. Według Tischnera, pytanie o Boga i możliwość spotkania Go, jest zupełnie zasadnicze dla człowieka jako istoty dramatycznej, a każdy inny dramat jest w istocie jedynie fragmentem tego najważniejszego, związanego z religią. Myśliciel ten sądził przy tym, że wspomniany dramat religijny, związany z doświadczeniem religijnym, dotyczy w istocie jedynie Judeo-chrześcijaństwa[1030], gdyż jedynie w ich obrębie, w wielkim dramacie zbawienia pojawia się dwóch bohaterów, czyli człowiek i Bóg, najściślej złączonych: upadkiem, wybraniem i zbawieniem[1031]. Za Tarnowskim mówić można o wkroczeniu w pole ludzkiej świadomości aksjologicznie promieniującego „Absolutnie Innego", który skłania człowieka do bezwarunkowej czci czy też poczucia absolutnej zależności[1032].

Z doświadczeniem religijnym łączy się niekiedy sytuacja zachodzącego w pewnym momencie życia niespodziewanego wytrącenia człowieka z banalnego dotąd biegu spraw i skierowania go w kierunku religii. Sytuacja ta, ukazując mu całkiem nowe i tajemnicze oblicze, które implikuje zmianę, i to często zmianę bardzo gwałtowną, całego jego horyzontu myślenia i działania. Przykładem takiego nagłego doświadczenie religijnego, niezwykłego i jednorazowego aktu nawrócenia, jak pisze Kłoczowski, jest historia słynnego konwertyty Andre Frossarda, syna francuskiego komunisty i przekonanego członka tej partii, który po przypadkowym wejściu do Kościoła, wyszedł z niego jako wierzący katolik[1033]. Sytuacje tego typu gwałtownego zwrotu ku Bogu nie jednak nazbyt często, choć w oczywisty sposób budzą zawsze największe emocje. Trudno nie zauważyć choćby wpisanej ściśle w dzieje życia religijnego i duchowego, historii najsłynniejszych w historii chrześcijaństwa konwertytów: św. Pawła i św. Augustyna, czy też bliższego naszych czasów, późniejszego kardynała Johna H. Newmana. Historie tego rodzaju spektakularnych przemian są niezwykle inspirujące, lecz jak realistycznie zauważa Benedykt XVI, nawrócenie czy też pojednanie człowieka z Bogiem zwykle nie wiąże się z jakimiś

[1029] Zob. P. Tillich, *Dynamika wiary*, „W drodze", Poznań 1987. Por. M. Bogdalczyk, *Wiara jako troska ostateczna. W nawiązaniu do myśli Paula Tillicha*, „Logos i Ethos" 2 (2012), s. 91.
[1030] Zob. J. Tischner, *Filozofia dramatu,* Kraków 2006, s. 16. Por. K. Świercz, *Filozofia dramatu*…, s. 217.
[1031] Zob. J. Tischner, *Myślenie w żywiole piękna*…, s. 142-145. Por. K. Świercz, *Filozofia dramatu*…, s. 212.
[1032] Zob. K. Tarnowski, *Usłyszeć niewidzialne*…, s. 247.
[1033] Zob. J. Kłoczowski,*A myśmy się spodziewali*, „W drodze", Poznań 1990, s. 27; tenże, *Problem doświadczenia…,* s. 288; G. Chrzanowski, *Poznanie religijne jako uczestnictwo. Filozofia religii Jana Andrzeja Kłoczowskiego*, „Przegląd Religioznawczy" 2 (2019), s. 139.

wzniosłymi abstrakcjami, lecz bardzo konkretnymi wartości chrześcijańskimi, możliwymi do osiągnięcia przez każdego człowieka w codziennym życiu[1034]. Pragmatyczna analiza aksjologii chrześcijańskiej, którą proponuje np. Szewczyk, wskazuje na dychotomiczną naturę ludzkiej moralności, która rozpięta jest po między skłonnością do transcendencji a regresją etyczną. W tej sytuacji w nawróceniu (metanoia), można widzieć wieloaspektowy proces reorientacji ontologicznej i aksjologicznej, który może obejmować szerokie spektrum zdarzeń. W przestrzeń tę wpisać można bowiem zarówno konwersję sensu stricto, mniej czy bardziej znaczącą korektę postawy moralnej, ale i progresję na stopniach wewnętrznej doskonałości[1035]. Mniej czy bardziej radykalna transformacja relacji człowieka względem Sacrum, będąca konsekwencją reorganizacji struktury osobowościowej i wzrostu gorliwości religijnej, nierzadko występuje w swojej bezkompromisowej wersji. Ludzi „nawróconych", jak podkreśla Kłoczowski, często cechuje wyjątkowa gorliwość religijna, skorelowana dodatkowo z silnym entuzjazmem, radykalizmem, ale i z chęcią dzielenia się tym doświadczeniem z innymi napotykanymi ludźmi[1036]. Uważając nawrócenie za zupełnie zasadniczy akt w życiu człowieka, gdyż inicjujący często dopiero prawdziwą wiarę, Halik widzi w nim raczej długotrwały proces, który nie polega na jakimś teoretycznym przeświadczeniu o istnieniu Boga. Istotą tego aktu jest bowiem egzystencjalna postawa człowieka, który wpisuje Boga w absolutne centrum swojego życia, i dokonuje z tej przyczyny przeorientowania swojej egzystencji[1037].

Dowartościowując ekskluzywność aktu nawrócenia jako wyjątkowej formy recepcji sacrum, za Kłoczowskim nie powinno się widzieć w nim wcale jedynej, ani nawet powszechnej formy doświadczenia religijnego. Kluczową rolę odgrywa tutaj zazwyczaj tradycyjna transmisja treści w ramach pamięci indywidualnej i kolektywnej. Zwłaszcza ta ostatnia, utrwalona w strukturach językowych i depozycie o charakterze wspólnotowym, w dużej mierze warunkuje ciągłość oraz intersubiektywność doświadczenia religijnego wspólnot i społeczeństw. Do istotnego źródła przeświadczeń religijnych należy też zaliczyć taki czynnik egzogenny, jak wpływ „znaczących" osób,

---

[1034] RP 18, 22-23.

[1035] Zob. M. Szewczyk, *Nawrócenie jako doświadczenie o strukturze inicjacyjnej*. *Homo novus* [w:] *Doświadczenie religijne jako problem filozofii religii i teologii*, Filozofia Religii, t. 4, red. J. Baniak, Poznań 2008, s. 95; J. Baniak, *Konwersja religijna i konwertyci polscy w badaniach religioznawczych i socjologicznych Pani Profesor Marii Libiszowskiej-Żółtkowskiej* [w:] *Między socjologią a religioznawstwem*, red. J. Mariański, E. Stachowska, Warszawa 2011, s. 135–165.

[1036] Zob. J. Kłoczowski,*A myśmy się spodziewali*…, s. 27; J. Kłoczowski, *Problem doświadczenia*…, s. 282.

[1037] Zob. K. Jasiński, *Tomáša Halíka*…, s. 105.

których ze względu na rzeczywistość swego świadectwa, autorytetu i zaufania, są uznawane za wzór do naśladowania[1038]. W przestrzeń doświadczenia religijnego, z perspektywy personalizmu, wpisuje się cały kontekst egzystencjalny człowieka, integrując zespół jego przeżyć, doznań i refleksji dotyczących „rzeczywistości ostatecznej". Dopiero taka, holistyczna perspektywa, stwarza płaszczyznę umożliwiającą człowiekowi nawiązywanie relacji z transcendentnym wymiarem istnienia, który kształtuje zarówno sens jego życia, jak i tożsamość duchową[1039]. Dobrze obrazuje ten tak pożądany, integralny wymiar wiary, Benedykt XVI, który rozróżnia trzy jej płaszczyzny: wiarę, że Bóg istnieje (credere Deum); wiarę Bogu, Jego słowu (credere Deo) oraz wreszcie wiarę w Boga (credere in Deum). Zwraca on w ten sposób uwagę na sens eklezjalno-egzystencjalny wiary, jako czegoś zarówno żywego, jak i angażującego rzeczywiście całego człowieka, czyli jego rozum, wolę, uczucie. Jako akt niejako ściśle „wcielony" we wszystko, co ludzkie i zarazem poprzez to, co ludzkie warunkowane, wiara może zmieniać się adekwatnie do zmian zachodzących w różnych wymiarach ludzkiego życia. Zdarza się więc, pisze Sienkiewicz, iż mutuje wraz ze zmianami biologicznymi i psychicznymi pojawiającymi się w różnych momentach życia człowieka. Wywiera na nią jednak także wpływ, często bardzo różnorodny konglomerat perturbacji transformujących kultur i cywilizacji. Jako wydarzenie niezmiennie personalne, wiara każdego właściwie człowieka nie jest więc nigdy odizolowana od środowiska osobowego, a zwłaszcza wiary i postaw względem religii innych osób, wspólnot, instytucji kościelnych[1040]. Na drodze bardzo złożonego procesu kognitywno- egzystencjalnego, człowiek wierzący ma możliwość zbliżyć się do akceptacji religijnych dogmatów, które jako prawdy o charakterze normatywnym regulują niejako jego relacje z Absolutem, kierunek zdążania w Jego kierunku. Teleologiczne ukierunkowanie życia duchowego człowieka wierzącego, jak konstatuje Ratzinger, niesie ze sobą potencjał, któr może zapewnić spójność jego drogi rozwojowej w sferze wiary[1041].

Doświadczenie religijne obejmuje nie tylko wymiar osobisty, jak to ma miejsce w preferencjach pownoczesnego życia duchowego, ale i społeczno-kulturowy, dzięki

[1038] Zob. J. Kłoczowski, *Problem doświadczenia…,* s. 288; G. Chrzanowski, *Poznanie religijne*…, s. 139; J. Zdybicka, *Człowiek i religia*, Lublin 1984, s. 144; E. Zimnica, *Homo religiosus….,* s. 118.
[1039] Zob. J. Mariański, *Doświadczenie religijne* [w:] *Leksykon socjologii religii*. *Zjawiska – badania – teorie*, red. M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański, Warszawa 2004, s. 84–87.
[1040] Zob. E. Sienkiewicz, *Człowiek ponowoczesny*…, s. 145; J. Ratzinger, *Bóg i świat*, Kraków 2001, s. 28-31.
[1041] Zob. J. Ratzinger, *Odkryć oblicze Boga*, Kraków 2006, s. 5.

czemu posiada ona wieloaspektowy charakter i zróżnicowaną manifestację w życiu poszczególnych jednostek i wspólnot. Niezwykle istotną rolę odgrywa tutaj fascynująca przestrzeń wtajemniczenia wierzącego w cały sakralny ład świata, czyli niejako udział w boskiej rzeczywistości, poprzez różnego rodzaju święte ryty i symbole. Dzięki swojej specyficznej duchowej zdolności do symbolizowania, wpisanej jedynie w byt osoby, uzyskuje ona możliwość zbliżenia się do rzeczywistości, której nie można doświadczyć zmysłami[1042]. Jak zauważa Benedykt XVI, istnieje niezwykle szeroka przestrzeń dla religijności manifestującej się w niezliczonych formach zewnętrznych, różnego rodzaju obrzędach, rytuałach czy też normach społecznych. Co niezwykle jednak ważne, wiary nie można w żadnym wypadku zredukować jedynie do tego typu zewnętrznych manifestacji. Równie istotne jest również to, że nie wystarczy tu nawet pełna akceptacja zestawu dogmatycznych prawd o Bogu, gdyż doświadczenie wiary odnosi się zdecydowanie, w pierwszym rzędzie, do głęboko osobowej, osobistej z Nim relacji, opartej na miłości. Dopiero tego typu relację uznać można za najzupełniej centralny wymiar doświadczenia religijnego, kształtującego w największym stopniu jego osobową i osobistąreligijną tożsamość[1043]. Jako zjawisko z natury ściśle interpersonalne, religia bazuje przede wszystkim na relacji międzyosobowej, a rolę absolutnie kluczową rolę odgrywa tu oczywiście spotkanie z Osobą Boga. Dopiero takie spotkanie umożliwia pełny rozwój jego religijności, odzwierciedlając wewnętrzną dynamikę osoby ludzkiej, prowadząc do kształtowania i rozwoju jej autentycznej, ściśle osobistej relacji z przestrzenią transcendencji[1044]. Jako odpowiedź bardzo konkretnej, wyjątkowej i niepowtarzalnej osoby na osobiste wezwanie Osoby Transcendensa, z samej swojej istoty wiara posiada także strukturę personalną, a więc w każdym przypadku ma ona wymiar indywidualny, absolutnie niepowtarzalny, wyjątkowy i bardzo konkretny[1045]. Z samego faktu bycia osobą, czyli bytu zachowującego podmiotowość, wynika uzdolnienie do wejścia w osobową, a więc zupełnie specyficzną tylko dla niej relację i więź z Bogiem. Identycznie jak w przypadku każdej innej relacji

[1042] Zob. A. Nowak, *Homo religiosus*…, s. 37; J. Kłoczowski, *Problem doświadczenia*…, s. 289.
[1043] Zob. Benedykt XVI, *Kościoł nie może dopuścić, by zamilkł Duch Prawdy. Homilia wygłoszona podczas Mszy św. na Placu J. Piłsudskiego 26 maja 2006 roku w Warszawie* [w:] Benedykt XVI, *Trwajcie mocni w wierze*, Kielce 2006, s. 39-40.
[1044] A. Karoń-Ostrowska, *Józef Tischner – religia między dialogiem integryzmem,* [w:] *Między dialogiem a fundamentalizmem. Religia i wiara dzisiaj,* red. A. Gielarowski, K. Pawłowski, Scientia Plus, Kraków 2017, s. 101.
[1045] Zob. Benedykt XVI, *Wiara i przyszłość*, Kraków 2007, s. 23; J. Ratzinger, *Czas przemian w Europie. Miejsce Kościoła i Świata*, Kraków 2005, s. 99; H. Gasiul, *Personalistyczna koncepcja*…, s. 174; C. Walesa, *Rozwój religijności człowieka,* t. 1, Wyd. KUL, Lublin 2005, s. 13.

międzyosobowej, pisze Zimnica, wiara niejako domaga się od człowieka w pełni świadomego i wolnego aktu, postawy gotowości do głębokiego, ale i wielopoziomowego zaangażowania w budowanie relacji z Bogiem[1046]. Według Tischnera, Bóg nie będący w obrębie chrześcijaństwa metafizycznym Absolutem, lecz Bogiem doświadczenia religijnego, wchodzi w relację z człowiekiem według praw logiki dramatu.Między Nim a człowiekiem wierzącym uwidacznia się niezwykla i fundamentalna zarazem więź: Bóg wybiera człowieka, a ten na to Jego wybranie jest w możności świadomie i w absolutnie wolny sposób odpowiedzieć[1047]. Nie jest to więc w żadnym wypadku Bóg, który przymusza i zniewala człowieka, lecz niezmiennie wzywa go do wejścia na drogę wiary i zaprasza do wyboru dobra a nie zła[1048]. Skoro poprzez akt w pełni osobowy, świadomy i wolny, człowiek może odpowiedzieć na dialog zainicjowany przez Boga, to wiara nie jest też w istocie niczym innym niż osobistym wyborem każdego człowieka, w którym to wyborze, system kościelny, jak lapidarnie konstatuje Drozdowicz, może mu jedynie pomóc albo zaszkodzić[1049].

To personalistyczne rozumienie aktu wiary i doświadczenia religijnego otwiera dyskurs o w pełni dialogicznej relacji przebiegającej między Bogiem a człowiekiem. Ze względu na to, że relacje dialogiczne, jak zauważa Tischner, pozostają metafizycznie najbardziej istotne, gdyż wynikające ze spotkania osób, to otwarcie się na Boga i stworzenie z nim więzi, stanowi absolutne clou religii[1050]. Osobowa intymność aktu wiary, można stwierdzić za Kunickim, sięga najgłębiej jak można to sobie wyobrazić, a więc od zupełnie fundamentalnego faktu istnienia aż po świadomy i wolny wybór Boga jako największej osobowej wartości[1051]. Analizując tę dialogiczną strukturę wiary nie sposób pominąć analiz Martina Bubera, dla którego absolutnie konstytutywnym elementem doświadczenia religijnego w tradycji judeochrześcijańskiej jest właśnie dialog ludzkiej osoby z osobowym Absolutem. W tej dialogicznej relacji, opartej na ontologii „Ja i Ty", centralną rolę odgrywa responsoryjny charakter tej relacji. Wiara nie jest więc jedynie jakimś stanem kognitygwnym, lecz w pierwszym rzędzie dynamicznym i złożonym procesem komunikacyjnym, w istocie nie odbiegającym od spotkania z innymi ludźmi. W ujęciu Bubera, poprzez autentyczny, wymagający

[1046] Zob. E. Zimnica, *Homo religiosus…,* s. 42; D. Kolano, *Świętość ideałem*…, s. 21.
[1047] Zob. J. Tischner, *Nieszczęsny dar wolności…*, s. 12; tenże, *Myślenie według wartości*, Kraków 1982, s. 326. Por. M. Baranowska, *Bóg ludzi wolnych* [w:] *Oblicza wolności*…, s. 132.
[1048] Zob. K. Mech, *Doświadczenie religijne*…, s. 241.
[1049] Zob. Z. Drozdowicz, *Rozstania współczesnych teologów*…, s. 56.
[1050] Zob. J. Tischner, *Myślenie w żywiole piękna*…, s. 151-152. K. Świercz, *Filozofia dramatu*…, s. 213.
[1051] Zob. Z. Kunicki, *Homo religiosus…,* s. 405; J. Ratzinger, *Kościół. Pielgrzymująca wspólnota wiary*, Kraków 2002, s. 19.

pełnego zaangażowania dialog, nawiązuje się zupełnie wyjątkowa więź człowieka z transcendencją[1052]. Ten dialog pomiędzy osobami obdarzającymi się miłością, jak konstatuje Jan Paweł II, nie może dokonywać się jedynie za pośrednictwem słów, gdyż nie odnosi się on przecież do rzeczy, ale do osób spotykających się ze sobą w tym dialogu[1053]. Do tego rozumienia wiary nawiązał też papież Franciszek: „Bóg jako Osoba w swojej odwiecznej wolności objawia się człowiekowi jako osobie i nawiązuje z nim miłosny dialog, w którym dokonuje się wzajemne obdarowanie"[1054].

Za Balthasarem można skonstatować, że w teatrze świata uwidacznia się jakaś zadziwiająca współbieżność ludzkiej gry i Boskich działań zbawczych, dopowiada Balthasar[1055]. W przestrzeni tego niezwykłego teatru, niezmiennie toczy się fascynująca historia miłości i zwątpienia, radości i cierpienia, błysków światła i momentów ciemności. Brak możliwości pełnej, a nawet trochę większej partycypacji w tajemnicy Boga, konstytuuje ludzką osobę jako byt z oczywistymi limitami kognitywnymi. W tej sytuacji za zupełnie kluczowy element religijności uznać trzeba, za Tarnowskim, specyficzny obszar „ryzyka wiary", który definiować można jako egzystencjalny akt zaufania i wsłuchiwania się w głos Absolutu, który wykracza niekiedy daleko poza jakąś czysto racjonalną weryfikację. W obecności Boga nie można więc widzieć rezultatu racjonalnego rozeznania, lecz przede wszystkim absolutnie osobowe wydarzenie wiary, które wyrasta z afirmacji Boga, pomimo Jego empirycznej nieobecności. Z tego względu, w obszar wiary musi być wpisany niezwykle istotny fundament powierniczy, wykraczający daleko poza prostą afirmację prawdziwości określonych twierdzeń. Uwidacznia się nic innego niż egzystencjalna akceptacja soteriologicznej propozycji Absolutu, która koherentnie integruje przeświadczenie o charakterze kognitywnym z pełnym zaufaniem osobie Boga. W paradygmacie tym, rzeczywistość immanentną, w której osoba partycypuje, interpretuje się jako swego rodzaju sygnał transcendencji, empiryczny punkt wyjścia do postulowania istnienia sfery metafizycznej[1056]. Bez głębokiego aktu zaufania Bogu, który analizował np. niezwykle szeroko Leibniz, właściwie żadnego sensu nie ma spekulatywna teodycea, gdyż jedynie dzięki wierze w dobrego i wszechmocnego Boga wydedukować można choćby względną doskonałość świata. Będące absolutnie niezbędnym warunkiem wiary

[1052] Zob. Buber, *Ja i Ty*. *Wybór pism filozoficznych*, Warszawa 1992.
[1053] Zob. EV 142.
[1054] Zob. LF 31.
[1055] Zob. H. Balthasar, *Teodramatyka*, t. 1, *Prolegomena*, tł. M. Mijalska, M. Rodkiewicz, W. Szymona, Kraków 2005, s. 20.
[1056] Zob. K. Tarnowski, *Wolność i wiara*…, s. 704-705; A. Proniewski, *Doświadczenie wiary*…, s. 96.

zaufanie, nie jest bynajmniej aktem intelektualnym, a tym bardziej odwołującym się do jakichkolwiek empirycznych dowodów, lecz wydarzeniem o charakterze stricte moralnym. Skoro inicjatorem wiary jest Absolut, to jej płaszczyzna moralna niejako musi ogniskować się także wokół postawy pokory i dyspozycyjności względem Niego[1057]. Ze względu na to właśnie, że relacja wiary zachodzi pomiędzy bytami ontologicznie antytetycznymi, w opcji personalizmu, pisze Kunicki, zwrócić trzeba uwagę na niewystarczalność cnoty sprawiedliwości dla zaistnienia pełnej więzi człowieka z Bytem Boskim. Konstatacja ta otwiera niezwykle szeroką przestrzeń do mówienia o odrębnej cnocie religijności, dzięki to której człowiek jest w stanie zdążać do Boga jako dobra najwyższego[1058].

Zasadniczym fundamentem rozwoju tej cnoty religijności, pozostaje nierozerwalnie związana z nią sfera duchowości. Tak jak jednak zauważono w poprzednim rozdziale, duchowość wpisana w nowe ruchy religijne może nawet w ogóle nie odnosić się do Absolutu i nie mieć wręcz związku z żadną religią. Z perspektywy personalizmu źródłem duchowości jest więc towarzyszące człowiekowi, z różną oczywiście siłą, pragnienie kontaktu z wymiarem transcendencji. Czymś kuriozalnym, a przynajmniej zaskakującym, konstatuje papież Franciszek, byłoby preferowanie duchowości pomijającej Boga[1059]. Za Martinem w duchowości można widzieć most prowadzący do Boga, który zawsze służy temu samemu celowi: „przedostawaniu się z jednego miejsca na drugie, nad niebezpiecznym terenem, rzeką lub otchłanią”[1060].

W opcji personalizmu duchowość odzwierciedla głębię wewnętrznego ukierunkowania osoby do osobowego Boga, a najważniejszym świadectwem nawiązującej się tu duchowej relacji jest modlitwa. Z perspektywy aktu osoby stanowi ona zasadniczy wyraz zaufania, dziękczynienia, prośby oraz wewnętrznego otwarcia. Poprzez modlitwę jednostka osobiście angażuje się w osobowy i głęboki dialog z sacrum, wyznaczając zarówno fundament jej życia religijnego, jak i poziom duchowości, oraz dynamikę rozwoju w wierze. Sprzyjając integracji osobowości wokół wartości wyższych, modlitwa niekiedy w znacznym stopniu redefiniuje perspektywę poznawczą osoby, stając się niezwykle wprost dynamiczną siłą sprawczą w obszarze

[1057] Zob. LF 20-22. Por. L. Kołakowski, *Jeśli Boga…* , s. 29; tenże, *Bóg nie jest…,* s. 167.
[1058] Zob. Z. Kunicki, *Homo religiosus…*, s. 404; J. Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja*…, s. 42; K. Jasiński, *Tomáša Halíka*…, s. 98-99.
[1059] Zob. LS 75.
[1060] J. Martin, *Jezuicki przewodnik po prawie wszystkim. Duchowość twojej codzienności*, WAM, Kraków 2017, s. 7.

realizacji jej potencjału[1061]. Uważając religię za zjawisko przede wszystkim fascynujące, Kłoczowski wywodzi ją od terminu „religare – więź", która opiera się na komunikacji człowieka z Bogiem czy też bogami, pomiędzy niebem a ziemią. Jak zauważa wspomniany myśliciel, każda tradycja religijna posiada swój korpus doktrynalny, który uważa za swój skarb, wierząc, iż został on objawiony przez Boga czy bogów. To jednak nie jakaś księga, nawet najświętsza, czy też nakaz stanowi istotę religii, lecz najpełniej wyraża ją modlący się człowiek bądź wspólnota[1062].

Stanowiąc istotę każdej religii i pozostając zasadniczą formą wejścia człowieka w dialog z Bogiem, modlitwa dotyka absolutnie wszystkich wymiarów jego życia. Różniąc się co do istoty, charakteru czy też modelu, niezmiennie pozostaje ona fenomenem dotykającym głębokiej i żywej relacji człowieka do Boga, pozostając jej wyrazem, ale też tworząc ją i rozwijając. O ile modlitwa jako droga komunikacji z bytem boskim pozostaje w zasadzie niezmienna, to już jej formy, jak zauważa Marek Tatar, odwołujący się do refleksji Jana Pawła II, podlegają ciągłej ewolucji pod wpływem zmieniających się determinantów kulturowo-cywilizacyjnych, implikując nieustanną reinterpretację sposobów jej ekspresji. W perspektywie personalizmu w modlitwę najpełniej wpisuje się paradygmat relacyjny, konstytuujący ją jako synergię boskiej inicjatywy i ludzkiej odpowiedzi. Pomimo tego dialogicznego przede wszystkim charakteru modlitwy, nie ogranicza się ona jednak bynajmniej do sfery subiektywnej, lecz implikuje nie mniej istotny wymiar wspólnotowy, stanowiący absolutny fundament eklezjalnej tożsamości. O ile modlitwa indywidualna koncentruje się na intymnym i egzystencjalnym dialogu, wyrażając osobistą relację ludzkiej osoby z Absolutem, to modlitwa wspólnotowa zakłada istotną korelację pomiędzy wertykalnym odniesieniem do Boga a horyzontalną relacją z innymi osobami, tworząc niezwykle istotną przestrzeń wspólnotowego doświadczania sacrum. W sytuacji ponowoczesnego kryzysu takiej kolektywnej drogi nawiązywania relacji z Absolutem, kryzysu wpisanego w ponowoczesny indywidualizm i zanik więzi społecznych, z perspektywy personalizmu zwraca się przy tym uwagę na konieczność zachowania intersubiektywności tej komunikacji, co zabezpieczyłoby doświadczenie religijne przed subiektywizacją i separacją wyznawców[1063]. W obu tych wymiarach, indywidualnym i wspólnotowym, adekwatnie do dynamicznych mutacji ponowoczesnych, wpływających

[1061] Zob. A. Proniewski, *Doświadczenie wiary*…, s. 98.
[1062] Zob. J. Kłoczowski, *Problem doświadczenia…,* s. 281.
[1063] Zob. VC 45. Por. M. Tatar, *Wspólnotowy i wspólnototwórczy charakter modlitwy,* „Collectanea Theologica" 3 (2019), s. 111, 118.

w oczywisty sposób również na egzystencję ludzi wyznających wiarę, zwolennicy personalizmu zdają się powoli dostrzegać niewystarczalność modlitwy opartej na sztywnych, tradycyjnych formułach. W oczywisty zresztą sposób, ten właśnie deficyt, skłania wielu ludzi do poszukiwania alternatywnych form religijnych i duchowych. Ekskluzywne stosowanie gotowych, powstałych nierzadko w zupełnie innej epoce tekstów modlitewnych, niesie przecież ze sobą poważne ryzyko schematyzacji i desubiektywizacji aktu religijnego, co sprzyjać może zupełnemu zanikowi autentycznej religijności. Pełnowartościowy dialog człowieka i Absolutu wpisany w modlitwę, niewątpliwie wymaga zdecydowanego i indywidualnego wykraczania poza ramy tzw. litery na rzecz osobistej ekspresji wnętrza osoby[1064].

Autentyczna i pogłębiona modlitwa, wychodząca daleko poza werbalizm i formalizm, niejako w naturalny sposób katalizuje procesy autotranscendencji człowieka, umożliwiając mu przynajmniej w jakiejś mierze przekraczanie jego limitów bytowych. Modlitwa jest bez wątpienia tym momentem, w którym każdy człowiek może w jakiś sposób duchowo się odsłonić i w ten sposób zbliżyć do Boga. Jest modlitwa specyficznym aktem, w którym objawia się Jego obecność, personifikująca Go i konkretyzująca w zupełnie często niezwykły sposób. W bardzo intymnej refleksji Buber zauważa, że nawet jeśli nie słyszymy w trakcie modlitwy żadnego Ty, to „czujemy się zagadnięci i odpowiadamy – tworząc, myśląc, działając”[1065]. Odnosząc się w podobny sposób do tej specyfiki modlitewnego dialogu człowieka z Bogiem, Anzelm Gruen konstatuje: „Nie słyszę Boga tak, jak słyszę przyjaciela. I Bóg nie daje mi tak jasnych odpowiedzi, jak te, których oczekuję od przyjaciela”[1066]. W sytuacji braku odpowiedniego wyciszenia i otwarcia na transcendencję, modlitwa może niekiedy przybierać postać smutnego i samotnego monologu, czyli mówienia do Boga, a nie dialogu, czyli wielowymiarowej z Nim, prawdziwej komunikacji[1067].

W ujęciu personalizmu bazującego na chrześcijaństwie, podobnie zresztą jak w przypadku wielu innych religii, najwyższą immanentyzacją i transcendentalizacją bytu, zupełnym wręcz aktem otwarcia się osoby ludzkiej na Absolut, pozostaje niezmiennie kontemplacja, bez wątpienia najgłębszy wymiar życia modlitwy. Sięgając do samego wnętrza metafizycznego „ja”, na drodze kontemplacji, człowiek daleko wykracza poza

[1064] Zob. I. Werbiński, *Modlitwa*…, s. 144-145; R. Pankiewicz, *Sztuka rozmawiania z Bogiem. Modlitwa a teoria komunikacji*, Kraków 2009, s. 44–45.
[1065] Zob. M. Buber, *Ja i Ty*…, s. 41; I. Werbiński, *Modlitwa*…, s. 136.
[1066] A. Grün, Modlitwa jako spotkanie, Kraków 2004, s. 9.
[1067] Zob. R. Jaworski, *Harmonia i konflikty*, Warszawa 2006, s. 70–78; I. Werbiński, *Modlitwa*…, s. 143.

utarte ścieżki wiary, wkraczając w przestrzeń trudną przeważnie do pełnego określenia, opisania i przekazania. Niewątpliwie najgłębszy, najbardziej subtelny i zdecydowanie zarazem najbogatszy pod względem środków komunikowania dialog człowieka z Bogiem, dokonuje się właśnie w modlitwie mistycznej Modlitwa ta, wyzwalając z determinacji pamięci, rozumu, woli, pragnienia, czy też pożądania, wchodzi najgłębiej jak to tylko możliwe w przestrzeń sacrum, łącząc się wręcz ontycznie, co próbuje wyrazić wielu mistyków, z samym Absolutem[1068]. Nie sposób przeoczyć, że zarówno chrześcijański Wschód, jak i Zachód, w swej dwutysiącletniej historii, wypracowały bardzo liczne i doskonałe metody modlitwy, również i te wpisujące się w obszar kontemplacji i mistyki. Tymczasem uwidacznia się dziś mocno niepokojące, nadmierne akcentowanie, i to także w nurcie duchowości odwołującej się bezpośrednio do chrześcijaństwa, odniesienie do licznych orientalnych technik medytacji, co może rodzić nieprawdziwe z gruntu przekonanie o swego rodzaju ubóstwie tej religii w tym, tak ważnym obszarze[1069].

W obrębie mistycyzmu, bez względu na to, w jaką religię jest on wpisany, zasadniczym paradygmatem pozostaje przekonanie, że jedynym sprawcą doświadczenia mistycznego jest Absolut, a intensywność tego przeżycia, utwierdza go w przekonaniu o ontologicznym dystansie i przepaści między Stwórcą a stworzeniem. Bóg jest zawsze transcendentny względem elementów pośredniczących, i nawet jeśli intencjonalnie człowiek w jakimś stopniu dociera do Niego, jako korelatu relacji religijnej, to w pełni nigdy Go nie osiąga i nie może osiągnąć[1070]. Starając się referować istotę swoich niemożliwych do racjonalizacji a nawet opisu przeżyć, mistycy powszechnie przekonują o odczuciu w ramach swego niezwykłego doświadczenia Boga pełnej radości, o „niewypowiedzianej błogości", o subtelnym umysłowym widzeniu, zaznaczając, że to najwyższy stan duchowego życia, który można osiągnąć już w porządku doczesnym, jako przedsmak wiecznego życia. Ubolewając zaś nad niedoskonałością, a wręcz nieporadnością swego języka, mistycy zaznaczają, że nie można adekwatnie wyrazić tych przeżyć, i to nawet w formie poetyckiej, o wiele do tego przydatniejszej niż refleksja filozoficzna. Nie potrafiąc zwerbalizować swego

[1068] Zob. J. Miczyński, *Personalistyczne rozumienie kontemplacji*, „Polonia Sacra" 2 (2023), s. 79-89; I. Werbiński, *Modlitwa* …, s. 146.
[1069] Zob. M. Chmielewski, *Wybrane metody modlitwy myślnej* [w:] *Homo orans*, red. J. Misiurek, J. M. Popławski, Lublin 2000, t. 1, s. 319 -320.
[1070] Zob. Z. Kaźmierak, *Czy istnieje wspólny treściowo poziom doświadczenia mistycznego w buddyzmie i chrześcijaństwie?* [w:] *Religioznawstwo polskie*…, s. 789; J. Kosian, *Mistyka jako szansa i postulat kreatywnego myślenia w XXXI wieku,* w: *Religioznawstwo polskie*…, s. 266.

fascynującego przeżycia wiary zapewniają, że jego pamięć nigdy jednak nie blaknie i pozostawia niezatarty ślad, często bardzo nawet konkretne efekty epistemologiczne oraz aksjologiczno-moralne[1071]. Redefiniując w znacznym często stopniu postrzeganie rzeczywistości i swoich codziennych przeżyć, mistyk otwiera się na sferę wartości, co wyzwala w nim zupełnie niespotykaną energię i entuzjazm, skłaniając zarazem do próby całkowitego podporządkowania swego życia Bogu - przedmiotowi religijnej, mistycznej fascynacji[1072].

Według Kołakowskiego z kolei, refleksja nad życiem mistycznym jest w dodatku z konieczności bardziej niezręczna niż spekulatywne rozważania o Bogu, i dlatego właśnie większość największych nawet mistyków wielokrotnie zwracało uwagę na beznadziejną nieadekwatność języka, którym rozporządzali, do prób opisu tego, co przeżywali w akcie zjednoczenia. Przyznawali oni, że mówią o Niewyrażalnym; zalecali też nierzadko milczenie jako najpewniejszą drogę ku Bogu, i przez sam fakt wypowiadania tego, zaleceniu swemu się sprzeniewierzali. Będąc zjawiskiem rzadkim, doświadczanie mistycznej relacji tworzy jednak rdzeń życia religijnego. Pomimo tego, że jest ono niezwykłe i niemożliwe do opisania, to jest bezpośrednim, a dla mistyka zupełnie nieodpartym doświadczeniem tego, co Wieczne i Nieskończone, jako takiego. Żaden mistyk nie próbował „udowodnić" istnienia Boga, gdyż byłoby to dla niego tyle, co dowodzić, że miód jest słodki albo woda mokra[1073]. Jako doświadczenie zasadniczo nieprzekładalne na język i racjonalne opisy, mistyka stanowi zarazem kluczowy element religijności, bez którego religia traci właściwie swoją najgłębszą tożsamość. Pomimo swojej ontologicznej nieuchwytności, mistyczne przeżycie stanowi fundament osobowej relacji jednostki z sacrum oraz tworzy zasadnicze ramy wspólnotowego doświadczenia wiary. Przekaz związany z doświadczeniem religijnym, zwłaszcza z modlitwą i kontemplacją, wyznacza zarówno granice, jak i głębię życia religijnego, bez których praktyki religijne stają się właściwie pozbawione znaczenia i autentyczności.

[1071] Zob. E. Zimnica, *Homo religiosus…,* s. 44.

[1072] Zob. M. Manikowski, *Mistyczne cechy doświadczenie religijnego* [w:] *Doświadczenie religijne*…, red. J. Baniak, s. 75–87. Zajmując się technicznym aspektem mistyki, personalista Wargacki zauważa, że odmienne stany świadomości można osiągnąć poprzez deprywacją sensoryczną wywoływaną surową ascezą, postem, brakiem snu, wstrzymywaniem oddechu, koncentracją w medytacji, pasywnym stanem umysłu w wyciszeniu, ale i z korzystaniem z farmakologii Zob. S. Wargacki, *Mistyczne – odmienne stany świadomości – neuroteologia*, „Nomos. Kwartalnik Religioznawczy" 2007, nr 57/58, s. 123–141.

[1073] Zob. L. Kołakowski, *Jeśli Boga*, s. 93-94.

5. 5.

PERSPEKTYWY NADZIEI

Fundamentalną przestrzeń dla wiary i religii stanowi bez wątpienia ontyczny dramat ludzkiej natury i wpisane w nią: doświadczenie utraty sensu życia, nieuchronność wejście w przestrzeń sytuacji granicznych, z cierpieniem i śmiercią na czele oraz powszechność zła w świecie. Te egzystencjalne realia zdają się wręcz radykalnie likwidować właściwie wszystkie inne możliwości nadziei i szczęścia, które są zupełnie niezbędne dla ludzkiego istnienia i działania. Wobec takiej rzeczywistości wiara pełni rolę źródła sensu oraz perspektywy transcendencji, umożliwiając tym samym przezwyciężenie egzystencjalnej próżni i otwierając drogę do duchowego spełnienia i autentycznego życia pomimo inherentnych trudności egzystencji[1074]. Jak pointuje krótko, ale niezwykle sugestywnie Marcel, „w tym, co mnie czeka, tylko śmierć moja nie jest problematyczna"[1075]. Pomimo tego braku wątpliwości, co do egzystencjalnego statusu człowieka, z perspektywy rozumu, ale też uczyć i emocji, trudno zarazem mówić o czymś innym, niż o swoistym „skandalu" cierpienia i śmierci oraz ich absurdalności. Dostrzegając ten dysonans, wynikający z większych niż innych bytów go otaczających aspiracji człowieka jako osoby - bytu rozumowego i wolnego, dysydent Kościoła katolickiego – Hans King pyta retorycznie: „czy każda odpowiedź na pytanie „dlaczego cierpienie" nie jest tylko przemądrzałym mózgowym argumentowaniem, które cierpiącemu daje tyle samo, co głodnym i spragnionym wykład o higienie i składzie chemicznym pokarmu i żywności?"[1076]. Nie mniej poruszająco analizują tę kwestię, inni, również dosyć kontrowersyjni myśliciele katoliccy: ojciec Wacław Hryniewicz i były duchowny Tadeusz Gadacz. Pierwszy z nich, w intymnej wręcz refleksji stwierdza: „Boję się mówić o cierpieniu. Tak łatwo jest sprofanować, zranić uczucia ludzi cierpiących. Największe prawo do mówienia o cierpieniu mają ci, którzy sami stoją u kresu ludzkich możliwości"[1077]. Gadacz apeluje zaś przede wszystkim o to, aby filozofia jako dyskurs stricte racjonalny po prostu zamilkła wobec cierpienia, nie będąc w stanie w zetknięciu z nim, sensownie do tego

---

[1074] Zob. W. Słomski, *Duch personalizmu…,* s. 133-134; L. Kołakowski, *Niepewność epoki demokracji,* wybór i słowo wstępne Z. Mentzel, Kraków 2014, s. 115; J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei,* Kraków 1975, s. 301; A. Grün, *Dlaczego mnie to spotkało?*, tł. K. Markiewicz, Wyd. Święty Wojciech, Poznań 2008, s. 63.
[1075] G. Marcel, *Od sprzeciwu do wezwania…,* s. 182-183.
[1076] Zob. H. Kueng, *Gott und Leid,* Einsiedeln 1967, s. 18. Por. J. Galarowicz, *Odnaleźć sens w cierpieniu,* Kraków 2015, s. 103.
[1077] W. Hryniewicz, *Nad przepaściami wiary*…, s. 298.

dramatycznego doświadczenia się odnieść, a co dopiero go wyjaśnić[1078]. Można ewentualnie próbować, jak zrobił to już Pascal, pogodzić się w jakimś stopniu z tym tragicznym stanem rzeczy, wskazując na skażenie ludzkiej natury przez grzech, i to skażenie niemożliwe w żaden sposób do uleczenia[1079]. Nawet jeśli więc w jakimś punkcie człowiek sądzi, że może się uczepić i umocnić, to zaraz „chwieje się i oddala… Jest to nasz stan naturalny, a wszelako najbardziej przeciwny naszym skłonnościom"[1080]. Do nie mniej dramatycznych wniosków, jak chodzi o ocenę kondycji ludzkiej natury doszedł też Kierkegaard: „Nicość czy też nieskończoność otwiera się przed każdym człowiekiem, lecz ten nieświadomy śmierci umiera jedynie przez krótką chwilę, zaś ten ją posiadający właściwie nigdy nie przestaje umierać"[1081]. Postawiony właściwie jedynie przed dramatycznym wyborem pomiędzy brakiem refleksji nad życiem a egzystencją w stanie rozpaczy, człowiek nie jest w stanie wydobyć się z tego tragicznego położenia. Jako wędrowiec określany przez okoliczności[1082], nie ma dostępu do szczęścia, które uznałby za dostateczne"[1083].

