

Przegląd Religioznawczy

THE RELIGIOUS STUDIES REVIEW

**2/276
2020**

**POLSKIE TOWARZYSTWO RELIGIOZNAWCZE
POZNAŃ**

ISSN 1230-4379

Redaktor Naczelny
Z-ca Redaktora Naczelnego

Sekretarze Redakcji

Członkowie

Komitet Redakcyjny

Zbigniew Drozdowicz
Jerzy Kojkoł

Ewa Stachowska
Sławomir Sztajer

Maria Libiszowska-Żółtkowska
Henryk Hoffmann
Zbigniew Stachowski

Projekt okładki – Grzegorz Wolański

ISSN 1230-4379

Wydanie publikacji finansowane z funduszy
Pracowni Religioznawstwa i Badań Porównawczych

Adres Redakcji
ul. Szamarzewskiego 89AB, 60-568 Poznań
tel. (+48) 61 829 22 19
www.ptr.edu.pl
sztajers@amu.edu.pl

Nakład: 40 egz.

Druk
Drukarnia Scriptor Gniezno, ul. Poprzeczna 6A, 62-600 Gniezno

ZBIGNIEW DROZDOWICZ

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

e-mail: drozd@amu.edu.pl

ORCID: 0000-0001-9409-9029

DOI: 10.34813/ptr2.2020.1

Teizm współczesnych uczonych – wybrane postacie

Theism of contemporary scholars – selected examples

Abstract. In these remarks I recall such stands of modern scholars which mean either an attempt to mild a centuries old conflict between the natural sciences and theology, or even to find such a dimension of understanding which would make it possible a mutual following such a goal that is to find the truth. This problem is being known however for a long time and was many times analyzed and presented, but nevertheless each generation of scholars and theologians writes a new chapters and implicating a further serious debate. I do find as such those which were written by Stephen Jay Gould, John Polkinghorne and Michał Heller.

Keywords: NOMA concept of S.J. Gould, theism of J. Polkinghorne, theism of M. Heller, the anthropic principle

Kilka wstępnych uwag

Wminionych wiekach znacząca część uczonych niejednokrotnie bezproblemowo łączyła swoje badania naukowe z teizmem. Obecnie spora ich część zgłasza do teizmu różnorakie zastrzeżenia. Potwierdzają to m.in. wypowiedzi uczonych przywołanych przez Nancy K. Frankenberry w jej książce *The Faith*

of Scientists. W doborze uczonych autorka ta kierowała się ich: 1. istotnym wkładem do rozwoju nauk przyrodniczych lub matematycznych w okresie od rewolucji naukowej (datowanej przez nią na koniec XVI i początek XVII stulecia) do czasów współczesnych; 2. ważnością historyczną lub intelektualną w życiu publicznym; 3. pozostawieniem przez nich udokumentowanych wypowiedzi na temat religii (Frankenberry 2008, VII). Każdy z przywołanych przez nią uczonych przeszedł w swoim życiu specyficzną drogę do religijnej wiary lub rozstania się z nią. Uwarunkowana była ona nie tylko charakterem uprawianych przez nich dyscyplin naukowych, ale także okolicznościami ich życia i współżycia z ich społecznym otoczeniem. Temu ostatniemu autorka tej publikacji nie poświęciła jednak szerszej uwagi; a szkoda, bowiem jego gruntowniejsza analiza przyczyniłaby się do lepszego zrozumienia stanowiska tych uczonych. Publikacja ta jest jednak wartościowa poznawczo, zwłaszcza w jej części dokumentacyjnej.

Szereg skłaniających do głębszych refleksji ustaleń w kwestii wiary uczonych można znaleźć również w książce Elaine Howard Ecklund pt. *Science vs. Religion. What Scientists really think*. Oparte zostały one na badaniach przeprowadzonych przez nią w latach 2005–2008 na czołowych amerykańskich uniwersytetach, w tym tak prestiżowych, jak uniwersytety Harvarda, Duke czy Princeton. Książka ta stanowi w jakiejś mierze dopełnienie publikacji N.K. Frankenberry, bowiem uwzględniony został w niej szeroki kontekst społeczny deklarowanego przez respondentów stosunku do religijnej wiary. Wypowiedzi jednych z nich Ecklund zaliczyła do „głosu wiary”, natomiast innych do „głosu nauki”. Linia podziału między nimi jest jednak ostra. Wprawdzie autorka tej książki formuje generalną tezę, że nauka „stopniowo odeszła od takiej misji, jaką było krzewienie wiary” i przeszła do „krzewienia wizji autonomicznego ludzkiego rozumu”, oraz podaje, że ok. 64% uczonych z elitarnych uniwersytetów deklaroowało w jej badaniach niewiarę w Boga, to z zamieszczonego przez nią tabelarycznego zestawienia wynika, że jedynie mniejszość z nich, bo 34%, była pewna tego, że Bóg nie istnieje, natomiast 30% stwierdziło, że nie ma możliwości definitywnego rozstrzygnięcia tej kwestii (Ecklund 2010, 16).

Warto przywołać przynajmniej niektóre fragmenty wypowiedzi tych respondentów, którzy reprezentowali „głos wiary”. Generalnie twierdzili oni, że „nie widzą konfliktu między religią i nauką”, a 94% z nich uznało, że teoria ewolucji, na którą powołują się różnego rodzaju zdeklarowani ateści i agnostycy, stanowi „najlepsze wyjaśnienie życia na ziemi” (Ecklund 2010, 30 i n.). W uzasadnieniu swojej wiary niejeden z nich utrzymywał, że religia pozytywnie wpływała na jego interakcje ze studentami oraz z kolegami, a także na podejmowane przez nich problemy badawcze. Większość z nich przyznawała również, że przeszła w okresie młodości swoistą „walkę między religią

a nauką”. W ich dochodzeniu do wiary występują jednak niejednokrotnie spore różnice. Przykładowo: przywoływany przez Ecklund fizyk Francis Collins przyznał, że „religia jest dla niego ważna teraz, ale nie była ważna w okresie dzieciństwa”. Natomiast ekonomista James Tobin wychowywany był wprawdzie w rodzinie rzymskokatolickiej, jednak później odszedł od niej i podjął próbę dowiedzenia się, jak daleko można dojść, bazując wyłącznie na ludzkim rozumie. Próba ta sprowadziła go ponownie do tego Kościoła oraz uznania, że „katolicyzm jest szczególnie dobry w godzeniu wiary i rozumu”. Kiedy N.K. Frankenberry zapytała go: „jakie konkretnie doktryny katolickie są dla niego najważniejsze?”, w odpowiedzi wskazał na swoją wiarę w Jezusa Chrystusa. Nazwał ją „rdzeniem swoich przekonań”. Takich konkretów w tej publikacji pojawia się oczywiście znacznie więcej. Brakuje w niej natomiast pokazania związku „głosu wiary” z konkretnymi dyscyplinami naukowymi. Można to jednak znaleźć w opublikowanym w 2007 r. przez Ecklund i Christophera Scheitle’a artykule *Religion among academic scientists: Distinctions, disciplines, and demographics*. W świetle ich ustaleń, spośród badanych przez nich profesorów zatrudnionych na amerykańskich uczelniach, wiarę deklarowało 30% politologów, 25,2% ekonomistów, 23,7% psychologów, 20,8% socjologów. Natomiast z przedstawicieli nauk przyrodniczych 29,1% stanowili chemicy, 19% fizycy i 17,4% biolodzy (Ecklund, Scheitle 2007).

Interesującym przyczynkiem do dyskusji nad wiarą amerykańskich uczonych są również wyniki badań przeprowadzonych w roku 2009 przez Neila Grossa i Solona Simmonsa. Około połowa respondentów (51%) deklarowała w nich swoją wiarę w Boga. Najliczniejszą grupę wśród wierzących (ponad 70%) stanowili przedstawiciele dyscypliny rachunkowość i nauczania początkowego (Gross, Simmons 2009). Z kolei w badaniach przeprowadzonych w 1999 r. przez Pew Research Center wśród członków *Amerykańskiego Stowarzyszenia dla Rozwoju Nauki* (*American for the Advancement of Science*) najliczniejszą grupą wierzących byli chemicy (wiarę deklarowało w nich 41% ankietowanych). Niewiele mniejszą grupę (32%) stanowili biolodzy oraz przedstawiciele nauk medycznych (Masci 1999). W Polsce takie badania sondażowe przeprowadzone zostały w latach 1997–1998 przez Marię Libiszowską-Żółtkowską na próbie losowej 447 respondentów. Swoją wiarę deklarowało w nich 72,3% ankietowanych (Libiszowska-Żółtkowska 2000, 52 i n.). Ich odpowiedzi na bardziej szczegółowe pytania pokazują, że spektrum zróżnicowania tej wiary jest szerokie – począwszy od „głęboko wierzących” (25,3%), przez „wierzących, mimo pewnych wątpliwości”, aż do „niewierzących w Boga osobowego zgodnie z nauką Kościoła rzymskokatolickiego, lecz wierzących w istnienie nadprzyrodzonej siły sprawczej”. Ten obraz uczonych teistów – zarówno polskich, jak i z innych krajów – komplikuje pojawianie się i funkcjonowanie w dyskursach

akademickich takich wersji teizmu, które pod niejednym względem odbiegają od jego oficjalnych wykładni kościelnych. Przykładem może być koncepcja tzw. teizmu otwartego, pozostająca w opozycji do różnych wersji religijnego tradycjonalizmu.

Teizm według Stephena Jaya Goulda (1941–2002)

Trzeba powiedzieć już na wstępie, że teizm tego amerykańskiego uczonego (paleontologa i biologa ewolucyjnego) nie był motywem przewodnim jego poglądów. Co więcej, wiara religijna sytuowała się raczej na dalszym planie jego zainteresowań. Na pierwszym znajdowały się bowiem problemy związane z procesami ewolucji i ustalenia z tego zakresu badań w głównej mierze stanowiły o jego znaczącej pozycji naukowej oraz o uzyskaniu w 1982 r. stanowiska profesora zoologii w Harvard University, a także szeregu znaczących wyróżnień (takich m.in. jak wybranie go w 1989 r. do amerykańskiej Narodowej Akademii Nauk) (Declan 2015). Do jego najistotniejszych osiągnięć z zakresu biologii ewolucyjnej należy formułowanie (wspólnie z Eldredge'em Nielsem) teorii równowagi interpunkcyjnej. Zgodnie z nią ewolucja charakteryzuje się długimi okresami stabilności morfologicznej, przerywanymi jedynie epizodycznie okresami specjacji (Niels, Gould 1972). Swojej teorii nie ograniczał on jednak do biologii ewolucyjnej. Uważał bowiem, że może ona być w jakiejś mierze przydatna również do wyjaśniania problemów z zakresu socjobiologii i psychobiologii. Jednak teoria ta – w jego przekonaniu – nie powinna być traktowana jako „taka doktryna, która celebrytuje wszelkie praktyki tubylcze i nie dopuszcza innych rozróżnień”. Dodawał przy tym, że „socjobiologowie poszerzyli zakres swoich wybiórczych historii, powołując się na koncepcję integracyjnej sprawności i selekcji krewnych, aby rozwiązać (myślę, że skutecznie) dokuczliwy problem altruizmu, który stanowił dotychczas największą przeszkodę dla darwinowskiej teorii zachowań społecznych. W tym zakresie socjobiologia odnosiła i nadal odnosić będzie największe sukcesy” (Gould 1980, 257 i n.).

W trakcie swojej wieloletniej pracy akademickiej – najpierw w Harvard University, a później w American Museum of Natural History w Nowym Jorku i w New York University – opublikował on szereg książek, artykułów naukowych oraz adresowanych do szerokiego grona odbiorców esejów. Jednym z takich esejów są jego *Skąły Wieków* (*Rocks of Ages*, 1999). W książce tej przedstawiał swoją zasadę NOMA (*Non-Overlapping Magisteria*), tj. zasadę „rozłącznych magisteriów” – „magisterium nauki” i „magisterium religii”. „Magisterium nauki zajmuje się rzeczywistością empiryczną; z czego wszech-

świat jest zrobiony (fakty), oraz dlaczego działa tak, a nie inaczej (teoria). Magisterium religii dotyczy kwestii sensu, znaczenia oraz wartości moralnych. Owe dwa magisteria ani się nie pokrywają, ani nie wyczerpują wszystkich dziedzin (wystarczy wspomnieć magisterium sztuki lub sensu piękna). By zacytować stare powiedzenie, nauka zajmuje się wiekiem skał, religia – skałą wieków, nauka studiuje, w jaki sposób niebo chodzi, religia – jak dojść do nieba” (Gould 2002, 11).

We wprowadzeniu do tej książki Gould składa jasną deklarację: „Nie jestem wierzący. Jestem agnostykiem, w owym rozumnym sensie T.H. Huxleya, który ukuł to określenie, aby opisać pozbawiony uprzedzeń sceptycyzm – jako jedyną racjonalną postawę, gdyż tak naprawdę, po prostu nie wiemy” (w domyśle: czy Bóg istnieje, czy też nie istnieje – uw. Z.D.). Dodawał jednak przy tym, że zachował „ogromny szacunek dla religii. Zawsze była źródłem moich fascynacji przewyższającej niemal wszystko inne (z wieloma wyjątkami, jak ewolucja, paleontologia i baseball. Owa fascynacja wynika w znacznej części z uderzającego paradoksu historycznego, który stworzył zorganizowane formy religii w kulturze Zachodu: z jednej strony niewypowiedziane przykłady horroru, z drugiej – poruszające przykłady ludzkiej szlachetności w obliczu osobistego zagrożenia”. Nieco dalej przyznaje: „z całego serca wierzę w pełen szacunek, a nawet miłości konkordat między magisterium nauki i religii – w koncepcję NOMA. NOMA nie reprezentuje wyłącznie dyplomatycznego rozwiązania, lecz postawę opartą na zasadach wywiedzionych z moralnych i intelektualnych przesłanek”. Autor *Skały wieków* nazywa swoją koncepcję „zbawiennie prostym i całkowicie konwencjonalnym rozstrzygnięciem problemu, który tak obrósł w emocje i historyczne uwarunkowania, że to proste rozwiązanie zostało zagłoszone przez splot nieporozumień i sporów”.

Nie poprzestaje on oczywiście na zaproponowaniu tego prostego rozwiązania takiego złożonego problemu, jakim były i są różnorakie konflikty między nauką a religią, lecz w kolejnych rozdziałach przedstawia: 1. to, co jego samego doprowadziło do sformułowania i zaakceptowania zasady NOMA (pojawia się tam m.in. ewangeliczna opowieść o dwóch Tomaszach: ten pierwszy to uczeń Jezusa, natomiast ten drugi to Thomas Burnet, autor dzieła pt. *Święta teoria Ziemi*, w którym zaakceptował wprawdzie „opis biblijny jako ogólny opis faktycznych zjawisk, lecz z naciskiem podkreślał, że jedna zasada musi być absolutnie przestrzegana: historia Ziemi nie może być uważana za całkowicie wyjaśnioną ani właściwie zinterpretowaną, dopóki wszystkie zdarzenia nie zostaną uznane za konsekwencje niezmiennych praw natury”); 2. koncepcję angielskiego eseisty G.K. Chestertona dwóch „ram, w które każda dziedzina uprawia swoje reguły i dopuszczalne pytania oraz ustala własne kryteria osądu i rozwiązania”; 3. historyczne przyczyny konfliktu między nauką a religią oraz

przynajmniej niektórych jego sprawców (winę za to ponosić mają zarówno różnego rodzaju hierarchowie Kościoła i teologowie, jak i ci uczeni, którzy opowiadają się za taką wersją ziemskiego kreacjonizmu, która całkowicie wyklucza istnienie Boga i jego mocy sprawczej). Za jedną z istotniejszych przyczyn tego konfliktu uznał on z jednej strony „głęboki niepokój i niepewność co do natury i ludzkiego zrozumienia” świata wewnętrznego i zewnętrznego, a z drugiej „erozję moralnych pewników” wywołaną „molochem technologicznej transformacji i kolonialnej ekspansji, napędzanych przez postęp nauki”. W końcowych partiach tego eseju pojawia się krytyka dwóch „fałszywych dróg ireniki, promujących pokój i zgodę, zwłaszcza w odniesieniu do różnic teologicznych i eklezjologicznych” między nauką a religią. Jedna i druga proponuje ich swoisty synkretyzm, a różnią się one głównie tym, że „starsze, klasyczne wersje synkretyzmu zawsze dawały pierwszeństwo Bogu”, natomiast współczesne usiłują „dostosować interpretacje religijne do niepodważalnych rezultatów uzyskanych w ramach magisterium wiedzy naturalnej” (Gould 2002, 156).

W *Skałach wieków* pojawiają się pewne wzmianki na temat dochodzenia ich autora do koncepcji NOMA. W ich preambule Gould wspomina o swoim żydowskim pochodzeniu i przyznaje, że żydowskie środowisko „wydawało mu się jednak całkowicie nieinteresujące”. Jednak „bardzo wiele dał mu szacunek dla wiedzy, który przenika żydowską kulturę nawet na najniższym poziomie ekonomicznym”. Drugim źródłem jego inspiracji i autentycznej fascynacji były badania i odkrycia najpierw paleontologów („w piątym roku życia wprawił go w strach i podziw szkielet tyranozaura w nowojorskim Muzeum Historii Naturalnej”), a później takich biologów, jak wspomniany już tutaj Thomas Burnet oraz Charles Darwin i Thomas Henry Huxley. Tych ostatnich nazywa on „dwoma największymi bohaterami jego profesji” i próbuje tłumaczyć ich „zatwardziały wrogi stosunek do religii” osobistymi tragediami („każdy z nich stracił swoje ukochane dziecko w najbardziej bolesny z możliwych sposobów”).

W obronie tych zwolenników teorii ewolucji występował on zresztą wielokrotnie przy różnych okazjach. Jego opublikowana w 1977 r. rozprawa *Ever since Darwin* (wyd. pol. *Niewczesny pogrzeb Darwina*, 1999) stanowi nie tylko swoisty dług wdzięczności za to wszystko, co zawdzięczał Darwinowi jako uczony (określił w nim siebie jako „intelektualnego potomka Darwina”), ale także próbę jego obrony przed jego „niewiernymi dziećmi”; określa ich mianem „«darwinistów» w owym niewłaściwym sensie”. Za ich przywódcę uznaje on Alfreda Russela Wallace’a;

Biolodzy ci rzeczywiście przypisywali wszelkie zmiany ewolucyjne doborowi naturalnemu. [...] Głęboko wierzyli w „słuszność” przyrody, która doskonale dopasowuje wszystkie stworzenia do ich środowiska. Paradoksalnie przywrócili niemal kreacjonistyczne pojęcie harmonii naturalnej, zastępując dobroczynność

Boską wszechpotężną siłą doboru naturalnego. Natomiast spojrzenie Darwina na bałagan świata było konsekwentnie pluralistyczne. Dostrzegał on wiele przystosowań i harmonii, albowiem wierzył, że dobór naturalny zajmuje czołowe miejsce wśród sił ewolucji. Ale działają także inne procesy, a organizmy mają rozmaite cechy, które nie są przystosowaniami i nie przyczyniają się bezpośrednio do sukcesu reprodukcyjnego (Gould 1999, 234 i n.).

Teizm Johna Polkinghorne'a (ur. 1930)

U tego angielskiego uczonego i duchownego teizm stanowi nie tylko integralną część jego światopoglądu, ale także jego życiowego i zawodowego wyboru. W 1982 r. zrezygnował on bowiem z katedry fizyki w Cambridge University i został pastorem anglikańskim (pełnił obowiązki wikarego najpierw w południowym Bristolu, a później w Blean w hrabstwie Kent). W 1986 r. powrócił on do pracy na uczelni – najpierw w Trinity College w Cambridge, a w latach 1994–2005 był kanonikiem katedry teologii na Liverpool University. Ten życiowy i zawodowy zwrot w kierunku teologii znalazł swój wyraz również w jego publikacjach. Za swoje osiągnięcia naukowe i popularyzatorskie otrzymał w 2002 r. prestiżową nagrodę Templetona; przyznawana jest ona za „wyjątkowy wkład w afirmację duchowego wymiaru życia” (Knight 2012, 622). Jego najistotniejszym osiągnięciem z zakresu fizyki było „stworzenie modeli matematycznych do obliczenia ścieżek cząstek kwantowych”. W części poświęconej prezentacji osiągnięć i poglądów Polkinghorne'a autorka *The Faith of Scientists* podkreśla, że w wielu jego książkach pojawia się teoria chaosu i jego znaczenia dla boskiego działania. „Długoletnim motywem w pismach Polkinghorne'a jest pytanie: skąd pochodzi porządek świata. Jego odpowiedź opiera się na zasadzie antropicznej, która mówi m.in. o życiu biologicznym w jego najniższej, a zarazem najbardziej rozwiniętej formie, stanowiącym pewną całość i cel kosmosu. [...] Nauka rodzi pytania o takie zrozumienie i takie antropiczne dostrajanie, które wykraczają poza jej własną ograniczoną moc odpowiedzi. To teizm zapewnia spójną odpowiedź na zasadnicze pytania dotyczące świata oraz stanowi podstawę dla ludzkiego spotkania z wartością” (Frankenberry 2008, 341 i n.).

Kwestia ta została przedstawiona przez Polkinghorne'a m.in. w opublikowanej w 1983 r. książce *The Way the World Is* (wyd. pol. *Istnienie świata*). Autor daje w niej świadectwo zarówno swojej chrześcijańskiej wiary (już w jej pierwszym zdaniu stwierdza: „wierzę, że chrześcijaństwo daje spójną odpowiedź na pytanie, jaki jest świat”), jak i niewiary w to, że nauki ścisłe (takie np. jak fizyka teoretyczna) są w stanie udzielić w miarę pełnej i spójnej

odpowiedzi nie tylko na podstawowe pytania dotyczące istnienia świata, ale także szereg takich, które od wieków stawiane były i są przez filozofów i uczonych (Polkinghorne 1988, 5). Rozdział I tej rozprawy stanowi swoiste rozliczenie się jej autora z jego aktywnością jako uczonego fizyka („był to żywot bardzo przyjemny”, jednak „fizyka teoretyczna, zajmująca się częściami elementarnymi, podobnie jak większość przedmiotów opierających się na matematyce, jest zabawą przeznaczoną raczej dla ludzi młodych”) i wskazaniem tych okoliczności, które sprawiły, że zwrócił się w kierunku teologii i teizmu („Jestem chrześcijaninem między innymi dlatego, że uważam, iż perspektywa chrześcijańska zapewnia nam takie spójne ramy, które odpowiadają zdumiewającemu światu wokół nas”).

W dalszych częściach tej książki formułuje on szersze uzasadnienie zarówno dla swojej konwersji, jak i podejmuje próbę przekonania czytelników, że warto podążać obraną przez niego drogą do szukania odpowiedzi na najbardziej zasadnicze pytania dotyczące człowieka i otaczającego go świata. W rozdziale II – zatytułowanym *Naukowe spojrzenie na świat* – pojawia się m.in. polemika z teorią wielkiego wybuchu, która w przekonaniu niektórych uczonych stanowi wyjaśnienie zarówno powstania świata, jak i jego śmierci cieplnej w przyszłości. Jego zdaniem, jest wprawdzie zdumiewające, że „człowiek był zdolny spojrzeć tak daleko w przeszłość i naszkicować tak spójny obraz procesu, którego efektem jest panujące w dzisiejszym świecie zróżnicowanie”, jednak problem w tym, że po pierwsze stanowi ono jedynie opis i wyjaśnienie makro świata, a nie jego zrozumienie, a po drugie – „skuteczność procesów zachodzących w świecie zdaje się tutaj zależeć od współgrania przypadku i konieczności” („dla wielu ta wyraźna rola przypadku jest znakiem pustki i bezsensu świata”). „Naukowcy są świadomi licznych równie istotnych okoliczności, które, gdy je zbierzemy razem, stanowią ścisły zespół ograniczeń na drodze do powstania świata w jego obecnej formie, Zespół ten nazywają *zasadą antropiczną*. Niełatwo oszacować znaczenia zasady antropicznej. Dyskutowanie jej przypomina stary filozoficzny spór o to, czy istnienie kosmosu jest znaczące samo w sobie, a zatem wymaga wyjaśnienia (tradycyjnie Stwórcy), czy też jest jednym z tych niemożliwych do uproszczenia faktów stanowiących dla nas punkt wyjścia”. Dla Polkinghorne’a stanowi ona nie tylko punkt wyjścia, ale także konieczności uznania istnienia zewnętrznego obserwatora własności i praw Wszechświata. W podsumowaniu swojego *votum separatum* do trzymywania się wyłącznie „naukowego spojrzenia na świat stawia on pytanie: «Gdzie jest miejsce na zachwyt w świecie opisywanym przez naukę» i stwierdzenia: «Brak go, podobnie jak brak miejsca na dobro, piękno, obowiązek. A doznania te są tak samo ważne i tak samo podstawowe, jak wszystko, co można zmierzyć w laboratoriach, czy zobaczyć przez teleskop. Nie wierzę, by te osobiste do-

świadczenia były jakby przelotnymi, pozbawionymi znaczenia zmarszczkami na powierzchni rozwijającego się świata» (Polkinghorne 1988, 25 i n.).

Dla jasności trzeba dopowiedzieć, że przywołana przez Polkinghorne'a zasada antropiczna sformułowania została w 1973 r. przez Brandona Cartera (w jej świetle globalne własności początkowe Wszechświata i jego praw mają taki charakter, że konieczne jest istnienie obserwatora) i miała zarówno swoją wersję słabszą, jak i silną. Za tą ostatnią opowiadali się m.in. John D. Barrow i Frank Tipler, którzy w swojej opublikowanej w 1983 r. książce *Antropiczna zasada kosmologiczna* wzmacniali ją teleologicznym założeniem, że jedną z tych własności jest zdolność Wszechświata do podtrzymywania wiecznego życia (por. Davies 2006). Polkinghorne optuje za silną wersją zasady antropicznej. W uzasadnieniu swojego stanowiska stara się on pokazać nie tylko to, że te własności Wszechświata wymagają boskiej siły sprawczej, ale także to, że istotne dla człowieka wielkości i wartości (takie m.in. jak wspomniane już tutaj piękno czy poczucie moralnego obowiązku) „wymykają się sieci naukowca”. Sprawia to, że konieczne jest odwołanie się do teistycznej wizji świata: „W teistycznej wizji świata Bóg widziany jest jako wspólna płaszczyzna dla tych trzech aspektów stworzenia” – nie tylko dla zwyczajnych ludzi, ale i dla tych uczonych, którzy stawiają „odwieczny problem związku między umysłem i mózgiem”, a także tych, którzy pytają o strukturę świata i wyróżniają jego różne poziomy („Testem dla teorii poziomów byłaby możliwość zbadania, jak mają się do siebie różne opisy...”). Wprawdzie dla niektórych uczonych (takich np. jak A. Einstein) „najlepszą odpowiedzią, na jaką ich stać, może być jedynie agnostycyzm”, to lepszym rozwiązaniem według niego jest „poważne potraktowanie religii”. „Kryje ona w sobie przekonanie, że istnieje Inna, Transcendentna Siła, z którą musimy się liczyć. Ludzkość w ciągu swej długiej historii siłę tę nazywała Bogiem i oddawała mu część” (Polkinghorne 1988, 38). W dalszych częściach tej książki pojawiają się wyraźne wskazania, że chodzi nie o taką Transcendentną Siłę, o której pisali filozofowie (tacy np. jak I. Kant czy G.W. Hegel), lecz o taką, której mówili i pisali wielcy teolodzy chrześcijańscy (tacy m.in. jak św. Augustyn czy św. Franciszek) oraz o której mówili i mówią chrześcijańscy duchowni w swoim nauczaniu i umacnianiu tej religijnej wiary. Końcowe części tej książki upodobią się zresztą bardziej do chrześcijańskiego katechizmu niż rozprawy naukowej. Pojawia się tam bowiem próba obrony nowotestamentowego przekazu, w tym obrony takich chrześcijańskich dogmatów, jak dogmat Jezusa, Syna Bożego, Trójcy Świętej czy Zmartwychwstania. W jej podsumowaniu Polkinghorne stwierdza: „wprawdzie wiarę trudno udowodnić, ale nie jest ona nieuzasadniona”.

Zarówno to generalizujące stwierdzenie, jak i przywoływanie przez niego owych dogmatów, a także taki sposób ich przedstawiania, który zasadniczo nie

różni się od prezentowania ich przez duchownych na spotkaniach z wiernymi, może wywoływać i niejednokrotnie wywoływało istotne zastrzeżenia w środowisku naukowym. Potwierdzeniem tego jest m.in. polemika, która miała miejsce w 1999 r. w American Association for the Advancement of Science. Głównym przedmiotem dyskusji była w niej funkcjonująca od dosyć dawna w środowisku akademickim teoria uniwersalnego projektu (Behe, Dembski, Meyer 2002). Bronił jej J. Polkinghorne. Natomiast z pozycji ateistycznej krytykował ją Steven Weinberg, autor fizykalnej teorii unifikującej słabe i mocne elektromagnetyczne oddziaływania cząstek elementarnych (otrzymał za nią nagrodę Nobla). W polemice tej pojawiało się wiele różnych argumentów zarówno „za” tą teorią, jak i „przeciw” niej (por. Frankenbeery 2008, 353 i n.). Jednym z nich był argument wystarczalności fizyki teoretycznej do objaśnienia powstania i funkcjonowania świata fizykalnego. Zdaniem Weinberga, „fizyka daje racjonalną przejrzystość piękna świata i nagradza tych, którzy dociekają jego struktury”. Uczony ten dodawał przy tym, że nie dają tego różnego rodzaju metafizyczne spekulacje, do których zaliczył m.in. zasadę antropiczną. W uzasadnieniu stwierdził, że zasada ta „wymaga istnienia nie tylko odpowiednich praw, ale także odpowiednich wartości parametrycznych pojawiających się w tych prawach” i „bardzo trudno byłoby powiedzieć, co mogłoby je stanowić”. Polkinghorne zgodził się wprawdzie z tym, że „gdy wchodzimy do królestwa badań metafizycznych, nie możemy mieć absolutnie racjonalnej pewności”. Możemy natomiast liczyć m.in. na znalezienie odpowiedzi na takie pytania, które są związane z ludzkim cierpieniem, oraz takie, które są związane z tymi zasadami moralnymi, które powinny być przestrzegane przez wszystkich ludzi. Weinberg zgodził się wprawdzie z tym drugim stwierdzeniem, jednak utrzymywał, że „z religią lub bez dobry ludzie mogą się dobrze zachowywać, a źli mogą czynić zło, a dobrych ludzi do czynienia zła skłania niekiedy również religia”. Z kolei Polkinghorne przyznał, że „dobry ludzie robią złe rzeczy, jednak powinniśmy uznać, że nawrócenie religijne często prowadziło do tego, że źli ludzie robili dobre rzeczy”. Rzecz jasna przywołuję tutaj jedynie fragmenty tej wielowątkowej dyskusji.

Teizm Michała Hellera (ur. 1936)

W gronie polskich uczonych i teologów M. Heller wyróżnia się zarówno swoją gruntowną znajomością fizyki teoretycznej i tradycji filozoficznych, jak i samodzielnością w podejściu do problemów wiary, a także swoim nieco ironicznym sposobem wypowiadania się o tym, co dla osób wierzących może stanowić i niejednokrotnie pewną świętość. Dał temu wyraz w swoich

licznych publikacjach naukowych i popularyzatorskich. W tej części rozważań odwołam się do kilku tych, które zdają się nie tylko stosunkowo dobrze wyrażać jego stanowisko w kwestii związku teologii, fizyki i filozofii, ale także pokazują jego sposób wypowiedzania się. Wyjdę od publikacji, która pokazuje jego stosunek do tej teologii, z którą miał do czynienia w okresie swoich studiów teologicznych i filozoficznych. Dał mu wyraz m.in. w zbiorze wywiadów przeprowadzonych z nim w 2011 r. przez Giulia Brottiego. Nosi on wymowny tytuł *Bóg i nauka* oraz podtytuł: *Moje dwie drogi do jednego celu*. Celem tym jest – jak zresztą dla każdego intelektualisty – dojście do prawdy. Prowadzić mogą do niej jednak różne drogi – oczywiście nie tylko te, które Heller przeszedł w swoim życiu i o których wspomina nieco żartobliwie w pierwszej części tej swoistej „spowiedzi”; nie jestem jednak do końca przekonany, czy jedynie pewnym żartem jest jego stwierdzenie, że w okresie studiów z fizyki na Uniwersytecie Jagiellońskim „poczuł niemalże wstręt do filozofii, której do tej pory go uczono”, bowiem uczono go jej najpierw w Wyższym Seminarium Duchownym w Tarnowie, a później w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim i była to filozofia świętego Tomasza „czy bardziej ogólnie, filozofia neoscholastyczna” (Heller 2012, 27 i n.).

Heller podziela przekonanie wielu znawców kultury europejskiej, że w okresie nowożytnym doszło w niej do rozejścia się dróg świeckich i chrześcijańskich nauk. Jego zdaniem, winę za to ponoszą jednak obie strony. W uzasadnieniu tej opinii przywołuje on długą listę tych uczonych, filozofów i teologów, którzy mieli w tym swój mniej lub bardziej znaczący udział. Ich listę otwiera sprawa Galileusza, a zamykają nazwiska z jednej strony takich uczonych, jak Albert Einstein czy Stephen Hawking, z drugiej zaś jego profesor fizyki na KUL, który go przekonywał, że „teoria względności, na której opiera się kosmologia, jest bardzo złożona z matematycznego punktu widzenia, ale służy jedynie do wyjaśnienia dwóch czy trzech zjawisk empirycznych [...]. Nie warto więc się nią zajmować». Kilka miesięcy po tej rozmowie zostało odkryte promieniowanie reliktowe i badania w zakresie kosmologii niewiarygodnie przyspieszyły” (Heller 2012, 182).

Swojemu stosunkowi do tradycji filozoficznej Heller dał wyraz m.in. w książce *Bóg i geometria*. Na jej kartach pojawiają się dużego, ale i nieco mniejszego formatu nazwiska tych filozofów, uczonych i teologów, którzy w różny sposób skłonni byli podpisać się pod platońskim przekonaniem, że „Bóg geometryzuje”, „Bóg uprawia matematykę” bądź przynajmniej, że „geometria jest, w jakimś sensie, wiedzą boską” i „każdy, kto bezinteresownie uprawia filozofię, czyli jest miłośnikiem Mądrości, geometryzuje na wzór Boga” (Heller 2015, 8 i n.). Zasadniczy problem nie polega jednak na tym, aby ostatecznie ustalić, co miał na myśli Platon i podążający za nim mniej lub bardziej wierni

mu platonicy, lecz na tym, jakie miało to następstwa dla prowadzenia badań naukowych oraz osiągniętych w nich wyników. A miało niebagatelne, bowiem prowadziło m.in. do idei kopernikańskiej i fizyki newtonowskiej oraz prze-myśleń i przekonań teologicznych i wywołało zarówno ożywione dyskusje soborowe, jak i pojawienie się „rewolucji w teologii”. Ważne były przy tym próby łączenia badań naukowych z przekonaniem teologicznym (takie np., jakie występują u Newtona czy Leibniza), jak też ich wyraźnego rozdzielenia (takiego np., jaki pojawia się u Galileusza czy Kartezjusza).

Heller skłonny jest solidaryzować się raczej z tym pierwszymi próbami, zwłaszcza z próbami Newtonowskimi. Napisał o nich, że „w uproszczonej i spopularyzowanej wersji, weszły na trwałe do «katechizmowych wyobrażeń»”. Jednak nie bez istotnych zastrzeżeń, bowiem za sprawą późniejszych odkryć i teorii naukowych „współczesny obraz świata ulega szybkim przemianom i już dawno powinien wyprzeć Newtonowskie interpretacje”. W sytuacji postawienia przez niego na tych, którzy przyczynili się do znalezienia tego, co łączyło i łączy naukę, filozofię i teologię, jest zrozumiałe, że „nie podoba mu się idea prostej neutralności” tych dwóch pierwszych wobec tej trzeciej; taka m.in., jaka została zaproponowana przez J. Goulda („tą teorią po prostu obalił rzeczywisty bieg historii nauki”) lub też – co w gruncie rzeczy na to samo wychodzi – jest ona zbyt prosta, aby mogła rozwiązać problem tego wielowiekowego konfliktu. W przywoływanej już tutaj rozmowie z Giuliem Brottim stwierdził on, że wprowadzie „doktryna NOMA z jej dbałością, by wyraźnie oddzielać ścieżki teologii i filozofii od ścieżek nauki, zawiera w sobie ziarno prawdy”, jednak „żądanie, by bez zastanowienia «przeskakiwać» od jednej do drugiej, jest zapowiedzią nieporozumień i katastrofalnych w skutkach konfliktów” (Heller 2014, 127 i n.).

Kwestia ta szerzej przedstawiona została przez niego w książce *Nowa fizyka i nowa teologia*, zwłaszcza w jej rozdziale 5. Wychodzi w nim on od krytyki „peryferyjnej apologetyki religijnej”, wyrażającej się w przekonaniu, że religię należy „obronić przed pozornie nieuzasadnionymi, lub nieuczciwie interpretowanymi, roszczeniami nauki”, oraz stwierdzenia, że „dla wielu ludzi może to stanowić poważną przeszkodę na drodze do religijnej wiary”. Winę za to ponosić mają zarówno ci teolodzy, którzy doprowadzili do potępienia heliocentryzmu i broniącego go Galileusza (jednak „sprawa Galileusza nie była pod tym względem wyjątkiem”), jak i ci filozofowie i uczeni, którzy hołdowali najpierw pozytywizmowi, a później neopozytywizmowi, a nawet ci, którzy „mieli niewiele wspólnego z jakąkolwiek filozofią, ale dali sobie wmówić, że doświadczenie (i to tylko zmysłowe), oraz rozumienie to dwa pojęcia, jeśli nie identyczne, to w każdym razie praktycznie nierozróżnialne (Heller 2014, 108). Wprowadzie dzisiaj „panowanie neopozytywizmu w filozofii nauki należy już do

przeszłości”, to pojawiło się niebezpieczeństwo, jakim jest „uprawianie filozofii nauki na własną rękę przez przedstawicieli nauki niebędących zawodowymi filozofami. Często jest to filozofia kiepskiego gatunku, sprowadzająca się do ponownego «odkrywania» rzeczy już dawno znanych w filozofii i wyrażania ich dość prymitywnym językiem. [...] Nie należy jednak tragizować. Wydaje się, że jest to cena, którą warto płacić za ogromną szansę, jaką niesie ze sobą otwarcie się «świata nauki» na pozaempiryczne obszary racjonalności”. Co więcej, „to zainteresowanie świata nauki filozofią pociąga za sobą wzrost zainteresowania religią i teologią”. W przekonaniu Hellera podobnie jest po drugiej stronie tej swoistej „barykady”, tj. po stronie Kościoła („W Kościele katolickim granicę epoki na pewno stanowi II Sobór Watykański...”).

W ostatniej części tej książki – zatytułowanej *Pytania otwarte* – Heller stawia pytania „adresowane do ewolucji – ewolucji w jej najszerszym rozumieniu” i formułuje generalną tezę, że „nauki wyjaśniają świat ewolucyjnie, teologia natomiast wyjaśnia świat, odwołując się do stwórczego aktu Boga” i „proponuje on stworzenie... teologii nauki”. Ta ostatnia bazować ma m.in. na zasadzie antropicznej, stanowiącej „schemat wyjaśniający niektóre cechy Wszechświata przez odwołanie się do istnienia życia lub rozumnego badacza Wszechświata”. Przywołuje on tam m.in. Brandona Cartera, „od którego pochodzi nazwa «zasada antropiczna»”, oraz Sama Penrose’a, który „nie chce odmawiać Stwórcy zdolności do kreacji” takiego modelu Wszechświata, który „nakładałby ograniczenia na każdą osobliwość początkową”. Opowiada się on jednak za słabą wersją zasady antropicznej; w tej części *Nowej fizyki i nowej teologii* napisał m.in., że „wszystkie tego rodzaju próby są nie tylko rozumowaniami *ex post*, ale opierają się one także na naszej nieznajomości fizycznej, chemicznej, informacyjnej itp. istoty życia. Nie znając najgłębszych mechanizmów życia, nie możemy z całą pewnością twierdzić, że jego istnienie – a tym bardziej istnienie rozumnego obserwatora – nakłada takie to, a takie ograniczenia na możliwe wszechświaty. Możemy jedynie twierdzić znacznie słabiej: skoro świat wyprodukował nas takimi, jakimi się znamy, świat nie mógłby być jakikolwiek: na zbiór jego warunków początkowych musiały być nałożone pewne ograniczenia, które nie pozwoliły zboczyć światu z tej drogi ewolucyjnej, na której mogły się zdarzyć nasze narodziny” (Heller 2014, 139).

Sposób nie tylko myślenia, ale też mówienia M. Hellera pokazują również jego wypowiedzi w dyskusji *Czego nie można zrozumieć?* Jego rozmówcami byli w niej Bartosz Brożek (filozof i kognitywista z UJ) oraz Jerzy Stelmach (filozof i prawnik z UJ). Dyskutanci zgodni byli co do tego, że „naukę uprawia się po to, by zrozumieć świat”, a także że występują w niej różne rodzaje rozumienia (wymienionym w tej dyskusji przykładem jest rozumienie takich dwóch „wyrafinowanych wytworów kultury, jak dzieła sztuki i twierdzenia matematyczne”).

M. Heller formułował w niej jednak stosunkowo najdalej idące uogólnienia. Twierdził bowiem, że po pierwsze, „rozumienie jest niezbędne do przeżycia”, a po drugie, że każda istota żywa ma „wbudowany instynkt przeżycia”. To z kolei skłania go do postawienia pytania: „czy jest coś, czego nie da się zrozumieć? Czy są jakieś granice rozumienia?” i szczerego przyznania: „jest oczywiście mnóstwo rzeczy, których sam nie potrafię zrozumieć. Ale jeśli pytamy o to, czy jest coś, co będzie zawsze poza granicami rozumienia, to nawet nie wiem, kto mógłby na to pytanie odpowiedzieć. Chyba teolog...” (Brożek, Heller, Stelmach 2020). Pojawiające się na końcu wypowiedzi wskazanie na teologa jako arbitra w sprawach ostatecznych można oczywiście potraktować jako swoistą intelektualną ironię Hellera. Problem jednak w tym, że niewielu jest takich teologów, którzy podchodzą do tego zadania ze sporym dystansem. Wielu jest natomiast takich, którzy traktują je nie tylko jako swoją zawodową, ale także życiową misję i czują się powołani do ich rozstrzygania – nie tylko zresztą spraw ostatecznych, ale również wielu takich, które są związane z codziennym ludzkim życiem i współżyciem z bliższym i dalszym otoczeniem.

Kilka ogólniejszych uwag

Jest raczej kwestią bezdyskusyjną, że uczeni skłonni są niejednokrotnie stawiać tzw. pytania graniczne i poszukiwać na nie takich odpowiedzi, które albo spełniają kryteria naukowości, albo przynajmniej mają przekonujące uzasadnienia, dlaczego nie spełniają one kryteriów obowiązujących w naukach ścisłych i przyrodniczych. Różnice między nimi zaczynają się w tym momencie, gdy pojawia się konieczność wskazania granicy między tym, co można wiedzieć i udowodnić, oraz tym, w co można wprawdzie wierzyć, ale albo trudno jest to udowodnić, albo też ew. formułowane dowody będą miały inny charakter niż dowody w tych naukach. Dla niejednego uczonego należy do nich m.in. kwestia udowodnienia istnienia Boga, kreatora świata i zasad jego funkcjonowania. Są jednak tacy uczeni teiści, którzy uważają, że jej rozstrzygnięcie może mieć i ma mocne dowody. Za ich prekursora można uznać św. Tomasza z Akwinu, a za ich dzisiejszych kontynuatorów tych neotomistów, którzy są wykładowcami katolickich uczelni. Są także tacy uczeni teiści, którzy uważają, że kwestia ta wymaga odwołania się do innego typu uczoności niż ta, która obowiązuje w naukach ścisłych i przyrodniczych. Pojawiali się oni już w okresie patrystycznym religii chrześcijańskiej, a jednym z ich bardziej znaczących przedstawicieli był św. Augustyn. Niektóre z jego sformułowań do dzisiaj stanowią wskazówkę dla wyznawców tej religii – żeby tylko tytułem przykładu przywołać jego postulat: „jeśli nie możesz zrozumieć, uwierz,

abyś zrozumiał” oraz towarzyszące mu postawienie tej *mądrości* (*sapientii*), do której można dojść poprzez wiarę, przed tą, którą można osiągnąć, bazując wyłącznie na tym ludzkim rozumie i innych przyrodzonych człowiekowi władzach poznawczych. Przez wiele stuleci te teistyczne opcje konkurowały ze sobą i zyskiwały i zwolenników, i przeciwników – nie tylko zresztą wśród wyznawców religii chrześcijańskiej, ale także tych, którzy sytuowali się na pozycjach deistycznych, panteistycznych czy agnostycznych.

Ani w przeszłości, ani obecnie nie brakowało również takich uczonych, którzy proponowali pójście trzecią drogą, tj. drogą uznania rozłączności prawd wiary i prawd nauk ścisłych i przyrodniczych. Za ich prekursora można uznać Galileusza, a za ich współczesnego kontynuatora S.J. Goulda. Bez wątplenia propozycje obu mają mediacyjny charakter, a przynajmniej nie zmierzają do konfrontacyjnych rozstrzygnięć. Konfrontacyjnego charakteru nie ma jednak również stanowisko M. Hellera, a nawet J. Polkinghorne’a. Wprawdzie obaj opowiadają się za przyznaniem znaczącej, a w niektórych kwestiach nawet wiodącej roli teologii, to jednak pozostawiają oni naukom ścisłym i przyrodniczym do rozstrzygnięcia takie obszary problemowe, w których mogą one sobie dobrze radzić bez jej pomocy, a także takie, w których mogą się one wzajemnie wspierać. Pytanie tylko, czy ich naukowci oponenci byli i są gotowi zgodzić się na taki kompromis, czy chociażby na taki dialog, który mógłby doprowadzić do wypracowania możliwej do zaakceptowania przez obie strony formuły pogodzenia nauka ścisłych i przyrodniczych z teologią. Przywołane w tych rozważaniach fragmenty dyskusji Polkinghorne’a z S. Weinbergiem pokazują, że jest o to trudno, a być może nawet jest to nieosiągalne – rzecz jasna przy tak różnym pojmowaniu naukowości.

Występujące między tymi uczonymi rozbieżności wynikają jednak nie tylko z różnego pojmowania przez nich naukowości, ale i z różnego postrzegania religijnych wierzeń oraz tych kwestii, które są bliskie każdemu człowiekowi i muszą być niejednokrotnie rozwiązywane na bieżąco w codziennym życiu. Problemem, który w przywołanej tutaj polemice nie został wprawdzie wyraźnie wyartykułowany, jednak był w niej cały czas obecny i mógł być w każdej chwili postawiony, jest kwestia możliwości zaakceptowania przez uczonych takich dogmatów wiary, które zdają się sprzeczne nie tylko z wiedzą naukową, ale także z pospolitym zdrowym rozsądkiem – takich m.in. jak dogmat niepokalanego poczęcia Syna Bożego czy Jego Zmartwychwstania. Postawiony on został zresztą na ostrzu noża w innej w tamtych latach głośnej polemice między opowiadającym się za teizmem Alvinem Plantingą (profesorem filozofii analitycznej na University of Calvin) a Danielem Dennettem (logikiem i kognitywistą, profesorem Centrum Studiów Kognitywistycznych uniwersytetu w Tufts). Na temat tej polemiki szerzej wypowiadałem się przy

innej okazji (Drozdowicz 2020). Tutaj jedynie krótko przypomnę, że pierwszy z tych uczonych bronił koncepcji Inteligentnego Projektu, tj. takiego, który został zaprojektowany przez Boga i jest realizowany za Jego wolą i wiedzą w doczesnym świecie. Natomiast drugi z nich uznał zarówno istnienie Boga, jak i Inteligentnego Projektu za „zupełnie nieuzasadnione fantazje”, mające taką samą wartość jak „jakaś fantazja popularnonaukowa o Supermenie” (Dennett, Plantinga 2014). Oczywiście występują różnice między uzasadnieniem dla opowiadania się za teizmem bazującym na koncepcji Inteligentnego Projektu a jego uzasadnianiem opartym na zasadzie antropicznej. Tym, co jest dla nich wspólne, jest jednak postawienie w ostatecznym rachunku wiary przed taką wiedzą, która spełnia te kryteria naukowości, które obowiązują w naukach ścisłych i przyrodniczych, w tym kryterium sprawdzalności albo poprzez weryfikację, albo falsyfikację. Powiedzmy jednak jasno: ani koncepcja Inteligentnego Projektu, ani zasada antropiczna nie są adresowane do takich wierzących, którzy mają tego rodzaju oczekiwanie czy chociażby takie przygotowanie, aby sprawnie posługiwać się zasadami dedukcyjnego dowodzenia, czy rozstrzygać o prawdziwości poprzez poddawanie twierdzeń naukowym próbom wykazania ich fałszywości. Skłonny jestem nawet twierdzić, że dla nich są to jakieś niezrozumiałe i mało komu potrzebne spekulacje, czy też – jak to się kolokwialnie określa – stanowią one zawracanie głowy osobom wierzącym i naruszanie ich „spokoju ducha”.

Literatura

- Behe M.J., Dembski W., Meyer S.C. (red.) (2002), *Science and Evidence for Design in the Universe*, San Francisco: Ignatius Press.
- Brożek B., Heller M., Stelmach J. (2020), *Czego nie można zrozumieć?*, „Tygodnik Powszechny”, dodatek z 22 marca 2020.
- Declan F. (2015), *The New Celebrity Scientists: Out of the Lab and into the Limelight*, Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.
- Davies P.Ch. (2006), *Bóg i nowa fizyka*, Warszawa: Cyklady.
- Dennett D., Plantinga A. (2014), *Nauka i religia, Czy można je pogodzić?*, Kraków: Copernicus Center Press.
- Drozdowicz Z. (2020), *Ateizm współczesnych uczonych – wybrane postacie*, „Przegląd Religioznawczy”, nr 1.
- Ecklund H.E. (2010), *Sciences vs. Religion. What Scientists Really Think?*, New York: Oxford University Press.
- Ecklund H.E., Scheitle C.P. (2007), *Religion among academics scientists: Distinctions, disciplines, and demographics*, „Social Problems”, no. 50.
- Frankenberry N.K. (2008), *The Faith of Scientists in their own Words*, Princeton–Oxford: Princeton University Press.

- Gould S.J. (1980), *Sociobiology and the Theory of Natural Selection*. W: G.W. Barlow, J. Silverberg (red.), *Sociobiology: Beyond Nature/Nurture?*, Boulder CO: Westview Press.
- Gould S.J. (1999), *Niewczesny pogrzeb Darwina*, Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Gould S.J. (2002), *Skąły wieków*, Poznań: Zysk i S-ka.
- Gross N., Simmons S. (2009), *The religiosity of American college and university professors*, „Sociology of Religion”, No. 70 (2).
- Heller M. (2012), *Bóg i nauka. Moje dwie drogi do jednego celu*, Kraków: Copernicus Center Press.
- Heller M. (2014), *Nowa fizyka i nowa teologia*, Kraków: Copernicus Center Press.
- Heller M. (2015), *Bóg i geometria. Gdy przestrzeń była Bogiem*, Kraków: Copernicus Center Press.
- Libiszowska-Żółtowska M. (2000), *Wiara uczonych. Esej socjologiczny mocno osadzony w empirii*, Kraków: Nomos.
- Knight Ch.C. (2012), *John Polkinghorne*. W: J.B. Stump, A.G. Padgett (red.), *The Blackwell Companion to Science and Christianity*, Chichester, England: Wiley-Blackwell.
- Masci D., *Religion and science in the United States. Scientists and belief*, <https://www.pewforum.org/2009/11/05/scientists-and-belief>.
- Niles E., Gould S.J. (1972), *Punctuated equilibria: an alternative to phyletic gradualism*. W: T.J.M. Schopf (red.), *Models in Paleobiology*, San Francisco: Freeman, Cooper and Company.
- Polkinghorne J. (1988), *Istnienie świata*, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.

PIOTR GUTOWSKI

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

e-mail: gutowski@kul.pl

ORCID: 0000-0002-9105-4973

DOI: 10.34813/ptr2.2020.2

Teizm – ateizm – religia. Mapa współczesnych sporów w filozofii religii

Theism – Atheism – Religion.
The Map of Contemporary Disputes

Abstract. In the article *Theism – Atheism – Religion. The Map of Contemporary Disputes* the following theses are defended: 1) The contemporary philosophy of religion in the English-speaking world is dominated by philosophers who represent the analytical tradition understood broadly as ensuring clarity and precision of discourse, focusing on arguments controlled by logic but at the same time sensitive to the history of the discipline and to the developments in continental philosophy. 2) While in the last decades of the 20th century the problem of religious pluralism has become a key problem for the philosophy of religion, in the first two decades of the present century this position was taken over by world-view pluralism in which the basic differences are related to the theism-atheism debate. 3) Contrary to scholars representing the empirical sciences on religion, those who practice the philosophy of religion are usually not neutral towards the subject of their research: they are defenders or critics of theism and religion. This attitude is in line with the commonly accepted hypothetico-deductive methodology, which emphasizes the key role of preliminary hypotheses in explaining any phenomena. Such hypotheses should be further modified or abandoned if they are falsified by empirical data. The “empirical” data that could falsify theism or atheism are not clearly defined, so it is difficult to completely refute the initial hypothesis adopted by the philosopher of religion. However, modifications of their initial content are quite common. 4) The traditional problem of proofs for the existence of God has acquired a ritual character in contemporary discussions in

the philosophy of religion: the argument of the supporters and critics of these proofs are not difficult to predict. On the map of the current debate between theism and atheism, the issue of the nature of God is in the foreground, with less attention being paid to the attributes of the “God of philosophers” defined solely by highly abstract features than to the attributes of “God of religion”, that is, God to whom people pray and in whose name they undertake various actions. The questions that are asked concern, inter alia, the legitimacy of treating certain commands written in the Bible (or other books recognized as sacred) as divine. According to atheists they are exclusive product of historical and cultural conditions, and they often contradict today’s scientific and moral knowledge. 5) The debate also concerns the problem of proper understanding of what should be morally allowed and forbidden. Conservative religious believers see moral changes as a source of evil, and liberal atheists and theists regard them as significant progress. Another problem concerns alleged support given by contemporary sciences to atheism. This support is connected mainly with the assumptions of naturalism and randomness of the evolutionary process, the acceptance of which seems to constitute not only Darwinian theory of evolution but also the evolutionary paradigm that is dominant in majority of sciences. While one can try to reconcile this assumption with deism, pantheism and the concept of a God completely transcendent to human knowledge, it cannot be reconciled with theism that recognizes the existence of God as at least partially knowable designer of the universe. For this reason, defenders of theism question these assumptions as illegitimate or even as inconsistent with the belief that theory of evolution is true.

Keywords: Word-view pluralism, theism, atheism, nature of God, God of philosophers, God of believers, theism-atheism debate and: science, changes in the moral landscape, the notion of truth, hypothetico-deductive methodology

Moim celem jest naszkicowanie mapy sporów zasygnalizowanych trzema tytułowymi terminami, jakie toczą się współcześnie w analitycznej filozofii religii, która – m.in. dzięki stopniowemu poszerzaniu swojej perspektywy i coraz bardziej życzliwemu podejściu do nieanalitycznych filozofii religii – zdominowała filozoficzną refleksję nad religią w świecie anglosaskim. Świadczą o tym liczne i popularne podręczniki do filozofii religii przygotowywane zwykle przez filozofów analitycznych, które prezentują w sposób usystematyzowany pełne spektrum filozoficznych stanowisk i podejść do religii – dotyczy to też polskiej filozofii religii (obszerną bibliografię zawiera zaktualizowane w 2019 r. hasło „philosophy of religion” autorstwa Charlesa Taliaferro w świetnej internetowej *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, z której można korzystać na zasadzie *open access*. Z nowszych anglojęzycznych pozycji warto wymienić: Taliaferro, Draper, Quinn 2010; Cottingham 2014; Draper, Schellenberg 2017. Nowsze pozycje książkowe w języku polskim to m.in. Salamon 2016; Janeczek, Starościc 2017; Hołówka, Dziobkowski 2018; Stefańczyk 2018; Gutowski, Iwanicki 2019). Słowo „analityczna” umieszczone przed „filozofią religii” oznaczało dawniej koncentrację na szczegółowych zagadnieniach i detaliczne – a dla

czytelników nudne – roztrząsanie argumentów „za” daną tezą i „przeciw” niej, ale obecnie ma ono zwykle nieco luźniejszy sens: odnosi się do ideału myślenia jasnego, precyzyjnego, uporządkowanego, które jest po prostu znakiem firmowym każdej rzetelnie uprawianej filozofii. Zwolennicy takiej filozofii religii dbają o jasność własnych wypowiedzi, o rzetelne parafrazowanie poglądów oponentów lub historycznych postaci, do których nawiązują, o to, aby swoje twierdzenia i niekiedy subtelne różnice znaczeniowe, jakie starają się wydobyć z różnych pojęć, obrazować konkretnymi przykładami, aby nie uogólniać pochopnie z kilku przypadków, ale dostrzegać ich zróżnicowanie, aby kontrolować własny wywód poprzez formułowanie jak najmocniejszych kontrargumentów wobec bronionych przekonań. Nawet o tym, co wymyka się naszemu zwykłemu poznaniu – a w odniesieniu do przedmiotu czci religijnej jest to dość naturalne – można mówić klarownie i precyzyjnie. Podobnie można bronić tezy o ograniczeniach ludzkiego rozumu oraz o racjonalności wiary religijnej.

Termin „filozofia religii” wydaje się intuicyjnie zrozumiały, warto jednak zwrócić uwagę, że odnosi się on do innej dyscypliny niż empiryczne nauki o religii. Pomijając debatę na temat tego, czy i w jakim sensie filozofia jest nauką i czy filozofowie powinni zabiegać o status naukowości dla uprawianej przez siebie dyscypliny, powiedzieć trzeba przynajmniej tyle, że nie jest ona nauką w takim rozumieniu, jak jest nią fizyka, biologia, psychologia czy socjologia. Choć w różnych nurtach filozofii pojmuje się ją nieco inaczej i niekiedy bywa uprawiana w trybie deskryptywno-historycznym, a czasem wręcz – zwłaszcza w odmianie filozofii bliskiej pozytywizmowi – sprowadza się ją do którejś z nauk, to głównym celem tej dyscypliny nie jest stwierdzenie tego, co ludzie myślą, mówią o Bogu, jakie spełniają praktyki religijne lub jakie są mózgowie korelaty ich wierzeń, ale odpowiedź na pytanie, jak *powinno się* rozumieć słowo „Bóg” (jaka jest jego natura); czy *istnieje* Bóg lub inny przedmiot czci religijnej, czy wiara religijna o określonej treści jest *racjonalna*; czy przekonania religijne *należy* pojmować w sposób kognitywny czy też wyłącznie pragmatyczny; czy przekonania i praktyki religijne *są spójne* z dobrze potwierdzonymi twierdzeniami nauki, z istnieniem pluralizmu religijnego, ateizmu, agnostycyzmu, indferentyzmu religijnego lub z obecnością zła w świecie. To są oczywiście tylko przykłady zasadniczych problemów analitycznej filozofii religii. Dokładniej rzecz ujmując, każda z dyscyplin filozoficznych może uczynić przedmiotem swoich badań stosowne dla jej przedmiotu aspekty religii: mamy więc logikę religii, ontologię religii, epistemologię religii, aksjologię religii, historię filozofii religii, filozofię języka religijnego itd. Na rozwiązania podejmowanych kwestii wpływa rozstrzygnięcie bardziej szczegółowych sporów filozoficznych sygnalizowanych takimi opozycjami, jak realizm – antyrealizm, relatywizm –

absolutyzm, ewidencjalizm – antyewidencjalizm, racjonalizm – irracjonalizm, racjonalizm – empiryzm, holizm – atomizm, a przede wszystkim naturalizm – antynaturalizm.

Choć filozofia religii zapoczątkowana została przez takich myślicieli jak David Hume, którzy zakwestionowali lub przynajmniej sprowokowali tezę o istnieniu Boga, to w większości była i do dziś jest uprawiana przez osoby wykorzystujące dyskurs filozoficzny do obrony teizmu i innych bardziej szczegółowych przekonań religijnych. Niekiedy taką filozofię religii określano mianem konfesyjnej lub apologetycznej, przeciwstawiając ją rzekomo obiektywnej filozofii religii proponowanej przez zwolenników ateizmu, powołujących się często na ustalenia nauk empirycznych. Ustalenia tych nauk nie przesądzają jednak odpowiedzi na pytanie o istnienie Boga czy o spójność teizmu ze współczesną wiedzą: można więc powiedzieć, że są one neutralne światopoglądowo. Do zagadnień filozofii religii, tak jak zostały one wyżej scharakteryzowane, trudno jest jednak podchodzić z całkowicie neutralnego punktu widzenia i wbrew pozorom nie ma w tym nic, co wykraczałoby poza powszechnie akceptowaną metodologię, zgodnie z którą w wyjaśnianiu różnych zjawisk ważną rolę odgrywają wstępne hipotezy, które później poddawane są próbom empirycznej falsyfikacji.

Filozofowie religii zwykle żywią takie wstępne hipotezy istotne dla rozstrzygnięcia podejmowanych zagadnień: są teistami, ateistami, a jeśli określają się jako teoretyczni agnostycy, wówczas na poziomie praktycznym najczęściej skłaniają się ku ateizmowi bądź fideizmowi. Nie podważa to ich racjonalności, o ile skłonni są dokonywać modyfikacji wstępnie przyjmowanych hipotez pod wpływem nowych danych i argumentów strony przeciwnej. Rzecz w tym, że „empiryczny” charakter owych danych i skuteczność argumentów w odniesieniu do kwestii podejmowanych w filozofii religii zawsze można kwestionować, a więc nawet stanowiska najbardziej dogmatyczne (zarówno po stronie teizmu, jak i ateizmu) spełniają minimalny wymóg racjonalności, o ile ich zwolennicy są w stanie wykazać, że żadne modyfikacje wstępnych hipotez nie są konieczne dla zachowania ich spójności. Tak czy inaczej wśród filozofów religii zajęcie postawy nieneutralnej (zaangażowanej po którejś ze stron sporu) jest czymś faktycznym i bynajmniej nieukrywanym. Mniej racjonalne wydaje się udawanie, że do sporu teizmu z ateizmem – jeśli nie traktuje się go wyłącznie w sposób historyczno-deskryptywny – można podejść w sposób całkowicie neutralny teoretycznie. Przykład takiego nieneutralnego, ale jednak w pełni racjonalnego podejścia do sporu „teizm – ateizm” można znaleźć w: Hołówka, Dziobkowski [2018] i Gutowski, Iwanicki [(2019)]. Rezultatem podejścia neutralnego może być co najwyżej opis sporu, który jest raczej częścią historii filozofii religii niż właściwej filozofii religii.

Tytułowe terminy: „teizm”, „ateizm”, „religia” odnoszą się do pewnego fragmentu współczesnej filozofii religii. Spór teizmu z ateizmem toczy się od dawna, a sama filozofia religii jako osobna dyscyplina ma w nim jedno ze swoich nowożytnych źródeł. Jednak dopóki społeczne zaplecze ateizmu było wątle, dominująca liczebnie grupa teistycznych filozofów religii mogła traktować argumenty ateistów z pobłażaniem, koncentrując się na wewnętrznych problemach religii, którą sami wyznawali lub co najwyżej na kłopotliwym zagadnieniu pluralizmu religijnego. W drugiej połowie wieku XX w większości krajów zachodnich poszerzyła się społeczna baza ateizmu, a w pierwszych dwóch dekadach XXI stulecia pewne jego postaci zyskały dużą popularność, np. wyrastający z tradycji scjentystycznej tzw. nowy ateizm, którego przedstawiciele – zdumieni sukcesami wyborczymi republikanów w USA, wspieranych przez fundamentalistyczne organizacje chrześcijańskie oraz przerażeni zamachami radykalnych muzułmanów na World Trade Center z 2001 r. – zdecydowanie dążyli do osłabienia społecznych i politycznych wpływów religii. Najważniejsi z nich to tzw. czterej jeźdźcy: Richard Dawkins, Daniell Dennett, Christopher Hitchens i Sam Harris. Ich książki stały się bestsellerami, które przełożono na wiele języków i wydano w ogromnych nakładach (najważniejsze z nich to: Dawkins 2006; Dennett 2006; Hitchens 2007; Harris 2004). Istnieje ogromna i łatwa do znalezienia literatura na temat nowego ateizmu. Zwięzłą jego charakterystykę można znaleźć w moim artykule (Gutowski 2012, 7–45).

Niezależnie od tego religie na Zachodzie znalazły się w kryzysie z powodu ujawnienia licznych i systemowo ugruntowanych, niemoralnych lub moralnie wątpliwych, działań i zaniechań przywódców religijnych (sprawa nie dotyczy bynajmniej kościoła rzymskokatolickiego) przedkładających dobro instytucji nad dobro wiernych. Filozofowie religii broniący teizmu muszą się więc obecnie koncentrować na odpieraniu znanego już wprawdzie od dawna, ale obecnie szczególnie mocno podnoszonego zarzutu niespójności tezy o istnieniu Boga (i bardziej szczegółowych przekonań religijnych) z etyką. Ta ostatnia kwestia stała się szczególnie ważna także ze względu na zmieniającą się wrażliwość moralną współczesnych społeczeństw Zachodu, coraz bardziej skłonnych do akceptacji dla zachowań uznawanych dotąd za zagrożenie moralności publicznej (np. homoseksualnych), coraz gwałtowniej reagujących na hipokryzję obrońców restryktywnych norm moralności seksualnej i coraz mniej – zwłaszcza w młodym pokoleniu – przekonanych o centralnej pozycji człowieka na Ziemi.

Te i wcześniejsze zmiany mentalnościowe, które w minionym wieku doprowadziły m.in. do stopniowego zastępowania w chrześcijaństwie boskiego atrybutu (karzącej) sprawiedliwości atrybutem miłosierdzia, spowodowały, że na mapie współczesnego sporu teizmu z ateizmem na plan pierwszy wysuwa

się *zagadnienie natury Boga*, spychając na dalszy plan kwestię dowodów na jego istnienie. Dodatkowy powód tej zmiany jest taki, że aby dowieść istnienia czegokolwiek, trzeba wprawdzie dysponować w miarę klarownym pojęciem przedmiotu dowodzenia. Jeśli atrybuty przypisywane temu przedmiotowi są logicznie sprzeczne, wówczas jego istnienie jest niemożliwe. Charakterystycznym rysem analitycznej filozofii religii (podobnie jak całej filozofii analitycznej) jest przekonanie, że logika wyznacza granice racjonalności, a jej minimalnym warunkiem jest spójność rozumiana jako wewnętrzna niesprzeczność danego stanowiska. Wśród cech przypisywanych zwykle Bogu jedno mają charakter bardziej formalny (np. „być konieczny”, „absolut”), a inne bardziej treściowy, przy czym treści te mogą być wysoce abstrakcyjne (np. „wszechmocny”, „wszechwiedzący”, „doskonale dobry”, „stwórca świata *ex nihilo*”) lub w różnym stopniu ukonkretnione (np. „miłosierny”, „objawiający się pewnym osobom w konkretnych warunkach historycznych”, „wymagający przestrzegania takich, a nie innych praw i zaleceń” itd.). Bóg widziany wyłącznie z perspektywy cech formalnych lub formalnych i treściowych o wysokim stopniu abstrakcji określany jest jako „Bóg filozofów” i w tradycji odróżnia się go od „Boga religii” czy „Boga ludzi wierzących”. Dla osób religijnych najważniejsze są bowiem jego przymioty najbardziej ukonkretnione i odnoszące się do ich własnego życia („zbawiciel”, „bezstronny sędzia”, „miłosierny ojciec”).

Zgodnie z tradycją charakterystyczną dla religii rzymskokatolickiej z formalnych i najbardziej abstrakcyjnych treściowych cech Boga („doskonały”, „stwórca wszystkiego”, „samoistny”) można wnioskować o bardziej konkretnych własnościach, które są głównym przedmiotem zainteresowania religii: nie o wszystkich – religia zachowuje autonomię względem filozofii – lecz o wielu, np. o możliwości, albo nawet konieczności objawienia się Boga człowiekowi. Gdyby tak było, mocne przeciwstawianie Boga religii Bogu filozofów nie miałoby podstaw. Obecność tej opozycji w dziejach kultury zachodniej jest jednak historycznym faktem i nawet jeśli zmniejszy się napięcie między jej kresami, to Bóg Abrahama, Izaaka i Jakuba różni się od Boga z dowodów św. Tomasza, św. Anzelmą czy Leibniza, pytanie „Ateny czy Jerozolima?” nie wydaje się pozbawione sensu, a wnioskowanie z cech wysoce abstrakcyjnych (nawet takich jak doskonałość) o cechach bardziej konkretnych jest obciążone uzasadnionym podejrzeniem o arbitralność.

W takiej sytuacji z perspektywy ateistów spór z teizmem rozumianym jako filozoficzna teza o istnieniu Boga określanego wyłącznie przez cechy wysoce abstrakcyjne ma mniejsze znaczenie niż spór z koncepcją Boga, w którego ludzie wierzą, do którego się modlą i w imię którego podejmują różne działania. Owszem, pytanie, czy żyjemy w świecie, którym rządzi wyłącznie przypadek, jest filozoficznie interesujące, ale od negatywnej odpowiedzi na nie do uznania

istnienia Boga religii jest bardzo daleka droga, a ateistyczni filozofowie religii mają wprawę w eksponowaniu wybojów i przepaści, jakie ją przecinają. W takiej sytuacji także z punktu widzenia filozofów religii życzliwych dla przedmiotu ich badań głównym celem staje się nie tyle uzasadnienie racjonalności wiary w filozoficzny Absolut (nawet jeśli nazywa się go Bogiem), ale racjonalności wiary w Boga, jakiego czczą ludzie religijni, a najlepiej racjonalności wiary w Boga pewnej konkretnej religii.

