

KAROL JASIŃSKI

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

Wydział Teologii

e-mail: karol.jasinski@uwm.edu.pl

ORCID: 0000-0002-7695-499X

DOI: 10.34813/ptr2.2025.1

Idolatria w religii i sposoby jej przezwycięzania

Idolatry in religion and ways to its overcoming

Abstract. The purpose of this paper is to critically present the essential manifestations of idolatry, which consists in the absolutisation of finite and relative concepts, images, rituals, things and persons by means of which we relate to God. As a result, the true God is replaced by some fictitious image of Him treated as an object of adoration. It is therefore necessary to strive in religion to overcome all forms of idolatry by valuing certain aspects of the phenomenon of religious pluralism and the experience of *sacrum*. The article consists of three parts. The first shows the nature of idolatry in religion, its essential forms and elements of its critique. In the second part, attention is paid to the phenomenon of religious pluralism, its developmental stages, sources and ways of understanding. The third part focuses on the experience of *sacrum*, its essential manifestations and human attitudes towards it.

Keywords: religion, idolatry, religious pluralism, *sacrum*, experience.

Religia, w aspekcie etymologii tego słowa zaczerpniętej od chrześcijańskiego apologety Laktancjusza, jest żywą więzią między człowiekiem i Bogiem. Każdy rodzaj więzi zakłada jednak bezpośredni kontakt między partnerami, którego niewątpliwie brakuje w religii. W tym przypadku relacja między człowiekiem i Bogiem jest zawsze zapośredniczona przez pojęcia, wyobrażenia, obrzędy i przedmioty, które podlegają często procesowi ab-

solutyzacji i stają się przedmiotem czci. Kult Boga przekształca się wówczas w adorację idola, a religia przeobraża się w idolatrię.

Wydaje się, że żadna forma religii nie jest całkowicie wolna od idolatrii. Utożsamienie idola z bóstwem było częstą praktyką zwłaszcza w religiach pierwotnych. Nie były jednak od niej wolne również pewne postacie religii monoteistycznych, w których idolatria jest surowo zakazana. Można zatem dojść do przekonania, że w religii, mimo zakazów i restrykcji, jesteśmy zdani na jakąś jej formę. Człowiek nie tylko odnosi się do Boga za pomocą jakiś materialnych pośredników, lecz niekiedy zastępuje Go nimi jako przedmiotem adoracji. Zapomina on przy tym, że Bóg jest przede wszystkim niezgłębianą Tajemnicą.

Celem poniższych rozważań, mających głównie charakter filozoficzny, jest krytyczna prezentacja zasadniczych przejawów idolatrii występującej na gruncie religii. Zostaną ponadto wskazane dwa zasadnicze sposoby jej przezwyciężenia, do których można zaliczyć między innymi zjawisko pluralizmu religijnego i żywe doświadczenie *sacrum*.

Idolatria w religii

Amerykański antropolog kultury Roy A. Rappaport podkreśla, że idolatria polega na absolutyzacji skończoności i względności. Jest skutkiem nadmiernej sakralizacji konkretnego przedmiotu, który uzyskuje wyższy stopień świętości, niż tego wymaga. W jej wyniku dochodzi do profanacji i degradacji tego, co nieskończone (Rappaport, 2007, s. 575–579). Podobnie widzi sprawę niderlandzki religioznawca Jacques Waardenburg, według którego idol zostaje utworzony w wyniku procesu absolutyzacji jakiegoś przedmiotu, co dokonuje się z reguły niezależnie od ludzkiej woli i świadomości (1991, s. 182–183). W związku z tym należałoby stwierdzić, że proces absolutyzacji przygodnych przedmiotów jest szczególnie niebezpieczny, ponieważ dokonuje się poza ludzką świadomością i wolnością, a przynajmniej na ich minimalnym poziomie funkcjonowania. Człowiek niejako spontanicznie tworzy idole, które stawia w miejsce Boga i oddaje im cześć.

Warto mieć jednak na uwadze, zdaniem belgijskiego teologa Jacquesa Dupuis, że cecha absolutności przysługuje wyłącznie bytowi nieskończonemu. Nie powinna się ona odnosić w ścisłym znaczeniu tego słowa do żadnej rzeczywistości skończonej. W tym do samej religii. Jeśli jakiejś religii przypisuje się charakter absolutny, to wówczas staje się ona formą bałwochwalstwa (Dupuis, 2003, s. 227–228). Waardenburg zauważy ponadto, że zewnętrzne formy religii

są zawsze relatywne. Absolutność nie jest zatem przypisana jej ekspresjom, lecz raczej przekraczającemu je bytowi boskiemu (Waardenburg, 1991, s. 90)¹.

W związku z tym polski filozof religii Ireneusz Ziemiński twierdzi, że religia jest przedsięwzięciem niemożliwym. Jest ona ukierunkowana na byt nieskończony, a odnosi się do skończonych bytów materialnych. Narzędziem religijnego myślenia i działania są bowiem idole, które utożsamia się błędnie z obiektem religijnym. Zamiast funkcjonować jako pewne metafory, stają się one przedmiotem adoracji. Idolatria, będąca niezbywalnym i koniecznym składnikiem religii, polega więc na zastąpieniu Boga jakimś Jego fikcyjnym obrazem i oddawaniu mu czci. W związku z tym ważnym wyzwaniem staje się, zdaniem Ziemińskiego, odróżnienie Boga od Jego wizerunków. Jeśli człowiek jest jednak świadomy ich nieadekwatności względem Absolutu, to mogą być one narzędziem nawiązywania i podtrzymywania relacji z nim. Nie mogą jednak zatrzymywać na sobie, lecz winny odnosić człowieka do rzeczywistości transcendentnej (Ziemiński, 2020, s. 7–10, 22–23, 148–157, 185–189, 217). W tym kontekście warto przywołać koncepcję ikony i idola, autorstwa francuskiego filozofa Jeana-Luca Mariona, jako dwóch sposobów bycia lub dwóch fenomenów. Ikona, mająca twarz skierowaną na człowieka, jest zjawiskiem odsyłającym go do niewidzialnego bytu i jego wezwania. W ten sposób zostaje odsłonięta transcendencja boskości. Idol jest natomiast skończonym zjawiskiem, które olśniewa, absorbuje człowieka całkowicie, jest brane za rzeczywistość i zabsolutyzowane. Nie odsyła do bytu transcendentnego, lecz dokonuje raczej jego reifikacji. Różnica między ikoną a idolem leży więc według Mariona w podmiocie i sposobie odnoszenia się przez niego zjawisk (1991, s. 8, 17–19; 1996, s. 120; 2002a, s. 230; 2002b, s. 76–80). Istnienie ikony ma zatem charakter bardziej osobowy, a idola – rzeczowy. Posługując się natomiast aparatem pojęciowym scholastyki, można powiedzieć, że ikona jest pośrednikiem przezroczystym (*medium quo*), a idol – nieprzezroczystym (*medium quod*). Jeśli pojęcia i obrazy Boga traktuje się w drugi sposób, to zachodzi niebezpieczeństwo idolatrii. Jeśli natomiast obchodzi się z nimi jako ikonami, to wówczas jest szansa na jej uniknięcie.