Najbardziej wielowymiarowe analizy w tej kwestii zaproponował Frankl, który nie miał wątpliwości, iż człowiek współczesny, próbujący kontestować swoje ograniczenia bytowe, zmuszony jest w ich przestrzeni egzystować. Niejako postawiony nad przepaścią „spogląda w otchłań i na jej dnie dostrzega tragiczną strukturę bytu ludzkiego. Tam w głębi objawia mu się prawda, że byt ludzki jest ostatecznie cierpieniem i, że istotnym przeznaczeniem człowieka jest cierpieć: być homo patiens"[1084]. Nie poprzestając na tej w istocie tragicznej konstatacji, Frankl formułuje zręby nowej nauki i metody – logoterapii, mającej wyjść naprzeciw dręczącej człowieka ontycznej ułomności. Starał się on przekonywać, że jesteśmy, pomimo wszystko, istotami zdolnymi do uwolnienia się od swoich determinacji, a bez cierpienia i śmierci nasze życie nie byłoby zwyczajnie pełne i ludzkie. Nie miał on, co ważne, żadnych wątpliwości, że człowiek nie może w żadnym wypadku pozostawać eskapistą szukającym cierpienia, lecz ze względu na to, że kompetencje w obszarze znoszenia cierpienia nie są dane apriorycznie, przed każdą ludzką osobą stoi zasadnicze wyzwanie

---

[1078] Zob. T. Gadacz, *Enigma cierpienia* [w:] *Człowiek wobec religii*, red. K. Mech, Kraków 1999, s. 223-237.
[1079] Zob. L. Kołakowski, *Bóg nam nic nie jest dłużny. Krótka uwaga o religii Pascala i o duchu jansenizmu,* tł. I. Kania, Kraków 1994, 159-160.
[1080] Pascal, *Myśli*…, s. 67. L. Kołakowski, *Bóg nie jest nam nic dłużny…,* s. 164.
[1081] S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć,* tł. J. Iwaszkiewicz, Warszawa 1982, s. 130.
[1082] Zob. G. Marcel, *Tajemnica bytu*…, s. 154, 190-191.
[1083] Zob. K. Jaspers, *Wybór pism…,* s. 109.
[1084] Zob. HP, s. 77.

osobistego „uczenia się" mierzenia się z cierpieniem[1085]. Za absolutnie kluczowe uznać można przekonanie Frankla, że możliwość transcendowania cierpienia domaga się posiadania przez człowieka jakiegoś faktoru sensu przetrwania, do którego będzie mógł się odwoływać[1086]. Zupełnie niezbędne jest tu „coś", dzięki któremu człowiek jest w stanie nadawać sens cierpieniu i przenosić je z płaszczyzny tego, co faktyczne, na płaszczyznę tego, co egzystencjalne: „Depcząc własne cierpienie wznoszę się wyżej, ku górze i naprzód"[1087]. Będąc w stanie przyjąć zupełnie zaskakującą postawę wobec oczywistych nawet fenomenów biologicznych, psychicznych i sytuacyjnych, ludzka osoba wznosi się na wyższy – duchowy wymiar. Co istotne, szukając źródeł sensu w religii, Frankl nie pisze o konkretnej religii czy też Bogu. Jego patodycea, czyli pytanie o sens cierpienia, wpisane jest jednak bez wątpienia w teodyceę, w pytaniem o istnienie Nadsensu[1088]. Stojąc na stanowisku, że sens odnaleźć można tylko na polu działań wynikających z wiary, Frankl przekonywał jednak, że niezbędna jest do tego nie jakaś wiara, lecz wiara silna, mocna: „Kto nie ma mocnej wiary, ten obu rękami chwyta się sztywnego dogmatu; natomiast ten, kto mocno trwa w wierze, ma ręce wolne i podaje je drugim,z którymi egzystencjalnie się łączy"[1089].

Nadzieja dotykająca jądra egzystencji człowieka wypełnia bez wątpienia nie tylko przestrzeń międzyludzkich relacji, lecz wpisuje się, i to zupełnie najściślej, właśnie w spotkanie człowieka z Transcendencją, której nadzieję tę można powierzyć, a właściwie zawierzyć[1090]. Jako istota pielgrzymująca przez złożoną rzeczywistość, której nie są bynajmniej obce chwile błędów i bolesnych porażek i upadków, człowiek odkrywa Boga przede wszystkim na drodze nadziei, stającej się dla niego ratunkiem[1091]. Nie sposób ukryć, że cierpienie i śmierć stanowią najpoważniejszą próbę nie tylko dla rozumu, ale w jeszcze większym zapewne stopniu dla wiary, a zwłaszcza dla wizji miłosiernego Boga i Jego Opatrzności. Wiara nie posiada jakiejś monolitycznej pewności, gdyż pozostaje przede wszystkim dynamicznym procesem, w ramach którego pojawia się w życiu każdego niemal człowieka, przestrzeń kryzysu, zwątpienia, ale i

---

[1085] Zob. HP, s. 70-71, 83-92, 213-219; V. Frankl, *Lekarz i dusza. Wprowadzenie do logoterapii i analizy egzystencjalnej*, tł. R. Skrzypczak, Warszawa 2017, s. 104.
[1086] HP, s. 80.
[1087] HP, s. 85. V. Frankl, *Nieuświadomiony Bóg,* Warszawa 1978, s. 11, 24. Por. A. Chojniak, *Człowiek i sens. Frankla koncepcja autotranscendencji,* Poznań 2003, s. 48-49.
[1088] Zob. HP, s. 66-69, 115, 127; V. Frankl, *Wola sensu…*, s. 30. Por. M. Adamik, *Problematyka transgresji i transcendencji,*„Kwartalnik Naukowy" 2 (2017), s. 267.
[1089] HP, s. 123.
[1090] Zob. J. Jagiełło, *Od aksjologii do agatologii – filozofia człowieka Józefa Tischnera* [w:] *Józef Tischner,* red. J. Jagiełło, Ignatianum, Kraków 2020, s. 56.
[1091] J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei,* Kraków 1994, s. 10.

często niezwykle dramatycznego doświadczenia milczenia Boga. W związanym z tym faktem egzystencjalnym napięciu, nie tyle chodzi o jakiś rodzaj negacji sfery sacrum i wiary, lecz integralny element duchowego dojrzewania każdego człowieka. Mierzenie się z tym kryzysem, wynikającymi z niego licznymi pytaniami, wymusza niejako na człowieku - osobie - ciągłą redefinicję jego relacji z boską Osobą - Bytem Najwyższym[1092].

W tradycji judeochrześcijańskiej, absolutnie modelowym przykładem refleksji nad genezą cierpienia, i to cierpienia pozbawionego przyczyny, np. w postaci sprawiedliwości, a dotykającego wszystkich ludzi bez wyjątku, stanowi niezmiennie postać biblijnego Hioba. Historia tego człowieka zmuszonego niejako stanąć przed „egzaminem z wiary" przedstawia skomplikowaną relację pomiędzy Bogiem a diabłem, w której bohater doświadcza niewyobrażalnej tragedii i poważnego kryzysu duchowego. Pomimo prób zrozumienia sensu swojego cierpienia oraz nieuchronnego zwątpienia w interwencję Bożą, Hiob uświadamia sobie zarazem, choć dopiero z czasem, iż nie może żądać od Boga sprawiedliwości ani wyrażaćpretensji, powołując się na swoją niewinność. W narracji tej uwidacznia się paradoksalny wymiar ludzkiego doświadczenia cierpienia, w którym braku jasnych odpowiedzi moralnych, filozoficznych, ale i wynikających z wiary. Niezbędne jest tu pokorne przyjęcie tajemnicy cierpienia jako części egzystencji, wykraczającej poza możliwości ludzkiego zrozumienia. Hiob staje się symbolicznym świadectwem relacji między człowiekiem a Bogiem, zwłaszcza w obliczu niezależnych od ludzkiej sprawiedliwości doświadczeń bólu i utraty[1093]. Ostatecznie Hiob przyjął niczym nie zasłużone, nie mające sensownej przyczyny cierpienie, ale zrobił to z zupełnie innych motywów, dalekich od sprawiedliwości. Uczynił to z miłości, czyli z perspektywy personalizmu najpełniejszego źródła sensu, choć wciąż cierpienie to pozostało dla niego, tak samo jak i dla milionów ludzi po nim, tajemnicą absolutnie nie do wytłumaczenia i nie do zrozumienia. Wszelkie próby eksplikacji cierpienia niezmiennie wykazują bowiem immanentną niewystarczalność i brak jakiejkolwiek adekwatności teoriopoznawczej. Jako doświadczenie graniczne wymyka się ono bezwzględnie wszelkiej kategoryzacji i

[1092] Zob. SD 9-10. Por. L. Kołakowski, *Jeśli Boga…*, s. 15; J. Brantschen, *Dlaczego istnieje cierpienie? Wielkie pytanie do Boga,* tł. D. Jankowska, Kraków 2010, s. 20; V. Andreoli, *Zrozumieć cierpienie*…, s. 78.

[1093] Zob. DCE 38; A. Szczepan-Wojnarska, *Wybaczyć Bogu. Hiob w literaturze podejmującej tematykę II wojny światowej*, Kraków 2008, s. 26; A. Gielarowski, *Między interpretacją a faktami. Prawda we współczesnym dyskursie hermeneutycznym* [w:] *W stronę hermeneutyki kultury*, red. T. Tisończyk, A. Waśko, Kraków 2013, s. 45.

pozostaje semantycznie nieprzenikalnym i niemożliwym do racjonalizacji, i to w obrębie wszystkich bez wyjątku opcji dyskursywnych[1094].

Trudno też przeoczyć, że zjawisko ujawniającego się w tej sytuacji „milczenia" Boga, uwidacznia się również w XX i XXI wieku, w obliczu niezliczonych ludzkich dramatów, współczesnych Hiobów, nierzadko stając się barierą nie tyle poznawczą, ile przede wszystkim egzystencjalną. Sytuacja ta sprzyja bez wątpienia pogłębieniu już z natury rzeczy silnego napięcia pomiędzy tradycyjnym dogmatem a subiektywnym doświadczeniem opuszczenia człowieka przez Boga, zwłaszcza w trudnej sytuacji życiowej, której on boleśnie doświadcza. Z perspektywy personalizmu w milczeniu Boga można w pewnym stopniu widzieć element Jego transcendencji, który wymyka się ludzkiej możliwości zrozumienia a nawet opisania[1095]. Milczenie to nie jest jednak prostym brakiem obecności Boga, lecz Jego specyficznym stopniem komunikacji i przejawem szacunku dla ludzkiej wolności, który jednak można zgłębić właściwie jedynie na drodze wiary[1096]. Warto w tym miejscu odnieść się choćby do Gadacza, który przekonuje, że cierpienie jako enigma wykracza poza tradycyjne kategorie dobra i zła, a więc wymyka się możliwości jego uzasadnienia[1097]. Z kolei Marcel, dochodząc do wniosku, że to sam Bóg jest Miłością, uważa, że nie wolno Go w żadnym razie osądzać, ani z powodu cierpienia, ani też żadnego innego faktu czy też wydarzenia, które w jakimś sensie dotyka, a nawet dewastuje zupełnie człowieka[1098]. Sensowność pytań o rolę Boga w kontekście zaistnienia jakiegoś zła, np. ogromnych zbrodni, podważa również Kołakowski, który czyni to w sposób jak zwykle oryginalny i sugestywny. Filozof ten uważa więc, że nie wolno Boga oskarżać, a nawet pytać o to, dlaczego nie stworzył jakiegoś rajskiego świata bez cierpienia, skoro nigdy przecież nie obiecał nam tego, że będzie wciąż zawieszał prawa natury i czynił cuda, aby zrobić nam w ten sposób taką czy inną przyjemność[1099]. Pytania o ten brak reakcji i milczenie Boga wobec dramatycznego zła dotykającego milionów ludzi, swój punkt krytyczny, jak się wydaje, osiągnęły w kontekście Holocaustu, który dla wielu ludzi wciąż jawi się jako najbardziej bolesny w historii dowód na Jego nieistnienie. Hans Jonas, żydowski myśliciel, uczeń Heideggera i Husserla, przyjaciel Hannah Arendt uznał, że w obozie

[1094] Zob. SD 13; S. Weil, *Miłość Boga i niedola*, tł. K. Konarska-Łosiowa [w:] taż, *Dzieła*, Poznań 2004, s. 628-632.
[1095] Zob. P. Gabara, *Pojęcie milczenia i jego funkcjaw relacji między Bogiem a człowiekiem w homiliach Jana Pawła II*, Kraków 2013, s. 54; T. Halik, *Cierpliwość wobec Boga*…, s. 9-15.
[1096] Zob. P. Cattaneo, *Dlaczego Bóg dopuszcza cierpienie?,* tł. E. Łukaszyk, Kraków 2008, s. 9.
[1097] Zob. T. Gadacz, *Enigma cierpienia*…, s. 224.
[1098] Zob. G. Marcel, *Dziennik metafizyczny*…*,* s. 72-73.
[1099] Zob. L. Kołakowski, *Czy pan Bóg jest szczęśliwy*…, s. 10-11, 67.

Auschwitz i w innych tego typu miejscach, w Przymierze człowieka z Bogiem nie wierzyli ani oprawcy ani też ich ofiary. W obliczu cierpień Holocaustu są więc dla niego właściwie jedynie dwie możliwości pojmowania Boga: albo nie jest On najwyższym dobrem, albo jest niepojęty dla naszego umysłu[1100].

Z perspektywy personalizmu, uzasadnień dla tego stanu rzeczy, poszukuje się przede wszystkim w ontologicznej sytuacji człowieka, który poprzez swoją cielesność, z konieczności poddany jest prawom biologii, z wpisanymi w nią procesami: wzrostu, rozwoju, ale też degradacji i śmierci, jako ostatecznego aktu depersonalizacji[1101]. Każdy przejaw przygodności człowieka: fizycznej, uczuciowej, moralnej, a zwłaszcza egzystencjonalnej, stanowi dla niego okazję do pogłębienia świadomości, iż nie jest on w stanie mieć pełną władzę nad swoim życiem. Jego realny status egzystencjalny, nawet jeśli tej bolesnej konstatacji chce za cenę braku refleksyjności unikać, jest zwyczajnie tak dramatycznie kruchy, że właściwie cierpienie i śmierć wpisane są w każdy moment jego życia[1102]. Z tego też względu, w opcji personalizmu za utopię uznaje się jakakolwiek formę wiary w możliwość zbudowania raju na ziemi, czyli życia pozbawionego wszelkiego dotykającego człowieka zła, co stanowi zresztą główne wręcz oczekiwanie człowieka ponowoczesnego. Tę samą konotację można przypisać się w ponowoczesności tendencji do znacznego przeszacowania wartości człowieka poprzez przyznawanie mu niemal boskich aspiracji, pomimo tego, że jest to absolutnie nieskorelowane z faktami[1103].

Dochodząc do wniosku, że najważniejszą przestrzenią nadawania sensu ludzkiemu życiu i światu, w tym cierpieniu i śmierci, niezmiennie pozostają religie, należy wziąć pod uwagę, iż zwrot człowieka ku sferze sacrum może niekiedy ewoluować na podłożu teorii kompensacji, stanowiąc raczej odpowiedź na osobowe deficyty w wymiarze fizjologicznym czy też psychicznym niż akt wiary w sensie religijnym. Relacja z transcendencją może w ponowoczesności pozostawać niczym więcej niż narzędziem redukcji silnych egzystencjalnych lęków, zwyczajnie jednym z

---

[1100] Zob. H. Jonas, *Idea Boga po Auschwitz*, tł. G. Sowinski, Kraków 2003, s. 33. Por. J. Kłoczowski, *Hans Jonas o boskiej wszechmocy i niemocy Boga* [w:] H. Jonas, *Idea Boga po Auschwitz,* tł. G. Sowiński, Kraków 2003, s. 5–13; J. Życiński, *Bóg postmodernistów…,* s. 20-21.

[1101] Zob. M. Krąpiec, *Czy śmierć jest sensem życia* [w:] *Cierpienie i śmierć,* red. A. Nowak, Lublin 1992, s. 149.

[1102] Zob. S. Terpiłowska, *Wpływ zmian w genomie, transkryptomie, proteomie* [w:] *Teologiczna, filozoficzna i naukowa wizja człowieka,* red. K. Moskal, Lublin 2018, s. 148; J. Merecki, *Osoba i dobro. Szkice o filozofii i teologii osoby Karola Wojtyły – Jana Pawła II,* Wyd. KUL, Lublin 2019, s. 80-81.

[1103] Zob. J. Galarowicz, *Odnaleźć sens w cierpieniu*…, s. 105-115; J. Merecki, *Osoba i dobro…,* s. 82.

wielu remediów wśród ogromnej palety ofert w tym obszarze[1104]. Modlitwa i pogłębione życie wewnętrzne mogą oczywiście, bez wątpienia, pełnić ważną i pożądaną funkcję mechanizmów adaptacyjnych umożliwiających między innymi aksjologiczną akceptację terminalnego etapu ludzkiej ontogenezy. Istnieje jednak zdecydowana i wyraźna dystynkcja pomiędzy zjawiskiem wzmożonej religijności na poziomie behawioralnym a rzeczywiście autentycznym, głęboki życiem duchowym. Co istotne, rolą wiary, nawet jeśli tak często się wydaje, jest nie tyle niwelować pesymizm człowieka w postrzeganiu ulotności i tragizmu jego życia, ile przeorientować go na sferę duchową i ukierunkować na rzeczywistość ponadempiryczną. Z perspektywy personalizmu, na drodze autotranscendencji człowiek wierzący posiada potencjał do przekraczania limitów bytowych i wejścia na znacznie wyższy poziom duchowy i egzystencjalny zarazem[1105]. Dlatego trudno nie zgodzić się z Bergerem, że religia przetrwa przede wszystkim z tego właśnie względu, że „ludzie wykazują potrzebę nadawania własnej egzystencji jakiegoś ostatecznego sensu, zwłaszcza/ w obliczu zła, cierpienia i śmierci. Potrzeba ta zdaje się być niezbywalna – mimo licznych prób jej usuwania nieustannie pojawia się w tej lub innej formie. Wychodząc z takiego założenia, nie jesteśmy w stanie przewidzieć konkretnego kształtu, w jakim religia będzie powracać do naszego życia, ale w jakiejś formie na pewno powróci. Całkowicie areligijne, świeckie światopoglądy mają jedną zasadniczą wadę – nie pomagają ludziom w radzeniu sobie ze zwyczajnymi życiowymi kryzysami”[1106]. Tę dosyć jednoznaczną konstatację podzielają oczywiście myśliciele związani z personalizmem. Jak zauważa P. Cattaneo, „niespójne istnienie człowieka, dopiero po spotkaniu z Bogiem może przestać być żywotem zbłąkanego wędrowca, który zdany jest na łaskę przypadku”[1107]. Właściwie jedynie w osobie Boga, wszystkie wartości, które nadają sens życiu każdego człowieka, mają realną szansę znaleźć swoje wiarygodne i zarazem ostateczne źródło. Nawet jeśli wciąż jeszcze pojawiają się zwolennicy tezy Nietzschego, iż

[1104] Mariański wskazuje, że liczne dane naukowe, socjologiczne i psychologiczne, potwierdzają, że człowiek zwraca się do Boga w trudnych chwilach, gdy doświadczając przygodności i deficytów, szuka oparcia. Zauważa on, że osoby wierzące prezentują wyższy poziom zadowolenia z życia, przezwyciężania trudności, w tym cierpienia. Wskazuje na badania z Monachium, że wierzący wykazywali się wyższymi wskaźnikami, jak chodzi o poczucie sensu życia niż niewierzący, lecz w odniesieniu do poczucia własnej wartości i przezwyciężanie trudności życiowych, nie ujawniły się tu większe różnice. Zob. J. Mariański, *Sens życia…*, s. 162-164.

[1105] Zob. A. Wierzbicki, *W poszukiwaniu sensu…,* s. 32; W. Hryniewicz, *Przez ciemności*…, s. 102; A. Mirski, *Cierpienie jako dolegliwość*…, s. 104.

[1106] P. Berger, *Religia i nowoczesność. Rozmowa z amerykańskim socjologiem religii Peterem Bergerem*, „Europa. Miesięcznik Idei” 5 (2012), s. 25.

[1107] Zob. P. Cattaneo, *Dlaczego Bóg dopuszcza cierpienie*…, s. 6-10.

chrześcijaństwo jest rebelią zeschłej gałęzi przeciw bujnemu drzewu, jak zauważa Kołakowski, to dla znacznie większej grupy ludzi, to właśnie religia niezmiennie stanowi główny, a wręcz jedyny czynnik nadający sens ich życiu[1108]. Myśliciel ten formułuje bardzo jednoznaczną i przekonującą zarazem analizę, a także bliską perspektywie personalizmu katolickiego: „Ład i sens są z Boga, a jeśli zaprawdę Bóg umarł, jak pisał Nietzsche, to na próżno wmawiamy sobie, że sens może ocaleć; obojętna próżnia wysysa nas i unicestwia, nic z życia i trudu naszego nie ocaleje, żaden ślad nie zostanie po nas w bezsensownym tańcu atomów, wszechświat niczego nie chce, do niczego nie dąży, o nic się nie troszczy, nie nagradza ani karze. Kto mówi, że Boga nie ma i jest wesoło, sobie kłamie”[1109]. Znowu w duchu bliskim personalizmowi, Kołakowski zwraca uwagę na to, że nie mogąc posiąść żadnych kluczy do szyfrów Boga, człowiek skazany jest po prostu niejako na to, aby Mu zaufać[1110]. Jak konstatuje zaś katolicki myśliciel Karol Tarnowski, pomiędzy wiedzą a akceptacją religijnej transcendencji panuje zasadnicza nieciągłość, która nie musi jednak wcale oznaczać czegoś w typie „skoku w absurd”. Z tego też względu, samo wydarzenie religijnej transcendencji jest jako wydarzenie raczej „z ponad sensu” niż „przeciw sensowi”[1111]. Próbujący dookreślić to pojęcie sensu z perspektywy personalizmu, Andrzej Perzyński dochodzi do wniosku, że „sens jest tam, gdzie świat staje się światem człowieka, sprawiedliwym, zgodnym ludzkim światem, z którym może on się identyfikować. Sensem nazywamy zbawienie człowieka i pełnię człowieka: w świecie i łącznie ze światem”[1112]. Bezpośrednio odnosząc się do transcendencji, papież Franciszek nie miał wątpliwości, iż w obliczu „duchowych i moralnych otchłani ludzkości, w obliczu pustek, powstających w sercach i powodujących nienawiść i śmierć, tylko Bóg może wypełnić swoją miłością te pustki, te otchłanie i nie dopuścić, byśmy się pogrążyli, pozwalając, byśmy nadal szli razem w kierunku ziemi wolności i życia”[1113].

[1108] Zob. L. Kołakowski, *Jeśli Boga…*, s. 1-2. Por. B. Szacka, *Wprowadzenie do socjologii,* Warszawa 2003, s. 436.
[1109] L. Kołakowski, *Mini wykłady o maxi sprawach. Seria druga,* Wyd. Znak, Kraków 1999, s. 10.
[1110] Zob. L. Kołakowski, *Jeśli Boga…*, s. 43.
[1111] Zob. K. Tarnowski, *Usłyszeć niewidzialne*…, s. 246.
[1112] Zob. A. Perzyński, *Personalizm wiary*…, s. 132.
[1113] Franciszek, *Boże miłosierdzie uchroni ludzkość przed duchową i moralną pustką*, 27 III 2016 — Orędzie Wielkanocne «urbi et orbi», https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek_i/przemowienia/urbi_27032016, 15 VI 2026.

Ważnym elementem personalistycznej narracji w tej kwestii jest teza o solidarności Boga z cierpiącym człowiekiem, wynikającej z Jego miłości[1114]. Odnosząc się do zasadniczego ludzkiego pytania: „dlaczego cierpienie?", wskazuje się tu przede wszystkim na osobę Jezusa Chrystusa, który jednoczy się z każdym bez wyjątku człowiekiem z wpisanym w jego konkretną egzystencję doświadczeniem cierpienia. W bardzo przejmującej analizie tego tematu Jan Paweł II postawił niezwykle wymowne i dosadne zarazem pytanie: „Czy Bóg mógł niejako usprawiedliwić siebie samego wobec dziejów człowieka, tak głęboko naładowanych cierpieniem – inaczej aniżeli stawiając w centrum tych dziejów właśnie krzyż Chrystusa?"[1115]. W dramatycznym wydarzeniu cierpienia i śmierci założyciela chrześcijaństwa personalizm widzi najważniejszą odpowiedź na magna quaestio cierpiącego człowieka. Nie ma tu wątpliwości, iż właśnie ta ofiara ocala wszystkie ludzkie krzyże od braku sensu. Doceniając absolutnie kluczowy charakter tej kwestii dla ludzkiej rozumności i wiary, Kołakowski doszedł do niezwykle istotnego wniosku, że religia chrześcijańska, „choć jest mądra przez swoje cuda i proroctwa, ukazujące jej siłę, jest zarazem szalona, gdyż nie każe one wyznawcom w nie wierzyć, lecz jedynie spojrzeć na Krzyż[1116].

Wszystkie religie, odnosząc się do zagadnienia sensu cierpienia odwołują się także do zbawienia, mającego stanowić rodzaj swego rodzajurekompensaty i nagrody za pełne przeciwności losu drogi życiowe wielu ludzi gorliwie żyjących wiarą. Poprzez przypisywanie cierpieniu niejako wymiaru wielkiej wartości uświęcającej, dochodzi się tu również do wniosku, że mierząc się z wyzwaniem związanym z cierpieniem, przed człowiekiem pojawia się szansa wejścia na zupełnie inny, nadprzyrodzony poziom egzystencji[1117]. Nie sposób pominąć, że dla ponowoczesnego człowieka, również wierzącego chrześcijanina, afirmacja wizji Boga oczyszczającego go przez cierpienie w drodze do zbawienia jest jednak niemal takim samym wielkim wyzwaniem jak i akceptacja jego ontycznej ułomności. Nie mniej trudności sprawia mu zrozumienie dlaczego Bóg zdaje się wybierać niektórych ludzi, aby to oni właśnie, a nie inni, dawali

[1114] Zob. W. Hryniewicz, *Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i wszechświata. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. 3. Lublin 1991, s. 275; W. Kasper, Bóg Jezusa Chrystusa, tł. J. Tyrawa, Wrocław 1996, s. 45.
[1115] Zob. Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*…, s. 63. Zob. T. Gadacz, *Cierpienie i miłosierdzie*…, s. 36; A. Wierzbicki, *W poszukiwaniu sensu cierpienia*…, s. 30.
[1116] Zob. S. Grygiel, *Sens cierpienia w przemijającym świecie*, „Życie Duchowe" 4 (1995), s. 44; L. Kołakowski, *Jeśli Boga…*, s. 55.
[1117] Zob. K. Pławecka, *Cierpienie – „przejmująca lekcja"*…, s. 195; J. Sieroń, *Problem cierpienia*…, s. 87.

Mu świadectwo swej wiary i miłości poprzez życie naznaczone cierpieniami[1118]. Prostych rozwiązań nie znalazł w tej kwestii także ceniony papieski kaznodzieja Raniero Cantalamessa: „Czyż nie jest zaskakujące, że niewytłumaczalne cierpienie prawie nigdy nie oddala od Boga tego, kto rzeczywiście cierpi, lecz jedynie filozofów i powieściopisarzy, którzy z cierpienia czynią akademicką dyskusję”?[1119]. Kiedy zaś Kołakowski sądzi, że absolutne zaufanie Bogu, również w tej kwestii, cechuje jedynie świętych, którzy są jednak wielką rzadkością[1120], to bp Życiński przekonuje, że serce prawdziwego chrześcijanina przepełnione jest zawsze i w każdych okolicznościach radością, zupełnie zresztą niezrozumiałą dla ludzi słabej wiary oraz niewierzących[1121].

Źródeł optymizmu człowieka w mierzeniu się z życiowymi dramatami, niekiedy zupełnie dewaluującymi ludzkie poczucie szczęścia, a wręcz z nim i sensu, religie, a właściwie ich wyznawcy, poszukują w bliskiej relacji z Bogiem poprzez modlitwę. W swoich poruszających analizach Metz dochodzi do sugestywnego wniosku, że język ludzi cierpiących stanowi niejako prajęzyk człowieka, a jako język modlitwy jest on nie tylko językiem pełnego pociechy ukojenia cierpienia, lecz i niepocieszonego pytania z głębi cierpienia. To pytanie w modlitwie jest zarazem niejako ostatnią zwrotną informacją od człowieka, w języku, który jak się wydaje, utraciła już nasza ponowoczesna świadomość, którą tak mocno próbujemy się dziś szczycić[1122]. Nawet jeśli jednak przyznać istotną rolę modlitwie w życiu człowieka wierzącego, to zrozumienie sensu cierpienia pozostaje niezmiennie przede wszystkim aporią poznawczą, i to nawet wtedy, gdy jego formacja religijna nie budzi wątpliwości. W sytuacji tej uwidacznia się bowiem niezmiennie silne napięcie pomiędzy wiarą a doświadczanym przez człowieka absurdem wynikającym z jego kruchego ontycznego statusu. W obliczu cierpienia, nawet introcepcyjnie afirmowana przez człowieka teodycea, ustąpić musi często miejsca subiektywnej konfrontacji z przestrzenią tajemnicy, gdzie racjonalne i religijne paradygmaty okazują się zupełnie nieadekwatne. Odpowiadając na pytania dotyczące pełnego celu i sensu istnienia rzeczywistości religie, zwłaszcza te „wielkie”, te uniwersalne, niejako „domykają” całościowy obraz

[1118] Zob. SD 12; J. Galarowicz, *Odnaleźć sens*…, s. 255; T. Świdyrowicz, *Problematyka filozoficzna…,* s. 170-171; C. Lowney, *Heroiczne życie. Odkryj cel w życiu i zmieniaj świat,* tł. Ł. Malczak, Kraków 2014, s. 75.
[1119] R. Cantalamessa, *Słowo i życie*…, s. 60.
[1120] Zob. L. Kołakowski, *Jezus ośmieszony*…, s. 111.
[1121] Zob. J. Życiński, *Bóg postmodernistów*…, s. 44-45.
[1122] Zob. J. B. Metz, *Teologia wobec cierpienia*…, s. 80-81.

świata, pozwalając utrzymać w nim ład nawet w sytuacjach granicznych[1123]. Z samych tylko praw przyrody, jak konstatuje Berger, nie sposób wyczytać sensu, którego oczekuje człowiek, gdyż ma on wymiar duchowy. To religia właśnie, tworząc i interpretując święty kosmos, wpisuje w niego człowieka i umieszcza jego życie w ostatecznym porządku, nadając mu nadzieję[1124]. Nie chodzi przy tym, jak zauważył to już Mounier, o jakieś idylliczne postrzeganie wiary jako mającej receptę na wszelkie ludzkie nieszczęścia. Sytuacja człowieka wierzącego nie jest wcale wolna od zasadniczego paradoksu: odczuwa on własną egzystencję jako tragiczną, lecz tragizm ten traktuje zarazem jako drogę, na której możliwe stanie się jego przezwyciężenie. Głęboką metafizykę nadziei przedstawił w tym samym czasie Gabriel Marcel, który tak samo jak Mounier, zwrócił uwagę na to, że prawdziwa nadzieja nie ma nic wspólnego z tą znaną nam z codziennych doświadczeń, gdy utożsamia się ją z czymś racjonalnie uzasadnionym, mającym jakieś pokrycie, jak pisze metaforycznie, w wystarczającej ilości „żetonów" będących w posiadaniu człowieka. W głębszym - metafizycznym sensie – nadzieję odnosić można właściwie jedynie do świętych, geniuszy ducha, którzy nie mając, podobnie jak „zwyczajni" ludzie, wystarczającej ilości żetonów na pokrycie swoich oczekiwań, posiadają za to niezachwianą, gdyż mającą swoje transcendentne źródło nadziei[1125]. W przestrzeni nadziei Marcel widział rodzaj próby, przez którą musi stanąć każdy bez wyjątku człowiek, a która to próba zadecyduje o tym, czy zainicjowany zostanie w jego życiu proces rozwoju nadziei, czy też zostanie zepchnięty w dramatyczną pokusę rozpaczy[1126]. Nadzieja w tym rozumieniu jest w pierwszym rzędzie zawierzeniem zdolnym do przeciwstawieniu się złu, co możliwe jest jednak tylko w takim świecie, w którym istnieje zarazem miejsce na sferę, której nadać można jedynie konotację „cudu". Trudno przecież mówić o nadziei w stosunku do czegoś, co właściwie na pewno się otrzyma, posiadając adekwatną ilość Marcelowskich żetonów. Nadzieję w personalistycznym, pełnym tego słowa znaczeniu, można mieć jedynie względem czegoś w jakimś stopniu nam niedostępnego, a nawet niemożliwego do zrealizowania. Sprzeciwiając się akceptacji absurdalności ludzkiego istnienia głoszonej przez licznych egzystencjalistów niereligijnych (Camus, Satre), Marcel wychodzi z

[1123] Zob. M. Kuta, *Między immanentnym…,* s. 32.
[1124] Zob. P. Berger, *Święty baldachim*…, s. 54-58.
[1125] Zob. A. Latoń, *Fenomenologia i metafizyka nadziei w świetle myśli filozoficznej G. Marcela*, „Kaliskie Studia Teologiczne" 3 (2004), s. 79-91; K. Tarnowski, *Gabriel Marcel (1889-1973)* [w:] *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*, red. B. Skarga, t. II, Warszawa 1994, s. 321-330; W. Słomski, *Duch personalizmu*…, s. 136-138.
[1126] Zob. G. Marcel, *Homo viator. Wstęp do metafizyki nadziei,* tł. P. Lubicz, posłowie A. Podsiad, Warszawa 1984, s. 37; K. Tarnowski, *Gabriel Marcel*…, s. 167-189.

założenia, że nadziejaprzez niego opisywana, znajduje swoje pełne zwieńczenie jedynie w Miłości, w Bogu, w czasach eschatologicznych[1127].

Pomimo tego odniesienia do eschatologii, z perspektywy personalistycznie rozumianej nadziei wpisanej w przestrzeń wiary, nie ma jednak mowy o jakiejkolwiek ucieczce od codziennej egzystencji człowieka. W ramach tego nurtu pojawia się zamiar uniknięcia zawężenia horyzontu ludzkich nadziei do rodzaju raju obiecywanego przez rozwijającą się naukę i technikę. Za równie daleko odbiegające od nadziei adekwatnej dla osoby uznaje się tu perspektywę szczęścia wpisanego w konsumpcyjną rzeczywistością, czy też ezoterycznymi formami duchowości, gdyż tego typu redukacje nadziei okazują się być niezdolne zaspokoić pragnienia szczęścia, którego ludzkie serce nie przestaje odczuwać w swej głębi[1128]. Warto w tym kontekście przywołać Benedykta XVI, autora odrębnej encykliki poświęconej tylko kwestii nadziei, który apelował o dokonanie samokrytyki czasów nowożytnych w dialogu z chrześcijaństwem i jego koncepcją nadziei. „W takim dialogu również chrześcijanie, w kontekście ich wiedzy i doświadczeń, winni na nowo uczyć się, czym jest ich nadzieja, co mają do zaoferowania światu, a czego natomiast nie mogą ofiarować. Trzeba, aby z samokrytyką czasów nowożytnych łączyła się samokrytyka nowożytnego chrześcijaństwa, które wciąż od nowa musi uczyć się rozumienia siebie samego, poczynając od swych korzeni”[1129]. Papież nie miał wątpliwości, że „Kto nie zna Boga, chociaż miałby wielorakie nadzieje, w gruncie rzeczy nie ma nadziei, wielkiej nadziei, która podtrzymuje całe życie”[1130]. Nawet jeśli człowiekowi wydaje się, że spełnienie ktorejś zjego różnych „nadziei”: małych i wielkich, zadowoli go całkowicie i nie będzie potrzebował już innych nadziei, to zwykle okazuje, się, i to „z całą wyrazistością, że w rzeczywistości to wcale nie było wszystko, a na pewno nie była to nadzieja. Staje się ewidentne, że człowiek potrzebuje innej nadziei, która idzie dalej. Staje się jasne, że może zaspokoić go jedynie coś nieskończonego, co zawsze będzie czymś więcej niż to, co kiedykolwiek może osiągnąć”[1131]. W humanistycznym ale i realistycznym duchu Benedykt XVI konstatuje: „potrzebujemy małych i większych nadziei, które dzień po dniu podtrzymują nas w drodze. Jednak bez wielkiej nadziei, która musi przewyższać

[1127] Zob. M. Chorab, *Ujęcie zła…,* s. 231; A. Zuberbier, *Nadzieja* [w:] *Katolicyzm A-Z,* red. Z. Pawlak, Poznań 1989, s. 286-7.
[1128] Zob. SRS 26; EE 10; A. Wierzbicki, *Praxis i kultura*…, s. 255; S. Chrobak, *Podstawy pedagogiki nadziei,* Wyd. UKSW, Warszawa 2009, s. 501.
[1129] SPS 22.
[1130] SPS 27.
[1131] SPS 30.

pozostałe, są one niewystarczające”[1132]. Akcentując sprawczość osoby papież przekonywał również, że każde „poważne i prawe działanie człowieka jest czynną nadzieją. Jest nią przede wszystkim w takim sensie, że w ten sposób usiłujemy wypełnić nasze małe i większe nadzieje: wywiązać się z takiego czy innego zadania, które ma znaczenie dla dalszej drogi naszego życia…”[1133]. Papież uznał przy tym za niezgodne z prawdą próby szukania przeciwstawności między wycofującymi się rzekomo ze świata ludzi chrześcijaninami, rzekomo zajętymi wyłącznie własnym zbawieniem jako sprawą między nim i Bogiem, a człowiekiem nowoczesnym, akceptującym świat i jego prawa. Wiara w Boga i nadzieja życia wiecznego wcale nie odrywają chrześcijan od działań dla polepszenia warunków życia na ziemi, lecz wręcz oczyszczają je i wzmacniają. Jako ludzie nadziei, wierzący w żadnym razie nie mogą jednak ograniczać się do czysto ludzkiego horyzontu, gdyż zdecydowanie wykracza ona poza granice doczesności. Poddając pewnej krytyce wszelkie nadzieje związane ściśle z tym przede wszystkim światem, rolą ludzi wierzących nie jest ich unicestwianie, lecz ukazywanie ograniczoności, dopełnianie i udoskonalanie[1134]. Co niezwykle też ważne, człowiek wierzący nie może zgadzać się na swego rodzaju współistnienie z beznadzieją, skoro w jego byt wpisana jest tęsknota za lepszym światem. Nawet jeśli nie jest on w mocy przywołać w tym obszarze jakiegoś rozstrzygającego dowodu i nadzieja pozostaje dla niego tajemnicą, to odsłania mu jednak prawdę o tym, że jest „w drodze” do pełnego realizowania siebie i budowania społeczeństwa nadziei[1135].

Kreśląc w pierwszym rzędzie ramy dla rzeczywistego spełnienia człowieka personalizm katolicki, nie negując w żadnym wypadku jego doczesnych „nadziei”, wskazuje na ważniejsze od nich wymiary ludzkiego życia, przekraczające limity biologii[1136]. Z perspektywy tej ostatniej bowiem, ekumenicznym losem każdego bytu, w tym oczywiście również człowieka wierzącego, pozostaje jego unicestwienie, czyli śmierć. Jak się w dodatku wydaje, los człowieka naznaczony jest jeszcze większym pokładem tragizmu niż ma to miejsce choćby w przypadku zwierząt, które nie mając pojęcia o śmiertelności - „bez wysiłku z ich strony żyją życiem wiecznym”[1137]. Jak

[1132] SPS 31.
[1133] SPS 35.
[1134] Zob. SPS 22, 25. Por. C. Gentili, *Ruch katolicki - znaki nadziei*, tł. T. Żeleźnik, „Społeczeństwo” 6 (2005), s. 889-894.
[1135] Zob. J. Kosian, *Filozofia nadziei*, Wrocław 1997, s,124-125; I. Ziemiński, *Doświadczenie śmierci. Na marginesie twórczości literackiej Karola Wojtyły (Jana Pawła II)* [w:] *Rozumieć cierpienie? Wokół myśli Jana Pawła II*…, s. 62.
[1136] Zob. K. Tarnowski, *Usłyszeć niewidzialne*…, s. 247.
[1137] Z. Bauman, *Ponowoczesność*…, s. 301.

jednak konstatuje Bauman, choć człowiek pozostaje istotą śmiertelną, to równocześnie i boleśnie złaknioną nieśmiertelności, niezupełną, pożądającą uzupełnienia, marzącą o poczuciu pewności[1138]. Nieubłagana konieczność śmierci, dodając powabu nieśmiertelności, przekształca jego marzenia na temat życia wiecznego w różne strategie zachowania się w tym obszarze[1139]. Z perspektywy personalizmu, w śmierci widzi się zmianę formę egzystencji i przejście do nowego etapu bytowania. Nie proponuje się tu więc jakiejś ucieczki od śmierci, czy też swoistej strategii pocieszenia, ani też pseudorozwiązań w stylu manicheizmu czy prometeizmu. Kładąc nacisk na konieczność realnego wspierania bliźnich dotkniętych niezliczonymi deficytami, najważniejszej drogi wyzwolenia od ludzkich dramatów, doszukuje się tu przede wszystkim w wymiarze eschatologicznym[1140]. Pomimo tego, że z perspektywy personalizmu człowiek nie jest jedynie bytem ku śmierci, jak chciał Heidegger, lecz „bytem-ku życiu-wiecznemu"[1141], to każdy człowiek, również odwołujący się do wiary, jak np. chrześcijanin, doświadcza wręcz nieprzezwyciężalnego napięcia pomiędzy chwilą już obecną i jeszcze nieobecną, pomiędzy życiem doczesnym, przepełnionym cierpieniem i obecnością śmierci, a życiem wiecznym[1142]. W myśl antropologii personalizmu horyzont ludzkiej egzystencji w największym stopniu określa niepojęta do końca rozumem dialektyka śmiertelności i transcendencji. Ponad 40 lat temu, personalistyczną wizję napięcia tworzyszącego każdemu człowiekowi – pomiędzy doczesnością i wiecznością, zaprezentował Jan Paweł II: „Rodząc się z perspektywą dnia swojej śmierci w wymiarze świata widzialnego, człowiek którego wewnętrzną racją bytu jest przerastanie siebie, nosi w sobie także to wszystko, czym przerasta świat…. I to wszystko, czym człowiek przerasta świat, nie tylko uzasadnia pytanie o życie wieczne, ale czyni je wręcz nieodzownym. Jest to pytanie, które ludzie zadają sobie od dawna, nie tylko w obrębie chrześcijaństwa, również i poza nim"[1143].