W mojej ocenie tradycyjne zagadnienie dowodów na istnienie Boga, choć ciągle podejmowane, nabrało we współczesnych dyskusjach nieco rytualnego charakteru. Ruchy argumentacyjne zwolenników i krytyków tych dowodów są nietrudne do przewidzenia – wykładając filozofię religii i pisząc podręczniki do tej dyscypliny, trzeba ten dział znać, a uprawiając ją, dobrze jest zaproponować nową wersję któregoś z klasycznych dowodów lub jego krytykę. Prawdziwie interesujące i ważne tematy dotyczą jednak *natury Boga religii* i jego relacji do współczesnej wiedzy społeczno-historycznej oraz zwłaszcza do zmieniającej się wrażliwości moralnej. Paradoksalnie filozoficzne dowody na istnienie Absolutu przyczyniły się do powstania koncepcji, które z tradycyjnymi religiami miały niewiele wspólnego, ale ich zwolennicy chętnie zachowywali słowo „Bóg” na określenie swojego Absolutu. Dobrym przykładem jest koncepcja Spinozy. Niektórzy współcześni ateistyczni filozofowie o nastawieniu życzliwym dla religii poszukują czasem terminów bardziej neutralnych, np. „To, co ostateczne” (the Ultimate), ale również nie stronią od użycia nazwy „Bóg”. Postulują jednak jego reinterpretację nie tylko w odniesieniu do atrybutu dobroci, który generował problem zła, ale bardziej radykalnie – w odniesieniu do kwestii osobowości Boga (por. Schellenberg 2019). Inni starają się zachować wymiar religijny przez mianowanie do rangi doświadczenia religijnego poczucia wspaniałości wszechświata, który wzbudza coś w rodzaju religijnej czci. (por. Dworkin 2013).

Dodajmy, że zagadnienie natury Boga uwikłane jest w kwestie epistemologiczne i logiczne. Obejmuje ono sprawę poznawalności Boga i tutaj spektrum rozwiązań rozciąga się tradycyjnie od tzw. teologii negatywnej, której radykalne wersje odmawiają przypisywania Bogu jakichkolwiek pozytywnych określeń i czynią z niego przedmiot całkowicie transcendentny względem naszego poznania, do koncepcji, które godzą się na daleko posuniętą antropomorfizację Boga. Wszelkie stanowiska przypisujące Bogu jakieś pozytywne własności (np. bycie osobą, wszechmoc, wszechwiedzę, doskonałą dobroć, bycie stwórcą) stają przed koniecznością wykazania, że są one spójne między sobą i że są spójne z faktycznymi cechami świata, w którym żyjemy.

Jeżeli spójność rozumie się jako logiczną niesprzeczność, to na ogół nie jest trudno taką spójność wykazać. Filozoficznie wykształceni obrońcy teizmu mają dobre przygotowanie do spełnienia tego zadania. I tak np. tradycyjny

problem niespójności boskiej dobrości i wszechmocy z istnieniem zła w świecie da się usunąć przez odwołanie się do atrybutu wszechwiedzy, która w porównaniu z ludzką ograniczoną wiedzą może dostarczać Bogu niedostępnych nam motywów do dopuszczenia zła. Uznając takie domniemanie za zasadne, usuwamy sprzeczność, ale nawet dla osób wierzących to rozwiązanie jest mało przekonujące. Jest tak zwłaszcza w kontekście rozróżnień, które już zadomowiły się w filozofii religii: między złem zwyczajnym a złem horrendalnym, złem zawinionym przez człowieka a tzw. złem naturalnym, cierpieniem ludzi a cierpieniem zwierząt. Odmiany zła wymienione jako pierwsze w każdej z tych opozycji stosunkowo łatwo jest pogodzić z tezą o Bożej opatrności, ale znacznie trudniej uczynić to z pozostałymi odmianami zła. Trudno zaakceptować także domniemany motyw, jaki Bóg mógłby mieć dla ich dopuszczania. Jeśli miałoby nim być większe dobro rodzaju ludzkiego, a nie każdej jednostki wziętej z osobna, wówczas zanegowane zostaje przekonanie obecne nie tylko w chrześcijaństwie, że Bóg jest zainteresowany dobrem każdej osoby, a nie jedynie abstrakcyjnej ludzkości. Uzupełnienie tego wyjaśnienia o myśl, że w życiu pośmiertnym wynagrodzone zostanie komuś potworne zło, jakiego doznawał w życiu ziemskim, które miało instrumentalny charakter dla ludzkości, kłóci się z naszymi intuicjami moralnymi. Szczególną trudność rodzi cierpienie zwierząt, których życie pośmiertne jest w perspektywie religijnej wątpliwe. Tego rodzaju problemy, wysuwane nie tylko przez ateistów, ale także przez samych teistów, znacznie bardziej interesują i angażują filozofów religii niż dowodzenie istnienia Boga.

Spór o istnienie Boga toczy się oczywiście dalej, ale obecnie głównie w kontekście pytania o implikacje teorii ewolucji, która wyznacza nie tylko dzisiejszy sposób rozumienia powstawania i rozwoju różnych form życia biologicznego, lecz – w uogólnieniu – sposób pojmowania ewolucji całego kosmosu. Chodzi więc nie tylko o wąsko pojętą teorię ewolucji w wersji zaproponowanej przez Darwina czy o późniejsze jej modyfikacje i poszerzenia w postaci ewolucji molekularnej i socjobiologii, ale też o cały paradygmat ewolucyjny, w ramach którego uprawia się w sposób płodny wiele innych nauk poza biologią, w tym kosmologię fizykalną, podejmującą niekiedy zagadnienia całkiem bliskie tym, jakie stawiają sobie metafizycy. Z wyjątkiem fundamentalistów biblijnych teistyczni filozofowie religii akceptują ten paradygmat, ale kwestionują zwykle jeden jego składnik, szczególnie mocno podtrzymywany w biologii, który w ich mniemaniu niesłusznie się do niej wpisuje. Chodzi oczywiście o założenie całkowitej przypadkowości procesu ewolucyjnego, które wprawdzie nie wyklucza deizmu, panteizmu i koncepcji Boga całkowicie transcendentnego względem ludzkiego poznania, ale kwestionuje teizmy uznające istnienie Boga jako przynajmniej częściowo

poznawalnego i kierującego losami wszechświata (chodzi zarówno o teizm klasyczny, jak i o większość teizmów nieklasycznych).

Filozofowie religii broniący teizmu zwracają uwagę na tendencję do nieuprawnionego wpisywania w paradygmat ewolucyjny metafizycznego naturalizmu, wprost sprzecznego z teizmem. Oznacza to, że spór sytuuje się nie tylko na gruncie filozofii religii, ale także w obrębie filozofii nauki. Warto zaznaczyć, że nawet niektórzy ateści wysuwają poważne zarzuty pod adresem Darwinowskiej teorii ewolucji (por. Fodor, Piatelli-Palmarini 2011). Z drugiej strony przynajmniej część obrońców teizmu skłonna jest uznać, że ewolucyjna interpretacja powstania wszechświata i ewolucja moralności domaga się modyfikacji teizmu klasycznego, polegającej np. na reinterpretacji natury Boga, zwłaszcza przymiotu wszechwiedzy, wszechmocy czy niezmienności (jedną z propozycji jest tzw. teizm otwarty – zob. Hasker 2019, 429–453).

Pojawiła się też bardzo pomysłowa obrona teizmu sformułowana przez Alvina Plantingę, polegająca na wykazaniu większej niezgodności teorii ewolucji z naturalizmem implikującym ateizm niż z teizmem (por. Plantinga 2019, 587–601). Argument ma charakter epistemologiczny i można go uznać za udoskonaloną wersję argumentu Kartezjusza, zgodnie z którym jasne i wyraźne idee możemy traktować jako wskaźnik tego, co owe idee reprezentują, pod warunkiem uznania istnienia Boga jako gwaranta prawdy. Gdyby świat był wytworem złośliwego ducha, nie moglibyśmy mieć żadnej gwarancji, że przekonania uzyskane na podstawie jasnych i wyraźnych idei są prawdziwe. Plantinga zauważa, że jeśli ewolucja jest ślepa i bezcelowa, czyli niekierowana przez żadną inteligentną i prawdomówną istotę, a wytworzone przez nią organizmy nie zmierzają do wytwarzania przekonań prawdziwych (w klasycznym sensie prawdziwości), lecz do przetrwania, które zapewnić mogą także przekonania fałszywe, wówczas podważone zostaje roszczenie do prawdziwości samej teorii ewolucji. Roszczenie to pozostawałoby w mocy, gdyby uznać istnienie Boga będącego projektantem i stwórcą człowieka jako istoty dążącej do poznania prawdy i do kierowania się przekonaniami prawdziwymi. Gdyby Plantinga miał rację, oznaczałoby to, że niekiedy w filozofii spór teizmu z ateizmem toczy się w ukryciu i dotyczy np. pozornie niezwiązanego z nim zagadnienia prawdy: nieklasyczne koncepcje prawdy (choć nie wszystkie w jednakowym stopniu) lepiej harmonizowałyby z ateizmem, a klasyczna koncepcja prawdy z teizmem. W kontekście postępującej sekularyzacji społeczeństw zachodnich zrozumiała byłaby więc coraz większa popularność nieklasycznych koncepcji prawdy i relatywizmu.

Spór o relację teizmu do nauki dotyczy też historii i nauk społecznych. Jest rzeczą naturalną, że w tym kontekście reprezentanci obu stanowisk nie interesują się teizmem filozoficznym, lecz religijnym, obejmującym szczegółowe

wierzenia i praktyki konkretnych religii, np. te, które wynikają z pism uznanych za objawione. Przedmiotem sporu jest również wiarygodność doświadczeń religijnych i społeczna oraz moralna wartość praktyk i działań motywowanych religijnie. Zwolennicy ateizmu wskazują zwykle na brak racjonalnych podstaw do uznania objawionego charakteru jakichkolwiek pism lub pozanaturalnego źródła doświadczeń religijnych, mających rzekomo wspierać teizm. Obrońcy teizmu uznają takie stanowisko za nieuprawnione: z faktu, że w Biblii znajdują się zdania fałszywe nie wynika, że cała Biblia jest fałszywa i że jej przesłanie należy odczytywać literalnie. Z tego, że pewne doświadczenia uznane za religijne są nieautentyczne i niewiarygodne, nie wynika również, że wszystkie one są takie. Nawet jeśli ateści zgodzą się na tę konkluzję (zwykle się godzą), nie zamyka to dyskusji, której dalszy bieg wyznacza pytanie o podstawy uznania za właściwe tego a nie innego Nieliteralnego odczytania Biblii, o kryteria wyodrębnienia autentycznych od nieautentycznych doświadczeń religijnych czy też o ocenę postaw i działań motywowanych religijnie, np. jako boskich nakazów, których treść dziś uznajemy za niemoralną (por. Curley 2019, 241–264 i 271–275 oraz van Inwagen 2019, 265–270).

Zwracałem już uwagę na to, że wszelkie próby zrozumienia otaczającej nas rzeczywistości nie zaczynają się od neutralnych teoretycznie danych, na podstawie których budujemy teorie wyjaśniające, ale od przyjęcia pewnych założeń, uznawanych wstępnie za prawdziwe, służących do konstruowania teorii, którą później konfrontujemy z faktami. W obrębie nauk empirycznych procedura falsyfikowania teorii nie budzi większych wątpliwości, ale już w naukach społecznych i tym bardziej w filozofii staje się mało przejrzysta. Jakie dane empiryczne zdolne są sfalsyfikować psychoanalizę, liberalizm ekonomiczny czy filozofię późnego Wittgensteina, zwłaszcza jeśli te koncepcje – podobnie jak teoria ewolucji – ulegają z biegiem czasu modyfikacjom zabezpieczającym je przed posądzeniem o niezgodność z faktami? Pluralizm opozycyjnych koncepcji w obrębie psychologii, socjologii, ekonomii czy filozofii nikogo nie dziwi, więc zarówno teizm, jak i ateizm można uznać za stanowiska przynajmniej racjonalne. W tym kontekście fakt wielości religii nie może świadczyć na korzyść ateizmu (jak twierdzili choćby nowi ateści), tym bardziej, że – wbrew pozorom – ateizm jest także wewnętrznie zróżnicowany. Wielość stanowisk i trudność rozstrzygnięcia sporów wydaje się w tym wypadku konsekwencją złożonego przedmiotu tych sporów.

Pluralizm światopoglądowy i religijny bywa rozumiany na dwa sposoby: niekognitywny lub kognitywny. Jeśli uzna się, że we wspomnianych sporach, w tym teizmu z ateizmem, nie chodzi o kwestie poznawcze, wówczas dotyczy on wyłącznie sfery pozapoznawczej, np. emocjonalnej. Argument niekognitywności bywa jednak stosowany nie tylko do całego sporu, ale do koncepcji jednej

ze stron sporu, najczęściej do teizmu. I tak, niektórzy ateści gotowi byliby zaakceptować wierzenia religijne jako mity wyrażające wyłącznie ludzkie emocje, postawy czy pragnienia. Prawdziwy i uzasadniony jest ateizm, natomiast teizm trzeba traktować jako stanowisko znajdujące się poza rozróżnieniem prawdy i fałszu. Taką emotywistyczną koncepcję wierzeń religijnych proponuje znany oksfordzki filozof Simon Blackburn. Choć docenia on architektoniczne, malarskie i muzyczne wytwory inspirowane wierzeniami religijnymi, wysnuwa zaskakujący wniosek na temat stosunku ateisty do osób religijnych: odmawia im prawa do szanowania i tolerowania ich wierzeń i praktyk – nawet w sytuacjach prywatnych. (por. Blackburn 2019, 773–790). Istnieje też podobny sposób interpretacji ateizmu przez teistów, jako wyłącznego wyrazu pewnych emocji, postaw lub okoliczności życiowych, powodujących ślepotę na prawdę, którą wyraża wiara w Boga. W obu przypadkach traktuje się adwersarzy nie tyle jako równorzędnych partnerów do dyskusji, ile jako osoby zaburzone, nadające się raczej do leczenia, a ich poglądy i postawy do zwalczania.

Jeśli natomiast spór traktowany jest jako kognitywny – tak jest najczęściej – wówczas uznaje się możliwość racjonalnej dyskusji na temat istnienia Boga, jego natury i bardziej szczegółowych poglądów religijnych. Wprawdzie sekularyzacja współczesnych społeczeństw Zachodu doprowadziła do znacznego osłabienia przeświadczenia o wartości racjonalnych uzasadnień teizmu i o szkodliwych społecznie skutkach ateizmu (jest to fakt socjologiczny i historyczny), lecz epistemologia dostarcza teistom narzędzi do obrony ich stanowiska. Jednym z takich narzędzi jest ugruntowane rozróżnienie między prawdą a uzasadnieniem. Chociaż racjonalność naukowa domaga się uznawania tylko takich przekonań, które są uzasadnione (i to z asercją odpowiadającą stopniowi ich uzasadnienia), historia nauki uświadamia nam, że to, co w danym czasie uznawano za uzasadnione w najwyższym stopniu i w związku z tym za prawdziwe okazywało się niekiedy fałszywe. Może więc zachodzić rozbieżność między dążeniem do uznawania wyłącznie przekonań uzasadnionych i dążeniem do prawdy. Teista jest więc uprawniony do twierdzenia, że nawet jeśli aktualne dowody wskazują na fałszywość teizmu, może on być prawdziwy.

W tym kontekście lepiej widać, dlaczego pozornie odległy od opozycji teizm – ateizm spór o relację pojęcia prawdy do uzasadnienia (kryterium, racji lub dowodu) ma znaczenie dla filozofii religii, a może nawet jest w tę opozycję uwikłany. Zastępowanie klasycznie pojętej prawdy pojęciem racji czy uzasadniania sprzyja ateizmowi, a utrzymywanie jej pozwala obrońcom teizmu twierdzić, że nawet brak dowodów nie sprawia, iż ich wierzenia obejmujące przekonanie o istnienia Boga, są nieuprawnione. Można je bowiem traktować jako „skok” w stronę prawdy, na którą aktualnie uznawane uzasadnienia (błęd-

nie) nie wskazują. Podobny „skok” wykonuje ateista, który uznaje rozróżnienie między klasycznie rozumiana prawdą a jej kryteriami (uzasadnieniem) i godzi się na uznanie niemożliwej albo niezwykle trudnej do wypełnienia luki między nimi (por. Woleński 2014).

O ile w filozofii religii schyłku wieku XX centralnym zagadnieniem, które miało wpływ na całą tę dyscyplinę, była kwestia pluralizmu religijnego, o tyle nad filozofią religii w XXI w. rozpościera się cień pluralizmu światopoglądowego. Po jednej stronie stoi ateizm, zjednoczony w negacji istnienia osobowego Boga, po drugiej stronie mamy religie teistyczne akceptujące jego istnienie, pośrodku wydaje się być agnostycyzm uznający spór ateizmu z teizmem za nierozstrzygalny. Jest jednak rzeczą interesującą, że do tych stanowisk teoretycznych można dołączyć spójnie bardzo różne poglądy w sprawach praktycznych, np. moralnych, które w ciągu ostatnich dekad uległy znacznym przemianom w porównaniu z poglądami dawniejszymi. Teiści uznający te zmiany za pożądane odczuwają często bliższe pokrewieństwo z podobnie myślącymi ateistami niż z konserwatywnymi członkami własnej religii. Bywa też tak, że ateiści świadomie akceptują sposób życia bliski temu, które zaleca religia – są np. kulturowymi chrześcijanami.

Słowo „ateista” nie oznacza już dziś – jak było to w czasach dawniejszych – osoby niewierzącej, która jest moralnie niegodziwa i stanowi zagrożenie dla porządku społecznego. Co więcej, w wielu krajach, zwłaszcza w środowiskach akademickich, to ludzie wierzący w Boga zaczęli być traktowani jak obywatele drugiej kategorii, którzy nie chcą uczynić właściwego użytku z rozumu i nie potrafią przyznać, że minął już czas mitologicznych wyjaśnień, etyki opartej na Bożych przykazaniach i ignorowania wielości wzajemnie niespójnych wierzeń religijnych. Część tych zarzutów było znanych teistom, ale masowe upodmiotowienie ateistów – bo tak można by określić jeden ze skutków sekularyzacji – znacznie wzmocniło siłę tych zarzutów. Nic więc dziwnego, że teistyczni filozofowie religii, którzy w tej dyscyplinie ciągle stanowią większość, czują się dziś w obowiązku uwzględniać i poważnie traktować argumenty ateistów.

Reakcja teistycznych filozofów religii, zwłaszcza tych reprezentujących tradycję analityczną, na zarzuty kierowane w odniesieniu do żywionych przez nich wierzeń religijnych jest zwykle następująca: najpierw wykazują ich wewnętrzną spójność (logiczną niesprzeczność), następnie spójność z innymi dobrze uzasadnionymi przekonaniem, np. naukowymi czy moralnymi, a na końcu starają się przekonać oponentów, że prawdziwość tych wierzeń jest równie – lub bardziej – prawdopodobna niż prawdziwość przekonań z nimi sprzecznych. W pierwszej i do pewnego stopnia w drugiej kwestii uzyskuje się zwykle duży poziom zgody. Tak więc ateiści godzą się, że istnienie Boga

jest logicznie możliwe, że nie ma sprzeczności między ideą Boga (nawet rozumianego klasycznie, a więc wszechmocnego, wszechwiedzącego i doskonale dobrego) a ludzką wolnością, że przynajmniej niektóre koncepcje Boga da się pogodzić ze współczesną nauką itd. Oznacza to, że tego rodzaju wierzenia spełniają minimalny warunek racjonalności.

Z tego nie wynika jednak, że ateści uznają zdanie „Bóg istnieje” za *prawdziwe*. Powiedzą raczej, że w świetle dostępnego nam materiału dowodowego prawdopodobieństwo prawdziwości tego zdania jest minimalne lub przynajmniej znacznie mniejsze niż prawdopodobieństwo zdania „Bóg nie istnieje”. W ten sposób przedmiotem dyskusji staje się oszacowanie tego prawdopodobieństwa, a ponieważ – przynajmniej na razie – nie mamy zobiektywizowanych sposobów jego ustalania w odniesieniu do tego rodzaju zdań, w tym obszarze rozbieżności są ogromne. Tak czy inaczej ważnym rezultatem debat, jakie toczą się w obrębie filozofii religii, jest ustalenie różnych poziomów bądź obszarów niezgody, które – ze względu na obowiązujące w nich reguły racjonalności – należy wyraźnie odróżnić. Interesujące i obiecujące jest postawienie sporu teizmu z ateizmem w kontekście współczesnej epistemologii niezgody (por. Oppy 2019, 279–301).

Argumenty formułowane przed przedstawicielami każdej ze stron sporu skłaniają stronę opozycyjną do znalezienia bardziej wiarygodnych uzasadnień własnego stanowiska lub do jego modyfikacji – rzadziej do jego porzucenia, choć i takie przypadki się zdarzają. Część teistycznych filozofów religii akceptuje np. tzw. teizm otwarty lub skłania się w stronę teizmu procesualnego, który pozwala pozbyć się przynajmniej części problemów wskazywanych przez ateistów. Z drugiej strony przynajmniej niektórzy ateistycznie nastawieni filozofowie religii dostrzegli, że osłabienie tradycyjnych religii Zachodu wcale nie prowadzi do powszechnej akceptacji ateizmu, lecz sprzyja powstawaniu nowych, często eklektycznych, pozainstytucjonalnych form religii lub – jak to się określa – duchowości. Co więcej, w najbardziej zsekularyzowanych społeczeństwach Zachodu część młodych ludzi skłonna jest zaakceptować islam – religię większości imigrantów, znacznie bardziej restrykcyjną w kwestiach moralnych i mniej skłonną do jakiegokolwiek liberalizacji niż chwiejące się chrześcijaństwo i judaizm. Oznacza to, że potrzeby religijne są silniejsze i bardziej trwałe, niż przypuszczali entuzjaści sekularyzacji, i że spełniają one jakąś ważną, życiową funkcję. Czas pokaże, czy, i w jakiej postaci, tradycyjne religie Zachodu przetrwają tę nową sytuację i czy ateizm borykający się z zarzutem, że jest jedynie koncepcją negatywną, tzn. przeczącą istnieniu Boga, ale niemającą pozytywnej propozycji uporządkowania ludzkiego życia, będzie w stanie zaproponować coś, co skutecznie zaspokoi te potrzeby.

Literatura

- Blackburn S. (2019), *Religia i szacunek*, przeł. E. Drozdowska. W: P. Gutowski, M. Iwanicki (red.), *Teizm ateizm i religia. Najnowsze spory w anglosaskiej filozofii analitycznej*, Lublin: Wyd. KUL, s. 773–790.
- Cottingham J. (2014), *Philosophy of Religion: Towards a More Humane Approach*, New York: Cambridge University Press.
- Curley E. (2019), *Bóg Abrahama, Izaaka i Newtona oraz Odpowiedź van Inwagenowi*, przeł. S. Wilczewska. W: P. Gutowski, M. Iwanicki (red.), *Teizm ateizm i religia. Najnowsze spory w anglosaskiej filozofii analitycznej*, Lublin: Wyd. KUL, s. 241–264 i 271–275.
- Dawkins R. (2006), *The God Delusion*, Boston: Houghton Mifflin (*Bóg urojony*, przeł. P.J. Sz wajcer, Warszawa: Wyd. CiS 2007).
- Dennett D. (2006), *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon*, New York: Penguin (*Odczarowanie*, przeł. B. Stanosz, Warszawa: PIW 2008).
- Draper P., Schellenberg J.L. (red.) (2017), *Renewing Philosophy of Religion: Exploratory Essays*, Oxford: Oxford University Press.
- Dworkin R. (2013), *Religion without God*, Harvard: Harvard University Press (*Religia bez Boga*, przeł. B. Baran, Warszawa: Aletheia 2014).
- Fodor F., Piatelli-Palmarini M. (2011), *What Darwin Got Wrong?*, New York: Picador (*Błąd Darwina*, przeł. M. Gokieli, Warszawa: Wyd. Naukowe PWN 2018).
- Gutowski P. (2012), *Czym jest nowy ateizm?* W: M. Słomka (red.), *Nauki przyrodnicze a nowy ateizm*, Lublin: Wyd. KUL 2012, s. 7–45.
- Gutowski P., Iwanicki M. (red.) (2019), *Teizm ateizm i religia. Najnowsze spory w anglosaskiej filozofii analitycznej*, Lublin: Wyd. KUL.
- Harris S. (2004), *The End of Faith: Religion, Terror, and the Future of Reason*, New York: Norton (*Koniec wiary*, przeł. D. Jamrozowicz, Nysa: Wyd. Błękitna Kropka 2012).
- Hasker W. (2019), *Większy Bóg*, przeł. Z. Gutowska. W: *Teizm ateizm i religia. Najnowsze spory w anglosaskiej filozofii analitycznej*, Lublin: Wyd. KUL, s. 429–453.
- Hitchens Ch. (2007), *God is Not Great: How Religion Poisons Everything*, New York: Twelve (*Bóg nie jest wielki. Jak religia wszystko zatrzuwa*, przeł. C. Murawski, Katowice: Sonia Draga 2007).
- Hołówka J., Dziobkowski B. (red.) (2018), *Filozofia religii. Kontrowersje*, Warszawa: Wyd. Naukowe PWN.
- van Inwagen P. (2019), *Uwagi do „Boga Abrahama, Izaaka i Jakuba”*, przeł. S. Wilczewska. W: P. Gutowski, M. Iwanicki (red.), *Teizm ateizm i religia. Najnowsze spory w anglosaskiej filozofii analitycznej*, Lublin: Wyd. KUL, s. 265–270.
- Janeczka S., Starościc A. (red.) (2017), *Filozofia Boga*, Lublin: Wyd. KUL.
- Oppy G. (2019), *Brak zgody*, przeł. P. Biłgorajski, E. Drozdowska. W: P. Gutowski, M. Iwanicki (red.), *Teizm ateizm i religia. Najnowsze spory w anglosaskiej filozofii analitycznej*, Lublin: Wyd. KUL, s. 279–301.
- Plantinga A. (2019), *Ewolucyjny argument przeciw naturalizmowi*, przeł. M. Iwanicki. W: P. Gutowski, M. Iwanicki (red.), *Teizm ateizm i religia. Najnowsze spory w anglosaskiej filozofii analitycznej*, Lublin: Wyd. KUL, s. 587–601.

- Salamon J. (red.) (2016), *Przewodnik po filozofii religii. Nurt analityczny*, Kraków: WAM.
- Schellenberg J. (2019), *Progressive Atheism. How Moral Evolution Changes God Debate*, London: Bloomsbury Academic 2019.
- Stefańczyk A. (red.) (2018), *Jeżeli Bóg istnieje... Wolność a hipoteza teistyczna. Studia i eseje*, Lublin: TN KUL.
- Taliaferro Ch., Draper P., Quinn P.L. (red.) (2010), *Companion to Philosophy of Religion*, Hoboken: Wiley-Blackwell.
- Woleński J. (2014), *Wierzę w to, co potrafię zrozumieć* (J. Woleński w rozmowie z S. Kołodziejczykiem, J. Prusakiem i J. Workowską), Kraków: Copernicus Center.

TOMASZ KUPŚ

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

e-mail: kups@umk.pl

ORCID: 0000-0001-6773-1180

DOI: 10.34813/ptr2.2020.3

Filozofia „negatywna” Jana Pawła II

The „negative” philosophy of John Paul II

Abstract. The characterization of Karol Wojtyła’s philosophical position most often points to two dominant trends: thomism and phenomenology. However, it is not so obvious whether the philosophical standpoint of Pope John Paul II can be characterized in the same way. Therefore, it is not surprising that the official statements of John Paul II (encyclicals and books from the pontificate period) more often criticize and reject than affirm certain philosophical trends. This strategy – reminiscent in many respects of the way the social teaching of the Church is formulated – gives grounds for distinguishing the ‘negative’ philosophy of John Paul II. It consists of what from the beginning Wojtyła referred to as the ‘philosophy of consciousness’ and what with time, as Pope, he also connected with the criticism of socio-political systems which originated from Descartes and the philosophy of Enlightenment.

Keywords: John Paul II, criticism, Descartes, philosophy of Enlightenment, philosophy of consciousness

Wprowadzenie

Wpozytywnych charakterystykach filozoficznego stanowiska Karola Wojtyły wskazuje się na ogół na dwa główne prądy: metafizykę św. Tomasza z Akwinu i fenomenologię Maxa Schelera (Gałkowski 1981, 75; Marecki 2009, XII;

Kopania 2009, 126). Nawet jeśli w pismach Wojtyły wielokrotnie pojawiają się uwagi o „niewystarczalności ujęcia tomistycznego” (Gałkowski 1981, 76) albo „wskazuje się na ograniczenia [...] filozofii tomistycznej” (Kopania 2009, 126), to jednak charakterystyka jego stanowiska filozoficznego byłby błędna bez uwzględnienia stałej dominacji filozofii bytu i realistycznej metafizyki we wszystkich jego pismach, przed „filozofią świadomości” i teorią poznania. I choć Wojtyła akceptował istnienie dwóch wielkich nurtów myślenia filozoficznego, a mianowicie „nurtu przedmiotowego i podmiotowego, filozofii bytu i filozofii świadomości” (Wojtyła 1994, 67), to jednak „zawsze respektował pierwszeństwo horyzontu bytu przed horyzontem świadomości” (Zdybicka 2008, 816).

Nawet jeśli neotomizm, personalizm czy fenomenologia rzeczywiście opisują filozofię Wojtyły, to nie jest pewne, czy opisują również stanowisko Jana Pawła II. Zwraca na to uwagę Giovanni Reale, podkreślając, że: „[...] w swoich książkach Karol Wojtyła wypowiadał się jako filozof, podczas gdy Jan Paweł II mówi jako następca św. Piotra, a zatem jako strażnik i głosiciel przesłania Chrystusa. Z tej racji te dwie role i dwa związane z nimi przesłania powinny zostać wyraźnie oddzielone” (Reale 2003, 365). Wypowiadając się w oficjalnych dokumentach Kościoła, Jan Paweł II, przynajmniej na poziomie deklaracji, nie może afirmować żadnego systemu filozoficznego: „Kościół nie głosi żadnej własnej filozofii ani nie wypowiada się oficjalnie po stronie jakiegось wybranego kierunku filozoficznego odrzucając inne” (*Fides et ratio*, 49)¹. Za takimi oświadczeniami stoją jednak nieuniknione preferencje oraz niebezpośrednie oceny nurtów filozoficznych. Nawet jeśli z pozycji głowy Kościoła niestosowane jest wyrażenie ich wprost.

Deklarowany przez Jana Pawła II dystans wobec filozofii wynika z dobrze znanych założeń. Rzymski katolicyzm, nawet jeśli dla wyrażenia oraz obrony głoszonej nauki musi posłużyć się teraz, jak i dawniej, adekwatnym środkiem wyrazu, to nie może nigdy porzucić fundamentalnego przekonania, że wykład doktryny nie zastąpi przeżycia wiary, którą doktryna z mozołem jedynie wyraża. W dziejach chrześcijaństwa pewne środki wyrazu akceptowano, inne odrzucano jako nieadekwatne czy niestosowne: „[...] filozofia – czytamy w ogłoszonej w 1897 r. przez Leona XIII encyklice *Aeterni patris* – jeśli tylko jest właściwie wykorzystywana przez uczonych, zdolna jest w jakiś sposób wyrównać i utorować drogę do prawdziwej wiary i jak najstosowniej przysposobić umysły swoich uczniów na przyjęcie Objawienia” (*Aeterni patris*, 4). Leon XIII nie pozostawił jednak żadnych wątpliwości, o jaką filozofię chodzi,

¹ Encykliki Jana Pawła II cytuję według (Jan Paweł II, 2009), podając numer paragrafu. Podobny sposób cytowania stosuję, odwołując się do encykliki Leona XIII *Aeterni patris* i encykliki Piusa XI *Divini Redemptoris*.

i zadekretował, że najważniejszym służącym do zamierzonego celu narzędziem jest metafizyka tomistyczna: „niech wybrani przez Was roztropnie nauczyciele starają się usilnie wpajać naukę św. Tomasza w dusze uczniów i niech w wyraźnym świetle ukazują jej niezbitość i wzniosłość w stosunku do pozostałych doktryn” (*Aeterni patris*, 31).

To, że tomizm pozycję tę uzyskał w oparciu o autorytet nieomyślności papieża, może pociągać za sobą wiele konsekwencji. Może ograniczać swobodę uprawiania filozofii na uczelniach katolickich, może powstrzymywać postęp w teologii (przynajmniej co do narzędzi, jakimi nauki teologiczne się posługują), ale może również, dzięki konserwatyzmowi, chronić przed relatywizmem. Prawda została bowiem zdeponowana w przesłaniu Chrystusa, które jest zamknięte i skończone. W chrześcijaństwie zaś nie chodzi o to, by doktrynę przekształcać na użytek zmieniającego się świata (Ratzinger 2018, 27–28), ale o to, by światu tę niezmienną prawdę podawać do wiadomości, co najwyżej dostosowując środki wyrazu do zmieniających się epok: „Należy zwłaszcza pamiętać, że istnieje tylko jedna prawda, choć wyraża się ona w formach, które noszą znamię historii, a ponadto są wytworem ludzkiego umysłu zranionego i osłabionego przez grzech” (*Fides et ratio*, 51). Nie tylko nie oznacza to całkowitej dowolności w wyrażaniu doktryny, ale nawet zakłada, że pewne systemy filozoficzne całkowicie się do tego celu nie nadają. Z pewnością nawet przy największej liczbie prób nie zaistnieje nigdy zgoda, by do języka teologii katolickiej wprowadzić twierdzenia, w których wyraźnie przeczy się istnieniu Boga, nieśmiertelnej duszy, grzechu pierworodnego czy potrzebie zbawienia (Kołakowski 1990, 225), choć mistyka zna takie przypadki, w których sens wyraża się nonsensem, a prawdę formułuje się jako paradoks.

Ograniczenie dowolności przy wyborze filozoficznych środków w teologii wyraża się przez krytyczny stosunek Kościoła wobec niektórych doktryn nowoczesnej filozofii, które z powodu otwartego odrzucenia Boga, bądź tylko deklarowanego agnostycyzmu, przestały być dla Kościoła użyteczne: „Magisterium Kościoła może zatem i powinno krytycznie oceniać – mocą swojego autorytetu i w świetle wiary – filozofie i poglądy, które sprzeciwiają się doktrynie chrześcijańskiej” (*Fides et ratio*, nr 50). Wydaje się, że tu leży źródło krytycznych uwag odnoszących się do filozofii kartezjańskiej i jej konsekwencji², które wielokrotnie powtarzają się w pismach Jana Pawła II (*Fides et ratio*, 57).

² Najpełniejsza analiza tego zagadnienia została przeprowadzona przez Jerzego Kopanię (Kopania 2009). Autor zaczyna od naszkicowania ogólnego stanowiska Kościoła wobec filozofii kartezjańskiej od czasu ogłoszenia encykliki *Aeterni Patris* i rozwoju neotomizmu aż utrwalenia się stereotypu, że kartezjanizm jest niezgodny z rozwiązywaniem problemów moralnych (Kopania 2009, 126). Oceny takie, zrozumiałe w przypadku tomistów – zwraca uwagę Kopania – są jednak także powielane przez filozofów, „którzy w swych badaniach twórczo korzystają z metod zainicjowanych przez kartezjanizm” (Kopania 2009, 126). Takie paradoksalne stanowisko – w gruncie rzeczy fenomenologiczne, a deklaratywnie tomistyczne – reprezentuje,

Zachodzi jednak różnica pomiędzy stanowiskiem Leona XIII a Jana Pawła II, która staje się wyraźna zwłaszcza tam, gdzie zachodzi konieczność formułowania pozytywnego stosunku Kościoła wobec filozoficznego narzędzia teologii. O ile w *Aeterni patris* Magisterium „wskazywało konkretne kierunki poszukiwań” (*Fides et ratio*, 57; por. *Aeterni patris*, 31), jednoznacznie określając filozoficzne preferencje Kościoła, o tyle w dokumentach Jana Pawła II przeważa krytyka filozoficznych nurtów: „Nowoczesna filozofia zapomniała, że to byt winien stanowić przedmiot jej badań, i skupiła się na poznaniu ludzkim. Zamiast wykorzystywać zdolność człowieka do poznania prawdy, woli podkreślać jego ograniczenia oraz uwarunkowania, jakim podlega. Doprowadziło to do powstania różnych form agnostycyzmu i relatywizmu, które sprawiły, że poszukiwania filozoficzne ugrzęzły na ruchomych piaskach powszechnego sceptycyzmu. W ostatnich czasach doszły też do głosu różne doktryny próbujące podważyć wartość nawet tych prawd, o których pewności człowiek był przekonany. Uprawiona wielość stanowisk ustąpiła miejsca bezkrytycznemu pluralizmowi, opartemu na założeniu, że wszystkie opinie mają równą wartość: jest to jeden z najbardziej rozpowszechnionych przejawów braku wiary w istnienie prawdy, obserwowanego we współczesnym świecie” (*Fides et ratio*, 5).

Ostrożność wobec identyfikowania religii z filozofią ma długą tradycję i mocne merytoryczne podstawy. Można ją dostrzec już u początków kształtowania się doktryny Kościoła, począwszy od wystąpienia Pawła z Tarsu na Areopagu, gdy zachowanie tożsamości chrześcijaństwa zależało w znacznym stopniu od zdolności odróżnienia się od popularnych systemów filozoficznych i moralnych. Wydaje się, że sposób prowadzenia przez Jana Pawła II dyskusji z tradycją filozoficzną zachował wiele z tej pierwotnej apologii. Wprawdzie encyklika *Fides et ratio* jako szczególnie szkodliwe wypunktowuje eklektyzm, historyzm, scjentyzm, pragmatyzm oraz nihilizm (*Fides et ratio*, 86–90), jednak w rzeczywistości chodzi o znacznie więcej niż tylko o kilka skrajnych ideologii: „[h]istoria pokazuje jednak, że myśl filozoficzna, zwłaszcza nowożytna, nierzadko schodzi z właściwej drogi i popełnia błędy” (*Fides et ratio*, 49). W tej samej encyklice czytamy wcześniej: „Nie ma przesady w stwierdzeniu, że rozwój znacznej części nowożytnej myśli filozoficznej dokonywał się przy stopniowym oddalaniu się od chrześcijańskiego Objawienia, sprowadzając ją nawet na pozycje jawnie z nim sprzeczne. W ubiegłym stuleciu proces ten

według Kopani, Wojtyła (por. Gałkowski 1981, 83). Jako przykład podaje kilka wypowiedzi z wybranych pism z okresu pontyfikatu, głównie z *Przekroczyć próg nadziei* (1993) oraz *Pamięć i tożsamość* (2005), które uzupełnia stanowiskiem z wczesnej monografii *Osoba i czyn* (1969) oraz artykułu *Osoba: podmiot i wspólnota* (1976). W pismach tych można bez trudu znaleźć charakterystyczne, generalizujące oceny kartezjanizmu (Kopania 2009, 127–130). Kopania pokazuje paradoksalność krytyki, która nie jest konsekwentna na gruncie antropologii rozwijanej przez Wojtyłę w niemal wszystkich jego pismach. Moim zamiarem jest zwrócenie uwagi na inny aspekt dyskusji Wojtyły z tradycją filozoficzną, którą kontynuował jako papież.

osiągnął apogeum. Niektórzy przedstawiciele idealizmu starali się na różne sposoby przekształcić wiarę i jej treści, a nawet tajemnicę śmierci i zmartwychwstania Jezusa Chrystusa, w struktury dialektyczne poddające się pojmowaniu racjonalnemu. Temu nurtowi przeciwstawiały się różne formy humanizmu ateistycznego, wypracowane pod względem filozoficznym. Uznały one wiarę za czynnik alienujący i szkodliwy dla rozwoju pełnej racjonalności. Nie wahały się przy tym nadać sobie statusu nowych religii i stały się podstawą programów społecznych i politycznych, prowadzących do powstania systemów totalitarnych, które przysporzyły ludzkości wielu cierpień” (*Fides et ratio*, 45). Wielu wcześniejszych papieży krytykowało ateistyczną ideologię marksistowską, ale żaden nie wskazywał równie szeroko tak odległych jej filozoficznych źródeł.

Filozofia „negatywna”

Zwrotem „filozofia negatywna” nie posługuję się ani w sensie wartościującym, ani polemicznym wobec filozoficznego stanowiska Jana Pawła II. Używam go tylko, aby opisać sposób, w jaki pisma papieża mówią o pewnych nurtach filozofii nowożytnej i współczesnej. Można powiedzieć, że „filozofia świadomości” zapoczątkowana przez Kartezjusza w pismach tych obecna jest w „negatywny” sposób, że stanowi głównie „określenie pośrednie i negatywne” (Gałkowski 1981, 75) pozycji filozoficznej Jana Pawła II.

Również nauka społeczna Kościoła w znacznej mierze formułowana była w sposób negatywny, jako krytyka głównych systemów społeczno-politycznych: kapitalizmu i socjalizmu. To analogia, którą warto uwzględnić. Czy jeśli jeden z systemów krytykowany jest mniej, oznacza to, że wyraża on stanowisko Kościoła? A może, skoro krytykowane są oba, to żaden nie jest akceptowany? Powstaje wreszcie pytanie: czy społeczna nauka Kościoła nie jest jakąś „trzecią drogą”, której w ogóle nie da się nie tylko utożsamić, ale nawet pogodzić ani z modelem kapitalistycznym, ani z socjalistycznym? Być może Kościół nie ma ani takich ambicji, ani też odpowiednich do tego kompetencji. Wysuwane na tej podstawie przypuszczenie o braku pozytywnego rozwiązania kwestii społecznej bądź niejasny i ogólnikowy sposób formułowania stanowiska zajmowanego przez Kościół wyraźnie widać zwłaszcza tam, gdzie od interpretacji przesłania Nowego Testamentu przechodzi ono do konfrontacji z rzeczywistością społeczną i polityczną. Z krytyki kapitalizmu i socjalizmu nie wyłania się bowiem żadna pozytywna propozycja: „Nauka społeczna Kościoła *nie jest* jakąś «trzecią drogą» między *liberalnym kapitalizmem* i *marksistowskim kolektywizmem*, ani jakąś możliwą alternatywą innych, nie tak radykalnie przeciwnych wobec siebie rozwiązań: stanowi ona *kategorię niezależną*. Nie jest także ide-

ologią, lecz *dokładnym sformułowaniem* wyników pogłębionej refleksji nad złożoną rzeczywistością ludzkiej egzystencji w społeczeństwie i w kontekście międzynarodowym, przeprowadzonej w świetle wiary i tradycji kościelnej. Jej podstawowym celem jest wyjaśnianie tej rzeczywistości poprzez badanie jej zgodności czy niezgodności z nauką Ewangelii o człowieku i jego powołaniu doczesnym, a zarazem transcendentnym; zmierza zatem do ukierunkowania chrześcijańskiego postępowania. Nauka ta należy przeto nie do dziedziny ideologii, lecz teologii, zwłaszcza teologii moralnej. Nauczanie i upowszechnianie nauki społecznej wchodzi w zakres ewangelizacyjnej misji Kościoła” (*Sollicitudo rei socialis*, 41).

W tym przypadku przewaga krytyki sprawia ostatecznie, że stanowisko Kościoła daje się scharakteryzować nieomal wyłącznie negatywnie. Rodzi się nawet pokusa, by podejrzewać, że po prostu brak pozytywnej koncepcji (Wojtyła 1992), która mogłaby konkurować z krytykowanymi systemami: „Drogowskaz Papieża nie pokazuje dokładnej marszruty – stąd niespójności i brak precyzyjnych recept na uzgodnienie kolidujących interesów, na co zwracają uwagę krytycy. Drogowskaz pokazuje tylko kierunek, dokładnej drogi trzeba szukać samemu. Tę – umownie nazwaną – «trzecią drogę» Jana Pawła II łatwiej opisać «negatywnie», tj. wyliczając wady kapitalizmu i komunizmu, określając, jaki nie powinien być ład zgodny z nauką Kościoła, aniżeli wskazać modelowe rozwiązanie” (Domasławski 1999, 29). Nawet jeśli autor komentarza stwierdza, że „dokładnej drogi trzeba szukać samemu”, to z pewnością trudno podejrzewać, że Magisterium mogłoby pozwolić sobie na tę dowolność. Jeżeli jednak podobna konkluzja nie należy do rzadkości wśród czytelników papieskich dokumentów, wówczas najpewniej formuła przekazywania tej nauki uległa opacznej interpretacji.

To, co zauważono w krytyce współczesnych systemów polityczno-społecznych dokonanej przez Jana Pawła II, znajduje swój – jak zakładam – odpowiednik również na gruncie stanowiska filozoficznego papieża, które łatwiej jest scharakteryzować przez wskazanie przedmiotu krytyki niż przez wyliczenie preferencji. Tak jak w kwestiach społecznych stanowisko Kościoła jest polemiką z socjalizmem i kapitalizmem, tak w filozofii – mówiąc w wielkim uproszczeniu – jest polemiką z idealizmem i materializmem (Wojtyła 1992, 21)³.

Negatywnie sformułowane stanowisko nie musi być jednak stanowiskiem negatywnym. Analogia pomiędzy negatywnie formułowaną nauką społeczną a negatywnym stanowiskiem Jana Pawła II wobec filozofii ma wyraźny wspólny

³ Z dwóch wielkich i dominujących w filozofii nurtów, Kościół nie wybiera jednak ani drogi materializmu, ani drogi idealizmu: „Wiara chrześcijańska nie zgadza się całkowicie ani z jednym, ani z drugim rozwiązaniem” (Ratzinger 2018, 158). Stanowisko Josepha Ratzingera zostało sformułowane w 1968 r., ponad dekadę przed objęciem przez niego funkcji Prefekta Kongregacji Nauki Wiary. I choć jest to pogląd uczoności, to dobrze oddaje także oficjalne stanowisko Jana Pawła II.

mianownik: krytykę nowoczesności. Wspólny jest też rezultat krytyki. Musi tak być, skoro systemy społeczno-polityczne Wojtyła uważa za realizację idei teoretycznie wyrażonych w określonych nurtach filozoficznych, których źródła identyfikuje się z filozofią Kartezjusza i to właściwie od lat sześćdziesiątych dwudziestego wieku (Wojtyła 2009, 106–107). Vittorio Possenti sądzi, że ten pogląd jest całkowicie naturalny i usprawiedliwiony. W komentarzu do encykliki *Fides et ratio* czytamy m.in.: „Żywsze w ciągu ostatnich stu pięćdziesięciu lat zainteresowanie Kościoła filozofią, jak świadczą o tym dwa Sobory Watykańskie i encyklika *Aeterni patris*, jest okolicznością pobudzającą do refleksji, ponieważ właśnie na froncie myśli rozgorzały najzaciętsze boje pomiędzy Kościołem a nowoczesnością. Na tej linii rodziły się najbardziej zdecydowane dialektyczne przeciwieństwa, najsilniejsze spory, największe trudności [...]. Uzasadniony wydaje się pogląd, że nowoczesna historia jest «historią filozoficzną», czyli że w dużej mierze wyszła z umysłów filozofów. [...] Również i dzisiaj opinia Kościoła na temat filozofii nowożytnej i współczesnej, choć jawi się jako mniej sztywna i bardziej zróżnicowana, pogodniejsza i mniej skłonna do anatem niż w przeszłości, nie pozbyła się dawnej rezerwy” (Possenti 2004, 45).

Jan Paweł II nie wykracza poza oceny i deklaracje zawarte w *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym* (*Gaudium et spes*). Można powiedzieć, że obraz współczesności zarysowany w dokumentach Vaticanum II i pismach Jana Pawła II jest w tych sprawach zbieżny, a nawet, jak pokażę to na końcu, jest zgodny z wykładnią formułowaną jeszcze w latach 30. XX w. W gruncie rzeczy ostatecznie polega – zarówno w filozofii, jak i nauce społecznej – na św. Tomaszu (Wojtyła 1992, 23). Różnica polega przede wszystkim na tym, że w odróżnieniu od wcześniej wypowydanego stanowiska Kościoła Jan Paweł II bezpośrednio wskazuje i znacznie szerzej kreśli filozoficzne źródła opisywanego stanu rzeczy.

Kartezjusz, oświecenie, marksizm

W wywiadzie udzielonym Vittorio Messoriemu w 1994 r. Jan Paweł II po raz kolejny nawiązał do Kartezjańskiego oderwania myślenia od „egzystencji” i ugruntowania go jedynie w ludzkim rozumie. „Zapomnienie” (*Fides et ratio*, 5; *Veritates splendor*, 36) albo oderwanie filozofii od religijności (*Fides et ratio*, 45, 105) lub wolności ludzkiej od posłuszeństwa prawdzie (*Centesimus annus*, 17; *Veritatis splendor*, 84; *Evangelium Vita*, 48, 96) to sformułowania, którymi papież opisuje zawieszenie obowiązywania tomistycznej relacyjnej definicji prawdy. Mają więc wyrażać ducha przewrotu, jaki dokonał się w filozofii w XVII w., i wskazywać na jego główny skutek: zmarginalizowanie

metafizyki arystotelesowsko-tomistycznej w głównych nurtach filozofii nowożytnej i współczesnej.

Na pytanie, dlaczego Bóg musiał dla odkupienia ludzkich win ofiarować własnego Syna, papież odpowiada w nieoczekiwany sposób, formułując oceny dziejów filozofii nowożytnej i współczesnej. Pytanie postawione przez Messori brzmi dokładnie: „dlaczego «historia zbawienia», jak nazywają ją chrześcijanie, jest tak skomplikowana? Czy Bóg-Ojciec rzeczywiście potrzebował, krwawej ofiary swego Syna, by nam przebaczyć, by nas zbawić?” (Jan Paweł II 1994, 55). Odpowiedź jest zaskakująca, ponieważ nie zawiera – jak można byłoby przypuszczać – teologicznej wykładni tajemnicy wiary, ale jest oceną przewrotu myślowego zapoczątkowanego w XVII stuleciu. Przywołajmy ten obszerny cytat: „Cały racjonalizm ostatnich stuleci, czy to w wydaniu anglosaskim, czy później kantyzm, heglizm oraz filozofia niemiecka XIX i XX w. razem z Husserlem i Heideggerem – to wszystko jest poniekąd dalszy ciąg i rozwój poglądów kartezjańskich. [...] Kartezjusz oznacza zarazem początek wielkiego rozwoju nauk ścisłych, przyrodniczych, a także nauk humanistycznych w ich nowym wydaniu. Oznacza też odwrót od metafizyki, a zwrot w kierunku filozofii poznania. Kant jest największym wyrazicielem tej właśnie orientacji. Otóż jeśli z pewnością nie można przypisać ojcu nowożytnego racjonalizmu odejścia od chrześcijaństwa, to trudno nie widzieć, iż stworzył on klimat, w którym w nowożytnej epoce takie odejście mogło się urzeczywistnić. Nie urzeczywistniło się ono zaraz, ale urzeczywistniało się stopniowo. Mniej więcej sto pięćdziesiąt lat po Kartezjuszu stwierdzamy, jak *wyłączono poza nawias to wszystko, co jest istotowo chrześcijańskie* w tradycji myśli europejskiej. Protagonistą staje się tutaj epoka oświeceniowa we Francji. Oświecenie to definitywna *afirmacja czystego racjonalizmu*. Rewolucja Francuska podczas terroru zburzyła ołtarze poświęcone Chrystusowi, powaliła przydrożne krzyże, wprowadziła natomiast kult bogini rozumu” (Jan Paweł II 1994, 55–56). Przez „odwrót od metafizyki” rozumieć należy odwrót od metafizyki określonego typu, w tym przypadku od metafizyki bytu, ontologii arystotelesowsko-tomistycznej (Wojtyła 2009, 186). Wyrażenie to zostało jednak użyte w sposób, który nadał mu walor wartościowania, oceny, nie zaś bezstronnego opisu. Papież zdaje się w tym miejscu wyrażać żal z powodu niefortunnego obrotu dziejów, którego niezamierzonym inicjatorem stał się Kartezjusz.

Bardziej jednoznacznej ilustracji tego, na czym polega „odejście od chrześcijaństwa” zainicjowane przez filozofię kartezjańską, dostarcza ostatnia książka Papieża. Udzielając odpowiedzi na pytanie sformułowane na początku drugiego rozdziału: „Skąd zatem wzięły się ideologie zła? Jakie są korzenie nazizmu i komunizmu? Jak doszło do upadku tych systemów?” (Jan Paweł II 2005, 13), wylicza się ideologiczne podstawy ludzkich decyzji, które doprowadziły

do totalitaryzmów XX-wiecznych: „ideologie zła są głęboko zakorzenione w dziejach europejskiej myśli filozoficznej. W tym miejscu muszę dotknąć pewnych faktów, które związane są z dziejami Europy, a zwłaszcza jej kultury. Kiedy ukazała się encyklika o Duchu Świętym, pewne środowiska na Zachodzie bardzo negatywnie na nią zareagowały. Z czego wynikała ta reakcja? Pochodziła ona z tych samych źródeł, z których przed ponad dwustu laty zrodziło się tak zwane europejskie oświecenie – w szczególności oświecenie francuskie, nie wykluczając jednak angielskiego, niemieckiego, hiszpańskiego czy włoskiego” (Jan Paweł II 2005, 16). Kilka ważnych kwestii zostało tu poruszonych, ale nie rozwiniętych. Czym są tajemnicze „środowiska na Zachodzie”? Dlaczego tak ostro zareagowały na encyklikę *Dominum et vivificantem* z roku 1986? Czym są owe źródła, te same dla „środowisk na Zachodzie”, dla oświecenia europejskiego, ale także dla „radykałnie ateistycznej rewolucji marksistowskiej”? Dalsze akapity tej książki udzielają jednoznacznej odpowiedzi tylko na ostatnie pytanie⁴.

Oto inny przykład zaczerpnięty z tej samej książki: „[...] tradycje europejskie, zwłaszcza okresu oświeceniowego, uznają konieczność jakiegoś kryterium używania wolności. Kryterium tym nie jest jednak dobro godziwe (*bonum honestum*), ale raczej użyteczność i przyjemność” (Jan Paweł II 2005, 42). Mowa jest tu więc jedynie o nowożytnym utylitaryzmie i hedonizmie. To właśnie te doktryny podlegają tu krytyce. Inna sprawa, czy mogą one stanowić reprezentatywny przykład oświeceniowej filozofii wolności w ogóle. W naszym przekonaniu: nie. Zwłaszcza, że np. wkład Kanta w polemikę z utylitaryzmem jest przez papieża wskazywany tak samo jednoznacznie jak jego zasługi dla nowoczesnego personalizmu w etyce (Jan Paweł II 2005, 45; Gałkowski 1981, 76; Spaemann 1999).

Kolejny raz posłużmy się bardziej obszernym cytatem: „Aby lepiej naświetlić ten problem [korzeni «ideologii zła» i kryzysu tradycji chrześcijańskiej – T.K.], trzeba wrócić do okresu przed oświeceniem, a przede wszystkim do tej rewolucji, jakiej w myśleniu filozoficznym dokonał Kartezjusz. *Cogito, ergo sum* – «myślę więc jestem», przyniosło odwrócenie porządku w dziedzinie filozofowania. W okresie przedkartezjańskim filozofia, a więc *cogito* (myślę) czy raczej *cognosco* (poznaję), była przyporządkowana do *esse* (być), które było czymś pierwotnym. Dla Kartezjusza natomiast *esse* stało się czymś wtórnym, podczas gdy za pierwotne uważał *cogito*. W ten sposób dokonała

⁴ Określenie „ideologia zła” nie zostało zastosowane tylko do zbrodniczych reżimów. Pod koniec rozdziału Jan Paweł II używa tego określenia do scharakteryzowania nacisków Parlamentu Europejskiego, by „związki homoseksualne zostały uznane za inną postać rodziny, której przysługiwałoby również prawo adopcji” (Jan Paweł II 2005, 20). Współcześnie fraza „ideologie zła” niemal wyłącznie funkcjonuje w polemikach i najczęściej w tym ostatnim znaczeniu. Nie jest jednak wykluczone, że termin ten utworzył Jan Paweł II za Alainem Badiou, a jego pierwotny sens był czysto deskryptywny.

się nie tylko zmiana kierunku filozofowania, ale również radykalne odejście od tego, czym dawniej była filozofia, czym była w szczególności filozofia św. Tomasza z Akwinu: filozofia *esse*. Wcześniej wszystko było interpretowane przez pryzmat istnienia (*esse*) i wszystko się przez niego tłumaczyło. Bóg jako samoistne Istnienie (*Ens subsistens*) stanowił nieodzowne oparcie dla każdego *ens non subsistens*, *ens participatum*, czyli dla wszystkich bytów stworzonych, a więc także dla człowieka. *Cogito, ergo sum* przyniosło zerwanie z tamtą tradycją myśli. Pierwotne stało się teraz *ens cogitans* (istnienie myślące). Od Kartezjusza filozofia staje się nauką czystego myślenia: wszystko to, co jest bytem (*esse*) – zarówno świat stworzony, jak i Stwórca – pozostaje w polu *cogito* jako treść ludzkiej świadomości. Filozofia zajmuje się bytami o tyle, o ile są treścią świadomości, a nie o tyle, o ile istnieją poza nią” (Jan Paweł II 2005, 16–17). Trzeba jednak podkreślić, że hierarchia ważności różnych „form istnienia” – jeśli można bezpośrednio nawiązać do wypowiedzi Jana Pawła II – nie orzeka o zależności w samym bycie, ale jedynie opisuje hierarchię pewności towarzyszącej ludzkiemu poznaniu. Z tej perspektywy *cogito* bez wątpienia zajmuje pozycję wyróżnioną. W „filozofii świadomości”, choć nie tylko w niej, nie ma nic bardziej oczywistego ponad to, że zajmowanie się bytami, które nie są treścią świadomości, jest po prostu bezprzedmiotowe. Umiarkowanemu agnostycyzmowi metodologicznemu, jaki z tego stanowiska wynika, przeciwstawia się prawo do nieograniczonej spekulacji metafizycznej.

Jan Paweł II – to jeszcze jedna ważna konkluzja, na jaką pozwala lektura ostatniej książki papieża – występuje tu wyraźnie jako rzecznik metafizyki tomistycznej. Konwencjonalnie podkreśla przy tym nie tylko merytoryczne walory tego stylu filozofowania (mowa o tym w cytowanym fragmencie), ale również eksponuje polityczną i społeczną rolę, jaką tomizm odegrał w czasach wszechobecnego „materializmu dialektycznego”. Przy czym gdy jest mowa o „modelu marksistowskim” czy „marksistowskich władzach” (Jan Paweł II 2005, 17), zapewne chodzić musi jedynie o zmodyfikowaną wersję ideologii marksistowskiej, a niekoniecznie o źródłową myśl Marksa. Zanim poruszymy ten ostatni wątek, jeszcze raz zwróćmy uwagę na polemikę Jana Pawła II z tradycją oświeceniową.

Na początku, wspomnianego już, drugiego rozdziału *Pamięci i tożsamości* znalazło się wyznanie, że omawiane sprawy stanowiły przedmiot trzech pierwszych encyklik (*Redemptor hominis*, *Dives in misericordia* oraz *Laborem exercens*), ale także zostały opracowane w dokumentach Vaticanum II (zapewne również w innych oficjalnych publikacjach Kościoła z tego czasu). Nie powinno zatem dziwić nawiązanie do utartego już sposobu budowania związków pomiędzy filozoficznymi ideami oświecenia a XX-wiecznymi totalitaryzmami: „Myśl oświeceniowa, zwłaszcza jej hasła wolnościowe, przyczyniła się z pew-

nością do powstania *Manifestu komunistycznego* Karola Marksa, ale sprzyjała także – może nawet niezależnie od tej odezwy – kształtowaniu postulatów sprawiedliwości społecznej, która również miała swój korzeń w Ewangelii. Warto się zastanowić, w jaki sposób te wszystkie procesy związane z inspiracją oświeceniową prowadziły do głębszego odkrycia prawd zawartych w Ewangelii. Świadczą o tym chociażby encykliki społeczne – od *Rerum novarum* Leona XIII aż do encyklik XX wieku, do *Centessimus annus*” (Jan Paweł II 2005, 113). Dalej natomiast powiada się – choć bez zamiaru eksploatawania tego wątku – o „oświeceniowym podłożu wielkich katastrof dziejowych XX wieku” (Jan Paweł II 2005, 113), w szczególności II wojny światowej i reżimów komunistycznych. Wydaje się, że uwagi dotyczące oceny konsekwencji filozofii oświeceniowej są kontrowersyjne przede wszystkim dlatego, że wystawia się je w oderwaniu od wszelkiej innej krytyki oświecenia (choćby sformułowanej przez przedstawicieli szkoły frankfurckiej).

Co innego jednak z perspektywy minionego czasu mówić o pewnym następstwie faktów, co innego zaś oznajmiać o istnieniu koniecznych związków pomiędzy nimi. Sposób obrony wartości i zasad w chrześcijaństwie może się okazać dla nich zabójczy, gdy staną się dekretem identyfikowanym z historycznym wydarzeniem Bożego objawienia. Podejście takie jest bowiem wariantem potępianego przez Kanta błędu polegającego na wyprowadzaniu powinności z doświadczenia (Kołakowski 1984, 134). Jeśli można w tym miejscu nawiązać do znanego i eksponowanego w filozofii oświeceniowej dylematu pomiędzy zewnętrznym postępek struktur i instytucji społecznych a wewnętrznym postępek moralnym człowieka: z oceny – nawet jeśli jest negatywna co do skutków – szerokiego i niszczącego oddziaływania ideologii politycznych i struktur społecznych wynika przekonanie, że człowiek jest albo bezradny wobec ich potęgi, albo nietwórczy. Tymczasem również do bogatego zasobu idei oświeceniowych należy przekonanie, że jest dokładnie przeciwnie, co w sposób negatywny wyraża także nauka Jana Pawła II, ilekroć głosi się w niej, że ostatecznym korzeniem zła jest grzech.

Z tej perspektywy zaś Jana Pawła II można chyba zaliczyć do – jak to nazywa Kołakowski – przedstawicieli „tradycyjnej ortodoksji antykomunistycznej”, która głosi, że „komunizm współczesny jest doskonałym wcieleniem doktryny marksistowskiej” (Kołakowski 2009, 6). Kołakowski trafnie zauważa, że o ile trudno byłoby u ludzi wzbudzić niechęć do marksizmu, dowodząc jedynie, że jest to doktryna ateistyczna, o tyle można go skutecznie zdyskredytować, wykazując, że jest „nasieniem niewolnictwa, tyranii i zbrodni” (Kołakowski 2009, 6). Sprawa jest powszechnie znana i wielokrotnie była opisywana. Dla ilustracji powołuję się na obszerny komentarz Kołakowskiego: „Despotyczne formy rządzenia i w szczególności prześladowania religijne w tym ustroju nie

pochodzą stąd, że komunizm jest ateistyczny, ale stąd, że jest totalitarny, że zatem jest jak gdyby konstrukcyjnie napędzany dążeniem do zniszczenia wszystkich form życia zbiorowego i wszystkich krystalizacji kultury nie narzucanych przez państwo. Znamienna dla integryzmu katolickiego koncentracja krytyki na sprawie ateizmu, to znaczy na błędach doktrynalnych komunizmu, jest z kilku powodów myląca i nieskuteczna. Nade wszystko, nie pozwala ta postawa wypracować pojęć oddzielających indyferentyzm religijny liberalnej demokracji od państwa ideologicznego sowieckiego typu, przeszkadza zatem w uwolnieniu Kościoła od tradycji, która w liberalizmie widziała wroga *par excellence*; co więcej, atakując komunizm za błędną teorię teologiczną czy antykomunistyczną, utrudnia krytykę totalitaryzmu jako takiego, niezależnie od jego doktrynalnej podbudowy. [...] Ponadto, przy założeniu, że jądrem zła w komunizmie jest ateizm, sprawa konfrontacji chrześcijaństwa z komunizmem zostaje umiejscowiona w ramach walki idei, co jest wszelako wadliwą interpretacją sytuacji, przynajmniej w krajach wepchniętych w klątkę sowietyzmu: idea komunistyczna nie ma tam bowiem żadnej siły własnej, nie jest praktycznie wyznawana i stanowi tylko legitymizację przemocy sprawowanej nad społeczeństwem” (Kołakowski 1984, 196–197)⁵. Kołakowski jest zdania, że skuteczna walka z totalitaryzmem musi opierać się na afirmacji prawa do „swobodnego wyboru form własnego życia duchowego”, na co Kościół zgodzić się nie jest w stanie (Kołakowski 1984, 197).

Oprócz encyklik z początków XX w. ideologie komunistyczne są przedmiotem papieskiej krytyki głównie w encyklice *Laborem exercens* oraz w dokumentach potępiających teologię wyzwolenia, której jednym z głównych grzechów jest pozytywne odwołanie się do marksizmu jako propozycji rozwiązania problemu gorszącej nierówności społecznej. W polemikach tych nie akceptuje się wizji świata jako pola ścierania się skonfliktowanych klas społeczno-politycznych, a z pewnością nie traktuje się walki klasowej jako ostatecznego źródła istniejącego w świecie zła. Analogicznie nie uważa się, by rewolucja klasowa i zrównanie nierówności społecznych mogły oznaczać kres zła i zbawienie ludzkości na ziemi. Dyskusja dotyczy raczej fundamentalnych sposobów pojmowania źródeł zła i perspektyw jego definitywnego usunięcia. Nawet jeśli znajduje się tu miejsce na ogólną krytykę materializmu dialektycznego i historycznego, to jednak zasadnicze błędy dostrzega się nie tyle w życiu społecznym, co raczej w sferze metafizycznych wyobrażeń: „W teorii i w praktyce materializm *wyklucza* radykalnie obecność i działanie Boga, który

⁵ Opublikowany w 1978 r. tekst Kołakowskiego, w reakcji na wybór papieża Polaka, dobrze diagnozuje istotę błędu przenikającego tzw. naukę społeczną Kościoła. Mylnie podejmuje się w niej bowiem polemikę z domniemanymi wyznawcami komunizmu. Ludzie zaś nie popadają w ateizm dlatego, że przedstawia się w nim atrakcyjną propozycję światopoglądową, ale dlatego, że teizm (np. chrześcijański) nie potrafi wiarygodnie przekonać ludzi do swoich racji.

«jest duchem», w świecie, a nade wszystko w człowieku, z tej podstawowej przyczyny, że *nie przyjmuje Jego istnienia*, będąc systemem istotowo i programowo ateistycznym. Przejmującym zjawiskiem naszych czasów, któremu Sobór Watykański II poświęcił kilka ważkich paragrafów, jest ateizm. I chociaż nie można mówić o ateizmie w sposób jednoznaczny ani też sprowadzać go do filozofii materialistycznej – istnieją bowiem inne jeszcze jego odmiany i można by powiedzieć, że często używa się tego słowa niejednoznacznie – niemniej jednak jest rzeczą oczywistą, iż *prawdziwy i właściwy materializm*, rozumiany jako teoria wyjaśniająca rzeczywistość i przyjęty jako zasada kluczowa działania jednostkowego i społecznego, *ma charakter ateistyczny*. Horyzont wartości oraz celów, jaki on określa, jest ściśle związany z interpretacją całej rzeczywistości jako «materii». Jeśli w interpretacji tej mówi się także o «duchu» i «sprawach ducha» – np. w dziedzinie kultury czy moralności – to zawsze tylko jako o pochodnych (*epifenomenach*) materii, która wedle tego systemu jest jedyną i wyłączną postacią bytu. Stąd wynika, że przy takiej interpretacji religia może być rozumiana tylko jako pewna odmiana «złudzenia idealistycznego», którą należy zwalczać sposobami i metodami najbardziej odpowiadającymi miejscom i okolicznościom historycznym, aby wyeliminować ją ze społeczeństwa i z serca człowieka” (*Dominum et vivificantem*, 56, s. 329; por. *Centessimus annus*, 13). Zaraz po tych słowach następuje paragraf, w którym rysuje się wizję współczesnego świata jako cywilizacji śmierci. Istotną przesłanką tak pesymistycznej oceny czasów współczesnych są potępiane przez Kościół praktyki: aborcja, wojny, terroryzm (*Dominum et vivificantem*, 57, s. 331).

Podsumowanie

Łączenie ideologii totalitarnego komunizmu z filozofią marksistowską, podobnie jak poszukiwanie filozoficznych przesłanek zbrodni komunizmu i hitleryzmu nie jest całkowicie bezpodstawne. Trudno jednak zrekonstruować je w sposób niebudzący wątpliwości. Kołakowski słusznie zauważa, że żaden ruch, nieważne czy polityczny, czy religijny, nigdy nie był doskonałą realizacją teorii, które mógł nawet uważać za swoje ideologiczne zaplecze (Kołakowski 2009, 5–8). Marksizm nie jest pod tym względem wyjątkiem, choć wyraźnie różni się od innych systemów filozoficznych tym, że sprowokował powstanie ideologii mających za swój zasadniczy cel zmienianie świata. Wydaje się jednak, że o wiele trudniej zbudować pomost łączący myśl Marksa i filozofię Kartezjusza w taki sposób, by można jej przypisać absolutyzację świadomości i indeterministycznie rozumianą wolność (Wojtyła 2009, 107) z jednej strony, a z drugiej cały potencjał totalitarny ideologii komunistycznych.

