

ks. Tadeusz Borutka

# Dom na skale czy na ruchomych piaskach?

Kryzys religijności  
we współczesnym świecie  
w świetle przedmiotowej  
literatury teologicznej  
i socjologicznej





# **DOM NA SKALE CZY NA RUCHOMYCH PIASKACH?**

Kryzys religijności we współczesnym świecie  
w świetle przedmiotowej literatury  
teologicznej i socjologicznej



ks. Tadeusz Borutka

# DOM NA SKALE CZY NA RUCHOMYCH PIASKACH?

Kryzys religijności we współczesnym świecie  
w świetle przedmiotowej literatury  
teologicznej i socjologicznej

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie  
Wydawnictwo Naukowe  
Kraków 2025

Recenzje wydawnicze

prof. dr hab. Wojciech J. Cynarski, Uniwersytet Rzeszowski

ks. prof. dr hab. Henryk Skorowski, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

Korekta

Renata Komurka, Jadwiga Zięba

Opracowanie graficzne i łamanie

Piotr Pielach, i-Press

Projekt okładki

Marta Jaszczuk

Na okładce

fot. Adobe Stock

Publikacja finansowana z subwencji

dla Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie


Ten utwór jest dostępny na licencji Creative Commons  
Uznanie autorstwa 4.0 Międzynarodowe (CC BY 4.0)



Copyright © 2024 by ks. Tadeusz Borutka

ISBN 978-83-8370-052-6 (druk)

ISBN 978-83-8370-053-3 (online)

 <https://doi.org/10.15633/9788383700533>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Wydawnictwo Naukowe

30-348 Kraków, ul. Bobrzyńskiego 10

wydawnictwo@upjp2.edu.pl

<https://ksiegarnia.upjp2.edu.pl>

# Wprowadzenie

Współczesne czasy charakteryzują się radykalnymi przemianami kulturowymi, które prowadzą często do odrzucenia tradycyjnych wartości<sup>1</sup>. Z ponowoczesnością związany jest rozwój myśli i kultury postmodernistycznej, której początki (jako ruchu filozoficznego) datuje się na lata sześćdziesiąte minionego stulecia. Jedną z przyczyn jej powstania było rozczarowanie nowoczesnością, ślepą wiarą w idee rozumu oraz postęp. Zwolennicy postmodernistycznej kultury uważają, że nie jest możliwe dotarcie do obiektywnej prawdy, co w konsekwencji skutkuje zakwestionowaniem sensu ludzkiego istnienia. Odrzucają więc racjonalność świata, negują naturę ludzką, eliminują normy etyczne i – ostatecznie – zaprzeczają także istnieniu Boga<sup>2</sup>.

W wielu krajach w ramach kultury postmodernistycznej dochodzi do kształtowania się różnych przekonań światopoglądowych i synkretyzmu religijnego. Wzrasta akceptacja dla odmienności, a dominującą rolę w życiu społecznym zajmują media. W konsekwencji odrzuca się model społeczeństwa tradycyjnego, opartego na instytucjonalnych autorytetach, a w to miejsce tworzy się niezależne substytuty społeczne<sup>3</sup>. Obiektywny porządek prawdy i dobra uznaje się za przejaw totalitaryzmu, co z kolei prowadzi do relatywizmu, którego

---

1 Należy wyjaśnić, że odrzucenie tradycyjnych wartości, choć następuje często, to jednak nie wszędzie. Z globalnego punktu widzenia nadal istnieją tradycyjne społeczeństwa, w których przemiany kulturowe (ze wszelkimi konsekwencjami) zachodzą bardzo wolno. Myśl postmodernistyczna z całą pewnością odrzuca wartości tradycyjne, próbując stworzyć nowy model wartości czy raczej antywartości (w sensie przeciwnych do tych tradycyjnych). Samo pojęcie „wartości tradycyjne” w różnych społeczeństwach i dla różnych grup społecznych, a nawet jednostek oznacza co innego. Dla wielu poszukiwanie nowych wartości i odejście od tradycyjnego dla nich myślenia może oznaczać poszukiwanie głębi, sensu, odpowiedzi na pytania „bez odpowiedzi”, a w konsekwencji może prowadzić do poszukiwań na gruncie metafizycznym, którego nikt wcześniej im nie pokazał.

2 K. Bełch, *Nowa ewangelizacja w kulturze postmodernistycznej*, „Studia Pastoralne” 7 (2011), s. 336.

3 S. Kowalczyk, *Postmodernizm*, w: *Encyklopedia „białych plam”*, t. 14, red. A. Winiarczyk, Radom 2004, s. 276–280.

owocami są pluralizm i indywidualizm<sup>4</sup>. Postmodernizm rozbudza w człowieku nowe potrzeby i pragnienia: spełnianie ich powoduje koncentrację na sobie samym i zaniechanie zainteresowania sprawami publicznymi. Rozbudza w ludziach pragnienie niepoohamowanego szczęścia, co przejawia się w bezrefleksyjnym korzystaniu z przyjemności, bez zwracania uwagi na skutki, jakie rodzi taka postawa<sup>5</sup>.

Równoczesne pluralizacja i indywidualizacja życia społecznego prowadzą do rozbicia systemów wartości i norm, powodując tworzenie się aksjologicznej próżni. Społeczeństwo, nie mając reguł, które by je scalały, traci pierwotne znaczenie, doświadcza lęku i niepewności. Podobnie pojedynczy człowiek – wskutek rozluźnienia więzi społecznych – doświadcza głębokiej niepewności egzystencjalnej i alienacji<sup>6</sup>.

W sferze życia religijnego i moralnego postmodernizm pociąga za sobą rozluźnienie więzi człowieka z instytucjami religijnymi, spycha sferę życia religijno-moralnego w zaułek prywatności. Następuje proces indywidualizacji i nieuchronnego zobojętnienia religijnego, a na tym tle rodzi się ateizm praktyczny i egzystencjalny. Selektywne akceptowanie prawd wiary, odrzucanie tych, które są niewygodne w życiu, stanowi świętą pożywkę dla powstawania różnych sekt. W tym kontekście bardzo mocno promowany jest w ostatnich dekadach ruch New Age jako jedyna właściwie forma (pseudo) religijnego życia.

Alternatywne formy religijności, odwołujące się do postulatów głębokiego liberalizmu i relatywizmu, szybko doprowadzają do zaniku zmysłu moralnego i społecznego, do odrzucenia podstawowych norm moralnych. Przejawia się to chociażby w podważaniu związku między sferą seksualną a małżeństwem i między małżeństwem a prokreacją. Maleje poszanowanie prawa człowieka do życia od poczęcia aż do naturalnej śmierci. Promuje się antykoncepcję, sztuczne zapłodnienie, a nade wszystko aborcję. Swobodnie dokonuje się eksperymentów medycznych na ludzkich embrionach i manipulacji genetycznych, coraz odważniej żąda się akceptacji dla eutanazji. Stąd już tylko krok do tzw. cywilizacji śmierci.

---

4 Pluralizm stanowi nie tylko owoc relatywizmu, ale jest nieodłączną konsekwencją egzystencji ludzkiej. W normalnym porządku rzeczy staramy się likwidować pluralizmy destrukcyjne, a ugruntowywać pluralizmy konstruktywne. Relatywizm akceptuje natomiast oba typy pluralizmów.

5 A. Szachaj, *Postmodernizm*, w: *Słownik społeczny*, red. B. Szlachta, Kraków 2004, s. 936–937.

6 J. Mariański, *Religia i Kościół między tradycją i ponowoczesnością. Studium socjologiczne*, Kraków 1997, s. 73.



Rozluźnienie w sprawach moralnych prowadzi także do zamętu w samym życiu małżeńskim i rodzinnym. Podważa się sensowność tych instytucji i wprowadza alternatywne formy współżycia (np. związki homoseksualne). Walczy się z tradycyjnym, mającym podstawy w biologii, podziałem płci na męską i żeńską, żąda przywilejów zgodnych z coraz popularniejszą ideologią *gender*. Niestety burzy to dotychczasowy porządek życia i ludzkiego postępowania<sup>7</sup>. Kultura ponowoczesna rozwija się nie tylko w bogatych krajach Zachodu, lecz także w uboższych krajach Europy Wschodniej. Proces ten wspierają liczne instytucje międzynarodowe, prominentne osoby oraz środki społecznego przekazu.

Papież Benedykt XVI zauważa, że w „epoce niepohamowanego dobrobytu i konsumpcjonizmu nadal umiera się z głodu i pragnienia na skutek choroby i biedy. Wciąż istnieją niewolnicy, których się wykorzystuje i pozbawia godności, są ofiary rasowej i religijnej nienawiści, są ci, którzy borykają się z przeszkodami wznoszonymi przez nietolerancję i dyskryminację, naciski polityczne oraz przymus fizyczny i moralny w wolnym wyznawaniu własnej wiary. W epoce, w której wszyscy mówią o postępie, solidarności i pokoju, ciała wielu ludzi i ich bliskich noszą ślady środków rażenia, wojen i innych rodzajów przemocy. A cóż powiedzieć o tych, którzy pozbawieni nadziei, są zmuszeni opuścić własny dom i ojczyznę, aby szukać gdzie indziej warunków życia godnych człowieka?”<sup>8</sup>.

Pisząc o negatywnych skutkach postmodernizmu, należy zauważyć także jego aspekty pozytywne. Do najważniejszych należy niewątpliwie wzrastające dążenie do respektowania praw osoby ludzkiej. W rozumieniu tych praw panuje jednak chaos. Mówiąc o prawach człowieka, zwykło się dotychczas stosować gradację, podział na trzy ich rodzaje: prawa fundamentalne (prawo do życia, prawo do życia godnego człowieka, prawo do rozwoju), prawa kardynalne (prawo do prawdy, prawo do wolności, prawo do sprawiedliwości, prawo do miłości) oraz prawa pochodne (prawa kobiet, prawo do pracy, prawo do swobody wypowiedzi, prawo do przemieszczania się itd.). Jeśli zatem w przypadku aborcji zaneguje się fundamentalne prawo człowieka do życia, to domaganie się respektowania praw pochodnych kobiet traci rację bytu. Paradoksalnie, wzrastająca popularność alternatywnych form religijności w krajach

7 Z. Bauman, *Ponowoczesne wzory osobowe*, „Studia Socjologiczne” 1993 nr 2 (129), s. 30.

8 Benedykt XVI, *Świat potrzebuje Zbawiciela, który narodził się dla wszystkich. Bożonarodzeniowe orędzie „Urbi et Orbi”*, 25.12.2006, „L’Osservatore Romano” wydanie polskie 27 (2007) nr 2 (290), s. 7.

zachodniej Europy generuje równocześnie rozwój chrześcijańskich ruchów charyzmatycznych i różnych wspólnot apostołskich. Można powiedzieć, że maleje liczba wyznawców Chrystusa, ale wzrasta jakość ich świadectwa. Wielu katolików rozumie, że ich wiara musi być na miarę świadectwa, bo tego oczekuje od nich współczesny świat, tak często dla Boga niegościnnie i wobec Niego niewdzięczny.

Tak więc współcześnie nasilają się często sprzeczne ze sobą trendy: konsumpcjonizm, indywidualizm, relatywizm moralny, globalizacja, wzrost analfabetyzmu funkcjonalnego, rozwój nowych ruchów religijnych, nowych form życia wspólnotowego, wzrost nierówności społecznych, zróżnicowania kulturowego, problemów tożsamościowych, nowych myśli i idei (w tym postmodernizmu) itd. Istnieje zatem potrzeba opisu tych zjawisk (z naciskiem na ich negatywne konsekwencje dla życia człowieka we współczesnym świecie), a nie samej ponowoczesności, która określa tylko etap rozwojowy społeczeństw.

Celem poniższego opracowania jest ukazanie socjologicznych i teologicznych aspektów postmodernizmu oraz konsekwencji, jakie rodzi on dla życia społecznego, w tym także dla życia religijnego we współczesnym świecie. Podstawowymi źródłami były prace czołowych przedstawicieli tego nurtu myślowego. Korzystano także z dorobku teologów oraz dokumentów *Magisterium Ecclesiae* podejmujących tematykę postmodernizmu. Ogromna liczba opracowań, w tym literatury anglo- i niemieckojęzycznej, nie pozwoliła na dotarcie do wszystkich, zmuszając autora do wykorzystania najważniejszych.

Materiał badawczy stanowiły teksty w szczególnie nadające się do przebadania przy zastosowaniu metody historyczno-porównawczej oraz analityczno-syntetycznej. Analizie poddane zostały również kluczowe pojęcia i założenia filozofii postmodernistycznej.

Punktem wyjściowym rozważań było ukazanie relacji postmodernizmu do rzeczywistości społecznej. Istotne okazało się prześledzenie historycznego rozwoju tego zjawiska oraz zrekonstruowanie założeń jego programu ideowego, a także skutków, jakie rodzi we współczesnym społeczeństwie (rozdz. 1).

Kolejny etap to omówienie podstawowych „dogmatów” postmodernizmu, obecnych w zideologizowanej rzeczywistości, takich jak: usiłowanie odrzucenia prawdy oraz obiektywności i wprowadzenie „prawdy” rozumianej inaczej, redukcjonizm i zmienność, relatywizm moralny i religijny, hedonizm, konsumpcjonizm i utylitaryzm, sprzyjanie globalizmowi (rozdz. 2).

W następnym rozdziale opisano zagrożenia postmodernizmu dla wiary, takie jak: nihilizm i agnostycyzm, permisywizm i pesymizm, kryzys koncepcji człowieka, indywidualizm i indywidualizacja religijności, sekularyzacja i desakralizacja życia (rozdz. 3).

Zjawiska te sprzyjają niewątpliwie rozwojowi neopogaństwa, globalizacji pogaństwa, panteistycznemu podejściu do idei Boga, propozycjom nowej duchowości człowieka, idei ekodeterministycznej symbiozy człowieka z przyrodą (rozdz. 4).

Ponowoczesność rodzi również subiektywne trudności w wierze, takie jak kult pieniądza, władzy czy kariery, odrzucenie prawdy i moralności, zindywidualizowane przeżywanie wiary, zniekształcenie prawdy o powszechności posłannictwa Kościoła oraz doświadczanie kultury i sztuki bez Boga i religii (rozdz. 5).

Ponieważ rozprawa ma mieć charakter interdyscyplinarny, w tym w znacznej mierze socjologiczny, ostatnie dwa rozdziały nie mogą być postulatywne, lecz winny mieć charakter opisowy, ukazujący modele określonych procesów ewangelizacyjnych, zachodzących w społeczeństwie. Teologia pastoralna często korzysta z metodyk wywodzących się z socjologii, stosując znany paradygmat: kryteriologiczny – ukazanie podstaw i zasad doktrynalnych; kairolologiczny – analiza danych socjologicznych i soterionomiczny – formułujący w oparciu o etapy pierwszy i drugi zbawcze reguły działania.

W niniejszej pracy etap kryteriologiczny ma specyficzny charakter. Po pierwsze, omawiana literatura teologiczna i filozoficzna prezentuje w większości indywidualne dociekania poszczególnych autorów, a tylko po części oficjalną naukę Kościoła, nie daje więc podstaw do kompleksowego ujęcia przesłanek Objawienia. Po wtóre, praca jest oparta zasadniczo na literaturze socjologicznej, więc należy ograniczyć się do ukazywanych przez socjologię modeli działania ewangelizacyjnego; w tym przypadku będzie to model nowej ewangelizacji człowieka ponowoczesnego.

Model ten obejmuje takie zagadnienia, jak: potrzeba nowej ewangelizacji, powrót do źródeł wiary i moralności, doskonalenie relacji między wiarą a kulturą, wrażliwość na znaki czasu, docenienie etycznych wartości kultury i ich inspiracyjnej roli (rozdz. 6).

Natomiast rozdział ostatni wskazuje na potrzebę odnowy Kościoła i duszpasterstwa poprzez dialog zbawienia i inkulturację. W związku z tym podejmuje zagadnienie roli świadectwa wiary w nowej ewangelizacji, wskazuje na

potrzebę nauczania kerygmatycznego i niejako współbieżnie prowadzenia dialogu zbawienia, a także na dowartościowanie inkulturacji Ewangelii oraz ewangelizację kultur postchrześcijańskich (rozdz. 7).

Tytuł książki *Dom na skale czy na ruchomych piaskach?* ma charakter ewangeliczny. Nawiązuje do wypowiedzi Chrystusa o dobrej i złej budowie domu: „Każdego więc, kto tych słów moich słuca i wypełnia je, można porównać z człowiekiem roztroprnym, który dom swój zbudował na skale. Spadł deszcz, wezbrały potoki, zerwały się wichry i uderzyły w ten dom. On jednak nie runął, bo na skale był utwierdzony. Każdego zaś, kto tych słów moich słuca, a nie wypełnia ich, można porównać z człowiekiem nierozsądnym, który dom swój zbudował na piasku. Spadł deszcz, wezbrały potoki, zerwały się wichry i rzucały się na ten dom. I runął, a upadek jego był wielki” (Mt 7, 24–27).

Pytanie postawione w tytule książki ma charakter retoryczny. Jest to pytanie, które powinno działać na wyobraźnię i zmuszać do refleksji. Podtytuł publikacji – *Kryzys religijności we współczesnym świecie w świetle przedmiotowej literatury teologicznej i socjologicznej* – doprecyzowuje temat prezentowanego studium.

Przez świat przeszło tsunami pandemii koronawirusa. Dość powszechnie mówiło się o tym, że po jej przejściu nic już nie będzie w świecie wyglądało tak, jak dawniej. Ponownego przemyślenia wymaga obecnie dosłownie wszystko: od podstaw ideowych budowy społeczeństw, poprzez zasady życia politycznego, kulturalnego i ekonomicznego, aż po praktyczne formy organizacji społeczeństwa i komunikacji między ludźmi. W tym kontekście niniejsza rozprawa nabiera szczególnej aktualności i może pomóc w odnalezieniu trwałych punktów odniesienia dla całej ludzkości.

# 1

## Postmodernizm i jego perspektywa rzeczywistości

Zjawisko postmodernizmu jako nurtu filozoficznego, a szerzej kulturowego, staje się obecnie coraz powszechniejsze, obejmując kolejne społeczeństwa i wspólnoty. Ma ono coraz intensywniejszy wpływ na myślenie i postępowanie współczesnego człowieka, co widoczne jest nie tylko w jego życiu indywidualnym, ale przede wszystkim w życiu społecznym, zwłaszcza w dziedzinie społeczno-kulturowej i religijnej. Wpływa ono zatem na kierunek rozwoju współczesnej cywilizacji.

Należy więc rozpocząć te rozważania od pogłębionego spojrzenia na historyczny rozwój postmodernizmu (1.1.), a także na konsekwencje, jakie rodzi w świecie współczesnym (1.2.). Istotne jest przyjrzenie się jego zapleczu ideologicznemu (1.3.) oraz jego niewątpliwemu wpływowi na życie religijne (1.4.). Szczególnie niepokojące wydają się humanizacja natury oraz animalizacja człowieka, którym sprzyja postmodernizm (1.5.). Pojawia się także potrzeba ukazania i omówienia przejawów tej ponowoczesnej ideologii w społeczeństwie (1.6.).

### 1.1. Rys historyczny

Postmodernizm jako zjawisko społeczne pojawił się kilkadziesiąt lat temu<sup>1</sup>. Jednak według niektórych badaczy jego korzenie sięgają przełomu wieków XIX (Fryderyk Nietzsche) i XX (Martin Heidegger, Emmanuel Lévinas), wtedy to

---

<sup>1</sup> S. Wielgus, *Postmodernizm jako współczesne wyzwanie wobec podstaw kultury euroatlantyckiej i chrześcijaństwa*, w: „*Tertio millennio adveniente*”. *U progu trzeciego tysiąclecia*, red. G. Witaszek, Lublin 2000, s. 340.

bowiem z dużą siłą zakwestionowano podstawowe twierdzenia filozofii nowożytnej. Należy jednak zauważyć, że pojęciem *postmoderne* po raz pierwszy posłużył się John Watkins Chapman około 1870 roku<sup>2</sup>, choć pozostało to bez większego wpływu na ówczesne myślenie. Do pojęcia powrócono nieco później: Federico de Onis posłużył się nim w 1934 roku; następnie terminu tego używali m.in. Arnold Toynbee, Frederic James, Charles Wright Mills, Irving Howe, Leslie Fiedler i Amitai Etzioni. Jednakże na stałe wszedł on do słownika nauk społecznych w latach 70. XX wieku za sprawą teoretyków sztuki Ihaba Hassana i Charlesa Jencksa oraz socjologa Daniela Bella. Największą popularność zaś zyskał sobie dopiero po publikacjach filozofa Jeana-François Lyotarda<sup>3</sup>. Za prekursorów tego nurtu uważa się również takich myślicieli, jak Søren Kierkegaard, Karol Marx, Oswald Spengler, Zygmunt Freud, Edmund Husserl i Charles Sanders Peirce. Nie można nie docenić wpływu na jego rozwój tzw. szkoły frankfurckiej reprezentowanej przez Maksa Horkheimera, Theodora Adorno i Jacksona Pollocka.

W książce *Kondycja ponowoczesna* (1979) Lyotard pisał, że na narodziny postmodernizmu znaczący wpływ miał upadek trzech podstawowych konceptów oświecenia, tj. wiary w postęp, utraty poczucia sensowności dziejów oraz doświadczenia poznawczej opozycji podmiot – przedmiot<sup>4</sup>. Przede wszystkim jednak zrodził się on z poczucia silnej opozycji wobec ponowoczesności. W najogólniejszym zarysie składają się nań różnorodne nurty myślenia i filozofii oraz koncepcje artystyczne kontestujące modernizm i jednocześnie przetwarzające bądź wykorzystujące jego elementy<sup>5</sup>. Często postmodernizm traktuje się jako odrębną epokę w dziejach kultury zachodniej, która wiąże się z powstaniem społeczeństwa postindustrialnego, a której początki wyznacza informatyzacja<sup>6</sup>.

Postmodernistyczna metodyka poznawcza stoi w opozycji do modernistycznej metody konstrukcji (łączenia), którą określała idea rozumu

2 Z. Sareło, *Postmodernizm w pigułce*, Poznań 1998, s. 5.

3 J.-F. Lyotard, *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Paris 1979 (wydanie polskie: *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, tłum. M. Kowalska, J. Migasiński, Warszawa 1997); J.-F. Lyotard, *Réponse à la question: Qu' est-ce que le postmoderne?*, „Critique” 37 (1982), s. 25-37; J.-F. Lyotard, *Le Postmoderne expliqué aux enfants. Correspondance 1982-1985*, Paris 1988.

4 Por. Z. Sareło, *Postmodernistyczny styl myślenia*, w: *Postmodernizm – wyzwanie dla chrześcijaństwa*, red. Z. Sareło, Poznań 1995, s. 9.

5 *Postmodernizm – definicja, przedstawiciele, założenia*, <https://eszkola.pl/jezyk-polski/postmodernizm-2416.html> (23.11.2019).

6 A. Szahaj, *Postmodernizm*, dz. cyt., s. 935.

substancjalno-światowego, i która zaowocowała stworzeniem tzw. metanarracji, ujmujących rzeczywistość centrycznie, a świat i człowieka holistycznie. Zdaniem postmodernistów przyczyniła się ona do narodzin totalitaryzmów społecznych, takich jak na przykład komunizm, nazizm czy faszyzm, a także sprzyjała popieraniu monokulturowości<sup>7</sup>.

Jako przeciwwagę postmodernizm wysunął postulat dekonstrukcji. W takim podejściu przeważające są postawy krytyczne, kwestionujące, demitologizujące, demaskujące, a nawet wręcz destrukcyjne. Wartości, które ujawniają się jako cenne w takiej postawie, oscylują wokół skrajnego indywidualizmu, pluralizmu, niepowtarzalności czy oryginalności. Według postmodernizmu dekonstrukcyjnego uznanie jakichkolwiek wartości, które miałyby wykraczać poza kontekst określonej *hic et nunc* sytuacji (*context transcending*), stanowi przejaw podejścia autorytarnego, w którym totalitaryzm języka i rozumu prowadzi do apologetyki obiektywizmu zarówno w aksjologii, jak i w etyce<sup>8</sup>.

Charakteryzując ogólnie postmodernizm, można uznać, że odżegnuje się on od możliwości obiektywnego odkrycia spójnej logiki dziejów, widząc w takiej praktyce przejaw totalitaryzmu<sup>9</sup>. Kres historii oznacza tu kres wszelkich bezwzględnych systemów wartości. Ideowym patronem ponowoczesności staje się więc Fryderyk Nietzsche, który jako pierwszy podważył możliwość dotarcia do obiektywnej prawdy, twierdząc, że „nie ma faktów, są tylko interpretacje”<sup>10</sup>. Ważną rolę w tym względzie odgrywają również Hayden White i „nowy historycyzm”, kwestionując kategorię sensu dziejów i podkreślając niemożność odkrycia „historycznej prawdy”. Historia to albo zwykła opowieść (tekst) rządząca się regułami retorycznymi, albo opowieść osadzona w określonym kontekście kulturowym, którego nie sposób odtworzyć<sup>11</sup>.

7 A. Szahaj, *Postmodernizm*, dz. cyt., s. 935.

8 A. Szahaj, *Postmodernizm*, dz. cyt., s. 935.

9 Por. B. Banasiak, *Filozofia „końca filozofii”*. *Dekonstrukcja Jacques'a Derridy*, Warszawa 1997; B. Baran, *Postnietzsche*, Kraków 1997; J. Derrida, *Pismo filozofii*, wyb. B. Banasiak, przeł. K. Matuszewski, B. Banasiak, P. Pieniążek, Kraków 1992; M. Foucault, *Archeologia wiedzy*, przeł. A. Siemek, Warszawa 1977; J.-F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna*, dz. cyt.; R. Rorty, *Filozofia a zwierciadło natury*, przeł. M. Szczubiałka, Warszawa 1994; R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, przeł. W. J. Popowski, Warszawa 1996.

10 A. Szahaj, *Postmodernizm*, dz. cyt., s. 935.

11 A. Szahaj, *Postmodernizm*, dz. cyt., s. 935. Warto wyjaśnić, że jest to jednak pogląd uproszczony na potrzeby czynionego tu przeglądu; o kilku znaczeniach, w jakich używane są terminy „historyzm” i „historycyzm” wnikliwie pisze Dorota Heck. Zob. D. Heck, *Nowy historycyzm i ambivalencja jego (po)nowoczesnych kontekstów*, „Acta Universitatis Wratislaviensis. Prace Literackie” 55 (2015), s. 185-192.

W przestrzeni literackiej omawiany tutaj termin został użyty po raz pierwszy przez pisarza amerykańskiego Johna Bartha w eseju *Postmodernizm – literatura wyczerpania*. Na gruncie anglosaskim jest rozumiany jako skutek wpływu na realizm twórczości „nowoczesnej”<sup>12</sup>. Literatura „ponowoczesna” po raz pierwszy osiąga pewien stopień samoświadomości, a eksperyment pokazuje odległość poszczególnych konwencji literackich od rzeczywistości. Jedną z cech postmodernizmu jest zatem zabawa konwencją i eklektyzm, dzięki któremu da się wyodrębnić samą formę. Przekaz literacki ma formę intelektualnej gry z czytelnikiem, a postmoderniści pragną wolności od wszelkich prawd narzuconych z góry; drwią sobie z roli historii, bardzo często przedstawiając w formie żartu fikcyjne wydarzenia, które mogły doprowadzić do powszechnie znanych, rzeczywistych skutków<sup>13</sup>. Chętnie przekraczają wszystkie granice – nie tylko jedność gatunku, ale również na przykład jedność kręgu kulturowego. Skutkiem tych założeń programowych są – wszechobecne w sztuce postmodernistycznej – intertekstualność i ironia<sup>14</sup>. Autorzy świadomie demaskują także umowność świata przedstawionego, demonstrując niesamodzielną status tej rzeczywistości: jest to świat niejako utkany ze słowa i podlegający jego regułom. W tym wypadku najważniejszy staje się sam proces pisania powieści – komentarze do niej czy dygresje<sup>15</sup>. Literatura postmodernistyczna ma więc wymiar autotematyczny, jest dyskursem nie tyle o świecie, ile o sobie samej. Innym przejawem odejścia od mimetycznego (naśladowczego) złudzenia, jakie daje fabuła, jest parodia<sup>16</sup>. W tym wypadku mamy do czynienia z prowokacją ze strony autora, jawną grą intertekstualną, nadmiarem dygresji czy doprowadzaniem akcji do absurdu. Parodia bardzo często łączy się również z ironią i autoironią<sup>17</sup>.

Termin „postmodernizm” do architektury odniósł w latach 70. Charles Jencks. Sztuka stała się grą, którą można uprawiać na nieskończenie wiele sposobów. W architekturze prądy postmodernistyczne inspirowane są

12 Por. H. Perkowska, *Postmodernizm a metafizyka*, Warszawa 2003, s. 22.

13 K. Wyka, *Modernizm polski*, Warszawa 1959.

14 Z. Bauman, *Wieloznaczność nowoczesna – nowoczesność wieloznaczna*, Warszawa 1995, s. 13.

15 T. Weiss, *Romantyczna genealogia polskiego modernizmu*, Warszawa 1974.

16 A. Z. Makowiecki, *Wokół modernizmu*, Warszawa 1985.

17 *Postmodernizm w literaturze*, <https://eszkola.pl/jezyk-polski/postmodernizm-w-literaturze-3146.html> (23.11.2019).



tematyką historyczną (tzw. nurt historyzujący), odrywającą człowieka od zgiełku współczesności<sup>18</sup>.

Mimo imponującego rozległością stanu badań na temat postmodernizmu, pojęcie to nadal nie jest do końca jasne. Mieści w sobie cały szereg poglądów, kierunków i ujęć, nie zawsze zresztą spójnych, a czasem nawet wykluczających się wzajemnie. Postmoderniści wypowiadają się na temat religii, kultury, społeczeństwa, człowieka, nauki, filozofii, sztuki – odrzucając przy tym zgodnie wiele uznawanych dotąd za podstawowe wartości i norm kultury europejskiej, a wiele innych przewartościowując. Cechą dywagacji postmodernistycznych jest także to, że ich autorzy, używając słów, nadają im zupełnie nowe znaczenia, sensory i wartości, których w dotychczasowym obiegu kulturalnym nie posiadały. Bezceremonialnie też przenoszą te znaczenia, sensory i wartości z jednego kręgu kulturowego do drugiego. Ponowoczesność kreuje nowe mity i narracje, przestrzeń publiczną uważa za neutralną, traktując sferę wartości i religii za prywatną. Zacierą różnice między ideologią i nauką, opinią i wiedzą – zamiast pytania o prawdę proponuje pytanie o opłacalność, pojęcie etyczności zaś zastępuje terminem skuteczności. Jedną z najbardziej pożądanых wartości staje się tolerancja, rozumiana jako szacunek dla każdej odmienności<sup>19</sup>. Utożsamia się ona z akceptacją: być tolerancyjnym to akceptować odmienność. Prowadzi to jednak, paradoksalnie, do odbierania człowiekowi prawdziwej wolności, gdyż struktury społeczne, takie jak media, show-biznes, autorytety kultury masowej (tzw. środowiska opiniotwórcze), pozbawiają go realnego wpływu na kształt własnego życia. Gloryfikowana samorealizacja powoduje, że każdy decyduje o tym, co dla niego wartościowe i dobre; że istnieje wielość prawd, gdyż każdy może stanowić o własnej, którą tworzy w oparciu o subiektywne doświadczenie<sup>20</sup>.

Należy podkreślić, że tendencje postmodernistyczne nie obejmują swym wpływem całości współczesnej filozofii czy kultury, choć niektórzy autorzy starają się to sugerować<sup>21</sup>. Nie wolno jednak bagatelizować obecności tego nurtu ani jego wpływu na świat. Postmodernistyczna sztuka czy filozofia wydają się nieraz dziwaczne, wymyślne, nadmiernie abstrakcyjne, ale – jak mówią

18 *Postmodernizm w literaturze*, <https://eszkola.pl/jezyk-polski/postmodernizm-w-literaturze-3146.html> (23.11.2019).

19 J. Perszon, *Prawda w społeczeństwie relatywizmu*, „Teologia i Człowiek” 26 (2014) nr 2, s. 16.

20 A. Trzaska, *Postmodernistyczny konsumpcjonizm jako antropogenne zagrożenie XXI wieku*, „Studia Pelplińskie” 52 (2018), s. 385.

21 Por. A. Bronk, *Krajobraz postmodernistyczny*, „Ethos” 1–2 (1996), s. 98.

badacze — nie dajmy się zwieść pozorom, gdyż ich ostatecznym celem jest świat bez metafizyki, bez absolutnego sensu i bez ostatecznej tajemnicy<sup>22</sup>.

Postmodernizm ani nie porządkuje świata, ani nie czyni go lepszym. W epoce niepoohamowanego dążenia do dobrobytu i konsumpcjonizmu nadal umiera się z głodu i pragnienia na skutek choroby czy biedy. Dlatego Benedykt XVI pytał: „Co zrobić, aby pomóc tym, którzy omamieni przez fałszywych proroków szczęścia, bezbronni w relacjach i niezdolni do podjęcia trwałej odpowiedzialności za własne teraz i jutro, w samotności wchodzą do tunelu prowadzącego niejednokrotnie do uzależnienia od alkoholu albo narkotyków? Co myśleć o tych, którzy wybierają śmierć, wierząc, że sławią życie?”<sup>23</sup>.

## 1.2. Dekonstruktywizm i jego cywilizacyjne konsekwencje

Dekonstruktywizm lub dekonstrukcjonizm (łac. *de* — od, rozdzielnie; *constructio* — budowa, łączenie) to stanowisko w filozofii pokartezjańskiej związane z postmodernizmem, według którego kluczową metodą filozofii i wszelkiego odpowiedzialnego dyskursu kulturowego powinna być dekonstrukcja, czyli zabieg rozłączania pojęć tworzących system myślowy. Dekonstrukcja jest przeciwieństwem modernistycznej metody konstrukcji<sup>24</sup>. W tej wnikliwej analizie pomija się socjohistoryczny kontekst (czas, miejsce i okoliczności powstania dzieła, wiek i status autora itd.) oraz zamierzoną przez autora wymowę. Można swobodnie wykraczać poza intencje autora i przyjętą tradycję interpretacji<sup>25</sup>.

Termin ten nie ma precyzyjnej definicji. Przyjmuje się, że jest on zbiorem pojęć stworzonych przez Jacques'a Derridę około 1960 roku i odnosi się do wielości możliwych interpretacji i odczytań języka oraz wytworów kultury. W związku z tym nie jest on odrębnym kierunkiem filozoficznym ani nową szkołą myślenia, lecz jedynie sposobem odbioru tekstu. Jak twierdził sam Derrida, „nie ma nic poza tekstem”<sup>26</sup>, i każdy komentarz na temat dzieła, także pochodzący

22 R. Legutko, *Postmodernizm*, Ośrodek Myśli Politycznej, <http://www.omp.org.pl/index.php?module=subjects&func=viewpage&pageid=314> (12.12.2019).

23 Benedykt XVI, *Świat potrzebuje Zbawiciela, który narodził się dla wszystkich. Bożonarodzeniowe orędzie „Urbi et Orbi”*, 25.12.2006, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/przemowienia/urbi\\_25122006.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/urbi_25122006.html) (12.12.2019).

24 H. Kiereś, *Dekonstrukcjonizm*, <http://ptta.pl/pef/pdf/d/dekonstrukcjonizm.pdf> (10.12.2019).

25 Por. H. Kiereś, *Dekonstrukcjonizm*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 2, Lublin 2006, s. 464–465.

26 H. Kiereś, *Dekonstrukcjonizm*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, dz. cyt., s. 464–465.

od autora, jest jedynie przyczynkiem, kolejnym odrębnym tekstem podlegającym interpretacjom, lecz bynajmniej nieuprzywilejowanym<sup>27</sup>. Ma on swoje miejsce nie tylko w literaturoznawstwie, ale także w antropologii i socjologii<sup>28</sup>. Można za Tadeuszem Sławkiem uznać, że „oznacza on zespół poglądów filozoficznych i literackich kwestionujących tradycyjne metafizyczne relacje pomiędzy znakiem i oznaczanym pojęciem (także rzeczą), istotą i zjawiskiem, tożsamością i różnicą, tym, co fonetyczne (wynikające z uprzywilejowania mowy) i niefonetyczne”<sup>29</sup>. Tekst nie jest zatem strukturą statyczną, ale jest uwikłany w nieskończoną sieć relacji intertekstualnych<sup>30</sup>.

Istotą dekonstrukcjonizmu nie jest problem nowych treści. Chodzi w nim raczej o nową zasadę oglądu rzeczywistości. Wyraża się ona w uznaniu kompleksowości, paradoksu oraz równoczesności, i zgodnie z tym ma dominować antyabsolutystyczne i antyfundamentalistyczne podejście do poznawanego czy też kształtowanego obrazu rzeczywistości. W istocie prowadzi to do nowego dogmatyzmu poznawczego i metodologicznego, w wyniku czego odrzuca się takie kategorie, jak postęp, rozsądek czy możliwość poznania naukowego<sup>31</sup>.

Dekonstrukcjonizm stanowi próbę zakwestionowania tradycyjnej ontologii filozoficznej i literackiej w celu ujawnienia przestrzeni tego, co inne – a więc sił i sensów dotychczas zacieranych i tłumionych. W tym celu posługuje się on wciąż pojęciami klasycznej filozofii, lecz stosuje wobec nich zabieg przekreślenia czy wymazywania lub zapisywania kursywą, starając się w ten sposób wskazać, iż w pojęciach tych działają siły kierujące się przeciwko ich ugruntowanym znaczeniom. Jest on zatem wysiłkiem zmierzającym do rozpoznania i opisu tych właśnie sił, podważających ustabilizowany, kanoniczny status pojęć filozoficznych<sup>32</sup>.

---

27 J. Derrida, *Głos i fenomen*, przeł. B. Banasiak, Warszawa 1997; G. H. Hartman, *Saving the Text. Literature, Derrida, Philosophy*, Baltimore 1981; Ch. Norris, *Deconstruction: Theory and Practice*, London 1982; J. D. Caputo, *Radical Hermeneutics. Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Project*, Bloomington 1987; G. Ulmer, *Teletheory: Grammatology in the Age of Video*, London 1989; Derrida and Negative Theology, eds. H. Coward, T. Foshay, New York 1992.

28 J. Derrida, *Ostrogi. Style Nietzschego*, przeł. B. Banasiak, Gdańsk 1997.

29 T. Sławek, *Dekonstruktywizm*, w: *Encyklopedia PWN*, <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/dekonstrukcjonizm;3891451.html> (10.12.2019).

30 T. Sławek, *Dekonstruktywizm*, w: *Encyklopedia PWN*, <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/dekonstrukcjonizm;3891451.html> (10.12.2019).

31 J. Papiór, *Dekonstrukcjonizm! – i?*, [http://lingua.amu.edu.pl/Lingua\\_9/PAPIOR.pdf](http://lingua.amu.edu.pl/Lingua_9/PAPIOR.pdf) (10.12.2019).

32 T. Sławek, *Dekonstruktywizm*, w: *Encyklopedia PWN*, <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/dekonstrukcjonizm;3891451.html> (10.12.2019).

W dekonstrukcjonizmie znaczenie pojęcia nie skupia się w jednym punkcie, lecz „rozplenia się”. To stawia człowieka w sytuacji niemożności podjęcia jakiegokolwiek decyzji, co ma swoje konsekwencje polityczne, teologiczne, etyczne czy artystyczne. Dekonstrukcjonizm należy do tych nurtów filozoficznych i literackich, które pozwalają odkryć w dziełach i zjawiskach kulturowo-społecznych utajone orientacje<sup>33</sup>.

Należy także zauważyć, że dekonstrukcjonizm podważa przyczynowość, która stanowi jedną z zasad naszego świata. Zasada związku przyczynowo-skutkowego przyznaje przyczynie pierwszeństwo zarówno w porządku logicznym, jak i czasowym. Jeśli skutkiem jest to, co powoduje, że przyczyna staje się przyczyną, to skutek, a nie przyczynę, należałoby traktować jako źródło. Jeśli więc pozycję źródła może zajmować tak przyczyna, jak i skutek, to źródło nie znajduje się już u początku, traci swoje metafizyczne uprzywilejowanie<sup>34</sup>. Prowadzi to do walki z „metafizycznością”, chce się z myślenia i kultury wykorzenić to wszystko, co ma charakter metafizyczny<sup>35</sup>.

Tak postrzegany dekonstrukcjonizm jest nową utopią, która nie stawia sobie żadnych celów, chyba że uznamy za cel rozbijanie zastanych struktur. Można więc stwierdzić, że postępowanie dekonstrukcjonistyczne burzy porządek w myśleniu i postępowaniu człowieka, wprowadza zamęt i podsyca doświadczenie niepewności. Dlatego też niektórzy filozofowie dostrzegają w nim pewną słabość metodologiczną: jeżeli podstawową wartością jest destrukcja, to nie sposób przyjąć tego typu rozumowania, bo musielibyśmy dojść do wniosku, że nasza wiedza i nasze wizje bytu są oparte właśnie na destrukcji. Proponowany model jest zatem jedynie zredukowaną formą poznania i dyskursu. Choć mówi on o wolności słowa, to jednak wolność jest tylko pozorna, gdyż zawiera w sobie ukrytą, ale rzeczywistą manipulację<sup>36</sup>.

Niebezpieczeństwo płynące z tak redukcjonistycznego i, w gruncie rzeczy, nihilistycznego podejścia do wszelkich wartości, kultury, sztuki i religii dostrzegali Jan Paweł II. Pisał on, że doprowadziło to do „powstania różnych form agnostycyzmu i relatywizmu, które sprawiły, że poszukiwania filozoficzne

33 T. Sławek, *Dekonstrukttywizm*, w: *Encyklopedia PWN*, <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/dekonstrukcjonizm;3891451.html> (10.12.2019).

34 J. Culler, *Dekonstrukcja i jej konsekwencje dla badań literackich*, przeł. M. B. Fedewicz, <http://hamlet.edu.pl/culler-dekonstrukcja> (10.12.2019).

35 W. Zięba, *Dekonstrukcja metafizyki. Powstanie (J. Derrida) – rozkwit – niespełnienie (R. Rorty)*, Warszawa 2009.

36 W. Zięba, *Dekonstrukcja metafizyki...*, dz. cyt.

ugrzęzły na ruchomych piaskach powszechnego sceptycyzmu”<sup>37</sup>. W rezultacie doszły do głosu różne doktryny próbujące podważyć wartość nawet tych prawd, o których niewzruszoności człowiek był przekonany<sup>38</sup>. Uprawniona wielość stanowisk ustąpiła miejsca bezkrytycznemu pluralizmowi, opartemu na założeniu, że wszystkie opinie mają równą wartość. Jest to – obserwowany we współczesnym świecie – jeden z najbardziej rozpowszechnionych przejawów braku wiary w istnienie prawdy<sup>39</sup>.

Ten „pluralizm”, przyjmowany z otwartymi ramionami przez wiele opiniotwórczych środowisk na świecie, prowadzi do rozmontowywania podstawowych zasad i wartości, które od wieków stanowiły fundament życia społecznego. Ostatecznie zmierza zaś do całkowitego podważenia obiektywnej prawdy. Według Jana Pawła II stanowi to poważne zagrożenie epistemologiczne, a także aksjologiczne. W encyklice *Fides et ratio* (Wiara i rozum, 1998) stwierdził on, że „w wyniku tego ukształtowała się w ludziach współczesnych postawa ogólnego braku zaufania do wielkich zdolności poznawczych człowieka. Pod wpływem fałszywej skromności człowiek zadowala się prawdami cząstkowymi i tymczasowymi, i nie próbuje już stawiać zasadniczych pytań o sens i najgłębszy fundament ludzkiego życia osobowego i społecznego. Można powiedzieć, że stracił nadzieję na uzyskanie od filozofii ostatecznych odpowiedzi na pytania”<sup>40</sup>.

W tej sytuacji człowiek współczesny przyjmuje, akceptuje i uznaje jako swoje półprawdy, prawdy fragmentaryczne, a nawet zgola czyste fałsze, i nie próbuje im przeciwstawić prawdy w ogóle, prawdy całościowej, obiektywnej. Podważa, a nawet neguje jej istnienie czy możliwość jej znalezienia. Jeśli jednak człowiek nie jest zdolny do poznania prawdy, to wszystko, co myśli i czyni, jest konwencją, wyłącznie „tradycją”, wobec czego nie pozostaje mu nic innego, jak kalkulacja skutków działania. Skoro tak się rzeczy mają, to wszystkie religie są tylko tradycjami, głoszenie wiary chrześcijańskiej zakrawa zaś na swego rodzaju kolonializm i imperializm. Rzecz jednak znamienita: ani jako kolonializm, ani jako imperializm nie jest traktowane głoszenie najróżniejszych doktryn i ideologii niemających nic wspólnego z chrześcijaństwem!

37 Zob. Z. Pawlak, *Współczesny liberalizm i jego filozoficzne fundamenty*, „Ateneum Kapłańskie” 133 (1999), s. 243–256; zob. S. Kowalczyk, *Liberalizm i jego filozofia*, Katowice 1995.

38 Zob. J. Casanova, *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, przeł. T. Kunz, Kraków 2005.

39 Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, 5.

40 Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, 5.

Relatywizacji prawdy w postmodernizmie towarzyszy równocześnie jej merkantylizacja. Prawda sprowadzona do roli informacji przestaje być źródłem kontemplacji, wiedzy i ubogacenia duchowego; przechodzi na pozycje czysto utylitarne i staje się towarem, więc trzeba za nią płacić<sup>41</sup>. Jak zauważa Krzysztof Śleziński, obecnie neoliberalizm prowadzi do przemian edukacyjnych, które sprzyjają określonym interesom współczesnych technokratów wysuwających na plan pierwszy ekonomiczną zasadę maksymalizowania zysków<sup>42</sup>. Ma to niewątpliwym wpływ na mentalność ludzi, diametralnie zmienia sens nadawany zyskom i relacjom między człowiekiem i zyskiem<sup>43</sup>. „Obecnie jest to jakość rynkowa odpowiadająca zasadzie: mam, więc jestem, a jestem tym, co mam, a więc im więcej mam, tym bardziej jestem”<sup>44</sup>.

Wskutek tego dochodzi do zatracania przez szkolnictwo właściwej dla niego roli i misji społecznej służącej dobru człowieka. Od szkół i uczelni wyższych wymaga się działań zgodnych z potrzebami i oczekiwaniami globalnego rynku, sprowadza się je do poziomu przedsiębiorstw usługowych, których działalność ma polegać na wytwarzaniu i promowaniu tzw. wartości konsumenckich<sup>45</sup>. Szkoły i uczelnie mają być skutecznymi przedsiębiorstwami na rynku oświatowym, mają przynosić zysk materialny oraz unikać niepowodzeń i strat<sup>46</sup>. Dzieci i młodzież, jako przyszli konsumenci, są szczególnym obiektem tego rodzaju wychowawczych zabiegów korporacjonistów<sup>47</sup>.

W związku z tym osiągnięcie celów wyznaczanych współczesnej edukacji napotyka wiele trudności<sup>48</sup>. Mówi się dużo o dostosowaniu szkolnictwa do postępujących procesów globalizacji, do standardów europejskich ram kwalifikacyjnych czy też o redukcji działań edukacyjnych do zaspokojenia potrzeb

41 Por. T. Brzozowski, *Kryzys dialogu w społeczeństwie postindustrialnym*, „Filozofia Dialogu” 6 (2008), s. 121–123.

42 K. Śleziński, *Edukacja filozoficzna w teorii i praktyce*, Katowice–Kraków 2012, s. 92–93 oraz 110–111.

43 E. Potulicka, *Hayek o edukacji*, w: E. Potulicka, J. Rutkowiak, *Neoliberalne uwikłania edukacji*, Kraków 2010, s. 69–85.

44 K. Śleziński, *Edukacja filozoficzna w teorii i praktyce*, dz. cyt., s. 93; J. Rutkowiak, *Czy istnieje edukacyjny program ekonomii korporacyjnej?*, w: E. Potulicka, J. Rutkowiak, *Neoliberalne uwikłania edukacji*, Kraków 2010, s. 13–37.

45 J. M. Michalak, *Przywódstwo i jego wyzwania w warunkach kultury neoliberalnej*, w: *Przywódstwo edukacyjne w szkole i jej otoczeniu*, red. S. M. Kwiatkowski, J. M. Michalak, I. Nowosad, Warszawa 2011, s. 42–46.

46 M. Lewartowska-Zychowicz, *Homo liberalis jako projekt edukacyjny. Od emancypacji do funkcjonalności*, Kraków 2011, s. 221–263.

47 J. Rutkowiak, *Czy istnieje edukacyjny program ekonomii korporacyjnej?*, dz. cyt., s. 19.

48 *Sztuka nauczania. Czynności nauczyciela*, red. K. Kruszewski, Warszawa 1994, s. 284–345; M. Nowak, *Podstawy pedagogiki otwartej*, Lublin 1999, s. 230–294.

użytecznych związanych z polityczno-gospodarczym wymiarem życia<sup>49</sup>. Realizacja tych postulatów doprowadza do dywersyfikacji dyplomów, ale jednocześnie do podziału na uczelnie elitarne, krajowe i regionalne oraz do zastępowania rektorów przez menadżerów. Tendencje te wikłają edukację w szereg sprzeczności i konfliktów moralnych, społecznych i politycznych, coraz rzadziej mówi się o autonomii szkoły i uczelni, autorytecie nauczyciela i badacza, i o poszukiwaniu prawdy. Zarzucana jest obecnie wizja szkoły mającej spełniać cywilizacyjne posłannictwo, wsparte na dziedzictwie edukacyjno-kulturowym minionych pokoleń. Należy zatem dążyć do odzyskania właściwego sensu posłannictwa szkoły [w tym również uniwersytetu], a edukacji przywrócić wymiar personalistyczny<sup>50</sup>.

### 1.3. Program ideowy postmodernizmu

Pisząc na temat podstawowych założeń postmodernizmu, należy zauważyć, że nie jest to łatwe zadanie. Książd Stanisław Wielgus wylicza kilka tego powodów. Po pierwsze, pojęcie „postmodernizm” jest jak pojemny worek, do którego „beztrosko wrzuca się teksty, postacie i idee, tak, iż samo pojęcie traci już jakikolwiek odrębny i wyrazisty sens”<sup>51</sup>. Po drugie, niełatwo w sposób pewny ustalić, które teksty są postmodernistyczne, które mogą stanowić ich wzorzec, a wreszcie których autorów można zaliczyć do nurtu postmodernistycznego. Wynika to z tego, że nurt ten nie jest „szkołą w tradycyjnym tego słowa znaczeniu, nie ma przez wszystkich akceptowanych liderów, jednoznacznej wykładni, idei bez wahania zaliczanych do jego twardego rdzenia”<sup>52</sup>. I po trzecie wreszcie, lektura tekstów uchodzących za postmodernistyczne ukazuje obraz różnych wersji postmodernizmu, które przynajmniej częściowo wydają się sprzeczne<sup>53</sup>.

Można powiedzieć, że postmodernizm jest nurtem myślenia, który zakłada brak obiektywizmu czy absolutnej prawdy, szczególnie w kwestii religii i duchowości. Istnienie Boga i praktyk religijnych wyjaśnia w twierdzeniu,

49 K. Śleziński, *Edukacja filozoficzna w teorii i praktyce*, dz. cyt., s. 110.

50 K. Śleziński, *Edukacja filozoficzna w teorii i praktyce*, dz. cyt., s. 111.

51 A. Szahaj, *Co to jest postmodernizm?*, „Ethos” 1996 nr 1-2 (33-34), s. 63.

52 A. Szahaj, *Co to jest postmodernizm?*, dz. cyt., s. 63.

53 A. Szahaj, *Co to jest postmodernizm?*, dz. cyt., s. 63.

że „może to być prawdą dla Ciebie, ale nie dla mnie”<sup>54</sup>. Odrzucenie prawdy absolutnej prowadzi nieuchronnie do utraty możliwości rozróżnienia spraw związanych z religią i wiarą, a więc do religijnego pluralizmu: żadna wiara czy religia nie jest prawdą obiektywną, a przez to nikt nie może twierdzić, że jego religia jest prawdziwa, a kogoś innego fałszywa. Jeśli jednak obiektywizm i prawda absolutna nie istnieją, to wszystko tak naprawdę staje się kwestią osobistej interpretacji. Taka chaotyczna sytuacja sprawia, że niemożliwe jest dokonanie wartościowego, trwałego rozróżnienia pomiędzy interpretacjami, ponieważ nie ma żadnych standardów, które mogłyby być punktem odniesienia.

Pesymizm w odniesieniu do prawdy wyraża się także tym, że ludzie nie pytają, czy coś jest logiczne i ma sens, tylko czy jest psychologicznie umotywowane, to znaczy: czy mi odpowiada i zaspokaja moje przyziemne potrzeby. Towarzyszy temu minimalizm ideowy. Głosi się, że skoro prawda jest trudno osiągalna, odkrycie prawdy nie jest najważniejsze, liczy się już samo jej poszukiwanie. Przyjmuje się zasadę, że jeśli nie może być lepiej, to niech będzie przynajmniej inaczej. W ten sposób zmiany stają się celem samym w sobie, co najwyżej mają nas wyrwać z marazmu i rutyny, choć trochę umilając życie. Nie ukierunkowują życia ludzkiego na cele niezmiennie, wzniosłe i szlachetne.

Co ciekawe, rysem charakterystycznym postmodernizmu jest ciągle zainteresowanie religią i religijnością, szczególnie w jej przejawach niezinstytucjonalizowanych, nieprzypisujących sobie roli absolutyzującej w zakresie poznania prawdy czy wyznaczania norm etycznych, określanym niekiedy mianem dzikiego *sacrum*. Chodzi o taką postawę, w której formy kultu czy wierzeń nie przynależą już do żadnych utrwalonych form i tradycji religijnych. „*Sacrum* powraca jako odnowienie tradycji duchowości ezoterycznej, lecz tym razem w formie egzoterycznej, to znaczy ezoteryzmu, który jest przedmiotem masowych publikacji w środkach masowego przekazu. Jawi się tutaj paradoksalna sprzeczność – to, co było sekretem wielkich wtajemniczonych, jest teraz przedmiotem wiedzy sprzedawanej w tanich broszurkach i popularyzowanej w niektórych kręgach terapeutycznych”<sup>55</sup>.

Postmodernizm usiłuje pokazać, że wszystkie systemy religijne są wątpliwej wartości, bo każdy z nich pojawił się w określonym historycznie czasie i miał takie, a nie inne możliwości rozwiązania problemu relacji człowieka z Panem Bogiem. Wobec tego pluralizmu postmoderniści, jakby wczuwając się

54 A. Szahaj, *Co to jest postmodernizm?*, dz. cyt., s. 63.

55 Por. E. Gellner, *Postmodernizm, rozum i religia*, przeł. M. Kowalczyk, Warszawa 1997, s. 11.



w sytuację współczesnego człowieka, który rzekomo nie wie, co ma wybrać, proponują filozofię całkowicie zsubiektywizowaną. Mówi się, że i tak wszyscy wierzymy w tego samego Boga, więc nie jest ważne, jak to czynimy. To, co niesie dziś postmodernizm, to tylko pozór religijności. To już nie jest wiara w Boga, ale ekspozycja siebie, tworzenie sobie własnego pojęcia „Boga”, tworzenie „Boga” na własne podobieństwo.

Żadna religia nie narzuca się człowiekowi jako oczywistość. Każdy musi dokonywać własnych wyborów. Skutkiem takiej postawy może być indyferentyzm. Zjawisko religijności nie jest więc przez postmodernistów negowane czy zwalczane, ale akceptowane, choć pod pewnymi warunkami. Dopuszczają rytuały i obrzędy religijne, jednak nie ich obecność w sferze publicznej<sup>56</sup>. Badacze tego zjawiska stwierdzają, że „zmiany w koncepcji Boga u współczesnych, zwłaszcza młodych ludzi, idą w kierunku Boga nieosobowego. Bogiem staje się natura, energia, bliżej nieokreślona metafizyczna instancja [...]. Bóg osobowy ustępuje miejsca poczuciu i przeżywaniu *sacrum* jako stanu emocjonalnego”<sup>57</sup>.

Należy również dodać, że w postmodernistycznych odniesieniach do religii jest ciągle żywa koncepcja śmierci Boga, sformułowana w XIX wieku przez Fryderyka Nietzschego<sup>58</sup>. Niektórzy uważają, że Nietzsche, który sformułował wspomnianą tezę, ostatecznie nie zaprzeczał ontycznemu istnieniu Boga, lecz chciał powiedzieć, że ludzie żyją tak, jakby Bóg przestał istnieć w ludzkich sercach. Ludzie wyrzucili bowiem Boga z własnych serc. Teza ta idzie w parze z akceptacją przez część myślicieli postmodernistycznych postawy nihilistycznej negacji istnienia Boga. „Hasło nihilizmu zostało rzucone: słowa «Gott ist tot», Bóg umarł – mówią jednocześnie, że nie można już wierzyć w Boga, i że w nic nie można wierzyć. Nic nie ma już sensu; to znaczy, że nie można przystąpić do żadnej z wartości, ponieważ tracą wartość wszystkie wartości podstawione w miejsce Boga, a życie ludzkie jest bez znaczenia”<sup>59</sup>.

Natrafiamy tu na niezwykle paradoks: człowiek, który został stworzony „na obraz i podobieństwo Boże”, uznaje, że sam może być dla siebie „bogiem”,

56 S. Wielgus, *Postmodernizm jako współczesne wyzwanie...*, dz. cyt., s. 346.

57 B. Kostrubiec, *Badania empiryczne obrazu siebie i obrazu Boga u zwolenników postmodernizmu*, Lublin 2004, s. 146–147.

58 Por. J. Życiński, *Bóg postmodernistów. Wielkie pytania filozofii we współczesnej krytyce moderny*, Lublin 2001, s. 37.

59 W. Szydłowska, *Nihilizm i dekonstrukcja*, Warszawa 2003, s. 96.

neguje zatem Boga i przyjmuje ateizm jako program<sup>60</sup>. W konsekwencji wiarę w Boga utożsamia się współcześnie z alienacją, natomiast ateizm uważa za prawdziwą formę emancypacji i wyzwolenia. Człowiek, odwołując się do opacznie rozumianej wolności – czyniąc z niej wręcz absolut, który ma być źródłem wartości – domaga się „wyłączonego przywileju autonomicznego określania kryteriów dobra i zła oraz zgodnego z tym działania”<sup>61</sup>. Pragnie sam decydować o tym, co dobre, a co złe, dąży do uwolnienia się od wszelkiej duchowej zależności i chce tego rodzaju uwolnienia nie tylko dla siebie, lecz dla całej ludzkości.

Jeśli nie istnieje prawda absolutna i nie ma sposobu, aby nadać czemukolwiek takie znaczenie, rozróżnić dobro i zło w różnych systemach przekonań i religii, to wypływa z tego oczywisty wniosek: wszystkie przekonania (systemy wartości) muszą być uznane za tak samo ważne. Żadna religia nie ma prawa określać siebie jako jedynej prawdziwej ani odrzucać innych istniejących przekonań jako fałszywych czy nawet wrogich. W postmodernizmie nazywa się to „filozoficznym pluralizmem”.

Agnostycyzm i relatywizm w myśleniu oraz permissywizm i pesymizm w działaniu godzą zawsze w ludzką godność naturalną, nie mówiąc już o negowaniu godności nadprzyrodzonej. Powraca wobec tego pytanie: „Jeżeli Boga nie ma, czy istnieje człowiek?”. Utrata więzi z Bogiem skutkuje osłabieniem wszystkich koncepcji humanizmu, jakie pojawiały się na przestrzeni dziejów. Człowiek nie tylko nie zna już prawdy o sobie, ale nie ma też motywacji, by żyć i postępować tak, jak przystało osobie ludzkiej stworzonej na obraz i podobieństwo Boga. W naszych czasach uważa się, że człowiek jest „ludzki” wtedy, gdy obnaża się duchowo i obnosi ze swymi słabościami. Mówi się też o „pięknie” kiczu, głosi apoteozę „alogeniczności”, a także satanistycznie rozumianej wolności<sup>62</sup>.

Szczególnie niebezpieczna w aspekcie poznawania prawdy jest emancypacja moralna: zakwestionowanie prawa naturalnego, czyli zbioru podstawowych norm moralnych, które każdy człowiek może odczytać w swoim sumieniu. Skoro nie ma jednej prawdy o tym, co dobre, każdy może za dobro uznać to, co mu się w danej chwili podoba lub jest dla niego korzystne. Taka sytuacja prowadzi

60 Por. Jan Paweł II, *Jego miłość „do końca” pozostaje po stronie człowieka*. Warszawa. Zakończenie Kongresu Eucharystycznego, „L'Osservatore Romano” wydanie polskie 1987 nr 8 (specjalny), s. 89.

61 Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, 32.

62 Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, 32.

w konsekwencji do zawieszenia praw człowieka, które przecież zostały wprowadzone z prawa naturalnego, a także burzy obiektywną hierarchię wartości. Człowiek sam dla siebie staje się „sterem, żeglarzem, okrętem”<sup>63</sup>.

W konsekwencji wiarę w Boga utożsamia się współcześnie z alienacją, natomiast ateizm uważa za prawdziwą formę emancypacji i wyzwolenia. Człowiek, odwołując się do opacznie rozumianej wolności i czyniąc z niej absolut (który ma być źródłem wartości), domaga się „wyłącznego przywileju autonomicznego określania kryteriów dobra i zła oraz zgodnego z tym działania”<sup>64</sup>.

Z odrzuceniem idei Boga wiąże się odrzucenie Bożych praw, to zaś prowadzi do antynomii między prawem moralnym a sumieniem. Następstwem tego jest permissywizm moralny, to znaczy uznanie, że wszystko jest względne, że nie ma różnicy pomiędzy dobrem i złem, pięknem i kiczem. Ale nie jest to jedyne następstwo. Jest i drugie: jeśli między różnymi elementami świata nie ma różnic, jeśli wszystko jest względne, jeśli nie ma Boga, nie ma już też – bo być nie może – prawdy o istocie ludzkiej, o jej powołaniu i przeznaczeniu, nie może już być także mowy o ludzkiej godności, której źródłem jest Bóg, Stwórca i Odkupiciel.

Papież Benedykt XVI zauważył, że „świat pozbawiony Boga może być jedynie światem pozbawionym znaczenia. Albowiem skąd wszystko, co jest, się wywodzi? W każdym razie nie ma on żadnego celu duchowego. W jakiś sposób jest i nie ma ani celu, ani sensu. W takim razie nie ma żadnych standardów dobra czy zła. W takim razie tylko to, co jest silniejsze niż inni, może zaznaczyć swój autorytet. Władza jest zatem jedyną zasadą. Prawda się nie liczy, w rzeczywistości nie istnieje. Jedynie wówczas, gdy rzeczy mają przyczynę duchową, są zamierzone i stworzone – tylko wówczas, gdy istnieje Bóg Stwórca, który jest dobry i chce dobra – może życie człowieka także mieć sens”<sup>65</sup>.

---

63 Jan Paweł II nawiązuje tu do fragmentu *Ody do Młodości* Adama Mickiewicza. Zob. Jan Paweł II, *Jego miłość „do końca” pozostaje po stronie człowieka...*, dz. cyt., s. 89.

64 Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, 32.

65 Benedykt XVI, *O przyczynach kryzysu Kościoła*, <http://www.pch24.pl/benedykt-xvi-o-przyczynach-kryzysu-kosciola--pelny-tekst-po-polsku-,67491,i.html#ixzz68Uo2bDLf> (12.12.2019).

## 1.4. „Zeświecczenie” zbawienia

Na płaszczyźnie dehumanizacji sfery religijnej ważnym elementem stało się zeświecczenie koncepcji zbawienia. „Tracąc wrażliwość na Boga, traci się także wrażliwość na człowieka, jego godność i życie; z drugiej strony, systematyczne łamanie prawa moralnego, zwłaszcza w poważnej materii poszanowania życia ludzkiego i jego godności, prowadzi stopniowo do swoistego osłabienia zdolności odczuwania ożywczej i zbawczej obecności Boga”<sup>66</sup>. Za tym zaś idzie zniewolenie osoby ludzkiej fałszywymi formami religijnymi oferowanymi przez sekty<sup>67</sup>.

W rezultacie takich postaw wiara ludzi przeradza się w bierną akceptację faktu, że pewne rzeczy „z zewnątrz” są prawdziwe, lecz nie mają praktycznego odniesienia do codziennej rzeczywistości, a życie staje się takie, „jakby Bóg nie istniał”, i zostaje oddzielone od wiary. Problem ten pogłębia jeszcze indywidualistyczne i wybiórcze podejście do religii. Współczesny człowiek, często daleki od katolickiego *sentire cum Ecclesia* (myślenia z Kościołem), jest przekonany, że mając prawo do rozróżniania i wybierania, podtrzymuje więzi z Kościołem, ale nie nawraca się wewnątrz do Chrystusa i Jego prawa. Bardziej niż pragnieniu przemienienia i odnowienia w duchu ulega pokusie dostosowania się do ducha wieku (por. Rz 12, 3). Jaskrawym przykładem takiej niekorzystnej tendencji może być fakt, iż katolicy wspierają domniemane prawo do aborcji. Zmysł wiary (*sensus fidei*) zastępuje się zmysłem wiernych (*sensus fidelium*), bo ten ostatni łatwo można kształtować poprzez różne techniki manipulacyjne. Przykładem takiej sytuacji jest żądanie, rzekomo w oparciu właśnie o ten zmysł wiernych, kapłaństwa kobiet w Kościele katolickim. Niestety, dzisiaj w społeczeństwach zachodnich coraz trudniejsze jest prowadzenie w sposób rozsądny rozmowy o zbawieniu. Rzeczą zdumiewającą jest to, że w wielu społecznościach tradycyjnie chrześcijańskich daje się zauważyć niemal całkowity zanik poczucia eschatologicznego.

Indywidualizacja religii postępuje, a wraz z nią dochodzą do głosu tak zwany minimalizm religijny (zacieranie różnic religijnych, bo w opinii wielu nie jest istotne, w co się wierzy, byle wierzyć) oraz selektywność religijna, czyli wybiórcze, uznaniowe traktowanie poszczególnych prawd wiary. Człowiek akceptuje

<sup>66</sup> Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*, 21.

<sup>67</sup> Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris missio*, 50.

jedynie te elementy życia religijnego, które są łatwe do przyjęcia i które mu odpowiadają. Sam decyduje o tym, w co będzie wierzył. Nie pyta, jak już wspomnieliśmy, czy coś jest „logiczne”, nie szuka uzasadnień dla swej wiary, ale idzie za tym, co „psychologiczne”, co – jak mówi Pismo Święte – „łechce ucho” (por. 2 Tym 4, 3-4).

Kolejnym niepokojącym zjawiskiem, często występującym łącznie z wyżej wymienionymi, jest „sielankowość” wiary. W religii szuka się nie trwałego duchowego oparcia, lecz emocjonalnej satysfakcji, przyjemnych doznań lub doraźnego pocieszenia. Następstwem tego jest zanik religijności związanej z krzyżem, a poszerzanie się zasięgu religii „bez krzyża i cierpienia”, czyli właśnie religii „sielankowej”.

Dalszą konsekwencją zachodzących przemian cywilizacyjnych jest „horyzontalizacja” religii. Ludzi bardziej interesuje to, do jakiego stopnia religia może uładzić i ucywilizować relacje społeczne, niż ich osobiste związki z Bogiem. Tymczasem to właśnie osobista zażyłość z Bogiem kształtuje poprawne więzi międzyludzkie. Konsekwencją „horyzontalizacji” chrześcijaństwa jest także jego upragmatycznienie – człowiek całą swą uwagę kieruje na „urządzenie się” w doczesności. I tak religia, wiara, chrześcijaństwo traktowane są nie jako droga do Boga i szczęścia wiecznego, lecz jako środek zbudowania sobie „etycznego gniazda” w doczesności w taki sposób, aby nie narazić się Bogu, gdyż Jego kara mogłaby zniweczyć ludzkie zamysły i plany. Człowiek – kierujący się przede wszystkim takimi pragnieniami – zapomina nawet o nieuchronności śmierci, a krzątania około spraw codziennych i podejmowane w tym celu zabiegi absorbują go bez reszty. Skutkiem tego nie ma już czasu na kontemplację i wyciszenie duchowe, żyje w ciągłym zgiełku i hałasie, czego jedynym konkretnym rezultatem są dysonanse wewnętrzne, zagubienie i brak jasnej wizji swojej przyszłości, zwłaszcza tej ostatecznej.

Wszystko to prowadzi – z jednej strony – do całkowitej subiektywizacji doświadczenia religijnego oraz zarzucania praktyk religijnych przez ludzi ochrzczonych, którzy nie wyrzekli się jeszcze wiary, ale pozostają jakby na marginesie Kościoła<sup>68</sup>, z drugiej zaś – do kierowania zarzutu fundamentalizmu wobec opowiadających się za ortodoksją dogmatyczną, wiernością etyce chrześcijańskiej i broniącym tradycji religijnej. Trudno się w tej sytuacji dziwić, że coraz liczniejsze są tak zwane alternatywne formy życia religijnego, że

68 Zob. I. Tokarczuk, *Problem sekularyzacji w aspekcie duszpasterskim*, w: *Odpowiedzialni za świat*, red. L. Balter, Poznań-Warszawa 1982, s. 94-104.

szerzy się mistycyzm wschodni czy też synkretyzm religijny (New Age, satanizm, magia, astrologia, okultyzm, radykalny ekologizm itp.), że pojawia się coraz więcej różnego typu sekt czy ruchów parareligijnych i pseudoreligijnych, których wspólnym rysem jest odrzucenie idei Boga osobowego jako Zbawcy i uznanie, że człowiek ma zdolność samozbawienia i samoodkupienia.

Mówił na ten temat ks. kard. Joseph Ratzinger: „Ileż «powiewów nauki» przyniosły nam ostatnie dziesięciolecia, ileż nurtów ideowych, ileż modnych kierunków myślowych... Były one często jak wzburzone fale, które popychały myślenie wielu chrześcijan niczym małą łódkę z jednej skrajności w drugą: od marksizmu do liberalizmu, aż po libertynizm; od kolektywizmu po radykalny indywidualizm; od ateizmu do mglistego mistycyzmu religijnego; od agnostycyzmu do synkretyzmu i tak dalej. Każdego dnia powstają nowe sekty i urzęczywistnia się to, co mówił św. Paweł na temat «oszustwa ze strony ludzi i przebiegłości w sprowadzaniu na manowce fałszu» (Ef 4, 14). Wyznawanie jasno określonej wiary, zgodnej z *Credo* Kościoła, jest często określane jako fundamentalizm. Natomiast relatywizm, to znaczy poddawanie się «każdemu powiewowi nauki», jawi się jako jedyna postawa godna współczesnej epoki. Tworzy się swoista dyktatura relatywizmu, który niczego nie uznaje za ostateczne i jako jedyną miarę rzeczy pozostawia tylko własne ja i jego zachcianki»<sup>69</sup>.

Współcześni socjologowie i kulturoznawcy mówią wręcz o pojawiającej się nowej religii, którą nazywają cywilną bądź świecką. Religia ta tworzona jest przez zasoby kultury religijnej włączone w systemy polityczny i społeczny (na przykład znaki związane z Bożym Narodzeniem: choinka, Mikołaj, Dzieciątko), a także przez mentalne fakty wspólnoty, tradycje, rodzaje wyuczonych zachowań i związanego z nimi etosu (łamanie się opłatkiem, tradycyjny post w Wigilię, składanie sobie życzeń, uroczysty, rodzinny posiłek). Kultura funkcjonuje tu jako wspólna płaszczyzna postaw dla ludzi, którzy coraz częściej żyją w świecie spluralizowanym, migracyjnym, zmiennym, ale gdzieś wewnątrz, głęboko potrzebują owej „nieredukowalności” i nie chcą być do końca sprowadzeni do konsumpcyjnego, ekonomicznego, politycznego „tu i teraz”. To dlatego właśnie w społeczeństwie laickim idea kultury nabiera swoistego znaczenia, pewnego wymiaru sakralnego czy raczej quasi-sakralnego. Dlatego proponuje się dziś kulturę jako świecką alternatywę dla pogrążającej się w kryzysie i będącej w defensywie (szczególnie na Zachodzie) religii, która wszakże ze względu na

69 J. Ratzinger, *Ku dojrzałości wiary w Chrystusa*. Homilia podczas mszy świętej „pro eligendo Romano Pontifice”, „L'Osservatore Romano” wydanie polskie 26 (2005) nr 6 (274), s. 30.

wewnętrzne potrzeby człowieka musi być czymś zastąpiona. Kultura wydaje się być w osądzie liberalnym namiastką religii, ponieważ można ją oprzeć na wartościach absolutnych, a jej paradygmaty daje się sformułować na pewnych intuicyjnych pewnikach, kulturowanych tradycjach, rozpoznawalnych symbolach, ugruntowanych tożsamościach, wspólnych przekonaniach oraz ogólnym poczuciu tajemnicy i niepowtarzalności ludzkiej egzystencji<sup>70</sup>.

Daleko posuniętą rezygnację z religii w przestrzeni publicznej, której substytutem staje się kultura laicka z odpowiednio skonstruowaną opowieścią oraz symboliką, możemy zauważyć zwłaszcza w kulturze europejskiej. To wszczepianie dokonuje się, w moim przekonaniu, dwukierunkowo. Po pierwsze, to właśnie zastępowanie religii kulturą. Rządzący, gorliwi liberałowie wiedzą, że żadnej zbiorowości nie da się na dłuższą metę przewodzić, koncentrując jej uwagę jedynie na władzy, konsumpcji i ekonomii. Potrzebują więc także duchowej legitymizacji, a taką stanowi właśnie kultura, stając się quasi-religijnym rdzeniem współczesnego świata. Jej symbolika zaś i treści są widzialnym znakiem niewidzialnej (lecz laickiej) rzeczywistości. Po drugie, paradoksalnie, wspierany jest swoisty folklor religijny, czemu towarzyszy wyraźnie promowane przesłanie traktowania religii instytucjonalnych instrumentalnie. Wypada więc między innymi brać udział w obrzędach religijnych, lecz właśnie „wypada”, a nie „należy”. Niestosowne jest pójście do kościoła ze względu na wewnętrzną potrzebę spotkania z Bogiem żywym i konieczność przemiany (nawrócenia). Można tam jednak pójść ze względów kulturowych.

Zastępowanie religii kulturą dokonuje się za pomocą różnego typu inżynierii społecznych, mających charakter manipulacyjny, a propagatorami religii kulturowej stały się we współczesnym świecie mass media i popkultura.

## 1.5. Nowy humanizm

Termin „humanizm” pochodzi od łacińskiego słowa *humanus* – ludzki, *humanitas* – człowieczeństwo, ludzkość. Humanizm jest poglądem lub postawą afirmującą godność człowieka, który traktowany jest jako centrum i szczyt wartości doczesnych<sup>71</sup>. Człowiek stanowi cel wszelkich zabiegów społecznych,

<sup>70</sup> Por. A. Bronk, *Krajobraz postmodernistyczny*, dz. cyt., s. 89.

<sup>71</sup> W. Piwowarski, *Humanizm*, w: *Słownik katolickiej nauki społecznej*, red. W. Piwowarski, Warszawa 1993, s. 64.

gospodarczych, kulturowych, jedyny czy też główny przedmiot zainteresowań. Jest pojmowany jako twórczy podmiot autonomicznych działań, traktowany jako cel sam w sobie. Różne formy humanizmów łączą przekonanie o bytowej swoistości człowieka, integralności psychofizycznej jego natury, z wykluczeniem instrumentalnego traktowania osoby ludzkiej (człowiek jako cel, nigdy jako środek do celu). Takie ogólne rozumienie terminu „humanizm” potwierdza Józef Maria Bocheński w swoim niezwykle lapidarnym i trafnym *Krótkim filozoficznym słowniku zabobonów*<sup>72</sup>.

Samo słowo „humanizm” ma kilka znaczeń. To, o które tu chodzi, można określić następująco: każdy człowiek bez wyjątku jest czymś istotnie zasadniczo różnym od innych stworzeń, w szczególności od zwierząt. Człowiek żyje wprawdzie w przyrodzie, ale do przyrody nie należy. Jest czymś wyniesionym ponad wszystko inne, w wielu wypadkach po prostu czymś świętym<sup>73</sup>. Nawiasem mówiąc, taką treść włożoną w pojęcie „humanizm” uważa Bocheński za przejaw bałwochwalstwa.

Termin „humanizm” wprowadził w 1808 roku Friedrich Immanuel Niehammer na określenie koncepcji pedagogicznej, postulującej uznanie dziedzictwa kultury antycznej za podstawę wychowania i wykształcenia. Z kolei Georg Voigt do 1859 roku mianem humanizmu określał kulturę renesansu europejskiego (XIV–XVI wiek). Gdy sprowadzano humanizm do epoki odrodzenia, przypisywano mu ideały godności i autonomii ludzkiej, pełnego, nieskrępowanego rozwoju przyrodzonych sił i możliwości człowieka. Te ideały przeciwstawiano średniowiecznemu teocentryzmowi i ascetyzmowi.

Proces formowania się humanizmu jako poglądu czy postawy wiąże się z przechodzeniem od starożytnego kosmocentryzmu i średniowiecznego teocentryzmu do nowożytnego epistemologicznego i ontologicznego antropocentryzmu. Wyróżnia się zazwyczaj dwa typy humanizmu: antropocentryczny i teocentryczny. Łączy je uznawanie człowieka albo Boga za ostateczną zasadę wszystkiego, różnią się one jednak odmienną koncepcją natury ludzkiej i ostatecznego celu człowieka.

Stajemy wobec alternatywy rozłącznej: człowiek albo Bóg. Bóg rozumiany jest w tym i podobnych przypadkach jako zewnętrzna wobec człowieka i wroga mu siła, której jedynym celem jest zniewolenie bądź zniszczenie istoty ludzkiej. Wiele wieków później francuski myśliciel Pierre-Joseph Proudhon (1809–1865)

72 J. M. Bocheński, *Sto zabobonów. Krótki filozoficzny słownik zabobonów*, Wrocław 1987, s. 45.

73 J. M. Bocheński, *Sto zabobonów...*, dz. cyt., s. 45.



relację między Bogiem a człowiekiem opisał w kategoriach śmiertelnego antagonizmu i nieustannego zmagania. „Bóg i ludzkość to dwaj nieprzejednani nieprzyjaciele”<sup>74</sup>. Pierwszą powinnością człowieka światłego jest „wygnanie raz na zawsze Boga z duszy i sumienia, niech ateizm będzie prawem obywateli i prawem myśli”<sup>75</sup>.

Człowiek buduje swoją wielkość w radykalnej opozycji wobec Boga, w negującej bezwzględnej walce z każdą Jego postacią. Ojciec nowożytnego ateizmu Ludwig Feuerbach (1804–1872) poddał religię procesowi humanizacji, czym otworzył drogę do jej stopniowej eliminacji. Trzeba przywrócić człowieka samemu sobie. Bóg, religia są wampirami ludzkości. Karwią się substancją człowieka, jego krwią i ciałem. To, co religia przypisuje Bogu, tak naprawdę należy do człowieka, do jego istoty (gatunkowej). Jest zatem konieczne, aby człowiek w mirażu religijnym rozpoznał siebie samego. Wówczas rozszczepiona, wyobcowana istota ludzka powróci do samej siebie, ale i do uzdrowionych międzyludzkich relacji<sup>76</sup>.

Przełomem historycznym będzie chwila, gdy człowiek nabierze świadomości, że jedynym bogiem człowieka jest sam człowiek. *Homo homini Deus*. W wizji zarysowanej przez Feuerbacha człowieka zbawia międzyludzka miłość, której absolutyzacja wyklucza istnienie Boga, czyniąc Go zbędnym, a nawet wręcz szkodliwym. Obiektem religijnej czci staje się najpierw gatunek ludzki, potem zmysłowa istota, jaką jest konkretny człowiek. Musimy w miejsce miłości Boga uznać miłość człowieka, w miejsce wiary w Boga krzewić wiarę w człowieka, w siebie samego, w swe własne siły i w to, że jedynym Bogiem człowieka jest sam człowiek<sup>77</sup>.

„Pobożny ateizm” Feuerbacha zostaje w pewien sposób uzupełniony przez francuskiego pozytywistę Auguste’a Comte’a (1798–1857). Wykluczony przez niego Bóg zostaje natychmiast zastąpiony przez kult ludzkości: jedynie prawdziwej, Wielkiej Istoty, której świadomie jesteśmy niezbędnymi członkami. Ludzkość jest najwyższym bóstwem, które ma zastąpić Boga Abrahama<sup>78</sup>. Karol Marks z kolei próbuje wyjaśnić człowieka w całkowitej opozycji do jakiegokolwiek Transcendencji. Motto marksowskiego rozumienia człowieka zawiera się w pełnym patosu, prometejskim zawołaniu: „Wszystkich nienawidzę

74 J. M. Bocheński, *Sto zabobonów...*, dz. cyt., s. 45.

75 J. M. Bocheński, *Sto zabobonów...*, dz. cyt., s. 45.

76 J. M. Bocheński, *Sto zabobonów...*, dz. cyt., s. 45.

77 L. Feuerbach, *O istocie chrześcijaństwa*, przeł. A. Landman, Warszawa 1959, s. 45.

78 L. Feuerbach, *O istocie chrześcijaństwa...*, dz. cyt., s. 45.

bogów”. Człowiek aktywnie uczestniczy w stwarzaniu siebie samego. Aktywność tę najpełniej wyraża poprzez pracę, humanizującą świat i sprawiającą, że wszystko staje się dla niej tworzywem, łącznie z samym człowiekiem. W tym procesie autokreacji oraz tworzenia ludzkiego świata ludzkość osiąga w wyniku rewolucyjnego czynu fazę komunizmu. Komunizm ten, jako skończony naturalizm, równa się humanizmowi, a jako skończony humanizm równa się naturalizmowi. Stanowi on prawdziwe rozwiązanie konfliktu między człowiekiem a przyrodą oraz między człowiekiem a człowiekiem; prawdziwe rozwiązanie konfliktu między istnieniem a istotą, między uprzedmiotowieniem a samostanowieniem, między wolnością a koniecznością, między osobnikiem a gatunkiem<sup>79</sup>.

Komunizm jako nowy układ stosunków społecznych sprawi, że ludzie staną się jeden dla drugiego bytem najwyższym. Człowiek nareszcie zaistnieje pełnią immanencji (na tej ziemi i dla tej ziemi), stanie się panem samego siebie. Pełny humanizm domaga się, według Marksa, postawy przewyższającej zarówno teizm, jak i ateizm. Polega to na tym, że Bóg, a mówiąc dokładniej – problem Boga, stanie się po prostu zbędny. Jeśli religia jest „sercem bezdusznego świata”, to trzeba stworzyć taki świat, który pozbawi religię jej źródła i siły motywacyjnej. Człowiek w perspektywie myślenia marksowskiego zostaje sprowadzony całkowicie do tego świata, w ostatecznej instancji to struktury tej ziemi są zasadą wyjaśniającą człowieka<sup>80</sup>.

Konsekwencją wiary w takiego Boga jest idea równości między ludźmi, zanik sił twórczych, dzięki którym może narodzić się nadczłowiek. Wreszcie owocem chrześcijaństwa jest demokracja odpowiedzialna za pojawienie się człowieka jako „zwierzęcia stadnego”. Śmierć Boga jest warunkiem koniecznym narodzin nadczłowieka, co skutkuje intensyfikacją i erupcją wszystkich możliwości tkwiących w człowieku<sup>81</sup>.

Myśliciele zaprezentowani powyżej stanowią awangardę humanizmu ateistycznego (można też mówić o humanizmie pozytywistycznym, marksowskim, nietzscheańskim). Spróbujmy zatem zarysować syntetyczny obraz humanizmu antyteistycznego (ateistycznego): postuluje on emancypację człowieka z więzów religijnych, moralnych, które krępują ludzką naturę i tym samym stoją na drodze do jej wszechstronnego rozwoju. We wszystkich jego odmianach

79 K. Marks, F. Engels, *Dziela*, [tłum. nie podano], t. 3, Warszawa 1961, s. 6.

80 K. Marks, F. Engels, *Dziela*, dz. cyt., s. 6.

81 K. Marks, F. Engels, *Dziela*, dz. cyt., s. 6.

idea Boga osobowego jest rozumiana jako istotna przeszkoda w odzyskaniu człowieka przez człowieka, Bóg nie jest pojmowany jako przyjacielska i nieograniczona miłość, lecz jako norma krępująca i narzucająca siłą swoją wolę. Humanizm ateistyczny niesie przeto w sobie zdeformowany obraz Boga, kreśląc również zubożoną wizję człowieka. Ponadto, jeśli spostrzeczemy, że sprowadza wszystko do wymiaru ludzkiego, okazuje się być humanizmem nieludzkim, jak napisał Henry de Lubac: „Nie jest prawdą, że człowiek, jak to niektórzy zdają się mówić, nie może urządzić ziemi bez Boga. Prawda jest taka, że bez Boga może on tylko, koniec końców, urządzić ją przeciw człowiekowi. Humanizm wyłączny jest humanizmem nieludzkim”<sup>82</sup>.

Humanizm teocentryczny, którym teraz wypada się zająć, swymi początkami sięga teologii średniowiecznej, ale także okresu renesansu. Źródłem rozważań o człowieku w tych epokach było biblijne objawienie ukazujące człowieka jako Boże stworzenie. Tę myśl rozwijała teologia średniowieczna i nowożytna. „W epoce chrześcijańskiej przenikały się coraz bardziej dwa światy hellenistyczny i ewangeliczny. Hellenistyczny wnosił słabe zrozumienie dla jednostki i jej wolności. Ewangeliczny zaś podkreślał mocniej osobę i cały jej świat wewnętrzny, przy czym do tego świata wewnętrznego należał i Bóg [...]. Kształtowało się przekonanie, że ostatecznym źródłem wolności (jak też natury i osoby) jest Bóg prawdziwy. Uważano, że wolność wyboru egzystencjalna i personalistyczna zawierała się już w ideach religijnych, a mianowicie w idei Boga osobowego, stwarzającego i zbawiającego [...], obrazu Bożego w człowieku, przymierza między Bogiem a ludzkością, w miłości duchowej, w dialogicznym charakterze dziejów, w łasce, w strukturze wspólnoty religijnej itd.”<sup>83</sup>. Jak pisał ks. Stanisław Kamiński: „Humanizm renesansowy stał się raczej hasłem, niż tematycznie i metodycznie określoną propozycją filozoficzną”<sup>84</sup>. Starano się bardziej odpowiedzieć na pytanie „Jaki jest człowiek?” niż na pytanie „Kim jest człowiek?”<sup>85</sup>.

Bóg jest promotorem wolności człowieka oraz autonomiczności jego myślenia i działania. Arystoteles mówił, że wolność jest zadana człowiekowi i że nie ma wolności bez prawdy, zaś chrześcijaństwo uzupełniło niejako ten tok rozumowania, podkreślając, że wolność jest dla miłości<sup>86</sup>. Humanizm

82 H. de Lubac, *Dramat humanizmu ateistycznego*, Kraków 2004, s. 85.

83 C. S. Bartnik, *Personalizm*, Lublin 2013, s. 308.

84 M. A. Krąpiec, *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1974, s. 427.

85 M. A. Krąpiec, *Ja – człowiek...*, dz. cyt., s. 427.

86 Por. Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przełomie tysiącleci*, Kraków 2005, s. 47.

chrześcijański akcentuje także bardzo wyraźnie tę prawdę, że „świat i człowiek o tyle «jest», o ile «Jest», «Ten który jest» – o ile «jest» Bóg. I to jest aktualne zawsze, prawdziwe zawsze – choć czasem zdaje się nabierać szczególnej wyrazistości”<sup>87</sup>. Humanizm chrześcijański jest nie tylko teistyczny, ale i personalistyczno-komunijny. Jego istota polega na tym, że jednoczy się w nim afirmacja osoby z kwestią służby społecznej. „Tak więc – pisał Jan Paweł II – te dwa aspekty: afirmacja osoby dla niej samej oraz bezinteresowny dar z siebie samego, nie tylko wzajemnie się nie wykluczają, ale się potwierdzają wzajemnie i w sobie zawierają. Człowiek najpełniej afirmuje siebie, dając siebie”<sup>88</sup>.

Humanizm chrześcijański nie mówi, jak inne humanizmy ateistyczne, że człowiek jest Bogiem, lecz podkreśla, że dzięki współpracy z łaską Bożą może się dokonywać, już tu na ziemi, swoiste, przebóstwianie człowieka. Ta prawda Ewangelii, zauważa Jan Paweł II, „zawsze i wszędzie będzie [...] wyzwaniem dla ludzkiej słabości. Ale właśnie w tym wyzwaniu leży siła Ewangelii. Człowiek, może nawet podświadomie, oczekuje takiego wyzwania, bowiem jest w nim potrzeba przerastania samego siebie. Przerastając samego siebie, człowiek w pełni jest człowiekiem”<sup>89</sup>.

## 1.6. Humanizacja natury oraz animalizacja człowieka

Termin „dehumanizacja” pochodzi od łacińskiego *de* i *humanitas*, co oznacza „odczłowieczenie”, inaczej mówiąc, proces utraty wartości decydujących o godności osoby ludzkiej. Prowadzi to w konsekwencji do utraty humanistycznej wizji życia indywidualnego i społecznego oraz podstawowych wartości. Termin ten został wprowadzony do filozofii przez José Ortegę y Gassetę i w latach 30. XX wieku przejęty przez zwolenników personalizmu.

Dehumanizacja ma wpływ na wszystkie sfery ludzkiego życia, zwłaszcza w dziedzinie kultury i religii. Na gruncie etyki dehumanizacja stanowi problem nie tylko poznawczy, ale przede wszystkim ontologiczny. Chrześcijaństwo upatruje jej źródła w odrzuceniu prawdy o Bogu, co skutkuje utratą prawdy o człowieku. Jan Paweł II stwierdza, że „rozwój nauki i techniki [...] nie zawsze jest

87 A. Frossard, „*Nie lękajcie się*”. *Rozmowy z Janem Pawłem II*, tekst franc. tłum. A. Turowiczowa, Rzym 1982, s. 222.

88 *Przekroczyć próg nadziei. Jan Paweł II odpowiada na pytania Vittoria Messoriego*, Lublin 1994, s. 150.

89 *Przekroczyć próg nadziei...*, dz. cyt., s. 90n.

inspirowany i odmierzany prawdziwą mądrością, co grozi nieuchronną dehumanizacją ludzkiego życia, zwłaszcza wtedy, gdy wymaga ono większej miłości i bardziej wielkodusznej akceptacji”<sup>90</sup>.

Innym podłożem dehumanizacji są negatywne procesy mające miejsce w sferze moralnej: zatarcie poczucia granicy między dobrem i złem oraz deformacja sumień. Jednakże najważniejszą przyczyną dehumanizacji jest tzw. błąd antropocentryczny, bowiem przyczynia się do fałszywych poglądów. Jan Paweł II zauważa, że „nasza epoka jest epoką humanizmów. Niektóre z nich opierają się na ateistycznych i sekularystycznych przesłankach i jako takie w paradoksalny sposób prowadzą do poniżenia i unicestwienia człowieka; inne stawiają go na piedestale i nabierają cech prawdziwego bałwochwalstwa”<sup>91</sup>. Poszukiwanie człowieka poza Bogiem prowadzi nieuchronnie do dehumanizacji i z konieczności musi być obarczone pesymizmem i nihilizmem. Człowiek może je przezwyciężyć jedynie mocą Ducha Świętego, który „chroni nas od złudzeń i od fałszywych dróg zbawienia, a kierując serce ku autentycznemu celowi życia, wyzwala nas z pesymizmu i z nihilizmu, pokus szczególnie zdradliwych dla tego, kto nie kieruje się przesłankami wiary lub przynajmniej szczerym poszukiwaniem Boga”<sup>92</sup>.

Dehumanizacja pociąga za sobą także niszczenie środowiska naturalnego. Papież wyjaśnia, że źródło tego tkwi również w błędzie antropologicznym, bowiem „człowiek, który odkrywa swą zdolność przekształcania i w pewnym sensie stwarzania świata własną pracą, zapomina, że zawsze dzieje się to w oparciu o pierwszy dar, otrzymany od Boga na początku w postaci rzeczy przezeń stworzonych. Człowiek mniema, że samowolnie może rozporządzać ziemią, podporządkowując ją bezwzględnie własnej woli, tak jakby nie miała ona własnego kształtu i wcześniejszego, wyznaczonego jej przez Boga przeznaczenia, które człowiek, owszem, może rozwijać, lecz któremu nie może się sprzeniewierzać”<sup>93</sup>.

Wskutek tego skażeniu ulega nie tylko świat nieożywiony, ale wszelkie formy żywe, z samym człowiekiem włącznie: „Oprócz irracjonalnego niszczenia środowiska naturalnego należy tu przypomnieć bardziej jeszcze niebezpieczne niszczenie środowiska ludzkiego, czemu zresztą bynajmniej nie poświęca się

<sup>90</sup> Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Christifideles laici*, 51.

<sup>91</sup> Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Christifideles laici*, 5.

<sup>92</sup> Jan Paweł II, *Wierność Duchowi Świętemu. Do uczestników Kongresu*, 26.03.1982, „L'Osservatore Romano” wydanie polskie 3 (1982) nr 4 (28), s. 15.

<sup>93</sup> Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus*, 37.

koniecznej uwagi. Podczas gdy słusznie, choć jeszcze nie w dostatecznej mierze, okazuje się troskę o zachowanie naturalnego «habitatu» różnych gatunków zwierząt zagrożonych wymarciem, wiedząc, że każdy z nich wnosi swój wkład w ogólną równowagę ziemi, to zbyt mało wagi przywiązuje się do ochrony warunków moralnych prawdziwej «ekologii ludzkiej»<sup>94</sup>. Chodzi tu zwłaszcza o ekologię ludzkiego ducha.

Na rozwój dehumanizacji mają wpływ różnorakie ideologie, wśród nich w sposób szczególny kapitalizm, neokapitalizm oraz marksizm. Papież stwierdził, że „każdy z tych bloków kryje w sobie, jak się powszechnie mówi, swoją skłonność do imperializmu czy jakiejś formy neokolonializmu: jest łatwą pokusą, której, jak uczy historia, również najnowsza, często się ulega”<sup>95</sup>. Dehumanizację podsyca również niesprawiedliwy podział dóbr materialnych i cywilizacyjnych, „osiągający swój szczyt w danym modelu organizacji społecznej, który sprawia, że coraz bardziej powiększa się różnica między warunkami życia ludzi bogatych i ludzi biednych. Przewrotna siła tego podziału czyni ze świata, w którym żyjemy, świat rozbity już u samych jego podstaw”<sup>96</sup>. Do tego należy także dołączyć depersonalizację pracy ludzkiej, inflację i zadłużenie międzynarodowe, a także wzrastającą korupcję i pogłębiającą się nędzę w świecie.

Podstawowym środowiskiem humanizacji osoby i społeczeństwa jest, zdaniem Jana Pawła II, rodzina, na którą oddziałuje jednak również szereg procesów dehumanizujących. „Rodzina jest kolebką życia i miłości, gdzie człowiek «rodzi» się i «wzrasta», jest podstawową komórką społeczeństwa. Tę wspólnotę należy otaczać specjalną opieką, zwłaszcza wtedy, gdy ludzki egoizm, kampanie antyprokreacyjne, polityka totalitarna, a także nędza i ubóstwo materialne, kulturalne i moralne, jak również mentalność hedonistyczna i konsumpcyjna, niszczą źródło życia, ideologie zaś i rozmaite systemy, z którymi łączą się różne formy obojętności i niechęci, atakują właściwą rodzinie funkcję wychowawczą. Dlatego bezzwłocznie należy podjąć szerokie, pogłębione i systematyczne działania, wspierane nie tylko przez kulturę, ale także środkami ekonomicznymi i ustawodawstwem, ażeby zapewnić rodzinie warunki,

94 Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus*, 38.

95 Jan Paweł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis*, 22.

96 Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Reconciliatio et poenitentia*, 2.

by zgodnie ze swym powołaniem była pierwszym miejscem «humanizacji» osoby i społeczeństwa»<sup>97</sup>.

Niepokojącym skutkiem dehumanizacji jest kultywowana obecnie, choć nie otwarcie, kultura śmierci, której główną przesłanką jest osłabienie wrażliwości na Boga i człowieka. „Jeżeli promocja własnego «ja» jest pojmowana w kategoriach absolutnej autonomii, prowadzi nieuchronnie do negacji drugiego człowieka; jest on postrzegany jako wróg, przed którym trzeba się bronić. W ten sposób społeczeństwo staje się zbiorowością jednostek żyjących obok siebie, ale niepołączonych wzajemnymi więzami: każdy pragnie zrealizować swoje cele niezależnie od innych czy wręcz dąży do własnych korzyści kosztem innych»<sup>98</sup>. Do tego należy także dołączyć przesadne zbrojenia, zwłaszcza nuklearne, wskutek czego „tak widziany świat współczesny, łącznie ze światem ekonomii, zamiast troszczyć się o prawdziwy rozwój, wiodący wszystkich ku życiu «bardziej ludzkiemu» – jak tego pragnęła encyklika *Populorum progressio* – zdaje się prowadzić nas szybko ku śmierci»<sup>99</sup>.

„Człowiek zredukowany” niejako z własnej woli (obserwujemy tutaj swoisty paradoks: w imię wolności ogranicza się samą wolność) siłą rzeczy ulega destruktywnemu przywiązaniu do stworzenia (*conversio ad creaturam*) i odtąd wyłącznie na nich opiera swe nadzieje oraz pragnienie nieskończoności. Ponieważ jednak zdaje sobie sprawę, że dobra stworzone mają charakter ograniczony, tęskni za dobrem, które prawdziwie nie ma końca. Lecz w tym przypadku nie jest ono możliwe do osiągnięcia, gdyż zarówno stworzenia, jak i on sam są stworzeni. Innymi słowy, człowiek, negując Boga, naruszył swój ład i wewnętrzną równowagę, a zarazem równowagę społeczną i całego widzialnego świata. Świat duchowy wielu współczesnych ludzi, mimo pięknie brzmiących i kamuflujących to haseł, legł w gruzach.

Obecnie coraz odważniej mówi się na temat fundamentalnych praw zwierząt, które powinny być szanowane tak samo, jak ma to miejsce w przypadku praw ludzi. Encyklopedia *Britannica* określa, że prawa zwierząt to „moralne lub legalne prawa przypisywane zwierzętom, zazwyczaj ze względu na złożoność ich życia w sferze poznawczej, emocjonalnej i stadnej oraz ze względu na ich zdolności do odczuwania fizycznego bądź emocjonalnego bólu lub

97 Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Christifideles laici*, 40.

98 Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*, 20.

99 Jan Paweł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis*, 41.

przyjemności”<sup>100</sup>. Do podstawowych praw zwierząt zalicza się prawo do życia i prawo do wolności od cierpienia. Istnieją jednak poglądy, w myśl których zwierzęta powinny być traktowane podobnie jak osoby ludzkie, przez co winny być włączone do moralnej wspólnoty świata: nie powinny być traktowane jak przedmioty, ale jako podmioty; nie powinny być zabijane na pożywienie, wykorzystywane w eksperymentach medycznych czy rozrywce.

Skrajni przeciwnicy tego poglądu uważają, że zwierzęta nie są zdolne do pojęcia idei umowy społecznej ani dokonywania wyborów moralnych i z tego powodu nie mogą być postrzegane jako osoby, nie przysługują im też żadne wyższe prawa. Inne stanowisko prezentują wyznawcy idei dobrostanu zwierząt (*animal welfare*), którzy uważają, że w samym wykorzystywaniu zwierząt jako zasobów nie ma nic fundamentalnie złego, o ile nie wiąże się ono z niepotrzebnym cierpieniem. Pogląd ten skutkuje już w wielu krajach przepisami mającymi na celu zapobieżenie okrucieństwu wobec zwierząt.

Należy podkreślić, że degradacja człowieka jest także „skutkiem przyznania praw zwierzętom, a odebrania ich człowiekowi”<sup>101</sup>. Obecnie, często bardziej dba się faktycznie o prawa zwierząt niż ludzi, można więc postawić tezę, iż animalizacja człowieka staje się ściśle ukierunkowanym, wyrafinowanym procesem budowania określonej filozofii istnienia, zakorzenionej „neomaterialistycznej i zarazem neomarksistowskiej wizji świata. Jednakże dążenie do „animalizacji człowieka” zubaża jego istotę. Cały problem jednak w tym, że z perspektywy biologii człowiek przynależy do królestwa zwierząt, na tej podstawie wszelkie kierunki naturalistycznego „optymistycznego” tłumaczenia życia, a nawet samoświadomości i inteligencji redukują byt ludzki do procesów naturalnych, przyrodniczych. W takim rozumieniu jest popełniany błąd materialistyczny: to, co wątpliwe, przyjmuje się za pewne. Człowieka, twórcy kultury, nie można jednak zredukować do płaszczyzny procesów biologicznych.

Współczesna nauka w wyjaśnianiu fenomenu ludzkiej odmienności i wyjątkowości na tle innych gatunków zrezygnowała z pojęcia duszy. Zwierzęta wynosimy do poziomu człowieka, a ludzi degradujemy do poziomu zwierząt. Buntujemy się, jeśli ktoś w Polsce trzyma w złych warunkach psa, a zabicie człowieka powoli przestaje być w naszych oczach czymś złym. Aborcja zamienia się w „prawo do własnego brzucha”, a eutanazja skróceniem komuś mąk

<sup>100</sup> *Animal Rights*, <http://www.britannica.com>.+ (12.12.2019).

<sup>101</sup> F. Kucharczyk, *Prawa ludzkie*, Warszawa 1998.



czy wręcz „godną śmiercią”. Estetyka przysłania nam etykę. Nie jest ważne, jakie żywe stworzenie cierpi – człowiek czy zwierzę. Ważne, jak to wygląda.

Jan Paweł II w encyklice *Sollicitudo rei socialis* (Troska społeczna) wyraźnie stwierdził, że „panowanie, przekazane przez Stwórcę człowiekowi, nie oznacza władzy absolutnej, nie może też być mowy o wolności «używania» lub dobrowolnego dysponowania rzeczami. Ograniczenie nałożone od początku na człowieka przez samego Stwórcę i wyrażone w sposób symboliczny w zakazie «spożywania owocu drzewa» (por. Rdz 2, 16–17) jasno ukazuje, że w odniesieniu do widzialnej natury jesteśmy poddani prawom nie tylko biologicznym, ale także moralnym, których nie można bezkarnie przekraczać”<sup>102</sup>.

*Światowa Deklaracja Praw Zwierząt*, uchwalona przez UNESCO 15 października 1978 roku w Paryżu, już we wstępie stwierdza: „że każde zwierzę, jako istota żywa, ma prawa w sferze moralnej; że nieznajomość i nieuznanie tych praw spowodowały człowieka i prowadzą go nadal na drogę przestępstw przeciwko naturze i zwierzętom; że uznanie przez gatunek ludzki prawa innych gatunków zwierzęcych do egzystencji stanowi podstawę do współistnienia wszystkich istot żywych; że człowiek dopuścił się zbrodni wytępienia wielu gatunków zwierzęcych i że nadal istnieje ta sama groźba; że poszanowanie zwierząt przez człowieka wiąże się z poszanowaniem ludzi między sobą i że już od najmłodszych lat należy uczyć człowieka obserwować, rozumieć, szanować i kochać zwierzęta”<sup>103</sup>.

„Animalizacja człowieka”, zrównanie go ze zwierzętami, odbiera człowiekowi wyjątkowość potwierdzoną w Biblii opisem stworzenia na obraz i podobieństwo Boga. Źródłem tej wyjątkowości jest pierwiastek duchowy, jaki posiada jedynie człowiek. Daje mu on nie tylko bogate życie psychiczne, ale też umiejętność tworzenia i rozwijania kultury. To nadaje mu wewnętrzną wartość nieprzysługującą żadnym innym stworzeniom. W konsekwencji: człowiek jest więc bytem nie tylko różnym od zwierząt, ale ponadto istotowo innym, u samych korzeni ukonstytuowanym jako byt autonomiczny, samowiedzący i samowładny, działający we własnym imieniu (*sui iuris*) i na własną odpowiedzialność, jest krótko mówiąc osobą<sup>104</sup>.

102 Jan Paweł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis*, 34.

103 *Światowa Deklaracja Praw Zwierząt*, <http://niechcianeizapomniane.org/swiatowa-deklaracja-praw-zwierzat/> (12.12.2019).

104 Por. T. Ślipko, *Bioetyka – najważniejsze problemy*, [https://opoka.org.pl/biblioteka/F/FE/bioetyka\\_petrus\\_03.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/F/FE/bioetyka_petrus_03.html) (15.12.2019).

Człowiek i tylko człowiek jest osobą – specyficznym bytem obdarzonym wolną wolą i zdolnym do ponoszenia moralnej odpowiedzialności. Pierwiastek duchowy – unikalna cecha gatunku ludzkiego – sprawia, że człowiek: „stanowi zgoła odrębny gatunek w obrębie widzianego świata”<sup>105</sup>. Pomiędzy człowiekiem a innymi zwierzętami istnieje zatem nieprzekraczalna granica. Zwierzęta przynależą do świata przyrody i stanowią jedynie część środowiska naturalnego. Ksiądz Tadeusz Ślipko uważa, że nie ma powodu wyodrębniać ich z całości przyrody i traktować odmiennie od innych bytów przyrodniczych. Zwierzęta nie są i nie mogą być podmiotami moralnymi, nie mają „wartości wewnętrznej”, w hierarchii bytów stoją znacznie niżej od człowieka, a w relacji z nim są traktowane instrumentalnie. Człowiek nie jest zwierzęciem i nie jest możliwa moralna wspólnota z innymi gatunkami. Nasze relacje ze zwierzętami powinny zawsze opierać się na podkreślaniu ich bytowej odrębności i niższej pozycji w hierarchii bytów, dobre traktowanie innych gatunków służy przede wszystkim, o ile nie wyłącznie, ludziom<sup>106</sup>.

## 1.7. Przejawy ponowoczesnej ideologii w społeczeństwie

Powtórzmy raz jeszcze: w nurcie rozważań postmodernistycznych przestano zajmować się obiektywną rzeczywistością, a skupiono się jedynie na subiektywnym sposobie jej rozumienia. Zatraceni uległa intersubiektywna sprawdzalność wniosków odwołująca się do ich weryfikowania lub falsyfikowania. Stosowanie jednak tych czynności wiedzytwórczych wymaga przyjęcia realnego istnienia stanów rzeczy w naukowo opisywanej rzeczywistości. Gdy koncentrujemy się na badaniu stanów naszej świadomości, nie mamy możliwości uzyskania pewnej wiedzy o tym, co istnieje – o rzeczywistości. Nic więc dziwnego, że jak zauważył Jan Paweł II: „nasza epoka została określona przez niektórych myślicieli mianem «epoki postmodernizmu». Termin ten, stosowany często w bardzo różnych kontekstach, wskazuje na pojawienie się całego zespołu nowych czynników, których oddziaływanie jest tak rozległe i silne, że zdołało wywołać istotne i trwałe przemiany”<sup>107</sup>.

105 T. Ślipko, *Bioetyka – najważniejsze problemy*, [https://opoka.org.pl/biblioteka/F/FE/bioetyka\\_petrus\\_o3.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/F/FE/bioetyka_petrus_o3.html) (15.12.2019).

106 Por. T. Ślipko, *Bioetyka – najważniejsze problemy*, [https://opoka.org.pl/biblioteka/F/FE/bioetyka\\_petrus\\_o3.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/F/FE/bioetyka_petrus_o3.html) (15.12.2019).

107 Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, 91.

Konsekwencje ponowoczesnej ideologii – bo tak można ją już chyba określić – są dla społeczeństwa bardzo niebezpieczne. Subiektywizm prowadzący do, jak stwierdził Jan Paweł II, „kryzysu sensu” i powstanie wielu perspektyw poznawczych prowadzących do fragmentaryzacji wiedzy utrudniają bardzo często poszukiwanie sensu. W ostatecznym rozrachunku okazuje się, że „w tym gąszczu informacji i faktów, wśród których żyjemy i które zdają się stanowić samą treść życia, wielu zastanawia się, czy ma jeszcze sens samo pytanie o sens”<sup>108</sup>.

Głoszony powszechnie egalitaryzm zakłada, że wszyscy są równi i tyle samo walczy, dlatego wysiłek przezwyżejania własnych słabości nie ma znaczenia. Skoro wszyscy są równi, nie można oceniać decyzji i postaw innych. W konsekwencji mamy do czynienia z rozpadem społeczeństwa jako wspólnoty moralnej na rzecz jednostek realizujących własne prawo do szczęścia<sup>109</sup>. Człowiek traci swoją podmiotowość, jest pozbawiony wymiaru transcendentnego; staje się jedynie wypadkową biologicznej ewolucji i niekontrolowanych procesów zachodzących w podświadomości<sup>110</sup>. To zaś prowadzi wprost do utraty wiary w Boga.

Sekularyzacja ta jest procesem długofalowym, który przyczynia się do ugruntowania relatywizmu w jego różnych postaciach. Skutkuje emancypacją poszczególnych sfer życia społecznego: państwa, społeczeństwa, kultury, sztuki, nauki spod wpływów Kościoła i religii<sup>111</sup>. Innym czynnikiem rujnącym tradycyjny model społeczeństwa i świata jest postępująca wskutek globalizacji pluralizacja stylów życia, światopoglądów, religii, systemów moralnych.

Papież Benedykt XVI stwierdził, że „społeczeństwo, w którym Bóg jest nieobecny – społeczeństwo, które Go nie zna i traktuje Go, jakby nie istniał, jest społeczeństwem, które traci swoją miarę. Kiedy Bóg umiera w społeczeństwie, staje się ono wolne – zapewniano nas. W rzeczywistości śmierć Boga w społeczeństwie oznacza także koniec wolności, ponieważ umiera cel, który daje ukierunkowanie, i znika miara, która wskazuje nam kierunek, ucząc odróżniania dobra od zła. Społeczeństwo Zachodu jest społeczeństwem, w którym Bóg jest nieobecny w sferze publicznej i który nie ma mu nic do powiedzenia. I dlatego jest to społeczeństwo, w którym coraz bardziej zatracą się miara

<sup>108</sup> Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, 81.

<sup>109</sup> J. Perszon, *Prawda w społeczeństwie relatywizmu*, dz. cyt., s. 20.

<sup>110</sup> Por. H. Kiereś, *U podstaw życia społecznego. Personalizm czy socjalizm?*, Radom 2001, s. 32.

<sup>111</sup> J. Perszon, *Prawda w społeczeństwie relatywizmu*, dz. cyt., s. 14.

człowieczeństwa. W poszczególnych punktach staje się nagle jasne, że to, co jest złe i co niszczy człowieka, stało się całkiem oczywiste”<sup>112</sup>. Człowiek postmodernistyczny jest człowiekiem zniewolonym i ubezwłasnowolnionym. Społeczeństwa Zachodu nawet w obliczu katastrofy demograficznej nie są w stanie podjąć wyzwania dotyczącego wzrostu dzietności rodzin.

Człowiek według koncepcji postmodernistów jest ukierunkowany w swym istnieniu wyłącznie horyzontalnie: kierując się w swoich wyborach kategoriami pragmatyzmu i hedonizmu, jawi się jako byt rozdarty pomiędzy dwiema skrajnościami. Pierwsza z nich to determinizm, definiujący byt ludzki jako będący jakąś wypadkową kontekstu biologicznego i kulturowo-społecznego, w którym traci on praktycznie swoją podmiotowość i odebrana mu zostaje wartość osobowa<sup>113</sup>. Druga, niejako przeciwna, ukazuje człowieka jako poddanego indeterminizmowi, który przejawia się w przypisywaniu bytowi ludzkemu nieskrępowanej wolności i zdolności do kreowania wartości transcendentnych: prawdy, dobra i piękna. Wielkie rozdarcie pomiędzy tymi dwoma nurtami rodzi swoisty tragizm człowieczeństwa: „To, co pozostaje, to człowiek ironiczny. [...] świadomość, że można uczynić jakąkolwiek rzecz prawdziwą lub fałszywą w zależności od interpretacji sprawia, że ludzie nie traktują siebie poważnie. W tej perspektywie człowiek współczesny jest niezdolny do powagi bycia, ponieważ wie, że wszystko jest kruche i skazane na zmienność. Pozostaje tylko ironia”<sup>114</sup>.