Personalistyczny wertykalizm, w odróżnieniu od horyzontalizmu, odwołuje się do tego wszystkiego, co człowiek przeżywa jako wieczne, a więc nieustannie obecną podstawę bycia i sensu swego życia. W obszarze życia na ziemi jedynie człowiek –

[1138] Zob. Z. Bauman, K. Tester, *O pożytkach*…, s. 169.
[1139] Zob. Z. Bauman, *Ponowoczesność*…, s. 279-283.
[1140] Zob. J. Zabielski, *Eschatologiczny wymiar*…, s. 227-228; B. Szymańska, *Czy cierpienie jest złem?..,.* s. 236.
[1141] E. Zimnica, *Homo religiosus*…, s. 10.
[1142] Zob. J. Galarowicz, *Odnaleźć sens w cierpieniu*…, s. 245; J. Prokopski, *Egzystencja i tragizm. Dialektyka ludzkiej skończoności. Krytyka nowożytnej i współczesnej myśli egzystencjalistycznej,* Kęty 2007, s. 276.
[1143] LM 5.

osoba, jest duchowo zdolny wznieść się ponad wszelkie dramaty dotykające go w trakcie tej egzystencji[1144]. Benedykt XVI dostrzegając pewną sprzeczność w naszym postępowaniu w tym obszarze, wiąże ją z wewnętrzną sprzecznością naszej egzystencji: „Z jednej strony nie chcemy umierać; zwłaszcza ci, którzy nas kochają nie chcą naszej śmierci. Z drugiej jednak, nie pragniemy też istnieć w nieskończoność, a także ziemia nie została stworzona z taką perspektywą…"[1145]. Papież ten zauważa również, że w sposób nie do końca weryfikowalny „pragniemy życia, tego prawdziwego, którego potem śmierć nie tknie; równocześnie jednak nie znamy tego, ku czemu zmierzamy. Nie możemy zaprzestać dążenia do tego, a równocześnie wiemy, że to wszystko, czego możemy doświadczyć albo co zrealizować, nie jest tym, czego pragniemy"[1146]. Nie może być inaczej, kontynuuje Benedykt XVI, gdyż „człowiek potrzebuje wieczności i jakakolwiek inna nadzieja jest dla niego zbyt krótkotrwała, zbyt ograniczona"[1147].

Nie sposób w tym miejscu pominąć niezwykle ważnego stanowiska Kołakowskiego, wyrażającego przekonanie, że chrześcijaństwo straciłoby właściwie cały swój sens historyczny, moralny i religijny, jeśli „zapomniałoby o najważniejszej idei, że wszystkie wartości doczesne są tylko względne i drugorzędne. Absolutnie niezbędna dla Kościoła jest więc nieustanna świadomość eschatologiczna i apokaliptyczna"[1148]. Filozof nie ma wątpliwości co do tego, iż wiara w ludzką nieśmiertelność bez Boga jest co najmniej niejasna: „jeśli Boga nie ma, a kosmos jest obojętny wobec naszego życia, to jakież prawo natury mogłoby zagwarantować nam błogosławieństwo nieśmiertelności? Dlaczegóż wszechświat miałby być tak zbudowany, by czynić zadość naszym pragnieniom? I tak po obu stronach te dwa pojęcia – Boga i nieśmiertelności – wydają się psychologicznie i historycznie związane; dar religii par excellence – świat wyposażony w sens – niesie w sobie oba składniki współzależnie. Filozof ten, zauważa również słusznie, że chrześcijaństwo zawsze odnosiło się z dużą nieufnością do wszelkich poszukiwań jakiś „eksperymentalnych" dowodów życia pośmiertnego, odwołującego się do seansów spirytystycznych bądź zjawisk paranormalnych. Nie może być inaczej, gdyż chrześcijańska „nauka o

[1144] Zob. S. Springer, *Przestrzeń religijna a „zagubiony wymiar głębi" w poglądach Paula Tillicha* [w:] *Współczesna Europa w procesie integracji,* red. Zbigniew Drozdowicz, Wyd. UAM, Poznań 2004, s. 128-129.
[1145] Zob. SPS 11; J. Ratzinger, *Eschatologia – śmierć i życie wieczne,* tł. M. Więcławski, Poznań 1984, s. 22.
[1146] SPS 12.
[1147] Benedykt XVI, *Człowiek potrzebuje wieczności,* Audiencja generalna, 2 XI 2011, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/audiencje/ag_02112011.html, 15 X 2020.
[1148] L. Kołakowski, *Jezus ośmieszony*…, s. 20-22.

nieśmiertelności opiera się na obietnicach boskich i zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa, nie zaś na zaufaniu do wartości eksperymentów, które zresztą zawsze mogą być kwestionowane przez racjonalistycznie nastawionych krytyków, jako że nie mieszczą się schemacie pojęciowym współczesnej nauki”[1149]. Trudno o lepszą pointę rozważań zawartych w tym paragrafie. W tej głębokiej i syntetycznej zarazem analizie, wskazującej na genezę nadziei motywowanej wiarą, jak i na pewną nieufność względem takich, trudnych do zracjonalizowania źródeł jej pewność, Kołakowski zawarł bowiem istotę problemów człowieka wierzącego w ponowoczesnej rzeczywistości. Z jednej strony stara się on szukać źródeł nadziei, zbawienia, perspektyw nieśmiertelności, a z drugiej strony zdaje się w złożonej ponowoczesnej rzeczywistości z tych poszukiwań rezygnować. Nie sposób przy tym nie zauważyć, że niepewność egzystencjalna i ta wynikająca z religii czy też wiary, łączy ze sobą ponowoczesnych ludzi, zarówno tych wierzących, jak i od religii się odżegnujących.

5.6.

AUTENTYCZNOŚĆ I SPEŁNIENIE

Jedną z podstawowych funkcji religii jest przedstawienie określonego modelu życia, który będzie miał realny, a przede wszystkim pozytywny wpływ na kształtowanie egzystencji jednostek oraz wspólnot religijnych w różnych sferach ich aktywności. Adaptacja i realizacja tych założeń warunkowana jest wieloma czynnikami, wśród których kluczowe znaczenie mają doktrynalne zasady danej religii, rola i odpowiedzialność liderów religijnych kreujących określone kierunki działania, ale w pierwszym rzędzie autentyczność i zaangażowanie szerokich rzesz wyznawców danej religii czy też Kościoła. To wzajemne oddziaływanie tych wszystkich czynników determinuje stopień identyfikacji poszczególnych jednostek z religijnym wzorcem życia oraz ich trwałość i wpływ społeczny. W ten sposób religia nie tylko kształtuje jednostkową tożsamość duchowo-religijną, ale również integruje w większym, czy mniejszym stopniu swoich członków, przyczyniając się tym samym do spójności i ciągłości kulturowo-społecznej danej tradycji religijnej. Z perspektywy personalizmu, egzystencjalna inkluzja osoby w szeroką sferę sacrum oraz dążenie do transcendencji, implikują wręcz jej jednoznaczne zaangażowanie w złożoną rzeczywistość doczesną.

[1149] L. Kołakowski; *Jeśli Boga ...,*s.106-107.

Nie ma tu większych wątpliwości, co do tego, że autentyczna aktywność duchowa z natury rzecz determinuje, a właściwie powinna determinować, konieczność aksjologicznej waloryzacji świata rzeczy i osób. Autentyczna i wiarygodna aktywacja potencjału wiary, będąca manifestacją ontologicznej więzi osoby z sacrum i wyrazem założeń etyki oraz antropologii personalizmu, sprzyja realizacji czynów o wyjątkowym charakterze. Nie sposób przeoczyć, iż niezbywalne wartości, które ukształtowały naszą cywilizację: godność osoby ludzkiej, zasada równości, wolność sumienia i wolność religijna, prawa człowieka leżące u podstaw demokracji, pozostają jednocześnie rudymentarnymi wręcz kategoriami religii chrześcijańskiej[1150]. Uzupełniając i przekraczając horyzont tych skądinąd interesujących konstatacji socjologicznych, Tarnowski przekonuje, że „religia to zagarnianie całego obszaru człowieczeństwa… to, co religijne, musi się wyrazić… przekłada się na wszystkie sfery podmiotowego życia i obejmuje całość bycia – w – świecie"[1151]. W tym właśnie duchu Jan Paweł II postrzegał religię jako ściśle związaną z ludzkością i z wszelkimi jej sprawami, a także „posiadającą ważne miejsce i znaczenie w życiu jednostek i społeczeństw, również w stosunkach międzynarodowych jako ważny składnik ładu globalnego"[1152]. Niemal od pierwszej chwili swego pontyfikatu nawoływał On do otwarcia drzwi Chrystusowi, a więc i religii, we wszystkich dziedzinach życia społecznego, ekonomicznego i politycznego[1153]. Starał się zarazem przekonywać swoich współwyznawców, iż „trzeba spojrzeć w twarz temu naszemu światu, spojrzeć na jego wartości i problemy, niepokoje i nadzieje, osiągnięcia i porażki"[1154]. Również Benedykt XVI uważał, że „poprzez konkretne odniesienie do wymiaru kulturalnego, społecznego, ekonomicznego, a także i politycznego, religia chrześcijańska wciąż jest w stanie przeobrażać świat, tak jako to miało w poprzednich epokach"[1155]. Papież ten nie miał też wątpliwości, co do tego, iż sami ludzie wierzący mogą właśnie w religii znaleźć inspirację zarówno do życia codziennego, jak i do zaangażowania właściwie we wszystkich obszarach swojej

---

[1150] Zob. M. Weber, *Szkice z socjologii religii*, tł. J. Prokopiuk, H. Wandowski, Warszawa 1995, s. 163-175; A. Kaczmarek, *Charles Taylor wobec odwagi duchowości* [w:] *Fenomen duchowości*, red. A. Grzegorczyk, J. Sójka, R. Koschany, UAM, Poznań 2006, s. 230; M. Sroczyńska, *O potrzebie religii*…, s. 169.
[1151] K. Tarnowski, *Usłyszeć niewidzialne*…, s. 249.
[1152] Zob. Jan Paweł II, *Testament*, Warszawa 2005, s. 7. Por. A. Mierzejewski, *Uniwersalistyczna wizja ładu światowego w personalistycznej optyce Karola Wojtyły – Jana Pawła II,* Wyd. UG, Gdańsk 2009, s. 111.
[1153] Zob. Jan Paweł II, *Przemówienie na inauguracji pontyfikatu 22 XI 1978. Otwórzcie drzwi Chrystusowi* [w:] Jan Paweł II, *Nauczanie społeczne 1978-1979*…, s. 23.
[1154] Zob. CL 2-3.
[1155] Zob. CIV 56.

egzystencji. Odrzucając jakąkolwiek tendencję „ucieczki" chrześcijan od świata, papież słusznie zwrócił zarazem uwagę na to, że choć oddają oni „cezarowi tylko to, co nie należy do Boga, to niekiedy na przestrzeni dziejów nie mogli zgodzić się na to, czego żądał cezar"[1156]. Z kolei zdaniem papieża Franciszka, słusznie zwracającego uwagę na realne problemy dotykające ponowoczesnego człowieka, „światło wiary powinno ukazywać horyzonty naszej drogi w czasach, w których człowiek szczególnie potrzebuje światła"[1157]. Dostrzegając ogromną rolą jaką odgrywać może religia, a właściwie ludzie wierzący w kształtowaniu bardziej ludzkiego świata, trudno nie zauważyć, że dyskurs w kwestii korelacji pomiędzy wyznawaną wiarą a codzienną egzystencją człowieka naznaczony jest niezwykłym wprost stopniem trudności. Nawet najbardziej wzniosłe deklaracje religijne nie mają jednak niewątpliwie większego znaczenia, jeśli pozostają teoriami odseparowanymi od praktyki życia poszczególnych ludzi wierzących. Być chrześcijaninem, jak konstatował znowu w sam punkt Kołakowski, „jest i zawsze było zadaniem trudnym, bo wiara wymaga zdolności do radykalnego odsłaniania przed samym sobą własnego zła. Wielcy nauczyciele chrześcijaństwa nie taili, że chrześcijan w tym sensie jest niewielu i zawsze było niewielu"[1158]. Podzielając to zdecydowane, ale i realistyczne stanowisko filozofa odnośnie trudności z wiarygodnością w obszarze wyzwanej wiary, w obrębie większości religii, w tym i chrześcijaństwa, uwidacznia się dużo większa niż u filozofa, wyrozumiałość dla mniej „doskonałych" wyznawców. Nie oznacza to jednak braku świadomości, iż dla rozwoju religii i jej postrzegania, kwestia spójnej tożsamości wyznawców jest niezwykle istotna. Stanowisko personalizmu jest tu jasne, a wiara nie stanowiąca opcji fundamentalnej, nie zasługuje właściwie na tę nazwę, pozostając martwą, nieistniejącą. Dostrzegając postępującą laicyzację, już kilka dekad temu Jan Paweł II zauważał, że bierność „chrześcijanina, która zawsze była postawą nie do przyjęcia, dziś staje się jeszcze bardziej winą"[1159], a „wiara zyskuje swoją prawdziwą wiarygodność dopiero poprzez świadectwo działania, a nie dzięki nawet znacznej jej wewnętrznej spójności i logice"[1160]. Zdaniem zaś papieża Franciszka, być może w

[1156] Benedykt XVI, *Chrześcijanie bez kompromisów*, Artykuł opublikowany w «Financial Times», 20 XII 2012, https://papiez.wiara.pl/doc/1401116.Benedykt-XVI-w-Financial-Timesie, 17 VI 2026.
[1157] LF 4.
[1158] L. Kołakowski, *Czy diabeł może być zbawiony*…, s. 231.
[1159] Zob. CL 3.
[1160] Zob. CA 57.

jeszcze trudniejszej, bardziej skomplikowanej dla ludzi wierzących ponowoczesnej rzeczywistości, alternatywą dla wiary w Boga, jest słuchanie głosu bożków[1161].

Przywołując pojęcie „projektu" życia, który powinien wyznaczyć sobie każdy człowiek wierzący, Jan Paweł II w duchu głęboko personalistycznym doszedł do wniosku, że dopiero wtedy staje się on „powołaniem" w sensie religijnym, gdy uwidacznia się w nim określony porządek wartości oparty na integralnej wizji człowieka oraz szukaniu prawdy, piękna i dobra, wspólnoty ludzi dążących do wspólnego rozwoju[1162]. Z perspektywy integralności osoby wierzącej, najważniejszym celem jej życiowego projektu, niezmiennie pozostaje dążenie do osiągnięcia najwyższego ideału – świętości. Ten cel stanowi moralno-duchowe wyzwanie oraz podstawę tożsamości religijnej, motywując do nieustannego osobowego rozwoju i pełniejszego uczestnictwa w relacji z Absolutem[1163]. Jeśli zaś próbować wskazać na centralny punkt przekazu wiary, to można dostrzec go zwłaszcza w Kazaniu na Górze, które pozostaje w pierwszym rzędzie wezwaniem do czegoś więcej, do świętości, jako podstawowego, a właściwie jedynego i ostatecznego celu egzystencji człowieka[1164].

Życie człowieka wierzącego, bez żadnego wyjątku, w istocie jawi się przede wszystkim jako kategoria „świętości" kształtowanej na co dzień, „w drodze", w tym wypadku w „drodze ponowoczesnej", a nie jakiś ideał życia nadzwyczajnego, dostępnego jedynie wybranym „geniuszom" świętości[1165]. Człowiek wierzący, w tym także chrześcijanin, nie może myśleć o swojej misji na ziemi, jak jednoznacznie stwierdza papież Franciszek, jeśli nie pojmuje jej jako drogi świętości. Nie może więc „bać się świętości, sądząc, że odbiera mu ona życie i radość"[1166]. Uniwersalne powołanie do świętości, każdy człowiek wierzący, podkreśla Jan Paweł II, bez względu na okoliczności swojego konkretnego życia, powinien rozumieć i przeżywać nie tyle jako jakiś wielki i kategoryczny obowiązek, ile raczej jako znak miłości Boga zapraszającego go do świętego życia[1167]. Papież nie tylko zupełnie odrzucał silną

[1161] LF 13.
[1162] Zob. LM 9; CA 36.
[1163] Zob. LF 34. Por. J. Wiseman, *Historia duchowości*…, s.24.
[1164] LM 8; D. Kolano, *Świętość ideałem*…, s. 15. Uznając aksjologiczne przesłanie zawartego w Kazaniu na Górze za rodzaj kanonu dla całej ludzkości, bp Życiński snuł wizję wyodrębnienia na jego podstawie niezależnego od uwarunkowań społecznych czy kulturowych, zbioru wartości ogólnoludzkich: prawdy, dobra, piękna, godności osoby ludzkiej, miłości bliźniego, sprawiedliwości, solidarności, tolerancji. Zob. J. Życiński, *Bóg postmodernistów*…, s. 80.
[1165] Zob. NMI 31. Por. M. Kowalczyk, *Antropologia teologiczna w perspektywie personalizmu chrześcijańskiego,* UKSW, Warszawa 2014, s. 190-191.
[1166] GEE 19, 32.
[1167] Zob. CL 16-20, EE 14.

skądinąd pokusę uznawania świętości za zarezerwowaną tylko dla tych, którzy mają możliwość oddalenia się od zwykłych zajęć[1168], ale widział on również perspektywę świętości także dla ludzi egzystujących nawet z dala od Kościoła[1169].

Z perspektywy personalizmu, w obszar ten można oczywiście wpisać posiadaną wiedzę religijną, zdolność do wyrażania religijnych uczuć i celowego, a nie instrumentalnego korzystania z wartości religijnych, ale zasadniczą przestrzeń wiary, jak zauważa się w obrębie myśli personalistycznej, wypełnia bez wątpienia wiarygodne dążenie do wprowadzania jej zasad w życie. Istnieje przy tym, co niezwykle ważne, absolutnie ścisła korelacja pomiędzy dążeniem do dojrzałości naturalnej, czyli obejmującej sferę intelektualną, emocjonalną i moralną, a ukierunkowaniem osoby wierzącej w kierunku świętości, wpisanej w istotę religijności. W perspektywie personalizmu. dopiero wiara otwiera człowiekowi przestrzeń do jego osobowego spełnienia, a nie jedynie powierzchownej, typowej dla konsumpcjonizmu satysfakcji[1170]. Papież Franciszek w podążaniu drogą duchowości opierającej się na kontemplatywności i prawdziwej radości widział właśnie tak pożądaną alternatywę dla preferowanej przez konsumpcjonizm obsesji na rzecz osiągnięcia tzw. wysokiej jakości życia. „W sytuacji, gdy nie brak w ponowoczesnej rzeczywistości przejawów kamuflowanego smutku absolutnie wzrasta zapotrzebowanie na ludzi głęboko duchowych, na wiarygodnych świadków dużo głębiej rozumianego szczęścia”[1171].

Refleksja nad religijnością ponowoczesnego człowieka i stanem jego duchowej kondycji musi też uwzględnić dzisiejsze odniesienie do klasycznych koncepcji życia – vita activa i vita contemplativa. Trudno przeoczyć, że ten pierwszy wymiar, utożsamiany zwykle z aktywnym zaangażowaniem w świat materialny i życie społeczne, w epoce ponowoczesnej zdaje się często funkcjonować w separacji od tych elementów życia, które odwołują się do kontemplacji i duchowego wyciszenia. Asymetria związana z takim stanem rzeczy, jak analizuje to Magdalena Zdun, implikuje nierzadko niemal całkowite sprowadzenie egzystencji człowieka do wymiaru rzeczy i kapitału, co naturalnie sprzyja redukcji głębszych doświadczeń religijnych i duchowych. Przejawy próby powrotu do sfery kontemplacji, a przynajmniej przyznania jej większej przestrzeni, często przyjmują w ponowoczesności formę mocno niepokojącego, gdyż dosyć egocentrycznego zwrotu ku sobie i celebrowaniu

[1168] Zob. GEE 14-16.
[1169] Zob. GEE 9.
[1170] Zob. GEE 32; D. Kolano, *Świętość ideałem*…, s. 20.
[1171] Zob. LS 222; MM 3.

indywidualnej tożsamości. W świetle personalizmu nie wypełnia to funkcji duchowego rozwoju osoby, ani też nie formułuje adekwatnych dla niej wymogów moralnych, a bez tego trudno w ogole mówić o autentycznej religijności. Zarówno jednostronny aktywizm, jak i pomijająca działanie skłonność do kontemplacji, w równej mierze sprzyjają redukcji aspiracji osobowych oraz osłabieniu pełnej mocy płynącej z człowieczeństwa. Z perspektywy personalizmu pożądane jest zaś ponowne odczytanie i harmonizacja obu koncepcji życia, która mogłaby umożliwić ludziom, nie tylko zresztą religijnym, integrowanie aktywności z głębokim doświadczeniem duchowym oraz moralnym rozwojem[1172].

Wiarygodności przekazu religijnego nie budują bez wątpienia skandale obyczajowe duchownych, a niekiedy i hierarchów, w oczywisty sposób eskalujące również regres życia duchowego tzw. świeckich wyznawców. To ci ostatni jednak, zwłaszcza w ponowoczesnej rzeczywistości, tworzą w istocie zasadniczą przestrzeń rzeczywiście autentycznej wiary. Fakt ten, w przestrzeni religii katolickiej dostrzeżony został w pełni dopiero w okresie Soboru Watykańskiego II, gdy pojawiła się świadomość zasadniczej pozycji rzeszy tzw. laikatu, zarówno w strukturze Kościoła, jak i w demokratycznych społeczeństwach[1173]. Apelując o udział w życiu politycznym ludzi wierzących odrzuca sie tu słusznie, aczkolwiek jak się wydaje niezmiennie zarazem bezskutecznie, kierowanie się przez nich demagogią i kalkulacją wyborczą[1174]. Podobną konstatację można odnieść do efektywności papieskich oczekiwań o wznoszeniu polityki na aksjologicznie wyższy poziom[1175], pracy w duchu służby, prawdziwym humanizmie oraz solidarności i miłości[1176], czy też bezinteresownym działaniu bez szukania korzyści dla siebie, swojego ugrupowania bądź partii[1177]. Co interesujące, w duchu realizmu, który politycy zdają się jeszcze znacznie „pogłębiać", Jan Paweł II widział potrzebę kompromisów, które zmuszeni są czynić chrześcijanie, skoro w

[1172] M. Zdun, *Ponowoczesny romantyzm*…, s. 114.
[1173] Zob. CL 42; SRS 41.
[1174] Zob. Jan Paweł II, *W ofiarnej służbie człowiekowi i społeczeństwu, Msza św. z okazji Jubileuszu Parlamentarzystów i Polityków*, 5 XI 2000, https://jp2online.pl/obiekt/homilia-z-mszy-z-okazji-jubileuszu-parlamentarzystow-i-politykow;T2JqZWN0OjI1NjM, nr 4, 25 V 2026.
[1175] Zob. KKK 771.
[1176] Zob. K. Wojtyła, *Konsekracja świata. Granice autonomii doczesności* [w:] *Powołanie człowieka*, t. *5, Odpowiedzialni za świat*, *Poznań-Warszawa 1982,* s. 205-215. CL 34-42; SRS 38, 47.
[1177] Zob. Jan Paweł II, *Jubileusz Parlamentarzystów i Polityków,* Rzym, 4 XI 2000 [w:] Jan Paweł II, *Europa zjednoczona w Chrystusie. Antologia,*red. L. Sosnowski, G. Turowski, Kraków 2002, s. 385.

demokratycznych krajach istnieją z reguły liczne partie opowiadające się za realizacją różnych celów[1178].

W obliczu ponowoczesnego pluralizmu religijnego, procesów globalizacji, postępującej sekularyzacji, i daleko posuniętego indywidualizmu, niezwykle poważnego wymiaru etycznego nabiera dążenie do współistnienia ludzi wyznających różne religie. Wielopłaszczyznowy dialog ekumeniczny niesie ze sobą ogromny potencjał na to, aby się stać ważnym mechanizmem mitygującym i korygującym różnej proweniencji konflikty tożsamościowe, przekształcając wyznaniowe odrębności, w płaszczyznę współpracy na rzecz wspólnego dobra, którym może pozostawać wiara. Z perspektywy personalizmu, dystansując się od wcześniejszego religijnego ekskluzywizmu, ekumenizm zdaje się w coraz większym stopniu stanowić paradygmatyczną reorientację Kościoła katolickiego Wraz z tym, zdecydowanie nowatorskim podejściem, dotychczasowy izolacjonizm przeobraża się w przekonanie o obecności sfery sacrum w wielu przestrzeniach coraz bardziej pluralistycznej rzeczywistości. Redefiniując relacje z niekatolikami, wprowadzone zostało tu ważne pojęcie „niedoskonałej wspólnoty", otwierające przestrzeń do respektowania zbawczego potencjału, także i w innych, często odległych światopoglądowo wyznaniach. Z tego właśnie względu należy starać się o nawiązanie w miarę możliwie przyjaznego dialogu zwłaszcza ze wszystkimi wielkimi religiami, które poprzez dzieje prowadziły ludzkość, dostrzegając w tej współpracy poważną szansę na ograniczenie wpływów postępującego we współczesnym świecie sekularyzmu oraz wspieranie procesu kształtowania się pokojowego ładu na świecie. Organizowane z inspiracji Jana Pawła II już od dekad Światowe Dni Modlitwy o Pokój w Asyżu gromadzą licznych przedstawicieli duchowieństwa i wyznawców różnych religii[1179]. Polski papież starał się przekonywać, iż religie, zwłaszcza te monoteistyczne, a szczególnie judaizm, co dziś może być dla niektórych dosyć problematyczne w kontekście wojny w Gazie, starają się chronić na różnych polach godność ludzkiej osoby[1180]. Dążąc przede wszystkim do

[1178] Zob. EE 41. Por. J. Wiemeyer, *Zaangażowanie polityczne chrześcijan w partiach politycznych* [w:] *Katolicka nauka społeczna. Podstawowe zagadnienia z życia społecznego i politycznego,* red. S. Fel, J. Kupny, Katowice 2007, s. 213.

[1179] Św. Franciszek z Asyżu funkcjonuje w kulturze jako uniwersalna ikona rzecznika pokoju, a jego rodzinne miasto pozostaje symbolicznym miejscem światowego dialogu między religiami i kulturami. Nie przypadkowo to umbryjskie miasto, którego duchowym i ideowym centrum jest krypta z ciałem tego orędownika pokoju, pozostaje miejscem światowych dni modlitwy o pokój, zainaugurowanych 27 X 1986 roku przez Jana Pawła II. Zob. A. Zając, *Troska o pokój według św. Franciszka z Asyżu*, „Polonia Sacra 1 (2014), s. 61.

[1180] Zob. Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*..., s. 76; A. Mierzejewski, *Uniwersalistyczna wizja*…, s. 112-115; Z. Zdybicka, *Globalizacja i religia*, „Ethos" 5 (2002), s. 180.

jedności chrześcijan, papież odrzucał ideę uniformizacji czy też zubażającej jednolitości, apelując zarazem o zachowanie wielkiego bogactwa poszczególnych Kościołów partykularnych[1181]. W adhortacji skierowanej do krajów Afryki jasno stwierdził również, że celem dialogu ekumenicznego, zarówno wewnątrz wspólnoty chrześcijańskiej, jak i tego szerszego – międzyreligijnego, nie ma być w żadnym razie przestrzenią nakłaniania do konwersji i wyrzeczenia się swoich wierzeń oraz przyjęcia nowej, „uzgodnionej" wiary[1182]. Jak zauważa w tym samym duchu Giovanni Reale, wiara chrześcijańska może być przyjęta przez każdą formę kultury, gdyż misja Chrystusa posiada wartość metakulturową. Nie zniewalając żadnej kultury, samo chrześcijaństwo nie jest zniewolone przez żadną z nich, lecz zarazem zachęca do otwarcia się na prawdę, którą głosi, i otwiera nowe drogi[1183]. Analizując kwestię prawdy w dialogu międzyreligijnym, Andrzej Gielarowski zauważa, że jeśli całą prawdę można poznać tylko w wieczności przekraczającej ziemską egzystencję, to w życiu codziennym objawia się ona każdemu z osobna. Dlatego wchodząc w dialog z innymi należy świadczyć, w konkretnej sytuacji, „tu i teraz", iż prawda doświadczana przez każdego człowieka i religię posiada źródło w absolutnej prawdzie zawartej w Bogu. Celem dialogu pomiędzy ludźmi wierzącymi i religiami jest poznanie tych części prawdy, które zostały im objawione. W każdej z religii zawarta jest więc część prawdy, która zawarta jest w Bogu i w Nim jedynie jest całością. Nie ma tu zarazem mowy o relatywizmie, gdzie każdy ma swoją prawdę, niezależną od prawdy, która została objawiona również innej osobie[1184].

Podzielając to stanowisko, warto zwrócić uwagę na to, że w przypadku chrześcijaństwa, Ewangelia, w swoich założeniach doktrynalnych nie przeciwstawia się nigdy danej kulturze, nie chce też w spotkaniu z nią pozbawiać jej właściwych dla niej treści, ani też narzucać jej niezgodnych z nią form. Można mówić wręcz o antytetycznym zjawisku, gdyż przekaz chrześcijański, głoszony w świecie różnorodnym kulturowo, mocno wpisuje się przede wszystkim w sprzeciw wobec wszelkich przejawów aksjologicznego nieładu i wezwania do osiągnięcia pełni prawdy. Tego rodzaju spotkanie niczego więc kulturom nie odbiera, lecz stara się je pobudzać do opartego na wolności otwarcia się na ewangeliczną prawdę w celu czerpania z niej

[1181] Zob. Jan Paweł II, *Kościół*, Kraków — Ząbki 1999, s. 503.
[1182] Zob. EA 109.
[1183] Zob. A. Scola, G. Reale, *Dialog…,* s. 133-135.
[1184] Zob. A. Gielarowski, *Prawda w dialogu międzyreligijnym*[w:] *Między dialogiem a fundamentalizmem. Religia i wiara dzisiaj,* red. A. Gielarowski, K. Pawłowski, Scientia Plus, Kraków 2017, s. 175.

inspiracji do dalszego rozwoju[1185]. Niezbędne jest tu zawsze szukanie prawdy w sposób zgodny z godnością osoby ludzkiej, a więc jedynie na drodze wymiany myśli i międzyosobowego dialogu. Odwoływanie się do siły i przemocy, uderza zawsze, i to zupełnie bezpośrednio, w samą istotę religii i religijności, gdyż rola religii, jako stojącej na straży godności każdej ludzkiej osoby bez wyjątku, nie jest bynajmniej szerzenie wojen i nienawiści, ale działanie na rzecz pokoju[1186]. Przywołując działania św. Cyryla i Metodego Jan Paweł II zauważył, że „wyjątkowy i godny podziwu jest fakt, że święci Bracia, działając w tak złożonych i niepewnych warunkach, nie usiłowali narzucić ludom, którym głosili Ewangelię, ani niewątpliwej wyższości języka greckiego i kultury bizantyjskiej, ani zwyczajów czy sposobu postępowania społeczeństwa bardziej rozwiniętego, w którym wzrośli, i które siłą rzeczy musiały być im bliskie i drogie”[1187].

Istotnym warunkiem dialogu z innymi religiami, w opcji personalizmu jest też jednak wystrzeganie się relatywizmu oraz irenizmu religijnego, które sprzyjają przekonaniu, że wszystkie religie mają podobną, jeśli wręcz nie taką samą wartość[1188]. Dialog ten może przybierać wielorakie formy i sposoby wyrazu: od wymiany myśli pomiędzy znawcami tradycji religijnych bądź ich oficjalnymi przedstawicielami do współpracy na rzecz integralnego rozwoju i ochrony wartości religijnych; od przekazywania sobie wzajemnych doświadczeń duchowych do „dialogu w codziennym życiu”, poprzez który wyznawcy różnych religii dają sobie nawzajem świadectwo preferowanych przez siebie ludzkich i duchowych wartościach[1189]. Z dużą estymą polski papież pisał o krajach Wschodu, które są „niezwykle bogate w bardzo dawne tradycje religijne i filozoficzne. Szczególne miejsce wśród nich zajmują Indie. Z wielką duchową energią myśl hinduska poszukuje doświadczenia, które wyzwalając człowieka z ograniczeń czasu i przestrzeni miałoby wartość absolutną. W dynamice tych dążeń do wyzwolenia osadzone są wielkie systemy metafizyczne”[1190]. Ze względu na dosyć znaczne rozbieżności pomiędzy kulturą europejską, mającą głębokie korzenie chrześcijańskie a kulturą muzułmańską, według Jana Pawła II, należy przygotowywać chrześcijan żyjących w Europie w codziennym kontakcie z wyznawcami Islamu, aby poznali obiektywnie tę religię i umieli się z nią konfrontować[1191]. Zalecający ostrożność

[1185] Zob. FR 71.
[1186] Zob. RP 25; UUS 32. Por. A. Mierzejewski, *Uniwersalistyczna wizja ładu*…, s. 117-119.
[1187] SA 13.
[1188] EE 50.
[1189] Zob. RM 56-57.
[1190] FR 72.
[1191] Zob. EE 57.

w obszarze dialogu z Islamem, co potwierdza użycie terminu „konfrontować", Jan Paweł II bywa porównywany w tym obszarze z papieżem Franciszkiem. Poważne kontrowersje wśród tradycjonalistów wzbudziła treść deklaracji o braterstwie dla pokoju na świecie podpisana przez Franciszka oraz wielkiego imama Al-Azhar 4 II 2019 roku na międzyreligijnej konferencji w Abu Zabi: „Pluralizm i różnorodność religii, koloru skóry, płci, rasy i języka są wyrazem mądrej woli Bożej, z jaką Bóg stworzył istoty ludzkie". W ten klimat nieroztropnego, według Napiórkowskiego, pozbawiania chrześcijaństwa jego absolutnej odmienności i wyjątkowości w odniesieniu do innych religii wpisuje się też przebieg Synodu Amazońskiego z 2019 roku, w trakcie którego miało dojść do „świętokradczych aktów papieża Franciszka", kiedy pobłogosławił figurkę pogańskiej bogini Pachamama w ogrodach watykańskich oraz zezwolił na umieszczenie tej drewnianej podobizny przed głównym ołtarzem w bazylice św. Piotra i przeniesienie jej w procesji do sali Synodu[1192].

Nie ulega wątpliwości, iż ponowoczesny świat stawia przed ludźmi wierzącymi tego typu i jeszcze poważniejsze wyzwania, związane z autentycznością przekazu religijnego oraz jego zastosowaniem w codziennym życiu. Tymczasem w pluralistycznej i laicyzujacej się rzeczywistości, autentyczne świadectwo wiary wymaga jednoznacznego zaangażowania w praktyczne aspekty egzystencji, zgodnie z wartościami Ewangelii, ze szczególnym naciskiem na przesłanie zawarte w Kazaniu na Górze. W tej szczególnie perspektywie, odwołujący się do etyki miłości, sprawiedliwości i pokoju, ludzie wierzący, niejako z natury swego powołania wezwani są do aktywnego dialogu międzyreligijnego, prowadzonego zawsze w duchu ekumenizmu. Wzajemne zrozumienie i współpraca między wspólnotami religijnymi i ludźmi odwołującymi się do założeń wiary, stwarza przestrzeń do integracji tradycji religijnej ze współczesną pluralistyczną rzeczywistością.

5.7.

RELIGIA PRZYSZŁOŚCI

Jako wielopłaszczyznowe zjawisko wpisane ściśle w rzeczywistość, religie nie funkcjonują w jakiejś izolacji ontologicznej czy też antropologicznej, lecz zapośredniczone są poprzez coraz bardziej zmienne, szeroko rozumiane konteksty

[1192] Zob. A. Napiórkowski, *Wizja kościoła w ujęciu papieża Franciszka*…, s. 49.

kulturowe. To właśnie ta zmienność wymusza ciągłą reinterpretację szeroko rozumianych wskazań wiary, w odniesieniu do aktualnych, czyli w ponowoczesności dynamicznie zmieniających się paradygmatów egzystencjalnych. Ważną wersję takiego aggiornamento w obrębie religii katolickiej zaproponował Sobór Watykański II, uwzględniając kontekst zmieniającej się w połowie XX wieku rzeczywistości[1193]. Nie odrzucając tradycji, spróbowano wtedy odpowiedzieć na pytania ówczesnych ludzi, nie tylko zresztą z obszaru ściśle związanego z wiarą. Nie może być wątpliwości, co do tego, że również ponowoczesne uwarunkowania wyznaczają adekwatny „materiał źródłowy" do badania istoty oraz roli religii w określonych kontekstach i uwarunkowaniach. Nie sposób jednak nie przywołać w tym miejscu zdania Baumana, iż „umysł ponowoczesny godzi się często z tym, że przeżycia i doświadczenia ludzkie nader często rozsadzają klatki słowne, w jakich chciałoby się je zawrzeć"[1194]. Tak jak to starano się pokazać w poprzednich rozdziałach, niemal wszystko to, co uznawano dotąd za religię, sacrum, czy wiarę, w coraz mniejszym stopniu akomoduje się do obecnego „ducha epoki". Można zgodzić się z Millon-Delsol, że „aktualnie istniejące religie, wywodzące się z dawnych czasów, nie są już w stanie spełniać oczekiwań wiernych, czy też potencjalnych wiernych. Żadna religia nie będzie w stanie na nowo zdobyć umysłów i wypełnić duchowej pustki człowieka, jeśli nie będzie w stanie odpowiednio promować swojej propozycji wiary, dostosowując się do współczesnych oczekiwań"[1195]. Szczególnie niski stopień „kompatybilności" wydają się w ponowoczesności wykazywać wielkie religie monoteistyczne, mające dotąd właściwie monopol na zagospodarowanie przestrzeni wiary i religii. Dogmatyzm oraz roszczenia do uznania ich przekazu za prawdę absolutną, wyraźnie kolidują bowiem z typowymi dla postmodernizmu, a opisywanymi w pierwszym rozdziale: pluralizmem, relatywizmem poznawczym oraz dążeniem do dekonstrukcją wielkich narracji. W tej sytuacji rośnie konkurencyjność i atrakcyjność ze strony różnego typu nowych religii, czy też quasi religii, względem tradycyjnych wyzwań. Przed dotąd dominującymi

[1193] W tym przełomowym dla katolicyzmu momencie, nowatorską i popularną syntezę nauki i wiary przedstawił Teilhard de Chardin, która jest dziś jedynie historyczną „kosmologiczno-ewolucyjną" herezją. Zob. Kulisz, *Zmierzch chrześcijaństwa?* [w:] *Wiara i kultura, śmiały eksperyment Pana Boga*, red. J. Kulisz, Kraków 2008, s. 21-46. Spójną konstrukcję intelektualną zaproponowała popularna przez kilka dekad „teologia wyzwolenia", która w oczach hierarchii kościelnej ucieleśniała par excellence marksistowskie zagrożenie instrumentalizacji nauczania Kościoła i wpisania w jego przesłanie tez lewicowych. Zob. G. Kepel, *Zemsta Boga*…, s. 102-104; G. Gutierrez, *Teologia wyzwolenia. Historia, polityka i zbawienie*, tł. Jan Szewczyk, PAX, Warszawa 1976, s. 19.
[1194] Zob. Z. Bauman, *Ponowoczesność…,* s. 277; M. Kuta, *Między immanentnym*…, s. 17-18.
[1195] Ch. Millon-Delsol, *Bóg na wygnaniu*…, s. 20-22.

religiami, tak jak w Polsce przed katolicyzmem, stoi więc niezwykle ważny dylemat, który być może rozstrzygnie o przyszłości tej i innych religii: czy w ponowoczesnym świecie wciąż można wybierać konserwatywne ścieżki, odwołując się do starych uzasadnień religijnych, do tradycji, czy też uzasadnienia te należy w jakiś sposób przeformułowywać[1196]. Za mało przekonujące i nieefektywne uznać można i w tym przypadku wszelkie skrajności, czyli zarówno postulat prostego „wpasowania" się religii i Kościoła w pożądane w ponowoczesności „parametry", jak i całkowitą ich kontestację. Obie te propozycje w istocie sprzyjają bowiem raczej postępującej banicji wiary z życia człowieka i społeczeństw z trzeciej dekady XXI wieku[1197]. Warto przy tym pamiętać, iż konieczność podejmowania nowych wyzwań kulturowych i poszukiwania wiary w jakościowo odmiennych warunkach, jak podkreśla trzeźwo Życiński, nie jest wcale wyłącznym doświadczeniem pokolenia XXI wieku. Trudno przeoczyć, pisał ten hierarcha, że Ziemia Obiecana jawiła się już Abrahamowi jako ziemia obca, i nie było widać u niego wcale jakiejś prostej satysfakcji z powodu przymusu rozbijania namiotu na zupełnie sobie nieznanym terenie. Wierność powołaniu wiary wyraża się jednak w dużej mierze właśnie w wielkiej odwadze wędrówki ku nowym lądom wyznaczanym przez Boga, co wymaga oczywiście zachowywania dystansu wobec rzeczywistości, która stanowi naszą najbliższą ojczyznę[1198].