Zapewne próba syntezy fenomenologii Schelera i metafizyki św. Tomasza z Akwinu jest oryginalnym osiągnięciem Karola Wojtyły, ale nie zmienia to faktu, że pod niejednym względem jego myśl naśladuje tradycyjne wzorce. Widać to w sposobie prezentacji stanowiska Kościoła w oficjalnych dokumentach w czasie pontyfikatu Jana Pawła II. Przybrała ona podobną postać do tej, jaką znaleźć można już w przedwojennych reakcjach na encyklikę *Divini Redemptoris* Piusa XI wystosowaną przeciwko ideologii komunistycznej. Ogólnikowość sformułowań przedwojennych encyklik, w których nie nazywa się wprost prądów filozoficznych, które „od dawna usiłują oddzielić wiedzę od wiary, a życie codzienne od życia Kościoła” (*Divini Redemptoris*, 4), uzupełnia o szczegóły komentarz opublikowany w polskiej prasie katolickiej: „W ciągu marca bieżącego roku, Stolica Apostolska odezwała się dwukrotnie, aby w oparciu o swe niezienne zasady wystąpić stanowczo przeciw dwóm doktrynom politycznym i społecznym, które choć zwalczają się nawzajem zawzięcie, korzeniami swymi tkwią w tej samej glebie ideowej dziewiętnastego wieku, tak żyznej dla wszelkiego rodzaju błędów i niedorzeczności. [...] Choć brzmi to jak paradoks, nie ulega dla nas wątpliwości, że wspólnym ojcem komunizmu i narodowego socjalizmu jest liberalizm, zrodzony w artykułach Encyklopedii, a dojrzewający w hasłach rewolucji francuskiej. Przede wszystkim jego przesadne wyobrażenia o prawach człowieka i obywatela usprawiedliwiły egoizm w jego brutalnej postaci, tak charakterystycznej dla okresu wczesnego kapitalizmu, a jego reakcję wywołały wysiłki Marxa o wyzwolenie uciśnionego i wyzyskiwanego proletariatu. [...] liberał utorował drogę komuniście, który w świecie zdechrystianizowanym znajduje podatny grunt dla swoich błędów” (Demiński 1937, 248–250). Treść tego komentarza nie tylko bardzo przypomina treść znacznie bardziej konkretnych pod tym względem encyklik Jana Pawła II, ale być może rzuca też nowe światło na rzeczywiste podstawy formowania się myśli papieża Polaka, które trzeba będzie uwzględnić w nowych charakterystykach jego stanowiska filozoficznego⁶.

Literatura

- Bartoś T. (2008), *Jan Paweł II. Analiza krytyczna*, Warszawa: Wydawnictwo Sic!
Demiński H. (1937), *Encykliki Divini Redemptoris i Mit brennender Sorge*, „Verbum”, nr 2, s. 247–265.
Domosławski A. (1999), *Trzecie drogi prowadzą do Rzymu*, „Gazeta Świąteczna”, nr 112 (15–16 maja), s. 28–29.

⁶ Tadeusz Bartoś szuka tych podstaw w tomistycznych podręcznikach, autorów z końca XIX i początku XX w. (Bartoś 2008, 30–36). O podążaniu za tradycyjnie tomistycznym ujęciem problemów etycznych, ich określenia i uzasadnienia pisze też Gałkowski (Gałkowski 1981, 85).

- Gałkowski J. (1981), *Pozycja filozoficzna kard. Karola Wojtyły*, „Roczniki Filozoficzne”, nr 29, s. 75–87.
- Jan Paweł II (1994), *Przekroczyć próg nadziei. Jan Paweł II odpowiada na pytania Vittoria Messori*, Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Jan Paweł II (2003), *Fides et ratio. Tekst i komentarze*. W: T. Styczeń, W. Chudy (red.), Lublin: Wyd. KUL.
- Jan Paweł II (2005), *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przełomie tysiącleci*. W: P. Ptasznik, P. Sardi i in. (red.), Kraków: Znak.
- Jan Paweł II (2009), *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków: Znak.
- Kołąkowski L. (1984), *Pomyślne proroctwa i pobożne życzenia laika na progu nowego pontyfikatu w wiecznej sprawie praw carskich i boskich*. W: tegoż, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań* (s. 194–199), Londyn: „Aneks”.
- Kołąkowski L. (1990), *Iluzje demitologizacji*. W: tegoż, *Cywilizacja na ławie oskarżonych* (s. 215–236), Warszawa: Res Publica.
- Kołąkowski L. (2009), *Główne nurty marksizmu. Cz. 1: Powstanie*, Warszawa: Wyd. Naukowe PWN.
- Kopania J. (2009), *Szkice kartezjańskie*, Kraków: Aureus.
- Leon XIII (2000), *Encyklika „Aeterni Patris”*, przeł. K. Pawłowski, Komorów: Antyk Marcin Dybowski.
- Marecki J. (2009), *Filozofia ludzkiego doświadczenia*. W: K. Wojtyła, *Filozof i papież. Wybór tekstów*, wyboru dokonał, oprac. i wstępem opatrzył J. Marecki (s. XI–XIX), Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Maryniarczyk A. (2015), *Filozoficzno-kulturowe źródła totalitaryzmów XX wieku w ujęciu Jana Pawła II*, „Człowiek w Kulturze”, nr 25, s. 27–41.
- Pius XI (1998), *Encyklika Divini Redemptoris (O bezbożnym komunizmie) Jego Świątobliwości Pana naszego Piusa XI z Opatrzności Bożej papieża do czcigodnych braci patriarchów, prymasów, arcybiskupów, biskupów i innych ordynariuszów, utrzymujących pokój i jedność ze Stolicą Apostolską*, przeł. S. Okoniewski, Komorów: „Antyk”.
- Possenti V. (2000), *Katolicka nuka społeczna wobec dziedzictwa Oświecenia*, przeł. Ł. Skuza, S. Pyszka, T. Żeleźnik, Kraków: WAM.
- Possenti V. (2004), *Filozofia i wiara*, przeł. K. Kubis, Kraków: WAM.
- Possenti V. (2007), *Rewolucja ducha. Doktryna społeczna Kościoła widziana oczyma kardynała Karola Wojtyły*, przeł. i przedm. R. Skrzypczak; komentarz S. Lanza, Warszawa: Centrum Myśli Jana Pawła II, Instytucja Kultury m.st. Warszawy: Stowarzyszenie Kulturalna „Frona”.
- Ratzinger J. (2018), *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, przeł. Z. Włodkowska, Kraków: Znak.
- Reale G. (2003), *Podstawowe pojęcia „Osoby i czynu”*. W: Jan Paweł II, *Fides et ratio. Tekst i komentarze*. T. Styczeń, W. Chudy (red.) s. 365–377, Lublin: Wyd. KUL.
- Spaemann R. (1999), *Wewnętrzna sprzeczność Oświecenia*. W: K. Michalski (red.), *Oświecenie dzisiaj. Rozmowy w Castel Gandolfo*, przeł. M. Łukasiewicz, J. Migasiński, A. Pawelec, Kraków: Znak, Warszawa: Fundacja im. Stefana Batorego.

- Wojtyła K. (1992), *O możliwości nauki społecznej Kościoła. Niepublikowany wywiad udzielony profesorowi Vittorio Possenti w 1978 roku*, Warszawa: Ośrodek Chrześcijańskiej Myśli Społecznej „Augustinum”.
- Wojtyła K. (1994), *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*. T. Styczeń i in. (red.). Lublin: Wyd. Towarzystwa Naukowego KUL.
- Wojtyła K. (2006), *Wykłady lubelskie*. T. 3: *Człowiek i moralność*. T. Styczeń i in. (red.), Lublin: Wyd. Towarzystwa Naukowego KUL.
- Wojtyła K. (2009), *Filozof i papież. Wybór tekstów*. W: J. Marecki (red.), Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Zdybicka Z.J. (2008), *Wojtyła Karol (Jan Paweł II)*. W: A. Maryniarczyk i in. (red.), *Powszechna encyklopedia filozofii*. T. 9 (s. 815–822), Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu.

RYSZARD WÓJTOWICZ

Uniwersytet Rzeszowski

e-mail: rwojt@univ.rzeszow.pl

ORCID: 0000-0002-8807-8720

DOI: 10.34813/ptr2.2020.4

Cywilizacja miłości wobec kultury konsumpcyjnej. Wybrane zagadnienia filozofii społecznej papieża Jana Pawła II

The civilization of love against the consumer culture.
Selected issues of the social philosophy of Pope John Paul II

Abstract. This article is an attempt to present the program of the „civilization of love” in the context of the cultural strategy implemented by John Paul II. The above strategy is aimed at, inter alia, against tendencies unfavourable for the Church. On the one thing, it is „humanism without God”, an „inauthentic culture” based on false ontology and anthropology. On the other hand, it is a contemporary globalized world, consumed by market ideology, an economism promoting consumer identity. According to John Paul II, there are essential elements of an „inauthentic culture”, of departing from God, promoting values without reference to transcendence. The culture of consumerism is a culture of subjective truths that implement individual and selfish social projects, negating the implementation of the Christian doctrine of the common good, the „civilization of love”.

Keywords: John Paul II, civilization of love, culture, consumerism, humanism

Uwagi wstępne

Cywilizacja miłości” to dążenie do radykalnej przemiany kulturowej, z nieautentycznej „cywilizacji śmierci” na „cywilizację ewangeliczną” przepełnioną

miłością chrześcijańską, głoszącą m.in. prymat miłosierdzia nad sprawiedliwością, prawa moralnego nad pozytywnym, osoby nad rzeczami, pracy nad kapitałem, etyki nad techniką, dialogu nad konfrontacją, dobra wspólnego nad egoizmem i konsumizmem, pokoju nad wojną. Stąd pytanie o miejsce, zasadność (realny program czy utopia?) oraz sposób realizacji w wszechogarniającej kulturze konsumpcyjnej programu budowy „cywilizacji miłości”, programu zainicjowanego przez Pawła VI, a głoszonego i urzeczywistnianego podczas pontyfikatu Jan Paweł II. Przyjrzymy się zatem bliżej wybranym aspektom programu „cywilizacji miłości” w kontekście filozofii społecznej i strategii kulturowej Kościoła Jana Pawła II.

Paweł VI o miłości powszechnej, czyli „cywilizacji miłości”

Sobór Watykański II w konstytucji duszpasterskiej *Gaudium et spes* odrzuca wszelkie modele kultur antyreligijnych. W Vaticanum II szczególny nacisk skierowano na potępienie ateizmu i materializmu rozumianych jako zasada eksplikacji świata oraz filozoficzna podstawa jego wyjaśnienia (*Gaudium et spes*, n 10, n 19, n 20; *Apostolicam actuositatem*, n 31). W Konstytucji o Kościele współczesnym czytamy, że „ateizm rodzi się bądź z namiętnego protestu przeciw złu w świecie, bądź z niesłusznego przyznania pewnym dobrom ludzkim znamienia absolutu, tak że bierze się je już za Boga” (*Gaudium et spes*, n 19) oraz, że „ateizm współczesny [...], tak daleko posuwa postulat autonomii człowieka, że wznieca trudność przeciwko wszelkiej zależności człowieka od Boga¹. Natomiast na temat materializmu Sobór Watykański II stwierdza wprost, że w „człowieku wiele elementów zwalcza się nawzajem. Będąc bowiem stworzeniem, doświadcza on z jednej strony wielorakich ograniczeń, z drugiej strony czuje się nieograniczony w swoich pragnieniach i powołany do wyższego życia. [...] Bardzo wielu ludzi, których życie skażone jest praktycznym materializmem, odwraca się od jasnego ujęcia tego dramatycznego stanu rzeczy, natomiast uciskani nędzą doznają przeszkody w zastanowieniu się nad nim” (*Gaudium et spes*, n 10).

Materialistyczna wizja świata, a tym samym materialistycznie rozumiana kultura jest przez papieża Pawła VI poddana zdecydowanej krytyce. W encyklice *Populorum Progressio* (26.03.1967) Paweł VI przypomina, że chrześcijanin powinien odrzucić wszelkie doktryny oparte na filozofii materialistycznej łącznie z filozofią liberalizmu. Kultura bazująca na nich pozbawiana jest transcendencji, odniesienia do Boga. Tym samym nie prowadzi człowieka do

¹ „Wyznawcy takiego ateizmu twierdzą, że wolność polega na tym, żeby człowiek był sam sobie celem, sam jedynym sprawcą i demiurgiem swojej własnej historii [...]. Tej doktrynie sprzyjać może poczucie potęgi, jakie daje człowiekowi dzisiejszy postęp techniki” (*Gaudium et spes*, n 20; por. Jan Paweł II, *Christifideles laici*, n 4).

„celu wiecznego i ostatecznego, ani wolności ani godności ludzkiej” (Paweł VI, 1967, n 39). Paweł VI w liście apostolskim *Octogesima adveniens* (14.05.1971) stosunek Kościoła do doktryny materialistycznej wyraził wprost, podkreślając, że chrześcijanin, który „pragnie przeżywać swą wiarę uczestnicząc w działalności politycznej, rozumianej jako służba dla drugich – nie może bez przeczenia samemu sobie sprzyjać doktrynom, które [...], przeciwstawiają się jego wierze i jego koncepcji człowieka. Nie może zatem opowiadać się za doktryną marksizmu z jej ateistycznym materializmem i dialektyką, która uznaje stosowanie przemocy, a wreszcie z tym jej sposobem, w jaki likwiduje wolność osoby w społeczności; równocześnie doktryna ta zaprzecza wszelkiej transcendencji człowieka i jego działalności czy to osobistej, czy zbiorowej. Nie może również chrześcijanin przyjmować doktryn liberalnych, które wprawdzie twierdzą, że podkreślają wolność jednostki, ale ją wyzwalają z jakichkolwiek ograniczeń i nastawiają na szukanie własnej korzyści i władzy, równocześnie uważając więź społeczną za mniej lub bardziej automatyczny rezultat inicjatyw indywidualnych, a nie za cel i główne kryterium dobrze zorganizowanego społeczeństwa” (Paweł VI 1971, n 26).

Na zakończenie Roku Jubileuszowego, podczas Mszy św. 25 grudnia 1975 r. Paweł VI nawoływał do budowania nowej rzeczywistości społecznej: „cywilizacji miłości” (*Acta Apostolicae Sedis* 1976, 143–145; Woronowski 1993, 121)². Użyte przez papieża sformułowanie „*la civita dell'amore*” zawierało w sobie program, który właściwie realizowany był przez cały jego pontyfikat. Celem programu było m.in. ukazanie ówczesnych zagrożeń świata oraz usunięcie ich przyczyn przez realizację „cywilizacji miłości”, tj. ewangelizację zastanej rzeczywistości, a tym samym stworzenie nowej, autentycznej, ewangelicznej kultury, uformowanie „nowego” człowieka, urzeczywistnianie cywilizacji dążącej do dobra wspólnego ludzkości, życia w pokoju, duchowego rozwoju, bezpieczeństwa i pomyślności w świecie (*Acta Apostolicae Sedis* 1975, 1568). Program budowy „cywilizacji miłości” odczytamy w encyklice *Populorum Progressio*.

Rozwój, według Pawła VI, oznacza to samo co pokój, przy czym ów „prawdziwy” rozwój to autentyczny postęp, nie tylko materialny (techniki) ale duchowy, rozwój „natury ludzkiej”, pomnażanie dobra wspólnego i braterskiej miłości (Paweł VI 1967, n 86; n 87).

Dlatego nad horyzontalnie realizowanym rozwojem człowieka i cywilizacji prymat powinien mieć rozwój wertykalny, zorientowany na transcendencję,

² F. Woronowski zauważa, że „w XIX stuleciu, a w szczególności na początku XX wieku, powstała w wielu krajach charytatywna organizacja «Caritas», zorganizowana następnie w światową instytucję «Inter Caritas» i dla wspierania jej wysiłków Paweł VI powołał Papieską Radę «Cor Unum», obejmując coraz szerszy zakres potrzeb ludzkich i niesienie ludziom pomocy”, s. 122–123.

którą technika i materializm eliminują z życia jednostki i społeczeństwa, z kultury. „Kwestia społeczna” w programie „cywilizacji miłości” staje się nadrzędna, gdyż zadaniem odnowy cywilizacji jest m.in. sprzyjanie rozwojowi ubogich (jednostek i społeczeństw), krzewienie sprawiedliwości wśród narodów oraz udzielanie pomocy narodom rozwiniętym, aby mogły same o sobie stanowić. Działania te powinny prowadzić do autentycznego rozwoju jednostek oraz „ogólnego postępu ludzkiej społeczności” (Paweł VI, 1967, n 5). „Cywilizacja przemysłowa” prowadzi do zaniku „sił moralnych”, duchowego i religijnego zaangażowania się ludzi. Dlatego też rolą Kościoła jest badanie znaków czasu i odpowiadanie na nie w „świecie Ewangelii” (Paweł VI 1967, n 13). Poprzez uniwersalne ujęcie człowieka i kultury – Kościół według Pawła VI – nie może ograniczać rozumienia rozwoju do postępu gospodarczego, gdyż prawdziwy rozwój powinien „być zupełny, to znaczy winien przyczyniać się do rozwoju każdego człowieka i całego człowieka [...]”. Naszym zdaniem wielce trzeba cenić człowieka, każdego człowieka, wszelką ludzką społeczność i całą ludzkość” (Paweł VI 1967, n 14). Autentyczny rozwój człowieka – zauważa Paweł VI – odbywa się przez pracę i świadomość obowiązku, dotyczy to nie tylko jednostek ale całej społeczności ludzkiej, gdyż ludzkość powołana jest do „pełnego” rozwoju. Należy jednak pamiętać, że „zdobywanie dóbr ziemskich może prowadzić do ludzi do chciwości, do pożądania coraz większych bogactw, do chęci zwiększenia własnej potęgi. Chciwość może opanowywać jednostki, rodziny i narody, nie mniej ubogie, jak i bogate, wiodąc jedne i drugie do materializmu uciskającego ducha” (Paweł VI 1967, n 18). Zatem postęp może prowadzić z jednej strony do pełnego rozwoju człowieczeństwa, a z drugiej do zamknięcia się na drugiego człowieka, do „niedorozwoju moralnego” gdyż „tak narody, jak i ludzie zarażeni chciwością wykazują [...] niedorozwój moralny” (Paweł VI 1967, n 19). Do urzeczywistnienia prawdziwego rozwoju (oprócz „techników”) potrzebni są ludzie mądrzy, zdolni do refleksji, „poszukujący nowego humanizmu”, dzięki któremu ludzkość zwróci się ku takim wartościom, jak miłość, przyjaźń, modlitwa i kontemplacja.

Urealnienie „cywilizacji miłości” implikuje usunięcie wszelkich form niesprawiedliwości społecznej, nierówności gospodarczej, cierpienia, niegodziwości, „bratobójczych walk”, błędnych i szkodliwych ideologii skierowanych na jednowymiarowy horyzontalny rozwój jednostek i całych społeczeństw. Praca – zauważa Paweł VI – „ma w sobie coś obosiecznego: obiecując pieniądze, użycie i potęgę, pobudza jednych do egoizmu, a innych do buntu [...], może przecież narazić na niebezpieczeństwo samą godność ludzką, czyniąc człowieka niejako swoim niewolnikiem” (Paweł VI 1967, n 28). Praca tylko wtedy uzyskuje „ludzki”, podmiotowy wymiar, gdy jej źródłem jest wolność, a celem tworzenie „na ziemi świata nadprzyrodzonego”

oraz „doskonałego Człowieka” (Paweł VI 1967, n 28). Zatem potrzebny jest program, który nie będzie mieć innego celu, jak prawdziwy rozwój (wartości duchowych), autentyczny postęp (moralny) służący osobie ludzkiej i prowadzący do urzeczywistnienia „cywilizacji miłości”. Dlatego ludzkość powinna starać się o zmniejszenie nierówności, usunięcie dyskryminacji, „wyzwolenie ludzi od zależności niewolniczej”, gdyż „ekonomia i technika tracą bowiem wszelki sens, jeśli przestają się kierować dobrem człowieka, któremu powinny służyć” (Paweł VI 1967, n 34).

U podstaw nowego porządku, „cywilizacji miłości” znajduje się rodzina, ponieważ człowiek realizuje swoje powołanie i powinność we wspólności, społeczności. „Rodzina naturalna” to monogamiczna i trwała więź małżonków, oparta na nakazach prawa moralnego, dążących do pełni życiowej poprzez poszanowanie i godzenie praw różnych osób z wymogami życia społecznego. Rodzina zapewnia człowiekowi główne i podstawowe zasady życia, prowadząc do prawdziwego rozwoju. Obok rodziny nie mniej istotna w realizacji programu „cywilizacji miłości” jest kultura, tj. „przejawy wyższych uzdolnień należących do dziedziny sztuki, nauki i religii” (Paweł VI 1967, n 40)³. Jednakże prawdziwy rozwój, postęp moralny, rodzina naturalna, a właściwie kultura konstytuująca się na wartościach chrześcijańskich, są permanentnie zagrożone. Dzisiejsza cywilizacja – pisał Paweł VI – nie sama z siebie, ale dlatego, że jest uwikłana w „sprawy ziemskie”, utrudnia, a często wręcz uniemożliwia urzeczywistnianie „cywilizacji miłości”, tj. kultury opartej na wartościach chrześcijańskich. Dlatego należy dbać o wszechstronny rozwój człowieka i postęp wartości moralnych, prowadzących do „pełnego humanizmu”, gdyż „humanizm zawężony” odrzuca wspomniane wartości, są one mu obce. Humanizm odrzucający Boga na rzecz świata ziemskiego przeciwstawia się człowiekowi, staje się nieludzki. Zatem „prawdziwy humanizm to tylko ten, który zwraca się ku najwyższemu Bogu poprzez uznanie zadania będącego naszym powołaniem i naprawdę kształtującego życie ludzkie” (Paweł VI 1967, n 42). Można dodać, że w tym kontekście człowiek nie jest dla siebie normą ostateczną.

Droga do „cywilizacji miłości” prowadzi przez rozwój jednostki powiązany z rozwojem społecznym, tzn. solidarne i braterskie współżycie. Wynikają z tego trzy obowiązki. Pierwszy to wzajemna solidarność między narodami (bogatymi i ubogimi). Drugi obowiązek polega na realizacji sprawiedliwości społecznej, tj. uregulowaniu i poprawieniu stosunków między narodami silniejszymi a słabszymi. Trzeci obowiązek – miłości powszechnej – ma zagwarantować urzeczywistnienie „cywilizacji miłości”, tj. takiej wspólnoty, w której realizuje

³ Paweł VI dodaje, że skoro religia należy do dziedziny kultury i zwierają się w niej (religii) „wartości prawdziwie ludzkie, byłoby wielkim błędem porzucać je dla spraw materialnych” (Paweł VI 1967, n 40).

się dobro wspólne, „wszyscy będą dawać i pobierać, a postęp jednych nie będzie przeszkadzał rozwojowi drugich” (Paweł VI 1967, n 44). „Cywilizacja miłości” nie jest porządkiem społecznym, w którym jedynie przezwycięża się ubóstwo, zwalcza głód i walczy z nędzą. Niewątpliwie kwestie te należy rozwiązać – dodaje Paweł VI – jednakże „chodzi o umocnienie zespolenia ludzi, w którym każdy bez względu na rasę, religię i narodowość mógłby żyć życiem prawdziwie ludzkim, wolnym od służalczej uległości nakładanej przez ludzi i przez nie dość opanowaną przyrodę; życiem, w którym wolność nie byłaby pustym słowem, a biedny Łazarz mógłby zasiąść przy tym samy stole, co bogacz” (Paweł VI 1967, n 48). Zatem należy zmierzać ku większemu poszerzaniu miłości i braterskiego współżycia w powszechnej wspólnocie ludzkiej, tj. „cywilizacji miłości”.

Pontyfikat Pawła VI skierowany był na dialog ze światem, choć *a priori* odrzucał marksistowski materializm i dialektykę (Stachowski 1990, 115), który prowadził także z ludźmi o odmiennych światopoglądach. Dialogiczny i ekumeniczny charakter nauczania Pawła VI zmierzał w kierunku realizacji humanizmu integralnego, prawdziwego rozwoju i postępu, nowej cywilizacji służącej ludzkości. Niewątpliwie formuła „cywilizacja miłości” wpisała się na trwałe w katechezę Kościoła. Papieżem, który rozwinął i upowszechnił program budowy „cywilizacji miłości”, był Jan Paweł II.

Jan Paweł II o „cywilizacji miłości” w kontekście filozofii społecznej

Jan Paweł II w trakcie swojego pontyfikatu kontynuował program budowy „cywilizacji miłości” Pawła VI, jednakże musiał go skonfrontować z nowymi znakami czasów. Papież wołał używać określenia „kultura miłości”, gdyż cywilizację traktował synonimicznie z pojęciem kultura, jednak ze względu na utrwalenie się w nauczaniu Kościoła pojęcia „cywilizacja miłości” pozostał przy nim (Jan Paweł II 1994, n 13; Osewska, Simonić, 2019, 23–24). Jan Paweł II był przekonany, że świat drugiej połowy XX w. będzie można wyzwolić z błędów ideologii materializmu i idealizmu, doprowadzając do odnowy moralnej człowieka i kultury. Budowanie „cywilizacji miłości” to działania ewangelizacyjne i wdrażanie strategii kulturowej (inkulturacji), w których papież widział proces przejścia od nieautentycznych wartości, nieautentycznego człowieka i nieautentycznej kultury do autentycznego humanizmu, kultury miłości, prymatu wartości ewangelicznych nad dominującą kulturą konsumpcyjną i przedmiotowym traktowaniu człowieka (Jan Paweł II 1980, 54–57; Wójtowicz 2010, 115–191, 205–212; Rembierz 2013, 59–62). Zagadnienia dotyczące „cy-

wilizacji miłości” odnajdujemy w większości encyklik, homilii, dokumentów, listów i przemówień Jana Pawła II⁴.

Miłość ewangeliczna (Woronowski 1993, 124–125; Woronowski 1977, 146)⁵, powinność „miłości Boga” i bliźniego, to właściwa droga do „cywilizacji miłości” tożsamej z „cywilizacją życia”, której Jan Paweł II przeciwstawia antynomiom „cywilizacja śmierci”. Realizacja miłości ewangelicznej powinna prowadzić do urzeczywistnienia „człowieka integralnego”, bytującego w pełni dwoma wymiarami: wertykalnym (zwróconym ku transcendencji) i horyzontalnym – realizującym ziemskie powołanie. Można powiedzieć, że program „cywilizacji miłości” wyraża ideał „humanizmu integralnego”, tj. realizację wspólnoty braterskiej, która powinna być dziełem wspólnym ludzkości. Tak rozumiany „humanizm integralny”, konstytuujący „cywilizację miłości”, „nie będzie już dziełem Bożym do zrealizowania przez człowieka na ziemi, lecz raczej dziełem ludzkim do zrealizowania na ziemi przez przeniknięcie czegoś Boskiego, co jest miłością [...], byłaby to idea – nie stoicka ani kantowska, lecz ewangeliczna – godności osoby ludzkiej i jej powołania duchowego oraz miłości braterskiej” (Maritain 1946, 146). Zatem należy dążyć do realizacji takiego ustroju społecznego, w którym będzie absorbowana godność osoby i urzeczywistniony zostanie ideał miłości. W tak zorganizowanej wspólnocie, osoba nie może być nigdy środkiem do celu, „środkiem «użycia» – musi być sam celem działań” (Jan Paweł II 1994, n 12), gdyż tylko wtedy czyn osoby odpowiada jej godności. Teza ta wynika z przekonania, że człowiek jest osobą (w znaczeniu metafizycznym każdy człowiek jest osobą), to zaś implikuje postulat, aby „użycie podporządkować miłości” (Wojtyła 1982, 35). W okresie przedpontyfikalnym Jan Paweł II wyraził ten postulat pod postacią „normy personalistycznej”, która głosi, że „ilekroć w twoim postępowaniu osoba jest przedmiotem działania, tylekroć pamiętaj, że nie możesz jej traktować tylko jako środek do celu, jako narzędzia, ale liczyć się z tym, że ona sama ma lub powinna mieć swój cel” (Wojtyła 1982, 35; Wójtowicz 2010, 77–78).

U podstaw nowej rzeczywistości społeczno-kulturowej, „cywilizacji miłości”, znajduje się rodzina. Jest ona z nią „organicznie związana”, stanowi

⁴ Zob. encykliki społeczne Jan Pawła II, m.in.: *Laborem exercens*; *Sollicitudo rei socialis*; *Centesimus annus*; oraz *Evangelium Vitae*; *Redemptor Hominis*; *Dives in Misericordia*.

⁵ Miłość w „cywilizacji miłości” wymaga wypełnienia jej we wszystkich wymiarach, mianowicie: „miłości zbawczej (odnoszącej się do niesienia pomocy w uświęceniu i osiągnięciu zbawienia); miłości wspólnototwórczej (świadomego budowania jedności, komunii eucharystycznej, formowania solidarności...); miłości porządkującej życie społeczne i stanowiącej siłę napędową kierowania się sprawiedliwością; miłości twórczej, która ożywia pracowitość, pobudza do postępu i gospodarności, wytwórcości, aby usuwać z życia niedostatki a polepszać warunki bytowania i rozwoju; miłości miłosiernej, niosącej pomoc wszystkim w potrzebie i każdej formie”. Poprzez realizację miłości w wyżej wymienionych wymiarach – zdaniem F. Woronowskiego – wypełnia się dobra integralnego człowieka ora realizuje założenia programu „cywilizacji miłości.

„centrum i serce” „cywilizacji miłości”, a jednocześnie od niej zależy i w niej odnajduje rację swego bycia. Zatem zrozumieć w pełni „cywilizację miłości”, czym ona jest i na czym polega, to zrozumieć sens i znaczenie rodziny, gdyż „jeśli rodzina pozostaje pierwszą «drogą Kościoła», to trzeba dodać, że drogą Kościoła żyjącego w świecie jest też cywilizacja miłości, Kościół na tę drogę wzywa same rodziny oraz wszystkie inne społeczności narodowe i międzynarodowe ze względu na rodzinę – i poprzez rodziny” (Jan Paweł II 1994, n 13; Jan Paweł II 1988, III–IV, n 5, n 6, n 7). Wynika z tego, że bez pojęcia człowieka jako osoby i rozumienia rodziny jako „komunii osób” niemożliwe jest urzeczywistnienie programu „cywilizacji miłości” i *vice versa*: „cywilizacja miłości” dookreśla sens i znaczenie pojęć – osoba i rodzina.

Jednakże „cywilizacja miłości” jest zagrożona od wewnątrz i od zewnątrz „cywilizacyjnym wykorzenieniem” (Jan Paweł II 1994, n 13). Jan Paweł II podkreśla, że skoro istnieje „cywilizacja miłości”, to „równocześnie też zachodzi możliwość «antycywilizacji» destrukcyjnej, co niestety w naszej epoce stało się faktem dokonany o bardzo szerokim zasięgu” (Jan Paweł II 1994, n 13).

Cywilizacja konsumpcyjna i wrogowie „cywilizacji miłości”

Konsumizm neguje podmiotowość, przekształca osobę, rodzinę oraz wspólnotę w narzędzie użycia i przedmiot użycia. Społeczeństwo konsumpcyjne opiera się natomiast na założeniach „naiwnej antropologii”, głoszącej, że człowiek w sposób naturalny dąży do hedonistycznie rozumianego szczęścia (Baudrillard 2006, 47). Zdaniem J. Baudrillarda, konsumpcja stała się systemem wartości, pełniąc funkcje integracji i kontroli społecznej, co znaczy, że jest „czynnym i zbiorowym zachowaniem, jest przymusem i nakazem, moralnością i instytucją” (Baudrillard 2006, 90). Celem konsumpcji w tym znaczeniu nie jest jednak rozkosz, ale system komunikacji oparty na socjologicznym „kodzie znaków”, gdzie „krążenie, nabywanie, sprzedawanie, przywłaszczanie rozmaitych dóbr i przedmiotów – jako – znaków stanowi obecnie nasz własny język, nasz kod, za pomocą którego komunikuje i rozmawia całe społeczeństwo (Baudrillard 2006, 92). Można powiedzieć, że społeczeństwo konsumpcyjne wyraża się w relacji pomiędzy konsumentami a obiektami ich konsumpcji. Istota takiej relacji wyraża się w tym, że „konsument” nie może stać się podmiotem, nie zmieniając się wcześniej w towar. Tym samym do istoty społeczeństwa konsumpcyjnego należą proces „przekształcania się konsumentów w towar” oraz presja ku permanentnej zmianie potrzeb, zmianie tożsamości, dążeniu ku temu, by ciągle stawać się „kimś innym, niż się

jest” (Bauman 2009, 18 i 108)⁶. W kulturze konsumpcyjnej możemy mieć więcej niż jedną tożsamość, „każdy może kupić sobie tożsamość” (Ritzer 2007, 8), przy czym tożsamość konsumpcyjna jawi się jako *branding* (Barber 2008, 261; Wójtowicz 2009, 186)⁷. *Branding tożsamości konsumpcyjnej* to właściwie jej infantyilizacja powiązana z zaspokajaniem zachcianek i poszukiwaniem rozgłosu, co w konsekwencji prowadzi do promowania „etosu infantylizmu”, osłabienia podmiotowości i wspólnoty. W tym znaczeniu kultura konsumpcyjna wymusza na jednostce i społeczeństwie zachowania irracjonalne, oparte na emocjach, kierując podmiot ku zaspokajaniu potrzeb, które w kulturze konsumpcyjnej z istoty swej są niezaspokajalne. Jednocześnie spluralizowana kultura konsumpcyjna umożliwia jednostkom korzystanie z oferty „supermarketu kultury”. Zdaniem B. Guzowskiej, „szukając zestawu opowieści finalnych, modeli i wzorców osobowych, korzystamy z wachlarza tradycyjnych oraz nowych propozycji dotyczących celu i środków” (Guzowska 2019, 111). Przemiany, jakie zachodzą w kulturze konsumpcyjnej, dotyczą także religii i religijności, czego przejawem są różnego rodzaju fundamentalizmy, procesy sekularyzacji, indywidualizacji i prywatyzacji religii, łącznie – dodaje B. Guzowska – z zanikiem potrzeb religijnych (Guzowska 2019, 160).

Wyalienowane społeczeństwo konsumpcyjne to w kontekście katechezy Jana Pawła II „cywilizacja konsumpcyjna”, „cywilizacja pożądania i zepsucia”, „cywilizacja materialistyczna”, w której zasady wiary, styl życia jednostki i całych społeczeństw jest taki „jakby Chrystus już nie istniał” (Jan Paweł II 2003, n 67). „Cywilizacja konsumpcyjna” przyczyniła się do powstania „chaosu aksjologicznego” oraz tego, że na początku XXI wieku Europa stała się „kontynentem spustoszeń”, spustoszeń w „duszach ludzkich, z rujnującymi skutkami w dziedzinie moralności, zarówno osobistej i rodzinnej, jak też w dziedzinie etyki społecznej” (Jan Paweł II 2005, 124–125). Przełom XX i XXI w. to czas „wielkiego kryzysu”, przede wszystkim „kryzysu prawdy”, który oznacza „kryzys pojęć”, co bowiem znaczą dzisiaj – pyta Jan Paweł II – takie pojęcia, jak miłość, wolność, „dar bezinteresowny”, pojęcie osoby i związane z nim „prawa osoby” (Jan Paweł II 1994, n 13). „Cywilizacja miłości” może być skutecznie realizowana tylko pod warunkiem, że wskazane pojęcia odzyskają swe właściwe znaczenie, gdy wolność, godność osoby, „komunia osób w małżeństwie i rodzinie” odzyskają „blask prawdy”. *Veritas splendor* przeciwstawia się wrogom „cywilizacji miłości”, a jest nim m.in. pozytywnie i jednostronnie rozumiany postęp naukowo-techniczny, którego skutkiem na poziomie poznawczo-teoretycznym jest agnostycyzm, natomiast

⁶ Zdaniem Z. Baumana, istotą kultury konsumpcyjnej jest presja ku permanentnej zmianie potrzeb, zmianie tożsamości, dążeniu ku temu by ciągle stawać się „kimś innym, niż się jest”.

⁷ *Branding* pochodzi od neologizmu *brandiscaping* – brand (marka), landscape (krajobraz).

w sferze moralności etyka utylitarystyczna. Utylitaryzm w rozumieniu papieża to „cywilizacja skutku, użycia – cywilizacja «rzeczy», a nie «osób»; cywilizacja, w której osoby stają się przedmiotem użycia, podobnie jak używa się rzeczy” (Jan Paweł II, 1994, n 13). W tym kontekście kobieta bywa przedmiotem dla mężczyzny, dzieci stają się przeszkodą dla rodziców, rodzina jawi się jako instytucja ograniczająca wolność. Przykładem antycywilizacji jest „cywilizacja śmierci” której przejawy to m.in.: programy wychowania seksualnego w szkołach; „trend proaborcyjny”, który „próbuję się ukryć poza pojęciami «prawa wyboru» (*«pro choice»*) ze strony obojga małżonków, a w szczególności kobiety” oraz takie działania, jak eutanazja, antykoncepcja, morderstwo, samobójstwo, ideologia Gender czy ruch LGBT i propagowanie „bezpiecznego seksu” (Jan Paweł II 1994, n 13). Wskazane działania są przejawem „cywilizacji śmierci”, pożądania i użycia, wszystkie tego typu zachowania są negacją „cywilizacji miłości”. „Cywilizacja konsumpcyjna”, techniczna, materialistyczna sprzyja antycywilizacyjnym działaniom, oddalającym się od „prawdy” o sobie samej, utracie wolności, a w konsekwencji miłości. Należy przypominać – dodaje Jan Paweł II – że pożądlivość nie wyraża piękna miłości, „piękna miłość” to nie jest „używanie” siebie przez mężczyznę i kobietę, gdyż to czyni „człowieka niewolnikiem własnych słabości”. Zatem, co to jest „cywilizacja miłości”? Jan Paweł II odpowiada, że „«cywilizacja miłości» oznacza radość – radość między innymi z tego, że się człowiek «rodzi na świat». A więc radość z także i z tego, że małżonkowie stają się rodzicami. Cywilizacja miłości – to znaczy «weselić się z prawdy»” (Jan Paweł II 1994, n 13). Natomiast cywilizacja o mentalności konsumpcyjnej, antynatalistycznej jest zaprzeczeniem cywilizacji życia i nigdy nie może być „cywilizacją miłości”. Przedmiotowe traktowanie człowieka implikuje jego rozumienie w kategoriach rzeczy, zatem los ludzki będzie taki jak innych rzeczy: gdy jest użyteczny, to jest potrzebny, w przeciwnym wypadku czeka go utylizacja.

„Cywilizacja śmierci” stałą się realnym zagrożeniem nie tylko dla życia jednostkowego, ale całej ludzkości – podkreśla Jan Paweł II (Jan Paweł II 1994, n 21). Zagrożeniem dla „cywilizacji miłości” (oprócz wyżej wymienionych) jest wszystko to, co sprzeciwia się „miłości”. Miłość to bezinteresowny dar z siebie drugiemu, którego przeciwieństwem jest egoizm. Jan Paweł II podkreśla, że nie chodzi tylko o „egoizm jednostki, ale również egoizm we dwoje, [...] egoizm społeczny, na przykład klasowy czy narodowy (nacjonalizm)” (Jan Paweł II 1994, n 14). „Cywilizacja konsumpcyjna” promuje indywidualizm, który oznacza wyrażanie i realizację własnych pragnień oraz potrzeb bez uwzględniania drugiej osoby i obiektywnej prawdy. Indywidualizm „nie chce drugiemu «dać», stawiać się darem «bezinteresownym» w prawdzie. Indywidualizm pozostaje egocentryczny i egoistyczny” (Jan Paweł II 1994, n 14). Twierdzenie to

wynika z konsekwencji etycznego utylitaryzmu, który dąży do maksymalizacji szczęścia utożsamianego z przyjemnością, doraźnym zaspokojeniem pragnień i potrzeb przy jednoczesnym ignorowaniu „obiektywnego dobra”. Program utylitaryzmu, jak konkluduje Jan Paweł II, związany z „indywidualistycznie zaprogramowaną wolnością – wolnością bez odpowiedzialności – jest antytezą miłości, również jako wyrazu ludzkiej cywilizacji, jej całościowego i spójnego kształtu” (Jan Paweł II 1994, n 14).

Zatem egoizm w każdej postaci, jaką przyjmuje, jest negacją „cywilizacji miłości”, ta bowiem konstytuuje się na jego przeciwieństwie, tj. altruizmie⁸. Antycywilizacji miłości, egoizmowi, indywidualizmowi, etyce utylitarystycznej przeciwstawia się personalizizm. Etos personalizmu chrześcijańskiego jest altruistyczny, stanowi „antytezę” „cywilizacji konsumpcyjnej”, materialistycznej, utylitarystycznej, promującej indywidualizm i egoizm. U podstaw „cywilizacji miłości” znajdują się rodzina i osoba, której podmiotowość poprzedza społeczeństwo, naród, państwo. Dlatego tak ważna w urzeczywistnianiu programu „cywilizacji miłości” jest afirmacja człowieka, z samego faktu bycia człowiekiem, gdyż ciągle osobie, rodzinie grozi wyobcowanie. Należy zatem wychowywać do „cywilizacji miłości”, gdyż człowiek jest „powołany do życia w prawdzie i miłości” oraz „każdy urzeczywistnia siebie przez bezinteresowny dar z siebie samego” (Jan Paweł II 1994, n 14).

Można powiedzieć, że z programu budowy „cywilizacji miłości” głoszonego przez Jana Pawła II wynikają dwie nadrzędne dyrektywy strategii kulturowej. Pierwsza to obrona godności ludzkiej. Druga – ewangelizacja kultur (Wójtowicz 2010, 210). Strategia ta powinna prowadzić do realizacji „cywilizacji miłości”, „kultury autentycznej”, „kultury życia”, zapewniającej integralny rozwój osoby i rodziny, w świetle prawdy, humanizmu integralnego, miłości braterskiej oraz personalizmu otwartego na to, co istotne – prawdę i Boga.

Uwagi końcowe

Nie sposób w niniejszym artykule poddać analizie wszystkich zagadnień związanych z programem „cywilizacji miłości” ani nawet ich wskazać. Wiele kwestii wymaga oddzielnego i szerszego omówienia w kontekście współczesnej kultury i warunków społeczno-ekonomiczno-gospodarczych m.in. ciągle aktu-

⁸ Należy dodać, że ujawnia się w tym miejscu wymiar „ewangelicznej prawdy o wolności” tzn., że „osoba pojawia się przez wolność w prawdzie [...]. Wolność oznacza nie tylko dar z siebie, ale oznacza też wewnętrzną dyscyplinę daru. W pojęcie daru wpisana jest nie tylko dowolna inicjatywa podmiotu, ale też wymiar powinności. To wszystko zostaje z kolei urzeczywistnione w «komunii osób»” (Jan Paweł II 1994, n 13).

alny problem nierówności ekonomicznej w zglobalizowanym świecie (Piketty 2015a; Piketty 2015b); polityka pokoju światowego (Skrzypek 1983, 121–152; Stachowski 1983, 153–172) czy globalne problemy ekologiczne.

Współcześnie wiele problemów społeczno-kulturowych wymaga pilnego i radykalnego rozwiązania. Zatem otwarte jest pytanie, czy program „cywilizacji miłości” jest w stanie pokonać „anty cywilizacyjne” trendy i ustanowić nowy porządek społeczny, konstytuujący się na wartościach chrześcijańskich, miłości bliźniego i dobru wspólnym? Czy jest to realny program, czy może utopia skazująca człowieka na myślenie i działanie według mitu „raju na ziemi”?

J. Maritain, uzasadniając „humanizm integralny”, zaznacza, że byłaby to koncepcja utopijna, gdyby „przyjaźń braterska” była jedyną jego podstawą. Jednak pomimo tego, że absurdem jest „oczekiwać, aby społeczeństwo uczyniło wszystkich ludzi [...], dobrymi i braterskimi wobec siebie” (Maritain 1946, 147), to można i należy żądać od państwa, aby organizowało struktury, instytucje oraz prawo wynikające z ideału braterstwa. „Przyjaźń braterska” stanowi zatem zasadę konstytuującą „nowy świat chrześcijański”, nadaje dynamikę realizacji ideału nowej rzeczywistości, kieruje życiem wspólnoty wyzwalać w niej, entuzjazm i energię. Gdyby tak się stało, to ideał „cywilizacji miłości” nie byłby utopią, a „świat byłby skierowany ku realizacji społeczno-doczesnej prawd ewangelicznych, nadałby się właściwie do realizowania wspólnej sprawy chrześcijańskiej” (Maritain 1946, 147).

Należy w tym miejscu przypomnieć, że Jan Paweł II u podstaw „cywilizacji miłości” ustanowił osobę ludzką i rodzinę. Znaczy to, że „cywilizacja miłości”, łącząc się z rodziną, nie może być utopią, gdyż miłość w „komunii osób”, w rodzinie, jest wolnym wyborem. Miłość można przyjąć lub odrzucić, ale nie można jej nikomu narzucić. Znaczy to również, że „miłość nie jest utopią. Jest ludziom zadana jako powinność możliwa do zrealizowania dzięki łasce Bożej” (Jan Paweł II 1994, n 15). Niewątpliwie – podkreśla Jan Paweł II – powinność miłości zadana małżeństwu, następnie rodzinie, stanowi zręby cywilizacji, której nie można inaczej określić niż jako „cywilizację miłości” (Jan Paweł II 1994, n 15). Zatem „cywilizacja miłości” jawi się jako możliwy i realny ustrój współżycia ludzi, „bycia razem” na sposób rodziny, tworząc wspólnotę afirmującą człowieka, każdego ze względu na to, że jest człowiekiem.

Na pytanie, czy „cywilizacja miłości” jest utopią, Jan Paweł II odpowiada jednoznacznie: „cywilizacja miłości jest możliwa i nie jest utopią” (Jan Paweł II 1994, n 15). Jednakże wydaje się, że program budowy „cywilizacji miłości” w perspektywie współczesnych globalnych problemów świata, jeśli ma być urzeczywistnionym ideałem, a nie utopią, to stanie się nim, ale w bliżej nieokreślonej przyszłości.

Literatura

- Acta Apostolicae Sedis* (1975), *Insegnamenti di Paolo VI*, XIII/1975/1568.
- Barber B. (2008), *Skonsumowani. Jak rynek psuje dzieci, infantyлізуje dorosłych i połyka obywateli*, Warszawa: Muza.
- Bauman Z. (2009), *Konsumowanie życia*, Kraków: Wyd. UJ.
- Baudrillard J. (2006), *Spółeczeństwo konsumpcyjne. Jego mity i struktury*, przeł. S. Królak, Warszawa: Sic!
- Guzowska B. (2019), *Kategoria estetyzacji w ponowoczesności. Analiza wybranych zagadnień z filozofii kultury*, Rzeszów: Wyd. UR.
- Jan Paweł II (1988), *W imię przyszłości kultury. Przemówienie do przedstawicieli UNESCO*, Paryż, 2 czerwca 1980. W: M. Radwan (red.), *Wiara i kultura. Dokumenty, przemówienia, homilie*, Rzym–Lublin: Wyd. KUL.
- Jan Paweł II (2003), *Ecclesia in Europa*, Wrocław: TUM.
- Jan Paweł II (2005), *Pamięć i tożsamość*, Kraków: Znak.
- Maritain J. (1946), *Humanizm integralny*, Londyn: Veritas.
- Osewska E., Simonić B. (2019), *A Civilization of Love according to John Paul II*, „The Person and the Challenges”, vol. 9, No. 1.
- Piketty T. (2015a), *Ekonomia nierówności*, Warszawa: Wyd. Krytyki Politycznej.
- Piketty T. (2015b), *Kapitał w XXI wieku*, Warszawa: Wyd. Krytyki Politycznej.
- Rembierz M. (2013), *Polskie doświadczenie wielokulturowości w interpretacji Jana Pawła II*, „Edukacja Międzykulturowa”, nr 2.
- Ritzer G. (2007), *Siedzimy nigdzie, pijemy nic*, „Polityka”, nr 16 (2601).
- Sobór Watykański II (1967), *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Kraków: Pallottinum.
- Skrzypek M. (1983), *Filozofia i teologia pokoju Jana Pawła II*. W: *Filozofia i myśl społeczna Jana Pawła II*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Stachowski Z. (1990), *Kościół i kultura. Problemy inkulturacji w nauczaniu Jana Pawła II*, Warszawa: WAP.
- Stachowski Z. (1983), *Polityka pokoju Jana Pawła II*. W: *Filozofia i myśl społeczna Jana Pawła II*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Strzeszewski Cz. (1994), *Katolicka nauka społeczna*. Lublin: Wyd. KUL.
- Wojtyła K. (1982), *Miłość i odpowiedzialność*. Lublin: Wyd. KUL.
- Woronowski F. (1977), *Teologia duszpasterstwa liturgicznego*, Wydawnictwo: Łomża.
- Woronowski F. (1996), *Cywilizacja miłości – Kluczowe zadania duszpasterstwa*, „Studia Teologiczne”, nr 11.
- Wójtowicz R. (2009), *Homo consumer*. W: Z. Drozdowicz, Z. Melosik, S. Sztajer (red.), *O racjonalności w nauce i życiu społecznym*, Poznań: Wyd. UAM.
- Wójtowicz R. (2010), *Człowiek i kultura. Prolegomena do Wojtylińskiej myśli antropologicznej*, Rzeszów: Wyd. UR.

Netografia

- Jan Paweł II, *Christifideles laici*, w: http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_30121988_christifideles-laici.html [dostęp: 15.08.2020].

Jan Paweł II, *Gratissimam sane. List do rodzin z okazji Roku Rodziny*, Rzym, 2 lutego 1994, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/listy/gratissimam.html [dostęp: 20.07.2020].

Paweł VI, *Populorum Progressio*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pawel_vi/encykliki/populorum_progressio_26031967.html [dostęp: 10.07.2020].

Paweł VI, *Octogesima adveniens*, <http://www.mop.pl/doc/html/encykliki/Octogesima%20adveniens.htm> [dostęp: 10.07.2020].

PIOTR BYLICA

Uniwersytet Zielonogórski

e-mail: P.Bylica@ifil.uz.zgora.pl

ORCID: 0000-0001-6668-6170

DOI: 10.34813/ptr2.2020.5

Rozum wobec żałoby: argumenty apologetyczne C.S. Lewisa w obliczu dotkliwej straty. Część II. Żałoba

Reason and grief:

C.S. Lewis' apologetic arguments in the face of the loss.

Part II. Grief

Abstract. The Part I discussed Lewis's anti-naturalistic arguments from the existence of morality, reason, desires and numinous experiences. In Part II these arguments are contrasted with what Lewis wrote about God, faith and life after death in the period following the passing of his wife, a great loss for the thinker. It is shown that Lewis' case does not fit the model, where it is assumed that religious faith flourishes if the role of reason is being limited, or that various antinaturalistic claims are more likely to be accepted, if the reason is somehow „stifled”.

Keywords: Clive S. Lewis, Christian theism, naturalism, Christian apologetics, grief, reason

Wprowadzenie

Wczęści I przytoczone i omówione zostały antynaturalistyczne argumenty C.S. Lewisa (1898–1963) (zob. Bylica 2019). Były to argumenty z istnienia rozumu, pragnień, moralności oraz bojaźni. Odwołując się do nich, Lewis starał się

wykazać, że wiara w istnienie Boga, a przynajmniej odrzucenie naturalistycznej wizji rzeczywistości jest czymś racjonalnym. Argument z rozumu odwoływał się do wartości poznawczej twierdzeń wygłaszanych przez ludzi. Z jednej strony naturalizm nie potrafi wyjaśnić, jak możliwe są sądy poznawcze, a więc nie daje adekwatnego, pełnego wyjaśnienia rzeczywistości. Z drugiej strony, jeśli przyjąć, że naturalizm jest prawdziwy, czyli że istnieje jedynie materialny świat przyrody, którym wszystkie zdarzenia łączą ostatecznie jedynie związki przyczynowo-skutkowe, to nasze myśli, także te, które uznajemy za mające charakter poznawczy, również byłyby tylko skutkiem w relacji przyczynowo-skutkowej, nie miałyby więc charakteru poznawczego. Wtedy trudno byłoby wyjaśnić, co to znaczy, że naturalizm jest prawdziwy. O prawdziwości przekonujemy się bowiem na mocy logicznej relacji wynikania, która nie redukuje się do związków przyczynowo-skutkowych. W argumencie z pragnień Lewis odwoływał się do tęsknot ludzkich, których nie może zaspokoić nic „z tego” świata, bo ich jedynym zaspokojeniem jest Bóg, nieśmiertelność, zbawienie. Jeśli jest prawdą, że dla każdego pragnienia istnieje przedmiot, który je zaspokaja, to „ten świat” nie może być wszystkim, co istnieje. Lewis wykazywał, że moralność również nie daje się wyjaśnić w kategoriach naturalistycznych, wbrew obiegowym opiniom jej podstawowe zasady mają charakter uniwersalny. Jeżeli moralność nie daje się wyjaśnić naturalistycznie, to znaczy, że byt, od którego wywodzi się świat, jest zainteresowany właściwym podstępowaniem. Taki byt nie przypomina więc martwego kawałka materii, a raczej byt o charakterze umysłowym. W argumencie z doświadczenia numinotycznego, Lewis wykazywał, że to, co Rudolf Otto określał jako „bojaźń”, nie daje się sprowadzić do zwykłego naturalnego lęku czy strachu. Biorąc pod uwagę, że doświadczają jej także osoby o wysokim poziomie intelektualnym, trudno uznać za słuszne przekonanie, że religia była wytworem ludzi pierwotnych, rozumianych jako prymitywnych, jako reakcja na zagrożenie ze strony przyrody. Lewis sugerował, że należy raczej przyjąć, że odczucie bojaźni jest reakcją na kontakt z zupełnie innym rodzajem rzeczywistości.

Jego rozważania miały charakter racjonalny w tym sensie, że odwoływały się do doświadczenia (obserwacji ludzi, ich zachowań oraz do życia wewnętrznego) i przebiegały zgodnie z prawami logiki. Przyczyniły się one do tego, że zyskał sobie miano najpopularniejszego i najważniejszego współczesnego obrońcy chrześcijaństwa. Wiele osób, w tym zagorzali ateści, wiąże swoje nawrócenie z Lewisem. Francis S. Collins, kierownik Projektu Poznania Ludzkiego Genomu i wieloletni ateista, wskazuje na bezpośredni wpływ prac Lewisa na jego nawrócenie na chrześcijaństwo (zob. Collins 2008, 24). Anthony Flew, przez dziesięciolecia będący ikoną ateistów, porzucił ateizm pod koniec życia. Miał okazję dyskutować z Lewisem. Twierdził, że „Lewis był

najbardziej przekonującym apologetą chrześcijańskim przynajmniej w drugiej połowie XX wieku” (Flew, Varghese 2008, 51). Na pytanie, czy całkowicie odrzucał chrześcijańską apologetykę Lewisa, odpowiedział, że nie: „Po prostu uważałem, że chrześcijaństwo nie ma wystarczającego uzasadnienia. Ale kiedy później zacząłem myśleć o kwestiach teologicznych, uznałem oczywiście, że jeżeli w ogóle wierzy się w objawienie, to na rzecz objawienia chrześcijańskiego przemawiają bardzo mocne racje” (Flew, Varghese 2008, 51).

W niniejszym artykule racjonalne wywody Lewisa zostaną skonfrontowane z tym, co miał do powiedzenia na temat Boga, wiary religijnej czy życia pozagrobowego po dotkliwej stracie, jaką była dla niego śmierć żony. Na tej podstawie wykazane zostanie, że Lewis nie wpisuje się w schemat, według którego wiara religijna ma się najlepiej, gdy ograniczona jest rola rozumu, że różne antynaturalistyczne treści wiary religijnej łatwiej się akceptuje, jeśli rozum jest jakoś „zagłuszony”. W myśl tego schematu religijność wywodzi się od ludzi pierwotnych, określanych kiedyś mianem „dzikich”, których rozumność była ograniczona. Ich religijność miała wywodzić się ze strachu przed głodem, dzikimi zwierzętami, śmiercią itp., a nie być wynikiem racjonalnego namysłu. Popularny jest pogląd, że osoby religijne są nieracjonalne. Dziś głoszą go np. główni przedstawiciele tzw. nowego ateizmu (zob. Dawkins 2019, 35; Dennett 2019, 60; Hitchnes 2019, 85; Harris 2019, 65).

Jak się okaże, w przypadku Lewisa jego religijność „miała się gorzej”, gdy jego rozum był zagłuszony silnymi emocjami, a wzmocniła się ponownie, gdy jego myśli stały się jaśniejsze i bardziej racjonalne. Nie oznacza to jednak, że Lewis nie zmienił w pewnym stopniu swojego podejścia do wcześniej głoszonej argumentacji.

Sprawa małżeństwa

Helen Joy Davidman (1915– 1960) była amerykańską Żydówką. W bardzo młodym wieku zadeklarowała odejście od religii przodków. Zrobiła karierę jako poetka, pisarka i zaangażowana działaczka lewicowa. Gdy zapoznała się z twórczością Lewisa, była już żoną pisarza Williama Greshama. Pod wpływem publikacji Lewisa, z którym Joy także korespondowała, oboje Greshamowie, przeżywający kryzys małżeński, nawrócili się na chrześcijaństwo. Ich małżeństwo jednak pozostało zagrożone z powodu problemów alkoholowych Williama oraz jego niewierności. W tej sytuacji Joy postanowiła ponownie szukać pomocy u Lewisa i udała się do Anglii.

Sprawa małżeństwa Lewisa z Joy była dość złożona, a ich ślub był zaskoczeniem także dla jego przyjaciół. Wielu uważało, że Lewis do końca życia

zostanie kawalerem. U niektórych ślub ten spotkał się z dezaprobatą. Prawdopodobnie był jednym z czynników, który przyczynił się do rozpadu przyjaźni z Tolkienem. Wielu znajomych Lewisa uważało, że Joy manipulowała nim, by doprowadzić do małżeństwa (zob. Sayer 1988, 222–224; McGrath 2013, 320–321, 329–337; White 2007, 225–230; Carpenter 1997, 238–241). Przyjaciel Lewisa, Chad Walsh, wspomina, że już w roku 1955 jego żona, mająca okazję obserwować Lewisa i Joy razem, wyraziła zdecydowaną opinię, że szykuje się małżeństwo. Jak pisze Walsh, zdecydowanie mniej pewne jest, czy w tym czasie sam Lewis spodziewał się, a nawet czy oczekiwał, takiego rozwoju zdarzeń (zob. Walsh 1979, 231). Dla Lewisa było to jednak przeżycie drugiej młodości, a w pewnym sensie nawet pierwszej. Latem 1958 r. powiedział na temat swojego pożycia z Joy do jednego z przyjaciół, Nevilla Coghilla: „Nigdy bym się nie spodziewał, że radości, które ominęły mnie, gdy miałem lat dwadzieścia, będę zaznawał, mając sześćdziesiątkę” (cyt. za: Green, Hooper 1994, 270). Do pełni obrazu należy jednak dodać także informację o chorobie Joy, która przyczyniła się do zawarcia samego małżeństwa, jak i do jego szybkiego i dramatycznego zakończenia.

Charakter całej sytuacji dobrze oddaje opis Johna Radolpha Willisa: „Swoją kawalerski żywot Lewis zakończył w roku 1956, kiedy to zaskoczył absolutnie wszystkich poślubieniem żydowskiej rozwódki Joy Davidman. Spotkali się oboje w roku 1952, kiedy Joy zjawiła się w Oksfordzie, aby u niego szukać ratunku dla rozpadającego się małżeństwa (oboje z mężem przeleli na chrześcijaństwo częściowo pod wpływem pism Lewisa). Chociaż inicjatywa w narodzinach tej przyjaźni należała do niej, już wkrótce spotkała się z pełną uczucia wzajemnością. Jednak Joy była w tym czasie poważnie chora, a diagnoza lekarska wykazywała, że cierpi na raka kości. Ponadto w 1956 r. stanęła przed nią groza deportacji, więc aby obu jej synom zapewnić obywatelstwo brytyjskie, Lewis postanowił zawrzeć z nią urzędowy. Później, 21 marca 1957 roku, przy jej łóżku szpitalnym odbył się ślub kościelny. Wkrótce Joy zamieszkała w Kilns i tam spędziła resztę życia. W cudowny jednak sposób jej choroba zatrzymała się, a stan zdrowia poprawił na tyle, że Lewisowie mogli wiosną 1960 roku udać się w podróż do Grecji – Joy bardzo o niej marzyła” (Willis 1995, 41–42). Według Walsh, choć o Joy i Lewisie nie można powiedzieć, że byli jak postacie ze średniowiecznych romansów o dwornej miłości, to w ich związku występowały „Przyjaźń, Uczucie, *Agape* i *Eros*” (Walsh 1976, 151).

Jak dalej pisze Willis, „Krótkie miesiące dobrego samopoczucia Joy były najszczęśliwszym okresem w życiu Lewisa. Oboje bardzo cieszyli się sobą, ona inspirowała go w pracy, była uznaną poetką, osobą o żywej inteligencji. Kiedy nadszedł koniec (w trzy miesiące po powrocie z Grecji), Lewis przeżył wstrząs. Wydawało się, że nie uniesie ciężaru straty. *Smutek* (*A Grief Observed*),

wydany w 1961 roku, przynosi wstrząsający opis osobistej tragedii. Książka ta zrazu może wydawać się przekreśleniem wcześniejszych pism, jakby całkowitą utratą wiary...” (Willis 1995, 42).

***Smutek* – zapis przebiegu żałoby**

O tym, jak bardzo wstrząsające dla przekonań religijnych Lewisa była śmierć żony poprzedzona jej długim, straszliwym cierpieniem, świadczy właśnie wspomniana przez Willisa książeczka *Smutek* (*A Grief Observed*) (zob. wyd. polskie Lewis 1967). Jest ona relacją z tego, jak przeżywał żałobę, oraz tego, jaki wpływ wywarło to doświadczenie na jego wiarę. Zawarte w niej notatki powstały w ciągu kilku miesięcy zaraz po śmierci Joy. Początkowo Lewis nie planował ich publikacji. Wydane zostały po raz pierwszy w roku 1961 pod pseudonimem N.W. Clerk.

Według Hoopera książeczka okazała się nieocenioną pomocą dla każdego, kto doznał wielkiej straty, a według Chada Walsha taki właśnie był cel jej publikacji (zob. Hooper 2005, 194). Zanim ujawniona została tożsamość autora, kilku czytelników przesłało egzemplarze książeczki Lewisowi, bo uznali, że może być pomocna dla niego, tak jak była dla nich (zob. Hooper 2005, 195). Zdaniem Willisa, choć czytając ją, może się wydawać, że Lewis utracił wiarę, to „[...] wienczy ją afirmacja wiary podjętej wbrew wszystkiemu” (Willis 1995, 42). Inaczej sprawę widzi John Beversluis. Zgadza się, że Lewis nie stracił wiary, ale uznaje, że powinien, bowiem doświadczenie, które go spotkało, przeczyło założeniom na temat Boga, którymi Lewis kierował się w swojej apologetyce, szczególnie w rozważaniach dotyczących problemu cierpienia i w argumentach z pragnień. Ma on na myśli ten fragment *Smutku*, w którym Lewis określa Boga mianem sadysty. Choć w dalszej części Lewis odwołał te słowa, to według Beversluisa zrobił to nieprzekonująco i nieskutecznie starał się odbudować obraz Boga jako dobrego w sensie, w jakim my – ludzie – rozumiemy, czym jest dobro (zob. Beversluis 2007, 273–311).

Treść notatek zwykle zestawia się z książką Lewisa *Problem of Pain* (zob. wyd. polskie Lewis 2010a) ze względu na zbieżność problemów teologicznych dotyczących natury Boga (zob. Walsh 1979, 237; Duriez 2000, 85; Beversluis 2007, 273–302; McGrath 2013, 344). Oryginalność niniejszego artykułu polega na tym, że w większym stopniu uwaga skupiona będzie na porównaniu zawartych w niej treści religijnych ze strategią apologetyczną – odwołania do rozumu – przyjętą w argumentach antynaturalistycznych Lewisa.

Całe zapiski można chronologicznie podzielić na trzy części, odpowiadające zmianom w sile odczuwanego bólu i związanych z tym zmianom uczuć

oraz treści przekonań religijnych. (W książeczce Lewisa są one podzielone chronologicznie na cztery części, co ma odpowiadać liczbie notesów wykorzystanych przez Lewisa do opisu swoich przeżyć i przemyśleń). Pierwszy z tych etapów charakteryzowałyby najsilniejsze bolesne uczucia. Powstałe wtedy fragmenty można uznać za najmniej racjonalny etap w przedstawianych rozważaniach. Następny etap, gdy skrajne emocje się wyciszyły, wiązałby się z zauważeniem przez Lewisa faktu, że wcześniejsze jego myśli miały niewielką wartość poznawczą. Ostatnia faza pojawia się, gdy Lewis czuje się bardzo dobrze fizycznie i psychicznie, i w tym stanie ducha opisuje swoje przekonania.

Etap pierwszy

W czasie pierwszego ze wspomnianych etapów powszechnie uznany obrońca chrześcijaństwa, pod wpływem którego tak wielu się nawróciło lub zachowało i umocniło swoją wiarę, sam doświadcza wątpliwości w istnieniu Boga:

A gdzie tymczasem jest Bóg? [...] zwróć się do niego w rozpaczliwej potrzebie, kiedy wszelka inna pomoc zawodzi – z czym się spotkasz? Z drzwiami zatrzaśniętymi przed nosem, zaryglowanymi od wewnątrz. Rygiel zasunie się z hałasem raz i drugi. A potem cisza. Możesz śmiało odejść. Bo im dłużej będziesz czekał, tym cisza będzie stawiała się głębsza. W oknach nie widać światła, jakby dom był pusty. Czy był w ogóle zamieszkały? Kiedyś tak się wydawało. Pozór stwarzał wrażenie pewności (Lewis 1976, 7–8).

Lewis zaczął więc wątpić: Boga albo nie ma, albo jest, ale milczy. W każdym razie uznał, że dawna pewność jego istnienia mogła być jedynie pozorna. W ten sposób podważa wartość swoich wcześniejszych „dowodów”.

Dalej okazuje się jednak, że Lewis nie przestał wierzyć w istnienie Boga, ale ma problem z tym, co można powiedzieć o tym, jaki lub kim Bóg jest. Teraz zaczął mu się jawić nie jako najwyższe Dobro, jak w argumentie z pragnień, nie jak Ktoś, kogo istnienie można rozpoznać na podstawie prawa moralnego, ale jako istota skrajnie okrutna, która nie ma nic wspólnego z tym, co ludzie określają mianem dobra czy moralności. Pisał: „Nie grozi mi (tak myślę) utrata wiary w Boga. Prawdziwe niebezpieczeństwo polega na tym, że można zacząć wierzyć w tak straszne rzeczy o Nim” (Lewis 1976, 8). Bóg jawił mu się teraz jako sadysta dokonujący wiwisekcji. A skoro jest tak okrutny za naszego życia, to jaka jest pewność, że nie jest taki po naszej śmierci:

Mówią mi, że H jest teraz szczęśliwa, że odpoczywa w pokoju. Skąd są tego tak pewni? [...] czemu ludzie są tacy pewni, że wszelkie udręki kończą się po śmierci? (Lewis 1976, 26).

Ktoś, zdaje się, powiedział: „Bóg zawsze opiera swe działanie na geometrii”. A może prawdziwsze byłoby powiedzenie: „Bóg zawsze dokonuje wiwisekcji”? (Lewis 1976, 28).

Lewis posunął się nawet do granic bluźnierstwa: „Czasami trudno nie powiedzieć: «Boże, przebacz Bogu». Czasami trudno wyrzec aż takie słowa. Ale jeżeli nasza wiara jest prawdziwa, Bóg ukrzyżował Boga” (Lewis 1976, 26–27).

Lewis nawiązuje też do problemu odpowiedzi Boga na modlitwy. W książce *Cuda*, z której pochodził argument z rozumu przeciw naturalizmowi (zob. Bylica 2019, 136–138), Lewis wykazywał możliwość cudów. Gdy jego żona doznała naglej poprawy, stwierdzonego przez lekarza cofnięcia choroby, Lewis uznał, że Bóg rzeczywiście w cudowny sposób odpowiedział na modlitwę. Dalszy rozwój sytuacji wydawał mu się teraz argumentem na rzecz tezy o Bogu sadyście: „zawsze kiedy On wydawał się najbardziej łaskawy, w istocie przygotowywał następną męczarnię” (Lewis 1976, 28–29).

Etap drugi

Dzień później, gdy emocje odgrywały już nieco mniejszą rolę w jego rozważaniach, Lewis odwołał słowa o okrucieństwie Boga: „Napisałem te słowa wczoraj wieczorem. Był to raczej krzyk niż myśl” (Lewis 1976, 31). Uznał je za nadmierny antropomorfizm (zob. Lewis 1976, 29–30). Autor książki *Problem cierpienia*, w której wyjaśniał, jak można istnienie cierpienia uzgodnić z ideą dobrego Boga, stwierdzał teraz, że cierpienia nie można wytłumaczyć – tylko je znosić (zob. Lewis 1976, 31).