Postmodernistyczne spojrzenie na człowieka scharakteryzowane jako kulturalizm jest ujęciem skrajnie redukcjonistycznym. Osoba ludzka jest w nim jedynie wytworem kulturowym. Zanika w takim ujęciu odwołanie się do pojęcia ludzkiej natury, stanowiącej o podmiotowości osoby, a także wypływająca z niej godności, jaką każda osoba posiada<sup>115</sup>. Kwestią istotną, wynikającą z obrazu człowieka w ujęciu postmodernistycznym, jest sprawa systemu społecznego, w którym takie rozumienie bytu ludzkiego byłoby realizowane w sposób jak najbardziej nieskrępowany. Wartości, jakimi społeczeństwo musi się w takim wypadku charakteryzować, to pluralizm i tolerancja – w skrajnej postaci. „Nie istnieje nic, co pozwalałoby oceniać czyjeś postępowanie. Z tej

112 Benedykt XVI, *Kościół a skandal wykorzystywania seksualnego*, <https://www.fronda.pl/a/uwaga-pelny-tekst-listu-benedykta-xvi,125189.html> (13.12.2019).

113 Por. T. Eagleton, *Iluzje postmodernizmu*, tłum. P. Rymarczyk, Warszawa 1998, s. 103.

114 A. Kobyliński, *Światopogląd w kontekście postmodernizmu*, „Ateneum Kapłańskie” 2004 nr 3 (371), s. 529–530.

115 Por. T. Eagleton, *Iluzje postmodernizmu*, dz. cyt., s. 103–105.

też racji żadnych wartości nie wolno nikomu narzucać, ani też zabraniać po-  
pełniania pożądaných przez niego czynów”<sup>116</sup>. Rodzi się w związku z tym py-  
tanie, jeżeli nie możemy i nie wolno nam oceniać innych ludzi, to co z syste-  
mami penitencjarnymi, wykształconymi w ciągu wieków? Nawet w systemie  
pozytywistycznego prawa, uznawanego za źródło moralności (choć powinno  
być odwrotnie, bo to moralność powinna być źródłem prawa) ograniczano do-  
tychczas społecznie niektóre zachowania ludzkie. Widzimy więc, że radykalni  
postmoderniści zmierzają wręcz do anarchizacji życia społecznego.

Refleksja etyczna zajmuje ważne miejsce w idei rozważań postmodernistów.  
Jest to uwarunkowane założeniami dotyczącymi pluralizmu wartości i przy-  
mowanej koncepcji nieskrępowanej wolności. Te oba paradygmaty muszą nieść  
za sobą nieuchronne konsekwencje także w zakresie rozumienia etyki, prowa-  
dząc do postulatu tworzenia moralności bez etyki. Postmodernistyczną reflek-  
sję etyczną można podzielić na dwa różne nurty stojące w opozycji do klasycz-  
nej etyki normatywnej<sup>117</sup>.

Pierwszy z nich charakteryzuje się negacją takiej wizji społeczeństwa, któ-  
re kierowałyby się wartościami uniwersalnymi i – jako takimi – uznanymi za  
obowiązujące każdą osobę ludzką w tymże społeczeństwie. Ta uniwersalność  
norm jest zaś nie do pogodzenia z postulatem wolności osoby, która ma w so-  
bie zdolność do wychodzenia poza przyjęte kody, poszczególne formy ją de-  
terminujące, takie jak: narodowość, płeć, pozycja społeczna, przynależność  
grupowa czy rasowa<sup>118</sup>. Taki sposób rozumienia norm etycznych prowadzi do  
refleksji, iż postmodernizm jest także post-etyczny. Przy czym na uwagę za-  
sługuje fakt, że brak fundamentów w etyce jest postrzegany jako zysk dla ety-  
ki. W ich miejsce wstawia się podstawowe motywy czy bodźce: rehabilitację  
zmysłowości w sferze moralnej, rehabilitację związania z miejscem oraz odej-  
ście od antropocentryzmu<sup>119</sup>.

Drugi nurt krytyki klasycznego ujęcia etyki charakteryzuje się dużo bardziej  
pozytywnym stosunkiem względem racjonalnych ram społecznych. Dostrze-  
ga zawarty w nich etos, a także rozumowy charakter moralności odkrywanej  
w zasadach zachowań, przepisów i wzorców, w których jest zanurzone każde

116 Z. Sareło, *Postmodernizm w pigułce*, dz. cyt., s. 11.

117 Z. Sareło, *Postmodernizm w pigułce*, dz. cyt., s. 11.

118 F. de Wachter, *Post-Modern Challenges to Ethics*, „Ethical Perspectives” 1 (1994) issue 2, s. 79–81.

119 P. Bortkiewicz, *Postmodernistyczna destrukcja kultury moralnej*, w: *Postmodernizm – wyzwanie dla chrześcijaństwa*, dz. cyt., s. 32.

ludzkie życie<sup>120</sup>. Nie zakłada jednak żadnego wysiłku poznawczego, jaki powinien podjąć człowiek na poziomie moralności. „Człowiek bowiem istnieje już w tym, czego szuka; ma bowiem już *ethos* (rozumiany pierwotnie jako siedlisko – dom zamieszkania). W takim układzie człowiek nie może być związany (oprawiony) przez abstrakcyjny «rodzaj ludzki» lub «racje/zasady», ani przez przypadkowość pragnień. Tymczasem faktycznie jest związany przez praktyki, kody i wyobrażenia, które organizują historyczne życie, w którym jest zakotwiczony”<sup>121</sup>.

Pochodną postmodernizmu stała się również ideologia *gender*. Główny jej aksjomat głosi, że nasza płeć jest przede wszystkim określana nie biologicznie, ale kulturowo, w procesie wychowania; czyli nie rodzimy się jako istoty płci męskiej albo żeńskiej, ale takimi jesteśmy kreowani dopiero po urodzeniu. Na tym ideolodzy *gender* budują całą swoją teorię. Zakładają, że nasza tożsamość płciowa nie wynika z natury, lecz z kultury, można powiedzieć, że jest naszym wymysłem albo nawet rodzajem naszej fantazji. W związku z tym jest prawie całkowicie plastyczna, może być kształtowana w procesie wychowania, teraz najlepiej zgodnie z ideologią *gender*. Człowiek może siebie dobrowolnie i w dowolny sposób określać, czy jest mężczyzną czy kobietą. Może też dowolnie wybierać własną orientację seksualną. To dobrowolne samookreślenie, które nie musi być czymś jednorazowym, ma prowadzić do społecznego zaakceptowania prawa do zakładania nowego typu rodzin, na przykład zbudowanych na związkach o charakterze homoseksualnym.

W ten sposób zostaje uruchomiona lawina niemożliwych do kontrolowania konsekwencji, bowiem jeżeli nawet rzecz tak naturalna i oczywista, jak płeć, ma być kształtowana kulturowo, ma być kwestią umowy, to tym bardziej wszystko inne może być tak kształtowane. Otwiera się pole do popisu dla inżynierów społecznych, o jakim nie śnili nawet komuniści. Widzimy więc, że jeżeli neguje się to, co najwyższe, najbardziej podstawowe w człowieku, czyli jego wspólnotę z Bogiem i ludźmi, siłą rzeczy niesłychanie zubaża się ludzką egzystencję i zaniża wymagania życiowe, akcentując to, co przyziemne, nawet czysto fizjologiczne. Seksualność zaś należy do najpotężniejszych sił naszej cielesności, stąd jej przecenianie, bezwolne poddawanie się jej oraz odłączenie od miłości i odpowiedzialności łatwo prowadzi do zniewolenia, do poszukiwania

120 F. de Watcher, *Post-Modern Challenges to Ethics*, dz. cyt., s. 79.

121 P. Bortkiewicz, *Postmodernistyczna destrukcja kultury moralnej*, dz. cyt., s. 33.

spełnienia i szczęścia prawie wyłącznie w jej granicach, także na drodze zachowań bardzo wypaczonych<sup>122</sup>.

Zwolennicy *gender* chcą wprowadzić obowiązkowe dla wszystkich wychowanie seksualne według własnego programu, gdzie zakazane są takie słowa, jak: „matka”, „ojciec”, „małżeństwo”, „wierność”, promuje się natomiast takie jak: „rodzic A”, „rodzic B”, „partnerstwo na odcinek czasu życia”. Opiera się to na niezwykle prymitywnej antropologii, redukującej miłość do fizjologii, promującej seks bez zasad i ograniczeń – czyli niesłychaną rozwiązłość i rozpasań<sup>123</sup>. *Gender* wprowadza także wiele innych zmian semantycznych terminów. Przykładem tego jest termin *queer* (ang. – dziwny, osobliwy), który obecnie stał się dla niektórych wyrazem afirmacji ich stylu życia<sup>124</sup>.

Ideologia *gender* stanowi efekt trwających od dziesięcioleci przemian ideowo-kulturowych, mocno zakorzenionych w marksizmie i neomarksizmie, promowanych przez niektóre ruchy feministyczne oraz rewolucję seksualną. *Gender* promuje zasady całkowicie sprzeczne z rzeczywistością i integralnym pojmowaniem natury człowieka. Niebezpieczeństwo ideologii *gender* wynika w gruncie rzeczy z jej głęboko destrukcyjnego charakteru zarówno wobec osoby, jak i relacji międzyludzkich, a więc całego życia społecznego. Człowiek o niepewnej tożsamości płciowej nie jest w stanie odkryć i wypełnić zadań stojących przed nim zarówno w życiu małżeńsko-rodzinnym, jak i społeczno-zawodowym. Próba zrównania różnego typu związków jest *de facto* poważnym osłabieniem małżeństwa jako wspólnoty mężczyzny i kobiety oraz zbudowanej na małżeństwie rodziny<sup>125</sup>.

Podsumowując, można zatem powiedzieć, że filozoficzna myśl postmodernistyczna charakteryzuje się zanegowaniem uniwersalności rozumu, odrzuceniem idei prawdy i obiektywności, uwypukleniem wartości języka w poznaniu, negacją możliwości odnalezienia jedności w sposób, w jaki czynił to modernizm, a także dekonstrukcyjną metodą poznawczą.

122 D. Oko, *Gender – ideologia totalitarna*, <http://www.niedziela.pl/artukul/106423/nd/> (05.02.2014).

123 D. Oko, *Gender to rewolucja seksualna, która zniszczy Kościół*, <http://www.fakt.pl/gender-to-rewolucja-seksualna-ktora-zniszczy-kosciol,artykuly,434617,1.html> (05.02.2014).

124 J. P. Butler, *Krytycznie queer*, tłum. A. Rzepa, „Furia Pierwsza. Zeszyty Gender Studies” 2000 nr 7, s. 37–58.

125 Konferencja Episkopatu Polski, *List pasterski na Niedzielę Świętej Rodziny 2013 roku*, <https://episkopat.pl/list-pasterski-na-niedziele-swietej-rodziny-2013-roku/> (14.12.2019).





## 2

# Meandry ideologii postmodernistycznej

Postmodernizm w swoich założeniach odrzuca wszystko to, co pewne i trwałe, a sprzyja temu, co wątpliwe i ulotne. Idee, na jakich oparto ideologiczną strukturę prądu myślowego odwołującego się do poczucia kresu historii i wielkich narracji, zakładają rozmontowywanie (dekonstrukcję) wszelkich pewników, wartości i dogmatów. W ten sposób postmodernizm zmierza konsekwentnie do rozbicia tego, co wiarygodne i sensowne. Rodzi zatem sytuację niepewności, zagubienia i zwątpienia.

Wszystko to ma wpływ na myślenie i postępowanie człowieka, który w gąszczu niezrozumiałych dla siebie spraw i problemów zatracą pewność siebie i gubi się w otaczającej go rzeczywistości, konsekwencją zaś tego jest utrata orientacji i poczucia sensowności życia. Człowiek gubi się też moralnie, gdyż nie znajduje trwałego fundamentu dla swoich poglądów i możliwych do podjęcia wyborów. W efekcie doświadcza niepewności i silnego lęku o swoją przyszłość. Zagubienie to oddziałuje także na religijną sferę jego życia. Osłabienie wiary w Boga i Jego przykazania powoduje utratę sensu życia nie tylko doczesnego, ale przede wszystkim w perspektywie wieczności. Ta zmiana sprawia, że wartością najwyższą staje się wypełnione przyjemnością życie, a nie życie jako takie, związane z duchowością, wiarą w Boga oraz Jego opatrność.

Zagubienie moralne i religijne przekłada się niekorzystnie również na relacje z innymi. Nadmierne akcentowanie indywidualizmu prowadzi do egoizmu, osłabienia trwałości więzi społecznych, począwszy od małżeństwa, przez rodzinę, społeczność lokalną, na narodzie kończąc. Dochodzi do rozkładu klasycznych wspólnot, które zawsze stanowiły podstawę każdej ludzkiej społeczności. Skoncentrowanie się na sobie pozbawia człowieka altruizmu<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Czynnikiem kształtującym więzi społeczne jest nie tylko altruizm (rezygnacja z czegoś, do czego mam prawo, na rzecz innych, bardziej potrzebujących osób i osobiste zaangażowanie się w taką pomoc), lecz także każda forma uczestnictwa w życiu innych ludzi, nadto również akcentowana

i troski o dobro wspólne. Zanika też potrzeba służby na rzecz innych. W ten sposób osłabiane są społeczności i dochodzi w nich do pogłębiania się lansowanej zmienności. Postmodernizm opiera się na wypracowanych paradygmatach, w oparciu o które proponuje pewien model życia i postępowania. Z jednej strony podważa wszystko to, co pewne, obiektywne i trwałe, z drugiej wytycza nowe kierunki ludzkiej aktywności (2.1.). Narzucając redukcjonalność i zmienność, podważa prawdę, ale nie przestaje głosić potrzeby półprawdy czy nieprawdy (2.2.). Kontestując wiarę w Boga, ukazuje potrzebę wiary w to, co ziemskie i doczesne. Głosząc relatywizm moralny, opowiada się za preferowaniem niczym nieskrępowanej wolności. Odrzucając fundamentalizm, toczy nieprzejednaną (fundamentalistyczną) walkę z instytucjami religijnymi, stara się zbudować postmodernistycznie rozumianą ogólnoludzką religię. Można więc stwierdzić, że stwarza iluzoryczną i niepewną przyszłość, która, wszystko podważając i zmieniając, niczego nie poprawia (2.3.). Natomiast sprzyja hedonizmowi, utylitaryzmowi i konformizmowi (2.4.) oraz postępującej globalizacji (2.5.).

## 2.1. Odrzucenie idei prawdy i obiektywności

Ponowoczesna rezygnacja z racjonalizmu i obiektywizmu zaowocowała porzuceniem pytania o prawdę. Współczesna kultura, nie tylko wysoka, ale i ta dotycząca życia codziennego, odcina się coraz bardziej od grecko-rzymskiej starożytności i jej podstawowych wartości – dobra, prawdy, piękna, *sacrum* – lub interpretuje je po swojemu. Utylitaryzm wprowadza do codzienności komercjalizację i merkantylizację. Kultura życia społecznego sprowadzana jest do poziomu rynku, ekonomii. Sytuację tę doskonale analizuje papież Franciszek<sup>2</sup>.

Bezsprzecznie najniebezpieczniejsze jest tutaj odrzucenie przez postmodernizm prawdy, która stanowi podstawę naszej egzystencji. Jesteśmy istotami

przez o. Józefa Innocentego Bocheńskiego (zob. dwa ostatnie wywiady w TVP) świadomość, że chociaż nasza relacja do bliźnich nie jest nacechowana interesownością, faktycznie jednak relacje z bliźnimi służą także naszemu osobistemu ubogaceniu. Zwracał na to uwagę św. Jan Paweł II w encyklice *Dives in misericordia*, stwierdzając, że w posłudze charytatywnej nie ma *dobroczyniców* i *dobrobiorców*, lecz że obie strony są jednocześnie *dobroczyncami* i *dobrobiorcami* (por. nr 14). Ostatnie dwa wywiady z o. Innocentym Marią (właśc. Józefem Franciszkiem Emanuelem) Bocheńskim przeprowadził Paweł Winiewski: <https://wnet.fm/broadcast/przywrocic-pamiec-o-ojcu-jozefie-bochenskim/> (3.06.2020).

2 Franciszek, Adhortacja apostołska *Evangelii gaudium*, 1.

myślącymi, obdarzonymi wolną wolą, noszącymi w sercach pragnienie prawdy, dobra, piękna. W polemice ze scjentyzmem i oświeceniowym racjonalizmem uznaje się niezdolność do poznania prawdy za podstawę kwestionowania jej istnienia<sup>3</sup>. Kościół również krytykuje scjentyzm, ale z powodu absolutyzacji poznania racjonalnego (empirycznego). Do prawdy mogą także prowadzić inne sposoby poznania, np.: poznanie dialogiczne (poprzez świadectwo świadków), poznanie intuicyjne, poznanie poprzez wiarę, poznanie iluminacyjne czy poznanie natchnieniowe. Zdaniem Jana Pawła II scjentyzm był bardziej wyborem filozoficznym niż postawą naukową<sup>4</sup>, natomiast postmodernizm zamiast pytania o prawdę proponuje pytanie o efektywność. Pozostają więc jedynie subiektywne „odczucia”, a poglądy stają się sferą czystej dowolności<sup>5</sup>.

Postmodernizm, stanowiąc reakcję na modernistyczny dyskurs o krytycznym rozumie, zaproponował wielość narracji, synkretyzm form, stylów i dyskursów. W miejsce upraszczających rzeczywistość metodologii promuje kolaż, mozaikę różnych orientacji, tendencji, czasem wewnątrznie sprzecznych. Nawet w sferze ducha wprowadza wielość tematów zaczerpniętych z odmiennych ruchów religijnych, scalając transcendencję z marzeniami, mitami, symbolami (New Age)<sup>6</sup>. Wskutek tego zaciera się granica między ideologią i nauką, między opinią i wiedzą.

Zdaniem jednego z fundatorów postmodernizmu, Jeana-François Lyotarda, ta nowa jakość w kulturze oznacza stan po przemianach zapoczątkowanych pod koniec XIX wieku, które w miejsce jedności i uniwersalności wprowadziły wielość gier rządzących się różnymi regułami. Przemiany te jednak, pod pozorem walki z dawnymi iluzjami, stworzyły własne ułudy. Odrzucone idee zastąpiły nowymi ideologiami. „Demaskując” dawne wartości, zrelatywizowały je i doprowadziły do desakralizacji kultury. W efekcie mamy do czynienia z radykalizacją koncepcji: z jednej strony – zamknięcie w niedostępnej twierdzy, ale z monopolem na prawdę; z drugiej zaś – totalne rozmydlenie: zamiast

3 A. Bronk, *Filozoficzna hermeneutyka w sporze o obiektywność poznania*, w: A. Bronk, *Zrozumieć świat współczesny*, Lublin 1998.

4 Jan Paweł II, *Zharmonizować wartości technologii z wartościami sumienia. Przemówienie w Europejskim Centrum Badań Jądrowych, Genewa 15.06.1982*, w: Jan Paweł II, *Wiara i kultura. Dokumenty, przemówienia, homilie*, wybór tekstów i oprac. red. M. Radwan, T. Gorzkula, K. Cywińska, Rzym 1986, s. 168.

5 J. Perszon, *Prawda w społeczeństwie relatywizmu*, dz. cyt., s. 20.

6 H. Grzmil-Tylutki, *Wstęp do pierwszej części: Postmodernizm i fundamentalizm a prawda – w sferze idei*, w: *Postmodernizm i fundamentalizm a prawda – od idei do praxis*, red. H. Grzmil-Tylutki, A. Hennel-Brzozowska, Kraków 2010, s. 12.

odkrywania i poznawania rzeczywistości – jej konstruowanie, zamiast szukania prawdy – kompromis z tym, co w danym momencie i w danej kulturze zostało uznane za ciekawe i ekscytujące. Współczesnemu człowiekowi coraz trudniej przychodzi odnaleźć się pośród tej wielości idei<sup>7</sup>.

W tej sytuacji uznaje on jako swoje prawdy fragmentaryczne, a nawet czyste fałszy, nie próbując im przeciwstawić prawdy całościowej i obiektywnej. Podważa, a nawet neguje jej istnienie czy choćby możliwość jej znalezienia. Jeśli jednak człowiek nie jest zdolny do poznania prawdy, to wszystko, co myśli i czyni, jest wyłącznie konwencją, „tradycją”, wobec czego nie pozostaje mu nic innego, jak kalkulowanie skutków działania. W tej perspektywie wszystkie religie są tylko „tradycjami”, a głoszenie wiary chrześcijańskiej zakrawa na swego rodzaju kolonializm czy imperializm. Co jednak charakterystyczne: głoszenia innych, pozachrześcijańskich doktryn i ideologii nie traktuje się ani jako kolonializmu, ani jako imperializmu...

Słusznie więc zauważył Jan Paweł II, że „niebezpieczeństwo obecnej sytuacji polega na tym, że w użyciu wolności usiłuje się abstrahować od wymiaru etycznego – to znaczy od wymiaru dobra i zła moralnego. Specyficzne pojmowanie wolności, które szeroko rozpowszechnia się dziś w opinii publicznej, odsuwa uwagę człowieka od odpowiedzialności etycznej. To, na czym dziś koncentruje się uwaga, to sama wolność. Mówi się: ważne jest, ażeby być wolnym i wykorzystywać tę wolność w sposób niczym nieskrępowany, wyłącznie według własnych osądów, które w rzeczywistości są tylko zachciankami. To jasne: jest to forma liberalizmu prymitywnego. Jego wpływ, tak czy owak, jest niszczący”<sup>8</sup>.

Człowiek to istota obdarzona rozumem i wolnością. Dlatego powinien postępować rozumnie i w sposób wolny. Zdolność poznania rozumowego zasadniczo odróżnia człowieka od całego świata zwierzęcego, w którym umiejętność poznawania ogranicza się do zmysłów. Podmiotowość człowieka łączy się ściśle z poznaniem. Jesteśmy podmiotami pośród świata przedmiotów dlatego, że jesteśmy zdolni obiektywizować poznawczo wszystko, co nas otacza. Poprzez swój umysł zwróceni ku prawdzie<sup>9</sup>. Osoba objawia się przez wolność w prawdzie. Bóg gwarantuje człowiekowi zdolność poznania prawdy, pragnie, by wszyscy ludzie zostali zbawieni i doszli do poznania prawdy<sup>10</sup>. Niemniej

7 H. Grzmil-Tylutki, *Wstęp do pierwszej części: Postmodernizm i fundamentalizm...*, dz. cyt., s. 13.

8 Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość...*, dz. cyt., s. 17.

9 Jan Paweł II, *Jakie są perspektywy tego pokolenia*, „L'Osservatore Romano” wydanie polskie 8 (1987) nr 5 (90), s. 11.

10 Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, 4.

jednak na drodze do prawdy człowiek napotyka różnorakie przeszkody. Są nimi przyrodzone ograniczenia rozumu i niestałość serca, które zaciemniają ludzkie poszukiwania bądź sprowadzają człowieka na błędne drogi<sup>11</sup>. Ponadto pojawiają się też różne inne dążenia, które mogą okazać się silniejsze niż pragnienie prawdy, a także ucieczka przed prawdą z powodu lęku przed konsekwencjami jej przyjęcia<sup>12</sup>.

Na pytanie, czym jest ludzka wolność, Jan Paweł II udzielił następującej odpowiedzi: „Odpowiedź znajdujemy już u Arystotelesa. Dla Arystotelesa wolność jest własnością woli, która urzeczywistnia się przez prawdę. Jest zadana człowiekowi. Nie ma wolności bez prawdy. Wolność jest kategorią etyczną”<sup>13</sup>. W innym miejscu papież zauważył, że „Wolność jest sobą, jest wolnością w takiej mierze, w jakiej jest urzeczywistniana przez prawdę o dobru. Tylko wtedy ona sama jest dobrem. Jeżeli wolność przestaje być związana z prawdą, a uzależnia prawdę od siebie, tworzy logiczne przesłanki, które mają szkodliwe konsekwencje moralne. Ich rozmiary są czasami nieobliczalne”<sup>14</sup>.

Musi jednak istnieć odpowiednia relacja pomiędzy wolnością i prawdą. Zbytne akcentowanie wolności może skutkować jej absolutyzowaniem<sup>15</sup>. Tylko wolność podporządkowana prawdzie prowadzi osobę ludzką ku jej autentycznemu dobru. Dobrem osoby jest „istnienie w Prawdzie i czynienie Prawdy”<sup>16</sup>. Wolność oderwana od prawdy staje się destruktywna. Nawet wtedy, gdy człowiek unika prawdy, to jednak wywiera ona wpływ na jego życie, w związku z czym można określić go jako tego, który szuka prawdy<sup>17</sup>.

Poznaniu i uznaniu prawdy przeszkadza postawa obojętności. Przejawia się ona między innymi w przekonaniu, że prawda i fałsz w dziedzinie etyki to tylko sprawa gustu, decyzji osobistych, uwarunkowań kulturowych i społecznych. Obojętnością wobec prawdy jest również przekonanie, że dla człowieka ważniejsze jest poszukiwanie prawdy niż jej osiągnięcie, ponieważ w rezultacie i tak mu się ona wymyka. Osoba obojętna na prawdę nie będzie się troszczyć o kształtowanie sumienia i prędzej czy później zacznie mylić wierność

11 É. Gilson, *Realizm tomistyczny*, Warszawa 1968.

12 Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, 28; M. A. Krąpiec, *Realizm ludzkiego poznania*, Poznań 1959.

13 Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość...*, dz. cyt., 18.

14 Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość...*, dz. cyt., s. 20.

15 Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, 32.

16 Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, 84.

17 Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, 28; W. Stróżewski, *Istnienie i wartość*, Kraków 1981.

własnemu sumieniu z przywiązaniem do jakiegokolwiek własnej opinii<sup>18</sup>. „Jest [zatem] konieczne – czytamy w encyklice *Fides et ratio* – aby wartości, które człowiek wybiera i do których dąży swoim życiem, były prawdziwe, ponieważ tylko dzięki prawdziwym wartościom może stawać się lepszy, rozwijać w pełni swoją naturę. Człowiek nie znajduje prawdziwych wartości, zamykając się w sobie, ale otwierając się i poszukując ich także w wymiarach transcendentnych wobec niego samego. Jest to konieczny warunek, który każdy musi spełnić, aby stać się sobą i wzrastać jako osoba dorosła i dojrzała”<sup>19</sup>.

Człowiek nie posiada prawdy wyłącznie dla siebie. Prawda ma charakter wspólnotowy i zarazem wspólnototwórczy<sup>20</sup>. Moralność oparta na prawdzie odgrywa niezastąpioną rolę, służąc nie tylko osobie, ale również społeczeństwu i jego prawdziwemu rozwojowi<sup>21</sup>. Zatem z negacji prawdy obiektywnej rodzi się totalitaryzm. Jeżeli bowiem nie istnieje prawda transcendentna, przez posłuszeństwo której człowiek zdobywa swą pełną tożsamość, to nie istnieje też żadna pewna zasada gwarantująca sprawiedliwe stosunki pomiędzy ludźmi<sup>22</sup>.

Człowiek został stworzony przez Boga jako istota wolna. Całe życie ludzkie jest dążeniem do wolności przez prawdę. Poza nią wolność nie istnieje. Jest tylko pozorem, a nawet może stać się zniewoleniem. Trzeba pamiętać o tym, że nie ma prawdziwej wolności bez prawdy. Jeżeli człowiek zgubi prawdę, zatraci równocześnie swoją wolność. I odwrotnie – człowiek, który nie żyje prawdą, ginie w zakłamaniu, zwodzi siebie i drugich złudną perspektywą łatwych rozwiązań<sup>23</sup>.

Prawda jednak nie objawia się w sądach o niej. Ona objawia się w miłości. Nigdy więc nie jest naszą własnością, naszym dziełem, gdyż nie można jej wytworzyć, podobnie jak nie można wytworzyć miłości. Prawda – pisała Simone Weil – „nie jest przedmiotem. [...] Prawda jest zawsze prawdą o czymś. Prawda jest odblaskiem rzeczywistości. Pragnąc kontaktu z rzeczywistością to

18 Jan Paweł II, *Kościół jest miejscem, w którym sumienie ludzkie wzrasta i dojrzewa. Przemówienie na audiencji ogólnej*, 24.08.1983, w: Jan Paweł II, *Nauczanie społeczne 1983*, Warszawa 1987, s. 243.

19 Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, 25.

20 *Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 1994, nr 2469 [dalej: KKK].

21 Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, 101; J. Tischner, *Czytając „Veritatis splendor”*, Kraków 1994.

22 Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus*, 44; Tomasz z Akwinu, *Dysputy problemowe o prawdzie*, tłum. A. Białek, Lublin 1999.

23 Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus*, 44.

kochać”<sup>24</sup>. Tak rozumianą prawdę można tylko przyjąć, a przyjmawszy, przekazać dalej jako dar. Takiej prawdy właśnie potrzebujemy, tej prawdy „pożądamy, aby kochać w prawdzie” – pisała dalej Weil<sup>25</sup>. I tej sile „prawdy w miłości” ufamy jako chrześcijanie. O niej świadczymy. Naszym obowiązkiem jest nieść ją dalej.

Prawda nie ma nic wspólnego z przyznaniem racji własnym sądom i ocenom na jakiś temat. Jej istotą jest przekonanie o zgodności naszej myśli z faktycznym stanem rzeczy. Jest w człowieku tendencja, by poznaną prawdę upowszechnić. Czasami czyni się to, aby akceptacja prawdy głoszonej dała potwierdzenie temu, kto ją głosi. To jednak nie jest jeszcze świadectwem prawdy. Nie jest też jej świadectwem propagowanie własnych przekonań w celu, aby zdobyć uznanie i szacunek u innych. Świadectwem dawanym prawdzie jest natomiast dzielenie się prawdą w duchu miłości. Jest ono ważne, bo każdy ma prawo do prawdy. Potwierdza to wydarzenie procesu Jezusa, kiedy to On sam stwierdził: „Jeżeli źle powiedziałem, udowodnij, co było złego. A jeżeli dobrze, to dlaczego Mnie bijesz?” (J 18, 23).

Bywają niekiedy sytuacje, w których człowiek nie ma prawa do pewnej prawdy. Przykładem może być okres okupacji – ludzie potrafili nie wyjawiać prawdy, ponieważ nie miał do niej prawa ten, który jej żądał, próbując często wymuszać ją przemocą.

Poszukiwanie prawdy nie przeciwstawia wiary nauce. Przeciwnie, badania naukowe mogą się przyczynić do autentycznego wzrastania w wymiarze tak naukowym, jak i duchowym. Jan Paweł II w encyklice *Fides et ratio* napisał: „Wiara i rozum są jak dwa skrzydła, na których duch ludzki unosi się ku kontemplacji prawdy. Sam Bóg zaszczerpił w ludzkim sercu pragnienie poznania prawdy, którego ostatecznym celem jest poznanie Jego samego, aby człowiek – poznając Go i miłując – mógł dotrzeć także do pełnej prawdy o sobie”<sup>26</sup>. W świetle dominującego w naszych czasach przekonania, że konieczny jest wybór, czy być człowiekiem wiary czy rozumu, bo nie da się być jednocześnie jednym i drugim, ten sugestywny obraz zaskakuje. Uważa się bowiem za coś zgoła oczywistego, że istnieje dychotomia pomiędzy wiarą a rozumem.

Temu przekonaniu hołduje społeczeństwo wyrosłe na bazie założeń modernistycznych, ale i postmodernistycznych. Na szczęście nikt nie musi dokonywać

<sup>24</sup> S. Weil, *Myśli*, przeł. A. Olędzka-Frybesowa, Warszawa 1985, s. 105.

<sup>25</sup> S. Weil, *Myśli*, dz. cyt., s. 105.

<sup>26</sup> Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, 1.

tego wyboru. Każdy może mieć zarówno wiarę, jak i korzystać z rozumu. Istnieją one po to, by współgrać, współpracować i współtworzyć bardziej ludzki świat. Współczesna kultura wyrosła na bazie postmodernistycznej filozofii ma natomiast skrajnie zubożone pojęcie istoty wiary i rozumu. Zazwyczaj wiara jest utożsamiana z religią. Często spotyka się pogląd, że wiara sprowadza się wyłącznie do uczuć dotyczących życia, sensu, wartości oraz Boga.

Człowiek nie jest „posiadaczem” prawdy, lecz zawsze znajduje się na drodze poszukiwania, którego ludzkimi siłami nie można zakończyć: poszukuje prawdy oraz poszukuje osoby, której mógłby zawierzyć<sup>27</sup>. Z pomocą przychodzi tu wiara chrześcijańska, która prowadzi człowieka „do całej prawdy”<sup>28</sup>. Nie da się jej oddzielić od relacji międzyludzkich, w nich bowiem prawda ukazuje się w pełnym swym wymiarze<sup>29</sup>. Istnieje jedność pomiędzy prawdą objawienia a prawdą filozofii czy nauk ścisłych<sup>30</sup>. Obok jedności prawdy należy uwzględnić także jej powszechny charakter, gdyż prawda jest dla wszystkich. Jan Paweł II stwierdził, że „Obalając bariery rasowe, społeczne i odnoszące się do płci, chrześcijaństwo od początku głosiło równość wszystkich ludzi wobec Boga. Pierwsza konsekwencja takiej wizji odnosiła się do zagadnienia prawdy. Poszukiwanie prawdy straciło całkowicie charakter elitarny, jaki miało u starożytnych: ponieważ dostęp do prawdy jest dobrem, które pozwala dotrzeć do Boga, wszyscy muszą mieć możliwość przejścia tej drogi. Nadal istnieje wiele dróg wiodących do prawdy; ponieważ jednak prawda chrześcijańska ma wartość zbawczą, można iść każdą z tych dróg pod warunkiem, że doprowadzi ona do ostatecznego celu, to znaczy do objawienia Jezusa Chrystusa”<sup>31</sup>.

Nawiązując do nowożytnej tendencji polegającej na zastępowaniu poszukiwania prawdy dążeniem do zdobycia pewności subiektywnej (Kartezjusz), papież pisał: „W ślad za tymi przekształceniami kulturowymi niektórzy filozofowie, rezygnując z poszukiwania prawdy dla niej samej, za jedyny cel swoich poszukiwań uznali subiektywną pewność lub praktyczną użyteczność. W konsekwencji stracili z oczu prawdziwą godność rozumu, któremu nie pozwala się już poznawać prawdy i szukać absolutu”<sup>32</sup>.

27 Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, 33; A. Zuberbier, *Prawda*, w: *Słownik teologiczny*, red. A. Zuberbier, Katowice 1998, s. 453.

28 Jan Paweł II, Encyklika *Dominum et vivificantem*, 6.

29 Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, 32.

30 Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, 34.

31 Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, 38.

32 Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, 47.



Człowiek ma możliwość poznania prawdy, czegoś więcej niż tylko swoich własnych dzieł: „Głęboki fundament autonomii, jaką cieszy się filozofia, należy dostrzec w tym, że rozum jest ze swej natury zwrócony ku prawdzie, a ponadto został wyposażony w niezbędne środki, by do niej dotrzeć”<sup>33</sup>. Choć prawda jest obecna w historii, to jednak ma charakter ponadhistoryczny. „Należy zwłaszcza pamiętać, że istnieje tylko jedna prawda, choć wyraża się ona w formach, które noszą znamię historii, a ponadto są wytworem ludzkiego umysłu, zrąbnionego i osłabionego przez grzech. Wynika stąd, iż żadna filozofia historycznie ukształtowana nie może zasadnie twierdzić, że ujmuje całą prawdę, ani że w pełni wyjaśnia rzeczywistość człowieka, świata oraz relacji człowieka z Bogiem”<sup>34</sup>. Co więcej, „swoim ograniczonym i historycznie ukształtowanym językiem człowiek potrafi wyrazić prawdy, które przekraczają ramy zjawiska językowego. Prawda bowiem nigdy nie może być zamknięta w granicach czasu i kultury; daje się poznać w historii, ale przerasta samą historię”<sup>35</sup>. Z tej racji nie można się zgodzić z postmodernistycznymi tezami, że istnieją „prawdy nie na czasie”, to znaczy takie, które straciły swoją aktualność i nie przystają do rzeczywistości. Prawda, niezależnie od uwarunkowań historycznych, jest zawsze na czasie.

W kontekście relatywizmu i konwencjonalizmu obecnych w poglądach na prawdę należy stwierdzić za Janem Pawłem II, że „Ogólnie rzecz biorąc, mamy dziś do czynienia z powszechną nieufnością wobec twierdzeń o charakterze ogólnym i absolutnym, wyrażaną zwłaszcza przez zwolenników poglądu, że prawda jest wynikiem umowy, a nie uznania przez rozum rzeczywistości obiektywnej”<sup>36</sup>. Papież wypowiedział się zdecydowanie przeciwko próbom proveniencji postmodernistycznej, dotyczącym dostrzegania w prawdzie charakteru opresywnego, służącego ograniczaniu człowieka czy rodzącego nietolerancję: „Wiara w możliwość poznania prawdy mającej wartość uniwersalną nie jest bynajmniej źródłem nietolerancji; przeciwnie, stanowi nieodzowny warunek szczerego i autentycznego dialogu między ludźmi”<sup>37</sup>.

33 Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, 49.

34 Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, 51.

35 Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, 95.

36 Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, 57.

37 Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, 92.

## 2.2. Redukcjonizm i zmienność

Słowo „redukcjonizm” etymologicznie oznacza sprowadzanie czegoś (teorii, zjawisk, własności) z poziomu wyższego do niższego, bardziej podstawowego. Można powiedzieć, że jest to pogląd, według którego „zjawiska i procesy złożone oraz rządzące nimi swoiste prawa dadzą się wyjaśniać przez sprowadzenie do zjawisk i procesów prostszych i odpowiadających im mniej skomplikowanych praw, przyjmujący za możliwe wyjaśnienie i opis złożonego układu poprzez opis i wyjaśnienie zachowania jego części”<sup>38</sup>. Przeciwnością tego poglądu jest holizm. Zwykle wyróżnia się redukcjonizm metodologiczny i ontologiczny<sup>39</sup>.

Jeśli chodzi o ten drugi, to jest poglądem, zgodnie z którym zjawiska jednej kategorii dadzą się sprowadzić (zredukować) do zjawisk innej kategorii, na przykład struktury i funkcje psychiczne do struktur biologicznych, a te do procesów fizykochemicznych<sup>40</sup>. Należy jednak zauważyć, że redukcjonizm ontologiczny implikuje metodologiczny, ale nie na odwrót. Z tego, że jakiś aspekt rzeczywistości z wyższego poziomu da się wyjaśnić w kategoriach należących do poziomu niższego, nie można wyprowadzać wniosku, że cała ta rzeczywistość da się sprowadzić do tego elementarnego poziomu<sup>41</sup>. Niestety, w redukcji ontologicznej ujawnia się tendencja do pomijania jakościowych różnic między odmiennymi poziomami rzeczywistości przyrodniczej. Tendencja ta jest tym bardziej niebezpieczna, gdy dotyczy rzeczywistości osobowej. Redukcjonizm antropologiczny zniekształca prawdę o człowieku<sup>42</sup>.

Współcześnie największe uznanie zdaje się zdobywać biologizm. Oznacza on redukcję kategorii pozabiologicznych do biologicznych. Redukcja ta prowadzi do rozumienia człowieka wyłącznie jako wytworu natury, jako zwierzęcia. Różnica między istotą ludzką a zwierzęciem sprowadzana jest zwykle do różnicy stopnia złożoności poszczególnych systemów i podsystemów organizmu, a więc różnicy czysto ilościowej. Biologizm przejawia się w różnych dziedzinach. W psychologii występuje w postaci redukcji struktur lub funkcji psychiki

38 *Redukcjonizm*, <https://sjp.pwn.pl/sjp/redukcjonizm;2573615.html> (23.12.2019).

39 D. Radziszewska-Szczepaniak, *Redukcjonizm antropologiczny i jego konsekwencje*, „Nurt SVD” 2016 nr 2, s. 379.

40 D. Radziszewska-Szczepaniak, *Redukcjonizm antropologiczny...*, dz. cyt., s. 380.

41 D. Radziszewska-Szczepaniak, *Redukcjonizm antropologiczny...*, dz. cyt., s. 380.

42 D. Radziszewska-Szczepaniak, *Redukcjonizm antropologiczny...*, dz. cyt., s. 381.

ludzkiej do biologicznych struktur lub funkcji organizmu<sup>43</sup>. Natomiast w naukach społecznych i humanistycznych polega na redukcji sfery życia społecznego oraz kultury do czynników biologicznych.

Obok biologizmu wciąż duże znaczenie ma socjologizm – redukcjonizm sprowadzający rzeczywistość osobową do rzeczywistości społecznej. Głosi on prymat społeczeństwa przed jednostką. Co więcej, naturę pojmuje jako funkcję stosunków społecznych, pozbawiając ją autonomii. Wszystko, co w człowieku ludzkie, ma swoje źródło w sferze społecznej<sup>44</sup>. Przejawem redukcjonizmu socjologicznego jest we współczesnym postmodernizmie *neomarksizm*, który na przykład zagadnienie ludzkiej płciowości ujmuje w aspekcie społeczno-kulturowym.

Najistotniejsze konsekwencje redukcjonistycznych ujęć człowieka to: przekreślenie bogactwa i specyfiki bytu ludzkiego; wykluczanie osobowo-duchowego wymiaru człowieka, pozbawiające go podmiotowości (w nurtach materialistycznych); odrzucanie istotnego związku z ciałem, kwestionowanie realnego zakorzenienia człowieka w rzeczywistości przyrodniczej (w nurtach spirytualistycznych); negacja ludzkiej natury jako stałej struktury będącej źródłem działania, co skutkuje zakwestionowaniem jej normatywnego charakteru; negacja otwartości osoby ludzkiej na Absolut – bądź z racji deifikacji samego człowieka, bądź też ze względu na zamknięcie go w sferze materialnej; wreszcie tworzenie błędnych zasad postępowania<sup>45</sup>.

Wzorce kulturowe Zachodu ze względu na swój wymiar naukowy i techniczny fascynują i przyciągają, ale niestety prowadzą do zubożenia w warstwie humanistycznej, duchowej i moralnej. Kultura, która je tworzy, odrzuca Boga, najwyższe Dobro. W związku z tym Sobór Watykański II przestrzegał, że „stworzenie [...] bez Stworzyciela zanika”<sup>46</sup>. Kultura ta zatracza własną duszę i staje się kulturą śmierci, czego świadectwem są tragiczne wydarzenia XX stulecia<sup>47</sup>.

43 Z. Chlewiński, S. Majdański, *Biologizm*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 1, Lublin 2000, s. 581–584.

44 D. Radziszewska-Szczepaniak, *Redukcjonizm antropologiczny i jego konsekwencje*, dz. cyt., s. 387–388.

45 Zob. S. Kowalczyk, *Z refleksji nad człowiekiem. Człowiek, społeczność, wartość*, Lublin 1995, s. 16.

46 Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska *Gaudium et spes*, 36.

47 Jan Paweł II, *Dialog między kulturami drogą do cywilizacji miłości i pokoju. Orędzie na Światowy Dzień Pokoju z 1 stycznia 2001*, Watykan 2001, s. 1.

Okres oświecenia, a bardziej jeszcze wiek XIX, przyczyniły się do rozdźwięku pomiędzy nauką a religią. To doprowadziło, zwłaszcza w marksizmie, do alienacji wszelkiej religii. „Zawarta w tym poglądzie redukcja «człowieka w świecie» do wymiarów bezwzględnej immanencji «człowieka» względem «świata» niesie wraz z sobą nie tylko nietzscheańską problematykę «śmierci Boga», ale – jak stopniowo zauważono – perspektywę «śmierci» również «człowieka», który w tej zasadniczo «materialistycznej» wizji rzeczywistości nie dysponuje w sensie ostatecznym, eschatologicznym innymi możliwościami, jak cała reszta przedmiotów widzialnego wszechświata”<sup>48</sup>.

Bezpośrednim owocem „śmierci Boga” jest więc, zdaniem papieża Jana Pawła II, „śmierć człowieka”. Przy czym należy zauważyć, że w sformułowaniach „śmierć Boga” i „śmierć człowieka” nie chodzi o faktyczną śmierć. Zawołanie Nietzschego: „Bóg umarł” było eksklamacją wyrażającą akt całkowitego buntu człowieka przeciwko Bogu i przeciwko kondycji stworzenia w imię absolutnej niezależności. Celem takiego działania jest zdetronizowanie Boga, aby zająć Jego miejsce i cieszyć się „boską”, anarchistyczną wolnością, byciem niezależnym od Boga<sup>49</sup>.

Z punktu widzenia chrześcijaństwa, co podkreślał Jan Paweł II, gra toczy się o coś znacznie bardziej podstawowego – o możliwość zbawienia i potępienia człowieka. Papież w książce *Przekroczyć próg nadziei* pisał na ten temat: „Zbawić, to znaczy wyzwolić od zła. Chodzi tu nie tylko o zło społeczne, takie jak niesprawiedliwość, zniewolenie, wyzysk; nie tylko o choroby, katastrofy, klęski żywiołowe i wszystko, co nazywa się nieszczęściem w dziejach ludzkości. Zbawić, to znaczy wyzwolić od zła radykalnego, ostatecznego. Takim złem nie jest sama tylko śmierć. Śmierć już nie jest takim złem, skoro przychodzi po niej zmartwychwstanie. [...] Zbawić, to znaczy wyzwolić od zła radykalnego. Takim złem jest nie tylko stopniowe wyniszczanie się człowieka z upływem czasu i jego końcowe unicestwienie przez śmierć. Takim złem, jeszcze bardziej radykalnym, jest odrzucenie człowieka przez Boga, czyli potępienie wieczne jako konsekwencja odrzucenia Boga ze strony człowieka. Potępienie jest przeciwstawne zbawieniu. Jedno i drugie łączy się z przeznaczeniem człowieka do życia

<sup>48</sup> Jan Paweł II, *Przemówienie do przedstawicieli świata nauki 9.06.1987*, <http://www.nauczaniejp2.pl/dokumenty/wyswietl/id/677> (21.12.2019).

<sup>49</sup> P. Mazurkiewicz, *Jan Paweł II i zderzenie cywilizacji*, „Teologia Polityczna” 2005–2006 nr 3, s. 93.

wiecznego. Jedno i drugie zakłada, że istota ludzka jest nieśmiertelna. Śmierć doczesna nie może zniszczyć przeznaczenia człowieka do życia wiecznego”<sup>50</sup>.

Jak wskazał ks. Józef Tischner, zbawienie człowieka było możliwe dzięki samopoświęcającemu się Bogu. Idea samopoświęcającego się Boga jest intelektualnie i moralnie trudna do przyjęcia dla wielu współczesnych myślicieli. Helena Eilstein nazwała samopoświęcenie zbawcze Boga „mitem”. Podkreślała, że mówienie o micie w języku religijnym oznacza najpierw uprzedmiotowienie zarówno Boga, jak i człowieka: obracają się oni wobec siebie, jak na zewnątrz leżące przedmioty. W takim układzie niemożliwa jest do pomyślenia idea wcielenia Syna Bożego. To, co autorka nazywa „mitem ofiary”, w ujęciu ks. Tischnera nie jest niczym innym, jak formą miłości Boga do człowieka. Przywołana tu myślicielka samopoświęcenie Boga nazywa „mitem samoudręczenia”. Według ks. Tischnera natomiast Jezus Chrystus poprzez swoją ofiarę ukazuje ludziom drogę wyzwolenia od zła, która wiedzie przez zjednoczenie z Chrystusem w umieraniu wraz z Nim i wspólnym dochodzeniu do chwały zmartwychwstania. Krzyż na tej drodze nie jest przegraną, ale tryumfem, klęska śmierci staje się sukcesem, bo prowadzi do zmartwychwstania i szczęścia wiecznego<sup>51</sup>.

W poszukiwaniu różnych rozwiązań, które by zdaniem ich twórców „demaškowały chrześcijaństwo”, chodzi przede wszystkim o kulturę, z której chce się radykalnie wyeliminować odniesienie człowieka do Boga. Jest to jeden z ubocznych skutków oświecenia i założenie programowe modnego dziś postmodernizmu. W encyklice społecznej Jana Pawła II *Centesimus annus* czytamy: „Osią każdej kultury jest postawa człowieka wobec największej tajemnicy: tajemnicy Boga. Kultury poszczególnych narodów są w istocie rzeczy różnymi odpowiedziami na pytanie o sens osobistej egzystencji: gdy to pytanie zostaje uchylone, kultura i życie moralne narodów ulegają rozkładowi”<sup>52</sup>.

Kultura pozbawiona odniesień do Boga staje się kulturą śmierci rodzącą gorzkie owoce. „To wszystko, cały ten wielki dramat dziejów zbawienia, zanikło w umysłowości oświeceniowej. Człowiek został sam: sam jako twórca własnych dziejów i własnej cywilizacji; sam jako ten, który stanowi o tym, co jest dobre, a co złe, jako ten, który powinien istnieć i działać *etsi Deus non daretur* – nawet gdyby Boga nie było”<sup>53</sup>. Odrzucając Boga jako Stwórcę, tak

<sup>50</sup> *Przekroczyć próg nadziei...*, dz. cyt., s. 69.

<sup>51</sup> Por. J. Tischner, *Drogi i bezdroża miłosierdzia*, Kraków 1999, s. 88n.

<sup>52</sup> Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus*, 24.

<sup>53</sup> Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość...*, dz. cyt., s. 19.

naprawdę odrzucono źródło etyki: stanowienia o tym, co dobre, a co złe. Co więcej, odrzucono „pojęcie «natury ludzkiej» jako «rzeczywistość», zastępując ją «wytworem myślenia» dowolnie kształtowanym i dowolnie zmienianym według okoliczności”<sup>54</sup>. Może to doprowadzić do sytuacji, z którą mieliśmy do czynienia w minionym stuleciu, gdy decydowano, „że pewna grupa ludzi powinna być unicestwiona”<sup>55</sup>. W związku z tym Jan Paweł II zauważył, że „jedną z przyczyn gaśnięcia nadziei [w Europie] jest dążenie do narzucenia antropologii bez Boga i bez Chrystusa”<sup>56</sup>.

Wszystko to, o czym wyżej była mowa, dzieje się za sprawą błędnej antropologii, antropologii bez Boga. Jest ona zaprzeczeniem człowieczeństwa i samej tożsamości człowieka. Pozbawia go tych cech, które ujawniają jego podobieństwo do Stwórcy, a to pociąga za sobą pograżanie się przez człowieka w rozpacz osamotnienia<sup>57</sup>. Zamiast kreślenia perspektywy przebóstwienia człowieka, nihilizm spycha go w nicość. Pokusa całkowitego wyzwolenia się od religii i moralności prowadzi do zajęcia miejsca Boga przez człowieka, tak właśnie człowiek czyni siebie panem życia i śmierci. Człowiek, głosząc swoją wolność, staje się hegemonom dla innych. Jego wolność staje się tak naprawdę wolnością „silniejszych”, wymierzoną przeciw słabszym, skazanym na zagładę. Tego rodzaju postawa stanowi poważne zagrożenie dla całej kultury praw człowieka<sup>58</sup>.

Papież Polak wyraźnie stwierdził, że „człowiek «od początku» odróżnia siebie od całego widzialnego wszechświata, a w szczególności od świata istot poniekąd sobie najbliższych. Wszystkie one są dla niego stworzeniami Bożymi. On sam pozostaje wśród nich stworzeniem wiodącym, z właściwą dla siebie podmiotowością. Ta podmiotowość człowieka łączy się w sposób podstawowy z poznaniem i wolnością. Człowiek jest podmiotem pośród świata przedmiotów (rzeczy) i quasi-podmiotów (świat zwierzęcy), dlatego, że jest zdolny poznawczo obiektywizować wszystko, co go otacza. Dlatego, że przez swój umysł zwrócony jest «z natury» ku prawdzie. W prawdzie zawiera się źródło transcendencji człowieka wobec wszechświata, w którym żyje”<sup>59</sup>. Dzięki swo-

54 Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość...*, dz. cyt., s. 20.

55 Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość...*, dz. cyt., s. 19.

56 Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Ecclesia in Europa*, 1.

57 Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus*, 90.

58 P. Mazurkiewicz, *Jan Paweł II i zderzenie cywilizacji*, dz. cyt., s. 97.

59 Jan Paweł II, *Przemówienie do przedstawicieli świata nauki*, 9.06.1987, dz. cyt., s. 2. Zob. J. Troska, „Człowiek”, czyli ten kto „zna samego siebie”. Człowiek w nauczaniu Jana Pawła II, „Poznańskie Studia Teologiczne” 20 (2006), s. 117–132.

jej wolności człowiek jest w stanie dokonywać wyborów pomiędzy eksploatacją świata stworzonego a racjonalnym korzystaniem z jego zasobów, między rabunkowym nastawieniem do przyrody a pełną troską kontynuacją aktu Bożego stworzenia.

Co więcej, człowiek – dzięki refleksji nad własnym poznaniem – objawia się samemu sobie jako jedyne jestestwo pośród świata, które widzi się „od wewnątrz”. Widzenie to związane jest z poznaną prawdą, dlatego zobowiązuje go do jej uznania i potwierdzenia aktami wolnego wyboru, aktami świadectwa na rzecz prawdy. Dzięki temu poznaniu odkrywa on, że jest inny od wszystkich stworzeń, że jest ponad wszystkim. Człowiek zauważa, że jest osobowym podmiotem, osobą, że ma swoją godność.

Podważanie czy wręcz odrzucanie pojęcia natury człowieka prowadzi do fałszowania obrazu małżeństwa i rodziny, a także do przedefiniowania roli kobiety jako matki i mężczyzny jako ojca. Znane słowa Simone de Beauvoir: „Nikt nie rodzi się kobietą, tylko się nią staje” („On ne naît pas femme, on la devient”) wytyczyły kierunek temu wszystkiemu, co dzisiaj proponuje *gender*, czyli nowej filozofii seksualności. Według niej płeć nie jest już pierwotnym faktem natury, który człowiek musi przyjąć, ale rolą społeczną, o której decyduje się samemu. W konsekwencji kwestionuje się ludzką naturę i odrzuca cielesność, pozostawiając wybór płci arbitralnej decyzji jednostki.

Błędna antropologia, znosząca istotne różnice między mężczyzną a kobietą, grozi podważeniem naturalnej komplementarności mężczyzny i kobiety, a to z kolei przyczynia się do destabilizacji rodziny jako instytucji<sup>60</sup>. Pozbawia w konsekwencji społeczeństwo rodziny, jako trwałego fundamentu, bez którego społeczeństwa stają się kruche, a ich przyszłość jest niepewna. Ideologia *gender* propaguje różne projekty edukacyjne i wytyczne legislacyjne promujące tożsamość osobistą i związki emocjonalne w absolutnym oderwaniu od różnic biologicznych między mężczyzną a kobietą<sup>61</sup>.

Choć ideologia *gender* usiłuje niejako odpowiedzieć na zrozumiałe aspiracje, to jednak próbuje zawłaszczyć myślenie wszystkich ludzi, poczynając już od dzieci<sup>62</sup>. Obecnie nie brakuje rozważań naukowych nad rozumieniem i prze-

60 Kongregacja ds. Edukacji Katolickiej, „Stworzył ich jako mężczyznę i kobietę”. *Z myślą o drodze dialogu na temat kwestii gender w edukacji*, Watykan 2019, nr 1.

61 J. Wadowski, *Między redukcjonizmem a poszukiwaniem pełni. Potrzeba integralnego rozumienia człowieka w dyskusji etycznej*, „Zeszyty Naukowe Centrum Badań im. Edyty Stein” 2015 nr 13–14: *Fenomen dobra*, s. 257.

62 J. Wadowski, *Między redukcjonizmem a poszukiwaniem pełni...*, dz. cyt., s. 257.

zywaniem w różnych kulturach różnic płci między mężczyzną a kobietą<sup>63</sup>. Płeć biologiczna i płeć społeczno-kulturowa nie są już synonimami i zaczynają opisywać różne rzeczywistości. Celem jest oddzielenie płci biologicznej od płci społeczno-kulturowej. To skutkuje z kolei wyodrębnieniem różnych „orientacji seksualnych”, które nie są już określane przez płeć biologiczną, lecz mogą przyjmować inne formy, określone jedynie przez radykalnie autonomiczną jednostkę. Sama zaś koncepcja płci społeczno-kulturowej oddaje subiektywnej ocenie osoby możliwość wyboru owej płci społeczno-kulturowej, która nie odpowiada płci biologicznej (transpłciowość)<sup>64</sup>.

Popularny jest obecnie pogląd określany jako redukcjonizm genetyczny prowadzący do klasyfikowania ludzi wyłącznie na podstawie informacji genetycznych. W związku z tym Benedykt XVI nauczał, że „człowiek będzie zawsze czymś więcej niż tym, co składa się na jego ciało; jest w nim bowiem moc myśli, stale dążącej do prawdy o sobie i o świecie. Powracają pełne głębokiego sensu słowa wielkiego myśliciela, a jednocześnie wybitnego uczonego, Blaise’a Pascala<sup>65</sup>: «Człowiek jest tylko trzcina, najwężlejszą w przyrodzie, ale trzcina myśłącą. Nie potrzeba, by cały wszechświat uzbroił się, aby go zmiażdżyć; mgła, kropla wody wystarczy, aby go zabić. Ale gdyby nawet wszechświat go zmiażdżył, człowiek byłby i tak czymś szlachetniejszym niż to, co go zabija, ponieważ wie, że umiera, i zna przewagę, którą wszechświat ma nad nim. Wszechświat zaś nie wie nic o tym»<sup>66</sup>.

Według antropologii chrześcijańskiej człowiek jest kimś znacznie większym aniżeli niepowtarzalna kombinacja informacji genetycznych, przekazanych mu przez rodziców. Dlatego zrodzenia człowieka nigdy nie można sprowadzić do zwykłej reprodukcji nowej jednostki gatunku ludzkiego, jak to się dzieje w przypadku jakiegokolwiek zwierzęcia. Każde więc przyjście na świat człowieka jest zawsze nowym aktem stworzenia. Przypominają o tym słowa Psalmu: „Ty bowiem utworzyłeś moje nerki, Ty utkałeś mnie w łonie mej matki [...] nie tajna Ci moja istota, kiedy w ukryciu powstawałem” (139 [138], 13. 15)<sup>67</sup>.

63 Kongregacja ds. Edukacji Katolickiej, „*Stworzył ich jako mężczyznę i kobietę*”..., dz. cyt., nr 6.

64 Kongregacja ds. Edukacji Katolickiej, „*Stworzył ich jako mężczyznę i kobietę*”..., dz. cyt., nr 10.

65 B. Pascal, *Myśli*, tłum. T. Boy-Żeleński, Warszawa 1999, 347, s. 14.

66 Benedykt XVI, *Człowiek to coś więcej niż kombinacja informacji genetycznych. Do uczestników XV Zgromadzenia Zwyczajnego Papieskiej Akademii „Pro Vita”, 21.02.2009*., „L’Osservatore Romano” wydanie polskie 30 (2009) nr 4 (312), s. 32.

67 Benedykt XVI, *Człowiek to coś więcej niż kombinacja informacji genetycznych*..., dz. cyt., s. 24.



Na szczęście obecnie zdecydowanie i powszechnie odrzuca się ideologie eugeniczne i rasistowskie, które tak często były przyczyną upokorzeń i ogromnych cierpień ludzkich. Mimo to pojawia się nowa mentalność, która, skłaniając się do uzasadnienia odmiennego podejścia do życia i godności osób, opiera się na indywidualnych pragnieniach. Propaguje się za wszelką cenę skuteczność, perfekcję i urodę fizyczną, a wszystko to dzieje się kosztem innych wymiarów ludzkiej egzystencji, którymi się pogardza. To prowadzi do osłabienia szacunku, należnego każdej istocie ludzkiej – zwłaszcza wtedy, gdy obciążona jest wadami rozwojowymi lub chorobą genetyczną – oraz przynosi niepowetowaną krzywdę dzieciom, których życie od chwili poczęcia uznaje się za niegodne kontynuowania<sup>68</sup>.

Trzeba z naciskiem zaznaczyć, że wszyscy ludzie mają tę samą godność, a to ze względu na sam fakt pojawienia się na świecie. W żadnym przypadku stopień rozwoju biologicznego, psychicznego, kulturalnego czy stan zdrowia nie mogą być przyczyną dyskryminacji kogokolwiek. Wręcz przeciwnie, konieczne jest umacnianie kultury otwarcia i szacunku wobec innych, potrzebna jest solidarność z cierpiącymi. Nie wolno dyskryminować niepełnosprawnych czy dotkniętych patologiami. Nie wolno zezwalać na selekcję w imię abstrakcyjnego, a jakże często historycznie zmiennego, ideału zdrowia i doskonałości fizycznej. Jeżeli człowieka czyni się przedmiotem eksperymentów i manipulacji od najwcześniejszych stadiów rozwoju, oznacza to, że zapomina się o prymacie etyki, która obowiązuje wszystkich<sup>69</sup>.

Każdy redukcjonizm w pojmowaniu człowieka będzie osłabiał i pomniejszał jego podmiotowość w istnieniu oraz związaną z nią wolność w działaniu. To zaś jest jawnym odrzuceniem obiektywnego obrazu człowieka i zanegowaniem prawdy o nim. Stoi w sprzeczności z rozumieniem człowieka jako osoby, wykorzystuje go do realizacji utylitarystycznych celów, a jednocześnie neguje jego cele osobowe i transcendentne<sup>70</sup>. Człowiek pojęty redukcjonistycznie przestaje być osobą, a w konsekwencji człowiekiem<sup>71</sup>.

68 Benedykt XVI, *Człowiek to coś więcej niż kombinacja informacji genetycznych...*, dz. cyt., s. 24.

69 Benedykt XVI, *Człowiek to coś więcej niż kombinacja informacji genetycznych...*, dz. cyt., s. 24.

70 E. Markiewicz, *Pytanie o człowieka w kontekście wizerunku współczesnego kryzysu kultury*, „Świdnickie Studia Teologiczne” 2 (2014), s. 117–131.

71 P. Jaroszyński, *Personalizm filozoficzny – integralna wizja człowieka*, w: *Dusza – umysł – ciało. Spór o jedność bytową człowieka*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, Lublin 2007, s. 483.

### 2.3. Relatywizm moralny i religijny

Słowo „relatywizm” (łac. *relativus* – względny) określa pogląd, według którego wartości, normy i oceny moralne mają charakter względny i ulegają zmianie w zależności od czasów i okoliczności. Ogólnie można stwierdzić, że pogląd ten przyjmuje trzy postacie znaczeniowe. Po pierwsze, wyraża różnice w poglądach na moralność. Różnice te powstają ze względu na różny sposób wartościowania i oceny tego samego aktu czy normy przez różne osoby (co dla jednych jest dobre, dla innych jest złe). Po drugie, różnica ta zależy od warunków oceniającego i jego subiektywnego sądu. Po trzecie, dwie oceny sprzeczne mogą być jednocześnie pod tym samym względem prawdziwe i fałszywe<sup>72</sup>.

Relatywizm zakłada, że poznawalne mogą być jedynie relacje i uwarunkowania, w jakich pozostają byty, same zaś w sobie nie są one możliwe do poznania. Wobec tego uważa się, że nie ma obiektywnej i absolutnej prawdy oraz jej obiektywnego kryterium. Wręcz przeciwnie, każde poznanie posiada charakter względny i jest zależne od poznającego. W konsekwencji prawda – jako skutek poznania – ma także charakter względny. Jej rozpoznanie i ujęcie jest zależne od zdolności poznawczych i sposobu patrzenia na świat poszczególnego człowieka (subiektywizm i psychologizm), a często jest uzależnione od opinii środowiska społecznego czy uwarunkowań historycznych (konwencjonalizm i historyzm)<sup>73</sup>.

Należy zauważyć, że relatywizm ma też wymiar pozytywny dzięki przyjęciu tolerancji wpływającej z dialogu i wolności osoby. Tolerancja wydaje się być filozoficznym fundamentem demokracji, a zatem społeczeństwo liberalne byłoby społeczeństwem relatywistycznym. Tylko pod tym warunkiem mogłoby trwać jako wolne i otwarte na przyszłość<sup>74</sup>.

Relatywizm łączy się z subiektywizmem. Kardynał Joseph Ratzinger podkreślał, iż: „Kryzys współczesności polega właśnie na tym, że zawodzi powiązanie między sferą subiektywną a obiektywną, że rozum i uczucia rozmijają

72 J. Zabielski, *Relatywizm moralny*, w: *Wielka encyklopedia nauczania Jana Pawła II*, Radom 2014, s. 176.

73 Por. T. Styczeń, *Problem ogólnej ważności norm etycznych w aspekcie epistemologiczno-metodologicznym z uwzględnieniem indukcyjnych nauk o człowieku*, „Zeszyty Naukowe KUL” 24 (1981) nr 1, s. 39–67.

74 J. Ratzinger, *Relatywizm – centralny problem wiary dzisiaj*, <http://christianitas.org/news/ratzingerbenedykt-relatywizm-centralny-problem-wiary-dzisiaj/> (23.12.2019).

się z sobą i przez to stają się chore. Sektorowo wyspecjalizowany rozum jest niezwykle silny i produktywny, ale standaryzacja jednego typu pewności i rozumności nie pozwala mu na orientację w dziedzinie podstawowych problemów człowieka. Wynika z tego hipertrofia w zakresie poznania techniczno-pragmatycznego, któremu towarzyszy ograniczanie podstawowych założeń, a więc zaburzenie równowagi, co może okazać się zabójcze dla tego, co ludzkie”<sup>75</sup>. Zdaniem późniejszego papieża Benedykta XVI przyczyną relatywizmu jest nie tylko występująca najczęściej dominacja elementu subiektywnego nad obiektywnym, lecz także ograniczenia i jednostronne ukierunkowanie ludzkich procesów myślowych obiektywizujących rzeczywistość.

Relatywizm (ang. *anything goes* – wszystko jest dozwolone) ma swoje szczególne znaczenie w ponowoczesności. Wyrażając się brakiem zaufania do pojęcia prawdy, stawiając na wolność jako najważniejszą wartość, prowadzi do popierania rozwiązań cząstkowych, dotyczących konkretnych, jednostkowych problemów, nie zaś wyjaśnień ogólnych. Z kolei postnowoczesność wiedzie do rozgraniczenia pomiędzy moralnością a etyką. Według niektórych twórców tego prądu „moralność” właściwa jest raczej ponowoczesności (innymi słowy można ją określić mianem „relatywizmu etycznego”), podczas gdy „etyka” (czyli „absolutyzm etyczny”) – nowoczesności<sup>76</sup>.

Zgłębiając te zagadnienia, Don Cupitt zauważył, że istnieje „tylko płynący bez ustanku strumień drobnych wydarzeń, którego jesteśmy częścią. Możemy zrozumieć świat tylko jako *nasz* świat, zabarwiony naszymi uczuciami, ukształtowany przez nasz język i wsparty na naszych teoriach. Nie istnieje przygotowany dla nas kosmos, pełen gotowych znaczeń, wartości i praw rozumu. Nie widnieje przed nami nagi, gotowy świat, bo czegoś takiego nie moglibyśmy w ogóle dostrzec. Istnieje tylko *światopogląd*, konstrukcja, którą przez tysiąclecia wypracowaliśmy sami. [...] Trzeba położyć nacisk na perspektywę aktualną. Nie na wielkie systemy doktryn i kodeksy moralne, lecz właśnie na wąskie spojrzenie z bliska, które nazywa się czasem «etyką» w archaicznym sensie, a które można też określić jako formę świadomości, duchowość, sposób życia”<sup>77</sup>.

75 J. Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja. Chryścijaństwo a religie świata*, przeł. R. Zajączkowski, Kielce 2004, s. 115.

76 Z. Kijas, *Fundamentalizm i postnowoczesność wobec prawdy*, w: *Postmodernizm i fundamentalizm a prawda – od idei do praxis*, dz. cyt., s. 21.

77 Z. Kijas, *Fundamentalizm i postnowoczesność wobec prawdy*, dz. cyt., s. 22.

Mentalność relatywistyczna ma swoje głębokie korzenie w modernizmie. Na przełomie XIX i XX wieku zaczął on także przenikać do teologii, podważając obiektywność i niezmienność prawdy objawionej, wyrażonej w dogmatach wiary. W moralności staje się on przyczyną zaprzeczenia absolutnego charakteru norm i wartości moralnych oraz ich powszechnej ważności. Niekiedy może on być również skutkiem obserwacji odmiennych norm moralnych występujących w różnych społeczeństwach i kulturach. W związku z tym wyróżnia się relatywizm empiryczny i normatywny.

W relatywizmie empirycznym, zwanym niekiedy opisowym lub kulturowym, uznaje się wielość norm; dostrzega się tym samym faktyczne różnice między obiegowo dominującymi poglądami, nie dochodząc przy tym ich prawdziwości ani słuszności. Niektórzy głoszą pogląd konieczności przyjęcia relatywizmu normatywnego, według którego treściowo zróżnicowane zasady moralne są jednakowo etycznie słuszne. Zakłada się bowiem niemożność racjonalnego rozpoznania i weryfikacji tychże norm. Uznaje się, że zasady moralne powinny być zróżnicowane i dopasowane do mentalności oraz do potrzeb poszczególnych jednostek i grup społecznych, zależne od rasy czy kultury. Odrzuca się, wbrew powszechnemu uznaniu, że ogólne zasady moralne mają charakter obiektywny i powszechnie ważny, choć nie zawsze i wszędzie mogą one być poznane i uznane. Ma to uzasadnienie w prawdzie, którą podmiot działający rozpoznaje i aprobuje swoim czynem<sup>78</sup>.

Jan Paweł II zauważył, że racjonalizm moralny jest swoistym „kryzysem wokół zagadnienia prawdy. Zanik idei uniwersalnej prawdy o dobru, dostępnym poznawczo dla ludzkiego rozumu, w nieunikniony sposób doprowadził także do zmiany koncepcji sumienia. Nie jest ono już postrzegane jak pierwotnie, czyli jako akt rozumowego poznania dokonywany przez osobę, która w określonej sytuacji ma zastosować wiedzę uniwersalną o dobru i tym samym wyrazić swój sąd o tym, jaki sposób postępowania należy uznać tu i teraz za słuszny”<sup>79</sup>. Przypisuje się sumieniu poszczególnego człowieka możliwość autonomicznego określenia kryteriów dobra i zła oraz zgodnego z tym działania<sup>80</sup>. Wizja ta łą-

78 Z. Kijas, *Fundamentalizm i postnowoczesność wobec prawdy*, dz. cyt., s. 22.

79 A. Dulles, *Blask wiary. Wizja teologiczna Jana Pawła II*, tłum. A. Nowak, Kraków 2003, s. 23.

80 J. Nagórny, *Najważniejsze współczesne problemy moralne w świetle Katechizmu Kościoła Katolickiego*, w: *W co Kościół wierzy i z czego żyje. W 10. rocznicę opublikowania Katechizmu Kościoła Katolickiego*, Kraków–Łagiewniki, 28 października 2003, red. T. Panuś, Kraków 2004, s. 54.

czy się z etyką indywidualistyczną, według której każdy człowiek staje wobec własnej prawdy, różnej od prawdy innych<sup>81</sup>.

To prowadzi z kolei do antynomii między prawem moralnym a sumieniem, między naturą a wolnością<sup>82</sup>. Zmierza się ten sposób do sprzeczności, „która objawia się z jednej strony w podkreślaniu wielkiego znaczenia wolności, zarazem zaś – z drugiej strony – w radykalnym jej zakwestionowaniu. Jest to wynik błędnego interpretowania psychologiczno-społecznych uwarunkowań natury ludzkiej i ich wpływu na korzystanie z wolności. Błąd polega na tym, że niektórzy, wychodząc poza uprawnione wnioski empirycznych nauk o człowieku, podają w wątpliwość lub wręcz negują samą realność ludzkiej wolności”<sup>83</sup>.

Te relatywistyczne poglądy prowadzą do niebezpiecznej teorii poznawczej, wyznaczającej wspólny horyzont wielu filozofii, które utraciły wrażliwość na zagadnienia bytu. Chodzi tutaj o teorie nihilistyczne, odrzucające wszelkie fundamenty i negujące prawdę obiektywną. Ten typ myślenia nie tylko pozostaje w sprzeczności z wymogami Objawienia, ale przede wszystkim jest zaprzeczeniem człowieczeństwa osoby i samej jej tożsamości<sup>84</sup>.

Jan Paweł II w przywoływanej tu już książce *Pamięć i tożsamość* zauważył, że „Bóg Objawienia” przestał istnieć jako „Bóg filozofów”. Pozostała tylko „idea Boga” jako temat do dowolnego kształtowania przez ludzką myśl. W ten sposób zawały się również podstawy „filozofii zła”. „Zło bowiem, w znaczeniu realistycznym, może zaistnieć tylko w relacji do dobra, a zwłaszcza w relacji do Boga, najwyższego Dobra. O takim właśnie złu mówi *Księga Rodzaju*. W tej perspektywie można zrozumieć grzech pierworodny, a także każdy grzech osobisty człowieka. To zło zostało odkupione przez Chrystusa na krzyżu. Ściśle mówiąc, został odkupiony człowiek, który za sprawą Chrystusa stał się uczestnikiem życia Bożego. To wszystko, cały ten wielki dramat dziejów zbawienia, zanikło w umysłowości oświeceniowej”<sup>85</sup>.

Skutkuje to przyznawaniem poszczególnym jednostkom lub grupom społecznym prawa do decydowania o tym, co jest dobre, a co złe. Ludzka wolność może cieszyć się pierwszeństwem przed prawdą do tego stopnia, że sama prawda uznana jest za jeden z wytworów wolności. W praktyce wolność

81 Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, 32.

82 Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, 32.

83 Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, 33.

84 Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, 89.

85 Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość...*, dz. cyt., s. 18–19.

oznaczałaby zupełną suwerenność<sup>86</sup>. Tak pojmowana suwerenność objawia się charakterystycznym podejściem do norm moralnych, służących uporządkowaniu życia ludzkiego<sup>87</sup>.

W zakresie funkcjonowania norm moralnych relatywizm pociąga za sobą jawne naruszanie praw człowieka, a przede wszystkim lekceważenie wartości ludzkiego życia, zwłaszcza w okresie przed narodzeniem i w podeszłym wieku<sup>88</sup>. W zakresie moralności indywidualnej objawia się to osłabieniem wrażliwości na Boga i Jego wolę<sup>89</sup>, źle ukształtowanym sumieniem, a tym samym utratą poczucia winy i grzechu. Na płaszczyźnie życia społecznego uzewnętrznia się to konsumpcjonizmem, dążeniem do maksymalnego zysku, pogonią za luksusem i przyjemnościami, przy równoczesnym lekceważeniu obowiązku poszukiwania prawdy, piękna i dobra<sup>90</sup>. Pojawia się dzisiaj realna groźba sprzymierzenia się demokracji z relatywizmem etycznym, który pozbawia życie społeczności trwałego punktu odniesienia, odbierając mu w sposób radykalny zdolność rozpoznawania prawdy i postępowania za nią<sup>91</sup>.

Praktycznym skutkiem relatywizmu jest permisywizm moralny, czyli łatwe przyzwalanie na wszystko. Odnosi się to nie tylko do wychowania, lecz także do całokształtu życia społecznego<sup>92</sup>. W tym kontekście mówi się również o permisywnym prawodawstwie lub o wprowadzaniu bardziej permisywnego prawa<sup>93</sup>. Może to zmierzać do sytuacji, w której ludzie będą coraz powszechniej ulegać logice permisywnej<sup>94</sup>.

## 2.4. Hedonizm, konsumpcjonizm, utylitaryzm i konformizm

Współcześnie dostrzega się wiele różnorodnych zagrożeń dla życia indywidualnego i społecznego. Oczywiście zagrożenia te istniały zawsze, jednak w ostatnich dekadach nasilają się głównie jako owoc myślenia postmodernistycznego. Do tych szczególnie niebezpiecznych należy zaliczyć: hedonizm,

86 Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, 35.

87 Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, 36.

88 Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*, 23.

89 Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*, 21.

90 Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus*, 36, 41.

91 Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, 101.

92 Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Ecclesia in Europa*, 95.

93 Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*, 73.

94 Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*, 74.

utyliitaryzm i konformizm. Wszystkie te zagrożenia mają charakter społeczny i wywierają ogromny wpływ na myślenie i postępowanie człowieka. Nie sprzyjają przy tym jego rozwojowi, a wręcz przeciwnie – utrudniają go.

Hedonizm (gr. *hēdonē* – przyjemność, rozkosz) to postawa upatrywania w przyjemności, traktowanej jako źródło prawdziwego szczęścia, szczególnej wartości, celu i motywu postępowania (lub w formie słabszej – unikania przykrości). W rozumieniu potocznym to postać nieuporządkowanego życia, będącego formą realizacji niewłaściwych celów i wartości oraz następstwem ulegania słabościom ludzkiej natury. W etyce przez hedonizm rozumie się upatrywanie w przyjemności rodzaju wewnętrznego dobra, czyli dobra stanowiącego jedyne lub ostateczne kryterium moralnej wartości czynów, i traktowanie jej jako celu ludzkich dążeń, podstawowego źródła szczęścia i moralnego wartościowania. Natomiast w psychologii hedonizm rozpatrywany jest jako motywacja postępowania nakierowująca na dążenie do przyjemności oraz unikanie nieprzyjemnych doznań, stanowiąca główną lub nawet jedyną siłę napędową ludzkich działań<sup>95</sup>.

Pogląd ten prowadzi do promocji tak zwanej eschatologii immanentnej, ograniczającej życie człowieka wyłącznie do sfery doczesności. Zakłada się, że nie ma żadnego życia po śmierci, lecz że wszystko rozgrywa się jedynie tu i teraz. Stąd pogański kult ciała, przesadna troska o młody i atrakcyjny wygląd; jednostronne, maniackalne skupienie się na stronie zewnętrznej, w przekonaniu, że to właśnie ona jest jedynym wyznacznikiem wartości człowieka i przepustką do udanego, naznaczonego sukcesem życia. Trudno się więc dziwić, że w takich warunkach znacząco obniża się poczucie duchowej i intelektualnej jakości człowieka. Paradoksalnie w krajach o najwyższym stopniu rozwoju cywilizacyjnego można zaobserwować obniżający się poziom kultury codziennego życia społecznego, narastającą wzajemną wrogość i agresję. W zastraszającym tempie zwiększa się liczba ludzi, którzy utracili kontakt z humanistycznym dorobkiem przeszłości<sup>96</sup>.

Jedną z przyczyn zagubienia współczesnego człowieka, o czym była już mowa, jest dążenie do narzucenia antropologii bez Boga i bez Chrystusa. Taki typ myślenia – zdaniem Jana Pawła II – doprowadził do tego, że uważa się człowieka za „absolutne centrum rzeczywistości, każąc mu w ten sposób, wbrew

95 A. Drożdż, *Konsumizm. Ocena moralna na podstawie encyklik Jana Pawła II*, Tarnów 1997, s. 319.

96 I. Bokwa, *Społeczny wymiar wiary*, <https://docplayer.pl/302145-Spoleczny-wymiar-wiary.html> (07.01.2020).

naturze rzeczy, zając miejsce Boga, zapominając o tym, że to nie człowiek czyni Boga, ale Bóg czyni człowieka. Zapomnienie o Bogu doprowadziło do porzucenia człowieka [i dlatego] nie należy się dziwić, jeśli w tym kontekście otworzyła się rozległa przestrzeń dla swobodnego rozwoju nihilizmu na polu filozofii, relatywizmu na polu teorii poznania i moralności, pragmatyzmu i nawet cynicznego hedonizmu w strukturze życia codziennego”<sup>97</sup>.

Nasilające się osłabienie wrażliwości na Boga kieruje ludzkość w stronę materializmu praktycznego. Życie ludzkie interpretowane wyłącznie w kategoriach wydajności ekonomicznej. Zapomina się o relacjach duchowych i religijnych<sup>98</sup>, a to przecież te ostatnie decydują o wartości życia. Jedynym więc pragnieniem dla wielu ludzi jest dobrobyt materialny, który należy osiągnąć za wszelką cenę. Odrzuca się wszystko to, co wiąże się z ofiarą i wyrzeczeniem, rezygnuje się z trudu poszukiwania wartości duchowych. „Prymat «być» nad «mieć» zostaje przysłonięty przez wyłączną «troskę» o rzeczy, co powoduje, że wartość osoby oraz relacji międzyludzkich rozumie się i przeżywa nie według logiki daru i bezinteresowności, lecz według egoistycznej logiki posiadania, a także instrumentalnego stosunku do drugiego człowieka”<sup>99</sup>.

Wskutek panoszącego się w przestrzeni społecznej hedonizmu dochodzi do zamknięcia się człowieka w indywidualizmie. Wobec tego czuje się on osamotniony i pozostawiony samemu sobie. Rodzi to samotność, którą próbuje się wypełnić różnego rodzaju zastępczymi formami przeżyć czy ucieczką od odpowiedzialności. Coraz większą popularność zyskuje wspomniane już wcześniej pojęcie jakości życia, często ograniczanego do bezrefleksyjnego konsumpcjonizmu. Nastawienie to przynosi wiele negatywnych konsekwencji, o których pisał Jan Paweł II w encyklice *Evangelium vitae*.

Papież zauważył, że „w tym samym kontekście kulturowym *ciało* nie jest postrzegane jako typowa rzeczywistość osobowa, znak i miejsce relacji z innymi, z Bogiem i ze światem. Zostaje sprowadzone do wymiaru czysto materialnego: jest tylko zespołem organów, funkcji i energii, których można używać, stosując wyłącznie kryteria przyjemności i skuteczności. W konsekwencji także *plćliwość* zostaje pozbawiona wymiaru osobowego i jest traktowana instrumentalnie: zamiast być znakiem, miejscem i językiem miłości, to znaczy daru z siebie i przyjęcia drugiego człowieka wraz z całym bogactwem jego osoby, staje

97 Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Ecclesia in Europa*, 7.

98 Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*, 23.

99 Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Pastores dabo vobis*, 7.



się w coraz większym stopniu okazją i narzędziem afirmacji własnego «ja» oraz samolubnego zaspokajania własnych pragnień i popędów. Zniekształca się w ten sposób i fałszuje pierwotną treść ludzkiej płciowości, która ma dwa znaczenia – jednoczące i prokreacyjne – wpisane głęboko w naturę aktu małżeńskiego”<sup>100</sup>.

Hedonistyczna kultura sprowadza obiektywne normy dotyczące ludzkiej płciowości do rangi zabawy lub towaru, propagując kult instynktu. Skutkuje to często wieloma nadużyciami i cierpieniami. To zniekształcenie widoczne jest szczególnie w antykoncepcji, tak mocno dzisiaj rozpowszechnionej. Współcześnie uważa się błędnie, że jest ona społecznie konieczna, jako skuteczny środek kontroli urodzeń przeciwdziałający aborcji<sup>101</sup>. Niestety coraz więcej ludzi decyduje się jednak na przerywanie ciąży.

Należy zauważyć, że pragnienie, by żyć lepiej, nie jest absolutnie niczym złym. Natomiast błędem staje się wtedy, gdy chcemy więcej mieć nie po to, aby bardziej być, lecz by doznawać w życiu jak najwięcej przyjemności<sup>102</sup>. W kulturze technologicznej, w której ludzie są przyzwyczajeni do panowania nad materią, do odkrywania jej praw i mechanizmów oraz przekształcania jej według swojej woli, powstaje niebezpieczeństwo, że zechcą oni także manipulować sumieniem i jego wymogami. Dlatego trzeba tworzyć takie style życia, w których szukanie prawdy, piękna i dobra, oraz wspólnota ludzi dążących do wspólnego rozwoju byłyby elementami decydującymi o wyborze jakości konsumpcji, oszczędności i inwestycji<sup>103</sup>. W związku z tym należy budować właściwy stosunek do posiadanych dóbr, aby ich mądrze używać. Wymaga to równocześnie wrażliwości wobec tych, którym brakuje podstawowych środków do życia<sup>104</sup>. Niestety nie sprzyja temu rozwijający się utylitaryzm.

Utylitaryzm (łac. *utilitas* – pożytek) to doktryna etyczna, według której użyteczność stanowi ogólne kryterium wartościowych moralnie czynów. Według Johna Stuarta Milla (1806–1873), głównego przedstawiciela utylitaryzmu, czyn jest moralnie słuszny, jeśli przynosi korzyść i przyczynia się do szczęścia rozumianego jako przyjemność i brak cierpienia. W myśl tej teorii przyjemność nie ogranicza się jednak wyłącznie do sfery zmysłowej, a szczęścia nie można

100 Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*, 23.

101 Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus*, 36.

102 Paweł VI, Encyklika *Populorum progressio*, 119.

103 Paweł VI, Encyklika *Populorum progressio*, 119.

104 Jan Paweł II, *Homilia podczas XV Światowych Dni Młodych, Tor Vergata w Rzymie*, 20.08.2000, „L'Osservatore Romano” wydanie polskie 21 (2000) nr 10 (227), s. 23.

pojmować jako szczęścia jednostki: celem działania człowieka jest korzyść (szczęście, przyjemność) jak największej liczby ludzi. Tak rozumiany utylitaryzm jest jedną z przyczyn praktycznej ateizacji, jednostronne zaabsorbowanie sprawami materialnymi prowadzi bowiem do zaniku wiary, która jest pragmatycznie niewymierna i mało atrakcyjna.

Szczególnie widoczne jest to w krajach bogatych, w których coraz bardziej upowszechnia się materializm praktyczny. W ostatnich latach utylitaryzm pod postacią konsekwencjalizmu przedostał się także na grunt myśli chrześcijańskiej. Tacy autorzy, jak Heinrich Scholz czy Franz Böckle twierdzą, że wartość moralna czynów zmierzających do realizacji dóbr doczesnych uzależniona jest wyłącznie od wartości wywoływanych przez nie skutków. Z uwagi na zanegowanie wewnętrznej kwalifikacji moralnej czynów stanowisko takie pociąga za sobą relatywizm i subiektywizm etyczny.

Celem rozwijającego się utylitaryzmu jest poszukiwanie szczęścia w stopniu absolutnym i za wszelką cenę. Jednakże szczęście to jest pojmowane jedynie jako przyjemność, jako doraźne, a czasem natychmiastowe zaspokojenie własnych pragnień, bez względu na obiektywne wymagania prawdziwego dobra<sup>105</sup>. W ogólnym założeniu utylitaryzm sprzeciwia się fundamentalnym potrzebom prawdy i sensu, jakie prezentuje człowiek jako byt osobowy, oraz ubogacającemu przeżyciu pełni wartości jego działań. Człowiek zaś to jedyna istota w całym widzialnym świecie stworzonym, która nie tylko zdolna jest wiedzieć, ale także zdaje sobie sprawę z tego, że wie, i dlatego pragnie poznać istotną prawdę tego, co postrzega<sup>106</sup>. Nie może on oprzeć swego życia na czymś nieokreślonym, na niepewności albo na kłamstwie, gdyż takie życie byłoby nieustannie nękane przez lęk i niepokój<sup>107</sup>. Poznając zaś obiektywną prawdę, jest przekonany, że to, co prawdziwe, musi być prawdziwe zawsze i dla wszystkich<sup>108</sup>. Utylitaryzm zaś zachęca do rezygnowania z tych fundamentalnych uzdolnień i potrzeb<sup>109</sup>.

Jan Paweł II określił doktrynę utylitaryzmu mianem „pragmatyzmu” i pod tym pojęciem rozumiał sposób myślenia tych, którzy – dokonując

---

105 S. Rosik, *Etyczne poszukiwania współczesnego człowieka*, w: *Chrześcijańska wizja człowieka*, red. A. Hartliński, B. Walczak, Poznań 1977.

106 Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, 25.

107 Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, 28.

108 Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, 27.

109 J. Zabielski, *Personalizm etyczny u podstaw etyki nowego tysiąclecia*, w: *25 lat pontyfikatu Jana Pawła II*, red. J. Sikora, Olecko 2004, s. 14.

wyborów – nie widzą potrzeby odwołania się do refleksji teoretycznej ani do ocen opartych na zasadach etycznych<sup>110</sup>. Utylitaryzm jako koncepcja myśli i wartościowania moralnego doprowadził do ukształtowania się pewnej koncepcji demokracji, w której nie ma miejsca na jakiegokolwiek odniesienia do zasad. O dopuszczalności lub niedopuszczalności określonego postępowania decyduje jedynie głosowanie większości parlamentarnej. Wobec tego najważniejsze wybory moralne człowieka zostają w rzeczywistości uzależnione od decyzji podejmowanych doraźnie przez organy instytucjonalne<sup>111</sup>.

„Utylitaryzm – stwierdził Jan Paweł II – to cywilizacja skutku, użycia – cywilizacja «rzeczy», a nie «osób»; cywilizacja, w której osoby stają się przedmiotem użycia, podobnie jak używa się rzeczy. Tak więc – na gruncie cywilizacji użycia – kobieta bywa przedmiotem dla mężczyzny. Dzieci stają się przeszkodą dla rodziców. Rodzina staje się instytucją ograniczającą wolność swoich członków. Aby się o tym wszystkim przekonać, wystarczy przyglądnąć się choćby pewnym programom wychowania seksualnego, które wprowadzane bywają w szkołach, często mimo sprzeciwu, a nawet protestów ze strony rodziców. A dalej – cały trend «proaborcyjny», który usiłuje się ukryć pod pojęciami «prawa wyboru» (*pro choice*) ze strony obojga małżonków, a w szczególności kobiety”<sup>112</sup>. Istota zagrożenia polega na tym, że motywacją etycznego utylitaryzmu jest intensywne poszukiwanie szczęścia w stopniu maksymalnym. Jednakże to „utyliarystyczne szczęście” bywa pojmowane tylko jako przyjemność, jako doraźne zaspokojenie, które „uszczęśliwia” poszczególne jednostki bez względu na obiektywne wymagania prawdziwego dobra. Cały ten program utylitaryzmu, związany z indywidualistycznie zaprogramowaną wolnością bez odpowiedzialności – jest antytezą miłości, również jako wyraz ludzkiej cywilizacji, jej całościowego i spójnego kształtu<sup>113</sup>.

W konsekwencji utyliarystyczna mentalność zagraża samemu człowiekowi, który nie potrafi już zadać sobie pytania o najbardziej autentyczny sens swego istnienia. Interesuje go tylko „działanie” i dlatego stara się wykorzystywać wszelkie zdobycze techniki, aby programować i kontrolować narodziny i śmierć, rozciągając nad nimi swoje panowanie. Te pierwotne doświadczenia,

110 Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, 89.

111 Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, 89.

112 Jan Paweł II, List do rodzin *Gratissimam sane*, 13.

113 Jan Paweł II, List do rodzin *Gratissimam sane*, 14.

które powinny być „przeżywane”, stają się wówczas rzeczami, człowiek zaś rości sobie prawo do ich „posiadania” lub „odrzucania”<sup>114</sup>.

Podobnie utylitaryzm „traktuje” wartość pracy ludzkiej, nie dostrzegając, że jest ona nie tylko dobrem „użytecznym” czy „użytkowym”, ale też dobrem „godziwym”, czyli odpowiadającym godności człowieka, wyrażającym tę godność i pomnażającym ją<sup>115</sup>. Co więcej, Jan Paweł II zauważył, że utylitaryzm kieruje również wytwarzaniem i używaniem dóbr materialnych, gdzie zysk gospodarczy się absolutyzuje, a produkcja oraz konsumpcja towarów znajdują się ostatecznie w centrum życia społecznego, stając się dlań jedyną, niepodporządkowaną żadnej innej, wartością<sup>116</sup>. Zarówno hedonizm, jak i utylitaryzm pociągają za sobą konformizm.

Konformizm (łac. *conformari* – dopasować się) to postawa lub pogląd przyjmujące konieczność bezrefleksyjnego i bezkrytycznego podporządkowania wartości uznawanych przez jednostkę wartościom obowiązującym w danej społeczności w celu uniknięcia konfrontacji na jakimkolwiek polu aktywności. W psychologii konformizm oznacza zachowanie jednostki zgodne z obowiązującymi normami, zasadami czy wartościami, lecz niezgodnie z jej własnymi przekonaniem, motywowane chęcią uzyskania nagrody bądź uniknięcia kary. W szerszym zaś znaczeniu – uleganie wpływom społecznym w zakresie wartościowania i podejmowania decyzji.

W teologii moralnej konformizm to rezygnacja ze swojej wolności, mająca zwykle podłoże w źle uformowanym sumieniu i nieprawidłowym reagowaniu na naciski zewnętrzne. W wymiarze wewnętrznym uderza on w samą naturę sumienia, pozbawiając człowieka zdolności do świadczenia miłości bliźniemu, jako że wysiłek, który miał być podjęty w celu osiągnięcia doskonałości, zostaje zastąpiony przez dążenie do uniformizacji wszelkich działań i postaw ludzkich. Natomiast w wymiarze społecznym przejawia się w zachowaniach niegodnych i w aprobowaniu systemów ukierunkowanych na negację wolności. Konformizm sprawia, że osoba szuka poczucia własnego bezpieczeństwa, nawet za cenę życia innych ludzi (np. aborcja, eutanazja). Coraz większej liczbie ludzi wydaje się, że postawa konformizmu jest jedynym realistycznym rozwiązaniem życiowym. Konformizm dotyka nie tylko świata polityki i wysokich

114 Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*, 22; S. Rosik, *Wezwania i wybory moralne. Refleksje teologicznomoralne*, Lublin 1992, s. 43.

115 Jan Paweł II, Encyklika *Laborem exercens*, 9.

116 Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus*, 39.

urzędów, ale może dotyczyć każdego z nas. Konformista myśli: „Nie zwróć uwagi, nie powiem, nie narażę się, bo to niewygodne”.

Wiara chrześcijańska natomiast przeciwstawia się konformizmowi i wewnętrznej bierności. Dlatego Jan Paweł II zachęcał: „nie ulegajcie pokusom przeciętności i konformizmu. Tylko w ten sposób będziecie mogli uczynić z waszego życia dar i oddać je na służbę ludzkości; tylko wówczas pomożecie leczyć rany tak wielu ubogich, cierpiących i odrzuconych na margines społeczeństwa, którzy wciąż jeszcze są bardzo liczni w tym naszym świecie, tak wysoko rozwiniętym pod względem technologicznym. Dlatego uczynicie wszystko, aby dziś w waszej nauce, a w przyszłości w pracy zawodowej najwyższym kryterium było Prawo Boże. Wówczas wasze światło tak będzie jaśnieć «przed ludźmi, aby widzieli wasze dobre uczynki i chwalili Ojca waszego, który jest w niebie» (Mt 5, 16)”<sup>117</sup>.

## 2.5. Sprzyjanie globalizmowi

Ostatnie lata nowego stulecia przyniosły niespodziewany sukces terminu „globalizacja”, który wywodzi się z utopijnej idei globalnej wioski Marshalla McLuhana<sup>118</sup>. Swoją popularność zawdzięcza temu, iż w sposób budzący mniej kontrowersji niż termin „postmodernizm” oddaje złożoność przemian, dokonujących się pod wpływem nowoczesnych technologii. Globalizm możemy więc rozumieć jako naturalny proces wynikający z postępu technologicznego i cywilizacyjnego, albo też jako lansowaną ideologię podporządkowania wszystkiego globalnej władzy: politycznej, ekonomicznej, opiniotwórczej.

W mass mediach, nazywanych kiedyś nazbyt optymistycznie „środkami społecznej komunikacji”, dokonuje się daleko posunięta banalizacja i trywializacja kultury, będąca emanacją relacji społecznych<sup>119</sup>. Media odgrywają jednak w naszym życiu coraz większą rolę. Nie ogranicza się ona bynajmniej do rozrywki i wypełnienia wolnego czasu, jak długo sądzono. Stają się one coraz potężniejszym środkiem kształtowania opinii i wychowawcą młodego pokolenia. W świadomości przeciętnego człowieka zakorzenia się wypaczony,

<sup>117</sup> Jan Paweł II, *Ofiarujcie Bogu waszą naukę i pracę. Do uczestników kongresu UNIV 2002*, 25.03.2002, „L'Osservatore Romano” wydanie polskie 23 (2002) nr 6 (244), s. 18.

<sup>118</sup> M. Trębicka, *Globalna wioska w czterech aspektach – zbliżeniu, izolacji, wspólnocie i osamotnieniu*, [http://rozprawy-spoeczne.pswbp.pl/pdf/ii\\_8\\_malgorzata\\_trebecka.pdf](http://rozprawy-spoeczne.pswbp.pl/pdf/ii_8_malgorzata_trebecka.pdf) (15.05.2020).

<sup>119</sup> W. Kawecki, *Próba diagnozy współczesnej kultury*, „Studia Redemptorystowskie” 6 (2008), s. 143.

zredukowany obraz świata, w tym także wiary i Kościoła, serwowany nieustannie przez liberalne media. Towarzyszy temu tendencja do tworzenia jednej, „globalnej” kultury, pozbawionej tożsamości, historii, pamięci czy poczucia przynależności.

Współczesna technologia stoi na bardzo wysokim poziomie. Faktem stała się już zaawansowana rzeczywistość wirtualna (sztuczna rzeczywistość komputerowej symulacji, środowisko wirtualne cyberprzestrzeni). Ma ona ogromny wpływ na kształtowanie się przestrzeni życia społecznego. Kultura w tym rozumieniu to „wielka przestrzeń medialna, w której ludzie rozmawiają ze sobą za pomocą ekranów telewizyjnych, pilotów, joysticków i telefonów. Nie jest widowiskiem, względem którego widz wzbudza w sobie krytyczną świadomość. Jest rzeczywistością, w której człowiek bierze udział, której staje się wykonawcą i uczestnikiem, «wchodzi do wnętrza», a tym samym traci dystans i możliwość obiektywnego osądu. [...] Internet zmienia w zasadniczy sposób psychologiczny stosunek człowieka do czasu i przestrzeni. Jest narzędziem neutralnym, może być wykorzystany w sposób konstruktywny, ale i niszczący. [...] Korzystanie z internetu nie może ograniczać się do asymilacji zmieniających się błyskawicznie obrazów, informacji, treści i dźwięków, dających zresztą wrażenie, że wszystko jest zmienne, a więc relatywne, a skoro tak, należy uciekać od odpowiedzialności i osobistego zaangażowania”<sup>120</sup>.

Internet, telewizja kablowa i satelitarna, wirtualna przestrzeń i nieograniczone wręcz możliwości przepływu informacji stworzyły nieznane do tej pory poczucie „globalności” – świadomości, że wszyscy są w jednym, wspólnym miejscu, którym jest zamieszkiwany przez ludzkość świat<sup>121</sup>. Poczucie to potęgują również zwiększone możliwości turystyki i migracji, a także – przekraczające granice państw i kontynentów – zależności ekonomiczne i polityczne. Wspólny rynek i traktaty polityczne zbliżyły ludzi i wraz z prężnymi mediami pozwoliły odczuć jedność i współzależność w wymiarze globalnym<sup>122</sup>.

Nie można jednak pominąć milczeniem szeregu kontrowersji narastających wokół zjawiska globalizacji. Rozpaczliwe protesty mające na celu ograniczenie dominacji rynku kapitałowego, globalizującej się ekonomii i gospodarki rodzą

120 I. Bokwa, *Spółeczny wymiar wiary*, <https://docplayer.pl/302145-Spoleczny-wymiar-wiary.html> (07.01.2020).

121 I. Stolarczyk, „Humanizacja” globalizacji jako powinność ludzi wierzących, w: *Kościół naszym domem. Akcja Katolicka w służbie Kościoła. Materiały formacyjne na 2012 r.*, Warszawa 2011, s. 45.

122 Por. P. N. Tai Hop, *Globalizacja: perspektywy i ryzyko*, „Społeczeństwo. Studia, prace badawcze, dokumenty z zakresu nauki społecznej Kościoła” 7 (1998) nr 1 (29), s. 59–75.

uzasadnione pytania o trafność kierunku globalnych przemian. Warto więc postawić sobie pytanie: czy globalizacja jest nadzieją, czy też obawą „jutra” życia społecznego ziemskiego globu?

Niewątpliwym niebezpieczeństwem globalizacji jest standaryzacja i uniformizacja ludzkiej kultury. Standaryzacja to uśrednienie, natomiast uniformizacja to ujednoczenie treści kulturowych. Pewną przeciwwagą dla procesów globalizacyjnych jest trend glokalizacyjny. Glokalizacja stanowi efekt napięcia między globalnością a lokalnością. Twórcą tego pojęcia jest Roland Robertson<sup>123</sup>. Proces, który opisuje, podkreśla niespotykaną do tej pory zależność wydarzeń lokalnych od wydarzeń globalnych i odwrotnie.

Innym zagrożeniem zdaje się być mechanizm „kompresji”, czyli tak zwanego „kurczenia się” świata. Okazuje się, że kompresja czasowo-przestrzenna ma również decydujący wpływ na sposób organizacji życia społecznego. Proces globalizacji przyczynia się do tworzenia nowych form organizacyjnych na poziomie międzynarodowym, a także lokalnym czy regionalnym. Powstałe w ten sposób struktury wykraczają ponad dotychczasowe granice polityczne, terytorialne czy administracyjne. Przykładem mogą być światowe korporacje przemysłowe czy organizacje międzynarodowe<sup>124</sup>.

Krytycy globalizacji zwracają ponadto uwagę na nasilanie się współzależności pomiędzy poszczególnymi członkami i grupami społecznymi, a także pomiędzy różnymi poziomami życia społecznego. Wielowymiarowa współzależność pozwala minimalizować różnice i odchodzić od przeciwstawnych ujęć rzeczywistości społecznej. Narastająca współzależność wielu czynników pozwala określić zjawisko globalizacji jako zespół procesów, w wyniku których świat staje się jednym miejscem<sup>125</sup>.

Globalizacja, zwana też niekiedy mundializacją, może stać się powodem uprzedmiotowienia człowieka. Jak pisał Jan Paweł II: „Odnosi się wrażenie, że złożone procesy, wywołane przez globalizację gospodarki i środków społecznego przekazu, stopniowo zmierzają do uczynienia z człowieka jednego z elementów rynku, towaru wymiennego czy też czynnika pozbawionego znaczenia dla decydujących wyborów. W konsekwencji człowiek może poczuć się

123 Roland Robertson, w: *Encyclopædia Britannica*, <https://www.britannica.com/biography/Roland-Robertson> (15.05.2020).

124 Roland Robertson, w: *Encyclopædia Britannica*, <https://www.britannica.com/biography/Roland-Robertson> (15.05.2020).

125 Roland Robertson, w: *Encyclopædia Britannica*, <https://www.britannica.com/biography/Roland-Robertson> (15.05.2020).

unicestwiony przez bezosobowe mechanizmy o zasięgu światowym i stopniowo utracić własną tożsamość i godność osoby”<sup>126</sup>. Globalizacja – twierdził papież w innym, przywoływanym tu już tekście – niesie realne zagrożenia dla pluralizmu kulturowego: „Żyjemy w epoce globalnej łączności, która kształtuje społeczeństwo wedle nowych wzorców kulturowych, mniej lub bardziej odległych od wzorców z przeszłości. Praktycznie każdy człowiek w dowolnej części świata ma dzisiaj – a przynajmniej może mieć – dostęp do dokładnych i aktualnych informacji. Swobodny przepływ obrazów i słów w skali całego świata przekształca nie tylko relacje między narodami na płaszczyźnie politycznej i ekonomicznej, ale także samo rozumienie świata. Zjawisko to otwiera wielorakie możliwości, dawniej niewyobrażalne, ale ma też pewne aspekty negatywne, potencjalnie niebezpieczne. Fakt, że niewielka liczba państw posiada monopol w dziedzinie «przemysłu» kulturalnego i upowszechnia jego wytwory we wszystkich częściach świata, docierając do coraz szerszych kręgów odbiorców, może stać się poważnym zagrożeniem dla specyfiki różnych kultur. Wytwory te przekazują pośrednio wpisane w nie systemy wartości, mogą zatem wywoływać u odbiorców zjawisko wykorzenienia i utraty tożsamości”<sup>127</sup>. Mówi się na przykład dzisiaj o amerykanizacji światowej kultury. Chodzi tutaj nie o dobrowolne naśladownictwo amerykańskiej kultury, ale o nachalne upowszechnianie, zwłaszcza przez media, amerykańskich wzorów kulturowych (łącznie z tak zwanymi formatami seriali lub innych programów telewizyjnych).

Bierne poddawanie się globalnym przemianom przynosi wiele niebezpieczeństw czy wręcz zagrożeń dla współczesnego człowieka. „Rynek narzuca swój sposób myślenia i działania, kształtuje zachowania wedle swojej skali i wartości. Ci, którzy podlegają jego oddziaływaniu, często postrzegają globalizację jako niszczycielską powódź, zagrażającą zasadom społecznym, które zapewniały im bezpieczeństwo, i fundamentom kultury, która nadawała kierunek ich życiu”<sup>128</sup>.

Krytyczna refleksja nad globalizacją powinna przyczynić się do wnikliwego poznania tego procesu i uczynienia go „bardziej ludzkim”: „Jest to zjawisko nowe, które trzeba poznać, poddając je wnikliwej i szczegółowej analizie,

126 Jan Paweł II, *Wobec wyzwania globalizacji. Przemówienie do członków Akademii Papieskich*, 8.11.2001, „L'Osservatore Romano” wydanie polskie 23 (2002) nr 3 (241), s. 16.

127 Jan Paweł II, *Dialog między kulturami drogą do cywilizacji miłości i pokoju*, dz. cyt., s. 2.

128 Jan Paweł II, *Wobec wyzwania globalizacji...*, dz. cyt., s. 17.



ponieważ jej cechą jest bardzo wyraźna «dwuznaczność». Globalizacja może być dobrem dla człowieka i społeczeństwa, ale może też okazać się zjawiskiem szkodliwym, o poważnych konsekwencjach. Wszystko zależy od tego, czy «globalizacja» będzie służyć człowiekowi, i to każdemu człowiekowi, czy też rozwojowi oderwanemu od zasad solidarności i współdziałania oraz od odpowiedzialnie stosowanej zasady pomocniczości<sup>129</sup>. Skoro globalizacją można mądrze kierować<sup>130</sup>, oznacza to, że może być ona jednoznacznie potępiona lub aprobowana. „Będzie taka, jaką uczynią ją ludzie. Żaden system nie jest celem samym w sobie, należy zatem konsekwentnie głosić, że globalizacja, jak każdy inny system, musi służyć człowiekowi, winna służyć solidarności i dobru wspólnemu”<sup>131</sup>.

Jan Paweł II odczytuje dwuznaczność globalizacji jako wezwanie i zadanie dla ludzi wierzących. Szczególne znaczenie może mieć tutaj globalna rola mediów. Papież, ostrzegając przed negatywnym ich wpływem na społeczności, równocześnie wskazuje na pozytywną rolę, jaką mogą odegrać. „Niegdyś media informowały o wydarzeniach, dzisiaj to wydarzenia są często kształtowane w taki sposób, aby odpowiadały potrzebom mediów. Tak więc zależność między rzeczywistością a mediami stała się bardziej złożona, co jest zjawiskiem głęboko dwuznacznym. Z jednej strony może to prowadzić do zatarcia różnicy między prawdą a złudzeniem; z drugiej jednak może otwierać nieznane dotąd możliwości udostępniania prawdy znacznie liczniejszym grupom ludzi. Kościół winien zadbać o to, aby wykorzystana została ta druga możliwość”<sup>132</sup>.

Ale podobnie jak w przypadku mediów, tak i na innych polach globalizacyjnych trzeba zachować mądrą równowagę. Chodzi tu między innymi o rozbuchany konsumpcjonizm i nadprodukcję z jednej strony, które stymuluje agresywna reklama, a które prowadzą niejednokrotnie – z drugiej strony – do marnotrawienia wytworów rolnictwa i przemysłu. Oznacza to swoisty nacisk wywierany na ludzką wolę. Wola zaś człowieka czasu globalizacji staje przed zwielokrotnionym wyborem, a mając rozchwieane poczucie wartości i tego, co

129 Jan Paweł II, *Potrzebna jest globalizacja solidarności. Przemówienie do przedstawicieli związków zawodowych*, 1.05.2000 „L'Osservatore Romano” wydanie polskie 21 (2000) nr 6 (224), s. 14.

130 Jan Paweł II, *Potrzebna jest globalizacja solidarności...*, dz. cyt., s. 14.

131 Jan Paweł II, *Wobec wyzwań globalizacji...*, dz. cyt., s. 17.

132 Jan Paweł II, „Rozgłaszajcie to na dachach”: *Ewangelia w epoce globalnej komunikacji. Orędzie na XXXV Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu*, Watykan 2001, s. 2.

w życiu istotne, pragnie wszystkiego, gdyż nie potrafi wybrać<sup>133</sup>. Można mówić wręcz o zjawisku określanym jako „frywolność naszych czasów”. Mianem tym nazywa się sytuację, w której dominuje nieustanna pogoń za tym, co nowe. Człowiek nie szuka już tego, co konieczne do zaspokojenia uzasadnionych potrzeb, ale poszukuje tego, co inne od dotychczas posiadanych dóbr. Wybór inności może zmienić się w wybór płytki i zbyteczny; w przypadku konkretnego człowieka może wiązać się ze stagnacją w rozwoju i ślepych pędem za nowością<sup>134</sup>. Jedną z form zakłamania na rynku reklamy jest kreowanie sztucznych potrzeb, których zaspokojenie jest rzekomo przejawem odpowiednio wysokiego statusu społecznego lub nowoczesności konkretnego człowieka.

Na bazie tego rodzi się myśl o potrzebie utworzenia skutecznych mechanizmów kontrolnych, by globalizacja nie naruszała ludzkiej godności: „Dzisiaj, gdy granice państw nie krępują już handlu i wymiany informacji, powszechne dobro wspólne wymaga, aby wewnętrzna logika rynku podlegała pewnym mechanizmom kontrolnym. Jest to nieodzowne, aby uniknąć zredukowania wszelkich relacji społecznych do sfery gospodarki oraz by chronić tych, którzy stali się ofiarami nowych form ubóstwa i dyskryminacji”<sup>135</sup>. Mechanizmy te mogą sprawić, że przybierze ona postać zrównoważonego rozwoju, gdzie globalizację będzie mógł równoważyć „rozwój globalnej kultury solidarności”, wrażliwość na potrzeby najsłabszych, poszanowanie prawa każdego człowieka do rozwoju we wszystkich wymiarach jego życia<sup>136</sup>.

Jan Paweł II stwierdził, że „konkretnym wyrazem miłości do człowieka, a przede wszystkim do ubogiego, w którym Kościół widzi Chrystusa, jest umacnianie sprawiedliwości. Pełna sprawiedliwość stanie się możliwa dopiero wówczas, gdy ludzie nie będą traktować ubogiego, który prosi o wsparcie dla podtrzymania życia, jak kłopotliwego natręta czy jako ciężar, ale dostrzegą w nim sposobność do czynienia dobra dla samego dobra, możliwość osiągnięcia bogactwa większego. Jedynie z taką świadomością można odważnie podjąć ryzyko i dokonać przemiany, która wiąże się z każdą autentyczną próbą przyjsia z pomocą drugiemu człowiekowi. Nie chodzi bowiem jedynie o danie tego, co zbywa, ale o pomoc do włączenia się w proces rozwoju gospodarczego i cywilizacyjnego całym narodom, które są z niego wykluczone czy pozostawione

133 Por. W. Kawecki, *Kościół i kultura w dialogu (od Leona XIII do Jana Pawła II)*, Kraków 2008, s. 218–228.

134 I. Stolarczyk, „Humanizacja” globalizacji jako powinność ludzi wierzących, dz. cyt., s. 46.

135 Jan Paweł II, *Wobec wyzwań globalizacji...*, dz. cyt., s. 18.

136 Por. Jan Paweł II, *Potrzebna jest globalizacja solidarności...*, dz. cyt., s. 14.

na uboczu. Stanie się to możliwe nie tylko dzięki wykorzystaniu dóbr, które istnieją w nadmiarze”<sup>137</sup>. Ukierunkowując pozytywnie procesy globalizacyjne, należy czuwać, aby ubocznym, ale niekiedy także zamierzonym skutkiem globalizacji nie stała się marginalizacja polityczna, ekonomiczna czy kulturowa całych społeczeństw i narodów.