Dominacja nastawienia apologetycznego oraz tendencje do izolacjonizmu wobec daleko posuniętych przeobrażeń społeczno-kulturowych zachodzących w ponowoczesności, sprzyjać mogą niekiedy pokusie do rezygnacji z intelektualnej eksplikacji wiary w nazbyt już szybko zmiennym kontekście. Proces aggiornamento oznacza jednak niezmiennie odważne otwarcie na dialog ze współczesnością, z zastrzeżeniem respektowania własnej tożsamości i odrębności, ale i odchodzeniem od tradycyjnego, ekskluzywnego i rygorystycznego modelu, wyznaczonego tradycyjną formułą „poza Kościołem nie ma zbawienia"[1199]. Za jedną z kluczowych kategorii interpretowania rzeczywistości, w ramach personalizmu się uznaje tzw. „znaki czasu" (signa temporis), czyli wydarzenia, zjawiska i procesy typowe dla danej epoki, przez które należy próbować odczytywać obecność Absolutu, ale i rozumieć potrzeby i

[1196] Zob. I. Borowik, *Religia i religijność*…, s. 107; I. Bokwa, *Teologia w warunkach nowoczesności i ponowoczesności*, Sandomierz 2010, s. 424-425.
[1197] Zob. A. Perzyński, *W kierunku prawdy w ponowoczesnym świecie* [w:] *Teologia wobec nurtu ponowoczesności,* red. K. Góźdź, J. Chyła, S. Kunka, Pelplin 2012, s. 148.
[1198] Zob. Życiński, *Bóg postmodernistów*…, s. 157-158.
[1199] Zob. J. Dupuis, *Chrześcijaństwo i religie. Od konfrontacji do dialogu*, tł. S. Obirek, WAM, Kraków 2003, s. 278.

dramaty współczesnego człowieka, w tym oczywiście także i tego kierującego się wskazaniami wiary[1200]. Postawa ta, niezmiennie oznacza podejmowanie się proponowania takiej integracji „ducha epoki" ze sferą wiary, która unikając bezkrytycznej sekularyzacji, będzie w stanie uwzględnić zmienność, pluralizm, a także, co niezwykle ważne – mniej kiedyś istotną - podmiotowość dzisiejszych ludzi. Ignorowanie tych uwarunkowań niewątpliwie sprzyjać będzie zawsze postępującej marginalizacji religii, a tym samym pozbawieniu jej realnego wpływu na dylematy egzystencjalne, z którymi mierzą sięponowocześni ludzie, wierzący i niewierzący[1201]. Nieuwzględnianie sytuacji egzystencjalnej oraz percepcyjnych możliwości aktualnych, ale i tych potencjalnych dopiero wiernych, może skutkować tym, iż określone przesłanie religijne zostanie odrzucone nie tyle nawet w aspekcie treści, ile z powodu jego mało zrozumiałej formy komunikacji. W współczesnym społeczeństwie informatycznym, z dominującym językiem ikonicznym, ale i społeczeństwem dotkniętym chaosem antropologiczno-aksjologicznym, odpowiedzią wyznawców danej religii, a zwłaszcza jej liderów, nie może być jedynie rodzaj kontestacji, zniechęcenia, czy też bezradności, lecz poszukiwanie adekwatnego do okoliczności sposobu komunikacji ze światem[1202]. Wobec nowożytności, która jak pisze kard. Scola, przyniosła ze sobą nowe elementy: nauki doświadczalne, niezależną filozofię i rozłam w łonie chrześcijaństwa, starano się często uciekać do ścisłej i wyrafinowanej apologetyki. Idąc niejako za logiką „przeciwnika", w odpowiedziach na zarzuty nie ukazywano tak przecież istotnego novum continuum wydarzenia chrześcijaństwa. Konsekwencją tego błędu jest dziś właśnie dosyć poważny rozdział między naturą i tym, co ponadnaturalne, między rozumem i wiarą, traktowanymi tak, jak gdyby były to dwie zupełnie różne sfery, które co najwyżej mogą się ze sobą stykać, ale już nie przenikać się wzajemnie[1203].

W sytuacji swego rodzaju „sporu" z zastaną rzeczywistością, nieustanną pokusą dla religii, a zwłaszcza dla chrześcijaństwa, jak konstatuje niezwykle trafnie i w tym punkcie Kołakowski, pozostaje wybór „starego" rozwiązania manichejskiego, czyli odwrót od świata naznaczonego złem i działaniem szatańskich mocy[1204]. Ten sam problem z tą religią dostrzega też ks. Wierzbiński, który przy tej okazji formułuje w

[1200] Zob. K. Głombik, *Amoris laetitia*…, s. 132.
[1201] Zob. A. Perzyński, *Historyczne uwarunkowania wykładu antropologicznego w teologii*, „Łódzkie Studia Teologiczne" 17 (2008), s. 271-272.
[1202] Zob. M. Dziewiecki, *Ewangelizacja w kulturze*…, s. 58.
[1203] Zob. A. Scola, G., *Dialog*…, s. 146.
[1204] Zob. L. Kołakowski, *Czy Pan Bóg jest szczęśliwy*…, s. 12.

dużej mierze zasadną, choć zapewne dla tradycjonalnej części Kościoła wręcz heretycką tezę, że recepcja wielowarstwowej myśli Jana Pawła II bywa na polskim gruncie nie tylko powierzchowna, ale i ujęta właśnie w schemat manichejski. Genezy takiej pokusy duchowny ten upatruje w tym, iż po prostu łatwiej jest walczyć z wrogiem niż myśleć, jak się z nim pojednać, a nawet jak można by sobie wzajemnie w wielu obszarach pomóc[1205]. Problem ten zdawał się dostrzegać również Tischner, dla którego Dobra nowina jest twórcza i objawia człowiekowi przede wszystkim fascynującą przestrzeń wolności. W procesie promulgowania przekazu danej religii, znacznie więcej miejsca powinno się poświęcać, trochę nawet marketingowo, realizowanemu dobru, bądź temu dobru, które chce się spełniać niż złu, które powinno się po prostu próbować konsekwentnie przezwyciężyć. Tymczasem mentalność manichejska, właściwie pomija cały, niezwykle ważny pryzmat związanej z wymiarem wiary łaski, widząc niejako wszędzie zło i grzech. Mobilizując nieustannie do walki z nim, zamiast jednak sprzyjać rozwojowi wiary, powoduje raczej lęk przed wolnością, nie próbując w ten sposób nawet próbować zrozumieć wyzwania ponowoczesnego świata[1206]. Katolicki czy też innego wyznania „manichejczyk", konstatuje Tischner, obawia się zawsze przede wszystkim tego, że akceptacja świata wolności może doprowadzić go nieuchronnie do relatywizmu, powodując rozpłynięcie się bliskich mu wartości religijnych, a nawet ich zupełne zniszczenie. Dostrzegając ten problem filozof ten, odważnie i dosadnie zarazem diagnozował bolesną rzeczywistość polskiego Kościoła katolickiego: „Nieopanowany w porę lęk przed wolnością działa w łonie polskiego katolicyzmu jak pasożyt, niszcząc jego duchową substancję"[1207]. Za tego typu diagnozy, a więc dostrzeganie przejawów manicheizmu, ale i sowieckości w polskiej „duszy katolickiej", spadały na niego gromy świętego oburzenia, choć jak się wydaje, starał się on jedynie demaskować patologię mentalności katolickiej w Polsce po upadku komunizmu i ostrzegać przed odsuwaniem poza Kościół sedna wiary, czyli osoby Chrystusa[1208]. Filozof ten, jako jeden z nielicznych duchownych w polskiej przestrzeni kościelnej, wyrażał też odważną, ale i bardzo potrzebną i słuszną krytykę religijności „katechizmowej", przeciwstawiając „Kościelny legalizm" i „etykę norm" znacznie bardziej „twórczej miłości bliźniego",

[1205] Zob. A. Wierzbicki, *Czy Kościół zaniedbał sprawę wolności. Lekcja Tischnera dziś* [w:] *Oblicza wolności*…, s. 369 .
[1206] Zob. J. Tischner, *Nieszczęsny dar*…, s. 12; M. Baranowska, *Bóg ludzi wolnych…,* s. 136.
[1207] Zob. Tischner, *Nieszczęsny dar wolności,* Kraków 1993, s. 13.
[1208] Zob. A. Wierzbicki, *Czy Kościół zaniedbał*…, s. 371-374.

opartej na „etyce wartości”[1209]. Zauważał on także, że te dwa typy religijności zasadniczo różnią się w kwestii odpowiedzi na kluczowe pytanie o wolność, która „albo jest grzechem, albo łaską”[1210]. Przeciwstawiając sobie zaś religię sanctum i religię sacrum, jedynie w tej pierwszej widział „religię zdrowego rozumu i sprawiedliwej woli oddającej cześć Bogu, który jedynie jest dobry’’[1211]. Religia sacrum jawiła się mu jako wiara „schorowanej wyobraźni, która w bojaźni i trwodze czci boga estetyki, religii, która budzi skrajną nienawiść do wrogów i skrajną (ślepą) miłość do zwolenników”[1212].

Szansą dla religii, w tym i chrześcijaństwa XXI wieku, może być postulowane przez Tischnera, już dekady temu odejście od argumentowania poprzez ukazywanie jego potęgi w obszarze światopoglądu, sposobu życia, czy też systemu hierarchicznego, i odwołanie się do klucza personalistycznego, do osoby Jezusa Chrystusa. Sugestywną, choć dla hierarchii, a przynajmniej jej części, kontrowersyjną wizję religii przyszłości zaproponował w połowie XX wieku Karl Rahner, który starał się konsekwentnie przekonywać, że religii nie można wyizolować z kontekstu czasów, w których się ona znalazła i w których jest realizowana. Z tego względu, również w ponowoczesności, należy mieć świadomość tego, że wiara jest zawsze w trakcie rozwoju, a jej obecne rozumienie niezmiennie jest dalekie od jakiejkolwiek doskonałości[1213]. Zwracał on także uwagę na ważną, a być może w ponowoczesności jeszcze ważniejszą konieczność większego dowartościowania sfery tego, co świeckie i tego, co indywidualne[1214]. Był przekonany, że jedynie religia preferująca indywidualność i w pełni respektująca różnorodność dróg do Boga, jest w stanie wspierać konkretnego człowieka w konfrontacji z konkretną treścią życia, umożliwiając decyzję o jego osobistym zaangażowaniu w religię. Tylko taka właśnie wiara, oczyszczana i testowana, pokorna i skromna, zostawiająca przestrzeń na tajemnicę, gotowa jest stawiać czoła codzienności. Myśliciel ten starał się także konsekwentnie prezentować chrześcijaństwo jako religię najbardziej ze wszystkich krytyczną i trzeźwą, dostrzegającą skomplikowany charakter rzeczy dokonujących się w świecie i zdającą sobie zarazem sprawę z tego, że nie można

[1209] Zob. J. Tischner, *Nieszczęsny dar…,* s. 69; M. Baranowska, *Bóg ludzi wolnych*…, s. 135.
[1210] Zob. J. Tischner, *Nieszczęsny dar…,* s. 91.
[1211] J. Tischner, *W krainie schorowanej wyobraźni*, Kraków 1997, s. 53.
[1212] J. Tischner, *W krainie*…, s. 52; K. Mech, *Doświadczenie religijne*…, s. 242-243.
[1213] Zob. K. Rahner, *Ryzyko chrześcijanina*, Warszawa 1979, s. 37; tenże, *Czy wierzysz w Boga?*, Poznań 2015, s. 120-126; R. Skrzypczak, *Jana Pawła II personalistyczna wizja Kościoła* [w:] *Osoba. Wspólnota. Wartości*…, s.506.
[1214] Zob. K. Rahner, *Ryzyko*…., s. 86.

wracać do czasów, które minęły[1215]. Jeśli człowiek zaufa Bogu i pzowoli się prowadzić Tajemnicy, to znikną jego wszelkie wątpliwości odnośnie przyszłości, nawet jeśli zdaje się być ona niejednoznaczna, niepewna i niepojęta[1216]. Religijność nie może oznaczać jakiejkolwiek izolacji człowieka nią żyjącego od świata, gdyż emanując kategorią nadprzyrodzoności, żyjąc w społeczeństwie i w Kościele, akceptuje on po prostu swoje życie takim jako ono jest, a więc bez pesymizmu i uciekania od rzeczywistości, ale i bez czynienia z siebie i ze świata czegoś w rodzaju bożka. Tego typu człowiek wierzący jest wolny nie z tego względu, że kontestuje świat, ale właśnie dlatego, że próbuje go zaakceptować. Jasno głosząc tezę o miejscu dla człowieka wierzącego w każdych uwarunkowaniach, Rahner przekonuje, że nawet w niedoskonałym, pluralistycznym, indywidualistycznym kontekstem społeczno-kulturowym, człowiek wierzący może i powinien zmierzać do spotkania z Transcendencją. Poprzez inspirującą propozycję waloryzacji codzienności, myśliciel ten, w niezwykle nowatorski i aktualny sposób pokazuje, że w nawet pozornie prozaicznym doświadczeniu wiary uwidacznia się jej korelacja[1217].

Za ważną formę przeciwstawienia się sytuacji braku powszechnej akceptacji chrześcijaństwa uznać można, zarysowany również przez Rahnera, wyjątkowy i oryginalny model „anonimowego chrześcijanina". Zgodnie z jego założeniami, każdy człowiek żyjący w zgodzie ze swoim sumieniem, nawet nieświadomie, partycypuje w zbawczym planie Boga. Znacznie redefiniując granice Kościoła i wychodząc niejako poza wzorzec ekskluzywistyczny wiary, głoszący wyłączność zbawienia w konkretnej wspólnocie religijnej, w ramach modelu inkluzywistycznego, Rahner niejako a priori wyklucza ideę powszechnego potępienia. Starał się on bowiem konsekwentnie przekonywać, że nawet egzystując poza społecznością Kościoła i nie doświadczając osobiście wiary, nawet pozostając ateistą, można żyć w stanie łaski, a więc posiadać bliską relację z Bogiem[1218]. Zaproszenie skierowane przez Boga do każdego bez wyjątku człowieka, zawarte jest bowiem w samej istocie jego egzystencji, a nie jedynie w uroczystych i przełomowych godzinach. Medytując nad wszystkimi, codziennymi,

[1215] Zob. K. Rahner, *O możliwości wiary dzisiaj*, Kraków 1965, s. 178; tenże, *Czy wierzysz*…, s. 73-74; Nowicka, *Teologia codzienności*…, s. 165.
[1216] Zob. K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary*, Warszawa 1987, s. 328-329.
[1217] Zob. K. Rahner, *Podstawowy*…, s. 325-328; K. Rahner, *O możliwości wiary*…, s. 168; A. Napiórkowski, *Teologie XX i XXI wiek*u, Kraków 2016, s. 131.
[1218] Zob. K. Rahner, *Uwagi na temat problemu „anonimowego chrześcijaństwa*" [w:] Pisma wybrane t. 1, Kraków 2005, s. 151. Por. G. Chrzanowski, *„Poza Kościołem nie ma zbawienia". Perspektywa inkluzywistyczna*[w:] *Między dialogiem a fundamentalizmem. Religia i wiara dzisiaj,* red. A. Gielarowski, K. Pawłowski, Scientia Plus, Kraków 2017, s. 137; J. Sochoń, *Religia w projekcie*…, s. 68.

nudnymi nawet czynnościami: snem, jedzeniem, śmiechem, chodzeniem, można, a właściwie trzeba odkrywać ich głębsze znaczenie, wpisujące się w pełne świętowanie życia wiecznego. Jeśli człowiek wierzący stara się robić dobre rzeczy, to jest w stanie, niezwykle sugestywnie pisze Rahner, odnajdywać „smak wieczności" w mistyce najbardziej szarych dni[1219].

Bezpośrednio już wpisującą się w ponowoczesność, równie inspirującą, choć także, jak w przypadku Rahnera, znajdującą się poza głównym nurtem Kościoła propozycję religii przyszłości, konsekwentnie przedstawia czeski ksiądz Tomas Halík, prowadzący rodzaj życzliwego dialogu nawet z mistrzami podejrzeń i z ateistami. Nawet jeśli dialogiczny charakter filozofii tego myśliciela religijnego łączy się niekiedy z postmodernizmem, to przede wszystkim w celu dokonania adekwatnego do czasów oglądu doświadczenia wiary[1220]. Dystansując się wyraźnie od relatywizujących tendencji filozofii postmodernizmu używa jej jednak niekiedy jako narzędzia umożliwiającego „rozbicie" modernistycznego obrazu świata, w którym w religii widzi się jedynie obskurancki artefakt przeszłości[1221]. W dokonującym się rozpadzie chrześcijaństwa, duchowny ten widzi wspomniane wcześniej signum temporis nowej ery, gdzie religia staje się praktycznie oddzielnym sektorem życia, pozbawionym charakteru absolutnego[1222]. Halik zdaje się przy tym kontestować ujęcie religii zainicjowane w okresie oświecenia, gdy w Bogu dostrzegano byt nadprzyrodzony i przyczynę wyjaśniającą funkcjonowanie mechanizmu świata, a samą religię utożsamiono z racjonalnością i moralnością, co sprzyjało korelacji sacrum także z różnymi formami przymusu[1223]. Religia wewnętrzna, w odróżnieniu od tej zewnętrznej, stanowiącej raczej instrument pozwalający osiągnąć różne cele społeczne, pozbawiona jest celów politycznych i naznaczona otwartością, tolerancją, ofiarnością i solidarnością, umożliwiając przez to dużo aktywniejsze włączenie się człowieka w życie społeczności. Nie jest też Halikowi po drodze z religią ludową, w ramach której w

---

[1219] Zob. J. Nowicka, *Teologia codzienności*…, s. 134-138.
[1220] Zob. M. Kuta, *Między immanentnym*…,s. 170; J. Konarski, *Wojciech Giertych OP i ks. Tomáš Halík: dwie perspektywy filozoficzne i teologiczne. Jakie możliwości dialogu?*, „Warszawskie Studia Teologiczne" 1 (2012), s. 50.
[1221] Zob.T. Halík, *Żyć w dialogu: impulsy do rozmyślań nad wiarą*, tł. A. Babuchowski, J. Zychowicz, Kielce 2015, s. 24; M. Kuta, *Między immanentnym*…, s. 172-174.
[1222] Zob. T. Halík, *Wzywany czy niewzywany: Bóg się tutaj zjawi: europejskie wykłady z filozofii i socjologii dziejów chrześcijaństwa*, tł. A. Babuchowski, Kraków 2006, s. 45-48; T. Halík, *Noc spowiednika: paradoksy małej wiary w epoce postoptymistycznej*, tł. A. Babuchowski, Katowice 2007, s. 159. Por. M. Dobrzycki, *Tomáša Halika rozumienie wiary*, Siedlce 2015, s. 100; M. Kuta, *Między immanentnym*…, s. 177-178.
[1223] Zob. K. Jasiński, *Tom*áša *Halika k*oncepcja *religii…*, s. 94-95.

ponowoczesnej globalizacji widzi się zagrożenie dla wiary, tradycji i tożsamości. Preferuje on religię elitarną, którą traktuje jako okazję do lepszego zbliżenia z innymi tradycjami religijnymi[1224]. Kiedy bowiem religia ludowa naznaczona jest symptomem dobrze znanej w Polsce, „oblężonej twierdzy", to religię elitarną cechuje otwartość na nowe, być może adekwatniejsze sposoby interpretacji rzeczywistości[1225]. W sposób zbliżony wręcz do francuskiego filozofa – ateisty - André Comte-Sponville uważa on przy tym, że religia musi niejako na nowo odczytać teksty założycielskie, mity, objawienia, zasady, przykazania, gdyż tyko taka reinterpretacja religii nada jej nowej głębi, a wyznawcom da nową perspektywę[1226].

Na odrębną uwagę zasługuje w tym paragrafie osoba papieża Franciszka i jego wizja religii, której przewodził. Papież niewątpliwie dobrze wyczuwał zmiany dokonujące się we współczesnym świecie religijnym i niereligijnym, choć te jego intuicje, zwłaszcza co interesujące wewnątrz Kościoła katolickiego, budziły nie tyle entuzjazm, co dosyć wyraźną krytykę. Trudno przeoczyć, że widoczna na polskim gruncie krytyka papieża, a przynajmniej dystansowanie się od Jego wizji wiary, jawią się jako absolutnie antytetyczne względem jednoznacznej afirmacji takiej wizji pozostawionej przez Jana Pawła II. Tymczasem protestując, jak się wydaje słusznie, przeciw Kościołowi nadmiernie zmaterializowanemu, nazbyt klerykalnemu, i wpisanemu za bardzo w politykę, Franciszek konsekwentnie odwoływał się do Chrystusa, który nie jest przecież „panem wygody", lecz „panem ryzyka" i wychodzenia „poza"[1227]. Papież nie miał jednak wątpliwości, że aby pójść za takim Bogiem, niezbędna jest ogromna odwaga, „trzeba zdecydować się na zamianę kanapy na parę butów, które pomogą ci chodzić po drogach, o jakich ci się nigdy nie śniło, ani nawet o jakich nie pomyślałeś, po drogach, które mogą otworzyć nowe horyzonty, nadających się do zarażania radością, tą radością, która rodzi się z miłości Boga, radością, która pozostawia w twoim sercu każdy gest, każdą postawę miłosierdzia. Pójść na ulice, naśladując „szaleństwo" naszego Boga, który uczy nas spotykania Go w głodnym, spragnionym, nagim, chorym, w przyjacielu, który źle skończył, w więźniu,

[1224] Zob. T. Halík, *Popołudnie chrześcijaństwa…,* s. 149–150. Por. K. Jasiński, *Tomáša Halíka…*, s. 96.
[1225] Zob. T. Halík, *Chcę, abyś był*, tł. A. Babuchowski, ZNAK, Kraków 2014, s. 168–169; T. Halík, *Od „podziemnego Kościoła" do labiryntu wolności. Autobiografia*, tł. J. Illg. ZNAK, Kraków 2020, s. 16, 54.
[1226] Zob. A. Comte-Sponville, *Duchowość ateistyczna*…, s. 34–37. T. Halík, *Co nie jest chwiejne*…, s. 293–294. K. Jasiński, *Tom*áša Halíka…, s. 98.
[1227] Zob. J. Mariański, S. Wargacki, *Płynne sacrum…,* s. 14; Ł. Hajduk, *Problematyka migracji*…, s. 136.

w uchodźcy i w imigrancie, w człowieku bliskim, który jest samotny”[1228]. Dla papieża Franciszka, czego nie mogła zrozumieć znaczna część katolików, zwłaszcza chyba w Polsce, Bóg był bez wątpienia ciągłą nowością, „która nieustannie pobudza nas do wyruszania na nowo oraz do zmiany miejsca, aby wyjść poza to, co znane, na peryferie i do granic. Prowadzi nas tam, gdzie jest najbardziej poraniona ludzkość i gdzie ludzie, pomimo pozornych powierzchowności i konformizmu, stale poszukują odpowiedzi na pytanie o sens życia. Bóg się nie boi! On się nie lęka! Zawsze wychodzi poza nasze schematy i nie boi się obrzeży. Sam stał się peryferiami… Dlatego, jeśli odważymy się wyruszyć na obrzeża, to tam Go znajdziemy: On już tam będzie”[1229].

Analizując zapewne i te, pełne intrygujących treści słowa, wybitny myśliciel katolicki Walter Kasper, sam podzielający wizję Kościoła papieża, nie miał zarazem wątpliwości, iż pontyfikat Franciszka stanowił, a właściwie wciąż stanowi „wyzwanie dla tych konserwatystów, którzy nie pozwalają już Bogu, aby ich zaskakiwał, i opierają się wszelkim reformom, oraz dla takich zwolenników postępu, którzy oczekują konkretnych rozwiązań już tu i teraz. Inicjując rewolucję czułości i miłości oraz mistyki otwartych oczu, Franciszek może rozczarować oba te obozy, a mimo to udowodnić, że ma słuszność. Radość Ewangelii wiąże się bowiem z obietnicą, która nigdy nie spełni się całkowicie, póki będą trwały dzieje tego świata”[1230]. Na polskim gruncie, zwłaszcza w kręgu myślicieli wpisujących się w oficjalny przekaz Kościoła katolickiego, tego typu tendencji dowartościowania papieża zwykle się nie pojawiały i nie pojawiają. Głębszą, a zarazem krytyczną refleksję nad wizją religii prezentowaną przez Franciszka, na polskim gruncie zaproponował myśliciel katolicki, paulin ojciec Andrzej Napiórkowski. Duchowny ten ceni Papieża za bezpośredniość i szczerość jego przekazu, za krytykę braku transparentności kurialnych decyzji, za centralizm „rzymskiego aparatu zarządzania”, brak kolegialności i dworskie zachowania. Podziela też jego opinię, iż zwyczajne administrowanie prowadzi Kościół wyłącznie do stagnacji, a Jego reforma nastąpi jedynie wtedy, gdy chrześcijanie podejmą trud ewangelizacji[1231]. W sposób nie zawsze już zaś zrozumiały, przynajmniej według

[1228] Franciszek, *Podróż Apostolska do Polski 27-31 VII 2016. Przemówienie Ojca Świętego. Czuwanie w ramach ŚDM*, 30 VII 2016, Libreria Editrice Vaticana, http://w2.vatican.va/content/francesco/pl/speeches/2016/july/documents/papa-francesco_20160730_polonia-veglia-giovani.html, 12 V 2026.
[1229] GEE 135.
[1230] Zob. W. Kasper, *Papież Franciszek, Rewolucja czułości i miłości*, Więź, Warszawa 2015, s. 138.
[1231] Zob. A. Napiórkowski, *Wizja kościoła w ujęciu papieża Franciszka,* „Studia Nauk Teologicznych”, t. 15 (2020), s. 39; R. Sawicki, *Eklezjologia pastoralna i nowa ewangelizacja – inspiracje z nauczania*

wspomnianego myśliciela polskiego, papież zalecał wyjście na peryferia Kościoła, skorelowane z łamaniem konwenansów. Przejęty sytuacją bezdomnych powołał więc 1 I 2017 roku nową watykańską Dykasterię ds. Integralnego Rozwoju Człowieka, która ma zajmować się wykluczonymi oraz imigrantami[1232]. Kiedy Jan Paweł II czy Benedykt XVI, koncentrowali się w dużej mierze na zmaganiu cywilizacji życia z cywilizacją śmierci, dla Franciszka istotą sporu cywilizacyjnego były przede wszystkim nierówności społeczne, niesprawiedliwość i ubóstwo[1233]. Dla zmarłego w 2025 roku papież, Kościół jawił się bowiem przede wszystkim jako „szpital polowy", „miejsce troski o ubogich", „raban", „dom grzesznych ludzi", ale i „dom różnorodności". Co istotne, tak bardzo przez Niego kochani „wykluczeni", to nie tylko, jak miało to miejsce wcześniej - biedni i bezdomni, gdyż papieski Kościół na peryferiach miałby też obejmować rozwiedzionych, środowiska LGTB, a także byłych już kapłanów[1234]. Wolę, pisał Franciszek, „raczej Kościół poturbowany, poraniony i brudny, bo wyszedł na ulice, niż Kościół chory z powodu zamknięcia się i wygody kurczowego przywiązania do własnego bezpieczeństwa. Nie chcę Kościoła zatroskanego o to, by stanowić centrum, który w końcu zamyka się w gąszczu obsesji i procedur"[1235]. Zauważając bardzo ogólnikowo zdecydowaną postawę papieża w walce z pedofilią, wspomniany teolog skonstatował bez ogródek, że wszystkie reformy papieża są cząstkowe, spontaniczne, chaotyczne i pozostające na obrzeżach. Postawa tego charyzmatycznego chrześcijanina nazbyt też wpisuje się w kontekst swojego lokalnego Kościoła latynoamerykańskiego[1236]. Krytykując papieża za nadmierne akcentowanie opcji dla ubogich i wykluczonych, jako nie do końca zgodnych z przekazem Ewangelii Napiórkowski uważa, że„ubodzy" są tu w dodatku rozumiani w sensie nazbyt socjalnym. Kościół tymczasem nie jest jedynie na peryferiach, lecz w samym swoim centrum, czyli tam, gdzie znajduje się rodzina i chrześcijańskie wspólnoty. Kościół nie może więc zostać zredukowany jedynie do instytucji społecznej, politycznej czy też funkcji charytatywnej, i to mimo nacisku ze strony takiego bądź innego państwa albo

---

papieża Franciszka na podstawie adhortacji apostolskiej „Evangelii gaudium", „Studia Ełckie" 2 (2016), s. 192.

[1232] Franciszek, *Bulla Misericordiae*, https://www.vatican.va/content/francesco/pl/bulls/documents/papa-francesco_bolla_20150411_misericordiae-vultus.html , 13 V 2026, s. 6-7; A. Napiorkowski, *Wizja kościoła*…, s. 39-41.

[1233] Zob. EG 53; K. Pawlina, *Eklezjologia papieża Franciszka*, „Studia Bobolanum" 1 (2014), s. 15–16.

[1234] Zob. A. Napiórkowski, *Wizja kościoła*…, s. 44.

[1235] EG 49.

[1236] Zob. A. Napiórkowski, *Wizja kościoła*…, s. 51-52.

kuszących propozycji różnych ideologii[1237]. O tym, że wizja Franciszka budziła zaniepokojenie, i nie wszyscy byli zachwyceni tym swoistym „argentyńskim tangiem", w jakie pragnął on wprawić cały Kościół, świadczy książka znanego watykanisty, Marco Politiego, pod znamiennym tytułem: *Samotność papieża Franciszka*.

Sympatii papieżowi nie wzbudziły również sugestie, że kapłan powinien być biedny, bo „Wie, że Miłość jest wszystkim. Nie zabiega o ziemskie zabezpieczenia czy zaszczytne tytuły, które prowadzą do pokładania ufności w człowieku; w posłudze nie domaga się dla siebie niczego, co wykraczałoby poza rzeczywistą potrzebę, nie stara się też przywiązywać do siebie osób, które są mu powierzone. Jego styl życia, prosty i zasadniczy, człowieka zawsze dyspozycyjnego, sprawia, że uchodzi za wiarygodnego w oczach ludzi"[1238]. Jeszcze poważniejszą dyskusję, a wręcz oskarżenia o odstępstwo od doktryny katolickiej, wywołała ogłoszona w 2016 roku przez Franciszka *Adhortacja Amoris Laetitia*[1239]. Widziano więc w niej nowomowę, sentymentalizm, subiektywizm, sceptycyzm, relatywizm, chaos kulturowy, a przede wszystkim daleko idącą zmianę ideologiczną, grożącą wewnętrzną rewolucją w Kościele, podobną wręcz do dawnego modernizmu i niebezpieczną dla Jego jedności. Nie sposób przeoczyć, że adhortacja ta nie doczekała się też recepcji niektórych episkopatów, w tym także i Episkopatu polskiego, który wydając dokument na ten temat, właściwie nie uwzględnił zupełnie przecież jednoznacznej możliwości integracji osób rozwiedzionych, żyjących w związkach niesakramentalnych, a polegającej na włączeniu ich w pełnię życia Kościoła przez przyjmowanie sakramentów pokuty i pojednania oraz Eucharystii[1240]. Wyrażając przekonanie, że Franciszek nie jest autorem swoich dokumentów w sensie ścisłym, Napiórkowski zwraca jednak uwagę bez ogródek na to, że jednak powstały one z jego inspiracji i wskazań, a więc bierze on za nie odpowiedzialność. Powstaje oczywiście ważne pytanie o kompetencje i odpowiedzialność jego najbliższych doradców czy też osób, którym zleca redakcję tak wiążących Kościół tekstów[1241]. Odnosząc się do tych wątpliwości, stwierdzić należy, że w Amoris laetitia chodzi bez wątpienia o żywe

[1237] Zob. A. Napiórkowski, *Wizja kościoła*…, s. 45-48.
[1238] Franciszek, *Bosy, nie obciążony i bez terminarza*, 16 V 2016. *Przemówienie na otwarcie obrad 62. Zgromadzenia Konferencji Episkopatu Włoch*, https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2016/may/documents/papa-francesco_20160516_cei.html,nr 1, 22 VI 2026.
[1239] Zob. R. Plich, *„Legalistyczna neutralizacja nauki o czynach wewnętrznie złych i absolutnych zakazach moralnych w adhortacji Amoris laetitia"*, „Teologia i Moralność" 1 (2018), s. 89-123.
[1240] Por. K. Głombik, *Amoris laetitia*…, s. 129-130; J. Kupczak, *Źródła sporu o Amoris laetitia*, „W drodze", Poznań 2018, s. 13–14.
[1241] Zob. A. Napiórkowski, *Wizja kościoła*…, s. 51-52.

rozumienie tradycji, a nie jakąś drogę dopasowania się Kościoła do zmieniających się warunków i sytuacji. Tradycję należy przecież rozumieć w świetle nowych ujęć duchowych, gdyż jak zauważa Kasper, nie jest ona przecież rodzajem zbiornika wodnego, którego woda z biegiem czasu staje się już zwyczajnie nieświeża, lecz źródłem tryskającym dzięki niezmiennemu działaniu Ducha Świętego[1242].

Stanisław Obirek, bardzo krytyczny względem Kościoła, zwłaszcza polskiego, lecz przynajmniej częściowo akceptujący wizję religii papieża Franciszka dostrzegał jego apele kierowane do teologów katolickich o wsłuchiwanie się w puls życia i prowadzenie głębokiego dialogu w duchu teologii gościnności[1243]. Ten były jezuita zgadza się także z Beckiem, twierdzącym, że społeczeństwo zsekularyzowane musi się stać społeczeństwem postsekularnym, czyli zarówno sceptycznym, jak i otwartym na głosy religii[1244] oraz dającym szansę na pokonanie narastającego fundamentalizmu religijnego[1245]. Warto w tym miejscu podnieść, że papież Franciszek jest również ważną osobą dla Zygmunta Baumana , który doceniał w nim przede wszystkim jego wrażliwość na potrzeby uchodźców i emigrantów. Pomimo wieku i nienajlepszego stanu zdrowia, pomimo namów rodziny, kilka miesięcy przed swoją śmiercią Bauman spotkał się z papieżem. Jak pisze biograf, myśliciel ten był pod szczególnym wrażeniem papieża. „Na kolanach bym poszedł na spotkanie z nim" powiedział Jasińskiej – Kani. Spotkali się więc w Asyżu, wymieniając kilka słów szacunku i nadziei. „Bauman porównał papieża do światła w tunelu, które poszukuje drogi dla przetrwania i zarazem integrowania ludzkości, a papież zaśmiał się, żartobliwie mówiąc, że po raz pierwszy ktoś użył metafory tunelu w odniesieniu do niego"[1246]. Zdaniem Baumana, Franciszek wskazuje „najbardziej przekonującą drogę scalenia pęknięć wywołanych ponowoczesnymi przemianami. Pęknięć w samym człowieku, ale i w społeczeństwach"[1247]. Przytacza przy tym jego zasadniczą ideę: „Jeśli jest jakieś słowo które powinniśmy do znużenia powtarzać, to jest nim dialog"[1248]. Według Baumana powinno to przekonać teologów, gdyż w świecie podziałów nie ma innej drogi budowania niż dialog, choć może on wydawać się trudny, a nawet beznadziejny. Być

[1242] Zob. W. Kasper, *Die Botschaft von Amoris laetitia. Ein freundlicher Disput*, Freiburg – Basel – Wien: Herder, 2018, s. 24-28.
[1243] Zob. S. Obirek, *Postsekularyzm*…, s. 15-16.
[1244] Zob. U. Beck, *A God of One's Own: Religion's Capacity for Peace and Potential for Violence*, Polity Press, Cambridge 2010, s. 156.
[1245] Zob. S. Obirek, *Postsekularyzm*…, s. 19.
[1246] I. Wagner, *Bauman. Biografia,* Wyd. Czarna Owca, Warszawa 2021, s. 646.
[1247] Zob. Z. Bauman, *Retrotopia*, tł. K. Lebek, PWN, Warszawa 2018, s. 276.
[1248] EG 239.

może będzie on wymagał pewnej kenozy i ustąpienia z pozycji jednoznacznego autorytetu i odważnego wejścia na „wolny rynek" wierzeń ze swoją ofertą[1249].

W przemówieniu z 1978 roku, z okazji 80-tych urodzin Gershoma Scholema, Jürgen Habermas przyznał, że zbyt pochopne były jego wcześniejsze opinie o sekularyzacji, a kwestia przyszłych perspektyw religii i jej dalszego znaczenia w społeczeństwie jest wciąż otwarta. Sądził, że człowiek wciąż z religii może czerpać silniejsze impulsy do solidarnego działania, nawet z czysto moralnego punktu widzenia, pomimo tego, że religie niosą ze sobą własny bagaż, zwłaszcza w swych wersjach fundamentalistycznych. Domagał się przy tym od chrześcijan, a zwłaszcza katolików, aby podjęli się zadania przełożenia swych przekonań religijnych na język, który wyjaśni niewierzącym świeckie, moralne i polityczne ich znaczenie. Nadał on przy tym wierze intrygujące miano „ciernia w ciele nowoczesności", mającego pobudzać ją, poprzez dialog i przykład, do spojrzenia poza siebie. Zauważył również, co warte uwagi, że ludzie wierzący mogą pełnić rolę skutecznych agitatorów jedynie dzięki wspólnotowym praktykom rytualnym, takim jak Wieczerza Eucharystyczna, które w konkretny sposób ucieleśniają chrześcijańskie roszczenie do silnej transcendencji. Bez tego bowiem chrześcijaństwo utraciłoby nie tylko swój religijny charakter, ale i znaczenie społeczne[1250]. Za pointę do tego rozdziału uznać można nie mniej ważne analizy Kołakowskiego, który roztaczając wizję chrześcijaństwa wyważonego, uznał, że np. ważny dla tego religii tomizm nie wzywa wcale do „niszczenia lub potępiania życia świeckiego, chce tylko, by chrześcijaństwo je zasymilowało, uznało za dobre, uświęciło, dostrzegało w nim plan Boży, wielką część, względnie autonomiczną, przez Boga ustanowionego ładu. Historia świecka i historia święta nie są niezawisłe całkiem, bo chociaż historia święta, a więc historia stworzona, odkupienia i wyzwolenia człowieka, wykracza w głównych punktach poza historię świecką, to jednak świecka historia może tę świętą wspomagać, wspierać, unosić jakby jej skarby na swoich barkach, oczekiwać od niej oświecenia i wskazówek co do celu ostatecznego"[1251]. W kontekście ponowoczesności, dialog religijny jest nie tylko pożądany, lecz wydaje się, ze jest wręcz konieczny, i to mimo jego złożoności i pozornej beznadziejności. Dialog ten wymaga pokory oraz subtelnego wprowadzenia wiary na „wolny rynek" przekonań,

[1249] Zob. R. Woźniak, *Teologia w ponowoczesności* [w:] *Teologia wobec nurtu ponowoczesności*, red. K. Góźdź, J. Chyła, S. Kunka, Pelplin 2012, s. 179.
[1250] B. Regh, *Hope in a Post-Secular Age Jürgen Habermas's challenge to Christians*, Commonweal, January 6, 2025, https://www.commonwealmagazine.org/hope-post-secular-age, 14 V 2026.
[1251] L. Kołakowski; *O co nas pytają wielcy filozofowie. Trzy serie*, Znak, Kraków 2008, s.90.

gdzie różnorodność ofert stanowi niezmienne wyzwanie dla instytucjonalnego autorytetu. Chrześcijaństwo, często postrzegane jako zbyt wymagające i odległe od codzienności współczesnego człowieka, wymaga aktualizacji przesłania Dobrej Nowiny. Konieczne jest poszukiwanie nowych dróg komunikacji, które umożliwią spotkanie Ewangelii z kondycją egzystencjalną człowieka ponowoczesnego. Ponowoczesność prowokuje rozwój egzystencjalnego chrześcijaństwa, ukierunkowanego na odnalezienie człowieka w jego ludzkiej kondycji oraz propozycję „czegoś więcej". Ignorowanie tych wyzwań oznaczałoby ślepotę na istotne znaki czasu. Zarówno adaptacja chrześcijaństwa do wymogów ponowoczesności, jak i jego całkowita negacja to uproszczenia prowadzące do marginalizacji Ewangelii w życiu współczesnego człowieka i społeczeństwa. Refleksja religijna nie może ograniczać się do problemów interesujących wyłącznie samą religię, ani też czekać na domknięcie w pełni ponowoczesnej rzeczywistości, gdyż grozi to oferowaniem odpowiedzi na pytania utracone w kontekście zmieniającej się świadomości. W dialogu i poszukiwaniu odpowiedzi należy uwzględnić fakt, że współczesny człowiek posługuje się odmienną koncepcją siebie samego oraz innym językiem niż dotychczas, co wymaga odpowiedniej adaptacji komunikacji religijnej.

ZAKOŃCZENIE

Jeden z największych myślicieli XX wieku Hans Urs von Balthasar ubolewał nad tym, że pytamy „o wiele rozmaitych spraw, a zapominamy o „pytaniu pytań": jaki jest sens tego, że istniejemy"[1252]. Odnosząc się do tych słów trudno nie zauważyć, że ponowocześni ludzie, w dużej mierze inercyjnie, nie wydają się rzeczywiście interesowaćproblemem sensu swojego życia i sensu istnienia całej rzeczywistości. Nawet jeśli jednak kwestię tę usuniemy ze swojej świadomości, to w praktyce każdy z nas żyje z jakimś poczuciem sensu, lub przynajmniej za nim tęskni[1253]. W dodatku świadomość bezsensowności i absurdalności istnienia człowieka jest z gruntu antyhumanistyczna, gdyż naturalną konsekwencją takiego stanu rzeczy jest zniechęcenie i poczucie tragizmu egzystencji[1254]. Nic bowiem nie traci na aktualności, pomimo upływu wielu już dekad, dosadna konstatacja, którą zaproponował ojciec Józef Bocheński: „Aby móc używać życia, to życie musi mieć sens"[1255].

Dysonans człowieka w tej tak ważnej kwestii dobrze odczytuje Andrzej Perzyński, który wskazuje na to, że z jednej strony z trudnością odnaleźć można jakiś fragment historii, kiedy ludzie nie pytaliby o ostateczną przyczynę swego życia i śmierci, cierpienia i radości,Boga i wiary, ale równocześnie nie brakowało zarazem w dziejach ludzkości usiłowań, aby dylematów tych nie brać jednak na serio. Sensowność i waga tych pytań w sposób wyjątkowy zdaje się być kontestowana w ramach ponowoczesnej rzeczywistości[1256]. Człowiek początku trzeciego tysiąclecia, jak to starano się wykazać w prezentowanej monografii, ujawnia się niewątpliwie jako podmiot doświadczający kryzysu sensu i samego pytania o sens. Zdaje się wykazywać problem z rozpoznaniem swojej tożsamości i wartości, co wynika z charakterystyki epoki postmodernizmu obejmującej globalizację, pluralizm oraz przemiany kulturowe takie jak infantylizacja i kontestacja cierpienia i śmierci. Zagubiony w absolutyzowanej przez siebie wolności i pomijanej racjonalności, funkcjonuje nierzadko jako inercyjny konsument poszukujący tożsamości w świecie kryzysu więzi społecznych i dominującej aksjologii konsumpcjonizmu, pozbawionej obiektywizmu. Słusznie dumny z postępu naukowego i technologicznego, zwiększających poziom dostępności do różnego rodzaju

[1252] A. Scola, G. Reale, *Dialog o wartości*…, s. 13.
[1253] A. Perzyński, *Personalizm wiary…,* s. 133.
[1254] Bartłomiej Sipiński, *Humanizm personalizmu,* Polihymnia, Lubin 2013, w. 25-28.
[1255] Zob. J. Bocheński, *Podręcznik mądrości tego świata,* Kraków 1994, s. 29.
[1256] A. Perzyński, *Personalizm wiary…,* s. 65.

dóbr niemal dla wszystkich, równocześnie wciąż jest niepewny swego losu, przepełniony lękiem o własną nicość i doświadczany bezradnością wynikającą z braku odnalezienia drogi wyjścia.