Lewis wskazywał, że wcześniej napisane słowa pełniły raczej funkcję ekspresywną, a nie poznawczą: „raczej krzyk niż myśl”. Jest to ważne rozróżnienie roli semiotycznej wypowiedzi na opisową i ekspresywną. Funkcjonująca w czasach Lewisa szkoła logicznego empiryzmu (na kontynencie reprezentowana przez Koło Wiedeńskie, a jej przedstawicielami w Wielkiej Brytanii byli m.in. Bertrand Russell czy Alfred Ayer) odwoływała się do tego rozróżnienia, by wykazać odmiennność sensownych poznawczo twierdzeń nauki od, zdaniem tej szkoły, pozbawionych wartości poznawczej twierdzeń metafizyki. Te drugie, podobnie jak utwory poetyckie, jak twierdził Rudolf Carnap (1891–1970), jeden z głównych przedstawicieli Koła Wiedeńskiego, nie mówią o świecie, ale wyrażają stany wewnętrzne czy dyspozycje uczuciowe osób je wygłaszających (zob. Carnap 1969, 18–21). Odwołując się natomiast bezpośrednio do rozróżnienia, na które Lewis wskazywał w argumencie z rozumu (zob. Lewis 2010b; Bylica 2019, 136–138), wypowiedź o Bogu-sadyście była, jak Lewis wydaje się tu sugerować, wynikiem naturalistycznego procesu przyczynowo-skutkowego,

a nie „myślą”, czyli wypowiedzią o charakterze poznawczym. Wypowiedzi ekspresywne można bowiem uznać za skutki, w sensie przyczynowym, stanu osoby je wypowiadającej, a nie za zdania, których wartość logiczna opiera się na relacji wynikania.

Rozróżnienie między procesami poznawczymi i przyczynowymi nie jest jednak tak proste i jednoznaczne. W przypadku Lewisa objawia się to w sytuacji, gdy stwierdza, że doznane cierpienie pozwoliło mu oczyścić się ze złudzeń. Swoją dawną wiarę porównuje wtedy do domku z kart: „Mój dom runął nagle dlatego, że był to domek z kart. Wiara, która «brała te rzeczy pod uwagę», nie była wiarą, lecz wyobraźnią” (Lewis 1976, 34–35). Lewis oczywiście już wcześniej zdawał sobie sprawę z istnienia cierpienia, napisał o nim książkę, która przyczyniła się do ugruntowania jego pozycji jako najważniejszego XX-wiecznego apologety chrześcijaństwa. Teraz stwierdził, że czym innym jest osobiste przeżywanie tak dramatycznej sytuacji, a czym innym jedynie intelektualne rozważania na temat cierpienia. Doświadczenie doznanej straty i bólu z nią związanego podważają wartość ustaleń, których dokonał, gdy jego umysł był spokojny, intelekt pracował w jaśniejszy sposób: „Muszę niewątpliwie przyznać [...] że jeśli mój dom był domem z kart, to im prędzej runął, tym lepiej. Sprawić to mogło jedynie cierpienie” (Lewis 1976, 35–36); „[...] miłość, i wiara okazały się czymś innym, niż sądziłem. W obu było wiele z tego karcianego domku” (Lewis 1976, 39). Z jednej strony Lewis wyrażał coś w rodzaju zadowolenia z oczyszczającej roli, jaką odegrało cierpienie. Z drugiej strony sugerował, że to, co się w nim dokonało, było jednak utratą wiary: „Jest naprawdę dość prawdopodobne, że to, co nazwę, jeśli nastąpi, «odzyskaniem wiary», okaże się tylko jeszcze jednym domkiem z kart” (Lewis 1976, 36).

Przekonania Lewisa wyrażone w zapiskach ulegają pewnym zmianom, co on sam zauważał. Sam stwierdzał, że bardziej wiarygodne są myśli człowieka o zdrowszych zmysłach, którego emocje nie są tak silne. Dlatego myśli o sadyście nie były w pewnym sensie myślami, co można rozumieć tak, że nie pełniły funkcji poznawczej: „Te wszystkie rozważania o kosmiczny sadyście, były nie tyle wyrazem myśli, co nienawiści. [...] To były zwykłe karczemne obelgi i przekleństwa: mówienie Bogu, «co się o Nim myśli». I oczywiście jak w każdym przekleństwie, «to, co się myśli», nie oznacza tego, co myśli się naprawdę. [...] Takie rzeczy mówi się zawsze z pewną przyjemnością. Doznaje się wtedy ulgi” (Lewis 1976, 37). Doznawanie przyjemności, ulgi to skutki będące elementem łańcucha przyczynowo-skutkowego. Są tylko reakcją organizmu. Zatem ponownie zgodnie ze swoim rozróżnieniem z argumentu z rozumu Lewis potwierdza, że słowa o okrucieństwie Boga nie miały charakteru poznawczego. Dawały ulgę, jak podrapanie się daje ulgę, gdy swędzi skóra.

Gdy Lewis zaczął myśleć jaśniej, w mniejszym stopniu pod wpływem emocji, znalazł metafory usprawiedliwiające zadawanie bólu przez Boga. Boga można przez analogię porównać z weterynarzem lub lekarzem. Nie byłby wtedy więc sadystą: „[...] nastrój to nie żaden dowód. Oczywiście, że kot będzie prychnął i pluł na tego, co go operuje, gryzł, jeśli zdoła” (Lewis 1976, 37–38). Pozostaje jednak problem bólu fizycznego, którego doznawała Joy. Lewisowi trudno było go pogodzić z ideą dobrego Boga: „Trudniej w to uwierzyć, myśląc o jej cierpieniach. [...] Ból fizyczny, to stały ogień zaporowy, jak w pierwszej wojnie światowej, trwający godzinami bez chwili przerwy” (Lewis 1976, 38). Ból fizyczny, którego doświadczyła Joy, utrudnia uznanie Boga za dobrego w potocznym znaczeniu słowa „dobry”. Jeśli Bóg jest doskonale dobry, to doświadczenie pokazuje, że jest też straszny jak kosmiczny sadysta. Jeśli jednak cierpienia nie są konieczne, to albo Bóg nie istnieje, albo nie jest dobry: „To okropne, że doskonale dobry Bóg jest w tym wypadku mało co mniej straszny niż kosmiczny sadysta. [...] Ale czy to do uwierzenia, że tak straszne tortury były dla nas konieczne? No więc, decyduj się! Cierpienia istnieją. Jeśli są niepotrzebne, to Boga nie ma albo On nie jest dobry. A jeżeli jest dobry, to cierpienia są konieczne” (Lewis 1976, 40).

Oprócz problemów istnienia Boga i tego, jak rozumieć Jego dobroć w obliczu cierpienia, Lewis porusza też inne wątki religijne. Wyraża antynaturalistyczne, antyredukjonistyczne przekonanie, że człowiek nie redukuje się do tego, co cielesne. W neurologii redukcjonizm przejawia się w przekonaniu, że to, co nazywamy sobą, swoim ja, nasze poczucie tożsamości i wolna wola tak naprawdę nie istnieją. Istnieją jedynie komórki nerwowe w mózgu, sieci połączeń między nimi i zachodzące w nich reakcje. Skrajny naturalizm redukcjonistyczny przyjmuje, że tak naprawdę istnieją tylko podstawowe składniki materii, cząstki elementarne, o których mówi fizyka. One same są nieożywione, można powiedzieć, że są martwe. Lewis rozważa takie naturalistyczne podejście:

Jeśli H. nie ma, to nie było jej nigdy. Wziąłem kłębek atomów za żywą istotę. Nie ma i nigdy nie było żadnych ludzi. Śmierć odsłania jedynie pustkę, która zawsze istniała zamiast nich. Tak zwani „żywi” to po prostu ci nie zdemaskowani jeszcze. Wszyscy tacy sami bankruci, tylko niektórzy dotąd nieujawnieni. Ale to chyba nonsens. Pustka odsłonięta komu? Bankructwo ujawnione przed kim? Innym pudełkom sztucznych ogni czy kłębków atomów? Nigdy nie uwierzę, a raczej nie potrafię uwierzyć, że pewien układ fizycznych zjawisk może być błędną interpretacją innych układów lub stać się jej powodem (Lewis 1976, 27).

Lewis broni więc stanowiska o istnieniu niematerialnej duszy, odwołując się do swojej argumentacji z istnienia rozumu. Fizyczne układy zjawisk nie tworzą pojęć, nie dokonują interpretacji, nie poznają. Mogą jedynie być

ogniwami w łańcuchu przyczynowo-skutkowym, w którym nie ma poznania. Poznawanie jest czynnością rozumu-duszy, która jest pozanaturalnym elementem w człowieku (zob. Lewis 2010b, 48). (Lewis w swoich rozważaniach, także w książce *Cuda*, gdzie najpełniej wyraził argument z rozumu, pominął analizę teorii emergencji i własności umysłowych jako emergentnych lub superwenantnych własności mózgu. Konieczne jest głosić, że można pozostać na gruncie naturalizmu i jednocześnie uważać, że stany umysłowe nie redukują się do zachowania komórek w centralnym układzie nerwowym. Uznają, że stany umysłowe są własnościami mózgu, ale własnościami wyższego rzędu niż zwykłe własności fizyczne. Są to koncepcje naturalistyczne w tym sensie, że uznają, że bez materialnego podłoża – mózgu – stany umysłowe, w tym stany poznawcze, nie są możliwe. Naczelną trudnością tych ujęć jest wyjaśnienie, jak to możliwe i co to w ogóle znaczy, że martwa materia – cząstki elementarne i oddziaływania między nimi, o których mówi fizyka – wytwarzają przeżycia psychiczne, subiektywne odczucia oraz twierdzenia o charakterze poznawczym).

W argumencie z pragnień (zob. Bylica 2019, 138–139) Lewis wykazywał, że istnieje prawdziwe spełnienie ludzkich pragnień, ale nie daje go żadna z rzeczy tego świata, wiąże się ono zaś z nieśmiertelnością i zbawieniem. W obecnej sytuacji Lewis zaczął opisywać bardziej szczegółowo przekonania o życiu po śmierci. Śmierć jest *radikalną* zmianą. Ale ta radykalna zmiana oznacza też rozłąkę: „Łączy nas jedynie czas, przestrzeń i ciało; jak druty telefoniczne, z pomocą których porozumiewaliśmy się. Czy przetnie się jeden, czy oba równocześnie – w każdym wypadku rozmowa musi się skończyć” (Lewis 1976, 15). Po śmierci nie ma podobieństwa do życia przed. Gdyby było inaczej, to śmierć nie miałaby sensu: „Czy Bóg to kłown, który w pewnej chwili wydiera nam miskę zupy, by zastąpić ją zaraz drugą pełną tej samej zupy? Nawet natura nie robi takich cyrkowych sztuk. Nigdy nie gra dwa razy tej samej melodii” (Lewis 1976, 15). Jest to więc argument przeciwko koncepcji o możliwości tzw. kontaktów z duchami i o takim istnieniu po śmierci, które przypomina życie na tym świecie. Taka zmiana, która w sumie niewiele zmienia, kłóci się z tą ideą śmierci, rozumianej jako koniec życia, jako rzeczywiste zakończenie tego, co było. Po co Bóg miałby przerywać życie, by potem było kontynuowane w niemal niezmiennym postaci? Lewis stwierdził, że nie ma powrotu do tego, co było: „Niebo zaś to miejsce, gdzie nie ma już tego, co istniało dawniej” (Lewis 1976, 24). Jeśli jest jakaś kontynuacja, to nie taka, jak w opowieściach o spotkaniu na „drugim brzegu”: „Chyba nie wierzycie dosłownie w tę całą gadaninę o rodzinnych spotkaniach «na tamtym brzegu», odmalowanych w całkiem ziemskich słowach. Ale to wszystko nie opiera się na Piśmie świętym [...]. W Biblii nie ma o tym ani

słowa. I brzmi to fałszywie. Wiemy, że nie mogłoby tak być. Rzeczywistość nigdy się nie powtarza” (Lewis 1976, 24–25).

Przy okazji rozważań o życiu po śmierci Lewis odrzuca argument, że wiara religijna daje pocieszenie, bo obiecuje kontynuację życia. „Mówcie mi o prawdziwości religii, a posłucham chętnie. Mówcie o obowiązku religii, będę słuchał ulegle. Ale nie mówcie, że religia daje pociechę, bo zacznę podejrzewać, że nic nie rozumiecie” (Lewis 1976, 24). Prawdziwe pocieszenie, jakie religia rzeczywiście daje, to według Lewisa obietnica osiągnięcia celu, dla którego człowiek jest stworzony. A tym prawdziwym celem jest Bóg: „Jeśli matka opłakuje nie to, co straciła, lecz to, co straciło jej zmarłe dziecko, pociechą dla niej jest wiara, że [...] «wielbić będzie Boga i radować się Nim na wieki». To pociecha dla jej nieśmiertelnej duszy, mającej za cel Boga” (Lewis 1976, 25). Jednocześnie Lewis dostrzegał, że śmierć może przerwać realizację celu ziemskiego, przez co jest przyczyną uzasadnionego cierpienia. Śmierć syna jest pocieszeniem dla nieśmiertelnej duszy matki, „[a]le nie dla jej macierzyństwa. Szczęście macierzyńskie w znaczeniu dosłownym trzeba przekreślić, jeśli o nią chodzi. Nigdy już nie weźmie na kolana swego syna, nie będzie go kapała ani opowiadała mu bajek, nie będzie snuła marzeń o jego przyszłości i nie ujrzy swego wnuczęcia” (Lewis 1976, 25). W każdym razie Lewis przyznaje, że śmierć istnieje, jest rzeczywista. Joy naprawdę umarła: „Śmierć istnieje. I jaka by nie była, ma znaczenie. [...] Ona umarła. Nie żyje” (Lewis 1976, 16).

Czy jednak z tego, że Joy naprawdę umarła, wynika, że jej nie ma? Okazuje się, że Lewis wcale nie był pewny odpowiedzi w tej sprawie. Wcześniej z ufnością modlił się za zmarłych. Gdy starał się modlić za nią, odczuwał szczególną trudność: „Czy mogę szczerze powiedzieć, że wierzę, iż jej nie ma? [...] A co ja naprawdę myślę? Zawsze potrafiłem z ufnością modlić się za innych zmarłych i nadal potrafię. Lecz kiedy próbuję modlić się za H., mam jakieś zahamowania. Ogarnia mnie zdumienie i zakłopotanie. Jakieś upiorne uczucie nierzeczywistości, jakbym mówił w próżnię o niczym” (Lewis 1976, 21–22). Teraz, gdy stawka była tak wielka, jego wiara w pośmiertną egzystencję została poddana poważnej próbie i dalsze słowa wskazują, że nie była to wiara tak silna, jak kiedyś się Lewisowi wydawało (zob. Lewis 1976, 22).

Przy okazji Lewis zdradzał odległe od protestanckiej ortodoksji przekonanie o istnieniu pośredniego stanu między Niebem i Piekłem. Nie sądził, by Joy spotkało to najgorsze, ale też nie uważał, że po śmierci człowiek może natychmiast cieszyć się pełnym szczęściem: „Nigdy przedtem nie wierzyłem – uważałem to za fantastycznie nieprawdopodobne – żeby najbardziej wierna Bogu dusza mogła od razu z chwilą śmierci znaleźć się w pokoju i szczęśliwości” (Lewis 1976, 39). Jego pogląd był więc zbieżny z katolicką wiarą w istnienie czyśćca.

Etap trzeci

Następne notatki powstały, gdy Lewis nabrał sił, dobrze się wyspał po dniu ciężkiej pracy fizycznej. Na tym trzecim etapie żaloby Lewis poczuł, że fizycznie przychodzi do siebie i to wpłynęło też na jego myślenie. Stwierdził, że drzwi już nie są zaryglowane, a wrażenie, że jest inaczej, wynikało z jego nadmiernie emocjonalnego stanu. Uznał, że natężenie tęsknoty jakby zaciąga kurtynę i „myśląc o naszych zmarłych czujemy się tak, jakbyśmy wpatrywali się w próżnię?” (Lewis 1976, 24). Może z Bogiem jest tak samo: drzwi już nie są zaryglowane, po prostu nie można pukać zbyt natarczywie: „Chwila, gdy w duszy nie ma już nic poza wołaniem o pomoc, to może chwila, gdy Bóg nie może jej udzielić. Jesteś jak człowiek tonący, któremu nie można pomóc, bo czepia się ratownika zbyt kurczowo. Może własne, wciąż powtarzane wołania czynią san głuchymi na głos, który spodziewamy się usłyszeć” (Lewis 1976, 43). Lewis zaczął nawet szukać wyjaśnienia nadającego sens przerwaniu tak udanego małżeństwa (zob. Lewis 1976, 45).

Ostatnie zapiski powstały po tym, gdy Lewis wybrał się na spacer i poczuł się dużo lepiej: „Zwracając się do Boga, dusza moja nie napotyka zamkniętych drzwi [...]” (Lewis 1976, 56). Cierpiał, ale dostrzegał korzyści ze swojego obecnego stanu. Stwierdził, że powinien raczej napisać hymn pochwalny: „Śpiewanie hymnów pochwalnych to ten sposób okazywania miłości, który ma zawsze w sobie jakiś element radosny” (Lewis 1976, 57).

Lewis ponownie zauważył, że jego wcześniejsze podejście nie było właściwe, bo uwaga, jaką poświęcił żonie, swoim uczuciom i Bogu, nie była odpowiednio rozłożona. Zawsze bowiem najważniejszy jest Bóg. Teraz, gdy poczuł się lepiej, myślał też jaśniej, był w stanie to dostrzec. Śpiewanie hymnu pochwalnego jest sposobem na odzyskanie radości, której wciąż mu brakuje: „[...] śpiewając w duszy hymn pochwalny mogę nadal w jakimś stopniu cieszyć się nią i już w jakimś stopniu radować się Nim. To lepsze niż nic” (Lewis 1976, 57). Stwierdzenie, że „to lepsze niż nic”, świadczy o tym, że Lewis nie „wydobrażał” zupełnie i nie odzyskał pełnego pokoju.

Na etapie jaśniejszego myślenia Lewis ponownie wyrażał wątpliwości co do swoich i w ogóle ludzkich zdolności poznawczych. Znowu pojawiło się porównanie z domkiem z kart:

Pięć zmysłów. Intelkt nieuleczalnie abstrakcyjny. Czysto przypadkowo selekcyjująca pamięć. Tyle przewidywań i przypuszczeń, że nigdy nie potrafię rozpatrzeć więcej niż połowy z nich, nigdy nawet uświadomić ich wszystkich. Ile pełnej rzeczywistości może wchłonąć taki instrument? (Lewis 1976, 59).

I przez cały ten czas może znowu buduję domek z kart. A jeśli tak, On ponownie go zburzy. Będzie to robił tak często, jak często będzie trzeba. Chyba że w końcu

uznany zostanie za przypadek beznadziejny i pozwolą mi spokojnie budować już zawsze tekturowe pałace w piekle (Lewis 1976, 62).

Lewis podważał wartość wszelkich spekulacji o Bogu i życiu po śmierci. Uznał jednak, a może tylko wyraził nadzieję, że to, co wydaje nam się skomplikowane, pełne sprzeczności, Niebo rozwiąże i pokaże zapewne, że wszystko jest proste (zob. Lewis 1976, 64–65).

Po przedstawieniu tych wątpliwości Lewis przeżył jednak niezwykle doświadczenie. Miał wrażenie duchowej obecności H., które opisał jako spotkanie z czystym intelektem. Było to dla niego bardzo budujące doznanie. Przybliżyło go do zrozumienia, że zmarli mogą być czystym intelektem: „Skądkolwiek to przyszło, dokonało niejako wiosennych porządków w moich myślach. Zmarli mogą więc być tym: czystym intelektem. Filozof grecki nie zdziwiłby się moim przeżyciem [...] Zbratanie, zażyłość duchowa czystych intelektów nie byłaby, jak się okazuje, monotonna i smutna. [...] Byłaby – jeśli dobrze spostrzegłem w tym krótkim błysku – no... nieomal boję się przymiotników, których chcę użyć. Żywa? Wesoła? Gorąca? Czujna? Bystra? A przede wszystkim solidna. Całkowicie godna zaufania. Mocna. Nie ma nic absurdalnego w świecie zmarłych. Kiedy mówię „intelekt”, włączam w to wolę. Uwaga to akt woli. Inteligencja w działaniu to wola w całym tego słowa znaczeniu. To, z czym ja się zetknąłem, wydawało mi się pełne zdecydowanej woli” (Lewis 1976, 68–69).

Lewis miał więc poczucie kontaktu z czymś, co zaliczył do bytów o charakterze intelektualnym. Był to kontakt pełen życia, wesołości, czujności itd. Była w nim, jak pisał, „najgłębsza, radosna zażyłość” (Lewis 1976, 67). Lewis starał się jednak zachować spokój pomimo tak szczególnego doznania. Zadawał sobie sprawę z chrześcijańskiego nauczania, że życie po śmierci ostatecznie ma być związane z ciałem: „Istnieje także, cokolwiek to oznacza, zmartwychwstanie ciała. Tego nie potrafimy pojąć. Najwięcej może być jednak warte to, co najmniej rozumiemy” (Lewis 1976, 69). Zmartwychwstanie ciał jest jednak tym elementem doktryny, który, według Lewisa, wymyka się racjonalnemu pojmowaniu. W tym miejscu najbardziej uznany współczesny apologeta chrześcijaństwa ponownie stwierdza ograniczoność władz poznawczych człowieka, jeśli chodzi o niektóre ważne problemy tej religii.

Podsumowanie

Jeden z najpopularniejszych argumentów antyteistycznych odwołuje się do istnienia zła i cierpienia w świecie. Inny argument głosi, że wiara religijna rozwija się najlepiej, gdy ograniczona jest rola rozumu, że treści wiary religijnej łatwiej się akceptuje, jeśli rozum jest w stanie nierozwiniętym lub jakoś „załuszczonej”.

Dlatego popularna jest idea o wywodzeniu się religii od ludów pierwotnych, dzikich, których rozumność była ograniczona. Do myślenia religijnego miał ich doprowadzić przede wszystkim strach przed głodem, dzikimi zwierzętami, śmiercią itp., a nie racjonalny namysł. Ich zdolności poznawcze, a stąd i koncepcja rzeczywistości tak bardzo różniły się od naturalistycznej wizji świata, jaką dysponujemy dzięki nauce. Postawa racjonalna, która dziś związana jest z naturalizmem naukowym, wydaje się wykluczać przekonania o istnieniu jakiegś pozanaturalnej sfery, nadnaturalnego stwórcy czy możliwości przetrwania przez człowieka śmierci ciała. Popularni dziś myśliciele określani mianem tzw. nowych ateistów przedstawiają osoby religijne jako ofiary indoktrynacji, niezdolne do samodzielnego myślenia, niewrażliwe na fakty, nieużywające rozumu. Odmawiają im więc racjonalności.

Przykład Lewisa nie wpisuje się w ten schemat. Najpopularniejszy współczesny apologeta teizmu chrześcijańskiego był kiedyś ateistą, a zaraz po swoim nawróceniu przedstawił szereg argumentów na rzecz obrony podstawowych antynaturalistycznych przekonań religijnych. Na drodze racjonalnej starał się wykazać, że ich prawdziwość wydaje się niemal pewna. W pierwszej części przedstawiliśmy argumentację Lewisa w tej sprawie. Jego publikacje i zawarte w nich wywody doprowadziły wielu ludzi do nawrócenia.

Zachwianie, a może nawet załamanie jego wiary pojawiło się natomiast w momencie, kiedy spotkała go osobista tragedia, cierpienie, które zagłuszało głos rozumu. Jednak także w tej sytuacji, gdy gwałtowne emocje opadały, używał znów racjonalnych argumentów, uznawał sensowność podstawowych treści wiary religijnej i przyjmował, a niekiedy wykazywał ich słuszość także w tej dramatycznej dla niego sytuacji. Nie oznacza to, że to doświadczenie nie zmieniło podejścia Lewisa do jego wcześniejszej postawy religijnej czy do wartości wcześniejszej wiary ani że nie pojawiły się powody, dla których Lewis powinien przestać wierzyć. Jeśli takie były, to słusznie czy niesłusznie Lewis odrzucił je, gdy do głosu doszedł jego rozum.

Literatura

- Beverluis J. (2007), *C.S. Lewis and the Search for Rational Religion (Revised and Updated)*, New York: Prometheus Books.
- Bylica P. (2019), *Rozum wobec żałoby: argumenty apologetyczne C.S. Lewisa w obliczu dotkliwej straty. Część I: Rozum*. „Przegląd Religioznawczy”, nr 1 (271), s. 129–143.
- Carnap R. (1969), *Filozofia jako analiza języka nauki*, przeł. A. Zabłudowski, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Carpenter H. (1997), *The Inklings. C.S. Lewis, J.R.R. Tolkien, Charles Williams and Their Friends*, London: HarperCollins Publishers.

- Collins F.S. (2008), *Język Boga. Kod życia – nauka potwierdza wiarę*, przeł. M. Yama-zaki, Warszawa: Świat Książki.
- Czterej jeźdźcy Apokalipsy: jak się zaczęła ateistyczna rewolucja / Dawkins, Dennett, Harris, Hitchens, przeł. P.J. Szwajcer, Stare Groszki: Wyd. CiS.
- Dawkins R. (2019), *Pycha religii, pokora nauki i intelektualna oraz moralna odwaga ateizmu*. W: Czterej jeźdźcy Apokalipsy: jak się zaczęła ateistyczna rewolucja / Dawkins, Dennett, Harris, Hitchens, przeł. P.J. Szwajcer, Stare Groszki: Wyd. CiS, s. 23–51.
- Dennett D. (2019), *Niech się sąsiedzi dowiedzą*. W: Czterej jeźdźcy Apokalipsy: jak się zaczęła ateistyczna rewolucja / Dawkins, Dennett, Harris, Hitchens, przeł. P.J. Szwajcer, Stare Groszki: Wyd. CiS, s. 53–60.
- Duriez C. (2000), *The C.S. Lewis Encyclopedia. A complete Guide to His Life, Thought, and Writing*. Wheaton: Crossway Books.
- Flew A., Varghese R. (2010), *Bóg istnieje. Dlaczego najstydniejszy ateista zmienił swój światopogląd?*, przeł. R. Pucek, Warszawa: Fronda.
- Green R.L., Hooper W. (1994), *C.S. Lewis. A Biography*, San Diego–New York–London: Harcourt Brace & Company.
- Harris S. (2019), *W dobrym towarzystwie*. W: Czterej jeźdźcy Apokalipsy: jak się zaczęła ateistyczna rewolucja / Dawkins, Dennett, Harris, Hitchens, przeł. P.J. Szwajcer, Stare Groszki: Wyd. CiS, s. 61–65.
- Hitchens C. (2019), *W: Czterej jeźdźcy Apokalipsy: jak się zaczęła ateistyczna rewolucja / Dawkins, Dennett, Harris, Hitchens, przeł. P.J. Szwajcer, Stare Groszki: Wyd. CiS, s. 67–171.*
- Hooper W. (2005), *C.S. Lewis. A Companion & Guide*. London: HarperCollins Publishers.
- Lewis C.S. (1967), *Smutek*, przeł. J. Olędzka, Warszawa: PAX.
- Lewis C.S. (2010a), *Problem cierpienia*, przeł. A. Wojtasik, Kraków: Esprit.
- Lewis C.S. (2010b), *Cuda. Rozważania wstępne*, przeł. K. Puławski, Poznań: Media Rodzina.
- McGrath A. (2013), *C.S. Lewis. A Life. Eccentric Genius. Reluctant Prophet*, London: Hodder&Stoughton.
- Sayer G. (1988), *Jack. C.S. Lewis and His Times*, San Francisco: Harper & Row.
- Walsh Ch. (1976), *Afterword*. W: C.S. Lewis, *A Grief Observed*, New York–Toronto–London–Sydney–Auckland: Bantam Books, s. 91–151.
- Walsh Ch. (1979), *The Literary Legacy of C.S. Lewis*, New York–London: Harcourt Brace Jovanovich.
- White M. (2007), *C.S. Lewis. Chłopiec, który napisał dzieje Narnii*, przeł. I. Scharoch, Warszawa: Wydawnictwo Książkowe Twój Styl.
- Willis J.R., SJ (1995), *Radość. Teologia C.S. Lewisa (1898–1963)*, przeł. K. Mądel SJ, Kraków: WAM.

ALFRED SKORUPKA

Politechnika Śląska

e-mail: Alfred.Skorupka@polsl.pl

ORCID: 000-0002-0360-6564

DOI: 10.34813/ptr2.2020.6

Koncepcja religii i religijności Ronalda Dworkina

Ronald Dworkin's theory of religion and religiosity

Abstract. Article presents Ronald Dworkin's (1931–2013) theory of religion and religiosity, that claimed, that religion must not mean belief in God. This theory is commented from point of view other researchers (fe. Jan Woleński and Tadeusz Kotarbiński) and certain own considerations of author of work.

Keywords: religion, religiosity, Ronald Dworkin, New Atheism, Tadeusz Kotarbiński, Jan Woleński

Wstęp

Ronald Dworkin (1931–2013) był najbardziej znany z zajmowania się filozofią prawa, ale poruszał też inne zagadnienia z filozofii i nauk społecznych. Został profesorem prawa Uniwersytetu Yale, w 1969 r. powierzono mu katedrę jurysprudencji w Oxfordzie, był także profesorem prawa New York University School of Law i profesorem filozofii Uniwersytetu Nowojorskiego. W naszym kraju uczony ten jest przede wszystkim znany z filozofii prawa oraz z poglądów na religię, ponieważ jego książki o tej tematyce zostały przetłumaczone na język polski. Wydaje się jednak, że w debatach naukowych o religii poglądy Dworkina, które sformułował w swojej ostatniej w życiu książce, nie są często

przywoływane i dyskutowane w naszym kraju. Dlatego przybliżono je w tym artykule, a następnie skomentowano, opierając się na poglądach innych uczonych, a także pewnych przemysleniach autora tekstu.

Koncepcja Dworkina

Zdaniem Dworkina, religia jest głębsza od idei Boga. Stanowi bowiem głęboki, wyróżniony i rozległy obraz świata, sprawiając, że pewna obiektywna wartość przenika wszystko, że ludzkie życie ma cel, a wszechświat porządek. Natomiast wiara w istnienie Boga jest tylko jedną z możliwości takiego widzenia świata (Dworkin 2014, 13).

Podział na ludzi religii i ludzi bez religii jest niewłaściwy. Wiele milionów ateistów ma bowiem przekonania i doświadczenia podobne do tych, o których mówią osoby religijne. Chociaż ateści nie wierzą w osobowego Boga, to wierzą w jakąś „siłę” większą od nas. Ponadto czują powinność prowadzenia uczciwego życia (Dworkin 2014, 14).

Religia nie musi zatem oznaczać wiary w Boga. Niewątpliwie „religia” jest pojęciem interpretacyjnym, tzn. jego użytkownicy nie zgadzają się co do jego ścisłego znaczenia. Einstein też nazywał siebie religijnym, ale rozumiał przez to zupełnie co innego niż np. William James (Dworkin 2014, 18).

Istotne wydaje się oddzielenie Boga od religii, ponieważ wtedy będzie można złagodzić intelektualne spory poprzez oddzielenie świata nauki od świata wartości. Nowe wojny religijne są obecnie wojnami kulturowymi, należy więc oddzielić naukowe i aksjologiczne treści religii (Dworkin 2014, 20).

Postawa religijna opiera się na wierze, ale tak samo jest z naukami przyrodniczymi i matematyką. W każdej z tych dziedzin bardziej coś odczuwamy, niż przemawiają do nas niezależne środki weryfikacji (Dworkin 2014, 27).

Judaizm, chrześcijaństwo i islam mają dwie części: tzw. naukową i aksjologiczną. Ta pierwsza oferuje wyjaśnienie świata przez odwołanie się do Boga-Stwórcy i ksiąg świętych. Z kolei aksjologiczna część religii teistycznej oferuje przekonania o tym, jak żyć i co cenić; jest tutaj zawsze wezwanie do kultu Boga, ale wiele innych przykazań można przyjąć, nie przyjmując wiary w Istotę Najwyższą. Religijni ateści odrzucają oczywiście tzw. naukową treść religii i jej kult, lecz mogą przyjmować jej przykazania na temat moralności (Dworkin 2014, 30–32).

Trzeba pamiętać, że idei Boga daleko do jasności, dlatego samo rozróżnienie teizmu od ateizmu jest niejasne. Ludzie odkryli lub wynaleźli wiele rodzajów bogów czy Boga. Sporo było bogów pogańskich (np. greccy bogowie Olimpu), z kolei „Sykstyński Bóg” dominuje w teistycznych religiach, potem

przyszedł czas na deistów. Ale są i tacy, którzy twierdzą, że bóg jest bezosobowy, do czego skłaniał się m.in. Einstein (Dworkin 2014, 37–39). Natomiast Richard Dawkins stwierdził, że panteizm jest tylko „podrasowanym” ateizmem. Według Dawkinsa, gdy panteiści mówią o Bogu, to mają na myśli prawa fizyki. Ale np. panteista Spinoza przyjmował religijną postawę wobec Boga-przyrody (Dworkin 2014, 45).

Niewątpliwie w świecie przyrody spotykamy wiele piękna: kaniony, zachody słońca, zwierzęta itd. Dla postawy religijnej są to przejawy wrodzonego piękna – cudowne same w sobie (Dworkin 2014, 49). Einstein także miał wiarę w piękno natury, którą podziela większość fizyków, a których tytuły prac są np. takie: *Piękno wszechświata*; *Straszna symetria*. Ludzie ci, podobnie jak Einstein, dostrzegają piękno wszechświata, ale nie widzą w nim tworu jakiegoś boga (Dworkin 2014, 53). Dla tych z nas, którzy uważają piękno za realne, przesłanka nauki, że wszechświat jest ostatecznie w pełni pojmowalny, ma też charakter religijnego przekonania, że promieniuje on prawdziwym pięknem (Dworkin 2014, 95).

Religia występuje w politycznych konstytucjach oraz konwencjach praw człowieka na całym świecie. Artykuł 18 Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka Narodów Zjednoczonych stanowi: „Każdy człowiek ma prawo wolności myśli, sumienia i wyznania; prawo to obejmuje swobodę zmiany wyznania lub wiary oraz swobodę głoszenia swego wyznania lub wiary bądź indywidualnie, bądź wspólnie z innymi ludźmi, publicznie i prywatnie, poprzez nauczanie, praktykowanie, uprawianie kultu i przestrzeganie obyczajów” (Dworkin 2014, 99).

Również ateści mają prawo do wyznawania swoich poglądów w cywilizowanych państwach. Na przykład Sąd Najwyższy USA właściwie zinterpretował przepisy zwalniające od służby wojskowej osoby, którym wyznawana religia zabrania zabijać, i uwzględnił przy tym ateistów o takich samych poglądach (Dworkin 2014, 106).

Prawo do wolności religijnej proklamowane przez konstytucje zakłada teorię moralną, przyjmując, że ludzie mają prawo do wyboru swojej praktyki religijnej. Ale tego prawa nie można ograniczyć do religii boskich, a z drugiej strony nie może ono przyzywać na wszelkie poglądy, które wyznają różne jednostki. Ponadto rząd nie może utrudniać praktykowania religii, ale nie powinien też faworyzować jednej religii (Dworkin 2014, 118).

Niewątpliwie ludzie podzielają fundamentalny impuls religijny, który przejawia się w różnych przekonaniach i uczuciach. W historii impuls ten zawsze przejawiał się wiarą w Boga i zespołem przekonań etycznych. Te dwie rzeczy można jednak traktować oddzielnie, niezależnie. Dlatego ateści mogą być partnerami ludzi religijnych, jeśli przejawiają postawy moralne (Dworkin 2014, 132).

Jeśli chodzi o zagadnienie tzw. życia po śmierci, to nie musi ono wymagać cudów, ponieważ nauka religii nieboskich może zapewnić to wszystko, co proponują religie boskie. Przede wszystkim życie po śmierci jest uzależnione od postawy moralnej człowieka w życiu ziemskim, tzn. nagroda czeka tylko za godziwe życie. Przy pojęciu Boga, tak jak rozumie je chrześcijaństwo, błędem byłoby założenie, że ten Bóg chce od nas posłuszeństwa ze strachu (Dworkin 2014, 137–138). Istotny jest głównie godziwy sposób życia, który powinien charakteryzować zarówno ludzi wierzących w Boga, jak i „religijnych ateistów”. I człowiek religijny w tradycyjnym rozumieniu, i ateista mogą, a nawet powinni zgadzać się co do wartości, według których należy żyć (Dworkin 2014, 140). Można żyć uczciwie, a wręcz zrobić ze swojego życia „dzieło sztuki”, nawet jeśli nie jest się sławnym. Codzienne czynności: gra na pianinie, gra w szachy, uprawianie ogródka, poezji lub miłości – wszystko to ma bardzo dużą wartość. I jest to pewien rodzaj nieśmiertelności, ponieważ w obliczu śmierci wiemy, że uczyniliśmy „coś” dobrego (Dworkin 2014, 142).

Komentarz

Sądzę, że rozważania R. Dworkina o religii można podsumować następująco: proponuje on swoisty „religijny ateizm”. Rozumiem przez to taką postawę człowieka, którego życiem kieruje moralność religijna i cechuje go podziw wobec piękna wszechświata, lecz jednocześnie odrzuca on wiarę w Boga czy bogów oraz praktyki religijne. Dworkin jest bowiem zdania, że idea religii wyraża przekonanie człowieka o celu, porządku i pięknie świata a także przestrzeganie w życiu pewnej etyki i moralności, z czym wiara w Boga nie musi iść w parze. Dlatego twierdzi on, że idea religii jest głębsza od idei Boga.

Tutaj warto wspomnieć o buddyzmie. Jest to system religijny pochodzący z Azji (choć zdobywający w ostatnich latach sporą popularność na Zachodzie), który głosi ład we wszechświecie, piękno życia człowieka, wysoką moralność a jednocześnie – w swej najgłębszej istocie – odrzuca istnienie Boga czy bogów, twierdząc, że człowiek sam, własnymi siłami, może osiągnąć największe poznanie i mądrość oraz najwyższą moralność poprzez osiągnięcie stanu nirwany. Oczywiście większość wyznawców buddyzmu czci różne bóstwa i Buddę (twórcę tej religii), ale ich nauczyciele – zaawansowani w praktykę duchową – nauczają, że w ostatecznym sensie – bogowie są tylko iluzją i każdy z nas może osiągnąć ten stan świętości zwany nirwaną. W buddyzmie nurtu mahajana (szczególnie popularnym na Zachodzie) mówi się o doktrynie pustki (sunjata), która głosi, że wszystkie byty są nietrwałe (więc ani istniejące, ani nieistniejące), co nie zmienia faktu, że np. w szkole mahajany – zen nakazuje

się dostrzegać piękno i wartość codziennych czynności i zachowań, rzetelnie wykonywać swoją pracę i utrzymywać wysoki poziom moralności. Z tych różnych powodów św. Jan Paweł II w książce *Przekroczyć próg nadziei* określił buddyzm jako „system ateistyczny”. Takie określenie jest oczywiście sprzeczne z przekonaniami milionów buddystów, którzy przeżywają swoją religię jako właśnie religię. Niewątpliwie jednak pojęcie duchowości i boskości jest tak odrębne w chrześcijaństwie i buddyzmie, że ta ostatnia religia jest właśnie postrzegana czasem przez chrześcijan jako zaprzeczenie religii.

Tymczasem z rozważań Dworkina wynika niezbicie, że buddyzm jest religią, bo w jego pojęciu religijny stosunek do ludzi, życia i świata nie wiąże się wyłącznie z wiarą w Boga, lecz z właściwą moralnością.

Założenia nowego ateizmu

Przyjrzyjmy się teraz poglądom współczesnych ateistów, które zapewne są w dużym stopniu akceptowane przez Dworkina. Zdaniem Piotra Gutowskiego z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, termin „nowy ateizm” (*new atheism*) odnosi się głównie do współczesnego nurtu myślowego, którego tożsamość wyznaczają radykalnie ateistyczne poglądy czterech autorów (nazywanych czasem „czterema jeźdźcami Apokalipsy”): biologa Richarda Dawkinsa, dziennikarza Christophera Hitchensa (zm. 2011), filozofa Daniela C. Dennetta i neurobiologa Sama Harrisa. Dołączają do nich często inni myśliciele (Gutowski 2012, 7–8).

Analizowany nurt wyróżniają cztery cechy. Po pierwsze, generalizacja idei aktualnej nauki, która jest naturalistyczna. Wskazani czterej autorzy twierdzą, że negacja tezy o istnieniu Boga i innych wierzeń religijnych wynika wprost z nauki. Po drugie, wiarę w Boga należy nie tylko odrzucić, lecz także potępić, bo religia jest zarówno fałszywa, jak i szkodliwa. Po trzecie, zwalczać trzeba i fundamentalistów religijnych, i ludzi religijnych o umiarkowanych poglądach, ponieważ ci ostatni legitymizują tych pierwszych. Po czwarte, nowi ateści są przeciwni sceptycyzmowi, agnostycyzmowi i relatywizmowi, gdyż zakładają, że do prawdy można dotrzeć (Gutowski 2012, 7–8).

Nowy ateizm upowszechnił się w pierwszej dekadzie XXI w. Najbardziej znanym jego przedstawicielem jest bez wątpienia Richard Dawkins (ur. 1941 w Nairobi w Kenii), autor słynnej książki *Bóg urojony* (*The God Delusion*), będącej niejako współczesną „biblią ateizmu”, która została sprzedana w nakładzie ponad dwóch milionów egzemplarzy i do stycznia 2010 r. przełożona na 31 języków. Ateistyczna postawa Dawkinsa zradykałizowała się po zamachach na World Trade Center, gdyż uznał on, że ich główną przyczynę

stanowiło „pranie mózgu” dokonywane w zasadzie w każdej religii. Z tego ma wynikać, że religie nie są godne szacunku (Gutowski 2012, 11–13).

Z kolei Juwita Guja pisze, że tym, co wyróżnia większość nowych ateistów na tle pozostałych przedstawicieli oświeceniowego nurtu krytyki religii, jest przyjęcie darwinowskiej teorii ewolucji za główny punkt odniesienia. Jego przedstawiciele są przekonani, że teoria ta stanowi niezwykle silną przesłankę ateistycznego światopoglądu. Darwinizm tłumaczy bowiem nawet pewne podstawy etyki (altruizm krewniaczy czy altruizm zwrotny) (Guja 2018, 213–214).

Teoria Darwina uderza bardzo mocno w teorię Boga-Konstruktorza – twórcy inteligentnego, celowego projektu. Darwin pisał o doborze naturalnym i przypadkowych mutacjach. Wrażenie projektu jest iluzją, a celowość w przyrodzie nie istnieje. Przyjęcie teorii Darwina uniemożliwia również dosłowne odczytanie Księgi Rodzaju, co ciągle jest praktykowane przez wielu chrześcijan. Ponadto świat, w którym toczy się nieustanna walka o byt, nie jest raczej światem zaprojektowanym przez miłosiernego Boga. Teoria Darwina podważa także wyróżnione miejsce człowieka we wszechświecie, które głoszą religie monoteistyczne (Guja 2018, 216).

Steve Stewart-Williams wymienia jeszcze trzy konsekwencje teorii ewolucji sprzeczne z poglądem religijnym:

- zakwestionowanie podziału na gatunki;
- obalenie muru między życiem a nieżyciem, ponieważ wirusy nie są organizmami ani żywymi, ani martwymi;
- obalenie mitu wszystko organizującej „siły życiowej” czy „energii”, gdyż życie to martwa materia uorganizowana w szczególny sposób (Guja 2018, 217).

Niektórzy twierdzą, że teorię Darwina można pogodzić z religią. Wiele odłamów protestantów odrzuca wprawdzie ewolucjonizm, niemniej Kościół katolicki podjął próbę uzgodnienia swej nauki z Darwinem. W 1996 r. św. Jan Paweł II w *Przesłaniu do członków Papieskiej Akademii Nauk* postanowił skorygować encyklikę *Humani Generis*, w której Pius XII głosił, że teoria ewolucji jest poważną, ale niesprawdzoną hipotezą. Św. Jan Paweł II z kolei napisał: „Dzisiaj, prawie pół wieku po publikacji encykliki, nowe zdobycze nauki każą nam uznać, że teoria ewolucji jest czymś więcej niż hipotezą. Zwraca uwagę fakt, że teoria ta zyskiwała stopniowo coraz większe uznanie naukowców w związku z kolejnymi odkryciami dokonywanymi w różnych dziedzinach nauki. Zbieżność wyników niezależnych badań – bynajmniej nie zamierzona i nie prowokowana – sama w sobie stanowi znaczący argument na poparcie tej teorii” (Guja 2018, 219). Papież wyjaśnia dalej, że chociaż człowiek sytuuje się na długiej liście pochodzenia od innych zwierząt, to jednak w którymś momencie jego rozwoju musiał nastąpić „skok ontologiczny”, który spowodował

jego fundamentalną odrębność. Chodzi tu o pojawienie się duszy, która według religii nadaje człowiekowi godność (Guja 2018, 219).

Nowi ateści twierdzą, że etyka i moralność Nowego Testamentu różni się o wiele bardziej pozytywnie od etyki i moralności Starego Testamentu, a sam Dawkins pisze o Jezusie jako jednym z największych myślicieli etycznych wszech czasów, który w nauce o „nadstawieniu drugiego policzka” antycypował to, co później głosili Mahatma Gandhi i Martin Luther King. Nowi ateści zauważają też jednak, że etyka chrześcijańska daleko odeszła od Chrystusowej. Z upływem wieków nauka Kościoła stawała się coraz bardziej tolerancyjna i łagodna, lecz wpływ na to miała nie tyle sama religia, ile nowoczesność i oświecenie. Zasługi w dziedzinie moralności współczesnej są należne więc nie religii, lecz laickiej kulturze (Guja 2018, 237).

Daniel Dennett w książce *Odczarowanie* pisze o dwóch rodzajach wiary: w Boga i w wiarę. Ta pierwsza jest wiarą w to, że Bóg istnieje, druga stanowi wiarę w to, że pewne wierzenia czy przekonania warto podzielać, ponieważ mają one wielkie znaczenie. W tym drugim przypadku chodzi np. o wiarę w demokrację, w równość wszystkich ludzi niezależnie od rasy czy wierze w wolną wolę. Niektóre podstawy wiar mają podłoże mityczne, ale i tak warto je podzielać. Tak właśnie ma być z wiarą religijną (Guja 2018, 259–260).

Richard Dawkins niejednokrotnie pisze o tym, że nauka daje piękny obraz świata, wręcz mówi o „poezji nauki”. Przestrzega przy tym przed „złą poezją”, którą mogą być koncepcje rzekomo naukowe, a przybrane w poglądy religijne lub takie, które modele zachowań zwierzęcych odnoszą bezpośrednio do zachowań ludzkich (Guja 2018, 264).

Do nurtu nowego ateizmu należy zaliczyć także Victora J. Stengera. Twierdzi on, że olbrzymia większość wiodących amerykańskich naukowców sądzi, że Bóg nie istnieje. Jeśli Bóg istnieje, to gdzie jest? Filozof Theodore Drange nazwał to dowodem z braku dowodu, który da się formalnie przedstawić tak:

1. Jest prawdopodobne, że gdyby Bóg miał istnieć, to mielibyśmy bezsporne, obiektywne dowody jego istnienia.
2. Nie mamy bezspornych, obiektywnych dowodów jego istnienia.
3. Zatem prawdopodobnie Bóg nie istnieje (Stenger 2018, 21).

Święte księgi i inne objawienia zawierają wiele twierdzeń, których nie da się uzgodnić z naukową wizją świata; chodzi także o niezgodność z faktami empirycznymi. Ponadto w księgach tych przytoczono wiele jaskrawych faktów sprzecznych z wiedzą naukową (Stenger 2018, 190).

Najważniejszą postacią Starego Testamentu jest Mojżesz, który rzekomo wyprowadził Żydów z niewoli egipskiej i przez 40 lat wędrował z nimi przez półwysep Synaj. Israel Finkelstein i Neil Asher Silberman donoszą jednak, że nie istnieją żadne dowody obecności Izraelitów w Egipcie przed XIII w. p.n.e.,

kiedy miał mieć miejsce Exodus. W Biblii opisano, że Mojżesz miał prowadzić sześćset tysięcy Żydów, lecz nie ma żadnych śladów archeologicznych tego faktu na półwyspie Synaj. Finkelstein i Silberman piszą, że współcześni badacze są w stanie zidentyfikować ślady po znacznie starszych i mniejszych grupach ludzkich niż taka rzekomo wielka grupa, jaką miał prowadzić Mojżesz (Stenger 2018, 209–210).

Inni badacze kwestionują, czy w ogóle doszło do wielkich bitew w Kanaanie, do których miały dojść po śmierci Mojżesza. W tamtych czasach miasta były biedne i nieufortyfikowane, a wykopaliska nie ujawniają żadnych śladów zniszczeń. Jerycho nie miało murów obronnych, więc nie mogły one runąć na głos trąb Jozuego, jak podaje Biblia. Z badań wynika, że miasto zostało zniszczone ok. 2400 r. p.n.e. czyli 900 lat przed rzekomym podbojem Żydów. Wynika z tego, że opowieści o Mojżeszu i jego następcach są mitami (Stenger 2018, 211).

Nie ma jednoznacznych danych, że niewierzący popełniają znacznie więcej przestępstw niż osoby wierzące, a niektóre badania sugerują coś wręcz przeciwnego. Według statystyk pochodzących z Federalnego Biura Więziennictwa (Federal Bureau of Prisons) chrześcijanie stanowią blisko 80% populacji więźniów, zaś ateści to ok. 0,2%. Badania sugerują, że ryzyko molestowania seksualnego wzrasta tym bardziej, im bardziej konserwatywne jest wyznanie religijne rodziny, czyli gdy nauki świętych ksiąg i innych doktryn traktowane są dosłownie. Analogicznie prawdopodobieństwo znęcania się nad żoną rośnie wraz z surowością nauczania Kościoła na temat ról płciowych i hierarchii płci (Stenger 2018, 216–217).

Najbardziej podstawową zasadą życia moralnego jest złota reguła etyczna: „traktuj innych tak, jak ty byś chciał być traktowany”. Wielu chrześcijan uważa, że sformułował ją Chrystus, ale pochodzi ona już ze starotestamentowej Księgi Kapłańskiej. Zasada ta jest obecna także w innych tradycjach kulturowych i religijnych. Konfucjusz pisał: „Nie czyn innym tego, czego nie chciałbyś, by czynili tobie”. Izokrates (ok. 375 r. p.n.e.) powiedział: „Nie rób innym tego, co rozgniewałoby cię, gdyby inni zrobili to tobie”. Hinduistyczna *Mahabharata* napisana ok. 150 r. p.n.e. naucza, aby postępować z innymi tak, jak byśmy chcieli, by postępowano z nami (Stenger 2018, 220–221).

Koran i Biblia zawierają wiele cennych wskazówek moralnych, np. być dobrym dla rodziców, nie okradać sierot, nie pożyczać pieniędzy na zbyt wysoki procent, pomagać potrzebującym i nie zabijać własnych dzieci bez potrzeby. Okazuje się jednak, że nie są to zasady moralne oryginalnie po raz pierwszy objawione w tych księgach, lecz takie, które pojawiły się w prawie wszystkich ludzkich społeczeństwach w wyniku rozwoju społecznego i ewolucyjnego (Stenger 2018, 223).

Amerykańscy politycy często mówią, że system prawny został zbudowany na Dziesięciu Przykazaniach. Uproszczona wersja Dekalogu brzmi tak:

1. Nie będziesz miał bogów innych przede mną.
2. Nie będziesz tworzył wyobrażeń żadnej rzeczy w niebie, na ziemi lub w morzu i nie będziesz ich czcił ani pracował dla nich.
3. Nie używaj imienia Boga swego nadaremnie.
4. Nie pracuj w szabas.
5. Czcij swoich rodziców.
6. Nie zabijaj.
7. Nie cudzołóż.
8. Nie kradnij.
9. Nie składaj fałszywego świadectwa przeciw bliźniemu.
10. Nie pożądaj żony bliźniego ani żadnej rzeczy, która jego jest.

Jedynie przykazanie szóste, ósme i dziewiąte można odnaleźć w systemach prawnych współczesnych państw. Zabójstwo, kradzież i krzywoprzysięstwo są nielegalne – chyba że czynów tych dokonuje rząd. Cudzołóstwo jest uważane za niemoralne, ale nie jest nielegalne. Trzeba pamiętać, że Stary Testament zawiera wiele przykładów zabójstw zleczanych przez Boga, więc ten zakaz zabijania ogranicza się głównie do swego plemienia, a nie do całej ludzkości. Ponadto ktoś poważnie traktuje przykazanie drugie mówiące, że nie wolno sobie nic rysować? Przykazania Dekalogu można odnaleźć w innych cywilizacjach, z czasów odleglejszych niż czasy Mojżesza. Ponadto wiele przykazań Dekalogu nie ma dziś żadnego znaczenia, więc trudno je uznać za podstawę systemu prawnego. W gruncie rzeczy Kodeks Hammurabiego (ok. 1780 r. p.n.e.) stanowi znacznie ważniejszy krok w rozwoju prawa i zawiera 282 szczegółowe przykazania (Stenger 2018, 224–225).

Podsumowując swoje rozważania na temat koncepcji Boga wedle przekazów judeo-chrześcijańsko-muzułmańskich, V.J. Stenger stwierdza:

- Bóg ma być odpowiedzialny za złożoną strukturę świata, lecz powstanie tej struktury można wyjaśnić poprzez proste procesy naturalne;
- nie istnieją żadne dowody na życie po śmierci ani tym bardziej na zmartwychwstanie;
- wiele opisów zawartych w księgach świętych jest sprzecznych z danymi naukowymi, a niektóre wręcz im przeczą, np. do Exodusu prawdopodobnie w ogóle nie doszło;
- powstanie świata nie wymaga boskiej interwencji; nie nosi na sobie znamiona stwórcy;
- wszechświat nie wydaje się dostrojony do ludzkiego życia i wiąże się z marnotrawieniem niewyobrażalnych ilości czasu, przestrzeni i materii

(z ludzkiej perspektywy), np. złożone struktury jak galaktyki stanowią mniej niż 4% masy wszechświata;

- żadne objawienie nie zostało nigdy potwierdzone empirycznie, a wiele sfalsyfikowano;
- ludzie sami definiują moralność i wartości i ich zasady są wspólne wszystkim cywilizacjom, więc też każdej religii;
- istnienie zła i cierpienia jest sprzeczne z istnieniem dobrego i miłosierdnego Boga (Stenger 2018, 253–255).

Wielu ludzi odnajduje pocieszenie i natchnienie w myśli religijnej, szczególnie w koncepcji wiecznego życia. Ponadto wielu ludzi religia inspiruje do czynienia rzeczy naprawdę wielkich i dobrych dla społeczeństwa. Sama jednak idea życia po śmierci, jak się wydaje, wyewoluowała w gatunku ludzkim, gdy zaczęliśmy uświadamiać sobie własną egzystencję, śmiertelność i dociekać, czy jest „coś” po śmierci? Chociaż nauka twierdzi, że wraz ze śmiercią mózgu umiera nasza osobowość, to możemy potem „żyć” we wspomnieniach innych ludzi. Wedle stanu nauki szanse na życie po śmierci są równe zeru. Jednak komfort życia współczesnych ludzi znacząco się poprawił od czasów starożytnych właśnie dzięki nauce, a nie religii. Piękno i inspiracja do życia mogą pochodzić z religijnych mitów, ale można je też znaleźć w świeckich źródłach (Stenger 2018, 282–285).

Wybrani polscy filozofowie a Dworkin

Warto jeszcze przytoczyć, co o religii i Bogu napisał wybitny polski filozof Jan Woleński, także ateista. Odnotowuje on, że jego filozofia religii jest naturalistyczna, lecz nie oznacza to panteizmu, czyli tego, że Bóg i Natura to jedno. Przez naturalistyczną koncepcję rozumie on taką, która uznaje wierzenia religijne za powstałe w ramach historii ludzkiej bez jakiegokolwiek interwencji nadprzyrodzonej; sacrum jest tylko aspektem profanum. Przy tym rozumieniu naturalista nie godzi się na supranaturalistyczne pochodzenie religii i wynikające stąd tezy, np. że instytucje religijne dziedziczą coś z tej nadprzyrodzonej genezy (Woleński 2004, 17). Według naturalizmu istnieje tylko to, co ma jakieś konotacje czasowe i przestrzenne oraz zmienia się wraz z biegiem czasu; pierwowzorem czegoś takiego byłaby natura w rozumieniu filozofów greckich przed Platonem (może z wyjątkiem Parmenidesa), a obecnie to, co badają nauki szczegółowe, głównie przyrodnicze. Po drugie, to, co naturalne (czyli wszystko, co istnieje), poznawalne jest za pomocą przyrodzonych ludzkich narzędzi poznawczych: zmysłów i rozumu. Po trzecie, naturalizm żywi zaufanie do tych narzędzi i nie uznaje bytów istniejących w sposób nadprzyrodzony.

Oczywiście naturalizm jako filozofia też ma pewne kłopoty; np. naturalistyczna interpretacja matematyki, interpretacja psychiki, a także kultury i wartości, wreszcie – nauk humanistycznych. Chociaż są to poważne trudności, historia nauki pokazuje, że wiele innych poważnych problemów z biegiem lat zostało rozwiązanych (Woleński 2004, 15–16).

Religie są zjawiskami masowymi i z tego wynika, że zachowania religijne podlegają prawidłowościom statystycznym oraz że religijność jest wynikiem zwykłych potrzeb przeciętnego człowieka, a nie czymś nadzwyczajnym. Naturalista wytłumaczy, że jest to rezultat naszej kondycji gatunkowej i społecznej. Człowiekiem religijnym stajemy się przez wychowanie religijne w kręgu rodzinnym i poprzez odpowiednią edukację (Woleński 2004, 23–24).

Filozofowie często próbowali dowodzić, że Bóg nie istnieje. Gdy Napoleon zapytał Laplace’a, dlaczego w jego dziele o mechanice niebios nie ma nic o Bogu, uczony odpowiedział: „Sire, ta hipoteza nie była mi potrzebna”. Znaczy to, że nie ma konieczności, aby odwoływać się do Boga w opisie świata. Można też dodać, że byt zwany Bogiem gwałci rozmaite prawa nauki, np. prawo zachowania energii (Woleński 2004, 145).

Epikur jest autorem następującego rozumowania: „zło jest stwierdzalne empirycznie, natomiast Bóg ma być wszechmocny i dobry, a skoro jest dobry – nie chce dopuścić zła”. Zachodzą takie możliwości:

1. Bóg może i chce zapobiec złu.
2. Bóg może zapobiec złu, ale nie chce.
3. Bóg nie może zapobiec złu, chociaż tego chce.
4. Bóg nie może i nie chce zapobiec złu.

Ad 1. Według Epikura istnienie zła jest czymś niezrozumiałym z punktu widzenia Bożych atrybutów.

Ad 2. Zdaniem Epikura, jest to sprzeczne z głoszoną dobrocią Boga.

Ad 3. Antyczny filozof uważał, że to zaprzecza wszechmocy Boga.

Ad 4. Epikur sądził, że jest to niezgodne z wszechmocą i dobrocią Boga.

Rozumowanie Epikura, powtórzone przez Davida Hume’a i Woltera, zdobyło sporą popularność w ostatnich czasach. Krótko mówiąc: obecność zła w świecie ma być w sprzeczności z istnieniem wszechmocnego Boga. Teolodzy stworzyli teodyceę, która ma usprawiedliwiać zło w związku z własnościami Boga i najczęściej wskazują, że świat bez zła byłby mniej doskonały czy inteligentny niż ze złem, że zło jest brakiem dobra – ma więc naturę negatywną i jako takie nie może być dziełem Boga lub że zło moralne pochodzi od człowieka. Rozumowania teologów są jednak tutaj wątpliwe i łatwo je podważyć (Woleński 2004, 147–148).

Jednak czy teologia w ogóle spełnia wymogi bycia nauką i racjonalności? J. Woleński uważa, że nie. Teologia twierdzi, że jej tezy są nieomyłne, bo oparte

na Objawieniu, co jest nienaukowe. Zakłada także, że Magisterium Kościoła jest nieomyślne i nie ma od niego instancji odwoławczej. Budzi wątpliwość typ doświadczenia w teologii, ponieważ Bóg – jej przedmiot poznania – jest niepoznawalny. Nawet doświadczenia mistyczne nie mają waloru intersubiektywności. Tak więc teologia nie jest nauką nawet przy bardzo liberalnym rozumieniu naukowości (Woleński 2004, 198).

Zastrzeżenia polskiego filozofa budzą też pewne aspekty społecznej nauki Kościoła, np. o nierozzerwalności małżeństwa. Pisze on, że rozpad złych małżeństw jest z punktu widzenia zdrowia społecznego niemal tak ważny jak trwałość związków dobrych, a właściwie przeciętnych, bo te ostatnie stanowią zdecydowaną większość. Rozwód jest dobry lub zły w zależności od okoliczności. Należy oczywiście przeciwdziałać temu, co w rozwodach jest złe, ale ze świadomością, że nigdy nie da się wyeliminować w tej dziedzinie nadużyć.

Wracając do Ronalda Dworkina. Nie zajmował się on krytyką religii w tak systematyczny sposób, jak czynią to nowi ateści, niemniej wiele ich poglądów, jak się wydaje, jest mu bliskich. Jego koncepcja „religijnego ateizmu” jest także zbieżna z niektórymi wypowiedziami R. Dawkinsa czy V.J. Stengera. Dworkin jest niewątpliwie bardziej umiarkowany i wyważony w swych poglądach, ponieważ nie odrzuca tradycyjnej religii tak zdecydowanie jak niektórzy nowi ateści. Jego i przedstawicieli współczesnego nurtu ateistycznego łączy silne przekonanie, że życie świeckie przepełnione moralnością ma w pewnym sensie głębokie i prawdziwie „religijne” znaczenie, chociaż nie znajdujemy w nim odniesienia do bogów czy Boga. Kluczowe dla poglądów Dworkina jest twierdzenie, że ateistów, jak i ludzi religijnych w tradycyjnym rozumieniu może, a nawet powinna łączyć ta sama etyka i moralność. W tym punkcie jego koncepcja jest bliska filozofii polskiego uczonego Tadeusza Kotarbińskiego.

Kotarbiński (1886–1981) był przedstawicielem filozoficznej szkoły lwowsko-warszawskiej i jednym z najbardziej znanych polskich filozofów analitycznych. Ideałem w jego etyce jest opiekun spolegliwy, czyli człowiek, któremu można zaufać, który opiekuje się innymi i jest oparciem w trudnych okolicznościach, dba o dobro innych. Ideał tego opiekuna miał wyłonić się w toku rozwoju społeczeństw ludzkich. Cechy opiekuna spolegliwego Kotarbiński charakteryzuje także przez podanie ich przeciwieństw w następujących parach (pierwszy człon pary to jego ideał): 1) męstwo – tchórzostwo; 2) dobre serce – zły człowiek; 3) prawość – nierzetelność; 4) panowanie nad sobą – brak woli; 5) szlachetność – niskie motywy. Według tego myśliciela opiekun spolegliwy nie wyrządza nieprzyjacielowi szkody ponad szkodę konieczną wynikającą np. z obowiązku obrony tych, którzy są powierzeni jego opiece (Kotarbiński 1985, 59–62, 153–155; Kotarbiński 1987, 111).

Samą religię Kotarbiński uważał za instytucję kulturowo i społecznie wsteczną i coraz bardziej anachroniczną. Mimo tego twierdził, że religia zawiera nauki podobne do tych, które on sam zawarł w swojej etyce; chodzi głównie o nakaz miłości bliźniego. Według tego filozofa inteligencja wszystkich czasów jest wyzwolona z „przesądu” religii (Kotarbiński 1981, 11–17; Kotarbiński (1987, 157, 188, 200, 285).

Podstawowym założeniem polskiego filozofa jest to, że etyka powinna być niezależna od religii. Jego zdaniem, wielu ludzi nie wierzy w Boga ani w życie przyszłe i ci też potrzebują etyki, która by się obywatela bez takich uzasadnień. Ponadto niektórzy ludzie tracą wiarę i ważne, aby w ślad za tym nie upadała ich etyka (Kotarbiński 1985, 151).

Kotarbiński jest zwolennikiem doktryny tzw. realizmu praktycznego, która opisuje postępowanie opiekuna istot kochanych. Doktryna realizmu wyraża się tutaj w trzech maksymach; po pierwsze – *primum non nocere* – czyli przede wszystkim nie szkodzić; po drugie – terapię należy zastępować profilaktyką, czyli należy zapobiegać złu; wreszcie, po trzecie – zło należy opanować zaraz na początku, gdy się pojawia a nie gdy wzrośnie ono w siłę. Realista ma liczyć się z rzeczywistością, więc być przeciwnikiem fantasty i utopisty. Z realizmu wynika zasada, że tylko to jest ważniejsze co zapobiega większemu złu lub większe zło uchyla. Polski filozof zauważa, że młodzież raczej z trudem uczy się realizmu praktycznego (Kotarbiński 1985, 34–35, 151, 156; Kotarbiński 1987, 126–132).

Ważną rolę w etyce Kotarbińskiego odgrywa sumienie, przez które rozumie całość intuicyjnych przeświadczeń o tym, co jest czcigodne i haniebne, co mówi nam o postępowaniu opiekuna społecznego i co pochodzi w nas z procesu społeczno- historycznego. Sumienie ma nie żądać od nas, byśmy byli jak najbardziej doskonali, a tylko – żebyśmy nie zasłużyli na hańbę. Każdy ma też własne sumienie i nie powinien zbyt często kierować się głosem innych. Według tego myśliciela sumienie ludzkie jest tożsame u różnych ludów świata (Kotarbiński 1985, 15, 148, 159–160, 164–165).

Widzimy więc, że etyka Kotarbińskiego i etyka religijna są do siebie podobne, mają niemal takie same postulaty i zalecenia, a różni je głównie to, że u polskiego uczzonego nie ma wezwania do świętości, czyli do bezkompromisowego dążenia do doskonałości moralnej i duchowej, co jest charakterystyczne dla etyki religijnej i co jest także obce Dworkinowi. Natomiast etyczny realizm praktyczny Kotarbińskiego jest zdroworoządkową filozofią moralną na którą zapewne przystałby także amerykański uczony. Zarówno Kotarbiński, jak i Dworkin niezwykle poważają indywidualny osąd sumienia każdego człowieka; amerykański myśliciel pisze przecież, że nie jest zapewne zasługą wiara w Boga i praktyka religijna oparta tylko na strachu przed piekłem.

Dworkin wielokrotnie podkreśla, że istotne jest uczciwe życie bez względu na nasze przekonania światopoglądowe. Prawo mówi nam jasno, co jest dozwolone, a co jest przestępstwem, natomiast światopogląd możemy sobie wybrać dowolny. Codzienne czynności: obowiązki rodzinne i zawodowe, jeśli są wykonywane rzetelnie i z oddaniem – niejako „uświęcają” nasze życie bez względu na to, co myślimy o Bogu.

Dworkin zwraca uwagę, że religia jest pojęciem interpretacyjnym, czyli ma różne znaczenia. Píše, że istnieje wiele koncepcji Boga, co stanowiło od wieków źródło konfliktów, a nawet krwawych wojen między ludźmi. Deklaracja Praw Człowieka głosi wolność religii i prawo do jej zmiany, odnotowuje Dworkin – i jest to bez wątpienia wielkim osiągnięciem myśli prawniczej Zachodu; ale wiemy, że w cywilizacji islamskiej zmiana religii lub jej porzucenie są praktycznie niemożliwe. Nie wszyscy ludzie na świecie mogą więc korzystać z wolności religijnej. Amerykański uczony píše, że rządy nie powinny utrudniać praktykowania religii, ale też żadnej z nich nie faworyzować. Niestety, o ten ostatni postulat bardzo trudno; w wielu krajach faworyzuje się określoną religię i jej system myślowy wyznacza politykę danego państwa, a często także narzuca się go, nawet środkami prawnymi, wszystkim obywatelom bez względu na ich światopoglądy.

Jak wiemy, konflikty i wojny religijne były i są do dziś poważnym problemem, wyzwaniem, a wręcz zmorą ludzkości. Z tych powodów rozważania Dworkina o tym, że wyznawców każdej religii i ateistów powinna łączyć ta sama moralność, są ważnym głosem zdrowego rozsądku wynikającym z troski o przyszłość społeczeństw.

Literatura

- Dworkin R. (2014), *Religia bez Boga*, przeł. B. Baran, Warszawa: „Aletheia”.
- Guja J. (2018), *Soteriologia ateizmu jako nowa antropologia*, Kraków: Libron – Filip Lohner.
- Gutowski P. (2012), *Czym jest „nowy ateizm”?* W: M. Słomka (red.), *Nauki przyrodnicze a nowy ateizm*, Lublin: Wyd. KUL.
- Kotarbiński T. (1981), *Przykład indywidualny kształtowania się postawy wolnomyślicielskiej*. W: T. Kotarbiński, L. Infeld, B. Russell, *Religia i ja*, Warszawa: Książka i Wiedza.
- Kotarbiński T. (1985), *Medytacje o życiu godziwym*, Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Kotarbiński T. (1987), *Pisma etyczne*, Wrocław: Ossolineum.
- Stenger J.V. (2018), *Bóg. Błędna hipoteza. Jak nauka wykazuje, że Bóg nie istnieje*, przeł. T. Sieczkowski, Łódź: Wyd. Uniwersytetu Łódzkiego.
- Woleński J. (2004), *Granice niewiary*, Kraków: Wyd. Literackie.

PIOTR KOPIEC

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

e-mail: petrko@kul.lublin.pl

ORCID: 0000-0002-0581-0737

DOI: 10.34813/ptr2.2020.7

Teologiczne impulsy kulturowej i społecznej emancypacji Dalitów¹

Theological impulses of cultural and social emancipation of Dalits

Abstract. Dominant theological thinking within the ecumenical movement emphasizes significance of theology and churches for the processes of upholding more just and egalitarian social structures. According to ecumenists, theological reflection should be contextual, “from the grassroots” and referring to the given cultural, economic and social conditions. An example is the Dalit theology. It is developed by the social group who experienced, down the centuries, total social exclusion due to the Indian caste system. Article discusses the key elements of the Dalit theology, presents its context and describes its significance for the social movement of the Dalit emancipation.