Na innym miejscu Ziemiński doda, że religia jest zjawiskiem paradoksalnym, ponieważ występujące w niej idole są z jednej strony warunkiem odnoszenia się do Boga, z drugiej natomiast – zasłaniają Go lub zastępują. Centrum autentycznej religii ma być tymczasem bezinteresowny kult Boga, ukierunkowany wyłącznie na Niego. Obecność w nim pośredników jest

¹ Warto mieć też na uwadze, że nie można uchwycić idolatrii poza danym wyznaniem religijnym. Nie ma bowiem uniwersalnego rozumienia idolatrii, lecz ma ona zawsze charakter uwarunkowany. Pojęcie idolatrii jest zatem względne, a różnice w jej interpretacji mają charakter konfesyjny (Sobota, 2021, s. 158).

wprawdzie nieunikniona, lecz skutkuje często właśnie idolatrią (Ziemiński, 2021, s. 385, 400–402). Wydaje się, że powyższe uwagi prowadzą do dość pesymistycznych wniosków. Człowiekowi bowiem odmawia się możliwości nawiązania bezpośredniej więzi z Bogiem, która jest istotą religii. Jego punktem odniesienia są jedynie, znaczone antropomorfizmem, pojęcia i wyobrażenia, które zastępują Boga i stają się przedmiotem adoracji. Tym samym dochodzi, mówiąc językiem Maxa Schelera, do oddawania czci nie Bogu, lecz bożkom. Na pewnym poziomie świadomości człowiek może je wprawdzie traktować jako środki nawiązania i podtrzymania relacji z Absolutem, lecz będzie On zawsze przez nie zasłaniany lub zastępowany. Religia tym samym utraci swój właściwy charakter.

Idolatria może zdaniem Ziemińskiego przybierać różne formy. Wyróżnia on następujące rodzaje idoli: święte obiekty (kamień, Arka Przymierza, relikwie, groby), święte miejsca (drzewa, świątynie, góry), święte czasy (czas założycielski, święta, okresy liturgiczne), święte czyny (rytuały, przestrzeganie prawa moralnego, upolitycznione krzewienie wiary), święte osoby (hierarchia religijna, święci, męczennicy) i święte instytucje (Kościół, zbór, synagoga). Konsekwencją ich istnienia może być ukrycie prawdziwego Boga, ograniczenie Jego działania oraz poddanie Go władzy człowieka (Ziemiński, 2020, s. 25–102)². Widać zatem, że uniwersum bytów będących przedmiotem czci jest rozległe, a tym samym mamy do czynienia z pewnym pluralizmem idolatrii. Wydaje się jednak, że każdy z powyższych elementów może być, posługując się schematem pojęciowym Mariona, nie tylko koncentrującym nadmiernie na sobie idolem, lecz również odsyłającą do Absolutu ikoną.

Idolatria bazuje w przekonaniu amerykańskiego teologa Michaela J. Buckleya na mechanizmie projekcji. Bierze się ona stąd, że Bóg zostaje sprowadzony do poziomu skończonych i zwodniczych pojęć, obrazów i odczuć, stając się tym samym idolem (Buckley, 2009, s. 195–211). Nie można zatem zapominać o dwóch ważnych kwestiach.

Po pierwsze, pojęcia tworzą zdaniem prawosławnego teologa Paula Evdokimova idole (1996, s. 9). W przekonaniu Mariona utrwalają one pewien kształt boskości; chwytają to, co nie jest możliwe do uchwycenia; używa się ich do myślenia o czymś, co nie jest możliwe do pomyślenia. Największym idolem jest, jego zdaniem, pojęcie Boga jako bycia (Marion, 1991, s. 16, 44–47, 108; 2001, s. 15, 17, 142–143). W związku z tym w celu uniknięcia idolatrii ważnym wyzwaniem stojącym przed człowiekiem religijnym jest korygowanie

² Idolatria może przybrać też zdaniem niektórych postać nadmiernej miłości, nadziei na szczęście, adoracji świata przyrody, nieskończonych ciągów liczb czy wartości transcendentnych. Można też sobie wyobrazić idolatrię wśród aniołów, przedkładających nad Boga jakies mniejsze dobro (Iwanicki, 2021, s. 372).

i oczyszczanie schematów pojęciowych dotyczących Boga, który jest zawsze od nich bytowo i treściowo bogatszy.

Po drugie, irlandzki filozof Richard Kearney podkreśla, że Bóg wykracza poza wszelkie percepcje, wyobrażenia i znaczenia. Ponadto żaden skończony sposób i kształt Jego objawienia się nie wyczerpuje bogactwa i unikalności Boga. Nie może On być zatem sprowadzony do jakiejś jednej skończonej figury, ponieważ zachodzi między nimi niewspółmierność (Kearney, 2001, s. 10–11, 42–44)³. Bóg jest bowiem zawsze Inny oraz ontycznie i poznawczo transcendentny wobec człowieka.

Niektórzy podważają jednak tezę o idolatrii na trzy zasadnicze sposoby. Po pierwsze, idolatria jest kwestionowana przez tzw. religię zero, czyli religię indywidualną, nieinstytucjonalną i opartą na osobistym doświadczeniu podmiotu. Jest ona pozbawiona elementów konstytuujących typową religię i sprzyjających idolatrii. Po drugie, idolatria zostaje podważona przez przypadkowość aktu czci, gdy człowieka nieświadomie myli przedmiot aktu czci i przez przypadek, oddając cześć jakiemuś obiektowi, czci samego Boga. Po trzecie, idolatrię podważa ontyczny dystans między nieskończonym Bogiem a skończonym bytem ludzkim (Gębura, 2021, s. 358–362). Zwraca się jednak uwagę również na to, że byty skończone mogą nie tylko zasłaniać i ukrywać byt nieskończony, lecz raczej objawiać go i uobecniać (Sobota, 2021, s. 157–159, 165–167). Pełniłyby one zatem funkcję symbolu, czyli łącznika między rzeczywistością naturalną a nadnaturalnym bytem duchowym, objawiającym się i uobecniającym za ich pośrednictwem.

Ziemiński podważa jednak istnienie „religii zero”, ponieważ z idolatrią człowiek ma do czynienia już w chwili pierwotnego doświadczenia, które rozumie na swój własny ograniczony sposób i przekazuje je za pośrednictwem skończonych form językowych. Kwestionuje też przypadkowość aktu czci, który odnosi się zawsze do skończonej rzeczy fizycznej, polega na redukcji doświadczenia religijnego do innego typu doświadczeń i różnej jego interpretacji. Także w przypadku dystansu ontycznego należy mieć na uwadze, że transcendencję Boga należałoby rozumieć jako Jego odrębność od świata, przy zachowaniu jakiejś formy bliskości w celu kultu, ale wówczas prowadziłoby to do idolatrii (Ziemiński, 2021, s. 389–396). Nie tylko więc pierwotne doświadczenie religijne, lecz również interpretacja różnych aktów czci domagają się ujęcia i wyrażenia za pomocą skończonych obrazów i pojęć. Ich absolutyzacja prowadzi do idolatrii, która wydaje się niemożliwa do całkowitej eliminacji.