W tej skomplikowanej ponowoczesnej rzeczywistości egzystuje również homo religiosus, będący przedmiotem refleksji przedstawianej rozprawy doktorskiej. Wierząc w istnienie rzeczywistości absolutnej, transcendującej świat, stoi bowiem częściej w opozycji do współczesnego człowieka świeckiego, pozostającego wytworem procesu desakralizacji ludzkiego istnienia[1257]. W Bogu, religii i doświadczeniu wiary coraz częściej nie dostrzega się jakiś dogmatów czy pewników dających się dowieść, lecz przede wszystkim przestrzeń nadziei a w życiu wiary widzi się rodzaj eksperymentu pozwalającego szukać do Niego drogi[1258]. Skoro bowiem w ramach postmodernistycznego myślenia każdy człowiek niekiedy sam uznaje za religijne to, co zaspokaja jego tzw. duchowe potrzeby, to nie ma właściwie żadnego znaczenia, czy ten przedmiot wiary i relacji religijnej istnieje, czy też nie, czy jest postrzegany jako osoba, czy raczej w sposób nieosobowy. Liczy się w pierwszym rzędzie sam fakt wewnętrznej uwagi, która nie odwołuje się do konfesyjnych instytucji, ani tym bardziej określonej doktryny o dogmatycznym podłożu. Nie zakłada się tutaj nawet potrzeby zbawiającego Boga, próbując koncentrować się na odkrywaniu tajemnicy człowieka. Religia stanowi tu bowiem rodzaj terapii, ograniczając się do dodawania sił ludziom, którzy wycofują się do sfery duchowej. Skoro zaś sama ta sfera nie oferuje im w istocie dającego się zdefiniować przesłania, więc muszą zdać się tylko na samych siebie[1259].

Za jedno z najpoważniejszych wyzwań współczesności dla osób wierzących, a szczególnie dla tych, którzy pełnią rolę głosicieli wiary, jest coraz liczniejsza grupa ludzi, którzy zdają się funkcjonować zupełnie szczęśliwie i samodzielnie bez wiary w Boga oraz bez większego przywiązania do tradycyjnych formuł wiary proponowanych przez Kościół. Wiele osób postrzega te formuły jako zupełnie nieadekwatne do swoich indywidualnych problemów, potrzeb i doświadczeń życiowych, co prowadzi do rosnącego dystansu wobec religijnej instytucji i jej przekazu. Ponadto, zarówno niewierzący, jak i sami wierzący, coraz częściej odczuwają dosyć znaczną przepaść dzielącą oficjalną doktrynę wiary od osobistego, naprawdę żywego doświadczenia duchowego. To poczucie rozdarcia między wiarą a jej faktycznym przeżyciem stanowi

[1257] M. Eliade, *Sacrum i profanum. O istocie religijności*, Warszawa 1999, s. 167-169.
[1258] T. Halík, *Teatr dla aniołów*…, s. 94-96.
[1259] J. Sochoń, M. Bała, J. Grzybowski, G. Kurp, J. Skurzak, *Zofia Józefa Zdybicka,* Ignatianum, Kraków 2019, s. 65-66.

bez wątpienia poważne wyzwanie dla autentycznego przekazu religijnego oraz budowania wspólnoty ludzi złączonych wiarą, wymagając pogłębionej refleksji nad formami i sposobami komunikowania treści duchowych w paradygmacie współczesnego świata[1260].

Za niezwykle trafną uznać można w tym kontekście opinię Halika, iż linia podziału w dziedzinie religii nie przebiega jednak obecnie wcale pomiędzy „wierzącymi" i „niewierzącymi", gdyż każdy współczesny człowiek jest „jednocześnie wierzący i niewierzący". Myślicielowi temu bliższy jest podział na ludzi „zadomowionych" w strukturach i „poszukujących" odpowiedzi na nurtujące ich pytania, wśród których spotkać można zarówno wierzących i niewierzących. Przyszłość religii zależy właśnie, zdaniem tego czeskiego myśliciela, od dialogu z poszukującymi, wśród których wcale nie brakuje ludzi głęboko uduchowionych, a którzy często są pomijani a nawet lekceważeni przez instytucje religijne[1261].

Warto w tej kwestii przywołać również wciąż aktualne analizy w tym obszarze Fromma, który zwraca uwagą na konieczność zachowania pewnego rodzaju dystansu jak chodzi o deklaracje względem wiary lub jej braku w przypadku konkretnych ludzi. Uważa więc, iż można być istotą religijną na głębokim poziomie egzystencjalnym, nawet nie zdając sobie z tego sprawy lub nie identyfikując się z żadną konkretną tradycją wyznaniową, ale można też deklarować przynależność do określonej religii, a jednocześnie pozostawać człowiekiem niemal zupełnie areligijnym jeśli chodzi o sposób życia i postrzegania świata. Rozbieżność ta, wcale nierzadka, pomiędzy subiektywnym przekonaniem poszczególnego człowieka, a jego rzeczywistym doświadczeniem wiary i religijności, eksponuje złożoność i wielowymiarowość tego zjawiska[1262]. Należy spodziewać się, że zawsze będzie dość racji dla wierzących i niewierzących albo, mówiąc jak Pascal – dość światła, by wybranych przez Boga oświecić i by potępionym odebrać ekskuzę, ale też dość ciemności, by pierwszych upokorzyć i by drugich oślepić. Jedni i drudzy jednak mogą być niewinni we własnych oczach właśnie dlatego, że mają swoje, choćby źle ułożone i mało przemyślane racje[1263].

[1260] A. Perzyński, *Personalizm wiary*…, s. 128. Por. M. Grabowska, *Bóg a sprawa polska. Poza granicami teorii sekularyzacji*, Wyd. Naukowe Scholar, Warszawa 2018, s. 221; M. Sroczyńska, *O potrzebie religii*…, s. 174.
[1261] K. Jasiński, *Tom*áša Halík *k*oncepcja *religii*…, s. 100.
[1262] E. Fromm, Mieć czy być, Poznań 1995, s. 212.
[1263] Kołakowski, *Mini wykłady o maxisprawach,* Znak, Kraków 2003, s. 301-302.

Kiedy w kręgu postmodernizmu zdecydowanie przeważają pesymistyczne diagnozy odnośnie oceny ludzkiej egzystencji[1264], to w nurcie personalizmu, postrzegającego przecież świat z wpisanym w niego udziałem osobowej Transcendencji takie dramatyczne właściwie się nie pojawiają. Ta surowa krytyka stanu świata bez głębszego sensu i bez kontestowanego Boga, formułowana w obrębie postmodernizmu może być jednak ważna dla ludzi deklarujących religijność z tego choćby względu, iż umożliwia ona dotarcie do wizji świata i człowieka preferowanej przez licznych przecież ludzi odcinających się od wiary. Ze strony religii czy też ludzi religijnych powinna to być również motywacja do głoszenia w warunkach ponowoczesnej rzeczywistości przekazu o Prawdzie i Sensie, i to w tym odważniejszy sposób, im mocniej bywa on kwestionowany. W krytyce zlaicyzowanej kultury współczesnej przedstawianej w ramach personalizmu w większym stopniu winna się także uwidaczniać samokrytyka formułowana w kierunku religii stojącej u jego podstaw. Nie chodzi oczywiście o to, aby była ona tak jednoznaczna i tak radykalna jak ta przedstawiana przez postmodernistów, ale i tu nie może braknąć konstatacji ukazującej winę ludzi religijnych i zwłaszcza hierarchii Kościoła jako ponoszących winę za obecny stan życia społecznego i religijnego[1265]. Jak słusznie zauważa Piotr Gutowski, niezależnie od przejawów ateizmu, religie na Zachodzie znalazły się w kryzysie także z powodu ujawnienia licznych i systemowo wręcz ugruntowanych, niemoralnych lub moralnie wątpliwych, działań i braku działań przywódców religijnych, oczywiście nie tylko katolickich, przedkładających dobro instytucji nad dobro wiernych. W tej sytuacji, obrońcy teizmu muszą koncentrować się także na odpieraniu znanego już od dawna, ale obecnie mocniej eksponowanego zarzutu o niespójności tezy o istnieniu Boga i przekonań religijnych z etyką[1266].

Trudno nie zgodzić się z Kołakowskim, że niewiara może być korzystna dla wiary, gdyż niejako zmusza Kościół do zmiany: „Być może, choć oczywiście jest to wyłącznie spekulacja, dechrystianizacja – w stopniu, w jakim towarzyszyła ona upadkowi ziemskiej potęgi Kościoła – okaże się korzystna czy wręcz zbawienna dla sprawy chrześcijaństwa. Dla tej sprawy – o ile traktujemy ją poważnie – nie ma naprawdę nic strasznego w tym, że nadchodzi kres chrześcijaństwa, które zwykło się identyfikować z polityką siły i dyplomatycznymi intrygami, a także z fantastycznym,

[1264] Zob. J. Życiński, *Bóg postmodernistów…,* s. 148.
[1265] Zob. K. Kaucha, *Czy może być co dobrego w postmodernizmie?,* „Biblioteka Teologii Fundamentalnej" 8 (2013), s. 73-86.
[1266] Zob. P. Gutowski, *Teizm – ateizm – religia*…, s. 25.

nieokrzesanym klerykalizmem. Być może z nader bolesnego, lecz uzdrawiającego czyśćca brutalnej świeckiej historii raz jeszcze wyłoni się chrześcijaństwo wierne swemu duchowi. Być może…. chrześcijaństwo musi zmienić język swojej doktryny i dopasować się do cywilizacyjnych przeobrażeń”[1267]. Kołakowski sądził, że chrześcijaństwo „będzie uratowane, choć obecnie jest wystawione na ciężką próbę przez własną nieumiejętność takiego głoszenia Słowa, które Słowo to żywotnymi czyni, które do sumienia dociera, sumienie otwiera przez przykład i wiarę, zwłaszcza wśród ludzi młodych i wykształconych. Nie wierzę w to jednak, by chrześcijaństwo przegrać miało. Zostanie uratowane, ale uratowane będzie przez świętych, nie zaś biurokratów, przez dobrych ludzi, nie zaś nienawistników nadętych, zapewne też przez różne społeczności wierzące na obrzeżach Kościoła albo i poza nimi, ale nie bardzo daleko”[1268].

Za puentę krytycznej analizy postmodernizmu z perspektywy personalizmu uznać można List apostolski *Tertio Millennio Adveniente* Jana Pawła II, swego rodzaju kosmiczno-teologiczne preludium do Roku 2000 interpretujące wydarzenia na przełomie tysiącleci dla chrześcijan i nie tylko chrześcijan. Uznając słusznie, że współczesny świat wykazuje wielką różnorodność sytuacji i problemów oraz podlega coraz szybszym przemianom, Jan Paweł II, już na samym początku swego papiestwa apelował aby wystrzegać się pochopnych uogólnień i uproszczeń. Tak jak „na ewangelicznej roli razem rosną kąkol i dobre ziarno, tak w historii, będącej każdego dnia widownią posługiwania się przez ludzi — często w sposób pełen sprzeczności — wolnością, występują, niekiedy mocno ze sobą splątane, zło i dobro, bezprawie i sprawiedliwość, udręka i nadzieja”[1269].

Analiza egzystencji człowieka wierzącego w kontekście ponowoczesności ujawnia, iż zarówno myśliciele postmodernistyczni, jak i zwolennicy personalizmu, niejako wbrew tym słowom, starają się za wszelką cenę poszukiwać u siebie nawzajem raczej kąkolu niż dobrych ziaren. Nie chcąc dostrzegać wspomnianej przez polskiego papieża ponowoczesnej złożoności, obydwa te nurty odnoszą się do siebie nawzajem z dużym krytycyzmem. Niemniej jednak, jak starano się to również wykazać w prezentowanej monografii, ich wzajemne zarzuty często bazują na uproszczonych czy słabo zweryfikowanych wyobrażeniach o sobie, niemal nie dotykając rzeczywistych

[1267] Tamże, s. 66.
[1268] Tamże, s. 63-64.
[1269] CL 3.

stanowisk ideowych przeciwników. Ten fenomen wskazuje na potrzebę dużo bardziej precyzyjnego i dialogicznego podejścia do konfrontacji między tymi nurtami, aby uniknąć wzajemnych nieporozumień i nieuzasadnionych stereotypów.

Ponadto, pomimo szerokiego przekonania o zaniku religijności w erze ponowoczesnej, obserwuje się wyraźne symptomy życia religijnego, które zarówno w indywidualnych praktykach wiernych, jak i w refleksjach samych myślicieli postmodernistycznych nadal odgrywają znaczącą rolę. Wskazuje to na istnienie żywej, choć nierzadko przekształconej religijności, dostosowanej do specyfiki współczesnego doświadczenia, która wymyka się jednoznacznym definicjom i klasyfikacjom tradycyjnych paradygmatów.

W związku z powyższym, wywodzący się z chrześcijaństwa personalizm, stoi przed wyzwaniem nie tyle negatywnej krytyki ponowoczesności, ile konstruktywnej refleksji dotyczącej nowej roli religii. Konieczne jest zatem położenie większego nacisku na dialog z rzeczywistymi potrzebami człowieka ponowoczesnego, który poszukuje autentycznych przestrzeni do realizacji życia duchowego. Personalistyczna wizja religii powinna uwzględniać jej potencjał do budowania integralnej tożsamości oraz wsparcia przeżyć transcendentnych, odpowiadając na dylematy i wyzwania charakterystyczne dla ponowoczesnej kondycji ludzkiej. W ten sposób religia może przyjąć formę nie tylko instytucjonalną, lecz także osobistą i wspólnotową, oferując ramy, w których jednostka może odnaleźć sens, nadzieję i autentyczne spełnienie. Kluczowym zadaniem wydaje się zatem rozwijanie modeli teoretycznych i praktyk duchowych, które z jednej strony zachowają ciągłość dziedzictwa chrześcijańskiego, a z drugiej strony będą elastyczne i otwarte na specyfikę współczesnej egzystencji. Poprzez tego typu podejście, pojawia się możliwość postrzegania religijności nie jako opresyjnej czy archaicznej, lecz jako dynamicznej i wpisującej się w każdy wymiar ludzkiej egzystencji, dostosowanej do potrzeb i wyzwań ponowoczesnego człowieka, który chce wejść w przestrzeń wiary i żyć tą wiarą. Podsumowując, przyszłość dialogu między perspektywą postmodernistyczną a personalistyczną, zależy w pierwszym rzędzie od zdolności obu stron do rezygnacji z uproszczeń i rozbudowy złożonej, empatycznej interpretacji wzajemnych stanowisk. Ostatecznie może to zaowocować wzbogaceniem refleksji nad człowiekiem wierzącym w ponowoczesności oraz otwarciem nowych perspektyw na integrację doświadczenia duchowego z wymiarem kulturowym i społecznym współczesności. Jak przekonuje Kołakowski, na „czterech węgłach wspiera się ten dom, w którym, patetycznie mówiąc, duch ludzki mieszka. A te cztery są:

Rozum, Bóg, Miłość, Śmierć[1270]. Pomijanie któregoś z tych elementów, ewidentnie uwidaczniające się w ponowoczesności, destruuje nie tylko ludzkiego ducha, ale sens ludzkiej egzystencji. W tym sensie człowiek wierzący i niewierzący wspólnie odpowiadają za swoje losy.

[1270] Zob. L. Kołakowski, *Czy pan Bóg jest szczęśliwy*…, s. 297.

BIBLIOGRAFIA

LITERATURA PODSTAWOWA

Adamik M., *Problematyka transgresji i transcendencji,*„Kwartalnik Naukowy" 2 (2017), s. 266-278.

Adamski F., *Personalizm – chrześcijański nurt myślenia o człowieku i wychowaniu* [w:] *Wychowanie osobowe*, red. F. Adamski, Kraków 2011, s. 9-22.

Ambrożewicz A., *Filozoficzne korzenie jednostki i osoby. Personalizm i indywidualizm wobec kantyzmu*, „Diametros" nr 46, 2015.

Augustyn, *O Państwie Bożym*, t. I, tł. W. Kornatowski, Warszawa 1977.

Balthasar J., *Teodramatyka, t. 1, Prolegomena*, tł. M. Mijalska, M. Rodkiewicz, W. Szymona, Kraków 2005.

Bartnik C., *Fideizm*, *Encyklopedia Katolicka*, t. 5, Lublin 1989, c. 164-166.

Bartnik C., *Od humanizmu do personalizmu*, Lublin 2006.

Bartnik C., *Personalizm*, Lublin 2008.

Bauman Z., *Czy istnieje postmodernistyczna socjologia?,* Warszawa 2006.

Bauman Z., *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej,* Poznań 1993.

Bauman Z., *Etyka ponowoczesna*, J. Bauman, J. Tokarska – Bakir, Warszawa 1996.

Bauman Z., *Globalizacja, czyli komu globalizacja a komu lokalizacja*, „Studia Socjologiczne" 3 (1997), s. 53-68.

Bauman Z., *Konsumowanie życia*, Wyd. UJ, Kraków 2009.

Bauman Z., *Kultura w płynnej nowoczesności,* Warszawa 2011.

Bauman Z., *Płynna nowoczesność*, tł. T. Kunz, Kraków 2006.

Bauman Z., *Płynne życie*, tł. T. Kunz, Kraków 2007.

Bauman Z., *Ponowoczesne wzory osobowe,* „Studia socjologiczne" 1 (2011), s. 435-448.

Bauman Z., *Ponowoczesność jako źródło cierpień,* Wyd. Sic!, Warszawa 2000.

Bauman Z., *Praca, konsumpcjonizm i nowi ubodzy*, tł. S. Obirek, Kraków 2006.

Bauman Z., *Razem osobno*, Kraków 2003.

Bauman Z., *Retrotopia*, tł. K. Lebek, PWN, Warszawa 2018.

Bauman Z., *Społeczeństwo w stanie oblężenia*, Warszawa 2006.

Bauman Z., *Straty uboczne. Nierówności społeczne w epoce globalizacji*, tł. J. Hunia, Wyd. UJ, Kraków 2012.

Bauman Z., *Śmierć i nieśmiertelność. O wielości strategii życia,* Warszawa, 1998.

Bauman Z., *Wiek kłamstwa*, wywiad udzielony J. Żakowskiemu, „Polityka" 50 (2004).

Bauman Z., *Wieloznaczność nowoczesna. Nowoczesność wieloznaczna,* tł. J. Bauman, Warszawa 1995.

Bauman Z., *Wspólnota. W poszukiwaniu bezpieczeństwa w niepewnym świecie*, tł. J. Margański, Kraków 2008.

Bauman Z., *Zindywidualizowane społeczeństwo*, Gdańsk 2008.

Baumann Z., *Życie na przemiał,* tł. S. Kunz, Kraków 2004.

Bauman Z., *Żyjąc ze śmiercią* [w:] tenże, *Śmierć i nieśmiertelność. O wielkości strategii życia,* tł. N. Leśniewski, Warszawa 1982.

Bauman Z., Gajewska G., *Nadzieje i obawy płynnej nowoczesności*, Gniezno 2005.

Bauman Z., Tester K., *O pożytkach z wątpliwości. Rozmowy z Zygmuntem Baumanem,* Warszawa 2003.

Beck U., *A God of One's Own: Religion's Capacity for Peace and Potential for Violence*, Polity Press, Cambridge 2010.

Beckford J., *Teoria społeczna a religia*, tł. M. Kunz, T. Kunz, Kraków 2006.

Benedykt XVI, *Adhortacja Ecclesia in Medio Oriente*, https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/apost_exhortations/documents/hf_ben-xvi_exh_20120914_ecclesia-in-medio-oriente.html, 17 VI 2026.

Benedykt XVI, *Chrześcijanie bez kompromisów*, Financial Times, 20 XII 2012, https://papiez.wiara.pl/doc/1401116.Benedykt-XVI-w-Financial-Timesie, 17 VI 2026.

Benedykt XVI, *Człowiek potrzebuje wieczności,* Audiencja generalna, 2 XI 2011, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/audiencje/ag_02112011.html, 15 X 2025.

Benedykt XVI, *Encyklika o integralnym rozwoju ludzkim w miłości i prawdzie* „*Caritas in veritate"* (29 VI 2009), Wrocław 2017.

Benedykt XVI, *Encyklika o miłości chrześcijańskiej „Deus caritas est"* (25 XII 2005), Kraków 2008.

Benedykt XVI, *Encyklika o nadziei chrześcijańskiej*, SpeSalvi (30 XI 2007), https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/encykliki/spe_salvi-30112007.html, 20 IX 2020.

Benedykt XVI, *Każdy człowiek musi mieć godziwe warunki życia*, 29 V 2008. *Do nowych ambasadorów*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/ambasadorowie_29052008.html, 6 IV 2026.

Benedykt XVI, *Kościół nie może dopuścić, by zamilkł Duch Prawdy. Homilia wygłoszona podczas Mszy św. na Placu J. Piłsudskiego* 26 V 2006 [w:] Benedykt XVI, *Trwajcie mocni w wierze*, Kielce 2006, s. 39-40.

Benedykt XVI, OŚDP (2013), *Błogosławieni pokój czyniący*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/pokoj2013-or_08122012, 22 VI 2026.

Benedykt XVI, OŚDP (2007), *Osoba ludzka sercem pokoju*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/pokoj2007_08122006, 22 VI 2026.

Benedykt XVI, OŚDP (2011), *Wolność religijna droga do pokoju*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/pokoj2011-or_08122010, 22 VI 2026.

Benedykt XVI, *Posynodalna adhortacja apostolska Africae munus,*https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/benin_adhortacja-19112011*, 12 VI 2026.*

Benedykt XVI, *Trzeba oczyścić Boże Narodzenie z naleciałości konsumpcjonizmu*, 17 XII 2008 — *Audiencja generalna w Auli Pawła VI*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/audiencje/ag_17122008.html, 11 IV 2019.

Benedykt XVI, *Wiara i przyszłość*, Kraków 2007.

Benedykt XVI, *Wiara, rozum, uniwersytet – wspomnienia i refleksje, wykład na uniwersytecie*, 12 IX 2006, Ratyzbona, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/bawaria_ratyzbona_12092006.html., 23 IV 2026.

Berger P. L., *Sekularyzm w odwrocie*, „Res Publica" 1 (1998).

Berger P., *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*, tł. W. Kurdziel, „Nomos", Kraków 1997.

Berger P. L., *The Desecularyzation ofthe World: A Global Overvieto* [w:] *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*, red. P.L. Berger, Washington 1999.

Berger B., Berger B., Kellner H., *The Honless Mind. Modemization and Consciousness*, Random House, New York 1974.

Bielik-Robson A., *Inna Nowoczesność. Pytania o współczesną formułę duchowości*, Universitas, Kraków 2000.

Bielik-Robson A., *„Na pustyni". Kryptoteologie późnej nowoczesności*, Uniwersitas, Kraków 2008.

Bochenek K., *Personalizm* [w:] *Filozofia współczesna*, red. L. Gawor, Z. Stachowski, Bydgoszcz-Warszawa-Lublin 2006.

Borowik I., *Przemiany religijne w Polsce na tle transformacji w Europie Środkowo-Wschodniej i globalizacji* [w:] *Globalny i lokalny wymiar religii. Polska w kontekście europejskim*, red. I. Borowik, A. Górny, W. Świątkiewicz, „Nomos", Kraków 2016, s. 7–16.

Borowik I., *Religia i religijność w warunkach globalizacji; uniwersalizm i partykularyzm przemian w kręgu kultury euroamerykańskiej* [w:] *Religioznawstwo polskie*…, s. 101-114.

Borowik I., *Religijność - wymiar rytualny* [w:] *Pluralizm religijny i moralny w Polsce*, red. I. Borowik, T. Doktór „Nomos", Kraków 2001.

Bronk, *Krajobraz postmodernizmu*, „Ethos" 1-2 (1996), s. 79-100.

Bronk A., *Podstawy nauk o religii*, Lublin 2003.

Brzozowska M., *Niewidzialne „sacrum" – popularne „sacrum". Uwagi na marginesie religijnego krajobrazu współczesnej Europy* [w:] *Współczesna Europa w procesie integracji,* red. Z. Drozdowicz, Wyd. UAM, Poznań 2004, s. 127-138.

Burgos J., *Personalizm. Autorzy i tematy nowej filozofii,* Wyd. Centrum Myśli Jana Pawła II, tł. K. Koprowski, konsultacja naukowa K. Guzowski, Warszawa 2010.

Buttiglione R., *Myśl Karola Wojtyły*, Lublin 1996.

Cardinal Joseph Ratzinger, *Cardinal Ratzinger On Europe's Crisis of Culture* - http://www.catholiceducation.org/articles/politics/pg0143.html., 3 XI 2025.

Cattaneo P., *Dlaczego Bóg dopuszcza cierpienie?,* tł. E. Łukaszyk, Kraków 2008.

Chmielewski M., *Wybrane metody modlitwy myślnej* [w:] *Homo orans*, red. J. Misiurek, J. M. Popławski, Lublin 2000, t. 1, s. 319-339.

Comte-Sponville A., *Duchowość ateistyczna*, tł. E. Aduszkiewicz, Warszawa 2011.

Comte-Sponville A., *Duchowość ateistyczna. Wprowadzenie do duchowości bez Boga*, Wyd. Czarna Owca, Warszawa 2022.

Chrzanowski G., *„Poza Kościołem nie ma zbawienia”. Perspektywa inkluzywistyczna*[w:] *Między dialogiem a fundamentalizmem. Religia i wiara dzisiaj,* red. A. Gielarowski, K. Pawłowski, Scientia Plus, Kraków 2017, s. 133-155.

Czarnecki R., *Postmodernizm a sacrum* [w:] *Religioznawstwo polskie*…, s. 351-358.

Dawkins R., *Bóg urojony*, tł. P.J. Szwajcer, Wyd. CIS, Warszawa 2007.

Dawkins R., *Is science a religion?*, „The Humanist”, I-II 1997, s. 26-39.

Dawkins R., *Samolubny gen*, tł. M. Skoneczny, Warszawa 1996.

Derrida J., *Wiara i wiedza. Dwa źródła „religii” w obrębie samego rozumu* [w:] *Religia*, red. J. Derrida i inni, tł. M. Kowalska, Warszawa 1999.

Dobbelaere K., *Socjologiczna analiza definicji religii* [w:] *Socjologia religii. Antologia tekstów*, red. W. Piwowarski, Kraków 2012.

Draguła A., *Ocalić Boga. Szkice z teologii sekularyzacji*, Warszawa 2010.

Draguła A., *Powrót wiary, religii czy duchowości? Teolog wobec postsekularyzmu* [w:] *Szkoda, że Cię tu nie ma. Filozofia religii a postsekularyzm jako wyzwanie nowych czasów. Szkice*, red. M. Ciesielski, K. Szewczyk-Haake, Kraków 2018.

Drozdowicz Z., *Magisterium wiedzy i magisterium wiary. Założenia, uzasadnienia i zastrzeżenia*, „Przegląd Religioznawczy” 4 (2021), s. 3-19.

Drozdowicz Z., *Neopoganizm w Europie Środkowej i Wschodniej – wybrane problemy badawcze*, „Przegląd Religioznawczy” 2 (2021), s. 3-18.

Drozdowicz Z., *Rozstania współczesnych teologów z Kościołem katolickim. Wybrane przykłady*, „Przegląd Religioznawczy” 4 (2023), s. 39-58.

Dziewiecki M., *Ewangelizacja w kulturze ponowoczesnej i medialnej*, Kultura – Media – Teologia 1 (2010), s. 47-62.

Dziewiecki M., *Ona, on, miłość,* Es pe, Kraków 2006.

Dziewiecki M., *Wychowanie w dobie ponowoczesności*, Wyd. Jedność, Kielce 2002.

Dziewiecki M., *Zagrożenia w epoce postmodernizmu* [w:] *W trosce o rodzinę. W poszukiwaniu dobra prawdy i piękna*, red. M. Jankowska, M. Ryś, T. Cwalina, UKSW, Warszawa 2007, s. 233-251.

Eliade M., *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 1, *Od epoki kamiennej do misteriów eleuzyńskich*, Warszawa 1988.

Eliade M., *Sacrum i profanum. O istocie religijności*, Warszawa 1999.

Eliade M., *Traktat o historii religii*, tł. J. Wierusz-Kowalski, Warszawa 2009.

Eliade M., *W poszukiwaniu historii i znaczenia religii*, Warszawa 1997.

Franciszek, *Adhortacja Apostolska Gaudete et exsultate. O powołaniu do świętości w świecie współczesnym* (19 III 2018), Częstochowa 2018.

Franciszek, *Adhortacja apostolska o miłości w rodzinie „Amoris laetitia"* (8 IV 2016), Kraków 2016.

Franciszek, *Adhortacja Evangelii gaudium o głoszeniu Ewangelii w dzisiejszym świecie*, 24 XI 2013, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek_i/adhortacje/evangelii-w2_24112013, 22 VI 2026.

Franciszek, *Bosy, nie obciążony i bez terminarza*, 16 V 2016, *Przemówienie na otwarcie obrad 62. Zgromadzenia Konferencji Episkopatu Włoch*, https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2016/may/documents/papa-francesco_20160516_cei.html,nr 1, 22 VI 2026.

Franciszek, *Bóg zażąda zdania sprawy od tych, którzy zniewalają ludzi*, 17 II 2016, *Przemówienie podczas spotkania ze światem pracy w Ciudad Juárez*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek_i/przemowienia/meksyk-praca_17022016.html, 21 V 2024.

Franciszek, *Boże miłosierdzie uchroni ludzkość przed duchową i moralną pustką*, 27 III 2016 — Orędzie Wielkanocne «urbi et orbi», https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek_i/przemowienia/urbi_27032016, 15 VI 2026.

Franciszek, *Encyklika Fratelli tutti. O braterstwie i przyjaźni społecznej,* https://www.vatican.va/content/francesco/pl/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html, 15 VI 2026.

Franciszek, *Encyklika Laudato Si poświęcona trosce o wspólny dom* (24 V 2015), https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek_i/encykliki/laudato_si_24052015.html, 3 X 2018.

Franciszek, *Encyklika o wierze, Lumen fidei* (29 VI 2013), https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek_i/encykliki/lumen_fidei_29062013.html, 5 IX 2018.

Franciszek, *List apostolski Misericordia et Miseria*, https://www.vatican.va/content/francesco/pl/apost_letters/documents/papa-francesco-lettera-ap_20161120_misericordia-et-misera.html, 15 VI 2026

Franciszek, *Nie zapominajcie o ubogich, Przesłanie z okazji zebrania Światowego Forum Ekonomicznego*, 20-23 I 2016, Davos-Klosters,

https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek_i/przemowienia/forum-ekonomiczne_20012016, 28 V 2026.

Franciszek, *Nikt nie może być wykluczony,* 25 IX 2015. *Wizyta w siedzibie ONZ*,https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek_i/przemowienia/usa-onz_25092015.html, 22 III 2024.

Franciszek, OŚDP 2014, *Braterstwo podstawą i drogą do pokoju*,https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek_i/przemowienia/pokoj2014-or_08122013, 22 VI 2026.

Franciszek, *Podróż Apostolska do Polski 27-31 VII 2016. Przemówienie Ojca Świętego. Czuwanie w ramach ŚDM*, 30 VII 2016,http://w2.vatican.va/content/francesco/pl/speeches/2016/july/documents/papa-france- sco_20160730_polonia-veglia-giovani.html, 25 III 2026.

Franciszek, *Przeciw materializmowi technokratycznemu,* 5 X 2017, *Przemówienie do uczestników zgromadzenia plenarnego Papieskiej Akademii «Pro Vita»*,, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek_i/przemowienia/pro-vita_05102017, 22 V 2026.

Franciszek, *Przemówienie do Rady Bezpieczeństwa ONZ. Konflikty i wojny są skutkiem braku braterstwa* 14 VI 2022, LO 7 (2022).

Franciszek, *Przemówienie podczas modlitwy Anioł Pański Zawierzamy Nowy Rok Matce Bożej (1 I 2022)*,LO 2 (2022), s. 34–36

Fromm E., *Dogmat Chrystusa i inne pisma religioznawcze*, tł. K. Kosior i inni, Lublin 1992.

Frankl V., *Grundriss der Existenzanalyse und Logotherapie* [w:] V. Frankl, V. Gebsattel,V. Schultz, „*Handbuch der Neurosenlehre und Psychoterapie*" 3 (1959).

Frankl V., *Homo patiens,* tł. R. Czarnecki, J. Morawski, Warszawa 1984.

Frankl V., *Lekarz i dusza. Wprow]adzenie do logoterapii i analizy egzystencjalnej*, tł. R. Skrzypczak, Warszawa 2017.

Fromm E., *Mieć czy być?*, tł. J. Niziński, Warszawa 1989.

Fromm E., *Niech się stanie człowiek. Z psychologii etyki,* tł. R. Saciuk, Warszawa 2005.

Fromm E., *O sztuce miłości*, Rebis, Poznań 2006.

Fromm E., *Psychoanaliza a religia*, tł. J. Karłowski, Kraków 2017.

Fromm E., *Rewolucja nadziei*, tł. H. Adamska, wstęp M. Chałubiński, Warszawa 1996.

Fromm E., *Serce człowieka*, Warszawa – Wrocław 2000.

Fromm E., *Szkice z psychologii religii*, tł. J. Prokopiuk, Warszawa 1968.

Fromm E., *Ucieczka od wolności,* tł. O., A. Ziemilscy, przedmowa E. Wnuk-Lipiński, Warszawa 2011.

Frossard A., *„Nie lękajcie się!" Rozmowy z Janem Pawłem II,* Kraków 1983.

Gadacz T., *Enigma cierpienia* [w:] *Człowiek wobec religii*, red. K. Mech, Kraków 1999, s. 223-237.

Galarowicz J., *Być ziarnem pszenicznym. Nowa książeczka o człowieku*, Kęty 2006.

Galarowicz J., *Człowiek jest osobą. Podstawy antropologii filozoficznej Karola Wojtyły*, Kraków 1994.

Gasiul H., *Personalistyczna koncepcja osobowości. Podstawy teoretyczne rozwoju i jego zakłóceń*, Wyd. Difin, Warszawa 2022.

Gielarowski *A., Kryzys kultury kryzys człowieka. Fenomenologiczna krytyka kultury: Husserl, Levinas, Henry*, WAM, Kraków 2016.

Gielarowski A., *Między interpretacją a faktami. Prawda we współczesnym dyskursie hermeneutycznym* [w:] *W stronę hermeneutyki kultury*, red. T. Tisończyk, A. Waśko, Kraków 2013, s. 45–48.

Gielarowski A., *O możliwym końcu kultury. Apokaliptyka Rene Girarda*, WAM, Kraków 2021.

Gielarowski A., *Prawda w dialogu międzyreligijnym* [w:] *Między dialogiem a fundamentalizmem. Religia i wiara dzisiaj*, red. A. Gielarowski, K. Pawłowski, Scientia Plus, Kraków 2017, s. 157-178.

Gielarowski A., *Tajemnica obecności. Bycie i intersubiektywność w filozofii Gabriela Marcela*, Wyd. Ignatianum i WAM, Kraków 2013.

Girard R., *Dawna droga, którą kroczyli ludzie niegodziwi*, tł. M. Goszczyńska, Warszawa 1992.

Girard R., *Początki kultury*, tł. M. Romanek, Kraków 2006.

Guzowska B., *Duchowość ponowoczesna*, Rzeszów 2011.

Guzowska B., *Doświadczenie religijne a doświadczenie estetyczne w perspektywie postmetafizycznej*, „Przegląd Religioznawczy" 1 (2025), s. 149-157.

Guzowska B., *Kategoria „duchowości życia" w perspektywie religijnej i filozoficznej*, „Przegląd Religioznawczy" 4 (2020), s. 73-80.

Guzowska B., *Kategoria estetyzacji w ponowoczesności. Analiza wybranych zagadnień z filozofii kultury*, Wyd. UR, Rzeszów 2019.

Guzowska B., *Ponowoczesne oblicze religii (wybrane aspekty)* [w:] *Religioznawstwo polskie*…, s. 865-871.

Guzowska B., *„Sakralizacja" ciała w kulturze współczesnej. Perspektywa filozoficzna*, „Przegląd Religioznawczy 2 (2021), s. 71-78.

Guzowska B., *Świecka religia życia – perspektywa filozoficzna,* „Przegląd Religioznawczy" 2 (2020), s. 191-199.

Guzowski K., *Personalizm polski na tle personalizmu europejskiego* [w:] *Personalizm polski*, red. M. Rusecki, Wyd. KUL, Lublin 2008, s. 441-468.

Guzowski K., *Personalizm jako perspektywa mariologii Jana Pawła II* [w:] *Osoba. Wspólnota. Wartości*…, s.507-518.

Guzowski K., M. Kosche, *Personalizm jako próba jednoczenia „zwaśnionych" antropologii,* „Horyzonty Polityki" nr 19, 2016.

Habermas, *An Awareness of What is Missing. Faith et Reason in a Post-Seculare Age*, Cambridge 2010.

Habermas J., *Wierzyć i wiedzieć*, „Znak"3 (2002).

Halík T., *Chcę, abyś był*, tł. A. Babuchowski, „ZNAK", Kraków 2014.

Halík T., *Co nie jest chwiejne, jest nietrwałe. Labiryntem świata z wiarą i wątpliwościami,* tł. J. Zychowicz, „WAM", Kraków 2004.

Halík T., *Hurra, nie jestem Bogiem*, tł. A. Babuchowski, T. Dostatni, J. Zychowicz, Agora, 2013.

Halík T., *Popołudnie chrześcijaństwa. Odwaga do zmiany*, tł. T. Maćkowiak, WAM, Kraków 2022.

Halík T., *Noc spowiednika: paradoksy małej wiary w epoce postoptymistycznej*, tł. A. Babuchowski, Katowice 2007.

Halík T., *Od „podziemnego Kościoła" do labiryntu wolności. Autobiografia*, tł. J. Illg. ZNAK, Kraków 2020.

Halík T., *Popołudnie chrześcijaństwa. Odwaga do zmiany*, tł. T. Maćkowiak, WAM, Kraków 2022.

Halík T., *Teatr dla aniołów*, *Życie jako religijny eksperyment*, tł. A. Babuchowski, Kraków 2011.

Halík T., *Wzywany czy niewzywany: Bóg się tutaj zjawi: europejskie wykłady z filozofii i socjologii dziejów chrześcijaństwa*, tł. A. Babuchowski, Kraków 2006.

Halík T., *Żyć w dialogu: impulsy do rozmyślań nad wiarą*, tł. A. Babuchowski, J. Zychowicz, Kielce 2015.

Heller M., *Afirmacja racjonalności* [w:] *Godność czy sukces? Kulturowe dylematy współczesności*, Materiały III Kongresu Kultury Chrześcijańskiej (Lublin, KUL, 25-28 IX 2008), red. J. Mariański, S. Zięba, Lublin 2008, s. 333-341.

Heller M., *Filozofia przypadku. Kosmiczna fuga z preludium i codą*, Copernicus Center Press, Kraków, 2012.

Heller M., *Jak uczyć o stworzeniu świata?*, „Urania. Postępy Astronomii" 2024, t. XCV, nr 3, s. 19–23.

Heller M., *Naturalizm teologiczny Józefa Życińskiego* [w:] J. Życiński, *Transcendencja i naturalizm,* Kraków 2014.

Heller M., *Racjonalność i sens. Wykład wygłoszony z okazji przyznania doktoratu honoris causa Uniwersytetu Śląskiego*, Katowice, 11 III 2015, „Tygodnik powszechny", 21 III 2015; https://www.tygodnikpowszechny.pl/racjonalnosc- -i-sens-27142, 20 V 2026.

Heller M., *Sens życia i sens wszechświata*, Copernicus Center Press, Kraków 2014.

Heller M., *Stworzenie a ewolucja,* „Communio" 4 (1982), s. 58-66.

Heller M., Budzik S., Wszołek S., *Nauki jako locus theologicus – próba wniosków* [w:] *Obrazy świata w teologii i w naukach przyrodniczych*, red. M. Heller, S. Budzik, S. Wszołek, Tarnów 1996, s. 255-259.

Heller M., Pabjan T., *Stworzenie i początek wszechświata. Teologia – filozofia – kosmologia*, Copernicus Center Press, Kraków 2013.

Heschel A., *Człowiek nie jest sam,* tł. Katarzyna Wojtkowska, wstęp Stanisław Krajewski, Znak, Kraków 2008.

Heschel A., *Człowiek szukający Boga,* tł. V. Reder, Znak, Kraków 2008.

Hryniewicz W., *Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i wszechświata. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. 3. Lublin 1991.

Hryniewicz W., *Przez ciemności do światła.Nadzieja w posługiwaniu hospicyjnym* [w:] *Cierpienie między sensem a bezsensem. Studium interdyscyplinarne*, red. M. Kalinowski, I. Niewiadomska, L. Szot, Wyd. KUL, Lublin 2014, s. 98-110.

Jan XXIII, *Encyklika Pacem in Terris*, *o pokoju między wszystkimi narodami opartym na prawdzie, sprawiedliwości, miłości i wolności*, 11.04.1963, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_xxiii/encykliki/pacem_in_terris_11041963#google_vignette, 22 VI 2026

Jan Paweł II*, Adhortacja apostolska o pojednaniu i pokucie w dzisiejszym posłannictwie Kościoła „Reconciliatio et paenitentia”* (2 XII 1984) [w:] *Adhortacje Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 1996, s. 249-343.

Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska o powołaniu i misji świeckich w Kościele i świecie Christifideles laici* (10 XII 1988), https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_30121988_christifideles-laici.html., 22 VI 2026.

Jan Paweł II*, Encyklika Ecclesia in Europa do wszystkich wiernych w Jezusie Chrystusie, który żyje w Kościele jako źródło nadziei dla Europy* (28 VI 2003), Wrocław 2003.

Jan Paweł II, *Encyklika o pracy ludzkiej z okazji dziewięćdziesiątej rocznicy encykliki «Rerum novarum» „Laborem exercens”* (14 IX 1981) [w:] *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 1997, s. 141-213.

Jan Paweł II, *Encyklika poświęcona Jezusowi Chrystusowi jako Zbawicielowi „Redemptor hominis”* (4 III 1979) [w:] *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 1997, s. 5-76.

Jan Paweł II, *Encyklika z okazji dwudziestej rocznicy ogłoszenia Populorum progressio Sollicitudo rei socialis* (30 XII 1987) [w:] *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 1997, s. 433-508.

Jan Paweł II, *Encyklika w setną rocznicę encykliki Rerum novarum Centesimus annus* (1 V 1991) [w:] *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 1997, s. 617-702.

Jan Paweł II, *Encyklika o niektórych podstawowych problemach nauczania moralnego Kościoła Veritatis splendor* (6 VIII 1993) [w:] *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 1997, s. 703-838.

Jan Paweł II, *Encyklika o wartości i nienaruszalności życia ludzkiego Evangelium vitae* (25 III 1995) [w:] *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 1997, s. 838-987.