Keywords: Dalits, theology, emancipation, ecumenical movement, exclusion

Będąc w głównym nurcie refleksji teologicznej, niezależnie od wyznania, łatwo można przeoczyć to, co dzieje się na teologicznych peryferiach. Peryferie te są niekiedy zasiedlane przez dysydentów, którzy z różnych względów nie zgadzają się z nauczaniem zhierarchizowanej, akademickiej teologii, mającej *imprimatur* organizacji kościelnej – to jest przypadek bo-

¹ Artykuł powstał w ramach projektu finansowanego w ramach programu Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego pod nazwą „Regionalna Inicjatywa Doskonałości” w latach 2019–2022 nr projektu 028/RID/2018/19, kwota finansowania 11 742 500 zł.

gatyh krajów Europy czy Ameryki Północnej. Jednak w znacznie większym stopniu peryferie teologiczne pokrywają się z peryferiami społecznymi oraz geograficznymi i odnoszą się do różnych nurtów w teologii, które starają się dostosować refleksję nad chrześcijańskim Objawieniem do danego kontekstu społecznego, ekonomicznego i kulturowego, naznaczanego najczęściej społecznym wykluczeniem, nędzą, niesprawiedliwością i konfliktem. Taka teologia zmuszona jest stanąć przed wyzwaniami tworzonymi przez wzory kulturowe i struktury społeczne. *Locus theologicus* staje się tu doświadczenie ludzi skrzywdzonych i poszukających społecznego wyzwolenia. Najbardziej oczywistego przykładu dostarcza tu południowoamerykańska teologia wyzwolenia, której różne wersje pojawiły się później na wielu miejscach globu, liczne przykłady wywodzą się również z refleksji organizacji uczestniczących w ruchu ekumenicznym, zwłaszcza w działaniach Światowej Rady Kościołów. Artykuł zmierza do przedstawienia głównych motywów teologii Dalitów, ujmowanej jako przykład peryferyjnego nurtu teologicznego, dąży również do wykazania kluczowego znaczenia w tej teologii dążenia do emancypacji kulturowej i społecznej. Zasygnalizowanemu celowi towarzyszą następujące pytania badawcze: Na czym polega specyfika Dalitów jako kategorii społecznej i jak specyfika ta określa ich teologię? Jaka jest historia tej teologii? W jaki sposób teologia Dalitów łączy dążenie do emancypacji kulturowej i społecznej z kluczowymi elementami wyznania chrześcijańskiego? Jakie znaczenie i konsekwencje ma teologia Dalitów dla systemu społeczeństwa hinduskiego i kluczowych kulturowych zasad strukturyzacji tego społeczeństwa, zwłaszcza dla zasady kastowości? Artykuł opiera się na analizie wybranych szczegółowych opracowań i dokumentów dotyczących teologii Dalitów i na syntetyzującej ekspozycji elementów, które uznane zostały za konieczne, aby odpowiedzieć na postawiony problem badawczy.

Kastowość jako czynnik dyskryminacji Dalitów

W opublikowanej kilka lat temu książce *Lalki w ogniu* Paulina Wilk w bardzo jaskrawy i przejmujący sposób opisała swe obserwacje społeczeństwa hinduskiego. Najbardziej poruszający obraz odnosił się do położenia Dalitów, kategorii społecznej, której członkowie w konsekwencji obowiązywania ustalonych przez tysiąclecia wzorów kulturowych żyją w przejmującej nędzy. Książka polskiej dziennikarki składa się na szerokie repozytorium tworzone przez tysiące dzieł literackich i filmowych, opracowań naukowych, analiz politycznych i ekonomicznych, które tworzą utrwalaony w świecie obraz społeczeństwa indyjskiego. Migawki z dzielnic biedy indyjskich miast i z pogłębiających się

w konfliktach religijnych i kulturowych poszczególnych prowincji są nieodłącznym elementem tego obrazu, zaś nędza Dalitów (pariasów) czyni ten obraz bardziej krzykliwy. Nieprzypadkowo pojęcia pariasa i nędzy w wielu językach stworzyły związek frazeologiczny.

Kluczowym czynnikiem wyróżniającym kategorię Dalitów jest społeczna struktura Indii, w dużej mierze opierająca się wciąż na systemie kastowym. Dalitowie tworzą ogromną rzeszę (według szacunków ok. 16%) społeczeństwa, której wykluczenie jest kulturowo utwierdzone właśnie przez ten system, który determinuje wymiar społeczny, ekonomiczny, polityczny i religijny indyjskiej rzeczywistości.

Etymologia samego pojęcia kasty wywodzi je z języka portugalskiego (*casta* oznaczała rasę). Portugalczycy bowiem zaczęli stosować to określenie, odnosząc je do społecznych podziałów w Indiach w połowie XV w. Z portugalskiego termin ten przeszedł do angielskiego (*caste*) i został następnie rozpowszechniony na inne języki europejskie (Murdoch 1979). Pojęcie kasty odpowiada znaczeniowo indyjskiemu słowu *Varna* (barwa), zamiennie używa się również pojęć *Jati*, *biradri* i *samaj*, które to terminy mogą odnosić się do podziałów wewnątrz poszczególnych kast (tzw. podkasty) (Ghurye 1969, 309). *Varna* w swej najbardziej pierwotnym znaczeniu odnosiła się do rytualnej czystości, każda więc pozycja w systemie społecznym organizowanym na zasadzie *varny* oznaczała wyższy bądź niższy stopień doskonałości w hierarchii regulowanej religijnie. Ponadto system *varny* pokrywa się z pełnionymi funkcjami społecznymi, co oznacza, że wykonywany zawód uzależniany jest od przynależności kastowej. W najbardziej podstawowym podziale, wywodzonym z Wed (choć jednocześnie nie jest to jedyna stratyfikacja zawarta w świętych tekstach) wyróżnia się cztery kasty (*varny*): najwyższą są *bramini* (kapłani), następną *kszatrija* (wojownicy, również władcy), trzecią *wajśjowie* (rzemieślnicy, rolnicy) zaś ostatnią *śudra* (słudzy, wykonujący pracę na rzecz innych) (Jagodziński 2016, 9). Podział ten jest jednak uzupełniany przez dodatkowe zbiory w obrębie którejs z wyróżnionych kast (wspomniane podkasty). Poszczególne kategorie są całkowicie zamknięte, o przynależności do którejs z nich decyduje więc urodzenie. To odróżnia hinduskie społeczeństwo kastowe od społeczeństwa klasowego na Zachodzie; jak zauważa Ghurye, status danej osoby w tym pierwszym zależy nie od jej bogactwa, ale jest jej nadawany przez kastę, w której miała ona szczęście bądź nieszczęście się urodzić. Ghurye, definiując pojęcie kasty, przypisuje każdej sześć inherentnych cech, które ją wyróżniają. Są to: endogamia; zhierarchizowanie; restrykcje odnoszące się do relacji międzykastowych; restrykcje dotyczące wyboru wykonywanego zawodu; religijne i obywatelskie przywileje, jak i mechanizmy dyskryminacji pewnych grup; niedotykalność (Ghurye 1969, 5).

Ta ostatnia cecha odsyła do Dalitów. Kategoria ta jest tworzona przez te grupy, które nie są objęte żadną z powyższych kast, są więc poza systemem kastowym. Stwierdzenie to wymaga jednak pewnego sprecyzowania: Dalitowie są poza jakąkolwiek kastą (*outcaste*) w perspektywie rytualnej, co ma swe konsekwencje religijne, społeczne i ekonomiczne (Guring 2005, 7). W praktyce przyporządkowuje się ich najniższej kaście (bądź kastom, w zależności od przyjętego schematu). Przez tysiąclecia znajdowali się oni na samym dole struktury indyjskiego społeczeństwa, wykonując najprostsze oraz uważane za nieczyste zawody, jak czyszczenie latryn, zamiatanie ulic, garbowanie skór, pranie ubrań, reperowanie obuwia, pracowali również jako niewykwalifikowani robotnicy rolni, najczęściej za najniższą stawkę. Dalitowie nie tylko mieli upośledzoną kondycję ekonomiczną, ale byli wykluczeni ze wszystkich innych obszarów społeczeństwa: z życia politycznego, kulturowego i religijnego. Ich wykluczenie, ugruntowane nie tylko w systemie prawnym i kulturowym, ale również w ukrytych przekonaniach uzasadnianych religijnie, miało więc charakter totalny. Na poziomie zjawisk społecznych przejawiało się to w wieloraki sposób. Przede wszystkim Dalitowie traktowani byli przez należących do wyższych kast jako nieczyści przez sam fakt urodzenia, więc ich dotyk bądź bliska obecność traktowana była jako niosąca ryzyko zanieczyszczenia. W konsekwencji określani mianem niedotykalnych (*untouchable*) (Gurung 2005, 1). Wobec rozproszenia na terenie całego subkontynentu i w konsekwencji braku przestrzennej zwartości, która cechowała poszczególne plemiona czy społeczności lokalne również poddawane różnorodnym dyskryminacjom, Dalitowie mieli bardzo małe szanse, aby przeciwstawiać się swej upośledzonej kondycji.

Religijne podłoże wykluczenia Dalitów przejawiało się pośrednio, przez opisaną powyżej niską kondycję ekonomiczną i społeczną, ale i bezpośrednio, w wymiarze rytuału. Nie można więc im było nawet otworzyć którejs z świętych ksiąg ani słuchać świętych tekstów. Przekazy historyczne opisują przypadki bestialskiego karania tych, którzy sprzeciwili się tym zakazom, np. wlewanie roztopionego ołowiu do uszu (Oman 2003, 30). Nie można im było nosić uroczystych szat, zabraniano im wchodzić do świątyń. Nie mogli w ciągu dnia przechodzić przez miejscowości, nie wolno im było im mieć domów ani żadnej własności, nie mogli nosić sandałów, złotej albo srebrnej biżuterii, nie mogli siedzieć, kiedy obok przechodził członek kasty wyższej. Blunt taką religijną i rytualną dyskryminację podsumowywał następująco: „Przez cały czas kapłaństwo braministyczne starało się utrzymywać ich (Dalitów) w stanie segregacji, nie tylko od społeczeństwa, ale i od religii i ceremonii hinduistycznych; nie można im było słuchać, a tym bardziej studiować Wedy, nie mogli wchodzić do świątyń, w trakcie ceremonii religijnych nie mogli odmawiać

mantr, żaden kapłan nie poprowadziłby dla nich jakiejś ceremonii domowej” (Blunt 1969, 336).

Ustalanie historii powstania i utrwalania się systemu kastowego w Indiach skazane jest na rozstrzyganie pomiędzy różnymi teoriami. Jedna z części przyjmowanych odnosi jego początki do najazdu na subkontynent indyjski ludów aryjskich, którzy podbili miejscową ludność mówiącą językami drawidyjskimi i która stawiała opór najeźdźcom (Gupta 1991, 4). Podstawowe założenie przyjmuje, że system kastowy, podpierany religijnie, był wykorzystywany przez aryjskich najeźdźców, aby ciemnić podbite społeczności, częściowo przez uznanie ich członków za niedotykalnych (Deenabandhu 6). Choć teoria ta jest dyskutowana i nie znajduje jednoznacznej akceptacji, zawarty w niej motyw najazdu i narzuconej upośledzonej pozycji społecznej jest często wykorzystywany w teologii Dalitów.

Krótki szkic dotyczący upośledzonej religijnej, społecznej i ekonomicznej pozycji Dalitów nie jest tylko opisem historycznym. Pomimo tego, że konstytucja Indii z 1950 r. oficjalnie zniosła zjawisko niedotykalności i pomimo rozwijającego się ruchu społecznego dążącego do emancypacji ich dyskryminacja utrzymuje się, co więcej, zdaniem pewnej grupy socjologów powiększa się wraz z nakładaniem nowych mechanizmów wykluczenia. Świadczy to również o tym, jak głęboko zakorzenione są przekonania o ich „nieczystej” kondycji, a także jak stabilna jest oparta na kastowości strukturyzacja społeczeństwa hinduskiego. Zdaniem np. Srinivasa,

system kastowy w Indiach nie tylko nie słabnie, ale przeciwnie, staje się coraz potężniejszy. Nowoczesne środki komunikacji, rozpowszechnienie się edukacji oraz powiększający się zasięg dobrobytu przyczyniły się do umocnienia tego systemu, przede wszystkim poprzez wykształcenie się stowarzyszeń i grup kastowych, które obejmują swym zasięgiem znaczne przestrzenie społeczne i wykorzystują środki komunikacji oraz organizacji dostępne dzięki postępowi technologicznemu, aby umocnić swoją kontrolę nad członkami kasty i formować kierunki ich aktywność (Srinivas 1977, 42).

Obserwacja hinduskiego socjologa, wyrażona kilka dekad wcześniej, nie traci aktualności, choć z drugiej strony ruch społeczny organizowany wokół idei emancypacji Dalitów jest coraz silniejszy.

Ruch emancypacji Dalitów

W jednej z kluczowych dla badania zjawiska wykluczenia społecznego książce *Citizenship and Social Class* Thomas Humprey Marshall definiuje wykluczenie jako brak dostępu i możliwości stosowania praw obywatelskich, przy czym

przez prawa obywatelskie rozumie on prawa polityczne, ekonomiczne i socjalne (Wnuk-Lipiński 2005, 213 i n.). Nawet jeśli uznać, że teoria wykluczenia bardzo różnorodnie definiuje to zjawisko i uwzględnić fakt, że tradycja definiowana go rozpoczyna się dopiero w latach 70. XX w., to uderzające jest odczucie, że w jej świetle społeczna kondycja Dalitów może być określona jako wykluczenie totalne albo też że pojęcie to nie wystarcza, by opisać to położenie.

Deenabandhu w swym przedstawieniu sytuacji Dalitów sporządzonym dla Światowej Rady Kościołów przywołuje pojęcie tożsamości stygmatyzowanej (*stigmatised identity*) i podkreśla, że praktyki wykluczenia Dalitów wciąż wpisane są w system wzorów kulturowych społeczeństwa hinduskiego, pomimo tego, że w mniejszym stopniu powiązane są one obecnie z religijnymi regułami czystości i nieczystości. Współcześnie są one utrzymywane niejako dla swego pierwotnego celu: dla utrzymania w posłuszeństwie niższe kasty. Dominacja członków wyższych kast jest potwierdzana na wiele sposobów, również przez akty pospolitego bandytyzmu, przez morderstwa, gwałty, przykłady kolektywnie wymierzanej kary za wykroczenia przeciwko normom narzucanym przez kastowość, wreszcie, przez akty pogromów, których hinduski teolog był osobistym świadkiem. Deenabandhu uzasadnia trwałość systemu ciekawą tezą: według niego, system kastowy zawsze polegał na formowaniu tożsamości stygmatyzowanej, polegającej na negacji siebie, wątpleniu w siebie i nienawidzeniu siebie, które to postawy były kolektywizowane (Deenabandhu, s. 4).

Biorąc pod uwagę takie obserwacje, można zrozumieć, że ruch emancypacyjny rozwijany przez Dalitów napotyka na ogromne przeszkody, przebijając się przez normy kulturowe spetryfikowane tysiącami lat obowiązywania. Ich emancypacja wymagałaby naruszenia całego systemu kastowego, na którym opiera się hinduski nacjonalizm. Bhimrao Ramji Ambedkar, ojciec nowoczesnego ruchu emancypacji Dalitów, pozostający do dziś największym jego autorytetem, stanowczo twierdził, że jeśliby usunąć kasty, z hinduizmu nic nie pozostanie (Deenabandhu, s. 2).

Historia dążeń do emancypacji rozpoczyna się od wprowadzenia samego określenia „Dalit”. Pojęcie to zostało wybrane przez świadomych swego wykluczenia ludzi wyrzuconych przez system kastowy na samo dno hinduskiego społeczeństwa. W historii ludzie ci nazywani byli *panchamas* (a więc piąta kasta), *atisudras* (zaznaczając pozycję niższą niż czwarta kasta), *antyajas* (ostatni ludzie), *avarnas* (ludzie bez żadnej cechy) czy *asprisyas* (niedotykalni) (Deenabandhu, s. 3).

Początki grupowania się Dalitów w nowoczesny ruch emancypacyjny datują się na pierwsze dekady XX w. i odnoszą się do tzw. ruchu Adi-Dharm. Ruch ten, pod kierownictwem lidera Mangoo Rama, zorganizował pierwsze spotkanie w Dżalandhar w 1925 r., podczas którego przedstawiono postulaty

walki o wyzwolenie z wielowymiarowego upośledzenia społecznego. Za główny cel uznano wykształcenie niezależnej tożsamości dla Dalitów i wymazanie stygmatu niedotykalności. Choć Adi-Dharm podzieliła się na kilka frakcji, jej znaczenie dla emancypacji Dalitów było pierwszorzędne. Przyczyniła się do wzrostu świadomości swej upośledzonej kondycji społecznej wśród „niedotykalnych”, uzmysłowiła konieczność transformacji kulturowej oraz odnowy duchowej, przyczyniła się również do wykształcenia się wspólnej tożsamości Dalitów. Nie udało jej się jednak wpłynąć na zmiany postaw wśród członków wyższych kast, jej zasięg był również ograniczony do jednego stanu (Pendżab).

Równolegle do Adi-Dharm w stanie Maharasztra zaczął rozwijać się ruch *Mahar* (od społeczności „niedotykalnych” żyjących we wspomnianym stanie), którego przywódcą był wspomniany już „ojciec nowoczesnego ruchu Dalitów”, B.R. Ambedkar (1891–1956). Był on pierwszym Dalitą, który osiągnął bardzo wysokie stanowiska państwowe (był ministrem w rządzie Jawaharlala Nehru, jednym z twórców konstytucji nowożytnego państwa indyjskiego i niestrudzonym bojownikiem zwalczającym kastowe mechanizmy wykluczenia społecznego Dalitów). Współpracował z Mahatmą Gandhim w budowie niepodległego państwa indyjskiego. Gandhi wspierał dążenia niedotykalnych, ale inaczej widział ich walkę o godność i wydobyć się z wykluczenia. Uważał, że powinna ona dokonać się w obrębie systemu kastowego. Ambedkar przeciwnie, przyjmował, że emancypacja Dalitów nie powiedzie się bez odrzucenia kastowości. Skoro zaś kasty są religijnie utwierdzone, konieczne jest również odejście od hinduizmu. Swe przekonanie potwierdził konwersją na buddyzm na krótko przed swoją śmiercią. Ceremonia miała publiczny charakter i stała się impulsem dla konwersji kilkuset tysięcy jego zwolenników.

W 1936 r. lider ruchu emancypacyjnego doprowadził do utworzenia partii politycznej, która miała reprezentować interesy Dalitów i dążyć do zmian politycznych i społecznych w procesie politycznym. Ugrupowanie zostało nazwane „Niezależna Partia Pracy” (*Independent Labour Party*). W lipcu 1942 r. podczas konferencji w Nagpur na jego bazie utworzono Wszechindyjską Federację Najniższej Kasty (*All-India Scheduled Caste Federation*). Organizacja stanowiła rzecznika interesów Dalitów i stała w opozycji do Indyjskiego Kongresu Narodowego (*The Indian National Congress*), forsując odmienną wizję państwa. W 1957 r., już po śmierci Ambedkara, z federacji wyłoniła się Republikańska Partia Indii (*The Republican Party of India*). Partia początkowo dynamicznie walczyła z wykluczeniem Dalitów, podnosząc liczne postulaty dotyczące ich praw obywatelskich i ekonomicznych (m.in. dążyła do przyznania ziemi bezrolnym robotnikom, przyczyniła się również do powstania wielu organizacji branżowych), dość szybko jednak pogrążyła się w personalnych konfliktach i rozpadła się na kilka frakcji (Paswan, Jaideva 2002, 312).

Rozpad partii i brak porozumienia pomiędzy liderami ruchu emancypacyjnego doprowadziły do radykalizacji części zaangażowanych politycznie Dalitów i w konsekwencji do utworzenia Ruchu Panter Dalickich (*Dalit Panther Movement*), często skrótowo określanych jako Dalickie Pantery. Organizacja powstała w 1972 r. w stanie Maharasztra i nawiązywała do dziedzictwa Ambedkara, za cel stawiając sobie przede wszystkim walkę z dyskryminacją, jaka wciąż napotykała Dalitów, zwłaszcza w terenach wiejskich. Po kilku latach i to ugrupowanie podzieliło się na dwie frakcje: jedna pozostała przy dotychczasowym programie, druga przyjęła wiele idei marksistowskich. Obie jednak nie odniosły większych sukcesów w walce o prawa Dalitów (Jogdand 1991, 56).

Inny charakter miała założona w 1973 r. (oficjalnie w 1978) przez Kanshi Rama Wszechindyjska Federacja Pracowników Wspólnot Mniejszościowych i Zacořanych) All India Backward and Minority Community Employees Federation (BAMCEF). Członkami ugrupowania byli wywodzący się z Dalitów wykształceni pracownicy, pełniący różnorakie funkcje w administracji państwowej czy pracujący w lepiej opłacanych zawodach. Ich celem była działalność na rzecz społeczności dalickiej, polegająca przede wszystkim na informowaniu jej o formalnych możliwościach walki z wykluczeniem. Organizacja była więc pomostem pomiędzy instytucjami demokratycznego państwa a najniższą warstwą w jego strukturze społecznej i miejscem formowania się świadomych elit dalickich. Ograniczenie nakładane na pracowników publicznych (z których rekrutowała się większa część członków federacji) zdecydowały o założeniu przez Kanshi Rama nowego ugrupowania, które nazwał *Dalit Shoshit Samaj Sangharsh Samiti* (często skrótowo określane DS-4), a które miało na celu działanie nie tyle w obszarze politycznym, ile społeczno-kulturowym, zwłaszcza poprzez budzenie wśród członków społeczności dalickiej świadomości swego społecznego upośledzenia Upadhyay, Dubey 2017, 262).

Oba ugrupowania stały się podstawą dla utworzenia partii o szerszym zasięgu i jednoznacznie określającej swe cele polityczne. W 1984 r. Kanshi Ram założył *Bahujan Samaj Party*. Partia, odwołująca się do dziedzictwa Ambedkara, w którego dzień urodzin została oficjalnie założona, szybko stała się najważniejszym politycznym rzecznikiem praw Dalitów i ogólnie najbiedniejszych warstw społeczeństwa. Zdobyła sobie popularność zwłaszcza w północnych stanach Indii, przede wszystkim w Uttar Pradesh. Pomimo początkowej strategii niewchodzenia w koalicje z innymi ugrupowaniami zdecydowała się później zawierać koalicje w różnych konstelacjach politycznych (Upadhyay, Dubey 2017, 263). Obecnie partia jest jednym z najważniejszych aktorów politycznych, choć raczej na poziomie regionalnym, wciąż bowiem jej członkowie nie zasiadają w niższej izbie parlamentu (Lok Sabha), pomimo tego, że np. w wyborach z 2014 r. była trzecia, jeśli chodzi o liczbę głosów od-

danych przez uprawnionych do głosowania. Odgrywa jednak bardzo ważną rolę w kilku północnych stanach, zwłaszcza w Pendżabie i w Uttar Pradesh. W wyborach regionalnych do tego drugiego, będącego najludniejszym regionem Indii, zajęła drugie miejsce.

Partia nie jest jednak jedynym politycznym i społecznym ugrupowaniem Dalitów. Ruch emancypacyjny rozwija się, pomimo utrwalonych i latentnych przekonań dotyczących kastowej struktury społeczeństwa. Wśród innych organizacji wymienia się *Self Respect Movement*, *the Dalit Sangharsh Samiti* w stanie Karnataka, *Indian Dalit Federation* w stanie Kerala czy *Dalit Maha Sabha* oraz *Dalit Sena* w Andhra Pradesh. Nie ogrywają one jednak poważniejszej roli politycznej, choć stanowią ważne ośrodki formułowania myśli społecznej i politycznej dla transformacji społeczeństwa². Dążenie do emancypacji Dalitów zbiega się także z poszerzaniem się zakresu społecznych nierówności, które są kosztem ubocznym przyspieszonej industrializacji i afirmacją idei postępu gospodarczego i podnoszenia międzynarodowego prestiżu Indii. Współczesne Indie są rozrywane konfliktami, które wynikają z pogłębiania się przepaści określanej systemem kastowym, na który nakładają się rozpiętości ekonomiczne nowoczesnej gospodarki. Ujmuje to w zwięzłej formie Arundhati Roy, która w przejrzysty sposób przybliży tragedię dokonującą się w indyjskim interiorze: „W kraju toczą się liczne walki, w których uczestniczą przeróżni ludzie – bezrolni, bezdomni, dalitowie, robotnicy, chłopci, tkacze. Stawiają czoło monstrualnym aktom niesprawiedliwości, takim jak choćby rządowe decyzje, mocą których korporacje mogą hurtowo odbierać ludziom ziemię i zasoby naturalne” (Roy 2011, 16 i n.).

Kontekstualizacja teologii Dalitów

Pojęcie teologii Dalitów pojawiło się na światowej scenie teologicznej w latach 80. XX w. Po raz pierwszy użył go w 1984 r. jeden z prekursorów tego kierunku, biskup M. Azariah z Kościoła Południowych Indii (*Church of South India*)³, sam będący Dalitą. Wprowadził w ten sposób specyfikę i podstawowe postulaty do globalnego dyskursu teologicznego i zwrócił uwagę chrześcijan z całego świata, przede wszystkim dzięki platformie ekumenicznej, na tragedię tej grupy społecznej (Wyatt 2010, 138).

² Zob. cykl artykułów w opracowaniu: *Contextualizing Dalit Movement in South India. Selfhood, Culture and Economy*, „Vikalp Alternatives” (August 2005), <http://www.vakindia.org/archives/Vikalp-Aug2005.pdf> [dostęp: 19.03.2018].

³ Kościół Południowych Indii jest największym kościołem protestanckim w Indiach, skupiającym anglikańskie i metodystyczne tradycje teologiczne. Jest członkiem Wspólnoty Anglikańskiej.

Próba choćby pobieżnej refleksji dotyczącej teologii Dalitów wymaga nakreślenia kontekstu, w jakim teologia ta powstała i wciąż się formułuje. Tkwi ona bowiem w głębokich zależnościach, które tworzone są przez odległe od siebie punkty odniesienia. W swym obszernym i skrupulatnym opracowaniu teologii Dalitów Vincent Mahonaran wymienił cztery takie punkty, które stanowią jednocześnie czynniki opresji. Mianowicie według niego Dalitowie, którzy wyznają chrześcijaństwo, tkwią w czterowymiarowym upośledzeniu: ze strony chrześcijan nie-Dalitów, ze strony nie-Dalitów i niechrześcijan, ze strony fundamentalistów hinduskich oraz ze strony państwa indyjskiego (Manoharan 2012, 54 i n.). Punkty te stanowią o kontekście dla teologicznej refleksji Dalitów, jednocześnie decydując o źródłach tej refleksji.

Również cztery czynniki teologii dalickiej, choć ustalone w odmienny, bardziej ogólny sposób, wyszczególnia Deenabandhu. Przyjmuje się, że teologia ta wykształciła się na następujących fundamentach, po pierwsze, dzięki działalności grup skupionych wokół osoby Ambedkara, który odważył się podważyć reguły społeczne uzasadnione religijnie i stworzył w ten sposób ruch emancypacyjny, obejmujący wszystkie regiony Indii, po drugie, dzięki ruchowi chrześcijańskich Dalitów, którzy, stanowiąc prawie 70% populacji chrześcijańskiej w Indiach, prześladowani są przez instytucje państwa indyjskiego, a także przez chrześcijan rekrutujących się z wyższych klas (Deenabandhu, s. 8).

Kolejnym czynnikiem jest działanie ruchu ekumenicznego, który, zdaniem Deenabandhu, stworzył bardzo ważne możliwości teologicznej konceptualizacji, w ten sposób, że w perspektywie dążenia do jedności chrześcijańskiej zinterpretował kwestie społeczne i polityczne jako sprawy wiary, a pojęcie zbawienia rozszerzył poza znaczenie eschatologiczne, obejmując nim pragnienia grup w różny sposób uciskanych, aby troszczyć się o pokój, społeczną sprawiedliwość oraz zachowanie stworzenia. Dalicki teolog jednoznacznie więc podważa tu krytyczne dla ruchu ekumenicznego opinie, że koncentruje się on na wymiarze doczesnym, *hic et nunc*. Natomiast znaczenia dla ruchu ekumenicznego kwestii dalickiej dowodzi proklamacja programu AGAPE (*Alternative Globalization Addressing People and Earth*) prowadzonego przez Światową Radę Kościołów, w której Dalitowie wymieniani są jako jedna z grup wymagających szczególnego wsparcia: „Nasza wiara obliuguje nas do poszukiwania sprawiedliwości, do świadczenia o Bożej obecności i do uczestnictwa w życiu i zmaganiu się ludzi, którzy są ciemnieni i zagrożeni przez struktury i kultury: kobiet, dzieci, ludzi żyjących w biedzie zarówno w miastach jak i na wsi, autochtonów, wspólnoty dyskryminowane rasowo, ludzi niepełnosprawnych, Dalitów, imigrantów przymuszanych do pracy, uchodźców i mniejszości religijnych i etnicznych” (*Alternative Globalization...* 2005, 3).

Czwartym źródłem jest inspiracja systemami teologicznymi, które Deenabandhu określa jako teologie Trzeciego Świata, wśród których wymienia południowoamerykańską teologię wyzwolenia, „czarną” teologię północnoamerykańską i afrykańską, teologię feministyczną zarówno w krajach Pierwszego, jak i Trzeciego Świata, teologię *Minjung* w Korei, różne teologiczne inicjatywy azjatyckie, a także działalność powstałego w 1979 r. Ekumenicznego Stowarzyszenia Teologów Trzeciego Świata (*Ecumenical Association of the Third World Theologians*). Wszystkie te teologie zrywają, jak stwierdza, z eurocentryczną perspektywą teologiczną i odkrywają znaczenie kontekstualizacji wiary chrześcijańskiej. Wśród czynników tej kontekstualizacji zaś szczególne znaczenie ma wyzwolenie z nędzy, ekonomicznej niesprawiedliwości, deptania ludzkiej godności, a więc z tego, co stanowi kontekst egzystencji milionów chrześcijan na całym świecie.

Czynniki, które kształtują teologię dalicką, zbiegają się z jej zakorzenieniem w konkretnym kontekście, który stanowiony jest przez grupę ludzi stających się coraz bardziej świadomymi swej upośledzonej kondycji i dążących do zmiany tej kondycji. Taką konstatację można za Deenabandhu rozbudować wyszczególnieniem cech charakteryzujących tę teologię. Po pierwsze, wyrasta ona z doświadczenia konkretnej kategorii społecznej, która przez wiele wieków doświadczała nędzy, bezsilności, upokorzeń, stygmatyzacji nietykalności, alienacji i wykluczenia zakorzenionego w kastowej strukturze społecznej. Doświadczenie to kształtuje kontekst tej teologii. Zdaniem A.P. Nirmala, jednego z pionierów teologii dalickiej, jest ono jej epistemologicznym punktem wyjścia i kluczowym kryterium interpretacji (Nirmal 1991, 141). Po drugie, jest to teologia zorientowana praktycznie, dążąca do stworzenia chrześcijańskiej konceptualizacji ruchu emancypacji Dalitów. Po trzecie, jak pisze Deenabandhu, jest to pewna kontrteologia (*counter-theology*) w tym sensie, że rzuca ona wyzwanie dotychczasowej teologii hinduskich chrześcijan, gdyż przejęli oni kastowe wzory kulturowe i związane z nimi mechanizmy wykluczenia. Jest ona kontrteologią także dlatego, że zwraca się przeciwko klasycznej teologii zachodniej, tak z powodu zupełnie obcych założeń filozoficznych, na których tamta wyrasta, jak i wobec rozpowszechnionej w kontekście dalickim opinii, że jest ona obojętna na doświadczenia ludzkiej nędzy i upośledzenia społecznego (Deenabandhu, s. 9).

To zwięzłe zarysowanie charakterystycznych cech teologii dalickiej określa również jej podstawowe narzędzia teologiczne, jak i pozateologiczne, przez nią wykorzystywane. W grupie tych pierwszych, szczególne miejsce zajmuje biblijny opis wyjścia Izraelitów z ziemi egipskiej (*exodus*), a także fragmenty ksiąg prorockich oraz nauczanie Jezusa odnoszące się do ubogich, biednych i cierpiących. Deenabandhu pisze o utożsamianiu się Jezusa ze współczesnymi

jemu Dalitami (Deenabandhu, s. 9). Narzędzia pozateologiczne można podzielić na dwie grupy. Pierwsza odnosi się do różnych socjologicznych interpretacji treści biblijnych, wykorzystywanych w formułowaniu i legitymizowaniu postulatów emancypacyjnych, druga zaś wykorzystuje w teologii dalickiej dziedzictwo ruchu dalickiego formowanego przez Ambedkara.

W swej analizie dalickiej teologii Deenabandhu zwraca również uwagę na charakterystykę środowiska teologicznego, w którym kształtuje się teologia Dalitów. Przede wszystkim za jej powstanie odpowiada grupa liderów będących dobrze wykształconymi Dalitami-chrześcijanami. Grupa ta lokuje się pomiędzy ogromną rzeszą Dalitów, którzy są adresatem tej teologii, ale którzy w niewielkim stopniu mają kompetencje, aby ją właściwie przyjąć, a hierarchią kościelną (różnych wyznań chrześcijańskich, choć tego Deenabandhu nie dodaje), która nie jest tą teologią zainteresowana. Poza tym pojęcia, cele i założenia teologii Dalitów wymagają ciągłej reinterpretacji, gdyż bardzo szybko zmieniają się również konteksty całego ich ruchu emancypacyjnego. Wreszcie, co jest chyba najbardziej charakterystyczne, teologowie daliccy deklarują się jako rzucający wyzwanie tradycyjnemu w chrześcijaństwie akcentowaniu znaczenia indywidualnego grzechu oraz indywidualnego zbawienia. Ich zdaniem, pogłębia to jeszcze i tak bardzo niską samoocenę rozpowszechnioną wśród Dalitów i czyni Kościoły społecznie indyferentnymi, niezdolnymi do właściwej oceny społecznych uwarunkowań. Można tu pokusić się o stwierdzenie, że w teologii Dalitów bardzo widoczne są ślady amerykańskiej teologii *Social Gospel*. Zauważa to jeden z najwybitniejszych współczesnych teologów ruchu ekumenicznego, Max L. Stackhouse, który wprost nazywa teologię Dalitów współczesną wersją teologii *Social Gospel* (Stackhouse 2001, 149).

Perspektywy teologii Dalitów

Jak już wspomniano, systematyzując teologię Dalitów, Deenabandhu wyszczególnił teologiczne i pozateologiczne narzędzia teologii dalickiej, wykorzystywane w jej przepowiadaniu. Tę ogólnie zarysowaną refleksję hinduskiego teologa należy rozszerzyć przez prezentację głównych motywów teologii Dalitów ujętych w świetle jej specyfiki. Pozwoli to na wyszczególnienie, za Deenabandhu, głównych perspektyw, w których teologia ta zbiega się z dążeniami emancypacyjnymi niedotykanych.

Vincent Mahonaran, w przywoływanym już opracowaniu dotyczącym teologii Dalitów, wyodrębnił sześć głównych tematów w niej poruszanych. Pierwszy jest określony przez przekonanie, że Bóg jest Bogiem pokrzyw-

dzonych, uciśnionych i cierpiących, że stoi po stronie tych, którzy doznają różnych krzywd. Motyw ten teologia Dalitów odnosi, jak już wspomniano, do biblijnych motywów wychodźstwa (*exodus*). Takie rozumienie jest zakorzenione w szczególnych obrazach biblijnych oraz inspirowane przez latyno-amerykańską teologię wyzwolenia. Po drugie, motywacją do walki o godność osobową Dalitów staje się chrześcijańska antropologia zbudowana na rozumieniu człowieka jako stworzonego na Boży obraz i podobieństwo. Po trzecie, teologia dalicka przedstawia Jezusa jako Dalitę, podkreślając, że urodził się on w biedzie, a w swej działalności stawał po stronie wykluczonych. Ponadto Jezus jest ujmowany jako Wyzwoliciel, który broni wykluczonych i cierpiących (a więc również Dalitów) przed prześladowaniem, upokorzeniem i śmiercią. Po czwarte, teologia Dalitów bazuje na identyfikacji zła i grzechu z systemem kastowym i w konsekwencji zakłada, że misja chrześcijańska musi zmierzać do zwalczania systemu kastowego jako radykalnie sprzeciwiającego się orędziu Ewangelii. Po piąte, zbawienie jest wewnętrznie powiązane z wyzwoleniem z grzechu, stąd też w teologii Dalitów jest ono identyfikowane z rozwiązaniem systemu kastowego. Wreszcie po szóste, teologia Dalitów zakłada, że wyzwolenicza misja Chrystusa jest skierowana do wszystkich: do Dalitów i nie-Dalitów. Dla tych pierwszych oznacza wyzwolenie z uciemżenia powodowanego przez system kastowy, dla tych drugich wyzwolenie z kulturowych przekonań zniewalających ich myślenie i zamykających ich na dar Chrystusowego orędzia (Manoharan 2012, 20 i n.).

Dokonując analizy zbioru tych tematów, należy wspomnieć o dwóch istotnych spostrzeżeniach. Po pierwsze, wyraźnie widać, że słowem kluczowym teologii dalickiej jest pojęcie wyzwolenia, po drugie, że wszystkie wyróżnione powyżej tematy są głęboko ze sobą powiązane. Znaczenie motywu wyzwolenia na tyle określa teologiczną refleksję Dalitów, że M.E. Prabhakar, jeden z weteranów walki o prawa Dalitów, mógł ją podsumować następująco:

Mówić o teologii dalickiej jest już samo w sobie wyzwalającym działaniem, biorąc pod uwagę fakt, że teologia była zbyt długo domeną elit, była dyscypliną akademicką, bądź też aktywnością intelektualną, ze słabym albo wręcz żadnym bezpośrednim kontaktem z rzeczywistością doświadczaną przez ludzi. Jest to samoafirmacja ludzi polegająca na tworzeniu teologii, wychodzącej z ich własnego położenia, aby ich zmieniać dzięki alternatywnej świadomości ekonomii równości, polityki sprawiedliwości i religii Bożej wolności (Prabhakar 1991, 49).

Interpretacja teologii Dalitów mogłaby więc być budowana na schemacie stworzonym przez triadę pojęć wykluczenie – refleksja teologiczna – wyzwolenie, z zachowaniem takiego porządku kolejności. Podsumowanie takim schematem wskazuje jednocześnie na silnie praktyczny wymiar tej teologii oraz na fakt, że jest ona do pewnego stopnia instrumentalizowana przez ruch

emancypacji niedotykalnych. W definicji Prabhakara teologia jest zestawiona z tak nazwaną przez niego alternatywną świadomością, która odnosi się do wartości równości, sprawiedliwości i wolności. Można więc przyjąć, że refleksja ta teologizuje te kluczowe pojęcia, centralne dla zbioru praw człowieka, ale czyni to w perspektywie doświadczeń totalnego wykluczenia i walki o transformację kultury, która za to wykluczenie odpowiada.

Drogi, którymi teologia Dalitów przyczynia się do ich emancypacji społecznej i kulturowej, są bardzo dobrze ukazane w wyróżnionych przez Deenabandhu kilku perspektywach teologicznych. Prezentacja ich listy może posłużyć za wiarygodne i skuteczne podsumowanie istoty, celów i specyfiki teologii dalickiej.

1. Teologia walki (*theology of struggle*): teologowie daliccy deklarują swe uczestnictwo w procesie emancypacji społecznej i kulturowej. Stwierdzają, że jest to osiągalne jedynie przez walkę, w której zdefiniowanym wrogiem jest struktura społeczna oparta na systemie kastowym. Celem nie jest więc jakiś kolektywny awans w hierarchii kastowej, ale budowa nowego, bezkastowego, egalitarnego społeczeństwa i nowego narodu, który byłby zorganizowany wokół wartości równości, wolności, sprawiedliwości i godności osoby ludzkiej. Mówiąc bardziej ogólnie, nie chodzi o zmiany w systemie, ale o zmiany systemu. W walce tej Dalitowie nie ograniczają się do własnej grupy, ale chcą współdziałać z innymi grupami, które są wykluczane przez współczesne państwo i społeczeństwo indyjskie. W dążeniu do budowy nowego społeczeństwa teologowie daliccy przyjmują pewne teologiczne założenie o misyjności swej grupy, uznając, że ludzie biedni i wykluczeni są bardziej otwarci na moc Bożego działania.

2. Teologia kontrkultury (*theology of counter-culture*): dążenie do budowy nowego społeczeństwa musi dokonywać się drogą głębokiej transformacji kulturowej, skoro, jak pisze dalicki teolog, „dalickość” (*dalitness*) jest wytworem kultury. Poszukując dróg emancypacji, liderzy społeczności dalickich prezentują własną kulturę i rozwijają własną tożsamość, nie tylko w aspekcie negatywnym, w oparciu o historię wykluczenia i upokorzeń, ale też pozytywnym, akcentując własne wartości, uznane za specyficzne dla społeczności dalickich. Teologowie daliccy wspierają te dążenia, podkreślając dwie cechy kultury dalickiej, które powinny stać się fundamentem emancypacji. Pierwszą z nich określają mianem kultury wartości i wartości wspólnotowych. Określenie to odnosi się do doświadczeń historycznych, w których kluczowe są zwłaszcza dwa czynniki: znaczenie kompetencji dzięki wykonywanej pracy oraz szczególnie pierwotna religijność dalicka, w której bogowie są przedstawiani jako męczennicy, w której nie ma wykształconej grupy kapłanów i gdzie istotną rolę odgrywają wspólne posiłki i wzajemne pojednanie przed sprawowaniem aktów

religijnych. Doświadczenia te powinny stać się szczególnie istotnym wkładem w budowę nowego, sprawiedliwszego i bardziej egalitarnego społeczeństwa, tym bardziej, że Dalitowie są bardziej uwrażliwieni na cierpienie wynikające ze społecznej niesprawiedliwości. Druga wyróżniona cecha nazwana jest kulturą oporu i również jest konsekwencją doświadczeń sprzeciwu wobec wykluczenia, które przez wieki było udziałem Dalitów. Teologowie daliccy akcentują przy tym biblijne zakorzenienie postawy przeciwstawiania się niesprawiedliwości, przyjmując, że w treści Pisma Świętego znajduje się wiele motywów potępienia ucisku biednych przez różnorodną władzę.

3. Teologia społeczności dalickiej (*theology of the community of Dalits*): specyfika teologii dalickiej polega również na krytycznym osądzie teologii ekskluzywnej, ograniczonej do refleksji specjalistycznej. Odmienne od tego Dalitowie uznają, że teologia musi powstawać w obrębie wspólnoty i dla wspólnoty, wychodząc z jej doświadczeń. W szczególnym kontekście dalickim oznacza to konieczność aktywnego uczestnictwa w procesie emancypacji Dalitów poprzez formowanie krytycznej postawy wobec rzeczywistości i akcentowanie godności osoby ludzkiej niezależnie od jej czynników jej tożsamości.

4. Teologia dla transformacji Kościoła (*theology for the transformation of the Church*): teologia Dalitów nie lekceważy eklezjologii, przyjmując za kluczowe założenie, że transformacja społeczeństwa nie jest możliwa bez transformacji Kościoła. Kościół bowiem ma być agentem przemian, miejscem, gdzie kształtują się idee i elita, która te idee promuje. Rozerwanie teologii oraz Kościoła prowadzi do wzajemnej alienacji i w konsekwencji ogranicza teologię do akademickich rozważań, a Kościół pozbawia skutecznego narzędzia interpretacji kontekstu przepowiadania. Teologia Dalitów dąży więc do przemian w Kościele, pojętym ponadwyznaniowo i ekumenicznie, jako cały Kościół skupiający wszystkich chrześcijan w Indiach, niezależnie od wyznania i, co najważniejsze, jako Kościół całkowicie odrzucający podziały wynikające z systemu kastowego.

Literatura

- Alternative Globalization Addressing People and Earth. A Background Document* (2005), Geneva: World Council of Churches 2005.
- Blunt E.A.H. (1969), *Caste System of Northern India*, Delhi: S. Chand & Company.
- Contextualizing Dalit Movement in South India. Selfhood, Culture and Economy*, „Vikalp Alternatives” (August 2005), <http://www.vakindia.org/archives/Vikalp-Aug2005.pdf>.
- Deenabandhu M., *Dalit Theology as an Ally of Dalit Liberation* (archiwa Światowej Rady Kościołów, box. 241.01, tekst w posiadaniu autora).

- Ghurye G.S. (1969), *Caste and Race in India*, Bombay: Popular Prakashan.
- Gupta D. (1991), *Hierarchy and Difference: An Introduction*. W: D. Gupta (red.), *Social Stratification*, Delhi: Oxford University Press.
- Gurung H. (2005), *The Dalit Context*, „Occasional Papers in Sociology and Anthropology”, vol. 9.
- Jagodziński H. (2016), *Niektóre zagadnienia dotyczące małżeństwa i rodziny w hinduizmie*, „Kieleckie Studia Teologiczne”, nr 15, s. 7–24.
- Jogdand P.G. (1991), *Dalit Movement in Maharashtra*, New Delhi: Kanak Publishing.
- Manoharan V. (2012), *Towards a Practical Dalit Theology. A Study on the Status and Relevance of Dalit Theology among Grassroots Dalit Christians in their Struggle against Caste Oppression*, Birmingham 2012 (tekst w posiadaniu autora).
- Murdoch J. (1979), *Review of a Caste in India*, Jaipur: Rawat Publication.
- Nirmal A.P. (1991), *Doing Theology from a Dalit Perspective*. W: A.P. Nirmal (red.), *A Reader in Dalit Theology*, Madras, Gurukul Lutheran Theological College.
- Oman J.C. (2003), *Religious Festivals and Caste System in India*, New Delhi: Khanna Publishers.
- Paswan S., Jaideva P. (2002), *Encyclopaedia of Dalits In India*, vol. I, Delhi: Kalpaz Publishers.
- Prabhakar M.E. (1991), *The Search for a Dalit Theology*. W: A.P. Nirmal (red.), *A Reader in Dalit Theology*, Madras: Gurukul Lutheran Theological College.
- Roy A. (2011), *Indie rozdarte. Jak rozpada się największa demokracja na świecie*, Warszawa: Wielka Litera.
- Srinivas M.N. (1977), *Caste in Modern India and Other Essays*, New Delhi: Asia Publication House.
- Stackhouse M.L. (2001), *The Fifth Social Gospel and the Global Mission of the Church*. W: Ch.H. Evans (red.), *The Social Gospel Today*, Louisville: Westminster John Knox Press.
- Upadhyay M., Dubey B.N. (2017), *Dalits in the Era of Globalization: a Sociological Study of a Village in Amethi District of Uttar Pradesh*, „Man in India” 97 (2), s. 257–271.
- Wnuk-Lipiński E. (2005), *Socjologia życia publicznego*, Warszawa: Scholar.
- Wyatt A. (2010), *Dalit Theology and the Politics of Untouchability among the Indian Christian Churches*. W: M. Aktor, R. Delière, *From Stigma to Assertion, Untouchability, Identity and Politics in Early and Modern India*, Copenhagen: Museum Tusculanum Press.

MARIA SROCZYŃSKA

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

e-mail: m.sroczynska@uksw.edu.pl

ORCID: 0000-0003-2993-8820

DOI: 10.34813/ptr2.2020.8

Młódzież w poszukiwaniu sacrum. Rozważania socjologiczne

Youth in Search of the Sacred. Sociological Consideration

Abstract. The attitude and relation of modern youth towards the realm of the sacred provide an interesting, though rarely dealt with, subject matter of sociology. The author raises the question of whether this discipline is able to meet the theoretical and empirical challenges regarding the identification of the youth sacred. She draws attention to the ways of understanding the sacred, which revolve around substantive and functional definitions. The modern sacred is subject to strong pressure from post-modern culture, which facilitates its fluidity and hybridity. Young Poles are increasingly becoming ‘absorbers of stimuli’, and neo-tribes cultivate various forms of sensations. The results of quantitative researches, although important for the studied phenomenon, raise some doubts regarding the measurement of features, often unobservable. They urge one to take a deeper reflection on the approaches to the range of designata of the sacred in the context of axiological criteria. Qualitative researches, in turn, describes the phenomenon of the sacred „with understanding”, without abandoning a wider cultural and social background. Both approaches – phenomenological and hermeneutic – seem to be of significant importance in this matter. The experience of the sacred has a personal dimension and it is impossible to fully convey it to others. Triangulation optics provides the opportunity to approach this sphere, which in the case of *emerging adulthood* implies the acceptance of the risk of losing confidence.

Keywords: youth, definitions of sacrum, postmodernity, quantitative researches, qualitative researches, triangulation optics

Wstęp

Pytania o relacje współczesnej młodzieży z sacrum konstruują bardzo interesującą, choć rzadko podejmowaną problematykę w obszarze nauk socjologicznych. „Po pierwsze, termin „sacrum” ma konotacje religioznawcze i teologiczne i jego adaptacja w obszarze nauk społecznych budzi nierzadko kontrowersje. Po drugie, młodzież, znajdując się w szczególnej fazie życia, zwanej dorastaniem (Erikson 2004), podlega dwóm przeciwstawnym tendencjom, przekładającym się z jednej strony na potrzebę „zakorzenienia”, z drugiej zaś – eksperymentowania. Współczesne wchodzenie w dorosłość jest dodatkowo obciążone przedłużeniem tego okresu do 30. roku życia oraz przeżywaniem go na ogół bez dostatecznego wsparcia tradycyjnych agend socjalizacyjnych, przy rosnącym znaczeniu świata wirtualnego. W konsekwencji młodym ludziom, mieszkańcom ponowoczesnego świata, niejednokrotnie towarzyszy na tym etapie doświadczenie samotności (Arnett 2007).

Problemy badawcze, które postawiono w artykule, dotyczą sposobu identyfikacji sacrum przez nauki socjologiczne zajmujące się kategorią młodzieży, co ma swój odpowiednik na gruncie teoretycznym i metodologicznym, jak i w wymiarze stosowanym. Zamierzeniem autorki było wprowadzenie do tej tematyki, a zarazem zainteresowanie nią nie tylko profesjonalnych badaczy, ale i tych, którym nie jest obojętna kondycja młodego pokolenia Polaków i przeobrażenia sfery socjalizacyjnej. W opracowaniu posłużono się metodą analizy treści zastanych, dobranych w sposób selektywny, lecz zasadny dla przedmiotu badania. Wyeksponowane wątki zaprezentowano w sposób syntetyczny, tak na gruncie przywoływanych koncepcji, jak i studiów empirycznych.

Dla socjologa zainteresowanego tymi zagadnieniami ważne są kwestie natury kontekstualnej. Czy we współczesnej kulturze Zachodu spotykamy jeszcze residuum sacrum, jego żywotne obszary odnoszące się do transcendencji, czy też pod wpływem procesów modernizacyjnych i globalizacyjnych podlega ono niepoahamowanemu procesowi upłynnienia, rozmycia, utraty istotności? A może, tak jak chce Roberto Cipriani (2017), sacrum na sposób kapilarny, poprzez aksjonormatywnie zorientowane treści kulturowe zasila relacje społeczne, w sposób pośredni wpływając na kształt społeczeństwa? Należy także brać pod uwagę patchworkowe scenariusze, jak choćby ten, że religijne sacrum rozpuszcza się w kulturze popularnej, „wessane” przez to, co immanentne i humanistyczne, tak że pozostają tylko „strzępy” świętego baldachimu, owego symbolicznego uniwersum znaczeń sięgającego do transcendencji i mającego obejmować i sankcjonować wszystkie inne dziedziny życia społecznego (Berger

1997). Współcześnie okrucy tak rozumianego sacrum uobecniają mikrokomosy wspólnot religijnych oraz egzystencjalne strategie jednostkowe. Inna możliwość łączy się z poszerzeniem i zniuansowaniem pola znaczeniowego sacrum. Młodzi ludzie w kontekście refleksyjności i podejmowanych działań odwołują się do tego, co najbardziej cenione, osobiste, nierzadko zindywidualizowane – do swoich „świętości”. Czy nauki socjologiczne są zatem w stanie sprostać metodologicznym i empirycznym wyzwaniom dotyczącym młodzieżowego sacrum, możliwościom jego identyfikacji i celebrowania?

Rozumienie sacrum w naukach społecznych

Sposób definiowania pojęć sacrum i profanum, wprowadzonych do socjologii przez Emile’a Durkheima, stworzył szerszą, niesubstancjalną perspektywę interpretacyjną i badawczą. To społeczeństwo tworzy religię, a odniesienie do sacrum przybiera postać czci, szacunku, kojarzy się z tajemniczością, z drugiej zaś strony – inne, świeckie aspekty rzeczywistości (profanum) mają walor powszedniości i przyziemności (Durkheim 1990). Religioznawca Mircea Eliade podkreślał, że *homo religiosus* wierzy w istnienie rzeczywistości absolutnej, transcendującej świat, lecz zarazem uświęcającej go i sprawiającej, „że staje się on rzeczywisty”, a współczesny „człowiek świecki jest wytworem procesu desakralizacji ludzkiego istnienia” (Eliade 1999, 167, 169). Mimo to w jego doświadczeniu kryją się wciąż żywe, choć mocno okrojone pozostałości zachowań religijnych, takie jak mit, rytuał, doświadczenie inicjacyjne, tęsknota za początkiem (Możdżyński 2006, 84–88).

Dla socjologa inspirujące są rozważania Roya A. Rappaporta (2007) nad naturą sacrum i rolą religii w powstaniu i podtrzymywaniu kultury. Zdaniem tego antropologa, pojawienie się świętości musiało nastąpić wraz z zaistnieniem kodu językowego, koniecznego dla przetrwania społeczeństwa ludzkiego, który zastąpił kod genetyczny. Sacrum ma zatem charakter dyskursywny, zostaje ustanowione i uprawomocnione dzięki skodyfikowanym praktykom rytualnym, które absorbują także emocjonalny (niedyskursywny) potencjał *numinosum*. Dzięki temu możliwe jest zapewnienie trwałości struktury społecznej. Zarówno Leszek Kołakowski, jak i Roy Rappaport (Rappaport 2007, 367–412) ostrzegali przed deprecjonowaniem sacrum jako działaniem niszczycielskim dla kultury *en bloc*, a zwłaszcza dla jej warstwy symbolicznej. Zacieranie granicy między sacrum a profanum we współczesnych społeczeństwach grozi degradacją kultury (Kołakowski 1984, 173). W kontekście immanentnych eschatologii i ideologii,

głoszących jako cel życia zanurzenie się w konsumpcyjnym „raju”, zasadnicze momenty ludzkiej egzystencji (narodziny, małżeństwo, choroba, śmierć) tracą wszelką spoistość kulturową (związek między wartościami a normami) i jakieś szczególne znaczenie społeczne, znosząc napięcia między tym, co sakralne, a tym, co profaniczne. „Gdy znaczenie sacrum rozwiewa się – wszelki sens, jaki mogłaby przyjąć rzeczywistość, zanika również” (Piwowarczyk 1992, 124). Negowanie roli wartości sakralnych otwiera drogę do destrukcji środowiska naturalnego i więzi społecznych, prowadzi do dewiacji struktur władzy, a także znacząco utrudnia konstituowanie w miarę spójnych tożsamości, co przynależy do funkcjonalnych wymogów grupy rodzinnej. Douglas Murray uważa, że ideologia i tożsamość współczesnej Europy absorbujące płytkie definicje pojęć, takich jak szacunek, tolerancja, a przede wszystkim różnorodność nie pozwalają na dotarcie do głębszych pokładów lojalności i zagrażają przetrwaniu społeczeństw (Murray 2017, 15–17).

W socjologii religii spotykamy podział na sacrum substancjalne i funkcjonalne. To pierwsze pojawia się w kontekście stosunku jednostek do wiary religijnej, a także uwarunkowanego społecznie i kulturowo fenomenu religijności (Piwowarski 1996, 45–66). To drugie zakłada swoistą absolutyzację humanistycznej perspektywy świata znaczeń i jego „niewidzialne”, subiektywne formy. Preferuje mało spójny i nieobowiązkowy święty kosmos oraz przejmowanie tematów prywatnych, ważnych dla autonomii jednostkowej, takich jak familizm, samo-realizacja, etos mobilności i seksualności (Luckmann 1996, 155). Sacrum i profanum mogą się przenikać i tworzyć formy płynne, hybrydalne (Mikołajko 2014, 11–17). Ponowoczesne sacrum osadzone w popkulturze staje się symulakrem. Obraz – znaczące – pod pozorem odesłania do znaczonego – świata – zwraca się wyłącznie ku sobie samemu za jego pośrednictwem (Baudrillard 2006, 158–162). Transcendencja zostaje wyparta przez konsumpcję, która ma charakter hedonistyczny i uwsteczniający, a człowiek staje się bytem immanentnym wobec porządku znakowego. Jednak współczesny świat jest nie tyle w pełni odczarowany, ile w znacznej mierze rozczarowany, a ludzie, którzy tego doświadczają, zwracają się zarówno w stronę nowych form egzystencjalnego wyrazu, jak i wypróbowanych rozwiązań zakotwiczonych w tradycji kulturowej (Wójtowicz 2009, 20–23).

Socjologowie próbują umieścić fenomen sacrum w kontekście relacji człowieka z samym sobą (we wnętrzu własnej jaźni), z innymi ludźmi oraz z wytworami, które przyjmują zobiektywizowane treści świadomościowe (wartości, normy, ideologie, przekonania, poglądy, symbole) i materialne, pozostające nośnikami znaczeń (Manterys 1996). Wartości – idealne stany rzeczy, a zarazem cele życia społecznego i indywidualnego – mają silną konotację emocjonalną i podlegają społecznej sublimacji, czyli uwzniośleniu, w przeciwieństwie do antywartości, które poddawane są procesowi humilizacji – społecznemu poniżeniu (Znaniński 2001, 351–354). Wartości partycypują w sferze sacrum i występują bądź w postaci

hierarchicznej (w relacjach nadrzędność – podrzędność), bądź horyzontalnej (*ex aequo*) jako obiekty jednocześnie pożądane, lecz dochodzące do głosu w sposób skokowy, w zrutynizowanym sposobie doświadczania codzienności. Wartości bywają typologizowane na wiele sposobów i konkretyzowane w postaci wskaźników, które w badaniach empirycznych mogą odzwierciedlać poszczególne, bardziej autonomiczne grupy wartości lub mieć charakter holistyczny (Mariański 2018a, 315–323). W wypadku podjętej problematyki szczególnego znaczenia nabierają niektóre grupy wartości, zwłaszcza ostatecznych (religijne i humanistyczne), a w perspektywie codzienności – wartości sensu życia, które wchodzą w relacje z tym, co cenione, ze względu na życie zbiorowe (wartości podstawowe i uroczyste). Wymienione kategorie wartości nie mają charakteru rozłącznego i zazwyczaj współwystępują na płaszczyźnie empirycznej dostępnej poznaniu socjologicznemu. Wartości deklarowane nie zawsze pokrywają się z tymi, które mają charakter uznawany i realizowany. Zdaniem Gabriela Marcela, liczy się sposób, w jaki wartości wpisują się w egzystencję, bowiem tylko tak ujawniają się one w swojej prawdzie (Marcel 2011, 104–105). W kontekście powyższego problemu kluczowe zatem staje się wskazanie centrum, poza którym każde twierdzenie może być nieuzasadnioną i łatwą do obalenia tezą (Walasek-Jarosz 2020, 103–121).

Współczesny „rynek” aksjologiczny w znacznej mierze oddziałuje na indywidualne decyzje podejmowane przez uczestników życia społecznego (Mariański 2015, 877–882). Socjologiczne, relacyjne ujęcie wartości – ideałów odsyła tak do węższego, jak i do szerszego rozumienia sacrum, co znajduje wyraz na płaszczyźnie normatywnej. Ta ostatnia przejawia się w orientacjach rytualnych i korespondujących z nimi zachowaniach (Sroczyńska 2012, 189–210; Sroczyńska 2013).

Kondycja socjalizacyjna współczesnej polskiej młodzieży

Badacze reprezentujący nauki społeczne są na ogół zgodni, że w wypadku współczesnej młodzieży trudno jest wyznaczyć granice pomiędzy adolescencją a dorosłością¹. Etykieta „porzuconej generacji” zakłada deficyt socjalizacyjnego wpływu, a zwłaszcza możliwość uczenia się ról społecznych pod nadzorem i przy wsparciu dorosłych. Oznacza to także przeciążenie młodych zbyt dużą odpowiedzialnością za własny los (w konwencji „zrób-to-sam”), co wpisuje się w paradoks indywidualizacji, a zarazem konieczności szukania biograficznych rozwiązań systemowych sprzeczności (Beck, Gernsheim-Beck 2002). W socjo-historycznym okresie późnej nowoczesności (*high modernism*)

¹ Osoby w wieku 18–24 lata lub 19–25 lat bywają włączane przez badaczy bądź do kategorii młodzieży, bądź młodych dorosłych (Hildebrandt-Wypych 2010, 129–156).

jednostka jest „samoniewystarczalna” i obiektywnie coraz bardziej związana z innymi na ogólnoswiatowym poziomie sieci, i instytucji. Młodzi ludzie przesuwać w czasie gotowość podjęcia akceptowanych społecznie ról rodzinnych i zawodowych oraz wzięcia odpowiedzialności za relacje z innymi osobami i otoczenie ich troską. W koncepcji Jeffreya Arnetta *emerging adulthood* nabiera cech liminalności, jednak tradycyjne znaczenie rytuałów przejścia ulega stopniowej degradacji pod wpływem hedonizmu i konsumpcjonizmu (Arnett 2007). Indywidualizm i subiektywizm, tak charakterystyczne dla dzisiejszego ponowoczesnego społeczeństwa, nie sprzyjają akceptacji kryterium, którego społeczna realizacja pozwoliłaby młodym ludziom opuścić etap eksperymentowania (Lipska, Zagórska 2011, 9–21).

Polscy socjologowie zwracają uwagę na zróżnicowane, a zarazem niewspółmierne cechy tożsamości młodych ludzi, takie jak hybrydalność tożsamościowa, orientacja narcystyczna, której towarzyszy jednocześnie zainteresowanie wieloma pozytywnie ocenianymi obiektami, co zyskuje etykietę „pochłaniaczy bodźców” (Wrzesień 2015), dystans do materializmu, chęć bycia użytecznym dla innych, odrzucenie „wyścigu szczurów”, a jednocześnie otwartość na sukces, neoplemienność, zakorzenienie w świecie nowych mediów (Szlendak 2013). Środowiska młodzieżowe absorbują, a jednocześnie filtrują treści medialne, co łączy się z powstawaniem nowych, lecz słabych form sieciowego uspołecznienia, które nie czynią mniej samotnym i niepewnym tej fazy życia, jaką jest wchodzenie w dorosłość. Młodzi (podobnie jak najstarsza grupa wiekowa) niejednokrotnie doświadczają poczucia braku satysfakcji ze swoich relacji społecznych². Epizodyczny udział w rytuałach nie modyfikuje w znaczący sposób młodzieżowego moratorium, a zarazem swoistego kulturowego „zawieszenia”. Niejednokrotnie towarzyszy temu sepizacja (unieważnianie) treści przekazywanych pokoleniowo, a generacyjny bunt zostaje zastąpiony w życiu rodzinnym przez solidarność tolerancyjną (Szlendak 2012, 79–90)³.

O ile we współczesnym społeczeństwie socjalizacja młodzieży, rozumiana jako aktywne przystosowanie do życia społecznego, pozostaje zjawiskiem złożonym, obfitującym w wiele trudności, o tyle kwestie wzmacniają się w wypadku transmisji treści religijnych. Na tę ostatnią w coraz większym stopniu rzutuje niespójność aksjologicznego przekazu, oscylująca wokół strategii ekspresyjno-pragmatycznych. Owocuje to ignorowaniem lub selektywnym deprecjonowaniem dyskursywnej sfery sacrum (np. w obszarze doktrynalnym), a także łączy się z trudnościami w osobistym przeżywaniu wiary na płaszczyźnie tego co irracjonalne, np. przynależące do sfery doświadczenia religijnego. Do niedawna

² Samotność może stać się jednym z poważniejszych długofalowych problemów, które mają związek z pandemią (COVID-19), <https://wgospodarce.pl/informacje/78511-zdrowie...> [dostęp: 24.04.2020].

³ Jednocześnie, jak pokazują badania Verna Bengtsona, wzrasta prawdopodobieństwo aksjologicznego podobieństwa młodych do pokolenia dziadków (Szlendak 2012).

zjawisko „ubogiej socjalizacji” polegało na przekazywaniu dzieciom tylko tych wartości i wzorów, do których rodzice byli przekonani. Rodzina pozostawała swoistym „filtrem”, przez który adolescenti przyswajali wzory zachowań, proponowane przez inne podmioty (szkołę, grupy rówieśnicze, kościoły czy media) (Piwowarski 1996)⁴. Obecnie, w warunkach socjalizacji wyprzedzającej (co wiąże się z intensywnym oddziaływaniem instytucji sfery wtórnej) oraz odwróconej (prefiguratywnej), religijne postawy wymagają podtrzymywania w szerszym kontekście społecznym (przyjaciele, znajomi, rodzeństwo, inne osoby znaczące). W okresie wchodzenia w dorosłość szczególnego znaczenia nabierają kontakty z rówieśnikami, a wiara religijna i związane z nią interakcje ulegają wzmocnieniu (lub osłabieniu), w kontekście bezpośrednich relacji z osobami zaangażowanymi w religię i kościół, zdystansowanymi od tego czy niechętnymi temu (Collins 2011, 115–116).

Współczesne sacrum religijne, tak jak inne sfery znaczeń i symboli, poddawane jest silnej presji ze strony procesów o zróżnicowanych, kontrowersyjnych obliczach. Późna nowoczesność pluralizuje świat życia jednostek, kwestionując rzeczy nazywane „oczywistymi”. Z jednej strony przynosi dystans do zastanych tradycji i podtrzymujących je społecznych struktur, z drugiej zaś – sprzyja tendencjom integracyjnym, tworząc platformy, na których ludzka wzajemność i wspólnota bazują na tym, co, paradoksalnie, dostarcza refleksyjność jednostkowa. Jak zauważa Peter L. Berger, fascynujący obszar badań łączy się z ukazaniem znaczenia tego procesu, który w zależności od różnych czynników może, ale nie musi sekularyzować (Berger 2009–2010, 95).

Sacrum a młodzież w optyce badań ilościowych

Przyjęte powyżej sposoby interpretacji uobecniania się sacrum w życiu społecznym mogą być zarówno opisywane w kategoriach inkluzywnych, funkcjonalnych, jak i ekskluzywnych, substancjalnych (wcielanych w modele religii zinstytucjonalizowanej). Śledząc rezultaty badań, prowadzonych w optyce ilościowej, można odnieść wrażenie, że młodzi Polacy pragną być coraz częściej osłonięci „baldachimem wszystkiego, co satysfakcjonujące, z jednoczesną możliwością wyboru” (parafrazując tytuł słynnej pracy Petera L. Bergera *Święty baldachim*, 1997), gdyż deklarują zarówno zainteresowanie miłością, przyjaźnią oraz udanym życiem rodzinnym (posiadaniem dzieci), jak i wysoką pozycją zawodową, dobrym wynagrodzeniem oraz spokojną egzystencją bez kłopotów i konfliktów. Jednocześnie młodzieży mniej zależy na barwnym życiu pełnym rozrywek, byciu użytecznym dla innych i satysfakcjonującej seksualności; jeszcze rzadziej wskazywane są osiągnięcia w dziedzinie nauki i sztuki, nieza-

⁴ W. Piwowarski uważał, że pomimo większego nasilenia religijności wśród kobiet ojcowie bardziej niż matki stanowią czynnik trwałości religijnej (1996). Wydaje się, że i dzisiaj teza ta może być podtrzymywana.

leżność w pracy czy życie zgodne z zasadami religijnymi. Sondaże pokazują, że za udanym życiem rodzinnym, dziećmi (42% deklaracji) częściej optują dziewczęta i chłopcy będący uczniami techników (Młodzież 2016, 52–56; Grabowska, Gwiazda 2019, 71–75)⁵. Z kolei maturzystki z liceów, bardziej niż chłopcy, cenią wartości moralne i związane z prawdą, ważne dla zasad społecznego współżycia (internalizowane głównie we wspólnotie rodzinnej) i identyfikowane z takimi kategoriami, jak: dobroć, miłość, pomaganie innym, prawdomówność, uczciwość, mądrość. Ważna jest także grupa wartości zaliczanych do świętości religijnych. W świetle poglądów filozofa Maxa Schelera⁶, wymienione stany rzeczy należą do wyższego porządku aksjologicznego, co znalazło wyraz w badaniach młodzieży maturalnej prowadzonych pod koniec poprzedniej dekady (Sroczyńska 2013, 100–120). Zastosowanie, obok kwestionariusza ankiety, dodatkowego narzędzia w postaci Skali Wartości Schelerowskich (SWS) ujawniło podobieństwo orientacji uczniów z regionu świętokrzyskiego i ich rodziców, zwłaszcza w grupie wartości moralnych i świętości świeckich, związanych ze wspólnotą narodową (Sroczyńska 2013).