³ Michael J. Gorman mówi ponadto o tzw. idolatrii „normalnej” boskości, która nie objawia się w sposób oczekiwany przez człowieka, czyli przez spektakularny pokaz siły, lecz za pomocą skromnych ludzkich środków (2009, s. 27, 34–35).

Brak bezpośredniej relacji z Bogiem i kontakt z idolami nie może jednak skutkować, zdaniem Ziemińskiego, wykluczeniem religii z ludzkiego życia. Powinno nas to jednak uczyć pokory i ostrożności w absolutyzowaniu jakichkolwiek uwarunkowanych kulturowo obrazów i pojęć. Skoro bowiem jesteśmy zamknięci w świecie idoli, to nie powinniśmy sobie uzurpować prawa do znajomości absolutnej prawdy czy posiadania ostatecznego objawienia boskiego. Odbываłyby się to wówczas kosztem ludzi o innych przekonaniach. Ziemiński wskazuje zatem nie tylko na istotową idolatryczność religii, lecz także idolatryczność jej ewentualnej krytyki. Nie znaczy to jednak, że musimy popaść w skrajny sceptycyzm. Nie wszystkie bowiem idole są błędne. Ponadto w sytuacji braku prawdy absolutnej i jedyne objawienia warto docenić fenomen pluralizmu religijnego (Ziemiński, 2021, s. 398–399)⁴. Pluralizm religijny, czyli fakt istnienia wielu różnych religii i występujących w nich przekonań na temat natury *sacrum*, byłby zatem traktowany jako swoiste antidotum na idolatrię oraz sposób na przezwycięzenie parcjalnych ujęć *sacrum* poprzez korektę ludzkich wyobrażeń i schematów pojęciowych.

Pluralizm religijny a idolatria

Pluralizm religijny jest zatem postrzegany przez niektórych jako forma walki z idolatrią. Żadna religia nie jest bowiem absolutna i w każdej mamy do czynienia z jakąś domieszką błędu. Pluralizm jest ponadto twórczy, ponieważ sprzyja powstaniu wielu form obrazowania *sacrum* i wielu typów kultu (Ziemiński, 2020, s. 186–187).

Przez pluralizm religijny od strony zjawiskowej rozumie się zatem w przekonaniu polskiego badacza religii Andrzeja Bronka fakt istnienia wielu zewnętrznie i wewnętrznie zróżnicowanych postaci religii i religijności. Wielość ta jest problematyczna, ponieważ poszczególne religie przypisują sobie prawo do prawdziwości, zapewnienia kontaktu z Absolutem i zbawienia. Człowiek musi więc dokonać, zdaniem Bronka, racjonalnego wyboru określonej religii, a nie jest to rzeczą prostą (2009, s. 313–314, 322–323). Taki typ pluralizmu określa się mianem *de facto*, czyli wielość religii jest pewną rzeczywistością zstaną w świecie, wobec której nie można przejść obojętnie i z którą należy się liczyć.

⁴ Tomáš Halík zwraca dodatkowo uwagę na ikonoklastyczną rolę krytycznego ateizmu, który odróżnia od ateizmu ideologicznego. Pierwszy jest formą kwestionowania karykaturalnych ujęć Boga, a drugi – negacji Jego istnienia. Opowiada się on za pierwszym typem, a drugi odrzuca (Grün et al., 2019, s. XVI–XVIII, 36, 47, 129)

Pluralizm religijny jest zatem, zdaniem amerykańskiego filozofa analitycznego Philipa L. Quinna, okazją do porównania różnych religii, dzięki czemu można odkryć nieoczekiwane zbieżności między nimi, rzucić wyzwanie niektórym z jej form, dostrzec nieadekwatność podawanych wyjaśnień i wzbogacić własną tradycję religijną (Quinn, 2019, s. 306).

W tej sytuacji mamy do czynienia z wolnym rynkiem religii. Każda z nich jest wyłącznie jedną z możliwych opcji życiowych, której wybór zależy od preferencji człowieka (Broniek, 2020, s. 15–16). Religia staje się tym samym mniej racjonalistyczna, bardziej zróżnicowana i zindywidualizowana, związana z ludzkim doświadczeniem, zagrożona hybrydyzacją i synkretyzmem. Ludzie podchodzą też selektywnie do danej religii, wybierając z niej elementy według własnych potrzeb (Dyczewski, 2015, s. 29–30). W związku z tym żadna wspólnota religijna nie może narzucać innym ludziom całościowej wizji życia, lecz jedynie, trwając przy swojej prawdzie i uznając partykularyzm swoich rozwiązań, uczestniczyć w debacie światopoglądowej (Gellner, 2010, s. 25–26).

Niemiecki badacz religii Christoph Gellner mówi o trzech falach pluralizacji religii. Pierwsza, wewnątrzchrześcijańska, doprowadziła do rozbicia jedności Kościoła (XVI w.). Druga podzieliła stosunkowo jednolite pod względem światopoglądowym społeczeństwo na obóz religijno-kościelny i świecko-humanistyczny (XVIII–XIX w.). Trzecia trwa w większości krajów europejskich i cechuje się różnorodnością religijno-swiatopoglądową (lata sześćdziesiąte XX w.)⁵.

Badacze religii próbują też poszukiwać źródeł pluralizmu religijnego. Z reguły wspomina się o dwóch zasadniczych ich rodzajach, czyli kulturowym i religijnym.

Niemiecki teolog religii Hans Waldenfels wykazuje związek pluralizmu religijnego z pluralizmem kulturowym. Człowiek bowiem prowadzi swoje życie religijne w świecie kulturowo policentrycznym, którego zasadniczymi cechami są pluralizm języków, sposobów myślenia, grup społecznych, systemów politycznych i kultur (Waldenfels, 1995, s. 26–27). Na innym miejscu Waldenfels zauważył, że w świecie kulturowo pluralistycznym odrzuca się wszelką supremację i monopol w sferze światopoglądowo-religijnej (1997, s. 90). Pluralizm religii miałby więc swój fundament w różnorodności kulturowej, ponieważ między religią i kulturą istnieje silny związek. Każda zatem religia byłaby nie tylko kulturowo uwarunkowana, ale również ograniczona do określonego kręgu kulturowego i w jego ramach zrozumiała. Odnosi się to również do stosowanych w niej schematów pojęciowych i wyobrażeniowych.

⁵ W związku z tym polski historyk filozofii Piotr Gutowski zaznacza, że o ile w filozofii religii schyłku wieku XX centralnym zagadnieniem była kwestia pluralizmu religijnego, o tyle w XXI w. dominuje problem pluralizmu światopoglądowego (Gutowski, 2020, s. 32).

Religijne źródło pluralizmu religijnego tkwiłoby natomiast w naturze objawienia i zbawienia. W przypadku dającego początek religii objawienia zwraca się uwagę na jego powtarzalność i wielość form. W przypadku zaś zbawienia podkreśla się jego uniwersalizm.