Procesowi globalizacji powinny więc towarzyszyć społeczne działania, inspirowane troską o dobro wspólne. Papież uważał, że wielką rolę do odegrania mają w tym względzie organizacje międzynarodowe, które „winny dołożyć wszelkich starań, aby przyczynić się do kształtowania poczucia odpowiedzialności za dobro wspólne”<sup>138</sup>. Osiągnięć się to jednak jedynie wtedy, gdy w centrum działań będzie stał człowiek i jego dobro. Musi się to dokonywać także w poczuciu ogólnoświatowej solidarności: „Zadaniem jest zatem troska o to, aby globalizacja dokonała się w klimacie solidarności i by nie prowadziła do marginalizacji. Jest to jednoznaczny nakaz sprawiedliwości, z którego wynikają doniosłe implikacje moralne, dotyczące życia gospodarczego, społecznego, kulturalnego i politycznego narodów”<sup>139</sup>.

Globalizacja w refleksji Jana Pawła II, z uwagi na wielowymiarowy charakter procesu i jego rolę w kształtowaniu człowieka i społeczeństwa, kultury i polityki, jawi się jako ważne wyzwanie dla polityków, twórców kultury i ekonomii. Papież postulował stworzenie nowej kultury, nowych reguł i nowych globalnych instytucji. Odpowiedzialni za politykę i ekonomię winni planować i podejmować projekty krótko-, średnio- i długoterminowe. Ich celem winna być „eliminacja, a przynajmniej redukcja zadłużenia publicznego ubogich krajów świata”<sup>140</sup>. Jan Paweł II podkreślał i aprobował działania, które zostały już podjęte, wskazując równocześnie, że jest to zadanie niezwykle trudne i wymaga zaangażowania wszystkich<sup>141</sup>.

Globalizacja jest również wyzwaniem dla Kościoła, świadomego możliwości zaadaptowania tego procesu do dzieła ewangelizacji. Dwuznaczność globalizacji domaga się zatem nieustannego wysiłku, by proces ten stał się narzędziem realizacji wartości na miarę godności człowieka.

---

137 Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus*, 58.

138 Jan Paweł II, „*Z pomocą Ducha Świętego głosimy nadzieję*”. *Orędzie na XXXII Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu*, Watykan 1998, s. 2.

139 Jan Paweł II, „*Z pomocą Ducha Świętego głosimy nadzieję*”..., dz. cyt., s. 2.

140 Jan Paweł II, *Potrzebna jest globalizacja solidarności...*, dz. cyt., s. 14.

141 Jan Paweł II, *Potrzebna jest globalizacja solidarności...*, dz. cyt., s. 14.

Przemiany globalne, inicjujące w skali społecznej polaryzację o charakterze atomizacji i dyferencjacji, mogą oznaczać dla życia społecznego narastanie swoistych „źródeł” podziałów społecznych, a więc kryzys wspólnoty. Konfrontacja różnorodności stylów życia, wielkości posiadania czy też poziomu wykształcenia ułatwia dokonywanie porównań w skali społeczeństw świata, prowadząc ostatecznie do poczucia inności i odrębności. To, co z uwagi na odległość nie było do tej pory dostrzegane i przeżywane, zaczyna stawać się w dobie globalizacji problemem społecznym.

Jednym z najbardziej dostrzegalnych przykładów takiej polaryzacji społecznej, narastającej w dobie globalnych przemian, jest silne odczucie nierówności materialnych. Społeczeństwa „dowiadują się”, że stan ich posiadania jest niewspółmiernie niższy niż stan posiadania innych społeczeństw. W tym kontekście globalizacja jawi się jako proces, który nie sprzyja niwelowaniu różnic i wyrównywaniu warunków życia ludzi na całym świecie. Przyczynia się raczej do przeżywania istniejących w skali świata nierówności i niesprawiedliwości. Poczucie nierówności posiadania budzi liczne emocje, natomiast dla przeciwników tego procesu staje się argumentem za odrzuceniem globalizacji i przyczyną dezaprobaty wobec globalnych przemian.

Konfrontacja standardów życia społeczeństw w wymiarze ogólnosięciowym skutkuje ponadto wzmocnieniem poczucia biedy. Efekt globalny sprawia, że ubodzy są „jeszcze bardziej biedni” i boleśniej doświadczają tego stanu. Atomizacja i dyferencjacja społeczeństw, z uwagi na uświadomioną w epoce globalnej i rzeczywiście istniejącą przepaść między biednymi i bogatymi, jeszcze nigdy nie była tak oczywista i dotkliwa. Potwierdzają to raporty diagnozujące rozkład obszarów biedy i bogactwa w skali całego świata, a także dysproporcje w uzyskiwanych dochodach ludności globu. Wiedza o wysokiej stopy życiowej w jednych częściach świata, zdobywana dzięki mass mediom, sprawia, że tam, gdzie własny kraj nie ma do zaoferowania niczego poza biedą, młode, głodne życia pokolenia wyruszają w drogę do „ziem obiecanych”. Z tego punktu widzenia nie sposób zaprzeczyć, że globalizacja sprzyja podziałom i destabilizacji społecznej.

Na tym polu pojawia się ponownie ważne zadanie dla wspólnot (w tym także parafialnych), mianowicie usilna praca nad przywróceniem mocnych więzi

społecznych, a nade wszystko budzenie gotowości do wzajemnej pomocy i solidarności, aby zniwelować różnice<sup>142</sup>.

Innym znowu, tym razem pozytywnym skutkiem globalizacji, jest dostrzeżenie w „globalnej wiosce” różnych kultur naszego świata. Można powiedzieć, że globalizacja pluralizuje świat. Dzięki procesom globalnym kultury mało znane bądź w ogóle nieznane uzyskały światowe obywatelstwo. Niewielkie kultury lokalne zaistniały na światowej arenie kultur, zaprezentowały swoje wartości, charakterystyczne wytwory i standardy zachowań. Bez globalizacji o wielu z nich świat niewiele by wiedział, dzięki niej może zapoznać się z ich dorobkiem duchowym i materialnym. Efekt poznania obcych kultur w „globalnej wiosce” jest zawsze taki sam: możliwość zdobycia informacji za pomocą środków elektronicznych, możliwość chwilowego kontaktu z nową kulturą w czasie podróży turystycznych bądź też stały kontakt w przypadku emigracji.

Kontakt z nową kulturą nie musi wiązać się z jednoczesnym porzuceniem własnej. Podobnie jak nie musi wiązać się z separacją i poczuciem zagrożenia dla kultury rodzimej. Jest raczej ubogacającym przeżyciem, inspirującym i zwiększającym własną wiedzę oraz poznanie. Nieznana do tej pory kultura wywołuje raczej chęć poznania niż lęk i ucieczkę. W takim modelu kulturowych przemian okresu globalizacji kultura globalna nie musi oznaczać końca kultur lokalnych. Wręcz przeciwnie, zakłada ich współistnienie. Pomimo globalizacji ludzie ciągle przywiązani są do swojej kultury, języka i miejsca, które nazywają domem. Intensyfikacja relacji między kulturami nie oznacza jednocześnie ich unifikacji i uniformizacji.

Wspomniane powyżej różnorodność i wielość kulturowa pozwalają optymistycznie spoglądać na globalizację. W tej perspektywie jawi się ona jako doskonałe narzędzie ubogacenia ludzkiego poznania. Dzięki udoskonalonym środkom komunikacji, a także zwiększonym możliwościom kumulowania informacji, dokonuje się w dobie globalnych przemian wzrost świadomości ludzkiej. Człowiek, mający dostęp do doświadczeń innych ludzi bądź całych społeczności, zwiększa zasób swojej wiedzy, nabywa nowych umiejętności postrzegania i rozumienia możliwości, jakie przed nim stoją. Wzrost świadomości dotyczy również nabywania doświadczeń w walce ze złem i błędami. Doświadczenia innych ludzi pozwalają ustrzec samego siebie przed przykrymi skutkami błędnych wyborów i decyzji.

---

142 Jan Paweł II, *Potrzebna jest globalizacja solidarności...*, dz. cyt., s. 14.

Globalizacja stwarza zatem wiele okazji poznania szans i zagrożeń, z którymi określone grupy społeczne bądź konkretni ludzie już się spotkali i mogą służyć swoim doświadczeniem oraz pomocną sugestią w ich przewycięzeniu. Można powiedzieć, że globalizacja w roli swoistego środka edukacyjnego może sprzyjać minimalizacji błędów i maksymalizacji trafnych decyzji. Z pewnością zaś zwiększa zakres ludzkiego poznania i podejmowanych wyborów<sup>143</sup>.

Zjawisko globalizacji wymaga otwarcia i współuczestnictwa, aby nie stało się źródłem wykluczania i spychania na margines, ale raczej solidarnego udziału wszystkich w produkcji i wymianie dóbr<sup>144</sup>. Zdrowa globalizacja powinna przyczynić się do jedności rodziny ludzkiej oraz wyłonić takie formy współpracy, które miałyby charakter nie tylko gospodarczy, ale także społeczny i kulturowy. Globalizacja musi stać się czymś więcej niż tylko innym terminem na określenie absolutnej relatywizacji wartości oraz ujednolicania różnorodnych stylów życia i kultur<sup>145</sup>.

Współcześnie jesteśmy świadkami globalizacji ekonomicznej, której towarzyszy wzrost wydajności, wskutek czego może umacniać się proces jedności różnych państw i polepszyć się solidarność między nimi. Jeśli jednak globalizacja będzie rządzić się wyłącznie prawami rynku, stosowanymi zgodnie z interesami najsilniejszych, wówczas przyniesie to wyłącznie szkody. Należą do nich, na przykład, przypisywanie ekonomii wartości absolutnej, bezrobocie, zmniejszenie i deterioracja (pogarszanie się) niektórych usług publicznych, zniszczenie środowiska i przyrody, narastanie różnic dzielących bogatych i biednych, niesprawiedliwa konkurencja, która ubogie narody stawia w sytuacji coraz wyraźniejszej niższości. Gospodarka globalna powinna być organizowana w oparciu o zasadę sprawiedliwości społecznej, z zachowaniem priorytetu opcji na rzecz ubogich, którzy powinni mieć możliwość obrony siebie w systemie gospodarki globalnej, i przy poszanowaniu wymogów międzynarodowego dobra wspólnego.

Zdaniem Samuela P. Huntingtona podstawowymi składowymi kultury są *religia i język*. Rodzi się pytanie, co się stanie z religią i językiem w rozwijającym się tygł wielokulturowym. Możliwości jest wiele. Religie i języki słabsze mogą zostać zdominowane i wyeliminowane przez silniejsze. Może też dojść

143 Por. H. Carrier, *Évangile et cultures de Léon XIII à Jean Paul II*, Rome 1987, s. 165–205.

144 Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Ecclesia in Europa*, 101.

145 Jan Paweł II, *Oddajcie wasze talenty na służbę Bogu, bliźniemu i wspólnemu dobru. Przesłanie do uczestników konferencji na temat: „Przedsiębiorca. Odpowiedzialność społeczna i globalizacja”*, 3.03.2004, „L'Osservatore Romano” wydanie polskie 25 (2004) nr 3 (361), s. 16.

do wojny kulturowej. Te dwa scenariusze nie są optymistyczne. Trzeci, jedyny optymistyczny scenariusz, to dialog kulturowy, tylko że dialog kulturowy jest sprawą bardzo trudną i wiele środowisk jeszcze do niego nie dojrzało<sup>146</sup>.

W rzeczywistości postmodernistycznej dialog kulturowy jest niezwykle trudny. Utało się powiedzenie, że „jeśli dwóch ludzi mówi tak samo, nie zawsze znaczy to to samo!”. Postmodernizm pod tradycyjne znaczenia, sensy i treści słów podkłada często celowo, by wprowadzić ludzi w błąd, zupełnie nowe, nieraz nawet przeciwstawne znaczenia, sensy i treści. W innych przypadkach posługuje się nowomową, sprawiając, że język postmodernistyczny staje się swego rodzaju niezrozumiałym bełkotem, zupełnie oderwanym od rzeczywistości. Zajmuje się on sam sobą, a nie opisywaniem i tłumaczeniem realnego świata.

Mówiąc o meandrach procesów postmodernistycznych, należy mieć na uwadze najpierw fakt, że w procesach tych mieszają się naturalne zjawiska, wynikające z rozwoju cywilizacyjnego, ze zjawiskami wirtualnymi, wykreowanymi przez człowieka, zwykle o zabarwieniu destrukcyjnym i dekompozycyjnym. Postmodernizm głosi zasadę tolerancji, ale tylko dla siebie. Na innych zaś wywiera presję społeczną, posługując się naciskami na opinię publiczną, etykietowaniem, dyskryminacją lub wręcz wykluczaniem społecznym. Wykorzystuje metody manipulacyjne inżynierii społecznej, które pozorują dialog, ale z autentycznym dialogiem nie mają nic wspólnego. Kwestionując dogmatyzowanie rzeczywistości (zwłaszcza przez religie), sam ustanawia pewne dogmaty i usiłuje narzucić je siłą. Takimi dogmatami postmodernistycznymi stały się: fakt zmienności (ważne jest to, że jesteśmy w drodze, nie liczy się cel), bliżej nieokreślone moce kosmiczne, globalizacja, kosmopolityzm, hedonizm, demokracja, klimat lub ekologia. Postmodernizm wreszcie stosuje, z jednej strony, zasady socjoprioryzmu (w duchu neomarksizmu), z drugiej zaś postuluje indywidualizm, i to często w skrajnej postaci.

---

146 Por. W.J. Cynarski, *Proces globalizacji. Dialog kultur czy konflikt wartości?*, Rzeszów 2002, s. 110–116.





# 3

## Obiektywne zagrożenie postmodernizmu dla wiary

W liście apostolskim *Porta fidei*, ogłaszającym Rok Wiary, papież Benedykt XVI pisał o głębokim kryzysie, który „dotknął wielu ludzi”<sup>1</sup>. Niewątpliwie możemy o nim mówić w odniesieniu do całego chrześcijaństwa. U podstaw tego kryzysu leży między innymi powszechny relatywizm odrzucający istnienie wartości absolutnych i niezmiennych w każdej dziedzinie ludzkiego życia, zwłaszcza na płaszczyznach moralnej i religijnej. Może on prowadzić do przekonania o równości wszystkich religii czy systemów moralnych oraz do wyborów opartych na zasadach demokratycznych lub na subiektywnym przekonaniu, nie zaś na racjach obiektywnych i metafizycznych czy objawionych, a w konsekwencji do porzucenia chrześcijaństwa.

Sprzyjają temu dość powszechnie rozwijające się nihilizm, agnostycyzm i permissywizm (3.1), które prowadzą do nieuchronnego kryzysu ogólnej koncepcji człowieka (3.2). Niewłaściwe rozumienie człowieka skutkuje indywidualizmem i indywidualizacją religijności (3.3.), a to wszystko znajduje swój wyraz w postępujących coraz gwałtowniej sekularyzacji i desakralizacji życia (3.4.). Wszystkie te czynniki pogłębiają negatywne nastawienie do chrześcijaństwa, a nawet wywołują otwartą z nim walkę. Nierzadko zatem ludzie wierni Chrystusowi stają w obliczu zagrożeń wiary; zagrożeń, z których zdają sobie sprawę w stopniu co najwyżej nikłym, a które ostatecznie mogą zakończyć się dla nich poważnym kryzysem wyznawanych wartości.

---

<sup>1</sup> Benedykt XVI, List apostolski *Porta fidei*, 2.

### 3.1. Nihilizm, agnostycyzm i permissywizm

Postmodernizm, jak już wspomniano, jest filozofią, która zakłada brak obiektywnego poznania i przyjęcia absolutnej prawdy, szczególnie w kwestiach religii i duchowości. Wynikające z tego niebezpieczeństwo polega głównie na utracie możliwości wartościowania spraw związanych z religią i wiarą, co w konsekwencji przejawia się w religijnym pluralizmie, gdyż nikt nie może uważać, że jego religia jest prawdziwa, a każda inna – fałszywa. Pytania o sens istnienia religii stają się wobec tego nie tylko daremne, ale niekiedy nawet niebezpieczne<sup>2</sup>.

W postmodernistycznych rozważaniach o religii prym wiedzie koncepcja śmierci Boga, sformułowana w XIX wieku przez Fryderyka Nietzschego. „Got ist tot” (Bóg umarł) – słowa te zachęcają do porzucenia wiary w Boga, skoro główny jej podmiot umarł. Takie podejście rodzi „niebezpieczeństwo duchowej atrofii i pustki serca”. Amerykańscy teologowie Thomas Jonathan Jackson Altizer i William Hamilton byli świadomi wieloznaczności twierdzenia o śmierci Boga. W programowym zbiorze esejów *Radical Theology and Death of God* (1966) wyróżniają dziesięć możliwych znaczeń tej frazy, wiodących od głoszenia „konwencjonalnego ateizmu” aż po twierdzenia „ortodoksyjnej teologii”. Może się za nią kryć zarówno teza, że Boga nie ma i nigdy nie było, jak i wezwanie do przeformułowania Jego obrazu i odrzucenia dotychczasowych nieadekwatnych wizerunków (na przykład Boga jako archiwisty ludzkich grzechów albo Boga interweniującego, aby dokonać medycznych cudów), ale także wyznawanie, iż Bóg doświadczany jest współcześnie przede wszystkim jako Ktoś ukryty, nieobecny, milczący; i wreszcie tradycyjne twierdzenie, że ludzki język używany w odniesieniu do Boga nie jest nigdy w pełni adekwatny<sup>3</sup>. W radykalnym rozumieniu „śmierci Boga” może chodzić zarówno o ateistyczne podejście do rzeczywistości – Bóg nie istnieje, jak i o prometejską wizję świata – Bóg ogranicza człowieka, dlatego nie jest mu potrzebny, należy zatem żyć tak, jakby Bóg nie istniał.

2 Jan Paweł II, *Jesteście uczniami i świadkami Chrystusa na uniwersytecie. Przesłanie do uczestników VIII Międzynarodowego Forum Młodzieży*, 25.03.2004, „L'Osservatore Romano” wydanie polskie 25 (2004) nr 5 (263), s. 32–34.

3 M. Jędrzejek, *Teologia śmierci Boga – 50 lat później*, „Znak” 2016 nr 737, s. 62–69.

Wielu z myślicieli, którzy uznali, że „Bóg umarł”, ogłosiło jednocześnie „bogiem” samych siebie, czyniąc się absolutnymi panami świata. W ten sposób człowiek stał się jedynym odniesieniem dla siebie i dla swego działania<sup>4</sup>. Kult Boga zastąpiono „jałowym kultem jednostki”, jednak obietnice i próby stworzenia rajów bez Boga okazały się daremne, „doświadczenie uczy, że świat bez Boga staje się «piekłem»: górę biorą różne formy egoizmu, podziały w rodzinach, nienawiść między ludźmi i narodami, brak miłości, radości i nadziei”<sup>5</sup>. Jak dobitnie stwierdził Benedykt XVI: „bankructwo takiego sposobu życia «jakby Boga nie było» jest dziś – dla wszystkich widoczne”<sup>6</sup>.

We współczesnej kulturze obecne są nurty, które wyrażają nieufność wobec Boga, co ostatecznie owocuje rozczarowaniem i poczuciem bezsensu. Ta nieufność rodzi się jednak z zafałszowanego obrazu Boga, który jest traktowany jako antagonistą człowieka i wróg jego wolności. Odrzucając Boga, człowiek pogrąża się w pustkę, doświadcza rozczarowania i poczucia bezsensu. Bóg staje się nieobecny w życiu i w świadomości człowieka, wydaje się niepotrzebny. W konsekwencji należy Go pozostawić w sferze czysto prywatnej, niemającej żadnego wpływu na życie społeczne<sup>7</sup>. W związku z tym wszystkie wartości międzyludzkie tracą swoje znaczenie, a życie człowieka nie ma sensu<sup>8</sup>. Właśnie na gruncie takiego myślenia szybko rozwinęły się nihilizm i towarzyszący mu agnostycyzm.

Łacińskie słowo *nihil* znaczy tyle co „nic”. Tak zwany nihilizm egzystencjalny jest to pogląd głoszący brak celu, sensu, znaczenia i wartości życia. Natomiast nihilizm moralny zaprzecza istnieniu pewnych i absolutnych, niewycho-dzących poza abstrakcję, wartości moralnych<sup>9</sup>. Jan Paweł II w encyklice *Fides*

4 R. Słupek, *Sensotwórcza apologia wiary Benedykta XVI*, „Studia Salvatoriana Polonica” 6 (2012), s. 29–44, [http://bazhum.muzhp.pl/media/files/Studia\\_Salvatoriana\\_Polonica/Studia\\_Salvatoriana\\_Polonica-r2012-t6/Studia\\_Salvatoriana\\_Polonica-r2012-t6-s29-44/Studia\\_Salvatoriana\\_Polonica-r2012-t6-s29-44.pdf](http://bazhum.muzhp.pl/media/files/Studia_Salvatoriana_Polonica/Studia_Salvatoriana_Polonica-r2012-t6/Studia_Salvatoriana_Polonica-r2012-t6-s29-44/Studia_Salvatoriana_Polonica-r2012-t6-s29-44.pdf) (19.07.2020).

5 Benedykt XVI, *Sekularyzacja jest trudną próbą dla Kościoła. Przemówienie do uczestników zgromadzenia plenarnego Papieskiej Rady ds. Kultury*, 8.03.2008, „L'Osservatore Romano” wydanie polskie 29 (2008) nr 4 (304), s. 35–36; Benedykt XVI, *Życie jest poszukiwaniem prawdy, dobra i piękna. Przemówienie podczas spotkania z młodzieżą na nabrzeżu Barangaroo*, 17.07.2008, „L'Osservatore Romano” 29 (2008) nr 9 (309), s. 15–16; Benedykt XVI, *Bez Boga człowiek jest samotny, a społeczeństwo zagubione*. Homilia podczas mszy świętej inauguracyjnej Synod Biskupów, 5.10.2008, „L'Osservatore Romano” wydanie polskie 29 (2008) nr 12 (311), s. 8.

6 Benedykt XVI, *Adhortacja apostolska Sacramentum Caritatis*, 77.

7 Zob. P. Duchliński, A. Kobyliński, R. Moń, E. Podrez, *Etyka a problem nihilizmu*, Kraków 2019.

8 W. Szydłowska, *Nihilizm i dekonstrukcja*, dz. cyt., s. 96.

9 J. Warzeszak, „Dyktatura” relatywizmu w ujęciu Benedykta XVI, „Warszawskie Studia Teologiczne” 1 (2011), s. 291–322.

*et ratio* zauważył, że „według teorii jego zwolenników poszukiwanie stanowi cel sam w sobie, nie istnieje bowiem nadzieja ani możliwość osiągnięcia celu, jakim jest prawda. W interpretacji nihilistycznej życie jest jedynie sposobnością do poszukiwania doznań i doświadczeń, wśród których na pierwszy plan wysuwa się to, co przemijające. Nihilizm jest źródłem rozpowszechnionego dziś poglądu, że nie należy podejmować żadnych trwałych zobowiązań, ponieważ wszystko jest ulotne i tymczasowe”<sup>10</sup>.

Konsekwencją zaniechania poszukiwania prawdy jest odmówienie rozumowi ludzkiemu prawa do zasadnego porządkowania świata. Benedykt XVI wskazywał skutki porzucenia takiego wysiłku: „Bez prawdy człowiek skazuje się na empiryczną i sceptyczną wizję życia, niezdolną wznieść się ponad *praxis*, ponieważ nie interesuje jej dostrzeżenie wartości – a czasem nawet znaczeń – dzięki którym mogłaby ją osądzać i ukierunkować”<sup>11</sup>. Przeradza się to w swoisty jarmark idei, gdzie każdy może głosić swoje zdanie, nie odnosząc się przy tym do poglądów drugiego; każdy ma swoją „prawdę” i może ją „sprzedać”, jeżeli tylko znajdzie kupca. W świecie, w którym nie dopuszcza się wartościowania i nie poszukuje się prawdy, każdy może mówić, co chce, i nie ponosi za to żadnych konsekwencji. Cóż jednak z tego, że każdy może mówić wszystko, jeżeli to, co mówi, nie ma żadnego znaczenia? W momencie, gdy na takim jałowym jarmarku idei stanie ktoś, kto zacznie go porządkować – oddzielać dobro od zła, twierdzić, że szuka prawdy – nadaje się mu miano wroga postępu i demokracji, oskarża się o nietolerancję i brak szacunku dla drugiego człowieka. Jednakże, jak przekonywał Benedykt XVI, „poszukiwanie prawdy nie stanowi bynajmniej żadnego zagrożenia dla tolerancji czy pluralizmu kulturowego, a umożliwi osiągnięcie porozumienia, sprawia, że debata publiczna jest rzeczowa, uczciwa i odpowiedzialna, oraz gwarantuje jedność, której nie można uzyskać, posługując się mglistymi pojęciami integracji”<sup>12</sup>.

Jan Paweł II zauważył, że nihilizm jest negacją wszelkiej prawdy obiektywnej i prowadzi do burzenia jakichkolwiek fundamentów. Nie tylko pozostaje w sprzeczności z treścią objawienia Bożego, ale przede wszystkim jest zaprzeczeniem człowieczeństwa osoby ludzkiej i samej jej tożsamości. Odrzucenie pełnej prawdy o człowieku skutkuje nieuchronnie utratą kontaktu

<sup>10</sup> Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, 46.

<sup>11</sup> Benedykt XVI, Encyklika *Caritas in veritate*, 9.

<sup>12</sup> Benedykt XVI, *Poszukiwanie prawdy nie stanowi zagrożenia dla tolerancji czy pluralizmu kulturowego*, „L'Osservatore Romano” wydanie polskie 30 (2009) nr 11–12 (318), s. 14.

z obiektywną prawdą, a w konsekwencji zanegowaniem ludzkiej godności<sup>13</sup>. W ten sposób pozbawia się człowieka tych cech, które ujawniają jego podobieństwo do Boga. Pozbawia się go także możliwości kierowania się w życiu prawdą i wolnością. Jan Paweł II zauważył, że gdy „człowiekowi odbierze się prawdę, wszelkie próby wyzwolenia go stają się całkowicie nierealne, ponieważ prawda i wolność albo istnieją razem, albo też razem marnie giną”<sup>14</sup>.

Należy zauważyć, że nihilizm doprowadził do zła, które dotknęło naszą epokę. W obliczu tego zła załamał się racjonalistyczny optymizm, który odczytywał historię jako zwycięski pochod rozum, źródła szczęścia i wolności. Odejście od świata wartości zrodziło – jak o tym pisał Jan Paweł II – u wielu ludzi, „bytowanie w lęku”. Wynika ono nie tylko, co podkreślał papież, z faktu, iż dzieła ludzkich umysłów i rąk wymykają się coraz bardziej spod naszej kontroli i obracają się często przeciw człowiekowi, ale także z faktu zakwestionowania trwałych punktów odniesień i związanej z tym permanentnej niepewności<sup>15</sup>. W konsekwencji jednym z największych zagrożeń stała się dzisiaj pokusa rozpaczy<sup>16</sup>. Człowiek zrozpaczony bowiem zaburzoną postawę wobec czasu. Staje się niewolnikiem przeszłości lub przyszłości, w zależności od tego, gdzie upatruje źródło swojego cierpienia i zagrożenia. Rozpacz powoduje utratę kontaktu z teraźniejszością oraz utratę nadziei<sup>17</sup>. Rozpacz może prowadzić nie tylko do dramatycznego kryzysu psychicznego, lecz także do głębokiego kryzysu religijnego. Zdarza się bowiem, że „wskutek rozpaczy człowiek przestaje oczekiwać od Boga osobistego zbawienia, pomocy do jego osiągnięcia lub przebaczenia grzechów”<sup>18</sup>.

Papież Jan Paweł II zauważał, że: „współczesna kultura [...], zwłaszcza na Zachodzie, dąży do wykluczania Boga lub do traktowania wiary jako sprawy prywatnej, niemającej wpływu na życie społeczne. I chociaż wartości leżące u podstaw społeczeństwa – takie jak poczucie godności człowieka, solidarność, praca i rodzina – wywodzą się z Ewangelii, można stwierdzić swego rodzaju «usuwanie na dalszy plan Boga», swoistą amnezję, jeśli nie wręcz rzeczywiste

13 Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, 90.

14 Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, 12.

15 Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, 15.

16 Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, 91.

17 Zob. M. Dziewiecki, *Między rozpaczą a zawierzeniem*, „Zeszyty Formacji Duchowej” 2001 nr 17: *Boża Opatrzność i zaufanie Bogu*, s. 55–63.

18 KKK 2091.

odrzućcie chrześcijaństwa i wyrzeczcie się skarbu otrzymanej wiary, co grozi utratą własnej głębokiej tożsamości”<sup>19</sup>.

Według papieża Benedykta XVI świat pozbawiony Boga może być jedynie „światem pozbawionym znaczenia. Albowiem skąd wszystko, co jest, się wywodzi? W każdym razie nie ma on żadnego celu duchowego. W jakiś sposób jest, istnieje, ale nie ma ani celu, ani sensu. W takim razie nie ma żadnych standardów dobra czy zła. Władza jest zatem jedyną zasadą. Prawda się nie liczy, w rzeczywistości nie istnieje. Jedynie wówczas, gdy rzeczy mają przyczynę duchową, są zamierzone i stworzone – tylko wówczas, gdy istnieje Bóg Stwórca, który jest dobry i chce dobra – może życie człowieka także mieć sens”<sup>20</sup>.

Spółeczeństwo bez Boga – społeczeństwo, które Go nie zna lub traktuje jako nieistniejącego – jest społeczeństwem, które gubi swoją miarę. Czy zatem, kiedy Bóg faktycznie umiera w społeczeństwie, staje się ono wolne? W praktyce „śmierć Boga” w społeczeństwie oznacza także koniec wolności, jak zauważa papież Benedykt XV. Przecież to, co umiera, jest celem, który zapewnia orientację. Znika bowiem busola wskazująca właściwy kierunek, ucząca odróżniania dobra od zła. Społeczeństwo bez Boga staje się zbiorowiskiem, w którym miara człowieczeństwa jest coraz bardziej gubiona<sup>21</sup>, a to, co złe i niszczy człowieka, staje się rzeczą naturalną<sup>22</sup>.

Mówiąc na temat niewiary współczesnego człowieka, należy podkreślić, że tak jak wszyscy wierzący nie są jednakowi, tak też nie są jednakowi niewierzący. Jedni i drudzy znajdują się niejako na dwóch przeciwnych biegunach: z jednej strony, znajdują się zaciekli ateści, wrogowie Boga i religii, z drugiej natomiast – duchowi agnostycy, bliscy nawrócenia na jakąś specyficzną religię. Między tymi wspomnianymi skrajnościami, odległymi od siebie, jest wiele stopni niewiary: tolerancja, obojętność, poszukiwanie Boga, odmawianie wiary w Niego i tak dalej. Istnieją także ateści, którzy w gruncie rzeczy nie są ateistami, którzy w głębi swej duszy wierzą w Boga, ale są do Niego uprzedzeni, obrażeni na Niego i dlatego Go negują. Istnieją również agnostycy, w rzeczywistości niebędący agnostykami, którzy wierzą w bóstwo, ale nie znają jego

19 Benedykt XVI, *Orędzie na XXVI Światowy Dzień Młodzieży 2011 w Madrycie*, „L'Osservatore Romano” wydanie polskie 31 (2010) nr 10 (326), s. 4–5.

20 Benedykt XVI, *Kościół a skandal wykorzystywania seksualnego*, <https://www.frondda.pl/a/uwaga-pelny-tekst-listu-benedykta-xvi,125189.html> (13.12.2019).

21 Benedykt XVI, *Kościół a skandal wykorzystywania seksualnego*, <https://www.frondda.pl/a/uwaga-pelny-tekst-listu-benedykta-xvi,125189.html> (13.12.2019).

22 Benedykt XVI, List apostolski *Porta fidei*, 10.

oblicza i dlatego nie przyjmują jakiegś konkretnej religii. Spektrum postaw jest niezwykle szerokie, toteż zbyt ogólne mówienie o niewierzących powoduje niemało trudności.

W istocie agnostycy to ludzie, którzy deklarują, że nie są w stanie rozstrzygnąć sporu o istnienie Boga. O ile ateista kojarzy się z kimś, kto nie wierzy w istotę wyższą, a człowiek wierzący z kimś, kto uznaje to za pewnik, agnostyk jest gdzieś pośrodku, nie wierzy ani w jedno, ani w drugie, ale nie wyklucza żadnej opcji. Nawet jeśli istnienia Boga nie potrafi wykluczyć, to prawdopodobieństwo zaakceptowania Jego istnienia jest zbyt małe, aby uzależniać od tego swoje wybory. Część znawców religii uważa, że sporo ludzi, określających się jako „wierzący niepraktykujący”, to także *de facto*, choć nie w pełni świadomi agnostycy. Agnostycyzm bywa postrzegany jako stan przejściowy przed podjęciem zasadniczej decyzji, choć może on trwać przez całe życie. Agnostyk jest skłonny nie walczyć z religią i nie dostrzegać w niej immanentnego zła, jeśli tylko zostanie mu zagwarantowany świat bez niej. Nie jest to więc postawa wyrazista.

Z utratą wiary w Boga wiąże się swego rodzaju lęk przed przyszłością. Jan Paweł II zauważył: „Obraz jutra jest często bezbarwny i niepewny. Bardziej się boimy przyszłości, niż jej pragniemy. Niepokojącą oznaką tego jest między innymi wewnętrzna pustka dręcząca wielu ludzi i utrata sensu życia”<sup>23</sup>. W ponowoczesności obserwujemy ucieczkę od prawdy o człowieku, a w konsekwencji ucieczkę od pytania o sens jego umierania. Sam fakt śmierci bywa zwykle banalizowany. W związku z tym następuje utrata wiary w życie wieczne. Dzisiejsza filozofia życia – promująca młodość, sprawność i pogoń za przyjemnościami – wstydliwie unika tematu śmierci, bo nie pasuje on do wizji życia bez ograniczeń i odpowiedzialności. Według ateistów śmierć człowieka to przejście z przypadkowo otrzymanego istnienia w nicość.

Papież Benedykt XVI w encyklice *Spe salvi* stwierdził, że „być może wiele osób odrzuca dziś wiarę, gdyż życie wieczne nie wydaje się im rzeczą pożądaną. Nie chcą życia wiecznego, lecz obecnego, a wiara w życie wieczne wydaje się im w tym przeszkodą. Kontynuowanie życia w wieczności – bez końca, jawi się bardziej jako wyrok niż dar. Oczywiście chciałoby się odsunąć śmierć jak najdalej. Ale żyć zawsze, bez końca – to w sumie może być tylko nudne i ostatecznie nie do zniesienia”<sup>24</sup>.

<sup>23</sup> Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, 7.

<sup>24</sup> Benedykt XVI, Encyklika *Spe salvi*, 10.

Ten sposób myślenia prowadzi niestety do poczucia osamotnienia i rezygnacji. Jednym z owoców tej egzystencjalnej rezygnacji jest dramatyczny spadek liczby urodzeń. Kolejnym owocem jest trudność w podejmowaniu definitywnych wyborów życiowych dotyczących małżeństwa, ale i życia kapłańskiego czy zakonnego<sup>25</sup>. Wśród innych przejawów tego stanu rzeczy „zauważa się niebezpieczne zjawisko kryzysów rodzinnych i słabości samej koncepcji rodziny, przeciągające się i powracające konflikty etniczne, odradzanie się pewnych postaw rasistowskich, a nawet napięcia międzyreligijne, egocentryzm izolujący jednostki i grupy od innych, narastanie powszechnej obojętności etycznej oraz gorączkowe zabieganie o własne interesy i przywileje”<sup>26</sup>. Zarówno błędne, niekiedy wręcz wypaczone wzorce postępowania propagowane publicznie, a nieraz ostentacyjnie manifestowane i afirmowane, jak i codzienny kontakt z trudnościami i kryzysami, jakich doświadcza wiele rodzin, mogą zrodzić ponadto pesymizm lub zniechęcenie<sup>27</sup>. W obliczu takich wypaczeń łatwo powstają tendencje do agresywnego maskulinizmu<sup>28</sup>.

Żyjąc w atmosferze permissyvizmu współczesnego świata, który neguje lub pomniejsza wartość chrześcijańskich zasad, łatwo można ulec pokusom, przesiąknąć tą mentalnością i poddać się chwilowym pożądaniom<sup>29</sup>. W ten sposób mamy do czynienia z narodzinami nowej kultury, odrzucającej wszystko to, co związane z chrześcijaństwem. Pozostaje ona w dużej mierze pod wpływem środków masowego przekazu, jej treści często sprzeczne są nie tylko z Ewangelią, ale i z szeroko rozumianą godnością osoby ludzkiej.

We współczesnej rzeczywistości zaniechano, z jednej strony, poszukiwań równowagi pomiędzy kulturą elitarną a kulturą egalitarną. Ta ostatnia zdecydowanie dominuje, a nie jest to zwykle kultura najwyższych lotów. Z drugiej strony, w życiu kulturowym wielu społeczeństw zrodził się specyficzny paradoks: powstała kasta, uważająca się za elitę kulturalną i uzurpująca sobie prawa eksperckie oraz opiniotwórcze, która odróżnia się od reszty społeczeństwa

25 Benedykt XVI, Encyklika *Spe salvi*, 8.

26 Benedykt XVI, Encyklika *Spe salvi*, 8.

27 Jan Paweł II, *Kapłan wobec potrzeb rodziny. Przemówienie do duchowieństwa Rzymu*, 26.02.2004, „L'Osservatore Romano” wydanie polskie 25 (2004) nr 6 (264), s. 16–17.

28 Jan Paweł II, *A ciascuna di voi. List do kobiet na VI Światową Konferencję poświęconą kobiecie w Pekinie*, 29.06.1995, „L'Osservatore Romano” wydanie polskie 16 (1995) nr 8–9 (176), s. 18–22.

29 Jan Paweł II, *Bądźcie dla świata odblaskiem światła Chrystusa. Rozważanie podczas czuwania modlitewnego*, 27.07.2002, „L'Osservatore Romano” wydanie polskie 22 (2002) nr 9 (246), s. 51–52.



tylko tym, że głosi poglądy niekonwencjonalne, często na pograniczu subkultury, a niekiedy nawet antykultury.

Nie ulega zatem wątpliwości, że permisywny styl życia zaczyna stopniowo zatruwać obyczaje, przede wszystkim za pośrednictwem społecznych środków przekazu i ludzi, którzy – przez dłuższy czas oderwani od korzeni własnej kultury – zatracili zmysł moralny i duchowy<sup>30</sup>. Wiele osób wyraża zaniepokojenie z powodu takiej ewolucji<sup>31</sup>. W ślad za tym ujawnia się coraz głębszy kryzys koncepcji człowieka i wartości.

### 3.2. Kryzys koncepcji człowieka

Współczesna kultura europejska przeżywa kryzys, u podstaw którego leży błędna wizja tego, kim jest człowiek, skąd pochodzi, dokąd zmierza, co powinien czynić, by spełnić swoje zadanie. Mamy więc do czynienia z błędem antropologicznym. Na nim zbudowane są panujące w XX wieku ideologie, które generują błędne struktury społeczne, zagrażają normalnemu rozwojowi człowieka, kultury, zasad postępowania, pozbawiają człowieka wolności<sup>32</sup>.

Według chrześcijańskiej wizji, na której ufundowana jest filozofia i kultura ostatnich dwóch tysięcy lat, człowiek jest osobą, najwyższym po Bogu i aniołach bytem. Jest podmiotem oraz sprawcą świadomego i wolnego działania, u podłoża którego leży prawda o dobru, czyli działania moralnego. Osoba posiada naturę ze swej istoty ukierunkowaną na czynienie dobra (prawo naturalne). Dzięki rozumowi jest ona zdolna do poznania prawdy o dobru i czynienia go, czyli wyboru właściwego dla siebie dobra (sumienie). Człowiek zdolny jest do poznania siebie i stanowienia o sobie (samostanowienie), może kierować swoim życiem, jest zatem wolny, przy czym jego wolność kierowana jest prawdą. Jest bytem materialno-duchowym, ale element duchowy, czyli dusza, stanowi podstawę jego istnienia<sup>33</sup>.

30 M. Heller, *Moralność myślenia*, Kraków 2015.

31 Jan Paweł II, *Nowa nadzieja dla Libanu*, „L'Osservatore Romano” wydanie polskie 18 (1997) nr 8–9 (195), s. 24–25.

32 Z. J. Zdybicka, *Jan Paweł II do współczesnych*, <https://www.radiomaryja.pl/kosciol/jan-pawel-ii-do-wspolczesnych/> (02.04.2020).

33 Z. J. Zdybicka, *Jan Paweł II do współczesnych*, <https://www.radiomaryja.pl/kosciol/jan-pawel-ii-do-wspolczesnych/> (02.04.2020).

Niestety, współczesne nurty ewolucyjne najpierw odrzucają tradycyjny model pierwotnej doskonałości człowieka jako pozbawiony wiarygodności. Dążą do nadania mu bardziej „współczesnego” oblicza odartego z jakichkolwiek prawzorów (Niklas Luhmann, Jay Demerath). Prowadzi to do utraty z pola widzenia podstawowej prawdy o istnieniu człowieka jako stworzenia wedle obrazu i podobieństwa Bożego. Niewątpliwie jest to poważny błąd metodyczny, który stanowi zagrożenie dla stwórczego współdziałania z Bogiem<sup>34</sup>. Wtedy też łatwo potwierdzić tezę Alasdaira MacIntyre’a, że „człowiek w swoim postępowaniu i swojej praktyce, jak również w swoich fantazjach jest zwierzęciem opowiadającym historię. Nie jest nim ze swej istoty, lecz staje się nim poprzez swoją historię”<sup>35</sup>.

W ten sposób dochodzi do zniekształcenia i zubożenia bytu ludzkiego, traci on swoją podmiotowość, zostaje pozbawiony wymiaru transcendentnego i należnego mu miejsca w kosmosie. Zostaje sprowadzony do wypadkowej biologicznej ewolucji i niekontrolowanych procesów zachodzących w podświadomości<sup>36</sup>. W związku z tym „człowiek kwestionuje, że ma uprzednio ukonstytuowaną naturę swojej cielesności, charakteryzującą istotę ludzką. Zaprzecza swojej własnej naturze i postanawia, że nie została ona jemu dana jako fakt uprzedni, ale to on sam ma ją sobie stworzyć. [...] Człowiek kwestionuje swoją naturę. Jest on teraz jedynie duchem i wolą”<sup>37</sup>.

Z błędnej wizji osoby rodzi się przekonanie, że człowiek może manipulować sobą: z jednej strony może tworzyć istoty ludzkie, a z drugiej odmawiać innym możliwości stania się ludźmi<sup>38</sup>. Ma to istotny wpływ na oddzielenie kultury od natury ludzkiej. W związku z tym poszczególne kultury nie potrafią już odnaleźć swojej miary w naturze, która je przekracza, i ostatecznie sprowadzają człowieka jedynie do faktu kulturowego. Gdy ma to miejsce, ludzkość narażona jest na nowe niebezpieczeństwa zniewolenia oraz manipulacji<sup>39</sup>, co pociąga za sobą poważne konsekwencje, gdyż rozum – jak chce tego pozytywistyczna koncepcja natury i rozumu – nie przestaje na tym, co dostrzegalne

34 J. Moskałyk, *Chrześcijańska wizja współczesnego człowieka*, „Studia Gnesnensia” 28 (2014), s. 61.

35 A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, przeł. A. Chmielewski, Warszawa 1996, s. 385.

36 Zob. H. Janaszek-Ivaničková, *Od modernizmu do postmodernizmu*, Katowice 1996, s. 101.

37 Benedykt XVI, *Serce rozumne. Refleksje na temat podstaw prawa*, „L'Osservatore Romano” wydanie polskie 33 (2011) nr 10–11 (337), s. 41.

38 Benedykt XVI, *Serce rozumne...*, dz. cyt., s. 41.

39 Benedykt XVI, Encyklika *Caritas in veritate*, 26.

dla oczu, ale kieruje się ku czemuś, co leży poza jego zasięgiem<sup>40</sup>. Benedykt XVI przestrzegał przed tą pułapką, mówiąc, że „tam gdzie rozum pozytywistyczny uważa się za jedyną kulturę wystarczającą, sprowadzając wszystkie inne rzeczywistości kulturowe do poziomu subkultur, umniejsza człowieka i zagraża człowieczeństwu”<sup>41</sup>.

Obserwujemy w świecie postmodernistycznym swoistą dychotomię: z jednej strony przyznaje się supremację kultury nad naturą (powinna na niej bazować i budować, choć często się z nią nie liczy), z drugiej zaś – natura rozumiana wyłącznie biologicznie utrudnia rozwój kultury duchowej człowieka, prowadząc niekiedy nawet do przeciwstawiania cielesności wymiarowi duchowemu.

Negacja natury jako wartości „danej i zadanej” ma swoje źródło we wspomnianej już wcześniej negacji Stwórcy. Wielkie niebezpieczeństwo rodzi bowiem zaprzeczenie otwartości osoby ludzkiej na Osobę Absolutu przy jednoczesnym odrzuceniu kategorii celu ostatecznego. „Człowiek – jak zauważa Zofia Zdybicka – zafascynowany poznawaniem świata i jego przekształcaniem w wygodne miejsce dla życia lub tworzeniem coraz doskonalszych narzędzi ułatwiających życie, zaniedbuje siebie, swoje człowieczeństwo”<sup>42</sup>. Człowiek pozostaje, jak w nawiązaniu do św. Augustyna podkreśla papież, „wielkim pytaniem” (*magna quaestio*) i „wielką przepaścią” (*grande profundum*), a będąc daleko od Boga, jest również daleko od samego siebie<sup>43</sup>.

Powyższe stwierdzenia stanowią solidne przesłanki do wyprowadzenia wniosku, że negacja ludzkiej natury jako stałej struktury będącej źródłem działania jest bardzo niebezpieczna. Prowadzi to do sytuacji, w której albo neguje się w ogóle ludzką naturę, albo uznaje się, że jest ona sumą zewnętrznych wpływów (hormonów, genów, układów kulturowych, ekonomicznych, politycznych, społecznych). W obu przypadkach zakwestionowana zostaje normalność natury ludzkiej<sup>44</sup>. Wobec tego już nie natura wyznacza normę dla kultury, lecz odwrotnie – kultura ma normatywny charakter dla natury. Istnieje

40 Por. Benedykt XVI, *Poszukiwanie prawdy nie stanowi zagrożenia dla tolerancji czy pluralizmu kulturowego*, dz. cyt., s. 14.

41 Benedykt XVI, *Serce rozumne...*, dz. cyt., s. 40–41.

42 Z.J. Zdybicka, *O moralnym samostanowieniu osoby*, w: *Substancja, natura, Prawo naturalne*, red. A. Maryniarczyk [i in.], Lublin 2006, s. 377.

43 Benedykt XVI, *Św. Augustyn (III)*, „L'Osservatore Romano” wydanie polskie 29 (2008) nr 3 (301), s. 55.

44 Benedykt XVI, *Poszukiwanie prawdy jest warunkiem autentycznej wolności. Przemówienie podczas wizyty w katedrze w Santiago de Compostela*, 6.11.2010, „L'Osservatore Romano” wydanie polskie 31 (2010) nr 12 (328), s. 26.

niebezpieczeństwo, że to, co człowiek (jednostka lub społeczeństwo) uzna za naturę, będzie miało charakter normatywny, ciągle jednak nie w sensie koniecznościowym. W związku z tym nie ma ani powszechnej natury ludzkiej, ani też powszechnej ludzkiej kultury<sup>45</sup>.

Trudno nie zauważyć, że do podważenia natury i prawa naturalnego przyczynili się także teologowie, moralisci katoliccy, którzy utrzymywali, że natura i prawo naturalne są niezmiennie w swej „istocie”, podlegają natomiast zmianom w swym „istnieniu” (są uwarunkowane osobowościowo, społecznie, kulturowo, historycznie itp.). Problem polega na tym, że o tym, co należy do istoty, a co do istnienia natury i prawa naturalnego, decyduje sam człowiek, który zwykle przenosi wszystko, co możliwe, ze strefy „niezmienności istotowej” do kategorii „zmienności istnieniowej”. Zdaniem niektórych autorów: „Jeśli punktem wyjścia jest natura niezmienna, to wszystko inne jest zmianą naszego poznania owego niezmiennego faktu”<sup>46</sup>. Takie postępowanie jest budowaniem na lotnych piaskach, a nie na litej skale.

Jedną z nadrzędnych zasad bytowania osoby jest jej jedyność (unikalność), niepowtarzalność i niepodobieństwo do innych (odrębność). Cechy te wyróżniają, charakteryzują i definiują ontologiczną treść człowieka. Dzięki nim otrzymuje on przewagę bycia innością w stosunku do wspólnych przymiotów istoty bądź natury ludzkiej. Jako osoba dziedziczy także dar odrębności, autonomii i relacyjności<sup>47</sup>. Niestety, współcześnie próbuje się tę prawdę pomijać lub nawet odrzucać. Jest to podejście błędne i szkodliwe, gdyż człowiek charakteryzuje się tym, że w obliczu poznania swej inności otwiera się na jej wyłączość i związane z nią wymagania. Jednocześnie nie przestaje doceniać i szanować inności drugiej osoby, przede wszystkim jako bliźniego. Próby relatywizacji zjawiska różnorodności i inności zarówno w sferze płciowej, jak i osobowej oraz zaciemnianie ich obiektywnej roli są niebezpieczne, gdyż prowadzą do spustoszenia w istotnym obszarze życia ludzkiego. Być może z tego powodu chrześcijaństwo, które niestrudzenie głosi wszystkie naturalne predyspozycje bytu ludzkiego i zarazem ich broni, napotyka na różnego rodzaju przeciwności i opór<sup>48</sup>.

45 P. Jaroszyński, *Personalizm filozoficzny a kultura prawna*, „Orbis Linguarum” 34 (2009), s. 321–337.

46 A. Arntz, *Prawo naturalne i jego dzieje*, „Concilium. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” (wybór artykułów 1–10, 1965–1966), Poznań–Warszawa 1968, s. 371.

47 B. Smolka, *Narodziny i rozwój personalizmu*, Opole 2002, s. 64.

48 J. Moskałyk, *Chrześcijańska wizja współczesnego człowieka*, dz. cyt., s. 63.

Pewnym błędem filozofii dialogu było na przykład ustawiczne podkreślanie, że człowiek potrafi zrozumieć siebie przez relacje z innymi ludźmi. Według dialogików pełne zgłębienie własnego „ja” jest możliwe dzięki drugiemu „ty” (nasz bliźni), zwłaszcza zaś dzięki „Ty” pisanemu wielką literą (dzięki Bogu, co filozofowie dialogu rzadziej podkreślali). Musimy jednak pamiętać, że człowiek jest zdolny do autorefleksji i samowiedzy, potrafi zatem w pierwszej kolejności czerpać informacje i wyciągać wnioski dotyczące swojej tożsamości, ale także odrębności i niepowtarzalności, analizując własną osobowość.

Dzisiaj ma miejsce częste odwoływanie się do pojęcia emancypacji i całkowitego uniezależnienia człowieka od wszelkich norm i reguł pochodzących spoza niego, co w istocie i tak okazuje się niespełnioną iluzją. Jest oczywiste, że prawdziwej wolności nigdy nie osiąga się przez zanegowanie lub odrzucenie powszechnych zasad i praw ludzkich, które mają swoje zapodmiotowanie w prawie boskim. Prawdziwa świadomość wolności może kształtować się tylko tam, gdzie każdy poszczególny człowiek autentycznie dąży do wyzwolenia z egoizmu i szukania samego siebie<sup>49</sup>. Egoizm powoduje dezintegrację wnętrza osoby, ogranicza człowieka w jego bezinteresowności, uczciwości i oddaniu dla drugich, w tym szczególnie potrzebujących. Jego następstwem jest niechęć, wrogość i zawiść wobec drugiego człowieka<sup>50</sup>.

W ten sposób zatracą się pojęcie godności osoby ludzkiej, które uświadamia nam jeden z najważniejszych jej przymiotów – niepowtarzalną wartość, doniosłość oraz wspaniałość bez względu na płeć, wiek, status społeczny i materialny, narodowość, orientację światopoglądową, ideową, polityczną i tym podobne. Jan Paweł II stwierdził, że „podstawą i celem porządku społecznego jest osoba ludzka jako podmiot niezbywalnych praw, których nie otrzymała z zewnątrz, lecz które wypływają z jej natury: nikt i nic nie może ich zniszczyć, żadna zewnętrzna siła unicestwić, bowiem ich korzenie tkwią w tym, co jest najgłębiej ludzkie. Analogicznie, osoba ludzka jest czymś, co wyrasta ponad uwarunkowania społeczne, kulturalne i historyczne, bowiem właśnie człowiek, istota obdarzona duszą, dąży do celu, który pozostaje transcendentny wobec zmiennych warunków jego egzystencji. Żadna ludzka władza nie może się przeciwstawić realizacji człowieka jako osoby”<sup>51</sup>.

49 W. Hryniewicz, *Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i wszechświata. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. 3, Lublin 1991, s. 164.

50 J. Moskałyk, *Chrześcijańska wizja współczesnego człowieka*, dz. cyt., s. 64.

51 Jan Paweł II, *Wolność religijna warunkiem pokojowego współżycia. Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 1988*, w: Jan Paweł II, *Godność. Antologia tekstów*, red., wybór tekstów i wprowadzenie K. Gryz,

Z wypowiedzi tej jasno wynika, że godność to przynależne każdemu człowiekowi prawo do szacunku, wolności, tolerancji i pokoju ze względu na to, iż stanowi on najwyższą wartość w świecie. To nic innego, jak wewnętrzna właściwość każdej osoby ludzkiej, którą zawsze odnosi się do jej zasadniczych walorów moralnych, psychicznych, duchowych i społecznych. Tak pojęta godność człowieka stanowi jedno z podstawowych kryteriów człowieczeństwa. O wartości człowieka decyduje to, kim on jest<sup>52</sup>. Poczucie własnej godności to cały zespół wymogów wobec siebie, wobec swoich zachowań i czynów. Człowiek jest zobowiązany do postępowania w sposób odpowiadający jego godności we wszystkich warunkach i okolicznościach swego życia<sup>53</sup>. Godność rodzi zobowiązania i nakłada obowiązki wobec innych. Równocześnie jest dla niego samego źródłem obowiązków, jak i uprawnień, każdy bowiem jest zobowiązany do respektowania godności innych i zarazem uprawniony, by i jego godność była respektowana przez wszystkich<sup>54</sup>.

Człowiek nigdy nie może być traktowany jako środek do realizacji wartości, gdyż jest ich twórcą i celem (czyli mają mu one służyć). Po to tworzy wraz z innymi ludźmi wartości wspólne, by dzięki nim rozwijać się i doskonalić. Dobro osoby ludzkiej i dobro wspólne (to ostatnie jako wynik powstania wartości wspólnych) stanowią dwa krańce, które we wzajemnym współdziałaniu (w solidarności) i uzupełnianiu się tworzą ład społeczny<sup>55</sup>.

Obraz człowieka, jaki wyłania się z ujęcia postmodernistycznego, determinuje system społeczny. Wartości, jakimi społeczeństwo musi się w takim wypadku kierować, to pluralizm i tolerancja, skrajnie pojmowane: nie istnieje nic, co pozwalałoby komukolwiek oceniać czyjekolwiek postępowanie. Z tego też powodu nikomu nie wolno narzucać żadnych wartości ani zabraniać podejmowania pożądaných przez niego czynów. Wobec wyborów dokonywanych przez innych ludzi należy przyjąć postawę respektu i szacunku. Tolerancja w ujęciu postmodernistycznych filozofów winna iść tak daleko, aby nikt nie potrzebował usprawiedliwiać podejmowanych decyzji – ani przed innymi, ani nawet przed samym sobą.

---

Kraków 2011, s. 185.

52 Jan Paweł II, *O trwałe pomosty między narodami*, „L'Osservatore Romano” wydanie polskie 1 (1980) nr 12, s. 21.

53 J. Czajowski, *Człowiek w nauce Jana Pawła II*, Rzym 1983, s. 44.

54 Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, 10.

55 R. Podgórski, *Kryzys tożsamości współczesnego człowieka w społeczeństwie ponowoczesnym*, [https://opoka.org.pl/biblioteka/F/FA/rp\\_antropolog2.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/F/FA/rp_antropolog2.html) (15.12.2019).

Jak już podkreślano, człowiek posiada godność, ponieważ jest osobą ludzką. Nie uzyskał jej z woli społeczeństwa czy państwa. Nie zdobył jej też ze względu na swój społeczny czy państwowy status<sup>56</sup>. Już choćby z tego powodu nie można i nie powinno się pozbawiać człowieka ani ograniczać czy też znieszczać jego godności. Skutki takiego działania są niebezpieczne dla samego człowieka oraz jego miejsca w życiu społecznym. Jest to groźne dla życia społecznego, gdyż burzy jego dotychczasowy porządek. W sposób bezpośredni zagraża demokracji, której podstawę stanowi człowiek wraz ze swoją godnością i przysługującymi mu prawami. Trzeba więc jasno stwierdzić, że dla relacji społecznych ważne jest respektowanie zarówno godności osoby, jak i jej praw. Zaprzeczenie ludzkiej naturze czy wręcz jej eliminacja oznaczają w gruncie rzeczy przekreślenie normatywnego charakteru zapisanych w niej praw. Ich niezbywalność i nienaruszalność są zakotwiczone w naturze ludzkiej, a ostatecznie w Bogu, jej Stwórcy i źródle<sup>57</sup>. Bóg jest tym, który wpisuje w sumieniu człowieka obowiązujące go prawa, co więcej – sam jest ich gwarantem<sup>58</sup>.

Obecnie zauważa się w świecie wiele form niesprawiedliwości wynikających z zawężonych wizji antropologicznych oraz z modeli ekonomicznych opartych wyłącznie na korzyści. Nie ograniczają się one jedynie do wykorzystywania człowieka, ale zmierzają aż do wykluczenia go czy wręcz pozbawienia życia. Wskutek tego dochodzi do pomijania i deptania podstawowych praw człowieka: do odbierania dzieciom poczętym prawa do przyścia na świat, ograniczania wielu ludziom dostępu do środków niezbędnych, by mogli godnie żyć, blokowania powszechności odpowiedniej edukacji czy pracy, więzienia skazanych w nieludzkich warunkach, w tym poddawania ich torturom, przymusowego rozdzielania rodzin, wreszcie aktów nietolerancji, dyskryminacji i przemocy z powodu przynależności rasowej, etnicznej, narodowej oraz religijnej. Wielu ludzi cierpi z powodu pogwałcenia podstawowych praw, ponieważ są uwikłani w konflikty zbrojne, podczas gdy handlarze śmiercią bez najmniejszych skrpułów wzbogacają się za cenę krwi swoich braci i sióstr<sup>59</sup>.

56 Jan Paweł II, *Chcesz służyć sprawie pokoju, szanuj wolność. Orędzie na XIV Światowy Dzień Pokoju*, w: Paweł VI, Jan Paweł II, *Orędzia papieskie na Światowy Dzień Pokoju*, Rzym 1986, s. 34.

57 Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, 42; Jan Paweł II, *Podstawą prawa jest prawda o człowieku*, „L'Osservatore Romano” wydanie polskie 13 (1992) nr 10 (146), s. 16; zob. G. Filibeck, *Les droits de l'homme dans l'enseignement de l'Église (de Jean XXIII à Jean Paul II)*, Vatican 1992, s. 45.

58 Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, 43; Jan Paweł II, *Ochrona praw ludzkich w Europie*, w: Jan Paweł II, *Nauczanie społeczne 1980*, t. 3, Warszawa 1984, s. 184.

59 Franciszek, *Należy umieścić prawa człowieka w sercu polityki*, <https://papiez.wiara.pl/doc/5213480>. Papież-należy-umieszcic-prawa-czlowieka-w-sercu-polityki (13.12.2019).

Próbowo eliminacji pojęcia natury człowieka, która jest źródłem podstawowych praw osoby ludzkiej, towarzyszy także zafalszowanie ważnych elementów życia społecznego: małżeństwa i rodziny, przedefiniowanie roli kobiety jako matki i mężczyzny jako ojca. Zwrócił na to uwagę papież Benedykt XVI, który mówił: „Mężczyzna i kobieta jako rzeczywistość stworzenia, jako natura osoby ludzkiej już nie istnieją. [...] Istnieje teraz tylko człowiek w sposób abstrakcyjny, który następnie autonomicznie coś sobie wybiera jako swoją naturę. [...] Jeżeli jednak nie istnieje dwoistość mężczyzny i kobiety jako dana wynikająca ze stworzenia, to nie ma już także rodziny jako czegoś określonego na początku przez stworzenie. Ale w takim przypadku również potomstwo utraciło miejsce, jakie do tej pory jemu się należało, i szczególną właściwą sobie godność. [...] Obecnie musi się ono stać – w miejsce samoistnego podmiotu prawnego – przedmiotem, do którego ma się prawo i który, jako przedmiot, można sobie sprokurować”<sup>60</sup>.

Utrata przekonania o podmiotowości człowieka prowadzi do uprzedmiotowienia ludzi, ale też uczłowiczenia zwierząt i przedmiotów. Owocem takiego myślenia staje się utylitaryzm. „*Utylitaryzm* to cywilizacja skutku, użycia – cywilizacja «rzeczy», a nie «osób»; cywilizacja, w której osoby stają się przedmiotem użycia, podobnie jak używa się rzeczy. Tak więc – na gruncie cywilizacji użycia kobieta bywa przedmiotem dla mężczyzny. Dzieci stają się przeszkodą dla rodziców. Rodzina staje się instytucją ograniczającą wolność swoich członków”<sup>61</sup>.

Istota ludzka traktowana jako rzecz staje się łatwo przedmiotem transakcji kupna-sprzedaży, w ramach egoistycznego interesu i samozadowolenia, co zauważał Jan Paweł II w adhortacji apostolskiej *Familiaris consortio*: „Nastawienie to rodzi bardzo gorzkie owoce, jak pogardę dla mężczyzny i kobiety, niewolnictwo, ucisk słabszych, pornografię, prostytucję – zwłaszcza w formie zorganizowanej – i wszelkie najrozmaitsze dyskryminacje spotykane na polu wychowania, na polu zawodowym, przy wynagrodzeniu za pracę itp. Oprócz tego, jeszcze dzisiaj, przetrwały w dużej części naszego społeczeństwa liczne formy upokarzającej dyskryminacji, które poważnie obrażają i godzą w niektóre zwłaszcza kategorie kobiet, jak na przykład mężatki bezdzietne, wdowy, kobiety żyjące w separacji, rozwiedzione oraz samotne matki”<sup>62</sup>.

60 Benedykt XVI, *Człowiek to coś więcej niż kombinacja informacji genetycznych...*, dz. cyt., s. 30–32.

61 Jan Paweł II, List do rodzin *Gratissimam sane*, 13.

62 Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Familiaris consortio*, 24.



Z dehumanizacją człowieka wiąże się problem uczłowieczenia zwierząt. Skutkiem antropomorfizacji jest zacieranie w świadomości społecznej różnicy między ludźmi a zwierzętami. Jednym z dość powszechnych obecnie trendów jest traktowanie zwierząt tak, jakby miały cechy, które są specyficzne dla ludzi. Zwierzę to dla wielu ludzi coraz częściej lepsza wersja człowieka. Jest oczywiste, że zwierzęciu należy się szacunek, ale trzeba też pamiętać o tym, że jest zasadnicza różnica między nim a osobą ludzką. Obecnie dużo mówi się na temat praw zwierząt, które powinny być uszanowane tak samo, jak to się dzieje w przypadku podstawowych, analogicznych interesów ludzi. Do zasadniczych praw zwierząt zalicza się najczęściej prawo do życia i prawo do wolności od cierpienia. W związku z tym uważa się, że zwierzęta powinny być traktowane jako osoby i włączone do moralnej wspólnoty (u zwierząt występuje instynkt stadny, a nie wspólnototwórczy), że nie powinny być traktowane jak przedmioty, ale jak podmioty, że nie powinny być zabijane na pożywienie, wykorzystywane w eksperymentach medycznych czy rozrywce. Bardzo często praktycznym skutkiem przyjęcia idei praw zwierząt jest przejście na wegetarianizm lub weganizm.

Ograniczenie bogactwa osoby ludzkiej do jednego tylko wymiaru przyczynia się również do zatracenia poczucia rzeczywistości nadprzyrodzonej. Religia nie jest już rozumiana jako „realna i dynamiczna relacja osobowa człowieka do Boga (osobowo rozumianego Absolutu)”<sup>63</sup>. Traktuje się ją wyłącznie jako fakt kulturowy, społeczny, psychologiczny<sup>64</sup>. Misję Kościoła sprowadza się do działalności charytatywnej, terapii psychologicznej, walki o sprawiedliwy system gospodarczy i polityczny.

Paweł VI w adhortacji *Evangelii nuntiandi* pisał o wielkodusznych chrześcijanach oddanych sprawom największej wagi, którzy „często myślą i usiłują sprowadzić jego [Kościola] zadania do granic jakiegoś doczesnego tylko przedsięwzięcia; jego obowiązki do programu antropologicznego; zbawienie, jakiego jest głosicielem, do pomyślności materialnej; jego działalność do poczynań politycznych lub społecznych, lekceważąc jakąkolwiek opiekę duchowną i religijną”<sup>65</sup>. Temat ten powrócił w encyklice Jana Pawła II *Redemptoris missio*, w której czytamy: „Dzisiejszą pokusą jest sprowadzanie chrześcijaństwa do mądrości

63 Z.J. Zdybicka, *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*, Lublin 1984, s. 271.

64 J. Róžański, *Misje a promocja ludzka według dokumentów soborowych i posoborowych oraz praktyki misyjnej Kościoła*, Warszawa 2001, s. 91.

65 Paweł VI, Adhortacja apostolska *Evangelii nuntiandi*, 32.

czysto ludzkiej, do wiedzy o tym, jak dobrze żyć. W świecie silnie zsekularyzowanym nastąpiło «stopniowe zeświecczenie zbawienia», dlatego walczy się, owszem, o człowieka, ale o człowieka pomniejszonego, sprowadzonego jedynie do wymiaru horyzontalnego»<sup>66</sup>.

Sprowadzenie osoby ludzkiej do wymiaru horyzontalnego, pominięcie wertykalnego bogactwa jej natury i przekreślenie odniesienia człowieka do Stwórcy stanowią najbardziej tragiczny „owoc” redukcjonizmu antropologicznego. O tym mówił Benedykt XVI w przemówieniu do uczestników sesji plenarnej Papieskiej Rady „Cor Unum”: „Także w naszych czasach nie brak cieni, które przesłaniają plan Boży. Mam na myśli przede wszystkim tragiczny w skutkach redukcjonizm antropologiczny, propagujący na nowo dawny materializm hedonistyczny, do którego dochodzi jednak «technologiczny prometeizm». Z połączenia materialistycznej wizji człowieka i wielkiego rozwoju technologii rodzi się antropologia u swego podłoża ateistyczna. Zakłada ona, że człowiek sprowadza się do niezależnych funkcji, umysł do mózgu, a przeznaczeniem historii ludzkiej jest samorealizacja. Wszystko to z pominięciem Boga, wymiaru rzeczywiście duchowego i perspektywy pozaziemskiej. W wizji człowieka pozbawionego duszy, a zatem osobistej relacji ze Stwórcą, to, co jest możliwe technicznie, staje się moralnie uprawnione, każdy eksperyment wydaje się możliwy do zaakceptowania, wszelka polityka demograficzna dozwolona, każda manipulacja usprawiedliwiona. Najbardziej niepokojącym niebezpieczeństwem tego nurtu myślowego jest faktyczne absolutyzowanie człowieka: człowiek chce być *absolutus*, uwolniony od wszelkich więzi i od wszelkiego porządku naturalnego. Rości sobie pretensje do niezależności i sądzi, że w samym potwierdzeniu siebie tkwi jego szczęście»<sup>67</sup>.

Postmodernistyczne ujęcie kierunkuje człowieka wyłącznie horyzontalnie ku kategoriom pragmatyzmu i przyjemności pojmowanej hedonistycznie. Zarazem jawi się on jako byt rozdarty pomiędzy dwie skrajności. Pierwsza z nich to determinizm, definiujący byt ludzki jako wypadkową kontekstu biologicznego i kulturowo-społecznego, w którym traci on praktycznie swoją podmiotowość i osobową wartość<sup>68</sup>. Druga skrajność to postrzeganie człowie-

66 Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris missio*, 11.

67 Benedykt XVI, *Do uczestników sesji plenarnej Papieskiej Rady „Cor Unum”*, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/przemowienia/jednosc\\_chrz\\_17112006.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/jednosc_chrz_17112006.html) (10.01.2020).

68 Por. J. Życiński, *Bóg postmodernistów...*, dz. cyt., s. 74.

ka jako poddanego indeterminizmowi przejawiającemu się w nieskrępowanej wolności i zdolności do kreowania prawdy<sup>69</sup>.

Wielkie rozdarcie pomiędzy tymi dwoma nurtami rodzi swoisty tragizm w postmodernistycznym postrzeganiu człowieczeństwa. To, co pozostaje, to człowiek ironiczny. Świadomość, że można uczynić jakąkolwiek rzecz prawdziwą lub fałszywą w zależności od interpretacji, sprawia, że ludzie przestają traktować siebie poważnie. W tej perspektywie człowiek współczesny jest niezdolny do powagi bycia, ponieważ wie, że wszystko jest kruche i skazane na zmienność. Pozostaje tylko ironia<sup>70</sup>. Umacnianie się relatywistycznej wizji natury rodzi poważne problemy dla wychowania, zwłaszcza dla wychowania moralnego<sup>71</sup>. Prowadzi bowiem nie tylko do rozpadu więzi społecznych, przez co wystawia na próbę demokrację, ale podważa także zaufanie i wiarygodność dla wszelkich reguł nieodzownych w każdym społeczeństwie i niszczy wartości, które są podwalinami do budowania braterskiego świata.

Należy jednak jasno zaznaczyć, że człowiek to coś więcej niż sam rozum lub materia. Ma on pragnienia, które przekraczają możliwości spełnienia jedynie w wymiarze doczesnym, materialnym. Pragnienia, których zaspokoić sam nie potrafi, a które są znakiem tego, że człowiek stworzony został na obraz i podobieństwo Boga i nosi w sobie Jego „znamie”. Tęskni w głębi serca za pełnią, którą dać może ostatecznie jedynie Bóg, a odnaleźć ją można w spotkaniu z Jezusem Chrystusem. To spotkanie jest „kluczem do szczęścia i ludzkiego spełnienia”. W takiej perspektywie można starać się udzielić przekonujących odpowiedzi poszukującemu człowiekowi<sup>72</sup>. Potwierdzają to słowa Benedykta XVI z adhortacji *Verbum Domini*: „Nie ma rzeczy ważniejszej od tego, by umożliwić na nowo dzisiejszemu człowiekowi dostęp do Boga – do Boga, który przemawia i przekazuje nam swoją miłość, abyśmy mieli życie w obfitości” (por. J 10, 10)<sup>73</sup>.

69 Por. H. Kiereś, *U podstaw życia społecznego...*, dz. cyt., s. 32.

70 A. Kobyliński, *Światopogląd w kontekście postmodernizmu*, dz. cyt., s. 529–530.

71 Por. M. Matyszkowicz, *Śmierć rycerza na uniwersytecie*, Warszawa 2010, s. 9.

72 Benedykt XVI, *Służba wierze służbą radości*, „L'Osservatore Romano” 27 (2006) nr 5 (283), s. 53.

73 Benedykt XVI, Adhortacja apostolska *Verbum Domini*, 2.

### 3.3. Indywidualizm i indywidualizacja religijności

Osoba ludzka ze swej natury jest istotą społeczną<sup>74</sup>. Takiej istoty pragnął Bóg, który ją stworzył<sup>75</sup>. Natura człowieka ma charakter relacyjny, dlatego w sposób wolny i odpowiedzialny uznaje on konieczność łączenia się i współpracy z innymi. Życie wspólnotowe stanowi naturalną cechę odróżniającą człowieka od reszty ziemskich stworzeń<sup>76</sup>. Człowiek jako istota społeczna żyje w określonym środowisku i jest z nim w różnorodny sposób powiązany. Nie może się realizować inaczej, jak tylko poprzez relacje z innymi. Ta niewystarczalność osoby ludzkiej skłania ją do tworzenia różnych grup społecznych: począwszy od rodziny, poprzez naród i państwo, aż do społeczności międzynarodowej. Można powiedzieć, że zróżnicowanie somatyczne i psychiczne indywidualnych ludzi znajduje swe naturalne dopełnienie w społeczności<sup>77</sup>.

Relacyjność jest decydującym elementem wolności, który stanowi dla ludzkich wspólnot bodziec do praktykowania solidarności ze względu na wspólne dobro. W wymiarze wspólnotowym każda osoba pozostaje jedyna i niepowtarzalna, a zarazem osiąga pełnię i w pełni się realizuje<sup>78</sup>. Jednostka jest uzależniona od społeczeństwa i zarazem ku niemu nakierowana. Przy czym istotne jest, aby to uspołecznienie nie miało charakteru jednakowego, ale aby wyrażało się w rozmaitych formach<sup>79</sup>. Ważne jest także to, aby te różne społeczności mogły zachowywać i rozwijać własną autonomię.

Człowiek jest więc istotą społeczną nie pomimo swej indywidualności, ale właśnie z jej powodu. Dlatego personalizm chrześcijański interpretuje życie społeczne nie jako zagrożenie dla osoby ludzkiej, lecz jako możliwość jej dopełnienia oraz rozwoju<sup>80</sup>. Trzeba jednak zauważyć, że społeczna natura człowieka nie zmierza automatycznie ku wspólnotcie osób. Z powodu pychy i egoizmu człowiek odkrywa w sobie zalążki aspołeczności, indywidualistycznego

74 Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska *Gaudium et spes*, 12; KKK 1879.

75 Jan XXIII, Encyklika *Pacem in terris*, „Acta Apostolicae Sedis” 55 (1963), s. 264–265.

76 Papieska Rada „Iustitia et Pax”, *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, Watykan 2005, 149.

77 Zob. T. de Chardin, „Człowiek” i inne pisma, wybrał J. Tazbir, tłum. J. i G. Fedorowscy, Warszawa 1984, s. 84–102.

78 Benedykt XVI, *Wolność religijna drogą do pokoju. Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 2011 roku*, Watykan 2010, nr 6.

79 Papieska Rada „Iustitia et Pax”, *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, Watykan 2005, 151.

80 T. Borutka, *Problematyka społeczna w nauczaniu Jana Pawła II*, „Analecta Cracoviensia” 33 (2001), s. 303–323.

zamknięcia i dominacji nad innymi<sup>81</sup>. Dlatego od każdego wymaga się pokonania własnego egocentryzmu i egoizmu, i włączenia się dobrowolnie w życie wspólnotowe. Można powiedzieć, że jest to podstawowym obowiązkiem człowieka. Chodzi w tym względzie o aktywno-twórcze jego uczestnictwo. Człowiek powinien trwale włączać się w cele i zadania wspólnoty, powinien – odpowiednio do swego statusu i zobowiązań – być za nią odpowiedzialny.

Różne są wyjaśnienia źródeł życia społecznego. Jean Jacques Rousseau odwoływał się do hipotezy konwencji; Platon mówił o jedności organicznej życia społecznego; Arystoteles nazwał człowieka zwierzęciem społecznym; Baruch Spinoza wspólne działanie ludzi uznał za ekspresję generalnej woli Absolutu; wreszcie filozofia chrześcijańska za podstawę życia społecznego przyjmuje kategorię dobra wspólnego. Osoba ludzka jest substancjalną całością, światem samym w sobie – mikrokosmosem<sup>82</sup>.

Należy zauważyć, że w każdym zjawisku indywidualnym zawierają się elementy społeczne, podobnie jak w zjawisku społecznym występują elementy indywidualne. W związku z tym niektórzy uważają, że człowiek kształtowany jest przez społeczeństwo, ono zaś jest dziełem jednostek ludzkich. Jednakże nie można się zgodzić z poglądem, który głosi niemożliwość określania stosunku człowieka do społeczności. Wzajemny związek nie pozbawia poszczególnych ludzi odrębności, a wręcz przeciwnie – implikuje ich odrębną podmiotowość. Istnienie związków między człowiekiem a społeczeństwem domaga się nawet ustalenia wzajemnego zakresu zależności i podporządkowania<sup>83</sup>, a wszystko to ma być podporządkowane dobru wspólnemu!

Kardynał Karol Wojtyła w książce *Osoba i czyn* zauważył, że w sensie ścisłym możemy mówić tylko o podmiotowości osoby. Jeśli mówimy o podmiotowości społeczeństwa, to jest to podmiotowość w znaczeniu bardzo szerokim. Podkreślił, że wszyscy bytujący i działający wspólnie stanowią jakby-podmiotowość, coś w rodzaju podmiotowości (*quasi-podmiotowość*). Jest to „jakby-podmiotowość”, dlatego że właściwym (substancjalnym) podmiotem bytowania i działania, również gdy ono realizuje się wspólnie z innymi, jest zawsze człowiek-osoba<sup>84</sup>.

81 Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska *Gaudium et spes*, 76.

82 R. Podgórski, *Kryzys tożsamości współczesnego człowieka w społeczeństwie ponowoczesnym*, [https://opoka.org.pl/biblioteka/F/FA/rp\\_antropolog2.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/F/FA/rp_antropolog2.html) (15.12.2019).

83 R. Podgórski, *Kryzys tożsamości współczesnego człowieka w społeczeństwie ponowoczesnym*, [https://opoka.org.pl/biblioteka/F/FA/rp\\_antropolog2.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/F/FA/rp_antropolog2.html) (15.12.2019).

84 K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1985, s. 342n.

W koncepcjach ponowoczesnych tożsamość osoby ludzkiej ujmowana jest jako struktura dynamiczna, złożona z przygodnych elementów, często od siebie niezależnych, powielająca się w sposób, którego logikę trudno uchwycić. Stałość nie oferuje bezpieczeństwa, przeciwnie, wręcz mu zagraża. Obecnie dochodzi do szybkiego przeobrażania się i zmiany ról. Stałość często prowadzi do wykluczenia społecznego. Źródłem siły ma stawać się płynność. Taki stan rzeczy prowadzi jednak nieuchronnie do własnej niepewności. Współczesna epoka nie ma utrwalonych jednoznacznych standardów, ale proponuje, czy wręcz narzuca ich zróżnicowanie. Brakuje w niej jasno ustalonych celów i stałych wartości<sup>85</sup>.

Mówiąc na temat indywidualizmu, warto zauważyć, że termin ten pochodzi z języka łacińskiego (*individuum* – jednostka) i określa postawę życiową, w której akcentuje się własną niezależność i odrębność, często połączoną z niechęcią do uczestniczenia w życiu społecznym. Mianem tym określa się także doktrynę filozoficzną, która przyznaje istotne znaczenie jednostkom, nie doceniając społecznego wymiaru życia ludzkiego lub wręcz go negując. W etyce zaś indywidualizm oznacza odrzucenie obiektywnego porządku moralnego oraz przesadne akcentowanie ludzkiej wolności w oderwaniu od prawdy<sup>86</sup>.

W związku z zachodzącą aktualnie rewolucją moralną podkreśla się ponadto, że wolność może być nie tylko oderwana od prawdy, ale także od instytucji, ich presji i nacisku. Dostrzega się w tym, z jednej strony, pewną pozytywną emancypację moralną, co w znacznej mierze jest zasadne, bo taka moralność ma charakter osobisty, opiera się na indywidualnej motywacji, a nie na presji i naciskach instytucji, na przykład Kościoła nadającego postulowanemu kodeksowi moralności charakter obligatoryjny. Z drugiej jednak strony, należy pamiętać o tym, że oderwanie moralności od wspólnotowych regulacji życia społecznego (na przykład nieprzestrzeganie zasady, że przepisy prawa drogowego obowiązują w sumieniu) nie tylko uniemożliwia realizację dobra wspólnego, ale może stać się źródłem postaw aspołecznych.

Indywidualistyczna koncepcja człowieka kwestionuje jego naturę społeczną. Uważa relacje społeczne za przejawy różnorodnych mistyfikacji. Absolutyzuje tendencje egoistyczne i aspołeczne jednostki<sup>87</sup>. Coraz więcej jest ludzi

85 R. Podgórski, *Kryzys tożsamości współczesnego człowieka w społeczeństwie ponowoczesnym*, [https://opoka.org.pl/biblioteka/F/FA/rp\\_antropolog2.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/F/FA/rp_antropolog2.html) (15.12.2019).

86 A. Bartoszek, L. Łysień, *Indywidualizm*, w: *Wielka encyklopedia nauczania Jana Pawła II*, dz. cyt., s. 198–204.

87 A. Bartoszek, L. Łysień, *Indywidualizm*, dz. cyt., s. 198–204.

aspocecznych, to znaczy takich, którzy nie chcą lub nie potrafią przebywać ani funkcjonować w społeczeństwie. Izolują się od innych, unikają bądź odrzucają ich, odczuwają niechęć, a nawet bojaźń wobec przebywania w towarzystwie. Temu zjawisku towarzyszy nieumiejętność dogadania się z innymi oraz brak zaangażowania w życie społeczności, często także brak wrażliwości na potrzeby innych, niekiedy nawet najbliższych.

Postawa taka nie służy rozwojowi życia małżeńskiego i rodzinnego, ani towarzyskiego. Sprzyja natomiast pasywności społecznej, brakowi zaangażowania się na rzecz wspólnoty, pozostawaniu na jej marginesie. Może także wyrażać się w chęci konkutowania z innymi, zazdrości, a nawet walki. Jednostronne eksponowanie uprawnień jednostkowych, bez równoczesnego podkreślenia wymiaru społecznego, prowadzi na przykład w gospodarce do nieograniczonej wolnej konkurencji, spotęgowanej dodatkowo egoistyczną żądzą zysku i posiadania. Stwarza też możliwość skupienia bogactw naturalnych i kapitału finansowego w rękach wąskiej grupy właścicieli i posiadaczy środków produkcji. Nieumiarkowany indywidualizm może w konsekwencji zrodzić państwowy absolutyzm<sup>88</sup>.

Postmodernistyczny indywidualizm dostrzega opozycję, o ile nie sprzeczność, pomiędzy człowiekiem indywidualnym a społecznością. Obserwując zmiany zachodzące w sposobie myślenia i funkcjonowania człowieka, można odnieść wrażenie, że w świadomości społecznej zaciera się nie tylko to, co „indywidualne”, lecz także to, co „społeczne”<sup>89</sup>.

Niebezpieczeństwa dla tożsamości osoby niesie także świat wirtualny. Wirtualna tożsamość jest zapisana za pomocą ciągu cyfr, które mają dla człowieka znaczenie jedynie wtedy, gdy umie on obsłużyć odpowiedni program lub gdy rozumie dany algorytm. Bez tej umiejętności tożsamość człowieka przestaje dla niego istnieć, choć nadal pozostaje zaszyfrowana i znana tylko niektórym<sup>90</sup>.

Współczesny człowiek preferuje indywidualistyczną utopię szczęścia, odebranego od więzi międzyludzkich, od miłości i prawdy, od odpowiedzialności i zdrowego rozsądku – całkowity relatywizm i związany z nim nihilizm, zupełną pustkę aksjologiczną, moralną, religijną, światopoglądową. Nie obowiązuje

88 A. Bartoszek, L. Łysień, *Indywidualizm*, dz. cyt., s. 198–204.

89 Zob. S. Kaprański, *Wartości a poznanie socjologiczne*, Kraków 1995, s. 86.

90 Zob. Z. Frączek, *Edukacja aksjologiczna wobec potrzeb współczesności*, Rzeszów 2002, s. 43; *Edukacja w społeczeństwie obywatelskim i system wartości*, red. J. Żebrowski, Gdańsk 1996; *Edukacja wobec wartości*, red. J. Kojot, P. J. Przybysz, Gdynia 2002; *Edukacja zorientowana na XXI wiek*, red. J. Gajda, Lublin 2000.

żadna wspólnie uznawana wartość poza wyzbytą moralnego osądu tolerancją oraz pozbawioną moralnych odniesień demokracją. Jest rzeczą oczywistą, że taka tolerancja i demokracja nie mogą stanowić żadnej rzeczywistej wartości ani same nie mogą być jej nośnikami. W konsekwencji dochodzi coraz częściej do absurdalnych sytuacji, w których wyniki demokratycznych wyborów traktuje się jako zagrożenie dla demokracji<sup>91</sup>.

Jan Paweł II zwrócił uwagę na niebezpieczeństwo indywidualistycznego, a tym samym egoistycznego zachowania człowieka w różnych sytuacjach życiowych. Papież rozróżnił dwa – wzajemnie powiązane – znaczenia indywidualizmu. Pierwsze polega na tym, że normy moralne są wyprowadzane z indywidualnego, jednostkowego sumienia. Drugie zaś, że nie uwzględnia się więzi łączącej pojedynczą osobę z drugim człowiekiem<sup>92</sup>. W odniesieniu do pierwszego przypadku papież stwierdził: „sumieniu indywidualnemu przyznaje się prerogatywy najwyższej instancji osądu moralnego, która kategorycznie i nieomylnie decyduje o tym, co jest dobre, a co złe”<sup>93</sup>. Koncepcja ta związana jest z kryzysem prawdy<sup>94</sup>. W tym przypadku o godziwości moralnej działania nie decyduje odwołanie się do prawdy obiektywnej, lecz jedynie własne subiektywne przekonanie. Papież zauważył, że „zanikł [...] nieodzowny wymóg prawdy, ustępując miejsca kryterium szczerości, autentyczności, zgody z samym sobą, co doprowadziło do skrajnie subiektywistycznej interpretacji osądu moralnego”<sup>95</sup>.

Co więcej, sumieniu jednostki przyznaje się „wylączny przywilej autonomicznego określania kryteriów dobra i zła oraz zgodnego z tym działania”<sup>96</sup>. W takiej koncepcji sumienia nie ma odwołania do prawdy obiektywnej, „każdy człowiek staje wobec własnej prawdy, różnej od prawdy innych”<sup>97</sup>. Wówczas człowiek sam „ustanawia prawdę tego, co chce. Nie przyjmuje, aby ktoś chciał, wymagał czegoś od niego w imię obiektywnej prawdy”<sup>98</sup>. W ten sposób rodzi się „etyka indywidualistyczna”. Rozpowszechnienie jej wiedzie zaś do negacji

91 R. Podgórski, *Kryzys tożsamości współczesnego człowieka w społeczeństwie ponowoczesnym*, [https://opoka.org.pl/biblioteka/F/FA/rp\\_antropolog2.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/F/FA/rp_antropolog2.html) (15.12.2019).

92 F. D’Agostino, *Sprawiedliwość między indywidualizmem a solidarnością*, „Communio” 20 (2000), s. 5.

93 Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, 32.

94 Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, 32.

95 Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, 32.

96 Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, 32.

97 Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, 32.

98 Jan Paweł II, List do rodzin *Gratissimam sane*, 14.



człowieczeństwa, do zaprzeczenia samej idei natury ludzkiej<sup>99</sup>. Jej źródłem z kolei jest osłabienie wrażliwości na Boga<sup>100</sup>.

Należy zauważyć, że poddając krytyce etykę indywidualistyczną, Jan Paweł II w niczym nie umniejszał znaczenia sumienia indywidualnego. Mówił jedynie o potrzebie odczytywania przez sumienie indywidualne prawdy obiektywnej<sup>101</sup>. Przypominał, że sumienie to „akt rozumowego poznania dokonywany przez osobę, która w określonej sytuacji ma zastosować wiedzę uniwersalną o dobru i tym samym wyrazić swój sąd o tym, jaki sposób postępowania należy uznać tu i teraz za słuszny”<sup>102</sup>. Co więcej, mówienie o prawdzie obiektywnej nie stanowi także negacji wolności sumienia indywidualnego ani też nie oznacza, że ktoś narzuca drugiemu swoje przekonania moralne<sup>103</sup>. Wymogi etyczne, które wypływają z obiektywnego prawa moralnego, „nie narzucają się woli człowieka jako powinność inaczej, jak tylko na mocy uprzedniego uznania ich przez rozum ludzki, a dokładnie – przez indywidualne sumienie”<sup>104</sup>.

Indywidualistyczna koncepcja osoby ludzkiej skutkuje negacją potrzeby relacji międzyludzkich<sup>105</sup>. Rozpowszechniane pojęcie wolności, które absolutyzuje znaczenie jednostki ludzkiej, udaremnia jej odniesienie do solidarności z innymi, do służenia innym<sup>106</sup>. Konsekwencją indywidualizmu jest często egocentryzm i egoizm<sup>107</sup>. Społeczeństwo staje się zbiorowością jednostek żyjących obok siebie, w której każdy pragnie zrealizować swoje cele niezależnie od innych, czy wręcz dąży do własnych korzyści kosztem innych<sup>108</sup>. Funkcjonuje ono jedynie w oparciu o „umowę społeczną”, zanika w nim wszelkie odniesienie do wspólnych wartości i do prawdy absolutnej, a wszystko staje się przedmiotem umowy i negocjacji. To krok w stronę moralnego relatywizmu<sup>109</sup>. Środowiska, w których silne są wpływy indywidualizmu, niełatwo nakłonić do

99 Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, 32.

100 Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*, 23.

101 W. Daab, *Indywidualizm i kolektywizm jako orientacje społeczno-polityczne*, w: *Orientacje społeczne jako element mentalności*, red. K. Skarżyńska, M. Ziółkowski, Poznań 1990, s. 12.

102 Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, 32.

103 Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, tłum. M. Gruszczyński, oprac. T. Gadacz, wstępem poprzedziła A. Bielik-Robson, Warszawa 2001, s. 56.

104 Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, 36.

105 A. Renaut, *Era jednostki. Przyczynek do historii podmiotowości*, tłum. D. Leszczyński, Wrocław 2001, s. 34.

106 Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*, 19.

107 Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*, 12.

108 Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*, 20.

109 Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*, 20.

uznania i akceptacji funkcji, jaką władza spełnia dla dobra wszystkich. Konsekwencją takiego poglądu jest dominacja jednostek silniejszych nad słabszymi, wyrażająca się niekiedy w eliminacji tych ostatnich, czego przykładem może być aborcja i eutanazja<sup>110</sup>. Niestety, znaczna część opinii publicznej usprawiedliwia te przestępstwa w imię prawa do indywidualnej wolności<sup>111</sup>. Żle rozumiany indywidualizm bywa również przyczyną wynaturzeń w sferze życia religijnego<sup>112</sup>. Przede wszystkim prowadzi do utraty tożsamości religijnej, do odrzucenia wyznawanych prawd i zaniechania wykonywania religijnych obowiązków.

Aby przezwyciężyć rozpowszechnioną współcześnie mentalność indywidualistyczną, potrzebny jest konkretny wysiłek solidarności i miłości. Powinien on rozpocząć się w rodzinie<sup>113</sup> i kolejno angażować inne wspólnoty i społeczności ludzkie. Współczesny postmodernistyczny i zglobalizowany indywidualizm sprzyja stylowi życia, który osłabia wzrost i stabilność więzi między osobami oraz deformuje więzi rodzinne. Dlatego dzisiejsza rodzina przechodzi głęboki kryzys kulturowy. Obecnie dostrzec można wyraźną skłonność do tego, by widzieć małżeństwo jako czystą formę uczuciowej gratyfikacji, którą można ustanowić w jakikolwiek sposób oraz zmieniać zależnie od wrażliwości każdego<sup>114</sup>. Jednak taka sytuacja może być też zawiniona przez niedostatki duszpasterstwa, chociażby takie, jak biurokratyczne struktury czy brak gotowości wyjścia naprzeciw problemom wiernych, co powoduje, że ludzie odchodzą od Kościoła i idą tam, gdzie spotykają się z większym zrozumieniem. W wielu miejscach, niestety, aspekt administracyjny bierze górę nad duszpasterskim<sup>115</sup>. Jan Paweł II zachęcał do tego, aby stawiać czoło tym wyzwaniom kulturowym.

Należy jednak pamiętać o tym, że duszpasterstwo nie polega na dowolności działań i zupełnym uwolnieniu od powinności prawno-administracyjnych. Może ono przebiegać *praeter legem* (obok prawa), jeśli ustawodawstwo kościelne czegoś wprost nie orzeka, ale nie może być *contra legem* (wbrew prawu), bo to mogłoby doprowadzić nawet do nieważności sakramentów.

---

110 Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*, 19.

111 Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*, 4.

112 J. Nagórny, *Posłannictwo chrześcijan w świecie*, t. 1: *Świat i wspólnota*, Lublin 1997, s. 15.

113 Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus*, 49.

114 Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna *Lumen gentium*, 66.

115 Franciszek, Adhortacja apostolska *Evangelii gaudium*, 63.

### 3.4. Sekularyzacja i desakralizacja życia

Przyczyn sekularyzacji współczesnego świata jest bardzo wiele. Można ją widzieć jako jeden z przejawów kryzysu kultury i jej tożsamości w Europie. Jan Paweł II w encyklice *Ecclesia in Europa* pisał o jej niepokojących oznakach związanych z utratą nadziei<sup>116</sup>. Zaliczał do nich: utratę pamięci i dziedzictwa chrześcijańskiego, lęk przed przyszłością, fragmentaryzację egzystencji, znikanie przejawów solidarności międzyludzkiej oraz dążenie do narzucenia antropologii bez Boga. Teoria sekularyzacji – powstała na gruncie socjologicznym – uznaje, że sfera świecka wyemancypuje się spod wpływu religii, która przeżywać będzie swój schyłek. Jednak od początku istnienia teorii tej towarzyszy krytyka. Ostatecznie bardzo trudno o zbudowanie jednego spójnego modelu sekularyzacji, który „byłby w stanie uchwycić uwarunkowania, przebieg i efekt tych procesów oraz określenie ich zasięgu”<sup>117</sup>.

Z kolei Józef Majka odwołuje się do adhortacji *Evangelii nuntiandi*, która definiuje sekularyzację w następujący sposób: „jest [ona] słusznym i prawowitym, nieobcym wierze i religii usiłowaniem odkrycia w stworzeniu, w każdej rzeczy i w każdym zdarzeniu praw wszechświata, którymi one się rządzą «autonomicznie», byle tylko umysł bazował na wewnętrznym przekonaniu, że te prawa nałożył im Stwórca. W tym znaczeniu ostatni Sobór potwierdził uprawnioną autonomię kultury ludzkiej, a zwłaszcza nauki”<sup>118</sup>. O różnicach między sekularyzacją a sekularyzmem powiemy dalej w tym rozdziale. Możemy jednak wspomnieć, że sekularyzm jest zjawiskiem negatywnym, zaś sekularyzacja ma charakter ambiwalentny i można jej nadać także cechy pozytywne.

Ustalenie, czy sekularyzacja stanowi zjawisko pozytywne czy negatywne, jest bardzo trudne, ponieważ wiąże się ono z przyjmowanym dotychczas podziałem rzeczywistości na *sacrum* i *profanum*. Obserwujemy na przykład, że takie rzeczywistości, dotychczas *sakralne*, jak rodzina i praca, usiłuje się w całości przenieść do sfery *profanum*. Tymczasem każdy człowiek uczestniczy w nich dwojako zarówno jako w rzeczywistości *sacrum*, jak i *profanum*. Całkowite

116 Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Ecclesia in Europa*, 7–9.

117 K. Zielińska, *Spory wokół teorii sekularyzacji*, „Kultura i Społeczeństwo” 51 (2007), s. 182.

118 J. Majka, *Problem sekularyzacji w świetle adhortacji „Evangelii nuntiandi”*, „Chrześcijanin w Świecie” 10 (1977), s. 3–19.

zawłaszczenie tych rzeczywistości przez jedną lub drugą stronę prowadzi zawsze do ich deformacji i konkretnej krzywdy ludzkiej.

Samo pojęcie sekularyzacji ma wiele odcieni i sposobów rozumienia, w związku z tym – jak proponuje Andrzej Kasperek<sup>119</sup> – należałoby mówić raczej o tezie sekularyzacji niż o teorii czy paradygmacie. Jak zauważa Janusz Mariański<sup>120</sup>, w ponowoczesnych zindustrializowanych społeczeństwach religia traci wprawdzie bezpośredni wpływ na życie społeczne i polityczne, jednak zachodzi tutaj transformacja, której teoria sekularyzacji nie jest w stanie wyjaśnić. Pojawiające się nowe formy religijności i duchowości wymagają nowych podejść interpretacyjnych. Wielu badaczy zjawiska sekularyzacji zwraca uwagę na to, że w atmosferze pluralizmu, modernizmu i racjonalizmu widoczne jest osłabienie religijności kościelnej, instytucjonalnej, nie można jednak mówić o zglobalizowanym osłabieniu religijności w ogóle<sup>121</sup>. W taki sposób widzi sekularyzację w Europie Zachodniej Peter Berger, który, używając dla niej nazwy *Eurosecularity*, zauważa, że współcześnie Europejczycy wierzący są bardziej „odkościelnieni” niż niewierzący<sup>122</sup>. Natomiast brytyjska socjolog jest autorką wyrażenia *believing without belonging* („wiara bez przynależności”), stosowanego do opisu religijności wieku XXI<sup>123</sup>.

Zjawiska indywidualizacji i sekularyzacji nie są konkurencyjne wobec siebie, lecz komplementarne. Razem ujęte lepiej służą jako podstawa dla całościowego wyjaśnienia zjawisk dotyczących przemian wartości religijnych we współczesnym świecie. Teoria sekularyzacji potrzebuje uzupełnienia teorią strukturalnej indywidualizacji lub pluralizacji. Sama zaś indywidualizacja jest postrzegana jako centralny aspekt modernizacji społecznej, w warunkach kryzysu świata nowoczesnego i powstawania świata ponowoczesnego. Sekularyzacja nie jest nieuniknionym losem i wymuszonym rezultatem oddziaływania procesów modernizacyjnych<sup>124</sup>. Wspólne rozpatrywanie indywidualizacji i sekularyzacji ułatwia ich zrozumienie, co wcale nie oznacza, że zjawiska te można

119 A. Kasperek, *Teoria sekularyzacji i jej wrogowie. Próba apologii niepopularnej teorii*, „Prace Naukowe Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie – Pedagogika” 18 (2009), s. 21–34.

120 J. Mariański, *Sekularyzacja a nowe formy religijności*, „Roczniki Nauk Społecznych” 37 (2009), s. 33–68.

121 W. Kulbat, *Sekularyzacja w perspektywie socjologii*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 16 (2007), s. 129.

122 P. L. Berger, G. Davie, E. Fokas, *Religious America, secular Europe? A theme and variations*, Farnham–Burlington 2008.

123 G. Davie, *Religion in Britain. Believing without belonging*, Oxford 1994.

124 J. Mariański, *Sekularyzacja jako fakt społeczny*, „Studia Płockie” 29 (2001), s. 199.

w całej rozciągłości uznać za czynniki pozytywne pod względem cywilizacyjnym i w pełni je akceptować.

Mimo postępujących form desakralizacji, które są na jednej linii z antyfundamentalistycznym postulatem ideowym charakterystycznym dla postmodernizmu, da się zauważyć ciągły rozwój fenomenu zainteresowania religią i religijnością, szczególnie w jej przejawach niezinstytucjonalizowanych, nieprzypisujących sobie roli absolutyzującej w zakresie poznania prawdy czy wyznaczania norm etycznych, określanych niekiedy mianem „dzikiego sacrum”. Termin ten, stosowany przez niektórych historyków religii i socjologów, określa postawę, w której jednostka nie charakteryzuje się postawą areligijną, jednak formy kultu czy wierzeń nie przynależą już do żadnych utrwalonych form i tradycji religijnych.

Czasy współczesne są naznaczone przez różnego rodzaju „humanizmy”, które w gruncie rzeczy są tylko inaczej nazwanym sekularyzmem<sup>125</sup>. Wiąże się on z uporczywym szerzeniem obojętności religijnej i ateizmu, a także ze zjawiskiem dechrystianizacji. Jan Paweł II zauważył, że „człowiek, odurzony wspaniałością cudownych zdobyczy nieustannego rozwoju naukowo-technicznego, a przede wszystkim zafascynowany najdawniejszą, ale wciąż nową pokusą zrównania się z Bogiem (por. Rdz 3, 5) poprzez używanie wolności bez granic, podcina istniejące w jego sercu korzenie religijności: zapomina o Bogu, utrzymuje, że nie ma On dla jego życia żadnego znaczenia, odrzuca Go, czyniąc przedmiotem swego uwielbienia najróżniejsze «bożki»”<sup>126</sup>. Nieufność wobec Boga to krok w stronę sekularyzmu, który jest poglądem na świat i ludzkość bez odniesienia do Niego. Całkowita sekularyzacja – ostrzegali Leszek Kołakowski – prowadzi też do totalitaryzmu w jego jawnej bądź zakamuflowanej formie. Z życia społecznego znika wówczas obiektywne kryterium rozróżniania dobra od zła. Jeśli nie ma prawa boskiego, to rozróżnienie dobra i zła może być ustanowione jakimkolwiek dekretem, przez kogokolwiek i przybrać jakikolwiek sens. Państwa, które nie chcą określić się moralnie poprzez tradycję chrześcijańską, w rzeczywistości obwieszczają, że są całkowicie wolne w określaniu tego, co sprawiedliwe lub niesprawiedliwe; że każde prawo jest dobre,

125 Pojęcia sekularyzacji nie można utożsamiać w całej rozciągłości z sekularyzmem, bo sekularyzacja jest naturalnym procesem cywilizacyjnym, natomiast sekularyzm jest metodycznym zabiegiem ideologicznym, zmierzającym do desakralizacji całej rzeczywistości.

126 Jan Paweł II, Adhortacja apostołska *Christifideles laici*, 4.

od momentu, kiedy obowiązuje<sup>127</sup>. W ten sposób stworzenie bez Stworzyciela zanika. „Bez Boga pozostają ruiny ludzkiej moralności. Każde prawdziwe dobro dla człowieka – a to jest sam rdzeń moralności – jest tylko wówczas możliwe, kiedy czuwa nad nim Ten Jeden, który «sam jest dobry»”<sup>128</sup>.

Postmodernizm odrzuca wszelkie wartości, a więc odrzuca także prawdę o świętości. Sprzyja sekularyzmowi, głosząc potrzebę desakralizacji życia indywidualnego oraz społecznego. Ma to niewątpliwy wpływ na duchowość współczesnego człowieka i staje się przyczyną walki z instytucjami religijnymi<sup>129</sup>. Sekularyzacja, w tym kontekście, ma prowadzić do sekularyzmu, czyli powrotu do świata pogańskiego. Pytanie o sekularyzm sprowadza się do kwestii, ile miejsca przysługuje idei Boga, a ogólnie rzecz biorąc: w religii, w myśleniu i postępowaniu człowieka. Chodzi szczególnie o publiczną sferę myślenia i postępowania, nie wyłączając jednakże sfery prywatnej.

Sekularyzm jest pewnego rodzaju filozofią życia, charakteryzującą się skupianiem uwagi na problemach człowieka żyjącego *hic et nunc*, z wyłączeniem jego wszelkich relacji z Bogiem – tu na ziemi, jak również po śmierci. Jest on także pewną formą ideologii (w odróżnieniu od sekularyzacji), która – oddzielając Boga od stworzenia – zaprzecza Jego obecności, podobnie jak i istnieniu religijnej natury człowieka. Sekularyzacja nie prowadzi do takich przeciwstawięń i zaprzeczeń sama z siebie. Sekularyzm popiera areligijne czy antyreligijne zasady, na których powinno być budowane życie społeczne. Nie uznaje uniwersalnych norm postępowania, podkreśla potrzebę zaangażowania się poznającego człowieka w proces dostosowania do swojego środowiska i wykorzystywania własnej wiedzy jako praktycznego środka w zaspokajaniu własnych potrzeb i pragnień. Sekularyzm różni się od sekularyzacji. Ta ostatnia jest rozumiana jako zasada rozdziału *profanum* od *sacrum*. Jako proces zmierza do usuwania kontroli hierarchii kościelnej czy innych instytucji w życiu społecznym, preferując osobową argumentację i motywację. Wydaje się, że proces sekularyzacji jest procesem nieodwracalnym.

Można powiedzieć, że sekularyzm stał się ideologią, systemem politycznym, programem działania lub postawą człowieka, a jego cel stanowi – z jednej strony – dyskredytacja wiary, osłabienie więzi religijnych, w końcu wyrugowanie

127 L. Kołakowski, *Jezus ośmieszony. Esej apologetyczny i sceptyczny*, tłum. D. Zańko, Kraków 2014, s. 50–51.

128 P. Mazurkiewicz, *Polonia Restituta. Dekalog dla Polski w 100-lecie odzyskania niepodległości*, Warszawa 2018.

129 E. Mascal, *Sekularyzacja chrześcijaństwa*, tłum. T. Mieszkowski, Warszawa 1970.

religii ze świadomości jednostek i społeczeństwa, z drugiej zaś strony (w formie skrajnej) – zanegowanie i odrzucenie rzeczywistości transcendentnej jako szkodliwej dla człowieka i rozwoju ludzkości (sekularyzm jako ideologia ateistyczna).

Dawniej sekularyzm wiązał się przede wszystkim z laickimi ruchami ideologicznymi (indywidualizm, liberalizm, komunizm), zmierzającymi do reform społecznych z pominięciem czynnika religijnego i zwalczającymi religijną wolność obywateli. Współcześnie wiąże się raczej z pewnym typem mentalności naukowo-technicznej i racjonalistycznym sposobem myślenia, kwestionującym istnienie Boga oraz transcendentną wartość samego człowieczeństwa. Jako taki – związany z indyferentyzmem, tudzież ateizmem – stanowi podstawowe zagrożenie dla religii chrześcijańskiej i kulturowanych przez nią wartości, ponieważ propaguje na co dzień cywilizację konsumpcyjną w różnych postaciach, chęć władzy oraz liczne formy dyskryminacji.

W ramach zsekularyzowanego podejścia próbuje się również wyjaśniać sens ludzkiego życia i kształtować społeczeństwo. Jawi się ono przy tym jako stanowisko neutralne, bezstronne i szanujące każdego człowieka<sup>130</sup>. W rzeczywistości jednak, jak przekonuje Benedykt XVI, sekularyzm, jak każda inna ideologia, narzuca pewien światopogląd. Kiedy Bóg zostaje zepchnięty na dalszy plan, ludzka zdolność rozeznania naturalnego porządku, celu i dobra zaczyna słabnąć. To, co ostentacyjnie lansowane było jako wytwór ludzkiego geniuszu, wkrótce okazało się szalenstwem, zachłannością i egoistycznym wyzyskiem<sup>131</sup>.

Sekularyzm przyczynia się do kryzysu sumienia i utraty poczucia grzechu u współczesnego człowieka. Wraz z utratą wrażliwości sumienia następuje osłabienie poczucia Boga, a kiedy zagubi się ten decydujący punkt wewnętrznego odniesienia, zatracą się także poczucie grzechu<sup>132</sup>. Prowadzi to do utraty dziedzictwa chrześcijańskiego, zwłaszcza w Europie<sup>133</sup>. Jest takie powiedzenie: „Czego brakowałoby Europie, gdyby nie było w niej chrześcijaństwa – wszystkiego; czego brakuje Europie, gdy nie ma w niej chrześcijaństwa – niczego!”. Dowodzi ono, że wartości chrześcijańskie ukształtowały oblicze współczesnej Europy, ale Europejczycy, nawet jeśli w kręgu tych wartości nadal się obracają, już nie odwołują się do ich chrześcijańskiego rodowodu. Ludzie dotknięci

130 R. Słupek, *Sensotwórcza apologia wiary Benedykta XVI*, dz. cyt., s. 33.

131 R. Słupek, *Sensotwórcza apologia wiary Benedykta XVI*, dz. cyt., s. 33.

132 Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Reconciliatio et paenitentia*, 18.

133 Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Ecclesia in Europa*, 7.

sekularyzmem żyją bez duchowego zaplecza; wielu nie potrafi już łączyć ewangelicznego przesłania z codziennym doświadczeniem. Wynikiem zapomnienia o Bogu jest nie tylko doświadczenie wewnętrznej pustki i utraty sensu życia, lecz także „porzucenie człowieka”. Przejawia się to między innymi w konfliktach etnicznych, odradzaniu się postaw rasistowskich, napięć międzyreligijnych, w egocentryzmie izolującym jednostki i grupy. Jego owocem jest również „zeświecczony model małżeństwa i rodziny, permissywne ustawodawstwo dopuszczające przerywanie ciąży”<sup>134</sup>. Co więcej, w środowisku kulturowym zamkniętym na transcendencję zaczyna przeważać tendencja do uznawania życia za wartościowe tylko w takiej mierze, w jakiej jest ono źródłem przyjemności i dobrobytu, cierpienie jawi się jako nieznośny ciężar, od którego należy się za wszelką cenę uwolnić<sup>135</sup>.

Na usługach sekularyzmu znajduje się często sekularyzacja (inaczej: zeświecczenie), która pozostając naturalnym procesem cywilizacyjnym, staje się równocześnie planowym zespołem działań zmierzających do znacznego ograniczenia lub wręcz całkowitego wyeliminowania roli religii w społeczeństwie.

Okazuje się, że w przedstawieniu różnic pomiędzy „sekularyzacją” a „sekularyzmem” pomocne są odwołania do cytowanej już parokrotnie adhortacji apostołskiej *Evangelii nuntiandi*: „Trzeba zauważyć, że niejako w centrum naszego dzisiejszego świata tkwi coś, co jest jakby szczególną jego cechą, mianowicie «sekularyzm». Nie mówimy o «sekularyzacji», która jest słusznym i prawowitym, nieobcym wierze i religii usiłowaniem odkrycia w stworzeniu, w każdej rzeczy i w każdym zdarzeniu praw wszechświata, którymi one się rządzą «autonomicznie»; byle tylko umysł bazował na wewnętrznym przekonaniu, że te prawa nałożył im Stwórca. W tym znaczeniu ostatni Sobór potwierdził uprawnioną «autonomię» kultury ludzkiej, a zwłaszcza nauki. My zaś mamy tu na myśli rzeczywisty sekularyzm, czyli taką koncepcję świata, według której całkowicie tłumaczy się on sam, bez potrzeby uciekania się do Boga, który staje się zbyteczny, a nawet przeszkadza. Tego więc rodzaju «sekularyzm» usiłuje podkreślić potęgę poznawczą człowieka, doprowadza do pomijania Boga, a także do Jego zaprzeczenia. Stąd wypływają nowe rodzaje ateizmu, na przykład ateizm «antropocentryczny», nie tyle abstrakcyjny i metafizyczny, co pragmatyczny, programowy i wojujący. W łączności z tym «sekularyzmem» ateistycznym propaguje się co dzień, w przeróżnych postaciach

<sup>134</sup> Jan Paweł II, List apostołski *Tertio millennio adveniente*, 36.

<sup>135</sup> P. Mazanka, *Źródła sekularyzacji i sekularyzmu w kulturze europejskiej*, Warszawa 2003.



cywilizacyjną konsumpcję, tj. «hedonizm» podniesiony do rangi najwyższego dobra, wolę władzy i panowanie oraz dyskryminacje wszelkiego typu. Wszystko to decyduje o nieludzkim obliczu tego «humanizmu»<sup>136</sup>.

W powyższej perspektywie sekularyzacja oznacza właściwy rozwój ludzkiej wiedzy, racjonalnego myślenia (nie racjonalizmu naukowo-technicznego, lansowanego przez sekularyzm), techniki i kultury w przypisanych im zakresach, wolność wyznania i działania zgodnie z przekonaniem religijnym oraz uwolnienie się Kościoła od powiązań z ideologiami i systemami politycznymi, co pozwala mu się skupić na misji ewangelizacyjnej. Sekularyzacja, o której mówi Kościół, jest płynącym z wiary uznaniem autonomii i sensowności doczesnego świata. Sekularyzacja stanowi zatem proces mający zarówno pozytywne, jak i negatywne cechy<sup>137</sup>.