Najczęstszym przejawem sacrum identyfikowanym przez socjologów jest wiara religijna, ujmowana zarówno w wymiarze instytucjonalnym, jak i pozainstytucjonalnym. Już w pokoleniu millenialsów dostrzegano „mentalność majsterkowicza”, co łączyło się z próbą kształtowania religijności na swój własny sposób. Przekonania najmłodszych, mających obecnie nie więcej niż 26 lat, zmieniały się bardziej dynamicznie. W 2010 r. deklarowali wiarę w blisko 90%, w 2018 – w niespełna 83%, z kolei niewiara był pod koniec I dekady XXI w. udziałem ponad 10% młodych, a w 2018 r. przyznawało się do niej ponad 18% respondentów (Grabowska 2018, 175). Wiara religijna dla znaczącego odsetka uczniów i studentów z Wielkopolski (między dwiema piątymi a jedną drugą) nadal pełni pozytywną funkcję w różnych sferach życia, zwłaszcza jako pomoc w sytuacjach dramatycznych (Baniak 2019, 27–28). Krytyka i kontestacja tejże funkcji najczęściej towarzyszy osobom deklarującym się jako niewierzące. Z kolei część młodzieży o postawach wątpliwych lub obojętnych (od jednej szóstej do jednej trzeciej) uznaje religię za warunek konieczny (czy element pomocny) dla uczciwego życia (Baniak 2019).

Jak wynika z badań prowadzonych w latach 1988–1998–2005–2017, część studentów (około jednej trzeciej) doceniała znaczenie religii i wiary religijnej

⁵ W świetle badań prowadzonych przez CBOS od połowy lat 90. rodzina lokowała się na drugiej pozycji po miłości, przyjaźni, a dynamika wskazań młodzieży osiągała najwyższe wartości na przełomie tysiąclecia (58% w 1997 r.), po czym spadała, zwłaszcza w drugiej dekadzie XXI w. Od 2016 r. znaczenie rodziny utrzymuje się na podobnym poziomie (42% wskazań) i góruje nad wskazaniami ciekawej pracy, osiągnięciem wysokiej pozycji zawodowej czy zdobyciem majątku (Grabowska, Gwiazda 2019, 74).

⁶ Według Schelera (1994) wartości reprezentują zobiektywizowany porządek o charakterze hierarchicznym. Najniżej znajdują się wartości hedonistyczne, dalej witalne, duchowe (piękno, prawda i dobro), najwyższe zaś ulokowane są wartości święte.

jako wartości, których można osobiście doświadczyć, choćby przez poczucie bliskości Boga. W ciągu ostatnich trzydziestu lat zaobserwowano spadek znaczenia roli wiary jako czynnika zapewniającego oparcie i poczucie bezpieczeństwa⁷, swoistego remedium na zagrożenia współczesnego świata (Ukłańska 2020, 115–124). Proces zmiany kulturowej, przyspieszający od początku nowego stulecia, obejmuje przede wszystkim treści religijne, związane z modelem kościelności, artykułowane publicznie (np. udział we mszach i nabożeństwach, identyfikacja ze wspólnotą religijną), jak i pozostające domeną życia prywatnego jednostek (np. autodeklaracja wiary, przekonania religijne, moralność czy praktyki modlitewne). Jednocześnie świętość, rozumiana jako cel życia jednostkowego, nie jest przedmiotem zainteresowania i aspiracji młodzieży, co pokazują badania prowadzone w województwie lubelskim. Oznacza to kryzys jej religijnego znaczenia. Świętość jako cel życia chrześcijanina, należący do porządku duchowego, traci na realnej wartości i lokuje się poza obszarem spraw istotnych dla funkcjonowania przeciętnego, młodego katolika (Miszczak 2014). Coraz częściej mamy do czynienia z płynnymi i niezbyt spójnymi układami wierzeń, będącymi przejawem prywatyzacji sfery religijnej i powolnego procesu erozji świadomości religijnej, zwłaszcza młodego pokolenia. Mogą być one także uznawane za przejawy procesu autonomizacji i kreatywności religijnej (Mariański 2018b). Co ciekawe, internet funkcjonuje w świadomości młodzieży bardziej jako kanał komunikacji niż samoistna przestrzeń wyrażania religijności (Zarzecki 2020, 176–178; Sierocki 2018, 283–285). W społeczeństwie polskim nowe ruchy religijne, sekty czy herezje są fenomenami relatywnie słabo obecnymi w życiu zbiorowym, zwłaszcza w świadomości młodych Polaków (Klimski 2017, 11). Z drugiej strony adolescenci stanowią kategorię „z natury” kontestującą zastany świat społeczny i nawet jeśli współcześnie kwestia ta nie przybiera postaci radykalnej, to w sferze wiary niejednokrotnie prowadzi do otwierania się na tożsamości bardziej płynne, „poszukujące”.

Czy dla młodego pokolenia katolicyzm może odgrywać istotną rolę w wymiarze aksjologiczno-normatywnym, w trwaniu mitu religijnego i objaśnianiu podstawowych pytań egzystencjalnych? W świetle badań Europejskiego Sondażu Społecznego (ESS, 2014–16), przeprowadzonego w 22 krajach europejskich, w kategorii wiekowej 16–29-latków nieidentyfikujących się z żadną religią lub denominacją, Polska zajmowała przedostatnią pozycję (z wynikiem 17%) przed Izraelem⁸. Z kolei do grupy społeczeństw o najwyższych wskaźnikach niereligijnych młodych dorosłych należą Czechy, Estonia i Szwecja (75–91%) (Bullivant

⁷ W świetle powyższych badań odsetek respondentów uznających wyłączną, stabilizującą rolę wiary w kontekście zagrożeń egzystencjalnych zmniejszał się w sposób liniowy, od 38,9% w 1988 r. do 13,5% w 2017 r. (Ukłańska 2020).

⁸ Według ESS (2014–16), w Polsce 83% młodych dorosłych stanowią chrześcijanie, z tego 82% deklaruje wyznanie katolickie (Bullivant 2018, 6, 8).

2018, 6, 8). Obecnie mówi się nie tylko o procesach sekularyzacyjnych, ale i o dowolnym otwieraniu się na religię, o przebudzeniu religijnym (desekularyzacja), nie tyle o zanikaniu sacrum, co o jego przemieszczaniu się w różnych sferach ludzkiego życia. W warunkach gwałtownych zmian lokalnych (posttransformacyjnych), a obecnie także globalnych (spowodowanych pandemią), wiele dotychczasowych poglądów dotyczących roli religii i Kościoła w społeczeństwie polskim (zwłaszcza w kontekście młodzieży) wymaga przemyślenia i zrekonstruowania. Tym bardziej, że podnoszone są metodologiczne wątpliwości dotyczące pomiaru cech określających zjawiska społeczne, często nieobserwowalne, co pozostaje przedmiotem uzgadniania przez sędziów kompetentnych. Fakt „nierozstrzygania problemów pomiaru (wskaźnikowania) w fazie metodologii badań czy podejść statystycznych jest najważniejszy w potencjalnym deprecjonowaniu wyników badań ilościowych” (Walasek-Jarosz 2013, 147). Kwestie te wydają się również istotne w wypadku niejednoznacznej kategorii, jaką stanowi sacrum, niemniej rezultaty prowadzonych badań mają swoje znaczenie, zwłaszcza jeśli charakteryzuje je znaczny stopień porównywalności. Skłaniają bowiem do podjęcia głębszej refleksji nad sposobem oglądu przez socjologów desygnatów sacrum, określanych poprzez kryteria aksjologiczne.

Obserwowalne staje się zjawisko słabnięcia znaczenia wiary religijnej w kontekście innych wartości życiowych młodych ludzi, a zarazem ważności sacrum wpisanego zarówno w ramy instytucjonalne, jak i w wymiar wspólnotowy. Pomimo wrażliwości Kościoła katolickiego na zmieniające się trendy we współczesnej kulturze, czego przykładem może być aktualny projekt Światowych Dni Młodzieży (ŚDM), wielowymiarowe wsparcie medialne rodzi nowe wyzwania. Zmieniają one głębię i wymowę sakralności, a pomimo uatrakcyjnienia przesłania religijnego, sięgającego po kody języka popkultury, nie przyczyniają się do zmniejszenia zakresu relatywizmu i obojętności (Stachowska 2019, 533–534). Jeśli zgadzimy się z opinią, że Kościół traci młodzież (Zaręba 2020, 102–103), to czy można także mówić o porzucaniu sacrum czy też raczej o jego metamorfozach, związanych z ponowoczesną duchowością? A może najbardziej prawdopodobny jest scenariusz współlegzystujących „neoplemion”, w których ujawniają się jego zróżnicowane ekspresje?

Sacrum a młodzież w optyce badań jakościowych

Pytanie pozostaje otwarte, zwłaszcza, że fenomen sacrum uobecnia się zarówno w formie duchowości mniej lub bardziej wpisanej w transcendentny i instytucjonalny wymiar religii (duchowość dogmatyczna i osobista), jak i niemającej z nią związku, a ukierunkowanej na dobro tkwiące w człowieku i jego rozwój (duchowość transgresyjna). Ta ostatnia wpisuje się w optykę postmaterialistycznej zmiany dokonującej się w dziedzinie świadomości. Badaczom pozostaje opisywanie

fenomenowi sacrum „ze zrozumieniem”, bez rezygnowania z szerszego kontekstu kulturowego. I podejście fenomenologiczne, i hermeneutyczne wydają się mieć w tej materii największe znaczenie. Pierwsze z nich skupia się na rzeczywistości symbolicznej, jaką posługują się jednostki w społecznych relacjach; interesuje się światem przeżywanym, światem życia (*Lebenswelt*), głęboko wpojonymi przekonaniami, konstruowanymi na bazie mechanizmów socjalizacji i stałego odtwarzania wiedzy w codziennych interakcjach (Mikiewicz 2016, 207). Drugie z podejść także próbuje dotrzeć do świata wewnętrznych przeżyć jednostek, akceptując język metafor, symboli i obrazów (Czerepaniak-Walczak 1997). Jest to tendencja uprawomocniona w ramach hermeneutyki, gdzie pojęcia metaforyczne, nieostre, przenośne, „niedomykające” rzeczywistości, odsłaniają wielość skojarzeń i zapraszają do dyskusji. Tym bardziej, że doświadczenie sacrum ma charakter osobisty i nie sposób w pełni przekazać go innym.

W polskiej socjologii religii niewiele jest przykładów podejścia komparatystycznego na poziomie dyscyplin, teorii, ujęć metodologicznych i źródłowych, toteż pewien wyjątek stanowi praca o polskim *homo religiosus*. Na płaszczyźnie analitycznej pojawia się on w kontekście konkretnych realiów życia młodych ludzi, ukształtowanych przez system wierzeń i kształt socjalizacji. Pomimo widocznego krytycyzmu badanych studentów w stosunku do instytucji Kościoła (zwłaszcza wobec etyki seksualnej) oraz małej aktywności w zakresie praktyk religijnych, zdaniem E. Zimnicy-Kuzioły, zasadny jest wniosek o silnej wśród nich potrzebie Transcendencji. Osoby wierzące wskazywały na funkcje, jakie religia pełni w ich życiu, przede wszystkim terapeutyczną, progresywną i sensotwórczą (Zimnica-Kuzioła 2013, 300-301). Z kolei w środowisku studentów Kielc i Krakowa (od których pozyskano 111 wywiadów narracyjnych) duchowość bywa kojarzona z dążeniem jednostki do realizacji wartości wyższych na drodze samorealizacji, przy docenieniu tajemnicy człowieczeństwa. „Chodzi o to, aby być ponad wszelkimi problemami dnia codziennego i osiągnąć poczucie szczęścia, sensu własnego życia, spokoju wewnętrznego i samozadowolenia” (Mielicka-Pawłowska 2017, 342). Znaczenia przypisywane pojęciu duchowości można powiązać z dwoma paradygmatami – religijnym oraz pozareligijnym. Ten pierwszy łączy się z tradycją polskiego katolicyzmu oraz subiektywnymi formami wiary, ten drugi – z bardziej rozbudowanymi semantycznie wewnętrznymi przekonaniami jednostek, odnoszącymi się do psychiki, wolności oraz moralności (Mielicka-Pawłowska 2017, 341-349).

Współcześnie coraz częściej świętością młodych jest nie tyle relacja z rzeczywistością transcendentną, ile udane, szczęśliwe życie urzeczywistniające ludzki potencjał (Zduniak 2017, 143-154). Szczęście, w świadomości młodzieży, „nie «jest», a jedynie «bywa» w zderzeniach momentów kontrastujących życie codzienne” (Kotowski 2017, 219). Doświadczenie szczęścia, co podpowiadają treści

kultury popularnej, dostępne w trzech słowiańskich językach, uwarunkowane jest indywidualnymi pragnieniami jednostek i ich subiektywnie interpretowanymi wyborami (Kotowski 2017). Niektórzy badacze zauważają brak autoidentyfikacji młodzieży jako kategorii komunikacyjnej, co nie oznacza, że nie wyróżniają oni w codzienności pewnych wspólnych, budzących silne, pozytywne emocje stanów rzeczy. Młodych zachwycają muzyka, ludzie, jedzenie i natura, ale również zachód słońca (Fleischer 2019, 186). Z drugiej strony, zainteresowanie budzi możliwość symbolicznego „przeniesienia się” do wykreowanej rzeczywistości mitycznej, odpowiadającej tzw. sacrum szczątkowemu. Doświadczenia transrealności w ramach ruchu rycerskiego, subkultury *fantasy* czy techno wydają się obecnie bardzo cenione, a rzeczywistość wykreowana kulturowo pozostaje dla wielu młodych ludzi czymś znacznie więcej niż realna (Zagórska 2004, 264–266).

Optyka badań jakościowych pozwala na zrekonstruowanie sacrum, ucieleśnianego w orientacjach, postawach czy tożsamościach. Jego interpretacja uwzględnia krzyżujące się continua: inkluzywne – ekskluzywne oraz jednostkowe – zbiorowe. Inspirujące w badaniach juwentologicznych może być zauważenie trzech obszarów uobecnienia sacrum: podstawowego – odwołującego się do wartości o charakterze sensotwórczym, religijnego – dotyczącego Transcendencji (wiara religijna i religijność) – oraz zindywidualizowanego – powiązanego z duchowością, zarówno zakładającego istnienie „czegoś radykalnie innego”, jak i immanentnego (zwróconego w kierunku osoby i jej aktywności) (Mielicka 2006; Sroczyńska 2013; Sroczyńska, Walasek-Jarosz 2020). Najszerzy zasób semantyczny ma sacrum podstawowe – to swoiste residuum wyobrażeń tego, co powinno stanowić najważniejsze punkty odniesienia w ludzkim życiu. Pozostałe rodzaje sacrum – religijne i zindywidualizowane (duchowość), które mogą mieć obszary wspólne – „zanurzają się” w sacrum podstawowym, ucieleśniając „to, co niecodzienne” w materii zwyczajności. W badaniach autorskich, opartych na źródłach biograficznych (41 wypowiedzi konkursowych uczniów i studentów z regionu świętokrzyskiego), podjęto próbę powiązania powyższych kategorii sacrum z czterema typami tożsamości (przekazana, moratoryjna, dyfuzyjna i osiągnana), spotykanymi wśród młodzieży (Sroczyńska 2012, 189–210). Przejściowe lub bardziej trwałe cechy tych tożsamości określono poprzez obecność takich znaczących elementów duchowości, jak: wewnętrzne zobowiązanie wobec odkrytego sacrum i doświadczanie kryzysu (Krzychała 2007, 39–248; Sroczyńska, Walasek-Jarosz 2020). Młodzieżowe tożsamości są w znacznej mierze zdominowane przez kryteria moratoryjne i przekazane, co pozostaje w łączności z sacrum podstawowym i religijnym, a niekiedy zindywidualizowanym (duchowość); z kolei tożsamość dyfuzyjna i osiągnana występują relatywnie rzadko. Konkluzje te należy traktować z ostrożnością, mając na uwadze fakt, że w okresie adolescencji na procesy osobowościowe należy patrzeć z perspektywy *in statu nascendi*.

Refleksje końcowe – „stare” i „nowe” wyzwania

Pomimo daleko idących przeobrażeń tego, co należy do szeroko rozumianej sfery religii i duchowości, nie sposób nie zauważyć, że to dzięki rytuałom mamy zapośredniczony kontakt ze sferą sacrum. Oglądamy ideały „niczym przez okno”, jakby poza zwykłą codziennością, a wartości i znaczenia wzbogacają nasze życie swoją wielkością. „Jest to mowa, którą odziedziczyliśmy po religii, lecz ów numinotyczny kontakt ze świętością to lepsza część życia każdego z nas, kto stara się być uczciwym, kto ceni prawdę, kto odpowiada na wezwanie do większej lojalności, większej kreatywności, większej inteligencji lub większego dobra” (Rothenbuhler 2003, 161). W artykule poruszono problem obecności kategorii sacrum w obszarze studiów socjologicznych poświęconych młodzieży. Ma on charakter wprowadzający zarówno do zagadnień ujmowanych na płaszczyźnie teoretycznej, jak i na gruncie empirycznym. We współczesnym społeczeństwie polskim nadal występuje zdolność do transmitowania w życiu rodzinnym tych wartości i sposobów zachowań, które świadczą o pewnej formie ciągłości pokoleniowej, a zarazem tworzą kompetencje rytualne dające poczucie więzi i możliwość celebrowania tego, co niecodzienne. Do niedawna w środowisku socjologów dominował pogląd o niemożności zatrzymania, a nawet osłabienia procesu desakralizacji życia religijnego, co w wypadku chrześcijaństwa stało się widoczne w kontekście pokoleniowym (*The Age Gap...* 2018). Pandemia wywołana przez wirusa, która na początku 2020 r. osiągnęła zasięg globalny, przynosi dotkliwe straty ekonomiczne i wpływa na nasze zachowania. Różne zasoby sacrum znalazły się w polu specyficznych napięć wywołanych kryzysem, co wiąże się ze wzrostem znaczenia wartości wyższego rzędu, w tym tego co religijne i duchowe. Obecnie nie tylko „wiara szuka zrozumienia” co zakłada stawianie pytań w rodzaju: dlaczego wierzę?, w co wierzę?, ale i sam podmiot włącza autorefleksję w kontekście możliwości transgresji. Przynosi to ze sobą pewien rodzaj sakralizacji rzeczywistości, choćby w postaci różnorodnych modeli jednostkowego szczęścia. Interesujące jest, że obecnie to młodzi ludzie poniżej 24. r.ż. (czytelnicy portalu Onet) częściej niż inne grupy wiekowe (44%) zastanawiają się nad sensem życia (40 procent Polaków... 2020). W pokoleniu pandemii (i pokoleniu sieci) nic nie będzie już takie samo jak wcześniej. W opozycji do scenariusza odwołującego się do Absolutu i zindywidualizowanej duchowości pojawia się jeszcze silniejsza presja na postawy i zachowania młodzieży, której celem jest dostarczanie zastępczych obiektów konsumpcyjnych – quasi-mitycznego remedium na społeczną anomie i osamotnienie.

W kontekście metodologicznym potrzebny jest namysł nad relacjami łączącymi strategie badań ilościowych i jakościowych oraz ich mądrym wykorzysta-

niem w ramach optyki triangulacyjnej. Tej ostatniej nadano walor holistycznej możliwości aproksymatywnego zbliżania się do sfery sacrum i jego odnajdywania w środowisku adolescentów i postadolescentów. Zarówno „języki” zbiorowe, jak i jednostkowe odwołują się do sfery znaczeń przypisywanych świętościom, jednak w ponowoczesnym, zindywidualizowanym świecie ciężar „tłumaczenia” wiąże się z permanentnym ryzykiem, jakim jest utrata pewności. Badaczom pozostaje zatem opisywać te światy „ze zrozumieniem”, bez rezygnowania z odwołań do kontekstu środowiskowego i wzorców kulturowych przekładalnych na to, co w naukach społecznych można „zmierzyć” (Walasek-Jarosz 2020, 103–121). Trudno jednak oprzeć się wrażeniu, że nauki socjologiczne są w stanie jedynie częściowo sprostać metodologicznym i empirycznym wyzwaniom dotyczącym sacrum, zwłaszcza możliwościom jego identyfikacji w świecie młodzieży.

Literatura

- Arnett J.J. (2007), *Adolescence and Emerging Adulthood. A Cultural Approach*, New Jersey: Pearson Education.
- Baniak J. (2019), *Wpływ religii na kształtowanie postawy opartej na uczciwości, moralności, poczuciu sensu życia i szczęścia w świadomości polskiej młodzieży*, „Przegląd Religioznawczy”, nr 3, s. 3–30.
- Baudrillard J. (2006), *Społeczeństwo konsumpcyjne. Jego mity i struktury*, Warszawa: Sic!
- Berger P.L. (1997), *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*, Kraków: Nomos.
- Berger P.L. (2009–2010), *Refleksje o dzisiejszej socjologii religii*, „Teologia Polityczna”, nr 5, s. 89–100.
- Bullivant S. (2018), *Europe’s Young Adults and Religion. Findings from the European Social Survey (2014–16) to inform 2018 Synod of Bishops*, Rome: Benedict XVI Centre for Religion and Society.
- Cipriani R. (2017), *Diffused religion. Beyond secularization*, London: Palgrave Macmillan.
- Collins R. (2011), *Łańcuchy rytuałów interakcyjnych*, Kraków: Nomos.
- Czerepaniak-Walczak M. (1997), *Niepokoje współczesnej młodzieży w świetle korespondencji do czasopism młodzieżowych*, Kraków: Impuls.
- Durkheim E. (1990), *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Eliade M. (1999), *Sacrum i profanum. O istocie religijności*, Warszawa: KR.
- Erikson E.H. (2004), *Tożsamość a cykl życia*, Poznań: Zysk i S-ka.
- Fleischer M. (2019), *O młodzieży, czyli o tym, że jej (już) nie ma*, Kraków: Libron.
- Grabowska M. (2018), *Bóg a sprawa polska. Poza granicami teorii sekularyzacji*, Warszawa: Scholar.
- Grabowska M., Gwiazda M. (red.) (2019), *Młodzież 2018*, Warszawa: CBOS, KBPN.
- Hildebrandt-Wypych M. (2009), *Pokolenia młodzieży – próba konceptualizacji*, „Przegląd Pedagogiczny”, nr 2, s. 105–124.

- Klimski W. (2018), *Churching. Rzecz o wędrujących parafianach*. W: I. Borowik, S. Grotowska, P. Stawiński (red.), *Religia wobec wyzwań współczesności z perspektywy nauk społecznych*, Warszawa: Scholar, s. 261–280.
- Kołąkowski L. (1984), *Odwet sacrum w kulturze świeckiej*. W: L. Kołąkowski, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Londyn: Aneks, s. 165–173.
- Krzychała S. (2007), *Ryzyko własnego życia. Indywidualizacja w późnej nowoczesności*, Wrocław: DSWE TWP.
- Lipska A., Zagórska W. (2011), *Stająca się dorosłość w ujęciu Jeffreya J. Arnetta jako rozbudowana faza liminalna rytuału przejścia*, „Psychologia Rozwojowa”, nr 1, s. 9–21.
- Luckmann T. (1996), *Niewidzialna religia*, Kraków: Nomos.
- Manterys A. (1996), *Homo duplex czy homo multiplex?*, „Studia Socjologiczne”, nr 1, s. 27–48.
- Marcel G. (2011), *Mądrość i poczucie sacrum*, Kraków: Arcana.
- Mariański J. (red.) (2015), *Leksykon socjologii moralności. Podstawy – teorie – badania – perspektywy*, Kraków: Nomos.
- Mariański J. (2018a), *Kondycja religijna i moralna młodzieży szkół średnich w latach 1988–1998–2005–2017 (raport z ogólnopolskich badań socjologicznych)*, Toruń: Adam Marszałek.
- Mariański J. (2018b), *Kościół katolicki w Polsce w kontekście społecznym. Studium socjologiczne*, Warszawa: Wyd. Naukowe PWN.
- Mielicka H. (2006), *Antropologia świąt i świętowania*, Kielce: Wyd. Akademii Świętokrzyskiej.
- Mielicka-Pawłowska H. (2017), *Duchowość ponowoczesna. Studium z zakresu socjologii jakościowej*, Kraków: Nomos.
- Mikiewicz P. (2016), *Socjologia edukacji. Teorie, koncepcje, pojęcia*, Warszawa: Wyd. Naukowe PWN.
- Mikołajko Z. (2014), *Religia bez właściwości*, W: T. Chachulski, J. Snopek, M. Ślusarska (red.), *Religijność w dobie popkultury*, Warszawa: Wyd. UKSW, s. 11–17.
- Miszcak E. (2014), *Świętość w religijnej świadomości maturzystów województwa lubelskiego. Studium socjologiczne*, Lublin: Wyd. UMCS.
- Możdżyński P. (2006), *Energetyczna więź Wodnika*, „Societas Communitas”, nr 1, s. 144–161.
- Murray D. (2017), *Przedziwna śmierć Europy. Imigracja. Tożsamość. Islam*, Poznań: Zysk i S-ka.
- Piwowarski W. (1996), *Socjologia religii*, Lublin: Wyd. KUL.
- Rappaport R.A. (2007), *Rytuał i religia w rozwoju ludzkości*, Kraków: Nomos.
- Rothenbuhler E.W. (2003), *Komunikacja rytualna. Od rozmowy codziennej do ceremonii medialnej*, Kraków: Wyd. UJ.
- Sroczyńska M. (2012), *Wiara religijna jako przejaw sacrum w postawach młodzieży (aspekty generacyjne)*. W: I. Borowik (red.), *W poszukiwaniu ciągłości i zmiany. Religia w perspektywie socjologicznej*, Kraków: Nomos, s. 189–210.
- Sroczyńska M. (2013), *Rytuały w młodzieżowym świecie. Studium socjologiczne*, Kraków: FALL.
- Sroczyńska M. (2019), *O kulturze religijnej współczesnej młodzieży (refleksje socjologa)*, „Studia Salvatoriana Polonica”, nr 13, s. 43–53.
- Sroczyńska M., Walasek-Jaros B. (2020), *Sacrum a młodzież*, Kraków: Libron.

- Stachowska E. (2019), *Religijność młodzieży w Europie – perspektywa socjologiczna. Kontynuacje*, „Przegląd Religioznawczy”, nr 3, s. 77–94.
- Stachowska E. (2019), *Światowe Dni Młodzieży w Krakowie w perspektywie socjologii religii*, Kraków: Nomos.
- Szlendak T. (2012), *Zażyłość w oparach niezrozumienia. O hipotezie międzygeneracyjnej solidarności tolerancyjnej*, „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny”, nr 3, s. 75–90.
- Ukłańska K. (2020), *Faith, fear and experience of God in everyday life of university students*. W: S.H. Zaręba, M. Zarzecki (red.), *Between Construction and Deconstruction of the Universes of Meaning. Research into the Religiosity of Academic Youth in the Years 1988–1998–2005–2017*, Berlin: Peter Lang, s. 115–124.
- Walasek-Jarosz B. (2013), *Pomiar cech w badaniach społecznych. Zmienne nieobserwowalne*. W: *Pedagogika. Badania, dyskusje, otwarcia (Specyfika pomiaru w badaniach społecznych)*, z. 2, Kielce: StSW, s. 129–150.
- Walasek-Jarosz B. (2020), *Rozrachunki jubileuszowe. Profesora Mirosława Szymańskiego spuścizna związana z badaniami nad wartościami młodzieży*. W: J.M. Łukasik, K. Jagielska, S. Kowal (red.), *W poszukiwaniu dróg. Refleksje na kanwie relacji mistrz – uczeń*, Kraków: Impuls, s. 103–121.
- Wójtowicz A. (2009), *Ideologie prywatyzacji i indywidualizacji religii. Duchowość wśród narzędzi nowoczesnego konsumeryzmu*, „Przegląd Religioznawczy”, nr 1, s. 20–33.
- Wrzesień W. (2015), *Nie ma jednej młodzieży*, „Władza Sądzenia”, nr 7, s. 21–25.
- Zagórska W. (2004), *Uczestnictwo młodych dorosłych w rzeczywistości wykreowanej kulturowo. Doświadczenie, funkcje psychologiczne*, Kraków: Universitas.
- Zaręba S.H. (2020), *Participation in worship as a channel of communication with the sacred in the liquid modernity project*. W: S.H. Zaręba, M. Zarzecki (red.), *Between Construction and Deconstruction of the Universes of Meaning. Research into the Religiosity of Academic Youth in the Years 1988–1998–2005–2017*, Berlin: Peter Lang, s. 87–104.
- Zarzecki M. (2020), *Religion.pl – religiousness of academic youth within the paradigm of Web 2.0*. W: S.H. Zaręba, M. Zarzecki (red.), *Between Construction and Deconstruction of the Universes of Meaning. Research into the Religiosity of Academic Youth in the Years 1988–1998–2005–2017*, Berlin: Peter Lang, s. 173–179.
- Zduniak A. (2017), *Event w życiu społecznym i religijnym. Perspektywa socjologiczna*, Olsztyn: Wyd. UWM.
- Zimnica-Kuzioła E. (2013), *Polski homo religiosus. Doświadczenie religijne w relacjach potocznych*, Łódź: Wyd. UŁ.
- Znaniński F. (2001), *Socjologia wychowania*, t. 2, Warszawa: Wyd. Naukowe PWN.

Netografia

- 40 procent Polaków więcej myśli o sensie życia, tylko 7 procent częściej się modli, <https://ekai.pl/40-proc-polakow-wiecej-mysli-o-sensie-zycia-tylko-7-proc-czesciej-sie-modli/> [dostęp: 23.04.2020].
- Zdrowie w czasie epidemii, groźna jest też samotność, <https://wgospodarce.pl/informacje/78511-zdrowie-w-czasie-epidemii-grozna-jest-tez-samotnosc> [dostęp: 24.04.2020].
- The Age Gap in Religion Around the World, <http://www.pewforum.org/2018/06/13/the-age-gap-in-religion-around-the-world> [dostęp: 8.10.2018].

REMIGIUSZ SZAUER

Uniwersytet Szczeciński

e-mail: remigiusz.szauer@usz.edu.pl

ORCID 0000-0002-8332-6852

DOI: 10.34813/ptr2.2020.9

Między dystansem a potrzebą. Stosunek młodzieży akademickiej do Kościoła i duchowieństwa. Studium socjologiczne

Between distance and the need.

The attitude of the academic youth to the church and clergy.

Sociological study

Abstract. The social role of the Church and its social perception is also the subject of research in the field of sociology of religion. This aspect is one of the dimension of research on religiosity. The study is a presentation of an image emerging from empirical research on the problem: does academic youth maintain a bond with the institutional Church, parish, clergy and see the need to realize their religiosity based on the Church, with the help of clergy and in the space of the parish.

Keywords: church, religiosity, youth, clergy

Wprowadzenie

Społeczna rola Kościoła i jego odbiór społeczny stanowi przedmiot badań w zakresie socjologii religii. Aspekt ten jest jednym z parametrów badań nad religijnością obecny już w koncepcji Charlesa Glocka i Rodneya Starka (Stark, Glock 2007, 184). Należy podkreślić, że śledząc przekazy medialne

czy dyskurs internetowy w mediach społecznościowych, zauważyć można z jednej strony komentarze młodzieży nastawionej krytycznie do Kościoła i jego nauczania, zwłaszcza do duchownych i nauczania moralnego, a z drugiej strony wypowiedzi uznające społeczne miejsce w społeczeństwie polskim i wynikający z kontekstu historyczno-kulturowego autorytet tej instytucji. Nasilenie negatywnych ocen miało miejsce szczególnie w ostatnim czasie, gdy ujawnione bądź przypomniane zostały historie księży uwikłanych w nadużycia seksualne (wymiar obyczajowy), a partie liberalne i lewicowe formułowały postulaty faktycznego rozdziału Kościoła od państwa, usunięcia religii ze szkoły czy powołania specjalnej komisji, która zajmie się nadużyciami seksualnymi popełnionymi przez duchownych (wymiar polityczny). Dodatkowo badania socjologiczne diagnozują wymiary emigracji młodych z Kościoła czy przyczyny spadku liczby kandydatów zgłaszających się do seminarium. Tak zarysowany kontekst badawczy rodzi następujące pytania: czy młodzież akademicka utrzymuje więź z Kościołem instytucjonalnym oraz reprezentującymi go duchownymi? Czy widzi potrzebę realizowania swojej religijności w oparciu o Kościół, przy pomocy duchownych i w przestrzeni parafii? Jak odnosi się do bieżących problemów Kościoła? Prezentowane opracowanie jest udzieleniem w oparciu o wyniki badań odpowiedzi na powyższe pytania. Poza przedstawieniem wyników badań artykuł zawiera też porównanie niektórych aspektów do wyników badań stosunku młodzieży do Kościoła realizowanych na obszarze diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej w roku akademickim 2016/17 (Szauer 2019). Z uwagi na wieloaspektowość i rozległość badań w ramach tego parametru wyłączone zostały wskaźniki dotyczące ocen duchownych – ich wad i zalet, rozumianych w wymiarze ludzkim, jak i zawodowym, oraz szczegółowe wskaźniki dotyczące więzi z parafią, gdyż materiał ten stanowić może odrębne opracowanie.

Metodologia badań i charakterystyka społeczno-demograficzna badanych

Do badań ilościowych wykorzystałem wywiad kwestionariuszowy, który zrealizowany został techniką ankiety audytoryjnej. Wyłonienie próby badawczej objęło uczelnie znajdujące się na terenie diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej: Politechnikę Koszalińską w Koszalinie, Państwową Wyższą Szkołę Zawodową w Koszalinie, Akademię Pomorską w Słupsku, Państwową Wyższą Szkołę Zawodową w Pile i Państwową Wyższą Szkołę Zawodową w Wałczu. Proces doboru podzielono na następujące części: w pierwszej skonstruowany został

operat losowania, a następnie dla wydziałów lub instytutów wyszczególniono właściwe im kierunki studiów. Pod uwagę zostały wzięte wyłącznie studia stacjonarne. Jako miarę zależności statystycznej wykorzystałem wraz z testem zgodności chi-kwadrat, współczynnik kontyngencji V-Cramera, określający poziom zależności pomiędzy dwiema zmiennymi i pozwalający stwierdzić siłę zależności badanych cech (Blalock 1977, 259).

Podstawę przeprowadzenia charakterystyki społeczno-demograficznej studentów uczelni wyższych uczestniczących w badaniach stanowią ich cechy demograficzne i społeczne, które sami ukazali w ankietach badań ilościowych, czyli: płeć, rok studiów, miejsce zamieszkania, deklarowana przez respondentów religijność rodziny. Ponadto uwzględnione zostały dwie zmienne: autodeklaracje wiary religijnej oraz autodeklaracje praktyk religijnych. Badani w początkowej części kwestionariusza zostali też poproszeni o określenie przynależności wyznaniowej. 94,5% badanych zadeklarowało wyznanie rzymskokatolickie. W badaniach przeprowadzonych wśród młodzieży wzięły udział 362 kobiety i 302 mężczyzn (odpowiednio 54,5% i 45,5%). Uwzględniając rok studiów, 24,4% to studenci pierwszego roku, 44,7% to studenci drugiego roku, 30,9% – studenci trzeciego roku studiów, we wszystkich przypadkach pierwszego stopnia. Najwięcej respondentów pochodzi z gmin miejskich (ponad 61%, w tym 23,5% z miast do 20 tys. mieszkańców, 17,8% z miast do 40 tys. mieszkańców i 19,7% z miast powyżej 40 tys. mieszkańców), natomiast z gmin wiejskich pochodzi 38,5% badanych. 37,6% ankietowanych zadeklarowało, że pochodzi z rodzin religijnych, wierzących i praktykujących, 39,4% z rodzin wierzących, ale praktykujących okazjonalnie, 13,5% z rodzin obojętnych religijnie, ale praktykujących z okazji świąt, a 9,5% z rodzin niewierzących i niepraktykujących. Biorąc pod uwagę deklarację wiary religijnej 4,2% respondentów określiła siebie jako głęboko wierzących, 40,5% jako wierzących, 12,5% jako wątpiących-poszukujących, 23,4% jako niezdecydowanych, ale przywiązanych do tradycji, 8,2% jako obojętnych religijnie i 11,2% jako niewierzących. W przypadku praktyk religijnych deklaracje respondentów rozkładają się w sposób następujący: 0% zadeklarowało praktyki częstsze niż co niedzielę, 14,8% praktyki co niedzielne, 25,2% praktyki niesystematyczne, ale realizowane kilka razy w roku, 37,8% praktyki wyłącznie z okazji świąt, 22,2% określiło się jako niepraktykujący. Teren badań stanowiła diecezja koszalińsko-kołobrzeska, ustanowiona bullą *Episcoporum Poloniae Coetus* 28 czerwca 1972 r., położona na terenie części województw: wielkopolskiego, pomorskiego i zachodniopomorskiego (Dullak 1996, 84).

Kościół instytucjonalny w świadomości i ocenach badanych

W badaniach socjoreligijnych pojawiają się rozmaite odniesienia teoretyczne względem Kościoła czy szerzej: kościołów rozpatrywanych od strony instytucjonalnej. Niektórzy amerykańscy badacze, np. Eisenberg, Monge i Miller, definiują zaangażowanie na rzecz instytucji jako: po pierwsze, silną wiarę i akceptację celów i wartości, które ukazuje instytucja Kościoła; po drugie, chęć podejmowania wysiłku w zakresie możliwego wpływania na organizację; po trzecie, pragnienie zdobycia członkostwa w organizacji. Jak zauważają ci autorzy, zaangażowanie organizacyjne jest konkretnym wskaźnikiem skuteczności instytucjonalnej i wiąże się z aktywności członków na rzecz organizacji (Eisenberg, Monge, Miller 1983, 181). Zapytałem ankietowanych o ten aspekt w przygotowanym przeze mnie kwestionariuszu, gdzie pod pytaniem: „Czy czujesz się związany/a z Kościołem?” umieszczona została pięciostopniowa skala odpowiedzi. W tab. 1. zestawiono wyniki deklaracji badanych.

Tab. 1. Wiąż z Kościołem instytucjonalnym w wypowiedziach badanych (w procentach)

Odpowiedzi	kobieta N = 352	mężczyzna N = 298	razem N = 650
zdecydowanie tak	8,1	12,0	9,7
raczej tak	27,8	24,9	26,2
trudno powiedzieć	39,4	35,6	38,2
raczej nie	18,6	19,1	18,8
zdecydowanie nie	6,1	8,4	7,1
ogółem	100,0	100,0	100,0

Źródło: opracowanie własne.

Analizując dane z tabeli, należy zaakcentować, że o 9,5 punktu procentowego wzrosła liczba negatywnych ocen względem badań z roku 2016/17, stwierdzających brak więzi z Kościołem instytucjonalnym, natomiast częstość odpowiedzi respondentów stwierdzających u siebie istnienie więzi z Kościołem spadła wobec wyników badań z roku 2016/17 o ponad 4 punkty procentowe. Ponad 35% badanych deklaruje więź z Kościołem, z większym lub mniejszym natężeniem. Zdecydowani w tej kwestii są bardziej mężczyźni. Podobnie jest z ocenami stwierdzającymi brak więzi z Kościołem, gdzie mężczyźni wyraźnie odzégnujących się od jakiegokolwiek zintegrowania z instytucją Kościoła jest o ponad 2 punkty procentowe więcej niż kobiet. Związek z Kościołem deklaruje, przy uwzględnieniu różnych stopni jego nasilenia, 35,9% kobiet i 36,9%

mężczyzn, na brak związku z kolei wskazuje 24,7% kobiet i 27,5% mężczyzn. Respondenci, którzy nie deklarują więzi z Kościołem, stanowią blisko 26% badanych. Oznacza to, że odsetek młodzieży deklarującej związek z Kościołem jest wyższy niż tych, którzy tego związku nie deklarują. Wzrosła natomiast liczba osób, szczególnie wśród respondentów deklarujących niezdecydowanie, ale przywiązanie do tradycji oraz wśród deklarujących wątplenie w kwestiach religijnych, niemających zdania dotyczących związku z Kościołem. Różnica w tym przypadku to wzrost o blisko 15 punktów procentowych. Związek z Kościołem w największym stopniu deklarują mieszkańcy miast do 20 tys. (41,5%) i wsi (35,1%). Najmniejszy związek z Kościołem wykazują respondenci z dużych miast, powyżej 40 tys. mieszkańców. W przypadku uwzględnienia religijności rodzin badanych najsilniejszy związek z Kościołem deklarują ci z rodzin wierzących i praktykujących. Odpowiedzi te stanowią ponad 60% badanych z tych rodzin. 1/4 respondentów z rodzin wierzących i praktykujących stwierdza, że nie czuje się związana z Kościołem. Wśród ankietowanych deklarujących pochodzenie z rodzin praktykujących z okazji świąt, związek z Kościołem jest udziałem 30,1% respondentów, na brak związku wskazuje z kolei ponad 38% badanych. Badani z rodzin deklarujących wiarę bez praktyk w większości nie są związani z Kościołem, podobnie odpowiedzieli ankietowani z rodzin obojętnych religijnie, niewierzących i niepraktykujących.

Jeśli chodzi o autodeklaracje wiary religijnej, to w najwyższym stopniu jako związani z Kościołem deklarują się respondenci głęboko wierzący, co przy zsumowaniu wyników przynosi odsetek 74%, z czego 53,4% respondentów deklarujących głęboką wiarę wskazuje, że jest to związek zdecydowanie silny. Respondenci wierzący w dominującej części deklarują, że są raczej związani, choć ogólny poziom więzi z Kościołem wynosi dla badanych z deklaracjami potwierdzającymi wiarę religijną 66,5%. Należy też podkreślić, że 11,5% respondentów głęboko wierzących zdecydowanie, a 10,6% wierzących raczej nie czuje się związana z Kościołem. Względem badań z 2016/17 r. wzrosła nieznacznie liczba ankietowanych deklarujących głęboką wiarę, a mających problem z udzieleniem odpowiedzi na pytanie, czy jest ona związana z Kościołem. Respondenci wątpiący oraz niezdecydowani, ale przywiązani do tradycji z reguły albo nie czują się związani z Kościołem, albo nie mają zdania w tej sprawie. Obojętni i niewierzący zdecydowanie nie czują się związani z organizacją religijną, jaką jest Kościół. Jednak warto zauważyć, że 2% respondentów niewierzących deklaruje związek z Kościołem. Podobnych wniosków dostarcza analiza porównawcza autodeklaracji praktyk i związku respondentów z Kościołem. Deklarujący praktykę niesystematyczną wskazują, że raczej czują się związani z Kościołem bądź deklarują, że nietrudno im odpowiedzieć na to pytanie. 1/5 z nich to osoby, które raczej nie czują więzi z Kościołem i raczej

korzystają z posług Kościoła wtedy, kiedy zachodzi jakaś życiowa, ważna dla nich potrzeba. Respondenci praktykujący co niedzielę odpowiadają, że czują się związani ze swoją organizacją religijną – tak zdecydowanie, jak i raczej związani, choć, podobnie jak w badaniach poprzednich, ponad 1/4 z nich, uczestnicząc w praktykach co niedzielę, nie zna odpowiedzi na to pytanie. Brak więzi deklarują w stopniu najwyższym respondenci niepraktykujący i praktykujący z okazji okoliczności rodzinnych. Na podstawie wyniku testu chi-kwadrat stwierdzić można zależność pomiędzy takimi zmiennymi, jak płeć, religijność rodziny, autodeklaracje wiary religijnej i autodeklaracje praktyk religijnych. Najsilniejsze natężenie tej zależności mierzone współczynnikiem kontyngencji V-Cramera pomiędzy zmiennymi, dla uwzględnionej liczby obserwacji, wskazuje na praktyki religijne ($V=0,5$, $p<0,05$) oraz autodeklaracje wiary religijnej ($V=0,4$, $p<0,05$).

Warto też dodać, że 64% badanych zadeklarowało, że w ostatnim czasie nie borykało się z myślą, by wystąpić z Kościoła rzymskokatolickiego formalnym aktem apostazji. Blisko 10% ankietowanych wskazało w odpowiedziach, że chciało sięgnąć po takie narzędzie prawne. Choć prawie 2/3 respondentów nie borykało się z myślą, by wystąpić z Kościoła rzymskokatolickiego, formalnym aktem apostazji, to respondenci, którzy zaznaczali brak potrzeby prawnego porzucania religii uzasadniali go brakiem czasu i niechęcią do formalności oraz kłopotliwych pytań, pomimo że w praktyce ten związek został zerwany. Istotny wpływ na utrzymywanie więzi z Kościołem mają w odpowiedziach respondentów motywy związane z rytuałem rodzinnym i kulturowym, pozwalające np. na pełnienie funkcji ojca lub matki chrzestnej, co wiąże się z przyjęciem sakramentu bierzmowania, akceptacją dla chrztu czy wolą zawarcia ślubu w kościele. Ponad połowa badanych zadeklarowała, że duchowny nie ma prawa odmówić katolickiego pogrzebu osobie, która deklarowała niewiarę religijną, jeśli rodzina prosi o taką posługę. Podobny odsetek badanych (54%) zadeklarował, że w przyszłości utrzyma w swoim życiu rodzinnym rytuały świąteczne (pasterka, święcenie palm, pokarmów z okazji Wielkanocy) i okazjonalnie realizowane rytmy przejścia.

Wśród analiz więzi z Kościołem instytucjonalnym ważną kwestią jest określenie poziomu zaufania do Kościoła. W wymiarze społecznym zaufanie oznacza, jak wskazuje Anthony Giddens, opiera się na zawierzeniu, które równoważy niewiedzę lub brak informacji, a także poleganiu na osobach lub systemach abstrakcyjnych (Giddens 2002, 318–320). Z kolei Piotr Sztompka, konceptualizując kategorię zaufania w odniesieniu do życia społecznego, podkreśla jego zróżnicowanie, charakteryzując zaufanie osobiste (do konkretnych ludzi), pozycyjne (do określonych ról społecznych, zawodów, stanowisk), komercyjne (do produktów, marki, firmy), technologiczne (do systemów komu-

nikacyjnych, energetycznych, informatycznych), instytucjonalne (do złożonych organizacji, angażujących licznych, anonimowych uczestników, np. do banku, giełdy czy uczelni), czy wreszcie systemowe (do całego systemu społecznego i jego uczestników – ustroju, cywilizacji bądź gospodarki) (Sztompka 2006, 310). Z socjologicznego punktu widzenia można badać zaufanie do Kościoła na wielu płaszczyznach: jako zaufanie między osobami identyfikującymi się z Kościołem (zaufanie w Kościele) i jako zaufanie wobec instytucji kościelnych i ludzi Kościoła (papież, biskupi, proboszczowie, wikariusze) oraz Kościoła jako całości (zaufanie wobec Kościoła) (Mariański 2012, 82–83). Będzie to zarówno zaufanie osobiste, jak i pozycyjne, instytucjonalne i systemowe – w swoich mocniejszych i słabszych odmianach (Sztompka 2006, 312).

W prezentowanych badaniach zaufanie do Kościoła instytucjonalnego deklaruje ponad 19% respondentów. Są to przede wszystkim osoby pochodzące z miast do 20 tys. mieszkańców oraz ze wsi, deklarujące się jako „głęboko wierzące” i „wierzące”, pochodzące częściej z rodzin wierzących-praktykujących. Przeciwnie zdanie wyraża 56% (czyli o 5 punktów procentowych więcej niż w badaniach z 2016/17 r.). W porównaniu do badań poprzednich wzrósł odsetek deklarujących zdecydowany brak zaufania do Kościoła (z 24,9% odpowiedzi na 32,5%). Najwięcej deklarujących brak zaufania jest wśród respondentów z miast powyżej 20 tys. mieszkańców, choć o 5 punktów procentowych wzrosła liczba mieszkańców wsi deklarujących brak zaufania do Kościoła. Pod względem religijności rodziny wśród respondentów zauważalna jest współzależność pomiędzy deklarowaną religijnością rodziny a poziomem zaufania, więc im intensywniejsze życie religijne rodziny, tym większe zaufanie do Kościoła jako instytucji. W przypadku autodeklaracji wiary zaufanie do Kościoła instytucjonalnego respondenci wyrażają w następujących odsetkach: 64,4% głęboko wierzących, 26,2% wierzących, 3,7% wątpiących-poszukujących, 5,4% niezdecydowanych, ale przywiązanych do tradycji, 0,4% niewierzących. Dla porównania w przypadku autodeklaracji praktyk zaufanie do Kościoła wyrażają respondenci w następujących rozkładach procentowych odpowiedzi: 42,2% praktykujących w niedzielnej mszy, 17,4% praktykujących niesystematycznie, 7,8% praktykujących z okazji świąt, 3,3% praktykujących z okazji rodzinnych i 1,9% niepraktykujących w ogóle.

Obraz więzi z Kościołem instytucjonalnym warto uzupełnić wskaźnikami więzi z parafią. 55% respondentów deklaruje, że nie czują więzi z parafią, a więc o 6 punktów procentowych więcej, niż w badaniach z roku 2016/17.

Prezentowane wyniki wskazują na trwający intensywnie proces dystansowania się młodzieży badanej wobec Kościoła instytucjonalnego, pomimo tego, że nadal więcej respondentów deklaruje więź z Kościołem niż jej brak. Ponad połowa respondentów stwierdza, że nie ma zaufania do Kościoła instytucjonal-

nego, choć należy przy tym stwierdzić, że są to w wyższym stopniu badani deklarujący dystans do wiary religijnej i praktyk religijnych w ogóle, jak i do samego Kościoła. Nie oznacza, to, że wśród wierzących nie ma osób wykazujących brak zaufania do Kościoła, jednak natężenie współzależności pomiędzy zaufaniem czy szeroko opisywaną więzią dotyczy przede wszystkim autodeklaracji wiary i praktyk religijnych. Warto powtórzyć tezę wypowiedzianą przez Herve'a Carrier'a, że zauważalny jest dzisiaj brak potrzeb ze strony wiernych, aby łączyć swoją przynależność bezpośrednio z jakimś konkretnym kontekstem społecznym. Pozostają jedynie uniwersalne więzi, co oznacza w przypadku Kościoła, że o ile wierni należą do Kościoła w ogóle, o tyle coraz mniejsze znaczenie ma przynależność do konkretnego kościoła lokalnego czy bezpośrednio do danej wspólnoty, co zwłaszcza widoczne jest wśród ludzi młodych (Carrier 1983, 147).

Więź z duchownymi w ocenach młodzieży

W społecznym wymiarze kapłaństwo jest ściśle związane z grupą społeczno-religijną, ma ono wspólnotowy charakter (Taras 1972, 18). Respondenci byli pytani o więź z duchownymi wyrażoną ich poziomem zaufania do księży, stosunek do sposobu wykonywania przez nich tej misji, o przydatność księży dzisiaj, a także o pogląd na temat celibatu duchownych.

Badani zostali też zapytani o zróżnicowanie w podejściu do zaufania wobec duchownych. Mogli oni ustosunkować się do stwierdzeń zawartych w jednym z pytań kwestionariusza, wyrażając aprobatę dla zdania najbardziej spójnego z ich oceną sytuacji. Wyniki z tym związane zawiera tab. 2.

Tab. 2. Zaufanie do duchownych w ocenach badanych

KTÓRE ZE STWIERDZEŃ JEST ZGODNE Z TWOIMI PRZEKONANIAMI?	kobieta N = 352	mężczyzna N = 298	razem N = 650
duchowni to grupa społeczna, do której mam pełne zaufanie	6,4	5,5	6,0
duchowni to grupa społeczna godna zaufania, choć zdarzają się wśród nich tacy, którzy oddziałują negatywnie	11,1	4,8	8,1
nie ufam większości duchownych, choć zdarzają się przypadki księży godnych zaufania	48,4	54,0	50,5
wszyscy duchowni jako grupa społeczna nie są godni zaufania	27,1	30,3	28,9
nie mam zdania w tej sprawie	7,0	5,4	6,5
ogółem	100,0	100,0	100,0

Źródło: opracowanie własne

Odnosząc się do zamieszczonych w tabeli wyników, zauważyć należy wyraźną przewagę odpowiedzi respondentów wskazujących na brak zaufania do duchownych (50,5% badanych), z tym zastrzeżeniem, że choć cała grupa społeczna otrzymuje od badanych oceny negatywne, to pojedyncze przypadki duchownych są oceniane jako godne zaufania. Ponad 84% badanych mężczyzn ma wątpliwości lub stwierdza, że nie ufa duchownym. Częściej dystans do środowiska duchownych przejawiający się w braku zaufania jest charakterystyczny dla mieszkańców miast niż wsi, choć jest to różnica nieznaczna. Stwierdzenie, że „wszyscy duchowni nie są godni zaufania”, częściej wskazują mieszkańcy miast powyżej 40 tys. Pełne zaufanie do księży wykazują częściej mieszkańcy miast do 20 tys. oraz wsi, a także pochodzący z rodzin wierzących-praktykujących. Warto wskazać, że zachodzi wysoka zależność pomiędzy wysokim poziomem zaufania a deklarowaną intensywnością wiary i praktyk religijnych. Natężenie tej zależności mierzone współczynnikiem kontyngencji V-Cramera pomiędzy zmiennymi, dla uwzględnionej liczby obserwacji, wskazuje na następujące wyniki: autodeklaracje wiary religijnej ($V=0,6$, $p<0,05$) i praktyki religijne ($V=0,5$, $p<0,05$). Warto też dodać, że 71% badanych nie potrafi przywołać imion księży pracujących w ich parafiach. Pod względem znajomości duchownych z parafii zdecydowanie lepiej radzą sobie mieszkańcy wsi, z racji tego, że często duchowny będący proboszczem, długo pozostaje na zajmowanym stanowisku i jest jedynym duchownym obsługującym parafię. Ponadto 81% badanych stwierdziło, że nie zwracała się nigdy z prośbą o pomoc do księdza. Podobny odsetek stanowią ci, którzy uważają, że nie mają w swoim otoczeniu duchownego, który byłby godny zaufania, by powierzyć mu swoje problemy. Uzasadnieniem takiego podejścia jest m.in. negatywny obraz księży, towarzyszące badanym poczucie, że ksiądz nie zrozumie ich problemów, brak śmiałości w proszeniu o pomoc, ale też poczucie niedostępności duchownych względem wiernych.

Wyniki wskazują, że zapotrzebowanie na pomoc duchownych w rozwiązywaniu problemów życiowych jest stosunkowo niewielkie, co odzwierciedla odsetek 14,2% i jest o ponad 5 punktów procentowych niższy względem poprzednich badań. Zapotrzebowanie to zdecydowanie częściej dostrzegają kobiety oraz mieszkańcy największych miast badanego obszaru. Najchętniej o taką pomoc skłonne są prosić osoby głęboko wierzące i wierzące, choć w tym drugim przypadku respondentów deklarujących takie zapotrzebowanie jest mniej. W kwestionariuszu znalazło się także, pytanie o to, czy ankietowani korzystali z pomocy księdza do tej pory. Wyniki w tej kwestii są następujące: 94,2% respondentów nie korzystała nigdy z pomocy księdza, natomiast 5,8% skorzystało z takiej pomocy. Najczęściej wśród wymienianych księży, do których badani zwracali się o pomoc, byli: wikariusze parafialni (58%),

spowiednicy (25%), moderatorzy lub opiekunowie grup religijnych (10%), katecheci (6%) i proboszczowie (1%). Kwestie, których dotyczyły konsultacje, obejmowały: tematy związane z wiarą religijną (55%), z problemami rodzinnymi (18%), z rozeznananiem drogi życia (15%), z własną osobowością i rozwojem (7%), z problemami w szkole (5%).

Rola jednak duchownych jako przewodników na drodze do zbawienia, którzy poprzez swoje nauczanie, postawę, kierownictwo duchowe, pomagają wiernym „dostać się do nieba”, pozostaje niezmiennie. Tę rolę mediacyjną ukazywał w swoim teologicznym sposobie definiowania Wincenty Granat. Stwierdzał, że duchowny to „człowiek wezwany przez Kościół, aby czynnie pośredniczył między ludźmi i Bogiem ofiarą mszy świętej i przez swój bytowy związek z Chrystusem, jedynym Pośrednikiem żyjącym w Kościele” (Granat 1961, 343). Respondenci byli więc pytani, czy Kościół mógłby prowadzić wiernych do zbawienia bez pomocy duchownych. Pogląd, że Kościół mógłby prowadzić wiernych do zbawienia bez pomocy duchownych, wyraża ponad 46% badanych, natomiast prawie 31% wyklucza taką możliwość. Co ciekawe, w porównaniu do badań z roku 2016/17 spadł odsetek osób niezdecydowanych w tym względzie i udzielających odpowiedzi „trudno powiedzieć”, na co wskazuje różnica 14 punktów procentowych na rzecz osób opowiadających się aprobatą dążenia do zbawienia bez pomocy Kościoła instytucjonalnego. Nieznacznie częściej opcję prowadzenia Kościoła bez duchownych widzą mężczyźni. Potrzebę pomocy duchownych w dążeniu do zbawienia częściej deklarują respondenci mieszkający na wsiach i w największych miastach, pochodzący z rodzin religijnych i praktykujących systematycznie, a także w dominującej części osoby identyfikujące się jako głęboko wierzące. Wśród badanych deklarujących wiarę religijną nie ma jednoznacznej oceny w tej sprawie. Warto zauważyć, że 42% respondentów deklarujących się jako wierzący wskazuje, że duchowni nie są im niezbędni w stanowiącym przedmiot ich wierzeń zmierzaniu do zbawienia. Wskazuje to na ujawnianie się w tej kwestii form religijności pozainstytucjonalnej. W przypadku autodeklaracji praktyk religijnych rozkłady odpowiedzi są zbliżone. 20,6% praktykujących systematycznie co niedzielę stwierdza, że Kościół mógłby prowadzić wiernych bez pomocy duchownych. 40,8% jest odmiennego zdania. Bardzo podobnie odpowiadali praktykujący niesystematycznie. 34,5% z nich opowiedziało się za dopuszczeniem nieobecności księży w prowadzaniu wiernych do zbawienia, a 22,4% postrzega obecność duchownych jako konieczność. Analizując wyniki pod kątem autodeklaracji praktyk, zauważyć można również wysoki odsetek respondentów odpowiadających „trudno powiedzieć”. Dla przykładu, w przypadku respondentów praktykujących częściej niż w niedzielę, praktykujących systematycznie, poprzez uczestnictwo we

mszy, co niedzielę i praktykujących niesystematycznie wynik ten oscyluje w przedziale 37–40%.

W Kościele rzymskokatolickim duchowni zobowiązani są do zachowania bezżeństwa, które stanowi istotny wyznacznik dyscyplinarny księdza katolickiego. Celibat tłumaczony jest z jednej strony jako bezżenność duchownych w niektórych religiach, z drugiej jako wstrzemięźliwość płciowa¹. Badani byli pytani także o ich stosunek do obowiązkowego celibatu księży. Blisko 70% ankietowanych opowiada się za zniesieniem obowiązkowego celibatu dla duchownych katolickich, a więc o 2 punkty procentowe więcej niż w poprzednim badaniu. Spadł o 6 punktów procentowych odsetek badanych wykazujących zdecydowany sprzeciw wobec zniesienia celibatu. Większe zdecydowanie w zakresie potrzeby zniesienia nakazu bezżeństwa wykazują kobiety (różnica z mężczyznami o 14 punktów procentowych). Mężczyźni z kolei są bardziej zdecydowani w opowiadaniu się na rzecz utrzymania celibatu (różnica z kobietami o 5 punktów procentowych). Biorąc pod uwagę odpowiedzi „raczej” i „zdecydowanie”, w przypadku sprzeciwu wobec znoszenia celibatu duchownych, różnica pomiędzy odpowiedziami kobiet i mężczyzn wynosi 10 punktów procentowych, gdzie mężczyźni deklarują wyższą aprobatę dla celibatu. Podobna różnica daje się zauważyć w przypadku odpowiedzi aprobujących zniesienie celibatu, jednak w tym przypadku częściej na takie zapotrzebowanie wskazują kobiety. Wśród zwolenników zniesienia przymusowego bezżeństwa są przede wszystkim mieszkańcy miast, pochodzący z rodzin niewierzących, praktykujących okazjonalnie, ale też z rodzin wierzących-praktykujących. Biorąc pod uwagę deklaracje wiary religijnej, należy zwrócić uwagę, że wśród dostrzegających potrzebę zniesienia celibatu są respondenci deklarujący wiarę religijną (45% spośród wierzących) i głęboką wiarę religijną (31%). Z kolei uwzględniając deklaracje praktyk, podkreślenia wymaga, że takie zapotrzebowanie dostrzega 1/3 badanych praktykujących przez uczestnictwo we mszy co niedzielę.

Wśród badanej młodzieży przeważają poglądy zwracające uwagę na potrzebę rewizji stanowiska Kościoła wobec celibatu, co potwierdza odsetek procentowy. Jednak należy zauważyć, że grupa respondentów opowiadających się za utrzymaniem celibatu wśród duchowieństwa jest także znacząca. Po obu stronach respondenci szukają uzasadnienia opinii, choć wielu respondentów nie odnosiło się do pytania w sposób opisowy. Chociaż wielu badanych docenia wartość celibatu wśród księży, to jednak większość podważa wartość celibatu kapłańskiego, przedstawiając go jako instytucję przeciwną naturze, uniemożliwiającą osobowy rozwój człowieka, stwarzającą okazję do prowadzenia przez kapłanów podwójnego życia oraz doprowadzającą część księży do opuszczenia stanu duchownego.

¹ Za: <http://sjp.pwn.pl/slowniki/> [dostęp: 2.01.2017].

Stosunek badanych do przestępstw pedofilii popełnionych przez duchownych

Lata 2018–2019 przyniósł nowe wątki dotyczące ujawnienia nadużyć seksualnych popełnianych w Polsce przez duchownych wobec nieletnich. Na fali premier filmów – fabularnego *Kler* (2018, reż. W. Smarzowski) oraz dokumentalnego *Tylko nie mów nikomu* (2019, reż. T. Sekielski) – w dyskursie publicznym pojawiły się tematy dotyczące polityki instytucji kościelnych wobec skandali seksualnych z udziałem duchownych, a także postawienia zarzutów dotyczących molestowania dzieci, wychowanków w instytucjach edukacyjnych oraz ośrodkach pomocy prowadzonych przez Kościół, kleryków w seminariach. Zwrócono uwagę na wywieranie presji na ofiary i zmuszania je do milczenia, a także utrudniania śledztw poprzez niszczenie dowodów, przenoszenie oskarżonych duchownych do innych parafii, przedkładanie prawa kanonicznego nad świeckie i ukrywania przestępców (Overbeek 2013, 15). W świetle przedstawionego przez Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego raportu w marcu 2019 r. zgłoszono 382 zgłoszenia przypadków wykorzystywania seksualnego małoletnich (do ukończenia 18. roku życia) we wszystkich diecezjach i zakonach od 1 stycznia 1990 r. do 30 czerwca 2018 r., w tym 198 dotyczyło osób poniżej 15. roku życia, a 184 powyżej tego wieku. Zgłoszone przypadki obejmują czas od 1 stycznia 1990 r. do 30 czerwca 2018 r. – tak wynika z danych, które otrzymał Sekretariat Konferencji Episkopatu Polski od wszystkich diecezji i zakonów. Kwerenda została opracowana przez Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego i Centrum Ochrony Dziecka. Łączna liczba ofiar we wszystkich (również niepotwierdzonych) przypadkach poniżej 15. roku życia wynosiła 345. Natomiast powyżej tego wieku – 280. We wszystkich zgłoszonych przypadkach małoletni płci męskiej stanowili 58,4% ofiar, natomiast małoletni płci żeńskiej 41,6% (Żak, Krakowczyk, Sadłoń 2019). Ze strony Kościoła pojawiła się odpowiedź, że od 2005 r. Kościół katolicki zaangażował się w sposób szczególny w działania na rzecz ochrony dzieci i młodzieży przed wykorzystywaniem seksualnym przez duchownych. Podkreślano, że z inicjatywy Kościoła powstało Centrum Ochrony Dziecka, przeszkolono ok. 3000 księży w zakresie prewencji, a w każdej diecezji jest delegat zajmujący się ochroną dzieci i młodzieży². Na fali omawianej dyskusji pojawiły się w dyskursie publicznym tezy wskazujące na możliwość wyraźnego nasilenia kryzysu Kościoła w Polsce i fali odejść o charakterze apostatycznym szczególnie wśród ludzi młodych. Uwzględniając ten wątek w dyskusji nad stosunkiem młodzieży

² Por. *Działania Kościoła rzymskokatolickiego w Polsce w zakresie prewencji nadużyć seksualnych osób duchownych wobec małoletnich oraz pomocy osobom poszkodowanym (2005-2019)*, <https://episkopat.pl/wp-content/uploads/2019/02/Działania-Kościoła-w-celu-ochrony-dzieci-i-młodzieży.pdf> [dostęp: 5.09.2019].

do Kościoła katolickiego, w kwestionariuszu znalazły się pytania pozwalające na uzyskanie ocen respondentów w tej sprawie.

95,3% badanych stwierdziło, że nie zetknęli się osobiście z problemem nadużyć seksualnych duchownych, a 86,2% nie słyszało o takich problemach w ich najbliższym otoczeniu. Ponad 2% ankietowanych, którzy wskazywali na kontakt z takimi nadużyciami, precyzowało, że chodziło przede wszystkim o nadużycia słowne, sugestie o charakterze seksualnym czy poczucie bycia podglądanym podczas wyjazdów. W przypadku najbliższego otoczenia 0,4% respondentów zgłosiło, że zna osobiście przypadek molestowania osoby nieletniej przez duchownego. Warto też dodać, że 5% badanych mężczyzn zadeklarowało, że zrezygnowało z bycia ministrantem na fali ujawnianych skandali seksualnych. W kwestionariuszu postawione zostało pytanie o odpowiedzialność karną za czyny pedofilskie, na ile jest to kwestia wyłącznie sprawcy, a na ile całego Kościoła. Do stwierdzeń zawartych w jednym z pytań mogli odnieść się respondenci. Wyniki zestawione zostały w tab. 3.

Tab. 3. Odpowiedzialność za przestępstwa pedofilii popełnione przez duchownych w ocenach badanych

KTÓRE ZE STWIERDZEŃ JEST ZGODNE Z TWOIMI PRZEKONANIAMI?	kobieta N = 352	mężczyzna N = 298	razem N = 650
za przestępstwo pedofilskie popełnione przez duchownego pełną odpowiedzialność karną powinien ponosić wyłącznie sprawca	10,6	4,9	7,9
za przestępstwo pedofilskie popełnione przez duchownego odpowiedzialność karną powinien ponosić przede wszystkim sprawca oraz ci, którzy go kryli	18,0	18,5	18,3
za przestępstwo pedofilskie popełnione przez duchownego odpowiedzialność karną powinni ponosić sprawca oraz bezpośredni przełożony	41,8	42,9	42,3
za przestępstwo pedofilskie popełnione przez duchownego powinien odpowiadać cały Kościół	29,6	33,7	31,5
ogółem	100,0	100,0	100,0

Źródło: opracowanie własne

Pogląd, że wyłącznie sprawca powinien ponosić odpowiedzialność karną za przestępstwo pedofilii, wyraża zdecydowanie więcej kobiet niż mężczyzn. Uważają tak mieszkańcy miast powyżej 40 tys. oraz mieszkańcy oraz wsi. Takiego zdania są najczęściej osoby z rodzin wierzących-praktykujących, jednak, co ważne, deklaracje wiary religijnej nie mają tu istotnego znaczenia statystycznego. Wśród badanych przeważa opinia, że za przestępstwo pedofilskie popełnione przez duchownego odpowiedzialność karną powinni

ponosić sprawca oraz bezpośredni przełożony. Warto zwrócić też uwagę, że wysoki odsetek badanych wskazuje, że za przestępstwo pedofilskie popełnione przez duchownego powinien odpowiadać karnie cały Kościół. Takie stwierdzenie jest spójne z poglądem w większym stopniu mężczyzn niż kobiet. Wśród akceptujących taki pogląd dominują respondenci z miast do 20 tys. oraz do 40 tys. mieszkańców. Wszyscy ankietowani deklarujący niewiarę lub brak praktyk religijnych oraz 62% obojętnych religijnie to osoby, które opowiadają się za pełną odpowiedzialnością całego Kościoła, a nie wyłącznie sprawcy przestępstwa. Co ciekawe, wysoki wskaźnik akceptacji dla takiego stwierdzenia deklarują osoby, które w deklaracjach wiary religijnych określiły siebie jako niezdecydowane, ale przywiązane do tradycji. Niespełna 1/5 ankietowanych wskazuje, że odpowiedzialność karną poza sprawcą powinien ponosić przełożony, który wiedział o przestępstwie, ale je ukrywał. Można więc wysunąć wniosek, że ponad 70% badanych opowiada się za egzekwowaniem odpowiedzialności za przestępstwo pedofilii, w mniejszym lub większym stopniu, nie tylko wobec sprawcy, ale całego Kościoła. Warto też dodać, że badani w 65% odpowiedzi deklarowali przekonanie, że duchowny nie może zostać pociągnięty do odpowiedzialności karnej bez zgody swojego biskupa, co wskazywałoby na obecne w świadomości respondentów przekonanie, że duchowni w Polsce dysponują formą immunitetu. Ponadto 2/3 ankietowanych wyraziło pogląd, że w przypadku stwierdzenia zaistnienia takiego przestępstwa popełnionego przez duchownego należy zawiadomić biskupa i to on biskup, a nie poszkodowany, zawiadamia organy ścigania. Pogląd ten uzasadniany był przez badanych przeświadczeniem o ograniczeniu odpowiedzialności prawnej (w szczególności odpowiedzialności karnej) duchownego ze względu na pełnioną funkcję. Wśród postaw, które w poruszanych społecznie sprawach poza samym przestępstwem, respondenci uznali za niedopuszczalne moralnie, zauważone zostały: bezkarność sprawców (92%), nadużycie zaufania społecznego (85%) oraz przyzwolenie zwierzchników na dalszą pracę duchownego ze skłonnościami pedofilskimi z dziećmi i młodzieżą (70%).