W przekonaniu chociażby Gellnera mnogość tradycji religijnych jest odzwierciedleniem różnych sposobów objawienia się Boga oraz wielości odpowiedzi na nie człowieka. Bóg nie ogranicza się bowiem do jednorazowego objawienia się wyłącznie jednej grupie ludzi (Gellner, 2010, s. 16–17). Marion zalicza natomiast objawienie do tzw. zjawisk przesyconych, które charakteryzują się nadmiarem treści (intuicji) nad pojęciowością (intencjonalnością). W związku z tym domaga się ono niekończącej się hermeneutyki, czyli wielopoziomowej i wielokierunkowej interpretacji. Fenomen przesycony dopuszcza pluralizm interpretacji. Kwestia Boga jest ponadto, w przekonaniu Mariona, tak wielka, że należy uwzględnić objawienie lub doświadczenie obecne w różnych tradycjach religijnych, aby móc o Nim mówić w sposób właściwy (Marion i Kearney, 2005, s. 251–252; 2006, s. 320–322). W związku z tym założenie o możliwości wielokrotnego objawienia Boga jest według Ziemińskiego bardziej racjonalne, ponieważ bytowo i poznawczo nieskończony Bóg może się ukazać dzięki temu bytowo i poznawczo skończonemu człowiekowi. Żadne objawienie nie jest bowiem pełne i ostateczne. W tej sytuacji rzeczą naturalną wydaje się zdaniem Ziemińskiego istnienie wielu religii, ponieważ każda z nich jest ludzką odpowiedzią na określone objawienie się Boga. Dodaje on ponadto argument soteriologiczny, czyli wolę zbawienia przez Boga każdego człowieka w odpowiedni dla niego sposób i doprowadzenia do jedności w Bogu wszystkich ludzi (Ziemiński, 2016, s. 324–326)⁶. Pluralizm religijny byłby zatem zgodny z planem Boga, który chce objawić się każdemu człowiekowi w sposób odpowiedni do jego ograniczeń bytowych i poznawczych oraz pragnie zbawienia i jedności ludzkości. Wielość form objawienia, ich opisów i interpretacji chroniłaby ponadto człowieka przed pokusą idolatrii.

Niektórzy zwracają natomiast uwagę, że zasadniczym źródłem pluralizmu jest brak zgody między religiami w następujących kwestiach: statusu wiary w Boga i jej uzasadnienia, zawartości epistemicznej, sposobu interpretacji niektórych aspektów rzeczywistości, rozumienia celu i funkcji religii oraz praktyk religijnych (Pepliński, 2019, s. 64–65, 68–72). Przyczyną pojawienia się pluralizmu byłyby więc rozbieżności doktrynalne i kultyczne występujące w poszczególnych religiach, które domagałyby się lepszego zrozumienia, korekty lub uzupełnienia. Konsekwencją owych rozbieżności byłyby też re-

⁶ Objawienie nie ma zatem zdaniem niektórych charakteru idolatrycznego. Nie ujawnia się w nim nigdy cały Bóg, lecz jedynie jakiś Jego aspekt (Sobota, 2021, s. 159–160).

latywizacja poszczególnych doktryn i rytów, a tym samym niedopuszczenie do powstania idoli.

Za amerykańskim filozofem religii Paulem K. Moserem należy zatem stwierdzić, że pluralizm dotyczy nie tyle Boga (*de re*), ile ludzkich perspektyw w odniesieniu do Boga (*de dicto*) (Moser, 2021, s. 142). Pluralizm religijny jest zatem związany nie tyle z kwestią samego Absolutu, ile raczej ze sposobami mówienia o Nim za pomocą określonych obrazów i pojęć w określonej religii. W wyniku absolutyzacji mogą one stać się idolami.

Należy mieć przy tym na uwadze, że pluralizm religijny może być rozumiany na dwa zasadnicze sposoby: niekognitywny lub kognitywny. Jeśli uzna się niekognitywny charakter religii, to wówczas zostanie ona sprowadzona do sfery pozapoznawczej. Jeśli natomiast przyzna się jej charakter kognitywny, to wówczas będzie możliwa racjonalna dyskusja na temat Boga oraz konkretnych poglądów religijnych (Gutowski, 2020, s. 30–31). W jej wyniku będzie możliwe przyjęcie nie tylko krytycznej postawy wobec idoli poszczególnych religii, lecz docelowo również ich zakwestionowanie i wyeliminowanie.

Włoski teolog Cipriano Vagaggini wspomina ponadto o pluralizmie teologicznym, z którym mamy do czynienia na gruncie określonej religii. Każda z nich charakteryzuje się jednością wiary i wielością modeli interpretacyjnych. Wielość tych modeli jest konsekwencją bytowej i poznawczej transcendencji Boga. Każdy z nich jest częściowym ujęciem rdzenia danej religii, a wszystkie razem wzięte mają na celu jego komplementarne wyrażenie (Vagaggini, 2005, s. 171–184). Uwagi Vagagginiego są aktualne nie tylko w refleksji nad konkretną religią, lecz można je również odczytać w kontekście wielości religii. Ich punktem odniesienia jest Bóg, który przekracza ludzkie kategorie bytowe i poznawcze. Jego poznanie ma ponadto charakter apofatyczny, tzn. jest znaczone uznaniem ludzkiej niewiedzy na temat Boga i unikaniem pozytywnych orzeczeń o Nim. W związku z tym wszelkie wypowiedzi o Bogu winny być konfrontowane z Jego ujęciami obecnymi w innych tradycjach religijnych. Podążając zatem za intuicją francuskiego filozofa Paula Ricoeura, należałoby stwierdzić, że pewną ochroną przed niebezpieczeństwem idolatrii byłby pluralizm interpretacji bytu boskiego obecnych w różnych religiach. Byłby on znaczony nieredukowalnym konfliktem między poszczególnymi sposobami rozumienia Absolutu, lecz jednocześnie umożliwiałby korektę poszczególnych Jego wizji.

Doświadczenie *sacrum*

Religia, której elementem staje się idolatria, jest nie tylko nieautentyczna, ale wręcz fałszywa. W związku z tym religia autentyczna i prawdziwa winna mieć jakiś odpowiedni fundament. Wydaje się, że jest nim pewien typ źródłowego doświadczenia człowieka (Ziemiński, 2020, s. 10), które zostaje następnie wyartykułowane w postaci językowej.

Religia polega na odniesieniu człowieka do rzeczywistości ostatecznej i świętej, czyli *sacrum* (Szulakiewicz, 2017, s. 97). Czasami jest ona nazywana Rzeczywistością Prawdziwą lub Nadrzeczywistością (Rappaport, 2007, s. 348–349). Źródłowym doświadczeniem religijnym człowieka jest więc przeżycie obecności *sacrum* (Eliade, 1997, s. 5).