Jan Paweł II w encyklice *Redemptoris missio* stwierdził, że „dzisiejszą pokusą jest sprowadzenie chrześcijaństwa do mądrości czysto ludzkiej, jakby do wiedzy o tym, jak dobrze żyć. Kościół ma podwójną kompetencję: nadprzyrodzoną – wynikającą z asystencji Ducha Świętego, oraz naturalną – będącą skutkiem doświadczenia wspólnotowo-instytucjonalnego funkcjonującej już w dziejach ludzkich ponad dwa tysiące lat społeczności religijnej. Do tej ostatniej kompetencji odwołuje się wielu myślicieli, uznając ją za przejaw ludzkiej mądrości zbiorowej. W świecie silnie zsekularyzowanym nastąpiło «stopniowe zeświecczenie zbawienia», dlatego walczy się, owszem, o człowieka, ale o człowieka pomniejszonego, sprowadzonego jedynie do wymiaru horyzontalnego»<sup>138</sup>.

Procesy sekularyzacyjne zmierzają do oddzielenia państwa od Kościoła, do uniezależnienia się od religii instytucji życia społecznego, na przykład szkół, teatrów, miejsc pracy, rodzin, ale także dziedzin, takich jak nauka, polityka, kultura, prawo, edukacja<sup>139</sup>. Co więcej, ludzie wierzący niejako z zasady bywają zaledwie tolerowani w życiu publicznym albo są traktowani jako obywatele „gorszej kategorii”, a nawet – co również ma miejsce – odmawia się im w ogóle prawa obywatelstwa<sup>140</sup>. Do tego problemu powrócił papież Jan Paweł II w Skoczowie, gdy powiedział: „Pod hasłami tolerancji w życiu publicznym i w środkach masowego przekazu szerzy się nieraz wielka, może coraz

136 Paweł VI, Adhortacja apostołska *Evangelii nuntiandi*, 55.

137 T. Borutka, J. Wal, *Zarys socjologii religii. Materiały studyjne*, Kraków 2012, s. 201–202.

138 Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris missio*, 11.

139 J. Budniak, *Sekularyzacja w nauczaniu Jana Pawła II*, „Teologia Praktyczna” 7 (2006), s. 57–68.

140 Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, 18.

większa nietolerancja. Odczuwają to boleśnie ludzie wierzący. Zauważa się tendencje do spychania ich na margines życia społecznego, ośmiesza się i wyszydza to, co dla nich stanowi nieraz największą świętość. Te formy powracającej dyskryminacji budzą niepokój i muszą dawać wiele do myślenia”<sup>141</sup>.

Taka sekularyzacja prowadzi zatem do antyklerykalizmu, obojętności religijnej, spadku znaczenia religijnych autorytetów, wybiórczej akceptacji dogmatów religijnych, zmian w obrębie samej religii i instytucji religijnych, których wyrazem jest pluralizm wartości, wzajemna akceptacja dla różnych wyznań, przejmowanie przez instytucje religijne świeckich sposobów działania, a wreszcie do ateizmu<sup>142</sup>. Owocem sekularyzacji są ponadto zmiany w religijności, takie jak spadek frekwencji w niedzielnych obrzędach religijnych, zmniejszenie liczby powołań kapłańskich, zanikanie wiary w niektóre dogmaty (na przykład w piekło, diabła, zmartwychwstanie ciała). Kolejnym skutkiem są zmiany w pojmowaniu Boga – miejsce Boga osobowego zajmuje wiara w bezosobową siłę wyższą (współczesny deizm)<sup>143</sup>. Dla wielu ludzi religia staje się niemal produktem konsumpcyjnym. Wybierają z niej to, co im się podoba, a niektórzy próbują nawet czerpać z tego korzyści. Jednak religia poszukiwana „na własną rękę” w ostateczności nie może nikomu pomóc. Jest wygodna, ale gdy przychodzi kryzys, pozostawia człowieka samemu sobie<sup>144</sup>.

„Sekularyzacja ukształtowała dwa pokolenia katolików, którzy nie znają nawet podstawowych modlitw Kościoła – zauważył kardynał Donald Wuerl. – Wielu nie rozumie wartości uczestnictwa we Mszy, nie przystępuje do sakramentu pokuty i często straciło poczucie tajemnicy czy transcendencji jako mających rzeczywiste, dające się zweryfikować znaczenie. To wszystko jest w znacznej mierze skutkiem nieprzygotowania wiernych, by radzić sobie z kulturą, którą znamionuje sekularyzm, materializm oraz indywidualizm”<sup>145</sup>.

Oczywiste jest, że sekularyzm i pewien nurt sekularyzacji, będące zaprzeczeniem ducha ewangelicznego, są jednoznacznie odrzucane w nauczaniu społecznym Kościoła. W adhortacji *Evangelii nuntiandi* (1975) papież Paweł VI

141 Jan Paweł II, *Polska potrzebuje dzisiaj ludzi sumienia*. Skoczów 22.05.1995, „L'Osservatore Romano” wydanie polskie 16 (1995) nr 7 (173), s. 27.

142 J. Mariański, *Sekularyzacja jako fakt społeczny*, dz. cyt., s. 199.

143 J. Mariański, *Sekularyzacja jako fakt społeczny*, dz. cyt., s. 199.

144 Benedykt XVI, *Eucharystia musi być centrum waszego życia. Msza św. na zakończenie Światowego Dnia Młodzieży*, 21.08.2005, „L'Osservatore Romano” wydanie polskie 27 (2006) nr 9–10 (286), s. 17.

145 D. Wuerl, *Sekularyzacja stwarza niedosyt i to jest szansa*, <https://kosciol.wiara.pl/doc/1319546.Sekularyzacja-stwarza-niedosyt-i-to-jest-szansa> (13.12.2019).

nazywa tę ideologię „nieszczęsną doktryną”<sup>146</sup>; natomiast Jan Paweł II w adhortacji *Reconciliatio et paenitentia* (1984) pisał, że doktryna ta, jako zespół poglądów i zwyczajów broniących humanizmu całkowicie oderwanego od Boga, wypaczonego przesytem konsumpcji i przyjemności, nie może nie spowodować utraty poczucia grzechu i tego, co obraża człowieka<sup>147</sup>.

Sekularyzm i sekularyzacja – przynajmniej pośrednio – stawiają pytania o wartości stojące ponad czy przed jednostkową autonomią, niebędące w dyspozycji większości członków społeczeństwa, jednak na pytania te, podobnie jak na pytanie o granice wolności i uzasadnienie swoich wartości podstawowych, nie są w stanie udzielić wyczerpującej odpowiedzi. Najprawdopodobniej w jakiejś mierze dlatego właśnie nawet w społeczeństwach poddanych silnym ich wpływom pozostają pewne punkty styeczne z chrześcijaństwem, a nawet niektóre elementy ewangeliczne, choćby w postaci – z jednej strony – pragnienia dobra, poszukiwania harmonii czy – z drugiej strony – przeżywania pustki i bytowania w lęku. Nie ulega wątpliwości, że powodowana przez sekularyzm „próżnia sensu” domaga się odpowiedzi natury etycznej i zwielokrotnia potrzebę ewangelizacji świata.

Sekularyzacja życia sprawia, że religia wraz z jej wartościami, przestając się liczyć w życiu narodów, rodzin i jednostek, prowadzi do osłabienia moralnego wielu rodzin i w konsekwencji do ich rozpadu. Wpływa to negatywnie na wychowanie dzieci, powodując zachwianie rozwoju ich osobowości, zaburzenia emocjonalne, narastanie agresji, poczucie opuszczenia, braku bezpieczeństwa. Szerzy się pesymizm, bezwzględność, brutalność, nienawiść, nieufność, gonitwa za hałaśliwymi zabawami (swoisty kult człowieka rozrywki). Jest to niejednokrotnie popierane przez rządzących i staje się instrumentem sprawowania władzy nad masami.

Kiedy oderwie się wolność od prawdy, wielu ludzi przestaje wierzyć, że tylko w Bogu mogą znaleźć prawdziwą wolność i zbawienie. Oddalając się od powszechnych i niezmiennych norm moralnych, wprowadzają do życia własnego i innych anarchię moralną, wyrażającą się we wzroście przestępczości, w brutalizacji, w częstszych przestępstwach. Fałszywe teorie człowieka widzą w nim tylko zwierzę, sprowadzając potrzeby ludzkie jedynie do fizjologii i zaspakajania instynktów. Parlamenti państw wkraczają brutalnie w sferę moralną

146 Paweł VI, Adhortacja apostolska *Evangelii nuntiandi*, 55.

147 Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Reconciliatio et paenitentia*, 18.

i twierdzą, że to człowiek, a nie Bóg, stworzył zasady moralne i może decydować o tym, co jest dobre, a co jest złe.

Odrzuca się, jako przeszkadzające w życiu, wolę przemiany ku dobru, poświęcenie się dla innych, wyrzeczenie, ascezę, opanowanie żądz, wybaczenie krzywd, rezygnację z zemsty, bezinteresowną służbę Bogu i bliźnim. Odrzuca się grzech i odpowiedzialność za jego popełnianie, myśl o śmierci i sądzie Bożym. Wielu uważa, że Bóg, jeśli już jest, powinien służyć człowiekowi. Ludzie przestają liczyć się z sumieniem, a godność osobista i honor zostają zapomniane. Istnieją ludzie gotowi zabijać narodzonych i nienarodzonych, gotowi na kłamstwo i oszustwo, odrzucanie chrześcijańskich wartości (Dekalog) dla osiągnięcia pieniędzy i władzy. Człowiek traktowany jest przedmiotowo. Już nie opłaca się leczyć osób starych czy wychowywać dzieci, bo to kosztuje, bo ogranicza wolność rodziców. Szpitale mają stać się firmami przynoszącymi dochód.

Owoce sekularyzmu i sekularyzacji jest niewątpliwie laicyzacja, która po pierwsze prowadzi do zeświecczenia różnych poziomów życia społecznego – stopniowo stają się one niezależne od instytucji kościelnych i religijnych systemów znaczeń<sup>148</sup>; po drugie obejmuje często świadome (programowe) działania władz, zmierzające do pozbawienia – za pomocą aktów prawnych – znaczenia i wpływu religii na życie polityczne i społeczne (likwidacja dóbr kościelnych, sekularyzacja szkolnictwa, zrywanie konkordatów, odebranie przywilejów związkom wyznaniowym itp.)<sup>149</sup>. Najbardziej jaskrawym przykładem laicyzacji była decyzja o oddzieleniu Kościoła i państwa we Francji w roku 1905; w kolejnych latach do laicyzacji społeczeństwa programowo dążyły partie lewicowe i komunistyczne, które jej najszerzy program wprowadziły w ZSRR.

W sensie socjologicznym laicyzacja przejawia się w słabnięciu więzi religijnych wśród wyznawców, a szczególnie w spadku uczestnictwa w praktykach religijnych oraz odchodzeniu od norm etycznych i obyczajowych głoszonych przez Kościół<sup>150</sup>. W sensie psychologicznym natomiast widać ją w zmianach postaw światopoglądowych, na przykład w odchodzeniu od wiary w kierunku agnostycyzmu, ateizmu lub indyferentyzmu religijnego. Wynik spowodowanych

148 T. M. Jaroszewski, *Laicyzacja*, Warszawa 1966.

149 J. Mariański, *Laicyzacja*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 10, Lublin 2004, kol. 383–386.

150 W. Piwowarski, *Katolicyzm A–Z*, Przemyśl 1989, s. 225–227.

przez laicyzację przemian w świadomości społeczeństwa określane jest przez wyznawców religii jako „kryzys religijności”.

Gdy mowa o laicyzacji, trzeba wyodrębnić dwa różniące się między sobą terminy – „laicyzm” i „laickość”. Laicyzm to doktryna, która staje na przeszkodzie wolności religijnej (bo głosi, na przykład, że ateizm jest „lepszy” od katolicyzmu i dlatego katolicyzm należy rugować z życia społecznego); laickość natomiast jest postawą praktyczną, która powinna zapewniać tę wolność od religii w życiu codziennym. Laickość nie zabiera głosu na temat wartości poszczególnych poglądów, jako że jest zachowaniem neutralnym światopoglądowo, w przeciwieństwie do ustroju opartego na religii państwowej i ustroju opartego na laicyzmie<sup>151</sup>. Korzenie laicyzmu można odnaleźć w kulturze religijnej Francji, gdzie religię uznaje się za sprawę prywatną, z którą publiczne obnoszenie się jest generalnie widziane jako nietakt; urzędnicy publiczni zobowiązani są do zachowania dystansu wobec religii, a ostentacyjne eksponowanie symboli religijnych może być zabronione. Niedawno kwestia ta była we Francji przedmiotem burzliwej debaty publicznej. Zastanawiano się, czy noszenie i umieszczanie w przestrzeni publicznej, a konkretnie na terenie szkół publicznych, symboli religijnych (hidżab, turban sikhów, duże krzyże, gwiazdy Dawida, jarmułki) powinno zostać zakazane – i ostatecznie, niestety, taki zakaz wprowadzono.

Laicyzacja wiedzie do antyklerykalizmu (od „anty” i gr. *klerikos* – mający władzę religijną), który jest ideologią społeczno-polityczną przeciwstawną do klerykalizmu, krytyczną wobec przywilejów lub władzy kleru i duchowieństwa poza miejscami kultu, wrogą wobec niektórych przejawów działalności duchowieństwa, a szerzej – instytucji wyznaniowych (w odróżnieniu od wierzeń i idei świeckich), i nie godzącą się, by te instytucje wywierały wpływ na pozareligijne życie społeczeństwa, napominały lub ingerowały w sprawy dotyczące prawa i obyczajów. Antyklerykalizm może występować z różnym nasileniem, w zależności od tego, w jakim stopniu jest reprezentatywny dla społeczeństwa, i nawiązywać do różnych źródeł ideowych. Odnosi się on do dowolnej instytucji religijnej, najczęściej jednak pod tym terminem rozumiana jest krytyka klerykalizmu chrześcijańskiego<sup>152</sup>.

<sup>151</sup> J. Mazur, *Laicyzm*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 10, Lublin 2004, kol. 387–389.

<sup>152</sup> A. Stanowski, *Antyklerykalizm*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 1, red. F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułkowski, Lublin 1973, kol. 715–716.

Antyklerykalizm nie jest jednak wyłącznie skutkiem laicyzacji. Występuje również w środowiskach chrześcijańskich. Emancypacja laikatu po Soborze Watykańskim II spowodowała na przykład u wielu świeckich chrześcijan pragnienie „klerykalizacji laikatu”. Duchowni stali się dla nich konkurentami w pełnieniu funkcji eklezjalnych, stąd postawy antyklerykalne. Z kolei „klerykalizacja laikatu” powoduje niekiedy ubocznie „laicyzację kleru”.

Można zauważyć, że wskutek sekularyzacji w rozległych regionach świata widać dziś dziwne zapomnienie Boga. Wydaje się, że i bez Niego wszystko działa. Jednocześnie jednak obserwuje się poczucie frustracji, niezadowolenia ze wszystkiego i ze wszystkich. I tak, obok zapomnienia o Bogu, mamy swoisty *boom* religijności<sup>153</sup>.

---

<sup>153</sup> Benedykt XVI, *Eucharystia musi być centrum waszego życia...*, dz. cyt., s. 17.

## 4

# Subiektywne trudności w wierze ludzi ery postmodernistycznej

Chrześcijaństwo, obecne w świecie od dwóch tysięcy lat, wywiera wpływ na człowieka i kulturę, w której on żyje. Jednak wydaje się, że wiara w świecie współczesnym jest coraz bardziej zagrożona i można nawet powiedzieć, iż mamy do czynienia z poważnym jej kryzysem. Trudności te pochodzą zarówno z zewnątrz, jak i z wewnątrz, z serca samego człowieka.

Wiara związana jest z przyjęciem określonych prawd. W pierwszym rzędzie dotyczą one jej przedmiotu i celu, a więc samego Boga. Z tego punktu widzenia pierwszorzędnym zagrożeniem wiary staje się całkowita negacja istnienia Boga, czyli ateizm w jego różnych postaciach. Nieco odmienny charakter mają herezje, które są próbami kwestionowania prawd częściowych. Ich źródłem jest modny i wszechobecny we współczesnej kulturze postmodernizm, który wpływa na sposób ludzkiego myślenia, osłabia wrażliwość duchową, odrywa ludzi od Boga i narzuca im styl życia sprzeczny z dotychczasowym porządkiem.

Skądinąd wolno stwierdzić, że w każdym człowieku toczy się nieustanne zmaganie między wiarą a niewiarą. Zarówno wierzący, jak i niewierzący, każdy na swój sposób, doświadczają i zwątpienia, i wiary. Niekiedy jednak wątpliwości człowieka przybierają charakter destrukcyjny i prowadzą do zakwestionowania podstaw wiary. W ten sposób w miejsce Boga stawia się pseudowartości i traktuje je jako fundamenty nowego porządku.

Do wielkich bożków współczesnego świata należą idee, które roszczą sobie prawo do roli absolutu: bogactwo, władza, kariera i sukces. Zajmując miejsce Dawcy życia, prowadzą ludzi ku śmierci, a kiedy wymagają podporządkowania całej rzeczywistości, rodzą pokusę bałwochwalstwa. Ludzie, ulegając tym ideom, wchodzą w świat ułudy i iluzji (4.1.). Oddanie pierwszeństwa wspomnianym ideom sprzyja odrzuceniu prawdy i moralności (4.2.), podważa wiarę w jej

aspekcie doktrynalnym oraz indywidualizuje jej przeżywanie (4.3.). Prowadzi to do zniekształcenia prawdy o powszechnym posłannictwie Kościoła (4.4.), a także do rozwoju kultury i sztuki odrzucających Boga i religię (4.5.).

### 4.1. Współczesne bożki: pieniądź, władza, kariera

Papież Franciszek otwarcie krytykuje światową ekonomię, która generuje niesprawiedliwość i z premedytacją wyklucza ogromne rzesze ludzi z udziału w dobrodziejstwach cywilizacji. Jest to w istocie ekonomia antyludzka, nastawiona jedynie na maksymalny zysk, a jednocześnie marginalizująca człowieka<sup>1</sup>. Kultura dobrobytu prowadzi do pozbawienia większość ludzi wrażliwości społecznej<sup>2</sup>.

Jedną z przyczyn takiego stanu rzeczy jest bałwochwalczy stosunek do pieniądza. U jego źródeł tkwi głęboki kryzys antropologiczny, który neguje prymat osoby ludzkiej, sprowadzając byt człowieka wyłącznie do zaspokajania jednej z jego potrzeb, a mianowicie konsumpcji<sup>3</sup>. Przyjęcie postawy konsumpcyjnej wiedzie wprost do upatrywania szczęścia jedynie w użyciu dóbr materialnych i oceniania wartości człowieka wyłącznie na podstawie tego, co posiada. Liczy się nade wszystko pieniądź, zysk, a najbardziej pożądana staje się kariera, która przynosi wysokie dochody. „Mieć” znaczy o wiele więcej niż „być”. Człowiek nastawiony konsumpcyjnie gubi, w pogoni za rzeczami, zarówno prawdziwy wymiar swego człowieczeństwa, jak i poczucie głębszego sensu życia, a to wywołuje w nim coraz większy niepokój egzystencjalny, poczucie zagrożenia i lęk<sup>4</sup>.

Wśród działań i postaw sprzecznych z wolą Bożą i dobrem bliźniego oraz „struktur”, które z nich powstają, najbardziej charakterystyczne, według Jana Pawła II, wydają się współcześnie dwie: wyłączna żądza zysku oraz pragnienie władzy z zamiarem narzucenia innym własnej woli. Dla lepszego scharakteryzowania tych postaw Ojciec Święty opatrzył je określeniem „za wszelką cenę”. Stoimy zatem wobec absolutyzacji ludzkich postaw ze wszystkimi możliwymi jej następstwami<sup>5</sup>.

1 Franciszek, Adhortacja apostolska *Evangelii gaudium*, 53.

2 Franciszek, Adhortacja apostolska *Evangelii gaudium*, 53.

3 Franciszek, Adhortacja apostolska *Evangelii gaudium*, 55.

4 Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, 16.

5 Jan Paweł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis*, 37.



Pieniądz i władza stają się dominującymi bożkami, które spychają Boga i człowieka na margines<sup>6</sup>. „Natura ludzka, by uniknąć braku perspektyw, szuka religii stworzonej o własnych siłach: jeśli Boga nie można zobaczyć, to – stwierdził papież Franciszek – uczynimy boga na naszą miarę. Bożek jest pretekstem do tego, by postawić samych siebie w centrum rzeczywistości, adorując dzieło własnych rąk”<sup>7</sup>. To są pokusy wszechczasów, które dają człowiekowi złudzenie wolności, podczas gdy w rzeczywistości go zniewalają<sup>8</sup>.

Te dwie wspomniane postawy – żądza zysku i pragnienie władzy połączone z narzucaniem innym własnej woli – choć same w sobie rozdzielne i jedna może istnieć bez drugiej, niemniej jednak pojawiają się współcześnie najczęściej jako nierozzerwalnie złączone. Ofiarą tego podwójnego, grzesznego nastawienia padają nie tylko jednostki, ale także całe narody. Bez wątpienia możemy w tym wypadku mówić o istnieniu „struktur grzechu”. W tym kontekście można odkryć, że za określonymi decyzjami, pozornie dyktowanymi racjami gospodarczymi lub politycznymi, kryją się prawdziwe formy bałwochwalczego kultu pieniądza, posiadania władzy i robienia kariery – jak to już zostało wspomniane – „za wszelką cenę”.

W centrum współczesnego świata nie stoi prawdziwy Bóg, tylko pieniądz – bożek, który staje się celem przeważającej części ludzkich działań. Można śmiało stwierdzić, że pieniądz rządzi światem. Ubóstwienie pieniądza i nieliczenie się z innymi wartościami sprawiają, że ludzkie zainteresowanie przyciągają przede wszystkim interesy przynoszące ogromne zyski. Pierwszym z nich jest przemysł broni. Kolejnym – handel narkotykami, potem handel ludźmi oraz haniebane, niewolnicze wykorzystywanie dzieci, które zamiast uczęszczać do szkoły, muszą pracować. Zmusza się ludzi do pracy „na czarno”, zatrudnia się ich na tak zwanych „umowach śmieciowych”. Takie działania pomagają wzrastać bożkowi, jakim jest pieniądz, którego posiadacze dążą do dominacji nad światem<sup>9</sup>.

6 J. Orzeszyna, *Nowa ewangelizacja i nowe duszpasterstwo według papieża Franciszka*, „Sosnowieckie Studia Teologiczne” 12 (2015), s. 100–101.

7 Franciszek, *Kiedy pieniądz jest dobry, kiedy jest bożkiem*, <https://www.fronda.pl/a/papiez-kiedy-pieniadz-jest-dobry-kiedy-jest-bozkiem,86912.html> (02.01.2020).

8 Franciszek, *Kiedy pieniądz jest dobry, kiedy jest bożkiem*, <https://www.fronda.pl/a/papiez-kiedy-pieniadz-jest-dobry-kiedy-jest-bozkiem,86912.html> (02.01.2020).

9 Franciszek, *W centrum współczesnego świata nie stoi Bóg, tylko pieniądz*, <https://deon.pl/kosciol/serwis-papieski/papiez-w-centrum-wspolczesnego-swiata-nie-stoi-bog-tylko-pieniadz,437078> (20.12.2019).

Współczesny człowiek zbyt łatwo ulega przekonaniu, że w życiu wszystko zależy od pieniądza: sukcesy w pracy i w życiu towarzyskim, szczęście i zdrowie, kariera, a nawet zbawienie. Mit, iż pieniądź jest najważniejszy, że potrafi zaradzić wszelkim życiowym problemom, rozwiązać wszelkie kłopoty i zapobiec nieszczęściom, okazuje się zgubny w skutkach. Odwraca on uwagę od rzeczywiście wartościowych rozwiązań i od tych obszarów życia, na których należy skoncentrować wysiłki prowadzące do osiągnięcia realnych owoców<sup>10</sup>.

Młodzi ludzie coraz częściej ulegają fascynacji tak zwanym „społeczeństwem konsumpcyjnym”, które zniewala ich i zamyka w kręgu indywidualistycznego, materialistycznego i hedonistycznego postrzegania ludzkiej egzystencji. Ich życiowym ideałem staje się dobrobyt materialny, którego osiągnięcie traktują jako cel nadrzędny, bez skrępowania jakimikolwiek obwarowaniami. Wobec tego odrzuca się wszystko to, co wiąże się z ofiarą, rezygnuje się z trudu poszukiwania wartości duchowo-religijnych i odrzuca życie zgodne z nimi. Prymat „być” nad „mieć” zostaje przysłonięty przez wyłączną troskę o rzeczy, co powoduje, że zanika poczucie wartości osoby oraz troska o relacje międzyludzkie. Człowiek postrzegany jest przez pryzmat egoistycznej logiki posiadania<sup>11</sup>.

Wobec tych narastających problemów należy starać się o przywrócenie podstawowej zasady, że pieniądź powinien służyć człowiekowi, a nie nim rządzić. Stanowi on tylko techniczne narzędzie pośrednictwa, wymiany, wypełniania zobowiązań czy oszczędności. Posiada on charakter ambiwalentny, a sposób użycia stanowi o jego wartości moralnej. Nie można jednak zbyt mocno akcentować jego neutralności – taka postawa prowadzi do ulegania jego władzy. Nie można nie zauważyć, że pieniądź reguluje i wpływa na większość dziedzin życia, a jego znaczenie praktyczne stale rośnie. Z drugiej strony, coraz mniej ludzi posiada wystarczające zasoby finansowe, co potwierdza obiektywna prawda, że bogaci bogacą się coraz bardziej, a biedni ubożeją. Pieniądź nie może jednak przesłonić tego, co w życiu najważniejsze; staje się zagrożeniem, gdy zajmuje miejsce nadrzędne.

W epoce mocno oddziałujących na całe społeczeństwa mediów często zdarza się, że konfrontując się – głównie za pośrednictwem telewizji – z poziomem życia w bardzo bogatych państwach, wśród ludzi czy grup społecznych, albo z wyidealizowanym światem reklamy, człowiek zaczyna, wbrew faktom, czuć się materialnie ubogi. Przestaje dostrzegać realne problemy konkretnych osób

<sup>10</sup> M. Pohl, *Pokusa pieniądza*, [www.mateusz.pl/rekolekcje](http://www.mateusz.pl/rekolekcje) (20.12.2019).

<sup>11</sup> Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Pastores dabo vobis*, 7.

wokół siebie, nie myśli już o rzeczywistej biedzie ludzi w innych krajach. Subiektywne poczucie ubóstwa nie zawsze odpowiada rzeczywistości, a niekiedy jest po prostu formą frustracji, której dodatkową przyczyną jest duchowa pustka, wynikająca z braku ewangelicznego ubóstwa duchowego.

Pieniądź, jeśli ma być pożyteczny i nie przynosić nikomu szkody, powinien pełnić właściwą sobie rolę, funkcjonować jako środek płatniczy i przelicznik wartości dóbr materialnych. Nie jest dobrze, gdy zmieniamy jego przeznaczenie i zaczynamy traktować go jak miernik szczęścia czy, co gorsza, wartości człowieka i jego życia. Ta niebezpieczna postawa może doprowadzić do sytuacji, że zamiast zabiegać o własny rozwój, o własne „być”, zaczynamy zabiegać o pieniądze, o „mieć”. W konsekwencji pieniądze, zamiast być środkiem do osiągnięcia celu, lepszej jakości „być”, stają się celem samym w sobie<sup>12</sup>.

Papież Franciszek stwierdza, że „pieniądz jest ważny, przede wszystkim wtedy, gdy go nie ma, a od niego zależy żywność, szkoła, przyszłość dzieci. Jest jednak bożkiem, kiedy staje się celem. Skąpstwo nie przypadkiem jest wadą główną, jest grzechem bałwochwalstwa, ponieważ gromadzenie pieniędzy dla siebie staje się celem własnego działania. Kiedy kapitalizm stawia sobie dążenie do zysku za jedyny cel, grozi mu przyjęcie pewnej struktury bałwochwalczej, jakiejś formy kultu. «Bogini fortuna» coraz częściej staje się nowym bożyszczem pewnego typu finansów i całego systemu hazardu, który niszczy miliony rodzin na świecie... Ten bałwochwalczy kult jest namiastką życia wiecznego”<sup>13</sup>.

Nie jest też korzystne, gdy pieniądze wpływają na stan wzajemnych relacji międzyludzkich. Zamiast zdrowych, autentycznych i szczerych relacji opartych na szacunku, zaufaniu i miłości, próbuje się wprowadzać zależności i zobowiązania oparte na środkach finansowych. Rodzi się pokusa korupcji, przekupstwa, zjednywania sobie ludzi i dochodzenia do władzy za pomocą pieniędzy<sup>14</sup>. Niestety, wiele osób i instytucji zbyt łatwo ulega tej pokusie. Często zdarza się, że w jej wyniku przedsiębiorcy stają się ofiarami lub sprawcami szantażu czy wymuszeń, usprawiedliwiając te działania chęcią ratowania firmy i jej

12 Jan Paweł II, Adhortacja apostołska *Pastores dabo vobis*, 7.

13 Franciszek, *Przemówienie do przedstawicieli projektu „Ekonomii Komunii”*, 4.02.2017, <https://www.podajdobro.pl/video/video-ekonomia-komunii/46-przemowienie-ojca-swietego-franciszka-do-przedstawicieli-projektu-ekonomii-komunii> (20.12.2019).

14 Franciszek, *Przemówienie do przedstawicieli projektu „Ekonomii Komunii”*, 4.02.2017, <https://www.podajdobrodeon.pl/video/video-ekonomia-komunii/46-przemowienie-ojca-swietego-franciszka-do-przedstawicieli-projektu-ekonomii-komunii/serwis-papieski/papiez-w-centrum-wspolczesnego-swiatego-swiata-nie-stoi-bog-tylkopieniadze,437078> (20.12.2019).

pracowników albo przekonaniem, że w ten sposób przyczyniają się do jej wzrostu. Ponadto wydaje im się, iż tak postępują wszyscy i że drobne akty korupcji, dla osiągnięcia niewielkich korzyści, nie mają większego znaczenia. Jakakolwiek jednak próba przekupstwa, czynna czy bierna, oznacza już początek od dawania czci bożkowi – pieniądzwowi<sup>15</sup>.

Bałwochwalstwo pieniądza polega nie tylko na nieumiarkowanej żądzy posiadania, ale także może przejawiać się w postawie diametralnie przeciwnej – sknerstwie. Przykładem takiej sytuacji była historia z Włoch, jeszcze przed wprowadzeniem euro, kiedy na ulicy Mediolanu zmarła z głodu żebraczka, mimo iż w swoim ubraniu miała zaszyte kilka milionów lirów, co pokazuje, że między oszczędnością a sknerstwem jest bardzo wąska granica, którą łatwo przekroczyć.

Z żądzą bogacenia się jest powiązana, jak już wspomiano, chęć zdobycia władzy i to nierzadko za wszelką cenę. Potęga ziemskich bogactw i władza, blask sławy stają się dla wielu współczesnych ludzi rzeczą najważniejszą. Należy zaznaczyć, że władza jest moralnie dopuszczalna, a nawet konieczna, gdyż społeczności jej potrzebują. Kościół uważa zaś, iż pochodzi ona od Boga<sup>16</sup>. Wykonywanie jej jednak powinno się odbywać zawsze w granicach legalnie ustanowionego porządku moralnego. Sobór Watykański II jako „niehumanitarną” władzę o charakterze totalitarnym lub dyktatorskim, która narusza prawa jednostek<sup>17</sup>. Fundamentalną powinnością władzy jest służba na rzecz dobra wspólnego obywateli. W przypadku gdy sprawujący władzę dopuszczają się rażących nadużyć i sprzeniewierzają się swojej misji, stosując rozmaite formy ucisku, możliwe jest uzasadnione wypowiedzenie posłuszeństwa, a nawet zbrojny opór<sup>18</sup>.

Kościół wyraźnie określił warunki respektowania w sumieniu postanowień i zarządzeń władzy. Ma ona być wybrana legalnie, jej decyzje winny mieć na uwadze dobro wspólne, a wszystkie postanowienia i zarządzenia muszą być promulgowane (ogłoszone) w sposób właściwy, tak aby człowiek mógł się o nich dowiedzieć.

Władza daje człowiekowi poczucie siły i satysfakcję, dlatego często jest obiektem ludzkich marzeń, dążeń do niej, a nawet walki o nią. Sprawowanie

15 Franciszek, *Przemówienie do przedstawicieli projektu „Ekonomii Komunii”*, 4.02.2017, <https://www.podajdobro.pl/video/video-ekonomia-komunii/46-przemowienie-ojca-swietego-franciszka-do-przedstawicieli-projektu-ekonomii-komunii> (20.12.2019).

16 KKK 1897.

17 Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska *Gaudium et spes*, 75.

18 J. Baszkiewicz, *Władza*, Wrocław 1999.

władzy wiąże się jednak z odpowiedzialnością za podejmowane decyzje. Rządzenie nie jest łatwe, a jeszcze trudniejsze jest ponoszenie konsekwencji podejmowanych decyzji, które mogą okazać się niekoniecznie dobre. Bezwzględne dążenie do władzy zgubiło już wielu ludzi. Pragnienie władzy „za wszelką cenę” prowadzi do absolutyzacji postaw ludzkich ze wszystkimi możliwymi tego następstwami<sup>19</sup>. Osoby uzależnione od władzy oddzielają się od rzeczywistości, oddalają od rodziny i przyjaciół, tracąc zdolność prawidłowej oceny otaczającego świata.

Ambicje, które same w sobie nie są niczym nagannym, niekiedy biorą górę nad zdrowym rozsądkiem i etyką. Mogą one wynikać ze szlachetnych aspiracji, jak i z chorych i prowadzących do destrukcji urojeń. Te ostatnie prowadzą do niezdrowych zależności i toksycznych relacji. Niewątpliwie osoby uzależnione od władzy stają się próżne, zarozumiałe, skłonne do megalomanii, tracą kontrolę nad rzeczywistością, nie mają jakichkolwiek innych zainteresowań. Często tracą także poczucie humoru, a przeważnie czują się niedowartościowane. Zamiast skupić się na poszerzaniu swoich horyzontów, zdobywaniu nowych, przydatnych w pracy umiejętności, nie zważając na nikogo, dążą do realizacji własnego celu, jakim jest uzurpatorskie poszerzanie zakresu swojej władzy. To prowadzi często do nerwicy i problemów emocjonalnych. Żądza władzy jest jedną z najsilniejszych namiętności człowieka<sup>20</sup>.

Z pokusą żądzy bogacenia i dążenia do władzy za wszelką cenę łączy się zagadnienie kariery. Jedni uważają ją za zło ostateczne. Inni zatracają się w niej bez reszty. Dążenie do kariery za wszelką cenę jest postrzegane jako pewien rodzaj pychy. Ludzka kariera, sukces sam w sobie, jest bez wątpienia czymś pozytywnym. Pychą staje się, gdy zaczyna podporządkowywać sobie wszystko: wartości moralne i religijne, dobro własne i rodziny.

Karierowicz postrzega swoje życie przez pryzmat własnych osiągnięć i sukcesów. Pogoń za karierą sprawia, że nie potrafi on cieszyć sukcesem, nawet gdy go osiągnie, ponieważ każde osiągnięcie wydaje mu się za małe, co powoduje u niego nieustanny lęk i obawę. Łatwo daje się on wciągnąć w rywalizację z innymi, co jest dla niego źródłem napięć i konfliktów. Rywalizacja ta często budzi w nim chęć zniszczenia rywala, jest źródłem zazdrości i pobudką do walki. Takie osoby często wykorzystują pełnione funkcje do realizacji osobistych

19 Jan Paweł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis*, 37.

20 A. Jarosik-Michalak, *Cechy kariery tradycyjnej i nowych koncepcji*, „Studia i Prace WNEiZUS” 3 (2018), s. 60–67.

pragnień. Może to skutkować chęcią upokarzania innych i pogardzania nimi, a nawet odrzucania Boga i Jego prawa, w konsekwencji zaś może prowadzić do nieliczenia się z prawdą i moralnością. Karierowicz uważa, że jest skazany na sukces, nie umie przyjąć porażek i wykorzystać ich do osobistej formacji, a życiowy krzyż uważa zawsze za nieszczęście. Gdy człowiek umie pogodzić się z brakiem sukcesu i uczynić z niego naukę dla przyszłych działań, sublimuje swoje doświadczenie, co – jak wskazują psychologowie – umożliwia mu przekucie porażki w powodzenie.

## 4.2. Odrzucenie prawdy i moralności

Człowiek przesadnie zapatrzony w sprawy tego świata spycha rzeczywistość duchową na dalszy plan. Zatraca w sobie naturalne poczucie prawdy i moralności<sup>21</sup>. Owładnięci filozofią postmodernizmu twierdzą, że nie istnieje ani prawda obiektywna („metanarracja”), ani historyczna. Wszystkie poglądy i przekonania są uwarunkowane historycznie lub społecznie, nie ma niczego, co byłoby neutralne pod względem wartości lub wolne od założeń. Mój pogląd jest tak samo słuszny, jak każdy inny, a „prawda” o czymś składa się z wielu różnych – i może nawet sprzecznych – indywidualnych prawd, które są zależne od punktu widzenia<sup>22</sup>.

Ten fałszywie rozumiany „pluralizm prawdy” prowadzi do rozmontowywania podstawowych zasad i wartości, które zawsze stanowiły fundament życia społecznego, a ostatecznie zmierza do całkowitego podważenia obiektywnej prawdy. Stanowi to poważne zagrożenie epistemologiczne, ale także aksjologiczne. W encyklice *Fides et ratio* Jan Paweł II stwierdził: „W wyniku tego ukształtowała się w ludziach współczesnych, a nie tylko u nielicznych filozofów, postawa ogólnego braku zaufania do wielkich zdolności poznawczych człowieka. Pod wpływem fałszywej skromności człowiek zadowala się prawdami cząstkowymi i tymczasowymi, i nie próbuje już stawiać zasadniczych pytań o sens i najgłębszy fundament ludzkiego życia osobowego i społecznego.

21 J. Orzeszyna, *Kryzys wartości moralnych i ich promocja we współczesnym świecie*, „Pietas et Studium” 4 (2012), s. 226.

22 Por. W. Kasper, *Kościół wobec wyzwań postmodernizmu* (cz. 1), tłum. z niem. T. Grodecki, „Przegląd Powszechny” 12 (1998), s. 278–286; J. Kowalski, *Moralność w postmodernizmie i wyzwania kierowane pod adresem Kościoła i moralnej [!] chrześcijańskiej*, „Resovia Sacra. Studia Teologiczno-Filozoficzne Diecezji Rzeszowskiej” 5 (1998), s. 121–132.

Można powiedzieć, że stracił nadzieję na uzyskanie od filozofii ostatecznych odpowiedzi na pytania<sup>23</sup>.

Nic więc dziwnego, że Odo Marquard, współczesny myśliciel postmodernistyczny, powiada w jednym ze swoich wykładów, iż filozofia była dawniej kompetentna we wszystkich sprawach, potem tylko w niektórych, zaś obecnie jest kompetentna w wyznawaniu swej niekompetencji<sup>24</sup>. W tej sytuacji człowiek współczesny, niekoniecznie nawet filozof, przyjmuje, uznaje i akceptuje jako swoje ćwierć- i półprawdy, prawdy fragmentaryczne, a nawet zgoła fałszywe, i nie próbuje im przeciwstawić prawdy w ogóle, prawdy całościowej, obiektywnej. Podważa wręcz, a nawet neguje istnienie prawdy niezmiennej czy możliwość jej znalezienia. Jeśli jednak człowiek nie jest zdolny do poznania prawdy, to wszystko, co myśli i czyni, jest konwencją, wyłączenie „tradycją”, wobec czego nie pozostaje mu nic innego, jak kalkulacja skutków działania.

Skoro nie istnieje jedna prawda, nie ma też filozofii lepszej czy gorszej. Postmoderniści przyznają wszystkim prawo do posiadania własnej filozofii, z której żadna nie jest ani gorsza, ani lepsza, ani mniej, ani bardziej naukowa. Zakwestionowanie zdolności rozumu do odkrywania prawdy prowadzi do odrzucenia możliwości odkrycia obiektywnego sensu. Cenna staje się różnorodność, pluralizm i doraźna satysfakcja. Absolutyzuje się tolerancję. Człowiek, kiedy chce odnaleźć sens życia, musi poszukiwać go na własną rękę<sup>25</sup>. W ostateczności jednak dochodzi do tego, że to, co miało w założeniu go wyzwalać, w rzeczywistości jest dla niego zniewoleniem. Zostaje skazany na lęk przed ryzykiem zbłądzenia<sup>26</sup>.

Współcześnie mamy często do czynienia z promowaniem zupełnie zaburzonego rozumienia prawdy, która bywa utożsamiana z subiektywnymi przekonaniami lub spontanicznością określonych zachowań. Tak rozumiana prawda nie wyzwala, lecz staje się formą ucieczki od faktów i rzeczywistości. Również wolność bywa ukazywana zupełnie opacznie, na przykład jako czynienie tego, na co dana osoba ma ochotę („róbcie, co chcecie”, w młodzieżowym

23 Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, 5.

24 Por. O. Marquard, *Szczęście w nieszczęściu*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 2001; O. Marquard, *Apologia przypadkowości*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1994; O. Marquard, *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1994.

25 Por. J. Orzeszyna, *Moralny aspekt ludzkiej wolności*, „*Analecta Cracoviensia*” 33 (2001), s. 180; J. Łata, *Lęk przed pustką i bezsensem*, „*Communio*” 16 (1994), s. 42.

26 Por. S. Morawski, *W mrokach postmodernizmu*, w: *Dokąd zmierza współczesna humanistyka?*, Warszawa 1994, s. 35.

slangu – „róbta co chceta!”), albo jako powstrzymywanie się od wszelkich zobowiązań<sup>27</sup>.

W niektórych środowiskach mówienie o prawdzie postrzegane jest jako mocno kontrowersyjne. Uważa się, że prawdę należy zepchnąć do dziedziny życia prywatnego, a w jej miejsce wprowadza się dowolność sądów i ocen, kierując się kryterium utylitaryzmu, tym, co przynosi korzyść, nie zaś tym, co jest obiektywnie dobre. Podkreśla się w ten sposób pogląd, iż wszystkie twierdzenia mają jednakową wartość, a niedopuszczalna jest jakakolwiek dyskryminacja w tej sferze. Trzeba natomiast zapewnić samowolę przebraną w szaty wolności i wyzwolenie sumienia z norm uznanych za rzekomo krępujące<sup>28</sup>.

Na tym właśnie zasadza się współczesny dramat człowieka: wszystko, łącznie z wielkimi osiągnięciami nauk przyrodniczych i techniki, spowodowało, że rozum ludzki stracił odwagę w obliczu wielkich pytań o Boga, śmierć, wieczność czy życie moralne. Jeśli te istotne pytania zostają zepchnięte do sfery prywatnej, a w ostatecznym rozrachunku do sfery dowolności, człowiek staje się niewrażliwy na istotę swego człowieczeństwa<sup>29</sup>. Relatywizacji prawdy towarzyszy równocześnie jej merkantylizacja. Prawda, sprowadzona do roli informacji, przestaje być źródłem kontemplacji, wiedzy czy ubogacenia duchowego, a staje się towarem, więc aby ją zdobyć, trzeba za nią zapłacić<sup>30</sup>.

W encyklice *Fides et ratio* Jan Paweł II przypomniał, że w ludzkim sercu zawsze będzie drzemać pragnienie odkrycia prawdy o sobie i własnym przeznaczeniu. Pragnienie to jest w nas także wtedy, gdy świat je zagłusza codziennym zgiełkiem i mamieniem fałszywymi idołami nawet wówczas, gdy my sami próbujemy je w sobie zagłuszyć. Jeżeli jednak nie ulega się temu pragnieniu, jeżeli nie podąża się za prawdą, jeżeli jest ona podważana, podawana w wątpliwość czy negowana, to logicznym następstwem musi być odrzucenie podstawowej prawdy o istnieniu Boga. I to jest największe nieszczęście współczesnego człowieka. Miała rację Simone Weil, gdy pisała, że „pomiędzy prawdą a nieszczęściem istnieje jakiś naturalny związek, ponieważ jedno i drugie stają przed

27 M. Dziewiecki, *Odrzucenie norm moralnych i wartości duchowych. Analiza przyczyn i skutków*, [https://opoka.org.pl/biblioteka/T/TM/0106N\\_01.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/T/TM/0106N_01.html) (01.12.2019).

28 J. Bobiński, *Konsekwencje współczesnego kryzysu idei Boga według Josepha Ratzingera / Benedykta XVI*, „Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie” 2017 nr 24, s. 70.

29 V. Possenti, *Religia i życie publiczne. Chrześcijaństwo w dobie ponowoczesnej*, tłum. T. Żeleźnik, Warszawa 2005.

30 Por. T. Brzozowski, *Kryzys dialogu w społeczeństwie postindustrialnym*, dz. cyt., s. 121–123.



nami, jakby zanosząc niemą prośbę, na wieki skazane, aby w naszej obecności brakło im głosu”<sup>31</sup>.

Wiara zdecydowanie przeciwstawia się rezygnacji wypływającej z przekonania, że człowiek nie jest zdolny do poznania prawdy. Jednak w ponowoczesności wiara została odrzucona. To człowiek stał się miarą rzeczy, to on decyduje o tym, co jest dobre, a co złe, co słuszne, a co niesłuszne, co prawdziwe, a co fałszywe. Prawda – pisała Simone Weil – „nie jest przedmiotem. [...] Prawda jest zawsze prawdą o czymś. Prawda jest odbłaskiem rzeczywistości. Pragnąc kontaktu z rzeczywistością to kochać”<sup>32</sup>. Tak rozumianą prawdę można tylko przyjąć, a przyjąwszy, przekazać dalej jako dar. Tej prawdy właśnie potrzebujemy, tej prawdy „pożądamy, aby kochać w prawdzie” – mówi dalej Weil<sup>33</sup>. I tej sile „prawdy w miłości” ufamy jako chrześcijanie. Świadczy o niej i naszym obowiązkiem jest nieść ją dalej. „Nie wystarczy [bowiem] prawdy tylko znać, trzeba ją głosić, bronić i piersią własną zastawiać” – pisał Cyprian Kamil Norwid.

Prawda o rzeczywistości jest nie tylko komplementarna, ale także – co podkreślił Urs von Balthasar – „symfoniczna”, w której indywidualne dźwięki różnych instrumentów brzmią harmonicznie. „Symfonia oznacza harmonię – wyjaśniał dalej. – Symfonia nie oznacza bynajmniej ckliwej, pozbawionej napięć harmonii, a tym bardziej – kakofonii. Wielka muzyka jest zawsze dramatyczna, to coś bezustannie kłębiącego się i niosącego ze sobą zanikanie napięć na wyższym poziomie. Dysonans nie jest jednak kakofonią. Nie jest też jedynym środkiem podtrzymywania symfonicznego napięcia”<sup>34</sup>.

We wspomnianej już encyklice *Fides et ratio* Jan Paweł II poszerzył zagadnienie poznawania prawdy o doświadczenie relacji interpersonalnych, stwierdzając: „Człowiek ze swej natury szuka prawdy. Celem tego poszukiwania nie jest tylko poznanie prawd cząstkowych, dotyczących faktów lub zagadnień naukowych; człowiek dąży nie tylko do tego, aby w każdej ze swych decyzji wybrać prawdziwe dobro. Jego poszukiwanie zmierza ku głębszej prawdzie, która może mu ukazać sens życia; poszukiwanie to zatem może osiągnąć cel jedynie w absolicie. Dzięki przyrodzonej zdolności myślenia człowiek może znaleźć i rozpoznać taką prawdę. Ponieważ jest to prawda o doniosłym i istotnym

31 S. Weil, *Myśli*, dz. cyt., s. 100.

32 S. Weil, *Myśli*, dz. cyt., s. 105.

33 S. Weil, *Myśli*, dz. cyt., s. 105.

34 H. U. von Balthasar, *Prawda jest symfoniczna*, tłum. I. Bokwa, Poznań 1998, s. 5.

znaczeniu dla jego życia, dochodzi do niej nie tylko drogą rozumowania, ale także przez ufne zawierzenie innym osobom, które mogą poręczyć za pewność i autentyczność tejże prawdy. Umiejętność i decyzja zawierzenia samego siebie i własnego życia innej osobie to z pewnością jeden z aktów antropologicznie najbardziej doniosłych i wymownych. Nie należy zapominać i o tym, że także rozum potrzebuje oprzeć się w swoich poszukiwaniach na ufnym dialogu i szczerzej przyjaźni. Klimat podejrzliwości i nieufności, towarzyszący czasem poszukiwaniom spekulatywnym, jest niezgodny z nauczaniem starożytnych filozofów, według których przyjaźń to jedna z relacji najbardziej sprzyjających zdrowej refleksji filozoficznej<sup>35</sup>.

Kiedy w wieczniku Jezus powiedział: „Ja jestem [...] prawdą” (J 14, 6), powiedział to jako Bóg – bo tylko Bóg „jest prawdą”. Równocześnie jednak powiedział to jako człowiek, który sam jeden jest „Świadkiem Wiernym” (por. Ap 1, 5) całej prawdy, jaka jest w Bogu. Wszelka prawda, do której dochodzi umysł ludzki, jest tylko częstką i odbłaskiem tej właśnie prawdy. Dlatego całe ludzkie postępowanie poddane jest wymogom prawdy. Prawda jest dobrem, a kłamstwo, fałsz, zakłamanie – są złem. Doświadczamy tego w różnych wymiarach<sup>36</sup>.

Dobrze wiemy, jak ogromna jest rola prawdy w życiu publicznym. Wolność publicznego wyrażenia swoich poglądów jest wielkim dobrem społecznym, lecz sama w sobie nie gwarantuje wolności słowa. Jak mówił Jan Paweł II w Olsztynie 6 czerwca 1991 roku: „Niewiele daje wolność mówienia, jeśli słowo wypowiedane nie jest wolne. Jeśli jest spętane egocentryzmem, kłamstwem, podstępem, może nawet nienawiścią lub pogardą dla innych – dla tych na przykład, którzy różnią się narodowością, religią albo poglądami. Niewielki będzie pożytek z mówienia i pisania, jeśli słowo będzie używane nie po to, aby szukać prawdy, wyrażać prawdę i dzielić się nią, ale tylko po to, by zwyciężać w dyskusji i obronić swoje – może właśnie błędne – stanowisko”<sup>37</sup>. Ojciec Święty zauważył ponadto, że „słowa mogą czasem wyrażać prawdę w sposób dla niej samej poniżający. Może się zdarzyć, że człowiek mówi jakąś prawdę po to, żeby uzasadnić swoje kłamstwo. Wielki zamęt wprowadza człowiek w nasz ludzki świat, jeśli prawdę próbuje oddać na służbę kłamstwa. Wielu ludziom

35 Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, 33.

36 Jan Paweł II, *Wielka praca nad mową*, „L'Osservatore Romano” wydanie polskie 12 (1991) numer specjalny, s. 66.

37 Jan Paweł II, *Wielka praca nad mową*, dz. cyt., s. 66.

trudniej wtedy rozpoznać, że ten świat jest Boży. Prawda zostaje poniżona także wówczas, gdy nie ma w niej miłości do niej samej i do człowieka”<sup>38</sup>.

Należy wyraźnie stwierdzić, że każdy podstęp wobec drugiego człowieka, każde używanie słów po to, aby wpływać na innych swoim zagubieniem moralnym, swoim wewnętrznym nieporządkiem, wprowadza w życie społeczne atmosferę kłamstwa. Ze smutkiem wspominamy czasy, w których publicznie nie mówiono prawdy i nie dopuszczano do jej mówienia. Obecnie zdarzają się podobne sytuacje w życiu publicznym wielu krajów, w których nie mówi się prawdy. Stąd rodzi się pilna potrzeba odkłamania życia publicznego i przywrócenia prawdomówności. Potrzeba, aby to prawda kształtowała życie rodzin, środowisk, społeczeństwa, środków przekazu, kultury, polityki i ekonomii.

Choć człowiek ma prawo do prawdy, zdarzają się jednak sytuacje egzystencjalne, w których to prawo może zostać ograniczone lub wręcz zawieszone. Zdarzało się tak na przykład w czasie okupacji: wówczas bohaterscy ludzie nie chcieli mówić prawdy, ponieważ nie miał do niej prawa ten, kto jej żądał, często wymuszając ją przemocą. W tym kontekście Jan Paweł II pisał, że istnieje „szczególna odpowiedzialność za słowa, które się wypowiada, bo one mają moc świadectwa: albo świadczą o prawdzie, albo są dla człowieka dobrem, albo też nie świadczą o prawdzie, są jej zaprzeczeniem i wtedy są dla człowieka złem, chociaż mogą być tak podawane, tak preparowane, ażeby robić wrażenie, że są dobrem. To się nazywa manipulacja”<sup>39</sup>. Słowo człowieka musi być wolne i wyrażać naszą wewnętrzną wolność. Nie można stosować środków przemocy, ażeby człowiekowi narzucać jakieś tezy. Słowo ludzkie jest i powinno być narzędziem prawdy. „Prawda was wyzwoli” – powiedział Chrystus (J 8, 32). Prawda realna i prawda wypowiedzi winny iść w parze: najpierw nasza myśl powinna być zgodna z rzeczywistością, z kolei nasz przekaz zgodny z tą myślą.

Z odrzuceniem prawdy wiąże się odrzucanie norm i wartości. Widać to wyraźnie w większości krajów cywilizacji Zachodu, gdzie prowadzi się otwartą walkę z zasadami moralnymi i wartościami duchowymi. Ma tam miejsce promowanie postaw i stylów życia, które są zaprzeczeniem nawet najbardziej podstawowych norm i wartości. Ta powszechność pod względem zasięgu oraz

38 Jan Paweł II, *Wielka praca nad mową*, dz. cyt., s. 66.

39 Jan Paweł II, *Wielka praca nad mową*, dz. cyt., s. 67.

agresywność i jawność w negowaniu norm i wartości, stanowią bolesną specyfikę przełomu drugiego i trzeciego tysiąclecia<sup>40</sup>.

Dla współczesnego człowieka wszystko wydaje się dozwolone, o ile tylko stanowi efekt jego wolnego wyboru. W ten sposób dochodzi do dekretowania zasad moralnych. Uważa się bowiem, że odrzucenie norm moralnych – paradoksalnie – przywróci moralności jej właściwe znaczenie i miejsce w ludzkim życiu. Innymi słowy, nie wolno nie tylko narzucać, ale nawet proponować człowiekowi żadnej moralności. Ma on po prostu dokonywać wyborów według własnego uznania. A przecież nie jest tak, że jeśli ktoś uzna takie lub inne postępowanie za moralnie słuszne, to tym samym ono będzie rzeczywiście moralnie słuszne. Nie jest również tak, że każde moje zachowanie jest moralnie bez zarzutu tylko dlatego, że to ja je podejmuję. Prawda moralna pozostaje obiektywna i niezależna od naszego zmiennego „widzimi się”.

Etyka postmodernistyczna jest etyką oderwaną od rzeczywistej, obiektywnej prawdy o dobru. Jak pisał ks. Karol Wojtyła: „Rozum nie tylko jest zdolny do poznania rzeczywistości podmiotowej oraz przedmiotowej, ale również do jej wartościowania. Dostrzega w niej przeto dobra oraz hierarchie dóbr – i to staje się podstawą dla sądów wartościujących”<sup>41</sup>. Etyka postmodernistyczna kwestionuje nie tylko możliwość rozpoznania prawdziwego dobra, ale także oceny sposobów jego realizacji.

Człowiek w epoce postmodernizmu, pozbawiony obiektywnych praw moralnych, zmuszony jest do indywidualnego poszukiwania odpowiedzi na wszystkie pytania egzystencjalne. Nic więc dziwnego, że czuje się osamotniony. Ponieważ samotność jest odczuwana jako zagrożenie, człowiek zwykle usiłuje się z niej wyzwolić. W przewyciężeniu poczucia samotności i wyizolowania mają mu pomóc między innymi różnego rodzaju sekty religijne. Wstępując do nich, ludzie dobrowolnie rezygnują z zadawania pytań i zadowolają się autorytatywnymi wypowiedziami. Jest to w istocie ucieczka przed postmodernistyczną koncepcją wolności<sup>42</sup>.

Należy wyraźnie odróżniać chrześcijańską moralność od często lansowanej moralności laickiej. Moralność chrześcijańska ma, w pewnym sensie, wymiar „perfekcjonistyczny”, który odzwierciedla dążenie do doskonałości jako drogi

40 M. Dziewiecki, *Odrzucenie norm moralnych i wartości duchowych. Analiza przyczyn i skutków*, [https://opoka.org.pl/biblioteka/T/TM/0106N\\_01.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/T/TM/0106N_01.html) (01.12.2019), s. 2.

41 K. Wojtyła, *Elementarz etyczny*, Wrocław 1982, s. 35n.

42 J. Szmyd, *Moralność w ponowoczesnym świecie – kryzys i nadzieja*, „Res Humana” 2 (2008), s. 5–30.

do szczęścia. Moralność laicka, wywodząca się często z takich źródeł jak: scjentyzm, fizycyzm, naturalizm, eklektyzm, pragmatyzm, nihilizm czy ateistyczny egzystencjalizm, jest moralnością eudajmonistyczną, której celem staje się uzyskanie satysfakcji, zadowolenia, przyjemności. Jest to bardzo często moralność liberalistyczna i hedonistyczna.

Objawem ucieczki współczesnego człowieka od autentycznej moralności są chociażby laksyzm (od łac. *laxus* – luźny) czy legalizm (zasada praworządności). Laksyzm stosuje w postępowaniu moralnym daleko posuniętą dowolność, co owocuje tym, że w danej sytuacji ten sam człowiek zachowuje się tak, a w innej, identycznej, działa diametralnie inaczej. Z kolei legalizm moralny rodzi faryzeizm moralny, potępiony przez Chrystusa, ponieważ wprowadza przepisy, w których litera prawa jest ważniejsza niż duch. W konsekwencji prowadzi to do ekwilibrystycznych uzasadnień, które pozwalają na ich omijanie. Wiara w rozumieniu chrześcijańskim jest posłuszeństwem Bogu, a więc kroczeniem w wolności śladami Chrystusa, naśladowaniem Jego postawy w tym wszystkim, co wypełnia nasze ziemskie życie. Świadome, dobrowolne opowiedzenie się za Chrystusem wiąże się z odrzucaniem ziemskiej mentalności i przyjmowaniem postawy Chrystusa, której istotą jest miłość<sup>43</sup>.

Kwestionowanie zasad i kryzys zaufania do moralności chrześcijańskiej w istocie oznaczają kryzys wiary w etyczne przesłanie Chrystusa i jego kontynuację w Kościele<sup>44</sup>. Intensywne propagowanie tego typu postawy w świecie, a także szerząca się nawet w szeregach wierzących moda na kontestację, stanowią istotne zagrożenie wiary: „Kryzys wiary, który coraz bardziej trapi chrześcijaństwo, objawia się wyraźnie jako kryzys świadomości podstawowych wartości życia ludzkiego. Z jednej strony jest podsycany przez moralny kryzys ludzkości, z drugiej sam go zaostrza”<sup>45</sup>. Zdaniem Josepha Ratzingera: „Apostazja czasów nowożytnych polega na braku weryfikacji wiary w życiu chrześcijan. Na tym polega wielka odpowiedzialność chrześcijan żyjących obecnie. Oni to właśnie mają się stać punktami odniesienia wiary, jako ci, którzy Boga znają, oni to swoim życiem powinni ukazywać prawdę, by stać się drogowskazem dla innych”<sup>46</sup>.

43 Por. F. Greniuk, *Wiara w postawie moralnej człowieka*, w: *Wiara w postawie ludzkiej*, red. W. Słomka, Lublin 1991, s. 115–130; H. Skorowski, *Wiara a etos chrześcijanina*, „Communio” 3 (1988), s. 73–89.

44 Por. J. Ratzinger, *La via della fede. Le ragioni dell'etica nell'epoca presente*, Milano 1996, s. 13–77.

45 J. Ratzinger, *Podstawy moralności chrześcijańskiej*, tłum. E. Adamiak, Poznań 1999, s. 35.

46 J. Ratzinger, *Patrząc na Chrystusa*, tłum. J. Marecki, Kraków 2005.

Według Ratzingera dzisiejszemu człowiekowi bardzo trudno znaleźć odpowiednią motywację, która pobudzałaby go do wysiłków w dziedzinie moralności. Wartości moralne tracą dla wielu swą oczywistość. Zamienia się je na hedonizm i utylitaryzm. Takie nastawienie wyzwała w ludziach poczucie nieskończonej autonomii, do tego stopnia, iż nie wyobrażają sobie możliwości przyjmowania za swoje innych reguł postępowania, jak tylko takie, których sami są autorami. Stąd już prosta droga do wyciągania wniosku, że moralność jest wymysłem ludzkim, który należy poddawać ciągłej weryfikacji i dostosowywać do konkretnych okoliczności życia. W tej dziedzinie dochodzi do szczególnych rodzajów manipulacji. Tak zwane środowiska opiniotwórcze, za pomocą mediów, upowszechniają sformułowane przez siebie, manipulacyjne wzorce zachowań, wmawiając odbiorcom, że to właśnie oni sami tak myślą.

Wszechobecny staje się moralny relatywizm. Część filozofów i teologów, kierując się mylnymi przesłankami antropologicznymi, kwestionuje istnienie prawa naturalnego. Uważają, że skoro nie wchodzi ono w zakres weryfikacji eksperymentalnej, to według nich należy je odrzucić. „Jeżeli ogłosi się samowystarczalność rozumu, jeżeli odrzuci się Dekalog, trzeba będzie wyjść na poszukiwanie nowych punktów stałych. Na czym mamy się oprzeć, jak usprawiedliwić przyjęcie jakichś racji moralnych, jeżeli porzucimy teren Objawienia Bożego i Przykazań Stworzyciela?” – pytał z zaniepokojeniem Ratzinger<sup>47</sup>.

Dalszą konsekwencją tych błędów jest niewłaściwa koncepcja sumienia. Słusznie podkreśla się jego znaczenie, zapominając jednak, że może być ono źle uformowane, na skutek czego człowiek popełnia błędy. „Pod pojęciem sumienia – wyjaśnia Ratzinger – nie rozumie się świadomości, czyli rozeznania opierającego się na wyższej wiedzy, lecz autodeterminację indywidualną, niezależną od wszelkich norm, w której sama jednostka decyduje o tym, co w danej sytuacji jest dla niej moralne”<sup>48</sup>. Sumienie jest dla każdego człowieka sprawą o zasadniczym znaczeniu. Jest ono wewnętrznym przewodnikiem i sędzią ludzkich czynów. Jest więc rzeczą bardzo ważną, bo ono było prawe, by jego sądy były oparte na prawdzie, by dobro nazywały dobrem, a zło – złem. Aby umiało „rozpoznać, jak jest wola Boża: co jest dobre, co Bogu przyjemne i co doskonałe” (Rz 12, 2)<sup>49</sup>.

47 Por. *O nihilizmie, piekle i kryzysie w Kościele. Rozmowa z Kardynałem Józefem Ratzingerem*, „Fron-  
da” 1999 nr 15–16, s. 7.

48 J. Ratzinger, *Prawda, wartości, władza*, tłum. G. Sowiński, Kraków 1999, s. 23–58.

49 Por. Jan Paweł II, *Polska potrzebuje ludzi sumienia*, „L'Osservatore Romano” wydanie polskie 16  
(1995) nr 7 (173), s. 27.

Negowanie norm moralnych dokonuje się najczęściej poprzez sugerowanie, że wszystkie sposoby postępowania są jednakowo wartościowe, że każdy człowiek ma prawo do własnych przekonań w tej dziedzinie i że nie należy ich konfrontować z obiektywną rzeczywistością, ponieważ nikt nie ma tu rozstrzygającego głosu. Twierdzi się, że nie mamy prawa niczego narzucać innym ludziom. Powinniśmy natomiast być wobec innych tolerancyjni. Tolerancję zostaje wyniesiona do rangi najwyższej wartości, ważniejszej od miłości i prawdy. Tak rozumiana tolerancja oznacza w praktyce zakaz odróżniania dobra od zła, prawdy od fałszu. W świecie, w którym tak rozumiana tolerancja jest największą wartością, wszystko staje się absurdalne i bezsensowne, gdy ztraca się różnicę między dobrem a złem<sup>50</sup>.

Główne niebezpieczeństwo stanowią dziś ataki na nauczanie w zakresie szeroko pojętej etyki życia, w szczególności zaś etyki seksualnej. Kwestionowanie sprzeciwu wobec antykoncepcji, lansowanie homoseksualizmu, uznawanie wszelkich form aktywności seksualnej za równoważne i godziwe, postulat dopuszczenia do przyjmowania sakramentów przez osoby żyjących w małżeńskich związkach niesakramentalnych – to główne punkty polemiki, którą szerokie kręgi, obejmujące niestety także osoby deklarujące się jako wierzący katolicy, kierują przeciwko oficjalnemu nauczaniu Kościoła<sup>51</sup>.

Na podstawie błędnych przesłanek antropologicznych człowiek uważa ciało za obiekt własnego posiadania i użytkowania. To przekonanie wzmacniają trendy myślowe absolutyzujące wartość współczesnych odkryć i osiągnięć z zakresu medycyny, genetyki i pokrewnych nauk. Natura postrzegana jest jako konstrukcja mogąca stanowić przedmiot nieskończonych manipulacji. Zadaniem teologa to właśnie tutaj kryje się przejaw wspomnianego niedowartościowania doktryny i wiary w stworzenie. Bez niej trudno mówić o właściwym procesie kształtowania postaw. Trudno człowiekowi dostrzec w świecie Bożą teleologię – głęboki plan Boga Stwórcy. Tymczasem dopiero w jej świetle ludzkie ciało nabiera właściwej wartości: nie jest przedmiotem użytkowania, ale darem kochającego Stwórcy<sup>52</sup>.

50 M. Dziewiecki, *Odrzucenie norm moralnych i wartości duchowych. Analiza przyczyn i skutków*, [https://opoka.org.pl/biblioteka/T/TM/0106N\\_01.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/T/TM/0106N_01.html) (01.12.2019), s. 2.

51 W. Wójtowicz, *Współczesne zagrożenia wiary według kardynała Josepha Ratzingera*, „Studia Koszalińsko-Kołoobrzeskie” (2005) nr 10, s. 250.

52 W. Wójtowicz, *Współczesne zagrożenia wiary według kardynała Josepha Ratzingera*, „Studia Koszalińsko-Kołoobrzeskie” (2005) nr 10, s. 251.

Wyrazem braku akceptacji, a w konsekwencji braku wiary dla Bożego planu wpisanego w naturę człowieka, jest antykoncepcja. O ile dawniej narodzenie dziecka uznawano za błogosławieństwo, o tyle współcześnie nowo narodzone dziecko bywa traktowane niemal jak intruz. Brak tu miejsca na logikę miłości, na logikę daru pochodzącego od Boga – „Stworzyciela wszystkich rzeczy widzialnych i niewidzialnych”, jak wyznajemy w *Credo*. Tę zmianę mentalnościową dostrzegamy także w upowszechnianym słownictwie. Dawniej kobietę noszącą pod swym sercem dziecko nazywano osobą „w stanie błogosławionym”, natomiast dziś mówi się o „ciąży”, co można zinterpretować jako zbędną uciążliwość życiową. Człowiek dostrzega w sobie podmiot mający nieskrępowane prawo decydowania o losie nowo poczętego życia, często nie chce przyjąć do wiadomości, że jest tylko jego przekazicielem, a nie twórcą. W takim myśleniu brak przestrzeni dla obecności Boga, choć pozornie może się wydawać, że obydwa zagadnienia nie mają ze sobą nic wspólnego. Podobną logikę dostrzegać należy w postawie proaborcyjnej<sup>53</sup>.

Papież Benedykt XVI zauważył, że „są dobra, którymi nigdy nie można handlować. Są wartości, których nigdy nie wolno poświęcić w imię rzekomo jeszcze wyższej wartości i które stoją również ponad zachowaniem życia fizycznego. Taką rzekomo wyższą wartością jest ratowanie życia matki poprzez uśmiercenie dziecka. W tej materii dylemat jest fałszywy, należy ratować życie matki i dziecka, gdyby zaś ratowanie życia matki spowodowało śmierć dziecka, efekt w tym wypadku nie jest zamierzonym morderstwem. Zupełnie inaczej wygląda sprawa w przypadku hierarchii wartości. Bóg znaczy więcej niż przetrwanie fizyczne. Życie, które zostałoby kupione za cenę zaparcia się Boga, życie oparte na ostatecznym kłamstwie, jest nie-życiem”<sup>54</sup>.

Nieuzasadniona jest pojawiająca się obecnie teza, że Magisterium Kościoła przysługuje ostateczna kompetencja („nieomylność”) jedynie w sprawach wiary, podczas gdy kwestie moralności nie mogą być przedmiotem nieomylnych decyzji Magisterium Kościoła. „Istnieje jednak moralne *minimum* – zauważa Benedykt XVI – które jest nierozzerwalnie związane z podstawową decyzją wiary i którego należy bronić, jeśli wiara nie ma być sprowadzana do teorii, ale uznana w jej odniesieniu do konkretnego życia. Ten, kto odmawia Kościołowi

53 W. Wójtowicz, *Współczesne zagrożenia wiary według kardynała Josepha Ratzingera*, „Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie” (2005) nr 10, s. 251.

54 Benedykt XVI, Papież Senior, *List o przyczynach kryzysu w Kościele*, tłum. J. J. Franczak, Watykan 2019, s. 7.



ostatecznej kompetencji doktrynalnej w tej dziedzinie, zmusza go do milczenia właśnie tam, gdzie chodzi o granicę między prawdą a kłamstwem”<sup>55</sup>.

Papież Benedykt XVI wyraźnie stwierdził, że „obraz Boga i moralność należą do siebie, tworząc w ten sposób szczególną nowość chrześcijańskiego stosunku do świata i życia ludzkiego. Wiara jest drogą, sposobem życia. W pierwotnym Kościele katechumenat został ustanowiony w odpowiedzi na coraz bardziej zdemoralizowaną kulturę jako przestrzeń życiowa, w której praktykowano specyficzny i nowy sposób życia chrześcijańskiego, a jednocześnie chroniono go przed ogólnym sposobem życia”<sup>56</sup>. Słowa te podkreślają konieczność obrony przed negowaniem wiary i przed niebezpiecznym procesem zindywidualizacji jej przeżywania.

### 4.3. Zakwestionowanie wiary w aspekcie doktrynalnym i zindywidualizowanie jej przeżywania

Współcześnie dochodzi do coraz wyraźniejszego kwestionowania wiary w aspekcie doktrynalnym oraz do dominacji tendencji sprowadzającej wszelkie sądy do indywidualnej oceny, którą przedkłada się nad obiektywną prawdę. Skutkiem tego jest odrywanie rozstrzygnięć moralnych od doktrynalnych fundamentów nauczania Kościoła. Takie postępowanie w gruncie rzeczy pozbawia chrześcijaństwo tego, co tworzy z niego prawdziwą religię. Gdy bowiem zatracą swoją ortodoksję, traci istotę i staje się pseudoreligią. Główne wysiłki przedstawicieli tendencji odśrodkowych w Kościele zmierzają obecnie do odebrania wiary w Boga od treści chrześcijaństwa, a przecież jest to sprzeczne z jego istotą i misją. Można zauważyć, że obecnie istnieje wiele różnych „chrześcijaństw”, które stają się swoimi antytezami i przeciwieństwami. Podstawą każdej z tych propozycji jest zniekształcenie prawdziwego obrazu chrześcijaństwa. Wybiórczo traktuje się w jego doktrynie elementy, które z jednej strony można akcentować, z drugiej zaś deprecjonować. W konsekwencji to powoduje jego rozbicie. Podważanie ortodoksyjnej jedności burzy komunię, katolickość i jedność chrześcijaństwa<sup>57</sup>.

55 Benedykt XVI, Papież Senior, *List o przyczynach kryzysu w Kościele*, dz. cyt., s. 7.

56 Benedykt XVI, Papież Senior, *List o przyczynach kryzysu w Kościele*, dz. cyt., s. 7.

57 *Raport o stanie wiary. Z kard. Josephem Ratzingerem rozmawia Vittorio Messori*, tłum. Z. Oryszyn, J. Chrapek CSMA, Warszawa-Struga 1986, s. 67.

Atakowanie i rozbijanie jedności chrześcijańskiej jest pewnym procesem podważającym sensowność i stałość wiary chrześcijańskiej, stawiając ją na równi z innymi religiami, a nawet sektami. To przyczynia się do rywalizacji o pierwszeństwo między nimi. Wobec tego pojawia się współcześnie możliwość wierzenia w co się chce i jak się chce. W ten sposób nic nie jest uznawane za prawdziwe ani jedyne. Mamy więc mnóstwo propozycji bóstw zastępczych, z tą jednak różnicą, że nie chodzi o religię pogańskiego politeizmu, lecz o religię postchrześcijańskich ideologii. Dochodzi do wielkiego nieporozumienia, gdyż we wnętrzu świata chrześcijańskiego ukształtowało się postchrześcijaństwo, które postrzega siebie jako prawdziwe wypełnienie Ewangelii, już nie potrzebujące jej bezpośredniego przekazu<sup>58</sup>.

W środowisku postchrześcijańskim mamy do czynienia z niechęcią wobec prawdziwego chrześcijaństwa albo wręcz z mniej lub bardziej otwartą walką z nim. Widać akceptację jedynie dla wybranych składników chrześcijaństwa, która rozbija jego spójność. W wyniku tego dochodzi do powstania tak zwanej świeckiej teologii postchrześcijaństwa. W jej centrum znajdują się: doktryna godności, wolności, praw człowieka, tolerancji i autorytetu. Jako pewne antidotum dla „teologii zbawienia” wymyślono „teologię wyzwolenia”, a dla „katolickiej nauki społecznej” zaproponowano termin „teologia polityczna”<sup>59</sup>. Te zmiany przyczyniają się do zacierania granic między postchrześcijaństwem i chrześcijaństwem. Wobec tego wielu chrześcijan o wciąż aktywnym życiu religijnym zatracą osobistą pewność co do swojego właściwego miejsca w chrześcijaństwie.

Postchrześcijaństwo coraz wyraźniej zachęca ludzi wierzących do „kreatywności” w myśleniu i działaniu, szczególnie w sprawach doktryny wiary i moralności. Wskutek tego dochodzi do kwestionowania nauczania o Bogu lub takiego formułowania go, aby miało jak najmniej wspólnego z nauką kościelną i nie sugerowało konsekwencji społecznych. Co więcej, chodzi o takie postrzeganie nauki moralnej, aby pozwalała na zachowania i oceny sprzeczne z zamysłem Kościoła, w zależności od sytuacji jednostki i jej odniesień wobec wspólnoty. Wszyscy ci, którzy ulegają takim tendencjom, postrzegani są przez świat jako katolicy nowocześni, postępowi lub otwarci.

58 *Raport o stanie wiary...*, dz. cyt., s. 67.

59 Nie należy mylić „teologii politycznej” z „politologią chrześcijańską”, która usiłuje interpretować politykę zgodnie z duchem Ewangelii.

Obecnie coraz bardziej utrwała się przekonanie, że chrześcijaństwo (bądź konkretniej – katolicyzm) jest jedynie jedną z wielu opcji światopoglądowych, a także, że wszystkie religie są jednakowo prawdziwe. Tym samym znaczenie Zbawiciela poddawane jest celowej relatywizacji, której konsekwencją jest uznanie Go za jednego z wielu geniuszy religijnych. W wyniku takiego rozumowania, także Kościół, dogmaty i sakramenty tracą swój absolutny charakter. Dochodzi do podważania prawdziwości sakramentów świętych.

Niestety, obecnie obserwuje się ataki przede wszystkim na sakrament Eucharystii, gdzie odmawia się realnej obecności Chrystusa pod postaciami chleba i wina (widać w tym względzie wyraźne wpływy tak zwanego dialogu z protestantyzmem). Do tego przyczyniają się także nadużycia w różnych środowiskach kościelnych, które powodują zaciemnianie prawidłowej wiary i katolickiego nauczania dotyczącego tego najważniejszego sakramentu. Czasami spotyka się bardzo ograniczone rozumienie tajemnicy Eucharystii. Jak podkreśla Jan Paweł II, „ogółąca się ją z wymiaru ofiarniczego, jest przeżywana w sposób niewykraczający poza sens i znaczenie zwykłego braterskiego spotkania. Poza tym niekiedy bywa zapoznana potrzeba posługi kapłańskiej, opierającej się na sukcesji apostoelskiej, a sakramentalność Eucharystii zostaje zredukowana jedynie do skuteczności jej głoszenia. Stąd też, tu i ówdzie, pojawiają się inicjatywy ekumeniczne, które, choć nie pozbawione dobrych intencji, stosują praktyki eucharystyczne niezgodne z dyscypliną, w jakiej Kościół wyraża swoją wiarę”<sup>60</sup>.

Głoszenie powszechnie uznawanych do tej pory poglądów traktowane jest jako fundamentalizm i atak na wolność poszukiwań teologicznych<sup>61</sup>. Z tym procesem związana jest też negacja nauki o grzechu pierworodnym. Jeśli prawda o grzechu jest marginalizowana, to tym samym niepotrzebny staje się Odkupiciel. W ten sposób zagrożone zostają fundamenty wiary. Nie ma odkupienia, bo nie istniał żaden grzech, który by go wymagał<sup>62</sup>. Zachwianie tej nauki ogranicza zrozumienie sensu świata i człowieka, prowadząc do fałszywego

60 Jan Paweł II, Encyklika *Ecclesia de Eucharistia*, 10.

61 Jan Paweł II, Encyklika *Ecclesia de Eucharistia*, 10; Z. M. Pyc, *Współczesne błędy chrystologiczne*, „Ateneum Kapłańskie” 134 (2000) z. 2 (546), s. 287.

62 Por. *Raport o stanie wiary...*, dz. cyt., s. 66, 170; J. Ratzinger, *Jezus Chrystus dzisiaj*, „Kolekcja Communio” 11 (1999): *Tajemnica odkupienia*, s. 20–21; J. Ratzinger, *Nowa pieśń dla Pana. Wiara w Chrystusa a liturgia dzisiaj*, przeł. J. Zychowicz, Kraków 1999, s. 43; *O nihilizmie, piekle i kryzysie w Kościele...*, dz. cyt., s. 8; J. Ratzinger, *Wiara i teologia dzisiaj*, „L'Osservatore Romano” wydanie polskie 18 (1997) nr 3 (191), s. 48.

przekonania o możliwości samoodkupienia i do braku potrzeby umocnienia łaską<sup>63</sup>.

Współczesnym ludziom bardzo trudno zrozumieć prawdę o niebie – o przeznaczeniu do wiecznego szczęścia. Wydaje się ona dla nich mityczna, a w dodatku empirycznie niesprawdzalna. Człowiek, pogrążający się w nihilizmie i wyzwolony z potrzeby duchowości, coraz mocniej odczuwa osamotnienie, które interpretuje jako opuszczenie przez Boga. Nie jest On dla niego podmiotem ingerującym w historię, lecz staje się marginalną hipotezą. Coraz częściej jest dziś kwestionowana wiara w czyściec i piekło, które przypominają o konsekwencjach zła wyrządzanego przez człowieka. Stąd wypływają niektóre tezy nawet teologów katolickich, na przykład teza ks. Wacława Hryniewicza OMI o „pustym piekle”, odwołująca się do bezmiaru miłosierdzia Bożego<sup>64</sup>. Zanik świadomości grzechu i relatywizacja fundamentalnych praw etycznych powodują, że nie odczuwa się potrzeby oczyszczenia i uwolnienia od ciężaru winy, a tym bardziej nie przyjmuje się do wiadomości możliwości poniesienia kary za grzech. Paradoksalnie, zwycięstwem Szatana staje się przekonanie o tym, że on nie istnieje. Tragizm tej sytuacji uwydatnia także fakt coraz powszechniejszego pojawiania się różnych form kultu satanistycznego. Miejsce prawdy o sądzie ostatecznym i zmartwychwstaniu ciał zajmuje idea reinkarnacji, mająca swoją wschodnią, hinduską proveniencję. Jest ona sprzeczna z chrześcijańską linearną wizją dziejów: stworzenie – odkupienie – zbawienie, gdyż ma charakter cykliczny. Warto wspomnieć, że nawet marksizm czerpał z chrześcijaństwa, posługując się linearnym modelem dziejów: ucłowieczenie przez pracę – rewolucja klasowa – społeczeństwo bezklasowe.

Wszystko to prowadzi do rozwijania się „chrześcijaństwa zaadaptowanego”, które zostaje z radością podchwycone przez społeczeństwo jako przyjazny człowiekowi sposób bycia chrześcijaninem. Efektem tej przemyślanej oraz zaprogramowanej działalności jest „pełzająca apostazja” narodów świata cywilizacji chrześcijańskiej. Można odnieść wrażenie, że mamy do czynienia z „neopogaństwem” sprzed chrystianizacji<sup>65</sup>. Stworzony przez człowieka bożek jest wygodny, gdyż daje mu prawo kontroli nad nim. Bożek jest zawsze w jakimś stopniu kontrolowany przez człowieka, który może przewidzieć jego

63 Por. *O nihilizmie, piekle i kryzysie w Kościele...*, dz. cyt., s. 10.

64 W. Hryniewicz, *Nadzieja woła głośniejsz niż lęk. Eseje wokół nauczania Jezusa historycznego*, Kielce 2016, s. 12.

65 A. Draguła, *Inny Kościół przyszłości*, <http://wiesz.com.pl/2017/06/25/inny-kosciol-przyszlosci/> (12.02.2020).

wymagania, a mając własną ideę sprawiedliwości, świętości, prawdy, może w jakimś sensie trzymać go w rękę. Prawdziwy Bóg, przeciwnie, jest wolny. Jego stworzenie nie może nim dysponować. Bóg nie pozwala się zamknąć w granicach naszych ludzkich racji i naszych przewidywań<sup>66</sup>.

Współczesny człowiek jest otwarty także na propozycje złego ducha. Jego iluzje i mamienia napotykają na podatny grunt, a ilość złotych cielców jest wprost niewyobrażalna. Kardynał Carlo Maria Martini dzieli je na „osobiste” i „społeczne”. „Osobistym bożkiem” mogą być: pycha, narcyzm, ambicja, wszelkie roszczenia, zmysłowość, zdrowie, lęk o siebie. Natomiast wśród społecznych dominują: „bogowie plemienni”, ukształtowani w wyniku wychowania, kultury, patriotyzmu, a nawet religii; „bogowie współczesnego rynku”, bazujący na manipulacji, mediach, reklamie czy bierności społeczeństwa (na przykład: władza, sukces, nauka, media, portale internetowe); „bogowie teatru”, którzy czynią z ludzi kukły, aktorów, niewolników oczekiwań innych<sup>67</sup>. Dzisiejszy człowiek coraz bardziej wierzy w rozmaite zabobony, wróżby, horoskopy, czary. Jest to oczywista oznaka kryzysu wiary i pomieszania wartości<sup>68</sup>. Wszelkie formy okultyzmu, spirytyzmu i magii, zarówno tradycyjne, jak i współczesne, są w poważnej sprzeczności z prawdziwą religijnością<sup>69</sup>. Katechizm zwraca szczególną uwagę na trzy z nich: wróżbiarstwo, magię i czary, spirytyzm.

Wróżbiarstwo odwołuje się do sił demonicznych, przeciwnych Bogu. Mimo że korzystają z niego tysiące wierzących, nowy *Katechizm Kościoła katolickiego* nie pozostawia żadnych złudzeń: „Należy odrzucić wszystkie formy wróżbiarstwa, odwoływanie się do Szatana lub demonów, przywoływanie zmarłych lub inne praktyki mające rzekomo odsłaniać przyszłość. Korzystanie z horoskopów, astrologia, chiromancja (wróżenie z dłoni), wyjaśnianie przepowiedni i wróżb, zjawiska jasnowidztwa, posługiwanie się medium są przejawami chęci panowania nad czasem, nad historią i wreszcie nad ludźmi, a jednocześnie pragnieniem zjednania sobie ukrytych mocy. Praktyki te są sprzeczne ze

66 Franciszek, *By prawdziwie kochać, trzeba być istotami wolnymi od bożków*, <https://ekai.pl/dokumenty/franciszek-by-prawdziwie-kochac-trzeba-byc-istotami-wolnymi-od-bozkow/> (02.01.2020).

67 Franciszek, *By prawdziwie kochać, trzeba być istotami wolnymi od bożków*, <https://ekai.pl/dokumenty/franciszek-by-prawdziwie-kochac-trzeba-byc-istotami-wolnymi-od-bozkow/> (02.01.2020).

68 A. Siemieniowski, *Jak nie ulec współczesnym formom bałwochwalstwa?*, [http://www.nowezycie.archidiecezja.wroc.pl/stara\\_strona/numery/052008/10.html](http://www.nowezycie.archidiecezja.wroc.pl/stara_strona/numery/052008/10.html) (02.01.2020).

69 KKK 2117.

czcią i szacunkiem – połączonym z miłującą bojaźnią – które należą się jedynie Bogu”<sup>70</sup>.

Drugim obszarem zagrażającym wierze i powiązanim ze światem demonicznym są wszelkie przejawy okultyzmu i magii. Motywy, które skłaniają ludzi do zainteresowania okultyzmem i magią, mogą być różne: od zwykłej ciekawości, usiłowania przeniknięcia zasłony przyszłości, pragnienia mocnych wrażeń, poprzez poszukiwanie zdrowia czy odpowiedzi na nurtujące pytania, aż po ewidentną chęć szkodenia innym i czynienia zła z premedytacją. Praktyki okultystyczne mogą być sferą działania złego ducha i prowadzić do zniewoleń, a nawet opętań. Spirytyzm również należy do praktyk, których nie wolno aprobować. Jest on, niestety, zjawiskiem dość powszechnym. Uprawiają go nawet dzieci w formie wydawałoby się mało szkodliwej, jaką jest „wywoływanie duchów”. Ci, którzy praktykują kontakty ze światem nadmysłowym, mają często poważne problemy życiowe<sup>71</sup>.

Dzisiaj, z jednej strony, mówi się o tak zwanej wierze bez przynależności, a z drugiej strony – o przynależności bez wiary. Utożsamienie z Kościołem pozostaje na płaszczyźnie sakramentu chrztu, ogólnego przyznania się do mniej lub bardziej (nie)precyzyjnego „wierzenia w Boga” czy też społecznego zapotrzebowania na Kościół. Trudno tutaj jednak mówić o świadomej przynależności i o kroczeniu w procesie rozwoju wiary<sup>72</sup>.

Można zaobserwować także inny proces, jakim jest traktowanie wiary jako osobistego wyboru, czyli nawrócenia. Często dotyczy to właśnie „katolików tradycyjnych”, dla których pozostanie w Kościele łączy się z podjęciem świadomej decyzji wiary i jej interioryzacji. W ten sposób stają się oni „katolikami z wyboru”. Niestety, przynależność do Kościoła bardzo często przestaje być skutkiem osobistego wyboru, „bycie chrześcijaninem przestało być właściwie własnym stanowiskiem”, a stało się „raczej polityczno-kulturową wytyczną”. Bycie chrześcijaninem stało się bardziej tradycją, czymś wręcz oczywistym, niż świadomym wyborem<sup>73</sup>.

Współczesna religijność umacnia się w prywatnej, pozainstytucjonalnej sferze życia jednostek<sup>74</sup>. Można zatem stwierdzić, że wiara współczesnych ludzi

<sup>70</sup> KKK 2116.

<sup>71</sup> Por. KKK 2117.

<sup>72</sup> T. Borutka, J. Wal, *Zarys socjologii religii...*, dz. cyt., s. 105.

<sup>73</sup> T. Borutka, J. Wal, *Zarys socjologii religii...*, dz. cyt., s. 105.

<sup>74</sup> J. Mariański, *Doświadczeniowo-przeżyciowy aspekt religijności. Na podstawie badań socjologicznych w rejonie wiejskim*, „Roczniki Nauk Społecznych” 1 (1984), s. 172.

się zindywidualizowała. Liberalny pogląd na sprawy życia skutkuje tym, że wielu ludzi żyje w zróżnicowany sposób, co poszerza skalę doboru odmiennych stylów życia. Kościół stał się tylko jedną z tych instytucji, która pomaga ludziom w realizowaniu wybranego stylu życia. Ludzie współcześnie często podejmują próby samodzielnych poszukiwań, uczą się, dociekają i podejmują decyzje, opierając się jedynie na własnych przeświadczeniach. W ten sposób tworzą subiektywny zbiór przekonań, który z czasem staje się substytutem religii<sup>75</sup>.

W związku z tym, oprócz wierzących i niepraktykujących, są także niewierzący, a praktykujący, są wierzący bez kościelnej przynależności i tacy, którzy czują się członkami Kościoła, nie dzieląc jego wiary. Są osoby, które identyfikują się z Chrystusem, dystansując się jednocześnie od instytucji Kościoła, i tacy, którzy identyfikują się z tradycją i kulturą o chrześcijańskich korzeniach, lecz nie przywiązują wagi do tego, czego naucza Chrystus czy Kościół. Inni wybierają z chrześcijaństwa bliżej nieokreśloną „duchowość”, odrzucając przy tym jego aspekt instytucjonalny. Niektórzy deklarują się jako chrześcijanie bez przynależności konfesyjnej<sup>76</sup>.

Fundamentem nowoczesnego społeczeństwa nie jest już religia, ale świeckie prawa człowieka, świecka etyka, świecka kultura i nauka. Coraz częściej osoby religijne uświadamiają sobie, że wiara religijna nie wymaga zorganizowanego kościoła, może mieć charakter osobisty, prywatny. Zachowywanie przekonań religijnych, przy jednoczesnym odrzucaniu wielu kościelnych wierzeń i nakazów, nazywa się w religioznawstwie indywidualizacją religii. Wierzy się i praktykuje zgodnie z osobistymi, indywidualnymi przekonaniem („po swojemu”), a nie według nauk i nakazów kościelnych. Odrzucenie tego trendu można znaleźć w popularnych sformułowaniach, takich jak na przykład: „Nie trzeba chodzić do kościoła, by wierzyć w Boga”, „Wierzę w Boga, a nie w Kościół”, „Wierzę w Boga, ale ksiądz nie jest mi do niczego potrzebny”. Takie zrozumienie zindywidualizowania religii jest fałszywe. Prawdziwa indywidualizacja religii zawsze mieści się w granicach ortodoksji (z gr. *orthós* – słuszny, *dóxa* – mniemanie lub sława) i ortopraksji. Dla jednych bliższa psychologicznie jest prawda o sprawiedliwości Bożej, dla innym o miłosierdziu Bożym, ale zarówno jedni, jak i drudzy wierzą w obydwie te prawdy.

75 J. Chappel, *Catholic Modern: The Challenge of Totalitarianism and the Remaking of the Church*, Harvard 2018.

76 T. Borutka, J. Wal, *Zarys socjologii religii...*, dz. cyt., s. 282.

W oczach wielu ludzi religia chrześcijańska straciła wiarygodność, ponieważ Kościół stał się raczej organizacją charytatywną lub przedsiębiorstwem usług duchowych, niż przestrzenią wzrostu wiary. Wielu odchodzi z Kościoła, nie tłumacząc nawet swojej decyzji. Często pozostają tylko ci, dla których nie ma jednej dobrej religii i nie potrafią zaufać żadnej, chociaż przeczuwają, że religia może mieć sens. Często spotyka się dziś zarzuty, że Kościół jest zbyt zinstytucjonalizowany i autorytarny, podaje się w wątpliwość jego nieomyślność w sprawach wiary. Dlatego są tacy, którzy w ogóle nie akceptują instytucji związanej z jakąkolwiek wiarą, uważając, że „urząd” jest zbędny, gdyż nawiązują bezpośrednią relację z Bogiem i nie potrzebują pośredników<sup>77</sup>. Coraz częściej szukają duchowości, ale poza religią zinstytucjonalizowaną, jaką jest chrześcijaństwo, poszukując „religii wyzwolonej”.

Innym niebezpieczeństwem jest mieszanie religii i psychologii. Religia traktowana jest jako sposób na ukojenie życiowych bolączek, pomoc w rozwiązywaniu doraźnych problemów lub droga do osobistego rozwoju; nie jako poszukiwanie Prawdy, ale próba zaspokojenia własnych potrzeb emocjonalnych. Taka wiara przeżywana jest bardziej indywidualnie niż we wspólnocie Kościoła, ponieważ skoncentrowana jest na osobistych doświadczeniach, emocjach, intensywności przeżyć. Psychologizacja religii rodzi także niebezpieczeństwo absolutyzowania własnych doświadczeń i przeżyć religijnych.

#### 4.4. Zniekształcenie prawdy o powszechności Kościoła

Efektom rozważanych wyżej problemów związanych z wiarą jest kontestowanie prawdy o Kościele i podważanie jego powszechności. Poglądy te powodują wiele negatywnych konsekwencji w życiu ludzi wierzących. Problem polega nie tylko na dyskusji, która z naukowego punktu widzenia jest zawsze uzasadniona, ale na podważaniu czy wręcz negowaniu oczywistych i uznawanych bezspornie prawd. Kościół, istniejący od dwóch tysięcy lat, nigdy dotąd nie napotkał na taki silny pseudointelektualny sprzeciw, jak w ostatnich czasach.

Przyczynę takiego stanu rzeczy należy widzieć przede wszystkim w błędnym pojmowaniu Kościoła. Obecnie negowanie, a nawet odrzucanie Kościoła realizuje się głównie na drodze indywidualnych wyborów. Wielu ludzi, w tym

<sup>77</sup> T. Borutka, J. Wal, *Zarys socjologii religii...*, dz. cyt., s. 282.



także teologów, przestaje wierzyć, że chodzi o rzeczywistość, której inicjatorem jest sam Chrystus. To zjawisko trafnie określa Ratzinger: „Dzielny, oddany bez reszty Kościołowi chrześcijanin, który – że tak powiem – swoją *ideologię* nabywa w Kościele, podejmuje jego ofertę i wszystkie dogmaty, stał się wyjątkiem”<sup>78</sup>.

Niestety, Kościół bywa postrzegany niemal wyłącznie w kategoriach socjologicznych. Pisał o tym aspekcie Joseph Ratzinger: „Jeżeli jednak zaczyna się uważać Kościół za wyłącznie ludzką strukturę, za jedynie nasz wytwór, to wtedy także prawdy wiary wydają się arbitralne; wiara traci wówczas autentyczny, zagwarantowany instrument, przez który mogłaby się wyrażać. W wyłącznie socjologicznej – pozbawionej wizji nadprzyrodzonego misterium – koncepcji Kościoła nawet chrystologia zatracza swoje odniesienie do Boskości. Okazuje się jedynie ludzkim projektem, projektem społeczno-wyzwoleńczym. Projektem czysto historycznym, ograniczonym wyłącznie do ziemskiej rzeczywistości, tylko pozornie religijnym, w swej istocie zaś ateistycznym”<sup>79</sup>.

Socjologizacja idei Kościoła jest w praktyce bardzo niebezpieczna, ponieważ słyca i laicyzuje wizję teologiczną Kościoła jako Mistycznego Ciała Chrystusa. Pojęcia socjologiczne nie są w pełni adekwatne do wyrażania bogactwa życia Kościoła. Mówi się na przykład o potrzebie demokratyzacji Kościoła, tymczasem adekwatnymi pojęciami teologicznymi w tym zakresie, które oddają całe bogactwo jego nadprzyrodzonej i naturalnej egzystencji, są kolegalność i synodalność, wykraczające daleko poza socjologicznie rozumianą demokrację.

Wraz z utratą poprawnego rozumienia Kościoła deprecjonuje się wartość hierarchii i posłuszeństwa. Dostrzegalne jest to także wśród teologów, którzy niekiedy popadają w subiektywizm oraz indywidualizm, a głosząc poglądy sprzeczne z nauczaniem Magisterium Kościoła, wprowadzają w błąd innych chrześcijan<sup>80</sup>. Zapomina się o tym, że zadanie teologa to przede wszystkim pomaganie wspólnocie Kościoła w zrozumieniu treści wiary. Ponadto zauważa się tendencję do poszukiwania konsensusu ze wszystkimi nurtami ideowymi

78 J. Ratzinger, *Tożsamość z Kościołem*, „Collegium Polonorum” 13 (1995/96), s. 91; por. J. Ratzinger, K. Lehmann, *Vivere con la Chiesa*, Brescia 1978, s. 9–30.

79 *Raport o stanie wiary...*, dz. cyt., s. 40; por. J. Ratzinger, *Tożsamość z Kościołem*, dz. cyt., s. 90–92; J. Królikowski, *Troska o „przeżycie Kościoła”*, „Collegium Polonorum” 13 (1995/96), s. 84–88.

80 W. Wójtowicz, *Współczesne zagrożenia wiary według kardynała Josepha Ratzingera*, <http://www.duszpasterstwonauczycieli.pl/index.php/czytelnia/13-inne/14-wspolczesne-zagrozenia-wiary-wg-kard-josepha-ratzingera> (02.01.2020), s. 3.

współczesności, nawet za cenę rezygnacji z niektórych, dotąd powszechnie przyjmowanych prawd.

W niektórych częściach świata zachodniego obserwujemy także stopniową relatywizację posługi kapłańskiej. Jako przyczyny tego zjawiska można wskazać, z jednej strony zanik świadomości, czym jest sakrament święceń, z drugiej zaś – rosnącą klerykalizację świeckich<sup>81</sup>. W ten sposób hierarchię próbuje się przeciwstawiać laikatowi, który, jak się próbuje twierdzić, także powinien posiadać prawo dokonywania zmian doktrynalnych na zasadzie większościowej liczby zwolenników w głosowaniu<sup>82</sup>.

Nauczanie doktrynalne jest zagrożone przez pojawiające się teorie relatywistyczne, które usiłują usprawiedliwić pluralizm religijny. Wskutek tego uznaje się za przestarzałe i nienadające się do przyjęcia niektóre prawdy, na przykład o ostatecznym i całkowitym charakterze objawienia Jezusa Chrystusa, o naturze wiary chrześcijańskiej w odniesieniu do wierzeń innych religii, o natchnionym charakterze ksiąg Pisma Świętego, o osobowym zjednoczeniu między odwiecznym Słowem a Jezusem z Nazaretu, o jedności ekonomii Słowa wcielnego i Ducha Świętego, o jedyności i zbawczej powszechności tajemnicy Jezusa Chrystusa, o powszechnym pośrednictwie zbawczym Kościoła, o nierozdzielności – mimo odrębności – Królestwa Bożego, Królestwa Chrystusa i Kościoła, o istnieniu w Kościele katolickim jedynego Kościoła Chrystusa<sup>83</sup>. Pojęcie dialogu jest używane do próby zastąpienia i wyrugowania Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, bezpodstawnie przeciwstawiając charyzmatyczny wymiar Kościoła jego hierarchicznej wizji, podczas gdy oba te aspekty mają niewątpliwie charakter komplementarny.

Na podstawie przywoływanych tu twierdzeń czy hipotez formułowane są propozycje, które odbierają chrześcijańskiemu objawieniu oraz tajemnicy Jezusa Chrystusa i Kościoła charakter absolutnej prawdy i zbawczej powszechności<sup>84</sup>. Podważa się natchniony charakter Pisma Świętego i stawia się „hipotezę o natchnionym charakterze świętych tekstów innych religii”<sup>85</sup>. Tradycja

81 T. Borutka, *Zadania społeczne laikatu*, Bielsko-Biała 1996, s. 9.

82 Por. J. Ratzinger, *Kościół wspólnotą*, przeł. W. Życiński, Lublin 1993, s. 90–91; *O nihilizmie, piekle i kryzysie w Kościele...*, dz. cyt., s. 18–19; J. Ratzinger, *Instrukcja o powołaniu teologa w Kościele. Wprowadzenie do lektury*, „L'Osservatore Romano” wydanie polskie 11 (1990) nr 5 (123), s. 1, 6.

83 Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja „Dominus Iesus” o jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła*, Watykan 2000, nr 4.

84 Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja „Dominus Iesus”...*, dz. cyt., nr 4.

85 Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja „Dominus Iesus”...*, dz. cyt., nr 8.

Kościół zastrzega miano „tekstów natchnionych przez Ducha Świętego” tylko dla ksiąg kanonicznych Starego i Nowego Testamentu<sup>86</sup>. Dlatego święte księgi innych religii, które faktycznie są pokarmem dla ich wyznawców i kierują ich życiem, czerpią z tajemnicy Chrystusa elementy dobroci i łaski w niej obecne<sup>87</sup>.

Adekwatną odpowiedzią na objawienie Boże jest „posłuszeństwo wiary” (Rz 1, 5; por. Rz 16, 26; 2 Kor 10, 5–6), przez które człowiek z wolnej woli cały powierza się Bogu, okazując „pełną uległość rozumu i woli wobec Boga objawiającego” i dobrowolnie uznając dane przez Niego objawienie<sup>88</sup>. Posłuszeństwo wiary zakłada przyjęcie prawdy Chrystusowego objawienia, potwierdzonej przez Boga, który jest samą Prawdą<sup>89</sup>. Doprecyzowuje to zagadnienie *Katechizm Kościoła katolickiego*: „Wiara jest najpierw osobowym przyłgnięciem człowieka do Boga. Równocześnie i w sposób nierozdzielny jest ona dobrowolnym uznaniem całej prawdy, którą Bóg objawił”<sup>90</sup>.

Należy dostrzec rozróżnienie pomiędzy wiarą teologalną a wierzeniem w innych religiach. To zagadnienie zostało podjęte w deklaracji *Dominus Iesus*, gdzie czytamy: „Podczas gdy wiara jest przyjęciem przez łaskę prawdy objawionej, która «pozwała wnikać do wnętrza tajemnicy i pomaga ją poprawnie zrozumieć», wierzenie w innych religiach to ogół doświadczeń i przemyśleń, stanowiących skarbnicę ludzkiej mądrości i religijności, które człowiek poszukujący prawdy wypracował i zastosował, aby wyrazić swoje odniesienie do rzeczywistości boskiej i do Absolutu. W aktualnej debacie nie zawsze takie rozróżnienie jest zachowywane i dlatego często utożsamia się wiarę teologalną, która jest przyjęciem prawdy objawionej przez Boga Trójjedynego, z wierzeniem w innych religiach, które jest doświadczeniem religijnym poszukującym dopiero absolutnej prawdy i niewyrażającym jeszcze przyjęcia objawiającego się Boga”<sup>91</sup>.

Współcześnie dochodzi do podważania prawdy o tym, że „Kościół został ustanowiony i zorganizowany na tym świecie jako społeczność i trwa w Kościele katolickim, rządzonej przez następcę Piotra oraz biskupów pozostających z nim we wspólnocie (*communio*)”<sup>92</sup>. Brak jedności wśród chrześcijan jest

86 Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja „Dominus Iesus”...*, dz. cyt., nr 8.

87 Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja „Dominus Iesus”...*, dz. cyt., nr 8.

88 Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna *Dei Verbum*, 5.

89 KKK 144.

90 KKK 150.

91 Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja „Dominus Iesus”...*, dz. cyt., nr 7.

92 Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna *Lumen gentium*, 8.

z pewnością „raną” dla Kościoła: nie w tym sensie, że Kościół jest pozbawiony jedności, lecz że podział „przeszkadza w pełnym urzeczywistnieniu się jego powszechności w historii”<sup>93</sup>.

Obecnie wielu środowiskom chodzi głównie o to, by zdyskredytować Kościół w całości i w ten sposób odciągnąć wiernych od niego. Benedykt XVI zauważył, że „idea lepszego Kościoła stworzonego przez nas samych jest w rzeczywistości propozycją diabła, za pomocą której chce nas odciągnąć od Boga żywego, poprzez kłamliwą logikę, na którą zbyt łatwo dajemy się nabierać. Nie, nawet dzisiaj Kościół nie składa się tylko ze złych ryb i chwastów. Kościół Boży istnieje także dzisiaj i także dzisiaj jest on właśnie narzędziem, za pomocą którego Bóg nas zbawia. Bardzo ważne jest przeciwstawianie kłamstwu i półprawdom diabła pełnej prawdy: Tak, w Kościele jest grzech i zło. Ale także dzisiaj jest święty Kościół, który jest niezniszczalny”<sup>94</sup>.

Nie można postrzegać Kościoła jako jednej z wielu dróg zbawienia, istniejącej obok innych, to znaczy równoległe do innych religii, które miałyby uzupełniać Kościół, a nawet mieć zasadniczo taką samą jak on wartość. Z pewnością różne tradycje religijne zawierają i ofiarowują elementy religijności, które pochodzą od Boga i stanowią część tego, co „Duch Święty działa w sercach ludzi i w dziejach narodów, w kulturach i w religiach”<sup>95</sup>. W istocie niektóre modlitwy i niektóre obrzędy innych religii mogą przygotowywać na przyjęcie Ewangelii, ponieważ stwarzają pewne sytuacje lub są formami pedagogii, dzięki którym ludzkie serca zostają pobudzone do otwarcia się na działanie Boże<sup>96</sup>. Nie można im jednak, z jednej strony, „przypisywać pochodzenia Bożego oraz zbawczej skuteczności *ex opere operato* [„na mocy samej dokonanej, określonej czynności” – przyp. T. B.], właściwej chrześcijańskim sakramentom. Z drugiej strony nie należy zapominać, że inne obrzędy, jako związane z przesądami lub innymi błędami (por. 1 Kor 10, 20–21), stanowią raczej przeszkodę na drodze do zbawienia”<sup>97</sup>.

Kościół jest powszechny, a jego powszechność ma dwa zasadnicze znaczenia: pierwsze – Kościół z definicji jest posłany do wszystkich ludzi, żyjących w każdym czasie i miejscu na ziemi; drugie – trudniejsze do uchwycenia, ale równie istotne – to katolickość „do wewnątrz”, czyli przekonanie o pełni czy

93 Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja „Dominus Iesus”* ..., dz. cyt., nr 17.

94 Benedykt XVI, Papież Senior, *List o przyczynach kryzysu w Kościele*, dz. cyt., s. 14.

95 Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris missio*, 29.

96 KKK 843.

97 Kongregacja Nauki Wiary, *„Dominus Iesus”* ..., dz. cyt., nr 21.

o całości, którą Kościół otrzymał od Chrystusa i ma obowiązek dzielić się nią ze wszystkimi. Misją Kościoła jest głoszenie Chrystusa we wszelkich możliwych językach, kulturach i czasach. Prawda ta napotyka na sprzeciw. Żyjemy bowiem w epoce tak zwanych „małych narracji”, gdzie mówi się, że prawda to tylko opinia jednostek, wszystko jest fragmentaryczne, umowne i podlega zmianom.

Katolickość jest czymś dokładnie przeciwnym. Kościół katolicki nie może stać się elitarnym klubem; musi pozostać nieustającym zaproszeniem dla całego świata. Z jednej strony nie wolno mu wykluczać kogokolwiek z grona adresatów swojego przesłania. Z drugiej – nie może pozwolić sobie na to, by dać się zredukować do jednej z wielu religii. Powszechność wiąże się ściśle z misyjnością. Zgodnie z nauczaniem Soboru Watykańskiego II, Kościół jest „powszechnym sakramentem zbawienia”<sup>98</sup>. Kościół ma do przekazania nie jakiś pogląd, teorie teologiczne czy etyczne, ale żywego Chrystusa, Jego słowa, Jego obecność, Jego miłość, które mają moc przemieniać świat.

## 4.5. Kultura i sztuka bez Boga i religii

Istnieje ponad dwieście różnych definicji kultury. Wydaje się, że najpełniejszą sformułował Hervé Carrier: „Kultura jest rzeczywistością zhumanizowaną, którą się tworzy świadomie lub nieświadomie wspólnotowym wysiłkiem i uczestnictwem, mającą swoją własną reprezentatywność, własną przeszłość i projekt przyszłości, swoje instytucje i typową kreatywność, swoje zwyczaje i wierzenia, swoje aktywności i właściwości charakterystyczne, oryginalny dla siebie sposób komunikowania, pracy, celebracji, tworzenia techniki, dzieł objawiających jej ducha, a także jej walory ostateczne”<sup>99</sup>.

Bliższy ogląd nurtów kultury obecnych we współczesnym świecie nie napawa zbyt dużym optymizmem. Choć występują wśród nich znamiona prawdziwie ludzkiej kultury, do których należy zaliczyć troskę o poszanowanie godności osoby ludzkiej i jej praw, łącznie z prawem do wolności, dowartościowanie nauki, ekonomii, roli mass mediów, kreatywności człowieka i idei sprawiedliwości, to jednak – jak zauważył Jan Paweł II – podstawowym mankamentem wszystkich paradygmatów jest ich redukcjonistyczny charakter. Kultura jest ujmowana w sposób jednostronny i wybiórczy, a tym samym

<sup>98</sup> Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna *Lumen gentium*, 48.

<sup>99</sup> H. Carrier, *Évangile et cultures de Léon XIII à Jean-Paul II*, dz. cyt., s. 19n.

falszujący prawdziwą naturę człowieka i jego potrzeby. Wydaje się, że największym niebezpieczeństwem współczesnej cywilizacji jest deprecjonowanie kultury duchowej na rzecz kultury technicznej<sup>100</sup>. Zauważa to papież Franciszek, stwierdzając, iż „w nowożytnej epoce uznano, że takie światło (Boga) mogło wystarczyć starożytnym społeczeństwom, ale nie jest potrzebne w nowych czasach, kiedy człowiek stał się dojrzały, szczydzi się swoim rozumem, pragnie w nowy sposób badać przyszłość. W tym sensie wiara jawiła się jako światło iluzoryczne, przeszkadzające człowiekowi w odważnym zdobywaniu wiedzy”<sup>101</sup>. W efekcie mamy dziś do czynienia z niezwykle sytuacją. W kulturze zbudowanej na fundamencie wiary w Chrystusa zaczyna brakować miejsca dla chrześcijaństwa. Warto także pamiętać, że Bóg jest autonomiczny względem kultury, niezależnie od jej formy. Kultura ma istotny wpływ na religię chrześcijańską, ale nigdy nie jest to wpływ ostateczny.

W tym sensie mówimy o inkulturacji Ewangelii i ewangelizacji kultur. Benedykt XVI zauważył, iż „sekularyzacja, która pojawia się w kulturach jako wizja świata i ludzkości bez odniesienia do Transcendencji, przenika wszystkie aspekty życia codziennego i powoduje rozwój mentalności, w której Bóg jest faktycznie nieobecny – całkowicie bądź częściowo – w życiu i świadomości człowieka. Owa sekularyzacja nie jest jedynie zewnętrznym zagrożeniem dla wierzących, lecz już od pewnego czasu daje się zauważyć w łonie samego Kościoła. Głęboko wynaturza ona od wewnątrz wiarę chrześcijańską, a w konsekwencji styl życia i codzienne postępowanie wierzących. Żyją oni w świecie i często ulegają wpływowi – jeżeli nie są przez nią uwarunkowani – kultury obrazu, która narzuca sprzeczne wzorce, praktycznie negując Boga – Bóg stał się już niepotrzebny, nie ma potrzeby myśleć o Nim, powracać do Niego. Ponadto dominująca mentalność hedonistyczna i konsumpcyjna prowadzi zarówno wiernych, jak i pasterzy na manowce powierzchowności i egocentryzmu, który szkodzi życiu Kościoła”<sup>102</sup>. Wiara katolicka staje się coraz bardziej traktowana jak rodzaj religijnego folkloru, który choć ważny z racji estetycznych, sentymentalnych, historycznych i tożsamościowych, nie jest już postrzegany jako jedyna prawdziwa religia.

W rzeczywistości współczesna kultura opiera się głównie na wartościach materialnych, upowszechniających zasadę, aby za wszelką cenę „więcej mieć”,

100 Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Ecclesia in Europa*, 4.