Badani w przeważającej części deklarowali, że pedofilia jest zjawiskiem występującym w innych grupach zawodowych, ale wśród duchownych jest bardziej nasilona. Tak uważają w większości mężczyźni, mieszkańcy miast powyżej 40 tys. oraz pochodzący z rodzin obojętnych religijnie lub praktykujących okazjonalnie. Trzeba jednak zaznaczyć, że takie stwierdzenie bliskie jest 31% respondentów z rodzin wierzących-praktykujących. Biorąc pod uwagę autodeklaracje wiary religijnej, respondenci dzielą takie przekonanie w odsetkach: 34% dla kategorii wierzący i 29% dla kategorii głęboko wierzący. Najwyższe odsetki są charakterystyczne dla osób niewierzących (56%) i niezdecydowanych, ale przywiązanych do tradycji (49%). Aprobata dla poglądu,

że podatność na ujawnienie zachowań pedofilskich dotyczy przede wszystkim duchownych, wyrażają w większości mężczyźni. Biorąc pod uwagę miejsce zamieszkania, są to w większości respondenci z miast z liczbą powyżej 40 tys. mieszkańców. Wszyscy deklarujący pochodzenie z rodzin niepraktykujących oraz w przeważającej części badani z rodzin praktykujących okazjonalnie wskazują na taki ogląd sprawy. Okazuje się, że i taka kwestia współzależy od autodeklaracji wiary religijnej i praktyk religijnych. Stwierdzenie, które zyskało najwięcej aprobaty wśród badanych, obejmuje: 5,3% głęboko wierzących, 5,5% wierzących, 16,3% wątpiących i poszukujących, 30,2% niezdecydowanych, 11,5% obojętnych religijnie, 31,2% niewierzących. Im silniejsza niewiara religijna bądź im słabsza praktyka, tym wyższa skłonność do formułowania stwierdzeń, że podatność na ujawnienie zachowań pedofilskich dotyczy przede wszystkim duchownych, choć zwolennicy takiego poglądu są też wśród głęboko wierzących i praktykujących poprzez udział we mszy, co niedzielę. Zależność mierzona współczynnikiem kontyngencji V-Cramera wynosi w przypadku autodeklaracji wiary religijnej $V=0,5$, a w przypadku praktyk religijnych $V=0,4$.

Wnioski

Ponad 1/4 badanych nie czuje się związana z Kościołem. Odmienne stanowisko deklaruje blisko 36% ankietowanych. Zastanawiający jest także odsetek, 38% badanych, którzy nie znają odpowiedzi na to pytanie, co diagnozowałoby jakąś trudność badanych w odniesieniu się do pytania: „czy Kościół to moje miejsce?”. Najwięcej zmian w deklarowanych postawach widać wśród mieszkańców wsi. W tej grupie dostrzegalny jest też najwyższy spadek deklarowanej więzi z Kościołem. Najmniejszy związek z Kościołem wykazują respondenci z dużych miast, powyżej 40 tys. mieszkańców. W przypadku uwzględnienia religijności rodzin respondentów, najsilniejszy związek z Kościołem deklarują respondenci z rodzin wierzących i praktykujących. Uwzględniając autodeklaracje wiary religijnej w najwyższym stopniu jako związani z Kościołem, deklarują się respondenci głęboko wierzący. Wierzący ankietowani w dominującej części deklarują, że są raczej związani. Względem badań z 2016/17 r. wzrosła nieznacznie liczba respondentów deklarujących głęboką wiarę, a mających problem z udzieleniem odpowiedzi na pytanie, czy jest związana z Kościołem. Najsilniejszą zmienną oddziałującą na deklarowanie więzi z Kościołem instytucjonalnym mają autodeklaracje wiary i praktyk religijnych oraz religijność rodziny. W prezentowanych badaniach zaufanie do Kościoła instytucjonalnego deklaruje ponad 19% respondentów. Przeciwnie zdanie wyraża 56% i jest to

więcej niż w badaniach z roku 2016/17, choć należy przy tym stwierdzić, że są to w wyższym stopniu badani deklarujący dystans do wiary religijnej i praktyk religijnych w ogóle, jak i do samego Kościoła. Wzrost dystansu zaobserwować można też przy analizie więzi badanych z parafią. Zauważyć należy ponadto wyraźną przewagę odpowiedzi respondentów wskazujących na brak zaufania do duchownych, z tym zastrzeżeniem, że choć cała grupa społeczna otrzymuje od badanych oceny negatywne, to pojedyncze przypadki duchownych są oceniane jako godne zaufania. Odnotować należy też spadek zapotrzebowania na pomoc duchownych w rozwiązywaniu problemów życiowych. Ponad 40% respondentów stwierdza, że Kościół mógłby prowadzić wiernych do zbawienia bez pomocy duchownych, 30% wyraża zdanie przeciwne. W ocenie nadużyć seksualnych duchownych młodzież domaga się ukarania nie tylko sprawcy, lecz i jego zwierzchnika, postrzegając duchownych nie tylko jako osoby prywatne, lecz przedstawicieli jakiejś instytucji.

Stosunek badanej młodzieży akademickiej do Kościoła jest zatem zdystansowany i czasem naznaczony uprzedzeniami. Niechęć, dystans czy awersja do Kościoła, które widać w wypowiedziach badanych do Kościoła, i to także wśród osób deklarujących się jako głęboko wierzące, przybrały na sile z uwagi na ujawnione skandale. Jednocześnie w świetle wypowiedzi respondentów wywnioskować można, że obecność Kościoła wpisana jest w ich kontekst życia przez okazjonalne realizowanie praktyk religijnych, nawet jeśli ich wykonywaniu nie będzie towarzyszyła motywacja religijna, a bardziej kulturowa i rodzinna.

Literatura

- Baniak J. (1990), *Religijność miejska w warunkach uprzemysłowienia i ruralizacji na przykładzie Kalisza*, Kraków: Miniatura.
- Baniak J. (2013), *Portret księdza w wyobrażeniach i ocenach polskiej młodzieży. Studium socjologiczne*, Kraków: Nomos.
- Blałock H.M. (1977), *Statystyka dla socjologów*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Carrier H. (1983), *Rola grup odniesienia w integracji postaw religijnych*. W: F. Adamski (red.), *Socjologia religii*, Kraków: WAM, s. 148–151.
- CBOS (2008), *Polacy o swoich związkach z lokalną parafią. Opinie z lat 2005 i 2008*, Komunikat z badań BS/148/2008, Warszawa.
- Dullak K. (1996), *Podstawy prawno-organizacyjne diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej*, Koszalin: Kuria Biskupia Koszalińsko-Kołobrzeska.
- Działania Kościoła rzymskokatolickiego w Polsce w zakresie prewencji nadużyć seksualnych osób duchownych wobec małoletnich oraz pomocy osobom poszkodowanym (2005–2019)*, [https://episkopat.pl/wp-content/uploads/2019/02/Działania-Kościół-w-celu-ochrony-dzieci-i-młodzieży.pdf](https://episkopat.pl/wp-content/uploads/2019/02/Dzialania-Koscioła-w-celu-ochrony-dzieci-i-młodzieży.pdf) [dostęp: 5.09.2019].

- Eisenberg E.M., Monge P.R., Miller K.I. (1983), Involvement in Communication Networks as a Predictor of Organizational Commitment, „Human Communication Research”, vol. 10, s. 179–201.
- Giddens A. (2002), *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, przeł. A. Szulżycka, Warszawa: Wyd. Naukowe PWN.
- Giddens A. (2009), *Europa w epoce globalnej*, przeł. M. Habura, M. Klimowicz, Warszawa: Wyd. Naukowe PWN.
- Granat W. (1961), *Sakramenty święte*, t. 1, Lublin: Wyd. KUL.
- Mariański J. (2012), *Kościół katolicki w przestrzeni życia publicznego*. W: J. Baniak (red.), *Religia i Kościół w społeczeństwie demokratycznym i obywatelskim w Polsce*, Poznań: Wyd. Naukowe WNS UAM, s. 75–102.
- Nowakowska E. (1980), *Kształtowanie się świadomości regionalnej na Pomorzu Szczecińskim*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Overbeek E. (2013), *Lękajcie się! Ofiary pedofilii w polskim Kościele mówią*, Warszawa: Czarna Owca.
- Sobór Watykański II (2005), *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, Wrocław: Wyd. Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej TUM.
- Stark R., Glock Ch.Y. (2007), *Wymiary zaangażowania religijnego*. W: W. Piwowarski (red.), *Socjologia religii*, Kraków: Nomos, s. 182–188.
- Szauer R. (2019), *Między potrzebą doznań a trwałością postaw. Religijność i moralność uczniów szkół średnich i studentów uczelni wyższych w diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej. Studium socjologiczne*, Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Socjologiczne.
- Sztompka P. (2002), *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Kraków: Znak.
- Żak A., Krakowczyk P., Sadłoń W. (red.) (2019), *Wykorzystywanie seksualne osób małoletnich przez niektórych inkardynowanych do diecezji polskich duchownych oraz niektórych profesów wieczystych męskich zgromadzeń zakonnych i stowarzyszeń życia apostołskiego w Polsce. Wyniki kwerendy*, Warszawa: ISKK.

EWELINA NYSKE

Adam Mickiewicz University

e-mail: ewelina.nyske@amu.edu.pl

ORCID: 0000-0001-5126-0679

DOI: 10.34813/ptr2.2020.10

Is the Holy Spirit confused with Kundalini Shakti during many healing ministries? The comparative study of spiritual manifestations among Christian charismatics and the followers of Hinduism

Abstract. Healing ministries, typical of Christian charismatics in many different denominations, gained popularity over the past 50 years with the expansion of Neo-Pentecostalism in Protestant communities as well as the Charismatic Renewal among the Catholic Church. According to Christian as well as Hindu preachers, healing of the body, mind, and soul seems to be indispensable for one's spiritual growth. In order for the follower to be healed, a supernatural force needs to be employed. Christians associate this particular entity with the Holy Spirit, whereas the followers of Hinduism – with Kundalini Shakti. What appears to be interesting is the fact that although these two religions differ to a great extent, the symptoms of the spiritual awakening are similar. The aim of this study is to analyze the actions ascribed to the Holy Spirit during the so-called healing ministries and compare them with the manifestations of Kundalini Shakti that can be observed during the Hindu ceremony known as Shaktipat.

Keywords: Kundalini, Shaktipat, Holy Spirit, Neo-Pentecostalism, Catholic Church, Catholic Charismatic Renewal

Kundalini awakening

The Indian spiritual traditions of Yoga and Tantra recognize the Cosmic Energy or in other words, the goddess known as *Shakti*. This particular type of energy penetrates the animate as well as the inanimate. Shakti may be referred to by different names of which Kundalini Shakti and the Primal Power are most common. The word *Kundalini* derives from Sanskrit where „kunda” means „to coil”. It is believed that the goddess lies dormant at the base of the human spine. The main reason for awakening Kundalini Shakti is the purification of *chitta*, that is, the mind-stuff, and in consequence – the unification with *Atman*, known also as the *Supreme Self*. The state of being united with the *Creator Brahman* is recognized as *nirvikalpa samadhi*. In Hinduism, the practice of Kundalini awakening should be performed by a proper *Guru* (spiritual leader) with the aid of a personal *sadhana* (spiritual practice). The spiritual training is believed to be of highest importance to the initiate (the practitioner) owing to the fact that Kundalini Shakti requires the inner peace in order to take the action. Yoga is a widely-known spiritual exercise whose principal objective is to provide the initiate with the internal balance. Hatha, Mantra, Laya and Raja function as separate units before the awakening, however, as soon as Kundalini Shakti awakens, they merge together and become recognized under the common name *Mahayoga*. Similarly to the Christian healing ministries, the whole procedure is not possible without the intense involvement on the part of the Guru. The followers of Hinduism believe that the divine energy of the spiritual leader is directly transmitted to the practitioner before the actual awakening. The undisturbed interaction between the Guru and the initiate appears to be mandatory.

Kundalini Shakti and the chakras

According to Ajit Mookerjee (1986: 39), *chakras* are the centres or rather vortices of energy, often depicted as lotuses. Krishna (1990: 50) associates these centres of energy with human nerve plexuses characteristic of the central or autonomous nervous system. The chakras are interconnected through the system of channels carrying the psychic energy and known as *nadis* of which *Sushumna* is most important. Furthermore, chakras or lotuses are believed to be equipped with petals, however, the number of petals varies from chakra to chakra. Kundalini Shakti enters each chakra, activates the purifying energy and in consequence, replaces the detrimental *chitta* (karma) with the beneficial one. As Swami Narayananda (1950) noticed, the last centre of energy, which does not belong to the category of typical chakras, is associated with Brahman and

therefore, believed to be Kundalini Shakti's final destination. This particular centre is known as *Sahasrara* (the crown-centre).

Mookerjee (1986: 39-58) names all the chakras as well as provides comprehensive descriptions in order to understand their roles. The first chakra is the lowest one and therefore it is associated with the place where the goddess lies dormant.

The Muladhara chakra can be found at the base of the spine and it is thought of as the centre of physical experience (Mookerjee 1986: 39). It is especially important due to the fact that Kundalini Shakti commences her ascending journey there. The Svadhisthana chakra refers to the subject's personality and can be met in the region of the genitals. The Manipura chakra resides in the region of the solar plexus and it represents the fire as well as the principle of sight. The Anahata chakra can be found in the region of the heart. Air is the corresponding element whereas the touch is the corresponding sense. The Visuddha chakra can be found behind the throat and it governs the principle of sound. Moreover, this particular chakra performs the role of the filter separating the psychic facts from the material facts (Mookerjee 1986: 49). The Ajna chakra resides between the eyebrows and it is believed to control the subject's personality as well as meditation. The seventh centre, namely, Sahasrara, is located above the crown of the head and it is the place where Kundalini Shakti encounters Shiva (Brahman). This particular chakra is claimed to be the residence of the Supreme Consciousness. All senses, all colours and all functions meet there as soon as the Kundalini's ascending journey comes to an end.

Narayananda (1950: 141) drew attention to the fact that three chakras residing at the lowest point, are considered to be the centres filled with negative energies called *Vritis*. He also alluded to the advantages of regular, spiritual practices. One of these advantages is the ability to hear spiritual sounds when the individual meditates on the Anahata chakra. Moreover, it is also possible for the practitioner to experience spiritual visions. Ascending to the Ajna chakra enables the individual to have a vision of the Supreme Self as well as feel the all-encompassing bliss whereas after reaching Sahasrara, Kundalini Shakti is believed to unite with Brahman in the state recognized as *nirvikalpa samadhi*.

Last but not least, it is worth mentioning that the process of ascending or in other words, Kundalini's journey, should be understood in terms of a spiritual growth. Sadhanas allow the individual to experience the internal balance which in consequence separates the subject from the external world. Taylor (2015:232) emphasized the fact that Kundalini awakening could be classified as the high arousal phenomenon due to its intensity, and what is more, homeostasis disruption should not be perceived as its actual cause. Conversely,

as far as Kundalini awakening is concerned, homeostasis disruption seems to be the final result of the whole process and therefore, it is rather trophotropic with a permanent shift in identity.

The initiation procedure: Shaktipat

In order to awaken Kundalini, the individual has the possibility to decide upon one of the following paths, namely, practising yoga alone or engaging the Guru who should have the ability to perform Shaktipat which is referred to as the *royal road* where *Shakti* stands for „energy” and *pat* means „the flow”. As its name suggests, the principal objective of Shaktipat is to transmit the divine energy from the Guru to the initiate, that is the one who undergoes the ceremony of Shaktipat (Kumar and Kumar Larsen, 2009: 2).

As soon as the initiate decides upon a particular Guru, the core principle of a successful ceremony namely the unconditional surrender, should be implemented. The question of the absolute trust seems to be extremely significant not only in Hinduism but also in Christianity, especially when it comes to healing ministries. Kumar and Kumar Larsen (2009:61) emphasized the fact that the Guru is able to perform Shaktipat in four different ways, namely, through touch, sight, mental concentration as well as mantra, however, it should be noticed that not all the initiates will be successful. Nervous disorders, the advanced age, the emotional condition of the Guru or the impure thoughts may turn out to be the main obstacles. Apparently, the Guru takes the role of a catalyst responsible for activating the inner energy and immersing into the individual's karmic history. The awakening manifests itself in what will be later discussed in details, namely, the so-called *kriyas*. These are the automatic body movements which cannot be controlled by the initiate.

According to Kumar and Kumar Larsen (2009: 62), Kundalini awakening tends to be associated with one of five, well-known disciplines such as: Vedanta, Yoga, Tantra, Mantra and Bhakti. Each of them presents its own practices, however, they pursue a common objective generally speaking. The *Shambhavi Initiation* which is characteristic of Vedanta, does not require any engagement on the part of the initiate, since the power of the Guru enables the individual to experience Shiva, known also as Shambhu. The *Yoga Initiation* as well as The *Shakti Initiation* which are typical of the Yoga discipline, focus on the process of awakening Kundalini Shakti through creating different chitta in the individual. The yogi uses his determination in order to induce kriyas in the initiate. The Atman of the yogi merges with the Atman of the initiate. Kundalini Shakti enters Sushumna and ascends to the crown-centre. As for Mantra, it provides both, The *Mantri* as well as *Anavi Initiation*. In this par-

ticular case, the Guru transmits the power of mantra to the initiate in order to awaken the goddess. Moreover, as soon as the initiate's karma is balanced, the Guru performs the Anavi Initiation which leads to reaching the level of Shiva. As far as Tantra is concerned, it recognizes the *Vedh Initiation* whose primary purpose is to enable Kundalini Shakti to pierce the six chakras as well as to ascend through Sushumna unhindered. Kuman and Kumar Larsen (2009:64) noticed that the liberation is usually followed by the fall to the ground which tends to be accompanied by the feeling of bliss, vibrations, rising, rotation, sleep and trance. The last approach, namely, Bhakti Marg, known also as the Path of Devotion, introduces the *Vaishnavi Initiation*, being performed either by the engagement of the Guru or through personal effort. The awakening manifests itself in dancing, falling to the ground, turning of the body, shouting, laughing loudly, getting hiccups or twisting hands as well as legs (Kumar and Kumar Larsen, 2009:65). Moreover, crying and falling asleep have also been reported.

It appears to be noteworthy that the whole procedure recognized under the common name Shaktipat, engages both the Guru and the initiate, however, the reduction of spiritual power is mostly felt by the Guru who transmits the divine energy to the initiate. Hence, the unconditional surrender to the spiritual leader combined with a deep respect are considered obligatory. .

The aftermath of awakening: kriyas

Upon awakening, Kundalini Shakti commences her spiritual journey. Piercing particular chakras results in triggering automatic body movements known as kriyas. It is impossible for the initiate to control them and therefore the presence of the Guru appears to be advisable. Kumar and Kumar Larsen (2009: 19) emphasized that these manifestations are not permanent and what is more, they are dependent on the initiate's karmic history. In other words, kriyas are more intense if there is more karma to work on in the initiate. Kriyas can be subtle or dynamic but regardless of their intensity, all of them symbolize purification and spiritual growth. According to Kumar and Kumar Larsen (2009: 20), the symptoms of the awakened Kundalini Shakti are as follows: (1) vibrations of the body, (2) the feeling of bliss, (3) the uncontrolled laughter or cry, (4) uttering the unknown words, (5) seeing spiritual visions and hearing spiritual sounds, (6) chanting mantra spontaneously, (7) the feeling of numbness, (8) inability to open the eyes, (9) the upsurge of energy, (10) the ability of the body to rotate spontaneously, (11) producing animal noises, (12) speaking unknown languages, (13) experiencing a divine touch, (14) rolling around on the floor, (15) falling forward and backward, (16) shaking, (17) feeling the divine intoxication, (18) sensation of warmth

or cold, (19) sweating, (20) feeling heavy, (21) feeling the all-encompassing love and (22) twisting hands and legs.

Mookerjee (1986: 71-77), added some additional kriyas to the above-mentioned list. These are: (1) tingling sensations, (2) creeping sensations, (3) the feeling of the head being separated from the rest of the body, (4) dryness of the throat and (5) feeling weightless. On the basis of the provided examples, it can be concluded that the activated Kundalini has the potential to control the initiate's body until all the chakras are purified. However, does the ceremony always end with success? Taylor (2017) discussed the detrimental after-effects of various types of awakenings such as: psychological disturbances (inability to concentrate and make decisions) and physical problems (sleeplessness, exhaustion and pains of the unspecified origin). According to what has been formerly stated, homeostasis disruption, especially if experienced over a longer period, may increase the likelihood of the awakening but there are also cases where the awakening itself gives rise to homeostasis disruption due to the unexpected collapse of the internal balance.

Concluding this section, it may be assumed that the followers of Hinduism are perfectly aware of the opportunities the Shaktipat ceremony provides. In addition, they seem to be deeply involved in their spiritual growth due to the fact that they follow all the guidelines developed in the ancient times. In other words, they seem to be familiar with the spirits they worship.

Slain in the Spirit

„The wind blows wherever it pleases. You hear its sound, but you cannot tell where it comes from or where it is going. So it is with everyone born of the Spirit” (John 3: 7-8). This particular verse from the Bible clearly shows that human beings have no influence on the actions of the Holy Spirit. It appears to be especially important within the context of this study. The arrival of the Pentecostal movement brought about numerous changes when it comes to understanding the role of the Holy Spirit. Nowadays, it is believed that the Holy Spirit should act as a tool for performing miracles and therefore the Neo-Pentecostal as well as the Catholic Charismatic leaders (known also as Catholic Pentecostals) refer to Him during the enormously popular healing ministries. One of the widely-known practices which tends to be regularly implemented by the aforementioned preachers is the so-called *Slain in the Spirit*, recognized also as *resting in the Spirit*. It is worth noting that this particular phenomenon bears striking resemblance to the formerly-discussed Shaktipat, especially when the manifestations of the spirit are taken into consideration.

The Pentecostal movement, divided into „three waves”, officially began in 1901 in Bethel Bible College, located in Topeka, the capital of Kansas. The „first wave” emphasized ecstatic religious experiences such as the baptism in the Holy Spirit or speaking in tongues. Apart from the supernatural phenomena, ascetic practices were also common. In addition, the practitioners adhered to the Scripture to a great extent as well as presented the approach whose main characteristic was to focus on the hereafter instead on the worldly pleasures. The „second wave”, developed during the 1950s and what is particularly interesting, it spread among traditional churches, for instance, the Catholic Church. Thomas J. Csordas (1997: 4-20), mentioned the importance of the event believed to be a mass spiritual awakening resulting from the Baptism in the Holy Spirit that happened to a group of students at Duquesne University in the United States. As a result, in 1967 the Catholic Charismatic Renewal came into existence. The „third wave” recognized as Neo-Pentecostalism, began during the 1980s and it gave rise to the phenomena such as divine healing, prayers of liberation (demonic possession), falling to the ground, collective laughter as well as other somatic manifestations that reflected the *sola experientia* slogan. Furthermore, Neo-Pentecostalism implemented the Prosperity Gospel whose main assumption was to focus on self-realization since the material success was perceived as God’s blessing (Kobyliński, 2014: 109). The contemporary Neo-Pentecostals are known for their mass healing services organized around the world during which the charismatic leaders try to establish a strong bond between the sacred and the profane.

As reported by Armando Favazza (1982), Catholic Pentecostals are believed to be a prime example of the shift that took place among Christians in the late 20th-century. The previously-emphasized concept of self-mortification based on the suffering of Jesus Christ has been gradually transformed into the new practice known as divine healing, also referring to the Son of God. According to Csordas (1988:123), an illness is regarded by Christian charismatics as a barrier to spiritual growth and therefore the believers ought to submit to divine healing which is perceived as holistic. Moreover, the system is based on the tripartite concept of a human being, encompassing the body, mind, and spirit. In order for the service to be conducted successfully, permanent components associated with the supernatural should be included. These are: anointing, laying on of hands, holy water, consecrated oil, blessed salt, speaking in tongues, resting in the Spirit, the soaking prayer, discernment of spirits, binding of spirits, calling out spirits, prayer of command and cutting ancestral bonds. The healing itself may only be performed by a leader who is believed to possess spiritual gifts or charisms given by God (Csordas, 1997: 123-124). The first type of healing, that is, the physical heal-

ing, concentrates around praying for relief from pain and consists in laying on of hands by the minister. The inner healing whose central objective is to eradicate the life trauma, encourages the participants to forgive those who contributed to one's suffering whereas the deliverance, claimed to be most dynamic, aims at relieving the individual of oppression by demons. This particular type of healing invites the Holy Spirit whose manifestations will be further discussed. It should be mentioned that the prayer of command uttered by the healing minister, refers merely to these evil spirits that tend to be named after emotions as well as behavioral patterns, such as depression, anxiety or lust (Csordas, 1988: 125). The ceremony of Christian healing bears remarkable resemblance to the formerly-analyzed Shaktipat in terms of transmitting the divine energy, touching the initiate, establishing a direct relationship with the inner spirit and finally – falling to the ground as the result of the divine power. Furthermore, the question of karma understood by charismatics as the ancestral bonds, also seems to be present.

The sacred swoon: the analysis of the fall

The practice of resting in the Spirit was introduced by a Protestant healer, namely, Kathryn Kuhlman and popularized within Catholic prayer groups in the early 1970s by the Catholic healer – Francis MacNutt. In the late 1980s, this particular phenomenon gained enormous popularity due to the activity of the Protestant evangelist – John Wimber. Csordas (1997: 231), underlined the fact that the actual resting in the Spirit is a response to the laying on of hands or the anointing performed on the participants who either sit or stand in front of the healer. The aforementioned John Wimber, employed the practice of holding people upright in order to enable them to feel the divine currents. It should be noted that participants tend to fall backwards, similarly to what is typical of Shaktipat. As reported by Csordas (1997: 234), the healer has the potential to initiate the contact with the practitioner in a variety of ways, however, regardless of the chosen option, all of them employ the same channel – the sense of touch. As in the case of the Guru and the initiate, the interaction between the healer and the participant should be based on the absolute trust which is followed by the unconditional surrender.

As far as the consciousness is concerned, Csordas (1997: 241) noted that the degree of awareness varies from participant to participant since some of them remain conscious whereas the others do not. Léon Joseph Suenens (2007: 22-23) specified the types of practitioners who appear to be most vulnerable to the practice of slaying in the Spirit. These are predominantly women, people suffering from depression or mental illnesses in general, the individuals with

broken relationships, facing hardships in their lives or people who need the inner healing as they are unable to deal with their emotions.

With regard to the falls and their biblical foundations, Suenens (2007: 39) clearly stated that they indeed appear in biblical verses, however, these falls are first and foremost the cases of falling facedown to the ground and secondly, none of them result from the practice of laying on of hands by the healer or the praying community. Falling facedown to the ground may be understood as the act of surrender to God or the act of expressing obedience to the Almighty. The Old Testament provides examples of such instances: (I) „Neither, he replied, but as commander of the army of the Lord I have now come. Then Joshua fell facedown to the ground in reverence, and asked him, *What message does my Lord have for his servant?*” (Joshua 5: 14), (II) „Then I heard him speaking, and as I listened to him, I fell into deep sleep, my face to the ground” (Daniel 10: 9), (III) „Like the appearance of a rainbow in the clouds on a rainy day, so was the radiance around him. This was the appearance of the likeness of the glory of the Lord. When I saw it, I fell facedown, and I heard the voice of one speaking” (Ezekiel 1: 28). The same is true for some verses in the New Testament. These are the following: (I) „When the disciples heard this, they fell facedown to the ground, terrified” (Matthew 17: 6), (II) „When I saw him, I fell at his feet as though dead” (Revelation 1: 17), (III) „When Jesus said, *I am he*, they drew back and fell to the ground” (John 18: 6).

On the basis of the above-mentioned verses, it can be assumed that the conduct of Christian healing ministries or to be more precise, the practice of falling backwards, has nothing in common with the biblical descriptions of meeting the Lord. Furthermore, the Gospel of Matthew refers to what Jesus Christ said about the prayer: „But when you pray, go into your room, close the door and pray to your Father, who is unseen. Then your Father, who sees what is done in secret, will reward you” (Matthew 6: 6). Thus, praying within the interactive surrounding may not be exactly what the Father expects.

Charismatic Christianity and the manifestations of the Holy Spirit

The „third wave” of the Pentecostal movement, also known as *renewal*, gained popularity worldwide due to the event called *The Toronto Blessing* which took place on January 20, 1994 at the Toronto Airport Vineyard church, renamed in 2010 to Catch the Fire church. On that particular day, as reported by Margaret M. Poloma (2003: 61), a Vineyard pastor Randy Clark, gave a testimony of his spiritual transformation which led to the First Great Awakening. The gathered people started to crawl, laugh hysterically, cry, roll and make animal noises. What

seems to be interesting is the fact that the participants did not perceive their behavior as something unusual. Clark himself had experienced the spiritual awakening as a result of a series of meetings with Rodney Howard-Browne, the South African evangelist. When it comes to The Toronto Airport Vineyard church, it belonged to the network of charismatic churches, known under the common name the Association of Vineyard Churches which had been established by the former drug addict and rock musician, John Wimber. In consequence of his preaching activity, a great number of people whose spiritual life was rather dry, started to experience the supernatural phenomena including the practice of speaking in tongues (Poloma, 2003: 17). John Wimber is now thought of as one of the most influential Neo-Pentecostal preachers. The Toronto Blessing spread across the world encouraging pilgrims to visit the famous church.

Poloma (2003: 62-75) specified the types of manifestations that are typical of Charismatic Christianity. These are the following: (1) violent shaking, (2) rolling on the floor, (3) uncontrolled jerking, (4) uncontrolled weeping, (5) falling to the ground, (6) grunting and rocking, (7) slain in the Spirit, (8) Spirit drunkenness, (9) spiritual euphoria, love and joy, (10) impossibility to speak clearly, (11) prophetic mime (making animal noises): roaring lion, crowing rooster, clucking hen, (12) upsurge of energy, (13) spiritual visions, (14) speaking in tongues and (15) uncontrolled laughter. Andrew Storm (2015) who had been the eyewitness of the charismatic healing ministries owing to his personal involvement in the movement, put emphasis on the following manifestations of the Holy Ghost: (1) tingling, (2) electrical sensations, (3) deep bowing, (4) stiffness, (5) running around, (6) falling backwards.

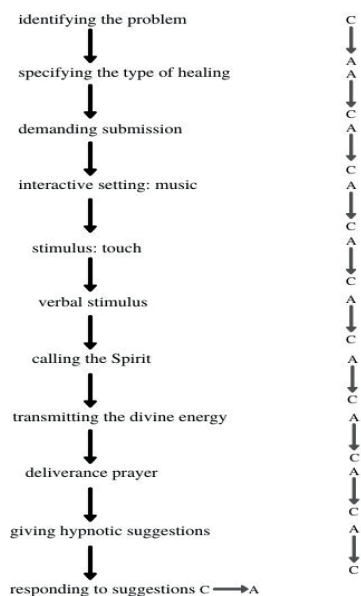
In conclusion, it can be assumed that the biblical Holy Spirit and the spirit manifesting itself during Christian charismatic meetings, are two different spirits. Furthermore, the spirit visiting the healing ministries bears striking resemblance to Kundalini Shakti, especially when its manifestations are taken into consideration. According to the Scripture: „[...] the fruit of the Spirit is love, joy, peace, forbearance, kindness, goodness, faithfulness, gentleness and self-control. Against such things there is no law” (Galatians 5: 22-23).

Slain in the Spirit and Shaktipat: comparison

A number of key issues have been addressed in this study, however, the most significant seem to relate to the considerable similarities between the practice of slaying in the Spirit and the ceremony of Shaktipat. To be more specific, the manifestations of the supernatural power typical of Christian healing ministries correspond to the symptoms of the awakened Kundalini Shakti. Furthermore, the

actions performed by the guru during the initiation procedure should be compared to what the Christian healing minister does in relation to the participant. The data have been obtained from the written as well as verbal testimonies of the participants on the basis of the videos available on YouTube and the private statements accessible on the Internet. Moreover, the written testimonies presented in a specialist literature have been analyzed. The first part of the analysis focuses on the relationship between the agent and the client (deliberate reference to business interactions), that is, the religious leader and the participant with a special emphasis put on the implemented stimuli. The second part of the analysis refers to the actual manifestations of particular spirits.

a) the healing minister and the participant:
A - the agent, C- the client



ism, touching by the religious leader is tantamount to the habit of laying on of hands. Besides, the Guru has the potential to awaken Kundalini Shakti through mental concentration or by using his sight, as opposed to the healing minister. As far as the verbal stimulus is concerned, the healing minister uses repetitive phrases, similar to mantra. These are for instance: *More Lord, more Lord, more Lord, Fire, fire, fire! Legacy, legacy, legacy!* With reference to the Guru, a proper mantra, namely, the cosmic sound of AUM (OM) tends to be implemented on a regular basis. The verbal stimulus is followed by the actual transmission of the divine energy, resulting in the client's response – either to mantra or to hypnotic suggestions given by the healing minister. It is noteworthy that healing ministers encourage the clients to identify their problems before the actual procedure starts in order to specify the type of the preferred healing. Moreover, the deliverance prayer appears to be one of the major elements of the whole event during which the leader calls the evil spirits by their names. These names symbolize various emotions or behavioral patterns, such as lust, anger or depression. Deliverance prayers are typical of charismatic Christianity. Last but not least, the question of the initiate's preparation should be taken into consideration. In Hinduism, the initiate is required to perform spiritual practices called sadhanas prior to Shaktipat whereas there is not such an obligation in Christianity.

Manifestations: the Holy Spirit and Kundalini Shakti

gender; affiliation; event	symptoms
1. female; Christian; healing ministry	spiritual voices, impression of receiving gifts for others and being able to heal, godly presence, sudden upsurge of energy
2. female; Christian; healing ministry	spiritual visions, sensation of warmth, feeling of godly presence, deep bowing, uncontrolled cry
3. male; Christian; healing ministry	electrical sensations, screaming, sensation of warmth (fire), falling backwards
4. male; Christian; healing ministry	sensation of warmth (fire), tingling, uncontrolled jerking, godly touch, falling to the ground
5. male; Christian; healing ministry	stiffness, falling backwards, inability to stand up, feeling of heaviness, feeling of bliss, inability to speak clearly
6. female; Christian; Shaktipat	tingling, uncontrolled body movements, feeling of bliss, sudden upsurge of energy, electrical sensations
7. male; Hindu; Shaktipat	spiritual visions, emotional crisis, anger, changes in personality, inability to work
8. female; Christian; Shaktipat	uncontrolled body movements, sudden upsurge of energy, inability to think clearly, change in behavioural patterns

9. male; unknown; Shaktipat	uncontrolled body movements, loss of memory, inability to sleep, feeling of bliss, sudden upsurge of energy, feeling of oneness
10. female; unknown; Shaktipat	clairvoyance, spiritual visions, feeling of oneness, sensation of warmth, tingling, falling backwards, feeling of heaviness

As the examples above demonstrate, the spirit believed to be the Holy Ghost, manifests itself similarly to Kundalini Shakti, regardless of the fact whether these manifestations concern the physical or the emotional symptoms. In addition, Kundalini Shakti may be awakened in the individuals who do not practice Hinduism or do not follow any spiritual path at all. Furthermore, in both cases, namely, the charismatic Christianity and Hinduism, the main objective of the spiritual awakening is to eradicate karma or in other words – attachments from the past. In Christianity this particular process is called cutting ancestral bonds. In conclusion, although the Spirit-filled Christianity differs from Hinduism to a great extent, the practice of calling the spirits appears to be identical.

Conclusions

The main purpose of this article was to analyze the actions ascribed to the Holy Spirit during the so-called healing ministries and compare them with the manifestations of Kundalini Shakti that can be observed during the Hindu ceremony known as Shaktipat.

First of all, from the preceding discussion it is obvious that the Christian practice of slaying in the Spirit and the Hindu ceremony of Shaktipat are very closely related. The reason for such a relationship may be the fact that there are no boundaries for religious beliefs. All of them are somehow interconnected and mutually dependent. On the one hand, desecularization has affected the global society to a great extent but on the other, certain religious movements, such as the Pentecostal movement, still seem govern people's lives. New religious phenomena combined with the Altered States of Consciousness (ASC) which are being constantly implemented within various congregations, should definitely be better monitored.

Secondly, on the basis of this particular study, it can be stated that the practice of slaying in the Spirit as well as all the surrounding manifestations were adopted by Christian charismatics from Hinduism, rather than vice versa. The in-depth analysis of Shaktipat, especially when the initiation procedure carried

out by the guru is taken into account, proved that Christian charismatics had introduced the Hindu practices into their own religion. One of the examples may be the practice of cutting ancestral bonds. The documents dealing with Kundalini awakenings can be found in the archives of Alister Hardy Religious Experience Research Centre located at the University of Wales, Lampeter. The cases of the awakenings that took place during the aforementioned Toronto Blessing seem to support the argument that the manifestations of Kundalini Shakti may also appear outside Hinduism.

Thirdly, ethical issues should undoubtedly be raised, since the implementation of ASC during Christian healing ministries appears to be improper, bearing in mind the fact that the participants may not be aware of possible dangers. Besides, according to the aforementioned testimonies, the under-age are also being encouraged to experience the power of the Holy Spirit and such actions may easily lead to serious, psychological problems in the future.

Last but not least, the rapid development of neurobiology with the emphasis put on the brain has the potential to affect the human perception in the context of various religious phenomena. One of recent findings has shown a strong connection between, for example, spiritual visions as well as voices and the stimulation of the amygdala, being the part of the limbic system. In other words, a proper stimulation may evoke the phenomena previously ascribed to the supernatural. The same is true for Out-of-Body Experiences (OBE).

What conclusions can be drawn from this study? Is the touch of the Guru or the one of the healing minister the main trigger? Or maybe the energy centres stimulated externally and at the same time, common to all human beings, bear responsibility for the enlightenment? Although strong evidence has been provided, further research is necessary to establish a clearer relationship between these two phenomena.

To summarize, it may be assumed that those who want to enter into contact with the supernatural entity, may choose from two different spiritual paths and probably, regardless of their choices, there is increased likelihood of experiencing the presence of the same spirit.

References

- Becker E., *The Denial of Death*, Free Press, New York 1973.
Clarke I., *Psychosis and Spirituality. Consolidating the New Paradigm*, Wiley-Blackwell, Oxford 2010.
Csordas T.J., *Elements of Charismatic Persuasion and Healing*, „Medical Anthropology Quarterly”, Vol. 2, No. 2, 1988.

- Csordas T.J., *The Sacred Self. A Cultural Phenomenology of Charismatic Healing*, University of California Press, Los Angeles 1994.
- Csordas T.J., *Language, Charisma and Creativity. The Ritual Life of a Religious Movement*, University of California Press, Los Angeles 1997.
- Csordas T.J., *Body, Mind, Healing*, Palgrave Macmillan, New York 2002.
- Deikman A., *Deautomatization and the Mystic Experience*, <http://deikman.com/de-automat.html> [02.01.2020].
- Donald M., *Origins of the Modern Mind. Three Stages in the Evolution of Culture and Cognition*, Harvard University Press, Cambridge 1991.
- Faulkner J.E., Bord R.J., *The Catholic Charismatics. The Anatomy of a Modern Religious Movement*, The Pennsylvania State University Press, University Park 1983.
- Favazza A., *Modern Christian Healing of Mental Illness*, „American Journal of Psychiatry”, 139(6)/1982.
- Fischer R., *A Cartography of the Ecstatic and Meditative States*, „Science”, Vol. 174, 1971.
- Greenwell B., *When Spirit Leaps. Navigating the Process of Spiritual Awakening*, Raincoast Books, Oakland 2018.
- Jaynes J., *The Origin of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind*, Houghton Company, Boston 1990.
- Kobyliński A., *Etyczne Aspekty Współczesnej Pentekostalizacji Chrześcijaństwa [The Ethical Aspects of Today's Pentecostalization of Christianity]*, „Studia Philosophiae Christianae”, 3(50)/2014.
- Kobyliński A., *The Global Pentecostalization of Christianity and its Ethical Consequences*, „Chicago Studies”, 2(55)/2016.
- Krishna G., *The Secret of Yoga*, F.I.N.D Research Trust, The Kundalini Research Foundation, ltd., Ontario/Norton Heights 1990.
- Kumar R., Kumar Larsen J., *Shaktipat. Awakening of Kundalini by the Guru*, New Dawn Press Group Inc., Elgin 2009.
- McGuire M., *Lived Religion. Faith and Practice in Everyday Life*, Oxford University Press, Oxford 2008.
- Mishara A.L., *Narrative and Psychotherapy – The Phenomenology of Healing*, „American Journal of Psychotherapy”, 49(2)/1995.
- Mookerjee A., *Kundalini. The Arousal of the Inner Energy*, Destiny Books, Rochester 1986.
- Narayananda S., *The Primal Power in Man or the Kundalini Shakti*, Messrs. N.K. Prasad and Company, Rishikesh 1950.
- Oakley D.A., *Hypnosis, Trance and Suggestion: Evidence from neuroimaging*, in: Barnier J., Nash M.R. (eds.), *The Oxford Handbook of Hypnosis*, 365-392, Oxford University Press, Oxford 2008.
- Oakley D.A., *Hypnotic Suggestion: Opportunities for Cognitive Neuroscience*, „Nature Reviews Neuroscience”, Vol. 14, 2013.
- O'Connor E.D., *Ruch Charyzmatyczny w Kościele Katolickim*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1984.
- Oswald I., *Sleep*, Penguin, Harmondsworth 1970.
- Pace E., *Le Religioni Pentecostali*, Carocci, Roma 2010.

- Pennebaker J.W., O'Heeron R.C., Hughes C.F., *The Psychophysiology of Confession: Linking Inhibitory and Psychosomatic Processes*, „Journal of Personality and Social Psychology, Vol. 52, No. 4, 1987.
- Poloma M.M., *Main Street Mystics. The Toronto Blessing and Reviving Pentecostalism*, Altamira Press, Lanham 2003.
- Schumaker J.F., *Religion and Mental Health*, Oxford University Press, Oxford 1992.
- Schwartz M.A., Mishara A.L., *Altered States of Consciousness as Paradoxically Healing: an Embodied Social Neuroscience Perspective*, in: Cardena E., Winkelman M. (eds.), *Altering Consciousness: a Multidisciplinary Perspective*, Vol. 2, Praeger, Santa Barbara 2011.
- Storm A., *Kundalini Warning. Are False Spirits Invading the Church*, Revival School 2015.
- Suenens L.J., *Spoczynek w Duchu. Kontrowersyjne Zjawisko*, Wydawnictwo Serafin, Kraków 2007.
- Taylor S., *The Sources of Higher States of Consciousness*, „The International Journal of Transpersonal Studies”, Vol. 24, 2005.
- Taylor S., *Spontaneous Awakening Experiences: Beyond Religion and Spiritual Practice*, „The Journal of Transpersonal Psychology”, Vol. 44, No. 1, 2012.
- Taylor S., *The Peak at the Nadir: Psychological Turmoil as the Trigger for Awakening Experiences*, 32(2)/2013.
- Taylor S., *Energy and Awakening: a Psycho-Sexual Interpretation of Kundalini Awakening*, „The Journal of Transpersonal Psychology”, Vol. 47, No. 2, 2015a.
- Taylor S., *Transformation Through Suffering: a Study of Individuals Who Have Experienced Positive Psychological Transformation Following Periods of Intense Turmoil*, „Journal of Humanistic Psychology”, 52(1)/2015b.
- Taylor S., *Exploring Awakening Experiences: a Study of Awakening Experiences in Terms of Their Triggers, Characteristics, Duration and After-Effects*, „The Journal of Transpersonal Psychology”, Vol. 49, No. 1, 2017a.
- Taylor S., *The Leap. The Psychology of Spiritual Awakening*, New World Library, Novato 2017b.
- Washburn M., *Embodied Spirituality in a Sacred World*, State University of New York Press, Albany 2003.
- Yoko Y., Wagner W., Sugiman T. (eds.), *Meaning in Action. Constructions, Narratives, and Representations*, Springer 2008.

Internet sources

- [Jesus Image]. (2020, January 2). *Mike Dow Testimony* [Video File]. Retrieved from <https://www.youtube.com/watch?v=LdbNSpnvWuA>
- Retrieved from <https://www.youtube.com/watch?v=TjFvnRfRXrY>
- [Jesus Image]. (2020, January 2). *Randy Clark + Michael Miller + Nathan Morris + Jeremy Riddle + Steffany Gretzinger* [Video File]. Retrieved from <https://www.youtube.com/watch?v=OuU-YCGCWLE>
- [BringBackTheCross]. (2020, January 2). *Benny Hinn - Glorious Anointing in Berlin* [Video File]. Retrieved from <https://www.youtube.com/watch?v=hI6Rwwvcu4A>

- [Kościół Droga]. (2020, January 20). *Perspektywa Nieba 2017 – Heidi Baker* [Video File]. Retrieved from https://www.youtube.com/watch?v=k3BraQJXBAU&feature=emb_logo
- [Is Not Satire]. (2020, January 2). *Heidi Baker's Demonic Burning Feet at Bethel Redding* [Video File]. Retrieved from <https://www.youtube.com/watch?v=A5lX7XDYw-kI&t=309s>
- [Wspólnota Uwielbienia Głos Pana]. (2020, January 2). *Relacja z posługi Marcina Zielińskiego. Stalowa Wola* [Video File]. Retrieved from <https://www.youtube.com/watch?v=yymRkU0S4-s&t=302s>
- [Enlightened For Life]. (2020, January 2). *Kundalini Awakening took me to the hospital* [Video File]. Retrieved from <https://www.youtube.com/watch?v=GiccWc-q8pLM&t=61s>
- [Craig Holliday]. (2020, January 1). *The Bliss and Nightmare of Kundalini Awakening* [Video File]. Retrieved from <https://www.youtube.com/watch?v=kTyCYHpeJYE>
- [The Chakra Diva]. (2020, January 1). *Physical Third Eye Awakening Signs* [Video File]. Retrieved from <https://www.youtube.com/watch?v=yAVd95dMZ9c>
- [Soulful Toz]. (2020, January 1). *How My Kundalini Awoke. The Story* [Video File]. Retrieved from <https://www.youtube.com/watch?v=xurrSBep8is>
- [Nithyananda]. (2020, January 1). *Nithyananda on First Experience of Enlightenment at Age 12* [Video File]. Retrieved from <https://www.youtube.com/watch?v=t-Tj4ggnV2tE>
- [Aurelio Yuga]. (2020, January 1). *Enlightened Beings Share Their Awakening, Mystical Experiences* [Video File]. Retrieved from <https://www.youtube.com/watch?v=f54jAzYawZk>
- [Soulful Toz]. (2020, January 1). *My Kundalini Awakening* [Video File]. Retrieved from <https://www.youtube.com/watch?v=M173e6xnxUA>
- [Encounter TV]. (2020, January 1). *Holy Spirit Outpouring in Italy. David Diga Hernandez* [Video File]. Retrieved from <https://www.youtube.com/watch?v=dEp-YA1SZOH4>
- [The Last Reformation]. (2020, January 1). *False Spirits vs. The Holy Spirit In The Church - IMPORTANT VIDEO EVERYONE NEED TO SEE!!!* [Video File]. Retrieved from <https://www.youtube.com/watch?v=DIgpVfdFDp8>
- [Artur Ceronki]. (2020, January 1). *K. JEZUSA CHRYSTUSA"-UZDRAWIANIE CH., UWALNIANIE OD DEMONÓW (A.Ceroński) (Kielce,sz.wiary,06.09.2015r.)* [Video File]. Retrieved from https://www.youtube.com/watch?v=t2F7bX_Aa10
- [pleasureofsoul]. (2020, January 1). *Live Recording Shaktipat Kundalini Awakening 1 and Omkar Chanting Meditation* [Video File]. Retrieved from <https://www.youtube.com/watch?v=1DIDWPxyDo0&t=260s>

REMIGIUSZ T. CIESIELSKI

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

e-mail: remitc@amu.edu.pl

ORCID: 0000-0003-0672-8660

DOI: 10.34813/ptr2.2020.11

Kościół katolicki w Polsce wobec pandemii

The Catholic Church in Poland in the face of the pandemic

Abstract. The text refers to the first reactions of the Polish Bishops' Conference to the crisis caused by the coronavirus pandemic. Presenting the main areas of the description of changes caused by the Covid-19 crisis, the author notes that important religious issues are omitted in them. Presenting the most important problems happening in the space of contemporary spirituality, he goes on to describe the activities undertaken by the Catholic Church in Poland. The most important documents of the Polish Episcopate, resulting from the response to the crisis, are presented as issues for reflection on the future shape of the religious practices of Polish Catholicism.

Keywords: Epidemia, the Catholic Church in Poland, Liturgy, Prayer, Dispensation, Penance

17 listopada 2019 r. (niektóre źródła wskazują datę 12 grudnia 2019) do Centralnego Szpitala w Wuhan, w chińskiej prowincji Hubei, zgłosił się pierwszy pacjent z podwyższoną temperaturą, zawrotami głowy, kaszlem i kłopotami z oddychaniem. I taki zdaje się początek ma wirus, który zmienił rzeczywistość, także religijną, współczesnego świata. W Polsce pierwszy przypadek koronawirusa (tak określono wirusa SARS-CoV-2, powodującego chorobę COVID-19) zanotowano 3 marca 2020 r.

Celem tego tekstu jest przedstawienie, jak Kościół katolicki w Polsce reagował na zagrożenia związane z możliwością zarażenia się wirusem. Przez pojęcie „Kościół katolicki w Polsce” rozumiem przede wszystkim Kościół instytucjonalny. Pisząc zaś o reagowaniu, mam na myśli treść dokumentów opracowywanych przez Konferencję Episkopatu Polski i publikowanych na oficjalnej stronie internetowej <https://episkopat.pl/dokumenty/> od początku marca 2020 r. do okresu bezpośrednio przygotowującego do Świąt Wielkanocnych, czyli Wielkiego Tygodnia 2020 r.

Społeczne przestrzeni pandemii

Nagły wybuch pandemii COVID-19 ukazał nowe oblicze rzeczywistości, w jakiej funkcjonuje zarówno człowiek, jak i wspólnota w XXI w. Reakcja na pojawienie się nowego typu zagrożenia, jakim jest śmiertelny wirus, była niewątpliwie impulsywna. To, co wydawało się spoiwem współczesnej kultury wspólnoty europejskiej, zostało zakwestionowane w pierwszych tygodniach pandemii. Powróciły kontrole na granicach, wprowadzono zakaz eksportu sprzętu medycznego i środków ochrony medycznej. Pojęcia wspólnoty europejskiej, współpracy zostały właściwie natychmiast wzięte w nawias. Taki rodzaj reakcji skutkował przede wszystkim wzrostem nieporozumień o charakterze międzynarodowym, ale i lokalnym. Ale to właśnie po pierwszych reakcjach na kryzys rozpoznaje się jakość deklarowanych wartości społecznych, pozwala identyfikować te, które są wartościami rzeczywiście realizowanymi w rozwiązywaniu konkretnych problemów. Co więcej, Europa wskazała, że rzeczywistym polem współpracy jest przede wszystkim przestrzeń bezpieczeństwa ekonomicznego (Glapiak 2020).

Co prawda doszło do działań związanych ze wsparciem opieki zdrowotnej, ale przede wszystkim zorientowano działania na rzecz odpraw na przejściach granicznych wewnątrz strefy Schengen w celu umożliwienia przepływu niezbędnych towarów. Najważniejszym aspektem działań było jednak budowanie systemu, który umożliwiał zaciąganie korzystnych pożyczek, które miały wspierać służbę zdrowia i przedsiębiorców oraz finansować zasiłki dla tymczasowo bezrobotnych. Rozpoczęto ponadto prace nad długoterminowym planem odbudowy gospodarki UE po kryzysie (Emmanouilidis, Zuleeg 2020).

Pandemia, w przeciwieństwie do kryzysu finansowego z początków XXI w., jest opisywana jako kryzys symetryczny, czyli taki, który uderzył we wszystkie państwa członkowskie Unii Europejskiej. Pandemia COVID-19 niesie za sobą ogromną niepewność związaną z kształtem globalizacji, gospodarką cyfrową czy automatyzacją przemysłu. Refleksja nad pandemią być może dotknie też

obszary związane z rozumieniem polityki społecznej oraz roli państwa we współczesnym świecie. Teraz wiadomo już, że zmiany nawyków, która zaistniała podczas walki z pandemią, będą dotyczyć zmian potrzeb konsumpcyjnych, nastawienia na równowagę w życiu zawodowym i osobistym, wpłynie na rozwój e-administracji, częstszą pracę zdalną części zatrudnionych, a także na zwiększanie kompetencji cyfrowych w społeczeństwie. Kryzys COVID-19 może stać się bodźcem do zintensyfikowania procesu automatyzacji, który wraz z digitalizacją jest jednym z elementów „czwartej rewolucji przemysłowej”. Dotyczyć to może m.in. handlu, bankowości, a przede wszystkim przemysłu (Schwab).

Po kryzysie finansowym sprzed ponad dekady pandemia i jej skutki gospodarcze mogą być kolejnym bodźcem do przeobrażenia kapitalizmu, w tym polityki socjalnej. Do głównego nurtu dyskusji mogą wejść elementy polityki socjalnej stanowiące dotąd tematy dyskusji akademickiej, takie jak bezwarunkowy dochód podstawowy, zgodnie z którym każdy ma otrzymywać ze środków publicznych regularne świadczenie zaspokajające podstawowe potrzeby (Nawrocka).

Duchowość czasu wirusa

W większości analiz i ekspertyz dotyczących stanu po epidemii COVID-19 pomija się istotną stronę rozumienia człowieka, jaką jest jego życie duchowe. Być może jest to związane z pomniejszaniem w kulturze współczesnej istotności przestrzeni aksjologii i duchowości w życiu człowieka. Na tę przestrzeń zwrócił uwagę kard. Müller, tak charakteryzując emocje i nastroje czasu pandemii:

Choć tej sytuacji na pewno nie można porównać z niebezpieczeństwami i zamętem czasów wojennych, to doświadczenie bezsilności jest podobne. Nikt nie wie, czy i kiedy on sam nie zostanie dotknięty ani czy bliski mu człowiek nie znajdzie się w niebezpieczeństwie. Tak jak w czasach dżumy i cholery, nieurodzaju i klęsk głodu, doświadczamy granic naszej siły sprawczej. Każdy wie: możliwości ochrony przed zarażeniem są ograniczone. Nie ma żadnej gwarancji, że nie dotknie to właśnie mnie samego. Spędzamy czas, siedząc w domu. Wielu ludzi dopada nuda, brakuje im zajęcia w pracy czy czasie wolnym. Jednak gdy jesteśmy tak bardzo na siebie skazani, to pojawia się szansa zastanowienia się nad tym, co istotne, bez odciągania naszej uwagi przez wiele rozproszeń współczesnego życia. Człowiek wierzący wie: nasze życie jest w ręku Boga. Nie mamy na ziemi trwałej ojczyzny. Po śmierci musimy odpowiedzieć przed Bożym sądem za nasze czyny i przebieg całego życia. Zarówno w życiu, jak i w śmierci możemy jednak zdać się na miłosierdzie Boga, jeżeli tylko się temu miłosierdziu polecimy. Nawet

jeżeli w obszarze medycyny robimy wszystko co w ludzkiej mocy i dzięki dane mu nam przez Boga rozumowi zabiegamy o polepszenie warunków ludzkiego życia, to docieramy jednak do granic naszych możliwości. [...] Wykorzystajmy czas w domu by zastanowić się: kim jestem? W jaki sposób mogę w życiu służyć społeczności moimi talentami? Czy kocham Boga z całego serca i całej duszy a bliźniego jak siebie samego? Czy tak w życiu jak i w śmierci pokładam nadzieję jedynie w Jezusie Chrystusie? (Muller 2020 , 3–4).

Kardynał zwrócił uwagę na kilka istotnych dla zrozumienia świata pandemii kwestii: granic samowystarczalności człowieka, zmian w codziennym funkcjonowaniu związanych z byciem w domu i niewiedzą, jak się w tej sytuacji odnaleźć, a także rzeczywistym lękiem przed nagłą śmiercią. Pandemia dotknęła Kościół katolicki w Europie w szczególnym dla jego funkcjonowania okresie. Adwent, okres przygotowania do najważniejszych świąt chrześcijaństwa, Wielkiej Nocy, a więc przygotowania do nakazanemu pod sankcją grzechu obowiązkowemu przygotowaniu się i przystąpieniu do komunii św. został zakłócony przez uniemożliwienie dotychczasowego sposobu uczestniczenia w Adwencie. Zamknięcie kościołów, zawieszenie swobodnego dostępu do penitencjarza, a przez to utrudnienia we wspólnotowym uczestnictwie w liturgii zostały przez kard. Mullera podsumowane w zachęcie do podjęcia samodzielnej refleksji nie tylko nad sobą, ale przede wszystkim nad miejscem osoby we wspólnocie. Zapewne brzmi to przekonująco; doświadczenie pandemii, które dla wielu było postawieniem ogromnego znaku zapytania nad jakością i możliwościami tkwiącymi we współczesnych dokonaniach nauki, musi prowadzić do refleksji nad tam, jak się w tym niepewnym świecie odnaleźć. Zresztą widoczny w badaniach społecznych nad duchowością współczesną duży odsetek respondentów deklarujących zainteresowania magią i ezoteryką to dowód na to, że XXI-wieczny człowiek odczuwał już przed pojawieniem się wirusa kryzys racjonalności i zaczął eksplorować przestrzeń magii. Zostawienie człowieka samemu w czasie niepewności i lęku i wiedza o tym, jak ogromna przestrzeń duchowa we współczesnym świecie jest do zagospodarowania, Kościół katolicki pokłada ufność w tym, że człowiek przez autorefleksję sam siebie skieruje ludzi na drogę do zbawienia zbieżną z doktryną katolicką. W czasie kryzysu, kiedy strach o własne życie jest bardzo duży, perspektywa samodzielnego odkrycia wartości duchowości katolickiej wydaje się dość ryzykownym programem, szczególnie w momencie jasno artykułowanych kryzysów, jakie dzieją się w Kościele katolickim. Być może dlatego tę niedowartościowaną przez komentatorów przestrzeń duchową zajmują duchowości niekatolickie (CBOS 2018a; CBOS 2018b).

Ta sytuacja trwa co najmniej od 1989 roku, kiedy to «magiczne amulety» tak jak na Zachodzie, również i w Polsce zyskały wśród wielu status przedmiotów dających szczęście i chroniących przed nieszczęściem. Obecnie obserwujemy tylko

nasilenie tego zjawiska, a może nawet nie tyle nasilenie, co jego niespotykaną reklamę. Magia przez ostatnie lata została wśród Polaków dobrze ugruntowana i nie dziwny się, że ludzie są zdesperowani i nieustannie straszeni, przez co czują, że tracą grunt pod nogami. Zamiast do Boga wołać iść do magicznego kamienia, słonika z podniesioną trąbą czy innej podkowy. Jeszcze trochę i usłyszymy od różnych hochsztaplerów, że aby uniknąć koronawirusa wystarczy zaopatrzyć się w jakiś „cudowny krzyżyk”, wisiorek, kryształ, które w magiczny sposób ochronią nas przed zarazą... (Glass 2020, 9)

Można ulec wrażeniu, że duchowni katoliccy mają świadomość takiego, a nie innego stanu rzeczy. Nie ulegają nastrojowi entuzjazmu, że poza katolicyzmem nie ma we współczesnej Polsce innej, równie przekonującej duchowości. Kościół w Polsce ma świadomość, że ekspresja współczesnego człowieka oparta jest na konkrety, że być może człowiek, któremu zaleca się zastanowienie nad sobą w czasie pełnym lęku, zwyczajnie nie potrafi znaleźć wystarczających słów czy myśli, które napełnią go nadzieją. Kościół ma świadomość społecznego mniemania o jakości współczesnej katechezy, głoszonych homilii czy też odsetku dominantes i commuincantes (CBOS 2020, *Czas wolny...* 2019). Niestety, bardziej konkretna w czasie lęku będzie dla współczesnego Polaka jest podniesiona trąba słonia. Nastrój ten świetnie charakteryzuje Roberto de Mattei w tekście *Scenariusze w epoce koronawirusa*. Czy dziś można jeszcze mówić o Bożej karze?

Epidemie posiadają konsekwencje psychologiczne z powodu paniki, jaką mogą wywołać. Psychologia społeczna narodziła się jako dyscyplina naukowa między końcem XIX a początkiem XX wieku, jednym z jej pierwszych propagatorów był Gustave Le Bon, autor słynnej książki *Psychologia tłumu*. Analizując kolektywne zachowanie, Le Bon wyjaśniał, w jaki sposób w jednostce należącej do anonimowego tłumu zachodzi zmiana psychiczna, wskutek której uczucia i nastroje są przekazywane między ludźmi niczym choroba zakaźna. Współczesne teoria, inspirowane myślą Le Bona, tłumaczy, jak najspokojniejsze nawet jednostki mogą przejawiać agresję wskutek sugestii bądź naśladowania innych osób. Jednym ze stanów, które mogą szerzyć się w ten sposób, jest panika – tak, jak miało to miejsce w trakcie rewolucji francuskiej, w czasach «wielkiego terroru». Jeśli kryzys zdrowotny zostanie spotęgowany poprzez kryzys gospodarczy, niekontrolowana fala paniki może wywołać gwałtowne impulsy tłumu. Państwo zostanie wówczas zastąpione przez plemiona i gangi, zwłaszcza na obrzeżach dużych ośrodków miejskich. Wojna społeczna, o której teoretyzowane trakcie Forum w São Paulo – konferencji latynoamerykańskich organizacji ultralewicowych – ma miejsce w Ameryce Łacińskiej, od Boliwii po Chile, od Wenezueli aż po Ekwador. Wkrótce może zaistnieć także w Europie (de Mattei 2020).

Pozostawienie poszukującego człowieka na łasce odpowiedzi internetowej wyszukiwarki, a nie konkretnej realnie funkcjonującej instytucji, jaką jest

Kościół katolicki, może kiedyś doprowadzić do takiego poziomu zagubienia i strachu, który może zaowocować wybuchem niekontrolowanej paniki.

Sądzę, że właśnie dlatego istotne jest spokojne krytyczne przyjrzenie się treściom dokumentów Kościoła katolickiego w Polsce publikowanych w związku z pojawieniem się pierwszej fali pandemii.

Konferencja Episkopatu Polski w obliczu zagrożenia koronawirusem

Dokumenty przygotowywane czy to przez Radę Stałą Konferencji Episkopatu Polski, czy też inne organy Konferencji mają charakter rekomendacji i stają się aktem prawnym dopiero po opublikowaniu dokumentu przez danego biskupa ordynariusza. Warto zwrócić uwagę, że wszystkim rekomendacjom Konferencji Episkopatu Polski towarzyszyły dokumenty publikowane we wszystkich diecezjach w Polsce. Co do podstaw prawnych podejmowanych decyzji na czas walki z pandemią COVID-19: Kodeks Prawa Kanonicznego nadał ordynariuszom miejsca uprawnienia przede wszystkim w kanonie 87 § 1: „Biskup diecezjalny może dyspensować wiernych – ilekroć uzna to za pożyteczne dla ich duchowego dobra – od ustaw dyscyplinarnych, tak powszechnych, jak i partykularnych, wydanych przez najwyższą władzę kościelną dla jego terytorium lub dla jego podwładnych, jednak nie od ustaw procesowych lub karnych ani od których dyspensa jest specjalnie zarezerwowana Stolicy Apostolskiej lub innej władzy”. Kanon ten, co warto podkreślić, jest umocowany na mocy rozeznania biskupa, co jest, a co nie jest pożyteczne dla podlegających mu wiernych. Co więcej, na mocy tego kanonu biskup ma prawo dyspensować właściwie od wszelkich obowiązków wynikających z bycia katolikiem.

1 marca 2020 rzecznik Konferencji Episkopatu Polski zapowiedział odczytanie w kościołach listu, jaki z powodu pandemii napisał minister zdrowia Łukasz Szumowski. Sądzę, że zapowiedź tego wydarzenia można traktować jako pierwszy dokument określający stanowisko Episkopatu wobec zagrożenia pandemią (Episkopat 1). W liście zawarto trzy istotne wskazania: trzeba przygotować się na pojawianie się wirusa w Polsce, „najważniejszy w kontakcie z każdym wirusem jest dostęp do informacji, wiedza, a także spokój i zdrowy rozsądek”, przypomnienie o zasadach higieny. Co ważne w kontekście kolejnych dokumentów, w liście uspokajano, że w ogromnej większości przypadków przebieg choroby jest łagodny.

Pierwszy dokument będący efektem prac Episkopatu został opublikowany 10 marca 2020 r. W komunikacie Przewodniczącego Episkopatu Polski (Episkopat 2) znalazły się cztery zalecenia: 1. prośba o zwiększenie liczby

odprawianych w kościołach Mszy niedzielnych w celu zmniejszenia liczby uczestników na konkretnej liturgii; 2. zachęta dla osób starszych i chorych, by uczestniczyli w liturgii niedzielnej korzystając z transmisji telewizyjnych; 3. zachęta do zaprzestania przekazania znaku pokoju podczas Mszy św. poprzez gest podania ręki; 4. prośba o modlitwę za zmarłych w wyniku epidemii oraz „o zdrowie dla chorych oraz w intencji lekarzy, personelu medycznego i wszystkich służb, które działają w celu zatrzymania rozprzestrzeniania się tego wirusa”, a także o wygaśnięcie epidemii. Najważniejszym elementem komunikatu wydaje się jednak troska o wypełnienie obowiązków nakładanych na katolików przez Kościół. W pierwszym odruchu Kościół w Polsce starał się zatem o wypracowanie takiej strategii, by koronawirus nie stanowił przeszkody w przeżywaniu Adwentu i nie zakłócał uczestnictwa w praktykach religijnych.

11 marca rzecznik Episkopatu Polski ks. Paweł Rytel-Andrianik poinformował, że w związku z zaistniałą sytuacją dotyczącą koronawirusa w Polsce Przewodniczący Konferencji Episkopatu Polski przełożył Zebranie Plenarne Episkopatu, które miało się odbyć w dniach 12–13 marca, na późniejszy termin. Jednak 12 marca odbyło się w Warszawie zebranie Rady Stałej KEP (Episkopat 3).

Zapowiedziane przez Rzecznika Episkopatu zebranie RS KEP wydało bardzo zaskakujące, w kontekście wcześniejszych informacji, zarządzenie (Episkopat 4). Powołując się na przepisy Kodeksu Prawa Kanonicznego zawarte w kan. 87 § 1, kan. 1245 i kan. 1248 § 2, RS KEP zarekomendowała biskupom diecezjalnym udzielenie dyspensy od obowiązku niedzielного uczestnictwa we Mszy Świętej do 29 marca osobom starszym, mającym objawy infekcji, dzieciom, młodzieży i osobom sprawującym nad nimi opiekę oraz tym wszystkim, którzy odczuwają lęk przed zarażeniem. Właściwie zalecono dyspensę wszystkim katolikom. Uspokojono przy tym, „że nieobecność na Mszy niedzielnej we wskazanym czasie nie jest grzechem”. Zachęcono jednocześnie do uczestnictwa we Mszy św. poprzez środki masowego przekazu. Do tego zaskakującego zarządzenia dodano szczegółowe przepisy dotyczące sposobu uczestnictwa w liturgii. Kapłani i nadzwyczajni szafarze Komunii Świętej przed rozpoczęciem liturgii powinni dokładnie umyć ręce i kierować się zasadami higieny, zachęcono do przyjmowania Komunii Świętej na rękę, przekazywania znaku pokoju przez skinienie głowy, cześć Krzyżowi (okres dyspensy dotyczył czasu Adwentu i szczególnych nabożeństw przypisanych na ten okres liturgiczny) należy oddawać przez przyklęknienie lub głęboki skłon, powstrzymania się od oddawania czci relikwiom poprzez pocałunek lub dotknięcie. Doprecyzowano także, że na kratki konfesjonałów należy nałożyć folie ochronne i zrezygnować z napełniania kropielnic wodą święconą.

RS KEP miała świadomość kontrowersyjności wydanego zarządzenia, szczególnie dla wielu grup katolików w Polsce. Zachęta do przyjmowania Komunii na rękę czy dyspensa związana z uczestnictwem w niedzielnej Mszy padały na grunt napięć wcześniej już istniejących w polskim Kościele, których podłożem jest sposób sprawowania liturgii (zwolennicy i przeciwnicy reform Vaticanum II) czy ocena pontyfikatu i zmian wprowadzanych przez papieża Franciszka. Pewnie dlatego szukano jakiś dróg wyjścia z niezrozumienia strategii podjętej przez Episkopat. Przypomniano o zachęcie do modlitwy osobistej, nawiedzeń kościołów na gorliwą modlitwę osobistą, polecamy duszpasterzom, aby kościoły pozostawały otwarte w ciągu dnia, a kapłani troszczyli się o dodatkowe okazje do spowiedzi i adoracji Najświętszego Sakramentu. Co bardzo istotne, zachęcono „aby – przy zachowaniu należytych zasad higieny – kapłani i nadzwyczajni szafarze odwiedzali chorych i starszych parafian z posługą sakramentalną”.

W zakończeniu komunikatu poinformowano jednak o kolejnych zawieszeniach dotyczących udzieleniem sakramentu bierzmowania, pielgrzymek maturzystów na Jasną Górę czy rekolekcji szkolnych organizowanych przez parafie. Episkopat zwrócił się jednak do duchownych o organizowanie rekolekcji w internecie, które w ten sposób mogą być przeżywane w domu. RS KEP zachęciła także do konkretnych uczynków solidarności z osobami starszymi i potrzebującymi, np. poprzez pomoc w zakupach.