Jan Paweł II, *Encyklika o relacjach między wiarą a rozumem Fides et ratio* (14 IX 1998) [w:] *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 2, Kraków brw., s. 823-920.

Jan Paweł II, *Encyklika o Duchu Świętym (18.05.1986), Dominum et vivificantem*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/encykliki/dominum_1, 22 VI 2026.

Jan Paweł II, *Encyklika Redemptoris Missio o stałej aktualności posłania misyjnego*, 7 XII 1990,

https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/encykliki/r_missio_1, 22 VI 2025.

Jan Paweł II, *Encyklika Ut unum sint Ojca Świętego Jana Pawła II, o działalności ekumenicznej* (25.05.1995), https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/encykliki/ut_unum_1, 22 VI 2026.

Jan Paweł II, *Encyklika wydana w tysiącsetną rocznicę dzieła ewangelizacji świętych Cyryla i Metodego (2.06.1985), Slavorum apostoli* https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/encykliki/slavorum#goog_rewarded, 22 VI 2026.

Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św. w Oświęcimiu-Brzezince,* 7 VI 1979, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/homilies/1979/documents/hf_jp-ii_hom_19790607_polonia-brzezinka.html, 22 VI 2026.

Jan Paweł II, *Homilia w dniu 22.10.1978 r. na rozpoczęcie pontyfikatu* [w:] tegoż, *Nauczanie papieskie*, 1.1,1978, red. E. Weron, A. Jaroch, Poznań-Warszawa 1987.

Jan Paweł II, *Jubileusz Parlamentarzystów i Polityków,* Rzym, 4 XI 2000 [w:] Jan Paweł II, *Europa zjednoczona w Chrystusie. Antologia,*red. L. Sosnowski, G. Turowski, Kraków 2002.

Jan Paweł II, *Kościół*, Kraków – Ząbki 1999.

Jan Paweł II, *List apostolski do młodych całego świata z okazji Międzynarodowego Roku Młodzieży* (31 III 1985) [w:] *Listy pasterskie Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 1997, s. 110-157.

Jan Paweł II, *List apostolski Mulieris Dignitatem Ojca Świętego Jana Pawła II z okazji Roku Maryjnego o godności i powołaniu kobiety,* 15 X 1988, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/listy/mulieris#google_vignette, 22 VI 2026.

Jan Paweł II, *List apostolski papieża Jana Pawła II, Novo millennio ineunte, wydany na zakończenie Roku Jubileuszowego 2000,* 6 I 2001, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/apost_letters/2001/documents/hf_jp-ii_apl_20010106_novo-millennio-ineunte.html, 22 V 2026.

Jan Paweł II, *List apostolski w związku z przygotowaniem Jubileuszu Roku 2000 Tertio millennio adveniente* (10 XI 1994) [w:] *Listy pasterskie Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 1997, s. 9-55.

Jan Paweł II, *List do ludzi w podeszłym wieku*, 1 X 1999, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/listy/do_starszych_01101999.html, 13 IX 2019.

Jan Paweł II, *List do Rodzin z okazji Roku Rodziny 1994 Gratissimum sane* (2 II 1994) [w:] *Listy pasterskie Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 1997, s. 247-327.

Jan Paweł II, *List apostolski Salvifici doloris*. *O chrześcijańskim sensie ludzkiego cierpienia* 11 II, 1984, Rzym, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/listy/salvifici.html, 20 IX 2025.

Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich,* Watykan 1986.

Jan Paweł II, ODŚP (2001), *Dialog między kulturami drogą do cywilizacji miłości i pokoju*, https://papiez.wiara.pl/doc/378733.Oredzia-Jana-Pawla-II-na-Swiatowe-Dni-Pokoju (wszystkie orędzie Jana Pawła II na Światowe dni Pokoju są cytowane z tej strony).

Jan Paweł II, ODŚP (1983), *Dialog na rzecz pokoju - wyzwaniem dla naszych czasów*.

Jan Paweł II, ODŚP (2002), *Nie ma pokoju bez sprawiedliwości, nie ma sprawiedliwości bez przebaczenia*.

Jan Paweł II, ODŚP (1989), *Poszanowanie mniejszości warunkiem pokoju.*

Jan Paweł II, ODŚP (1991), *Poszanowanie sumienia każdego człowieka warunkiem pokoju.*

Jan Paweł II, OŚDP (1980), *Prawda siłą pokoju.*

Jan Paweł II, ODŚP (1997), *Przebacz, a zaznasz pokoju*.

Jan Paweł II, ODŚP (1987), *Rozwój i solidarność: dwie drogi wiodące do pokoju.*

Jan Paweł II, ODŚP (1988), *Wolność religijna warunkiem pokojowego współżycia.*

Jan Paweł II, ODŚP (1992), *Wierzący zjednoczeni w budowaniu pokoju*.

Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przełomie tysiącleci,* Kraków 2005.

Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja apostolska ojca św. Jana Pawła II Ecclesia in Africa,* 14 IX 1995, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_14091995_ecclesia-in-africa.html, 22 VI 2026.

Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja apostolska Vita consecrata,* 25 III 1996, *https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_25031996_vita-consecrata.html,* 22 VI 2026.

Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994.

Jan Paweł II, *Przemówienie do V sympozjum Biskupów Europy zorganizowanego przez Radę Konferencji Europejskich (5 X 1982)* [w:] *Co Jan Paweł II mówi o zjednoczeniu Europy*, tł. E. Rogowiec, Kraków 2003.

Jan Paweł II, *Przemówienie do mieszkańców Droghedy – Irlandia*, 29 IX 1979, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/homilies/1979/documents/hf_jp-ii_hom_19790929_irlanda-dublino-drogheda.html., 22 VI 2026.

Jan Paweł II, *Testament*, Warszawa 2005.

Jan Paweł II, *Piękno tej ziemi woła o zachowanie jej dla przyszłych pokoleń* (Zamość, 12 VI 1999), LO 20 (1999).

Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994

Jan Paweł II, *Przemówienie na inauguracji pontyfikatu 22 XI 1978. Otwórzcie drzwi Chrystusowi* [w:] Jan Paweł II, *Nauczanie społeczne 1978-1979*, t. 2, Warszawa 1982.

Jan Paweł II, *Przemówienie w czasie spotkania z kardynałami i pracownikami Kurii Rzymskiej*, 22 XII 1995, LRO, 16 (1995).

Jan Paweł II, *Przemówienie w parlamencie europejskim, Strasburg,* 11 X 1988 [w:] *Przemówienia i homilie Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 1997, s. 145-149.

Jan Paweł II, *Przemówienie w siedzibie ONZ do spraw Oświaty, Nauki i Kultury (UNESCO)*, Paryż, 2 VI 1980 [w:] *Wychowanie w nauczaniu Jana Pawła II. (1978-1999)*, red. S. Urbański, Warszawa 2000, s. 11-14.

Jan Paweł II, *Testament*, Warszawa 2005.

Jan Paweł II, *Wierzę w Boga Ojca Stworzyciela*, Citta del Vaticano 1987.

Jan Paweł II, *Wierzę w Kościół*, Watykan 1996.

Jan Paweł II, *W imię przyszłości kultury. Przemówienie w UNESCO*, Paryż 2 VI 1980, LRO,2 (1981).

Jan Paweł II, *W ofiarnej służbie człowiekowi i społeczeństwu, Msza św. z okazji Jubileuszu Parlamentarzystów i Polityków*, 5 XI 2000, https://jp2online.pl/obiekt/homilia-z-mszy-z-okazji-jubileuszu-parlamentarzystow-i-politykow;T2JqZWN0OjI1NjM, 25 V 2026.

Jan Paweł II, *Wstańcie, chodźmy!*, Kraków 2004.

Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994.

Jocz A., *Gnoza Mikołaja Bierdiajewa, czyli lekarstwo na dualistyczne rozterki kultury europejskiej*, „Nomos" 49/50 (2005), s. 43–56.

Jocz A., *Gnostyczne przezwyciężanie napięć między religią i techniką*, „Przegląd Religioznawczy" 1 (2024), s. 77- 87.

Kasper W., *Bóg Jezusa Chrystusa*, tł. J. Trawa, Wrocław 1996.

Kasper W., *Die Botschaft von Amoris laetitia. Ein freundlicher Disput*, Herder, Freiburg – Basel – Wien 2018.

Kasper W., *Papież Franciszek, Rewolucja czułości i miłości*, Więź, Warszawa 2015.

Kasper W., *Postmoderne Dogmatik? Zu einerneueren nordamerikanischen Grundlagendiskussion*, „Communio" 19 (1990), s. 298-306.

Katechizm Kościoła Katolickiego, Pallotinum, Poznań 2012.

Kazimierak Z., *Czy istnieje wspólny treściowo poziom doświadczenia mistycznego w buddyzmie i chrześcijaństwie?* [w:] *Religioznawstwo polskie w XXI wieku,* red. Z. Stachowski, Tyczyn 2005, s. 789-798.

Kierkegaard S., *Albo – albo,* tł. K. Toeplitz, Warszawa 1982.

Kierkegaard S., *Bojaźń i drżenie* [w:]S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć,* tł. J. Iwaszkiewicz, Warszawa 1982, s. 3-137.

Kłoczowski J.,*A myśmy się spodziewali*, W drodze, Poznań 1990.

Kłoczowski J., *Drogi i bezdroża. Szkice z filozofii religii dla humanistów*,t. 1, Instytut Myśli Józefa Tischnera, Kraków 2017.

Kłoczowski, *Hans Jonas o boskiej wszechmocy i niemocy Boga* [w:] H. Jonas, *Idea Boga po Auschwitz*, tł. G. Sowinski, Kraków 2003, s, 5–13.

Kłoczowski J., *Między samotnością a wspólnotą. Wstęp do filozofii religii*, Biblos Tarnów 2004.

Kłoczowski J., *Problem doświadczenia religijnego* [w:] *Filozofia religii,* red. S. Janeczek, Wyd. KUL, Lublin 2012, s. 281-292.

Kłoczowski J., *Sacrum* [w:] *Encyklopedia religii*, t. 9, red. T. Gadacz, B. Milerski, Wyd. PWN, Warszawa 2003, s. 22–25.

Kłoczowski J., *Upadek religii czy czas odrodzenia*, „Więź" 6 (2000).

Kołakowska A., *Czy możliwa jest religia postmodernistyczna?,* https://teologiapolityczna.pl/agnieszka-kolakowska-czy-mozliwa-jest-religia-postmodernistyczna, 25 V 2026.

Kołakowski L., *Bóg nam nic nie jest dłużny. Krótka uwaga o religii Pascala i o duchu jansenizmu,* tł. I. Kania, Kraków 1994.

Kołakowski L., *Czy już w pochrześcijańskim czasie żyjemy?* [w:] *Sacrum i kultura. Chrześcijańskie korzenie przyszłości,* red. R. Rubinkiewicz, S. Zięba, Lublin 2000.

Kołakowski L., *Czy pan Bóg jest szczęśliwy i inne pytania,* wybór i układ Z. Mentzel, Kraków 2009.

Kołakowski L., *Główne nurty marksizmu. Powstanie – rozwój – rozkład,* Wyd. Aneks, Londyn 1988.

Kołakowski L., *Herezje, Znak, Kraków* 2010.

Kołakowski L., *Horror metaphysicus,* tł. M. Panufnik, weryfikacja i uzupełnienie przekładu A. Kołakowska, Kraków 2012.

Kołakowski L., *Jeśli Boga nie ma. O Bogu, Diable, Grzechu i innych zmartwieniach tak zwanej filozofii religii,* tł. T. Baszniak, M. Panufnik, Kraków 1988.

Kołakowski L., *Jezus ośmieszony. Esej apologetyczny i sceptyczny,* tł. D. Zańko, posłowie J. A. Kłoczkowski, Kraków 2014.

Kołakowski L., *Mini wykłady o maxi sprawach. Seria druga,* Wyd. Znak, Kraków 1999.

Kołakowski L., *Moje słuszne poglądy na wszystko,* Kraków 1999.

Kołakowski L., *Nasz relatywny relatywizm,* [w:] *Habermas, Rorty, Kołakowski: stan filozofii współczesnej,* red. i tł. J. Niżnik Warszawa 1996.

Kołakowski L., *Niepewność epoki demokracji,* wybór i słowo wstępne Z. Mentzel, Kraków 2014.

Kołakowski L., *Obecność mitu*. Warszawa: Prószyński i S-ka, Warszawa 2003.

Kołakowski L. *O co nas pytają wielcy filozofowie*. *Trzy serie*, „Znak", Kraków 2008.

Kołakowski L., *Odwet sacrum w kulturze świeckiej,* [w:] tenże, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań,* Londyn 1984.

Kołakowski L., *Świadomość religijna i więź kościelna,* PWN, Warszawa 2009.

Kowalczyk S., *Nurty personalizmu. Od Augustyna do Wojtyły*, Lublin 2010.

Kunicki Z., *Homo religiosus wobec dialogu o religii,* „Studia Warmińskie" XXXVII (2000),s. 395-411.

Kuta M., *Między immanentnym a transcendentnym miejscem religii w ponowoczesności Perspektywa postsekularna*, praca doktorska napisana pod kierunkiem prof. dr. hab. Karola Tarnowskiego Kraków 2022, https://repozytorium.upjp2.edu.pl/server/api/core/bitstreams/35dc4eea-3bcc-48c9-a091-9bfade9a340b/content, 25 IV 2026.

Lennox J., *Czy nauka pogrzebała Boga. Zderzenie światopoglądów,* W drodze, tł. Grażyna Gomola i Aleksandra Gomola, W drodze, Poznań 2018.

Leon XIV, *Encyklika Magnifica Humanitas Ojca św. Leona XIV o trosce o osobę ludzką w dobie sztucznej inteligencji,* 25 V 2026,

https://www.vatican.va/content/leo-xiv/pl/encyclicals/documents/20260515-magnifica-humanitas.html, 22 VI 2026.

Leon XIV, *Pokój nie może być sloganem*, Kamerun 15 IV 2026, https://opoka.org.pl/News/Swiat/2026/pokoj-nie-jest-haslem-papiez-w-kamerunie-wzywa-do-dialogu-i, 21 IV 2026.

Lineamenta XIII Zwyczajnego Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów, *Nowa ewangelizacja dla przekazu wiary chrześcijańskiej,* Watykan 2011.

Lyotard J.F., *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy,* tł. M. Kowalska, J. Migasiński, Warszawa 1997.

Majewski M., *Biblia i nauka. Siedem refleksji inspirowanych myślą ks. Michała Hellera,* „Collectanea Theologica" 1 (2018), s. 91-138.

Mariański J., *Doświadczenie religijne* [w:] *Leksykon socjologii religii*. *Zjawiska – badania – teorie*, red. M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański, Warszawa 2004, s. 84–87.

Mariański J., *Nowa religijność we współczesnym świecie – megatrend czy megaflop?* [w:] *Religioznawstwo polskie w XXI wieku,* red. Z. Stachowski, Tyczyn 2005, s. 115-135.

Mariański J., *O nowej duchowości – próba opisu zjawiska*, „Nauki o wychowaniu. Studia Interdyscyplinarne" 1 (2010), s. 40-68.

Mariański J., Wargacki S., A., *Płynne sacrum w społeczeństwie ponowoczesnym*, „Uniwersyteckie czasopismo socjologiczne KUL" 17 (2016), s. 7-27.

Mariański J., *Religia i Kościół między tradycją i ponowoczesnością. Studium socjologiczne*, Kraków 1997.

Mariański J., *Religia w społeczeństwie ponowoczesnym. Studium socjologiczne*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2010.

Mariański J., *Sekularyzacja – desekularyzacja – nowa duchowość,* „Przegląd Religioznawczy" 2 (2012).

Mariański J., *Sens życia. Wartości. Religia. Studium socjologiczne,* Lublin 2013.

Mariański J., *Socjologia moralności*, Lublin 2006.

Mariański J., *Społeczeństwo i moralność. Studia z katolickiej nauki społecznej i socjologii moralności*, Tarnów 2008.

Mariański J., *Tożsamości religijne w społeczeństwie polskim* [w:] *Oblicza religii i religijności,* red, I. Borowik, M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Doktór, Nomos, Kraków 2008, s. 93−109.

Mariański J., *Zmieniająca się tożsamość religijna we współczesnej Europie. Religijność pozakościelna* [w:] *Wokół tożsamości, Teorie, wymiary, ekspresje,* red. I. Borowik, K. Leszczyńska, Kraków 2007.

Marcel G., *Homo viator. Wstęp do metafizyki nadziei,* tł. P. Lubicz, posłowie A. Podsiad, Warszawa 1984.

Marcel G., *Być i mieć*, tł. D. Eska, Warszawa 2001.

Marcel G., *Od sprzeciwu do wezwania,* tł. S. Lewicki, Warszawa 1965.

Marcel G., *Tajemnica bytu,* tł. M. Frankiewicz, przedmowa K. Tarnowski, Kraków 1995.

Mazanka P., *Niektóre cechy współczesnej sekularyzacji i sekularyzmu* [w:] *Ku syntezie wiary i kultury*, red. K. Wolsza, Opole 2006.

Mazanka P., *Refleksje o filozoficznych źródłach sekularyzacji i sekularyzmu,* „Studia Nauk Teologicznych PAN" 9 (2014), s. 57-64.

McGrath A., McGrath J. C., *Bóg nie jest urojeniem*, tł. J. Wolak, Kraków 2007.

Mech K., *Bóg bliski, Bóg odległy, Bóg obcy – nieobecność Boga jako wyzwanie – dyskusja z Marionem* [w:] *Józef Tischner – polska filozofia…*, s. 233-248.

Mech K., *Doświadczenie religijne – dramat mojej wolności* [w:] *Oblicza wolności*…, s. 233-244.

Mech K., *Jedna wiara, różne ścieżki,* „Znak" (10) 2010.

Metz J., *Teologia wobec cierpienia,* tł. J. Zychowicz, Kraków 2008.

Mizdrak I., *Ku wolności i samospełnieniu człowieka. Zarys antropologii filozoficznej Karola Wojtyły*, Wyd. UJP II, Kraków 2023.

Mółka J., *Personalizm chrześcijański podstawą życiowego sukcesu,* „Polska Myśl Pedagogiczna" 2 (2016), s. 283-293.

Nietzsche F., *Tako rzecze Zaratustra,* tł. W. Berent, Warszawa 1990.

Nietzsche F., *Zapiski o nihilizmie (z lat 1885-1889),* tł. G. Sowiński, Kraków 2001.

Obirek S., *Postsekularyzm między Wschodem i Zachodem*, „Humaniora. Czasopismo Internetowe" 4 (2023), s. 11–22.

Obirek S., *Religie w USA, czyli o płynnej religijności* [w:] *Ameryka. Kultura*, red. T. Płudowski, Toruń 2008, s. 237–256.

Otto R., *Świętość: elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, tł. B. Kupis, Warszawa 1999.

Napiórkowski A., *Teologie XX i XXI wiek*u, Kraków 2016.

Napiórkowski A., *Wizja kościoła w ujęciu papieża Franciszka,* „Studia Nauk Teologicznych", t. 15 (2020).

Nowicka J., *Teologia codzienności Karla Rahnera wobec antropologicznych przesłanek ponowoczesności.* Rozprawa doktorska napisana na seminarium z teologii duchowości pod kierunkiem ks. prof. dra hab. Jacka Hadrysia, UAM w Poznaniu, Wydział Teologiczny, Poznań 2022.

Pabjan T., *Nowy ateizm jako wyzwanie dla wiary i rozumu* [w:] *Wiara i rozum*, red. E. Laskowska, Kraków 2024, s. 25–34.

Papieska Rada Kultury, Papieska Rada do spraw Dialogu Międzyreligijnego, *Jezus Chrystus dawcą wody życia. Chrześcijańska refleksja na temat New Age*, Wyd. M., Kraków 2003.

Pascal B., *Myśli,* tł. T. Żeleński-Boy, w układzie Jacquesa Chevaliera, przygotował do druku M. Tazbir, Warszawa 1989.

Paweł VI, *Encyklika Populorum Progressio. Encyklika o popieraniu rozwoju ludów*, 26 03 1967, nr 41, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pawel_vi/encykliki/populorum_progressio_26031967, 20 VI 2022.

Perzyński A., *Personalizm wiary,* Wyd. UKSW, Warszawa 2011.

Posłanie Jego Świątobliwości Ojca Świętego Jana Pawła II do Ojca George'a V. Coyne'a dyrektora Obserwatorium Watykańskiego, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce", XII, PAT, Kraków 1990.

Powszechna Encyklopedia filozofii, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, t. 1-10, Lublin 2000-2009.

Rahner K., *Czy wierzysz w Boga?*, Poznań 2015.

Rahner K., *O możliwości wiary dzisiaj*, Kraków 1965.

Rahner R., *Podstawowy wykład wiary*. *Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*, Warszawa 1987.

Rahner K., *Ryzyko chrześcijanina*, Warszawa 1979.

Rahner K., *Uwagi na temat problemu „anonimowego chrześcijaństwa*" [w:] *Pisma wybrane.* t. 1, Kraków 2005, s. 141-156.

Ratzinger J., *Bóg i świat*, Kraków 2001.

Ratzinger J., *Bóg wiary i Bóg filozofów*, *Opera omnia*, t. 3/1, tł. J. Marecki, red. K. Góźdź, M. Górecka, Lublin 2021, s. 439.

Ratzinger J., *Czas przemian w Europie. Miejsce Kościoła i świata*, Kraków 2005.

Ratzinger J., *Europa. Jej podwaliny dzisiaj i jutro*, tł. Z. Czerwik, Kielce 2005.

Ratzinger J., *Eschatologia – śmierć i życie wieczne*, tł. M. Więcławski, Poznań 1984.

Ratzinger J., *Kościół. Pielgrzymująca wspólnota wiary*, Kraków 2002.

Ratzinger J., *Nowa pieśń dla Pana. Wiara w Chrystusa a liturgia dzisiaj*, tł. J. Zychowicz, Kraków 1999.

Ratzinger J., *Wiara – prawda – tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, tł. R. Zajączkowski, Wyd. Jedność, Kielce 2005.

Ratzinger J., *Znaczenie wartości religijnych i etycznych w społeczeństwie pluralistycznym*, tł. M. Zawisza, „Communio" 9 (1994), s. 183-197.

Reale G., *Zło nękające współczesnego człowieka i lekarstwo, jakie można na nie znaleźć w myśli antycznej*, tł. E. I. Zieliński, „Ethos" 14 (2001), s. 14-33.

Romano R., *Mój połamany Chrystus*, Wyd. „Regina Poloniae". Częstochowa 1985.

Rorty R., *Filozofia jako polityka kulturalna*, tł. B. Baran, Warszawa 2009.

Rorty R., *Obiektywność, relatywizm i prawda*, Aletheia, Warszawa 1999, s. 320.

Rorty R., *Przygodność, ironia i solidarność*, tł. W. Popowski, Warszawa 1996.

Rorty R., *Trocki i dzikie storczyki* [w:] tegoż, *Filozofia a nadzieja na lepsze społeczeństwo*, oprac. i przedmowa J. Grygieńć, tł. J. Grygieńć, S. Tokariew, Toruń 2013, s. 51.

Rorty R., *Trocki i dzikie storczyki*, tł. Z. Łapiński, „Teksty Drugie" 4 (1994).

Schopenhauer A., *O religii*, tł. J. Błeszyński, Vis-á-Vis/Etiuda, Kraków 2021.

Scola A., *Osoba ludzka. Antropologia teologiczna*, tł. L. Balter, Poznań 2005.

Sienkiewicz E., *Człowiek ponowoczesny jako podstawowy problem nowej Ewangelizacji,* „Studia Koszalińsko – Kolobrzeskie" 22 (2015), s. 145-163.

Sienkiewicz E., *Wolność osoby ludzkiej w kontekście wiary,* „Poznańskie Studia Teologiczne" 12 (2002), s. 127-147.

Słomski W., *Duch personalizmu,* Vizja Press&IT, Warszawa 2006.

Sobkowiak J., *Duchowość bez Boga a życie „jakby Bóg był,* „Teologia i moralność" 1 (2013), s. 103-115.

Sobkowiak J., *Podmiot wiary i moralności wobec wyzwań nowego ateizmu, file:///C:/Users/HP/Desktop/ZROBIONE%20MATERIA%C5%81Y%20(NIE%20WORD)/Nowy%20ateizmSkrypt-uzupe%C5%82niaj%C4%85cy-do-wyk%C5%82adu_Cz%C5%82owiek-podmiotem-moralno%C5%9Bci.pdf ,* 21 II 2026.

Sochoń J., *Ponowoczesne losy religii*, Warszawa 2004.

Sochoń J., *Religia w projekcie postmodernistycznym,* Lublin 2012.

Sroczyńska M., *Młodzież w poszukiwaniu sacrum. Rozważania socjologiczne*, „Przegląd Religioznawczy" 2 (2020), s. 113-129.

Sroczyńska M., *O potrzebie religii w ponowoczesnym świecie (refleksje socjologa), Chrześcijaństwo świat – polityka,* „Zeszyty Społecznej Misji Kościoła", 22 (1918), s. 166-179.

Sroczyńska M., *O potrzebie religii w ponowoczesnym świecie (refleksje socjologa), Chrześcijaństwo świat – polityka,* „Zeszyty Społecznej Misji Kościoła" 22 (2018), s. 166-179.

Stachewicz K., *Być sobą we wspólnocie. Analiza autentyczności w Osobie i czynie* [w:] *Osoba. Wspólnota. Wartości*…, s.301-314.

Szahaj A., *Co to jest postmodernizm?,* „Ethos" 1-2 (1996), s. 63-78.

Szahaj A., *Ironia i miłość. Neopragmatyzm Richarda Rorty'ego w kontekście sporu o postmodernizm,* Wrocław 2002.

Szahaj A., *Jean Baudrillard – między rozpaczą a ironią,* „Kultura współczesna" 1 (1994), s. 19-29.

Szahaj A., *Richarda Rorty'ego humanizm bez metafizyki i jego etyczno-polityczne implikacje,* „Etyka" 26 (1993), s. 109-124.

Szahaj A., *Między romantyzmem a pragmatyzmem. Richarda Rorty'ego postmodernistyczny humanizm i jego etyczno-polityczne implikacje* [w:] *Między pragmatyzmem a postmodernizmem. Wokół filozofii Richarda Rorty'ego,* red. Szahaj, Toruń 1995.

Szahaj A., *Ponowoczesność i postmodernizm a religia* [w:] *Religioznawstwo polskie w XXI wieku,* red. Z. Stachowski, Tyczyn 2005, s. 48-55.

Sztajer S., *Idea homo religiosus a współczesne przemiany religijności*, „Przegląd Religioznawczy" 2 (2010), s. 18-27.

Sztajer S., *Religia – pseudoreligia. Przemiany pojmowaniareligii i religijności w Europie współczesnej* [w:] *Współczesna Europa w procesie integracji,* red. Z. Drozdowicz, Wyd. UAM, Poznań 2004, s. 113-126.

Sztajer S., *Światopogląd chrześcijański wobec naturalizacji religii. Adaptacje, transformacje, negacje*, „Przegląd Religioznawczy" 1 (2023), s. 29-45.

Tarnowski K., *Człowiek i transcendencja*, Kraków 1995.

Tarnowski K., *Ku wyzwoleniu wolności (o książce J. Tischnera. W krainie schorowanej wyobraźni)*, „Nowe Książki" 3 (1998), s. 12-13.

Tarnowski K., *Wolność i wiara* [w:] *Wolność we współczesnej kulturze,* Lublin 1997, s. 695-706.

Tarnowski K., *Usłyszeć niewidzialne. Zarys filozofii wiary,* Instytut Myśli Józefa Tischnera, Kraków 2005.

Taylor C., *Etyka autentyczności*, tł. A. Pawelec, Kraków 1996.

Taylor C., *Immanentne antyoświecenie*, „Znak" 10 (2001).

Taylor C., *Oblicza religii dzisiaj*, tł. A. Lipszyc, „Znak", Kraków 2002.

Taylor C., *Katolicka nowoczesność*. „Znak" 12 *(*2000), s. 17−46.

Taylor C., *Nowoczesne imaginaria społeczne,* tł. A. Puchejda, K. Szymaniak, Kraków 2010.

Taylor C., *Świecka epoka i różne ścieżki wiary*, tł. A. Pawelec, „Znak" 10 (2010), s. 20-29.

Tillich P., *Dynamika wiary*, „W drodze", Poznań 1987.

Tillich P., *Pytanie o Nieuwarunkowane. Pisma z filozofii religii,* tł. Juliusz Zychowicz, przedmowa K. Mech, „Znak", Kraków 1994.

Tischner J., *Etyka solidarności oraz „homo sovieticus"*, Kraków 2005.

Tischner J., *Filozofia dramatu,* Kraków 2006.

Tischner J., *Inny, Eseje o spotkaniu*, Kraków 2017.

Tischner J., *Krótki przewodnik po życiu*, opr. i wybór tekstów W. Bonowicz, Kraków 2017.

Tischner J*., Ksiądz na manowcach,* Znak, Kraków 2001.

Tischner J., *Łaska i wolność*, „Znak" 5 (1992).

Tischner J., *Miłość nieumiłowana,* Kraków 1993.

Tischner J., *Myślenie w żywiole piękna*, Kraków 2013.

Tischner J., *Nieszczęsny dar wolności*, Kraków 1993.

Tischner J., *Spór o istnienie człowieka,* Kraków 2011.

Tischner J., *Śmierć człowieka,* „Akcent" 3 (2008).

Tischner J., *Świat ludzkiej nadziei,* Kraków 1994.

Tischner J., Żakowski J., *Tischner czyta katechizm,* Kraków 2009.

Tischner J., *W krainie schorowanej wyobraźni*, Kraków 1997.

Ucieklak P., *Irreligia – negacja, pragnienie duchowości czy strategia artystyczna? Rozważania wokół twórczości Wojtka Ulricha*, „Przegląd Religioznawczy" 4 (2024), s. 165-184.

Wargacki S. A., *Duchowość w kulturze ponowoczesnej*, „Zeszyty Naukowe KUL" 4 (2016), s. 27-51.

Werbiński I., *Modlitwa – dialog człowieka z Bogiem,* „Paedagogia Christiana" 12/26 (2010), s. 135-148.

Wierzbicki A., *Czy Kościół zaniedbał sprawę wolności. Lekcja Tischnera dziś* [w:] *Oblicza wolności*…, s. 369-380.

Wierzbicki A., *Postmoderność, czyli kłopoty z moderną,* „Ethos" t. 33-34, 1996.

Wierzbicki A., *Praxis i kultura: Jana Pawła II odpowiedź na kryzys postmoderny* [w:] *Osoba. Wspólnota. Wartości*…, s. 247-264.

Wierzbicki A., *Wolność i „konieczność"* [w:] *Wolność we współczesnej kulturze*, Lublin 1997, s. 465-480.

Wojtyła K., *Aby się Chrystus nami posługiwał*, Kraków 1979.

Wojtyła K., *Elementarz etyczny*, Wrocław 1982.

Wojtyła K., *Konsekracja świata. Granice autonomii doczesności* [w:] *Powołanie człowieka*, t. *5,* Odpowiedzialni *za* świat, *Poznań-Warszawa 1982,* s. 205-215.

Wojtyła K., *Miłość i odpowiedzialność,* Lublin 1986.

Wojtyła K., *Nauka rekolekcyjna, wygłoszona w kościele św. Floriana w Krakowie 22–28 marca 1954 roku. Tekst rekolekcji zamieszczony w Kalendarium życia Karola Wojtyły*, oprac. A. Boniecki, Kraków 1983.

Wojtyła K., *Osobowa struktura samostanowienia*, „Roczniki Filozoficzne" 2 (1981), s. 2-11.

Wojtyła K., *Osoba i czyn* [w:] tenże, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, wyd. 3 (oparte na wyd. 2. (Kraków 1985), Lublin 2000.

Wojtyła K., *Personalizm tomistyczny*, „Znak" 5 (1961).

Wojtyła K., *Przed sklepem jubilera* [w:] *Poezje, dramaty, szkice. Tryptyk rzymski*, Kraków 2007.

Wojtyła K., *Rozważania o istocie człowieka*, Kraków 1999.

Wojtyła W., *Osoba. Społeczność. Demokracja. W poszukiwaniu personalistycznych podstaw władzy społecznej,* TWN KUL, Lublin 2020.

Wszołek S., *Wprowadzenie do filozofii religii*, Kraków 2004.

Vattimo G., *Ponowoczesność i kres historii,* tł. B. Stelmaszczyk [w:] *Postmodernizm. Antologia przekładów,* red. R. Nycz, Wyd. Baran i Suszczyński, Kraków 1997, s. 128-144.

Vattimo G., *Przyszłość religii*, tł. S. Królak, Kraków 2010.

Vattimo G., *Poza interpretacją. Znaczenie hermeneutyki dla filozofii*, tł. K. Kasia, Kraków 2011.

Vattimo G., *Społeczeństwo przejrzyste*, tł. M. Kamińska, Wrocław 2006.

Zdybicka, *Człowiek i religia*. *Zarys filozofii religii*, Lublin 1993.

Zdybicka Z., *Człowiek i religia,* Lublin 1978.

Zdybicka Z., *Czy człowiek jest homo religiosus,* „Roczniki Filozoficzne" 1 (1989-1990), s. 239-252.

Zdybicka Z., *Globalizacja i religia*, „Ethos" 5-9 (2002).

Zdybicka, *Religia i religioznawstwo*, Lublin 1992.

Zdybicka Z., *Wolność ludzka i Bóg* [w:] *Wolność we współczesnej kulturze, r*ed. Z. J. Zdybicka, Lublin 1997, s. 665-672.

Zimnica E., *Homo religiosus,* Uniwersytet Łódzki, Łódź 2013.

Życiński J., *Apoteoza relatywizmu etycznego w postmodernizmie,* „Ethos" 1-2 (1996), s. 171-175.

Życiński J., *Bóg i stworzenie. Zarys teorii ewolucji*, Wyd. Gaudium, Lublin 2011.

Życiński J., *Bóg postmodernistów. Wielkie pytania filozofii we współczesnej krytyce moderny,* Wyd. KUL, Lublin 2001.

Życiński J., *Duchowość chrześcijańska wobec wyzwań postmodernizmu w perspektywie encykliki „Fides et ratio"* [w:] *Jan Paweł II. Fides et Ratio. Tekst i komentarze,* red. T. Styczeń, W. Chudy, Wyd. KUL, Lublin 2003, s. 103-118.

Życiński, *Granice racjonalności*, PWN Warszawa 1993.

Życiński J., *Evolutionary anthropology, human culture and biological determinants* [w:] *Z dziejów filozoficznej refleksji nad człowiekiem. Księga Pamiątkowa ku czci Profesora Jana Czerkawskiego (1939-2007)*, red. P. Gutowski, P. Gut, Lublin 2007, s. 365-368.

Życiński J., *Elementarz księdza Życińskiego. Dla biskupa i świeckiego*, red T. Kunz, Kraków 2002.

Życiński J., *Filozofować w kontekście nauki* [w:] *Rozmowy o filozofii,* red. A. Zieliński, J. Wojtysiak, M. Bagiński, Lublin 1996.

Życiński J., *Medytacje sokratejskie*, Lublin 1991.

Życiński J., *Ziarno samotności,* Lublin 1997.

LITERATURA POMOCNICZA

Adamczyk G., *Moralność i konsumpcja we współczesnym społeczeństwie polskim,* Lublin 2013.

Adamiak E., *Milcząca obecność. O roli kobiety w Kościele,* Więź, Warszawa 1999.

Adamiak E., *Nauczanie Kościoła rzymskokatolickiego o kobietach. Ujęcie dogmatyczne* [w:] *Godzina kobiet? Recepcja nauczania Kościoła rzymskokatolickiego o kobietach w Polsce w latach 1978 – 2005*, red. E. Adamiak, M. Chrząstowska, Wyd. WT UAM, Poznań 2008, s. 31.

Agamben G., *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie,* Warszawa 2008.

Aldridge A., *Konsumpcja,* tł. M.Żakowski, Warszawa 2006.

Ambrożewicz A., *Filozoficzne korzenie jednostki i osoby. Personalizm i indywidualizm wobec kantyzmu,* „Diametros" nr 46, 2015.

Andrzejuk A., *Jaki personalizm? Szerokie i wąskie rozumienie personalizmu,* http://www.katedra.uksw.edu.pl/katedra.htm, 16 IV 2026.

Arendt H., *Kondycja ludzka*, tł. A. Łagodzka, Warszawa 2010.

Arendt H., *O rewolucji*, tł. M. Godyń, Czytelnik, Warszawa 2003.

Atkins P., *Will science ever fail?*, „New scientist", 8 VIII 1992, s. 32-35.

Babiński J., *Irreligia,* Pelplin 2010.

Bachanek G., *Rozumienie pokoju i dróg jego urzeczywistniania w myśli Josepha Ratzingera*, „Studia Pelplińskie" 2017.

Bajda J., *Grzech ekologiczny* [w:] *Ochrona środowiska społeczno-przyrodniczego w filozofii i teologii*, red. J. M. Dołęga, J. W. Czartoszewski, A. Skowroński, Warszawa 2001, s. 227.

Baniak J., *Konwersja religijna i konwertyci polscy w badaniach religioznawczych i socjologicznych Pani Profesor Marii Libiszowskiej-Żółtkowskiej* [w:] J. Mariański, E. Stachowska, *Między socjologią a religioznawstwem*, Warszawa 2011, s. 135–165.

Baranowska M., *Bóg ludzi wolnych* [w:] *Oblicza wolności*…, s. 127-138.

Barber B., *Skonsumowani. Jak rynek psuje dzieci, infantylizuje dorosłych i połyka obywateli*, tł. H. Jankowska, Wyd. Muza, Warszawa 2009.

Barcik J., *Religie razem przeciwko przemocy* [w:] *Między dialogiem a fundamentalizmem. Religia i wiara dzisiaj,* red. A. Gielarowski, K. Pawłowski, Scientia Plus, Kraków 2017, s. 115-132.

Bardel M., Gadacza, *Osoba* [w:] *Słownik społeczny,* red. B. Szlachta, Kraków 2004.

Bargieł F., *Niektóre źródła współczesnego ateizmu* [w:] *Ateizm oraz irreligia i sekularyzacja,* red. F. Adamski, Kraków 2011.

Barker E., *Nowe ruchy religijne*, Kraków 1997.

Barth G., *Hermeneutyka osoby,* Wyd. KUL, Lublin 2013.

Bartkowicz W., *Chrześcijaństwo dwu prędkości,* „Znak"10 (2010).

Bartnik C., *Fideizm*, Encyklopedia Katolicka, t. 5, Lublin 1989, c. 164-166.

Bartnik C., *Kultura i dwa światy*, Lublin 1999.

Bartnik C., *Naród i jego dzieje* [w:] *Człowiek w poszukiwaniu zagubionej tożsamości*, Lublin 1987.

Bartnik C., *Teologia społeczno-polityczna,* Lublin 1998.

Baudrillard J., *Precesja symulakrów* [w:] *Postmodernizm. Antologia przekładów,* red. R. Nycz, tł. T. Komendant Kraków 1997, s. 175-189.

Baudrillard J., *Symbolic Exchange and Death*, Sage, London 1993.

Bauman Z., *Ponowoczesne wzory osobowe,* „Studia socjologiczne" 1 (2011).

Bąk U., *Postmodernizm a religia*, „Konteksty Społeczne" 1 (2015), s. 109-120.

Bąk U., *Konsumpcjonizm jako element postmodernistycznej cywilizacji* [w:] *Społeczeństwo konsumpcyjne. Uwarunkowania społeczne i kulturowe…,* s. 81-92.

Bell D., *Kulturowe sprzeczności kapitalizmu*, tł. S. Amsterdamski, Warszawa 1994.

Berger P., *Religia i nowoczesność. Rozmowa z amerykańskim socjologiem religii Peterem Bergerem*, „Europa. Miesięcznik Idei" 5 (2012), s. 23–27.

Berlin I., *Cztery eseje o wolności*, tł. H. Bartoszewicz, D. Grinberg, D. Lachowska, A. Tanalska-Dulęba, Warszawa 1994.

Bielik-Robson A., *Pusty tron miłosierdzia* [w:] G. Kepel, *Zemsta Boga. Religijna rekonkwista świata,* tł. Agnieszka Adamczak, wstęp Cezary Michalski, Posłowie Agata Bielik – Robson, Wyd. Krytyki Politycznej, Warszawa 2010.

Bierdiajew M., *Nowe średniowiecze*, tł. M. Reutt, Komorów 1997.

Blackford R., Schuklenk U., *Dlaczego jesteśmy ateistami,* tł. O. Waśkiewicz, W. Marcysiak, Warszawa 2011.

Bloom A., *The Closing of the American Mind*, New York 1987.

Bochenek K., *Pope Francis's Proposition of Integral Ecology*, „Problems of Sustainable Development" 2 (2019).

Bocheński J., *Dzieła zebrane,* t. 5, Kraków 1995.

Bocheński J., *Podręcznik mądrości tego świata,* Kraków 1994.

Bogdalczyk M., *Wiara jako troska ostateczna. W nawiązaniu do myśli Paula Tillicha*, „Logos i Ethos" 2 (2012).

Boehner P., Gilson E., *Historia filozofii chrześcijańskiej*, tł. S. Stomma, Warszawa 1962.

Boecjusz, *Traktaty teologiczne*, Kęty 2001.

Bokwa I., *Teologia wobec ponowoczesności*, Sandomierz 2010.

Bortkiewicz P., *Mentalność sekty a ideologia postmodernistyczna*, „Ethos" 1-2 (1996), s. 160-168.

Botton A., *Religia dla ateistów. Poradnik dla niewierzących, jak korzystać z religii,* tł. H. Pustuła-Lewicka, Warszawa 2013.

Brantschen J., *Dlaczego istnieje cierpienie? Wielkie pytanie do Boga,* tł. D. Jankowska, Kraków 2010.

Brzeziński D., *Wędrujące pojęcia w twórczości Zygmunta Baumana,* „Przegląd Humanistyczny" 3 (2017), s. 79-92.

Brzozowska M., *Niewidzialne „sacrum" – popularne „sacrum". Uwagi na marginesie religijnego krajobrazu współczesnej Europy* [w:] *Współczesna Europa w procesie integracji,* red. Z. Drozdowicz, Wyd. UAM, Poznań 2004, s. 127-138.

Buber M., *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, tł. J. Doktór, PAX, Warszawa 1992.