101 Franciszek, Encyklika *Lumen fidei*, nr 2.

102 Benedykt XVI, *Sekularyzacja jest trudną próbą dla Kościoła...*, dz. cyt., s. 35.

a odrzucających wartości transcendentne, przez co praktycznie neguje postawę „bardziej być”<sup>103</sup>. Kultura ta, przynajmniej od czasu oświecenia, stopniowo zaczęła odłączać się od swoich greckorzymskich i judeochrześcijańskich korzeni, aż po ich negowania. Doprowadziło to do zmiany sytuacji w taki sposób, że chrześcijanie, którzy przez długi czas funkcjonujący w otoczeniu przekształconym w dużej mierze przez wartości, które wyznawali, znaleźli się ponownie w środowisku często z tymi wartościami nieharmonizującym, które nie rozumie ich, a nieraz nawet jest do nich wrogiem<sup>104</sup>. Doszło do tego, że postawy większości współczesnych środowisk opiniotwórczych nie da się określić inaczej niż za pomocą słowa „chrystofobia”, co oznacza irracjonalny lęk przed wszystkim, co jest chrześcijańskie. Postawa antychrześcijańska jest natomiast postrzegana jako normalna, a nawet właściwa.

W czasach nam współczesnych, głównie pod naciskiem sekularyzmu, pojawiło się dążenie do wyeliminowania pamięci i dziedzictwa chrześcijańskiego. Wywołuje to u wielu ludzi wrażenie, że żyją bez duchowego zaplecza, niczym spadkobiercy, którzy roztrwonili dziedzictwo pozostawione im przez historię. Nie potrafią już łączyć przesłania ewangelicznego z codziennym doświadczeniem. Wzrasta trudność przeżywania osobistej wiary w Jezusa w takim społecznym i kulturowym otoczeniu, w którym chrześcijańska koncepcja życia jest stale wystawiana na próbę i zagrożona. W wielu sferach publicznych okazuje się, że łatwiej deklarować postawę agnostyka niż człowieka wierzącego. Odnosi się wrażenie – jak mawiał papież Benedykt XVI – że niewiara jest czymś naturalnym, podczas gdy wiara wymaga uwierzytelnienia społecznego, które nie jest ani oczywiste, ani przewidywalne<sup>105</sup>.

Z utratą chrześcijańskiej pamięci wiąże się swego rodzaju lęk przed przyszłością: bardziej się jej boimy niż pragniemy. Niepokojącą oznaką tego jest między innymi wewnętrzna pustka, która dręczy wielu ludzi, i utrata sensu życia. Jednym z wyrazów i owoców takiej egzystencjalnej udręki jest zwłaszcza dramatyczny spadek liczby urodzeń, zmniejszenie liczby powołań do kapłaństwa i życia konsekrowanego, trudności w podejmowaniu definitywnych

103 Por. B. Grulkowski, *Postawy „być” i „mieć” a poczucie sensu życia*, Gdańsk 1998, s. 11–17.

104 J. R. Szewczyk, *Nowa ewangelizacja kultury a kultura w świetle myśli Benedykta XVI. Powiązania i perspektywy*, „Roczniki Teologii Duchowości” 60 (2013), s. 101–102.

105 S. Gądecki, *Potrzebujemy powrotu do źródeł chrześcijańskiej wiary*, <https://wpolityce.pl/kosciol/288289-abp-gadecki-w-pradze-potrzebujemy-powrotu-do-zrodel-chrzcicielnej-wiary-tresc-homilii?wersja=zwykla> (27.03.2020).

wyborów życiowych – jeśli nie wprost rezygnacja z nich – również w kontekście małżeństwa.

Jedną z przyczyn gaśnięcia nadziei jest narzucenie antropologii bez Boga. Taki typ myślenia doprowadził do tego, że uważa się człowieka za „absolutne centrum rzeczywistości”, co każe mu, wbrew naturze, zająć miejsce Boga. Zapomina się przy tym, że to nie człowiek czyni Boga, ale Bóg jest stwórcą człowieka. To zapomnienie o Bogu doprowadziło w konsekwencji do porzucenia człowieka.

Nasza kultura już dawno poczęła prowadzić pozornie samoistny żywot, niezależny od wiary i Kościoła. Coraz częściej bywa nawet przeciwstawiana tym wartościom. Próbowano też zbudować polską alternatywną kulturę świecką czy nawet antyreligijną. Niepowodzenia tych przedsięwzięć dowodnie świadczą o tym, że – przynajmniej jak dotąd – wiara i polskość wydają się związane bardzo mocno. Oczywiście, prawda jest taka, że ani наша kultura nie jest wyłącznie katolicka czy chrześcijańska, ani też nie każdy Polak musi być katolikiem. Jednakże wiara katolicka wciąż stanowi o naturze polskiej kultury i nawet zdeklarowani ateści, chcąc w pełni uczestniczyć w polskiej wspólnocie kulturowej, uznają kulturę katolicką i chrześcijańską za wspólne dobro narodowe<sup>106</sup>.

Model opozycyjny wobec kultury religijnej pojawił się już w starożytności, gdy klasyczna filozofia starogrecka zrywała z politeizmem. W średniowieczu ten model występował sporadycznie, ale już w okresie nowożytnym i współczesnym ujawnił się z całą mocą. W XVIII wieku przedstawiciele materializmu mechanicznego oraz niektórzy deści widzieli w chrześcijaństwie oponenta nauki, wolności i postępu. Opozycyjność religii i kultury przyjęli także dziewiętnastowieczni materialści, tacy jak Fryderyk Wilhelm Nietzsche oraz twórcy marksizmu, pozytywiści i neopozytywiści: Ludwig Feuerbach, Karol Marks i Fryderyk Engels. Twierdzili oni, że źródło religii tkwi w nieznanym praw przyrody i działających w niej sił, czego konsekwencją jest ich personifikacja oraz deifikacja<sup>107</sup>.

Nurt ateistyczny eksponuje opozycję religii i kultury, a Jean-Paul Sartre twierdził, iż wiara religijna jest sprzeczna z wolnością osoby ludzkiej. Z kolei

106 S. Gądecki, *Potrzebujemy powrotu do źródeł chrzcielnej wiary*, <https://wpolityce.pl/kosciol/288289-abp-gadecki-w-pradze-potrzebujemy-powrotu-do-zrodel-chrzcielnej-wiary-tresc-homilii?wersja=zwykla> (27.03.2020).

107 Por. C. S. Bartnik, *Kultura*, w: *Encyklopedia katolicka*, red. E. Ziemann, t. 10, Lublin 2004, s. 195.



niektórzy przedstawiciele nurtu ideologicznego liberalizmu pośrednio sugerują opozycyjność chrześcijaństwa wobec współczesnej kultury, utożsamianej z relatywizmem. Przedstawiciele postmodernizmu także reprezentują nurt będący w opozycji do chrześcijaństwa<sup>108</sup>. Przykładem może być podejście do Kościoła na początku lat 90. XX wieku w Polsce przez środowiska postkomunistyczne oraz liberalne, które widziały w Kościele widmo totalitaryzmu<sup>109</sup>. Działania tych środowisk polegały może nie tyle na takim właśnie „widzeniu”, ile raczej na wmawianiu opinii publicznej, że „totalitaryzm czerwony został zamieniony na totalitaryzm czarny”. Naprawdę chodziło o to, by zastosować wobec Kościoła czarną propagandę, mającą na celu umniejszenie jego roli. W tym czasie księża byli atakowani i wyśmiewani w telewizji, radiu i gazetach. Siła tego oddziaływania była tak wielka, że spora część Polaków, chodzących co niedziela do kościoła, przyjęła medialną propagandę.

Religii i kultury nie można utożsamiać ani też jedna nie może zastąpić drugiej. Ich wzajemny stosunek powinien polegać na współlistnieniu, dopełnianiu się i przenikaniu. Tylko w ten sposób religia i kultura są w stanie wyrazić prawdę o człowieku zarówno w wymiarze doczesnym, jak i transcendentnym. Kultura pozbawiona religii jest niepełna, gdyż historia nie zna takiej cywilizacji, w której nie występowałyby elementy religijne. Nie było takiej kultury w przeszłości i trudno sobie wyobrazić w przyszłości kulturę, która nie zawierałaby elementów religijnych. Kultura laicka nie jest w stanie dać człowiekowi odpowiedzi na podstawowe, egzystencjalne pytania dotyczące sensu istnienia czy moralności, a przede wszystkim nie jest w stanie udźwignąć problemu ludzkiej śmierci. Dzięki religii szeroko rozumiana twórczość człowieka otrzymuje swój ostateczny, głęboki sens. Bez niej pozostaje działalnością zamkniętą w ramach doczesności. Współczesny człowiek z trudem uświadamia sobie ten stan rzeczy. Obawia się religii, jasnej koncepcji prawdy i zdecydowanych deklaracji moralnych, wydaje mu się, że zachowując swoją neutralność, osiągnie swoją pełnię<sup>110</sup>.

Żyjemy dzisiaj w czasach, w których kultura, w imię swojej fałszywie pojętej autonomii, próbuje zanegować istnienie Boga i realizuje swój przekaz w oderwaniu od tradycyjnie pojętej duchowości. Jednak to oderwanie się od korzeni

108 Por. C. S. Bartnik, *Kultura*, dz. cyt., s. 195.

109 Por. A. Dudek, *Historia polityczna polski 1989–2005*, Kraków 2005, s. 156.

110 A. Liberski, *Religia i kultura – razem i przeciw sobie*, „Studia Koszalińsko-Koło-brzeskie” 2011 nr 16, s. 105.

sprawia, że kluczowe problemy tożsamości człowieka, ważne i podstawowe pytania są przedstawiane w sposób płytki i łatwy w odbiorze. Kultura, która próbuje zachować swoją tożsamość, została zepchnięta na margines i zastąpiona kulturą masową. Deformuje to obraz człowieka i świata, na co wielokrotnie zwracał uwagę Kościół katolicki. Nowoczesna kultura stara się tłumić głos Kościoła<sup>111</sup>. Obecnie, w dobie techniki i komercjalizacji, tradycyjnie pojmowana kultura wydaje się bezużyteczna i niespełniająca żadnej funkcji w życiu człowieka i świata. Sprawia wrażenie, jakby istniała „sama dla siebie” i była odbierana jedynie przez wąski krąg koneserów.

Współczesny świat opiera się na trzech wielkich arteriach kulturowych: nauce, sztuce i środkach społecznego przekazu myśli. Jan Paweł II podkreślał, że nauka, która jest zamknięta na elementy Transcendencji i Tajemnicy, odsłania rzeczywistość zubożoną. Mówił: „Nauka wolna i poddana tylko prawdzie nie da się dopasować do modelu funkcjonalistycznego, ani do żadnego innego modelu, który zawężyłby rozumienie naukowej racjonalności [...]. W minionej epoce czołowi bojownicy nowożytnej nauki walczyli z Kościołem pod hasłami rozumu, wolności i postępu. Dzisiaj w obliczu kryzysu sensu nauki, różnorodnych ograniczeń jej wolności i zwątpienia w postęp, fronty tej walki zostały odwrócone”<sup>112</sup>.

Rezultatem utraty przez sztukę podstaw religijnych jest duchowe zubożenie zarówno jej samej, jak i życia religijnego<sup>113</sup>. Odejście od Boga pogrąży równocześnie twórców kultury i jej odbiorców w poczuciu bezbronności i samotności wobec bezsensu. W tej perspektywie sztuka sakralna, zamiast ulegać presji zeświecczenia i naśladować wzorce popkultury, winna na nowo odnaleźć swoją tożsamość jako ważny element nowej ewangelizacji<sup>114</sup>. Spłytenie twórczych inspiracji w sztuce ma swoje źródło w fałszywych koncepcjach człowieka, które negują odniesienie do Boga.

Trafną diagnozę dzisiejszej sztuki zagrożonej „antykulturą” przedstawił Ojciec Święty Jan Paweł II, gdy stwierdził: „Piękno wydaje się być kategorią

111 A. Liberski, *Religia i kultura – razem i przeciw sobie*, dz. cyt., s. 105.

112 Jan Paweł II, *Więź myślenia naukowego z wiarą warunkiem poszukiwania prawdy. Przemówienie do naukowców i studentów, Kolonia, 15.11.1980*, w: Jan Paweł II, *Wiara i kultura...*, dz. cyt., Rzym 1986, s. 96.

113 Por. J. Bramorski, *Muzyka jako objawienie piękna i nadziei w świetle przesłania Benedykta XVI do artystów*, w: *Musica sacra*, t. 6, red. J. Bramorski, Gdańsk 2010, s. 50–52; S. Rodziński, *O laicyzacji sztuki sakralnej*, w: *Sacrum i sztuka*, red. N. Cieślińska, Kraków 1989, s. 182–185.

114 J. Bramorski, *Sztuka sakralna wobec wyzwań sekularyzacji*, „*Studia Nauk Teologicznych*” 9 (2014), s. 189.

wypieraną ze sztuki na rzecz ukazywania człowieka w jego negatywności, w jego sprzecznościach, w jego zabląkaniu bez wyjścia, w braku jakiegokolwiek sensu. [...] Czy zwierciadło negatywności, którym posługuje się współczesna sztuka, nie staje się celem samym w sobie? Czy nie prowadzi do zasmakowania w złu, do radości zniszczenia i upadku? Czy nie prowadzi do cynizmu i znieważania człowieka?”<sup>115</sup>. W imię rzekomej wolności wyrazu artystycznego mamy do czynienia z „pseudodziełami”, których celem jest często celowe obrażanie uczuć wierzących w Chrystusa, a zwłaszcza poniżanie katolików. Sztuka staje się nośnikiem pseudowartości, pogardy dla świętości i prymitywnego relatywizmu. Przemienia się tym samym w antysztukę.

Innym zagrożeniem, szczególnie dla sztuki sakralnej, są próby nadawania pojęciu *sacrum* charakteru religijności neutralnej i bezwyznaniowej. Twórca, lękając się konfesyjnego „zaszeregowania”, zamiast poszukiwać w sztuce odniesienia do osobowego Boga, woli odwoływać się do bliżej nieokreślonych (a przez to – wydaje się – „bezpiecznych”) „znaków transcendencji”. Niejednokrotnie zaś, aby ukazać swą „oryginalność” i wyrazić „twórczy bunt”, artysta posuwa się do celowego zniekształcania elementów sakralnych, dążąc do bluźnierczego „antsacrum”. Jedną z metod twórczych i cechą wielu działań artystycznych stała się profanacja *sacrum* i sakralizacja *profanum*<sup>116</sup>.

Sztuka jest potrzebna zarówno jednostce, jak i całemu społeczeństwu. Jak wcześniej wspomniano, człowiek – dzięki sztuce – interpretuje otaczającą go rzeczywistość i własne życie. Można dzięki niej ująć głębię istnienia i jego wielkość. Sztuka jest niezbędna do tego, by zwrócić się w stronę rzeczywistości przekraczającej samą sferę użyteczności i aby w tym kontekście dopiero spojrzeć na siebie<sup>117</sup>. Społeczeństwo jako wspólnota i każdy człowiek indywidualnie potrzebują literatury i sztuki, potrzebują słów i znaków, które są łagodne, ale też prorocze i gniewne, niejednokrotnie dojrzewające w samotności i cierpieniu. Ojciec Święty Jan Paweł II w tym kontekście przywołał stwierdzenie Ludwiga van Beethovena, że artysta jest w pewnym sensie powołany do służby kapłańskiej<sup>118</sup>. Artysta, gdy podejmuje dialog z odbiorcami, powinien prowa-

115 Jan Paweł II, *Istota, wielkość i odpowiedzialność sztuki i publicystyki. Przemówienie do artystów i dziennikarzy, Monachium, 19.11.1980*, w: Jan Paweł II, *Wiara i kultura...*, dz. cyt., Rzym 1986, s. 103.

116 J. Bramorski, *Sztuka sakralna wobec wyzwań sekularyzacji*, dz. cyt., s. 199.

117 Por. Jan Paweł II, *Natura i sztuka drogami prowadzącymi do tajemnicy Boga. Spotkanie z przedstawicielami świata nauki i sztuki, Wiedeń, 12.09.1983*, w: Jan Paweł II, *Wiara i kultura...*, dz. cyt., Rzym 1986, s. 222.

118 Por. Jan Paweł II, *Natura i sztuka drogami prowadzącymi do tajemnicy Boga...*, dz. cyt., s. 222.

dzić ich ponad to, co materialne, uchwytne i codzienne, ku pięknemu, prawdziemu i miłości, czyli w konsekwencji ku Bogu, nawet jeśli nie wyraża tego bezpośrednio i dosłownie.

Sztuka potrzebuje również Kościoła, ale nie tylko po to, by zlecać jej zadania, lecz także aby osiągnąć zrozumienie osoby ludzkiej, poznając ją w całej nędzy oraz wspaniałości. Dzięki sztuce Kościół lepiej rozumie i dostrzega to, co kryje się w człowieku, dla którego ma głosić Ewangelię<sup>119</sup>. W tym kontekście Jan Paweł II jasno i wyraźnie wskazywał, że Kościół i sztuka nawzajem się uzupełniają. W *Liście do artystów*, ogłoszonym 4 kwietnia 1999 roku, pisał: „Każda autentyczna inspiracja artystyczna wykracza [...] poza to, co postrzegają zmysły, i przenikając rzeczywistość, stara się wyjaśnić jej ukrytą tajemnicę. Ma swoje źródło w głębi ludzkiej duszy – tam, gdzie pragnienie nadania sensu własnemu życiu łączy się z nieuchwytnym doznaniem piękna i tajemniczej jedności rzeczy. Wszyscy artyści zdają sobie sprawę, jak głęboka przepaść istnieje między dziełem ich rąk, nawet najbardziej udanym, a olśniewającą doskonałością piękna, dostrzeżonego w chwili twórczego uniesienia: wszystko, co zdołają wyrazić, malując, rzeźbiąc i tworząc, jest jedynie przebłyskiem owej światłości, która na kilka chwil zajaśniała oczom ich duszy”<sup>120</sup>.

Ujmując złożoną rzeczywistość mass mediów, Jan Paweł II podkreślił, że: „kultura jest sama w sobie komunikacją – nie tylko i nie tyle człowieka ze środowiskiem (a człowiek został powołany do panowania nad nim), ile człowieka z innymi ludźmi. Kultura jest bowiem wymiarem relacjonistycznym i społecznym bytu ludzkiego; oświecana wiara, wyraża także pełną komunikację człowieka z Bogiem w Chrystusie i w zetknięciu z prawdami objawionymi przez Boga łatwiej znajduje fundament dla prawd ludzkich, które działają na rzecz wspólnego dobra”<sup>121</sup>. Ta wypowiedź dowartościowuje osoby działające w mediach jako równie ważnych dla tworzenia kultury, co naukowcy czy artyści. Kładzie także nacisk na wierność prawdzie w przekazie medialnym oraz na służbę dobru wspólnemu.

Te trzy kulturotwórcze profesje wymagają jednak szczególnej uwagi i roztropności. Słusznie zauważa zatem profesor Włodzimierz Bernacki: „Jak stwierdził Ortega, człowiek stał się posiadaczem wielu talentów, lecz brakło

119 Por. Jan Paweł II, *Natura i sztuka drogami prowadzącymi do tajemnicy Boga...*, dz. cyt., s. 222.

120 Jan Paweł II, *List do artystów*, 6.

121 Jan Paweł II, *Środki społecznego przekazu pomostem pomiędzy wiarą i kulturą. Orędzie na XVIII Dzień Środków Społecznego Przekazu*, Rzym 24.05.1984, w: Jan Paweł II, *Wiara i kultura...*, dz. cyt., Rzym 1986, s. 265.

---

dlań jednego najważniejszego – talentu posługiwania się innymi – już posiadany – talentami”<sup>122</sup>. Zbytne zaufanie swoim umiejętnościom i zdolnościom, niedostrzeganie własnej ograniczoności, zamknięcie się na Transcendencję, skutkujące odrzuceniem sfery duchowej człowieka i w konsekwencji Boga, może doprowadzić ludzkość do cofnięcia się w cywilizacyjnym rozwoju, do neopogaństwa i powrotu do barbarzyństwa.

---

<sup>122</sup> W. Bernacki, *Od modernizmu do postmodernizmu – obraz społeczeństwa modernistycznego w literaturze krytycznej*, Kraków 2000, s. 211.



# 5

## Próby zastąpienia wiary religijnej w postmodernizmie przez New Age

Religia wskutek tego, że postuluje ograniczenia nieskrępowanej wolności ludzkiej, często spotyka się współcześnie z odrzuceniem. Postmoderniści nie są w stanie zaakceptować żadnego ugruntowanego systemu religijnego, ponieważ – ich zdaniem, że posłużymy się tu uogólniającym stwierdzeniem Ernesta Gellnera – każda religia: „ma być wyznawana w sposób stanowczy, w swojej pełnej i dosłownej formie, bez kompromisów, bez załagodzeń, ponownych interpretacji i uproszczeń. [...] duszą religii jest raczej doktryna niż rytuał, a także to, że zdefiniować ją można precyzyjnie i ostatecznie, co z kolei implikuje jej spisanie”<sup>1</sup>.

Postmodernizm, w pewnym uproszczeniu, z uwagi na swój „nieokreślony do końca charakter – dopuszcza rytuały i obrzędy religijne, konsekwentnie działa jednak w kierunku eliminacji religii ze sfery publicznej. Odmawia jej prawa głosu i funkcjonowania w życiu publicznym”<sup>2</sup>. W związku z tym, odrzucając główne istniejące w świecie religie, sprzyja równocześnie rozwojowi neopogaństwa i sekt (5.1.), prowadzi do globalizacji pogaństwa poprzez ruchy New Age (5.2.), lansuje panteistyczne podejście do idei Boga (5.3.), proponuje ponadto nową duchowość człowieka (5.4.) oraz głosi potrzebę ekodeterministycznej symbiozy człowieka z przyrodą (5.5.).

---

1 Por. E. Gellner, *Postmodernizm, rozum i religia*, dz. cyt., s. 11–12.

2 S. Wielgus, *Postmodernizm jako współczesne wyzwanie...*, dz. cyt., s. 346.

## 5.1. Rozwój neopogaństwa

Myślenie postmodernistyczne sprzyja powstawaniu neopogaństwa i różnych sekt<sup>3</sup>. Przez neopogaństwo (nowopogaństwo), inaczej określane jako nowoczesne pogaństwo, rozumiemy system wierzeń, poglądów, zjawisk i ruchów religijnych lub parareligijnych, który zmierza do wytworzenia duchowości opozycyjnej wobec religii monoteistycznych (czy rzeczywiście tylko monoteistycznych?). W węższym znaczeniu neopogaństwo obejmuje tworzenie religii nowych poprzez eklektyczne łączenie elementów zaczerpniętych z różnych wierzeń, bądź wręcz konstruowanie wyznania od podstaw; w szerszym rozumieniu dotyczy także usiłowania wskrzeszenia dawnych religii (rekonstrukcjonizm). Nazwą tą określa się także niektóre oficjalnie zarejestrowane i działające związki wyznaniowe (w tym część tak zwanych „nowych ruchów religijnych”)<sup>4</sup>.

Termin „poganin” pochodzi od łacińskiego słowa *paganus*, oznaczającego wieśniaka. W pierwszych wiekach chrześcijaństwa, mianem tym obdarzano mieszkańców terenów wiejskich, którzy często pozostawali wierni dawnym, przedchrześcijańskim wierzeniom. Był to więc termin mający wydźwięk pejoratywny. Z kolei określenie „neopogaństwo” odnosi się do nurtu religijno-światopoglądowego, który pojawił się w XVIII wieku i jest obecny w kolejnych epokach. Przedrostek *neo* (nowy) oznacza odradzanie się pewnego zjawiska i – podobnie jak w przypadku terminu „poganin” – także określenie „neopoganin” często bywa nacechowane negatywnie<sup>5</sup>.

Jeśli chodzi o podstawy doktrynalne, to według Międzynarodowej Federacji Pogańskiej, poganie i neopoganie powinni utożsamiać się z zasadami, takimi jak miłość i braterstwo z Naturą; cześć dla siły życiowej oraz wiecznie odnawiających się cykli życia i śmierci. Podkreślają również pozytywną moralność, w której jednostka jest odpowiedzialna za odkrywanie i rozwój swojej prawdziwej natury w harmonii ze światem zewnętrznym i społecznością (zasada ta często jest wyrażana jako: „czyń swoją wolę, dopóki nikogo nie krzywdzisz”).

---

3 Prac dokumentujących ruchy neopogańskie ukazało się u nas sporo i są one wśród interesujących się zagadnieniem uczonych na tyle znane, że skupię się tu na stronie analitycznej, zakładając, że odbiorcy bez trudu skojarzą wyprowadzone wnioski z opisanymi w tych pracach egzemplifikacjami ruchów, organizacji i idei występujących w neopogaństwie.

4 *Neopogaństwo*, w: *Encyklopedia „białych plam”*, t. 13, przew. kom. red. H. Kiereś, Radom 2004, s. 52–57.

5 M. Strutyński, *Neopogaństwo*, Kraków 2014, s. 3.



Akcentuje się także uznanie boskości, która wykracza poza podział na płeć, honorujące zarówno żeński, jak i męski aspekt bóstwa<sup>6</sup>. Termin „neopoganiń” określa osoby niebędące wyznawcami dawnych wierzeń etnicznych oraz nienawiązujące do nich wcale bądź jedynie w niewielkim stopniu<sup>7</sup>.

Neopogaństwo to zbiorowe określenie współczesnych systemów wierzeń zarówno odwołujących się do etnicznej religii danego regionu lub kraju, jak i systemów powstałych współcześnie, ale posiadających cechy religii pogańskich (politeizm czy panteizm). Jak twierdzi Margot Adler<sup>8</sup>, większość neopogan wyczuwa ożywienie i „obecność” przyrody. Są oni przeważnie politeistami, animistami lub panteistami, zespalać czasem dwa z tych stanowisk lub nawet wszystkie trzy. Łączy ich cel życia w harmonii z przyrodą, a ponadto tendencja do postrzegania „rozwoju i postępu” rodzaju ludzkiego i jego oderwania od przyrody za główne źródło alienacji. Postrzegają rytuały jako narzędzie służące do położenia końca temu wyobcowaniu. Większość neopogan zwraca się ku starodawnym, przedchrześcijańskim religiom Europy, opartym na ekstazie i tradycjach mistycznych, to w tych obszarach szukają źródła inspiracji<sup>9</sup>.

Istnieje w świecie wiele rodzajów ruchów neopogańskich, by tylko wymienić te najważniejsze: paleopogaństwo (autentyczne religie pogańskie – politeistyczne), które przetrwało do naszych czasów; neopogaństwo racjonalistyczne – na przykład „religia obywatelska” w czasie rewolucji francuskiej; neopogaństwo okultystyczne (wyrosło z zainteresowań magią); neopogaństwo nacjonalistyczne – dąży do stworzenia „religii narodowej” na podstawie dawnych wierzeń etnicznych; neopogaństwo postmodernistyczne – niektóre synkretyczne ruchy New Age, które charakteryzuje poszukiwanie nowej, odmiennej od chrześcijańskiej, duchowości<sup>10</sup>.

Jeśli chodzi o istnienie i rozwój ruchów neopogańskich w Polsce<sup>11</sup>, to należy zauważyć, że w ostatnim czasie pojawiło się kilka organizacji nawiązujących

6 A. Bukowska-Pastwa, *Być poganką. Być poganinem. Odrodzenie neopogańskie we współczesnej Polsce*, „Uniwersyteckie Czasopismo Socjologiczne” 5 (2011), s. 62.

7 A. Bukowska-Pastwa, *Być poganką. Być poganinem...*, dz. cyt., s. 62.

8 S. Simpson, *Immanencja i polityka: dlaczego polscy i amerykańscy neopoganie są tak podobni, a zarazem tak różni? Opis zjawiska*, „Nomos” 51–52 (2005), s. 15.

9 A. Barcikowska, *Fenomen współczesnego pogaństwa – między nieświadomością a świadomością*, „Państwo i Społeczeństwo” 2008 nr 4, s. 37.

10 A. Barcikowska, *Fenomen współczesnego pogaństwa...*, dz. cyt., s. 37.

11 Według religioznawcy Scotta Simpsona w Polsce jest obecnie ok. dwa tysiące neopogan. W rejestrze Ministerstwa Administracji i Cyfryzacji znajduje się pięć organizacji neopogańskich: Polski Kościół Słowiański, Rodzima Wiara, Słowiańska Wiara, Wyznawcy Słońca, Rodzimy Kościół

do tradycji słowiańskich sprzed chrystianizacji (Rodzimy Kościół Polski, Zrzeszenie Wiary Rodzimej, Związek Wyznaniowy Rodzimowierców Polskich „Ród”)<sup>12</sup>. Obecnie większą popularnością cieszą się jednak zagraniczne ruchy neopogańskie, a szczególnie te, które odwołują się do przedchrześcijańskiej Słowiańszczyzny<sup>13</sup>.

Neopaganizm jest określany jako rzekomy powrót do wartości pogańskich przypisywany zlaicyzowanym i nastawionym na konsumpcję masom. Tak rozumiana „pogańskość” jest łączona z kulturą masową i występującymi w niej zjawiskami, takimi jak kult ciała i młodości, konsumpcyjny i roszczeniowy styl życia, czy wiara w magię w jej jarmarcznym wydaniu – na przykład we wszechobecne horoskopy czy produkowane fabrycznie amulety<sup>14</sup>. Erich Fromm pisze: „w naszej kulturze religia monoteistyczna, jak też filozofie ateistyczne i agnostyczne stanowią cienką powłoczkę nałożoną na religie, które pod wieloma względami mają charakter równie «prymitywne» jak wierzenia Indian, a nadto jako zwyczajne bałwochwalstwo są w równym stopniu niezgodne z zasadniczym korpusem doktrynalnym monoteizmu. Zbiorową i potężną postać nowoczesnego bałwochwalstwa możemy dostrzec w kulcie władzy, sukcesu życiowego i autorytetu rynku”<sup>15</sup>.

Według Krzysztofa Bilińskiego „wspólną cechą wszystkich ruchów neopogańskich jest obchodzenie rodzimych świąt, a mianowicie: Godów – pierwszego dnia zimy, Sobótki (Nocy Kupały) – najkrótszej nocy w roku, Święta Odradzającego się Życia – pierwszego dnia wiosny (Perun) oraz Święta Zbiorów – pierwszego dnia jesieni (Rgieł). Oprócz tego celebrytuje się też urodziny, postrzyżyny, kosopleciny, ofiarę z kołacza, swadźbę (zawarcie małżeństwa) oraz pożegnanie zmarłego połączone z wcześniejszym spopieleniem zwłok. Ta strona obrzędowa buduje, co rozumiały, więź między wiernymi i zmusza ich do metafizycznej zadumy”<sup>16</sup>.

Współcześnie mamy do czynienia z najróżniejszymi przejawami poganiacji: sekularyzacją obchodów popularnych świąt chrześcijańskich poprzez

Polski (RKP). Zob. B. Grott, *Neopogaństwo w Polsce – jego rola i perspektywy*, „Państwo i Społeczeństwo” 4 (2008), s. 41–54.

12 A. Bukowska-Pastwa, *Być poganką. Być poganinem...*, dz. cyt., s. 61.

13 A. Bukowska-Pastwa, *Być poganką. Być poganinem...*, dz. cyt., s. 61.

14 A. Barcikowska, *Fenomen współczesnego pogaństwa...*, dz. cyt., s. 35.

15 E. Fromm, *Psychoanaliza a religia*, tłum. J. Karłowski, Poznań 2000, s. 63.

16 K. Biliński, *Refleksje o podstawowych poglądach ruchów neopogańskich*, „Państwo i Społeczeństwo” 4 (2008), s. 63.

dominację elementów kultury masowej (Gwiazdka zamiast świąt Bożego Narodzenia) czy popularnością motywów fantastycznych i magicznych w książkach i filmach (smoki, czarownice, różdżki i tym podobne). Przykłady można by mnożyć, a jednym z najbardziej znanych jest przemiana św. Mikołaja z biskupa w postać ogromnego, czerwonego krasnoluda pijącego Coca-Colę. W Polsce elementy pogańskie można bez trudu wskazać także w obrzędowości katolickiej, zwłaszcza gdy patrzy się na polską religijność z zewnątrz. Jak pisała ponad dekadę temu Joanna Podgórska, Norman Davis stwierdził, że „dziedzictwo pogaństwa wciąż jest w Polsce żywe, a nawet się rozwija – wymienił obok zaduszek i dożynek między innymi święcenie samochodów. Polska religijność jawi się jako szczególnie uzależniona od rekwizytów i widzialnych znaków: popiołu, palemek, różańców, medalików, obrazków. Jest ona też w dużej mierze religijnością na pokaz”<sup>17</sup>.

Specyficznym neopogańskim zwyczajem jest *Halloween* – zwyczaj, który odnosi się do święta zmarłych. Skąd nazwa? „Halloween” najprawdopodobniej wywodzi się ze skrótu „Hallows’ E’en”, co jest formą wcześniejszego „All Hallows’ Eve”, oznaczającą wigilię (dzień przed) Wszystkich Świętych, obchodzoną co roku w wielu krajach w wieczór 31 października. Odniesienia do Halloween są często widoczne w kulturze popularnej, głównie amerykańskiej. Do Polski święto to dotarło w latach 90. ubiegłego wieku, a jego symbolem jest wydrążona i podświetlona od środka dynia z wyszczerbionymi zębami. Oprócz niej popularne są także motywy duchów, demonów, zombie, wampirów, czarownic, trupich czaszek, nietoperzy, czarnych kotów i tym podobnych<sup>18</sup>.

Zakres terminu „poganizm” może być więc bardzo szeroki, a lista zarzutów wobec rzekomej dominacji poganizmu długa. Nawet Erich Fromm nie ustrzegł się bardzo jednostronnego przedstawiania tak rozumianego pogaństwa. W książce *Mieć czy być?* ostro antagonizował postawę chrześcijańską i pogańską, twierdząc: „Bohaterem chrześcijańskim jest męczennik [...]. Męczennik jest dokładnym przeciwieństwem pogańskiego bohatera uosobianego przez greckich i germańskich herosów. Celem tego drugiego jest podbój, zwycięstwo, zniszczenie, zdobycie łupów, spełnienie życia osiąga przez pychę, moc, władzę i nadnaturalne umiejętności wojownika, a więc zdolność zabijania innych. [...] Historia Europy i Ameryki Północnej, mimo ich nawrócenia na

17 J. Podgórska, *Raport: Święta w starych dekoracjach*, „Polityka” 14 (2007), s. 2.

18 *Kiedy jest Halloween? Zwyczaje na Halloween o co chodzi w tym święcie*, <https://noizz.pl/lifestyle/kiedy-jes...zaje-na-halloween-o-co-chodzi/kr9pqp0> (8.06.2020).

chrześcijaństwo, jest historią podboju, pychy i chciwości. Oto nasze najwyższe wartości: być silniejszym od innych, zwyciężać, podbijać, eksploatować. Wartości te zbiegają się z naszym pojęciem «męskości»: tylko ten, kto potrafi walczyć i zwyciężać, jest człowiekiem; każdy, kto nie okazuje siły w walce, jest słaby, a więc «niemęski»<sup>19</sup>.

Oddziaływanie neopogaństwa daje się także zauważyć w samym Kościele, o czym pisał już w 1958 roku Joseph Ratzinger w artykule *Die neuen Heiden und die Kirche*<sup>20</sup>, w którym czytamy: „Obecnie pogaństwo osiadło w samym Kościele. Właśnie to jest cechą charakterystyczną Kościoła naszych czasów, podobnie jak i neopogaństwa, że mamy do czynienia z pogaństwem w Kościele oraz z Kościołem, w którego sercu krzewi się pogaństwo. Tak więc współczesny człowiek, w normalnym przypadku, powinien raczej zakładać niewiarę swojego bliźniego”<sup>21</sup>. Ratzinger wzywał w związku z tym do obrony chrześcijańskich wartości: „W średniowieczu [...] Kościół i świat stały się tożsame, a tym samym bycie chrześcijaninem przestało być właściwie własnym stanowiskiem, a raczej polityczno-kulturową wytyczną. Zewnętrzne utożsamienie Kościoła i świata pozostało do dziś, natomiast upadło przekonanie, że kryje się w nim – w tej niechcianej przynależności do Kościoła – szczególna Boża łaska, wykraczająca poza świat rzeczywistość zbawcza”<sup>22</sup>.

Przejawem współczesnego neopogaństwa w Kościele jest na przykład zewszeczenie zbawienia i patrzenie na życie ludzkie wyłącznie pod kątem osiągnięcia sukcesu, z zupełnym pomijaniem teologii krzyża. Tymczasem przegrana w życiu ludzkim spełnia także konstruktywną, zbawczą rolę, pozwala uczyć się na błędach, a cierpienie, zjednoczone z męką Chrystusa, stanowi nasz współudział w zbawczym dziele Boga.

Z powyższą refleksją współgra myślenie współczesnego człowieka: „Wyobrażenie, że wszyscy «dobrzy» ludzie zostaną zbawieni, stało się obecnie [Ratzinger pisał o tym w 1958 roku! – przyp. T. B.] dla przeciętnego chrześcijanina tak samo oczywiste, jak niegdyś przekonanie o przeciwieństwie takiego stanowiska. Zagubiony wierzący zadaje sobie zasadne pytanie, dlaczego ci «z zewnątrz» mają tak łatwo, a nam się wszystko utrudnia, i dochodzi do wniosku,

---

19 E. Fromm, *Mieć czy być?*, tłum. J. Karłowski, Poznań 1995, s. 214.

20 Zob. więcej J. Ratzinger, *Die neuen Heiden und die Kirche*, „Hochland” 51 (1958/1959), s. 1–11.

21 J. Ratzinger, *Neopoganie i Kościół*, w: *Ostatnie rozmowy. Benedykt XVI w rozmowie z P. Seewaldem*, tłum. J. Jurczyński, Kraków 2016, s. 297.

22 J. Ratzinger, *Neopoganie i Kościół*, dz. cyt., s. 298.

więcej, zaczyna odczuwać wiarę jako balast, a nie łaskę”<sup>23</sup>. Zatem wydawać by się mogło, że „zasługują” nie tylko wierzący, ale także ci dobrzy niewierzący, tylko że pierwsi mają nałożony większy balast. Tymczasem zbawienie jest łaską, na którą nie zasługuje nikt, poza Jezusem Chrystusem. Optyka łaski zmienia wszystko w przeżywaniu wiary, która staje się darem, nie obciążeniem.

Zniechęceni do chrześcijaństwa współcześni ludzie, najczęściej z Zachodu, coraz chętniej wybierają neopogaństwo jako syntezę pogańskich wierzeń i kilku współczesnych ideologii, które łączy jedno – niechęć, a często i nienawiść do chrześcijaństwa<sup>24</sup>. Maciej Strutyński twierdzi, że współczesny neopoganizm w pewnych punktach jest zbliżony do New Age. Nie jest jednak z nim tożsamy<sup>25</sup>. Wspólne dla obu nurtów są między innymi: antychryścianizm, kult natury, dążenie do rozwoju osobistego, nacisk na odpowiedzialność wobec innych. Jednak neopaganie, w przeciwieństwie do zwolenników New Age, nie zawsze uznają wartość miłości. Nie każdy z nich też jest zwolennikiem uniwersalizmu, zasady mówiącej o dominacji całości nad częściami. Często hołdują również relatywizmowi, który głosi, że wartości, normy i oceny moralne mają charakter względny. Sprzeciwiają się przy tym chrześcijaństwu jako religii „obcej” i „narzuconej”<sup>26</sup>.

Fenomen współczesnego pogaństwa jest bardzo złożony i wielopoziomowy. Przyczynia się do tego nadmiernie szeroki zakres znaczenia tego terminu: od określania tym mianem przedchrześcijańskich religii starożytnego świata po współczesne ruchy pogańskie, od utożsamiania go ze zjawiskami sekularyzacji i komercjalizacji w naszej cywilizacji, po nazywanie tak prób resakralizacji świata natury. Niektóre z przejawów tego, co jest określane jako poganizm łączy wspólne źródło i podobieństwo wierzeń, inne – wręcz przeciwnie – wydają się sprzeczne<sup>27</sup>. Należy zauważyć, że środowiska neopogańskie można klasyfikować według różnych kryteriów, gdyż każdy ruch kładzie nacisk na inny element rzeczywistości<sup>28</sup>. Niektóre grupy skupiają się wyłącznie na sferze

23 J. Ratzinger, *Neopoganie i Kościół*, dz. cyt., s. 301.

24 J. M. Kociszewska, *Neopoganie i Kościół*, <https://info.wiara.pl/doc/3434344.Neopoganie-i-Kosciol> (13.12.2019).

25 M. Strutyński, *Neopogaństwo*, dz. cyt., s. 23.

26 J. M. Kociszewska, *Neopoganie i Kościół*, <https://info.wiara.pl/doc/3434344.Neopoganie-i-Kosciol> (13.12.2019).

27 A. Barcikowska, *Fenomen współczesnego pogaństwa...*, dz. cyt., s. 41.

28 S. Simpson, *Native Faith, Polish Neo-Pagan at the Brink of the 21st Century*, Kraków 2000; R. Okrańska, *W kręgu Odyna i Tryglawa. Neopoganizm w Polsce i na świecie (zarys problematyki)*, Białą Podlaska 2001.

kultowej, inne chcą zaznaczyć swoją obecność w sferze społecznej, kulturowej czy politycznej. Różne jest też ich podejście do wierzeń przedchrześcijańskich. Podczas gdy jedne grupy starają się jak najdokładniej je odtwarzać, inne dopuszczają pewną swobodę w kreowaniu nowych wartości, symboli czy rytuałów. Wiele z omawianych ruchów nie ma (i nigdy nie miało) usystematyzowanej kosmologii, antropologii czy teologii. Kwestie te stanowią dopiero przedmiot dyskusji i są na bieżąco zmieniane przez ich członków<sup>29</sup>.

Pojawiają się też próby oparcia podstaw wiary neopogańskiej na źródłach pisanych, których jednak, w przypadku wielu religii przedchrześcijańskich, po prostu brak. Często też zdarza się, że osoby przyznające się do tej samej tradycji wyznaniowej deklarują różne poglądy, na przykład mają odmienne przekonania na temat sposobu bytowania po śmierci. Zatem zrekonstruowanie przekonań wszystkich ruchów neopogańskich jest niezwykle trudne, a prawdopodobnie wręcz niemożliwe. To żywa, stale zmieniająca się materia, w której wciąż pojawiają się nowe inicjatywy, podczas gdy inne zwyczajnie z czasem zamierają<sup>30</sup>.

Istnieją problemy z właściwą charakterystyką środowisk neopogańskich, które wynikają z faktu, że wyznawcy tych przekonań nie rozwijają równomiernie treści swoich doktryn. Niektóre środowiska mocno rozbudowują kwestie antropologiczne bądź etyczne, inne koncentrują się na kulcie, a jeszcze inne na społecznym aspekcie funkcjonowania wartości etosu neopogańskiego.

Wraz z rozwojem ruchów neopogańskich powstają różnorodne sekty, czyli grupy religijne, które oderwały się od jakiejś religii i stanowią grupą społeczną izolującą się od reszty społeczeństwa. Początkowo chrześcijaństwo, na przykład dla Żydów, oraz islam dla Arabów z Mekki były postrzegane jako sekty. Święty Paweł został postawiony w stan oskarżenia przed prokuratorem Feliksem za to, że jest „przywódcą sekty nazarejczyków, szerzy zarazę i wzbudza niepokoje wśród wszystkich Żydów na świecie” (Dz 24, 5; por. Dz 24, 14; 28, 22). Z biegiem czasu w samym Kościele powstawały prądy myślowe, które zagrażały jego tożsamości<sup>31</sup>. Należy wyraźnie odróżniać sekty od herezji czy schizm, które są w Kościele zjawiskami zwykle o szerszym zasięgu niż sekty. Herezja stanowi rozłam na tle doktrynalnym, natomiast schizma – rozłam

29 A. Sołtysiak, *Neopogaństwo*, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 7, red. T. Gadacz, B. Milerski, Warszawa 2003, s. 253.

30 Z. Pasek, *Neopogaństwo w Polsce a duchowość New Age*, „Państwo i Społeczeństwo” 4 (2008), s. 203.

31 A. Zwoliński, *Sekty*, w: *Wielka encyklopedia nauczania Jana Pawła II*, dz. cyt., s. 142–149.

na tle dyscyplinarnym, jak choćby wypowiedzenie posłuszeństwa biskupowi Rzymu.

Na świecie działa aktywnie przynajmniej kilka tysięcy sekt. Nie wszystkie są jednakowo niebezpieczne i groźne. Sekty różnią się między sobą co do sposobu powstania, charakteru działania, otwarcia się względem społeczeństwa, struktury, głoszonej doktryny oraz celu istnienia. Wszelkie ich klasyfikacje są raczej umowne, uwzględniają tylko niektóre ich aspekty. Mówimy więc o sektach ekonomicznych, terapeutycznych, synkretycznych, odwołujących się do nowego objawienia. Psychologowie w wielu publikacjach wskazują na to, iż efektem uczestnictwa w ruchach religijnych i parareligijnych – zamiast obiecywanego przez sektę rozwoju – jest destrukcja osobowości. Proces ten obejmuje zniszczenie dotychczasowych cech charakterystycznych dla osoby oraz jej roli w rodzinie i społeczeństwie. Symptodem tej destrukcji może być nagła zmiana wyznawanych przez osobę wartości, obniżenie elastyczności umysłowej oraz posługiwanie się ustalonymi stereotypami reakcji psychicznych.

Jan Paweł II w adhortacji *Pastores dabo vobis* zauważył, że „pragnienie Absolutu oraz żywego i głębokiego z Nim kontaktu jest dziś tak silne, że sprzyja szerzeniu się pewnych form religijności bez Boga oraz sekt wszędzie tam, gdzie brak autentycznego przepowiadania całej Ewangelii. Rozprzestrzenianie się sekt, również w niektórych środowiskach tradycyjnie chrześcijańskich, niech będzie dla wszystkich synów Kościoła, a zwłaszcza dla kapłanów, stałym nakazem przeprowadzania rachunku sumienia odnośnie do wiarygodności ich świadczenia o Ewangelii i równocześnie znakiem, jak głębokie i powszechne jest poszukiwanie Boga”<sup>32</sup>.

Z kolei w dokumencie, przygotowanym przez trzy sekretariaty watykańskie i Papieską Radę ds. Kultury w roku 1986, zatytułowanym *Sekty albo nowe ruchy religijne: wyzwanie duszpasterskie* podjęto problem zdefiniowania „sekt” i podkreślono przy tym mocno, że terminy „sekta” i „kult” mają zabarwienie zdecydowanie pejoratywne. Zaproponowano więc używanie określeń neutralnych, takich jak: „nowe ruchy religijne” lub „nowe grupy religijne”. Wszystkich tych terminów nie należy traktować negatywnie, gdyż każda grupa ma prawo do głoszenia własnych przekonań: „Nadto bezwzględnie należy pamiętać o należnym każdej osobie ludzkiej szacunku i o tym, że nasza postawa wobec

32 Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Pastores dabo vobis*, 6.

szczyrych wyznawców innych wiar powinna być nacechowana otwartością i zrozumieniem, nie zaś potępieniem”<sup>33</sup>.

Takie podejście jest uzasadnione tylko częściowo, bowiem na ołtarzu poprawności religijnej często składa się prawdę. Po Soborze Watykańskim II, aby nie urażać prawosławnych i nie orzekać o tym, kto jest winien podziału chrześcijaństwa na Wschodnie i Zachodnie, zaczęto zamiast określenia odzwierciedlającego prawdę historyczną – okoliczności „wielkiej schizmy wschodniej” z roku 1054 – „bracia odłączeni”, posługiwać się terminem [odnoszącym się do współczesnego rezultatu tego dawnego wydarzenia] „bracia rozłączeni”. To w pewnej części złagodziło wzajemne relacje, ale równocześnie wypaczono w ten sposób prawdę, bo to właśnie Bizancjum wypowiedziało posłuszeństwo Rzymowi.

W omawianym dokumencie spostrzegamy forsowanie jednoznacznego i zdecydowanego stanowiska: „Nie możemy być naiwnie pojednawczy. Dostatecznie wszechstronnie przeanalizowaliśmy działalność sekt, aby zdawać sobie sprawę z tego, że zachowania i metody niektórych z nich mogą wywierać destrukcyjny wpływ na osobowość, przyczyniać się do dezintegracji rodzin i społeczności, zaś ich doktryny często bywają bardzo odległe od nauczania Chrystusa i Kościoła. Podejrzewamy, że w wielu krajach (w niektórych przypadkach wiemy to na pewno) potężne siły ideologiczne, a także interesy polityczne i ekonomiczne posługują się, jako swym narzędziem, sektami, którym wszelka troska o sprawy człowieka jest zupełnie obca i które tego, co «ludzkie», używają do nieludzkich celów”<sup>34</sup>.

Troską Kościoła pozostaje fakt, iż sekty niewątpliwie stanowią poważne źródło rozkładu życia religijnego współczesnych społeczeństw. W wielu „regionach i narodach chrześcijańskie tradycje pobożności i religijności ludowej pozostały żywe. Dziś jednak owemu moralnemu i duchowemu dziedzictwu grozi roztrwonienie pod wpływem wielorakich procesów, wśród których na pierwszy plan wysuwa się proces sekularyzacji i rozwój sekt. Jedynie nowa ewangelizacja może zapewnić rozkwit czystej i głębokiej wiary, zdolnej nadać tym tradycjom siłę prowadzącą do autentycznej wolności”<sup>35</sup>.

33 Watykański Sekretariat Jedności Chrześcijan, Sekretariat dla Niechrześcijan, Sekretariat dla Niewierzących, Papieska Rada ds. Kultury, *Sekty albo nowe ruchy religijne: wyzwanie duszpasterckie*, „L'Osservatore Romano” wydanie polskie 7 (1986) nr 5 (79), nr 1.6.

34 Watykański Sekretariat Jedności Chrześcijan, Sekretariat dla Niechrześcijan, Sekretariat dla Niewierzących, Papieska Rada ds. Kultury, *Sekty albo nowe ruchy religijne...*, dz. cyt., nr 4.

35 Jan Paweł II, Adhortacja apostołska *Christifideles laici*, 34.



Wśród niebezpiecznych elementów doktryny i praktyki sekt należy wymienić: millenaryzm, chęć udzielenia religijnych odpowiedzi na pytania natury politycznej czy ekonomicznej, agresywną gorliwość, deformację apostołskiego zapału misyjnego, nadanie wartości życiu przez poczucie użyteczności dla grupy (wkład na rzecz wspólnych spraw i rozwój grupy), wyrwanie z kontekstu elementów nauki i tradycji katolickiej<sup>36</sup>. Nasilająca się migracja ludzi sprzyja ekspansji sekt i nowych ruchów religijnych, a sami migranci stanowią łatwy łup wobec zbiorowości stosujących „natarczywe i agresywne metody” rekrutacji<sup>37</sup>. Niekiedy są to metody prozelickie, interesowne, proponuje się bowiem osobom wchodzącym do sekty określoną pomoc w adaptacji do nowych miejsc osiedlenia. Sekty wykorzystują szczególnie niestabilną<sup>38</sup>.

Jako główne czynniki sprzyjające powstawaniu nowych ruchów religijnych uznaje się: potrzeby duchowe, których Kościół nie dostrzega i na które nie potrafi odpowiedzieć; poszukiwanie tożsamości kulturowej; dążenie do wypełnienia wewnętrznej pustki; poszukiwanie odpowiedzi na żywotne pytania stawiane przez ludzi; wykorzystywanie słabości duszpasterstwa Kościoła (brak kapłanów, mała znajomość przez wiernych nauczania Kościoła, zniechęcenie i zubożenie, wielkie i zbyt rozległe parafie, rutyna i chłód w sprawowaniu liturgii, nazbyt intelektualne homilie, nadmierna instytucjonalizacja Kościoła); wreszcie przyczyny polityczne i ekonomiczne<sup>39</sup>.

Papież Jan Paweł II zauważył, że w sposób sekciarski usiłuje się wprowadzić do chrześcijaństwa zafascynowanie duchowością Wschodu. Tymczasem, co podkreślił, mistyka chrześcijańska jest o wiele bogatsza od mistyki Wschodu. Ta ostatnia uczy panowania tylko nad sobą, natomiast mistyka chrześcijańska zachęca, żeby człowiek przerastał samego siebie poprzez zdobywanie świętości<sup>40</sup>. Papież wskazywał także, że każda religia posiada własny system wierzeń, duchowości, kultu, etyki i organizacji życia wspólnotowego, nie da się więc przeszcześcić na grunt innej religii wyłącznie jednego elementu, na

36 Jan Paweł II, *Niebezpieczeństwo prozelityzmu sekt religijnych. Orędzie na Światowy Dzień Migracji (1990)*, Watykan 1990, nr 3.

37 Jan Paweł II, *Niebezpieczeństwo prozelityzmu sekt religijnych...*, dz. cyt., nr 4.

38 Jan Paweł II, *Niebezpieczeństwo prozelityzmu sekt religijnych...*, dz. cyt., nr 5; zob. J. Tomko, *Głoszenie Chrystusa jako jedyne Zbawiciela wobec wyzwania sekt*, „L'Osservatore Romano” 11 (1991) nr 7 (134), s. 24.

39 F. Arinze, *Sekty i nowe ruchy religijne jako problem duszpasterski*, „L'Osservatore Romano” wydanie polskie 11 (1991) nr 7 (134), s. 14.

40 Por. *Przekroczyć próg nadziei...*, dz. cyt., s. 90.

przykład duchowości, bo mimowolnie wprowadza się także inne elementy danej religii<sup>41</sup>.

Sekty rodzą problemy i są wyzwaniem dla Kościoła, gdyż godzą w jego jedność, kwestionują i odrzucają prawdy wiary katolickiej, propagując neopogaństwo, okultyzm, magię, spirytyzm, satanizm, panteizm<sup>42</sup>. Wiele sekt prowadzi agresywny prozelityzm i wręcz walkę z Kościołem katolickim. Mimo wszystko, członków sekt nie wolno potępiać, lecz traktować jako braci błędzących w wierze<sup>43</sup>. Z sektami należy prowadzić dialog, nie ignorując różnic między nimi. Jednak w wypadku sekt jednoznacznie wrogich Kościołowi, należy poszukać godziwych środków obronnych. Jak zauważył kard. Arinze: „Wobec dynamicznej aktywności nowych ruchów religijnych pasterze Kościoła nie mogą po prostu «swoje». Zjawisko ruchów religijnych jest zarówno wyzwaniem, jak i okazją”<sup>44</sup>. Spotkanie Kościoła ze zjawiskiem sekt i nowych ruchów religijnych rodzi potrzebę głębokiej refleksji, przemyślenia istotnych prawd i znalezienia odpowiedzi, które będą odpowiednie i zgodne z duchem Ewangelii.

## 5.2. Globalizacja pogaństwa w New Age

Neopogaństwo bywa niekiedy umieszczane w kontekście New Age oraz Nowych Ruchów Religijnych<sup>45</sup>, jednakże nie można utożsamiać go z nimi wprost. Zdaniem Wouterera Jacobusa Hanegraaffa: „Należy odróżnić neopogaństwo funkcjonujący w obrębie New Age od innych (wcześniejszych lub współczesnych) prób rewitalizacji wizji świata przedchrześcijańskich kultur europejskich”<sup>46</sup>. Niektóre elementy obu ruchów wyraźnie się jednak przenikają. „W pewnych obszarach neopogaństwo odpowiada New Age, w innych różni się od niego znacznie, w kilku zaś mniejszych zupełnie się z nim pokrywa”<sup>47</sup>.

41 Por. *Przekroczyć próg nadziei...*, dz. cyt., s. 76.

42 P. Descouvemont, *Dlaczego dzisiaj sekty cieszą się tak wielkim powodzeniem?*, tłum. i red. S. Pyszka, Kraków 1992.

43 K. J. Romer, *Sekty a Kościół katolicki*, „Communio” 11 (1991) nr 3 (63), s. 10; zob. *Wspólnoty kościelne, niezależne grupy religijne, sekty na przykładzie Ameryki Łacińskiej*, tłum. A. Kajzerek, Warszawa 1994, s. 15.

44 F. Arinze, *Sekty i nowe ruchy religijne jako problem duszpasterski*, dz. cyt., s. 12; K. J. Romer, *Sekty a Kościół katolicki*, dz. cyt., s. 15.

45 W. J. Hanegraaff, *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, New York 1998, s. 78.

46 W. J. Hanegraaff, *New Age Religion and Western Culture...*, dz. cyt., s. 78.

47 W. J. Hanegraaff, *New Age Religion and Western Culture...*, dz. cyt., s. 78.

Jak widać, trudno jednoznacznie dookreślić wzajemne relacje między New Age a neopogaństwem.

Z kolei Zbigniew Pasek uważa, że „w wielu przypadkach z trudem dają się precyzyjnie odróżnić idee, jakie głoszą bardzo zróżnicowane środowiska neopogańskie, od tych, jakie identyfikujemy z New Age. Ten hybrydyczny ruch kulturowy przynosi wiele zbieżnych wartości i promuje wiele podobnych postaw, jakie znane są neopogaństwu”<sup>48</sup>. Wśród wspólnych obu ruchom elementów Pasek wymienia: „przekonanie o równouprawnieniu wszystkich kultur i religii (poza chrześcijaństwem), kult natury [...], indywidualizm, monizm i holistyczne ujmowanie rzeczywistości, soteriologia rozumiana jako kreatywny rozwój, wzmacnianie własnych sił twórczych, prawa natury, pojmowane jako powszechna zasada [...], silny akcent na odpowiedzialność jednostki wobec bliźnich i historii”<sup>49</sup>.

Mimo oczywistych zbieżności, trudno nie dostrzec elementów wyraźnie je różniących. Przede wszystkim w neopogaństwie brakuje silnie obecnej w New Age koncepcji kultu miłości. Zamiast tego ruch odwołujący się do przedchrześcijańskich wierzeń bardziej akcentuje siłę, także fizyczną, i wartości, takie jak naród, plemię czy rasa, z którymi New Age zupełnie się nie liczy. Neopoganie z kolei nie myślą kategoriami ogólnymi, takimi jak „ludzkość”<sup>50</sup>.

Trudno podać precyzyjną definicję ruchu New Age. Według jednych zjawisko to jest nową religią, według innych – zespołem myśli religijno-filozoficznych, zbitką różnorodnych idei i praktyk albo też pewnego rodzaju modą. Trudność zdefiniowania New Age bierze się także stąd, że ruch ten propaguje różne poglądy pochodzące z odmiennych systemów filozoficznych i religijnych. Jego zwolennicy, w zależności od osobistych upodobań, głoszą różne, niekoniecznie takie same, idee.

Ruch ten nie może być pojmowany jedynie jako filozofia. Powołuje się on, co prawda, na licznych myślicieli i zestawia ich poglądy, jednakże u jego początków nie ma konkretnego filozofa-założyciela. Zwolennicy z reguły bardziej ufają własnemu doświadczeniu niż poglądom opartym na rozumowaniu filozoficznym. Kiedy zaś odwołują się do filozofii, to zwykle jest to konglomerat, zlepek poglądów różnych przekonań. New Age nie jest także instytucją ani jakimś zhierarchizowanym stowarzyszeniem, nie można go traktować jako

48 Z. Pasek, *Neopogaństwo w Polsce a duchowość New Age*, dz. cyt., s. 203.

49 Z. Pasek, *Neopogaństwo w Polsce a duchowość New Age*, dz. cyt., s. 203.

50 M. Strutyński, *Neopogaństwo*, dz. cyt., s. 56.

przedsięwzięcia zorganizowanej grupy ludzi. New Age nie jest również ruchem w pełnym tego słowa znaczeniu. Można go tak nazywać tylko w takim sensie, jak ma to miejsce w przypadku innych ruchów społecznych, takich jak ruch walki o prawa człowieka czy też ruch na rzecz pokoju<sup>51</sup>.

Najważniejsze jest jednak poznanie sposobu myślenia, postępowania, wartościowania tego, co proponuje New Age. Jego zwolennicy chcą doprowadzić człowieka do odejścia od Boga, porzucenia Jego łaski, Jego Objawienia i środków zbawczych, takich jak sakramenty, aby nowymi sposobami dochodzić do doskonałości, mocy, harmonii, zdrowia, pokoju, a ostatecznie – do boskości<sup>52</sup>.

Można jednak wyróżnić w New Age kilka głównych, choć różniących się od siebie nurtów. Jeden z nich, uformowany przez religie Wschodu, koncentruje się na boskich energiach kosmicznych i metodach doprowadzania człowieka do fuzji z nimi. Inny, zupełnie odmienny, o zabarwieniu ekologicznym, szerzy kult bogini Matki-Ziemi – Gai<sup>53</sup>. Jeszcze inny propaguje różne formy kontaktu z duchami i nadprzyrodzonymi mocami, rozszerza zainteresowanie magią, spirytyzmem, wróżbami. Można też zauważyć w New Age nurt astrologiczny, badający rzekome powiązanie losu człowieka z ciałami niebieskimi i ich wpływem na niego. Wszystkie te systemy myślowe odciągają człowieka od Boga prawdziwego, od Ewangelii, sakramentów, Kościoła i świętości będącej realizowaniem w życiu przykazania miłości do Boga i do człowieka<sup>54</sup>.

New Age darzy zainteresowaniem religie orientalne i te, które istniały przed chrześcijaństwem. Celem tej działalności jest dążenie do wyparcia chrześcijaństwa. Głównie chodzi o zwrócenie człowieka ku fałszywym bogom i boginiom. New Age głosi naukę fałszującą prawdziwe pojęcie Boga, gdyż podaje, że nie ma Boga osobowego, różniącego się swoim bytem od stworzeń, o jakim mówi nie tylko chrześcijaństwo, ale i judaizm, islam oraz wiele innych religii. Przyjęcie tej nauki o bezosobowym bogu czy boskich energiach kosmicznych prowadzi w praktyce do odwrócenia się od jedynego prawdziwego Boga<sup>55</sup>.

---

51 K. Cygan, *New Age. Nie daj się nabrać*, [https://opoka.org.pl/biblioteka/V/VS/niedziela201316\\_newage.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/V/VS/niedziela201316_newage.html) (12.12.2019).

52 M. Kaszowski, *Błędne nauki New Age*, [https://www.teologia.pl/m\\_k/erroro1.htm](https://www.teologia.pl/m_k/erroro1.htm) (12.12.2019).

53 Papieska Rada ds. Kultury i Papieska Rada ds. Dialogu Międzyreligijnego, *Jezus Chrystus dawcą wody żywej. Refleksja chrześcijańska na temat New Age*, Poznań 2003, nr 2-4.

54 Papieska Rada ds. Kultury i Papieska Rada ds. Dialogu Międzyreligijnego, *Jezus Chrystus dawcą wody żywej...*, dz. cyt., nr 2.

55 Papieska Rada ds. Kultury i Papieska Rada ds. Dialogu Międzyreligijnego, *Jezus Chrystus dawcą wody żywej...*, dz. cyt., nr 3.

Główne tezy myślenia wyznawców New Age da się sprowadzić do następujących stwierdzeń: należy odejść od Boga osobowego i pod tym pojęciem rozumieć rozproszoną w świecie energię kosmiczną (najwyższą wibrację); człowiek stanowi integralną część bóstwa, dlatego posiada atrybuty boskości; skoro człowiek jest współtwórcą, powinien ustawicznie dążyć do przemiany rzeczywistości; jedynym złem jest nieświadomość człowieka, inne zło nie istnieje; zbawienie stanowi przejście do wyższej świadomości, którą można osiągnąć przez stosowanie różnych technik oddziaływania na ducha, umysł i ciało; przemiana jednostki warunkuje przemianę całych społeczeństw, w tym sensie, że oświecenie jednostek stanie się oświeceniem masowym, a to pozwoli na zjednoczenie wszystkich społeczeństw<sup>56</sup>.

Odwracanie się człowieka od żywego i osobowego Boga prowadzi do zwracania go ku bezosobowym energiom lub różnym duchom. Chodzi o to, aby doprowadzić go do harmonii (syntonii) z bytami i energiami kosmicznymi, gdyż od tego zależy szczęście, zdrowie, sukces człowieka. Trzeba się więc zespolić z energiami kosmicznymi, aby osiągnąć harmonię wewnętrzną, pokój i ogromną moc. Idee New Age opanowują wewnątrz człowieka po to, aby zerwał kontakt z Bogiem, a zwrócił się ku energiom, mocom, różnym „korzystnym” promieniowaniom, które dadzą mu zdrowie, szczęście, pomyślność i pokój, a nawet – uczynią go bogiem<sup>57</sup>. Człowiek może o własnych siłach zbawić sam siebie, ale może to uczynić poprzez zespolenie się z boskimi energiami kosmicznymi, które znajdują się w jego „ja”<sup>58</sup>. Może mu w tym pomóc kontemplacja i joga. New Age głosi naukę o reinkarnacji, którą uznaje za proces doskonalenia się, realizacji indywidualnej lub udział w kosmicznej ewolucji<sup>59</sup>. Przeznaczeniem duszy nie jest więc wieczne istnienie w połączeniu z ciałem, lecz przejściowe łączenie się z wieloma ciałami w celu oczyszczenia się i wejścia w ostateczny kontakt z energią kosmiczną<sup>60</sup>.

New Age jest w pewnym sensie pseudoreligią, bo nie uznaje osobowego bóstwa i w związku z tym nie organizuje żadnego kultu. Doktrynę tego ruchu

56 T. Borutka, J. Wal, *Zarys socjologii religii...*, dz. cyt., s. 235.

57 T. Borutka, J. Wal, *Zarys socjologii religii...*, dz. cyt., s. 235.

58 Papieska Rada ds. Kultury i Papieska Rada ds. Dialogu Międzyreligijnego, *Jezus Chrystus dawcą wody żywej...*, dz. cyt., nr 2.3.4.1.

59 Papieska Rada ds. Kultury i Papieska Rada ds. Dialogu Międzyreligijnego, *Jezus Chrystus dawcą wody żywej...*, dz. cyt., nr 2.2.3.

60 Papieska Rada ds. Kultury i Papieska Rada ds. Dialogu Międzyreligijnego, *Jezus Chrystus dawcą wody żywej...*, dz. cyt., nr nr 2.2.2.

można sprowadzić do następujących tez: fundamentem całej rzeczywistości jest ludzka świadomość, osobowa jaźń; człowiek doświadcza wszechświata poprzez własną jaźń w podwójny sposób – widzialny, dostępny zwykłej świadomości, i niewidzialny, odczytywany poprzez odmienne stany świadomości; człowiek doświadcza rzeczywistości w wymiarze kosmicznym, a więc poza kategoriami czasu, przestrzeni, moralności czy prawa; skoro jest on panem wszechświata, nie musi bać się śmierci, bo śmierć nie oznacza końca jaźni, tylko przejście w łańcuchu reinkarnacji do nowych stanów świadomości<sup>61</sup>.

New Age znamionuje w życiu społecznym globalne podejście do rzeczywistości. Dzięki wewnętrznej i zewnętrznej aktywności ludzie mogą pojednać się ze sobą, żyć w pokoju, zachowywać się ekologicznie, przewyżczać potencjalne zagrożenia. Dla uzasadnienia takich możliwości używa się obficie frazeologii biblijnej. Takie globalistyczne podejście do rzeczywistości, przy równoczesnym niedowartościowaniu moralności i prawa (poza górnolotnymi sloganami o prawach człowieka), jest bardzo niebezpieczne, bo głoszone ideały społeczne stają się fikcją, rzeczywistość zaś jest urządzana za pomocą bliżej nieokreślonych reguł wszechwładnej biurokracji.

Strategia społeczna New Age zasadza się na dwóch posunięciach. Po pierwsze, posługuje się ona retoryką religijną, prezentując w zawołany sposób rzeczywiste cele. Po wtóre, w przekonaniu, że „kto ma pieniądze, ten rządzi światem”, stara się opanować sferę życia gospodarczego (przedsiębiorstwa, firmy konsultingowe, inicjatywy marketingowe, fundacje rozwojowe). Umiejętnie wykorzystuje także wszelkie luki prawne, ulgi podatkowe, korzysta nadto z udogodnień przysługujących instytucjom religijnym.

New Age, budując boską świadomość człowieka, posługuje się różnymi technikami: wizualizacją (wyobrażaniem sobie tego, co chciałoby się widzieć jako rzeczywistość), afirmacją (ciągłym potwierdzaniem wewnętrznym wyznaczonego celu), wyzwalaniem twórczych mocy (przez medytacje, śpiewy, obrzędy szamańskie, jogę, wschodnie sztuki walki, astrologię, tarot i spirytyzm)<sup>62</sup>.

New Age szerzy ekologię będącą bałwochwalstwem, gdyż natura jest, według niego, bytem żywym, przez który przebiegają prądy sympatii i antypatii, ożywianym przez światło i tajemny płomień, który ludzie usiłują opanować. Przesadne skoncentrowanie uwagi na przyrodzie prowadzi nieraz do większej troski o zwierzęta niż o człowieka. Ponadto propaguje wszystko, co

---

61 T. Borutka, J. Wal, *Zarys socjologii religii...*, dz. cyt., s. 235.

62 T. Borutka, J. Wal, *Zarys socjologii religii...*, dz. cyt., s. 236.

nadzwyczajne, tajemnicze, przekraczające rozum. Stąd zainteresowanie zjawiskami paranormalnymi, magią, wróżbami, wiedzą tajemną, istotami pozaziemskimi, leczeniem promieniami, różnego rodzaju energiami, posługiwanie się rozmaitymi wahałkami, amuletami, łańcuszkami i tym podobnymi. Szuka się energii, dobrego promieniowania, pomocy istot pozaziemskich dla odprężenia, relaksu, nabrania sił, a także w celu lepszego panowania nad własnym życiem, zrobienia kariery oraz po to, by uzyskać pomoc w podejmowaniu decyzji<sup>63</sup>. Zwolennicy wierzą w powiązanie losu człowieka z gwiazdami i innymi ciałami niebieskimi, co pociąga za sobą wiarę w horoskopy<sup>64</sup>. New Age proponuje techniki, które mają człowiekowi pomóc zespolić się z energiami kosmicznymi i w ten sposób rozwiązać wszystkie jego problemy i zapewnić mu boskość.

Idee New Age stopniowo przenikają do kultury, medycyny, psychologii, pedagogiki, psychiatrii, sztuki i religii. Wielu ludzi styka się z New Age właśnie przez różne terapie, medytację, muzykę, nie zdając sobie sprawy z tego, jaki jest prawdziwy fundament teoretyczny tych praktyk i jakim zagrożeniem są one dla życia religijnego i społecznego. Idee New Age szerzone są na całym świecie z wyjątkowym zaangażowaniem przez część środków społecznego przekazu<sup>65</sup>.

New Age jako wieloaspektowy prąd kulturowy sięga po ezoteryczne, okultystyczne i satanistyczne środki wyrazu. Łączy on elementy nauki i nowoczesnej mistyki, proponuje ekstatyczne „roztopienie” świadomości. Relatywizuje wartość Biblii, osoby Jezusa Chrystusa i imperatywów moralnych. Jest więc przejawem synkretyzmu i rodzajem neognozy.

Jakie są pozytywne cechy ruchu New Age? Przede wszystkim stanowi on negację materialistycznego konsumpcjonizmu. Próbuje też całościowo ujmować rzeczywistość; nie jest to jeszcze, co prawda, ujęcie integralne, ale w stosunku do wiedzy rozproszonej stanowi znaczny postęp. Zwraca uwagę i dowartościowuje pozarozumowe źródła wiedzy (wiara, iluminacja). Wskazuje ponadto na potrzebę symbiozy człowieka z przyrodą. Dowartościowuje także potencjał twórczy człowieka. Staje się wreszcie inspiracją dla odnowy chrześcijaństwa

63 Papieska Rada ds. Kultury i Papieska Rada ds. Dialogu Międzyreligijnego, *Jezus Chrystus dawcą wody żywej...*, dz. cyt., nr 2.2.1.

64 Papieska Rada ds. Kultury i Papieska Rada ds. Dialogu Międzyreligijnego, *Jezus Chrystus dawcą wody żywej...*, dz. cyt., nr 2.4.

65 Papieska Rada ds. Kultury i Papieska Rada ds. Dialogu Międzyreligijnego, *Jezus Chrystus dawcą wody żywej...*, dz. cyt., nr 2.5.

w kierunku zmiany języka, sposobu komunikacji i większej autentyczności życia chrześcijan<sup>66</sup>.

### 5.3. Panteistyczne podejście do idei Boga

New Age odwołuje się niejednokrotnie w swoich założeniach do panteizmu. Głosi ideę wiary w takiego Boga, który jest wszystkim, a równocześnie wszystko jest Bogiem. Etymologicznie „panteizm” wywodzi się od gr. *pán* (wszystko) oraz *theós* (Bóg) i jest doktryną filozoficzną, według której Bóg jest tożsamy ze światem rozumianym jako jedna całość bytowa. Rozróżnia się panteizm emanacyjny – przyjmujący, że świat wyłania się z Jedni, i panteizm naturalistyczny – głoszący, że świat rozumiany jako przyroda zawiera zasadę czynną, nie wymaga tym samym zewnętrznej przyczyny sprawczej. Szczególną odmianą tej ostatniej formy jest panteizm obiektywny, który przyjmuje, że istnieje tylko jedna nieskończona substancja przejawiająca się w swych skończonych sposobach bytowania. Wyróżnić można także panteizm idealistyczny – głoszący, że przyroda jest logicznym następstwem w dedukcji rozpoczętej od absolutnej zasady, a także panteizm ewolucjonistyczny – przyjmujący, że Bóg dopiero staje się i będzie kresem rozwoju wszechświata<sup>67</sup>.

Sam termin „panteizm” pochodzi z końca XVII wieku, a wymyślił go prawdopodobnie angielski matematyk Joseph Raphson w pracy *De spatio reali* (Przestrzeń rzeczywista), ogłoszonej w 1697 roku. Na początku wieku XVIII posłużył się nim także irlandzki filozof John Toland w publikacji z roku 1705 *Socinianism Truly Stated, by a pantheist*. Jest on rozumiany jako „system, dla którego wszystko jest Bogiem, to znaczy nic nie jest istotowo różne od Boga pojmowanego jako realność (duchowa lub materialna) o naturze różnej i wyższej od realności zmysłowej”<sup>68</sup>. Według Stanisława Kowalczyka, panteizm jest częstką ludzkiej kultury duchowej, przekraczającej granice ścisłej filozofii. Występował w różnych kręgach geograficzno-kulturowych, w wielu epokach, religiach i nurtach filozoficznych<sup>69</sup>. Spoglądając historycznie na rozwój panteizmu, należy zauważyć,

66 Papieska Rada ds. Kultury i Papieska Rada ds. Dialogu Międzyreligijnego, *Jeżus Chrystus dawcą wody żywej...*, dz. cyt., nr 6.

67 M. Zieliński, *Słownik filozofii*, Warszawa 2011, s. 24.

68 J.-F. Six, *Introduction*, w: *L'Ateïsme dans la vie et la culture contemporaines*, sous la direction de J. Girardi et J.-F. Six, *Introduction*, t. 1, cz. 1, Paris 1967, s. 47.

69 S. Kowalczyk, *Czym jest panteizm?*, „Collectanea Theologica” 47 (1977) nr 1, s. 65.



że pojawił się on już u myślicieli przedsokratycznych; był również obecny w okresie wczesnego chrześcijaństwa, później zaistniał w myśli odrodzenia.

Propagatorem panteizmu był żyjący w XVII wieku żydowski filozof Baruch Spinoza. „Panteistyczna metafizyka była [...] osią poglądów Spinozy, wobec niej idee naukowe XVII wieku zajęły miejsce służebne. [...] Spinoza odnowił heterodoksalny panteizm”<sup>70</sup>. O swoim istnieniu dał znać w sposób szczególny panteizm w pierwszej połowie XIX wieku, do czego przyczynili się niemieccy myśliciele: Johann Gottlieb Fichte, Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, Georg Wilhelm Friedrich Hegel i Arthur Schopenhauer. Współcześnie ma także wielu zwolenników.

Trzeba zauważyć, że w omawianym tu pojęciu występują dwa istotne elementy doktrynalne, a są nimi: po pierwsze – monizm, przez który rozumie się pogląd, iż cała rzeczywistość jest pojmowana jako jedna kosmiczna substancja, po drugie – założenie, iż źródłem ontycznej jedności świata jest wszechogarniające go bóstwo. Wykluczenie jednego z nich prowadzić może do zaniku panteizmu. Panteizm przyjmuje więc substancjalną jedność Boga i świata, ale nie przeczy różnorodności ich natur. W jego tezach nie ma świata bez Boga, ale nie ma też Boga bez świata. Jedną z odmian panteizmu jest tak zwany panenteizm, który jest doktryną uznającą, że wszystkie rzeczy znajdują się w Bogu, lecz nie wyczerpują jego natury<sup>71</sup>. Należy jednak zauważyć, że identyfikowanie bóstwa ze światem nie jest jego negacją, lecz wręcz odwrotnie: promowaniem widzialnej rzeczywistości na poziom bytu absolutnego<sup>72</sup>. Interesujący jest panteizm jako nurt filozoficzny, którego głównym kryterium jest charakterystyka relacji absolutu wobec świata. Odróżnia się zatem panteizm umiarkowany i radykalny: ten pierwszy uznaje częściową różnicę między Bogiem a światem, natomiast drugi opowiada się za całkowitą tożsamością absolutu i świata<sup>73</sup>.

Należy jednak zapytać o to, czy panteizm jest formą ateizmu, czy też może do niego prowadzi? Jak zauważa wspomniany już Stanisław Kowalczyk, panteiści bronią się przed zarzutem ateizmu (należą do nich między innymi Hegel

<sup>70</sup> W. Tatariewicz, *Historia filozofii*, t. 2: *Filozofia nowożytna do roku 1830*, Warszawa 1978, s. 70. „Heterodoksalny panteizm to taki rodzaj poglądów panteistycznych, który łączy wiedzę o rzeczach boskich zdobytą w oparciu o rozum naturalny z wiedzą teologiczną, czerpaną z objawienia”. Por. H. Januszko, *Fenomen deizmu w czasach nowożytnych*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska. Lublin – Polonia. Sectio I: Philosophia-Sociologia” 24 (1999), s. 309.

<sup>71</sup> R. Edwards, *Reason and Religion*, New York 1973, s. 188–218.

<sup>72</sup> S. Kowalczyk, *Czym jest panteizm?*, dz. cyt., s. 69.

<sup>73</sup> S. Kowalczyk, *Czym jest panteizm?*, dz. cyt., s. 70–71.

i Spinoza)<sup>74</sup>. Gdy zajmujemy się relacjami panteizmu i ateizmu, należy rozgraniczyć afirmację istnienia Boga oraz sposób pojmowania Jego natury. Panteizm nie jest formalnym ateizmem, gdyż zawsze uznaje realność Boga. Poglądy te ulegały historycznym zmianom, które prowadziły do tego, że chociaż jego zwolennicy nie przeczyli istnieniu Boga, to jednak – zabierając głos w sprawach natury Bożej – nie ukrywali poglądów ateistycznych. Można więc powiedzieć, że ostatecznie panteizm zmierza do ateizmu, uznaje wprawdzie różnorodność natur Boga i przyrody, ale traktuje je jako jeden byt substancjalny<sup>75</sup>.

Panteizm promuje różne uproszczenia i błędy doktrynalne. Na gruncie metafizyki wikła się na przykład w sprzeczności, włączając Boga we wszechświat. Panteiści pojmują absolut jako byt apersonalny, związany z materią, często pozbawiony samoświadomości i wolności<sup>76</sup>. Błędy doktrynalne zauważyć można także przy wyjaśnianiu problematyki antropologicznej i aksjologicznej. W poglądach tych zanika jednostkowa osobowość człowieka, postrzegany jest on jako atrybut bytu absolutnego, który traci swoją indywidualność, odrębność, wolność, odpowiedzialność. Zanika też nieśmiertelność człowieka, gdyż jego przyszłe życie polega na absorpcji przez absolut<sup>77</sup>.

Poglądy te rodzą daleko idące konsekwencje w etyce, w panteizmie nie ma bowiem miejsca na samokierowanie i samodecydowanie przez człowieka przy wyborze dobra i zła. Nie ma też miejsca dla sumienia. Człowiek, który jest uważany za część bóstwa, nie może podlegać żadnym ograniczeniom czy zakazom. Pomimo to jednak panteizm prowadzi paradoksalnie do pesymizmu. Jest on trudny do zaakceptowania z punktu widzenia religii, gdyż w panteizmie traci ona racjonalne podstawy. Religia bez wiary, nadziei i miłości nie ma sensu. Panteiści, poza panteistami heterodoksalnymi, wszystkie religie wyjaśniają naturalistycznie jako symboliczne wyrażenie prawdy niewyraźnej, względnie jako etapy duchowego rozwoju ludzkości. Nie uznają też faktu Objawienia<sup>78</sup>.

Można wręcz stwierdzić, że panteizm jest próbą zintegrowania teizmu i naturalizmu. Prowadzi to nieuchronnie do niepewności pomiędzy pragnieniem kontemplacji absolutu a deifikacją natury. Zwolennikami panteizmu są

---

74 B. Spinoza, *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona*, tłum. I. Myśliński, na nowo opracował i wstępem opatrzył L. Kołakowski, Warszawa 1954, s. 73-77.

75 S. Kowalczyk, *Czym jest panteizm?*, dz. cyt., s. 73.

76 S. Kowalczyk, *Czym jest panteizm?*, dz. cyt., s. 79.

77 S. Kowalczyk, *Czym jest panteizm?*, dz. cyt., s. 79.

78 S. Kowalczyk, *Czym jest panteizm?*, dz. cyt., s. 80.

zarówno ludzie religijni, jak i ateści, którzy rozumieją absolut jako całkowicie pogrążony w horyzontalizmie przyrody i ludzkiej historii, podczas gdy prawdziwy Bóg jest kimś, kto – znajdując się u bytowych podstaw człowieczeństwa – równocześnie transcenduje przygodny wymiar ludzkiej natury<sup>79</sup>.

Jak pisze Yvette Poirier w tekście „*New Age*” niszczy chrześcijaństwo i moralność, powołując się na Jacques’a Boulengera, który – w oparciu o doktrynę katolicką – wytykał błędy panteizmu rozpowszechniane przez New Age: „Jedyny Bóg, który jest bytem osobowym nie utożsamia siebie ze światem i nie tworzy z nim jednej istoty. Wszystkie stworzenia, aczkolwiek stworzone przez Niego, są oddzielone od Niego; nie są one wcale jego częścią, jak również nie emanują z Jego Istoty”<sup>80</sup>. Nieco dalej czytamy: „Wszystkie opisy Pisma Świętego, które ukazują nam Boga oznajmiającego swoim stworzeniom jego przykazania, albo grożącego karą wszystkim niewiernym, udowadniają nam, że Bóg jest bytem osobowym, który jest różny od świata. «Na początku» – jak jest powiedziane w Księdze Rodzaju – «Bóg stworzył Niebo i Ziemię»”<sup>81</sup>.

W związku z tym również o. Tilman Pesch poddawał krytyce poglądy panteizmu w świetle nauczania Kościoła. Wyraźnie stwierdził, że Bóg jako jedyny jest niezłożoną i niezmienną duchową istotą, rzeczywiście i istotnie różną od świata, w sobie i z siebie najszcześniejszą. On stworzył świat z niczego; jest wyższy ponad wszystko, co tylko się da pomyśleć i co jest poza Nim<sup>82</sup>. Świat, jak go widzimy, składa się nie tylko z najrozmaitszych oddzielnych źródeł działalności, lecz także z najrozmaitszych przeciwieństw, które koniecznie muszą uznawać wielość istot. Jedna i ta sama istota nie może pod tym samym względem być rozumną i nierozumną, dobrą i złą, kochającą i nienawidzącą. Prabyt (panteistyczny), wyłaniający z siebie poszczególne byty, albo posiada je od początku w sobie, albo nie<sup>83</sup>.

Dalej Pesch twierdził, że byt, który przyczynę swego istnienia ma w sobie, jest nieskończenie doskonały, a jego istnienie nie może być w żaden sposób

79 S. Kowalczyk, *Czym jest panteizm?*, dz. cyt., s. 81.

80 Y. Poirier, „*New Age*” niszczy chrześcijaństwo i moralność, <https://www.michaeljournal.org/newagep.htm> (13.12.2019).

81 Y. Poirier, „*New Age*” niszczy chrześcijaństwo i moralność, <https://www.michaeljournal.org/newagep.htm> (13.12.2019).

82 T. Pesch, *Chrześcijańska filozofia życia. Wiązanka myśli o prawdach religijnych, szerszym kołom czytelników ofiarowana przez o. Tilmána Pescha SJ, a z 6-go niemieckiego wydania na język polski, za pozwoleniem prawnych autora spadkobierców, przełożona przez ks. J. Gajkowskiego (profesora seminarium duchownego w Sandomierzu)*, t. 1, wyd. 2, Kraków 1930, s. 77–81. (wyd. 1, Warszawa 1902).

83 T. Pesch, *Chrześcijańska filozofia życia*, t. 1, dz. cyt., s. 77–81.

ograniczone. Ma on charakter bezwzględnej konieczności. Jest absolutny, niezależny, niezłożony i żadnych części mieć nie może. Tymczasem świat jest złożony, zależny, zmienny. Możliwość zmian w świecie związana jest ściśle z jego istotą. Świata pod każdym względem daleko do absolutnej doskonałości, jest on także skończony. Kto więc mówi, że świat jest Bogiem, sprzeciwia się prawdzie, rzeczywistości i nauce<sup>84</sup>.

Jak blisko każdego błędu, tak również i blisko panteizmu znajduje się prawda. Bóg i świat są to wprawdzie różne i oddzielne byty, lecz Bóg jest blisko świata; nic bez Boga nie istnieje, nic bez Boga nie działa. Bóg jest w świecącej gwieździe na niebie, jest i w skromnym kwiatku przy drodze. W Nim wszystko jest i działa – teraz i na zawsze. Istoty przygodne są w najściślejszej zależności od istoty boskiej. Cały świat otrzymuje i utrzymuje swój byt wciąż w ten sam sposób, jak go otrzymał w chwili stworzenia – od Boga<sup>85</sup>. Na Bogu wszystko spoczywa; Bóg wszystko utrzymuje nad przepaścią nicości; Bóg jest nieustającym rozdawcą życia. On to wszystkim rzeczom udziela doskonałości, piękna i dobroci. On jest wewnętrzną ostoją każdego bytu i każdy byt na wskroś przenika<sup>86</sup>.

## 5.4. Propozycja nowej duchowości człowieka

Jan Paweł II w liście apostolskim *Novo millennio ineunte* (2001) napisał, iż „znakiem czasu” doby współczesnej jest to, że „mimo rozległych procesów laicyzacji obserwujemy dziś w świecie powszechną potrzebę duchowości”<sup>87</sup>. Na tę potrzebę odpowiadają w sposób specyficzny inne religie i nurty światopoglądowe. Proponują one własne sposoby zaspokojenia jej, czyniąc to niekiedy w sposób bardzo przekonujący. Można więc mówić o „zwrocie ku duchowości”. Świadczy o tym nasilające się zapotrzebowanie na literaturę z tej właśnie dziedziny. Ostatnio termin „duchowość” staje się bardzo modny. Pojawia się nie tylko w naukach społecznych, ale także w życiu codziennym, gdyż wielu ludzi stroni od słowa „religia” czy „religijny”, ale chętnie posługuje się terminem „duchowy” czy „duchowość”.

---

84 T. Pesch, *Chrześcijańska filozofia życia*, t. 1, dz. cyt., s. 77–81.

85 T. Pesch, *Chrześcijańska filozofia życia*, t. 1, dz. cyt., s. 77–81.

86 T. Pesch, *Chrześcijańska filozofia życia*, t. 1, dz. cyt., s. 77–81.

87 Jan Paweł II, List apostolski *Novo millennio ineunte*, 33.

Nie mówi się jednak o jednej formie duchowości, lecz wskazuje się ich wiele, coraz to nowych. Dawniej rozumiano duchowość jako pogłębianą postać religijności. W ujęciu chrześcijańskim duchowość oznacza wyrzekanie się siebie, aby dać się napełnić Duchem Świętym. Człowiek wierzący stara się naśladować Chrystusa i na Jego wzór kształtować swoje myślenie i postępowanie. Dba o to, aby jego wiara była w pełni świadectwem. Doświadczenie religijne i związana z nim duchowość są formami osobistego doświadczenia *sacrum*, określają one tożsamość jednostki i jej życiowe cele. Duchowość obecna jest także w innych religiach czy New Age, a nawet w postawach typu ateistycznego<sup>88</sup>.

Wobec tego należy zauważyć, że zagadnienie duchowości, które było dotychczas związane wyłącznie z religijnością, staje się zjawiskiem niezależnym, a niekiedy nawet przeciwstawnym jakiegokolwiek religijności. Zagadnienie to współcześnie staje się nawet przedmiotem komercjalizacji, dlatego umiejętnie dostosowuje się je do wymagań rynku. Duchowość nie służy już dzisiaj tylko udoskonaleniu człowieka i doprowadzeniu go do szczęśliwej wieczności, ale głównie zaspokojeniu jego potrzeb psychicznych oraz zagwarantowaniu mu doczesnego szczęścia i pokoju<sup>89</sup>. Współcześnie, zwłaszcza w przestrzeni podlegającej wpływowi kultury chrześcijańskiej, coraz bardziej do głosu dochodzą różnego typu duchowości, określane mianem „nowej duchowości”. Z teologicznego punktu widzenia niosą one liczne niebezpieczeństwa dla wiary w jedynego Boga w Trójcy Osób<sup>90</sup>.

New Age przyjął szerokie rozumienie duchowości, podobne do tego, które występuje w psychologii. Określa duchowość jako zdolność człowieka do stawiania pytań o to, skąd pochodzi, kim jest i dokąd zmierza, oraz do podejmowania działań mających na celu swój harmonijny, psychiczno-cielesny rozwój. Toteż spopularyzowana przez ten ruch „nowa duchowość” wskazuje cele, będące alternatywą dla tradycyjnych religii: zamiast zbawienia proponuje samorealizację, podkreśla też znaczenie materialnych aspektów ludzkiego życia, takich jak zdrowie, długowieczność, czy harmonia z przyrodą i kosmosem. Trzeba także przyznać, biorąc pod uwagę formy, w jakich się wyraża, że duchowość ta stoi w opozycji do tradycyjnej religii, stawiając praktykę przed

88 A. Wójtowicz, *Współczesna socjologia religii. Założenia, idee, programy*, Tyczyn 2004, s. 199–203.

89 M. Chmielewski, *Nowa duchowość*, „Miesięcznik Egzorcysta” 56 (2017), s. 28.

90 M. Chmielewski, *Nowa duchowość*, dz. cyt., s. 28.

teorią, czyli – jak to zwykle się dziś określać – przyjmując prymat ortopraksji przed ortodoksją<sup>91</sup>.

Ruch New Age uzasadnia potrzebę upowszechniania nowej duchowości, wskazując, że dotychczasowe, zinstytucjonalizowane religie nie spełniły swojej głównej roli – nie zdołały udoskonalić ludzkiej świadomości i dlatego nie były w stanie zbudować lepszego świata. Ponieważ zalecane przez tradycyjne religie praktyki nie dały oczekiwanych rezultatów, ludzie poszukujący duchowego rozwoju muszą znaleźć nowe sposoby, za pomocą których mogliby wyrażać swoje duchowe doświadczenia<sup>92</sup>.

Określenie „nowa duchowość” pojawiło się w latach 90. ubiegłego stulecia. Socjologowie, dostrzegając to zjawisko, nazywają je „megatrendem społeczno-kulturowym”<sup>93</sup>. Nazywają je także mianem duchowości bez Kościoła, postduchowości, duchowości uniwersalnej, duchowości jaźni, duchowości holistycznej, technoduchowości, cyberduchowości czy duchowości pogranicza. Nowa duchowość, kształtująca się poza instytucjami kościelnymi, jest sygnaturą czasów współczesnych. Wynika z tego, że postrzegana jest jako rzeczywistość szersza niż religia, a nawet konkurencyjna wobec niej<sup>94</sup>. Niektórzy socjologowie uznają nowe formy duchowości za przejaw powrotu *sacrum*, inni – przeciwnie – są skłonni traktować je jako symptom sekularyzacji i dekadencji religii. Jeszcze inni uznają tak zwaną alternatywną duchowość za ważny megatrend religijny – „powrót religii”.

O ile dawniej doświadczenie duchowe było nacechowane religijnie i rzadko wykraczało poza ramy zinstytucjonalizowanych religii, to obecnie dzieje się tak coraz częściej. Pojęcie „duchowość” zdobywa znacznie szerszy zasięg niż wyłącznie religijny. Religia przybiera postać zinstytucjonalizowaną i ma charakter zorganizowany<sup>95</sup>. Duchowość dotyczy głębszego wymiaru istnienia człowieka: „Musi ona budować na tym, co stanowi zasadniczą część codziennego trudu. Jeżeli duchowość staje się ucieczką dla ludzi rozczarowanych życiem, rozgoryczonych niepowodzeniami, niesie to ze sobą niebezpieczeństwo

91 R. T. Ptaszek, *Dlaczego nowa duchowość nie może być realną alternatywą dla tradycyjnej religii?*, „Pedagogika Christiana” 1 (2015), s. 118.

92 R. T. Ptaszek, *Dlaczego nowa duchowość nie może być realną alternatywą dla tradycyjnej religii?*, dz. cyt., s. 118.

93 J. Mariański, *Nowa duchowość jako megatrend społeczno-kulturowy – mit czy rzeczywistość?*, „Uniwersyteckie Czasopismo Socjologiczne” 13 (2015), s. 22.

94 *Teologia duchowości katolickiej*, red. W. Słomka, J. Misiurek, A. J. Nowak, M. Chmielewski, Lublin 1993.

95 B. Dobroczyński, *Kłopoty z duchowością. Szkice z pogranicza psychologii*, Kraków 2009, s. 15.

instrumentalizacji religii. Byłby to zabieg zgoła doczesny, służący poprawie samopoczucia i łatwo ulegający wypaczeniom. [...] Duchowość jest dla wszystkich. Także dla ludzi szczęśliwych, mających poczucie wewnętrznego spełnienia. Człowiek szczęśliwy nie szuka w religii rekompensaty za niepowodzenia. Poszukuje jedynie głębszego sensu we wszystkim, czym żyje na co dzień. Nie musi odsuwać na bok swoich zainteresowań, pasji twórczych i uzdolnień. Otrzymane talenty trzeba rozwijać, a nie zakopywać je głęboko w ziemi. Człowiek szczęśliwy potrafi cieszyć się pięknem ulotnych chwil, cenić najdrobniejszą radość, która skazana jest na przemijanie”<sup>96</sup>.

Warto w tym miejscu nadmienić, że o ile dotychczas religijność wyznaczała pewne obiektywne ramy życia duchowego, które określały styl i jakość ludzkiej egzystencji, to w przypadku nowej duchowości jesteśmy świadkami odwrócenia sytuacji. Już nie religia, ale konkretna osoba i jej własne odczucia rozstrzygają o tym, co jest duchowe. Cechą nowej duchowości jest więc przejście od instytucjonalizacji do indywidualizacji. To z kolei sprawia, że duchowość, która dotychczas była niemal wyłącznie domeną filozofii, teologii czy duszpaśterstwa, obecnie staje się bardziej przedmiotem zainteresowania psychologii oraz nauk społecznych. Psychologia duchowości szybko zyskała status odrębnej dyscypliny naukowej, której dziś nikt nie ośmieli się kwestionować, mimo iż sam jej przedmiot i metoda wciąż nie są jednoznacznie określone z uwagi na wielość oraz różnorodność zjawisk opisanych tym terminem<sup>97</sup>.

Duchowość współcześnie ma charakter zdecydowanie pluralistyczny. Obejmuje nie tylko poszukiwania ezoteryczne (od astrologii po okultyzm), ale także treści czerpane z religii azjatyckich i przedchrześcijańskich. Światopogląd ludzi poszukujących nowych form duchowości charakteryzuje się znacznym synkretyzmem, bez stałych zobowiązań i norm. Jak zauważa Janusz Mariański: „Ludzie pragną przede wszystkim otrzymać pomoc w konkretnych – najczęściej trudnych – sytuacjach życiowych, rozszerzyć swoją świadomość, wyjść poza nużącą i bezsensowną codzienność. Wielu z nich usiłuje odnaleźć w nowych formach duchowości ważny sens swojego życia. Funkcjonują rozmaite ośrodki medytacji i oferty cudownych uzdrowień, warsztaty rozwoju osobowego i duchowego, filmy o tematyce duchowości, muzyka relaksacyjna i medytacyjna”<sup>98</sup>.

96 W. Hryniewicz, *Chrześcijaństwo nadziei. Przyszłość wiary i duchowości chrześcijańskiej*, Kraków 2002, s. 80.

97 W. Hryniewicz, *Chrześcijaństwo nadziei...*, dz. cyt., s. 80.

98 J. Mariański, *Nowa duchowość jako megatrend społeczno-kulturowy...*, dz. cyt., s. 22.

„Nowa duchowość” postrzega ludzkie ciało jako wypełnione wewnętrznym, duchowym sensem oraz manifestację twórczej siły ducha<sup>99</sup>. Odnosi się z szacunkiem do natury i propaguje zdrowe odżywianie. Ponadto przywiązuje dużą wagę do więzi międzyludzkich, opartych na wierności i miłości, oraz do etyki, wyrażającej się w poszanowaniu wartości moralnych uznawanych przez daną osobę. Szuka swego wyrazu w swoiście rozumianej sztuce, podkreślając równość płci i doniosłą rolę seksualności. Uważa się ją za duchowość holistyczną i „demokratyczną”, w tym sensie, że obejmuje całego człowieka i jest dostępna dla każdego bez konieczności podejmowania wysiłku ascetycznego, który miałby prowadzić do nawrócenia i podniesienia moralnej jakości życia<sup>100</sup>.

Duchowość jest niekiedy określana jako nowoczesna forma wyznania religijnego. Niektórzy socjologowie mówią o nowych formach duchowości jako o ekwiwalentach religii, pozakościelnej religijności (duchowości), parareligii, religijności alternatywnej, substratach religii, magii, przesądach, alternatywnych formach wiary, orientacjach duchowych w codziennej religijności, renesansie ezoteryki, przebudzeniu ewangelizacyjnym oraz ponownym zwycięstwie Boga. W adhortacji apostolskiej *Evangelii gaudium* (2013) papież Franciszek dowartościował pobożność ludową, którą nazwał duchowością ludową, a nawet mistyką ludową.

Duchowość, która do niedawna była pojmowana jako zjawisko ściśle związane z religijnością, emancypuje się spod wpływów religii i uzyskuje niezależny status. Człowiek, który odchodzi od religii i staje się niereligijny, nie musi tracić swojej duchowości<sup>101</sup>. Z pewnością duchowość nie ma już wyłącznie religijnych konotacji i pojawia się w bardzo różnorodnych znaczeniach i kontekstach, coraz częściej pozareligijnych. Niekiedy zwolennicy teorii sekularyzacyjnych uważają nową duchowość za swoistą modę, uboczny produkt kryzysu nowoczesności<sup>102</sup>. „Ucieczką w duchowość – według Paula M. Zulehnera – mają ludzie reagować na wyobcowanie, banalność, jednowymiarowość życia, na poczucie, że społeczeństwo wywołuje u nich «chorobę», wreszcie na prowadzącą do depresji «psychiczną bezdomność». Tęsknota za stałością stanowić ma odpowiedź na trudności z orientacją oraz na radykalnie

99 J. Mariański, *Nowa duchowość jako megatrend społeczno-kulturowy...*, dz. cyt., s. 22.

100 J. Mariański, *Nowa duchowość jako megatrend społeczno-kulturowy...*, dz. cyt., s. 22.

101 A. R. Dworkin, *Religia bez Boga*, tłum. B. Baran, Warszawa 2014, s. 13.

102 B. Dobroczyński, *New Age*, Kraków 1997, s. 23.



woluntarystyczną modyfikację postawy Lutra: «Tu stoję i zawsze mogę inaczej!», jedynym słowem, na życie pozbawione głębi i kryzys współczesnego świata»<sup>103</sup>.

Według krytyków nowej duchowości staje się ona swoistym towarem na rynku. Model rynkowy religijności wiąże się z pluralizacją ofert religijnych dla jednostek i grup społecznych oraz zakłada możliwość swobodnego wyboru spośród nich. Jako towar na rynku światopoglądowym duchowość „ulega deformacji, rozwodnieniu, przedostaje się do sfery świeckiej i z nią zlewa, by wreszcie zostać wessaną przez zsekularyzowany świat i ulotnić się bezpowrotnie. To, co przyjmujemy z radością jako powrót religijności, może okazać się w rzeczywistości procesem zeświecczenia ostatnich symboli religijnych”<sup>104</sup>.

Wiara nie jest elementem dziedziczonym z pokolenia na pokolenie, ale osobistym osiągnięciem. Każda jednostka musi wypracować własną drogę do zbawienia w oparciu o własne doświadczenia. Jednostki poszukujące mówią o podejmowaniu własnych decyzji, czują się uprawnione do wyrażania własnych poglądów na temat *sacrum*<sup>105</sup>. Ten typ relacji z *sacrum* ma charakter opozycyjny wobec religii, z jej organizacyjną strukturą wierzeń i praktyk religijnych. Wielu współczesnych ludzi odrzuca zorganizowaną religię na rzecz indywidualnej duchowości.

Taka duchowość kształtuje się w znacznej mierze w oparciu o osobiste doświadczenie religijne. Błąd jednak popełniają ci, którzy usiłują te indywidualne formy duchowości absolutyzować i przenosić na całokształt życia duchowego każdego człowieka. Choć nie da się ukryć, że elementarne elementy każdej duchowości, czy zasady duchowości konfesyjnej, występują także w duchowości indywidualnej. W Kościele mówi się, w ramach jednej duchowości, o różnych jej modelach: o duchowości augustiańskiej, benedyktyńskiej, franciszkańskiej, karmelitańskiej, duchowości rodzinnej i tym podobnych.

Cele, do których dążą ludzie praktykujący nową duchowość, można osiągnąć także za pomocą środków materialnych, na przykład substancji psychoaktywnych, niemających wiele wspólnego z praktykami religijnymi. Najczęściej wybierane drogi, na których ludzie poszukują „duchowych atrakcji”, opisał Joseph Ratzinger: „Szukamy ekstazy, odurzenia nieskończonością, co może się przejawiać w odurzającej muzyce, w rytmie, w tańcu, w szaleństwie światła

103 P. M. Zulehner, *Przyszłość Kościoła, przyszłość duchowości*, „Więź” 12 (2006), s. 59–60.

104 P. M. Zulehner, *Przyszłość Kościoła, przyszłość duchowości*, dz. cyt., s. 61.

105 A. R. Dworkin, *Religia bez Boga...*, dz. cyt., s. 13.

i ciemności, w masie ludzkiej. W tym przypadku neguje się tu nie tylko całą nowożytną drogę do panowania podmiotu, lecz sam człowiek – aby się zbawić – musi pozbyć się własnego Ja. Wracają bogowie, którzy stali się bardziej wiarygodni niż Bóg. Powinno się odnowić stare rytuały, w których Ja zostaje włączone w tajemnice wszechświata i uwolnione od siebie”<sup>106</sup>.

Nowa duchowość stwarza więc atmosferę, która zachęca ludzi do podejmowania różnych ryzykownych doświadczeń i praktyk. To pokazuje, jak niebezpieczne dla współczesnego człowieka mogą okazać się popularne dziś postulaty, aby całkowicie oddzielić duchowość od religii. Wybór takiej opcji oznacza w najlepszym razie zgodę na zamknięcie się człowieka w sferze jego subiektywnych doznań i rezygnację z doskonalących go relacji z innymi ludźmi i z Bogiem<sup>107</sup>.

Duchowość istniejąca poza wymiarem religijnym jest określana jako duchowość świecka. Jednostki wyzwalają się spod władzy kościelnej (czy szerzej religijnej), a podstawą ich wiary staje się osobiste doświadczenie (wiarą przetestowana przez jednostkę). W poszukiwaniu duchowości ulegają zamazaniu granice między *sacrum* i *profanum*. Ludzie, którzy dystansują się od zorganizowanych religii, nie muszą dokonywać „konwersji” na sekularyzm, mogą przyjmować formy eklektycznej duchowości, gwarantującej autentyczną drogę do swojego „ja” i *sacrum*.

## 5.5. Ekodeterministyczna symbioza człowieka z przyrodą

Ideologia Nowej Ery to największy ruch ostatniego stulecia. Wśród głoszonych haseł na jednym z naczelných miejsc znajduje się naturalizm, czyli powrót do natury. Proponuje on sposób życia zgodny z prawami natury. Filozofia ta propaguje zdrową żywność, mającą w podtekście wegetarianizm, geobiologię, medycynę naturalną, w tym antropozoficzne leczenie homeopatią.

Jak już wspomniano, myślenie postmodernistyczne, obecne między innymi w ruchu New Age, występuje wśród słabo powiązanych ze sobą grup i stowarzyszeń z pogranicza religii i nauki, niekiedy nazywanych kultami lub związkami kultowymi. Zasadniczym motywem światopoglądowym, pozwalającym

---

<sup>106</sup> J. Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja...*, dz. cyt., s. 103.

<sup>107</sup> R. T. Ptasek, *Dlaczego nowa duchowość nie może być realną alternatywą dla tradycyjnej religii?...*, dz. cyt., s. 123–124.

traktować te grupy jako jedno w istocie zjawisko, jest przekonanie o nieistotności i nieprawomocności podziału na podmiot i przedmiot. Chodzi więc o stosunek do świata i poszczególnych jego elementów jako żywych i uduchowionych składowych Absolutu – stąd różnorodne praktyki magiczne, neopogańskie czy głęboka ekologia<sup>108</sup>.

Poglądy te doprowadziły w drugiej połowie XX wieku do powstania kierunku filozoficznego zwanego „ekologizmem”. Podejmuje on problemy ochrony środowiska oraz miejsca człowieka w świecie. Interesuje się wzajemnymi zależnościami między człowiekiem a przyrodą, które w krótkim przedziale czasu decydują o jakości życia. W dalszej perspektywie ekologizm stanowi nową postać humanizmu, kształtującego przyrodnicze sumienie człowieka<sup>109</sup>.

Centralną i nadrzędną wartością dla ekologizmu jest postrzeganie przyrody jako wartości samej w sobie, niezależnej od człowieka, której należy się szacunek i ochrona. Jego podstawę programową stanowi odrzucenie antropocentryzmu i poglądu o nieograniczonych możliwościach rozwoju. Antropocentryzm wytwarza poważne zagrożenie dla przyrody, bowiem ludzie – przyjmujący taką perspektywę – stawiają istotę ludzką w centrum, tym samym przyczyniają się do budowy cywilizacji preferującej ogólnie pojęty rozwój, który nie liczy się z zagrożeniem dla środowiska naturalnego. Z kolei pogląd o nieograniczonych możliwościach rozwoju został uznany za fałszywy, a w odpowiedzi przyjęto teorię zrównoważonego rozwoju, której podstawy opierają się na harmonijnym połączeniu ochrony środowiska naturalnego z zagwarantowaniem odpowiednich warunków do zaspokojenia niezbędnych potrzeb społeczeństwa<sup>110</sup>.

Efektom takiego myślenia jest beztróskie mieszanie ekologii głębokiej z innymi nurtami filozofii ekologicznej. Ekolodzy spod znaku New Age widzą rozwiązanie wszelkich problemów środowiskowych w nawiązaniu kontaktu z duchem, duchami Ziemi i postępowaniu zgodnie z ich wskazówkami. Nawołują również do odrzucenia wszelkiej technologii i powrotu do życia w harmonii z sielankowo postrzeganą Naturą, w mistycznym z nią zjednoczeniu<sup>111</sup>.

108 W. Pawluczuk, *New Age i nowe ruchy religijne w krajach Europy Środkowo-Wschodniej*, „Nomos. Kwartalnik Religioznawczy” 11 (1995), s. 52.

109 *Ekologizm*, <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/ekologizm;3897003.html> (20.02.2019).

110 *Ekologizm*, red. D. Maj, M. Marczevska-Rytko, Warszawa 2016.

111 D. Liszewski, *Dlaczego ekologia głęboka nie jest New Age*, <https://dzikiezycie.pl/archiwum/1999/listopad-1999/dlaczego-ekologia-gleboka-nie-jest-new-age> (14.12.2019).

Pomyślność oraz rozwój ludzkiego i pozaludzkiego życia na Ziemi są wartościami samymi w sobie (wartościami immanentnymi, przyrodzonymi), niezależnie od użyteczności pozaludzkich form życia dla człowieka<sup>112</sup>. Ludzie nie mają prawa ograniczania zarówno bogactwa, jak i różnorodności tych ostatnich, z wyjątkiem szczególnych sytuacji życiowych. Rozwój pozaludzkich form życia wymaga zahamowania wzrostu liczebności populacji ludzkiej, a rozkwit życia i kultury człowieka nie daje się pogodzić z takim działaniem. Oddziaływanie człowieka na inne formy życia jest obecnie zbyt intensywne, a ich sytuacja gwałtownie się pogarsza. Wymaga to poważnych zmian, szczególnie ekonomicznych, technologicznych i ideologicznych. W sferze ideologicznej chodzi zaś przede wszystkim o ograniczenie wzrostu materialnego standardu życia na rzecz jakości życia<sup>113</sup>. Należy pamiętać, że tak pojmowana „jakość życia” ma niewiele wspólnego z propagowaną przez Kościół „wartością życia”.

W literaturze New Age roi się od – często branych dosłownie – sformułowań takich jak „wszystko jest jednym”, „ty jesteś we wszystkim” i tym podobnych. Takie werbalne podkreślanie naszej rzekomej jedności z innymi ludźmi, stworzeniami, naturą, całym wszechświatem, a nawet z Bogiem, ma całkiem przyziemny cel: zagłuszenie dojmującego poczucia samotności, tak charakterystycznego dla anomijnych<sup>114</sup> i opartych na konkurencji społeczeństw kapitalistycznych.

Jest to postulat równości biocentrycznej, której wykładnią jest przyznanie wszystkim elementom biosfery równego prawa do życia, rozwoju, oczywiście na miarę ich własnych cech gatunkowych. Ten pogląd nie wyklucza akceptacji na przykład drapieżnictwa, czy innych form wzajemnego wykorzystywania się indywiduów, gatunków dążących do realizacji własnych celów. Równość biocentryczna jest tu etycznym postulatem formalnym, zbliżonym w swoim znaczeniu do drugiej wersji imperatywu kategorycznego Kanta, czyli tak zwanego imperatywu praktycznego<sup>115</sup>. Poglądowo zasadę tę wyraził Aldo Leopold, określając ludzi jako „zwykłych obywateli” wspólnoty biotycznej, którzy nie

112 B. Devall, G. Sessions, *Ekologia głęboka. Życ w przekonaniu, iż Natura coś znaczy*, tłum. E. Margielewicz, Warszawa 1994, s. 96.

113 D. Liszewski, *Dlaczego ekologia głęboka nie jest New Age*, <https://dzikiezycie.pl/archiwum/1999/listopad-1999/dlaczego-ekologia-gleboka-nie-jest-new-age> (14.12.2019), s. 3.

114 „Anomia to (gr. *a-* – bez, *nomos* – prawo) – niespójność wewnątrz systemu aksjonormatywnego, poczucie niepewności i bezcelowości w społeczeństwie w wyniku nagłych zmian społecznych i załamania się porządku społecznego” (*Anomia, stan społeczny*, [https://pl.wikipedia.org/wiki/Anomia\\_\(stan\\_spo%C5%82eczny\)](https://pl.wikipedia.org/wiki/Anomia_(stan_spo%C5%82eczny))) (5.06.2020)).

115 B. Devall, G. Sessions, *Ekologia głęboka...*, dz. cyt., s. 96.

są panami czy władcami stworzenia o specjalnym, wyróżnionym statusie. W praktyce realizowanie równości biocentrycznej polega na ograniczeniu naszych potrzeb życiowych do niezbędnego minimum, według hasel: „żyj i pozwól żyć innym” oraz „skromne środki, bogate cele”<sup>116</sup>.

„Nasze podstawowe potrzeby materialne – jak zauważa Dariusz Liszewski – są prawdopodobnie o wiele skromniejsze, niż wielu ludzi to sobie wyobraża. W społeczeństwach technokratyczno-przemysłowych istnieje nasilona propaganda i reklama pobudzająca potrzeby sztuczne oraz destrukcyjne pragnienia, które mają stymulować wzrost produkcji i konsumpcji dóbr. Działania te na tyle pochłaniają naszą uwagę, że nie jesteśmy w stanie obiektywnie spojrzeć na rzeczywistość i podjąć «prawdziwej roboty» nad rozwojem i dojrzałością duchową”<sup>117</sup>.