Słowo *sacrum* ma, zdaniem polskiego filozofa religii Jana A. Kłoczowskiego, różne znaczenia. Można je tłumaczyć jako „święty” (boski) i „przeklęty” (demoniczny). Słowo to pojawiło się według Kłoczowskiego jako rezultat poszukiwania jakiejś podstawowej kategorii religijnej. W wyniku badań antropologicznych stwierdzono, że istnieją tradycje religijne bez idei osobowego Boga i zaczęto domagać się odejścia od jego europejskiego, mającego konotacje judeochrześcijańskie, rozumienia (Kłoczowski, 2016, s. 27–29, 31–32). Zamiast wyobrażenia osobowego Boga mamy zatem do czynienia z zdepersonalizowanymi formami świętości. W celu ich opisu zaczęto używać pojęcia *sacrum*, które wprowadził Friedrich Schleiermacher, zastosował następnie w socjologii religii Émile Durkheim i upowszechnił dzięki swojej słynnej pracy Rudolf Otto.

Czym byłoby zatem owo *sacrum*? Mianem tym określa rumuński religioznawca i filozof Mircea Eliade siłę, która przejawia się w hierofaniach podstawowych (przyroda) i rozwiniętych (wcielenie osobowe). Każda hierofania jest paradoksalna, ponieważ przedmioty natury objawiają byt nadnaturalny (Eliade, 1999, s. 6–8). Na innym miejscu Eliade podkreśli, że objawiające się *sacrum* jest zawsze ambiwalentne pod względem psychologicznym (przyciąga i odpycha) i aksjologicznym (święte i skalane). Ważnym warunkiem doświadczenia go przez człowieka jest zdolność do rozumienia świata w kategoriach sakramentu. *Sacrum* przeciwstawia się *profanum* (Eliade, 2000, s. 19–22, 32, 48)⁷. Podobnie amerykański socjolog religii Peter L. Berger rozumie przez *sacrum* jakość tajemniczej i budzącej grozę siły. Jest ona odmienna od człowieka, ale też z nim związana (Berger, 1997, s. 57–61, 86, 133–134, 228–229).

⁷ Warto podkreślić, że podział na *sacrum* i *profanum* jest wynalazkiem Zachodu, ponieważ w innych kulturach *sacrum* obejmuje wszystkie sfery życia (Dupre, 1991, s. 20–21, 23–24). Co więcej, w społeczeństwach europejskich, aż do czasów oświecenia, obie sfery uzupełniały się wzajemnie (Dyczewski, 2015, s. 7).

Przeżycie *sacrum* polegałoby zatem na doświadczeniu bliżej nieokreślonej siły oddziałującej za pośrednictwem natury i historii, a jego warunkiem byłoby uznanie przez człowieka symbolicznego charakteru rzeczywistości.

W tym kontekście polski filozof religii Karol Tarnowski mówi o dwóch zasadniczych sposobach przejawiania się *sacrum*, do których należą: manifestacja za pośrednictwem przyrody i proklamacja w relacji interpersonalnej (2005, s. 250). Pomimo tego, że zwykle odróżnia się naturalne i historyczne objawienie *sacrum*, to jednak wyłącznie proklamacja jest w tym przypadku traktowana jako forma objawienia. Tym samym dochodziłoby do personifikacji owej tajemniczej siły.

Warto mieć zatem na uwadze, że kategorię *sacrum* można zdaniem niektórych pojmować na sposób nieteistyczny i teistyczny, tzn. stosuje się ją do opisu postawy człowieka wobec otaczającego świata i do przeżycia niepowtarzalności konkretnych bytów lub do Boga rozumianego osobowo i ingerującego w losy świata (Mariański i Wargacki, 2016, s. 11–12). *Sacrum* może mieć więc postać nieosobową i osobową. W pierwszym przypadku polega na odniesieniu do tajemnicy bytu i wyższej siły uzewnętrzniającej się przez niego, w drugim natomiast – na źródłowym przeżyciu religijnym człowieka, polegającym na doświadczeniu osobowego Boga (Smith, 1971, s. 18–19, 63–65). Wydaje się jednak, że nieosobowa forma *sacrum* była i jest dominująca w jego charakterystyce. *Sacrum* jest więc mocą, przekraczającą świat i ujawniającą się przez niego, wobec której człowiek przyjmuje, znaczoną nie tylko lękiem, lecz także fascynacją, postawę emocjonalną. Przybiera ono różne formy, dzięki czemu jest możliwe korygowanie lub rozpad rozmaitych pojęć i obrazów Absolutu.

W innej perspektywie patrzy na tę kwestię Kłoczowski, według którego obok *sacrum* i *profanum* trzeba wyróżnić jeszcze jeden czynnik. Jest nim boskość (*divinum*), która objawia się w świecie (*profanum*) poprzez różnych pośredników (*sacrum*) (Kłoczowski, 2016, s. 32–33). W przekonaniu Kłoczowskiego mielibyśmy zatem do czynienia z objawieniem się boskości w świecie poprzez różne byty. Mianem *sacrum* określano by zatem pośrednika, a nie samą działającą boskość. Otwarte pozostaje przy tym pytanie o jej naturę.

Obecnie zwraca się uwagę na to, że nastąpiła zmiana nie tylko w sposobie pojmowaniu *sacrum*, lecz również w podejściu do niego. Wynikiem procesu owej przemiany jest z jednej strony zakwestionowanie dotychczasowych, niekiedy zabsolutyzowanych, wizji bytu boskiego i podważenie związanej z nimi idolatrii, z drugiej natomiast – utrwalenie tendencji pluralistycznych w zakresie światopoglądu i postaw religijnych.

W przekonaniu niektórych badaczy religii mamy do czynienia przede wszystkim ze strukturalnym przekształceniem *sacrum* i jego rozproszeniem (Delsol, 2020, s. 61, 71; Sroczyńska, 2018, s. 168). Francuski antropolog

kultury Roger Bastide wspomina o rozproszonej „dzikiej świętości”, utożsamianej ze stanami uniesienia i upojenia. Jej pojawienie się jest wynikiem osłabienia tradycyjnych instytucji religijnych i anomią społeczną (Bastide, 2008, s. 23–25, 28–31). Niektórzy mówią o „płynnym” *sacrum* (Marianksi i Wargacki, 2016, s. 8, 13), którego konsekwencją religia „płynna” (de Groot, 2013, s. 271–274), rozproszona (Cipriani, 2003, s. 292–305; 2017, s. 3–22; Hervieu-Léger, 1999, s. 26, 54–56), czy też „implicitna” (Bailey, 1997, s. 39). Wywodzi się ona z religii instytucjonalnej, lecz wykracza poza jej ramy. W wyniku tego procesu wartości religijne rozpraszają się, łączą się w nowe układy i pojawiają się w sferach nietraktowanych dotychczas jako sakralne.

Francuska socjolog religii Danièle Hervieu-Léger podkreśla, że *sacrum* stanowi obecnie wszystko, co ma związek z misterium, z poszukiwaniem sensu, ze zwracaniem się do transcendencji i absolutyzacją wartości. W czasach współczesnych doszło w jej przekonaniu do rozszczepienia *sacrum* (emocjonalnego doświadczenia siły przewyższającej człowieka) i religii (zrytualizowanej anamnezy stanowiącej fundament przeszłości i teraźniejszości). Uważa jednocześnie, że pojęcie *sacrum* wniosło w dyskusję na temat religijności więcej zamieszania niż jasności. Nie przełamano bowiem hegemonii chrześcijańskiego modelu bóstwa oraz jego dominacji w nowoczesnym uniwersum znaczeń (Hervieu-Léger, 1999, s. 72, 83–84, 146, 150–154). Francuski filozof i socjolog Roger Caillois zauważa natomiast, że przez *sacrum* rozumie się obecnie to, co traktuje się jako wartość, co jest obiektem czci i czemu oddaje się życie (2009, s. 165). *Sacrum* może być w tej sytuacji wszystko, czemu człowiek nada wartość i poświęci swoją egzystencję. Jest ono rozproszone w różnych sferach życia i pozostaje poza ramami religii instytucjonalnej.