Buber M., *Problem człowieka,* tł. J. Doktór, Warszawa 1993.

Buckley M., *Ateizm w sporze z religią*, Wyd. WAM, Kraków 2009.

Campbell C., *Propozycja konceptualizacji pojęcia „irreligia" i „irreligijność"*, tł. W. Kurdziel [w:] *Ateizm oraz irreligia i sekularyzacja*, red. F. Adamski, Wyd. Petrus, Kraków 2011, s. 56-67.

Cattaneo P., *Dlaczego Bóg dopuszcza cierpienie?,* tł. E. Łukaszyk, Kraków 2008.

Cassirer E., *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, tł. A. Staniewska, przedmowa Bogdan Suchodolski, Czytelnik, Warszawa 1977.

Chesterton G. K., *Wiekuisty człowiek*, tł. M. Sobolewska, Warszawa-Ząbki 2004.

Cichosz W., *Fides et ratio jako przestrzeń kształtowania wolności w pedagogice personalistycznej* [w:] *Wiara i rozum na progu trzeciego tysiąclecia*, red. W. Deptuła, W. Dyk, Szczecin 1999, s. 23-45.

Chmielewski M., *Wybrane metody modlitwy myślnej,* [w:] *Homo orans*, red. J. Misiurek, J. M. Popławski, Lublin 2000, t. 1, s. 319-339.

Chojniak A., *Człowiek i sens. Frankla koncepcja autotranscendencji,* Poznań 2003.

Compagnoni F., *Prawa człowieka. Geneza, historia i zaangażowanie chrześcijańskie*, Kraków 2000.

Chrobak S., *Podstawy pedagogiki nadziei*, Wyd. UKSW, Warszawa 2009.

Chromik K., *Kryzys metafizyki a lyotardowska koncepcja ponowoczesności,* „Doctrina. Studia Społeczno-Polityczne" 9 (2012).

Chrost S.*, Homo capax Dei jako ideał wychowania,* Kraków 2013.

Chrzanowski G., *Poznanie religijne jako uczestnictwo. Filozofia religii Jana Andrzeja Kłoczowskiego*, „Przegląd Religioznawczy" 2 (2019), s. 135-150.

Chudy W., *Filozofia kłamstwa,* Warszawa 2003.

Chyrowicz B., *O sytuacjach bez wyjścia w etyce. Dylematy moralne, ich natura, rodzaje i sposoby rozstrzygania*, Kraków 2008.

Cichosz W., *Fides et ratio jako przestrzeń kształtowania wolności w pedagogice personalistycznej* [w:] *Wiara i rozum na progu trzeciego tysiąclecia*, red. W. Deptuła, W. Dyk, Szczecin 1999, s. 23-45.

Czakon T., *Wolność i dobro. Problem wolności w katolickiej filozofii społecznej w Polsce po 1989 roku*, Wyd. UŚ, Katowice 2005.

Czerniawska O., *Profanum i sacrum w badaniach biograficznych ludzi starszych* [w:] *Starzenie się z godnością*, red. S. Steuden, M. Stanowska, K. Janowski, Wyd. KUL, Lublin 2011, s. 185–192.

Czerniawska M., *Stosunek do religii i instytucji religijnych – analiza uwarunkowań aksjologicznych*, „Przegląd Religioznawczy" 4 (2021), s. 184-201.

Daniluk B., *„Maski depresji" – o trudnościach rozpoznawania depresji u osób w podeszłym wieku* [w:] *Konteksty cierpienia*, red. D. Turska, E. Szepetowska, M. Sprawka, Lublin 2017, s. 13-24.

Dawkins R., *Rzeka genów. Darwinowska wizja życia*, tł. M. Jannasz, Wyd. Cis, Warszawa 1995.

Dąbrowski K., *Dezintegracja pozytywna*, PWN, Warszawa 1979.

Delsol D., *Czym jest człowiek? Kurs antropologii dla niewtajemniczonych*, tł. M. Kowalska, Kraków 2011.

Delsol C., *Esej o człowieku późnej nowoczesności*, tł. M. Kowalska, Kraków 2003.

Demerath N. J., *Program i prolegomena socjologii irreligii* [w:] *Ateizm oraz irreligia i sekularyzacja*, tł. B. Leś, red. F. Adamski, Wyd. Petrus, Kraków 2011, s. 68-87.

Dennett D. C., *Odczarowanie. Religia jako zjawisko naturalne*. Wyd. PIW, Warszawa 2008].

Dębowski J., *Postmodernizm a katolicki system wartości,* „Doctrina. Studia społeczno-polityczne" 3-4 (2006-2007).

Dębowski J., *Spór o naukowość filozofii. O Zdzisława Cackowskiego dyskusji z fenomenologią,* „Filozofia i Nauka" t. 6, 2018, s. 215-237.

Dobrzycki M., *Tomáša Halíka rozumienie wiary*, Siedlce 2015.

Dyczewski L., *Społeczno-kulturowy kontekst religijności* [w:] *Kościół w życiu publicznym. Teologia polska i europejska wobec nowych wyzwań*, t. I (Wykłady i wprowadzenia do dyskusji grupowych), red. K. Góźdź, K. Klauza, C. Rychlicki, H. Słotwińska, P. Szczur, Wyd. KUL, Lublin 2004.

Dyczewski L., *Tożsamość religijna* [w:] *Tożsamość religijna w nowoczesności*, red. L. Dyczewski, K. Jurek, Wyd. KUL, Lublin 2015, s. 9–27.

Drane J., *Co New Age ma do powiedzenia Kościołowi*, Kraków 1993.

Dudziak U., *Być kobietą w obecnych czasach* [w:] *Mulieris dignitas. Promieniowanie kobiecości*, red. T. Paszkowska, Lublin 2009, s. 99–111.

Dumery H., *Problem Boga w filozofii religii*, tł. I. Kania, Kraków 1994.

Dupuis J., *Chrześcijaństwo i religie. Od konfrontacji do dialogu*, tł. S. Obirek, WAM, Kraków 2003.

Durda A., *Duchowość a rozwój człowieka. Próba aplikacji rozważań Karola Wojtyły* [w:] *Osoba. Wspólnota. Wartości*…, s.487-495.

Durkheim E., *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*, tł. A. Zadrożyńska, PWN, Warszawa 1990.

Dworkin R., *Religia bez Boga*, tł. B. Baran, Aletheia", Warszawa 2014.

Dzwonkowski R., *Integracja emigrantów w świetle przemówień papieża Jana Pawła II do Polonii i Polaków za granicą* [w:] *Zrozumieć współczesność*, red. G. Babiński, M. Kapiszewska, Kraków 2009, s. 183.

Eagleton T., *Rozum, wiara i rewolucja. Refleksje nad debatą o Bogu*, tł. W. Usakiewicz, Kraków 2010.

Eco U., *Dopiski na marginesie „Imienia róży*" [w:] Imię róży, Warszawa 1988.

Elzenberg H., *Próby kontaktu*, Kraków 1966.

Fel S., *Prawa człowieka – rozwój idei, podstawa, treść i ochrona* [w:] *Katolicka nauka społeczna. Podstawowe zagadnienia z życia społecznego i politycznego,* red. S. Fel, J. Kupny, Katowice 2007.

Fel S.,*Wymiary wartości pracy ludzkiej według Jana Pawła II* [w:] *Służba prawdzie…,* s. 265.

Firlit E., *Kłopoty z tożsamością w ponowoczesnym świecie* [w:] *Wybrane problemy współczesnego świata w refleksji socjologicznej,* red. E. Firlit, J. Gładys-Jakóbik, Warszawa 2016, s. 63-88.

Friedan B., *Mistyka kobiecości*, Wyd. Czarna Owca, Warszawa 2013.

Fiut I., *Duchowość ekologiczna. Religijność ekologiczna jako forma duchowości ekologicznej* [w:] *Religioznawstwo polskie*…, s. 313-332.

Fukuyama F., *Koniec człowieka*, Znak, Kraków 2004.

Fukuyama F., *Koniec historii*, Zysk i S-ka, Poznań 1996.

Gabara B., *Pojęcie milczenia i jego funkcjaw relacji między Bogiem a człowiekiem w homiliach Jana Pawła II*, Kraków 2013.

Gacka B., *Charles Bernard Renouvier (1815–1903)* [w:] Ch. B. Renouvier, *Personalizm*, tł. B. Gacka, U. Paprocka-Piotrowska, Lublin 1999, s. 33.

Gacka B., *Personalizm amerykański*, Lublin 1995.

Gacka B., *Znaczenie osoby w teologii Josepha Ratzingera – Benedykta XVI*, Warszawa 2010.

Gadacz M., *Skazani na majątek. Historia wpływowej teorii socjologicznej Maxa Webera o zamożnych protestantach i gnuśnych katolikach*, https://opoka.org.pl/biblioteka/X/XB/espe82-weber.html, 15 IV 2026

Galarowicz J., *Odnaleźć sens w cierpieniu,* Kraków 2015.

Gałkowska-Jakubik M., *Tendencje konstruktywne i destruktywne w ujęciu Ericha Fromma,* „Studia z psychologii w KUL" 13 (2006).

Ganoczy A., *Nauka o stworzeniu*, tł. J. Fenrychowa, Kraków 1999.

Gatto-Trocchi C., Nowe ruchy religijne, Kraków 2002.

Gauchet M., Legros M., *Religie zapełniają pustkę społecznego dyskursu*, tł. M. Warchala, „Przegląd Polityczny*"* 118 (2013), s. 76−79.

Gehlen A., *W kręgu antropologii i psychologii społecznej*, tł. K. Krzemieniowa, Warszawa 2001.

Gellner E., *Postmodernizm, rozum i religia,* Warszawa 1997.

Gentili C., *Ruch katolicki - znaki nadziei*, tł. T. Żeleźnik, „Społeczeństwo" 6 (2005), s. 889-894.

Giddens A., *Konsekwencje nowoczesności*, tł. E. Klekot, Wyd. Eidos, Kraków 2008.

Giddens A., *Nowoczesność i tożsamość*, PWN, Warszawa 2010.

Giddens, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja" i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności,* Warszawa 2012.

Giddens A., *Poza lewicą i prawicą. Przyszłość polityki radykalnej*, tł. J. Serwański, Zysk, Poznań 2001.

Gielarowski A., *Między interpretacją a faktami. Prawda we współczesnym dyskursie hermeneutycznym* [w:] *W stronę hermeneutyki kultury*, red. T. Tisończyk, A. Waśko, Kraków 2013.

Girard R., *Apokalipsa tu i teraz. Rozmawiał Benoit Chantre,* tł. C. Zalewski, WAM, Kraków 2018.

Gilson E., *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich,* tł. S. Zalewski, Warszawa 1987.

Glinkowski W., *Człowiek – istota spoza kultury. Dialogika Martina Bubera jako podstawy antropologii filozoficznej,* Wyd. UŁ, Łódź 2011.

Glinkowski W., *Tischner Józef* [w:] PEF*,* t. 9, Lublin 2008, s. 470-473.

Głowiak K., *Migracja w nauczaniu społecznym Kościoła i w przemówieniach Papieża Jana Pawła II*, Zeszyty Naukowe Ostrołęckiego Towarzystwa Naukowego 28 (2004), s. 198-213.

Gmerek T., *Tożsamość etniczna i zmiana społeczna. Konteksty teoretyczne* [w:] *Tożsamość w warunkach zmiany społecznej,* red. Z. Melosik, M. Szymański, Warszawa 2016.

Gomułka J., *Ponowoczesność jako kryzys. Filozofia kultury Stanisława Lema* [w:] *Społeczeństwo ponowoczesne – społeczeństwo ponowoczesności,* red. K. Cikała-Kaszowska, W. Zieliński*,* Kraków 2016.

Gronbacher G., *Personalizm ekonomiczny,* przedmowa Michael Novak, Instytut Liberalno – konserwatywny, tł. J. Merecki, Lublin 1999.

Grün A., *Dlaczego mnie to spotkało?*, tł. K. Markiewicz, Wyd. Święty Wojciech, Poznań 2008.

Grygiel S., Na *ścieżkach prawdy. Rozmawiając z Janem Pawłem II*, Poznań 2013.

Grygiel S., *Sens cierpienia w przemijającym świecie*, „Życie Duchowe" 4 (1995)

Grygiel S., *Kimże jest człowiek?*, Kielce 1995.

Grabowska M., *Bóg a sprawa polska. Poza granicami teorii sekularyzacji*, Wyd. Naukowe Scholar, Warszawa 2018.

Grzybowski J., *Przyzwoity laicki świat – realna przyszłość ludzkich społeczności? Rozważania o racjach polityki i zasadach etyki,* „Studia Gdańskie", t. 35, 2014.

Grzybowski P., *Od spotkania do dialogu z Innym i Obcym, w obliczu cierpienia, choroby i śmierci* [w:] *Wspólne obszary tanatopedagogiki ipedagogiki*

międzykulturowej. Chorzy, cierpiący i umierający jako inni i obcy, red. P. Grzybowski, K. Kramowska, M. Pluta, Bydgoszcz 2017, s. 34-53.

Grzymała-Moszczyńska H., *Polska psychologia religii na tle stanu tej dyscypliny na świecie,* [w:] *Religioznawstwo polskie*…, s. 73-85.

Gould S. J., *Skały wieków. Nauka i religia w pełni życia*, Wyd. Zysk i S-ka, Poznań 2002.

Grün A., Modlitwa jako spotkanie, Kraków 2004.

Guczalska K., *Być czy mieć? Pochwała posiadania i własności*, „Zeszyty Naukowe UEK" 887 (2012), s. 37-56.

Gutierrez G., *Teologia wyzwolenia. Historia, polityka i zbawienie*, tł. Jan Szewczyk, PAX, Warszawa 1976.

Gutowski P., *Czym jest „nowy ateizm"?* [w:] *Nauki przyrodnicze a nowy ateizm*, red. M. Słomka, Lublin 2012, s. 25-26.

Gutowski P., *Teizm – ateizm – religia. Mapa współczesnych sporów w filozofii religii*, „Przegląd Religioznawczy" 2 (2020), s. 21-36.

Guzik A., *Media – Matrix naszych czasów*. „Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis. Studia Sociologica V" 1/5 (2013), s. 5–9.

Hajduk Ł., *Problematyka migracji w nauczaniu papieża Franciszka. Rekomendacje dla edukacji obywatelskiej* [w:] *Edukacja obywatelska wobec migracji,*red. E. Bobrowska, D. Gierszewski, J. Kluzowicz, Wyd. UJ, Kraków 2019, s. 129-141.

Haeffner G., *Wprowadzenie do antropologii filozoficznej*, tł. W. Szymona, WAM, Kraków 2006.

Haffner P., Bauman Z. *Czynić swojskie obcym. Rozmowy Petera Haffnera z Zygmuntem Baumanem*, tł. K. Leszczyńska, Wyd. Wielka Litera, Warszawa 2019.

Haidt J., *Prawy umysł,* tł. A. Nowak-Młynikowska, Sopot 2014.

Heinzmann R., *Filozofia średniowiecza,* tł. P. Domański, Kęty 1998, s. 15-16.

Henry M., *Wcielenie. Filozofia życia,* tł. M. Frankiewicz, D. Adamski, Kraków 2012.

Herda J., *Czym jest umysł? Analizy na styku nauk przyrodniczych i filozofii* [w:] *Dydaktyka filozofii,* t. 3, *Filozofia przyrody,* red. S. Janeczek Lublin 2013, s. 143-170.

Heschel A., *Człowiek nie jest sam,* tł. Katarzyna Wojtkowska, wstęp Stanisław Krajewski, „Znak", Kraków 2008.

Hołda M., *Głos ukrytego Boga*, Kraków 2019.

Hołub G., *Problemy osoby we współczesnych debatach bioetycznych*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2010.

Horkheimer M., *Odpowiedzialność i studia*, tł. H. Walentynowicz, „Kronos" 2 (2011).

Hoser H., *Ideologia gender a prawda o człowieku* [w:] *Dyktatura gender,* wybór i opracowanie L. Sosnowski, Kraków 2014.

Hostyński L., *Karnawał czy post? O moralnych zagrożeniach w świecie konsumpcji,* Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2015.

Huntington S., *Trzecia fala demokratyzacji,* tł. A. Dziurdzik, PWN, Warszawa 1995.

Husserl E., *Kryzys nauki europejskiej a transcendentalna fenomenologia,* tł. J. Szewczyk, „Roczniki Filozoficzne" 9 (1976), s. 91-121.

Ingarden R., *Książeczka o człowieku,* Kraków 1987.

Ingarden R., *Przeżycie, dzieło, wartość*, Kraków 1966.

Irek W., *„Zielona religia" czy Solidarność człowieka z przyrodą*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny" 16 (2008).

Jagiełło J., *Od aksjologii do agatologii – filozofia człowieka Józefa Tischnera* [w:] *Józef Tischner,* red. J. Jagiełło, Ignatianum, Kraków 2020, s. 41-108.

Jakóbczyk M., *Kryzys tożsamości płciowej we współczesnym świecie – wpływ na instytucję rodziny i relacje damsko-męskie* [w:] *Profilaktyka społeczna…*, s. 96.

Janicka J., *Chrześcijaństwo w porządku filozoficznym dowiedzione – próba rekapitulacji Leszka Kołakowskiego rozważań o religii*, „Przegląd Religioznawczy" 2 (2019), s. 77-85.

Jasiński K., *Tomáša Halíka k*oncepcja *religii*, „Przegląd Religioznawczy" 3 (2024), s. 93-106.

Jasiulewicz A., *Konsumpcjonizm i dekonsumpcja jako współczesne trendy rynkowe. Zachowania Polskich konsumentów,* „Journal of Agribusiness" (37) 2015, s. 417-425.

Jaworski R., *Harmonia i konflikty*, Warszawa 2006.

Jeliński E., *Kościół katolicki wobec sekt i nowych ruchów religijnych (na przykładzie wybranych dokumentów kościelnych)* [w:] *Religioznawstwo polskie*…, s. 497-506.

Jonas H., *Idea Boga po Auschwitz*, tł. G. Sowinski, Kraków 2003.

Judycki S., *Samoświadomość i unikalność osób ludzkich* [w:] *Z dziejów filozoficznej refleksji nad człowiekiem. Księga Pamiątkowa ku czci Profesora Jana Czerkawskiego (1939-2007),* red. M. Miłkowski, R. Poczobut, Lublin 2007.

Jundziłł J., *Czy człowiek bogaty może być zbawiony?* [w:] *Patrystyczne dziedzictwo społecznej nauki Kościoła. VIII Bydgoskie Dni Społeczne*, Gniezno 1996.

Kaczmarek A., *Charles Taylor wobec odwagi duchowości* [w:] *Fenomen duchowości*, red. A. Grzegorczyk, J. Sójka, R. Koschany, Wyd. Naukowe UAM, Poznań 2006, s. 225–233.

Kalinowska K., *Miejsce religii we współczesnej Europie* [w:] *Religioznawstwo polskie*…, s. 657-664.

Karoń-Ostrowska A,, *Józef Tischner – religia między dialogiem integryzmem* [w:] *Między dialogiem a fundamentalizmem. Religia i wiara dzisiaj,* red. A. Gielarowski, K. Pawłowski, Scientia Plus, Kraków 2017, s. 101-114.

Kaźmierak Z., *Czy istnieje wspólny treściowo poziom doświadczenia mistycznego w buddyzmie i chrześcijaństwie?* [w:] *Religioznawstwo polskie*…, s. 789-798.

Kaucha K., *Czy może być co dobrego w postmodernizmie?,* „Biblioteka Teologii Fundamentalnej" 8 (2013), s. 73-86.

Kaucha K., *Wiarygodność Kościoła w kontekście wyzwań współczesności europejskiej w świetle nauczania Jana Pawła II,* Lublin 2008.

Kepel G., *Zemsta Boga. Religijna rekonkwista świata,* tł. Agnieszka Adamczak, wstęp Cezary Michalski, Posłowie Agata Bielik – Robson, Wyd. Krytyki Politycznej, Warszawa 2010.

Kijas Z., *Początki świata i człowieka,* Kraków 2004.

Kłoczowski, *Hans Jonas o boskiej wszechmocy i niemocy Boga* [w:] H. Jonas, *Idea Boga po Auschwitz*, tł. G. Sowinski, Kraków 2003, s. 5–13.

Kmieć M., *Prawo do wolności religijnej w myśli Józefa Tischnera* [w:] *Józef Tischner – polska filozofia*, s. 413-429.

Knoblauch H., *„Niewidzialna religia" Thomasa Luckmanna, czyli o przemianie religii ze religijność* [w:] Niewidzialna religia, tł. L. Bluszcz, Nomos, Kraków 1996, s. 37.

Kobyliński A., *Filozofia przyjaźni i samotności*, „Homo Dei" 1 (2003).

Kocik L., *Rodzina w obliczu wartości i wzorów życia ponowoczesnego świata*, Kraków 2006.

Kochaniewicz B., „*Pojęcie pokoju we współczesnych wypowiedziach Urzędu Nauczycielskiego Kościoła*", Studia Warmińskie 48 (2011).

Kociuba J., *Indywidualistyczna i personalistyczna koncepcja jednostki a tożsamość,* [w:] *Kim jestem, kim jesteśmy. Antropologiczne i socjologiczne konteksty współczesnej tożsamości,* red. D. Czakon, M. Boruta Kraków 2012, s. 54-57.

Kołakowska A., *Wojny kultur i inne wojny,* Wyd. Teologia Polityczna, Warszawa 2010.

Konarski J., *Wojciech Giertych OP i ks. Tomáš Halík: dwie perspektywy filozoficzne i teologiczne. Jakie możliwości dialogu?*, „Warszawskie Studia Teologiczne" 2012, t. XXV, cz. 1.

Kończal M., *Neosłowiańskie związki wyznaniowe jako nowe ruchy religijne*, *Religioznawstwo polskie*…, s. 541-547.

Koperek J., *Zasady życia społecznego* [w:] *Słownik społeczny,* red. Bogdan Szlachta, WAM, 2004.

Korab-Karpowicz W., *Religia, rozum i to, co zostało utracone: dyskusja z Jürgenem Habermasem,* „Wrocławskie Studia Erazmiańskie" 5 (2011), s. 175-190.

Kosian J., *Filozofia nadziei*, Wyd. Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1997.

Kosian J., *Mistyka jako szansa i postulat kreatywnego myślenia w XXXI wieku,* w: *Religioznawstwo polskie*…, s. 265-271.

Kostrubiec B., *Badania empiryczne obrazu siebie i obrazu Boga u zwolenników postmodernizmu,* Lublin 2004.

Kozielecki J., *Psychotransgresjonizm. Nowe kierunki psychologii*, Warszawa 2007.

Kozłowski R., *Integralność i dialogiczność jako fundament ludzkiej osoby* [w:] *Żyć, myśleć, wierzyć. O związkach filozofii i teologii w refleksji personalistycznej,* R. Kozłowski, T. Kobierzycki, F. Maj, Wydawnictwo Naukowe Akademii Pomorskiej w Słupsku, Słupsk 2014, s. 74.

Kozłowski T., *Samotny hulaka. Rzecz o protokulturze ery pop,* Warszawa 2012.

Krakowiak J., *Absurd. Pytanie o sens ludzkiej egzystencji,* Warszawa 2010.

Kramarczyk J., *Mieć czy być? Minimalizm jako przykład świadomej konsumpcji w świetle badań własnych* [w:] *Konsumpcja jako forma komunikacji społecznej. Nowe paradygmaty i konteksty badawcze*, red. W. Patrzałek, Wrocław 2015, s. 270-285.

Krasicki J., *Po „śmierci Boga". Eseje eschatologiczne*, Kraków 2011.

Krąpiec M., *Człowiek jako osoba,* Lublin 2005.

Krąpiec M., *Czy śmierć jest sensem życia* [w:] *Cierpienie i śmierć,* red. A. Nowak, Lublin 1992, s. 149.

Kowalczyk M., *Antropologia teologiczna w perspektywie personalizmu chrześcijańskiego,* Wyd. UKSW, Warszawa 2014.

Kowalczyk M., *Ku historiologii personalistycznej,* „Teologia w Polsce" 1 (2007), s. 79-86.

Kowalczyk S., *Człowiek a społeczność. Zarys filozofii społecznej*, Lublin 2005.

Kowalczyk S., *Filozofia kultury,* KUL, Lublin 1997.

Kowalczyk S., *Filozofia wolności. Rys historyczny*, Lublin 1999.

Kowalczyk S., *Idee filozoficzne postmodernizmu*, Radom 2004.

Kowalczyk S., *Liberalizm i filozofia*, Katowice 1995.

Kowalczyk S., *Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego*, Warszawa 1979.

Kowalczyk S., *Problemy cywilizacji techniczno-konsumpcyjnej* [w:] *Społeczeństwo konsumpcyjne. Uwarunkowania społeczne i kulturowe…,* s. 263-272.

Kowalczyk S., *U podstaw demokracji. Zagadnienia aksjologiczne,* Lublin 2001.

Kowalczyk S., *Wolność naturą i prawem człowieka. Indywidualny i społeczny wymiar wolności,* Sandomierz 2000.

Kowalczyk S., *Zarys filozofii człowieka*, Sandomierz 1990.

Kowalska B., *Socjologia krytyczna a rozwój gender studiem* [w:] *Gender w społeczeństwie polskim*, red. K. Slany, J. Struzik, K. Wojnicka, Kraków 2011.

Krąpiec M., *Czy śmierć jest sensem życia* [w:] *Cierpienie i śmierć,* red. A. Nowak, Lublin 1992Krzos B., Ł. Sadłocha, *Zastosowanie poziomów złożoności w czwartej drodze Tomasza z Akwinu,* „Studia Ełckie" 1 (2015), s. 7-17.

Krzyżanowska Ł., *Od społeczeństwa zbieracko-łowieckiego do millenialsów. O przemianach roli pracy w życiu człowieka* [w:] *Personalizm w firmie…* s. 123-125.

Kueng H., *Gott und Leid,* Einsiedeln 1967.

Kulisz J., *Zmierzch chrześcijaństwa?* [w:] *Wiara i kultura, śmiały eksperyment Pana Boga*, red. J. Kulisz, Kraków 2008, s. 21-46.

Kunowski S., *Wartości w procesie wychowania*, Kraków 2005.

Kupczak J., *Teologiczna semantyka płci*, Kraków 2013.

Kupczak P., *Wolność osoby ludzkiej według Karola Wojtyły – Jana Pawła II,* „Teologia w Polsce"1 (2011), s. 107-121.

Kutyła D., *Tożsamość i osobowość człowieka w kulturze konsumpcyjnej. Perspektywa Baumanowska,* „Amor Fati" 2 (2016).

Kuźma E., *Postmodernizm* [w:] *Po przełomie. Przełom wieku w kulturze – kultura na przełomie wieków*, red. A. Żylińska, A. Skrendo, Szczecin 2001.

Kymlicka W., *Politics in the Vernacular: Nationalism, Multiculturalism, and Citizenship,* Oxford University Press, Oxford 2001.

Kwiek M., *Richarda Rorty'ego postmodernistyczny świat ironii,* „Kultura Współczesna. Teoria – Interpretacje – Krytyka" 1 (1993), s. 55-66.

Lash S., Lury C., *Globalny przemysł kulturowy*, tł, J. Majmurek, Wyd. UJ, Kraków 2011.

Latoń A., *Fenomenologia i metafizyka nadziei w świetle myśli filozoficznej G. Marcela*, „Kaliskie Studia Teologiczne" 3 (2004), s. 79-91.

Lemańska A., Olszewski A., Świeżyński A.,Trombik K, *Kłósak,* Ignatianum, Kraków 2020.

Levinas E., *Etyka i nieskończony*, tł. B. Opolska-Kokoszka, Kraków 1991.

Libiszowska-Żółtkowska M., *Wiara uczonych*. *Esej socjologiczny mocno osadzony w empirii*, Kraków 2000.

Lipowicz M., *Czy „śmierć Boga" jest „śmiercią społeczeństwa"? Próba połączenia wybranych aspektów filozofii Fryderyka Nietzschego z filozofią i socjologią Georga Simmla*, „Diametros" 37 (2013).

Lohfink G., *Jakie argumenty ma nowy ateizm? Krytyczna dyskusja*, tł. J. Machnacz, Wrocław 2009.

Lowney C., *Heroiczne życie. Odkryj cel w życiu i zmieniaj świat,* tł. Ł. Malczak, Kraków 2014.

Lubac H., *Ateizm i sens człowieka*, tł. O. Scherer, Paryż 1969.

Luckmann T., *Niewidzialna religia: problem religii we współczesnym społeczeństwie,* tł. L. Bluszcz, Kraków 1996.

Lustiger J., *Le Choix de Dieu. Entretiens avec Jean-Louis Missika et Dominique Wolton*, Ed. de Fallois, Paris 1987.

Łagosz M., *Wolność człowieka w perspektywie teologicznej oraz w teologii filozoficznej (Georg W. F. Hegel, Friedrich W. J. Schelling,* Studia Theologica Varsaviensia UKSW 2 (2020), s. 46-105.

Łuszczek K., *„Autyzm technologiczny" jako zagrożenie dla spójności rodziny w świetle posynodalnej adhortacji apostolskiej Amoris Laetitia*, [w:] *Miłość jest nam dana i zadana. Komentarz do posynodalnej adhortacji apostolskiej „Amoris laetitia" papieża Franciszka*, red. G. Chojnacki, Szczecin 2017, s. 175-196.

Łuszczyński A., *Kategoria wolności w dyskursie politycznym* [w:] *Idea wolności w ujęciu historycznym i prawnym*, red. E. Kozerska, P. Sadowski, A. Szymański, Toruń 2010, s. 357–366.

Łuszczyńska M., *Wolność jako istotny element doskonałości człowieka. Rozważania w pięćdziesięciolecie zamknięcia obrad II Soboru Watykańskiego*, Wrocławskie Studia Erazmiańskie 10 (2016).

Łużyński W., *Dylematy demokracji liberalnej,* „Społeczeństwo" 3 (2000).

Łużyński W., *Struktury pośrednie pomiędzy jednostką ludzką a państwem w nauczaniu społecznym Kościoła,* Toruń 2008.

Maisonneuve J., *Rytuały dawne i nowe*, tł. M. Mroczek, GWP, Gdańsk 1995.

Makowski P., *Migracja i uchodźstwo w świetle nauczania Kościoła*, „Civitas. Studia z Filozofii Polityki" 19 (2016), s. 97-110.

Malik M., *Man, Beast, and Zombie: What Science Can and Cannot Tell Us about Human Nature,* London 2000.

Manikowski M., *Mistyczne cechy doświadczenie religijnego*, [w:] *Doświadczenie religijne*…, red. J. Baniak, s. 75–87.

Mannheim K., *Człowiek i społeczeństwo w dobie przebudowy,* Warszawa 1974.

Manzone G., *Godność osoby ludzkiej,* „Społeczeństwo", 2 (2009).

Mazurek F., *Prawa ludzi pracy w encyklice „Laborem exercens"* [w:] *Jan Paweł II. Laborem exercens…*, s. 158-173.

Mari G., *Gender i wyzwanie edukacyjne* [w:] *Obudzić (nie) odkryty potencjał małżeństwa i rodziny*, red. A. Rynio, K. Braun, M. Jeziorański, I. Szewczak, Lublin 2015.

Mariański J., *Problem ochrony środowiska i „ekologii ludzkiej"* [w:] Jan Paweł II, *Centessimus annus. Tekst i komentarze*, red. F. Kampka, C. Ritter, Lublin 1998, s. 328.

Maritain J., *Od filozofii człowieka do filozofii wychowania* [w:] *Człowiek, wychowanie, kultura*, red. F. Adamski, Wyd. WAM, Kraków 1993.

Maritain J., *Humanizm integralny. Zagadnienia doczesne i duchowe nowego świata chrześcijańskiego,* brak tłumacza, Veritas, Londyn 1960.

Markiewicz B., *Filozofia. Od filozofów jońskich do Pascala. Wybór tekstów*, Warszawa 1999.

Martin J., *Jezuicki przewodnik po prawie wszystkim. Duchowość twojej codzienności*, WAM, Kraków 2017.

Maryniarczyk A., *Metafizyka osoby: św. Tomasz z Akwinu, Mieczysław A. Krąpiec, Karol Wojtyła* [w:] *Spór o osobę w świetleklasycznej koncepcji człowieka. Studia i rozprawy,* red. Piotr Mazur, „WAM", Kraków2012, s. 83-100.

Mattei R., *Sobór Watykański II. Historia dotąd nieopowiedziana*, Ząbki 2012.

MazurD., *„Ludzie na przemiał", czyli inni w ponowoczesnym społeczeństwie konsumentów* [w:] *Społeczeństwo ponowoczesne….* red. K. Cikała-Kaszowska, W. B. Zieliński, *…,* s. 40-52.

Mazurek F., *Godność osoby ludzkiej podstawą praw człowieka,* Lublin 2001.

Mazurek F., *Własność* [w:]*Słownik katolickiej nauki społecznej*, red. W. Piwowarski, Warszawa 1993, s. 191-193.

Mazurek M., *Od religijności do duchowości? Wstępna analiza procesu na podstawie badań pilotażowych*, „Przegląd Religioznawczy" 1 (2025), s. 133- 148.

Mazurkiewicz P., *Kościół i demokracja*, PAX, Warszawa 2001.

Mc Mullin E., *Ewolucja i stworzenie*, tł. J. Rodzeń, Copernicus Center, Kraków 2014.

Melosik Z., *Ponowoczesność: między globalizmem, amerykanizacją, i fundamentalizmem* [w:] *Edukacja w świecie współczesnym: wybór tekstów z pedagogiki porównawczej wraz z przewodnikiem bibliograficznym i przewodnikiem internetowym*, Impuls, Kraków 2000.

Melosik Z., *Tożsamość, ciało i władza w kulturze instant*, „Impuls", Kraków 2010.

Merecki J., *Naturalistyczny błąd* [w:] *PEF*, t. 7, Lublin 2006, s. 529-533.

Merecki J., *Osoba i dobro. Szkice o filozofii i teologii osoby Karola Wojtyły – Jana Pawła II,* Wyd. KUL, Lublin 2019.

Meurer T., *Duchowość jako zamiennik religii? Wyprawy w mgliste pogranicze religii i duchowości*, „Keryks" 10 (2011).

Miczka – Pajestka M., *Hybrydyzacja ponowoczesnych stylów życia. Problem konsumpcyjnego bycia w świecie* [w:] *Nowy wspaniały świat? Moda, konsumpcja i rozrywka jako nowe style życia,* red. W. Muszyński, Toruń 2009, s. 81-88.

Miczyńska – Kowalska M., *Kultura konsumpcyjna cechą społeczeństwa ponowoczesnego. Zacieranie granic między kulturą niską a wysoką*, „Zeszyty Naukowe KUL" 56 (2013), s. 206-218.

Miczyński J., *Personalistyczne rozumienie kontemplacji*, „Polonia Sacra" 2 (2023), s. 69-98.

Mierzejewski A., *Uniwersalistyczna wizja ładu światowego w personalistycznej optyce Karola Wojtyły – Jana Pawła II,* Wyd. Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2009.

Mielicka H., *Wprowadzenie* [w:] *Społeczne problemy ponowoczesności. Duchowość*,red. H. Mielicka, Fall, Kielce 2011.

Milcarek K., *Wspólnota* [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. XX, Lublin 2014, kol. 999.

Mikołejko Z., *Religia bez właściwości* [w:] *Religijność w dobie popkultury*, red. Chachulski T., Snopek J., Ślusarska M., Wyd. UKSW, Warszawa 2014.

Millon-Delsol Ch., *Bóg na wygnaniu*, „Znak" 10 (2001), s. 10.

Millon-Delsol C., *Zasada pomocniczości,* tł. Cz. Porębski, Kraków 1995.

Millon-Delsol C., *Skazani na konflikt*, „Znak”3 (2002).

Moltmann J., *Bóg w stworzeniu*, Kraków 1995.

Mrzygłód P., *Jaka filozofia na dzisiejsze czasy…? Postmodernizm?,* „Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne” 2 (2012).

Mounier E., *Le personnalisme*, Paris 1953.

Mounier E., *Wprowadzenie do egzystencjalizmów oraz wybór innych prac*, Znak, Kraków 1964.

Mółka J., *Personalizm chrześcijański podstawą życiowego sukcesu,* „Polska Myśl Pedagogiczna” 2 (2016), s. 283-293.

Myśliwiec G., *Etyka gospodarcza i zawodowa,* Warszawa 2013..

Nagy S., *Wolność człowieka w ujęciu ojca świętego Jana Pawła II,* „Państwo i Społeczeństwo” 4 (2004).

Naisbitt J., *Megatrendy. Dziesięć nowych kierunków zmieniających nasze życie*, tł. P. Kwiatkowski, Poznań 1997.

Nazaruk M., *Szukanie Boga w mózgu*, „Charaktery” 17 (2006), s. 46–49.

Negri L., *Prawa człowieka w perspektywie nauki społecznej Kościoła*, „Społeczeństwo” 1-2 (2008).

Neuner P., *Psychospołeczne i polityczne uwarunkowania chrześcijaństwa dziś* [w:] *Chrześcijaństwo jutra. Materiały II Międzynarodowego Kongresu Teologii Fundamentalnej Lublin 18-21 września 2001*, Lublin 2001.

Nojiri T., *Wartości jako warunek istnienia demokracji,* „Społeczeństwo” 10 (2000).

Norris, P., Inglehart, R., *Sacrum i profanum. Religia i polityka na świecie*, Nomos, Krakow 2006.

Novak M., *Zadanie amerykańskie. Esej o przyszłości demokratycznego kapitalizmu*, tł. J. Drygalski, wyd. Kurs, Warszawa 1986.

Nycz K., *Patriotyzm w Katolickiej Nauce Społecznej,* Kraków 2014.

Okła W., Steuden S., *Wprowadzenie w problematykę jakości życia* [w:] *Jakość życia w chorobie*, red. S. Steuden, W. Okła, Lublin 2007.

Osak R., *Wartość życia a logika śmierci w świetle starości* [w:] *Człowiek chory i umierający. Możliwości wsparcia i formy pomocy*…, s. 71–80.

Ozorowski M., *Miłość rodzicielska w nauczaniu papieża Benedykta XVI* [w:] *Rodzina i rodzicielstwo między tradycją a współczesnością*, red. A. Skreczko, B. Bassa, Z. Struzik, Warszawa 2014.

Panek R., *Mózg autystyczny. Podróż w głąb niezwykłych umysłów*, Kraków 2016.

Pankiewicz R., *Sztuka rozmawiania z Bogiem. Modlitwa a teoria komunikacji*, Kraków 2009.

Parzych – Blakiewicz K., *Aksjologiczna zasada dialogu małżeńskiego wobec przemian koncepcji małżeństwa* [w:] *Idea gender jako wyzwanie dla teologii,* red. A. Jucewicz, M. Machnik, Wyd. Hosianum, Olsztyn 2009.

Pawlina K., *Eklezjologia papieża Franciszka*, „Studia Bobolanum" 1 (2014).

Perkowska H., *Postmodernizm a metafizyka*, Wyd. Naukowe Scholar, Warszawa 2003.

Perzyński A., *Historyczne uwarunkowania wykładu antropologicznego w teologii*, „Łódzkie Studia Teologiczne" 17 (2008).

Perzyński A., *W kierunku prawdy w ponowoczesnym świecie* [w:] *Teologia wobec nurtu ponowoczesności,* red. K. Góźdź, J. Chyła, S. Kunka, Pelplin 2012

Piechowiak M., *Prawo naturalne a prawa człowieka* [w:] *Zadania współczesnej metafizyki. Substancja. Natura. Prawo naturalne,* red. A. Maryniarcyk, K. Stępień, P. Gondek, Lublin 2006, s. 391 -410.

Piecuch C., *Stróżewski Władysław* [w:] *Encyklopedia filozofii polskiej*, t. 2, Lublin 2011, s. 623-625.

Pieszek E., *Człowiek i społeczeństwo konsumpcyjne. Dyskursy,* Poznań 2013.

Pilarz K., *Sekularyzacja sacrum i jej konsekwencje pastoralno-wychowawcze,* „Teologia i Człowiek" 28 (2014).

Piwowarski W., *Socjologia religii,* Wyd. KUL, Lublin 1996.

Plich R., *Legalistyczna neutralizacja nauki o czynach wewnętrznie złych i absolutnych zakazach moralnych w adhortacji Amoris laetitia,* „Teologia i Moralność" 1 (2018), s. 89-123.

Podrez E., Kobyliński A., Duchliński P., Rozmarynowska K., *Tadeusz Ślipko,* Wyd. Naukowe Ignatianum, Kraków 2019.

Pogoda-Kołodziejak A., *Rola Kościoła w europejskim kryzysie pokoju według Josepha Ratzingera*, „Collectanea Theologica" 2 (2108), s. 81-92.

Pokrywka M., *Ekologia a demografia* [w:] *Ekologia. Przesłanie moralne Kościoła,* red. J. J. Nagórny, J. Gocko, Lublin 2002.

Polanowska-Sygulska B., *Doktryna wolności Isaiaha Berlina* [w:] *Wolność człowieka i jej granice. Antologia pojęcia w doktrynach polityczno-prawnych. Od Nietzschego do współczesności*, t. 3, red. O. Górecki, Wyd. Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2019, s. 217-243.

Poloczek K., *Płynna nowoczesność. Życie i kultura we współczesnej Polsce na podstawie wybranej twórczości Zygmunta Baumana,* Sztokholm 2014.

Popielski K., *Noetyczny wymiar osobowości,* Lublin 1994.

Possenti V., *Nihilizm teoretyczny i „śmierć metafizyki",* tł. J. Merecki, Lublin 1998.

Possenti V., *Religia i polityka na przełomie tysiącleci,* „Społeczeństwo" 3 (2005).

Possenti V., *Religijne i świeckie podstawy demokracji,* „Społeczeństwo" 15 (2005).

Possenti V., *Zarys filozofii politycznej. Społeczeństwa liberalne na rozdrożu,* tł. A. Figiel, Lublin 2012.

Prendecki K., Rejman K., *Konsumpcjonizm w społeczeństwie postindustrialnym – wymiar społeczny i ekonomiczny zjawiska*, „Humanities and SocialSciences" 1 (2013), s. 69-78.

Prokopski J., *Egzystencja i tragizm. Dialektyka ludzkiej skończoności. Krytyka nowożytnej i współczesnej myśli egzystencjalistycznej,* Kęty 2007.