Od pewnego czasu podejmowane są – dotychczas mało skuteczne – próby stworzenia ekoreligii. Wydaje się, że odpowiedzią na te niepowodzenia są pojawiające się w ostatnich latach inicjatywy wieloreligijnego scalenia. Przykładem takiego niekontrolowanego eklektyzmu są tak zwane *Assisi Declarations*, sformułowane w 1986 roku przez przedstawicieli większych religii świata (buddyzm, chrześcijaństwo, hinduizm, islam i bahaizm) z okazji obchodów dwudziestopięciolecia powstania Światowego Funduszu Ochrony Przyrody (WWF). To oświadczenie doprowadziło do inicjatywy utworzenia międzynarodowej *Network of Conservation and Religion*. Dalsze próby zbliżenia religii i ochrony przyrody przybrały jednak formy spotkań i wspólnych modlitw z udziałem wiernych różnych religii. Doprowadziło to do niewłaściwego łączenia rozmaitych wyznań zarówno monoteistycznych, jak i politeistycznych. Zielona religia zmierza do tego, aby stać się formą radykalnego animizmu<sup>118</sup>.

W głównym nurcie ruchu postmodernistycznego postuluje się ochronę środowiska i przyjęcie regulacji prawnych w tym względzie, a także czyni się starania mające na celu, aby usunąć wszelkie ograniczenia umożliwiające prowadzenie życia w harmonii z Ziemią. Ekoreligia znajduje się w skomplikowanej sytuacji, gdyż skupia całe spektrum wierzeń i praktyk, od ekstremalnie liberalnych do skrajnie konserwatywnych, które jednak dążą do utrzymania obecnego *status quo*. Warto jednak zwrócić uwagę na trzy postulaty. Pierwszy z nich to

116 B. Devall, G. Sessions, *Ekologia głęboka...*, dz. cyt., s. 97.

117 D. Liszewski, *Dlaczego ekologia głęboka nie jest New Age*, <https://dzikiezycie.pl/archiwum/1999/listopad-1999/dlaczego-ekologia-gleboka-nie-jest-new-age> (14.12.2019), s. 3.

118 R. J. Berry, *Zielona religia*, [https://opoka.org.pl/biblioteka/T/T1/TIA/b\\_i\\_biológ\\_05.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/T/T1/TIA/b_i_biológ_05.html) (14.12.2019).

„duchowość skoncentrowana na stworzeniu”, którą zaproponował były ksiądz katolicki Matthew Fox (1983). Pragnął on połączyć nowoczesną kosmologię z „tradycyjną mądrością”, do której zaliczył własny dominikański mistycyzm. Postulował zastąpienie tak zwanej teologii odkupienia i grzechu teologią skoncentrowaną na stworzeniu. Uważał ją za krok naprzód w porzuceniu koncepcji chaosu wymagającego odkupienia i pojednania. W jego wizji, ukrzyżowanie i zmartwychwstanie są przeniesione z historycznego Jezusa na Matkę Ziemię. Wielkanoc jest życiem, śmiercią i zmartwychwstaniem Matki Ziemi i ciągle ofiarowywanym barankiem paschalnym. W tej nowej religii Chrystus staje się jednym z wielu aktorów na scenie świata. Chociaż Fox podkreśla, że jego Bóg jest większy niż wszechświat, jego wiara jest w gruncie rzeczy panenteistyczna, bowiem wszystko w niej jest święte i godne czci<sup>119</sup>.

Kosmiczne chrześcijaństwo Foxa należy odróżnić od prostszego wydania panenteizmu wyznawanego przez tak zwanych teologów procesu, takich jak John Cobb i Charles Birch. Przebija on także z licznych publikacji Światowej Rady Kościołów, wykazując powiązania z teologią wyzwolenia. Teologia procesu wychodzi z założenia, że Bóg musi być otwarty na wpływy zewnętrzne (jak tragedie, modlitwy i tym podobne), i dlatego jest On skłonny do zmiany pod wpływem świata, który stworzył. Jest poddany wydarzeniom w czasie: zarówno przeszłym, jak i teraźniejszym, tworzącym pewną ciągłość. Odkupienie jest częścią tego procesu, co w konsekwencji sprawia, że dzieło Chrystusa zostaje pomniejszone. Teologia procesu propaguje wiarę unitariańską, a nie trynitarną<sup>120</sup>.

Drugi postulat to koncepcja tak zwanej „Gai”. Wielu zwolenników zielonej religii opiera się na hipotezie, zaproponowanej przez Jamesa Lovelocka w 1969 roku. Używa się tej koncepcji, aby usprawiedliwić traktowanie ludzkiego życia wyłącznie jako jednego elementu w większym organizmie, w którym zachodzą interakcje. Problematyczna okazała się jednak ekstrapolacja tej podstawowej koncepcji, gdy świat zaczęto postrzegać jako żyjące stworzenie, które można wykorzystać lub obłąskawić. Gaja stała się bytem boskim, któremu należy się cześć jako bogini, z której lona wyszliśmy. Innymi słowy, naukowa hipoteza Gai została zawłaszczona jako intelektualne uzasadnienie panteizmu.

---

119 R. J. Berry, *Zielona religia*, [https://opoka.org.pl/biblioteka/T/TI/TIA/b\\_i\\_biolog\\_05.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/T/TI/TIA/b_i_biolog_05.html) (14.12.2019).

120 R. J. Berry, *Zielona religia*, [https://opoka.org.pl/biblioteka/T/TI/TIA/b\\_i\\_biolog\\_05.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/T/TI/TIA/b_i_biolog_05.html) (14.12.2019).

Trzeci postulat w zielonej religii – „głęboka ekologia”, jest ściśle związany z postaciami, które można by określić mianem „proroków” tego ruchu. Do amerykańskich propagatorów kultu dzikiej przyrody należą Henry David Thoreau i John Muir. Ten ostatni chętnie posługiwał się językiem religijnym. Na przykład po przegranej batalii o zachowanie w nienaruszonym stanie kawałka dzikiego terenu napisał: „Ci niszczyciele świątyni, wyznawcy pustoszącego komercjalizmu, wydają się całkowicie gardzić przyrodą. Zamiast wznieść oczy ku Bogu gór, wznoszą je ku wszechmocnemu dolarowi”. Pałeczkę po wczesnych prorokach przejął Aldo Leopold, który zmienił pojęcie szacunku wobec przyrody na „etykę ziemi” i umieścił ją obok etyki stosunków międzyludzkich i społecznych. Poglądy Leopolda zostały przejęte przez wielu filozofów współczesnych, na przykład Norwega Arne Naessa i Amerykanina Holmesa Rolstona. Naess rozróżnia tak zwaną powierzchowną ekologię (która według niego zajmuje się tylko symptomami, jak walka z zanieczyszczeniem i nadmiernym wykorzystywaniem bogactw), od głębokiej ekologii, opierającej się na „biosferycznym egalitaryzmie” (to znaczy, że wszystkie stworzenia mają jednakowe prawo do życia, chociaż dopuszcza on obronę przed organizmami zagrażającymi zdrowiu i życiu)<sup>121</sup>.

Świat przyrody, który nas otacza, jest nie tylko częścią naszego życia; to my jesteśmy jego częścią. Według *Katechizmu* „świat nie powstał w wyniku jakiejś konieczności, ślepego przeznaczenia czy przypadku. Wierzymy, że pochodzi z wolnej woli Boga”<sup>122</sup>. Tak widziana kosmogonia upoważnia do stanowczego sformułowania, że „nie istnieje nic, co nie zawdzięczałoby swego istnienia Bogu Stwórcy”<sup>123</sup>. Chociaż jesteśmy obrazem Boga i szczytem stworzenia, nie możemy, będąc uczciwymi obserwatorami, uważać materii przyrodniczej tylko jako dodatku. My również, pozbawieni fizyczności, byłibyśmy tylko duchami. Tymczasem mamy przeświadczenie o jedności duchowo-cieleśnej, dzięki której jesteśmy osobami. Właśnie wymiar materialny otwiera nas na całe bogactwo doznań, niedostępnym istotom duchowym<sup>124</sup>.

Nasze postępowanie niestety rzutuje na relację wobec środowiska. Jak przypomniał Jan Paweł II w Zamościu w 1999 roku: „Każda działalność człowieka

121 R. J. Berry, *Zielona religia*, [https://opoka.org.pl/biblioteka/T/TI/TIA/b\\_i\\_biolog\\_05.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/T/TI/TIA/b_i_biolog_05.html) (14.12.2019).

122 KKK 295.

123 KKK 338.

124 L. Utrata, *Kościół a ekologia – przyroda... I kilka refleksji*, [https://opoka.org.pl/biblioteka/I/IE/lu\\_eko-ikona.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/I/IE/lu_eko-ikona.html) (20.12.2019).

jako istoty odpowiedzialnej ma swój wymiar moralny. Degradacja środowiska godzi w dobro stworzenia ofiarowane człowiekowi przez Stwórcę jako nieodzowne do jego życia i rozwoju [...]. Wszelkie działania, które nie uwzględniają prawa Boga do swego dzieła, jak i prawa człowieka obdarowanego przez Stwórcę, sprzeciwiają się przykazaniu miłości”. Stwórca nie odwraca się jednak od swego dzieła, zmieniają się jedynie zasady egzystencji. Całe stworzenie jest nieustannie pod opieką Boga, który „niesie ocalenie ludziom i zwierzętom”<sup>125</sup>.

W chrześcijaństwie coraz bardziej upowszechnia się współcześnie pojęcie „ekologii ducha ludzkiego”. Chodzi w nim nie tylko o prorozwojowe duchowe zasady naszej doczesnej egzystencji, ale także i przede wszystkim o zdrowe, właściwe podejście do przyrody, dla której Bóg uczynił człowieka troskliwym gospodarzem, a nie bezwzględny eksploatorem.

Ruch ekologiczny, który jest reakcją na niepokojące, a często nieodpowiedzialne i destrukcyjne działania człowieka, niekiedy bezpowrotnie dewastujące środowisko naturalne, niestety czasami przewartościowuje swoje idee. Należy szanować i dbać o Ziemię, ale nie można robić z tego religii czy ideologii wymierzonej przeciwko samemu człowiekowi. Tym ruchom powinny przyświecać zasady równowagi i nieingerowania w prawa natury, która i tak znajduje swoje rozwiązania. W konsekwencji ekologia, zamiast iść w parze z biblijną koncepcją istnienia ludzi, staje w opozycji do chrześcijaństwa, przybierając skrajne formy kultów naturalistycznych. Kościół słusznie przestrzega przed powrotem do przedchrześcijańskich (pogańskich) praktyk, związanych niejednokrotnie z obrzędami magicznymi<sup>126</sup>.

Chrześcijaństwo, głęboko szanując świat natury, zdecydowanie odróżnia go od Stwórcy i tak unika błędu panteizmu. Trzeba, aby ludzie deklarujący przynależność do Chrystusa mieli swój udział w tej trosce o naturę. We wspomnianej homilii, wygłoszonej w Zamościu, Jan Paweł II porusza potrzebę troski o naturę jako własne środowisko życia człowieka, stwierdzając: „Istnieje grzech ciężki przeciwko środowisku naturalnemu, obciążający nasze sumienie, rodzący poważną odpowiedzialność przed Bogiem – Stwórcą. To co najbardziej zagraża stworzeniu, to brak poszanowania dla praw natury i zanik poczucia wartości życia [...] Prawo, które zostało przez Boga wpisane w naturę i można je

125 Ps 36, 7; Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska *Gaudium et spes*, 2; Jan Paweł II, *Piękno tej ziemi woła o zachowanie jej dla przyszłych pokoleń. Homilia w Zamościu, 12.06.1999*, „L'Osservatore Romano” wydanie polskie 20 (1999) nr 8 (215), s. 71.

126 L. Utrata, *Kościół a ekologia – przyroda... I kilka refleksji*, [https://opoka.org.pl/biblioteka/1/IE/lu\\_eko-ikona.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/1/IE/lu_eko-ikona.html) (20.12.2019), s. 2.



odczytać za pomocą rozumu, skłania do poszanowania zamysłu Stwórcy [...] To prawo wyznacza pewien wewnętrzny porządek, który człowiek powinien szanować. Wszelkie działanie, które sprzeciwia się temu porządkowi, nieuchronnie uderza w samego człowieka. Zwracam się do wszystkich, którym została powierzona odpowiedzialność za ten kraj: Niech tworzą programy ochrony środowiska [...] Niech kształtują postawy poszanowania praw natury i życia!”<sup>127</sup>.

Ochrona środowiska oznacza działalność, która ma na celu ochronę wszystkich elementów otoczenia przed niekorzystnym wpływem ludzkiej działalności oraz takie kształtowanie środowiska, aby zapewniało ono człowiekowi optymalne warunki rozwoju fizycznego i psychicznego, a także zachowanie w nienaruszonym stanie elementów przyrodniczych o charakterze naturalnym<sup>128</sup>. Jest to niewątpliwie nadal jeden z podstawowych problemów współczesnego świata<sup>129</sup>.

Moment zwrotny w rozwoju problematyki ekologicznej wiąże się z Raportem Sekretarza Generalnego ONZ U Thanta z 1969 roku, zatytułowanym *Człowiek i jego środowisko*, który wówczas zwerbalizował ogólnoświatowy kryzys związany z zakłóceniem relacji między człowiekiem a środowiskiem<sup>130</sup>. Od tego czasu zaczynają się ukazywać coraz częściej i liczniej publikacje dotyczące tej tematyki. Na gruncie polskim problematyka ochrony środowiska naturalnego została zapoczątkowana już w 1928 roku, kiedy to 9 stycznia powołano Ligę Ochrony Przyrody, stowarzyszenie społeczne, którego celem było popularyzowanie idei ochrony przyrody i środowiska przyrodniczego oraz kształtowanie właściwego stosunku człowieka do natury<sup>131</sup>. W obronę zagrożonego środowiska naturalnego włączył się także Kościół. Temat ten znalazł swoje miejsce w dokumentach Soboru Watykańskiego II, szczególnie w Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*<sup>132</sup>. Na ten temat wypowiedział się również III Synod Biskupów w dokumencie *Sprawiedliwość w świecie*. Tematyka ekologiczna znajduje swoje istotne miejsce

127 Jan Paweł II, *Piękno tej ziemi woła o zachowanie jej dla przyszłych pokoleń...*, dz. cyt., s. 72.

128 *Ochrona środowiska*, w: *Encyklopedia popularna PWN*, red. R. Łąkowski, Warszawa 1982, s. 532.

129 A. Czyżewski, *Společno-wychowawcze aspekty problemu ochrony środowiska*, „Zeszyty Naukowe PAX” 3 (1973), s. 19–21.

130 U Thant, *Człowiek i jego środowisko. Raport Sekretarza Generalnego ONZ (25.05.1969)*, „Biuletyn Specjalny UNESCO”, Warszawa 1969, s. 2.

131 A. Kalinowska, *Ekologia – wybór przyszłości*, Warszawa 1991, s. 275.

132 Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska *Gaudium et spes*, 34.

w nauczaniu kolejnych papieży: Pawła VI<sup>133</sup>, Jana Pawła II, Benedykta XVI i Franciszka.

Zły stan środowiska, utrudniający warunki życia współczesnego człowieka, jak już wspomniano, jest wyrazem głębokiego kryzysu moralnego. W związku z tym istnieje pilna potrzeba kształtowania odpowiedzialności postawy ekologicznej. Nie może się ona opierać tylko na ludzkich ambicjach czy uczuciach. Musi być wolna od celów ideologicznych i politycznych<sup>134</sup>. Prawdziwe kształtowanie odpowiedzialnej postawy wymaga radykalnej zmiany w sposobie myślenia i postępowania<sup>135</sup>.

Postępujący kryzys ekologiczny ujawnia, że mamy do czynienia przede wszystkim z kryzysem cywilizacji, która nastawiona jest na ciągłe szukanie coraz większego zysku<sup>136</sup>. Aby zapobiec temu, potrzeba zorganizowanych na szerszą skalę działań, a także dużych nakładów finansowych. Do takiej działalności zdolne jest tylko państwo, dzięki swoim administracyjnym strukturom<sup>137</sup>. W ciągu ostatnich dwudziestu lat ochrona środowiska naturalnego w wymiarze państwowym otrzymała miano polityki ekologicznej, wyodrębnionej z polityki gospodarczej i społecznej. W pracach naukowych politykę ekologiczną określa się też terminem polityki środowiskowej. Termin „polityka ekologiczna” po raz pierwszy został użyty w 1972 roku w Deklaracji Konferencji Narodów Zjednoczonych w Sprawie Naturalnego Środowiska Człowieka, uchwalonej podczas Sztokholmskiej Konferencji ONZ, obradującej pod hasłem: *Mamy tylko jedną Ziemię*. W dokumencie tym zapisano, że władze lokalne i państwowe ponoszą odpowiedzialność za właściwą politykę ekologiczną w zasięgu jurysdykcji<sup>138</sup>. Polityka ekologiczna to świadoma i celowa działalność państwa, która polega na racjonalnym kształtowaniu środowiska przyrodniczego

133 Paweł VI, *List apostolski „Octogesima adveniens” do ks. kard. Maurice’a Roya przewodniczącego Rady do spraw świeckich i papieskiej Komisji Iustitia et Pax w okazji 80 rocznicy ogłoszenia encykliki „Rerum novarum”*, w: *Encykliki*, Warszawa 1981, nr 10 i 21.

134 A. Sodano, *Chrześcijańska wizja środowiska naturalnego i rozwoju*, „L’Osservatore Romano” wydanie polskie 13 (1992) nr 11 (147), s. 25.

135 Jan Paweł II, *Pokój z Bogiem Stwórcą – pokój z całym stworzeniem*, „L’Osservatore Romano” wydanie polskie 10 (1989) nr 12 bis (119), s. 22.

136 B. Poskrobko, *Podstawy polityki ekologicznej*, w: K. Górka, B. Poskrobko, W. Radecki, *Problemy społeczne, ekonomiczne i prawne*, Warszawa 1995, s. 69.

137 T. Ślipko, *Podstawy etyki środowiska naturalnego*, „Chrześcijanin w Świecie” 17 (1985) nr 4 (139), s. 65.

138 B. Poskrobko, *Podstawy polityki ekologicznej* dz. cyt., s. 69.

poprzez jego właściwe użytkowanie i ochronę, na podstawie poznanych praw przyrodniczych, ekonomicznych i społecznych<sup>139</sup>.

Należy stwierdzić wyraźnie, że ekologizm jest zły, gdyż opiera się na niebiblijnym rozumieniu natury i człowieka. Jeśli zatem ekologizm jest niechrześcijański, a jednocześnie jesteśmy świadomi problemu, to warto podjąć wyzwanie z drugiej encykliki papieża Franciszka *Laudato si'* z 2015 roku i zaangażować się w proces budowania zielonego katolicyzmu. Nie jest to, wbrew temu, co się niektórym wydaje, ani niemożliwe, ani niespójne. Kościół naprawdę głosi piękną teologię stworzenia i należy ją wprowadzić w życie. Trzeba jednak pamiętać przy tym, że koroną wszystkich stworzeń na ziemi jest człowiek, odkupiony i uświęcany przez Boga.

Nie ulega wątpliwości, że problemy środowiska naturalnego wymagają bezwzględnie międzynarodowej współpracy. Państwa powinny być coraz bardziej solidarne i wzajemnie się uzupełniać w działaniach na rzecz ochrony i rozwoju środowiska naturalnego. Przeszkadzają temu często partykularne kwestie polityczne, skrajny nacjonalizm i interesy ekonomiczne. Współpraca międzynarodowa nie może jednak pomniejszać odpowiedzialności za działania ekologiczne poszczególnych krajów. Do podstawowych zadań każdego państwa należy bowiem ochrona własnego terytorium przed zniszczeniem biosfery. Z tym wiąże się także potrzeba rozciągnięcia kontroli nad skutkami nowych odkryć technologicznych czy naukowych, aby chronić obywateli przed ich potencjalnie szkodliwym działaniem<sup>140</sup>. Współczesny człowiek stoi przed koniecznością zmiany myślenia i działania na takie, które zorientowane jest ekologicznie. Może się to dokonać poprzez przemianę sumienia. Owa wewnętrzna zmiana może przygotować grunt do wyrzeczeń, które są nieuniknione dla poprawy sytuacji naszego środowiska naturalnego<sup>141</sup>.

139 B. Prandecka, *Przedmiot zainteresowań i badań polityki ekonomicznej*, „Studia Ekonomiczne INE PAN” 6 (1984), s. 13.

140 Z. Zięba, *Religia a ekologia*, w: *Konferencje ekologiczne*, red. A. Fetkowski, Lublin 1995, s. 20 (Ekologia Humanistyczna, 4).

141 J. Mroczkowski, *Środowisko naturalne człowieka jako problem etyczno-teologiczny*, „Chrześcijanin w Świecie” 18 (1986) nr 11–12, s. 176–178.



# 6

## Model nowej ewangelizacji stosowany wobec człowieka ponowoczesnego

Współczesny człowiek staje się coraz mniej wrażliwy na Boga. Można nawet stwierdzić, że indyferentyzm religijny jest cechą podstawową społeczeństwa ponowoczesnego. Przejawia się on w postępującej obojętności na wartości religijne i to zarówno w życiu jednostki, jak i całych społeczeństw. Wprawdzie indyferentyzm religijny nie jest tym samym, co ateizm i bezpośrednie odrzucenie Boga, dotyczy raczej obojętności na Boga, która wynika ze zubożenia na samego siebie i na własny los. To prowadzi do skutków społecznych i antropologicznych, które widoczne są najbardziej w filozofii życia zarówno poszczególnych ludzi, jak i społeczeństw<sup>1</sup>.

Podporządkowanie się zasadom i logice ponowoczesności prowadzi do zmian w rozumieniu i kształtowaniu współczesnej kultury. Wolno skonstatować, że egzystencja poszczególnych ludzi i całych społeczeństw opiera się na naiwnych iluzjach oraz na niebezpiecznych ideologiach, które są wewnętrznie sprzeczne i prowadzą do dramatycznego kryzysu. Nic zatem dziwnego, że ponowoczesność staje się głównym nośnikiem tego wszystkiego, co prowadzi do cywilizacji kwestionującej istnienie Boga i Jego prawa. Spostrzegamy, że w myśli ponowoczesnej, jej kulturze, koncepcjach i obyczajach wizja kultury religijnej jest nie do przyjęcia<sup>2</sup>.

Wobec tej trudnej sytuacji Kościół czuje się dzisiaj przynaglony przez Mistrza do wzmożenia wysiłku ewangelizacyjnego *ad intra* oraz *ad extra*<sup>3</sup>. Jest on

---

1 R. Podgórski, *Laicyzacja życia społecznego*, [https://opoka.org.pl/biblioteka/1/IK/podgorski\\_laicyzacja.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/1/IK/podgorski_laicyzacja.html) (15.02.2020).

2 R. Podgórski, *Laicyzacja życia społecznego*, [https://opoka.org.pl/biblioteka/1/IK/podgorski\\_laicyzacja.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/1/IK/podgorski_laicyzacja.html) (15.02.2020).

3 Jan Paweł II, *Kościół wspólnotą ewangelizującą*, „L'Osservatore Romano” wydanie polskie 14 (1993) nr 2 (150), s. 15.

nadał Kościołem posłanym, aby siać ziarno słowa Bożego w glebie współczesnego świata. Bóg jednak otwiera przed Kościołem ciągle nowe pola ewangelizacyjne, o których pisał Jan Paweł II: „Na progu trzeciego tysiąclecia Odkupienia Bóg przygotowuje wielką wiosnę chrześcijaństwa, której początek można już dostrzec”<sup>4</sup>. W związku z tym w odpowiedzi na wyzwania współczesności cała wspólnota Kościoła winna podjąć nowy trud ewangelizacyjny, wykorzystując w tym celu nowe środki i możliwości komunikacji społecznej. Należy podejmować ten trud z nowym zapałem, zaangażowaniem i gorliwością.

Istnieje pilna potrzeba nowej ewangelizacji (6.1.), która nie tylko przyczyni się do udoskonalenia relacji między wiarą a kulturą (6.2.), ale również skieruje współczesnych ludzi do powrotu do źródeł wiary i moralności, uwrażliwi ich na „znaki czasu” (6.3.) oraz pomoże we wnikliwym spojrzeniu na etyczne wartości kultury i jej rolę inspiracyjną dla rozwoju cywilizacyjnego (6.4.).

## 6.1. Potrzeba nowej ewangelizacji

Nabierający coraz większego zasięgu proces laicyzacji, rozpowszechniająca się obojętność religijna oraz zapominanie o Bogu sprawiają, że wśród wielu ochrzczonych następuje obecnie niepokojące osłabienie, a nawet zanik tożsamości chrześcijańskiej. W takiej sytuacji jednym z najpilniejszych wyzwań Kościoła jest ewangelizacja. Należy jednak zauważyć różnicę między ewangelizacją *ad gentes* a ewangelizacją obejmującą osoby, które porzuciły wiarę. Pod względem treści istnieje oczywiście tylko jedna ewangelizacja, lecz przybiera ona różne formy w zależności od tego, do kogo jest skierowana<sup>5</sup>.

Jak czytamy w adhortacji apostolskiej papieża Pawła VI *Evangelii nuntiandi* z roku 1975: „Obowiązek ewangelizacji należy uważać za łaskę i właściwe powołanie Kościoła; wyraża on najprawdziwszą jego właściwość. Kościół jest dla ewangelizacji”<sup>6</sup>. Z kolei wezwanie do nowej ewangelizacji, będące misją i programem dla Kościoła na dziś i na jutro, rozbrzmiewa od 1979 roku<sup>7</sup> i wciąż potrzebuje nowych ewangelizatorów, których należy uformować dla tego dzieła.

4 Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris missio*, 86.

5 C. Sepe, *Kościół misyjny*, „L'Osservatore Romano” wydanie polskie 27 (2006) nr 1 (279), s. 28.

6 Paweł VI, Adhortacja apostolska *Evangelii nuntiandi*, 7.

7 Jan Paweł II po raz pierwszy posłużył się określeniem „nowa ewangelizacja” w homilii wygłoszonej podczas mszy św. w Sanktuarium Krzyża Świętego w Krakowie-Mogile (tj. w Nowej Hucie) 9 czerwca 1979 r.

Rodzi się ważne pytanie, jak budzić pragnienie spotkania z Bogiem, pomimo znaków zaciemniających jego obecność. Bóg jest blisko ludzi, ale oni nie są w stanie Go rozpoznać – to bolesne doświadczenie spowodowane jest również brakiem odnalezienia się w Kościele. Niektórzy ludzie mają wrażenie, że Kościół nie rozumie ich potrzeb i oddala się od ich<sup>8</sup>.

Słowo „ewangelizacja” pochodzi od Ewangelii, czyli „Dobrej Nowiny”. Królestwo Boże buduje się właśnie na fundamencie Dobrej Nowiny, która jest nowiną o definitywnym zbawieniu człowieka. Wezwanie do zbawienia przynosi Chrystus. On ma dla człowieka „słowa życia wiecznego” (J 6, 68). Problem zbawienia, czyli zwycięstwa dobra nad złem, stanowi podstawowe zadanie każdego człowieka<sup>9</sup>. Chrystus przyszedł na ziemię, aby nauczyć ludzi, jak wypełniać to zadanie. Zbawienie jest wielkim darem, w którym Bóg dzieli się z człowiekiem tym, co istotowo Boskie: „daje człowiekowi siebie” w Chrystusie<sup>10</sup>. W takim rozumieniu ewangelizacja jest nie tyle akcją, ile raczej powolnym, ale konsekwentnie realizowanym procesem, w którym istotną rolę odgrywa proklamowanie Dobrej Nowiny Jezusa Chrystusa słowem i życiem przez tych, którzy wcześniej tę nowinę przyjęli. Skuteczność ewangelizacji tkwi przede wszystkim w boskiej mocy Dobrej Nowiny.

W ewangelizacji występuje przedziwny związek i symbioza naturalnych możliwości człowieka, jego uzdolnień i potencjału twórczego z nadprzyrodzonym działaniem wszechmocnej łaski Bożej oraz darów i charyzmatów Ducha Świętego. O ile ten pierwszy element ewangelizacyjnego procesu jest mierzalny socjologicznie, drugi wymyka się ludzkim zamierzeniom poznawczym. W ramach doświadczenia religijnego stwierdzamy jego obecność, ale nie da się go empirycznie „zmierzyć, zważyć, przeliczyć”. Niebagatelną rolę w dziele ewangelizacji odgrywa także sposób życia ewangelizatorów, jak pisał Ojciec Święty Jan Paweł II: „Bo wciąż gwałtownie pytają nas, milcząco lub głośno: «Czy wierzyacie w to, co głosicie? Czy żyjecie tym, w co wierzyacie? Czy naprawdę głosicie to, czym żyjecie?». Świadectwo życia, jak nigdy przedtem, stało się dziś najbardziej koniecznym warunkiem skuteczności naszego przepowiadania”<sup>11</sup>.

8 Franciszek, *Mamy być żyjącymi znakami Miłości, którą głosimy*, <https://www.vaticannews.va/pl/papiez/news/2019-09/papa-audiencja-szkol-ewangelizacji.html> (27.03.2020).

9 Jan Paweł II, *Podstawowy problem ludzkiego życia – zbawienie*, „L'Osservatore Romano” wydanie polskie 3 (1982) nr 5 (29), s. 13.

10 Jan Paweł II, *Podstawowy problem ludzkiego życia – zbawienie*, dz. cyt., s. 13.

11 Jan Paweł II, *Podstawowy problem ludzkiego życia – zbawienie*, dz. cyt., s. 13.

Współcześnie świadomie określa się ewangelizację przymiotnikiem „nowa”. Czyni się tak dlatego, gdyż Duch Święty nieustannie ukazuje nowość słowa Bożego i duchowo ożywia ludzi (por. 1 J 3, 2). Jest ona nowa, ponieważ nie jest związana na stałe z żadną cywilizacją<sup>12</sup>. Istotę tej ewangelizacji stanowi prawda, którą sformułował Jan Paweł II w posynodalnej adhortacji apostolskiej *Christifideles laici* (O powołaniu i misji świeckich w Kościele i w świecie. Dwadzieścia lat po Soborze Watykańskim II) z 1988 roku, stwierdzając: „Bóg nas kocha, Chrystus przyszedł dla nas”<sup>13</sup>. Ewangelizacja wymaga głoszenia Jezusa Chrystusa. Z natury swej dąży do budowania Kościoła, który rodzi się przez głoszenie słowa i sakramenty inicjacji chrześcijańskiej. Kościół bierze swój początek z nakazu Jezusa: „Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego” (Mt 28, 19).

Temat nowej ewangelizacji, czyli troski o przekaz wiary z nowym dynamizmem i za pomocą nowych środków, sformułował papież Paweł VI w przywołanej już adhortacji apostolskiej o ewangelizacji w świecie współczesnym *Evangelii nuntiandi*. Rozwinął go znacznie Jan Paweł II w trakcie swego pontyfikatu<sup>14</sup>. Pojęcie nowej ewangelizacji było też słowem kluczowym pontyfikatu Benedykta XVI. Nowa ewangelizacja, w świetle definicji sformułowanej przez Benedykta XVI, jest procesem przekazywania wiary osobom, środowiskom, regionom czy nawet krajom, które ongiś przyjęły chrzest i wyrastają z wiary chrześcijańskiej, ale z różnych przyczyn ją zaniedbały lub utraciły. Z kolei papież Franciszek, który definiuje ją jako „nową w zapale, metodzie i środkach wyrazu”, udział w misyjnym powołaniu Kościoła czyni realnym i dostępnym dla każdego chrześcijanina. Papież uważa, że nowa ewangelizacja jest drogą współczesnego Kościoła. Zakłada więc nowe duszpasterstwo, które wymaga nowej gorliwości, nowych metod i nowego sposobu głoszenia i dawania świadectwa Ewangelii.

Źródłem nowej ewangelizacji jest Duch Święty. To On jest jej inicjatorem, sprawcą i siłą. Paweł VI pisał wyraźnie: „Jak w początkach Kościoła, tak i dzisiaj On [Duch Święty] działa w każdym głosicielu Ewangelii, jeśli tylko poddaje się Jego kierownictwu. On podsuwa mu słowa, jakie tylko On jeden podać, a równocześnie usposabia serca słuchaczy, aby otwarli się na przyjęcie Ewangelii i na

12 „Abyśmy byli świadkami Chrystusa, który nas wyzwolił”. Deklaracja końcowa Specjalnego Zgromadzenia Synodu Biskupów poświęconego Europie, „L'Osservatore Romano” wydanie polskie 13 (1992) nr 1 (139), s. 47.

13 Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Christifideles laici*, 34.

14 Por. Jan Paweł II, Encyklika *Dominum et vivificantem*, 5.



głoszone Królestwo”<sup>15</sup>. Duch Święty uzdalnia Kościół do skutecznego głoszenia Ewangelii, podobnie jak to czynił wobec pierwszej wspólnoty wierzących (por. Dz 6, 7) i przez kolejne wieki chrześcijaństwa. Jak kiedyś Pięćdziesiątnica dała początek pierwszej ewangelizacji, tak dziś staje się ona fundamentem nowej ewangelizacji<sup>16</sup>. W tym kontekście staje się jasne, że nowa ewangelizacja nie będzie możliwa bez odnowy życia duchowego i gorliwości pastoralnej samych ewangelizatorów.

Chrześcijan, chcąc skutecznie realizować to wezwanie, winien pozwolić się prowadzić Duchowi Świętemu. Ewangelizatorami stają się chrześcijanie, którzy doświadczyli spotkania ze zmartwychwstałym Jezusem Chrystusem. Równocześnie, stając się Jego świadkami, pragną tym doświadczeniem dzielić się z innymi. Powinni zatem być zawsze otwarci na działanie i prowadzenie przez Ducha Świętego. Trzeba, aby czynili to zgodnie z założeniami nowej ewangelizacji, która podejmuje głoszenie Ewangelii w nowych kontekstach pojawiających się we współczesnym społeczeństwie. Konteksty te należy właściwie odczytywać i rozumieć, aby mogły być na nowo przepojone Dobrą Nowiną<sup>17</sup>.

Dobrze wypełniana ewangelizacja staje się źródłem nowości, nadziei, radości, jaką Pan wnosi w nasze życie. Papież Paweł VI powiedział, że kto ją praktykuje, ten odczuwa „słodką i pełną pociechy radość z ewangelizowania”, ponieważ głoszenie słowa Jezusa daje radość. Natomiast egoizm przynosi zgorzknienie, smutek, prowadzi do pesymizmu<sup>18</sup>. Ewangelizacja nie tylko daje głoszącym Dobrą Nowinę duchową radość, ale jest także źródłem optymizmu dla świata.

Jeśli Kościół chce być dzisiaj znakiem nadziei dla społeczeństwa – mówił Jan Paweł II w czasie wizyty duszpasterskiej w Lecce w Apulii – musi żyć logiką służby. Służyć znaczy naśladować Chrystusa, który złożył samego siebie w ofierze za nas. Służyć to być solidarnym z najuboższymi i kochać każdego wielkodusznie i bezinteresownie, nie oczekując niczego w zamian. Innym sposobem służby społeczeństwu jest przepajanie wszystkich spraw społecznych pierwiastkiem duchowym. Pozwala to współczesnemu człowiekowi nie zagubić

15 Paweł VI, Adhortacja apostolska *Evangelii nuntiandi*, 8.

16 Por. Synod Biskupów XIII Zwyczajne Zgromadzenie Ogólne, *Lineamenta Nova ewangelizacja dla przekazu wiary chrześcijańskiej*, Watykan 2011, nr 23.

17 Por. J. W. Gogola, *Teologia komunii z Bogiem*, Kraków 2009, s. 19–20.

18 Paweł VI, Adhortacja apostolska *Evangelii nuntiandi*, 17.

tę, co najważniejsze<sup>19</sup>. Wobec licznych zjawisk negatywnych, które budzą czasem pesymizm i zniechęcenie, Kościół nieustannie głosi nadzieję na lepszy świat, ponieważ Jezus zwyciężył zło<sup>20</sup>. Tylko społeczeństwo, które bierze pod uwagę system wartości duchowych i religijnych, może być społeczeństwem naprawdę ludzkim i z optymizmem patrzeć w przyszłość<sup>21</sup>.

Ewangelizować znaczy czynić obecnym Królestwo Boże w świecie. Ewangelizacja obok wymiaru personalistycznego (oddziaływania na konkretną osobę) posiada zawsze wymiar wspólnotowy. Kościół jest wspólnotą zbawienia, osiągamy zbawienie nie tylko na drodze osobistego wysiłku podejmowanego dla wzrostu w doskonałości, ale także dzięki modlitwie, dobremu przykładowi i świadectwu wiary innych chrześcijan. Ewangelizacja oddziałuje także na społeczeństwa. Nie można ograniczać wiary i religii tylko do sfery prywatnej. Religia ma wpływać na nasze życie społeczne i narodowe. Ewangelizując, nie można nie przejmować się kondycją instytucji społeczeństwa świeckiego i milczeć na temat wydarzeń, które interesują obywateli. Autentyczna wiara zakłada zawsze głębokie pragnienie zmiany świata, przekazania wartości, zostawienia czegoś dobrego po sobie na ziemi. Chociaż sprawiedliwy porządek społeczeństwa i państwa jest centralnym zadaniem polityki, to jednak Kościół nie może i nie powinien pozostawać na marginesie w walce o sprawiedliwość<sup>22</sup>.

Duchowość nowej ewangelizacji dynamizuje wezwanie do nawracania się od bożków tego świata ku jednemu prawdziwemu Bogu. Stanowi formę życia, w której dokonuje się odnowiony ruch skierowany ku temu, kto zagubił wiarę i poczucie sensu życia. Jej zadaniem, według papieża Franciszka (encyklika *Evangelii gaudium* – Radość Ewangelii), jest ukazanie współczesnym ludziom głębi Bożego miłosierdzia<sup>23</sup>.

Duchowość nowej ewangelizacji nie akceptuje środowiska, w którym jest miejsce dla ekonomii wykluczenia, bałwochwalstwa pieniądza czy nierówności społecznej rodzącej przemoc. Sprzeciwia się również niektórym przemianom kulturowym, jakie rodzą się we współczesnym świecie, wobec których

19 Jan Paweł II, *Posługa miłości drogą ewangelizacji*, „L'Osservatore Romano” wydanie polskie 15 (1994) nr 11 (167), s. 28–29.

20 Jan Paweł II, *W obronie praw Indian*, „L'Osservatore Romano” wydanie polskie 14 (1993) nr 11 (157), s. 15.

21 Jan Paweł II, *W drodze ku jedności i człowiekowi*, „L'Osservatore Romano” wydanie polskie 15 (1994) nr 9–10 (166), s. 14.

22 Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est*, 28.

23 Franciszek, Adhortacja apostolska *Evangelii gaudium*, 46.

chrześcijanin nie powinien pozostawać obojętny. Duchowość nowej ewangelizacji nie może mieć znamion duchowości światowej, która nie szuka chwały Bożej, a sprzyja ludzkiej pysze, egoizmowi i relatywizmowi moralnemu. Papież Franciszek dostrzega niebezpieczeństwo antropocentrycznego immanentyzmu, w którym człowiek nie interesuje się ani Bogiem, ani bliźnimi, ale dąży jedynie do zaspokojenia własnych, egoistycznych pragnień<sup>24</sup>.

Nowa ewangelizacja jest kierowana do wszystkich zagubionych współczesnych ludzi, ponieważ oni, na swój sposób, są różnorako biedni, chociaż może nie zdają sobie z tego sprawy. Papież Franciszek skupia się przede wszystkim na kwestii ubogich materialnie i duchowo, podkreślając, że w sercu Boga istnieje preferencyjne miejsce dla nich. On sam bowiem „stał się ubogim” (2 Kor 8, 9). Papież wykazuje, że cała droga ludzkiego odkupienia jest naznaczona ubogimi. Mówiąc zaś o ubogich, ma na uwadze bezdomnych, narkomanów, uchodźców, ludy tubylcze, coraz bardziej samotne i opuszczone osoby w podeszłym wieku, migrantów, ofiary różnych form handlu ludźmi, osoby wykorzystywane w małych, nielegalnych fabrykach, w sieci prostytucji oraz nienarodzone dzieci. Odnośnie do tych ostatnich zaznacza, że rozwiązywanie problemów przez eliminację ludzkiego życia nie jest żadnym postępem. Najgorszą zaś formą dyskryminacji, jakiej doświadczają ubodzy – zdaniem Franciszka – jest brak opieki duchowej. Dlatego opcja preferencyjna musi głównie przyjąć formę uprzywilejowanej i priorytetowej opieki duchowej. Nikt nie powinien czuć się zwolniony z troski zarówno o ubogich, jak i o sprawiedliwość społeczną<sup>25</sup>.

Spełnienie tego wielkiego zadania nie jest możliwe bez czynnego zaangażowania katolików świeckich, świadomych swego powołania oraz misji w Kościele i w świecie. W Kościele wybiła dzisiaj godzina laikatu<sup>26</sup>. Dokumenty Soboru Watykańskiego II mówią wyraźnie: „Nigdy bowiem nie może w Kościele zabraknąć apostołstwa świeckich, które wypływa z samego ich powołania chrześcijańskiego”<sup>27</sup>. Wszyscy więc członkowie Kościoła powinni uczestniczyć w jego misji, głosząc Chrystusa światu. Tę potrzebę wielokrotnie podkreślali papieże, Sobór Watykański II i synody biskupów w nawiązaniu do Pisma Świętego, Tradycji, doświadczeń pierwszych wieków chrześcijaństwa, nauki

24 Franciszek, Adhortacja apostolska *Evangelii gaudium*, 52.

25 Franciszek, Adhortacja apostolska *Evangelii gaudium*, 200.

26 Jan Paweł II, *Kościół wspólnotą ewangelizującą*, dz. cyt., s. 15.

27 Sobór Watykański II, Dekret o apostołstwie świeckich *Apostolicam actuositatem*, 1.

teologów i historii duszpasterstwa<sup>28</sup>. W obecnych czasach mówi się wręcz o „apostolstwie”<sup>29</sup>.

Dosyć często jednak w samym Kościele występuje równocześnie niepewność, jakich dziedzin dotyczą takie terminy jak „duszpasterstwo”, „apostolstwo” czy „ewangelizacja”. W większości wypadków, podejmując problem ogólnie, terminów tych wolno używać zamiennie, należy jednak zawsze pamiętać o tym, że mają one także szczegółowe, bardzo specjalistyczne znaczenie. Termin „duszpasterstwo” akcentuje ukierunkowanie na ludzi żyjących wewnątrz Kościoła. Określenie „apostolat” ukazuje zwłaszcza specyfikę takiej posługi, która polega na oddziaływaniu z wnętrza Kościoła na świat zewnętrzny, dlatego jest preferowane w stosunku do świeckich, ponieważ żyją w świecie. Pojęcie ewangelizacji oznacza pierwotne albo wtórne głoszenie Ewangelii, ale jest także nierozdzielnie związane z włączaniem we wspólnotę Kościoła.

Ludzie świeccy winni zająć miejsce, jakie im przysługuje na mocy sakramentów chrztu i bierzmowania. Przypominają o tym dokumenty Soboru Watykańskiego II: „Ludzie świeccy zaś szczególnie powołani są do tego, aby czynić obecnym i aktywnym Kościół w takich miejscach, gdzie jedynie przy ich pomocy stać się on może solą ziemi. Tak to każdy świecki na mocy samych darów, jakie otrzymał, staje się świadkiem i zarazem żywym narzędziem posłannictwa samego Kościoła”<sup>30</sup>. Nikt nie powinien wstydzić się wiary. Często jednak wstyd związany z tym, że jest się wierzącym, przyjmuje postać „tolerancji”, która ukrywa własną wiarę i godzi się na kompromisy<sup>31</sup>. Poprzez sakrament bierzmowania Duch Święty udziela człowiekowi odwagi do wyznawania wiary w Jezusa Chrystusa. Zgodnie z wypowiedzią Soboru, wyznawanie tej wiary oznacza „szerzenie jej słowem i uczynkiem, i bronienie jej”<sup>32</sup>. Jest to sakrament, który duchowo przygotowuje do dawania świadectwa Chrystusowi, do

28 Jan Paweł II, *Dziedziny apostołstwa świeckich: uczestnictwo w misji Kościoła*, „L'Osservatore Romano” wydanie polskie 15 (1994) nr 8 (165), s. 32.

29 Terminu „apostolstwo” używa się szczególnie w odniesieniu do ewangelizatorów świeckich, chociaż oni też prowadzą duszpasterstwo. Czyni się tak przede wszystkim dlatego, że w Kościele pojawiło się w ostatnich latach niebezpieczeństwo „klerykalizacji laikatu”, polegające na chęci zastępowania duchowieństwa w jego funkcjach hierarchicznych, wynikających z sakramentu kapłaństwa.

30 Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska *Gaudium et spes*, 33.

31 Jan Paweł II, *Bierzmowanie w Kościele – wspólnocie kapłańskiej i sakramentalnej*, „L'Osservatore Romano” wydanie polskie 13 (1992) nr 6 (143), s. 38.

32 Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna *Lumen gentium*, 11.

jawnego wyznawania wiary i jej obrony. Jest to sakrament chrześcijańskiego męstwa i odwagi.

Z tytułu swej przynależności do Chrystusa świeccy są wezwani przez Niego do służenia Królestwu Bożemu i do jego rozszerzania w świecie. Służba ta realizowana jest przede wszystkim przez duchową walkę z grzechem (por. Rz 6, 12), a także przez dar z siebie, aby w miłości i sprawiedliwości służyć Jezusowi, który jest obecny we wszystkich braciach, a zwłaszcza w najmniejszych (por. Mt 25, 40)<sup>33</sup>. Powołanie świeckich dotyczy przede wszystkim troski o przywrócenie stworzeniu całej jego pierwotnej wartości. Chodzi również o to, aby dzięki wierze chrześcijańskiej wszystko to zyskało nowy i głębszy sens. Można zatem powiedzieć za Janem Pawłem II, że chrześcijanie są solą dla ziemi, aby zapobiegać rozkładowi życia ludzkiego i jego zepsuciu pod wpływem fałszywych wartości, które podsuwa współczesne społeczeństwo<sup>34</sup>. Są jednak także światłem dla świata, inspirując wierzących i niewierzących do czynienia dobra.

Podmiotem nowej ewangelizacji jest najpierw sam wierzący, który musi doświadczyć żywej wiary rodzącej pragnienie głoszenia jej innym. Przyczyną ewangelizacji jest osobiste spotkanie z Chrystusem zmartwychwstałym, a treścią osobiste świadectwo wiary. Wszyscy, którzy spotkali zmartwychwstałego Pana, czuli potrzebę, aby powiedzieć o tym innym. Pierwszy Synod Biskupów Europy (w dokumencie *Abyśmy byli świadkami Chrystusa, który nas wyzwolił*<sup>35</sup>) podkreślił dobitnie, że właściwym celem ewangelizacji jest najpierw głoszenie samego Chrystusa, a dopiero w konsekwencji rozpowszechnianie wartości ewangelicznych – odzwierciedlających Jego słowa. Są rejony, gdzie życie chrześcijańskie jest żywotne i zakorzenione w całych narodach. Na innych zaś terenach, na skutek dystansu do wiary, tkanka kościelna słabnie. Najbardziej jednak niepokoją obszary, które wydają się całkowicie zdechrystianizowane i niewrażliwe na chrześcijańskie orędzie, a wiara przechowywana jest jedynie w małych wspólnotach.

Trzeba nieść wszystkim orędzie Ewangelii z takim samym entuzjazmem jak pierwsi chrześcijanie. To najcenniejsza posługa, jaką Kościół może ofiarować

33 Jan Paweł II, Adhortacja apostołska *Christifideles laici*, 10; zob. P. C. Phan, *Możliwości duchowości świeckich: ponowne przebadanie niektórych założeń teologicznych*, „Communio” 7 (1987) nr 3 (39), s. 64–80.

34 Jan Paweł II, *Powołani, aby z odwagą dawać świadectwo Chrystusowi*, „L'Osservatore Romano” wydanie polskie 14 (1993) nr 11 (157), s. 16.

35 „*Abyśmy byli świadkami Chrystusa, który nas wyzwolił*”. *Deklaracja końcowa Specjalnego Zgromadzenia Synodu Biskupów poświęconego Europie*, dz. cyt., s. 7.

całej ludzkości i każdej osobie poszukującej głębokich racji, aby żyć pełnią życia. Nieustanne głoszenie Ewangelii ożywia także Kościół, jego zapał i ducha apostołskiego, odnawia metody duszpasterskie, aby zawsze odpowiadały nowym sytuacjom – także tym, które wymagają nowej ewangelizacji i ożywienia przez zapał misyjny, gdyż „wiara umacnia się, gdy jest przekazywana!”. Dotyczy ona najpierw zwyczajnego, indywidualnego oddziaływania chrześcijan na zlaicyzowane otoczenie. Chodzi tu zwłaszcza o apostołat modlitwy, dobrego przykładu, cierpienia i miłosierdzia.

Nowa ewangelizacja, według papieża Franciszka, jest „wzywaniem do odważnego pójścia pod prąd, do nawrócenia się od idoli do jedyne prawdziwego Boga”. Powinna ona używać „języka miłosierdzia, składającego się najpierw z gestów i zachowań, a nie słów”<sup>36</sup>. Każdy ochrzczony ma przynosić Chrystusa, bo ten, kto Go spotkał, nie może tego doświadczenia zachować tylko dla siebie, lecz odczuwa pragnienie podzielenia się Nim, zanieśienia Chrystusa innym. Czy ci, których spotykamy, dostrzegają w naszym życiu żar wiary, widzą na naszych twarzach radość ze spotkania Chrystusa? – zastanawiał się Ojciec Święty.

Głoszenie Chrystusa nie ogranicza się do słów, lecz winno obejmować całe życie i wyrażać się w czytelnych gestach miłości. Głoszenie Jezusa nie jest czymś zewnętrznym czy pozornym, lecz powinno przenikać serce i nas przemieniać. Bycie ewangelizatorem zobowiązuje każdego i każdą z nas do coraz pełniejszego upodobniania się do Jego miłości. Potrzebujemy odwagi w głoszeniu nowości Ewangelii Jezusa wszystkim, otwarcie, donośnym głosem, w każdym czasie i w każdym miejscu. Potrzebujemy żyć Ewangelią z pokorą, ale też z odwagą! Człowiek dobrze uformowany staje się ewangelizatorem innych – dla swojej rodziny, sąsiedztwa, miejsca pracy, parafii, wsi, miasta, diecezji. Aby być ewangelizatorem, trzeba najpierw samemu być zewangelizowanym<sup>37</sup>.

Przepowiadanie, ożywiane wiarą, winno także budzić w głoszącym entuzjazm i żarliwość. Jest to „święta odwaga”, która ewangelizatorów czyni zdolnymi do głoszenia słowa Bożego mimo przeciwności, z gotowością do przyjęcia konsekwencji płynących z głoszenia prawdy Ewangelii, w całej szczerości,

36 Franciszek, „Ochrzczeni i posłani: Kościół Chrystusa w misji na świecie”. *Papieskie orędzie na Światowy Dzień Misyjny 2019 roku*, <https://aticannews.va/pl/papiez/news/2019-06/papieskie-oredzie-na-swiatowy-dzien-misyjny.html> (15.02.2020).

37 Jan Paweł II, *Każdy Kościół lokalny czerpie swoje życie z Kościoła powszechnego*, „L'Osservatore Romano” wydanie polskie 14 (1993) nr 3 (151), s. 21.

nie ukrywając niczego. Jej źródłem jest wiara i zaufanie do Jezusa<sup>38</sup>. Ta „święta odwaga” wyraża się zawsze także przez wiarygodne świadectwo i budujący przykład chrześcijańskiego stylu życia.

## 6.2. Doskonalenie relacji między wiarą a kulturą

Od czasów oświecenia głoszona jest teza, że wiara zniknie wraz z postępem nauki. Obecnie także twierdzi się, że wiary nie da się pogodzić z rozumem, a nawet że stoi z nim sprzeczności. W związku z tym rodzi się pytanie o relację między wiarą i rozumem, o związki między poszukiwaniami naukowymi a inspiracjami płynącymi z wiary. Jak już wspomniano, niekiedy mówi się o kryzysie wiary i kryzysie rozumu czy wprost o sprzeczności pomiędzy wiarą a rozumem. Konflikty pomiędzy wiarą a rozumem, jakie miały miejsce w historii, które na ogół były spowodowane niewłaściwym rozumieniem wiary. W tamtym czasie wiedza ludzka była bardzo ograniczona i właściwie skazana na naturalne doświadczenie. Dzięki nauce, która potrafiła się oderwać od naturalnego widzenia i zaczęła patrzeć metodycznie oraz bardziej abstrakcyjnie na świat, z czasem udało się poznać prawdziwe prawa rządzące w przyrodzie. Dzięki rozwojowi nauk empirycznych zyskało chrześcijaństwo, gdyż lepiej zrozumieliśmy, co naprawdę należy do depozytu wiary.

Mimo nieporozumień, jakie występowały w niektórych okresach, Kościół okazywał zawsze ogromną wrażliwość na wartości nauki, kultury i sztuki. Powszechnie wiadomo, jak bardzo przyczynił się on do rozwoju filozofii, literatury, muzyki, teatru i różnych dziedzin sztuki, a także nauk ścisłych. Znane są też zasługi, jakie położył na polu tworzenia wszelkiego rodzaju szkół – od szkół podstawowych aż po ośrodki uniwersyteckie. Kościół zamierza zachować taką postawę także w przyszłości, gdyż uważa ją za integralną część posługi, jaką pełni na rzecz ewangelicznego orędzia<sup>39</sup>.

Już papież Leon XIII wskazał na św. Tomasza jako przewodnika w dialogu między wiarą a rozumem. W swojej pracy teologicznej Doktor Anielski – jak nazywa się Tomasza z Akwinu – założył i opisał ich wzajemne relacje. Wiara

38 Por. W. Świerżawski, *Liturgia głoszenia Ewangelii*, w: *Ewangelizacja*, red. J. Krucina, Wrocław 1980, s. 289–290.

39 K. Olbrycht, *Jana Pawła II myślenie o związkach wiary i kultury – wyzwaniem dla wychowania chrześcijańskiego*, „Paedagogia Christiana” 2014 nr 2, s. 18.

konsoliduje, integruje i oświeca dziedzictwo prawdy przyswojone przez ludzki rozum. Ufność, jaką pokładał św. Tomasz w tych dwóch narzędziach poznania, można przypisać przekonaniu, że i wiara, i rozum wywodzą się z tego samego źródła wszelkiej prawdy, jakim jest Boski *Logos*, który przejawia się zarówno w dziele stworzenia, jak i odkupienia<sup>40</sup>. W ten sposób św. Tomasz pokazał, że między wiarą chrześcijańską a rozumem istnieje naturalna zgodność<sup>41</sup>.

Wielkim dokonaniem św. Tomasza było to, że „w tym momencie zetknięcia się dwóch kultur – w chwili, kiedy wydawało się, że wiara powinna ustąpić miejsca rozumowi – pokazał on, że są one sobie potrzebne, bowiem to, co jawiło się jako rozumne, ale niezgodne z wiarą, w rzeczywistości nie jest rozumne, a to, co jawiło się jako wiara sprzeczna z prawdziwą racjonalnością, w rzeczywistości nie jest wiarą; i tak powstała nowa synteza, która ukształtowała kulturę następnych stuleci”<sup>42</sup>.

Jak pisał papież Benedykt XVI: „To rozróżnienie zapewnia autonomię zarówno naukom opartym na poszukiwaniach rozumu, jak i naukom teologicznym. Nie wskazuje jednakże na niezgodności, lecz zakłada raczej wzajemną i korzystną współpracę. Wiara bowiem chroni rozum przed utratą zaufania do własnych możliwości, pobudza go do otwierania się na coraz szersze horyzonty, zachęca do szukania fundamentów, a kiedy rozum zgłębia nadprzyrodzoną sferę więzi Boga i człowieka, wzbogaca jego dzieło. Na przykład, według św. Tomasza, rozum ludzki może na pewno stwierdzić istnienie jednego Boga, ale tylko wiara, która przyjmuje Boże Objawienie, może zetknąć się z tajemnicą Miłości Boga Trójjedynego”<sup>43</sup>. Tak więc św. Tomasz przedstawia nam szeroką i budzącą zaufanie koncepcję rozumu. Szeroką, ponieważ nie ogranicza się ona do tak zwanego rozumu empiryczno-naukowego, ale jest otwarta na pełnię bytu, a więc również na podstawowe i niezbywalne walory ludzkiego życia. Koncepcja ta budzi zaufanie, bo rozum ludzki, zwłaszcza jeśli przyjmuje natchnienia płynące z wiary chrześcijańskiej, propaguje cywilizację uznającą godność osoby, nienaruszalność jej praw i wiążący charakter jej obowiązków<sup>44</sup>.

40 Benedykt XVI, *Św. Tomasz z Akwinu (II). Audiencja generalna*, 16.06.2010, „L'Osservatore Romano” wydanie polskie 31 (2010) nr 8–9 (325), s. 51–54.

41 Benedykt XVI, *Św. Tomasz z Akwinu (III). Audiencja generalna*, 23.06.2010, „L'Osservatore Romano” wydanie polskie 31 (2010) nr 8–9 (325), s. 54–57.

42 Benedykt XVI, *Św. Tomasz z Akwinu (I). Audiencja generalna*, 2.06.2010, „L'Osservatore Romano” wydanie polskie 31 (2010) nr 8–9 (325), s. 48–50.

43 Benedykt XVI, *Św. Tomasz z Akwinu (II)...*, dz. cyt., s. 51–54.

44 Benedykt XVI, *Św. Tomasz z Akwinu (II)...*, dz. cyt., s. 51–54.



W rzeczywistości człowiek jawi się jako istota „myśląca” wówczas, gdy poszukuje wytrwale i we właściwym kierunku odpowiedzi na te podstawowe pytania<sup>45</sup>. Wiara ze swej strony nie obawia się skutków aktywności rozumu, ale wręcz zachęca do niej. O tym pisał Jan Paweł II w encyklice *Fides et ratio*, demaskując kłamliwą narrację, która próbuje narzucić społeczeństwu przekonanie, że wiary w Boga nie da się pogodzić z badaniami naukowymi i rozumem, że odrzucenie Boga jest znakiem postępu, natomiast ludzie wierzący są postrzegani jako fanatycy, obraźliwie też nazywani ciemnogrodem.

W pierwszych słowach wspomnianej encykliki Jan Paweł II napisał: „Wiara i rozum są jak dwa skrzydła, na których duch ludzki unosi się ku kontemplacji prawdy”<sup>46</sup>. Rozum potrzebny jest do tego, abyśmy – szukając prawdy – mogli otworzyć się na poznanie prawd wiary. Rozum musi jednak uznać swoje granice, ponieważ prawdy wiary przewyższają jego naturalne zdolności poznawcze. Pogodzenie wiary z rozumem sprawia człowiekowi, zwłaszcza współczesnemu, duże trudności. Nawet wśród wierzących wielu jest takich, którzy przekonani są o konflikcie między wiarą a rozumem. Tymczasem *Katechizm Kościoła katolickiego* stwierdza, że: „choć wiara przewyższa rozum, to jednak nigdy nie może mieć miejsca niezgodność między wiarą a rozumem, ponieważ i wiara i rozum pochodzą od Boga. Ten sam Bóg udziela człowiekowi wiary i daje światło rozumowi”<sup>47</sup>. Już dawno temu pięknie wyraził to św. Augustyn w „cieszących się słuszną sławą” – jak to ocenił papież Benedykt XVI – dwóch formułach: „Uwierz, abys zrozumiał – zrozum, abys uwierzył” (*Crede ut intelligas, intellige ut credas*)<sup>48</sup>. Wiara więc nie może być oderwana od rozumu, bo nie opiera się na subiektywnych wizjach, przecuciach czy intuicjach. Bez rozumu to tylko emocje i uczucia, dla których poszukuje się zaspokojenia. Wiara chrześcijańska, z jednej strony, jest odpowiedzią rozumnego człowieka na Boże Objawienie. Z drugiej strony zaś – rozum nie powinien być pozbawiony wiary, bo wtedy sam siebie będzie chciał postawić na miejscu Boga, tworzyć prawdy, którymi będzie się kierował, i wyznaczać drogę, którą podąży.

45 Jan Paweł II, *Wiara i rozum w służbie prawdy. Anioł Pański, 6 grudnia 1998*, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan\\_pawel\\_ii/modlitwy/ap\\_06121998.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/modlitwy/ap_06121998.html) (16.06.2020).

46 Jan Paweł II, *Wiara i rozum w służbie prawdy. Anioł Pański, 6 grudnia 1998*, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan\\_pawel\\_ii/modlitwy/ap\\_06121998.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/modlitwy/ap_06121998.html) (16.06.2020).

47 KKK 29.

48 *Sermones* 43, 9 za: Benedykt XVI, *Ojcowie Kościoła. Od Klemensa Rzymskiego do Augustyna*, Poznań 2008, s. 228.

Jan Paweł II we wspomianej tu już encyklice *Fides et ratio*, powołując się na księgi mądrościowe Starego Testamentu, wskazywał, że zachodzi „głęboka i nierozdzielna jedność między poznaniem rozumowym a poznaniem wiary”<sup>49</sup>. Człowiek może w sposób właściwy poznać świat tylko wtedy, gdy przyjmie również wiarę w Boga, który ten świat stworzył i który nim rządzi<sup>50</sup>. Wiara bowiem pozwala dostrzec człowiekowi działanie Opatrzności Bożej w świecie, a także poznać samego siebie, świat i wreszcie Boga<sup>51</sup>. „Nie ma rywalizacji między rozumem a wiarą” – pisał Ojciec Święty, analizując Stary Testament. Te dwa wymiary wzajemnie się uzupełniają<sup>52</sup>. Aby poznawać prawdę Bożą, należy kierować się trzema zasadami względnie postawami: uznaniem faktu, że rozum ludzki ciągle wędruje w kierunku poznania prawdy; postawą pokory umysłu wobec prawdy, a nie pychy, która chciałaby wszystko zawdzięczać tylko sobie; wreszcie postawą „bojaźni Bożej”, czyli uznaniem wyższości Boga oraz Jego miłości w stosunku do świata<sup>53</sup>.

Odwołując się do Księgi Mądrości, Jan Paweł II podkreślał, że przez poznanie świata przyrody człowiek może dojść do poznania jej Stwórcy: „Bo z wielkości i piękna stworzeń poznaje się przez podobieństwo ich Stwórcę” (Mdr 13, 5)<sup>54</sup>. „Człowiek za pomocą rozumu dociera do prawdy, ponieważ oświecony przez wiarę odkrywa głęboki sens wszystkich rzeczy” – pisał papież<sup>55</sup>. W ten sposób wyjaśniał wzajemne przenikanie się rozumu i wiary. Nawiązując do słów św. Pawła, Ojciec Święty stwierdził, że „poprzez stworzenia daje On bowiem rozumowi wyobrażenie o swojej potędze i Boskości” (por. Rz 1, 20). Niestety jednak, wskutek nieposłuszeństwa wyrażonego w grzechu pierworodnym, człowiek, chcąc całkowitej autonomii, „utracił zdolność sięgania rozumem do Boga Stwórcy”<sup>56</sup>. Dopiero przyjście na świat Jezusa Chrystusa „uwolniło rozum od jego słabości”<sup>57</sup>.

49 Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, 16.

50 H. Wistuba, *Wiara i rozum wzajemnie się uzupełniają. Refleksja nad II i III rozdziałem encykliki „Fides et ratio”*, [https://opoka.org.pl/biblioteka/T/TA/TAK/9905V\\_03.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/T/TA/TAK/9905V_03.html) (19.06.2020).

51 H. Wistuba, *Wiara i rozum wzajemnie się uzupełniają. Refleksja nad II i III rozdziałem encykliki „Fides et ratio”*, [https://opoka.org.pl/biblioteka/T/TA/TAK/9905V\\_03.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/T/TA/TAK/9905V_03.html) (19.06.2020).

52 Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, 17.

53 Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, 18.

54 Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, 19.

55 Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, 20.

56 Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, 22.

57 Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, 22.

Najważniejszą prawdą wiary chrześcijańskiej, która nie mieści się w żadnych kategoriach naturalnego rozumowania, jest „darmowość miłości objawionej w krzyżu”. Święty Paweł pisał, że mądrość tego świata jest głupstwem dla Boga (por. 1 Kor 1, 20). „Szaleństwo” krzyża Chrystusowego można przyjąć tylko za pomocą wiary. Sam rozum bowiem nie potrafi tego pojąć<sup>58</sup>. W tej tajemnicy może się spotkać rozum i wiara. Natomiast przez jej odrzucenie może nastąpić całkowite ich rozdzielenie. Rozum nie będzie korzystał ze światła wiary, a wiara nie przyjmie pomocy rozumu<sup>59</sup>.

Jan Paweł II przestrzegał, że człowiek – mimo swej inteligencji – może nie rozpoznać Boga jako Stwórcy wszystkiego. Przyczyną tego jest nie tyle brak właściwych środków, ile raczej przeszkody wzniesione przez jego wolną wolę i grzech<sup>60</sup>. Znany angielski filozof Antony Flew przyznaje się do zrozumienia faktu, iż ateizm nie ma żadnych logicznych podstaw i jest tylko irracjonalną, ślepą wiarą w przypadkowe powstanie życia i całego wszechświata, który funkcjonuje zgodnie z zasadami logiki, tworząc harmonijną całość. Zadeklarowany wcześniej ateista, jako przyczynę tak gruntownej zmiany poglądów, wskazał wyniki badań nad DNA. Uzmysłowiły mu one niewiarygodną złożoność struktur niezbędnych do wytworzenia życia, co dowodzi, iż połączenie tych niesamowicie zróżnicowanych elementów w taki sposób, aby współpracowały, musiało się odbyć z udziałem inteligencji. Argument ten ostatecznie skłonił go do przyjęcia tezy o istnieniu Boga.

Dla Antony’ego Flewa wielką inspiracją na drodze do wiary w Boga był Albert Einstein, piszący o prawach natury, w których objawia się tak wielka Inteligencja, iż cała racjonalność ludzkiej myśli w konfrontacji z Nią jawi się jako Jej nic nieznaczące odbicie. W książce *There is God* profesor Flew cytuje Einsteina mówiącego o pewności istnienia najwyższej, transcendentnej Inteligencji, która powołała wszechświat do istnienia i kieruje jego rozwojem: „Nie jestem ateistą – pisze Einstein – i myślę, że nie można mnie zdefiniować jako panteisty. Jesteśmy w sytuacji dziecka, które weszło do nieogarnionej biblioteki pełnej książek w wielu językach. Dziecko wie, że ktoś musiał je napisać. Lecz nie wie, jak i nie zna języków, w których zostały one napisane. Dziecko niejasno podejrzewa, że istnieje tajemniczy porządek w dyspozycji tych książek, ale nie wie, jaki on jest. Wydaje mi się, że obrazuje [to] sytuację człowieka,

58 Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, 23.

59 Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, 23.

60 Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, 19.

choćby najbardziej inteligentnego, w jakiej on się znajduje przed Bogiem. Widzimy wszechświat cudownie zarządzany i kierowany przez pewne prawa, ale my bardzo słabo je rozumiemy. Nasz ograniczony umysł jest jedynie zdolny do intuicji, że istnieje tajemnicza moc, która porusza konstelacje”<sup>61</sup>. Jak dalej konkluduje Flew: „Ktokolwiek na serio zaangażował się w pracę naukową, przekonuje się, że prawa natury objawiają istnienie Ducha nieskończenie większego od człowieka, i przed którym my, z naszymi skromnymi zdolnościami, powinniśmy być pokorni”<sup>62</sup>. We wspomnianej książce Flew cytuje jeszcze jedno wyznanie Einsteina: „Moja religijność polega na pokornym podziwieniu Ducha nieskończenie nas przewyższającego, który objawia się w najmniejszych szczegółach, jakie jesteśmy w stanie zrozumieć naszą kruchą i słabą inteligencją. Fundamentem mojej wiary w Boga jest głębokie i wzruszające przekonanie o obecności najwyższej racjonalnej Mocy, która się objawia we wszechświecie”<sup>63</sup>.

Powróćmy jednak do encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II *Fides et ratio*. Każdy człowiek ma naturalne pragnienie wiedzy, poznania świata i ludzi. „Właściwym przedmiotem tego pragnienia – jak zaznacza papież – jest prawda”<sup>64</sup>. Chodzi o poznanie prawdy autentycznej<sup>65</sup>. To pragnienie odnosi się także do sfery praktycznego działania. Dążenie to służy osiągnięciu dojrzałej osobowości<sup>66</sup>. Poszukiwanie prawdy tak mocno tkwi w naturze ludzkiej, że człowiek żyje ciągle nadzieją odkrycia prawdy, mimo napotykanych trudności<sup>67</sup>. Jan Paweł II w przywoływanej tu encyklice wymienił różne formy prawdy: poznawane w doświadczeniu codziennym i w badaniach naukowych; filozoficzne; religijne, podbudowane filozofią<sup>68</sup>. Człowiek, także w dziedzinie naukowej, musi zaufać innym ludziom, gdyż „o wiele więcej jest prawd, w które po prostu [człowiek] wierzy, niż tych, które przyjął po osobistej weryfikacji”<sup>69</sup>. Nie może on sam wszystkiego i sprawdzić, przekonać się osobiście o wszystkim. Dlatego

61 A. Flew, *There Is a God. How the World's Most Notorious Atheist Changed His Mind*, Hardcover 2008, s. 99.

62 A. Flew, *There Is a God...*, dz. cyt., s. 102.

63 A. Flew, *There Is a God...*, dz. cyt., s. 102–103.

64 Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, 25.

65 Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, 25.

66 Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, 25.

67 Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, 29.

68 Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, 30.

69 Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, 31.

człowiek nie tylko opiera się na własnym rozumie w docieraniu do prawdy, lecz również musi uwierzyć innym ludziom<sup>70</sup>.

Właśnie przez wzajemne zawierzenie nawiązują się stosunki społeczne. Potrzebne jest zaufanie, jakim darzy się drugiego człowieka<sup>71</sup>. Rzetelne poszukiwanie prawdy wymaga szczególnego klimatu społecznego, mianowicie klimatu ufego dialogu i szczerzej przyjaźni<sup>72</sup>. Ojciec Święty starał się pokazać ludzkie uwarunkowania psychiczne, które są niezbędne do przyjęcia postawy wiary, także tej zwyczajnej, codziennej. Nie można bowiem wierzyć drugiej osobie, jeżeli się nie ma pewności, że ta osoba nas nie oszuka i nie wprowadzi w błąd. Kontynuując tę myśl, Jan Paweł II pisał, że wiara chrześcijańska pomaga za pomocą łaski Bożej znaleźć Kogoś, Komu można w pełni zawierzyć. Tą Osobą jest Jezus Chrystus<sup>73</sup>. Ojciec Święty wskazywał na związek dwóch porządków ludzkiego poznania: poznania drogą naturalnego rozumowania oraz poznania prawd objawionych, dokonane wskutek ufego zawierzenia Bogu przez wiarę<sup>74</sup>. „Ta jedność prawdy naturalnej i prawdy objawionej – według Jana Pawła II – znajduje żywe i osobowe wcielenie w Chrystusie [...]. On jest *Słowem Odwiecznym*, w którym wszystko zostało stworzone, a zarazem *Słowem Wcielonym*, które całą swoją osobą objawia Ojca” (por. J 1, 14. 18)<sup>75</sup>.

Jednym z owoców dynamicznej relacji między wiarą a rozumem będzie z pewnością odrodzenie etyczne i duchowe. Ten ponowny rozkwit wartości stanie się najskuteczniejszą obroną przed groźącym dziś konsumpcjonizmem i hedonizmem. Dzięki temu człowiek, rodzina i społeczeństwo, oparte na solidnym fundamencie wartości, będą mogły wzrastać zgodnie z wymogami prawdy, otwierać się na radość oraz nadzieję i kierować swój wzrok ku wiecznemu przeznaczeniu, które Bóg przygotował każdemu człowiekowi. Pozwoli to uniknąć w przyszłości dramatycznego rozłam między kulturą a Ewangelią – podziału, który tak bardzo wstrząsnął naszą epoką<sup>76</sup>.

Z chrześcijańskiego punktu widzenia kultura odrzucająca Boga nie może uważać się za w pełni ludzką, ponieważ usuwa poza swój widnokrąg Tego, który stworzył człowieka na swój obraz i podobieństwo, odkupił go za sprawą

70 Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, 31.

71 Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, 32.

72 Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, 33.

73 Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, 33.

74 Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, 34.

75 Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, 314.

76 Paweł VI, Adhortacja apostolska *Evangelii nuntiandi*, 20.

Chrystusa i konsekrował przez namaszczenie Duchem Świętym. To właśnie jest przyczyna, dla której człowiek, pojmowany we wszystkich swoich wymiarach, musi stanowić centrum wszelkiej formy kultury i punkt odniesienia dla wszelkich poszukiwań naukowych<sup>77</sup>. Jak zostało to już wcześniej zaakcentowane, wiara i kultura ubogacają się wzajemnie, stanowiąc istotny element ludzkiego życia. Tak było w przeszłości i tak jest obecnie. Fakt ten skłania nas do tego, aby przyjrzeć się bliżej tym właśnie relacjom. Chcąc jednak głębiej i dokładniej zbadać, jak powinno przebiegać doskonalenie relacji między kulturą a wiarą, należy najpierw zwrócić uwagę na dwa nurty tych relacji. Z jednej strony nurty te zawierają elementy pozytywne, z drugiej natomiast można doszukiwać się w nich pewnych elementów negatywnych<sup>78</sup>.

W 1982 roku Ojciec Święty Jan Paweł II w liście do Sekretarza Stanu Stolicy Apostolskiej kard. Agostino Casarolego pisał: „Synteza kultury i wiary jest wymaganiem nie tylko kultury, lecz także wiary [...]. Wiara, która nie staje się kulturą, jest wiarą nie w pełni przyjętą, nie w całości przemyślaną, nie przeżyta wiernie”<sup>79</sup>. Nie sposób więc we współczesnym świecie wykluczyć z kultury elementów chrześcijańskich – nie sposób, ponieważ biorąc pod uwagę to, co powiedziano wyżej, takie wykluczenie prowadzi do zubożenia kultury. Dlatego jak najbardziej słuszną wydaje się idea coraz ściślejszej współpracy i coraz głębszych relacji między wiarą i kulturą.

Jan Paweł II posługiwał się często określeniem „kultura prawdziwa”, uznając ją za sferę rozwoju człowieka, w której zawierają się i budują wartości duchowe, stanowiące centrum człowieczeństwa, człowieczeństwa integralnego, pełnego, łączącego wymiar materialny z duchowym. To w „kulturze prawdziwej” widział owoc wiary, kształt życia, który wyraża i potwierdza wiarę człowieka<sup>80</sup>. Podczas wizyty w Pradze w roku 1990 Jan Paweł II mówił do ludzi nauki i kultury: „Bez perspektywy transcendentnej, bez zmysłu przekraczania widzialnej rzeczywistości każda kultura pozostaje żalonym fragmentem, niczym wieża Babel. Nie można budować kultury, pomijając czy uparcie

77 Jan Paweł II, *Dialog między kulturą, nauką i wiarą. Spotkanie z przedstawicielami świata kultury i nauki, Zagrzeb, 3.10.1998*, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan\\_pawel\\_ii/przemowienia/zagrzeb\\_kultura03101998.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/przemowienia/zagrzeb_kultura03101998.html) (16.06.2020).

78 Jan Paweł II, *Dobro kulturalne każdego człowieka jest wartością dla innych. Przemówienie do przedstawicieli Katolickiego Uniwersytetu Portugalskiego, Lizbona, 14.05.1982*, w: Jan Paweł II, *Wiara i kultura...*, dz. cyt., Rzym 1986, s. 146.

79 Jan Paweł II, *Powołanie do życia Papieskiej Rady ds. Kultury. List do Kardynała Sekretarza Stanu Agostino Casaroli*, Rzym, 20.05.1982, w: Jan Paweł II, *Wiara i kultura...*, dz. cyt., Rzym 1986, s. 161.

80 K. Olbrycht, *Jana Pawła II myślenie o związkach wiary i kultury...*, dz. cyt., s. 13.

odrzucając to, czym jest *cultus* – szacunek, poszanowanie. Człowiek niekulturalny i naród niekulturalny to człowiek i naród bez szacunku dla siebie, dla bliźniego, dla świata, dla Boga”<sup>81</sup>.

Z kolei dwa lata później w przemówieniu do członków Papieskiej Akademii Nauk Jan Paweł II przeciwstawił „kulturę prawdziwą” – jak to określił – „kulturze rozdartej”, zagrażającej współczesnemu światu i człowiekowi. Powiedział: „Współczesna kultura czyni koniecznym nieustanny wysiłek syntezy danych i integracji wiedzy. To prawda, że sukcesy nauki, których jesteśmy świadkami, są wynikiem specjalizacji poszukiwań. Jeśli jednak nie równoważy jej refleksja zmierzająca do ukazania wzajemnych powiązań różnych dziedzin wiedzy, powstaje ogromne ryzyko ukształtowania się «kultury rozdartej», która byłaby w istocie zaprzeczeniem prawdziwej kultury. Kultura nie jest bowiem do pomyslenia bez humanizmu i mądrości”<sup>82</sup>.

Kultura prawdziwa musi być kulturą pełną, opartą na mądrości i humanizmie. Jak już wspomniano, Jan Paweł II mówił o „nowym humanizmie”, który traktuje człowieka jako osobę obdarzoną bezwzględną wartością, istotę odkupioną przez Chrystusa i powołaną do świętości. Istotą mogącą przekraczać siebie „dla trwałego wcielania w dzieła sztuki i myśli transcendentnych wartości piękna i prawdy”<sup>83</sup>, w których „mniej lub bardziej przelotnie” wyczuwa wyraz absolutu<sup>84</sup>. Przywoływane już przemówienie w siedzibie UNESCO w Paryżu zawiera sformułowania zasadnicze dla właściwego rozumienia „kultury prawdziwej”: „Nie ulega wątpliwości, że pierwszym i podstawowym zjawiskiem kulturowym jest sam człowiek, duchowo dojrzały, czyli człowiek w pełni wychowany, zdolny wychowywać sam siebie i innych. Nie ulega też wątpliwości, że pierwszym i podstawowym wymiarem kultury jest zdrowa moralność: kultura moralna”<sup>85</sup>.

W tym kontekście zrozumiałe stają się słowa Jana Pawła II z jednego z przemówień do ludzi nauki, w którym zwrócił uwagę na to, że dobro kulturalne – a więc wewnętrzna kultura jednego człowieka – jest także istotną

81 Jan Paweł II, *Przemówienie do ludzi nauki i kultury*, Praga, 21.04.1990, w: *Przemówienia i homilie Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 2008, s. 334.

82 Jan Paweł II, *Przemówienie do Papieskiej Akademii Nauk*, Rzym, 31.10.1992, w: *Przemówienia i homilie...*, dz. cyt., s. 358.

83 Jan Paweł II, *Powołanie do życia Papieskiej Rady ds. Kultury...*, dz. cyt., s. 161.

84 Jan Paweł II, *Powołanie do życia Papieskiej Rady ds. Kultury...*, dz. cyt., s. 161.

85 Jan Paweł II, *W imię przyszłości kultury. Przemówienie w siedzibie UNESCO, Paryż, 2.06.1980*, w: Jan Paweł II, *Wiara i kultura...*, dz. cyt., Rzym 1986, s. 64.

wartością dla innych: „im większe jest czyjeś «dobro» kulturalne, tym bardziej musi ono być użyte – świadomie, czynnie, odpowiedzialnie i po chrześcijańsku – jako wartość «dla drugich»”<sup>86</sup>. Praktykowana wiara tworzy kulturę, a edukacja jako uczenie kultury jedynie pomaga szukać możliwie najlepszych form do wyrażania jej w życiu oraz motywuje do doskonalenia sposobu życia według kultury prawdziwej.

W encyklice *Centesimus annus* z 1991 roku Jan Paweł II pisał, że cała ludzka działalność dokonuje się w obrębie określonej kultury i obie te sfery (działalność gospodarcza i kulturalna) wzajemnie na siebie oddziałują. Kształtowanie kultury wymaga od człowieka pełnego włączenia się w to dzieło i wykorzystania wszystkich jego talentów i dyspozycji: zmysłu twórczego, inteligencji, znajomości świata, umiejętności panowania nad sobą, osobistego poświęcenia, solidarności i pracy dla rozwoju dobra wspólnego<sup>87</sup>. Kultura jest bowiem wyrazem „pełnego człowieka” i w najwyższym stopniu potwierdza pełnię jego człowieczeństwa: „Człowiek ją tworzy – i człowiek przez nią tworzy siebie. Tworzy siebie wewnętrznym wysiłkiem ducha: myśli, woli, serca. I równocześnie tworzy kulturę we wspólnocie z innymi. Kultura jest wyrazem międzyludzkiej komunikacji, współmyślenia i współdziałania ludzi. Powstaje ona na służbie wspólnego dobra i staje się podstawowym dobrem ludzkich wspólnot”<sup>88</sup>.

Innymi słowy, nie ma kultury bez człowieka. To ona, będąc wytworem jego rąk, umysłu i sił twórczych, wyróżnia go spośród innych stworzeń, umożliwiając osobie ludzkiej zdobycie własnej tożsamości i samopoznania: „Człowiek i tylko człowiek jest sprawcą i twórcą kultury; człowiek i tylko człowiek w niej się wyraża i w niej się potwierdza”<sup>89</sup>. Co więcej, rozum, który wyróżnia go spośród wszystkich innych stworzeń, czyni go zdolnym do bycia twórcą i konsumentem kultury. Tak więc jest on także jej przedmiotem i celem. Zatem pogląd, że kultura pozostaje w istotnym związku z tym, co człowiek „ma”, jest jedynie wtórny i względny. Koncepcja kultury pozostaje w ścisłej relacji z naturą człowieka, a dopiero wtórnie i pośrednio w związku z całym światem jego wytworów<sup>90</sup>.

86 Jan Paweł II, *Dobro kulturalne każdego człowieka jest wartością dla innych...*, dz. cyt., s. 148.

87 Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus*, 55.

88 Jan Paweł II, *Do młodzieży. Gniezno – Wzgórze Lecha*, w: Jan Paweł II, *Nauczanie społeczne. Pielgrzymka do Polski 1979, 1983, 1987*, Warszawa 1989, s. 40.

89 Jan Paweł II, *Do młodzieży. Gniezno – Wzgórze Lecha*, dz. cyt., s. 40.

90 Jan Paweł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis*, 28.



Z perspektywy Kościoła „prawdziwa” kultura pozwala nie tylko nieść Ewangelię do innych kultur, z pełnym szacunkiem dla ich dorobku i przedstawicieli, z gotowością odkrywania tego, jak rozwijali i rozwijają swoje człowieczeństwo w konkretnych warunkach i przestrzeni, ale również niezależnie od kulturowych uwarunkowań ochraniać każdego człowieka w jego godności, zachęcać go do podejmowania wysiłku osobowego rozwoju i wspomagać go w tym działaniu<sup>91</sup>. „Prawdziwa” kultura jest więc kształtem życia zorientowanego na prawdę, życia dążącego do kształtowania człowieczeństwa – własnego i innych – zgodnie z prawdą o człowieku i świecie. Nawet jeśli w nauczaniu i wypowiedziach ludzi Kościoła dotyczących kultury nie pojawia się określenie „kultura prawdziwa” w znaczeniu wprowadzonym przez Jana Pawła II, to w świetle chrześcijańskiej wizji człowieka i jego kultury, treści związane z kulturą najczęściej dotyczą właśnie kultury prawdziwej<sup>92</sup>.

Jan Paweł II, dostrzegając liczne pozytywne przejawy rozwoju kultury, zauważał także jej braki, które wpływają na kryzys wartości ludzkich. W związku z tym wysuwał postulaty, których realizacja powinna pomóc we właściwym ukształtowaniu człowieka poprzez kulturę. Papież wzywał wiernych, aby swe działania w dziedzinie kultury wykorzystali do poszukiwania prawdy, której sens uległ dzisiaj poważnemu zachwianiu; nawoływał również, aby przedsięwzięcia te przyczyniły się do odnajdywania innych ludzkich wartości. W dalekosiężnej wizji, jaką roztoczył Jan Paweł II przed słuchaczami – przedstawicielami świata kultury – wszystkie wysiłki ludzi kultury powinny być skierowane ku budowaniu cywilizacji miłości z poszanowaniem takich wartości jak prawda, godność człowieka, kult moralności, szacunek dla szczerego sumienia. Taka organizacja życia ogólnoludzkiego jest pierwszym i podstawowym wymiarem kultury<sup>93</sup>.

Cała działalność kulturalna ma służyć jednocześnie pogłębieniu poczucia wolności człowieka i budowaniu dla niego szacunku. W dziedzinie kultury człowiek jest zawsze faktem pierwszym, pierwotnym i podstawowym. Jan Paweł II zaznaczał jednak, że jest to zawsze człowiek pojęty integralnie, w pełnym

91 Jan Paweł II, *Kościół twórcą kultury w stosunkach z dzisiejszym światem. Przemówienie do członków Papieskiej Rady do spraw Kultury, Rzym, 18.01.1983*, w: Jan Paweł II, *Wiara i kultura...*, dz. cyt., Rzym 1986, s. 203.

92 K. Olbrycht, *Jana Pawła II myślenie o związkach wiary i kultury...*, dz. cyt., s. 16.

93 Jan Paweł II, *Zaproponujcie światu model cywilizacji chrześcijańskiej. Przemówienie do świata kultury, Quito, 30.01.1985*, w: Jan Paweł II, *Wiara i kultura. Dokumenty, przemówienia, homilie*, wybór tekstów i oprac. red. M. Radwan, S. Wylężek, T. Gorzkula, Rzym-Lublin 1988, s. 271.

wymiarze swej duchowo-materialnej podmiotowości. Obie te dziedziny przenikają się w kulturze, podobnie jak w samym człowieku, który ją wytwarza, gdyż są w nim pierwotne i odwieczne<sup>94</sup>.

Obserwując wnikliwie sytuację, w jakiej znalazł się współczesny świat, Jan Paweł II napominał ludzi nauki i techniki, aby przestrzegali zasad etycznych i właściwie służyli człowiekowi: „Nauka i technologia zawsze stanowiły część kultury; tymczasem dzisiaj jesteśmy świadkami szybkiego rozwoju technologii, która, jak się wydaje, zatraciła równowagę w stosunku do innych wymiarów kultury, stając się elementem rozdźwięku”<sup>95</sup>. Obserwujemy też niebezpieczną sytuację, w której kierunki rozwoju technologicznego coraz bardziej wymykają się z rąk samych uczonych, a przechodzą w ręce organizatorów życia naukowego, zleceńodawców oraz wdrożeniowców finansujących badania. Wyścig technologiczny kształtuje nowy typ człowieka, kulturowo spłyconego, zwanego „człowiekiem technicznym”. Znamionuje go mentalność technicystyczna, której podstawowymi cechami stają się laicyzm, indyferentyzm i relatywizm. Technicyzacja spłyca zatem nie tylko samą kulturę, ale stanowi także zagrożenie dla wiary<sup>96</sup>.

Rozdźwięk między technologią a kulturą, o jakim mówił papież, spowodowany jest trzema nieprawidłowościami dotyczącymi postępu technicznego. Pierwsza z nich to pokusa traktowania rozwoju technologicznego jako celu samego w sobie; drugą jest stosowanie w rozwoju technologicznym kryterium pożytku ekonomicznego zgodnie z logiką zysku lub nieustannej ekspansji ekonomicznej, co przynosi korzyści nielicznym, pozostawiając innych w stale pogłębiającym się ubóstwie; trzecią stanowi pokusa posłużenia się rozwojem technologicznym dla zdobycia władzy lub jej utrzymania.

Kościół w swym nauczaniu dostrzega pilną potrzebę syntezy wiary i kultury. Kultura bowiem jest specyficznym przejawem pełniejszego istnienia człowieka, który jest jej podmiotem i twórcą. Wiara zaś to spotkanie Boga z człowiekiem, podczas którego ma on odpowiedzieć Stworzycielowi na Jego plan zbawienia. Kultura oświecona wiarą wyraża pełną komunikację człowieka z Bogiem w Chrystusie, a w zetknięciu z prawdami objawionymi człowiekowi

94 Jan Paweł II, *W imię przyszłości kultury...*, dz. cyt., s. 65.

95 Jan Paweł II, *Odpowiedzialność nauki i technologii. Przemówienie do naukowców i przedstawicieli Uniwersytetu Narodów Zjednoczonych, Hiroshima, 25.02.1981*, w: Jan Paweł II, *Wiara i kultura...*, dz. cyt., Rzym-Lublin 1988, s. 107.

96 Por. J. S. Pasierb, *Pionowy wymiar kultury*, Kraków 1983, s. 26nn.

łatwiej budować fundament praw ludzkich, niezbędnych dla szerzenia na świecie wspólnego, ewangelicznego dobra.

### 6.3. Powrót do źródeł wiary i moralności oraz wrażliwość na „znaki czasu”

Dla owocnego dzieła nowej ewangelizacji świata niezwykle istotny jest powrót Kościoła do źródeł żywej wiary i moralności chrześcijańskiej. Powrót ten możemy rozumieć jako pragnienie ciągłej korekty życia religijnego w Kościele, w świetle zasad leżących u jego źródła. Gdy powstawały różne herezje, Kościół, aby na nie odpowiedzieć, wracał do źródeł wiary, bronił jej i wyjaśniał właściwe jej znaczenie. Jak już wcześniej wspomniano, wartości chrześcijańskie stoją często w opozycji do wartości tego świata. Za wartości chrześcijańskie uznaje się nie tylko te, które głosi Ewangelia, ale także wynikające bezpośrednio z prawa naturalnego. Te drugie są wspólne wszystkim ludziom. Przysługuje im prymat nad wartościami odnoszącymi się do rzeczy materialnych, co wyraźnie wynika z chrześcijańskiej aksjologii<sup>97</sup>.

Troska o respektowanie wartości chrześcijańskich w kulturze i w życiu społecznym ma rodowód ewangeliczny i pociąga za sobą także szacunek dla odmiennych systemów wartości. Respektowanie wartości chrześcijańskich w życiu publicznym odnosi się zwłaszcza do następujących dziedzin: ustawodawstwa, działalności mass mediów, nauki, sztuki, publicznej oświaty i wychowania, wreszcie aktywności rekreacyjnej i rozrywkowej. Wartości ściśle chrześcijańskie to wiara człowieka i jej treści, postawy moralne i obyczajowe, praktyki pobożnościowe, uczestnictwo w życiu wspólnoty kościelnej, zaangażowanie apostołskie. Respektować te wartości powinny nie tylko poszczególne jednostki, ale i całe społeczności, w tym społeczność państwowa<sup>98</sup>.

Należy stwierdzić, że realizacja celów religijnych jest prawem ludzi wierzących, a obowiązkiem rządzących państwami jest tworzenie takich warunków życia społecznego, które to umożliwiają. Kościół katolicki jest pełnoprawnym uczestnikiem życia społecznego, stanowi integralną część dziedzictwa kulturowego ludzkości, ugruntowuje autorytet władzy, uświadamia ludziom

97 Por. A. Baczyński, *Wartości chrześcijańskie w przekazie telewizyjnym. Studium pastoralne*, Kraków 2004, s. 17–36.

98 J. Mazur, *Politologia chrześcijańska*, Częstochowa 2001, s. 165.

ich ułomność i grzeszność, pogłębia więzy wspólnotowe, wspiera personalizację i socjalizację ludzi, dokonuje swoistej sublimacji i „sakramentalizacji” doczesności<sup>99</sup>.

Mówił na ten temat ksiądz kardynał Joseph Ratzinger w 2005 roku (konieczne tu będzie nieco obszerniejsze przytoczenie): „Wyznawanie jasno określonej wiary, zgodnej z *Credo* Kościoła, jest często określane jako fundamentalizm. Natomiast relatywizm, to znaczy poddawanie się «każdemu powiewowi nauki», jawi się jako jedyna postawa godna współczesnej epoki. Tworzy się swoista dyktatura relatywizmu, który niczego nie uznaje za ostateczne i jako jedyną miarę rzeczy pozostawia tylko własne ja i jego zachcianki. My natomiast mamy inną miarę: Syna Bożego, prawdziwego Człowieka. To On jest miarą autentycznego humanizmu. Nie jest «dojrzała» wiara, która unosi się na falach mody i ostatnich nowinek; dorosła i dojrzała jest wiara zakorzeniona głęboko w przyjaźni z Chrystusem. Ta właśnie przyjaźń otwiera nas na wszystko, co dobre, i wskazuje nam kryterium, które pozwala odróżniać rzeczywistość od fałszu, oszustwo od prawdy. Taką dojrzałą wiarę musimy kształtować w sobie, ku takiej wierze winniśmy prowadzić owczarnię Chrystusową. I taka właśnie wiara – tylko wiara – tworzy jedność i urzeczywistnia się w miłości. Św. Paweł wskazuje nam piękną zasadę – «czynić prawdę w miłości» (Ef 4, 15) – jako przeciwieństwo nieustannego błąkania się tych, którzy są naszymi dziećmi miotane przez fale, i czyni ją życiowym programem chrześcijańskiej egzystencji. W Chrystusie prawda i miłość stanowią jedność. W miarę jak zbliżamy się do Chrystusa, także w naszym życiu prawda zespała się z miłością. Miłość bez prawdy byłaby ślepa; prawda bez miłości byłaby jak «cymbał brzmiący» (1 Kor 13, 1)”<sup>100</sup>.

W związku z tym istnieje pilna potrzeba powrotu do prawdziwych źródeł wiary i do moralności. Chodzi o to, aby wiara naprawdę była siłą przeobrażającą nasze życie, aby nie była tylko jednym z elementów, tradycją czy – często gorzej – zaledwie folklorem. Należy czynić wysiłki zmierzające do umocnienia i odnalezienia radości wiary poprzez zrozumienie, że nie jest ona czymś obcym, oderwanym od konkretnego życia, lecz jest jego duszą. Papież Benedykt XVI zauważył, że: „wiara w Boga, który jest miłością, który stał się bliski człowiekowi, wcielając się i ofiarując samego siebie na krzyżu, by nas zbawić

99 Por. G. Defois, *Les chrétiens dans la société...*, dz. cyt., s. 198–218.

100 J. Ratzinger, *Ku dojrzałości wiary w Chrystusa*. Homilia podczas mszy świętej „pro eligendo Romano Pontifice”, dz. cyt., s. 30.

i otworzyć nam na nowo bramy nieba, w świetlisty sposób pokazuje, że tylko w miłości jest pełnia człowieka. [...] Wiara chrześcijańska, aktywnie wyrażająca się w miłości i mocna w nadziei, nie ogranicza życia, lecz sprawia, że staje się bardziej ludzkie, czyni je w pełni ludzkim”<sup>101</sup>.

Wiara nie tylko wzmacnia i oczyszcza nasze naturalne rozpoznanie dobra i zła, ale dostarcza nam mocy do czynienia również tego dobra, które – choć jest naszą powinnością – zdaje się przekraczać nasze obecne siły, nadwątlone przez naszą grzeszność. Inaczej mówiąc: dzięki żywej wierze, mocą której człowiek dociera do samego Boga i do źródeł Jego łaski, staje się zdolny do rzeczy, do jakich sam z siebie nie byłby zdolny. Niektórym współczesnym czymś ponad siły wydają się chrześcijańskie wymogi, dotyczące na przykład etyki seksualnej, choć przecież nie chodzi w nich o żadne nadzwyczajności. Postulat panowania nad sobą, uszanowania w sobie i w drugim człowieku tego wymiaru, respektu dla swojej i cudzej podmiotowości, uznanie podmiotowości ludzkiej istoty od pierwszego momentu jej istnienia – cóż w tym takiego nadzwyczajnego, co wykraczałoby poza przeciętne tęsknoty zdrowego ludzkiego sumienia?<sup>102</sup>

Tajemnica skuteczności w realizowaniu wymogów etyki chrześcijańskiej tkwi w umiejętności dotarcia do źródeł mocy Bożej, jaka przychodzi do nas przez modlitwę, słuchanie słowa Bożego, przystępowanie do sakramentów, zwłaszcza Eucharystii. Nie znaczy to jednak, że moc Boża przepływa do nas z tych źródeł automatycznie. Są to najbardziej uprzywilejowane miejsca, w których można się spotkać z Bogiem żywym i potężnym. Jedną z najbardziej charakterystycznych cech etyki katolickiej jest to, że nie zwalnia człowieka z jego elementarnych powinności, nawet jeśli wydają się one przekraczać jego siły. Z szacunkiem i wyrozumiałością (nie pobłażliwością!) dla ludzkiej słabości, wskazuje drogę powrotu do sił<sup>103</sup>.

Akt wiary jest w najwyższym stopniu osobowy, następuje w głębinach wnętrza człowieka i wyznacza zmianę kierunku, co oznacza, że nawracanie się osoby polega na tym, że zwrot następuje w mojej egzystencji, to ona otrzymuje nowe ukierunkowanie. Wiara oznacza więc przyjęcie tego przemieniającego przesłania w naszym życiu, przyjęcie objawienia Boga, który daje nam poznać,

101 Benedykt XVI, *Powrót do Boga. Katecheza śródowa*, 17.10.2012, „L'Osservatore Romano” wydanie polskie 33 (2012) nr 12 (348), s. 44.

102 J. Salij, *Wpływ wiary na moralność*, <https://opoka.org.pl/biblioteka/T/TD/poszukiwania/moralnosc.html> (27.03.2020).

103 J. Salij, *Wpływ wiary na moralność*, <https://opoka.org.pl/biblioteka/T/TD/poszukiwania/moralnosc.html> (27.03.2020).

kim jest, jak działa, jakie są Jego plany w odniesieniu do nas. Należy zauważyć, że „wiara nie jest zwykłą intelektualną zgodą człowieka na szczególne prawdy Boga; jest aktem, poprzez który w wolny sposób zawierzam się Bogu, który jest Ojcem i kocha mnie; jest przyłgnięciem do «Ty», które daje mi nadzieję i ufność. [...] Wiara jest zatem spotkaniem z tym «Ty», Bogiem, który mnie wspiera i składa mi obietnicę niezniszczalnej miłości, która nie tylko dąży do wieczności, ale ją daje; jest zawierzeniem się Bogu w postawie dziecka, które dobrze wie, że ze wszystkimi swoimi trudnościami, wszystkimi problemami zawsze będzie bezpieczne w «ty» matki. I ta możliwość zbawienia przez wiarę jest darem, który Bóg ofiaruje wszystkim ludziom”<sup>104</sup>. Wiara jest przede wszystkim darem nadprzyrodzonym, darem Boga. Sobór Watykański II stwierdził dobitnie: „Aby wiarę można było w sobie obudzić, potrzebna jest uprzedzająca i wspomagająca łaska Boga oraz wewnętrzne pomoce Ducha Świętego; On to porusza serce i do Boga je zwraca, otwiera oczy umysłu oraz obdarza «wszystkich słodyczą pochodzącą z uznawania prawdy i wierzenia jej»”<sup>105</sup>.

Bazą dla naszej drogi wiary jest chrzest. Począwszy od tego momentu, każdy wierzący powołany jest do tego, aby na nowo żyć wyznaniem wiary, razem z braćmi i siostrami, i przyswajając to wyznanie. Wiara jest odpowiedzią, przez którą przyjmujemy Boga jako trwały fundament naszego życia. Jest to dar przeobrażający egzystencję; naszą wizją staje się wizja Jezusa, który działa w nas i otwiera nas na miłość do Boga i do innych<sup>106</sup>.

Wiara jest nade wszystko darem Boga. *Katechizm Kościoła katolickiego* mówi to wyraźnie: „Wiara jest możliwa tylko dzięki łasce Bożej i wewnętrznej pomocy Ducha Świętego. Niemniej jednak jest prawdą, że wiara jest aktem autentycznie ludzkim. Okazanie zaufania Bogu nie jest przeciwne ani wolności, ani rozumowi ludzkiemu”<sup>107</sup>. Wierzyć, to znaczy w wolności i z radością zawierzyć opatrnościowemu planowi Boga i wyrazić zgodę umysłu i serca na realizację woli Bożej. Nasza epoka potrzebuje chrześcijan, którzy bezgranicznie zaufali Chrystusowi, wzrastają w wierze przez rozważanie Pisma Świętego oraz przyjmowanie sakramentów. Potrzebna jest wierność Ewangelii, w której trzeba trwać niezłomnie wobec zbawczej prawdy o Bogu i o człowieku, której należy strzec oraz ją przekazywać. Święty Paweł pisał: „będziecie zbawieni,

<sup>104</sup> Benedykt XVI, *Co dzisiaj znaczy wierzyć? Katecheza śródowa*, 24.10.2012, „L'Osservatore Romano” wydanie polskie 33 (2012) nr 12 (348), s. 46.

<sup>105</sup> Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna *Dei Verbum*, 5.

<sup>106</sup> Benedykt XVI, *Co dzisiaj znaczy wierzyć?...*, dz. cyt., s. 46.

<sup>107</sup> KKK 154.

jeżeli ją [Ewangelię] zachowacie tak, jak wam głosiłem. Bo inaczej na próżno będziecie uwierzyli” (1 Kor 15, 2).

Istnieje nieprzerwany łańcuch życia Kościoła, głoszenia słowa Bożego, sprawowania sakramentów, który sięga do nas i który nazywamy Tradycją. Daje nam ona gwarancję, że to, w co wierzymy, jest zakorzenione w pierwotnym przesłaniu Chrystusa, głoszonym następnie przez apostołów. Istotą pierwotnego przesłania jest wydarzenie śmierci i zmartwychwstania Pana, z którego wywodzi się całe dziedzictwo wiary<sup>108</sup>. W dokumentach Soboru Watykańskiego II zapisano: „Przepowiadanie apostoelskie, które w sposób szczególny zawarte jest w księgach natchnionych, ma być ciągle zachowywane aż do wypełnienia się czasu”<sup>109</sup>. Tym samym, jeśli Pismo Święte zawiera słowo Boże, to Tradycja Kościoła je przechowuje i wiernie przekazuje, aby ludzie każdej epoki mogli mieć dostęp do jego niezmiernych zasobów i bogacić się jego skarbnicami łaski. W ten sposób Kościół „w swojej doktrynie, w życiu i kulcie przedłuża i przekazuje wszystkim pokoleniom wszystko, czym jest i w co wierzy”<sup>110</sup>.

Procesy sekularyzacyjne i rozpowszechniona współcześnie mentalność nihilistyczna, w której wszystko jest względne, wywarły wielki wpływ na mentalność wielu ludzi wierzących. Relatywizm prowadzący do utraty stałych punktów odniesienia, podejrzliwość i zmienność powodują rozpad więzi międzyludzkich, a życie upływa na krótkotrwałych eksperymentach, niewymagających brania na siebie odpowiedzialności. Jeśli wydaje się, że indywidualizm i relatywizm opanowały mentalność wielu współczesnych, to nie można równocześnie powiedzieć, aby wierzącym udało się uniknąć tych niebezpieczeństw, z którymi mierzymy się w przekazywaniu wiary. Niestety, wiara często jest przeżywana w sposób bierny i prywatny, dochodzi coraz powszechniej do odrzucenia wychowania do wiary, powiększa się również rozdźwięk między życiem i wiarą<sup>111</sup>.

Chrześcijanin często nie zna nawet zasadniczego rdzenia swojej wiary katolickiej, zawartego w *Credo*. Jego miejsce zajmuje pewien synkretyzm i relatywizm religijny, bez jasności dotyczącej prawd, w które należy wierzyć, i zbawczej wyjątkowości chrześcijaństwa. Winę za tę sytuację ponoszą nie tylko sami

108 Benedykt XVI, *Miejsce wiary. Katecheza śródowa*, 31.10.2012, „L'Osservatore Romano” wydanie polskie 33 (2012) nr 12 (348), s. 49.

109 Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna *Dei Verbum*, 8.

110 Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna *Dei Verbum*, 8; R. Norvila, *Sakrament pojednania*, „L'Osservatore Romano” wydanie polskie 27 (2006) nr 1 (279), s. 15.

111 Benedykt XVI, *Powrót do Boga...*, dz. cyt., s. 45.

wierzący, zaniedbując samokształcenie religijne, ale także ich pasterze, często subiektywizujący nauczanie kościelne. Należy zatem powrócić do Boga Jezusa Chrystusa, na nowo odkryć przesłanie Ewangelii i sprawić, aby głębiej przeniknęło ono do naszej świadomości i życia codziennego<sup>112</sup>. Wiara powinna wyrażać się w wyborach i codziennych uczynkach, w dobrym i pięknym życiu Ewangelia.

Choć wiara ma charakter osobisty, wewnętrzny, to jednak nie można jej budować wyłącznie w prywatnym dialogu z Jezusem. Wiara bowiem zostaje dana przez Boga za pośrednictwem wspólnoty wierzących, jaką jest Kościół, i włącza każdego ochrzczonego w rzeszę wierzących, która jest związkiem nie tylko socjologicznym, lecz zakorzenionym w odwiecznej, trynitarnej miłości Boga, który sam w sobie jest wspólnotą Ojca, Syna i Ducha Świętego. Wiara chrześcijańska jest naprawdę osobista tylko wtedy, gdy jest również wspólnotowa: może być moją wiarą tylko wtedy, kiedy żyje i porusza się w „my” Kościoła, tylko wtedy, kiedy jest naszą wiarą, wspólną wiarą jedyne Kościoła<sup>113</sup>. *Katechizm Kościoła katolickiego* w jasny sposób to ujmując w bodaj najbardziej lakonicznej formule: „Wiara jest aktem eklezjalnym. Wiara Kościoła poprzedza, rodzi, prowadzi i karmi naszą wiarę. Kościół jest Matką wszystkich wierzących. «Nie może mieć Boga za Ojca, kto nie ma Kościoła za Matkę» [św. Cyprian]”<sup>114</sup>.

Papież Benedykt XVI wyraźnie stwierdził, że „tendencja, dziś rozpowszechniona, do spychania wiary w sferę prywatności jest zatem sprzeczna z jej naturą. Potrzebujemy Kościoła, by mieć potwierdzenie naszej wiary i by korzystać z darów Bożych: Jego Słowa, sakramentów, wsparcia łaski i świadectwa miłości. W ten sposób nasze «ja» w «my» Kościoła będzie mogło poczuć, że jest jednocześnie celem i uczestnikiem wydarzenia, które jest większe od niego: doświadczenia komunii z Bogiem, na którym opiera się komunizm między ludźmi. W świecie, w którym wydaje się, że indywidualizm jest regulatorem stosunków między ludźmi, powodując, że stają się one coraz bardziej nietrwałe, wiara wzywa nas, byśmy byli ludem Bożym, Kościołem, tymi, którzy niosą miłość i komunizm Boga całemu rodzajowi ludzkiemu”<sup>115</sup>.

Istnieje zatem pilna potrzeba, aby chrześcijanie ponownie odkryli nowość swej wiary, aby ukazywali jej prawdziwe oblicze, aby wiara nie była traktowana

112 Benedykt XVI, *Powrót do Boga...*, dz. cyt., s. 45.

113 Benedykt XVI, *Miejsce wiary...*, dz. cyt., s. 49.

114 KKK 181.

115 Benedykt XVI, *Miejsce wiary...*, dz. cyt., s. 50.



jako zbiór tez wymagających przyjęcia przez rozum. Wzywał do tego Jan Paweł II, wyjaśniając, że wiara jest „poznaniem Chrystusa w wewnętrznym doświadczeniu, żywą pamięcią o Jego przykazaniach, *prawdą, którą trzeba żyć*. Wiara to decyzja, która angażuje całą egzystencję. Jest spotkaniem, dialogiem, komunią miłości i życia między wierzącym a Jezusem Chrystusem: Drogą, Prawdą i Życiem (por. J 14, 6). Prowadzi ona do aktu zaufania i zawierzenia Chrystusowi i pozwala nam żyć tak, jak On żył (por. Ga 2, 20), to znaczy miłując ponad wszystko Boga i braci”<sup>116</sup>.

Jan Paweł II stwierdził, że „wiara posiada również wymiar moralny: jest źródłem zgodnego z nią życiowego zaangażowania i zarazem takiego zaangażowania się domaga. Obejmuje i wydoskonala przyjęcie i zachowywanie Bożych przykazań. Jak pisze ewangelista Jan: «Bóg jest światłością, a nie ma w Nim żadnej ciemności. Jeżeli mówimy, że mamy z Nim współuczestnictwo, a chodzimy w ciemności, kłamiemy i nie postępujemy zgodnie z prawdą [...]; po tym zaś poznajemy, że Go znamy, jeżeli zachowujemy Jego przykazania. Kto mówi: ‘Znam Go’, a nie zachowuje Jego przykazań, ten jest kłamcą i nie ma w nim prawdy. Kto zaś zachowuje Jego naukę, w tym naprawdę miłość Boża jest doskonała. Po tym właśnie poznajemy, że jesteśmy w Nim. Kto twierdzi, że w Nim trwa, powinien również sam postępować tak, jak On postępował» (1 J 1, 5-6; 2, 3-6)”<sup>117</sup>.

Jedność między wiarą a moralnością wyraża się w „bezwarunkowym poszanowaniu niezaprzeczalnych wymogów wypływających z osobowej godności każdego człowieka, wymogów chronionych przez normy moralne, które zakazują bez wyjątku dokonywania czynów wewnętrznie złych. Powszechność i niezmienność normy moralnej ujawnia, a zarazem stoi na straży godności osobowej, to znaczy nienaruszalności człowieka, na którego obliczu jaśnieje blask Boży (por. Rdz 9, 5-6)”<sup>118</sup>. Uniwersalne normy moralne stanowią solidny fundament oraz trwałą gwarancję sprawiedliwego i pokojowego współżycia ludzi, a tym samym prawdziwej demokracji, która może się narodzić i wzrastać jedynie dzięki uznaniu równości wszystkich obywateli posiadających takie same prawa i obowiązki<sup>119</sup>. Jedynie moralność, która uznaje normy obowiązujące zawsze i wszystkich, bez żadnych wyjątków, może stanowić etyczny

116 Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, 88.

117 Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, 89.

118 Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, 90.

119 Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, 97.

fundament współżycia społecznego zarówno w poszczególnych krajach, jak i na płaszczyźnie międzynarodowej<sup>120</sup>.

Obecnie mamy do czynienia z kryzysem w moralności, a nie kryzysem moralności w ogóle. Nie ulega zmianom tak zwana „moralność naturalna”, do której należy zdolność rozróżniania dobra od zła, zgodnie z zasadą „czyń dobro, a unikaj zła”, i wynikających z niej wniosków bezpośrednich, takich jak niezbijanie czy powstrzymywanie się od kradzieży. Jest to zatem głównie kryzys pewnej, nieprzystającej do wymogów współczesności formy moralności<sup>121</sup>. Można powiedzieć, że jeśli chodzi o współczesny kryzys w moralności, to dostrzegalne jest w nim nie tyle dezaktualizowanie się czy zużywanie podstawowych wartości i norm moralnych, ile osłabienie posłuchu dla nich i gotowości do przestrzegania, zwłaszcza w proponowanych pełniejszych i usztywnionych układach, a także w tradycyjnej szacie językowej<sup>122</sup>.

Jan Paweł II w cytowanej już encyklice *Veritatis splendor* podkreśla, że wiara zdecydowanie ma wymiar moralny. Jest źródłem zgodnego z nią życiowego zaangażowania i zarazem takiego zaangażowania się domaga. Zobowiązuje do przyjęcia i zachowywania Bożych przykazań<sup>123</sup>. Na wierze, która jest osobową odpowiedzią człowieka daną objawiającemu się Bogu, winien opierać się cały gmach życia moralnego. Aby jednak życie moralne było kształtowane przez wiarę, nie wystarczy, że osoba działająca wierzy; konieczne jest, aby postępowała jak wierząca. Ma to miejsce jedynie wtedy, kiedy człowiek świadomie działa pod wpływem wiary. Innymi słowy, czyny chrześcijanina nie mają być tylko zharmonizowane z wiarą, ale powinny wypływać z dobrowolnie przyjętego daru wiary. Po prostu wiara ma być źródłem działania człowieka wierzącego<sup>124</sup>.