Tym samym nastąpiło, w przekonaniu brytyjskiego antropologa Paula Heelasa, przesunięcie *sacrum* z miejsc uznawanych za sakralne do nieposiadających takiego wymiaru. Świeckie dziedziny stały się przestrzenią poszukiwania *sacrum*, które przenika i integruje różne wymiary egzystencji (Heelas, 2008, s. 53). Na inny miejscu zauważy, że podkreśla się obecnie wewnętrzne źródła znaczenia oraz sakralizuje unikalne życie jednostkowe (Heelas i Woodhead, 2005, s. 6).

Amerykański teolog protestancki Harvey Cox dostrzega zatem obecność *sacrum* nie tylko w duchowości pentekostalnej (1995, s. XV–XVI, 17), lecz również w inspirowanym wiarą zaangażowaniu społecznym (1984, s. 20, 263–267). Zdaniem Hervieu-Léger, *sacrum* można odnaleźć w sferze estetyki, nauki, etyki, kultury, ekonomii i polityki (1999, s. 54–55, 221). Jego wyrazem są ideologie społeczne (liberalizm, marksizm) i partykularne (afirmacja życia, świętowanie) (Delsol, 2018, s. 303; Drozdowicz, 2017, s. 259–270), a także utopie i ruchy rewolucyjne (Bastide, 2008, s. 27). Ważnym miejscem

obecności *sacrum* jest obecnie również internet (Marianiński i Wargacki, 2016, s. 17–21). Zdaniem francuskiej filozof Chantal Delsol człowiek uznaje natomiast *sacrum* w dobrach materialnych, rządzie, przyrodzie lub cielesności (2018, s. 279, 288, 300). Niemiecki socjolog Thomas Luckmann zauważa przejawy *sacrum* w autonomii jednostki, samorealizacji, autoekspresji, etosie mobilności, rodzinie i seksualności (2011, s. 183–188).

Wcieleniem *sacrum* jest współcześnie zwłaszcza człowiek, dążący do samorealizacji i dobrostanu. Namiastką religii staje się wówczas psychologia (Broniek, 2020, s. 12, 84–89). Dochodzi zatem do sakralizacji jednostki, zwłaszcza jej jaźni jako miejsca hierofanii (Bailey, 1998, s. 50; Bruce, 2007, s. 83). W tym kontekście mianem *sacrum* określa się też procesy transcendowania biologicznej natury człowieka, dzięki którym rozwija się on jako osoba (Marianiński, 2009, s. 191–193) i otwiera się ku wyższym formom istnienia (Szulakiewicz, 2017, s. 87–89, 95–96). Doświadczenie *sacrum* byłoby więc utożsamione z transcendowaniem przez człowieka swej natury biologicznej, odkryciem nowych możliwości własnej egzystencji oraz związanego z tym poczucia sensu.

Sacrum jest również upatrywane w godności człowieka, której przyznano charakter sakralny (Ferry, 1998, s. 89). Swoistym *sacrum* stała się ponadto koncepcja praw człowieka, której pojawienie się jest współczesną formą religii naturalnej i naturalnego porządku moralnego. Podstawą ważności praw człowieka jest właśnie idea ludzkiej godności (Chlewicki, 2015, s. 8–9, 11–16).

W związku z tym uznaje się za sakralne rzeczy odpowiadające ludzkim upodobaniom i pragnieniom (np. konsumpcję, przyjemności, ezoterykę) (Nowicka, 2017, s. 154–155; Szulakiewicz, 2017, s. 99–100). *Sacrum* zostaje więc sprowadzone do wymiarów świeckich poprzez sakralizację konsumpcji, przyjemności, dobrobytu i szczęścia. Mówi się więc o tzw. „*sacrum* profanicznym” (Guzowska, 2020, s. 194). Dochodzi zatem do zacierania różnicy między *sacrum* a *profanum* oraz wchłonięcia transcendencji w obszar immanencji. Transcendencja wertykalna staje się horyzontalną.

Oprócz zauważalnej zmiany w pojmowaniu *sacrum*, doszło też do transformacji w podejściu do niego. Po pierwsze, w postawie wielu osób wobec *sacrum* dominuje element *fascinosum*, a nie *tremendum*. Brak fascynacji skutkuje odejściem od niego. Po drugie, niektórzy ludzie traktują *sacrum* w sposób utylitarny. Po trzecie, pojawiło się krytyczne podejście do wspólnot religijnych jako nośników *sacrum* (Dyczewski, 2015, s. 14).

Mając na uwadze powyższe tendencje, Waldenfels postuluje potrzebę rekonstrukcji kategorii *sacrum*. W wyniku zaistniałych zmian człowiek nie ma już w jego przekonaniu doświadczenia żadnej świętości i doznaje egzystencjalnej pustki (Waldenfels, 1997, s. 42–43, 92). W związku z tym warto

byłoby dowartościować przeżycie *sacrum* jako rzeczywistości absolutnej, która manifestuje się nie tylko za pośrednictwem przyrody, lecz ujawnia swoją obecność przede wszystkim w żywej relacji interpersonalnej. Przeżycie to byłoby wówczas nie tyle doświadczeniem jakiejś nieosobowej mocy, ile raczej niepowtarzalnym i zawsze nowym spotkaniem osobowego *divinum*, ukazującego sens egzystencji i dającego impuls autentycznemu życiu duchowemu. Jego zasadniczą cechą byłaby „inność” wobec ludzkich pojęć, wyobrażeń i pragnień, a tym samym nieprzewidywalność i niemożliwość absolutyzacji.

Zakończenie

Celem powyższych rozważań była krytyczna prezentacja zasadniczych przejawów idolatrii. Wydaje się, że w religii jesteśmy zawsze zdani na jakąś formę idolatrii, która polega na absolutyzacji skończonych i względnych pojęć, obrazów, obrzędów, rzeczy i osób, za pomocą których odnosimy się do Boga. W rezultacie prawdziwy Bóg jest zastępowany jakimś Jego fikcyjnym obrazem traktowanym jako przedmiot adoracji. W związku z tym należy dążyć do przezwyciężenia wszelkich form idolatrii poprzez dowartościowanie pewnych aspektów zjawiska pluralizmu religijnego i doświadczenie autentycznego *sacrum*.