Proniewski A., *Doświadczenie wiary w życiu młodego człowieka w nauczaniu Benedykta XVI*, „Rocznik Teologii Katolickiej", t. VIII, rok 2009, s. 94-106.

Przemielewski P., *Filozofia na Areopagu idei, czyli postmodernizm i jego obecność we współczesnej kulturze i sztuce,* „Studia Ełckie" 11 (2009), s. 77-90.

Przewodnik po polskiej filozofii chrześcijańskiej XX i XXI wieku, Ignatianum, Kraków 2020.

Putnam H., *Relativism with Human Face,* Cambridge, Harvard 1990.

Putnam R. D, *Malejący społeczny kapitał Ameryki*, „Nowa Res Publica" 6 (1996).

Rarot H., *Rola mechanizmu sublimacyjnego w epoce ponowoczesności*, „Kultura i Wartości" 18 (2016), s. 51-67.

Rappaport R.A., *Rytuał i religia w rozwoju ludzkości,* Nomos, Kraków 2007.

Rauscher A., *Jan Paweł II o prawach człowieka,* „Ethos", s. 21-22 (1993).

Regh B., *Hope in a Post-Secular Age Jürgen Habermas's challenge to Christians*, Commonweal, January 6, 2025, https://www.commonwealmagazine.org/hope-post-secular-age, 14 V 2026.

Reale G., *Zło nękające współczesnego człowieka i lekarstwo, jakie można na nie znaleźć w myśli antycznej*, tł. E. I. Zieliński, „Ethos" 14 (2001), s. 14-33.

Ricoeur P., *Interpretacja a refleksja: konflikt hermeneutyczny*, tł. S. Cichowicz, „Studia Filozoficzne" 9 (1986).

Ricoeur P., *Krytyka i przekonanie. Rozmowy z Francois Azouoim i Markiem de Launay*, tł. M. Drwięga, Warszawa 2003.

Ricoeur P., *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, tł., zbiorowe, red. S. Cichowicz, Warszawa 1975.

Ritzer G., *Magiczny świat konsumpcji*, tł. L. Stawowy, Warszawa 2009.

Ritzer G., *Mcdonaldyzacja społeczeństwa,* tł. S. Magala, Warszawa 1997.

Rogalski A., *Współczesne meandry problematyki rodziny* [w:] *Rodzina dobro uniwersalne. Księga pamiątkowa dedykowana księdzu prof. W. Majkowskiemu*, red. U. Bejma, Warszawa 2015, s. 191.

Rogowski R., *Szczęściodajność pieniądza* [w:] *Społeczeństwo konsumpcyjne. Uwarunkowania społeczne i kulturowe…,* s. 302.

Rojewska E., *Edukacja seksualna w myśli posynodalnej adhortacji apostolskiej „Amoris laetitia"* [w:] *Miłość jest nam dana i zadana…*, s. 197.

Romanowska-Łakomy H., *Fenomenologia ludzkiej świętości*, Warszawa 2003.

Rozmowy z Cioranem, rozmawiają F. Bondy, F. Savater, H. Perz, tł. I. Kania, Warszawa 1999.

Rowland T., *Wiara Ratzingera. Teologia Benedykta XVI*, Kraków 2010.

Ryś G., *Wszystko jest ze sobą powiązane. Ekologiczna encyklika społeczna Franciszka*, „Więź" 2 (2008), s. 107–113.

Sanchez C., *Arendt. Polityka w mrocznych czasach,* tł. W. Korzeniecka, Warszawa 2018.

Sartre J.,*Drogi wolności,* t. 1, *Wiek męski,* tł. J. Rogoziński, Warszawa 1957.

Sawicki R., *Eklezjologia pastoralna i nowa ewangelizacja – inspiracje z nauczania papieża Franciszka na podstawie adhortacji apostolskiej „Evangelii gaudium"*, „Studia Ełckie" 2 (2016).

Schleiermacher F., *Pierwsze użycie słowa personalizm,* „Personalizm" 3 (2002), s. 27–32.

Schneider J., *Rudolf Otto: religia jako spotkanie ze świętością* [w:] *Filozofia religii od Schleiermachera do Eco*, red. V. Drehsen, W. Gräb, B. Weyel, tł. L. Łysień, Kraków 2008.

Scola A.,] Reale G., *Dialog o wartości człowieka,* tł. E. I. Zieliński, Warszawa 2009.

Schooyans M., *Prawa człowieka i demokracja w świetle nauki społecznej Kościoła,* „Społeczeństwo" 10 (2000), s. 279-280.

Seewald P., *Bóg i świat, wiara i życie w dzisiejszych czasach. Z kardynałem Josephem Ratzingerem rozmawia Peter Seewald*, tł. G. Sowiński, Kraków 2001.

Sieradzan J., *Na początku był rachunek. Ekonomia a religia. Od Pawła z Tarsu do konsumpcjonizmu,* Wyd. Uniwersytetu w Białymstoku, Białystok 2021.

Sipiński B., *Humanizm personalizmu,* Polihymnia, Lublin 2013.

Sochoń J., Bała M., Grzybowski J., Kurp G., Skurzak J., *Zofia Józefa Zdybicka,* Ignatianum, Kraków 2019.

Siudem I., *Consumer attitudes as result of globalization and personality traits of the youth* [w:] *Youth Facing the Challenges of Globalization*, red. B. Kaczmarek, G. Kwiatkowska, K. Markiewicz, Lublin 2011, s. 77-90.

Skarga B., *Człowiek to nie jest piękne zwierzę,* Kraków 2007.

Skarga B., *Wokół portretu,* „Znak" 6 (2001), s. 10-23.

Skorowski H., *Problematyka prawa człowieka,* UKSW, Warszawa 2005.

Skorowski H., *Państwo w nauczaniu społecznym Kościoła,* Warszawa 2007.

Skorowski H., *Solidarność* [w:] *Encyklopedia nauczania społecznego Jana Pawła II,* red. A. Zwoliński, Radom 2003.

Skorupka A., *Koncepcja religii i religijności Ronalda Dworkina,* „Przegląd Religioznawczy" 2 (2020), s. 83-96.

Skowronek K., Pasek Z., *Nowa duchowość w kulturze popularnej. Studia tekstologiczne*, Kraków 2013.

Skrzydlewski P., *Spengler* [w:] *PEF*, t. 9, Lublin 2008, s. 123-124.

Skrzypczak R., *Jana Pawła II personalistyczna wizja Kościoła* [w:] *Osoba. Wspólnota. Wartości*…, s.477-506.

Skrzypczak R., *Przezorność proroków*, „Fronda" 44 – 45 (2008).

Słomka W., *Kryteria identyfikacji duchowości bezdroży,* „Ateneum Kapłańskie" nr 125, 1995.

Smoliński M., *Samotność jako wartość antropologiczna w twórczości poetyckiej Karola Wojtyły (Jana Pawła)* [w:] *Rozumieć cierpienie? Wokół myśli Jana Pawła II*…, s. 125-126.

Sobkowiak J., *Spór o kształt świata w kontekście „nowego porządku moralnego"* [w:] *Spór o człowieka – spór o przyszłość świata. Od bł. Jana XXIII do Jana Pawła II*, red. J. Nagórny, J. Gocko, Lublin 2004, s. 63-86.

Sobolewska A., *Mapy duchowe współczesności. Co nam zostało z nowej ery?*, Warszawa 2009.

Sorman G., *Rewolucja konserwatywna w Ameryce*, Wrocław 1986.

Spaemann R., *Odwieczna pogłoska. Pytanie o Boga i złudzenie nowożytności*, tł. J. Merecki, Warszawa 2009.

Spaemann R., *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, Warszawa 2001.

Springer S., *Katolicki ruch charyzmatyczny jego przeszłość, teraźniejszość i przyszłość* [w:] *Religioznawstwo polskie*…, s. 531-540.

Springer S., *Przestrzeń religijna a „zagubiony wymiar głębi" w poglądach Paula Tillicha* [w:] *Współczesna Europa w procesie integracji,* red. Zbigniew Drozdowicz, Wyd. UAM, Poznań 2004, s. 127-138.

Sroczyńska M., *Rytuały w młodzieżowym świecie. Studium socjologiczne*, Wyd. Fall, Kraków 2013.

Stachowska E., *McŚwiat a religia*, „Przegląd Religioznawczy" 3 (2003).

Szymonik M., *W kierunku demokracji personalistycznej,* PAX, Warszawa 2010.

Staniszkis J., *Władza globalizacji.* Warszawa 2003.

Stark R., Bainbridge W., *Teoria religii*, tł. T. Kunz, „Nomos", Kraków 2000.

Stark, R., Ch. Glock, *Wymiary zaangażowania religijnego* [w:] *Socjologia religii. Antologia tekstów,* red. Piwowarski, Nomos, Kraków 1998, s. 183-187.

Stawiński P., *Fenomen sekt w ujęciu historyczno-socjologicznym* [w:] *Sekty. Uwarunkowania i niebezpieczeństwa w III RP*, red. S. Pamuła, A. Margasiński, Częstochowa 2001.

Stawrowski Z., *Prawo naturalne a ład polityczny,* Kraków – Warszawa 2006.

Stróżewski W., *Istnienie i wartość*, Kraków 1981.

Stróżewski W., *O stawaniu się człowiekiem (kilka myśli niedokończonych)* [w:] *Człowiek – wychowanie – kultura*, red. F. Adamski, Kraków 1993.

Styczeń T., *Ciało jako „znak obrazu Stwórcy*" [w:] *Jan Paweł II. Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Chrystus odwołuje się „do początku". O Jana Pawła II teologii ciała*, red. T. Styczeń, Lublin 1998, s. 93-96.

Szacka B., *Wprowadzenie do socjologii,* Warszawa 2008.

Szczepan-Wojnarska A., *Wybaczyć Bogu. Hiob w literaturze podejmującej tematykę II wojny światowej*, Kraków 2008.

Szestow L., *Ateny i Jerozolima,* Kraków 1993.

Szewczyk M., *Nawrócenie jako doświadczenie o strukturze inicjacyjnej*. *Homo novus*, [w:] *Doświadczenie religijne jako problem filozofii religii i teologii*, red. J. Baniak, Filozofia Religii, t. 4, Poznań 2008.

Szkaradnik K., *Metanarracja postmodernizmu? O aporiach myśli wyzwolonej,* Internetowy Magazyn Filozoficzny „Hybris" 17 (2012), s. 101-120.

Szkudlarek T., *Postmoderna: przerwany projekt?,* „Podstawy Edukacji" 2 (2009).

Szostek A., *Communio personarum przez pracę* [w:] *Jan Paweł II. Laborem exercens. Tekst i komentarze*, red. J. Gałkowski, Lublin 1986.

Szostek A., *Śladami myśli świętego. Osoba ludzka pasją Jana Pawła II,* Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 2012.

Szostek A., *Wolność jako samostanowienie. Karola Wojtyły koncepcja wolności* [w:] *Wolność we współczesnej kulturze,* Lublin 1997, s. 437-447.

Sztajer S., *Światopogląd chrześcijański wobec naturalizacji religii. Adaptacje, transformacje, negacje*, „Przegląd Religioznawczy" 1 (2023), s. 29-45.

Szulakiewicz M., *Dialog i metafizyka. W poszukiwaniu nowej filozofii pierwszej*, Toruń 2006.

Szulist J., *Koncepcja pokoju światowego w nauczaniu papieża Franciszka*, „Studia Pelplińskie" (2015), s. 239–253.

Szumlewicz P., *Niezbędnik ateisty. Rozmowy Piotra Szumlewicza*, Warszawa 2010.

Szurek W., *Czym jest religia i dlaczego istnieje? Realistyczno ostateczne ujęcie i interpretacja religii w nurcie filozofii klasycznej,* „Resovia sacra" 1 (1994), s. 207-220.

Szyjewski A., *O genezie religii raz jeszcze*… [w:] *Religioznawstwo polskie*…, s. 87-99.

Szymańska B., *Duchowość pogranicza* [w:] *Człowiek wobec świata na przełomie wieków. Nowe i dawne wzory duchowości*, red. M. Kudelska, Collegium Columbianum, Kraków 2001, s. 93-126.

Szymołon J., *Losy sacrum w zsekularyzowanym świecie*, „Ateneum Kapłańskie" 1 (2003), s. 80–87.

Szymonik M., *W kierunku demokracji personalistycznej,* PAX, Warszawa 2010.

Szwarc K., *Jezus Chrystus – Osoba i Czyn. Romano Guardiniego chrystologia personalistyczna*, Wyd. Kul, Lublin 2008.

Ślipko T., *Bioetyka. Najważniejsze problemy*, Kraków 2009.

Ślipko T., *Dylematy współczesnej bioetyki,* Warszawa 1988.

Ślipko T., *Problem stabilności prawa naturalnego* [w:] *Powrót do prawa ponadustawowego,* red. M. Szyszkowska, Warszawa 1999.

Ślipko T., *Zarys etyki ogólnej*, Kraków 2004.

Śnieżyński K., *Poznać człowieka jako coś więcej niż byt,* „Collectanea Theologica" 3 (2008), s. 95-114.

Świercz K., *Filozofia dramatu wolności człowieka wobec Boga Józefa Tischnera* [w:] *Józef Tischner – polska filozofia a myśl europejska,* red. Z. Stawrowski, Instytut Myśli Józefa Tischnera, Kraków 2002, s. 207-232.

Świeżawski S., *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej,* Warszawa – Wrocław 2000.

Terpiłowska S., *Wpływ zmian w genomie, transkryptomie, proteomie* [w:] *Teologiczna, filozoficzna i naukowa wizja człowieka,* red. K. Moskal, Lublin 2018, s. 137-150.

Tarnowski K., *Gabriel Marcel (1889-1973)* [w:] *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*, red. B. Skarga, t. II, Warszawa 1994, s. 321-330.

Tarnowski K., *Gabriel Marcel i perspektywy filozofii religii*[w:] tenże, *Bóg fenomenologów*, Tarnów 2000, s. 167-189.

Tatar M., *Ontyczne podstawy w ujęciu papieża Benedykta XVI,* „Warszawskie Studia Pastoralne UKSW" 1 (2022), s. 7-46.

Tatar M., *Od duszy artysty do artyzmu ducha*, „Collectanea Theologica"1 (2014).

Tatar M., *Wspólnotowy i wspólnototwórczy charakter modlitwy, Co*llectanea Theologica 3 (2019), s. 111-136.

Tillich P., *Rodzaje lęku* [w:] *Psychologia w działaniu*, red. K. Jankowski, tł. P. Kołyszko*,* Warszawa 1981, s. 62-77.

Topp I., *Kultura postreligijna? O religii w obliczu jej współczesnych przemian*, „Kultura Współczesna" 4 (2009).

Torzewski A., *Pytanie o status chrześcijaństwa dziś – sekularyzacja jako pluralizacja*, „Przegląd Religioznawczy" 2 (2022).

Tobin G., *Dobry papież*, Kraków 2016.

Tuppia J., *Ontologiczny i transcendentny charakter doświadczenia człowieka w myśli Karola Wojtyły i jego wkład we współczesną psychologię* [w:] *Osoba. Wspólnota. Wartości*…, s. 415-429 (tł. Ks. Janusz Lekan).

Turner V., *Proces rytualny*. *Struktura i antystruktura*, tł. E. Dżurak, Warszawa 2010.

Wagner I., *Bauman. Biografia,* Wyd. Czarna Owca, Warszawa 2021.

Wald B., *Filozofia w studium teologii,* tł. J. Jakuszko, Lublin 2006.

Walesa C., *Rozwój religijności człowieka,* t. 1, Wyd. KUL, Lublin 2005.

Wallerstein I., *Koniec świata jaki znamy*, Scholar, Warszawa 2004.

Walkusz J., *Modernizm, Encyklopedia Katolicka*, t. 12, Lublin 2008,c. 1493.

Wargacki S., *Mistyczne – odmienne stany świadomości – neuroteologia*, „Nomos. Kwartalnik Religioznawczy" 2007, nr 57/58, s. 123–141.

Wątroba W., *Społeczeństwo konsumpcyjne,* Wrocław 2009.

Weber M., *Nauka jako zawód i powołanie,* tł. P. Egel, [w:] tegoż, *Polityka jako zawód i powołanie,* Warszawa 1989.

Welsch W., *Nasza postmodernistyczna moderna*,tł. R. Kubicki, A. Zeidler-Janiszewska, Warszawa 1998.

Weber M., *Asceza i duch kapitalizmu* [w:] *Szkice z socjologii religii*, Warszawa 1984, s. 90-102.

Weber M., *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, Lublin 1994.

Weber M., *Główne cechy religii światowych* [w:] *Socjologia religii. Antologia tekstów,* red. W. Piwowarski, Kraków 1998, s. 25-39.

Weber M., *Nauka jako zawód i powołanie,* tł. P. Egel, [w:] tegoż, *Polityka jako zawód i powołanie,* Warszawa1989.

Weber M., *Szkice z socjologii religii*, tł. J. Prokopiuk, H. Wandowski, Warszawa 1995.

Weil S., *Miłość Boga i niedola*, tł. K. Konarska-Łosiowa [w:] taż, Dzieła, Poznań 2004, s. 628-632.

Werbick J., *Wprowadzenie do epistemologii teologicznej*, tł. G. Rawski, WAM, Kraków 2014.

Węgrzyn Z., *Źródła nierówności społecznych i ich oddziaływanie na rynek pracy w świetle prac Zygmunta Baumana,* „Nierówności Społeczne a Wzrost Gospodarczy" 33 (2013).

Wielgus S., *Kapłan wobec ofensywy ideologii neomarksizmu i postmodernizmu we współczesnym świecie,* „Warszawskie Studia Teologiczne" 16 (2003), s. 7-26.

Wiemeyer J., *Zaangażowanie polityczne chrześcijan w partiach politycznych,* w: *Katolicka nauka społeczna. Podstawowe zagadnienia z życia społecznego i politycznego,* red. S. Fel, J. Kupny, Katowice 2007, s. 213.

Wiseman J., *Historia duchowości chrześcijańskiej, Wybrane zagadnienia*, WAM, Kraków 2009.

Włodarska B., *Postmodernistyczny obraz współczesnego menedżera,* „Zarządzanie i Finanse" 1 (2013), s. 598.

Wodecka D., *Światło we Wszechświecie. Wywiad z ks. prof. Michałem Hellerem*, https://wyborcza.pl/magazyn/7,124059,13654729,swiatlo-we-wszechswiecie.html, 21 V 2026.

Wojtanowska W., *Wartości nowoczesne w społeczeństwie ponowoczesnym – wybrane zagadnienia* [w:] *Społeczeństwo ponowoczesne – społeczeństwo ponowoczesności*, red. K. Cikała – Kaszowska, W. Zieliński, Kraków 2016, s. 16-28.

Wolicka U., *Człowiek. Rzecz czy osoba?. Filozoficzne ujęcie człowieka jako osoby terapią dla zagubionych w płynnej ponowoczesności,* Warszawa-Radzymin 2017.

Wolska U., *Wizja człowieka ponowoczesnego a tomistyczna teoria osoby*, „Rocznik Tomistyczny" 4 (2015), s. 191-214.

Wołejszo D., *Ludzie odpady, więzi szczątkowe*, https://nz.dlastudenta.pl/artykul/ludzie-odpady-wiezi-szczatkowe,4930.html, 08 XII 2025.

Woźniak R., *Teologia w ponowoczesności* [w:] *Teologia wobec nurtu ponowoczesności*, red. K. Góźdź, J. Chyła, S. Kunka, Pelplin 2012.

Wójcik S., *Personalizm polityczny. Zarys problemów,* Wyd. KUL, Lublin 2015.

Wrzesień W., *Współczesne oblicza anomii,* „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny iSocjologiczny" 4 (2017).

Wyrostkiewicz M., *Ekologia ludzka. Osoba i jej środowisko z perspektywy teologiczno moralnej,* Wyd. KUL, Lublin 2007.

Valverde C., *Antropologia filozoficzna*, Poznań 1998.

Vloet J., *Wiara wobec wyzwań postmodernizmu,* „Communio" 6 (1994).

Zabala S., *Wprowadzenie. Religia poza teizmem i ateizmem*, tł. S. Królak [w:] R. Rorty, G. Kepel G., *Zemsta Boga. Religijna rekonkwista świata,* tł. Agnieszka Adamczak, wstęp Cezary Michalski, Posłowie Agata Bielik – Robson, Wyd. Krytyki Politycznej, Warszawa 2010.

Zatwardnicki S., *Ateizm urojony. Chrześcijańska odpowiedź na negację Boga*, Kraków 2013.

Zając M., *Emigracja wyzwaniem duszpasterskim dla Kościoła*, Lublin 2009.

Zając A., *Troska o pokój według św. Franciszka z Asyżu*, „Polonia Sacra 1 (2014), s. 61–73.

Zamorska M., *Neozakorzenianie. Buto jako ponowoczesna strategia,* „Barbarzyńca. Pismo antropologiczne" 3-4 (2009), s. 3-12.

Zarembski Z., *Pedagogika pokoju w nauczaniu papieża Franciszka*, „Teologia i człowiek" 2 (2025), s. 135–152.

Zdun M., *Ponowoczesny romantyzm jako nurt ideowy określający horyzonty współczesnego człowieczeństwa*, „Horyzonty Wychowania" 20 (2021), s. 103-116.

Zduniak A., *Franza-XaveraKaufmanna koncepcja socjologii religii,* Kraków 2006.

Ziemiński I., *Ateizm i teizm: dwie interpretacje wolności* [w:] *Wolność we współczesnej kulturze,* Lublin 1997, s. 721-730.

Ziemiński I., *Doświadczenie śmierci. Na marginesie twórczości literackiej Karola Wojtyły (Jana Pawła II)* [w:] *Rozumieć cierpienie? Wokół myśli Jana Pawła II*…, s. 62.

Ziemiński I., *Postmodernizm a dylematy człowieka,* „Ethos" 1-2 (1996), s. 141-149.

Zięba M., *Demokracja* i *antyewangelizacja,* Poznań 1997.

Zięba M., *Papieże i kapitalizm*, Znak, Kraków 1998.

Zięba S., Człowiek *stał się człowiekiem* [w:] *Teologiczna, filozoficzna i naukowa wizja człowieka,* red. K. Moskal, Lublin 2018, s. 39-65.

Zimnica-Kuzioła E., *Socjologia religii w Polsce i na świecie – tradycja i współczesność*, „Przegląd Humanistyczny" 1 (2008).

Ziombra A., *Przyczynek do odkrycia źródeł znużenia cywilizacyjnego,* „Perspectiva" 1 (2010).

Zuberbier A., *Nadzieja* [w:] *Katolicyzm A-Z,* red. Z. Pawlak, Poznań 1989, s. 286-288.

Zwoliński A., *Pozachrześcijańskie orientacje i ruchy ekologiczne w Polsce* [w:] *Rozdroża ekologii,* Kraków 1999*,* red. T. Ślipko, A. Zwoliński.

Żuk P., *Homo ludens w czasach kapitalizmu. Infantylizacja życia społecznego i prywatyzacja sfery publicznej,* „Dialogi o Kulturze i Edukacji" 1 (2012), s. 199-214.

Żuk G., *Kultura w kontekście wartości* [w:] G. Żuk, *Edukacja aksjologiczna. Zarys problematyki,* Lublin 2016.

SUMMARY

The truth about human religiosity, transcending the historical level of research, points to the need for cognitive reflection of a philosophical nature. Such reflection assumes particular importance in the postmodern reality, accompanied by numerous factors that, from the perspective of religion and faith, are in need of special consideration. It isalmost impossible to overlook the fact that the multifaceted fluidity of life inherent in postmodernity clearly determines the lives of individuals and societies. In this fluid postmodern reality, where almost nothing begins, nor ends, many people, including those declaring religiosity, seem afflicted with inertia and helplessness, and consequently, anxiety about their own future and the future of humanity. Even if the related opinions about the end of civilisation and the end of humanity may be considered far-fetched, based on postmodernism, which often favours a vision of the absurdity of human life, it is difficult to construct a universalistic model of individual and social life, including in the area of religion. It is hard to overlook the numerous contradictions that postmodernism displays: proclaiming the end of philosophy while still practicing it; postulating the end of all ideologies and metanarratives, while simultaneously creating new ones; declaring the debunking of all myths creates even more. While sometimes ruthlessly criticising fundamentalism, it itself speaks fundamentalistically, and while proclaiming tolerance for everything, it remains intolerant of dissenting narratives.Preferring to doubt the meaning of everything, postmodern philosophy tries, with some passion, to build a new world on the basis of these "new" ideals. Even seeming to come close to personalism in terms of criticising the atrocities of the 20th century and the ideologies behind them, which were clearly atheistic and anti-Christian, postmodernism does not seem to notice the shortcomings of modernity, and uncritically adopts or consciously creates some of its slogans. Recognising the critical assessment of some Enlightenment and modernist ideas, which is close to personalism and stems from postmodernism, and is targeted directly against Christianity as a revealed religion, it is difficult to consider this trend as an ally of this religion, as well as of any other institutional religion. For this reason, personalism can be considered the most important, coherent system of thought that enters into clear conflict with postmodernism, especially in relation to religion. Based on a personal vision of man and society, as well as reference to objective truth and

good, personalism tries to invalidate postmodernism, which identifies Christianity with ideology.

From the perspective of personalism, although it does not admit it directly, postmodernism not only debunks the myths of the Enlightenment, since it so clearly points to human frailty, but also that of auto-soteriology. By creating space for essential discussions about the foundations of human fate, this trend confirms the need to shape some solutions in this area, but shows little interest in finding foundations for them by entering into a dialogue with religious proposals, especially of an institutional character. Despite the fact that human contact with the sacred is of a pre-cultural nature, as well as its cultural and social expression, contemporary thought often stops only at this dimension of religion, detaching this phenomenon from its roots. The need to reject religion outright is explained by considering it to be a system of beliefs with dogmatic content that undermines all other belief systems, including religious. Even if postmodernism itself carries the connotations of a dogmatic doctrine, it seems to present itself as the only source of full truth and freedom. Since religion poses a threat to it in this field, it simply tries to depreciate the danger, especially by questioning its rationality. However, although postmodernists were initially reluctant to talk about religion, over time a hidden religious option emerged, although it offered quasi-transcendence. Despite the fact that in the "religious" postmodern discourse there is a strong tendency to reject the hypothesis of the existence of a personally understood God, it is still based on the metaphysical hypothesis and is couched in religious and theological metaphors.

In quite often antithetical opinions formulated in the circle of religious thought inspired by Christianity and relating to the fate of religion and the believer in postmodernity, one can see a certain inspiration for in-depth scientific research in this area. Due to the fact that faith and religion refer to all dimensions of human life, these issues are analysed by representatives of almost all modern sciences. Of course, as always, they arouse the interest of philosophers and theologians, but also sociologists, educators, psychologists, economists, cultural experts, and finally researchers of natural sciences. Recognising this fact, the presented dissertation draws sources and studies from all these disciplines. Its title itself - Homo religiosus in postmodern reality (the perspective of personalism) - makes it natural that references are made primarily to the plethora of authors who influenced the shape of postmodern reality, i.e. both advocates of broadly understood postmodernism and supporters of personalism critical of it.

Appropriately to the topic of the dissertation, reference was made primarily to authors exploring various aspects of faith and human religiosity. This approach enabled a holistic and critical analysis of the challenges posed by postmodernity to spiritual and religious life by showing the mutual relations and influences between individual aspects of reality.

Particularly important sources for this dissertation include the works of important thinkers reflecting on postmodern reality, such as Zygmunt Bauman, Leszek Kołakowski, Father Tomas Halik, Father Józef Tischner, Father Alfred Wierzbicki, and Bishop J. Życiński. Kołakowski, in particular, is considered a very insightful analyst of spiritual and religious life in postmodernity, approachingthe intimate issue of faith with clear concern and respect. In turn, the aforementioned clergy are Catholic thinkers who, following the path of personalism and faith, do not limit themselves to critiquing postmodern thought but strive to engage in creative dialogue. Unlike postmodernist thinkers who negate religion in a rather unintellectual way, or supporters of personalism who superficially contest the assumptions of postmodernism, the above-mentioned authors create space for intellectual discourse and polemics, which are absolutely essential in this area.

Since faith and religion obviously fit into the sphere of human spiritual experience, analyses in this area by many other Christian thinkers are also used, including recent popes: John Paul II, Benedict XVI, Francis, as well as Leo XIV, who invited his latest encyclical to a debate on the human situation in the world of AI. These religious leaders, as recognised thinkers, try to consistently propose a view from the perspective of personalism on fundamental topics connecting believers and non-believers. Based on the criterion of the degree of connection with the topic under analysis, the bibliography was divided into primary subject literature and supplementary literature.

In preparing this dissertation, analytical and synthetic methods typical of the humanities were used. The first of these methods enabled a detailed reflection on the description and understanding of complex phenomena related to the condition of postmodern man, especially in the aspect of his spiritual and religious life. In turn, the synthetic method enabled the integration and generalisation of the obtained data, which allowed the development of coherent conclusions and new, critical syntheses. The monograph also uses elements of the historical-philosophical method, which allows the discussed problems to be positioned in the context of their historical development and

philosophical foundations. The personalistic method played a special role in the development of the dissertation, allowing for the analysis and synthesis of all undertaken aspects through the prism of the person and the assumptions of personalism. The personal method refers here to a research approach aimed at understanding man as a person, i.e. a being with unique value, dignity and subjectivity. Unlike methods that reduce an individual to a set of biological, social or functional features, the personal method focuses on the integrity of a person, their dialogic and relational nature, consciousness, freedom and responsibility. The personal method, analysing all facts and phenomena in the context of the personal dimension of man, considers the spiritual dimension and the related religiosity and life of faith. Taking into account the axiological dimensions of the issue, this method allows for a deeper and comprehensive understanding of humans and complex socio-cultural phenomena in their personal dimension.

The monograph attempts to achieve two research goals. The aim was to show the correlation between the spiritual needs of man and the way of thinking and lifestyles preferred in postmodernity. Pointing to the challenges that are emerging in this area today, the author of the work also tried to present the opportunities that homo religiosus still has to assign the necessary meaning to his experiences and find a point of reference in faith and religiosity. The basic hypothesis assumed during the creation of the monograph was the belief that the categories of religiosity, spirituality,and faith are extremely broad in the postmodern world. For this reason, within personalism inspired primarily by Christianity, the message about the greatest crisis of religion in the history of humanity dominates. This thesis is often accompanied by the belief that this crisis is not simply the result of specific cultural changes, but that these changes are intentional actions. It was also assumed that an important element of postmodern thought was, often without arguments, the quite radicalcontestation of religion.The analyses conducted while writing the dissertation allowed for the verification of these initial assumptions. Therefore, it seems that both the negation of religion presented within postmodernism, and attempts to "defend" religion against postmodernity formulated within personalism can be considered insufficient and unconvincing. Existing in a complex postmodernity, believers and non-believers alike seem to be closer to each other in many more ways than it might seem. From the perspective of personalism, especially that of the church hierarchy, postmodernity obviously remains a serious challenge that must be tackled. The lack of critical reflection on the role of religion and

faith in postmodern conditions will favour the expansion of the sphere occupied by new religions and religious movements.

The first chapter of the monograph is devoted to an analysis of selected, most important postmodernist paradigms, taking into account their impact on the formation of the identity and condition, including in the spiritual and religious spheres, of contemporary humanity, often referred to as homo postmodernicus. Postmodernity, understood as a cultural and philosophical period, is characterised by a distinct transformation of cognitive, social, and ontological paradigms that determine how we understand the world, the individual, and interpersonal relationships. The first part of the chapter provides a general description of postmodernity, encompassing fundamental aspects of globalisation and cultural pluralism. As a process of integrating markets, cultures, and social systems on a global scale, globalisation fosters the intensification of diversity and the multiplicity of values and norms, significantly impacting the identity processes of individuals and social groups. Cultural pluralism, one of the defining characteristics of the postmodern era, intensifies the relativism of values and truths, which, on the one hand, fosters openness and dialogue, but on the other, generates phenomena of dispersion and existential chaos. Another important paradigm discussed in this chapter is the paradigm of scientific-technological salvation, which seems to provide a foundation for contemporary hopes for solving existential problems through scientific and technological progress. Paradoxically, however, this progress, while clearly improving quality of life, often contributes to a marked shallowing of spiritual experiences. It also plays a rather negative role in the process of perpetuating consumerism and the associated attitudes that alienate postmodern man, including in the area of spiritual experiences. This aspect of postmodernity seems to correlate well with the phenomenon of the infantilisation of culture, where the dominant narrative clearly lacks a depth of reflection.It is difficult to overlook the fact that this culture often becomes extremely superficial, focused on immediate gratification and lowbrow entertainment. Further analysis will address the issue of contesting suffering, which is no longer treated as a value or an element of spiritual growth, but rather as a completely undesirable experience, eliminated or sublimated, which has significant consequences for understanding the meaning of life and spirituality. The second part of the chapter is devoted to an attempt to characterise homo postmodernicus, in which one can see an individual lost in an excess of freedom, which manifests itself not only as the possibility of choice, but often as disorientation and the loss of a coherent system of values. Homo

postmodernicus is also demonstrates a predilection for irrationality, which manifests itself in the departure from rational thinking patterns in favour of emotions, intuition, and sometimes the acceptance of cognitive chaos. Another dimension of this identity is determined by the consumer lifestyle. Postmodern man often appears as homo consumens, limiting themselves primarily to material goods, services and cultural experiences, which undoubtedly affects the fragmentation of their personal "I" and deepens their identity crisis. The search for authenticity and meaning in life in these conditions becomes an extremely difficult process, often leading to a sense of loss and alienation. This introduction is a starting point for a deeper reflection on the dynamics of postmodernity, in which new cultural paradigms and existential challenges collide. Understanding these phenomena is necessary for further analysis of the impact of postmodernism on the religiosity of modern man, their spirituality and the search for values in a world characterised by relativism and fragmentation of experience. The analysis of the conditions that define postmodern man will enable a better understanding of the phenomenon of contemporary culture and its consequences for the development of identity and spirituality in the era of postmodernism.

The second chapter explores the ideological-existential perspective of personalism as the most representative alternative to postmodernist approaches to identity and the condition of contemporary humanity. Personalism, based on the tenets of Christianity, constitutes a kind of antithesis to postmodernism, offering an integral definition of the person and reality, in which the person is the key starting point and central interpretive element. The concept of the person in personalism serves a hermeneutical role for all disciplines rooted in anthropology, enabling a realistic and relational understanding of the subject as a personal universe encompassing the entirety of existence—from the entity of God, through spiritual beings, to the human. By adopting the category of person as a key synthesising the relationships between the concrete and real, and the ideal and transcendent, the traditional cognitive tension disappears. Personalism promotes human openness to others, understood as the foundation for achieving full humanity and building community. The following sections discuss key aspects of personalism. The first section presents a general overview of personalism, defining its basic assumptions and place within the philosophical tradition. The second section characterises personalist anthropology and axiology, emphasising the uniqueness of the person as a value in itself and a source of moral norms and directions in life.The third paragraph discusses the personalistic vision of social life, which assumes interpersonal

relations based on respect, solidarity, and a high regard for the dignity of each and every person who plays a part in social life. The fourth paragraph addresses the issue of affirming progress and possessions, where personalism presents a critical yet engaged attitude, combining recognition of the value of material and technological development with great moral responsibility and ethical management of goods. The fifth paragraph is devoted to the extremely important social ecophilosophy of personalism, which is an affirmation of nature as an integral part of personal reality and indicates the need for a harmonious relationship between man and the natural environment, which has its source of existence in the decision of the Absolute. Finally, in the sixth paragraph, the perspective of integral humanism is presented, i.e. a concept that synthesises all the above-mentioned aspects of personalism into a comprehensive model of human and community development, where spirituality, freedom, responsibility and care for the world create a coherent system of values. The issues defined in this way create the opportunity to comprehensively demonstrate the potential of personalism as an alternative proposition to the fragmentation and relativism of contemporary postmodernism, highlighting its significant contribution to anthropological, ethical and socio-cultural dialogue.

The third chapter is devoted to an analysis of changes in religiosity in the context of contemporary transformation processes, which largely determine the place and role of religion in the life of an individual and society. The aim of this chapter is to show the complexity of phenomena related to both the weakening of traditional forms of religious involvement and the emergence of new forms of spirituality and symptoms of religious revival. The key question addressed in the first section is whether religion is an inherent component of human nature, which allows it to be considered as a primary and universal existential category, or whether it is a cultural phenomena subject to contextual changes and even disappearance. In this context, both the traditional and contemporary anthropology of religion are analyzed, which treats religiosity as a fundamental dimension of human existence, rooted in the need to search for meaning, transcendence and community bond. Various interpretations of this phenomenon are also discussed, taking into account its psychological, cultural and spiritual dimensions.This perspective shows that religion, regardless of its forms, can be understood as an integral part of human identity, which constitutes the basis for considerations about one’s condition in the era of postmodernity. The second section is devoted to reflection on the processes of laicisation and secularisation, which for almost

two centuries have become an increasingly visible part of the religious landscape of many, especially the so-called developed, societies. Laicisation, understood as the weakening of the influence of religion on the public sphere, and secularisation, i.e. socio-cultural transformations leading to the marginalisation of religiosity, are discussed both in terms of their causes, course, and disturbing effects on religion more broadly and specifically The Church. It is emphasised here that despite the progressive departure from institutional religion, this does not mean its complete elimination, but often leads to its far-reaching transformation into new forms of spirituality and individual practices. The third section is devoted to postmodern forms and assumptions of atheism, which in the new era acquires specific features, i.e. removal from the doctrinal framework and manifestation in the forms of agnosticism, non-denominational spirituality or active, even denigrating criticism of religion.The causes of this phenomenon and its implications are analysed, especially for the worldview and moral sphere of modern man. At the same time, the considerable complexity of the relationship between atheism and religiosity is emphasised, pointing to the paradoxical symptoms of their persistence and adaptation in various cultural contexts. The fourth section discusses the symptoms of desecularisation and religious revival, which are one of the forms of response to the challenges of modern times, testifying to the dynamic nature of the spiritual and religious space. The phenomena of religious revival in various traditions, the increasing importance of spirituality independent of institutions, as well as new forms of religious practices and ideas are presented. It is also an opportunity to show their impact on the identity of an individual and the fabric of society, which shows religion as a still living, although constantly evolving dimension of human life, constantly entering into dialogue with the reality of the modern world. The problematic framework of the chapter defined in this way creates space for a multi-level analysis of the role of religion in the process of cultural and existential transformation, pointing at the same time to its durability and changeability, as well as its importance for shaping the identity of postmodern man.

The fourth chapter is devoted to the analysis of the postmodern space of faith, characterised by far-reaching shifts, both in the understanding and practice of religiosity and spirituality. In the context of dynamic cultural and social transformations, the traditional boundaries between the sacred and the profane are becoming blurred, which raises numerous research challenges regarding the redefinition of the fundamental concepts of religion and faith as a spiritual experience. This chapter is an attempt to capture the most important phenomena and problems that constitute the realm of the

faith of modern man, showing both their complexity and impact on reflection on the condition of spirituality in the postmodern era. The first section focuses on problems related to the distinction between the sacred and the profane, which were usually clearly demarcated in traditional cultural orders. In the postmodern space of faith, however, we observe a strong blurring of these boundaries, which, leading to new forms of religious experience, causes great interpretative difficulties related to the function and meaning of the sacred. This analysis covers both theoretical aspects and practical implications of this blurring of differences for postmodern religious and social life.The second sectionis devoted to the phenomenon of new religiosity, which is a response to the crisis of traditional religious institutions and forms. This new religiosity is often characterised by individualism, syncretism and a flexible approach to faith and spiritual practices. Its genealogy, features and influence on the formation of religious and spiritual communities outside official structures in postmodernity will be presented. The aim of the third sectionis to attempt to outline the characteristics of the new spirituality, which goes far beyond the classical framework of institutional religiosity, focusing on the subjective dimension of transcendent experience. The key features of this spirituality are discussed here, such as the search for authenticity and the pursuit of self-fulfilment and integration. These considerations will highlight the specificity of the spiritual dimension of life in the post-modern reality and their importance for the broadly understood spiritual culture of today. Such a focused introduction is a starting point for a detailed analysis of various forms and trends of religiosity and spirituality in the postmodern era, enabling a multi-aspect look at the dynamic changes taking place in the sphere of faith.

Thefifth and final chapter is devoted to an analysis of a person's place and functioning in the space of faith, and its aim is to show the multidimensionality of their spiritual experience and relationship with the transcendent dimension of reality. These considerations focus on showing the complexity of the aspects of a personal subject who, in the religious dimension, enters into dialogue with the Absolute, searching for meaning, authenticity and ultimate fulfilment. The ensuing seven sections of the chapter present the key dimensions of the person as a religious being. The first section takes up the topic of the transcendence of the person, pointing to its fundamental dimension that enables the crossing of boundaries of purely immanent experiences. The theory of the person as a being open to transcendence is presented here, which is a starting point for further considerations about the relationship between man and the Absolute. The second

section will discuss the issue of striving for the Absolute, which is the basic spiritual impulse of human existence. The motives and forms of this pursuit and their importance for the development of religiosity and spirituality will be analysed. The next sectiondeals with the "two wings of the human spirit", which metaphorically show the balance between reason and faith, feeling and intellect, pointing to the need for the harmonious development of both of these dimensions in the process of an integrally understood spiritual development of a person.The fourth sectionprovides an opportunity to focus on the experience of meeting the Absolute, which is a key moment in an individual's religious life. Various forms and consequences of this meeting will be presented from a personal and community perspective. The fifth section is devoted to the perspectives of hope that flow from the relationship with transcendence. The philosophical, existential, and religious aspects of hope as the foundation of spiritual perseverance and the meaning of life will be discussed. In the sixth section, authenticity and fulfilment are analysed as the goals of a person's development in the spiritual sphere. Criteria for assessing the authenticity of religious experiences and their role in the implementation of integral human development are presented. The section concluding the last chapter is devoted to reflection on the religion of the future, in which a person, as a subject of faith, will find an important path to religious and spiritual experience. Possible directions for the development of religiosity and spirituality are discussed, which take into account contemporary cultural and existential challenges. Organised in this way, the chapter enables a multi-aspect approach to the person as a transcendental and spiritual being whose relationship with the Absolute is the foundation of religious life and the key to the fullness of a person's life.

I hope that the presented monograph has addressed, at least to a small extent, a research topic that still does not seem to be overly appreciated. Meanwhile, especially in the postmodern, puristic reality, reflection on such an important issue as religion and faith is particularly important. It demands much deeper conclusions than those that are often formulated in public circulation, from different points of view.