Aby uzdrowić obecny stan rzeczy, trzeba dziś na nowo przyjąć, że wszelkie normy moralne znajdują swe źródło w Bogu, a ich zadaniem nie jest ograniczanie wolności człowieka, lecz sprawianie, aby przybrała ona właściwy oraz bezpieczny kształt. Poczucie moralności stanowi o godności człowieka. Jeśli człowiek decyduje się na odrzucenie jej, to tym samym degraduje siebie do poziomu przedmiotu. Obowiązki moralne należy uznawać nie za ograniczenia,

120 Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, 97.

121 J. Orzeszyna, *Teologia moralna wobec wyzwań współczesności*, „Teologia i Moralność” 14 (2019) nr 1 (25), s. 67.

122 J. Szmyd, *Moralność w ponowoczesnym świecie – kryzys i nadzieja*, dz. cyt., s. 5–9.

123 Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, 89.

124 J. Orzeszyna, *Teologia moralna wobec wyzwań współczesności...*, dz. cyt., s. 70–71.

lecz za pochodzące od Boga wskazania, aby człowiek stawał się coraz bardziej samym sobą.

Respektowanie norm moralnych, mających źródło w głoszonym przez Kościół objawieniu Bożym, wymaga radykalizmu i pewnej moralnej doskonałości. Zdaniem Jana Pawła II, aby je respektować, należy spełnić pewne warunki, które wymienia w posynodalnej adhortacji *Familiaris consortio* (O zadaniach rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym) z 1981 roku. Papież wskazuje między innymi na dziecięce zaufanie Bogu, pokorę, częste korzystanie z sakramentów Eucharystii i pojednania oraz na regularną modlitwę<sup>125</sup>.

Wraz z ustawicznym powracaniem do źródeł wiary potrzebne jest także lepsze zrozumienie przesłania „znaków czasu”. Jak powszechnie chyba wiadomo, wyrażenie to zostało wzięte z Ewangelii, gdzie oznacza wolę Boga w stosunku do ludzi, w szczególności Jego zbawczą inicjatywę wobec człowieka<sup>126</sup>. Do współczesnego nauczania kościelnego weszło w znaczeniu przyjętym przez Jana XXIII w encyklice *Pacem in terris*<sup>127</sup>. Sobór Watykański II pojęcie to rozciągnął także na zjawiska i procesy społeczne<sup>128</sup>. Według Jana Pawła II poznawanie znaków czasu powinno prowadzić do „ponownego odkrycia Ducha Świętego jako Tego, który w toku dziejów buduje Królestwo Boże i przygotowuje jego ostateczne objawienie w Jezusie Chrystusie, działając ożywczo we wnętrzu człowieka i sprawiając, że w codziennym ludzkim doświadczeniu kiełkują już ziarna ostatecznego zbawienia, które nastąpi na końcu czasów”<sup>129</sup>.

Znaki czasu zwykle się dzielić na trzy kategorie: znaki pozytywne, znaki negatywne i znaki ambiwalentne. Wszystkie stanowią wyzwanie cywilizacyjne dla ludzi wierzących i dla całego Kościoła jako wspólnoty zbawienia. Przykładem znaku pozytywnego jest upowszechnianie się w świecie idei pokoju czy ducha dialogu. Z kolei znakami negatywnymi są niewątpliwie wzrost egoizmu indywidualnego, jak i wspólnotowego, oraz ucieczka od odpowiedzialności. Znaki ambiwalentne są z natury neutralne, a dopiero sposób reagowania na nie przez ludzi czyni je pozytywnymi lub negatywnymi. Internet jest wynalazkiem zasadniczo neutralnym, ale można go wykorzystać zarówno do proklamacji Ewangelii, jak i szerzenia sekt. Podobnie globalizacja – może budować

125 Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Familiaris consortio*, 33.

126 J. Mazur, *Akcja Katolicka wobec „znaków czasu”*, w: *Wczoraj – dziś – jutro Akcji Katolickiej*, red. T. Borutka, Kraków 2004, s. 114.

127 Jan XXIII, Encyklika *Pacem in terris*, 1–2.

128 A. Zuberbier, *Znaki czasu*, w: *Słownik teologiczny*, red. A. Zuberbier, dz. cyt., s. 691–692.

129 Jan Paweł II, List apostolski *Tertio millennio adveniente*, 45.

jedność rodziny ludzkiej, ale również prowadzić do marginalizacji całych grup społecznych.

Kształtowanie wrażliwości chrześcijańskiej na znaki czasu polega na odczytywaniu ważnych wydarzeń lub procesów społecznych z perspektywy Bożych planów, Bożego zamysłu. Problemy te są traktowane jako zadanie ewangelizacyjne<sup>130</sup>. Orędzie ewangeliczne urzeczywistnia się nieustannie także w świecie współczesnym. Chrześcijanin powinien zdawać sobie sprawę z charakterystycznych cech świata, w którym żyje. Musi też zdawać sobie sprawę z problemów, jakie pojawiają się tu i teraz<sup>131</sup>.

Chrześcijanin jest zanurzony w historii. Chodzi zatem o teologiczną interpretację historii, która się realizuje. Staje się ona terenem Bożego działania na ziemi. W historii i jej wydarzeniach Bóg urzeczywistnia swój zbawczy plan, przemawiając dzisiaj poprzez określone wydarzenia i znaki<sup>132</sup>.

Znaki te nakreślają chrześcijanom konkretne posłannictwo w realiach współczesnego świata. Chrześcijańska postawą wymaga zatem uważnej obserwacji rzeczywistości i adekwatnego działania. Bóg poprzez znaki czasu wyznacza chrześcijanom konkretne zadania w świecie współczesnym. Powinno się odczytywać Boży sens danego wydarzenia, co wymaga medytacji, rozważania, zastanawiania się nad chrześcijańskim znaczeniem wydarzeń. Trzeba kształtować w sobie i innych taką wrażliwość, abyśmy potrafili odnajdywać chrześcijański sens codziennych zdarzeń<sup>133</sup>.

Należy zatem postawić pytanie, co jest zasadniczą przesłanką na drogach ewangelizacji: zmysł wiary (wymogi Objawienia) czy zmysł wiernych (znaki czasu)? Przesłanką wiodącą musi być tutaj zmysł wiary, na którego straży stoi Urząd Nauczycielski Kościoła. Tymczasem zmysłem wiernych można łatwo manipulować (być może łatwiej niż kiedykolwiek wcześniej), kreując sztuczne znaki czasu albo podsuwając wiernym zmanipulowaną interpretację autentycznych znaków czasu. Sam Kościół, z woli Chrystusa, jest także znakiem czasu w rzeczywistości tego świata i to w podwójnej roli: inspiracji (*signum inspirationis*) albo sprzeciwu (*signum contradictionis*). Kościół jest duszą

130 J. Mazur, *Znaki czasu*, w: *Encyklopedia nauczania społecznego Jana Pawła II*, red. A. Zwoliński, Radom 2003, s. 604–605.

131 W. Łużyński, *Kształtowanie wrażliwości chrześcijańskiej na „znaki czasu”*, w: „*Nowe życie w Chrystusie*”. *Akcja Katolicka szkołą wiary, świętości i apostołstwa. Materiały formacyjne na 2016 rok*, red. T. Borutka, Warszawa 2015, s. 97–106.

132 W. Łużyński, *Kształtowanie wrażliwości chrześcijańskiej na „znaki czasu”*, dz. cyt., s. 97–106.

133 W. Łużyński, *Kształtowanie wrażliwości chrześcijańskiej na „znaki czasu”*, dz. cyt., s. 97–106.

świata i winien go nieustannie animować (ożywiać, mobilizować), ale także inspirować, zachęcać do czynienia dobra i ukazywać drogi kształtowania lepszej przyszłości, zgodnej z duchem Ewangelii. Kardynał Karol Wojtyła podkreślał, że Kościół musi stawać w opozycji do świata, jeśli ten, poprzez sterowane przemiany cywilizacyjne, zagraża człowiekowi. Rajska pokusa, zdaniem kardynała Wojtyły, nadal trwa. Świat staje się w dalszym ciągu terenem kuszenia człowieka, terenem odwracania go na różny sposób od Boga, skłócania go z Bogiem: „terenem sporu z Bogiem zamiast współpracy z Nim, terenem zaspokajania pychy człowieka, zamiast szukania chwały Stwórcy. Nie na darmo Pismo Święte będzie mówić o «duchu tego świata» (por. 1 Kor 2, 12) jako antytezie Ducha Bożego”<sup>134</sup>.

Kościół musi, zwłaszcza w naszych czasach, sprzeciwiać się duchowi tego świata. Tym bardziej, że pokusy tego świata są przedstawiane człowiekowi w sposób coraz bardziej przebiegły i zawoalowany. Jan Paweł II, komentując zakusy wprowadzenia małżeństw homoseksualnych, podkreślił: „Można, a nawet trzeba się zapytać, czy tu nie działa również jeszcze jakaś inna ideologia zła, w pewien sposób głębsza i ukryta, usiłująca wykorzystać nawet prawa człowieka przeciwko człowiekowi i przeciw rodzinie”<sup>135</sup>. Dziś, gdy usiłuje się wprząc dobro w służbę złu, bycie znakiem sprzeciwu wymaga szczególnej rozwagi, aby czasami nie „wylać dziecka z kąpielą”. Doświadczenie Kościoła w zakresie inspiracji świata do dobra jest może nie mniejsze niż bycie znakiem sprzeciwu, ale z całą pewnością o wiele mniej rozpoznane, dlatego niezbędna jest głęboka refleksja ludzi Kościoła, jak uaktywniać Kościół naszych czasów w służbie światu. Ważne jest, aby – z jednej strony – zachować autonomię, z drugiej zaś – wykorzystać nadprzyrodzone doświadczenia wynikające z objawionej prawdy o człowieku oraz historyczne doświadczenia, będące owocem dwóch tysięcy lat praktyk i przemyśleń cywilizacyjnych. Dzięki temu Kościół stał się ekspertem w wielu sprawach dotyczących człowieka i może przyczynić się do jego dobra.

134 K. Wojtyła, *Znak sprzeciwu. Rekolekcje w Watykanie od 5 do 12 marca 1976*, słowo wstępne S. Wyszyński, Kraków 1995, s. 47n.

135 Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość...*, dz. cyt., s. 20.

## 6.4. Etyczne wartości kultury i ich inspiracyjna rola

Każde ludzkie działanie powinno opierać się na zasadach etycznych. Bez ich przestrzegania i bez takiego solidnego oparcia działanie człowieka stanie się zagrożeniem nie tylko dla niego samego, ale także dla innych. Warto zatem zatrzymać się nad aspektem etyki w kulturze. Czym jest etyka? Określenie to pochodzi z greckiego słowa *ethikos* oznaczającego „zwyczajowy”, a *ethos* znaczy „zwyczaj”, „obyczaj”.

Etyka stanowi interdyscyplinarną refleksję nastawioną na poszukiwanie wartości, celów i norm moralnych. Stanowi szansę na zbudowanie godnego współżycia ludzi. W ujęciu katolickim, etyka jest nauką teoretyczno-praktyczną o charakterze filozoficznym i teologicznym, której zadaniem jest określenie ogólnych i szczegółowych norm ocen moralnych zarówno dla zbiorowości, jak i pojedynczego człowieka<sup>136</sup>.

Remedium na wiele zagrożeń, jakie niesie współczesna kultura, wolno upatrywać w tym, że kultura powinna być związana właśnie z etyką. Jan Paweł II powiedział: „Afirmacja pierwszeństwa etyki odpowiada zasadniczej potrzebie człowieka i ludzkiej wspólnoty. Nie wszystkie jednak formy etyki są godne tego miana. Jesteśmy świadkami pojawiania się modeli refleksji etycznej, które są ubocznymi produktami samej globalizacji, noszącymi znamię utylitaryzmu. A przecież wartości etyczne nie mogą podlegać dyktatowi nowych wynalazków, techniki ani wydajności, są bowiem zakorzenione w samej naturze człowieka. Etyka nie może być usprawiedliwieniem ani uzasadnieniem systemu, ale raczej zabezpieczeniem wszystkiego, co ludzkie w każdym systemie. Etyka wymaga, aby systemy były dostosowane do potrzeb człowieka, nie pozwala natomiast stawiać systemu ponad człowiekiem”<sup>137</sup>. To właśnie etyka jest pierwotna wobec wynalazków technicznych i kultury, wyznaczając drogę, którą powinna podążać kultura. Etyka bowiem wypływa z natury osoby ludzkiej, jest w niej zakorzeniona i stanowi źródło prawa do zachowań etycznych oraz obowiązek ich przestrzegania.

<sup>136</sup> Por. M. Duda, *Etyka pracy*, w: *Encyklopedia nauczania społecznego Jana Pawła II...*, dz. cyt., s. 138–142; B. Mielec, *Etyka społeczna*, w: *Encyklopedia nauczania społecznego Jana Pawła II...*, dz. cyt., s. 142–146.

<sup>137</sup> Jan Paweł II, *Globalizacja i etyka. Przemówienie do uczestników VII Sesji Plenarnej Papieskiej Akademii Nauk Społecznych*, 27.04.2001, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan\\_pawel\\_ii/przemowienia/globalizacja\\_27042001.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/przemowienia/globalizacja_27042001.html) (20.06.2024), nr 4.

Współczesna kultura, chyba jak nigdy dotąd, potrzebuje otwarcia się na etykę. Wymaga spojrzenia na wzorce zachowań i postaw, aby służyć współczesnemu człowiekowi, a nie niszczyć go. Najbardziej charakterystycznym przykładem, a właściwie zgubnym efektem „porzucenia” etyki we współczesnej kulturze są różnego rodzaju konflikty i wojny. Tam, gdzie brakuje etyki, pojawia się bardzo często przemoc. Konieczne jest zatem, aby ludzie odpowiedzialni za kulturę działali w oparciu o wartości etyczne, gdyż tylko dzięki nim kultura rzeczywiście będzie spełniała swoją rolę. Etyka jest wartością wspólną dla wszystkich ludzi niezależnie od miejsca ich zamieszkania, wyznawanych wartości czy religii.

Kościół, mimo zmieniających się czasów i okoliczności, od wieków był i jest otwarty na różne kultury, w których działa. Przenika je treścią Ewangelii, sprawiając, że stają się one bardziej humanitarne i duchowe. Dzięki temu lepiej służą człowiekowi. Nowa sytuacja, w jakiej się współcześnie znajdujemy, jest jednak ogromnym wyzwaniem dla Kościoła.

W procesie etycznego ukierunkowywania kultury pierwszym, niezwykle doniosłym jej obszarem jest nauka. Działalność naukowa wnosi wiele pozytywnych wartości, jest przyczyną ważnych odkryć, których zastosowanie znacznie poprawiło warunki ludzkiego życia. Termin „nauka» ma bardzo szeroki zakres znaczeniowy – tłumaczy Jan Wal. – Współczesne nauki dzieli się na trzy kategorie: nauki ogólne (mądrościowe – filozofia, teologia); nauki całościowe (interdyscyplinarne – antropologia, dialogika, cybernetyka itp.), nauki szczegółowe, w skład których wchodzi: nauki formalne (matematyka, logika), nauki humanistyczne (historia, językoznawstwo, psychologia, socjologia itd.), nauki przyrodnicze (biologia, fizyka, chemia, astronomia itd.) i nauki techniczne (inżynierskie, wdrożeniowe itd.)<sup>138</sup>. Mając na uwadze dotychczasowe naukowe osiągnięcia i aktualny rozwój nauki, Jan Paweł II stwierdził dobitnie: „Epoka nasza bardziej niż czasy ubiegłe potrzebuje takiej mądrości, która by wszelkie rzeczy nowe, jakie człowiek odkrywa, czyniła bardziej ludzkimi”<sup>139</sup>. Papież dostrzegł przenikliwie, że współczesnej nauce zagraża skrajny funkcjonalizm, który może wyprzeć – uznawane dotąd za niepodważalne – normy i wartości. Jednocześnie Jan Paweł II głosił, że nie ma powodu, aby przeciwstawiać kulturę

<sup>138</sup> J. Wal, *Naukowi pracownicy*, w: *Encyklopedia nauczania społecznego Jana Pawła II...*, dz. cyt., s. 320, kol. 1.

<sup>139</sup> Jan Paweł II, *W pracy naukowej, w badaniach służcie człowiekowi. Homilia wygłoszona podczas Mszy św. dla studentów i intelektualistów, Ibadan, 15.02.1982*, w: Jan Paweł II, *Wiara i kultura...*, dz. cyt., Rzym 1986, s. 128.

naukowo-techniczną wierze w Boga. Ludzie nauki, uwzględniając w swych dociekaniach perspektywę teologiczną, powinni uświadomić sobie równocześnie wielką odpowiedzialność, jaką ponoszą za przyszłość ludzkości i świata. Mówiąc o roli nauki w tworzeniu kultury, należy podkreślić znaczenie wykształcenia będącego ważnym czynnikiem rozwoju kulturalnego. Dlatego w życiu społecznym winno mu się przyznać szczególny priorytet<sup>140</sup>.

Drugą arterią kulturową współczesnego świata stanowi sztuka. Jest ona nie-rozerwalną częścią kultury, stanowi ważną dziedzinę ludzkiej kreatywności, będąc potwierdzeniem pełniejszej realizacji człowieczeństwa. Sztuka to myśl przekładana na formy artystyczne wyrażające wewnętrzne uczucia<sup>141</sup>. Jako taka jest więc źródłem wiedzy o człowieku, zawsze stawia sobie za cel przedstawienie przeżyć człowieka, jego wewnętrznych konfliktów i dramatów. Główne dziedziny sztuki stanowią: literatura, malarstwo, rzeźba, muzyka, architektura, sztuki plastyczne, sztuki użytkowe, sztuki rozrywkowe. Niektóre sztuki stały się w obecnej dobie przemysłem, jak na przykład sztuka rozrywkowa. W związku z ogromną rozbudową sztuk i technik artystycznych rezygnuje się dzisiaj z definiowania sztuki, używając w tym względzie jedynie opisu alternatywnego z wykorzystaniem spójnika współrzędnego „bądź – bądź”. „Sztuka jest odtwarzaniem rzeczy, bądź konstruowaniem form, bądź wyrażaniem przeżyć – jeśli wytwór tego odtwarzania, konstruowania, wyrażania jest zdolny zachwycać, bądź wzruszać, bądź wstrząsać”<sup>142</sup>.

Dla Jana Pawła II sztuka jest niewątpliwie „sposobem wyrażania się człowieka, a w pewnym sensie nawet całej ludzkiej natury”<sup>143</sup>. W przemówieniu do artystów w Brukseli w 1985 roku papież stwierdził: „Sztuka jest językiem człowieka, tej istoty, która ma zdolność zachwywania się, zanim zagubi się w całym świecie rzeczy, zanim pozwoli, by pochłoneły ją rozliczne działania”<sup>144</sup>. Dzieła sztuki zwrócone są do całego człowieka, poruszają równocześnie jego umysł,

140 Jan Paweł II, *List do artystów*, 59.

141 I. Wojnar, *Sztuka jako „podręcznik życia”*, Warszawa 1984, s. 42.

142 *Sztuka*, <https://pl.wikipedia.org/wiki/Sztuka> (15.06.2020). Autor przywołanego hasła przytacza tu tekst Władysława Tatarkiewicza: *Definicja sztuki*, w: W. Tatarkiewicz, *Wstęp do historii sztuki*, Warszawa 1973; por. także: W. Tatarkiewicz, *Dzieje sześciu pojęć*, cz. 5, <http://minos-minal-omfalos.blogspot.com/2011/11/dzieje-szesciu-pojec-wadysaw.html> (17.07.2020).

143 Jan Paweł II, *Świat pozbawiony sztuki z trudem otwiera się na wiarę i na miłość. Homilia wygłoszona w czasie Mszy św. dla artystów, Bruksela, 20.05.1985*, w: Jan Paweł II, *Wiara i kultura...*, dz. cyt., Rzym–Lublin 1988, s. 281.

144 Jan Paweł II, *Świat pozbawiony sztuki z trudem otwiera się na wiarę i na miłość...*, dz. cyt., Rzym–Lublin 1988, s. 281.



wolę i uczucia, stają się źródłem nowych doświadczeń, przyczyniają się do lepszego rozumienia innych ludzi, co równocześnie stanowi drogę do osobistego rozwoju i wzbogacenia.

Jan Paweł II nie zapominał też o potrzebie dowartościowania kościelnych dóbr kultury, gdyż są one szczególnym bodźcem do nowego rozwoju humanizmu o inspiracji chrześcijańskiej. Mogą też stanowić żywe świadectwo wyznawanej przez wieki wiary – powinny być także wartościowym narzędziem nowej ewangelizacji i katechezy. Należy także zachęcać artystów do tworzenia nowych form i środków artystycznego wyrazu wiary. Kościół potrzebuje sztuki, literatury, muzyki, malarstwa, rzeźby i architektury, gdyż musi „sprawiać, aby rzeczywistość duchowa, niewidzialna, Boża stawała się postrzegalną, a nawet w miarę możliwości pociągającą”<sup>145</sup>.

Trzecią arterią kulturową współczesnego świata są mass media, zwane niekiedy publikatorami. Rola, jaką środki masowego przekazu pełnią w społeczeństwie, jest bardzo istotna. Stanowią one dzisiaj jedną z wielkich sił, które współtworzą oblicze świata. Dobrze użyte mogą oddawać ludziom wielką przysługę. Dzięki nim następuje przekazywanie informacji, a także zbieranie i rozpowszechnianie wiadomości. Przekazywanie zaś informacji umożliwia ludziom pełniejszą i stałą znajomość bieżących spraw świata. Przekazana informacja staje się początkiem wielu refleksji, które z kolei przyczyniają się do kształtowania opinii publicznej, jednego z najważniejszych dziś elementów życia społecznego.

Niektóre środki społecznego przekazu dotyczą nawet obszarów sztuki (kinematografia, fotografika). Podstawowe środki przekazu we współczesnej rzeczywistości to: prasa, radio, telewizja, Internet (media społecznościowe), kinematografia, fotografika, anonsografika (banery, plakaty). Zwykle w literaturze przedmiotu wylicza się jako podstawowe funkcje mediów następujące ich role: informacyjną, opiniotwórczą, edukacyjną, formacyjną, integracyjną i rozrywkową<sup>146</sup>. Media dzieli się także na jednokierunkowe i interaktywne (umożliwiające korzystającemu współtworzenie przekazu medialnego). Kościół poświęca szczególną uwagę zróżnicowanemu światu mass mediów. Nowa jakość stosunku Kościoła do mediów ma polegać na jego aktywnej obecności w świecie środków przekazu, przy równoczesnym uwzględnieniu potrzeb

<sup>145</sup> Jan Paweł II, *List do artystów*, 60.

<sup>146</sup> Por. *Mass media i edukacja*, <https://www.pulib.sk/web/kniznica/elpub/dokument/Kancir1/sub-or/Kruszewska.pdf> (17.06.2020).

i celów ewangelizacyjnych. Ta aktywność to nic innego jak troska o tworzenie katolickich środków przekazu, kształcenie profesjonalistów w dziedzinie mediów, którzy będą twórcami w duchu wartości chrześcijańskich.

Mankamentem współczesnych mediów jest koncentrowanie uwagi nie na opisie całej rzeczywistości, ale na rzeczach spektakularnych, sensacyjnych, takich jak skandale, wypadki, przestępstwa i zbrodnie. W ten sposób deformuje się jednak obraz całej rzeczywistości, gdzie dominuje zwyczajność – dla mediów mało atrakcyjna. Tendencja ta, jak się zdaje, raczej się nasila, a nie słabnie.

Kluczowym problemem dla współczesnych mediów, podobnie jak dla nauki i sztuki, jest granica ich wolności. Wiąże się to ściśle z odpowiedzialnością etyczną. W przypadku etyki chrześcijańskiej kryteria pracy mass mediów są jasne i obejmują wierność prawdzie oraz troskę o dobro wspólne. Inaczej wygląda problem w etykach sytuacyjnych. Kiedy w 1965 roku Joseph Fletcher wydał podręcznik *Etyka sytuacyjna*, starał się w nim bazować na wartości, jaką jest miłość, ale pojawiło się tam także stwierdzenie, które powinno zaniepokoić, a nawet wzbudzić przerażenie. Z sześciu propozycji, które autor wysunął jako kluczowe zasady swej etyki, piąta brzmiała: „Tylko cel uświęca środki, nic innego”. Jest rzeczą charakterystyczną, że właśnie na Fletchera powołują się Wiliam L. Rivers i Cleve Mathews w nowszym o trzy dekady podręczniku *Etyka środków przekazu*, pozostawiając powyższe zdanie bez komentarza<sup>147</sup>. Jakie mogą być skutki stosowania tego typu zasady w środkach społecznego przekazu, łatwo sobie wyobrazić.

Innym ważnym i negatywnym problemem etycznym jest dyspozycyjność i sprzedajność ludzi mediów. Problem jest aż tak nabrzmiały, że niekiedy mówi się wręcz o prostytuowaniu się znacznej części środowisk medialnych. Niezwykle ważnym problemem jest także cenzura (od autocenzury po cenzurę instytucjonalną, polityczną, prawną, prewencyjną, religijną, represyjną i wewnętrzną). Obok cenzury stosowanej przez władzę występuje często także cenzura właścicielska. Pozornie pozacenzuralny, ale skuteczny rodzaj kontroli mediów to nacisk zorganizowanych grup: politycznych, wyznaniowych czy kulturalnych, albo też korporacji finansowych i przemysłowych, będących reklamodawcami mediów. Kolejnym bardzo wpływowym środowiskiem wywierania wpływu na media są wyspecjalizowane instytucje promocji, zwane

<sup>147</sup> Por. W. L. Rivers, C. Mathews, *Etyka środków przekazu*, tłum. J. Zakrzewski, E. Krasnodębska, Warszawa 1995, s. 17.

*public relations*. Nie wolno także zapomnieć o oddziaływaniu na media mniej lub bardziej jawnego mecenatu i sponsoringu<sup>148</sup>.

Olegario González de Cardedal – uczestnik trzeciej sesji Soboru Watykańskiego II – w *Liście do przyjaciela dziennikarza* wymienia podstawowe cechy, jakimi winni się odznaczać ludzie mediów. Należą do nich: umiłowanie prawdy, respekt wobec faktów, profesjonalne poznawanie porządku rzeczywistości, wrażliwość nieskamieniałej duszy oraz wolność wobec silnych tego świata<sup>149</sup>.

Papież Jan Paweł II wzywał wielokrotnie, przy różnych okazjach, przedstawicieli środowisk medialnych do tego, aby najpierw ukazywali człowieka w sposób pełny, a nie zniekształcony lub okaleczony; aby w swojej wizji człowieka dawali miejsce temu, co transcendentne, co czyni człowieka bardziej człowiekiem. Prosił ich, aby w swoim przekazie nie pomijali wartości religijnych, nie drwili z nich i nie interpretowali w sposób prymitywny, uproszczony lub tendencyjny z racji własnych przesłanek ideologicznych. Apelował, aby kierowali się w przekazie informacji kryterium prawdy i sprawiedliwości. Przestrzegał także przed tym, aby nie szerzyli zepsucia w społeczeństwie. Wreszcie zachęcał do tego, aby traktowali ludzi w sposób osobowy, a nie anonimowy, by prowadzili z odbiorcami autentyczny dialog<sup>150</sup>.

Edukacja medialna w Kościele powinna dotyczyć nie tylko profesjonalnego kształcenia dziennikarzy, ale także formacji medialnej kandydatów do kapłaństwa<sup>151</sup>. To drugie zagadnienie jest o tyle ważne, że duchowni posiadają osobowość medytacyjną, a we współczesnych mediach, zwłaszcza elektronicznych, liczy się czas i zwięzłość wypowiedzi. Jakkolwiek Kościół docenia wartość mediów w dziele ewangelizacji, należy jednak pamiętać o tym, że pełnią one jedynie rolę pomocniczą, gdyż w przekazie wiary nic nie zastąpi bezpośrednich relacji interpersonalnych.

148 Por. T. Goban-Klas, *Granice wolności mediów. Wolność mediów – od kogo i od czego?*, w: *Dziennikarstwo i świat mediów*, red. Z. Bauer, E. Chudziński, Kraków 2000, s. 419nn.

149 Por. O. González de Cardedal, *List do przyjaciela dziennikarza*, w: *Dziennikarski etos. Z wybranych zagadnień deontologii dziennikarskiej*, red. Z. Kobylińska, R. D. Grabowski, Olsztyn 1996, s. 297nn.

150 Por. Jan Paweł II, *Środki społecznego przekazu pomostem pomiędzy wiarą i kulturą...*, dz. cyt., s. 267.

151 Por. T. Lewicki, *Edukacja medialna w Kościele*, w: *Kościół, komunikacja, wizerunek*, red. R. Kowalski, Wrocław 2016, s. 153nn.



# 7

## Odnowa Kościoła poprzez dynamizację jego misji i pogłębioną inkulturację

Podstawowym nakazem, jaki otrzymał Kościół od Jezusa Chrystusa, jest nakaz ewangelizacji. Ewangelizacja świata oznacza wysiłek Kościoła zmierzający do odnowienia oblicza ziemi<sup>1</sup>. Dokumenty Soboru Watykańskiego II uświadamiają wiernym prawdę, że „Kościół [...] kroczy razem z całą ludzkością i doświadcza tego samego losu ziemskiego, co świat, istniejąc w nim jako zczyn i niejako dusza społeczności ludzkiej, która ma się w Chrystusie odnowić i przemienić w rodzinę Bożą”<sup>2</sup>. Jest to wyraz prorockiej funkcji, jaką Kościół spełnia poprzez twórczą obecność w świecie, krytyczną wrażliwość i solidarność z każdym człowiekiem<sup>3</sup>. Tylko społeczeństwo, które bierze pod uwagę system wartości duchowych i religijnych, może być społeczeństwem naprawdę ludzkim<sup>4</sup>.

Zadania Kościoła wobec świata nie dotyczą tylko realizacji prorockiej funkcji Chrystusa w świecie (głoszenia Ewangelii, dawania świadectwa i animacji środowisk chrześcijańskich), ale w ramach *tria munera* obejmują także jego funkcję kapłańską (oddawanie chwały Ojcu niebieskiemu, szafarstwo sakramentów świętych i uświęcanie czasu) oraz funkcję królewsko-pasterską (służebne sprawowanie władzy, realizacja opieki i kształtowanie chrześcijańskiego stylu życia). Te trzy funkcje Kościoła w świecie są ściśle powiązane, wzajemnie się przenikają i dopełniają.

W świecie współczesnym zachodzi niezwłoczna konieczność odnowy zarówno Kościoła, jak i samego duszpasterstwa, aby sprostać przedstawionym w poprzednim akapicie wymaganiom (7.1.), a także docenienia roli świadectwa

1 Jan Paweł II, *Kościół na polskiej ziemi wobec nowych zadań*, „L'Osservatore Romano” wydanie polskie 14 (1993) nr 2 (150), s. 19.

2 Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska *Gaudium et spes*, 40.

3 Jan Paweł II, *Kościół na polskiej ziemi wobec nowych zadań*, dz. cyt., s. 19–20.

4 Jan Paweł II, *W drodze ku jedności i człowiekowi*, dz. cyt., s. 14.

wiary ludzi wierzących (7.2.). Wreszcie nakazem chwili jest integracja nauczania kerygmatycznego z dialogiem zbawienia (7.3.), co nie jest łatwe, zwłaszcza z dwu powodów. Po pierwsze – dlatego że nauczanie kerygmatyczne jest autorytatywne, a w świecie obserwujemy postępujący kryzys autorytetu, a po wtóre – idee dialogu upowszechniane współcześnie nie mają wiele wspólnego z dialogiem autentycznym. To zaś pociąga za sobą wymóg nowych sposobów inkulturacji Ewangelii (to jest zakorzeniania Ewangelii w różnych kulturach) oraz ewangelizacji kultur postchrześcijańskich (7.4.).

## 7.1. Konieczność odnowy Kościoła i duszpasterstwa

Papież Franciszek podkreśla, że ewangelizować, to znaczy czynić obecnym Królestwo Boże w świecie. Ewangelizując, nie można nie przejmować się kondycją instytucji społeczeństwa świeckiego i milczeć na temat wydarzeń, które interesują obywateli. Autentyczna wiara zakłada zawsze głębokie pragnienie zmiany świata, przekazania wartości, zostawienia czegoś dobrego po sobie na ziemi<sup>5</sup>.

Papież Franciszek w adhortacji *Evangelii gaudium* ukazuje aktualną sytuację panującą w Kościele na polu ewangelizacyjnym. Wskazuje na pewne słabości wewnątrz Kościoła i na pokusy, na jakie są narażeni ludzie zaangażowani w nową ewangelizację. Do najpoważniejszych wyzwań zalicza: nadmierny indywidualizm, kryzys tożsamości, u podstaw którego leży kompleks niższości wobec świata, relatywizm praktyczny, spadek gorliwości, przejawiający się duszpasterską acedią (zgorzknienie i poczucie bezsilności) oraz jałowym pesymizmem. Papież zauważa także poważne zagrożenia płynące z fascynacji innymi religiami, duchowościami, bóstwami oraz z tendencji do ulegania zazdrości, co prowadzi do wewnątrzkościelnych podziałów. Podkreśla, że niektórzy duchowni, kiedy chcą rozpoznawać Boże „znaki czasu”, myślą je z „duchem czasu”, który jest duchem tego świata<sup>6</sup>.

Konkretnym wyzwaniem duszpasterskim, który narasta szczególnie dzisiaj, są problemy z tożsamością Kościoła. Mają one swoje źródło w historii, ale nie bez znaczenia pozostaje teraźniejszość, która oddziałuje zwłaszcza na młode

5 Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est*, 28.

6 J. Orzeszyna, *Nowe duszpasterstwo według adhortacji „Evangelii gaudium”*, „Sosnowieckie Studia Teologiczne” 12 (2015), s. 99–110.

pokolenie. Problem najczęściej opiera się na tezie: „Chrystus tak, Kościół nie”. Według Mariana Ruseckiego, korzeni takiego sposobu myślenia należy szukać w oświeceniowym naturalizmie, racjonalizmie, deizmie czy romantyzmie. W „wieku światła” rozum został wyniesiony jako najwyższa władza poznawcza i przeciwstawiał się religii nadprzyrodzonej. Pod wpływem oświeceniowej myśli liberalnej pojawił się kryzys instytucjonalizmu, a co za tym idzie, protestantyzacja mentalności eklezjalnej także katolików. Na ogólny kryzys tożsamości miały wpływ również błędy ludzi Kościoła oraz nagłaśnianie negatywnych elementów takich wydarzeń jak na przykład wyprawy krzyżowe, inkwizycja, inwestytura. Współcześnie można zaobserwować dość powszechne zjawisko krytykowania Kościoła przez jego członków, wynikające z błędnego rozumienia jego istoty, co rodzi się z niskiej świadomości eklezjologicznej<sup>7</sup>.

Wyzwanie, przed którym stoi współczesne duszpasterstwo, jak mówi często papież Franciszek, wiąże się z „nawróceniem pastoralnym”. Nie chodzi o jakąś nowość, ale raczej odnowienie zapału i zastosowanie nowych metod w celu dotarcia zarówno do osób korzystających z posługi duszpasterskiej, jak i do tych, którzy oddalili się od Boga i Kościoła. Należy użyć najlepszych metod dla działań duszpasterskich w kontekście współczesnej mentalności i zmieniającej się dynamicznie sytuacji kulturowo-społecznej. Chodzi przede wszystkim o docenianie także osobowego i bezpośredniego kontaktu przewodnika duchowego z człowiekiem, o wiarygodne przekazywanie mu wiary, nadziei i miłości. Równie ważne jest budowanie wokół sakramentów ruchu formacyjno-kulturowego, który przenosiłby działanie sakramentów jak małżeństwo, spowiedź, bierzmowanie, sakrament chorych czy Eucharystia do życia społecznego<sup>8</sup>.

Duszpasterskie działanie Kościoła musi zmierzać w dwóch kierunkach. Z jednej strony ma prowadzić ku głębokiej indywidualnej i wspólnotowej formacji chrześcijańskiej, zdolnej kształtować prawdziwych świadków Chrystusa. Z drugiej – dążyć ku energicznej akcji misyjnej, starającej się dotrzeć do wszystkich ludzi. Kościół musi stwarzać wszystkim możliwość osobowego spotkania z Chrystusem i ukazywać Go jako wzór życia<sup>9</sup>. Papież Franciszek

7 J. Czaplinski, *Potrzeba odnowy duszpasterstwa parafialnego*, „Studia Teologiczne Białostockie, Drohiczyńskie, Łomżyńskie” 22 (2006), s. 96.

8 T. Borutka, *Udział świeckich w nowej ewangelizacji*, „Polonia Sacra” 9 (2001), s. 91–106.

9 Jan Paweł II, *Synod Diecezji Rzymskiej w życiu Kościoła powszechnego*, „L'Osservatore Romano” wydanie polskie 13 (1992) nr 10 (146), s. 26.

mówi, że należy niepokoić się o wszystkich, którzy są odkupieni, a żyją w nieświadomości Bożej miłości<sup>10</sup>.

Temu wszystkiemu ma przeciwdziałać odpowiednio uformowane duszpasterstwo, które, zdaniem papieża Franciszka, należy prowadzić przez reformę skostniałych struktur. Przyczyni się ono do lepszego otwarcia i uelastycznienia odpowiednich dla ludzi form ewangelizacyjnych. Umożliwi także większe zaangażowanie osób świeckich w pracę duszpasterską we wspólnocie Kościoła. Przysłuży się również do swoistego misyjnego nawrócenia w codziennej pracy, otwarcia się na bliźniego i gotowości poświęcenia czasu dla człowieka oraz procesu wychodzeniu do ludzi<sup>11</sup>. Mówi się dzisiaj między innymi o uprawianiu „duszpasterstwa ucha”, czyli o nasłuchiwanie tego, co dzisiaj Lud Boży ma do powiedzenia na dany temat. Zwraca się także uwagę na potrzebę „duszpasterstwa otwartych oczu i wrażliwego serca”. Nie chodzi tu o tworzenie nowych struktur duszpasterskich, ale przede wszystkim o nowe otwarcie się na człowieka. Należy zauważyć tych, którzy szczególnie wołają o pomoc i wsparcie. Być może, nawrócenie duszpasterskie to właśnie nic innego jak nowe, pogłębione, bardziej wrażliwe spojrzenie na taką czy inną grupę wiernych w Kościele. Nawrócenie duszpasterskie polega również na tym, żeby nie czekać, aż ludzie ze swoimi sprawami duchowymi zwrócą się do duchownych, ale to duchowni powinni szukać i spotykać ludzi w konkretnych środowiskach ich naturalnej egzystencji, powinni starać się dociec, jakie nowe metody zastosować dla rozwiązania problemów duchowych w tych środowiskach.

W świadomości ludzi wierzących, jak zauważa ks. Jan Orzeszyna, rozwija się współcześnie „praktyczny relatywizm”, polegający na takim działaniu, jakby wszystko w życiu zależało wyłącznie od człowieka<sup>12</sup>. Nawet osoby pozornie dysponujące solidnymi przekonaniem doktrynalnymi i duchowymi często popadają w styl życia prowadzący do zapewnienia sobie bezpieczeństwa materialnego, do zdobywania władzy i ludzkiej chwały osiąganym za wszelką cenę, zamiast poświęcania życia za innych. Wszystko to pozbawia je misyjnego entuzjazmu<sup>13</sup>.

Jedną z najpoważniejszych przyczyn osłabiających współcześnie zapal ewangelizacyjny ludzi wierzących jest poczucie przegranej, czyli tak zwany

10 Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris missio*, 86.

11 Franciszek, Adhortacja apostolska *Evangelii gaudium*, 25-33.

12 J. Orzeszyna, *Nowe duszpasterstwo według adhortacji „Evangelii gaudium”*, dz. cyt., s. 108.

13 Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna *Lumen gentium*, 80.



jałowy pesymizm. To on osłabia w zdecydowany sposób wiarę w powołanie. Kto zaczyna bez ufności, już przegrał pół bitwy i zakopuje własne talenty<sup>14</sup>. Temu wszystkiemu towarzyszy tak zwana „duchowa światowość”, która polega na szukaniu ludzkiej chwały i osobistych korzyści, zamiast chwały Pańskiej. Jest to duchowość „dobrego samopoczucia”, która usypia poczucie odpowiedzialności za powierzonych kapłanowi braci i siostry, i której cechą jest chęć „dominowania w przestrzeni Kościoła”. Chodzi o subtelny sposób szukania „własnego pożytku, a nie – Chrystusa Jezusa” (Flp 2, 21). „Duchowa światowość” przyjmuje wiele form, w zależności od typu osoby oraz warunków, w jakich się ona znajduje<sup>15</sup>.

Wielu ludzi wierzących zbyt łatwo ulega kompleksowi niższości, który powoduje ukrywanie własnej chrześcijańskiej tożsamości i przekonań. Często nie utożsamiają się z misją ewangelizacyjną, a to osłabia ich zaangażowanie. Tłumią w sobie radość z misji i nie widzą sensu, aby się jej poświęcać<sup>16</sup>. Można powiedzieć, że ogarnia ich apatia i bierność. To one najbardziej paraliżują i onieśmielają do wysiłku ewangelizacyjnego. Poza tym wiara coraz bardziej spychana jest na margines życia społecznego, bywa ośmieszana i pogardzana w przestrzeni publicznej. Przez wielu uważana jest za przestarzałą i niemodną, dlatego – zwłaszcza młodzi – ukrywają swoją wiarę. Brakuje im odwagi do ukazywania i potwierdzania jej swoim życiem. Nie mają też odwagi do bronięcia wiary w dialogu z tymi, którzy są jej przeciwnikami. Wiąże się to często z brakiem odpowiedniej wiedzy religijnej i umiejętności uzasadniania swojej wiary.

Jak wiadomo, za ewangelizację są odpowiedzialni nade wszystko duchowni, którzy poprzez prowadzone duszpasterstwo realizują to ważne zadanie Kościoła. W przypadku duchownych można zauważyć nadmierny indywidualizm, który osłabia działania na rzecz ewangelizacji. Ta postawa charakteryzuje się przesadnym zatroskaniem kapłanów o własne sprawy osobiste oraz nadmiernie biurokratycznym podejściem do obowiązków. Zadania duszpasterskie, traktowane jako dodatek do życia, nie stanowią integralnej części ich tożsamości i misji<sup>17</sup>. Można zauważyć także wzrastające poczucie „duszpasterskiej apatii”, swoiste znudzenie się duszpasterstwem. To powoduje pewien paraliż,

14 Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna *Lumen gentium*, 85.

15 Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna *Lumen gentium*, 93.

16 Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna *Lumen gentium*, 79.

17 Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna *Lumen gentium*, 78.

który wyraża się brakiem zaangażowania w nowe zadania apostołskie czy poszukiwania najlepszych, innowacyjnych rozwiązań. Najczęściej kapłani porzestają na spełnieniu tego, co jest ich podstawowym obowiązkiem, unikając dodatkowego zaangażowania. „Obsesyjnie” troszczą się o swój wolny czas<sup>18</sup>, ulegają dzisiejszej powszechniejszej tendencji cywilizacyjnej związanej z kulturą wolnego czasu, gdzie tę sferę usiłuje się ustawicznie poszerzać. Wolny czas stał się, z jednej strony, swojego rodzaju fetyszem, z drugiej zaś strony – brakuje racjonalnej umiejętności gospodarowania wolnym czasem, a także gotowości poświęcenia jego części na realizację zadań kapłańskich czy apostołskich wynikających z potrzeby chwili.

Ten duszpasterski brak gorliwości może mieć różne przyczyny, ale najczęściej wynika z porażek duszpasterskich, co przyczynia się do pogłębienia poczucia bezsilności. Niektórzy popadają w nie, ponieważ podtrzymują projekty nie do zrealizowania. Inni – ponieważ nie akceptują trudnej i powolnej ewolucji zainicjowanych procesów, chcą natomiast, aby wszystko „spadło z nieba”. Jeszcze inni – podtrzymywani swoją próżnością, ponieważ nadmiernie przywiązują się do niektórych projektów lub „snów o sukcesie”. Są też tacy, którzy stracili realny kontakt z ludźmi w odpersonalizowanym duszpasterstwie, prowadzącym do zwracania większej uwagi na organizację niż na osobę, tak że bardziej przywiązują wagę do „planu drogi” niż jej samej. Wreszcie są i tacy, którzy nie umieją czekać i chcą zapanować nad rytmem życia<sup>19</sup>. Dzisiejsze gorączkowe pragnienie osiągnięcia natychmiastowych wyników sprawia, że zaangażowani w duszpasterstwo nie znoszą łatwo poczucia porażki, krytyki i krzyża<sup>20</sup>.

Dzieła ewangelizacyjnego nie ułatwiają postawy niektórych duchownych, którzy ostentacyjnie dbają o liturgię, o doktrynę i prestiż Kościoła, nie doceniając przy tym wagi i znaczenia troski o realny wpływ Ewangelii na ludzi. Zdąrza się także, że niektórzy przyjmują formę menedżerskiego funkcjonalizmu, pełnego statystyk, planowania i podsumowań, gdzie głównym beneficjentem nie jest Lud Boży, lecz raczej Kościół jako organizacja<sup>21</sup>. Takie podejście niestety gasi ewangeliczny zapal i umacnia próżność. Powoduje także coraz większe

18 Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, 81.

19 J. Orzeszyna, *Nowe duszpasterstwo według adhortacji „Evangelii gaudium”*, dz. cyt., s. 109.

20 Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna *Lumen gentium*, 82.

21 Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna *Lumen gentium*, 95.

oddalanie się od ludzi wierzących, zapominanie o nich i niedostrzeganie ich rzeczywistych problemów<sup>22</sup>.

Współcześnie zauważa się u duchownych postępującą utratę umiejętności prowadzenia rozmów. Wpływa na to przyjęcie współczesnego stylu ludzi młodych, którzy za pomocą najnowocześniejszych środków komunikacyjnych pozornie utrzymują stały kontakt z innymi, ale nie dochodzi w nich do prawdziwej, poważnej rozmowy. Kapłanom nie ułatwia tego również ich niezwykle intensywny tryb życia: dni wypełnione pracą i innymi zajęciami, zmuszający do ciągłego pośpiechu, brak czasu na konsultowanie zamiarów czy decyzji. To wszystko powoduje, że kolejne dni są nacechowane indywidualizmem i egoizmem. W przeciążonej psychice rodzi się coraz częściej pokusa ucieczki do samotności, a nawet izolacji, z wyjątkiem niezbędnych kontaktów.

Duchowny nie może przyjmować postawy osoby, która o wszystkim ma swoje definitywnie utrwalone zdanie i nie czuje potrzeby słuchania już nikogo, nie musi już rozeznawać i rozumieć, a jedynie chce sądzić i rozkazywać. Coraz częściej wierni w kontaktach z kapłanami trafiają na barierę w postaci nadmiernej pewności siebie człowieka ucinającego wszelkie rozmowy stwierdzeniem: „Ja to już wiem”.

Tam jednak, gdzie jest przemyślane życie, rozsądna gorliwość, autentyczne pragnienie niesienia innym Chrystusa, dzieło ewangelizacji rozwija się i przynosi dobre owoce<sup>23</sup>. Trzeba dzisiaj zdecydowanie dążyć do zmiany niektórych form duszpasterstwa. Nie można się skupiać tylko na tych ludziach, którzy przychodzą do kościoła. Należy odkryć misyjny wymiar wiary i duszpasterstwa, co wymaga wyjścia na ulice, aby dostrzec ludzi wykluczonych, smutnych oraz rodziny zmagające się z problemem niedostatku. W obecnym świecie Kościół musi „wyruszyć w drogę”, aby ewangelizować. Wszyscy są wezwani do tego misyjnego „wyjścia”. Każdy chrześcijanin i każda wspólnota muszą rozeznaczyć, jaką drogą powinni podążać, aby odpowiedzieć na wezwanie Pana<sup>24</sup>.

„Duszpasterstwo młodzieżowe – pisze papież Franciszek w adhortacji *Evangelii gaudium* – tak jak byliśmy przyzwyczajeni je prowadzić, ucierpiało w zderzeniu ze zmianami społecznymi. W zwyczajnych strukturach młodzi często nie znajdują odpowiedzi na swoje niepokoje, potrzeby, problemy i zranienia”<sup>25</sup>.

22 Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna *Lumen gentium*, 97.

23 Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna *Lumen gentium*, 107.

24 Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna *Lumen gentium*, 20.

25 Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna *Lumen gentium*, 20.

Należy zatem odejść od duszpasterstwa zajmującego się jedynie dogmatem i moralnością udręczonego upadkiem Kościoła, który traktowany jest jednocześnie jako jedyny gwarant i interpretator tego, co słuszne, dobre i uniwersalne. Bycie praktykującym katolikiem nie ogranicza się do znajomości doktryny, nauczania się norm i zasad postępowania oraz wiernego wypełniania *vademecum* „dobrego chrześcijanina”<sup>26</sup>.

W Kościele niezbędne jest dzisiaj duszpasterstwo, które potrafi wyjść na spotkanie ludzi młodych, docenić ich i zaakceptować. Chodzi o takie duszpasterstwo, które patrzy na rzeczywistość z nadzieją czerpaną nie ze sztywnych zasad, lecz z doświadczenia spotkania z Osobą Jezusa. Młodych ludzi powinni być traktowani jako podmioty aktywnie uczestniczące w tworzeniu rzeczywistości, a nie tylko jako bierni obserwatorzy. To podejście umożliwia im poczucie bycia aktorami współkreującymi rzeczywistość, uczestnikami, a nie jedynie biernymi widzami.

Aby współczesne duszpasterstwo mogło dobrze realizować zadanie ewangelizacji, potrzebuje duszpasterskiego i misyjnego nawrócenia. Zatem obecnie nie potrzeba w Kościele tak zwanego zwyczajnego administrowania, ale potrzeba misyjności. Cały Kościół ma być w „permanentnym stanie misji”<sup>27</sup>. W związku z tym niezbędna jest odnowa kościelna. Wszystkie struktury kościelne muszą otworzyć się na ewangelizowanie, zgodnie z tym, co powiedział Jan Paweł II w 2001 roku do biskupów Oceanii: „Wszelka odnowa Kościoła musi mieć misję jako swój cel, by nie popaść w pewnego rodzaju kościelne zamknięcie się w sobie”<sup>28</sup>.

To misyjne nawrócenie ma obejmować całą wspólnotę Kościoła. Ono powinno się dokonać w parafii, we wspólnotach i ruchach apostołskich, w diecezji, a także na urzędzie papieskim. Ponieważ parafia stanowi podstawową strukturę ewangelizacyjną Kościoła, dlatego właśnie ona wymaga w pierwszym rzędzie odnowy. To parafia powinna podejmować i realizować dzieło ewangelizacyjne<sup>29</sup>. Nie ma natomiast ewangelizacji bez jedności wspólnoty, która ma ewangelizować. Parafia, jak zauważył papież Paweł VI, powinna tworzyć

26 K. Kaproń, *Nowa młodzież, nowe duszpasterstwo*, <https://www.przewodnik-katolicki.pl/Archiwum/2019/Przewodnik-Katolicki-3-2019/Wiara-i-Kosciol/Nowa-mlodziez-nowe-duszpasterstwo> (27.03.2020).

27 Franciszek, Adhortacja apostołska *Evangelii gaudium*, 25.

28 Jan Paweł II, Adhortacja apostołska *Ecclesia in Oceania*, 78.

29 Franciszek, Adhortacja apostołska *Evangelii gaudium*, 28.

rodzinę duchową, być naturalną przestrzenią wzrostu wiary<sup>30</sup>, a papież Franciszek dodał, że powinna być miejscem intensywnego życia w braterstwie, u podstaw którego leży miłość do Jezusa oraz wrażliwość na ludzi pogrążonych w trudnościach<sup>31</sup>. Gdy parafia „obumiera”, gdy kuleje duszpasterstwo, potrzeba wewnętrznej odnowy<sup>32</sup>. Parafia, która nie jest „wspólnotą wspólnot”, nie będzie także miejscem autentycznej ewangelizacji<sup>33</sup>.

Z parafią winny współpracować inne podstawowe instytucje kościelne: w sensie naturalnym – rodzina jako Kościół domowy i w sensie duchowym – grupy modlitewne i apostołskie, małe wspólnoty zadaniowe, ruchy oraz różne formy stowarzyszeń. Powinny one włączać się chętnie w organiczne duszpasterstwo Kościoła partykularnego<sup>34</sup>. W takich wspólnotach łatwiej stać się misjonarzem, wyjść do ludzi, którzy są biedni, ale także do tych, którzy ciemnieją innych, a nawet walczą z krzyżem<sup>35</sup>.

Aby Kościół „wyruszający w drogę” mógł skutecznie pełnić swoją misję, powinien być, zdaniem papieża Franciszka, Kościołem otwartych drzwi<sup>36</sup>. Kościół ze swej natury jest powołany do tego, aby był zawsze „otwartym domem Ojca”. Chodzi o to, aby ktoś – jeśli pragnie iść za natchnieniem Ducha Świętego i zbliżyć się, szukając Boga – nie spotkał się z chłodem zamkniętych drzwi. Jednymi z najważniejszych „drzwi” są „drzwi sakramentów”. Odnosi się to przede wszystkim do sakramentu chrztu, który jest „bramą” do Kościoła i pozostałych sakramentów<sup>37</sup>. Jeśli cały Kościół przyjmie misyjny dynamizm, będzie mógł dotrzeć bez wyjątku do wszystkich. Jednak uprzywilejowane miejsce powinny mieć w nim ubodzy. Papież Franciszek podkreśla: „Wolę raczej Kościół poturbowany, poraniony i brudny, bo wyszedł na ulice, niż Kościół chory z powodu zamknięcia się i wygody z przywiązania do własnego bezpieczeństwa”<sup>38</sup>.

30 Por. Paolo VI, *Il „Concilium de laicis” nella odierna crisi del mondo*, w: *Insegnamenti di Paolo VI*, vol. 7: 1969, Libreria Editrice Vaticana 1969, s. 144-147.

31 Franciszek, *Dom i matka wszystkich*. Orędzie papieskie na Światowy Dzień Misyjny, obchodzony 19.10.2014 (wydane 8.06.2014), „L'Osservatore Romano” wydanie polskie 35 (2014) nr 7 (363), s. 5.

32 Por. Franciszek, *Aby wspólnota była otwarta na wartości Ducha*. Homilia podczas mszy świętej w domu św. Marty, 27.04.2013, „L'Osservatore Romano” wydanie polskie 34 (2013) nr 6 (353), s. 32.

33 Por. J. Majka, *Socjologia parafii*, Lublin 1971, s. 68.

34 Franciszek, Adhortacja apostołska *Evangelii gaudium*, 29.

35 Franciszek, Adhortacja apostołska *Evangelii gaudium*, 3.

36 Franciszek, Adhortacja apostołska *Evangelii gaudium*, 46.

37 Franciszek, Adhortacja apostołska *Evangelii gaudium*, 47.

38 Franciszek, Adhortacja apostołska *Evangelii gaudium*, 49.

Pewną propozycją duchowości, jaką można przekazać w nowej ewangelizacji, jest także kontemplacja wszechświata rozwijającego się w Bogu, który go całkowicie obejmuje<sup>39</sup>. W tej materii należy zachować jednak szczególną rozwagę, aby nie doprowadzić do panteistycznego rozmycia obecności Boga w świecie. Według papieża Franciszka, istnieje misterium, które trzeba podziwiać w liściu, ścieżce, rosie czy twarzy ubogiego. Ideałem nie jest tylko przejście ze świata zewnętrznego do wewnętrznego, aby odkryć działanie Boga w duszy. Człowiek duchowy nie tylko kontempluje Boga w stworzeniach, ale także wychodzi na spotkanie z Nim we wszystkim<sup>40</sup>.

## 7.2. Rola świadectwa wiary w świecie postmodernistycznym

Dzisiejszy człowiek boryka się z poważnymi problemami wiary zarówno wewnętrznymi, jak i zewnętrznymi, które dotyczą duszpasterstwa i ewangelizacji. Aby pokonać dramatyczny rozdźwięk między wiarą a życiem, potrzebne jest świadectwo. Tylko wiara na miarę świadectwa może otwierać drogę do Boga ludziom niewierzącym czy wątpiącym. „Człowiek naszych czasów chętniej słucha świadków aniżeli nauczycieli; a jeśli słucha nauczycieli, to dlatego, że są świadkami” – pisał Paweł VI w adhortacji apostolskiej *Evangelii nuntiandi*<sup>41</sup>.

Przed Kościołem współczesnym, jak pisze ks. Roman Słupek, „stoi ważne zadanie sensotwórczej apologii wiary. Powinna ona polegać na głoszeniu Ewangelii rozumianej jako «[...] integralny sposób życia, który proponuje atrakcyjną oraz wiarygodną intelektualnie i praktycznie odpowiedź na rzeczywiste ludzkie problemy». Głoszone w taki sposób Słowo musi być koniecznie uwiarygodnione przez świadectwo. Wtedy bowiem nie jawi się ono jedynie jako piękna filozofia czy utopia, ale jako rzeczywistość, która daje życie”<sup>42</sup>.

Nowa ewangelizacja oznacza rozbudzanie w sercach i umysłach ludzi współczesnych życia wiary. Jej podstawą jest dawanie słowem i przykładem

39 A. J. Sobczyk, *Duchowość nowej ewangelizacji w świetle nauczania papieża Franciszka*, „Teologia i Moralność” 11 (2016) nr 2 (20), s. 95.

40 Jan Paweł II, List apostolski *Parati semper*, 233.

41 Paweł VI, Adhortacja apostolska *Evangelii nuntiandi*, 41.

42 R. Słupek, *Sensotwórcza apologia wiary Benedykta XVI*, dz. cyt., s. 44. Roman Słupek SDS powołuje się tu na teksty: Benedykt XVI, *Odpowiedzi Papieża na pytania biskupów*, „L'Osservatore Romano” wydanie polskie 29 (2008) 5 (303), s. 45–46 oraz Benedykt XVI, *Blaski i cienie posługi w wielkomijskich parafiach*, „L'Osservatore Romano” wydanie polskie 30 (2009) 4 (312), s. 14.

świadectwa o wierze i o miłości<sup>43</sup>. Bardzo ważne więc pozostaje otwarcie się na pytania współczesnych ludzi bez formułowania z góry przygotowanych odpowiedzi, ale polegające na dzieleniu się z bliźnim swoim życiem. Zachęcał do tego papież Franciszek, stwierdzając: „Należy przekazywać Boga, nie tyle o Nim mówić, nie uzasadniać Jego istnienia: także diabeł wie, że Bóg istnieje! Głosić Pana, to świadczyć o radości z Jego poznania, oraz pomagać żyć pięknym spotkaniem z Nim. Bóg nie jest odpowiedzią na ciekawość intelektualną lub na zaangażowanie woli, jest doświadczeniem miłości, wezwaniem do stawiania się historią miłości. Ponieważ jeden raz spotykając Boga żywego, trzeba szukać go nadal. Tajemnica Boga nigdy się nie wyczerpuje. Jest niezmierna jak Jego miłość”<sup>44</sup>.

Chrystus powołał dwunastu apostołów i rozesłał ich po dwóch. Nakazał im, aby szli i wzywali innych do nawrócenia, aby byli Jego świadkami i swoim życiem dawali wszędzie świadectwo o potrzebie wiary w Boga. Nazwa „apostoł” wywodzi się od greckiego *apostéllo*, co oznacza „posłać, powierzać misję”. W Nowym Testamencie termin „apostoł” ma dwa znaczenia. W węższym ujęciu oznacza jednego spośród dwunastu wybranych, którzy towarzyszyli Jezusowi, odkąd przyjął chrzest nad Jordanem aż po Jego wniebowstąpienie (Dz 1, 22). W szerszym znaczeniu, apostołowie stanowią fundament nowego Ludu Bożego.

Niełatwo być świadkiem Chrystusa. Pan powiedział: „Jeżeli Mnie prześladowali, to i was prześladować będą” (J 15, 20). Nieprzypadkowo w języku łacińskim słowo *martyr* ma dwa znaczenia: „świadek” i „męczennik”. Te dwie koncepcje są ze sobą ściśle związane i wzajemnie się warunkują. Ludzie bardzo często wyrażają swój opór wobec wiary przez agresję wobec tych, którzy tę wiarę uosabiają albo ją proklamują. Uczniowie Chrystusa doświadczyli tych samych trudności, co wcześniej ich Nauczyciel i Mistrz. Spotykały ich próby wykpienia i szykany, jak to opisane w Ewangelii: „Przyszedł bowiem Jan, nie jadł ani nie pił, a oni mówią «Zły duch go opętał». Przyszedł Syn Człowieczy, je i pije, a oni mówią «Oto żarłok i pijak, przyjaciel celników i grzeszników»” (Mt 11, 18–19). Jeśli próby wykpienia i szykan zawiodą, stosuje się podstęp, by zdyskredytować świadka w oczach tych, do których kieruje swoje świadectwo. Takie metody zastosowali faryzeusze, kiedy przedstawili Jezusowi denara

43 Franciszek, Adhortacja apostołska *Evangelii gaudium*, 14.

44 Franciszek, *Mamy być żyjącymi znakami Miłości, którą głosimy*, <https://www.vaticannews.va/pl/papiez/news/2019-09/papa-audiencja-szkol-ewangelizacji.html> (27.03.2020).

i pytali, czy należy płacić podatek cesarowi, czy też nie, albo gdy domagali się, aby osądził cudzołożnicę. Strategia podstępny kończy się zwykle jawnym prześladowaniem. Czasami przybiera ono charakter zwykłego obrzydzenia i utrudnienia życia, często jednak nienawiść skłania do niszczenia świadka, aby go zmusić do milczenia lub nawet do jego całkowitego wyeliminowania spośród żyjących. Doświadczenie męczenników i świadków wiary nie jest ograniczone wyłącznie dla pierwotnego Kościoła, lecz występuje w każdym momencie jego dziejów. W dwudziestym stuleciu zaś – może nawet w większej mierze niż w pierwszym okresie chrześcijaństwa – wielu ludzi dało świadectwo wiary przez cierpienie, znoszone nieraz z heroizmem. Niezliczeni chrześcijanie na wszystkich kontynentach oddali życie dla Chrystusa<sup>45</sup>!

Ojciec Święty Benedykt XVI, już jako papież senior, zauważył, że także dzisiaj jest „wielu ludzi, którzy pokornie wierzą, cierpią i kochają, w których ukazuje się nam prawdziwy Bóg, kochający Bóg. Bóg ma także dzisiaj swoich świadków (*martyres*) na świecie”<sup>46</sup>. Słowo „męczennik” jest wzięte z prawa proceduralnego. Dzisiejszy Kościół – zdaniem Benedykta XVI – jest „bardziej niż kiedykolwiek «Kościółem męczenników» i w ten sposób świadkiem Boga żywego”<sup>47</sup>.

Wyodrębnia się zazwyczaj trzy rodzaje świadectwa: świadectwo faktu, świadectwo prawdy i świadectwo życia. Świadectwo faktu religijnego zdarza się stosunkowo rzadko. Apostołowie, na przykład, nie byli świadkami samego faktu zmartwychwstania, ponieważ nie widzieli samego zdarzenia, ale byli świadkami zmartwychwstałego Chrystusa, którego spotkali. W przypadku naszego świadectwa, możemy opierać się jedynie na osobistym doświadczeniu Boga<sup>48</sup>.

Innym rodzajem świadectwa jest świadectwo prawdy. Prawda nie ma nic wspólnego z przyznaniem racji własnym sądom i ocenom na jakiś temat. Istotą prawdy jest przekonanie o zgodności naszej myśli z faktycznym stanem rzeczy. W człowieku istnieje tendencja do upowszechniania poznanej prawdy. Czasami czynimy to, aby akceptacja tej prawdy przez innych dała nam samopotwierdzenie, wzmacniając nasze przekonanie, że się nie mylimy. Ale to nie jest jeszcze świadectwo prawdy. Również nie jest świadectwem prawdy propagowanie

45 Jan Paweł II, *Nigdy nie ugięli się przed mocą zła*. Homilia podczas mszy świętej w dniu ekumenicznego wspomnienia świadków wiary XX w., Rzym, 7.05.2000, „L’Osservatore Romano” wydanie polskie 21 (2000) nr 7–8 (225), s. 33.

46 Benedykt XVI, Papież Senior, *List o przyczynach kryzysu w Kościele*, dz. cyt., s. 13.

47 Benedykt XVI, Papież Senior, *List o przyczynach kryzysu w Kościele*, dz. cyt., s. 13.

48 Por. A. Frossard, *Dieu existe, je l’ai rencontré*, Paris 1969.



własnych przekonań w celu zdobycia uznania i szacunku innych ludzi, czy też wzbudzenie ulotnej sensacji i rozbudzenia zainteresowania. Świadectwem danym prawdzie jest natomiast dzielenie się nią w duchu miłości.

Samo świadectwo prawdy jednak nie wystarcza. Konieczne jest także świadectwo życia, czyli zgodność naszego postępowania z głoszoną prawdą. Socjologowie nazywają to zgodnością poglądów z postawami. Z tym jest zawsze najtrudniej. Niezgodność postaw z poglądami stwarza realne zagrożenie dla świadectwa. Początkowo ludzie mogą utrzymywać swoje poglądy niezmiennie, co jest wyrazem pewnego konserwatyzmu myślowego cechującego wielu. Jednak z czasem zazwyczaj zaczynają powoli dostosowywać poglądy do postaw, a wówczas zakwestionowaniu ulega także świadectwo prawdy.

Omawiając świadectwo życia, powinniśmy zwrócić uwagę także na antyświadectwo, które może wynikać z zaniedbywania naszego życia moralnego czy religijnego. Szczególnie groźne jest antyświadectwo w sferze moralności, gdyż niesie z sobą zgorszenie. Chrystus powiedział: „Biada światu z powodu zgorszeń! Muszą wprawdzie przyjść zgorszenia, lecz biada człowiekowi, przez którego dokonuje się zgorszenie” (Mt 18, 7). Szczególnie groźne jest zgorszenie małuczkich, którzy nie posądzają nigdy innych ludzi o dwulicowość, zakłamanie czy faryzeizm. Jeśli tego doświadczą, może to zniszczyć ich prawość i uczciwość.

Świadczyć Chrystusowi życiem swoim oznacza przede wszystkim trwanie w pełni i mocno przy Jego słowie i Jego Kościele, a to domaga się mocnej i stale ożywianej wiary. Świadectwo wymaga uzgodnienia myśli z działaniem, przekonań z uczynkami. Chodzi o świadectwo właściwego postępowania, o styl, o formę i o poszczególne zasady, jakie chrześcijanin głosi przez swój sposób życia i działania. Chrześcijanin powinien żyć w taki sposób, aby jego wiara była rozpoznawalna w samym sposobie życia, zanim jeszcze wypowie jakiegokolwiek słowa.

Apostolstwo osobistego przykładu, które jest spokojne, niejako naturalne i odpowiadające człowiekowi, jest dostępne dla wszystkich. Dzisiaj, bardziej niż kiedykolwiek, stanowi ono obowiązek każdego wierzącego. Jak to już zostało wcześniej zasygnalizowane, papież Paweł VI w adhortacji apostołskiej *Evangelii nuntiandi* zapisał, że „człowiek naszych czasów chętniej słucha świadków aniżeli nauczycieli”<sup>49</sup>. Trzeba być kaznodzieją w milczeniu, przez prostotę

49 Paweł VI, Adhortacja apostołska *Evangelii nuntiandi*, 40.

i promieniowanie życiem. Ponadto, świadectwo życia autentycznie i bez reszty oddanego Bogu i ludziom jest niezbędne, aby uobecnić Chrystusa w świecie i skutecznie docierać z Ewangelią do wszystkich ludzi<sup>50</sup>, bowiem „wiera domaga się, by ją wyznawano”<sup>51</sup>. Również stosunek wiary do praktycznej działalności osoby, która ją posiada, ujawnia, że wiara nie pozostaje w nim bierna i statyczna, ale staje się zasadą jego życia moralnego<sup>52</sup>.

Nieodłącznym elementem prawdziwego świadectwa jest możliwość złożenia ofiary z życia. Związek świadectwa z męczeństwem, jak to już zostało zasygnalizowane, objawia się już w samym pochodzeniu obu słów. Męczeństwo może być uznane za jedynie skuteczną próbę prawdomówności osoby składającej zeznanie. Skoro ludzie są zdolni do kłamstwa, to ich świadectwo staje się wiarygodne tylko wtedy, gdy jest potwierdzone dodatkową próbą, wyrzeczeniem, ascezą i tym podobnym. Istotą świadectwa składanego przez chrześcijan jest ich pełne zaangażowanie w obronę „sprawy” Chrystusa, co jest poparte gotowością zarówno do złożenia najwyższej ofiary ze swego życia na drodze właściwego męczeństwa, jak i do wyrażania swej religijnej wiary w codzienności. Dlatego o tożsamości chrześcijańskiej decyduje nie tylko gotowość do śmierci za Chrystusa, lecz nade wszystko świadectwo w sensie męczeństwa, które polega na konsekwentnym wprowadzaniu w życie specyficznych zasad chrześcijańskich<sup>53</sup>.

W posynodalnej adhortacji *Ecclesia in Europa* (nr 13) Jan Paweł II wraz z ojcami synodalnymi przypominał, że świadkowie wiary chrześcijańskiej stanowią znak nadziei, który nie może być zapomniany; przywołał słowa z synodalnego *Instrumentum laboris*: „Męczennicy bowiem głoszą tę Ewangelię i dają jej świadectwo swym życiem aż do przelania krwi, ponieważ są pewni, że nie mogą żyć bez Chrystusa, i gotowi są umrzeć dla Niego w przekonaniu, że Jezus jest Panem i Zbawicielem człowieka, a zatem jedynie w Nim człowiek znajduje prawdziwą pełnię życia. W ten sposób, zgodnie z napomnieniem apostoła Piotra,

50 Jan Paweł II, *Docierajcie z Ewangelią do wszystkich ludzi*, „L'Osservatore Romano” wydanie polskie 21 (2000) nr 7–8 (225), s. 58.

51 Paweł VI, *Obowiązek dawania świadectwa swojej wierze. Przemówienie podczas Audiencji generalnej, 14.12.1966*, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pawel\\_vi/audiencje/ag\\_14121966.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pawel_vi/audiencje/ag_14121966.html) (15.03.2020).

52 *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, ed. H. Denzinger, A. Schönmetzer, Barcinone–Friburgi Br. 1976, nr 1548.

53 P. Tarasiewicz, *Świadectwo jako wyraz tożsamości chrześcijańskiej (kilka uwag filozoficznych)*, w: *Chrześcijańskie świadectwo wczoraj i dziś*, red. W. Guzewicz, M. Radziłowicz, S. Strękowski, Ełk 2013, s. 23–24.

okazują gotowość do uzasadnienia nadziei, która w nich jest (por. 1 P 3, 14–15). Męczennicy ponadto głoszą «Ewangelię nadziei», gdyż ofiara ich życia jest najradikalniejszym i największym owocem tej ofiary żywej, świętej i Bogu przyjemnej, która stanowi prawdziwy kult duchowy (por. Rz 12, 1), źródło, duszę i szczyt wszelkiej chrześcijańskiej liturgii. W końcu służą oni «Ewangelii nadziei», gdyż ich męczeństwo stanowi najwyższy wyraz miłości i służby człowiekowi, ukazując, że posłuszeństwo prawu Ewangelii rodzi życie moralne i takie współlistnienie społeczne, które szanuje i umacnia godność i wolność każdej osoby ludzkiej»<sup>54</sup>.

Paweł VI powiedział kiedyś o świadectwie wiary, że termin ten jest spokrewniony ze słowem „apostolstwo”, przy czym apostolstwo ma charakter bardziej kerygmaticzny, świadectwo zaś raczej dialogiczny. Świadectwo, zdaniem tego papieża, oznacza rzeczywistość „bardzo rozległą, wychodzącą ze zwykłej chrześcijańskiej wiary, milczącej i wiernej, a dochodzącej aż do tego najwyższego szczytu, jakim jest męczeństwo – będące świadectwem. To nam wskazuje już, że słowo «świadectwo» tak dziś używane, zawiera i wyraża liczne oblicza ducha chrześcijańskiego»<sup>55</sup>. Papież Paweł VI wymienił pewne aspekty świadectwa wiary. Podkreślił najpierw, że „świadectwo jest przekazaniem orędzia chrześcijańskiego. Ten przekaz dokonuje się np. przez słowo, przez czyny, przez codzienne życie, przez ofiarę poniesioną w hołdzie dla prawdy, uważanej jako wartość przez nas posiadaną, jako wartość cenniejszą niż nasz dobrobyt, cenniejszą czasami niż nasze życie»<sup>56</sup>. Świadectwo wiary, pisał dalej, ma charakter osobowy. Paweł VI zaznaczał: „Świadectwo nie jest zwykłym stwierdzeniem, zewnętrznym i umownym. Nie jest ono utartą drogą. Jest ono głosem wywodzącym się z sumienia, jest owocem życia wewnętrznego. W swej najlepszej postaci [...], jest ono darem natchnienia jasnego i wymagającego, wyrastającego z głębi duszy»<sup>57</sup>.

Świadectwo, zdaniem papieża, ma też wymiar łańcuchowy i odgrywa ważną rolę w ekonomii zbawienia. Dzieje się tak, ponieważ „Chrystus jest

54 Synod Biskupów – II Zgromadzenie Specjalne poświęcone Europie, *Instrumentum laboris*, 88, „L'Osservatore Romano” 6.08.1999, Supplement, s. 17.

55 Paweł VI, *Znaczenie i wartość świadectwa. Przemówienie podczas audiencji generalnej*, 10.01.1968, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pawel\\_vi/audiencje/ag\\_10011968.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pawel_vi/audiencje/ag_10011968.html) (17.06.2020).

56 Paweł VI, *Znaczenie i wartość świadectwa. Przemówienie podczas audiencji generalnej*, 10.01.1968, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pawel\\_vi/audiencje/ag\\_10011968.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pawel_vi/audiencje/ag_10011968.html) (17.06.2020).

57 Paweł VI, *Znaczenie i wartość świadectwa. Przemówienie podczas audiencji generalnej*, 10.01.1968, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pawel\\_vi/audiencje/ag\\_10011968.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pawel_vi/audiencje/ag_10011968.html) (17.06.2020).

pierwszym wielkim świadkiem Boga, Słowem Bożym, Panem domagającym się, aby wierzone w Jego osobę, w Jego słowo, w Jego misję. Potem przychodzą apostołowie, ci świadkowie, którzy widzieli i słyszeli: przypomnijcie sobie to mocne powiedzenie św. Jana Ewangelisty: «Oglądaliśmy je, więc dajemy świadectwo» (1 J 1, 2). A św. Augustyn tak to komentuje: «Bóg chciał mieć ludzi za świadków»<sup>58</sup>. Świadectwo wreszcie, na co zwrócił uwagę Paweł VI, zawsze jest działaniem celowym, które służy „do wzbudzenia wiary. Świadek jest przekaznikiem wiary. Sobór powtarza to nieustannie. Świadectwo chrześcijanina służy prawdzie, którą Chrystus objawił światu, i przekazuje ono dalej to zbawienne dziedzictwo»<sup>59</sup>.

### 7.3. Od nauczania kerygmatycznego do dialogu zbawienia

Dialog zbawienia nie jest formą negocjacji Kościoła ze współczesnością, lecz działaniem właściwym Mistycznemu Ciału Chrystusa, które z woli Założyciela trwa nieustannie jako wspólnota zbawcza i zbawiająca, pozostając w łączności ze swoją Głową<sup>60</sup>. To Bóg zainicjował dialog z człowiekiem przez objawienie, na które człowiek odpowiada religijną postawą wiary. Dialog zbawienia, zrodzony z miłości i dobroci Boga<sup>61</sup>, ma dwa kierunki: horyzontalny – skierowany do człowieka i świata, w którym żyje, oraz wertykalny – ku Bogu.

Dialog zbawienia odbywa się na dwóch płaszczyznach. Pierwsza, bardziej rozległa dotyczy dialogu ze światem, z tymi, którzy nie wierzą, oraz z przedstawicielami innych religii. Przez ten dialog Kościół dąży do zaszczepienia wiary i rzuca promień światła prawdy. Druga, mniejsza płaszczyzna ma charakter wewnętrzkościelny i obejmuje wszystkie dziedziny, jakimi zajmuje się Kościół, takie jak doktryna, moralność, liturgia, duszpasterstwo i inne<sup>62</sup>.

58 Paweł VI, *Znaczenie i wartość świadectwa. Przemówienie podczas audyencji generalnej*, 10.01.1968, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pawel\\_vi/audyencje/ag\\_10011968.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pawel_vi/audyencje/ag_10011968.html) (17.06.2020).

59 Paweł VI, *Znaczenie i wartość świadectwa. Przemówienie podczas audyencji generalnej*, 10.01.1968, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pawel\\_vi/audyencje/ag\\_10011968.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pawel_vi/audyencje/ag_10011968.html) (17.06.2020).

60 Por. J. Wał, *Rola dialogu w życiu Kościoła*, w: *Teologia pastoralna*, red. R. Kamiński, t. 1, Lublin 2000, s. 193.

61 Por. R. Łukaszyk, *Dialog*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 3, Lublin 1989, k. 126o.

62 W. Turowski, *Dialog zbawienia w kontekście Roku Wiary*, „Rocznik Teologii Katolickiej” 11 (2012), s. 81.

Kościół chce ciągle prowadzić dialog ze światem, rozumiejąc go jako wielką rodzinę ludzką<sup>63</sup>, której pragnie ukazać transcendentny sens egzystencji. Ewangelia, jako narzędzie braterskiego dialogu, stanowi pozwala na głębsze zrozumienie praw życia społecznego, które Stwórca wpisał w naturę człowieka<sup>64</sup>. Temu światu Kościół pragnie zanieść orędzie zbawienia, usłyszane od Chrystusa i przez Niego zleczone do dzielenia się nim. Punktem wyjścia dialogu jest przekonanie, że człowiek żyje dziś w świecie rozdartym między nadzieją i obawą, w środowisku, w którym następują szybkie i głębokie przemiany. W tak złożonych warunkach Kościół próbuje na drodze dialogu, odczytując znaki czasu, ukazywać sens życia. To właśnie człowiek znajduje się w centrum tego zbawczego dialogu<sup>65</sup>. Aby Kościół mógł go prowadzić owocnie, powinien dążyć do wewnętrznej odnowy, podążając drogą samoświadomości swojej natury i posłannictwa.

Trzeba zauważyć, że dialogowi zbawienia wewnątrz Kościoła (*ad intra*), chociaż jest obszarowo znacznie skromniejszemu niż dialog zbawienia ze światem (*ad extra*), przysługuje priorytet. Jesliby Kościół nie podjął wcześniej i nie prowadził dialogu zbawienia *ad intra*, narażałby się na poważne niebezpieczeństwo utraty własnej tożsamości w dialogu *ad extra*. Niedostatki dialogu wewnętrznego w Kościele spowodowały na przykład, że wiele inicjatyw dialogu zewnętrznego, w tym ekumenicznego, prowadziło często do protestantyzacji katolicyzmu.

Jan Paweł II stwierdził, że „świadomość Kościoła musi łączyć się z jego wszechstronną otwartością, aby wszyscy mogli w nim znajdować owe niezgłębione bogactwo Chrystusa. Taka otwartość, organicznie połączona ze świadomością własnej istoty, z pewnością własnej prawdy, stanowi o apostołskim, czyli posłanniczym dynamizmie Kościoła [...]. Może nawet czasem ta świadomość okazywała się silniejsza niż różne kierunki krytyki, jakiej Kościół, jego instytucje i struktury, ludzie Kościoła i ich działalność bywały poddawane od wewnątrz. Ten wzrost krytycyzmu miał z pewnością różne przyczyny. Jesteśmy pewni, że nie zawsze był on oderwany od autentycznej miłości Kościoła. Z pewnością przejawiała się w nim także dążność do przewyciężenia tzw. tryumfalizmu, o którym nieraz była mowa w czasie Soboru. Jeśli jednak jest rzeczą słuszną, ażeby Kościół na wzór swego Mistrza, który był pokorny sercem,

63 Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska *Gaudium et spes*, 2, 10, 21, 43, 92.

64 Por. Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska *Gaudium et spes*, 23.

65 W. Turowski, *Dialog zbawienia w kontekście Roku Wiary*, dz. cyt., s. 82.

również kierował się pokorą, żeby był krytyczny w stosunku do wszystkiego, co stanowi o jego ludzkim charakterze i ludzkiej działalności, żeby nieustannie wiele od siebie wymagał – to równocześnie owa postawa krytyczna musi posiadać słuszne granice. W przeciwnym razie przestaje być twórcza, nie wyraża się w niej prawda, miłość i wdzięczność za łaskę, której właśnie w Kościele i przez Kościół stajemy się uczestnikami. Nie wyraża się w nim także postawa służby, ale chęć rządzenia opinią drugich przy pomocy własnej opinii, zbyt pochopnie nieraz rozpowszechnianej”<sup>66</sup>.

Dialog zbawienia, który prowadzi Kościół, wykracza poza zwykłe zbliżenie międzyludzkie mające na celu lepsze poznanie się, swoich pragnień, poglądów. Niesie on w sobie echo trynitarnej jedności Osób Boskich, które prowadzą ze sobą odwieczny dialog. Dla wierzących obrazem tego dialogu jest Jezus<sup>67</sup>. W dzisiejszych czasach chrześcijaństwo, a wraz nim postać Jezusa Chrystusa, jest marginalizowane, banalizowane, a nawet zwalczane. Świadectwo chrześcijan zdolne jest przeciwstawić się tym i podobnym zjawiskom, do czego zachęcał żarliwie papież Benedykt XVI słowami „Nie mogę mieć Chrystusa tylko dla siebie samego”<sup>68</sup>.

Można więc powiedzieć, że zadaniem Kościoła jest prowadzenie „dialogu zbawienia” zarówno we własnej wspólnotcie, jak i na zewnątrz, tak aby wszyscy mogli dostrzec w nim „niezgłębione bogactwo Chrystusa” (Ef 3, 8). Jan Paweł II zauważył, że „dialog, który Kościół prowadzi albo do którego zaprasza, nigdy nie jest jedynie zwykłą formą otwarcia się na świat, ani też próbą powierzchownego przystosowania się do świata. Ma być natomiast rozmową i aktywnością wspieraną przez działanie Boże oraz ukształtowaną przez wiarę Kościoła”<sup>69</sup>. Celem dialogu, w odróżnieniu od powierzchownej rozmowy, jest wspólne odkrycie i uznanie prawdy. Podstawą dialogu jest dla wszystkich stron żywa wiara przekazywana przez Kościół powszechny. Gdy ktoś odrzuca tę wspólną bazę, dialog w Kościele nie może się stać dialogiem zbawienia. Otwarcie się na prawdę oznacza gotowość do nawrócenia.

Jan Paweł II podkreślał znaczenie dialogu w Kościele, wskazując: „Dialog bowiem może wieść do prawdy jedynie wówczas, gdy jest prowadzony nie tylko ze

66 Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, 4.

67 W. Turowski, *Dialog zbawienia w kontekście Roku Wiary*, dz. cyt., s. 91.

68 Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est*, 14.

69 Jan Paweł II, *Dialog w Kościele dialogiem zbawienia. Spotkanie z członkami Konferencji Episkopatu Austrii, Wiedeń, 21.06.1998*, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan\\_pawel\\_ii/przemowienia/austria\\_21061998.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/przemowienia/austria_21061998.html) (27.03.2020).

znajomością rzeczy, ale także w postawie szczerości i otwartości, wrażliwości na prawdę i gotowości do skorygowania własnych poglądów. Gdy rozmówcy nie są skłonni nawrócić się ku prawdzie, jakkolwiek dialog traci sens. Fałszywy kompromis byłby szyderstwem z prawdy. Dlatego należy się upewnić, że porozumienie stron nie jest pozorne ani nie zostało uzyskane w sposób nieuczciwy, ale rzeczywiście wypływa z serca”<sup>70</sup>. Dialog zbawienia jest przedsięwzięciem duchowym. Dzięki niemu wspólnota kościelna poznaje głębiej tajemnicze bogactwo wiary. Tym, którzy szczerze go podejmują, otwiera przestrzeń porozumienia w prawdzie. Rozmówcy przeżywają go jako „wymianę darów”<sup>71</sup>. Jeśli dialog przebiega pomyślnie wewnątrz wspólnoty, przynosi owoce także na zewnątrz. Jest zatem narzędziem duszpasterskim i służy ewangelizacji.

Ze względu na powodzenie dialogu zbawczego role ortodoksji i ortopraksji są kluczowe. Dla współczesnego człowieka, myślącego praktycznie, ortopraksja wysuwa się na pierwszy plan. Świadectwo jednego człowieka może mieć znacznie większy wpływ na nawrócenie innych niż tysiąc dowodów na istnienie Boga. Tę rolę świadectwa podkreślał również Chrystus, gdy mówił do apostołów: „Po tym wszyscy poznają, żeście uczniami moimi, jeśli będziecie się wzajemnie miłowali” (J 13, 35). W ten sposób jednym z wyznaczników prawdziwego chrześcijanina staje się nie tylko ortodoksja, lecz także, a może nawet przede wszystkim ortopraksja. Jak uczy historia Kościoła, takie podejście jest niezmiernie efektywne, co pokazuje przykład pierwszych chrześcijan, którzy nawrócili starożytny Rzym nie orężem ani dysputami teologicznymi, ale tylko przykładem pokornego i szlachetnego życia zgodnie z Ewangelią.

To jedna strona, jeden walor ortopraksji. Z drugiej – należy pamiętać, że ortopraksja wypływa z ortodoksji. Dialog ukierunkowany tylko na ortopraksję może prowadzić do zakwestionowania ortodoksji. Pełną świadomość tego faktu miał protestancki teolog Leonard Swidler, który w swoim „dekalogu dialogu” już w pierwszym punkcie postulował, aby najpierw prowadzić w dialogu teoretyczne dociekania, a dopiero później przechodzić do działania<sup>72</sup>. Oczywiście, nie oznacza to rezygnacji z inicjowania dialogów praktycznych, ponieważ są one łatwiejsze, nie wymagają teologicznych kompetencji i przynoszą błogosławione skutki społeczne. W takich sytuacjach należy jednak pamiętać

<sup>70</sup> Jan Paweł II, *Dialog w Kościele dialogiem zbawienia. Spotkanie z członkami Konferencji Episkopatu Austrii, Wiedeń, 21.06.1998*, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan\\_pawel\\_ii/przemowienia/austria\\_21061998.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/przemowienia/austria_21061998.html) (27.03.2020).

<sup>71</sup> Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna *Lumen gentium*, 13.

<sup>72</sup> Por. J. Wał, *Dekalog dialogu*, Kraków 2015, s. 12.

o tym, aby ortopraksja nie stała w kolizji z ortodoksją bądź nie doprowadziła do jej zakwestionowania.

Podobne zdanie miał także kardynał Joseph Ratzinger, który nie zgadzał się z myśleniem próbującym definiować chrześcijaństwo jako ortopraksję. Krytykował on poglądy głoszące, że nie istnieje żadna specyficznie chrześcijańska moralność, a zasady postępowania etycznego każdorazowo wywodzą się z koncepcji człowieka, jaką – adekwatnie do panujących okoliczności – przyjmują ludzie żyjący w danej epoce. Ratzinger podkreślał: „Wiara nie podaje samodzielnych źródeł norm moralnych, lecz w tym punkcie odsyła ściśle do rozumu i wszystko, co nie znajduje w nim uzasadnienia, również nie jest podtrzymywane przez wiarę. To twierdzenie jest uzasadniane wskazaniem, że wiara również w swoich źródłach historycznych nie rozwija własnej moralności, lecz za każdym razem przyłącza się do rozumu praktycznego współczesnych”<sup>73</sup>.

Uważa się, że skoro nakazy moralne powstały właśnie w takich okolicznościach, stąd nie mają charakteru trwałego i zobowiązującego. Głęboką refleksję nad tym zagadnieniem podjął kard. Joseph Ratzinger, stwierdzając: „Niekimś doszli do przekonania, że wszystkie normy można odnaleźć także poza etyką chrześcijańską i że w rzeczywistości większość z tych chrześcijańskich norm została wzięta z innych kręgów kulturowych, a zwłaszcza z filozofii antycznej, a szczególnie ze stoicyzmu. Jeżeli przyjmie się taki fałszywy punkt wyjścia, dojdzie się w ten sposób nieodwołalnie do wniosku, że moralność jest kwestią zależną wyłącznie od rozumu i że tego typu autonomia rozumu jest rozstrzygająca dla wierzących, a nie Magisterium, i nie Bóg objawiający się w nakazach i w Dekalogu”<sup>74</sup>.

Z kolei w innym, ogłoszonym o ponad dekadę wcześniej tekście, już jako papież Benedykt XVI, pisał: „Etos potrzebuje wiary w stworzenie i w nieśmiertelność, czyli potrzebuje najgłębszego przekonania co do tego, że powinność istnienia jest czymś obiektywnym, a odpowiedzialność za życie i jego pełna realizacja nie jest kwestią dowolną, lecz ustaloną od samego początku. Fakt, że życie ludzkie, które by odcinało się od tego wszystkiego, jest praktycznie niemożliwe, stanowi dowód na korzyść wiarygodności i nadziei, która od niej pochodzi”<sup>75</sup>.

73 J. Ratzinger, *Podstawy moralności chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 36–37; por. *Raport o stanie wiary...*, dz. cyt., s. 161; J. Ratzinger, *Nowa pieśń dla Pana...*, dz. cyt., s. 49.

74 Por. J. Ratzinger, *Podstawy moralności chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 37–38.

75 Por. J. Ratzinger, *Głoszenie Boga dzisiaj*, w: *Kościół, ekumenizm, polityka*, przeł. L. Balter, Poznań-Warszawa 1990, s. 71.



W procesie weryfikacji i afirmacji prawd moralnych uczestniczy cały Kościół. Zmysł wiary całego ludu, badania uczonych oraz uważne przypatrywanie się i podejmowanie decyzji przez Urząd Nauczycielski Kościoła – to trzy czynniki nierozłączne. Można przyjąć, że chrześcijaństwo bez ortopraksji traci swoją istotę – pozbawione jest bowiem miłości. Właściwa ortopraksja zasadza się jednak na prawdach objawionych, których autentycznym interpretatorem jest Magisterium Kościoła<sup>76</sup>. W tym kontekście należy stwierdzić, że dialog zbawienia nie zastępuje kerygmatycznego (autorytatywnego) nauczania Kościoła, a stanowi jedynie jego dopełnienie.

Bez wiary człowiek nie zrozumie swego powołania, nie przyjmie też zasad moralności. Jak pisze ks. Wojciech Wójtowicz: „Jeżeli odpowiedzi, które w szczegółowych kwestiach etycznych przynosi katolickie nauczanie, zostaną oddzielone od całościowej wizji, jaką daje wiara, i pozbawione swego fundamentu, który stanowi zintegrowany z nią obraz człowieka, stają się niezrozumiałe i – w konsekwencji – są zrozumiałe opacznie”<sup>77</sup>. Bez właściwej praktyki życia chrześcijańskiego oblicze wiary pozostanie zdeformowane, a nawet całkiem martwe. Wiara, pozostając nieuwiarygodnioną, straci swój misyjny dynamizm i zostanie zepchnięta na margines życia<sup>78</sup>.

Benedykt XVI nauczał, że „świat bez Boga może być tylko światem bez znaczenia. Bo skąd pochodzi wszystko, co jest? W każdym razie nie miałoby żadnej podstawy duchowej. Po prostu jest i nie ma ani celu, ani sensu. Nie ma wtedy żadnych standardów dobra czy zła. Wtedy przeważa tylko to, co jest silniejsze od drugiego. Władza jest wtedy jedyną zasadą. Prawda się nie liczy, praktycznie nie istnieje. Tylko wówczas, gdy rzeczy mają przyczynę duchową, gdy są chciane i zamierzone, tylko wówczas, gdy istnieje Bóg Stwórca, który jest dobry i chce dobra, również ludzkie życie może mieć sens”<sup>79</sup>.

Dalej papież senior stwierdził, że „społeczeństwo, w którym Bóg jest nieobecny – społeczeństwo, które Go nie zna i traktuje Go, jakby nie istniał, jest społeczeństwem, które traci swoją miarę. Kiedy Bóg umiera w społeczeństwie, staje się ono wolne – zapewniano nas. W rzeczywistości śmierć Boga

76 W. Wójtowicz, *Współczesne zagrożenia wiary według kardynała Josepha Ratzingera*, „Studia Koszalińsko-Kołoobrzeskie” (2005) nr 10, s. 250.

77 W. Wójtowicz, *Współczesne zagrożenia wiary według kardynała Josepha Ratzingera*, „Studia Koszalińsko-Kołoobrzeskie” (2005) nr 10, s. 251.

78 W. Wójtowicz, *Współczesne zagrożenia wiary według kardynała Josepha Ratzingera*, „Studia Koszalińsko-Kołoobrzeskie” (2005) nr 10, s. 251.

79 Benedykt XVI, *Kościół a skandal wykorzystywania seksualnego*, 1.

w społeczeństwie oznacza także koniec wolności, ponieważ umiera cel, który daje ukierunkowanie. I ponieważ znika miara, która wskazuje nam kierunek, ucząc nas odróżniania dobra od zła. Społeczeństwo Zachodu jest społeczeństwem, w którym Bóg jest nieobecny w sferze publicznej i który nie ma mu nic do powiedzenia. I dlatego jest to społeczeństwo, w którym coraz bardziej tracą się miara człowieczeństwa. W poszczególnych punktach staje się nagle jasne, że to, co jest złe i co niszczy człowieka, stało się całkiem oczywiste”<sup>80</sup>.

Potrzebny jest więc kerygmat, czyli potrzebne jest głoszenie słowa Bożego, a także konieczne jest publiczne głoszenie dzieła zbawienia, które zostało objawione w ukrzyżowanym i zmartwychwstałym Chrystusie. Proklamacja ta wymaga nawrócenia i chrztu. Należy więc podkreślić, że kerygmat, czyli głoszenie Ewangelii jest jednym z najważniejszych zadań Kościoła. Zasadniczą treścią przepowiadania ma być Dobra Nowina o zbawieniu, w której centrum stoi Chrystus. Najważniejsze jest jednak Jego żywe przepowiadanie, czyli kerygmat. Kerygmat – orędzie zbawienia – adresowany jest jako wezwanie i propozycja zbawienia do każdego człowieka. Sam kerygmat może być realizowany w sposób dialogiczny. Dialogiczny charakter wezwania domaga się od człowieka odpowiedzi i nawiązania relacji z Chrystusem. Jednak dialogiczność realizacji kerygmatu opiera się nie tylko na konieczności odpowiedzi człowieka na Boże słowo i wezwanie skierowane do niego. Dialogiczny charakter realizacji kerygmatu może również wynikać z tego, że przyjmuje on kształt nie nakuzy czy zakazu, ale zaproszenia, propozycji i jest oprowadzaniem człowieka po świecie Bożej myśli i Bożych planów zbawczych.

Kerygmat pełni rolę pomostu, stanowi medium komunikacyjne pomiędzy Osobą Jezusa Chrystusa a osobą ludzką. Przenika on najpierw głoszącego słowo Boże, porusza do głębi jego człowieczeństwo, wskutek czego podejmuje decyzję głoszenia zbawczej prawdy. Następnie kerygmat dociera do osoby, która go słucha, rozważa i przyjmuje. Dzięki współpracy słuchających z głoszącymi dochodzi do spotkania z Osobą stanowiącą treść przesłania kerygmatycznego – z Osobą Jezusa Chrystusa, Odkupiciela i Zbawiciela osoby ludzkiej<sup>81</sup>. Tak więc przepowiadanie kerygmatyczne jest rzeczywistym i realnym spotkaniem osób. To międzyosobowe spotkanie Boga i człowieka poprzez Słowo, którym

<sup>80</sup> Benedykt XVI, *Kościół a skandal wykorzystywania seksualnego*, 1.

<sup>81</sup> P. Goliaszek, *Implikacje metodyczne kerygmatu chrześcijańskiego*, w: *Katechetyka i katecheza u progu XXI wieku*, red. A. Kiciński, Poznań 2007, s. 153–180.

jest Jezus Chrystus, stanowi najważniejszy czynnik konstytutywny personalizmu kerygmatycznego<sup>82</sup>.

Chodzi o żywy przekaz i osobiste spotkanie z Bogiem, doświadczenie wspólnoty oraz świadectwo głoszących. Język suchych definicji i praw katechizmowych należy zastąpić językiem radosnego przepowiadania historii zbawienia, bazującemu na narracji biblijnej i liturgicznej. Język ten, oprócz werbalnych środków, posługuje się takimi pozawerbalnymi formami wyrazu, takimi jak medytacja symboli religijnych, biblijnych i sakramentalnych. Język kerygmatu posiada ważną cechę – jest przede wszystkim językiem świadectwa. Odzwierciedla on życie Kościoła, który zwiastuje dobrą nowinę o zbawieniu. Chodzi zatem o głoszenie orędzia zbawczego, które realizuje się w słowach i czynach wspólnoty Kościoła apostołskiego. Do tych świadectw zaliczały się także życiorysy świętych i świadków wiary na przestrzeni dziejów wspólnoty wierzących<sup>83</sup>.

#### 7.4. Potrzeba inkulturacji Ewangelii i ewangelizacji kultur postchrześcijańskich

Człowiek żyje w rzeczywistości materialnej i duchowej. W każdym z nas jest tęsknota za czymś i Kimś, Kto nas przekracza. Z natury swej jesteśmy istotami religijnymi. Religijność ubogaca i zmienia nasze życie. Wpływa na nie, na podejmowane decyzje, na relacje z innymi. Jednak w wymiarze duchowym zawarta jest także tęsknota do kultury. Stąd też, aby ten duchowy wymiar prawidłowo funkcjonował, niezwykle ważne jest doskonalenie relacji pomiędzy wiarą i kulturą. Na przestrzeni dziejów relacje te układały się różnorodnie: czasami były harmonijne i spójne, niekiedy jednak następował silny atak na wiarę. Współczesność również nie jest wolna od tych zagrożeń.

Jak zostało to już wcześniej stwierdzone, wiara i kultura ubogacają się nawzajem. Stanowią istotny element ludzkiego życia. Tak było w przeszłości i tak jest obecnie. Fakt ten skłania nas do tego, aby przyrzeć się bliżej tym właśnie relacjom. Chcąc jednak dokonać analizy tego, jak powinno przebiegać doskonalenie relacji między kulturą a wiarą, należy zwrócić uwagę na dwa nurty dające się zaobserwować w tych relacjach. Z jednej strony zawierają one elementy

82 P. Goliaszek, *Implikacje metodyczne kerygmatu chrześcijańskiego*, dz. cyt., s. 171.

83 A. Walulik CSFN, *Katecheza inicjacyjna w polskich katechizmach (1945-1990)*, Kraków 2002, s. 179.

słuszne, z drugiej natomiast – można jednak w nich doszukiwać się pewnych odniesień dyskusyjnych.

Wolno stwierdzić, że współczesna kultura jest pełna paradoksów. Nie sprzyja religijnemu zakorzenieniu, a jednak zawiera pragnienie tego zakorzenienia. Współczesnemu człowiekowi niezwykle trudno pojąć to, co niewidzialne. Ludzie wykazują raczej zainteresowanie wszystkim, co widzialne, ale równocześnie starają się wykroczyć poza to, co odczuwalne, dostępne dla rozumu, poza skuteczność i produktywność. Dzisiejszy człowiek jest ponadto człowiekiem czynu. Kryje się w nim ogromne pragnienie bezinteresowności, niesienia daru drugim. Nie lubi rytuału ze względu na jego powtarzalność. Wobec tego wydaje się, że eschatologia chrześcijańska poszła w zapomnienie, że jest ona zwodnicza, jednak nigdy nie odczuwano tak wielkiego pragnienia lepszego świata i tak wielkiej potrzeby nadziei<sup>84</sup>.

Chociaż współczesny człowiek odwraca się od tradycyjnych symboli religijnych, należy stwierdzić, że nasza kultura na co dzień obmyśla nowe symbole. Prawdą jest, że wykazuje on słabość do manipulacji i zaborczości, lecz odznacza się także wielkoduszością ofiarności niemal bez granic. W dobie sekularyzacji ludzie wykazują rosnące pragnienie ciszy i refleksji oraz doświadczają głodu mistyki. Istnieje także silne zapotrzebowanie na wspólnotę i aktywność społeczną. Wszystkie te elementy współczesnej kultury mogą stanowić żywną glebę dla ewangelizacji<sup>85</sup>.

Elementów chrześcijaństwa nie można bez poniesienia konsekwencji wykluczyć z kultury świecie współczesnego świata, gdyż takie działanie mogłoby doprowadzić do jej rozpadu. Dlatego idea coraz ściślejszej współpracy i głębszych relacji między wiarą i kulturą wydaje się być jak najbardziej słuszna. Idea ta łączy się z inkulturacją, która znajduje nowe pola działania i otrzymuje nowe impulsy.

Inkulturacja to zakorzenienie Kościoła w kulturze poprzez nawiązanie z nią dialogu w taki sposób, że głoszona Ewangelia przynosi owoc w postaci żywej wiary u ludzi oraz formuje żywotny i autentyczny Kościół lokalny<sup>86</sup>. Kościół bowiem – jako wspólnota ludzi wierzących – jest powszechny, obejmuje miliony wyznawców. Jednak wewnątrz tej wspólnoty możemy wyróżnić tak zwane

84 Kard. G. Danneels, *Ewangelizacja kultury. Przemówienie podczas Synodu Biskupów*, 06.10.2005, „L'Osservatore Romano” wydanie polskie 27 (2006) nr 1 (279), s. 21.

85 Kard. G. Danneels, *Ewangelizacja kultury...*, dz. cyt., s. 21.

86 Por. J. Górski, *Inkulturacja*, w: *Encyklopedia nauczania społecznego Jana Pawła II*, dz. cyt., s. 204.

Kościół lokalny, charakterystyczny czy to dla danego miejsca, czy też dla grupy wyznawców. Widać zatem, iż inkulturacja ma służyć pogłębieniu wyznawanej wiary i duchowości ludzi żyjących we wspólnocie Kościołów lokalnych, kanonicznie określanych też Kościołami partykularnymi<sup>87</sup>. Oznacza to, że inkulturacja zakłada otwarcie się na odmienne kultury występujące w różnych Kościołach.

Inkulturacja dokonuje się przez dostosowanie przepowiadania Ewangelii do konkretnych warunków oraz kultur, przepojenie ich wartościami ewangelicznymi, a także przejęcie przez Kościół tego, co najbardziej cenne w danej kulturze. Jak zatem widać, Kościół nie zmieniając swego przesłania, jednocześnie stara się ubogacać rzeczywistość znajdującą się obok niego, a często z nim połączoną. To przenikanie dotyczy rzeczywistości polityki, gospodarki, praw człowieka, pracy, wypoczynku, relacji między ludźmi<sup>88</sup>. Podstawą inkulturacji jest oparcie się na Chrystusie będącym źródłem mocy. Dzięki temu może ona stać się nową ewangelizacją<sup>89</sup>.

Szczególną rolę w inkulturacji odgrywa język. Użycza on właściwego sobie świata pojęć do wyrażania uniwersalnych treści religijnych. Jest tutaj tylko jeden wymóg, aby pojęcia te były w pełni adekwatne do określonych treści religijnych. Inkulturacja dotyczy także sfery obyczajowości i obrzędowości, które przyjmują często nowe znaczenia, a nawet symbolikę prezentującą złożoność ceremoniałów czy przeżyć religijnych. Tak rozumiana inkulturacja jest procesem długofalowym, wręcz permanentnym.

Inkulturacja istnieje od momentu, w którym pojawił się Kościół. Była ona wprawdzie rozmaicie rozumiana i interpretowana, w zależności od kontekstu, przyjmując różne nazewnictwa: akomodacja, adaptacja, akulturacja czy asymilacja. Jej najgłębszym teologicznym uzasadnieniem jest fakt Tajemnicy Wcielenia. Syn Boży przyszedł na świat i w sobie objawił najpełniej Boga i Jego miłość względem każdego człowieka, zrodzonego w określonym miejscu, czasie i kulturze<sup>90</sup>.

87 Pojęcie „Kościół lokalny” jest szersze niż „Kościół partykularny”. Kościołem partykularnym jest każda diecezja, natomiast Kościołem lokalnym możemy nazwać nie tylko diecezję, ale np. Kościół w Polsce.

88 Por. Jan Paweł II, Adhortacja apostołska *Ecclesia in America*, 1.

89 Por. J. Rodriguez, *Nowa Ewangelizacja Europy w nauczaniu Jana Pawła II*, „Kolekcja Communio” 8 (1993): *Nowa ewangelizacja*, s. 179.

90 Por. J. Górski, *Inkulturacja...*, dz. cyt., s. 204.

Jan Paweł II w encyklice *Fides et ratio* podkreślił istotę i wagę chrześcijańskiej działalności w zakresie inkulturacji, stwierdzając, iż „jednym z głównych dążeń filozofów klasycznych było bowiem oczyszczenie ludzkich wyobrażeń o Bogu z form mitologicznych. Jak wiemy, także religia grecka, podobnie jak większość religii kosmicznych, miała charakter politeistyczny i przypisywała cechy boskie nawet przedmiotom i zjawiskom przyrody. Podejmowane przez człowieka próby zrozumienia genezy bóstw, a tym samym także wszechświata, zostały najpierw wyrażone w poezji. Teogonie pozostają do dziś pierwszym świadectwem tego ludzkiego poszukiwania. Zadaniem pierwszych twórców filozofii było ukazanie powiązań między rozumem a religią. Sięgając wzrokiem dalej, ku zasadom uniwersalnym, nie poprzestawali już oni na antycznych mitach, ale chcieli dać racjonalną podstawę swoim wierzeniom w boskość. Wkroczyli w ten sposób na drogę, która wychodząc od dawnych tradycji partykularnych, inicjowała proces rozwoju odpowiadający wymogom rozumu powszechnego. Celem, ku któremu zmierzał ten proces, było krytyczne uświadomienie sobie tego, w co się wierzy. Przedsięwzięcie to okazało się korzystne przede wszystkim dla samej koncepcji boskości. Oddzielono od religii warstwę przesądów i przynajmniej częściowo oczyszczono ją w drodze analizy racjonalnej. Na tej właśnie podstawie Ojcowie Kościoła nawiązali owocny dialog ze starożytnymi filozofami, otwierając drogę dla głoszenia i zrozumienia Boga objawionego w Jezusie Chrystusie”<sup>91</sup>. Pierwszym przykładem bardzo udanej inkulturacji pojęciowej jest Ewangelia według św. Jana, w której Ewangelista wykorzystał greckie określenie filozoficzne *Logosu-Słowa* do nazwania drugiej Osoby Trójcy Świętej.

Papież Jan Paweł II podkreślił niezwykłość oddziaływania Ewangelii na kulturę przy jednoczesnym zachowaniu jej przesłania w każdym wymiarze ludzkiego życia, także w sferze obyczajów. Ewangelia i jej treść nie może bowiem ulec rozluźnieniu ze względu na kulturę, w której jest głoszona. Nie może zostać pozbawiona jakiegoś elementu tylko dlatego, aby łatwiej wejść w życie ludzi zamieszkujących dany obszar kulturowy. Na straży prawidłowego przekazu stoją ci, którzy głoszą Dobrą Nowinę. Na nich spoczywa odpowiedzialność, aby przekazywać Ewangelię taką, jaka jest w całej prawdzie. To właśnie dzięki katechezie kultury mogą być w zasadniczy sposób nie tylko ubogacone, ale także, co chyba jest jeszcze bardziej istotne, oczyszczone z tego, co sprawia, że

<sup>91</sup> Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, 36.

są niedoskonałe. Inkulturacyjną posługę misyjną, a zatem ewangelizacyjną, pełnią nie tylko osoby duchowne, ale także świeckie<sup>92</sup>.

Jan Paweł II wskazywał także na współczesną potrzebę przyjrzenia się „dziejom starożytnym, aby dostrzec wyraźnie, jak w różnych częściach świata, gdzie rozwijały się różne kultury, ludzie równocześnie zaczynali stawiać sobie podstawowe pytania towarzyszące całej ludzkiej egzystencji: Kim jestem? Skąd przychodzę i dokąd zmierzam? Dlaczego istnieje zło? Co czeka mnie po tym życiu? Pytania te są obecne m.in. w [...] pismach filozoficznych Platona i Arystotelesa. Wspólnym źródłem tych pytań jest potrzeba sensu, którą człowiek od początku bardzo mocno odczuwa w swoim sercu: od odpowiedzi na te pytania zależy bowiem, jaki kierunek winien nadać własnemu życiu”<sup>93</sup>.

Papież podkreślił, że chrześcijaństwo w trzecim tysiącleciu będzie zobowiązane do coraz większego zaspokajania potrzeb inkulturacji. Pozostając wiernym swojemu przesłaniu, będzie przybierało oblicza różnych kultur i narodów, do których zostanie przyjęte i gdzie zapanuje. Proces inkulturacji nie jest zatem zakończony, wydaje się, że jest w fazie nieustannego rozwoju<sup>94</sup>, a w niektórych miejscach znajduje się nawet w fazie powstawania. O ile przy inkulturacji Ewangelii Kościół w większym stopniu czerpie z bogactwa kultur lokalnych, przyjmując z nich adekwatne dla wyrażenia siebie w sposób ortodoksyjny i ortopraktyjny treści, obrzędy czy też obyczaje, o tyle w procesie ewangelizacji kultury Kościół wnosi w kultury lokalne właściwy sobie system wartości. Czasami ta misja cywilizowania kultur lokalnych trwa przez pokolenia. Tak było na przykład w przypadku Polski, gdzie zlikwidowano krwawy, paradoksalnie uważany za honorowy, zwyczaj pojedynków. Ewangelizacja kultury koncentruje się przede wszystkim na jej wymiarze etycznym, cywilizując daną kulturę do takiego stopnia, do jakiego jest to konieczne, aby zachować integralność wiary i moralności.

Wszędzie na świecie obowiązuje przykazanie „Nie kradnij”, ale interpretacja tego przykazania może się nieznacznie różnić w zależności od typu kultury. W cywilizacji europejskiej kradzieżą jest zabranie z celem przywłaszczenia cudzej własności. W wielu kulturach afrykańskich to, co jest na widoku publicznym, jest do użytku wszystkich. Kto sięga po taką rzecz, nie kradnie. Natomiast

92 Por. Jan Paweł II, *Misyjna posługa laikatu. Orędzie na Światowy Dzień Misyjny 1987*, w: *Orędzia Ojca Świętego Jana Pawła II*, red. J. Jękot [i in.], t. 4, Warszawa 1998, s. 308.

93 Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, 1.

94 Jan Paweł II, List apostolski *Novo millennio ineunte*, 40.

gdy sięga po rzecz schowaną, popełnia grzech kradzieży. Z tego powodu bardzo niebezpieczne w krajach afrykańskich jest podróżowanie nocą. Ponieważ noc okrywa wszystko mrokiem, a ten, kto podróżuje nocą, łatwo może zostać posądzony o zamiar kradzieży.

Zarówno w procesie inkulturacji Ewangelii, jak i ewangelizacji kultury należy zawsze przywiązywać wielką wagę i należytą staranność do tego, by z jednej strony zachować wierność nauce Ewangelii, z drugiej zaś aby sprawy wiary i moralności, a także obrzędowości i obyczajowości, uczynić jak najbardziej przystępnymi dla ludzi żyjących w określonym kręgu kulturowym.



## Zakończenie

Zagadnienie kryzysu Kościoła jest problemem bardzo złożonym i trudnym do ogólnego przedstawienia. Analizując historię tej instytucji, można stwierdzić, że w ciągu dwóch tysięcy lat jej istnienia, kryzysy są w Kościele doświadczane nieustannie. W tym kontekście znajdują potwierdzenie słowa proroka Symeona: „Ten przeznaczony jest na upadek i na powstanie wielu w Izraelu, i na znak, któremu sprzeciwiać się będą” (Łk 2, 34). Wprawdzie zostały one adresowane do Jezusa, pośrednio odnoszą się do Kościoła, gdyż nie istnieje Kościół bez Chrystusa ani Chrystus bez Kościoła.