Konsekwencją fenomenu pluralizmu religijnego, czyli faktu istnienia wielu zewnętrznie i wewnętrznie zróżnicowanych pod względem doktrynalnym i rytualnym postaci religii, może być ponowna relatywizacja ludzkich wyobrażeń i schematów pojęciowych na temat Boga, a tym samym osłabienie roszczeń poszczególnych religii do posiadania prawdy absolutnej i korzystanie z bogactwa innych narracji religijnych w celu korygowania dotychczas ukształtowanego obrazu Absolutu. Nieocenioną pomocą może być w tym względzie postawa wzajemnej otwartości i zrozumienia, pokory i ostrożności, racjonalnej i krytycznej dyskusji. Ważną kwestią jest też świadomość, że Boski byt jest przede wszystkim tajemnicą, z którą obcuja wyznawcy różnych religii, i pełnią prawdy, do której człowiek jedynie się przybliża i sukcesywnie ją poznaje. Warto zaznaczyć, że fenomen pluralizmu religijnego nie jest jednak wolny od trudności. Zalicza się do nich chociażby kwestię wiarygodności poszczególnych religii, brak możliwości ich egalitarnego traktowania, problem ich wartości poznawczej, redukcjonistyczne i sprzeczne wizje *sacrum*.

Swoistym antidotum na idolatrię może być przede wszystkim dowartościowanie żywego doświadczenia *sacrum*, mającego zwłaszcza charakter osobowy. Wydaje się bowiem, że osoba ludzka może znaleźć pełnię swego bytu i odkryć jego sens tylko w relacji z osobowym Bogiem. W tym przypadku mamy do czynienia z dwiema trudnościami. Po pierwsze, człowiek żyje

obecnie w dobie „*sacrum* rozproszonego”. Źródeł siły upatruje więc w różnych rzeczach, którym nadaje wartość i oddaje swoje życie. Nade wszystko doszło do sakralizacji jednostki i tym samym do naturalizacji *sacrum*. Utraciło ono swój charakter jako nadnaturalnej rzeczywistości będącej źródłem siły oddziałującej na człowieka, a tym samym domaga się ono rekonstrukcji. Po drugie, pojawia się pytanie o formę wspomnianego doświadczenia *sacrum*. Wydaje się bowiem, że nie ma ono nigdy charakteru bezpośredniego, lecz jest zawsze zapośredniczone przez pojęcia, obrazy, obrzędy i przedmioty będące środkami Jego manifestacji. Domaga się ono ponadto pewnego opisu i interpretacji za pomocą określonych kategorii oraz artykulacji językowej za ich pomocą w celu jego komunikacji innym osobom. Człowiek nie ma więc nigdy do czynienia z czystym, lecz zawsze jedynie zapośredniczonym i zinterpretowanym za pomocą różnych schematów pojęciowych doświadczeniem *sacrum*. Nawet w przypadku jego źródłowego doświadczenia człowiek nie jest zatem wolny od zagrożenia idolatrią, ponieważ ograniczone kategorie poznawcze mogą zostać zabsolutyzowane. Warto, aby miał on zawsze świadomość ich nieadekwatności względem rzeczywistości transcendentnej, a wówczas będą one mogły pełnić rolę narzędzi nawiązywania i podtrzymywania relacji z nią.

Wydaje się, że człowiek nie uniknie w swoim życiu religijnym posługiwania się różnymi idolami. W związku z tym kult żywego Boga może przekształcać się w cześć oddawaną idolowi, a religia przeobrazić się w idolatrię. Religijne pojęcia, obrazy i czynności domagają się więc oczyszczenia i krytyki w konfrontacji z ujęciami i praktykami obecnymi w innych religiach oraz na bazie różnych form doświadczenia duchowego.

Literatura

- Bailey, E. (1997). *Implicit religion in contemporary society*. Kok Pharos, Dutscher Studien Verlag.
- Bailey, E. (1998). *Implicit religion: An introduction*. Middlesex Press.
- Bastide, R. (2008). „Dzika świętość” (tłum. J. J. Pawlik). *Konteksty. Polska Sztuka Ludowa*, 1, 23–31.
- Berger, P.L. (1997). *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii* (tłum. W. Kurdziel). NOMOS.
- Bronk, A. (2009). *Podstawy nauk o religii*. TN KUL.
- Broniek, R. (2020). *Duchowe bezdroża. Przewodnik po wierze zmutowanej*. WAM.
- Bruce, S. (2007). *God is dead. Secularization in the West*. Blackwell Publishing.
- Buckley, M. J. (2009). *Ateizm w sporze z religią* (tłum. M. Frankiewicz). WAM.
- Caillois, R. (2009). *Człowiek i sacrum* (tłum. A. Tatarkiewicz, E. Burska). Oficyna Wydawnicza.

- Chlewicki, M. (2015). Osiemnastowieczna idea religii naturalnej i jej współczesne formy. *Colloquium. Wydział Nauk Humanistycznych i Społecznych AMW*, 3, 7–18.
- Cipriani, R. (2003). Religion as diffusion of values. „diffused religion” in the context of a dominant religious institution: The Italian case. W: R. K. Fenn (Ed.), *The Blackwell Companion to sociology of religion* (s. 292–305). Blackwell Publishers.
- Cipriani, R. (2017). *Diffused religion: Beyond secularization*. Palgrave Macmillan.
- Cox, H. (1984). *Religion in the secularity: Toward a postmodern theology*. Simon & Schuster.
- Cox, H. (1995). *Fire from heaven — the rise of pentecostal spirituality and the reshaping of religion in the 21 century*. Addison-Wesley.
- Delsol, Ch. (2018). *Kamienie węgielne. Na czym nam zależy?* (tłum. M. Kowalska). ZNAK.
- Delsol, Ch. (2020). *Czas wyrzeczenia* (tłum. G. Majcher). PIW.
- Drozdowicz, Z. (2017). Zamienniki tradycyjnych religii. W: M. Szulakiewicz, Ł. Dominiak (red.), *Religie w dialogu kultur* (t. II, s. 259–270). b.w.
- Dupre, L. (1991). *Inny wymiar. Filozofia religii* (tłum. S. Lewandowska). ZNAK.
- Dupuis, J. (2003). *Chrześcijaństwo i religie. Od konfrontacji do dialogu* (tłum. S. Obirek). WAM.
- Dyczewski, L. (2015). Religion: Spirituality in Modernity. W: L. Dyczewski (Ed.), *Secularization and the development of religion in modern Polish society* (s. 7–34). The Council for Research in Values and Philosophy.
- Eliade, M. (1997). *W poszukiwaniu historii i znaczenia religii* (tłum. A. Grzybek). Wydawnictwo KR.
- Eliade, M. (1999). *Sacrum i profanum. O istocie religijności* (tłum. R. Reszke). Wydawnictwo KR.
- Eliade, M. (2000). *Traktat o historii religii* (tłum. J. W. Kowalski). Wydawnictwo KR.
- Evdokimov, P. (1996). *Poznanie Boga w tradycji wschodniej. Patrystyka, liturgia, ikonografia* (tłum. A. Liduchowska). Wydawnictwo „M”.
- Ferry, L. (1998). *Człowiek-Bóg czyli o sensie życia* (tłum. A. Miś, H. Miś). PIW.
- Gellner, Ch. (2010). *Chrześcijańin pośród religii świata* (tłum. K. Markiewicz). Wydawnictwo Święty Wojciech.
- Gębura, B. (2021). O (domniemanej) idolatryczności religii. *Roczniki Filozoficzne*, 4, 357–365. <http://doi.org/10.18290/rf21694-16>.
- Gorman, M.J. (2009). *Inhabiting the cruciform God: Kenosis, justification, and theosis in Paul's narrative soteriology*. Eerdmans.
- Groot, K. de. (2013). Religion in liquid modernity: Collective manifestations of religion in secularizing Dutch society. W: W. Hofstee, A. van der Kooij (Eds.), *Religion beyond its private role in modern society* (s. 271–282). Brill.
- Grün, A., Halík, T., Nonhoff, W. (2019). *Is God absent? Faith, atheism, and our search for meaning*. Paulist Press.
- Gutowski, P. (2020). Teizm – ateizm – religia. Mapa współczesnych sporów w filozofii religii. *Przegląd Religioznawczy*, 2, 21–35. <https://doi.org/10.34813/ptr2.2020.2>
- Guzowska, B. (2020). Świecka religia życia – perspektywa filozoficzna. *Przegląd Religioznawczy*, 2, 191–198. <https://doi.org/10.34813/ptr2.2020.13>

- Heelas, P. (2008). *Spiritualities of life. New age romanticism and consumptive Capitalism*. Blackwell.
- Heelas, P., Woodhead, L. (2005). *The spiritual revolution. Why religion is giving way to spirituality*. Blackwell.
- Hervieu-Léger, D. (1999). *Religia jako pamięć* (tłum. M. Bielawska). NOMOS.
- Iwanicki, M. (2021). Religia przez czarny monokl. *Roczniki Filozoficzne*, 4, 367–380. <http://doi.org/10.18290/rf21694-17>.
- Kearney, R. (2001). *The God who may be: A hermeneutics of religion*. Indiana University Press.
- Kłoczowski, J. A. (2016). Świętość – morfologia sacrum. W: J. Salamon (red.), *Przewodnik po filozofii religii. Nurt analityczny* (s. 27–36). WAM.
- Luckmann, T. (2011). *Niewidzialna religia. Problem religii we współczesnym społeczeństwie* (tłum. L. Bluszczyk). NOMOS.
- Mariański, J. (2009). „Niewidzialna religia” w badaniach socjologicznych. *Studia Płockie*, 37, 191–209.
- Mariański, J., Wargacki, S.A. (2016). Płynne „sacrum” w społeczeństwie ponowoczesnym. *Uniwersyteckie Czasopismo Socjologiczne*, 4, 7–27.
- Marion, J. L. (1991). *God without being* (trans. T.A. Carlson). University of Chicago Press.
- Marion, J. L. (1996). *The saturated phenomenon* (trans. T. Carlson). *Philosophy Today*, 40, 103–124.
- Marion, J. L. (2001). *The idol and distance. Five studies* (trans. T. A. Carlson). Fordham University Press.
- Marion, J. L. (2002a). *Being given: Toward a phenomenology of givenness* (trans. J. L. Kosky). Stanford University Press.
- Marion, J. L. (2002b). *In Excess: Studies of Saturated Phenomena* (trans. V. Berraud, R. Horner). Fordham University Press.
- Marion, J. L., Kearney, R. (2005). Giving more. Jean-Luc Marion and Richard Kearney in dialogue. W: I. Leask, E. Cassidy (Eds.), *Givenness and God. Questions of Jean-Luc Marion* (s. 243–257). Fordham University Press.
- Marion, J. L., Kearney, R. (2006). Hermeneutics of revelation. W: J. P. Manoussakis (Ed.), *After God. Richard Kearney and the religious turn in continental philosophy* (s. 318–339). Fordham University Press.
- Moser, P.K. (2021). God *de re et de dicto*: Kierkegaard, faith and religious diversity. *Scottish Journal of Theology*, 74, 135–146. <https://doi.org/10.1017/S0036930621000314>
- Nowicka, J. (2017). Teologia codzienności Karla Rahnera jako odpowiedź na duchowe potrzeby człowieka w postmodernistycznym świecie. *Teologia i Moralność*, 1, 151–166. <https://doi.org/10.14746/tim.2017.21.1.9>
- Pepliński, M. (2019). The importance of religious diversity for religious disagreement. Are the perspectives of believer and philosopher so different?. *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2, 60–75. <https://doi.org/10.21146/2587-683X-2019-3-2-60-75>
- Quinn, Ph.L. (2019). Różnorodność religijna: znane problemy, nowe szanse (tłum. M. Iwanicki). W: P. Gutowski, M. Iwanicki (red.), *Teizm, ateizm i religia. Najnowsze spory w anglosaskiej filozofii analitycznej* (s. 303–333). KUL.

- Rappaport, R. A. (2007). *Rytuał i religia w rozwoju ludzkości* (tłum. A. Musiał, T. Sikora, A. Szyjewski). NOMOS.
- Smith, J. E. (1971). *Doświadczenie i Bóg* (tłum. D. Petsch). PAX.
- Sobota, D. R. (2021). Od idoli religijnych do idolatrycznej filozofii. Rozważania polemiczne wokół książki Ireneusza Ziemińskiego „Religia jako idolatria”. *Przegląd Religioznawczy*, 3, 153–168. <https://doi.org/10.34813/ptr3.2021.10>.
- Sroczyńska, M. (2018). O potrzebie religii w ponowoczesnym świecie (refleksje socjologa). *Chrześcijaństwo. Świat. Polityka. Zeszyty społecznej myśli Kościoła*, 22, 166–175. <https://doi.org/10.21697/csp.2018.22.1.10>
- Szulakiewicz, M. (2017). Powrót sacrum w kulturze współczesnej. W: M. Szulakiewicz, Ł. Dominiak (red.), *Religie w dialogu kultur* (t. II, 85–101). bw.
- Tarnowski, K. (2005). *Usłyszeć niewidzialne. Zarys filozofii wiary*. Instytut Tischnera.
- Vagaggini, C. (2005). *Teologia. Pluralizm teologiczny* (tłum. J. Partyka). Homini.
- Waardenburg, J. (1991). *Religie i religia. Systematyczne wprowadzenie do religioznawstwa* (tłum. A. Bronk). Verbinum.
- Waldenfels, H. (1995). *Fenomen chrześcijaństwa wśród religii świata* (tłum. J. Marzęcki). Verbinum.
- Waldenfels, H. (1997). *Odkrywać Boga dzisiaj* (tłum. B. Białecki). WAM.
- Ziemiński, I. (2016). Czy Bóg chce istnienia tylko jednej religii?. *Zeszyty Naukowe Centrum Badań im. Edyty Stein – Fenomen wieczności*, 15, 319–327. <https://doi.org/10.14746/cbes.2016.15.23>
- Ziemiński, I. (2020). *Religia jako idolatria. Esej filozoficzny o nieuchronności elementów idolatrycznych w religii*. Wydawnictwo Uniwersytetu Szczecińskiego.
- Ziemiński, I. (2021). O rzeczywistej i nieuchronnej idolatryczności religii – odpowiedź polemistom. *Roczniki Filozoficzne*, 4, 381–405. <https://doi.org/10.18290/rf21694-18>