To napięcie ma swoje źródło w świętości Kościoła, która w zderzeniu z rzeczywistością ziemską, a można nawet powiedzieć światową, natrafia na różnorakie trudności i nieporozumienia. Kościół, choć jest na świecie i w jego życiu aktywnie uczestniczy, nie jest z tego świata i do niego nie należy. Jego nadprzyrodzoność przerasta świat. Aby zrozumieć istotę i misję Kościoła, trzeba kierować się zmysłem wiary, który – jak się okazuje – nie jest powszechny ani nie dotyczy wszystkich ludzi. Ponadto Kościół, z winy ludzi, zbyt mocno wchodzi w rzeczywistość tego świata, niebezpiecznie upodabniając się do niego przez swoją instytucjonalizację, która w historii niekiedy prowadziła do zacierania różnicy pomiędzy tym, co Boskie, a tym, co świeckie. Przykładem może być dążenie do uzyskiwania stricte politycznych wpływów, co zawsze kończyło się negatywnie dla Kościoła.

Na skutek zagubienia elementu Boskiego, Kościół stał się celem ataku, którego początek wyznaczyła rewolucja francuska, zwana niekiedy Wielką Rewolucją Francuską. Wtedy rozpoczęła się świadoma i konsekwentna, a nawet krwawa, dechrystianizacja całej kultury. Nie zawahano się wówczas umieścić człowieka na miejscu Boga, co dało początek kultowi człowieka. Na gruncie myśli oświeceniowej, a także rewolucji francuskiej zrodziły się ideologie, zwłaszcza liberalizm i indywidualizm, które objęły swym wpływem

wszystkie aspekty życia społecznego, gospodarczego, politycznego i kulturalnego, w szczególności ładu prawnego. W niektórych krajach nastąpiła wówczas całkowita sekularyzacja społeczeństwa i kultury. Rewolucja odcisnęła swoje piętno kulturowo-ideologiczne na całym życiu społecznym.

Doszło do powstania modernizmu, a potem postmodernizmu, który doprowadził do rozmontowania tego, co miało charakter stały i pewny. W ten sposób została otwarta brama dla niczym nieskrępowanej wolności, w imię której zdeponowano Boga oraz Jego prawo, osłabiając tym samym człowieka w jego podmiotowości. W epoce postmodernizmu dominuje tendencja sprowadzania wszelkiego sądu do indywidualnej oceny, do przedkładania jej ponad obiektywną prawdę. Skutkuje to niekiedy odrywaniem moralnych rozstrzygnięć od doktrynalnych fundamentów Kościoła i zbytym skupianiem się na skomplikowanych etycznie sytuacjach człowieka. Prawdę złożono na ołtarzu poprawności politycznej.

Towarzyszy temu niezwykle rozkwit wszelkich -izmów, które obecnie wypełniają naszą przestrzeń społeczną. To one torują drogę dla rozwijającego się nihilizmu i agnostycyzmu, permissywizmu i pesymizmu, co wywołuje niepokojący kryzys człowieka. Gorzkie owoce tego procesu odczuwamy coraz bardziej dotkliwie. Człowiek, niepewny, jak sobie poradzić w tej trudnej sytuacji. Rozwijający się indywidualizm prowadzi w końcu do desakralizacji życia i indywidualizacji życia religijnego.

Obok wspomnianych -izmów rzeczywistość opisuje się przy pomocy przymiotników dookreślających podstawowe terminy. Na przykład pojęcie demokracji obejmuje zarówno teorię, jak i praktykę społeczną. W sensie teoretycznym demokracja jest swego rodzaju wyznaniem wiary w określony zespół wartości i ideałów. W sensie praktycznym, funkcjonuje jako pewien system polityczny, sposób organizacji życia społecznego oraz zbiór technik czy metod sprawowania władzy oraz pełnienia różnorodnych funkcji i ról w społeczeństwie. Tak rozumiana, demokracja nie wymaga dodatkowych dookreśleń czy doprecyzowań. Jak słusznie zauważono już około 150 lat temu, co podkreślał wówczas francuski historyk i polityk François Guizot, pojęcie demokracji zaczęto zawłaszczać. Wszyscy – ideolodzy, rządzący, partie polityczne – chcą ją mieć wyłącznie dla siebie jako swoisty talizman<sup>1</sup>. Współcześnie istnieje ponad 18 różnych dookreśleń demokracji. Mówi się o demokracji monarchicznej,

1 Por. W. Irek, *Spolecznosc w swietle rozumu i wiary*, Wrocław 2005, s. 329.

republikańskiej, ludowej, socjalistycznej, chrześcijańskiej, liberalnej, społecznej, pracowniczej, przemysłowej, robotniczej, ekonomicznej, partyjnej, a nawet dyktatorskiej czy totalitarnej, choć te ostatnie dwa dookreślenia stoją w opozycji do podstawowego znaczenia terminu. Natomiast zasadnym jest jedynie podział na demokrację bezpośrednią i pośrednią, gdyż to nazewnictwo adekwatnie odzwierciedla sposoby realizacji władzy w ramach systemu demokratycznego<sup>2</sup>.

Szczególnie niebezpieczny jest liberalny indywidualizm, który za podstawę przyjmuje tylko własne „ja” i jego zachcianki. Uprzedmiotowanie człowieka prowadzi często do upodmiotowienia przyrody. Wobec tego mamy do czynienia z różnymi subiektywnymi trudnościami w wierze ludzi ery postmodernistycznej. Pojawiają się współczesne bożki: pieniądz, władza, kariera. Stopniowo i systematycznie odrzuca się prawdę i odstępkuje od moralności. Zachwala się zindywidualizowanie przeżywania wiary, co w gruncie rzeczy prowadzi do zniekształcenia prawdy o powszechności posłannictwa Kościoła. W ten sposób też powstaje kultura i sztuka bez Boga i religii.

Kościół nie może pozostać bezradny wobec tych wszystkich wyzwań współczesności, które są dla niego bolesnym i trudnym doświadczeniem. Musi jednak stawiać im opór i podjąć próbę przeciwdziałania. Nie może też nie dostrzegać swoich braków i niedoskonałości, wynikających z ludzkiego, instytucjonalnego wymiaru. Każda naprawa rzeczywistości powinna zaczynać się od rozpoznania, gdzie tkwi jej największa potrzeba. Kościół też jest świadomy konieczności nawrócenia i duchowej odnowy, która powinna się dokonywać w dwóch wymiarach *ad intra* i *ad extra*. Temu pierwszemu wymiarowi towarzyszy pragnienie odnowy całej wspólnoty Kościoła i duszpasterstwa, jakie realizuje w służbie ludziom.

Zastanawiając się nad stosowanym modelem ewangelizacji człowieka ponowoczesnego, Kościół podejmuje starania o tak zwaną nową ewangelizację. Ta koncepcja podkreśla konieczność powrotu do źródeł wiary i moralności oraz wrażliwość na znaki czasu. Wymaga ona wysiłków na rzecz przywrócenia etycznych wartości kultury i podjęcia nowych dróg jej ewangelizacji. Konieczna jest większa troska o rozwój świadectwa wiary, a także docenienie nauczania kerygmatycznego i dialogu zbawienia. Nie można nie docenić inkulturacji Ewangelii i ewangelizacji kultur postchrześcijańskich. Kościół stawia

---


2 W. Irek, *Spoleczność w świetle rozumu i wiary*, dz. cyt., s. 331.

przed sobą wielkie i wymagające zadania w kontekście permanentnej odnowy swojej własnej misji (*Ecclesia semper reformanda*), które mają na celu przeciwdziałanie wszystkiemu, co godzi w dobro Kościoła i współczesnego człowieka.

Ten opis kryzysu religijności we współczesnym świecie, w znacznej mierze socjologiczny, wymaga kontynuacji badań. Nie można poprzestać tylko na jednostronnym opisie rzeczywistości, niezbędne jest również spojrzenie teologiczne, zwłaszcza pastoralne. Kościół musi podjąć odważnie dialog ze współczesnym światem, nie ulegając pokusie obrażania się na niego, nie może też czuć się obłożoną twierdzą. Przede wszystkim nie może tracić nadziei na przyszłość, gdyż jego moc i siła jest w samym Bogu. To właśnie Kościół znajduje się w samym sercu dobrego Boga i jego ziemski los jest w Jego rękach.

W kontekście omawianej problematyki rodzi się najbardziej zasadnicze pytanie: Co zrobić, aby Kościół, wychodząc do świata, który jest jego zasadniczym wyzwaniem pastoralnym, kształtował ten świat według zbawczych planów Bożych, a nie podlegał wpływom destrukcyjnym tego świata, który, chcemy czy nie, istnieje także w samym Kościele? Nie można zmieniać oblicza ziemi bez odnowy własnej religijności. Nie pomogą w tym względnie żadne socjoczą psychotechniki, ani wykorzystanie współczesnych środków komunikacji społecznej, choć nie wolno ich lekceważyć. Z jednej strony są one potrzebne, gdyż odnowa świata stanowi przede wszystkim dzieło łaski Bożej. Z drugiej zaś strony niezbędna jest również praca nad sobą, duch ascezy, poznawanie zasad apostołowania i praktyczne wprowadzanie ich w życie oraz żarliwa modlitwa w intencji tych wszystkich, do których Kościół jest posłany.

**ks. Tadeusz Borutka**

 <https://orcid.org/0000-0002-8326-0726>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

 <https://ror.org/0583g9182>


## Abstrakt

*Dom na skale czy na ruchomych piaskach? Kryzys religijności we współczesnym świecie w świetle przedmiotowej literatury teologicznej i socjologicznej*

Monografia ks. Tadeusza Borutki podejmuje analizę wpływu postmodernizmu na religijność oraz życie społeczne współczesnego człowieka, uwzględniając perspektywy teologiczne i socjologiczne. W pierwszym rozdziale ukazano historyczny rozwój postmodernizmu, jego podstawy ideologiczne oraz konsekwencje dla życia społecznego i religijnego. Kolejne rozdziały koncentrują się na omówieniu „dogmatów” postmodernizmu, takich jak relatywizm moralny i religijny, konsumpcjonizm oraz hedonizm, a także ich wpływu na kryzys wiary i religijności. Szczególną uwagę poświęcono zagrożeniom związanym z neopogaństwem, indywidualizacją wiary oraz subiektywnym przeżywaniem duchowości. Zwieńczeniem pracy jest analiza modelu nowej ewangelizacji, obejmującego dialog zbawienia, inkulturację oraz świadectwo wiary. Monografia podkreśla znaczenie odnowy Kościoła i duszpasterstwa w odpowiedzi na współczesne wyzwania.

**Słowa kluczowe:** postmodernizm, kryzys religijności, nowa ewangelizacja, Kościół, socjologia religii

**Rev. Tadeusz Borutka**

 <https://orcid.org/0000-0002-8326-0726>

The Pontifical University of John Paul II in Krakow

 <https://ror.org/0583g9182>

## Abstract

*A house on rock or on shifting sands? The crisis of religiosity  
in the contemporary world in light of theological and sociological literature*

The monograph by Rev. Tadeusz Borutka examines the impact of postmodernism on religiosity and social life, integrating theological and sociological perspectives. The first chapter outlines the historical development of postmodernism, its ideological foundations, and its consequences for social and religious life. Subsequent chapters focus on the „dogmas” of postmodernism, such as moral and religious relativism, consumerism, and hedonism, and their impact on the crisis of faith and religiosity. Particular attention is given to the threats posed by neo-paganism, the individualization of faith, and subjective spirituality. The work concludes with an analysis of a new evangelization model that includes the dialogue of salvation, inculturation, and the testimony of faith. The monograph emphasizes the importance of Church and pastoral renewal in addressing contemporary challenges.

**Keywords:** postmodernism, crisis of religiosity, new evangelization, Church, sociology of religion

# Bibliografia

## Źródła

### Pismo Święte i nauczanie soborowe

*Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, opracował zespół biblistów polskich z inicjatywy benedyktynów tynieckich (Biblia Tysiąclecia), Poznań–Warszawa 1995.

Sobór Watykański II, *Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim „Gravissimum educationis”*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*. Tekst polski. Nowe tłumaczenie, Poznań 2002, s. 314–324.

Sobór Watykański II, *Dekret o apostołstwie świeckich „Apostolicam actuositatem”*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*. Tekst polski. Nowe tłumaczenie, Poznań 2002, s. 377–401.

Sobór Watykański II, *Dekret o posłudze i życiu prezbiterów „Presbyterorum ordinis”*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*. Tekst polski. Nowe tłumaczenie, Poznań 2002, s. 478–508.

Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*. Tekst polski. Nowe tłumaczenie, Poznań 2002, s. 104–166.

Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*. Tekst polski. Nowe tłumaczenie, Poznań 2002, s. 526–606.

## Nauczanie Kościoła

- „Abyśmy byli świadkami Chrystusa, który nas wyzwolił”. Deklaracja końcowa Specjalnego Zgromadzenia Synodu Biskupów poświęconego Europie, „L'Osservatore Romano” wydanie polskie 13 (1992) nr 1 (139), s. 47.
- Benedykt XVI, *Adhortacja apostolska „Verbum Domini” o Słowie Bożym w życiu i misji Kościoła*, Watykan 2010.
- Benedykt XVI, *Bez Boga człowiek jest samotny, a społeczeństwo zagubione. Homilia podczas mszy świętej inaugurującej Synod Biskupów*, 5.10.2008, „L'Osservatore Romano” wydanie polskie 29 (2008) nr 12 (311), s. 8.
- Benedykt XVI, *Co dzisiaj znaczy wierzyć? Katecheza środowa*, 24.10.2012, „L'Osservatore Romano” wydanie polskie 33 (2012) nr 12 (348), s. 46.
- Benedykt XVI, *Człowiek to coś więcej niż kombinacja informacji genetycznych. Do uczestników XV Zgromadzenia Zwyczajnego Papieskiej Akademii „Pro Vita”*, 21.02.2009, „L'Osservatore Romano” wydanie polskie 30 (2009) nr 4 (312), s. 30–32.
- Benedykt XVI, *Do uczestników sesji planarnej Papieskiej Rady „Cor Unum”*, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/przemowienia/jednosc\\_chrz\\_17112006.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/jednosc_chrz_17112006.html) (10.01.2020).
- Benedykt XVI, *Encyklika „Caritas in veritate” o integralnym rozwoju ludzkim w miłości i prawdzie*, Watykan 2009.
- Benedykt XVI, *Encyklika „Deus caritas est” o miłości chrześcijańskiej*, Watykan 2005.
- Benedykt XVI, *Encyklika „Spe salvi” o nadziei chrześcijańskiej*, Watykan 2007.
- Benedykt XVI, *Eucharystia musi być centrum waszego życia. Msza św. na zakończenie Światowego Dnia Młodzieży*, 21.08.2005, „L'Osservatore Romano” wydanie polskie 27 (2006) nr 9–10 (286), s. 16–18.
- Benedykt XVI, *Kościół a skandal wykorzystywania seksualnego*, <https://www.fronda.pl/a/uwaga-pelny-tekst-listu-benedykta-xvi,125189.html> (13.12.2019).
- Benedykt XVI, *List apostolski w formie „motu proprio” PORTA FIDEI ogłaszający Rok Wiary*, Watykan 2011.
- Benedykt XVI, *Miejsce wiary. Katecheza środowa*, 31.10.2012, „L'Osservatore Romano” wydanie polskie 33 (2012) nr 12 (348), s. 49–50.
- Benedykt XVI, *Orędzie na XXVI Światowy Dzień Młodzieży 2011 w Madrycie*, „L'Osservatore Romano” wydanie polskie 31 (2010) nr 10 (326), s. 4–5.
- Benedykt XVI, *Posynodalna adhortacja apostolska „Sacramentum Caritatis” o Eucharystii źródle i szczycie życia i misji Kościoła*, Watykan 2007.



- Benedykt XVI, *Poszukiwanie prawdy jest warunkiem autentycznej wolności. Przemówienie podczas wizyty w katedrze w Santiago de Compostela*, 6.11.2010, „L'Osservatore Romano” wydanie polskie 31 (2010) nr 12 (328), s. 26.
- Benedykt XVI, *Poszukiwanie prawdy nie stanowi zagrożenia dla tolerancji czy pluralizmu kulturowego*, „L'Osservatore Romano” wydanie polskie 30 (2009) nr 11–12 (318), s. 14.
- Benedykt XVI, *Powrót do Boga. Katecheza śródowa*, 17.10.2012, „L'Osservatore Romano” wydanie polskie 33 (2012) nr 12 (348), s. 44–45.
- Benedykt XVI, *Sekularyzacja jest trudną próbą dla Kościoła. Przemówienie do uczestników zgromadzenia plenarnego Papieskiej Rady ds. Kultury*, 8.03.2008, „L'Osservatore Romano” wydanie polskie 29 (2008) nr 4 (301), s. 35–36.
- Benedykt XVI, *Serce rozumne. Refleksje na temat podstaw prawa*, „L'Osservatore Romano” wydanie polskie 33 (2011) nr 10–11 (337), s. 41.
- Benedykt XVI, *Służba wierze służbą radości*, „L'Osservatore Romano” wydanie polskie 27 (2006) nr 5 (283), s. 53.
- Benedykt XVI, *Św. Augustyn (III)*, „L'Osservatore Romano” wydanie polskie 29 (2008) nr 3 (301), s. 55.
- Benedykt XVI, *Św. Tomasz z Akwinu (I). Audiencja generalna*, 2.06.2010, „L'Osservatore Romano” wydanie polskie 31 (2010) nr 8–9 (325), s. 48–50.
- Benedykt XVI, *Św. Tomasz z Akwinu (II). Audiencja generalna*, 16.06.2010, „L'Osservatore Romano” wydanie polskie 31 (2010) nr 8–9 (325), s. 51–54.
- Benedykt XVI, *Św. Tomasz z Akwinu (III). Audiencja generalna*, 23.06.2010, „L'Osservatore Romano” wydanie polskie 31 (2010) nr 8–9 (325), s. 54–57.
- Benedykt XVI, *Świat potrzebuje Zbawiciela, który narodził się dla wszystkich. Bożonarodzeniowe orędzie „Urbi et Orbi”*, 25.12.2006, „L'Osservatore Romano” wydanie polskie 27 (2007) nr 2 (290), s. 7.
- Benedykt XVI, *Ten, kto broni Boga, broni człowieka. Do Kolegium Kardynalskiego, Kurii Rzymskiej i Gubernatoratu*, 21.12.2012, „L'Osservatore Romano” wydanie polskie 34 (2013) nr 2 (350), s. 28–32.
- Benedykt XVI, *Wolność religijna drogą do pokoju. Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 2011 roku*, Watykan 2010.
- Benedykt XVI, *Życie jest poszukiwaniem prawdy, dobra i piękna. Przemówienie podczas spotkania z młodzieżą na nabrzeżu Barangaroo*, 17.07.2008, „L'Osservatore Romano” wydanie polskie 29 (2008) nr 9 (309), s. 15–16.
- Franciszek, *Aby wspólnota była otwarta na wartości Ducha. Homilia podczas mszy świętej w domu św. Marty*, 27.04.2013, „L'Osservatore Romano” wydanie polskie 34 (2013) nr 6 (353), s. 32.

- Franciszek, *Adhortacja apostolska „Evangelii gaudium” o głoszeniu Ewangelii we współczesnym świecie*, Watykan 2013.
- Franciszek, *By prawdziwie kochać, trzeba być istotami wolnymi od bożków*, <https://ekai.pl/dokumenty/franciszek-by-prawdziwie-kochac-trzeba-byc-istotami-wolnymi-od-bozkow/> (02.01.2020).
- Franciszek, *Dom i matka wszystkich. Orędzie papieskie na Światowy Dzień Misyjny, obchodzony 19.10.2014 (wydane 8.06.2014)*, „L'Osservatore Romano” wydanie polskie 35 (2014) nr 7 (363), s. 5.
- Franciszek, *Encyklika „Laudato si’” w trosce o wspólny dom*, Watykan 2015.
- Franciszek, *Encyklika „Lumen fidei” o wierze*, Watykan 2015.
- Franciszek, *Kiedy pieniądz jest dobry, kiedy jest bożkiem*, <https://www.fronda.pl/a/papiez-kiedy-pieniadz-jest-dobry-kiedy-jest-bozkiem,86912.html> (02.01.2020).
- Franciszek, *Mamy być żyjącymi znakami Miłości, którą głosimy*, <https://www.vaticannews.va/pl/papiez/news/2019-09/papa-audicncja-szkol-ewangelizacji.html> (27.03.2020).
- Franciszek, *Należy umieścić prawa człowieka w sercu polityki*, <https://papiez.wiara.pl/doc/5213480.Papiez-nalezy-umiescic-prawa-czlowieka-w-sercu-polityki> (13.12.2019).
- Franciszek, *„Ochrzczeni i posłani: Kościół Chrystusa w misji na świecie”. Papieskie orędzie na Światowy Dzień Misyjny 2019 roku*, [aticanews.va/pl/papiez/news/2019-06/papieskie-oredzie-na-swiatowy-dzien-misyjny.html](https://www.vaticannews.va/pl/papiez/news/2019-06/papieskie-oredzie-na-swiatowy-dzien-misyjny.html) (15.02.2020).
- Franciszek, *Przemówienie do przedstawicieli projektu „Ekonomii Komunii”, 4.02.2017*, <https://deon.pl/kosciol/serwis-papieski/papiez-w-centrum-wspolczesnego-swiata-nie-stoi-bog-tylko-pieniadze,437078> (20.12.2019).
- Franciszek, *W centrum współczesnego świata nie stoi Bóg, tylko pieniądz*, <https://deon.pl/kosciol/serwis-papieski/papiez-w-centrum-wspolczesnego-swiata-nie-stoi-bog-tylko-pieniadze,437078> (20.12.2019).
- Jan Paweł II, *A ciascuno di voi. List do kobiet na VI Światową Konferencję poświęconą kobiecie w Pekinie, 29.06.1995*, „L'Osservatore Romano” wydanie polskie 16 (1995) nr 8–9 (176), s. 18–22.
- Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Ecclesia in Europa” o Jezusie Chrystusie, który żyje w Kościele jako źródło nadziei dla Europy*, Watykan 2003.
- Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Pastores dabo vobis” o formacji kapłanów we współczesnym świecie*, Watykan 1995.
- Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Familiaris consortio” o zadaniach rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym*, Watykan 1983.

- Jan Paweł II, *Adhortacja apostołska „Pastores gregis” o biskupie służce Ewangelii Jezusa Chrystusa dla nadziei świata*, Watykan 2003.
- Jan Paweł II, *Adhortacja apostołska „Reconciliatio et paenitentia” o pojednaniu i pokucie w dzisiejszym posłannictwie Kościoła*, Watykan 1984.
- Jan Paweł II, *Bądźcie dla świata odblaskiem światła Chrystusa. Rozważanie podczas czuwania modlitewnego, 27.07.2002*, „L’Osservatore Romano” wydanie polskie 22 (2002) nr 9 (246), s. 51-52.
- Jan Paweł II, *Bierzmowanie w Kościele – wspólnocie kapłańskiej i sakramentalnej*, „L’Osservatore Romano” wydanie polskie 13 (1992) nr 6 (143), s. 38.
- Jan Paweł II, *Chcesz służyć sprawie pokoju, szanuj wolność. Orędzie na XIV Światowy Dzień Pokoju*, w: Paweł VI, Jan Paweł II, *Orędzia papieskie na Światowy Dzień Pokoju*, Rzym 1986.
- Jan Paweł II, *Dialog między kulturami drogą do cywilizacji miłości i pokoju. Orędzie na Światowy Dzień Pokoju z 1 stycznia 2001*, Watykan 2001.
- Jan Paweł II, *Dialog między kulturą, nauką i wiarą. Spotkanie z przedstawicielami świata kultury i nauki*, Zagrzeb, 3.10.1998, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan\\_pawel\\_ii/przemowienia/zagrzeb\\_kultura03101998.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/przemowienia/zagrzeb_kultura03101998.html) (16.06.2020).
- Jan Paweł II, *Dialog w Kościele dialogiem zbawienia. Spotkanie z członkami Konferencji Episkopatu Austrii*, Wiedeń, 21.06.1998, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan\\_pawel\\_ii/przemowienia/austria\\_21061998.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/przemowienia/austria_21061998.html) (27.03.2020).
- Jan Paweł II, *Do młodzieży. Gniezno – Wzgórze Lecha*, w: Jan Paweł II, *Nauczanie społeczne. Pielgrzymka do Polski 1979*, Warszawa 1982, s. 39-41.
- Jan Paweł II, *Dobro kulturalne każdego człowieka jest wartością dla innych. Przemówienie do przedstawicieli Katolickiego Uniwersytetu Portugalskiego, Lizbona, 14.05.1982*, w: *Wiara i kultura. Dokumenty, przemówienia, homilie*, wybór tekstów i oprac. red. M. Radwan, T. Gorzkula, K. Cywińska, Rzym 1986, s. 141-149.
- Jan Paweł II, *Docierajcie z Ewangelią do wszystkich ludzi*, „L’Osservatore Romano” wydanie polskie 21 (2000) nr 7-8 (225), s. 58.
- Jan Paweł II, *Dziedziny apostołstwa świeckich: uczestnictwo w misji Kościoła*, „L’Osservatore Romano” wydanie polskie 15 (1994) nr 8 (165), s. 32.
- Jan Paweł II, *Encyklika „Centesimus annus” w setną rocznicę „Rerum novarum”*, Watykan 1991.
- Jan Paweł II, *Encyklika „Dominum et vivificantem” o Duchu Świętym w życiu Kościoła i świata*, Watykan 1986.
- Jan Paweł II, *Encyklika „Ecclesia de Eucharistia” o Eucharystii w życiu Kościoła*, Watykan 2003.

- Jan Paweł II, *Encyklika „Evangelium vitae” o wartości i nienaruszalności życia ludzkiego*, Watykan 1995.
- Jan Paweł II, *Encyklika „Fides et ratio” o relacjach między wiarą a rozumem*, Watykan 1998.
- Jan Paweł II, *Encyklika „Laborem exercens” o pracy ludzkiej z okazji 90. rocznicy „Rerum novarum”*, Watykan 1981.
- Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptor hominis”*, Watykan 1979.
- Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptoris missio” o stałej aktualności posłania misyjnego*, Watykan 1995.
- Jan Paweł II, *Encyklika „Sollicitudo rei socialis” z okazji dwudziestej rocznicy ogłoszenia „Populorum progressio”*, Watykan 1987.
- Jan Paweł II, *Encyklika „Veritatis splendor”, o niektórych problemach nauczania moralnego Kościoła*, Watykan 1993.
- Jan Paweł II, *Globalizacja i etyka. Przemówienie do uczestników VII Sesji Plenarnej Papieskiej Akademii Nauk Społecznych*, 27.04.2001, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan\\_pawel\\_ii/przemowienia/globalizacja\\_27042001.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/przemowienia/globalizacja_27042001.html).
- Jan Paweł II, *Homilia na zakończenie II Krajowego Kongresu Eucharystycznego w Warszawie*, w: *Jan Paweł II w Polsce 1979, 1983, 1987*, Warszawa 1989, s. 722–725.
- Jan Paweł II, *Homilia podczas XV Światowych Dni Młodych, Tor Vergata w Rzymie*, 20.08.2000, „L'Osservatore Romano” wydanie polskie 21 (2000) nr 10 (227), s. 23.
- Jan Paweł II, *Istota, wielkość i odpowiedzialność sztuki i publicystyki. Przemówienie do artystów i dziennikarzy, Monachium*, 19.11.1980, w: *Jan Paweł II, Wiara i kultura. Dokumenty, przemówienia, homilie*, wybór tekstów i oprac. red. M. Radwan, T. Gorzkula, K. Cywińska, Rzym 1986, s. 99–108.
- Jan Paweł II, *Jakie są perspektywy tego pokolenia*, „L'Osservatore Romano” wydanie polskie 8 (1987) nr 5 (90), s. 11.
- Jan Paweł II, *„Ja przyszedłem po to, aby mieli życie i mieli je w obfitości”. Rozważanie podczas Czuwania Modlitewnego, Cherry Creek State Park*, 14.08.1993, „L'Osservatore Romano” wydanie polskie 21 (2000) nr 7–8 (225), s. 23–24.
- Jan Paweł II, *Jego miłość „do końca” pozostaje po stronie człowieka. Warszawa. Zakończenie Kongresu Eucharystycznego*, „L'Osservatore Romano” wydanie polskie 8 (1987) nr specjalny, s. 89–90.
- Jan Paweł II, *Jesteście uczniami i świadkami Chrystusa na uniwersytecie. Przesłanie do uczestników VIII Międzynarodowego Forum Młodzieży*, 25.03.2004, „L'Osservatore Romano” wydanie polskie 25 (2004) nr 5 (263), s. 32–34.
- Jan Paweł II, *Kapłan wobec potrzeb rodziny. Przemówienie do duchowieństwa Rzymu*, 26.02.2004, „L'Osservatore Romano” wydanie polskie 25 (2004) nr 6 (264), s. 16–17.

- Jan Paweł II, *Każdy Kościół lokalny czerpie swoje życie z Kościoła powszechnego*, „L'Osservatore Romano” wydanie polskie 14 (1993) nr 3 (151), s. 21.
- Jan Paweł II, *Kościół jest miejscem, w którym sumienie ludzkie wzrasta i dojrzewa. Przemówienie na audyencji ogólnej, 24.08.1983*, w: Jan Paweł II, *Nauczanie społeczne 1983*, Warszawa 1987, s. 243–245.
- Jan Paweł II, *Kościół na polskiej ziemi wobec nowych zadań*, „L'Osservatore Romano” wydanie polskie 14 (1993) nr 2 (150), s. 19–21.
- Jan Paweł II, *Kościół twórcą kultury w stosunkach z dzisiejszym światem. Przemówienie do członków Papieskiej Rady do spraw Kultury, Rzym, 18.01.1983*, w: Jan Paweł II, *Wiara i kultura. Dokumenty, przemówienia, homilie*, wybór tekstów i oprac. red. M. Radwan, T. Gorzkula, K. Cywińska, Rzym 1986, s. 198–205.
- Jan Paweł II, *Kościół wspólnotą ewangelizującą*, „L'Osservatore Romano” wydanie polskie 14 (1993) nr 2 (150), s. 15.
- Jan Paweł II, *List apostolski „Novo millennio ineunte” na zakończenie Wielkiego Jubileuszu 2000*, Watykan 2001.
- Jan Paweł II, *List apostolski „Parati semper” do młodych z całego świata*, Watykan 1985.
- Jan Paweł II, *List apostolski „Tertio millennio adveniente” w związku z przygotowaniem Jubileuszu Roku 2000*, Watykan 1994.
- Jan Paweł II, *List do artystów*, Watykan 1999.
- Jan Paweł II, *List do rodzin Gratissimam sane*, Watykan 1994.
- Jan Paweł II, *Mądrość i etyka – granice nauki. Przemówienie do członków Papieskiej Akademii Nauk*, w: Jan Paweł II, *Dokumenty, przemówienia, homilie*, wybór tekstów i oprac. red. M. Radwan, T. Gorzkula, K. Cywińska, Rzym 1986, Rzym 1986, s. 380–384.
- Jan Paweł II, *Natura i sztuka drogami prowadzącymi do tajemnicy Boga. Spotkanie z przedstawicielami świata nauki i sztuki, Wiedeń, 12.09.1983*, w: Jan Paweł II, *Wiara i kultura. Dokumenty, przemówienia, homilie*, wybór tekstów i oprac. red. M. Radwan, T. Gorzkula, K. Cywińska, Rzym 1986, s. 218–224.
- Jan Paweł II, *Niebezpieczeństwo prozelityzmu sekt religijnych. Orędzie na Światowy Dzień Migracji (1990)*, Watykan 1990.
- Jan Paweł II, *Nigdy nie ugięli się przed mocą zła. Homilia podczas mszy świętej w dniu ekuumenicznego wspomnienia świadków wiary XX w.*, Rzym, 7.05.2000, „L'Osservatore Romano” wydanie polskie 21 (2000) nr 7–8 (225), s. 33.
- Jan Paweł II, *Nowa nadzieja dla Libanu*, „L'Osservatore Romano” wydanie polskie 18 (1997) nr 8–9 (195), s. 24–25.
- Jan Paweł II, *O trwałe pomosty między narodami*, „L'Osservatore Romano” wydanie polskie 1 (1980) nr 12, s. 21.

- Jan Paweł II, *Ochrona praw ludzkich w Europie*, w: Jan Paweł II, *Nauczanie społeczne 1980*, t. 3, Warszawa 1984, s. 183–189.
- Jan Paweł II, *Oddajcie wasze talenty na służbę Bogu, bliźniemu i wspólnemu dobru. Przesłanie do uczestników konferencji na temat: „Przedsiębiorca. Odpowiedzialność społeczna i globalizacja”*, 3.03.2004, „L'Osservatore Romano” wydanie polskie 25 (2004) nr 3 (361), s. 16.
- Jan Paweł II, *Odpowiedzialność nauki i technologii. Przemówienie do naukowców i przedstawicieli Uniwersytetu Narodów Zjednoczonych, Hiroszima, 25.02.1981*, w: Jan Paweł II, *Wiara i kultura. Dokumenty, przemówienia, homilie*, wybór tekstów i oprac. red. M. Radwan, S. Wylężek, T. Gorzkula, Rzym–Lublin 1988, s. 102–111.
- Jan Paweł II, *Ofiarujcie Bogu waszą naukę i pracę. Do uczestników kongresu UNIV 2002*, 25.03.2002, „L'Osservatore Romano” wydanie polskie 23 (2002) nr 6 (244), s. 18–19.
- Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przełomie tysiącleci*, Kraków 2005.
- Jan Paweł II, *Piękno tej ziemi woła o zachowanie jej dla przyszłych pokoleń. Homilia w Zamościu*, 12.06.1999, „L'Osservatore Romano” wydanie polskie 20 (1999) nr 8 (215), s. 70–72.
- Jan Paweł II, *Podstawą prawa jest prawda o człowieku*, „L'Osservatore Romano” wydanie polskie 13 (1992) nr 10 (146), s. 16.
- Jan Paweł II, *Podstawowy problem ludzkiego życia – zbawienie*, „L'Osservatore Romano” wydanie polskie 3 (1982) nr 5 (29), s. 13.
- Jan Paweł II, *Pokój z Bogiem Stwórcą – pokój z całym stworzeniem*, „L'Osservatore Romano” wydanie polskie 10 (1989) nr 12 bis (119), s. 22.
- Jan Paweł II, *Polska potrzebuje dzisiaj ludzi sumienia, Skoczów, 22.05.1995*, „L'Osservatore Romano” wydanie polskie 16 (1995) nr 7 (173), s. 26–28.
- Jan Paweł II, *Polska potrzebuje ludzi sumienia*, „L'Osservatore Romano” wydanie polskie 16 (1995) nr 7 (173), s. 26–28.
- Jan Paweł II, *Posługa miłości drogą ewangelizacji*, „L'Osservatore Romano” wydanie polskie 15 (1994) nr 11 (167), s. 28–29.
- Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja apostolska „Christifideles laici” o powołaniu i misji świeckich w Kościele w świecie dwadzieścia lat po Soborze*, Watykan 1988.
- Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja apostolska „Ecclesia in America”*, Watykan 1999.
- Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja apostolska „Ecclesia in Oceania”*, Watykan 2002.
- Jan Paweł II, *Potrzebna jest globalizacja solidarności. Przemówienie do przedstawicieli związków zawodowych*, 1.05.2000, „L'Osservatore Romano” wydanie polskie 21 (2000) nr 6 (224), s. 14.

- Jan Paweł II, *Powołani, aby z odwagą dawać świadectwo Chrystusowi*, „L'Osservatore Romano” wydanie polskie 14 (1993) nr 11 (157), s. 16.
- Jan Paweł II, *Powołanie do życia Papieskiej Rady ds. Kultury. List do Kardynała Sekretarza Stanu Agostino Casaroli*, Rzym, 20.05.1982, w: Jan Paweł II, *Wiarą i kulturą. Dokumenty, przemówienia, homilie*, wybór tekstów i oprac. red. M. Radwan, T. Gorzkula, K. Cywińska, Rzym 1986, s. 159–165.
- Jan Paweł II, *Przemówienie do ludzi nauki i kultury*, Praga, 21.04.1990, w: *Przemówienia i homilie Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 2008, s. 332–337.
- Jan Paweł II, *Przemówienie do Papieskiej Akademii Nauk*, Rzym, 31.10.1992, w: *Przemówienia i homilie Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 2008, s. 356–359.
- Jan Paweł II, *Przemówienie do przedstawicieli świata nauki* 9.06.1987, <http://www.nacuczaniejp2.pl/dokumenty/wyswietl/id/677> (21.12.2019).
- Jan Paweł II, „Rozgłaszajcie to na dachach: Ewangelia w epoce globalnej komunikacji”. *Orędzie na XXXV Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu*, Watykan 2001.
- Jan Paweł II, *Środki społecznego przekazu pomostem pomiędzy wiarą i kulturą. Orędzie na XVIII Dzień Środków Społecznego Przekazu*, Rzym, 24.05.1984, w: Jan Paweł II, *Wiarą i kulturą Dokumenty, przemówienia, homilie*, red. M. Radwan, T. Gorzkula, K. Cywińska, Rzym 1986, s. 264–269.
- Jan Paweł II, *Świat pozbawiony sztuki z trudem otwiera się na wiarę i na miłość. Homilia wygłoszona w czasie Mszy św. dla artystów, Bruksela*, 20.05.1985, w: Jan Paweł II, *Wiarą i kulturą. Dokumenty, przemówienia, homilie*, wybór tekstów i oprac. red. M. Radwan, S. Wylęzęk, T. Gorzkula, Rzym–Lublin 1988, s. 276–285.
- Jan Paweł II, *W drodze ku jedności i człowiekowi*, „L'Osservatore Romano” wydanie polskie 15 (1994) nr 9–10 (166), s. 14.
- Jan Paweł II, *W imię przyszłości kultury. Przemówienie w siedzibie UNESCO, Paryż*, 2.06.1980, w: Jan Paweł II, *Wiarą i kulturą. Dokumenty, przemówienia, homilie*, wybór tekstów i oprac. red. M. Radwan, T. Gorzkula, K. Cywińska, Rzym 1986, s. 64–81.
- Jan Paweł II, *W obronie praw Indian*, „L'Osservatore Romano” wydanie polskie 14 (1993) nr 11 (157), s. 15.
- Jan Paweł II, *W pracy naukowej, w badaniach służcie człowiekowi. Homilia wygłoszona podczas Mszy św. dla studentów i intelektualistów, Ibadan*, 15.02.1982, w: Jan Paweł II, *Wiarą i kulturą. Dokumenty, przemówienia, homilie*, wybór tekstów i oprac. red. M. Radwan, T. Gorzkula, K. Cywińska, Rzym 1986, s. 125–130.
- Jan Paweł II, *Wiarą i kulturą. Dokumenty, przemówienia, homilie*, wybór tekstów i oprac. red. M. Radwan, T. Gorzkula, K. Cywińska, Rzym 1986.

- Jan Paweł II, *Wiara i kultura. Dokumenty, przemówienia, homilie*, wybór tekstów i oprac. red. M. Radwan, S. Wylężek, T. Gorzkula, Rzym–Lublin 1988.
- Jan Paweł II, *Wiara i rozum w służbie prawdy. Anioł Pański*, 6.12.1998, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan\\_pawel\\_ii/modlitwy/ap\\_06121998.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/modlitwy/ap_06121998.html) (16.06.2020).
- Jan Paweł II, *Wielka praca nad mową*, „L'Osservatore Romano” wydanie polskie 12 (1991) nr specjalny, s. 6–9.
- Jan Paweł II, *Wierność Duchowi Świętemu. Do uczestników Kongresu*, 26.03.1982, „L'Osservatore Romano” wydanie polskie 3 (1982) nr 4 (28), s. 15–16.
- Jan Paweł II, *Więź myślenia naukowego z wiarą warunkiem poszukiwania prawdy. Przemówienie do naukowców i studentów, Kolonia*, 15.11.1980, w: Jan Paweł II, *Wiara i kultura. Dokumenty, przemówienia, homilie*, wybór tekstów i oprac. red. M. Radwan, T. Gorzkula, K. Cywińska, Rzym 1986, s. 88–98.
- Jan Paweł II, *Wobec wyzwania globalizacji. Przemówienie do członków Akademii Papieskich*, 8.11.2001, „L'Osservatore Romano” wydanie polskie 23 (2002) nr 3 (241), s. 16.
- Jan Paweł II, *Wolność religijna warunkiem pokojowego współżycia. Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 1988*, w: Jan Paweł II, *Godność. Antologia tekstów, wybór tekstów i wprowadzenie*, red. K. Gryz, Kraków 2011, s. 183–187.
- Jan Paweł II, „Z pomocą Ducha Świętego głosimy nadzieję”. Orędzie na XXXII Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu, Watykan 1998.
- Jan Paweł II, *Zadania świeckich w porządku doczesnym*, „L'Osservatore Romano” wydanie polskie 15 (1994) nr 8 (165), s. 36.
- Jan Paweł II, *Zaproponujcie światu model cywilizacji chrześcijańskiej. Przemówienie do świata kultury, Quito*, 30.01.1985, w: Jan Paweł II, *Wiara i kultura. Dokumenty, przemówienia, homilie*, wybór tekstów i oprac. red. M. Radwan, S. Wylężek, T. Gorzkula, Rzym–Lublin 1988, s. 267–275.
- Jan Paweł II, *Zharmonizować wartości technologii z wartościami sumienia. Przemówienie w Europejskim Centrum Badań Jądrowych, Genewa*, 15.06.1982, w: Jan Paweł II, *Wiara i kultura. Dokumenty, przemówienia, homilie*, wybór tekstów i oprac. red. M. Radwan, T. Gorzkula, K. Cywińska, Rzym 1986, s. 166–172.
- Jan Paweł II, *Żeby Polacy mogli kształtować swoją przyszłość w oparciu o własną kulturę*, „L'Osservatore Romano” wydanie polskie 1 (1981) nr 12 (24), s. 21.
- Jan XXIII, *Encyklika „Mater et magistra” o współczesnych przemianach społecznych w świetle zasad nauki chrześcijańskiej*, Watykan 1961.
- Jan XXIII, *Encyklika „Pacem in terris” o pokoju między wszystkimi narodami opartym na prawdzie, sprawiedliwości, miłości i wolności*, Watykan 1963.
- Kodeks prawa kanonicznego*, Poznań 1984.



- Kongregacja ds. Edukacji Katolickiej, „*Stworzył ich jako mężczyznę i kobietę*”. *Z myślą o drodze dialogu na temat kwestii gender w edukacji*, Watykan 2019.
- Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja o jedności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła*, Watykan 2000.
- Leon XII, *Encyklika „Rerum novarum” o kwestii robotniczej*, Watykan 1891.
- Ostatnie rozmowy. Benedykt XVI w rozmowie z P. Seewaldem*, tłum. J. Jurczyński, Kraków 2016.
- Paolo VI, *Il „Concilium de laicis” nella odierna crisi del mondo*, w: *Insegnamenti di Paolo VI*, vol. 7: 1969, Libreria Editrice Vaticana 1969, s. 144–147.
- Papieska Rada ds. Kultury i Papieska Rada ds. Dialogu Międzyreligijnego, *Jezus Chrystus dawcą wody żywej. Refleksja chrześcijańska na temat New Age*, Poznań 2003.
- Paweł VI, *Adhortacja apostolska „Evangelii nuntiandi”*, Watykan 1975.
- Paweł VI, *Encyklika „Populorum progressio” o popieraniu rozwoju ludów*, Watykan 1967.
- Paweł VI, *List apostolski „Octogesima adveniens” do ks. kard. Maurice’a Roya przewodniczącego Rady do spraw świeckich i papieskiej Komisji Iustitia et Pax z okazji 80. rocznicy ogłoszenia encykliki „Rerum novarum”*, w: *Encykliki*, Warszawa 1981, s. 158–179.
- Paweł VI, *Obowiązek dawania świadectwa swojej wierze. Przemówienie podczas Audiencji generalnej, 14.12.1966*, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pawel\\_vi/audiencje/ag\\_14121966.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pawel_vi/audiencje/ag_14121966.html) (15.03.2020).
- Paweł VI, *Znaczenie i wartość świadectwa. Przemówienie podczas audiencji generalnej, 10.01.1968*, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pawel\\_vi/audiencje/ag\\_10011968.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pawel_vi/audiencje/ag_10011968.html) (17.06.2020).
- Pius XI, *Encyklika „Quadragesimo anno” w czterdziątą rocznicę encykliki „Rerum novarum”*, Watykan 1931.
- Przekroczyć próg nadziei. Jan Paweł II odpowiada na pytania Vittoria Messori*, Lublin 1994.
- Synod Biskupów XIII Zwyczajne Zgromadzenie Ogólne, *Lineamenta Nowa ewangelizacja dla przekazu wiary chrześcijańskiej*, Watykan 2011.
- Synod Biskupów, *Relatio ante disceptationem. Drugie Zgromadzenie Specjalne poświęcone Europie*, „L’Osservatore Romano” (wydanie codzienne), 3.10.1999, s. 6.
- Watykański Sekretariat Jedności Chrześcijan, Sekretariat dla Niechrześcijan, Sekretariat dla Niewierzących, Papieska Rada ds. Kultury, *Sekty albo nowe ruchy religijne: wyzwanie duszpasterskie*, „L’Osservatore Romano” wydanie polskie 7 (1986) nr 5 (79), s. 6–8.

## Literatura

- Adamczyk M., *Konteksty sekularyzacji*, „Studia Teologiczne Białystok, Drohiczyn, Łomża” 25 (2007), s. 237–255.
- Andre-Vincent P., *La doctrine sociale de Jean Paul II*, Paris 1983.
- Angelini G., *La crisi della morale*, „Rivista del Clero Italiano” 10 (1989), s. 662–675.
- Antoncich R., Munarriz J. M., *La doctrine sociale de l'Église*, Paris 1992.
- Arinze F., *Sekty i nowe ruchy religijne jako problem duszpasterski*, „L'Osservatore Romano” 11 (1991) nr 7 (134), s. 6–14.
- Arntz A., *Prawo naturalne i jego dzieje*, „Concilium. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” (wybór artykułów 1–10, 1965–1966), Poznań–Warszawa 1968, s. 363–374.
- Baczyński A., *Wartości chrześcijańskie w przekazie telewizyjnym. Studium pastoralne*, Kraków 2004.
- Balthasar H. U. von, *La vérité est symphonique. Aspects du pluralisme chrétien*, Paris 1984.
- Balthasar H. U. von, *Prawda jest symfoniczna*, tłum. I. Bokwa, Poznań 1998.
- Banasiak B., *Filozofia „końca filozofii”. Dekonstrukcja Jacques'a Derridy*, Warszawa 1997.
- Baran B., *Postmodernizm*, Kraków 1992.
- Baran B., *Postnietzsche*, Kraków 1997.
- Barcikowska A., *Fenomen współczesnego pogaństwa – między nieświadomością a świadomością*, „Państwo i Społeczeństwo” 2008 nr 4, s. 26–39.
- Bartnik C. S., *Kultura*, w: *Encyklopedia katolicka*, red. E. Ziemann, t. 10, Lublin 2004, s. 190–195.
- Bartnik C. S., *Personalizm*, Lublin 2013.
- Bartoszek A., Łysień L., *Indywidualizm*, w: *Wielka encyklopedia nauczania Jana Pawła II*, Radom 2014, s. 198–204.
- Baszkiewicz J., *Władza*, Wrocław 1999.
- Bauman Z., *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, Warszawa 1994.
- Bauman Z., *Etyka ponowoczesna*, Warszawa 1996.
- Bauman Z., *Ponowoczesne wzory osobowe*, „Studia Socjologiczne” 1993 nr 2, s. 27–41.
- Bełch K., *Nowa ewangelizacja w kulturze postmodernistycznej*, „Studia Pastoralne” 7 (2011), s. 336–350.
- Benedykt XVI, Papież Senior, *List o przyczynach kryzysu w Kościele*, tłum. J. J. Franczak, Watykan 2019.
- Berger P. L., Davie G., Fokas E., *Religious America, secular Europe? A theme and variations*, Farnham/Burlington 2008.

- Berger P., *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*, London 1967.
- Bernacki W., *Od modernizmu do postmodernizmu – obraz społeczeństwa modernistycznego w literaturze krytycznej*, Kraków 2000.
- Biliński K., *Refleksje o podstawowych poglądach ruchów neopogańskich*, „Państwo i Społeczeństwo” 4 (2008), s. 55–63.
- Bobiński J., *Konsekwencje współczesnego kryzysu idei Boga według Josepha Ratzingera/ Benedykta XVI*, „Studia Koszalińsko-Koło-brzeskie” 2017 nr 24, s. 69–81.
- Boccklc F., *Humanae vitae als Prüfstein des wahren Glaubens? Zur kirchenpolitischen Dimension moraltheologischer Fragen*, „Stimmen der Zeit” 115 (1990), s. 3–16.
- Bocheński J. M., *Sto zabobonów. Krótki filozoficzny słownik zabobonów*, Wrocław 1987.
- Bokwa I., *Teologia w warunkach nowoczesności i ponowoczesności*, Sandomierz 2010.
- Bortkiewicz P., *Postmodernistyczna destrukcja kultury moralnej*, w: *Postmodernizm – wyzwanie dla chrześcijaństwa*, Poznań 1995, s. 29–38.
- Borutka T., *Jan Paweł II wobec modelu kultury współczesnej Europy (Na marginesie adhortacji apostolskiej Jana Pawła II „Ecclesia in Europa”)*, „Świat i Słowo” 5 (2005), s. 101–122.
- Borutka T., Kornecki T., *Wkład kulturowy błogosławionego Jana Pawła II w rozwój współczesnej kultury*, Kraków 2012.
- Borutka T., *Kryzys duchowy we współczesnym świecie jako problem religijno-moralny*, „Seminare” 23 (2006), s. 181–194.
- Borutka T., *Problematyka społeczna w nauczaniu Jana Pawła II*, „Analecta Cracoviensia” 33 (2001), s. 303–323.
- Borutka T., *Udział świeckich w nowej ewangelizacji*, „Polonia Sacra” 9 (2001), s. 91–106.
- Borutka T., Wal J., *Kapłan w dialogu*, Kraków 2014.
- Borutka T., Wal J., *Zarys socjologii religii. Materiały studyjne*, Kraków 2012.
- Borutka T., *Zadania społeczne laikatu*, Bielsko-Biała 1996.
- Borysenko J., *Księga życia kobiety. Ciało. Psychika. Duchowość*, Gdańsk 1999.
- Bramorski J., *Muzyka jako objawienie piękna i nadziei w świetle przesłania Benedykta XVI do artystów*, w: *Musica sacra*, t. 6, red. J. Bramorski, Gdańsk 2010, s. 50–59.
- Bramorski J., *Sztuka sakralna wobec wyzwań sekularyzacji*, „Studia Nauk Teologicznych” 9 (2014), s. 189–207.
- Bronk A., *Filozoficzna hermeneutyka w sporze o obiektywność poznania*, w: A. Bronk, *Zrozumieć świat współczesny*, Lublin 1998.
- Bronk A., *Krajobraz postmodernistyczny*, „Ethos” 1–2 (1996), s. 79–100.
- Bronk A., *Zrozumieć świat współczesny*, Lublin 1998.
- Brzozowski T., *Kryzys dialogu w społeczeństwie postindustrialnym*, „Filozofia Dialogu” 6 (2008), s. 119–135.

- Budniak J., *Sekularyzacja w nauczaniu Jana Pawła II*, „Teologia Praktyczna” 7 (2006), s. 57–68.
- Bukowska-Pastwa A., *Być poganką. Być poganinem. Odrodzenie neopogańskie we współczesnej Polsce*, „Uniwersyteckie Czasopismo Socjologiczne” 5 (2011), s. 57–67.
- Butler J. P., *Krytycznie queer*, tłum. A. Rzepa, „Furia Pierwsza. Zeszyty Gender Studies” 2000 nr 7, s. 37–58.
- Caputo J. D., *Radical Hermeneutics. Repetition, Deconstruction and the Hermeneutic Project*, Bloomington 1987.
- Carrier H., *Évangile et cultures de Léon XIII à Jean Paul II*, Rome 1987.
- Casanova J., *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, przeł. T. Kunz, Kraków 2005.
- Chappel J., *Catholic Modern: The Challenge of Totalitarianism and the Remaking of the Church*, Harvard 2018.
- Chlewiński Z., Majdański S., *Biologizm*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 1, Lublin 2000, s. 581–584.
- Chmielewski M., *Nowa duchowość*, „Miesięcznik Egzorcysta” 56 (2017), s. 3–4.
- Chudy W., *Moderniści, postmoderniści i inni*, „Èthos” 9 (1996) nr 1–2 (33–34), s. 3–14.
- Cichoń Z., *Fundamentalizm i postnowoczesność wobec prawdy w dziedzinie prawa*, w: *Postmodernizm i fundamentalizm a prawda – od idei do praxis*, red. H. Grzmil-Tylutki, A. Hennel-Brzozowska, Kraków 2010, s. 113–118.
- Cottier G., *L'avenir du christianisme en Europe*, „Nova et Vetera” 69 (1994), s. 245–257.
- Cox H., *Religion in the Secular City*, New York 1984.
- Cynarski W. J., *Proces globalizacji. Dialog kultur czy konflikt wartości*, Rzeszów 2002.
- Czajowski J., *Człowiek w nauce Jana Pawła II*, Rzym 1983.
- Czapliński J., *Potrzeba odnowy duszpasterstwa parafialnego*, „Studia Teologiczne Białostockie, Drohiczyńskie, Łomżyńskie” 22 (2006), s. 70–99.
- Czyżewski A., *Społeczno-wychowawcze aspekty problemu ochrony środowiska*, „Zeszyty Naukowe PAX” 3 (1973), s. 19–21.
- D'Agostino F., *Sprawiedliwość między indywidualizmem a solidarnością*, „Communio” 20 (2000), s. 5–23.
- Daab W., *Indywidualizm i kolektywizm jako orientacje społeczno-polityczne*, w: *Orientacje społeczne jako element mentalności*, red. K. Skarżyńska, M. Ziółkowski, Poznań 1990.
- Danneels G. kard., *Ewangelizacja kultury. Przemówienie podczas Synodu Biskupów*, 06.10.2005, „L'Osservatore Romano” wydanie polskie 27 (2006) nr 1 (279), s. 21.
- Davie G., *Religion in Britain. Believing without belonging*, Oxford 1994.
- De Chardin T., *„Człowiek” i inne pisma*, wybrał J. Tazbir, tłum. J. i G. Fedorowscy, Warszawa 1984.

- Defois G., *Les chrétiens dans la société. Le mystère du salut dans sa traduction sociale*, Paris 1986.
- Derrida and *Negative Theology*, eds. H. Coward, T. Foshay, New York 1992.
- Derrida J., *Głos i fenomen*, przeł. B. Banasiak, Warszawa 1997.
- Derrida J., *Ostrogi. Style Nietzschego*, przeł. B. Banasiak, Warszawa 1990.
- Derrida J., *Pismo filozofii*, wyb. B. Banasiak, przeł. K. Matuszewski, B. Banasiak, P. Pieńiążek, Kraków 1992.
- Descouvemont P., *Dlaczego dzisiaj sekty cieszą się tak wielkim powodzeniem?*, tłum. i red. S. Pyszka, Kraków 1992.
- Devall B., Sessions G., *Ekologia głęboka. Życie w przekonaniu, iż Natura coś znaczy*, tłum. E. Margielewicz, Warszawa 1994.
- Dobroczyński B., *Kłopoty z duchowością. Szkice z pogranicza psychologii*, Kraków 2009.
- Dobroczyński B., *New Age*, Kraków 1997.
- Drożdż A., *Konsumizm. Ocena moralna na podstawie encyklik Jana Pawła II*, Tarnów 1997.
- Duchliński P., Kobyliński A., Moń R., Podrez E., *Etyka a problem nihilizmu*, Kraków 2019.
- Dudek A., *Historia polityczna polski 1989–2005*, Kraków 2005.
- Dulles A., *Blask wiary. Wizja teologiczna Jana Pawła II*, tłum. A. Nowak, Kraków 2003.
- Dupré L., *Życie duchowe i przetrwanie chrześcijaństwa w świeckiej kulturze. Refleksja na koniec tysiąclecia*, w: *Człowiek wobec religii*, red. K. Mech, Kraków 1999.
- Duval J., *Discours d'introduction a la Conference des évêques de France*, „La Documentation Catholique” 76. 93 (1996), s. 1006–1007.
- Dworkin R., *Religia bez Boga*, tłum. B. Baran, Warszawa 2014.
- Dziewiecki M., *Między rozpaczą a zawierzeniem*, „Zeszyty Formacji Duchowej” 2001 nr 17: *Boża Opatrzność i zaufanie Bogu*, s. 55–63.
- Dziewiecki M., *Odrzucenie norm moralnych i wartości duchowych. Analiza przyczyn i skutków*, [https://opoka.org.pl/biblioteka/T/TM/0106N\\_01.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/T/TM/0106N_01.html) (20.12.2019).
- Eagleton T., *Iluzje postmodernizmu*, tłum. P. Rymarczyk, Warszawa 1998.
- Edukacja w społeczeństwie obywatelskim i system wartości*, red. J. Żebrowski, Gdańsk 1996.
- Edukacja wobec wartości*, red. J. Kojot, P. J. Przybysz, Gdynia 2002.
- Edukacja zorientowana na XXI wiek*, red. J. Gajda, Lublin 2000.
- Edwards R., *Reason and Religion*, New York 1973.
- Ekologizm*, red. D. Maj, M. Marczevska-Rytko, Warszawa 2016.
- Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, ed. H. Denzinger, A. Schönmetzer, Barcinone–Friburgi Br. 1976.
- Feuerbach L., *O istocie chrześcijaństwa*, przeł. A. Landman, Warszawa 1959.

- Fijałkowski M., *Inspiracje encykliki „Laudatio si” dla duszpasterstwa*, „Verbum Viate” 31 (2017), s. 321–340.
- Filibeck G., *Les droits de l’homme dans l’enseignement de l’Église (de Jean XXIII a Jean Paul II)*, Vatican 1992.
- Flew A., *There Is a God. How the World’s Most Notorious Atheist Changed His Mind*, Hardcover 2008.
- Foucault M., *Archeologia wiedzy*, przeł. A. Siemek, Warszawa 1977.
- Frączek Z., *Edukacja aksjologiczna wobec potrzeb współczesności*, Rzeszów 2002.
- Fromm E., *Mieć czy być?*, tłum. J. Karłowski, Poznań 1995.
- Fromm E., *Psychoanaliza a religia*, tłum. J. Karłowski, Poznań 2000.
- Frossard A., „*Nie lekajcie się. Rozmowy z Janem Pawłem II*”, tłum. A. Turowiczowa, Rzym 1982.
- Frossard A., *Dieu existe, je l’ai rencontré*, Paris 1969.
- Garvido J. J., *Misja chrześcijańska w czasach krwzysu kultury*, „Communio” 19 (1994) nr 6 (84), s. 70–85.
- Gellner E., *Postmodernizm, rozum i religia*, Warszawa 1997.
- Gilson É., *Realizm tomistyczny*, Warszawa 1968.
- Gocko J., „*Sub luce Evangelii*” (KDK 46). *O potrzebie ewangelicznego rozeznawania znaków czasu*, w: *Znaki czasu – czas znaków*, red. K. Mielcarek [i in.], Lublin 2008, s. 85–99.
- Gocko J., *Constructio et consecratio mundi – zapomniane idee teologii rzeczywistości ziemskich* (cz. 1), „*Roczniki Teologiczne*” 3 (2008), s. 63–77.
- Gocko J., *Prawa człowieka z perspektywy katolickiej nauki społecznej*, w: *Wychowywać w służbie praw człowieka*, red. J. Gocko, R. Sadowski, Warszawa 2008, s. 29–42.
- Gogola J. W., *Teologia komunii z Bogiem*, Kraków 2009.
- Goliaszek P., *Implikacje metodyczne kerygmatu chrześcijańskiego*, w: *Katechetyka i katecheza u progu XXI wieku*, red. A. Kiciński, Poznań 2007, s. 153–180.
- González de Cardedal O., *List do przyjaciela dziennikarza*, w: *Dziennikarski etos. Z wybranych zagadnień deontologii dziennikarskiej*, red. Z. Kobylińska, R. D. Grabowski, Olsztyn 1996, s. 287–302.
- Gorban-Klass T., *Granice wolności mediów. Wolność mediów – od kogo i od czego?*, w: *Dziennikarstwo i świat mediów*, red. Z. Bauer, E. Chudziński, Kraków 2000, s. 415–423.
- Greniuk F., *Wiara w postawie moralnej człowieka*, w: *Wiara w postawie ludzkiej*, red. W. Słomka, Lublin 1991, s. 115–130.
- Grott B., *Neopogaństwo w Polsce – jego rola i perspektywy*, „*Państwo i Społeczeństwo*” 4 (2008), s. 41–54.
- Grulkowski B., *Postawy „być” i „mieć” a poczucie sensu życia*, Gdańsk 1998.

- Grzmil-Tylutki H., *Wstęp do pierwszej części: Postmodernizm i fundamentalizm a prawda – w sferze idei*, w: *Postmodernizm i fundamentalizm a prawda – od idei do praxis*, red. H. Grzmil-Tylutki, A. Hennel-Brzozowska, Kraków 2010, s. 11–14.
- Hanegraaff W. J., *New Age Religion and Western Culture. Esoterism in the Mirror of Secular Thought*, New York 1998.
- Häring B., *La crise de la morale*, „La Documentation Catholique” 71.86 (1989), s. 243–245.
- Hartman G. H., *Saving the Tex. Literature, Derrida, Philosophy*, Baltimore 1981.
- Heller M., *Moralność myślenia*, Kraków 2015.
- Hryniewicz W., *Chrześcijaństwo nadziei. Przyszłość wiary i duchowości chrześcijańskiej*, Kraków 2002.
- Hryniewicz W., *Nadzieja woła głośniejsz niż lęk. Eseje wokół nauczania Jezusa historycznego*, Kielce 2016.
- Hryniewicz W., *Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i wszechświata. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. 3, Lublin 1991.
- Irek W., *Spółeczność w świetle rozumu i wiary*, Wrocław 2005.
- Janaszek-Ivaničková H., *Od modernizmu do postmodernizmu*, Katowice 1996.
- Jarosik-Michalak A., *Cechy kariery tradycyjnej i nowych koncepcji*, „Studia i Prace WNEiZUS” 3 (2018), s. 60–67.
- Jaroszewski T. M., *Laicyzacja*, Warszawa 1966.
- Jaroszyński P., *Personalizm filozoficzny – integralna wizja człowieka*, w: *Dusza – umysł – ciało. Spór o jedność bytową człowieka*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, Lublin 2007, s. 481–398.
- Jaroszyński P., *Personalizm filozoficzny a kultura prawna*, „Orbis Linguarum” 34 (2009), s. 321–337.
- Jawłowska A., *Sens i demokracja*, w: *Inspiracje postmodernistyczne w humanistyce*, red. A. Jamroziakowa, Warszawa–Poznań 1993, s. 49–56.
- Jędrzejek M., *Teologia śmierci Boga – 50 lat później*, „Znak” 2016 nr 737, s. 60–69.
- Kalinowska A., *Ekologia – wybór przyszłości*, Warszawa 1991.
- Kapralski S., *Wartości a poznanie socjologiczne*, Kraków 1995.
- Karczewski M., *Biblijna teologia stworzenia jako źródło ekologii integralnej*, „Studia Elbląskie” 17 (2016), s. 135–146.
- Kasper W., *Kościół wobec wyzwań postmodernizmu* (cz. 1), „Przegląd Powszechny” 12 (1998), s. 278–286.
- Kasperek A., *Teoria sekularyzacji i jej wrogowie. Próba apologii niepopularnej teorii*, „Prace Naukowe Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie – Pedagogika” 18 (2009), s. 21–34.

- Kawecki W., *Kościół i kultura w dialogu (od Leona XIII do Jana Pawła II)*, Kraków 2008.
- Kawecki W., *Próba diagnozy współczesnej kultury*, „Studia Redemptorystowskie” 6 (2008), s. 143–155.
- Kiereś H., *Dekonstrukcjonizm*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 2, Lublin 2006, s. 464–465.
- Kiereś H., *U podstaw życia społecznego. Personalizm czy socjalizm?*, Radom 2001.
- Kijas Z., *Fundamentalizm i postnowoczesność wobec prawdy*, w: *Postmodernizm i fundamentalizm a prawda — od idei do praxis*, red. H. Grzmil-Tylutki, A. Hennel-Brzozowska, Kraków 2010, s. 15–24.
- Kireś H., *Postmodernizm*, w: *Filozofować dziś*, Lublin 1995, s. 263–273.
- Kłoczowski J., *Chrześcijanin XXI wieku*, „Znak” 3 (1995) 56–60.
- Kobyliński A., *Światopogląd w kontekście postmodernizmu*, „Ateneum Kapłańskie” 2004 nr 3 (371), s. 529–540.
- Kochaniewicz B., *Transcendentny wymiar osoby ludzkiej oraz sens jej egzystencji według Benedykta XVI*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 31 (2011), s. 101–109.
- Kociołek A., *Budowanie wspólnoty Kościoła w sytuacji społeczeństwa ponowoczesnego*, „Pedagogika Christiana” 21 (2008), s. 209–227.
- Kołąkowski L., *Jezus ośmieszony. Esej apologetyczny i sceptyczny*, przeł. D. Zańko, Kraków 2014.
- Kostrubiec B., *Badania empiryczne obrazu siebie i obrazu Boga u zwolenników postmodernizmu*, Lublin 2004.
- Kowalczyk S., *Czym jest panteizm?*, „Collectanea Theologica” 47 (1977) nr 1, s. 65–81.
- Kowalczyk S., *Liberalizm i jego filozofia*, Katowice 1995.
- Kowalczyk S., *Postmodernizm*, w: *Encyklopedia „białych plam”*, t. 14, red. A. Winiarczyk, Radom 2004, s. 276–280.
- Kowalczyk S., *Z refleksji nad człowiekiem. Człowiek, społeczność, wartość*, Lublin 1995.
- Kowalski J., *Moralność w postmodernizmie i wyzwania kierowane pod adresem Kościoła i moralnej [!] chrześcijańskiej*, „Resovia Sacra. Studia Teologiczno-Filozoficzne Diecezji Rzeszowskiej” 5 (1998), s. 121–132.
- Kowalski J., *Obecny kryzys w teologii moralnej i sugestie jej odnowy*, „Polonia Sacra” 19 (1997) nr 1 (45), s. 80–99.
- Krąpiec M. A., *Ja — człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1974.
- Krąpiec M. A., *Realizm ludzkiego poznania*, Poznań 1959.
- Królikowski J., *Troska o „przeżycie Kościoła”*, „Collegium Polonorum” 13 (1995/96), s. 84–88.



- Kucharczyk F., *Prawa ludzkie*, Warszawa 1998.
- Kulbat W., *Sekularyzacja w perspektywie socjologii*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 16 (2007), s. 125–131.
- Lewartowska-Zychowicz M., *Homo liberalis jako projekt edukacyjny. Od emancypacji do funkcjonalności*, Kraków 2011, s. 221–263.
- Lewicki T., *Edukacja medialna w Kościele*, w: *Kościół, komunikacja, wizerunek*, red. R. Kowalski, Wrocław 2016, s. 146–159.
- Liberski A., *Religia i kultura – razem i przeciw sobie*, „Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie” 2011 nr 16, s. 105–114.
- Lubac H. de, *Dramat humanizmu ateistycznego*, Kraków 2004.
- Liotard J.-F., *Postmodernizm dla dzieci*, Warszawa 1998.
- Liotard J.-F., *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, tłum. M. Kowalska, J. Migasiński, Warszawa 1997.
- Liotard J.-F., *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Paris 1979.
- Liotard J.-F., *Le Postmoderne expliqué aux enfants. Correspondance 1982–1985*, Paris 1988.
- Liotard J.-F., *Réponse à la question: Qu'est-ce que le postmoderne?*, „Critique” 37 (1982), s. 25–37.
- Łata J., *Lęk przed pustką i bezsensem*, „Communio” 16 (1994), s. 4–49.
- Łukaszuk R., *Dialog*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 3, Lublin 1989, k. 1260.
- Łużyński W., *Kształtowanie wrażliwości chrześcijańskiej na „znaki czasu”*, w: „*Nowe życie w Chrystusie*”. *Akcja Katolicka szkołą wiary, świętości i apostołstwa. Materiały formacyjne na 2016 rok*, red. T. Borutka, Warszawa 2015, s. 97–106.
- Łysień L., *Humanizm chrześcijański*, w: *Encyklopedia nauczania społecznego Jana Pawła II*, red. A. Zwoliński, Radom 2003, s. 187–193.
- Łysień L., *Ideologia*, w: *Encyklopedia nauczania społecznego Jana Pawła II*, red. A. Zwoliński, Radom 2003, s. 193–198.
- Łysień L., *Indywidualizm*, w: *Encyklopedia nauczania społecznego Jana Pawła II*, red. A. Zwoliński, Radom 2003, s. 198–204.
- Łysień L., *Osoba*, w: *Encyklopedia nauczania społecznego Jana Pawła II*, red. A. Zwoliński, Radom 2003, s. 331–340.
- Łysień L., *Prawda*, w: *Encyklopedia nauczania społecznego Jana Pawła II*, red. A. Zwoliński, Radom 2003, s. 397–403.
- MacIntyre A., *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa 1996.
- Majka J., *Problem sekularyzacji w świetle adhortacji „Evangelii nuntiandi”*, „Chrześcija- nin w Świecie” 10 (1977), s. 3–19.

- Majka J., *Socjologia parafii*, Lublin 1971.
- Makowiecki A. Z., *Wokół modernizmu*, Warszawa 1985.
- Mariański J., *Doświadczeniowo-przeżyciowy aspekt religijności. Na podstawie badań socjologicznych w rejonie wiejskim*, „Roczniki Nauk Społecznych” 1 (1984), s. 149–174.
- Mariański J., *Laicyzacja*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 10, Lublin 2004, kol. 383–386.
- Mariański J., *Nowa duchowość jako megatrend społeczno-kulturowy – mit czy rzeczywistość?*, „Uniwersyteckie Czasopismo Socjologiczne” 13 (2015), s. 17–29.
- Mariański J., *Religia i Kościół między tradycją i ponowoczesnością. Studium socjologiczne*, Kraków 1997.
- Mariański J., *Sekularyzacja – desekularyzacja – nowa duchowość. Studium socjologiczne*, Kraków 2013.
- Mariański J., *Sekularyzacja a nowe formy religijności*, „Roczniki Nauk Społecznych” 37 (2009), s. 33–68.
- Mariański J., *Sekularyzacja i desekularyzacja w współczesnym świecie*, Lublin 2006.
- Mariański J., *Sekularyzacja jako fakt społeczny*, „Studia Płockie” 29 (2001), s. 185–199.
- Markiewicz E., *Pytanie o człowieka w kontekście wizerunku współczesnego kryzysu kultury*, „Świdnickie Studia Teologiczne” 2 (2014), s. 117–131.
- Marks K., Engels F., *Dzieła*, t. 3, Warszawa 1961.
- Marquard O., *Apologia przypadkowości*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 1994.
- Marquard O., *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 1994.
- Marquard O., *Szczęście w nieszczęściu*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 2001.
- Mascall E., *Sekularyzacja chrześcijaństwa*, tłum. T. Mieszkowski, Warszawa 1970.
- Matyszkowicz M., *Śmierć rycerza na uniwersytecie*, Warszawa 2010.
- Mazanka P., *Źródła sekularyzacji i sekularyzmu w kulturze europejskiej*, Warszawa 2003.
- Mazur J., *Akcja Katolicka wobec „znaków czasu”*, w: *Wczoraj – dziś – jutro Akcji Katolickiej*, red. T. Borutka, Kraków 2004, s. 113–133.
- Mazur J., *Laicyzm*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 10, Lublin 2004, kol. 387–389.
- Mazur J., *Politologia chrześcijańska*, Częstochowa 2001.
- Mazur J., *Znaki czasu*, w: *Encyklopedia nauczania społecznego Jana Pawła II*, red. A. Zwołański, Radom 2003, s. 604–605.
- Mazurkiewicz P., *Jan Paweł II i zderzenie cywilizacji*, „Teologia Polityczna” 2005–2006 nr 3, s. 91–99.
- Mazurkiewicz P., *O kategorii postępu w encyklice „Spe salvi”*, „Chrześcijaństwo-Świat-Polityka. Zeszyty Społecznej Misji Kościoła” 22 (2013), s. 141–165.
- Melina L., *La morale entre crise et renouveau*, Bruxelles 1995.

- Michalak J. M., *Przywódczość i jego wyzwania w warunkach kultury neoliberalnej*, w: *Przywódczość edukacyjne w szkole i jej otoczeniu*, red. S. M. Kwiatkowski, J. M. Michalak, I. Nowosad, Warszawa 2011, s. 32–46.
- Morawski S., *W mrokach postmodernizmu*, w: *Dokąd zmierza współczesna humanistyka?*, Warszawa 1994, s. 25–36.
- Moskałyk J., *Chrześcijańska wizja współczesnego człowieka*, „*Studia Gnesnensia*” 28 (2014), s. 59–70.
- Możdżeń S. I., *Falszywe drogi wychowania*, Sandomierz 2013.
- Mroczkowski I., *Środowisko naturalne człowieka jako problem etyczno-teologiczny*, „*Chrześcijanin w Świecie*” 18 (1986) nr 11–12 (158–159), s. 176–178.
- Nagórny J., *Najważniejsze współczesne problemy moralne w świetle Katechizmu Kościoła Katolickiego*, w: *W co Kościół wierzy i z czego żyje. W 10. rocznicę opublikowania Katechizmu Kościoła Katolickiego, Kraków-Łagiewniki, 28 października 2003*, red. T. Panuś, Kraków 2004, s. 50–64.
- Nagórny J., *Posłannictwo chrześcijan w świecie*, t. 1: *Świat i wspólnota*, Lublin 1997.
- Neville R. C., *The Highroad Around Modernism*, Albany 1992.
- Norris Ch., *Deconstruction: Theory and Practice*, London 1982.
- Norvila R., *Sakrament pojednania*, „*L'Osservatore Romano*” wydanie polskie 27 (2006) nr 1 (279), s. 15.
- Nowak M., *Podstawy pedagogiki otwartej*, Lublin 1999.
- O nihilizmie, piekle i kryzysie w Kościele. Rozmowa z Kardynałem Józefem Ratzingerem*, „*Frona*” 1999 nr 15–16, s. 6–21.
- Ochrona środowiska*, w: *Encyklopedia popularna PWN*, red. R. Łąkowski, Warszawa 1982, s. 532–542.
- Okraska S., *W kręgu Odyńa i Trygława. Neopoganizm w Polsce i na świecie (zarys problematyki)*, Białą Podlaska 2001.
- Olbrycht K., *Jana Pawła II myślenie o związkach wiary i kultury – wyzwaniem dla wychowania chrześcijańskiego*, „*Paedagogia Christiana*” 2014 nr 2, s. 12–28.
- Oleś P., *Fundamentalizm i postmodernizm w psychologicznym świecie rozumu i wiary*, w: *Postmodernizm i fundamentalizm a prawda – od idei do praxis*, red. H. Grzmil-Ty-lutki, A. Hennel-Brzozowska, Kraków 2010, s. 105–112.
- Orzeszyna J., *Kryzys wartości moralnych i ich promocja we współczesnym świecie*, „*Pietas et Studium*” 4 (2012), s. 221–236.
- Orzeszyna J., *Moralny aspekt ludzkiej wolności*, „*Analecta Cracoviensia*” 33 (2001), s. 176–183.

- Orzeszyna J., *Nowa ewangelizacja i nowe duszpasterstwo według papieża Franciszka*, „Sosnowieckie Studia Teologiczne” 12 (2015), s. 99–110.
- Orzeszyna J., *Nowe duszpasterstwo według adhortacji „Evangelii gaudium”*, „Sosnowieckie Studia Teologiczne” 12 (2015), s. 99–110.
- Orzeszyna J., *Spoleczne konsekwencje korupcji w perspektywie teologicznomoralnej*, „Bietyczne Zeszyty Pediatry” 5 (2008), s. 91–104.
- Orzeszyna J., *Teologia moralna wobec wyzwań współczesności*, „Teologia i Moralność” 14 (2019) nr 1 (25), s. 61–78.
- Pascal B., *Mysli*, tłum. T. Boy-Żeleński, Warszawa 1999.
- Pasek Z., *Neopogaństwo w Polsce a duchowość New Age*, „Państwo i Społeczeństwo” 4 (2008), s. 200–209.
- Pasierb J. S., *Pionowy wymiar kultury*, Kraków 1983.
- Pawlak Z., *Współczesny liberalizm i jego filozoficzne fundamenty*, „Ateneum Kapłańskie” 133 (1999), s. 243–256.
- Pawluczuk W., *New Age i nowe ruchy religijne w krajach Europy Środkowo-Wschodniej*, „Nomos. Kwartalnik Religioznawczy” 11 (1995), s. 43–52.
- Perkowska H., *Postmodernizm a metafizyka*, Warszawa 2003.
- Perszon J., *Człowiek – istota religijna. Aspekt teologiczny*, Toruń 2014.
- Perszon J., *Czy Kościół ma receptę na sekularyzm? Religia jako czynnik sprawczy w polityce w kontekście zmięczeniu chrześcijańskiej Europy*, „Studia Nauk Teologicznych PAN” 9 (2014): *Sekularyzm – sekularyzacja*, s. 103–121.
- Perszon J., *Prawda w społeczeństwie relatywizmu*, „Teologia i Człowiek” 26 (2014) nr 2, s. 11–28.
- Perszon J., *Relatywizm kulturowy a teologia religii niechrześcijańskich*, „Studia Pelplińskie” 38 (2007), s. 275–285.
- Perszon J., *Zagrożenie katolickiej tożsamości ze strony New Age w świetle rzymskiego dokumentu „Jezus Chrystus dawcą wody żywej”*, „Teologia i Człowiek” 2 (2004) nr 1, s. 81–96.
- Pesch T., *Chrześcijańska filozofia życia. Wiązanka myśli o prawdach religijnych, szerszym kołom czytelników ofiarowana przez o. Tilmana Pescha SJ, a z 6-go niemieckiego wydania na język polski, za pozwoleniem prawnych autora spadkobierców, przełożona przez ks. J. Gajkowskiego (profesora seminarium duchownego w Sandomierzu), t. 1, wyd. 2, Kraków 1930.*
- Phan P. C., *Możliwości duchowości świeckich: ponowne przebadanie niektórych założeń teologicznych*, „Communio” 7 (1987) nr 3 (39), s. 64–80.
- Piwowarski W., *Humanizm*, w: *Słownik katolickiej nauki społecznej*, red. W. Piwowarski, Warszawa 1993,

- Piwowarski W., *Katolicyzm A-Z*, Przemysł 1989.
- Podgórska J., *Raport: Święta w starych dekoracjach*, „Polityka” 14 (2007), s. 2-4.
- Poskrobko B., *Podstawy polityki ekologicznej*, w: K. Górka, B. Poskrobko, W. Radecki, *Problemy społeczne, ekonomiczne i prawne*, Warszawa 1995.
- Possenti V., *Religia i życie publiczne. Chryścijaństwo w dobie ponowoczesnej*, przeł. T. Żeleźnik, Warszawa 2005.
- Postmodernizm a filozofia. Wybór tekstów*, red. S. Czerniak, A. Szahaj, Warszawa 1996.
- Postmodernizm. Antologia przekładów*, red. R. Nycz, Kraków 1997.
- Potulicka E., *Hayek o edukacji*, w: E. Potulicka, J. Rutkowiak, *Neoliberalne uwikłania edukacji*, Kraków 2010, s. 69-85.
- Poupard P., *La morale chrétienne demain*, Paris 1985.
- Prandecka B., *Przedmiot zainteresowań i badań polityki ekonomicznej*, „Studia Ekonomiczne INE PAN” 6 (1984), s. 10-23.
- Prokop J., *Nauki o człowieku – pytania i niepokoje*, w: *Postmodernizm i fundamentalizm a prawda – od idei do praxis*, red. H. Grzmil-Tylutki, A. Hennel-Brzozowska, Kraków 2010, s. 75-82.
- Ptaszek T. R., *Dlaczego nowa duchowość nie może być realną alternatywą dla tradycyjnej religii?*, „Pedagogika Christiana” 1 (2015), s. 101-120.
- Pyc Z. M., *Współczesne błędy chrystologiczne*, „Ateneum Kapłańskie” 134 (2000) z. 2 (546), s. 277-286.
- Radziszewska-Szczepaniak D., *Redukcjonizm antropologiczny i jego konsekwencje*, „Nurt SVD” 2016 nr 2, s. 378-395.
- Raport o stanie wiary. Z kard. Josephem Ratzingerem rozmawia Vittorio Messori*, tłum. Z. Oryszyn, Kraków-Warszawa-Struga 1986.
- Ratzinger J., *Głoszenie Boga dzisiaj*, w: *Kościół, ekumenizm, polityka*, przeł. L. Balter, Poznań-Warszawa 1990.
- Ratzinger J., *Instrukcja o powołaniu teologa w Kościele. Wprowadzenie do lektury*, „L'Osservatore Romano” wydanie polskie 11 (1990) nr 5 (123), s. 1, 6.
- Ratzinger J., *Jezus Chrystus dzisiaj*, „Kolekcja Communio” 11 (1999): *Tajemnica odkupienia*, s. 20-21.
- Ratzinger J., *Kościół wspólnotą*, przeł. W. Życiński, Lublin 1983.
- Ratzinger J., *Ku dojrzałości wiary w Chrystusa*. Homilia podczas mszy świętej „pro eligendo Romano Pontifice”, „L'Osservatore Romano” wydanie polskie 26 (2005) nr 6 (274), s. 29-31.
- Ratzinger J., *La via della fede. Le ragioni dell'etica nell'epoca presente*, Milano 1996.
- Ratzinger J., Lehmann K., *Vivere con la Chiesa*, Brescia 1978.

- Ratzinger J., *Nowa pieśń dla Pana. Wiara w Chrystusa a liturgia dzisiaj*, tłum. J. Zycho-  
wicz, Kraków 1999.
- Ratzinger J., *Podstawy moralności chrześcijańskiej*, tłum. E. Adamiak, Poznań 2001.
- Ratzinger J., *Prawda, wartości, władza*, przeł. G. Sowiński, Kraków 1999.
- Ratzinger J., *Relatywizm – centralny problem wiary dzisiaj*, [http://christianitas.org/news/  
ratzingerbenedykt-relatywizm-centralny-problem-wiary-dzisiaj/](http://christianitas.org/news/ratzingerbenedykt-relatywizm-centralny-problem-wiary-dzisiaj/) (23.12.2019).
- Ratzinger J., *Tożsamość z Kościołem*, „Collegium Polonorum” 13 (1995/96), s. 78–91.
- Ratzinger J., *Wiara – prawda – tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, przeł. R. Za-  
jączkowski, Kielce 2004.
- Ratzinger J., *Wiara i teologia dzisiaj*, „L'Osservatore Romano” wydanie polskie 18 (1997)  
nr 3 (191), s. 48.
- Renaut A., *Era jednostki. Przyczynek do historii podmiotowości*, tłum. D. Leszczyński,  
Wrocław 2001.
- Rivers W. L., Mathews C., *Etyka środków przekazu*, tłum. J. Zakrzewski, E. Krasnodęb-  
ska, Warszawa 1995.
- Rodriguez J., *Nowa ewangelizacja Europy w nauczaniu Jana Pawła II*, „Kolekcja Commu-  
nio” 8 (1993): *Nowa ewangelizacja*, s. 166–181.
- Rodziński S., *O laicyzacji sztuki sakralnej*, w: *Sacrum i sztuka*, red. N. Cieślińska, Kra-  
ków 1989, s. 182–185.
- Romer K. J., *Sekty a Kościół katolicki*, „Communio” 11 (1991) nr 3 (63), s. 7–19.
- Rorty R., *Conséquences du pragmatisme*, Paris 1993.
- Rorty R., *Filozofia a zwierciadło natury*, przeł. M. Szczubiałka, Warszawa 1994.
- Rorty R., *Przygodność, ironia i solidarność*, przeł. W. J. Popowski, Warszawa 1996.
- Rosik S., *Chrześcijański wymiar ludzkiego rozwoju*, „Zeszyty Naukowe KUL” 23 (1980)  
nr 2 (90), s. 63–78.
- Rosik S., *Etyczne poszukiwania współczesnego człowieka*, w: *Chrześcijańska wizja człowie-  
ka*, red. A. Hartliński, B. Walczak, Poznań 1977, s. 191–223.
- Rosik S., *Odpowiedzialność chrześcijanina za kulturę*, „Roczniki Teologiczno-Kanonicz-  
ne” 3 (1982), s. 37–46.
- Rosik S., *Sumienie jako wyznacznik osobowego rozwoju człowieka*, „Roczniki Filozoficz-  
ne” 2 (1980), s. 106–114.
- Rosik S., *Wezwania i wybory moralne. Refleksje teologicznomoralne*, Lublin 1992.
- Różański J., *Misje a promocja ludzka według dokumentów soborowych i posoborowych oraz  
praktyki misyjnej Kościoła*, Warszawa 2001.
- Rutkowiak J., *Czy istnieje edukacyjny program ekonomii korporacyjnej?*, w: E. Potulicka,  
J. Rutkowiak, *Neoliberalne uwikłanie edukacji*, Kraków 2010, s. 13–37.

- Sareło Z., *Postmodernistyczny styl myślenia*, w: *Postmodernizm – wyzwanie dla chrześcijaństwa*, red. Z. Sareło, Poznań 1995, s. 9–27.
- Sareło Z., *Postmodernizm w pigułce*, Poznań 1998.
- Sepe C., *Kościół misyjny*, „L'Osservatore Romano” wydanie polskie 27 (2006) nr 1 (279), s. 28.
- Simpson S., *Immanencja i polityka: dlaczego polscy i amerykańscy neopoganie są tak podobni, a zarazem tak różni? Opis zjawiska*, „Nomos” 51–52 (2005), s. 10–24.
- Simpson S., *Native Faith, Polish Neo-Pagan at the Brink of the 21st Century*, Kraków 2000.
- Six J.-F., *Introduction*, w: *L'Ateisme dans la vie et la culture contemporaines*, sous la direction de J. Girardi et J.-F. Six, *Introduction*, t. 1, cz. 1, Paris 1967.
- Skorowski H., *Wiara a etos chrześcijańska*, „Communio” 3 (1988), s. 73–89.
- Skreczko A., *Rodzina przekazicielem kultury chrześcijańskiej*, „Studia nad Rodziną” 159 (2011) nr 1–2 (28–29), s. 179–194.
- Słupek R., *Sensotwórcza apologia wiary Benedykta XVI*, „Studia Salvatoriana Polonica” 6 (2012), s. 29–44.
- Smolka B., *Narodziny i rozwój personalizmu*, Opole 2002.
- Sobczyk A. J., *Duchowość nowej ewangelizacji w świetle nauczania papieża Franciszka*, „Teologia i Moralność” 11 (2016) nr 2 (20), s. 85–97.
- Sodano A., *Chrześcijańska wizja środowiska naturalnego i rozwoju*, „L'Osservatore Romano” wydanie polskie 13 (1992) nr 11 (147), s. 23–28.
- Sołtysiak A., *Neopogaństwo*, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 7, red. T. Gadacz, B. Milerski, Warszawa 2003.
- Spinoza B., *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona*, tłum. I. Myślicki, Warszawa 1954.
- Stanosz B., *Liberalna a chrześcijańska filozofia wartości*, w: *Z punktu widzenia humanizmu*, Warszawa 1995, s. 98–109.
- Stanowski A., *Antyklerykalizm*, w: *Encyklopedia katolicka*, red. F. Gryglewicz, R. Łukaszuk, Z. Sułkowski, t. 1, Lublin 1973, kol. 715–716.
- Starnawski W., *Praktyczny i wychowawczy aspekt prawdy. Efektywność klasycznej definicji wobec dyskusji z postmodernizmem*, w: *Postmodernizm i fundamentalizm a prawda – od idei do praxis*, red. H. Grzmil-Tylutki, A. Hennel-Brzozowska, Kraków 2010, s. 137–148.
- Stolarczyk I., *„Humanizacja” globalizacji jako powinność ludzi wierzących*, w: *Kościół naszym domem. Akcja Katolicka w służbie Kościoła. Materiały formacyjne na 2012 r.*, Warszawa 2011, s. 35–47.
- Stróżewski W., *Istnienie i wartość*, Kraków 1981.

- Strutyński M., *Neopogaństwo*, Kraków 2014.
- Styczeń T., *Problem ogólnej ważności norm etycznych w aspekcie epistemologiczno-metodologicznym z uwzględnieniem indukcyjnych nauk o człowieku*, „Zeszyty Naukowe KUL” 24 (1981) nr 1, s. 39–67.
- Surdej A., *Fundamentalizm we współczesnej myśli ekonomicznej*, w: *Postmodernizm i fundamentalizm a prawda – od idei do praxis*, red. H. Grzmil-Tylutki, A. Hennel-Brzozowska, Kraków 2010, s. 129–136.
- Szachaj A., *Postmodernizm*, w: *Słownik społeczny*, red. B. Szlachta, Kraków 2004, s. 936–937.
- Szahaj A., *Co to jest postmodernizm?*, „Ethos” 1996 nr 1–2 (33–34), s. 63–78.
- Szewczyk J. R., *Nowa ewangelizacja kultury a kultura w świetle myśli Benedykta XVI. Powiązania i perspektywy*, „Roczniki Teologii Duchowości” 60 (2013), s. 101–125.
- Szmyd J., *Moralność w ponowoczesnym świecie – kryzys i nadzieja*, „Res Humana” 2 (2008), s. 5–30.
- Sztuka nauczania. Czynności nauczyciela*, red. K. Kruszewski, Warszawa 1994.
- Szwed A., *Prawda w obliczu dwóch skrajności: fundamentalizmu i postmodernizmu*, w: *Postmodernizm i fundamentalizm a prawda – od idei do praxis*, red. H. Grzmil-Tylutki, A. Hennel-Brzozowska, Kraków 2010, s. 65–74.
- Szydłowska W., *Nihilizm i dekonstrukcja*, Warszawa 2003.
- Śleziński K., *Edukacja filozoficzna w teorii i praktyce*, Katowice–Kraków 2012.
- Ślipko T., *Podstawy etyki środowiska naturalnego*, „Chrześcijanin w Świecie” 17 (1985) nr 4 (139), s. 55–66.
- Ślipko T., *Podstawy moralności w świetle etyki chrześcijańskiej*, „Życie i Myśl” 26 (1976), s. 30–37.
- Ślipko T., *Rola etyki w życiu człowieka i społeczeństwa*, „Roczniki Filozoficzne” 27 (1979), s. 168–175.
- Świerzawski W., *Liturgia głoszenia Ewangelii*, w: *Ewangelizacja*, red. J. Krucina, Wrocław 1980, s. 279–290.
- Tai Hop P. N., *Globalizacja: perspektywy i ryzyko*, „Społeczeństwo. Studia, prace badawcze, dokumenty z zakresu nauki społecznej Kościoła” 7 (1998) nr 1 (29), s. 59–75.
- Tarasiewicz P., *Świadectwo jako wyraz tożsamości chrześcijańskiej (kilka uwag filozoficznych)*, w: *Chrześcijańskie świadectwo wczoraj i dziś*, red. W. Guzewicz, M. Radziłowicz, S. Strękowski, Elk 2013, s. 9–26.
- Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, t. 2: *Filozofia nowożytna do roku 1830*, Warszawa 1978.
- Taylor Ch., *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, tłum. M. Gruszczyński, oprac. T. Gadacz, wstępem poprzedziła A. Bielik-Robson, Warszawa 2001.



- Teologia duchowości katolickiej*, red. W. Słomka, J. Misiurek, A. J. Nowak, M. Chmielewski, Lublin 1993.
- Thevcnot X., *Magister et discernement morale*, „Etudes” (1985) nr 2 (362), s. 231–244.
- Tischner J., *Czytając „Veritatis splendor”*, Kraków 1994.
- Tischner J., *Drogi i bezdroża miłosierdzia*, Kraków 1999.
- Tischner J., *Ksiądz na manowcach*, Kraków 1999.
- Tokarczuk I., *Problem sekularyzacji w aspekcie duszpasterskim*, w: *Odpowiedzialni za świat*, red. L. Balter, Poznań–Warszawa 1982, s. 94–104.
- Tomasz z Akwinu, *Dysputy problemowe o prawdzie*, tłum. A. Białek, Lublin 1999.
- Tomko J., *Głoszenie Chrystusa jako jedynego Zbawiciela wobec wyzwania sekt*, „L’Osservatore Romano” 11 (1991) nr 7 (134), s. 22–25.
- Troska J., „Człowiek”, czyli ten kto „zna samego siebie”. *Człowiek w nauczaniu Jana Pawła II*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 20 (2006), s. 117–132.
- Trzaska A., *Postmodernistyczny konsumpcjonizm jako antropogenne zagrożenie XXI wieku*, „Studia Pelplińskie” 52 (2018), s. 383–396.
- Turowski W., *Dialog zbawienia w kontekście Roku Wiary*, „Rocznik Teologii Katolickiej” 11 (2012), s. 79–91.
- U Thant, *Człowiek i jego środowisko. Raport Sekretarza Generalnego ONZ, 25.05.1969*, „Biuletyn Specjalny UNESCK”, Warszawa 1969.
- Ulmer G., *Teletheory: Grammatology in the Age of Video*, London 1989.
- Van der Vloet J., *Wiara wobec wyznań postmodernizmu*, „Communio” 14 (1994) nr 6 (84), s. 62–73.
- Wadowski J., *Między redukcjonizmem a poszukiwaniem pełni. Potrzeba integralnego rozumienia człowieka w dyskusji etycznej*, „Zeszyty Naukowe Centrum Badań im. Edyty Stein” 2015 nr 13–14: *Fenomen dobra*, s. 255–276.
- Wal J., *By nie żyć nadaremnie*, Kraków 1995.
- Wal J., *Dekalog dialogu*, Kraków 2015.
- Wal J., *Dialog z niewierzącymi w polskiej rzeczywistości*, „Polonia Sacra” 4 (2000) nr 7 (51), s. 315–325.
- Wal J., *Duch dialogu*, Kraków 2013.
- Wal J., *Kultura dialogu*, Kraków 2012.
- Wal J., *Naukowi pracownicy*, w: *Encyklopedia nauczania społecznego Jana Pawła II*, red. A. Zwoliński, Radom 2003, s. 318–324.
- Wal J., *Rola dialogu w życiu Kościoła*, w: *Teologia pastoralna*, red. R. Kamiński, t. 1, Lublin 2000, s. 187–198.
- Wal J., *Vademecum dialogu*, Kraków 1998.

- Walulik A., *Katecheza inicjacyjna w polskich katechizmach (1945–1990)*, Kraków 2002.
- Warzeszak J., „Dyktatura” relatywizmu w ujęciu Benedykta XVI, „Warszawskie Studia Teologiczne” 1 (2011), s. 291–322.
- Watcher F. de, *Post-Modern Challenges to Ethics*, „Ethical Perspectives” 1 (1994) issue 2, s. 77–88.
- Weil S., *Myśli*, przeł. A. Olędzka-Frybesowa, Warszawa 1985.
- Weiss T., *Romantyczna genealogia polskiego modernizmu*, Warszawa 1974.
- Welsch W., *Unsere postmoderne Moderne*, Berlin 1994.
- Wielgus S., *Postmodernizm jako współczesne wyzwanie wobec podstaw kultury euroatlantyckiej i chrystianizmu*, w: „Tertio millennio adveniente”. *U progu trzeciego tysiąclecia*, red. G. Witaszek, Lublin 2000, s. 339–354.
- Wojnar I., *Sztuka jako „podręcznik życia”*, Warszawa 1984.
- Wojtyła K., *Elementarz etyczny*, Wrocław 1982.
- Wojtyła K., *Znak sprzeciwu. Rekolekcje w Watykanie od 5 do 12 marca 1976*, Kraków 1995.
- Wójtowicz A., *Współczesna socjologia religii. Założenia, idee, programy*, Tyczyn 2004.
- Wójtowicz W., *Współczesne zagrożenia wiary według kardynała Josepha Ratzingera*, „Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie” (2005) nr 10, s. 237–258.
- Wspólnoty kościelne, niezależne grupy religijne, sekty na przykładzie Ameryki Łacińskiej*, tłum. A. Kajzerek, Warszawa 1994.
- Wyka K., *Modernizm polski*, Warszawa 1959.
- Zabielski J., *Personalizm etyczny u podstaw etyki nowego tysiąclecia*, w: *25 lat pontyfikatu Jana Pawła II*, Olecko 2004.
- Zabielski J., *Relatywizm moralny*, w: *Wielka encyklopedia nauczania Jana Pawła II*, Radom 2014, s. 175–183.
- Zdybicka Z. J., *Człowiek i kultura w ujęciu Jana Pawła II*, „Paedagogia Christiana” 12 (2003) nr 2, s. 39–49.
- Zdybicka Z. J., *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*, Lublin 1984.
- Zdybicka Z. J., *Człowiek we współczesnym społeczeństwie. Diagnozy i propozycje rozwiązań*, „Zeszyty Naukowe KUL” 25 (1982) nr 1, s. 3–16.
- Zdybicka Z. J., *Filozoficzna koncepcja religijności człowieka*, w: *O Bogu i o człowieku*, red. B. Bejze, t. 1, Warszawa 1968, s. 179–200.
- Zdybicka Z. J., *Konsekwentny personalizm chrześcijański. Z rozważań nad „Redemptor hominis”*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, pod red. B. Bejze, t. 12, Warszawa 1980, s. 83–94.
- Zdybicka Z. J., *O moralnym samostanowieniu osoby*, w: *Substancja, natura, prawo naturalne*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, P. Gonddek, Lublin 2006, s. 375–389.

- Zdybicka Z. J., *O pełny humanizm chrześcijański*, „Znak” 20 (1968) nr 6, s. 151–163.
- Zdybicka Z. J., *Partycypacja bytu. Próba wyjaśnienia relacji między światem a Bogiem*, Lublin 1972.
- Zdybicka Z. J., *Problem tzw. „śmierci Boga” w myśli współczesnej (XIV Tydzień Filozoficzny KUL 22–26 II 1971 r.)*, „Znak” 23 (1971) nr 7–8, s. 1074–1084.
- Zdybicka Z. J., *Rola religii w kulturze*, „Roczniki Filozoficzne” 28 (1980) z. 2, s. 5–16.
- Zdybicka Z. J., *Tajemnica człowieka. Człowiek w oczach filozofów*, „Colloquium Salutis. Wrocławskie Studia Teologiczne” 7 (1975), s. 11–25.
- Zdybicka Z. J., *Wartości religijne a wartości moralne*, „Zeszyty Naukowe KUL” 22 (1979) nr 1–3, s. 99–108.
- Zielińska K., *Spyry wokół teorii sekularyzacji*, „Kultura i Społeczeństwo” 51 (2007), s. 181–198.
- Zieliński M., *Słownik filozofii*, Warszawa 2011.
- Ziemann E., *Cywilizacja miłości i prawdy*, „Symposium” 19 (2015) nr 1 (28), s. 91–105.
- Ziemiński J., *Postmodernizm a dylematy człowieka*, „Ēthos” 9 (1996) nr 1–2 (33–34), s. 140–152.
- Zięba W., *Dekonstrukcja metafizyki. Powstanie (J. Derrida) – rozkwit – niespełnienie (R. Rorty)*, Warszawa 2009.
- Zięba Z., *Religia a ekologia*, w: *Konferencje ekologiczne*, red. A. Fetkowski, Lublin 1995, s. 9–42 (Ekologia Humanistyczna, 4).
- Zuberbier A., *Prawda*, w: *Słownik teologiczny*, red. A. Zuberbier, Katowice 1998, s. 451–454.
- Zuberbier A., *Znaki czasu*, w: *Słownik teologiczny*, red. A. Zuberbier, Katowice 1998, s. 691–692.
- Zulehner P. M., *Przyszłość Kościoła, przyszłość duchowości*, „Więź” 12 (2006), s. 57–63.
- Zwoliński A., *Sekty*, w: *Wielka encyklopedia nauczania Jana Pawła II*, Radom 2014, s. 1042–1049.
- Życiński J., *Bóg postmodernistów. Wielkie pytania filozofii we współczesnej krytyce moder-ny*, Lublin 2001.

## Inne

- Animal Rights*, <http://www.britannica.com> (12.12.2019).
- Berry R. J., *Zielona religia*, [https://opoka.org.pl/biblioteka/T/TI/TIA/b\\_i\\_biolog\\_05.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/T/TI/TIA/b_i_biolog_05.html) (14.12.2019).

- Bokwa I., *Spółeczny wymiar wiary*, <https://docplayer.pl/302145-Spoleczny-wymiar-wiary.html> (07.01.2020).
- Brent J., *Wiara i rozum: dwa skrzydła ludzkiego ducha*, <http://www.szkolateologii.dominikanie.pl/summa/o-stworzeniu-1-wiara-i-rozum-dwa-skrzydla-ludzkiego-ducha/> (23.12.2019).
- Culler J., *Dekonstrukcja i jej konsekwencje dla badań literackich*, tłum. M. B. Fedewicz, <http://hamlet.edu.pl/culler-dekonstrukcja> (10.12.2019).
- Cygan K., *New Age. Nie daj się nabrać*, [https://opoka.org.pl/biblioteka/V/VS/niedziela201316\\_newage.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/V/VS/niedziela201316_newage.html) (12.12.2019).
- Draguła A., *Inny Kościół przyszłości*, <http://wiesz.com.pl/2017/06/25/inny-kosciol-przyszlosci/> (12.02.2020).
- Ekologizm*, <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/ekologizm;3897003.html> (20.2.2019).
- Gądecki S., *Potrzebujemy powrotu do źródeł chrzcielnej wiary*, <https://wpolityce.pl/kosciol/288289-abp-gadecki-w-pradze-potrzebujemy-powrotu-do-zrodel-chrzcielnej-wiary-tresc-homilii?wersja=zwykla> (27.03.2020).
- Kapron K., *Nowa młodzież, nowe duszpasterstwo*, "Przewodni Katolicki" (2019) nr 3, <https://www.przewodnik-katolicki.pl/Archiwum/2019/Przewodnik-Katolicki-3-2019/Wiara-i-Kosciol/Nowa-mlodziej-nowe-duszpasterstwo> (27.03.2020).
- Kaszowski M., *Błędne nauki New Age*, [https://www.teologia.pl/m\\_k/error01.htm](https://www.teologia.pl/m_k/error01.htm) (12.12.2019).
- Kiereś H., *Dekonstrucjonizm*, <http://ptta.pl/pef/pdf/d/dekonstrukcjonizm.pdf> (10.12.2019).
- Kociszewska J. M., *Neopoganie i Kościół*, <https://info.wiara.pl/doc/3434344.Neopoganie-i-Kosciol> (13.12.2019).
- Konferencja Episkopatu Polski, *List pasterski na Niedzielę Świętej Rodziny 2013 roku*, <https://episkopat.pl/list-pasterski-na-niedziele-swietej-rodziny-2013-roku/> (14.12.2019).
- Legutko R., *Postmodernizm*, Ośrodek Myśli Politycznej, <http://www.omp.org.pl/index.php?module=subjects&func=viewpage&pageid=314> (12.12.2019).
- Liszewski D., *Dlaczego ekologia głęboka nie jest New Age*, <https://dzikiezycie.pl/archiwum/1999/listopad-1999/dlaczego-ekologia-gleboka-nie-jest-new-age> (14.12.2019).
- Mass media i edukacja*, <https://www.pulib.sk/web/kniznica/elpub/dokument/Kancir1/subor/Kruszewska.pdf> (17.06.2020).
- Oko D., *Gender – ideologia toatlitarna*, <http://www.niedziela.pl/artukul/106423/nd/> (05.02.2014).

- Oko D., *Gender to rewolucja seksualna, która zniszczy Kościół*, <http://www.fakt.pl/gender-to-rewolucja-seksualna-ktora-zniszczy-kosciol,artykuly,434617,1.html> (05.02.2014).
- Papiór J., *Dekonstrukcjonizm! – i?*, [http://lingua.amu.edu.pl/Lingua\\_9/PAPIOR.pdf](http://lingua.amu.edu.pl/Lingua_9/PAPIOR.pdf) (10.12.2019).
- Podgórski R., *Kryzys tożsamości współczesnego człowieka w społeczeństwie ponowoczesnym*, [https://opoka.org.pl/biblioteka/F/FA/rp\\_antropolog2.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/F/FA/rp_antropolog2.html) (15.12.2019).
- Podgórski R., *Laicyzacja życia społecznego*, [https://opoka.org.pl/biblioteka/I/IK/podgorski\\_laicyzacja.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/I/IK/podgorski_laicyzacja.html) (15.02.2020).
- Pohl M., *Pokusa pieniądza*, [www.mateusz.pl/rekolekcje](http://www.mateusz.pl/rekolekcje) (20.12.2019).
- Poirier Y., „New Age” niszczy chrześcijaństwo i moralność, <https://www.michaeljournal.org/newagep.htm> (13.12.2019).
- Postmodernizm w literaturze*, <https://eszkola.pl/jezyk-polski/postmodernizm-w-literaturze-3146.html> (23.11.2019).
- Postmodernizm – definicja, przedstawiciele, założenia*, <https://eszkola.pl/jezyk-polski/postmodernizm-2416.html> (23.11.2019).
- Redukcjonizm*, <https://sjp.pwn.pl/sjp/redukcjonizm;2573615.html> (23.12.2019).
- Salij J., *Wpływ wiary na moralność*, <https://opoka.org.pl/biblioteka/T/TD/poszukiwania/moralnosc.html> (27.03.2020).
- Siemieniowski A., *Jak nie ulec współczesnym formom bałwochwaltwa?*, [http://www.nowezycie.archidiecezja.wroc.pl/stara\\_strona/numery/052008/10.html](http://www.nowezycie.archidiecezja.wroc.pl/stara_strona/numery/052008/10.html) (02.01.2020).
- Sławek T., *Dekonstruktywizm*, w: *dekonstrukcjonizm Encyklopedia PWN*, <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/dekonstrukcjonizm;3891451.html> (10.12.2019).
- Sztuka*, <https://pl.wikipedia.org/wiki/Sztuka> (15.06.2020).
- Ślipko T., *Bioetyka – najważniejsze problemy*, [https://opoka.org.pl/biblioteka/F/FE/bioetyka\\_petrus\\_03.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/F/FE/bioetyka_petrus_03.html) (13.05.2020).
- Światowa Deklaracja Praw Zwierząt*, <http://niechcianeizapomniane.org/swiatowa-deklaracja-praw-zwierzat/> (12.12.2019).
- Utrata L., *Kościół a ekologia – przyroda... I kilka refleksji*, [https://opoka.org.pl/biblioteka/I/IE/lu\\_eko-ikona.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/I/IE/lu_eko-ikona.html) (20.12.2019).
- Wistuba H., *Wiara i rozum wzajemnie się uzupełniają. Refleksja nad II i III rozdziałem encykliki „Fides et ratio”*, [https://opoka.org.pl/biblioteka/T/TA/TAK/9905V\\_03.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/T/TA/TAK/9905V_03.html) (19.06.2020).
- Wuerl D., *Sekularyzacja stwarza niedosyt i to jest szansa*, <https://kosciol.wiara.pl/doc/1319546.Sekularyzacja-stwarza-niedosyt-i-to-jest-szansa> (13.12.2019).

Zdybicka Z. J., *Jan Paweł II do współczesnych*, <https://www.radiomaryja.pl/kosciol/jan-pawel-ii-do-wspolczesnych/> (02.04.2020).

# Spis treści

<b>Wprowadzenie</b>	5
<b>1. Postmodernizm i jego perspektywa rzeczywistości</b>	11
1.1. Rys historyczny	11
1.2. Dekonstruktywizm i jego cywilizacyjne konsekwencje	16
1.3. Program ideowy postmodernizmu	21
1.4. „Zeświecczenie” zbawienia	26
1.5. Nowy humanizm	29
1.6. Humanizacja natury oraz animalizacja człowieka	34
1.7. Przejawy ponowoczesnej ideologii w społeczeństwie	40
<b>2. Meandry ideologii postmodernistycznej</b>	47
2.1. Odrzucenie idei prawdy i obiektywności	48
2.2. Redukcjonizm i zmienność	56
2.3. Relatywizm moralny i religijny	64
2.4. Hedonizm, konsumpcjonizm, utylitaryzm i konformizm	68
2.5. Sprzyjanie globalizmowi	75
<b>3. Obiektywne zagrożenie postmodernizmu dla wiary</b>	87
3.1. Nihilizm, agnostycyzm i permissywizm	88
3.2. Kryzys koncepcji człowieka	95

---

3.3. Indywidualizm i indywidualizacja religijności	106
3.4. Sekularyzacja i desakralizacja życia	113
<b>4. Subiektywne trudności w wierze ludzi ery postmodernistycznej</b>	<b>125</b>
4.1. Współczesne bożki: pieniądz, władza, kariera	126
4.2. Odrzucenie prawdy i moralności	132
4.3. Zakwestionowanie wiary w aspekcie doktrynalnym i indywidualizowanie jej przeżywania	143
4.4. Zniekształcenie prawdy o powszechności Kościoła	150
4.5. Kultura i sztuka bez Boga i religii	155
<b>5. Próby zastąpienia wiary religijnej w postmodernizmie przez New Age</b>	<b>165</b>
5.1. Rozwój neopogaństwa	166
5.2. Globalizacja pogaństwa w New Age	176
5.3. Panteistyczne podejście do idei Boga	182
5.4. Propozycja nowej duchowości człowieka	186
5.5. Ekodeterministyczna symbioza człowieka z przyrodą	192
<b>6. Model nowej ewangelizacji stosowany wobec człowieka ponowoczesnego</b>	<b>203</b>
6.1. Potrzeba nowej ewangelizacji	204
6.2. Doskonalenie relacji między wiarą a kulturą	213
6.3. Powrót do źródeł wiary i moralności oraz wrażliwość na „znaki czasu”	225
6.4. Etyczne wartości kultury i ich inspiracyjna rola	236



---

<b>7. Odnowa Kościoła poprzez dynamizację jego misji i pogłębioną inkulturację</b> .....	243
7.1. Konieczność odnowy Kościoła i duszpasterstwa.....	244
7.2. Rola świadectwa wiary w świecie postmodernistycznym.....	252
7.3. Od nauczania kerygmatycznego do dialogu zbawienia.....	258
7.4. Potrzeba inkulturacji Ewangelii i ewangelizacji kultur postchrześcijańskich.....	265
<b>Zakończenie</b> .....	271
<b>Abstrakt</b> .....	275
<b>Abstract</b> .....	276
<b>Bibliografia</b> .....	277
Źródła.....	277
Literatura.....	288
Inne.....	305





Autor niniejszej publikacji podejmuje się analizy wpływu postmodernizmu na religijność oraz życie społeczne współczesnego człowieka, uwzględniając perspektywy teologiczne i socjologiczne. W pierwszym rozdziale ukazano historyczny rozwój postmodernizmu, jego podstawy ideologiczne oraz konsekwencje dla życia społecznego i religijnego. Kolejne rozdziały koncentrują się na omówieniu „dogmatów” postmodernizmu, takich jak relatywizm moralny i religijny, konsumpcjonizm oraz hedonizm, a także ich wpływu na kryzys wiary i religijności. Szczególną uwagę poświęcono zagrożeniom związanym z neopogaństwem, indywidualizacją wiary oraz subiektywnym przeżywaniem duchowości. Zwieńczeniem pracy jest analiza modelu nowej ewangelizacji, obejmującego dialog zbawienia, inkulturację oraz świadectwo wiary. Monografia podkreśla znaczenie odnowy Kościoła i duszpasterstwa w odpowiedzi na współczesne wyzwania.



Uniwersytet Papieski  
Jana Pawła II  
w Krakowie