Nie wszyscy katolicy zrozumieli intencje RS KEP związane z publikacją tego zarządzenia, dlatego dość szybko doprecyzowano, że Kościół w Polsce nie rezygnuje z odprawiania mszy. Niemniej wskazywano, że po raz pierwszy (nie miało to miejsca nawet w okresie wojen w XX w.) Kościół katolicki zezwolił na rezygnację z obowiązku uczestnictwa we mszy niedzielnej właściwie wszystkim wiernym.

Sądzę, że na fali tego niezrozumienia decyzji władz kościelnych już bez emocji przyjęto komunikat Przewodniczącego Episkopatu Polski z następnego dnia, czyli z 13 marca 2020 (Episkopat 5). Komunikat był powiązany z wprowadzeniem w Polsce stanu zagrożenia epidemicznego. „W związku z wprowadzeniem stanu zagrożenia epidemicznego w Polsce oraz stosując się do rozporządzeń organów państwowych z 13 marca br., które ograniczyły liczbę uczestników zgromadzeń do 50 osób, w tej wyjątkowej sytuacji, proszę biskupów diecezjalnych o wydanie decyzji, aby podczas każdej Mszy św. i nabożeństw wewnątrz kościoła mogło przebywać maksymalnie 50 osób”. Ograniczenie ilościowe potraktowano jako konsekwencję nie tylko decyzji władz politycznych w Polsce, ale także jako naturalny efekt wprowadzenia dyspensy od uczestnictwa w niedzielnych Mszach. Ważny wydaje się jednak ostatni passus komunikatu odwołujący się wprost do rozumienia Kościoła

jako wspólnoty. Abp Stanisław Gądecki wskazał na bardzo istotny element roli duchownych i wspólnot zakonnych w życiu społecznym: „Proszę kapłanów i osoby życia konsekrowanego, aby każdego dnia o godzinie 20.30 – bez udziału wiernych – odmawiali w kościele różaniec w intencji osób chorych oraz tych, którzy się nimi opiekują, jak również służb medycznych i sanitarnych, a także o pokój serc i łaskę nawrócenia. Proszę wiernych, aby w tym samym czasie w swoich rodzinach odmawiali różaniec w duchowej łączności z kapłanami”. Nałożenie na osoby duchowne i konsekrowane szczególnych obowiązków modlitewnych należy taktować jako bardzo wyraźne wskazanie w jaki sposób KEP definiuje najważniejszą funkcję Kościoła dla społeczności, w której Kościół egzystuje. Sądzę, że ten element jest bardzo istotny w opisie reakcji Kościoła w Polsce na sytuację pandemiczną i dlatego potrzebuje on szczególnego traktowania i docenienia oraz konkretnego opisu ilościowego i jakościowego, jak ta zachęta była rzeczywiście realizowana w polskim Kościele.

Nie dziwi też – w kontekście przytoczonych wydarzeń i dynamiki zmian – że w sobotę 14 marca miało miejsce orędzie telewizyjne Przewodniczącego KEP. W orędziu abp Gądecki wskazał na kryzys racjonalności, jaki dostrzegł w okresie społecznego uświadomienia faktu pandemii. „Do niedawna wydawało się nam, iż postęp techniczny, wiara w nieograniczoną ludzką wolność, w nieomyłność demokracji zbuduje nowy raj na ziemi, w którym nie będzie ani chorób, ani cierpienia. A oto z pokorą odkrywamy, że wystarczy jedna pandemia, by okazało się, jak bezbronnym i przerażonym wobec niej staje się człowiek”. Arcybiskup stwierdził, że Kościół jest znakiem w świecie ze swej natury niedoskonałym: „Dlatego właśnie – respektując zalecenia władz sanitarnych – nie zamykamy kościołów. Dla ludzi wierzących bowiem świątynia jest zawsze miejscem szczególnego doświadczenia Bożej obecności i Bożej miłości, zwłaszcza w Eucharystii, z której czerpiemy siłę i wewnętrzny pokój”. Przewodniczący KEP prosił nie tylko o zrozumienie zarządzeń związanych z udzieloną dyspensą, ale i z ograniczeniami liczby uczestników w liturgii. Wskazał też (w związku z pierwszymi napięciami dotyczącymi limitów uczestników mszy), że „gdy brakuje nam kryteriów uprawniających do uczestnictwa we Mszy św. w kościele, to najprostszym wydaje się wstęp dla zamawiającego intencję i dla jego rodziny”. Abp Gądecki przypomniał w wystąpieniu telewizyjnym o najważniejszych ograniczeniach związanych z pandemią i inicjatywach, o których wyżej wspomniałem. nią powodowanych.

Można wnioskować, że pierwsze doświadczenia Kościoła związane z wprowadzonymi ograniczeniami nie były pozbawione konfliktów i potrzebowały szybkiej, jasnej reakcji autorów zarządzeń.

20 marca Episkopat opublikował polskie tłumaczenie Dekretu Penitencjarni Apostolskiej z 19 marca (Episkopat 7). Dekret związany był z udzieleniem odpustu zupełnego osobom umierającym z powodu koronawirusa. Tego też dnia opublikowano Notę Penitencjarni Apostolskiej (Episkopat 8). Zawierała ona bardzo istotne wskazanie: „Tam, gdzie poszczególni wierzący znajdują się w bolesnej niemożności uzyskania rozgrzeszenia sakramentalnego, należy pamiętać, że żal doskonały, płynący z miłości do Boga nad wszystko umiłowanego, wyrażony w szczerzej prośbie o przebaczenie (takiej, jaką penitent jest obecnie w stanie wyrazić), i któremu towarzyszy *votum confessionis*, czyli stanowcze postanowienie, aby jak najszybciej przystąpić do spowiedzi sakramentalnej, uzyskują przebaczenie grzechów, nawet śmiertelnych (por. KKK, nr 1452). Nigdy wcześniej tak jak teraz Kościół nie doświadczył mocy komunii świętych, wznosząc do swego Pana Ukrzyżowanego i Zmartwychwstałego swoje prośby i modlitwy, zwłaszcza Ofiarę Mszy Świętej, odprawianą przez kapłanów codziennie, nawet bez ludzi”. Tekst noty był zaskakujący: w Polsce, w warunkach wystarczającej liczby osób duchownych, zakomunikowano, że ogranicza się dostęp do sakramentu pokuty i dodaje się informację, że każdy wierny może wzbudzić skuteczny doskonały żal za grzechy, kiedy z przyczyn obiektywnych nie może skorzystać z tego sakramentu. Teoretycznie nota nie wносиła niczego nowego do praktyki penitencjarnej. Faktyczne zaś była ona dość rewolucyjna. Kościół jakby brał w nawias niedostatki pracy katechetycznej i homiletycznej w Polsce i zezwolił wiernym na pewien rodzaj zachowań o charakterze niemalże „autosoteriologicznym”. Sądzę, że efekty tej noty będą możliwe do uchwycenia dopiero za jakiś czas, kiedy uda się opracować korelacje pomiędzy liczbą *communicantes* z liczbą osób przystępujących do sakramentu pokuty. Nota opublikowana 20 marca jest, moim zdaniem, jedną z najważniejszych reakcji Kościoła na pandemię koronawirusa i to właśnie ona, i konsekwencje z nią związane, wymagają szczególnej uwagi badaczy polskiej religijności.

Zapewne z tego powodu 21 marca opublikowano wskazania dotyczące czynności liturgicznych w kolejnych tygodniach (Episkopat 9). Wspomniano w nich o możliwości uczestniczenia w liturgii poprzez środki masowego przekazu, zachęcono do wspólnej modlitwy rodzinnej, najważniejszy jednak *passus* dotyczył sposobu udzielania sakramentu pokuty i pojednania. W tekście czytamy:

Przypomina się o unikaniu wszelkich nadużyć związanych z sakramentem pojednania, jak np.: nie wolno w sposób nieuprawniony korzystać z rozgrzeszenia ogólnego. [...] W świetle powyższych ustaleń: „Kapłan może udzielić ogólnego rozgrzeszenia po ogólnej spowiedzi tylko wtedy, gdy indywidualna spowiedź jest niemożliwa, mianowicie: 1) w niebezpieczeństwie śmierci; 2) penitentom innej

narodowości przebywającym w Polsce, z którymi nie może się porozumieć z powodu braku znajomości języka. Przypomina się, że spowiedź ogólna nie zwalnia od obowiązku indywidualnego wyznania grzechów ciężkich⁷. To znaczy, że grzechy ciężkie, odpuszczone w ramach spowiedzi z rozgrzeszeniem ogólnym, należy wyznać na najbliższej spowiedzi indywidualnej, pod sankcją zaciągnięcia nowego grzechu ciężkiego.

Dodano także, że nie jest możliwa spowiedź przez środki komunikacji elektronicznej i zakazana jest publiczna spowiedź z grzechów indywidualnych.

Wyjaśniono też znaczenie przywoływanej wcześniej Noty Penitencjarni Apostolskiej:

Kodeks Prawa Kanonicznego (kan. 960) wyraźnie wskazuje, że w razie niemożliwości fizycznej obecności penitenta stosuje się inne drogi pojednania, a nie spowiedź. Kodeks Prawa Kanonicznego w kan. 916 określa, że zawsze ilekroć istnieje poważna racja i nie ma sposobności wypowiedziania się, wtedy dla usposobienia duszy do stanu łaski wierny „jest obowiązany wzbudzić akt żalu doskonałego, który zawiera w sobie zamiar wypowiedziania się jak najszybciej”.

Katechizm Kościoła Katolickiego w nr 1452 objaśnia, że „żał, który wypływa z miłości do Boga miłowanego nade wszystko, jest nazywany *żalem doskonałym* lub *żalem z miłości* (*contritio*). Taki żal odpuszcza grzechy powszednie. Przynosi on także przebaczenie grzechów śmiertelnych, jeśli zawiera mocne postanowienie przystąpienia do spowiedzi sakramentalnej, gdy tylko będzie to możliwe”. Zawsze należy pamiętać, że uzyskane w ten sposób odpuszczenie grzechów jest związane z obowiązkiem ich wyznania podczas najbliższej możliwej okazji do spowiedzi, pod karą wpadnięcia na nowo w grzech śmiertelny. Konferencja Episkopatu Polski właściwie błyskawicznie zrozumiała zagrożenia, jakie niesie ze sobą podanie do publicznej wiadomości treści Noty bez powyższych uściśleń. Niestety, jakość prawna Noty Penitencjarni jest jednak ważniejsza od uściśleń poczynionych przez KEP. To w Nocie powinny być zawarte wyjaśnienia poczynione przez polski Episkopat. Ta nieroztropność prawna może mieć swoje konsekwencje dla przyszłych zachowań religijnych nie tylko w Polsce. W dalszej części dokumentu znalazły się sugestie dotyczące przeżywania Wielkiego Tygodnia w okresie dyspens i ograniczeń związanych z pandemią.

Przewodniczący KEP zachęcał do czynnego włączenia się w inicjatywę Stolicy Apostolskiej (Episkopat 10) i przypominał też o liturgiach i rekolekcjach adwentowych dostępnych w internecie i środkach masowego przekazu.

Bezpośrednio przed Świętami Wielkanocnymi doszło do kolejnych ograniczeń wprowadzonych przez władze polityczne. 24 marca Przewodniczący Episkopatu poinformował o ograniczeniu liczby uczestników liturgii do

5 osób. W komunikacie znalazło się stwierdzenie: „Mając na uwadze zdrowie i życie wszystkich Polaków, proszę o uwzględnienie tego faktu w kontekście nadchodzących celebracji, w tym liturgii Wielkiego Tygodnia” (Episkopat 11). Prośba o zrozumienie, która podsumowała to zdanie, zdawała się jedynie formalnością. Czytając tekst, miałem wrażenie, że jest to zapis pewnego rodzaju bezsilności abp. Gądeckiego wobec nowej rzeczywistości przeżywania najważniejszych świąt dla chrześcijaństwa. Parę dni wcześniej można było wyczuć w Polsce nadzieję, że choć na czas świąt dyspensy nie będą potrzebne, bo ograniczenia zostaną zawieszone.

26 marca 2020 r. opublikowane zostało, moim zdaniem, ważne oświadczenie Rady ds. społecznych Episkopatu, które można traktować jako podsumowanie pierwszych reakcji Episkopatu Polski na pandemię koronawirusa (Episkopat 12). Oświadczenie podpisane przez abp. Józefa Kupnego zostało zatytułowane *Czas odpowiedzialności, solidarności, sprawiedliwości*. W tekście dokumentu wyraźnie zaznaczono, że czas pandemii jest dla wszystkich, wierzących i niewierzących, szczególnym wezwaniem do odpowiedzialności, solidarności i sprawiedliwości. Autor tekstu, doceniając trud osób podejmujących walkę z pandemią, dodał, że „pochylając się z uznaniem przed tym poświęceniem, powinniśmy zarazem przyznać, że budując nowoczesne społeczeństwo i gospodarkę opartą o wiedzę, często nie potrafiłszy, jako państwo i społeczeństwo, właściwie docenić trudu tych wszystkich, dzięki którym, ciesząc się zdrowiem i bezpieczeństwem, łamać możemy nasz codzienny chleb”. Doceniając wyrazy empatii społecznej związanej z rzeczywistymi aktami solidarności społecznej obserwowanych w Polsce, wskazał na możliwe konsekwencje, jakie są związane z nagłą zmianą stylu życia, który spowodowała walka z pandemią. „Pozostawanie przez dłuższy czas w ścianach rodzinnego mieszkania czy domu wielu z nas doświadczać może jako uciążliwą separację i pozbawienie społecznych relacji, zawodowej aktywności, rekreacji czy życia kulturalnego”. Co więcej, jasno wyartykułowano możliwe obszary napięć społecznych. „Trzeba też dostrzec, że nierównomiernie rozłożony jest społeczny i ekonomiczny ciężar ograniczeń, na które słusznie się zdecydowaliśmy. Jedni bowiem z nas otrzymują i otrzymywać będą pensje czy świadczenia społeczne, a inni, w tym kupcy, rzemieślnicy, przedsiębiorcy, czy pracownicy wolnych zawodów, którzy swą pracą nasz wspólny dochód dotąd współtworzyli, wraz ze swymi rodzinami, pozbawieni być mogą środków do życia. Niezbędne wyłączenie całych gałęzi gospodarki, usług, kultury, sportu czy rekreacji, w bliskiej przyszłości przynieść może likwidację wielu miejsc pracy i pauperyzację znacznych grup społecznych”. W zakończeniu oświadczenia abp Kupny wskazał na odpowiedzialność w sferze politycznej i społecznej, która powinna mieć miejsce przede wszystkim w sferze komunikacji i debaty publicznej.

Wskazanie na odpowiedzialność społeczną i polityczną wydaje się nie tylko dopełnieniem religijnych aspektów reakcji Episkopatu Polski na pandemię koronawirusa, ale pokazuje przede wszystkim dopełnienie sfer odpowiedzialności wspólnotowej Kościoła w Polsce.

Prowadząc pilotaż kwestionariusza do badań nad religijnością w Polsce w okresie pandemii, postawiłem respondentom pytanie, co odczuwali w chwili izolacji społecznej powodowanej wirusem. W wielu odpowiedziach znalazły się stwierdzenia związane z poczuciem lęku, osamotnienia, nierealności czy po prostu strachu przed śmiercią. Zapewne przez efekt przyzwyczajenia do nowego pandemicznego stylu życia odczucia te będą ulegały zatarciu i stępi ono ostrze powyższych zagrożeń. Jednak pierwsze reakcje na kryzys, decyzje, które pozostawią niezatarty ślad tych reakcji, będą podlegały interpretacjom. Dyskusje nad decyzjami Episkopatu Polski utracą emocje i staną się bardziej racjonalne. Trudno dziś orzekać, jaki będzie ich skutek dla przyszłego obrazu życia religijnego polskich katolików. Ważne jest jednak, by nad nimi dyskutować i wyciągać z tych dyskusji wnioski dla przyszłych działań.

Literatura

- CBOS (2018a), Komunikat z badań, nr 93.
CBOS (2018b), Komunikat z badań, nr 103.
CBOS (2020), Komunikat z badań, nr 63.
Czas wolny w życiu Polaków a świętowanie niedzieli. Analiza badań (2020), Warszawa: ISKK.
Emmanouilidis Y.A., Zuleeg F. (2020), *COVID-19: Lessons from the „euro crisis”*, European Policy Centre, 16 kwietnia 2020 r., s. 4.
Glapiak E. (2020), *Koronawirus wyraca świat do góry nogami. Wiele zmian zostanie z nami na zawsze*, „Business Insider”, 27 kwietnia 2020 r., www.businessinsider.com.pl [dostęp: 3.09.2020].
Glass P. (2020), *Nawet jeśli trudno, ostatnie słowo należy do Boga*, „Co Tydzień”, nr 101, 20.03.2020, s. 8–11.
de Mattei R., *Nowe scenariusze w epoce koronawirusa*, <https://www.pch24.pl/roberto-de-mattei--nowe-scenariusze-w-epoce-koronawirusa--czy-koronawirus-to-boza-kara--rozwarzania-polityczne--historyczne-i-teologiczne,74675,i.html> [dostęp: 3.09.2020].
Muller G. (2020), *Zaufanie Bogu w zasadach zarazy*, „Co Tydzień”, nr 101, 20.03.2020, s. 3–4.
Nawrocka E., *Bezwarunkowy dochód podstawowy. Źródła idei uniwersalnego bezwarunkowego dochodu podstawowego*, Kancelaria Senatu. Biuro Analiz, Dokumentacji i Korespondencji, www.senat.gov.pl [dostęp: 3.09.2020].
Schwab K., *The Fourth Industrial Revolution*. W: *Encyclopedia Britannica*, www.britannica.com [dostęp: 3.09.2020].

- <https://episkopat.pl/rzecznik-episkopatu-w-kosciolach-bedzie-podawana-informacja-o-koronawirusie/> (1) [dostęp: 3.09.2020].
- <https://episkopat.pl/przewodniczaczy-episkopatu-kosciol-stosuje-sie-do-zalecen-sluzb-sanitarnych-ws-koronawirusa-2/> (2) [dostęp: 3.09.2020].
- <https://episkopat.pl/rzecznik-episkopatu-przelozone-zebranie-plenarne-episkopatu-beda-obrady-rady-stalej/> (3) [dostęp: 3.09.2020].
- <https://episkopat.pl/komunikat-rady-stalej-konferencji-episkopatu-polski-4/> (4) [dostęp: 3.09.2020].
- <https://episkopat.pl/przewodniczaczy-episkopatu-stosujemy-sie-rozporzadzenia-organow-panstwowych-by-na-mszy-sw-w-kosciolach-przebywalo-do-50-osob-2/> (5) [dostęp: 3.09.2020].
- <https://episkopat.pl/abp-gadecki-zachecam-do-korzystania-z-dyspensy-od-uczestnictwa-w-niedzielnej-mszy-sw-2/> (6) [dostęp: 3.09.2020].
- <https://episkopat.pl/stolica-apostolska-udziela-odpustu-specjalnego-wiernym-dotknietym-pandemia-koronawirusa-2/> (7) [dostęp: 3.09.2020].
- <https://episkopat.pl/nota-penitencjarii-apostolskiej-odnosnie-sakramentu-pojednania-w-obecnej-sytuacji-pandemii-20-03-2020-r/> (8) [dostęp: 3.09.2020].
- <https://episkopat.pl/prezydium-episkopatu-przypominamy-o-koniecznosci-udzielenia-kolejnej-dyspensy/> (9) [dostęp: 3.09.2020].
- <https://episkopat.pl/komunikat-przewodniczacego-konferencji-episkopatu-polskiw-zwiazku-z-apelem-ojca-swietego-franciszka/> (10) [dostęp: 3.09.2020].
- <https://episkopat.pl/przewodniczaczy-episkopatu-prosze-o-uwzglednienie-ograniczenia-do-5-uczestnikow-zgromadzen-religijnych/> (11) [dostęp: 3.09.2020].
- <https://episkopat.pl/rada-ds-spoecznych-episkopatu-o-potrzebiedopowiedzialnoscisolidarnosci-i-sprawiedliwosci-2/> (12) [dostęp: 3.09.2020].

JAREMA DROZDOWICZ

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

e-mail: jaremad@amu.edu.pl

ORCID: 0000-0003-1060-6324

DOI: 10.34813/ptr2.2020.12

Religia na (mniej) poważnie. Nowe ruchy religijne i religie prześmiewcze w kontekście współczesnych przemian kulturowych

Religion in a less serious way.

New religious movements and mock religions
in the context of contemporary cultural changes

Abstract. This paper explores the issue of mock and parody religions, which is considered today as an interesting phenomenon among the new religious movements. Mock religions can be aimed at a particular religion or belief system, or they might encapsulate several selected elements of various religions. With humor as a common denominator, they have a large presence in the new media and some researchers consider them foremostly as Internet religions in contrast to more traditional and well institutionally rooted denominations. This paper reveals however the fact, that these new religious movements can be also regarded as a reflection of the cultural condition modern societies live in and as such they might be analysed through cultural studies. In effect we can say that mock religions emphasize the personal and individualistic approach to religion and spirituality in general.

Keywords: mock religions, parody religions, postmodernism, jediism, dudeism, pastafarianism

Zjawisko nowych ruchów religijnych stanowi obecnie fenomen, którego analiza nastęrcza coraz bardziej pewnych kłopotów konceptualnych. O ile zakładamy, że pod względem teoretycznym i metodologicznym badanie tych ruchów jest dziś rozpoznane w przypadku ich odmian wywodzących się z tradycyjnych struktur kościołów i denominacji, to w przypadku form, których źródła leżą poza tradycyjnie pojmowaną religijnością, pewność ta staje się już zdecydowanie mniejsza. Wzorce dotychczasowych sposobów pojmowania religii i duchowości w kategoriach czy to instytucjonalnych, czy też innych formalnych struktur tracą dziś na znaczeniu z kilku zasadniczych powodów. Po pierwsze, ich umocowanie w sferze formalnej jest coraz bardziej bezzasadne, gdyż nie mają one często żadnych aspektów instytucjonalnych, lub aspekt ten cechuje się wieloma nieciągłościami podważającymi zasadność traktowania tych instytucji jako w pełni reprezentatywnych dla danego ruchu. Po drugie natomiast, wiele z ruchów religijnych pojawiających się w ostatnich latach lokuje swoje podstawy doktrynalne nie w sferze klasycznej refleksji teologicznej, lecz obszarach takich jak np. kultura popularna. Swobodne poruszanie się przez ich członków w popkulturowej konwencji wydaje się być zresztą cechą znamioną dla oferty nowej duchowości prezentowanej przez te ruchy na tle nieco już archaicznych postaci religii czerpiących w wielowiekowych tradycji. Kompetencje kulturowe ich członków wymagane w takim przypadku również osadzone są w specyficznych dla kultury współczesnych ramach socjalizacyjnych i wymagają odrębnej refleksji analitycznej. Niemniej, te z nowych ruchów religijnych, które wykazują istotny związek z różnymi odmianami popkulturowych tożsamości, odzwierciedlają wyraźną tendencję w ujmowaniu religijności i duchowości w kategoriach uznawanych dotąd za profaniczne. Przyglądając się dynamice tejże zmiany, musimy zatem uznać, że kultura popularna, jak również wiele innych modeli kulturowych, jest jednym z kluczowych czynników formujących nie tylko nowe ruchy religijne, lecz także wpływających na bardziej tradycyjne postacie religii. Wymuszona przez wspomnianą tendencję zmiana w rozumieniu, czym jest dziś doświadczenie religijne, jest w tym świetle jedynie jednym z szerszych formuł transformacji rozgrywającej się nierzadko na płaszczyźnie globalnego poruszenia stawiającego nierzadko w wątpliwość tezy sekularyzacyjne.

Jednym z aspektów takiej globalnej transformacji stojącym w bezpośrednim związku z problemem przemian religijności jest zjawisko nowych ruchów religijnych mających charakter prześmiewczy lub otwarcie parodiujących wybrane doktryny i praktyki wielkich religii światowych. Zjawisko to jest dziś podnoszone w kontekście kryzysu religijności, zauważalnego zwłaszcza w przypadku wszelkich odmian zachodniego chrześcijaństwa. Religie prześmiewcze są w tym układzie traktowane zazwyczaj jako satyryczna forma

krytyki tradycyjnych i zinstytucjonalizowanych dogmatów, jak też struktur kościelnych i praktyk religijnych typowych dla katolicyzmu, protestantyzmu czy religii orientalnych. Wrosłe jednakże na gruncie zachodnim religie te nie tylko poddają w wątpliwość najważniejsze prawdy wiary, ale również stanowią swoisty subwersyjny czynnik przemian podejścia wobec religii o charakterze kulturowym i globalnym zasięgu. Zyskując w tych wymiarach w ostatnich latach na popularności, jak i liczbie wyznawców, stanowią one tym samym istotny w dyskusji na temat przemian religijności argument na rzecz tezy mówiącej o rosnącej dynamice prowadzącej do wyłonienia się nowych form religijności lokujących się poza ramami wyznaczanymi przez dotychczasowe dyskursy teologiczne. Poprzez podważanie porządku normatywnego, a nie-rzadko także politycznych kontekstów wikłających wielkie religie, ruchy te stanowią element wpisujący się w szerszy schemat społecznej kontestacji instytucji kościelnych i hierarchii z nimi związanych. Narzędzie, które służy rzeczowej kontestacji, jest jednak co najmniej osobliwe. Jest nim wyraźnie zaakcentowany humor zawarty zarówno w prezentowanej przez nie formule, jak i wyrażany w niektórych doktrynach wybranych ruchów. Humorystyczne podejście wobec tradycyjnych religii pozwala nie tylko na swobodne operowanie konwencjami religijnymi, ale także inicjuje refleksję nad rozumieniem pojęcia religii w ogóle. Stąd też pojawienie się w ostatnich latach tzw. religii prześmiewczych stanowi zjawisko wpisujące się w szerszy dyskurs krytyczny, w ramach którego problemy religijności i duchowości poddane zostają głębokiej dekonstrukcji w kontekście przemian współczesnej kultury. Podejście tego rodzaju pozwala nam zatem na postawienie na wstępie dwóch istotnych hipotez. Po pierwsze, ruchy prześmiewcze stanowią dziś jedynie jedną z wielu składowych znacznie bardziej złożonego namysłu nad rolą i miejscem religii w życiu społecznym i politycznym. W tym względzie należy je rozpatrywać jako swoisty typ ruchu społecznego, dla którego religia i religijność stanowią jedynie pewną płaszczyznę formułowania głębszych postulatów zmiany lub emancypacji. Po drugie zaś, ruchy prześmiewcze są nierozzerwalnie związane z wymiarem kulturowym, a przy uwzględnieniu miejsca modeli takich jak kultura popularna w bieżących realiach związek ten odsłania nam ogólny kierunek, w jakim zmierza kultura współczesna.

Religie prześmiewcze lub parodystyczne są zjawiskiem coraz bardziej różnicującym się w odniesieniu do globalnego krajobrazu wierzeniowego. Jak zauważa Carole M. Cusack, niektóre z tych ruchów zbliżają się nie tylko do sfery religii, lecz także paradoksalnie oscylują w kierunku światopoglądu ateistycznego (Cusack 2018, 1). Szeroki obszar, w którym poruszają się religie prześmiewcze, sprawia, że możemy spojrzeć na nie od strony koncepcji określających nową kategorię rzeczywistości definiującą te ruchy. W tym

kierunku idzie też Cusack, przywołując koncepcję hiperrzeczywistości. Model ten, wywodzony z twórczości Jeana Baudrillarda, został rozwinięty w kontekście religijnym przez Adama Possamaia, zajmującego się analizą wyniku spisu powszechnego mającego miejsce w roku 2001 w Australii, Wielkiej Brytanii i Kanadzie (Possamai 2005). W jego konsekwencji ujawniona została nowa forma przynależności religijnej (formularz spisu zawierał bowiem pytania o charakterze otwartym), jednakże dalekiej od antycypowanych przez statystyków wyników, a ukazująca przy tym, jak dalece kultura popularna wpływa na nowoczesne postacie tożsamości religijnej. Zadeklarowana przez respondentów identyfikacja religijna związana była bowiem z filmową sagą *Gwiezdne wojny* (Drozdowicz 2011). Nowa religia, szybko określona mianem jediizmu, sama w sobie jednakże była zjawiskiem dynamicznym i wewnętrznie zróżnicowanym. Possamai uznaje w tym przypadku, że jediizm stanowi typową dla hiperrzeczywistości postać artykulacji tożsamości religijnej w języku popkultury. Ten intrygujący przykład przeplatania się światopoglądu religijnego i sekularnego daje nam impuls do bliższego przyjrzenia się ruchom rozwijającym ten specyficzny amalgamat idei i praktyk na płaszczyźnie nowych mediów. Jest to o tyle ważny aspekt omawianego zjawiska, że formuła hiperrzeczywistości uwarunkowana jest w dużym stopniu oferowanym przez media i aspekt nowoczesnych technologii telekomunikacyjnych zakresem wpływu na obecnych i potencjalnych wyznawców oraz osoby zainteresowane ich doktryną. Jak zresztą zauważył to wcześniej sam Baudrillard, media w hiperrzeczywistości odgrywają rolę czynnika zamazującego granicę pomiędzy faktycznością a symulacją (Baudrillard 2005). W efekcie zyskujemy dyskurs kulturowy, w którym to, co rzeczywiste, aby za takowe być uznane, musi poddać się logice cechującej język nowych mediów i zostać zmaksymalizowane. Tendencja ta dotyczy każdej dziedziny kultury, w tym religii (co również zauważa Neil Postman w ramach swojej własnej koncepcji technopolu). Media stają się tu zatem nie tylko narzędziem transmisji treści doktrynalnych czy kanałem komunikacji z wiernymi, lecz, jak pokazuje doskonale przykład jediizmu, źródłem partykularnych znaczeń wplatanych umiejętnie w doktrynę religijną.

Religie prześmiewcze nie tylko zatem stosują nowe media w swych działaniach ewangelizujących, lecz wskazują nierzadko na ich centralne miejsce w rzeczywistości przez siebie wytwarzanej. Stąd też analiza dyskursu religijnego współkreowanego przez omawiane ruchy z konieczności musi uwzględniać aspekt medialny i rekonstruować porządek językowy scalający wymiar komunikacyjny z doktryną. Ujmując ten fenomen od strony jego umocowania w kulturowych warunkach nowoczesności, nietrudno zauważyć, że znaczna część rzeczonego dyskursu rozgrywa się w sferze internetowej. To w przestrzeni wirtualnej właśnie rodzą się i rozwijają ruchy religijne lokujące się nie tylko

w modelu prześmiewczym, lecz również wiele innych nowych denominacji pozbawionych lub nie eksponujących w tak ostentacyjny sposób aspektu humorystycznego. Waga, jaka przypisywana jest komunikacji internetowej, jest zdaniem Christopha Hellanda wyznacznikiem wielu nowych kultów rodzących się i funkcjonujących w przestrzeni wirtualnej (Helland 2000). Religie wirtualne, jak określa je Helland, stanowią nierzadko przedłużenie istniejących tradycji, lecz dokonują one znaczącej ich relokacji przy użyciu najnowszych technik informacyjnych. Warto niemniej zauważyć, że niektóre z tych religii istnieją wyłącznie w sferze komunikacji internetowej, a przy tym zyskują one dzięki temu na rosnącej popularności i stopniu zaangażowania ich członków w praktyki religijne, czego nie można dzisiaj powiedzieć o wielu uznanych tradycyjnych kościołach unikających nadmiernej prezencji w świecie wirtualnym. Istnieje więc pewien widoczny rodzaj asymetrii pomiędzy religiami o niskim stopniu historycznego zakorzenienia, lecz rozwijających się gwałtownie w internecie, a dużymi religiami o wielowiekowych tradycjach, ale tracących na znaczeniu w ponowoczesnym porządku informacyjnym.

Cyfrowe uwarunkowania dotyczą, jak nietrudno zauważyć, również związku religii z kulturą. Obie sfery podlegają procesom postępującej dematerializacji swoich dystynktywnych cech i materialnych jedynie dotąd kanałów budowania relacji z wiernymi. Ucyfrowienie tych kanałów pociągnęło za sobą nie tyleż bowiem wyłącznie transformację platform komunikacji treści religijnych, ale znacząco wpłynęło na zmianę dyskursu religijnego jako takiego. Perspektywa determinizmu technologicznego pozwala nam w tym przypadku na stwierdzenie, że stosowane dziś powszechnie narzędzia komunikacji stanowią czynnik formujący na równi struktury nowych ruchów religijnych, jak i ich treści doktrynalne. Wynikająca z tych zależności dynamika pomiędzy fizycznym światem a niematerialnym z definicji obszarem komunikacji internetowej jest także polem, w którym kształtowane są postawy członków tego typu ruchów wobec otaczającej ich rzeczywistości oraz specyficzne dla nich ontologie. W wielu przypadkach ontologie te uznają za faktyczne i nieodwracalne przemiany społeczno-kulturowe budujące ponowoczesny krajobraz religijny. W celu lepszego zrozumienia charakterystyki transformacji zdigitalizowanych postaci religijności zmuszeni jesteśmy do uznania faktu, że stanowią one jedynie fragment szerszego kontekstu społeczno-kulturowego cechującego współczesność. Będąc zatem odpowiedzią w sferze dyskursu transcendentnego na wyzwania stawiane przez warunki ponowoczesności, ruchy prześmiewcze mogą być także rozpatrywane w tej kategorii. Religijność ponowoczesna pozwala zatem często w takim układzie na łączenie nieprzystających ze sobą dotąd elementów w jeden przekaz, poddawany odpowiednim przekształceniom zgodnie ze zmieniającymi się szybko warunkami społeczny-

mi, ekonomicznymi i politycznymi. Duży stopień dynamiki adaptacyjnej jest zresztą znamienny dla ruchów prześmiewczych wykorzystujących dowolne atrybuty kultury popularnej. Ich wkomponowanie w doktrynę i praktyki pojawiających się na bieżąco treści popkulturowych prowadzi w konsekwencji do normalizacji ich płynności. W efekcie postawy i przywiązanie do kultu członków ruchów prześmiewczych wynika zazwyczaj z dwóch zasadniczych przyczyn. Po pierwsze, ruchy te wykazują znikomy stopień dogmatyczności i radykalizmu. Liberalna atmosfera i otwarcie się na różne grupy społeczne (np. mniejszości) jest czynnikiem przyciągającym coraz większą liczbę osób zainteresowaniem partycypacją w tym, ci wydaje im się często zabawną alternatywą wobec religii instytucjonalnych, a jednocześnie daje żywe poczucie przynależności do wspólnoty. W tym względzie religia prześmiewcza będzie stanowić kolejną z ofert na rynku wierzeń, a wejście do takiej grupy jest dobrowolne i nie stanowi o stałym związaniu podmiotu z denominacją. Po drugie zaś, ruchy te przyciągają zazwyczaj ludzi reprezentujących postawę refleksyjną, a tym samym zdolnych do świadomego operowania popkulturowymi konwencjami i wykorzystania wspomnianych elementów w sposób typowy dla kultury ponowoczesnej, a więc np. poprzez budowanie swoistego bricolage'u treści religijnych i fikcji filmowej.

Narzędziem stosowanych w celu formowania poglądów członków religii prześmiewczych jest rzecz jasna konwencja humorystyczna. Nie ogranicza się ona jedynie do retoryki i praktyki językowej, ale ma także wymiar społeczny i polityczny (Cuşnir 2017, 43). W tej perspektywie rola humoru w dyskursie religijnym zmieniała się w sensie historycznym, lecz jej nadrzędną funkcją była zazwyczaj teologiczna subwersja artykułowana wobec dominujących dyskursów religijnych. Podważenie istniejących relacji władzy wynikających bezpośrednio lub pośrednio z tych dyskursów dzięki satyrze, parodii i ironii może być strategią reprezentacji podmiotów wykluczonych zazwyczaj z głównego nurtu życia publicznego lub poddanych w nim instrumentalizacji (Golozubov 2014, 529). Zatem zgodnie z koncepcją antystruktury moment, w którym ujawnia się potencjał humoru, jest jednocześnie chwilowym zawieszeniem relacji dominacji i poddania, a wyśmiewanie rządzących nie podlega żadnym sankcjom. Może także użycie formuły humorystycznej stanowić rodzaj artykulacji mniej politycznej, ale bardziej związanej z konstruowaniem analogii wobec albo konkretnej partykularnej religii czy systemowi wierzeń, albo też religii w ogóle jako pewnego typu światopoglądu. W takim przypadku religie prześmiewcze odwołują się do wybranych elementów związanych z danym systemem dokonującej jego parafrazy w języku typowym np. dla popkultury i ujmując ten element w ramy zrozumiałej dla uczestników ruchu konwencji parodystycznej. Komunikowane w takim ruchu treści stanowią nierzadko

odzwierciedlenie doktryny denominacji chrześcijańskich, konfucjanizmu, buddyzmu, islamu lub innych dużych systemów religijnych, lecz znaczenie im przypisywane pozostaje w domenie świeckiej refleksji filozoficznej lub perspektywy krytycznej wobec religii, a więc będących formą artykulacji poglądów agnostycznych lub ateistycznych.

Doskonałym przykładem takiego ruchu i religii prześmiewczej jest pastafarianizm, czyli tzw. Kościół Latającego Potwora Spaghetti. Ruch ten, powstały w 2005 r. bardziej jako ruch społeczny niż religijny, wywodzi swoją zasadniczą oś światopoglądową ze wzorca ateistycznego. Pastafarianizm jest, jak twierdzi jego założyciel Bobby Henderson, odpowiedzią na koncepcję tzw. inteligentnego projektu i głosem naukowego rozumowania pogrążonego obecnie w kryzysie (Henderson 2006, 3). Koncepcja inteligentnego projektu jest bowiem w przekonaniu twórców pastafarianizmu próbą zaszczepienia i uprawnocnienia nienaukowych poglądów pod przykrywką obrony liberalizmu światopoglądowego, a w konsekwencji także zniesieniem ideałów scjentystycznych na rzecz umocnienia religijnego dogmatyzmu. Jako swoista obrona scjentystycznego racjonalizmu pastafarianizm wyraża krytykę wszelkiej maści religijnych fundamentalizmów i sprzeciwia się uznaniu ich za równoprawny wzorzec dla budowania podstaw życia publicznego. Nadmierna obecność w nim religii i ambicje polityczne niektórych kościołów są dla pastafarian argumentem na rzecz konieczności wydatniejszej artykulacji postulatów naukowych. Dlatego też centralną postacią w ideologii ruchu pozostaje Latający Potwór Spaghetti, będący pastiszem rozmaitych demiurgicznych bytów deicznych, przede wszystkim jednak chrześcijańskiego Boga. Jego interwencja w świecie rzeczywistym unaocznia się zdaniem Hendersona i jego zwolenników poprzez fakt, że za każdym razem, „gdy jakiś naukowiec próbuje dokonać datowania metodą połowicznego rozpadu węgla wielki Latający Potwór Spaghetti pojawia się i swoimi mackami zmienia wyniki badania” (Henderson 2006, 112). W gruncie rzeczy to humorystyczne nawiązanie do procedury naukowej jest wyrazem krytycznego namysłu nad ideą wiary i otwiera kolejny rozdział w dyskusji na temat relacji nauki i religii. W szerszym kontekście natomiast jest też nawiązaniem do zasady tzw. czajniczka Russella, zgodnie z którą dowiedzenie fałszywości prawd wiary leży w gestii wątplącego, a nie osoby wierzącej.

Będąc z początku wyłącznie fenomenem jedynie internetowym, ruch ten szybko zyskał także postać fizyczną. Skupia on lokalnie zwolenników idei Hendersona, którzy nierzadko z dużym sukcesem dążą do prawnego uznania wyznawanej przez siebie „wiary”, jak i samego kościoła jako jednej z wielu denominacji mających oficjalny status pełnoprawnej instytucji religijnej. Jest to w tym przypadku tym bardziej kluczowe, że jako część religijnego sztafażu

pastafarianie uznają zakładane na głowę durszlaki czy stroje piratów. W tym świetle decyzja wiedeńskiego sądu z roku 2011, dzięki której pewien Austriak wygrał sprawę o możliwość zamieszczenia fotografii przedstawiającej go z tym kuchennym przedmiotem na głowie w dokumencie prawa jazdy, otworzyła drogę do dalszych działań legalizujących wspomniany kult (choć z racji głoszonych przez pastafarian idei użycie tego typu określeń traci na znaczeniu). Zyskując z kolei w roku 2016 w Holandii status oficjalnie uznanej przez państwo religii, Kościół Latającego Potwora Spaghetti umocnił swoją pozycję na tle innych ruchów i religii prześmiewczych. Kontrowersje otaczające jednak kwestię, czy uznać można ruch ten za religię w tradycyjnym sensie tego słowa, odbiły się echem także w Polsce, gdyż od 2012 r. toczono sprawy sądowe przy udziale powołanych biegłych religioznawców mających orzec z czym mamy w rzeczywistości do czynienia. Niemniej ogromna popularność pośród internautów światopoglądu postulowanego na oficjalnej stronie pastafarian sprawiła, że w sferze komunikacji cyfrowej jest on dziś obecny w sposób nad wyraz wyraźny i przedstawiany w jednym szeregu z wieloma innymi podobnymi religiami prześmiewczymi, takimi jak np. Kościół Bekonu, Kościół Niewidzialnego Różowego Jednorożca czy Dyskordianizm. Na ich tle pastafarianizm rysuje się jednak jako ruch rozwijający się najbardziej dynamicznie, a przez to też skupiający coraz większą uwagę na formule religii prześmiewczych obecnych coraz bardziej w głównym obszarze debat religioznawczych.

Jeśli zatem przyjrzymy się bliżej współczesnemu krajobrazowi nowych ruchów religijnych lokujących się w kategorii parodystycznej, nie tylko pastafarianizm cechuje się silnym nastawieniem na uwiarygodnienie swych postulatów w sensie prawnym, społecznym i politycznym. Jaskrawy przykład takiego podejścia płynie ze Stanów Zjednoczonych, gdzie głośna stała się w 2018 r. sprawa organizacji znanej jako Świątynia Szatana, której członkowie starali się przeforsować wzniesienie posągu Baphometa przed budynkiem lokalnego kongresu zgodnie z wykładnią pierwszej poprawki amerykańskiej konstytucji zapewniającej wolność wyznania obywateli USA i równouprawnienie wszelkich religii. Punktem wyjścia dla rzeczonego sporu prawnego stał się stojący przed tym samym budynkiem posąg przedstawiający tablicę ze zbiorem 10 przykazań, zainspirowaną filmem fabularnym z lat 50. Założyciel ruchu, Lucien Graeves, wyraża przekonanie, że podobnie jak eksponowana jest w przestrzeni publicznej religia chrześcijańska, tak też podobne podstawy mają wszelkie pozostałe wyznania, zwłaszcza te stanowiące efekt obywatelskiego postulatu reprezentacji innych niż chrześcijańska tożsamości. Argument ten ostatecznie został odrzucony przez sąd, lecz Świątynia Szatana jako organizacja aktywnie działa dziś na rzecz jego realizacji na innych polach w Stanach Zjednoczonych. Niezwiązana ani instytucjonalnie, ani doktrynalnie z Kościołem

Szatana założonym przez Antona La Veya organizacja ta stawia sobie za cel realizację w praktyce społecznej swoich siedmiu idei stanowiących zasadniczą oś jej doktryny. Należy do nich: 1) przekonanie, że należy działać wobec wszelkich innych istot ze współczuciem i empatią zgodnie z zasadami rozumu, 2) walka o sprawiedliwość stanowi długą i konieczną batalię stojąc ponad innymi prawami i instytucjami, 3) cielesność podmiotu jest nienaruszalna i poddana wyłącznie jego woli, 4) wolność innych ludzi musi zostać uszanowana, w tym wolność do obrażania, a świadome i niesprawiedliwe przekraczanie granicy czyjejs wolności jest równoznaczne z zrzeczeniem się własnej, 5) przekonania powinny być zgodne z jak najlepszym naukowym poznaniem świata, jak również należy dbać o to, aby czyjeś przekonania nie zostały wykorzystane do fałszowania faktów naukowych, 6) ludzie są omylni, tak więc gdy ktoś popełni błąd, powinien uczynić co w swojej mocy, aby go naprawić, jak i szkody przez siebie wyrządzone, 7) każdy dogmat stanowi jedynie wskazówkę mającą inspirować do szlachetnych i dobrych działań, dlatego ze słów i pism powinien wypływać duch współczucia i empatii.

Jak widać, siedem zasad ruchu umieszcza go bliżej idei humanistycznych niż satanizmu laveyańskiego, a Świątynia Szatana uznawana jest za ruch non-teistyczny. Humanizm wypływający z poglądów jego członków zostaje coraz częściej przeniesiony ze sfery działalności wirtualnej w rozmaite pola życia publicznego w Stanach Zjednoczonych, jak np. edukacja. Świątynia Szatana zasłynęła bowiem w amerykańskich mediach nie tylko kampanią na rzecz wzniesienia pomnika Baphometa, ale również swoją działalnością edukacyjną i propagującą ochronę dzieci i młodzieży szkolnej przed nadużyciami systemu szkolnictwa i przemocą szkolną w ramach stworzonej przez siebie inicjatywy Protect Children Project. Działania te spotykają się niemniej z dużą krytyką tak ze strony polityków amerykańskich, jak i konserwatywnej części amerykańskiego społeczeństwa. Świątynia Szatana poświęca temu problemowi jednak odrębne działania w ramach „szarej frakcji” mającej na celu odslaniać konsekwencje socjologicznego fenomenu tzw. *satanic panic*, tzn. zbiorowej podsycanej medialnie hysterii i lęku przed satanizmem uwidaczniającym się w Stanach Zjednoczonych w latach 70. i 80. Paradoksalnie to właśnie wyrażany przez ten ruch radykalny racjonalizm, zderzony z amerykańskim (nierzadko też fundamentalistycznie nacechowanym) protestanckim konserwatyзмом stawia Świątynię Szatana w korzystnym świetle w mediach, z czego też członkowie ruchu i sam Greaves korzystają, budując powoli zborny wizerunek ruchu.

Świątynia Szatana odwołuje się w swych postulatach do uniwersalnych humanistycznych zasad moralnych, nie jest jednak jedyną religią prześmiewczą eksponującą ten aspekt jako centralną zasadę łączącą swych członków na poziomie ideologicznym. Kultem mówiącym o konieczności bycia wobec innych

„w porządku” jest także dudeizm, a dokładniej rzecz biorąc Kościół Kolesia Dni Ostatnich. Powstały z pomysłu Olivera Benjamina w 2005 r. ruch odwołuje się jednak nie tyle do jednej z odmian chrześcijaństwa, lecz stanowiąc amalgamat rozmaitych elementów religii i filozofii orientalnych, swoje bezpośrednie źródła upatruje w kinematografii popularnej (Drozdowicz 2019). Będący podstawą stworzenia dudeizmu postać z filmu *Big Lebowski*, Jeffrey Lebowski zwany „kolesiem” (ang. *the dude*), stanowi uosobienie cech implikujących określone zasady moralne, którymi kieruje się każdy dudeista. Do zasad tych zalicza się zachowanie postawy stoickiej wobec nieoczekiwanych przeciwności losu i absurdów życia codziennego (przechodzący w niektórych sytuacjach w swoisty fatalizm), ambiwalentny stosunek wobec wartości typowych dla społeczeństwa konsumpcyjnego, jak i odrzucenie wszelkich postaci religijnego dogmatyzmu, typowego dla wielkich religii światowych. Wywodzący swoje korzenie z konfucjanizmu, taoizmu, buddyzmu, judaizmu oraz filozofii psychoanalitycznej dudeizm wyraża w materii ideowej przede wszystkim otwarcie się na intersubiektywny charakter doświadczenia religijnego, a sami dudeiści wykazują duży stopień dowolności w interpretacji i przestrzegania tych zasad uznając je raczej za kierunkowskaz moralny, aniżeli sztywno określony zestaw reguł. Noszący szlafroki i wielbiący grę w kręgle dudeiści czerpią inspiracje przede wszystkim z szerokich zasobów popkultury, kreując dynamikę ruchu w skali globalnej.

Niewątpliwie religie prześmiewcze są obecnie fenomenem globalnym. Ich zasięg znacząco przekracza nie tylko granice tradycyjnych instytucji religijnych, ale też definicji religii utrzymanych w duchu fenomenologicznym. Nawiązują one bowiem do wybranych fragmentów systemów wierzeń, które zazwyczaj były rozpatrywane jako wzajemnie nieprzystawalne, jak też inkorporują one wiele treści ze sfery profanicznej, która najczęściej wiąże się z modelem popkulturowym, a w szczególności nowymi mediami żywo animującymi bieżące kierunki rozwoju tegoż modelu. Dudeizm jest zatem dobrym przykładem religii lokującej się w definicji ponowoczesności ze względu na swoje inkluzywne i przygodne nastawienie wobec potencjalnej zmiany w doktrynie Kościoła Kolesia Dnia Ostatniego. Niestalość i zmienność jest zresztą cechą znamioną ruchów prześmiewczych działających w przestrzeni wirtualnej, choć pojawiać się mogą też sporadycznie elementy o zabarwieniu quasi-fundamentalistycznym jak ma to miejsce w przypadku Iglesia Maradoniana, tj. ruchu poświęconego w całości kultowi Diego Maradony i piłki nożnej. Ruch ten nie tylko wskazuje na prymat tego sportu nad innymi dyscyplinami, uznając przy tym Maradonę za swego „mesjasza”, lecz również wykazuje pewne cechy nacjonalistyczne, wskazując na argentyński futbol i tamtejszą dumę narodową jako stojącą ponad wszelkimi innymi. Szerokie spektrum kulturowych odwołań religii prześmiewczych pojawiających się nie tylko w krajach

zachodnich, ale też np. w Azji, odsłania nam fakt, jak dalece współczesny przedmiot studiów nad religią może odbiegać od modelu instytucjonalnego na rzecz wzorca podmiotowego, partykularnego i silnie spersonalizowanego (Cusack 2010, 142). Oddolne działania o charakterze religijnym podejmowane na bazie wybranych treści kultury mogą niekiedy zadziwiać swą formą. Warto w tym miejscu wspomnieć o Kulcie Dywanu z Hotelu Marriott. Zjawisko to zrodziło się w kontekście konwencji fanów fantasy Dragon Con odbywającej się cyklicznie od 2001 r. w hotelu Marriott. Skupiający uwagę gości charakterystyczny wzór graficzny tamtejszego dywanu z czasem stał się podstawą do stworzenia przebrań, kamuflażu wojskowego czy rozmaitych przedmiotów nim pokrytych cieszących się dużą popularnością pośród zwiedzających, a także zapoczątkował parodystyczny kult wykorzystujący ów wzór na różne sposoby. Pośród innych religii prześmiewczych realizujących zbliżony schemat wykorzystania partykularnego odwołania kulturowego i konstruujących wokół niego ruch społeczny o wymowie parareligijnej wymienić warto także takie zjawiska, jak dinkoizm, bokononizm, Kościół Eutanazji, dyskordianizm, kopimizm, matrixizm czy Kult Kek. Niemniej tym, co cechuje te fenomeny w perspektywie religioznawczej, jest nie tylko próba stworzenia pewnych moralnych uniwersaliów na podstawie partykularnych treści kulturowych, lecz także wysoki stopień dynamiki tworzenia się i zanikania tychże ruchów w fizycznym świecie społecznym, co nierzadko sprzeczne jest z wysokim stopniem ich reprezentacji w świecie wirtualnym. Ich dalsze trwanie i rozwój jest jednakże problemem analitycznym, którym nie tylko współczesne religioznawstwo zmuszone jest się zajmować, ale też odsłania głęboki związek, jaki łączy niezmiennie religię z kondycją kulturową ludzkich zbiorowości.

Literatura

- Baudrillard J. (2005), *Symulakry i symulacja*, Warszawa: Sic!
- Cusack C.M. (2010), *Invented Religions: Imagination, Fiction and Faith*, New York: Oxon.
- Cusack C.M. (2019), *Mock religions*. W: Gooren H. (ed.) *Encyclopedia of Latin American Religions*, Zürich: Springer Verlag.
- Cuşnir C. (2017), *Parody and humor challenging the mainstream Religion discourse on Facebook*, „Jurnalism şi comunicare”, Anul XII, nr 4.
- Drozdowicz J. (2011), *Pomiędzy Kwanzaa a jediizmem*, „Przegląd Religioznawczy”, nr 1, s. 179–188.
- Drozdowicz J. (2019), *Popreligia w szlafroku. Dudeizm jako zjawisko kulturowe*, „Przegląd Religioznawczy”, nr 4 (274), s. 79–91.
- Golozubov O. (2014), *Concepts of Laughter and Humor in the Sociology of Religion*. W: *Procedia. Social and Behavioral Sciences*, nr 140, s. 528–534.

- Helland Ch. (2000), *Online-religion/religion-online and virtual communitas*. W: J.K. Hadden, D.E. Cowan (red.), *Religion on the Internet: Research prospects and promises*, New York: Emerald Group Publishing Ltd.
- Henderson B. (2006), *Gospel of the Flying Spaghetti Monster*, New York: Villard Books.
- Possamai A. (2005), *Religion and Popular Culture: A Hyper-real Testament*, Brussels: Peter Lang Verlag.
- <https://www.npr.org/2018/08/17/639726472/satanic-temple-protests-ten-commandments-monument-with-goat-headed-statue?t=1594916621810>.
- <https://thesatanictemple.com/pages/about-us>.

BEATA GUZOWSKA

Uniwersytet Rzeszowski

e-mail: bguzowska@ur.edu.pl

ORCID: 0000-0003-2430-2647

DOI: 10.34813/ptr2.2020.13

Świecka religia życia – perspektywa filozoficzna

The Secular religion of life – philosophical perspective

Abstract. Modern communities in their spiritual and religious search often tend to forsake the values presented by traditional Churches, choosing other, proposed by diverse religious and secular sources. Today's philosophical conceptual grid is open for the changes geared inter alia to blurring the boundaries between what is private and what is public, everyday and festive, aesthetic and unaesthetic.

Modern culture changes cause humans to see life as the most important value – it's fullness and the ways of living it. That recognition of life's absolute value has come to be on the way of overcoming the religion. One's decisions about life's shape are made due to increasing amount of factors, and man alone can "construct himself" from many different elements available on the idea market with values are attractive to him, having freedom of choice, belief and lifestyle.

Keywords: secular religion, spirituality, contemporary culture, pragmatism, self-creation, variability

We współczesnej kulturze zachodnioeuropejskiej coraz mocniej akcentowane są autonomia porządku świeckiego, antydogmatyczność, subiektywizacja wiedzy, autonomia podmiotu, indywidualne doświadczenie religijne, swoistego rodzaju estetyzacja rzeczywistości, w tym także estetyzacja religii i duchowości.

Zasięg zmian i głębia ich ingerencji w życie społeczeństw, mają zupełnie inny charakter od tych, które miały miejsce we wcześniejszych epokach. Wpływa na to ogólnoświatowy, globalny zasięg (zawdzięczamy to nowoczesnym środkom komunikacji i przekazu), a także wielowymiarowe, często nieodwracalne następstwa przemian społeczno-kulturowych. Procesy modernizacyjne, globalizacja „przyczyniły się nie tylko do zmian w ekonomii, gospodarce, polityce, ale i do poszerzenia i utrwalenia pluralizmu religijnego oraz niewątpliwie do rozwoju postępującej sekularyzacji, która ogarnia sferę *sacrum*” (Wójtowicz 2016, 166). Tempo zachodzących zmian ogromnie przyspieszyło, nierzadko prowadząc do zaburzenia odczuwania czasu, przyspieszenia rytmu życia oraz zasadniczych zmian w sposobie postrzegania otaczającego nas świata i samych siebie. Przemiany, jakie zachodzą od kilkudziesięciu lat na wszystkich poziomach egzystencji, przyczyniają się do utraty wiary nie tylko w Boga, fundamenty religijne czy ideę państwa narodowego, ale także odnoszą się do otaczającej nas rzeczywistości, czyniąc „ludzkie życie przemijalnym w sposób absolutny. Stawanie się samej przemijalności jest tym, co wyznacza horyzont bycia” (Deleuze 2017, 38). Powstają ulotne przekonania niedążące do bycia prawdami absolutnymi¹.

Ponowoczesność, jak i wcześniej nowoczesność, zdaniem Jeana-François Lyotarda, dookreśla zasada mówiąca, że potrzebne i możliwe jest zerwanie z tradycją i wypracowanie nowego sposobu życia (Lyotard 1998, 103). Współczesne społeczności w swych religijnych i duchowych poszukiwaniach często porzucają wartości prezentowane przez tradycyjne kościoły, obierając inne wartości i przekonania, proponowane przez różnorodne organizacje tak religijne, jak i świeckie. Nierzadko dążenia do rozwoju duchowego proponowane są w połączeniu z osiągnięciami finansowymi, dobrobytem, szczęściem doczesnym.

Dynamiczny rozwój nowych form religii, religijności i duchowości, związany jest z zachodzącymi procesami sekularyzacji, jak i odrodzenia religijnego. Wzrost zainteresowania różnymi postaciami religijności jest także wynikiem wzrostu niepewności we współczesnym świecie, jak i poszukiwaniem przez jednostki sensu życia. Analizując współczesne formy religijności i duchowości, należy podkreślić, że podstawą świeckiej religii życia jest wartościowanie życia jako takiego. Sprawia to, że staramy się je zachować, walczyć z cierpieniem i śmiercią tak długo, jak jest to możliwe. Wcześniej przez długie lata religia

¹ Inne dominujące cechy to tymczasowość, nietrwałość, wymiennność przekonań, teorii i ideologii. Stanowią one cechę charakterystyczną niezaangażowanego, instrumentalnego sposobu życia wielu jednostek. Ponowoczesność, to okres, w którym człowiek kreuje sam siebie z najróżniejszych, dostępnych na rynku idei, atrakcyjnych dla niego wartości, dysponuje wolnością wyboru przekonań i stylów życia. Jest to okres, w którym nie obowiązuje żaden ogólnie narzucony wzór myślowy, akcentuje się natomiast tzw. myślenie tekstualne, która charakteryzuje się przede wszystkim wielością retro- i introspekcji wartości.

„przekonywała” nas, że istnieją wyższe cele niż samo życie. Obecnie absolutyzowanie wartości samego życia dokonało się na drodze przewyciężenia takiej religii. Jak podkreśla Michel Foucault, „skończoność zaczęła być myślana w nieskończonym odwoływaniu się do samej siebie” (Foucault 2005, 134). Postawie takiej sprzyja niewątpliwie indywidualizm, jak też postawienie jednostki w centrum rzeczywistości, jako jedynego kryterium odniesienia i oceny.

Religijność pozbawiona hierarchii, systemu wierzeń, nacechowana niepewnością współgra ze współczesną tendencją do szukania przez jednostki własnej drogi w świecie i własnego modelu szczęśliwego życia. Pragnienie waloryzacji postaw i działań pozostaje u ludzi bardzo silne, zwłaszcza w obecnej kulturze zdominowanej przez indywidualizm. Także procesy postępującej racjonalizacji świata traktowane są jako źródło mniej lub bardziej radykalnych przekształceń i zmian formy samej religii i religijności, których konsekwencją staje się m.in. zacieranie granic pomiędzy religią a innymi sferami życia. Nie chodzi tutaj tylko o „pełnienie funkcji czy zastępowanie tradycyjnych religii przez formy rekreacji, edukacji, polityki czy mody, zwykle pojmowanych jako ich degradacja czy infantylizacja, lecz o samo przenikanie się tego, co święte, i tego, co świeckie” (Topp 2009, 167). Czynniki te stanowią jedno ze źródeł współczesnej świeckiej religijności, w ramach której mamy do czynienia z przemianą społecznego uniwersum, dokonującej się nie tyle poza religią, co w odniesieniu do niej, ale przez odwrócenie istniejącej do niedawna jej funkcji społecznych². Zbiory prywatnych wierzeń wchodzących w obręb wielu współczesnych form świeckiej religii stanowią rzeczywistość osobiście skonstruowaną i odpowiadającą potrzebom duchowym jednostek, nieznajdujących zaspokojenia w wielkich religiach objawionych.

Współczesne formy świeckiej religii życia, jak też duchowości niereligijnej, obejmują swoim zakresem elementy występujące w różnych tradycjach religijnych, zestawiając je ze sobą w różnorodne kompozycje, tak aby w każdej chwili dało się je wymienić na fragmenty lepiej przystające do całości. W kształtowaniu teorii i uzasadnień wyboru istotne są indywidualne potrzeby, przeżycia, bezpośrednie doświadczenie. Religijność konstruowana z takich elementów pozwala poszczególnym jednostkom na możliwość ciągłych reinterpretacji, bez potrzeby dokonywania pewnych przewartościowań. Akcentowane są tutaj

² Analizując pojęcie świeckości, Ch. Taylor zwraca uwagę na szereg różnych wymogów odnoszących się do opisywanej kategorii. Są to np. wolność do wiary, jak i niewiary; równość pomiędzy ludźmi różnych wiar czy światopoglądów; troska o dialog pomiędzy przedstawicielami różnych religii i światopoglądów; braterstwo oznaczające, że „wszystkie prądy duchowe powinny znaleźć posłuch i zostać włączone w proces, który zdecyduje o tym, o co chodzi określonemu społeczeństwu (na czym polega jego polityczna tożsamość) i jak wciela w czyn wytyczne swojego działania (jak dokładnie skonstruowany jest jego system praw i przywilejów)” (Taylor 2010, 14). Taylor uważa, że obecnie życie publiczne będzie ulegać dalszemu zeświecczeniu, czego przesłanki wynikają chociażby z odrzucenia autorytetów, odchodzenia od tradycyjnych rytuałów oraz kurczenia się dawnego życia rytualnego.

jednostkowe preferencje jako decydujące w tworzeniu nowej duchowości, nowych form religijności, jak też w rozwoju osobistym poszczególnych jednostek, które same są twórcą sensu swojego życia. Istotnymi procesami, które przyczyniły się do powstania tzw. świeckiej religii, były przemiany zapoczątkowane w nowoczesności, takie jak rozpad hierarchicznej wizji świata, sekularyzacja, konsumpcjonizm, kultura indywidualizmu akcentująca kategorię życia, samorealizację, autokreację, estetyzację rzeczywistości.

U podstaw świeckiej religii życia można bez wątpienia wskazać odrzucenie tradycyjnie pojmowanej metafizyki, a także zeświecczenie współczesnej kultury. Owa forma religii akcentuje wolność wyboru, sprowadza kategorię *sacrum* do wymiarów świeckich (tzw. *sacrum* profaniczne), poprzez sakralizację np. konsumpcji, przyjemności, technologii, dobrobytu, szczęścia. Jak podkreślają Rorty i Vattimo, chodzi tutaj zasadniczo o odnalezienie pośredniej drogi między całkowitemu zawierzeniu się Bogu a całkowitemu oddaniu się indywidualnym, subiektywnym preferencjom, poddaniu się procesowi kształtowania samego siebie. Powstające nowe formy religijne i duchowe pozwalają jednostkom zaakcentować jej prawo do własnego przedstawienia siebie samej, jak i swojego świata. Jest to spowodowane m.in. mającymi miejsce procesami indywidualizacji, pluralizacji, sekularyzacji czy wpływu wszechobecnej kultury konsumpcyjnej. Wielkie denominacje tracą na popularności na rzecz nowych postaci religijności mało wymagających teologicznie, a podkreślających intensywność przeżycia.

Kultura współczesna propaguje autonomię i wolność jednostki, akcentując, że wolność wyboru stanowi centralną wartość kulturową. Wartości, podobnie jak kultura, na przestrzeni wieków podlegają procesowi ciągłych zmian. Współcześnie zaczęto dowartościowywać wartości użyteczne, zaczęto postrzegać je jak równie istotne co wartości absolutne.

Współcześnie jednostki żyją w świecie przygodności i braku fundamentów. W owej spluralizowanej, świeckiej rzeczywistości jednostka nie ma pewności co do słuszności obranej drogi. Należy przy tym zaakcentować, że „Odnalezienie *sacrum* nie oznacza, że automatycznie zostaje znaleziona gotowa recepta egzystencjalna. Indywidualizacja, jaką zaoferowało nam oświecenie, z istoty musi przebiegać poza sferą wzniosłości świętości, tylko okazjonalnie zbliżając się do obrzeży epifanii” (Bielik-Robson 2000, 308). Współczesne wyzwania, by kształtować samego siebie zgodnie z własną biografią, sprawia, że „Życie nie jest przewidziane z góry ani przez naukę, ani przez nasze dusze. Można zrobić z niego arcydzieło, jeśli się chce. Każdy powinien mieć taką szansę” (Handy 1999, 78).

Swoistego rodzaju sakralizacja życia codziennego pociąga za sobą m.in. nowy porządek, do którego opisu można przytoczyć słowa Józefa Tischnera:

Zamiast tego, co „wyżej” i „niżej”, mamy to co „ważne” i „mniej ważne”, co „pilne” i co „może poczekać”, co „bliskie” i „dalekie”, co „kluczowe” i co „pochodne”. Wszystko co istotne, mieści się w horyzoncie „bytu”. [...] Przeznaczeniem człowieka jest działanie na byt przy pomocy bytów. Działać to dostawiać, przedstawiać, odstawić, nadstawić byt do bytu, byt przeciw bytowi, byt nad bytem” (Tischner 2001, 59).

Istotną konsekwencją afirmacji codziennego życia jest bez wątpienia także zanik przestrzeni, miejsc wyróżnionych jako „wyższe”. Przypisywanie wartości czynnościom wewnątrzświatowym – uważanym kiedyś za niższe – sprawił, że stały się one zasadniczym polem ludzkiej aktywności. Warto tutaj dodać, że proces dowartościowywania życia nasilił się w okresie oświecenia, które – jak zaznacza Dilthey – odkryło „istnienie pewnego znaczenia życia w życiu samym i w refleksji nad nim” (Dilthey 2004, 329). Afirmacja zwykłego życia, zdaniem wielu współczesnych myślicieli, stała się jedną z ważniejszych cech kultury zachodniej, stanowiąc jej siłę napędową przybierającą zarówno formy świeckie, jak i religijne. Przy czym zaznacza się, że owa zwykłość, powszechność stanowią naturalny fundament międzyludzkiej wspólnoty, przygodności, solidarności.

W filozoficznej refleksji nad przemianami religii i religijności we współczesnym świecie nierzadko wskazuje się na ich powiązanie z pragmatycznym wymiarem wiary religijnej czy indywidualizmem dominującym niemal we wszystkich obszarach życia. We współczesnym zsekularyzowanym świecie jednostki kształtują swoją nową, prywatną religijność w odpowiedzi na indywidualne potrzeby, nakierowane na przeżycia oraz stanowiące swoisty zwrot ku doświadczeniu. Na współczesne formy religijności i duchowości możemy zatem spojrzeć poprzez pryzmat kultury „poszukiwania”. Eksploracje duchowe współczesnych ludzi stanowią wyraz poszukiwań jedności umysłu, ciała i jaźni, efektem czego są związki z różnymi obszarami kultury. Obecną religijność charakteryzuje pewnego rodzaju mobilność duchowa, z którą wiąże się zmiana dróg poszukiwań, a zmiana poglądów nie ma charakteru konwersji czy nawrócenia. Ponadto swoboda wyboru w różnych oferowanych wizjach świata nie naraża już jednostek na dezaprobatę społeczną.

Wielość nowych form religijności, popularność fenomenowi nowej duchowości są efektami zachodzących przemian kulturowo-społecznych doby ponowoczesności i jej głównych trendów, a tradycyjna religijność z całym światem wartości wydaje się ulegać dekonstrukcji. Problematyka religijna i teraz, i w przeszłości, powiązana jest ze sferą świecką węzłem różnorodnych zależności i przeciwieństw. O problematyczności w rozgraniczeniu wiary i wiedzy, sfery religijnej i sfery świeckiej pisze m.in. Derrida: „[...] nasza idea demokracji, wraz ze wszystkimi przynależącymi do niej pojęciami prawnymi, etycznymi oraz politycznymi, takimi jak suwerenne Państwo, podmiot-obywa-

tel, sfera publiczna i sfera prywatna itd., zawiera w sobie nadal wiele elementów religijnych, prawdę mówiąc, oddziedziczonych w spadku po określonym pniu religijnym” (Derrida 1999, 41).

Współczesna rewitalizacja religii jest kolejnym nawrotem religijności w cyklu nieustannych powtarzalności, z tym że, jak podkreśla Derrida, obecny powrót religijności różni się od wcześniejszych globalnym zasięgiem i jego oryginalnymi postaciami, takimi jak tele-techno-medialno-naukowe, polityczno-ekonomiczne, kapitalistyczne. Obecny nawrót religijności wiąże się z swoistego rodzaju „zawieszeniem” wyznaczników religii, takich jak dogmat, autorytet, kult, ortodoksja. Derrida pisze, że „naprzeciwko nich może się pojawić inna autodestrukcyjna, wyposażona w zgubną dla siebie samoodporność afirmacja religii, mianowicie w ramach wszystkich projektów «pacyfistycznych» i «ekumenicznych», «katolickich» lub nie, które wzywają do powszechnej fraternizacji, do pojednania »ludzi, dzieci tego samego Boga«” (Derrida 1999, 62). Dążenie do owego pojednania ludzi z Bogiem, będące swoistego rodzaju uwieńczeniem pojednania sacrum i profanum, powinności i bytu, wiary i rozumu, nadaje według Derridy ponowoczesnym postaciom religii charakter świecki, charakter instrumentalno-racjonalno-techniczny. Przecistawiając się wynalazkom współczesnej techniki, zaczynają one uzasadniać się za pomocą użytecznościowej tele-technicznej maszynierii, typowej dla profanicznej techno-nauki (Perkowska 2003, 251). Wiedza naukowa, podobnie jak religia, wiąże się z zawierzeniem w antycypowalne „korzyści praktyczne”.

Vattimo, podobnie jak Derrida, uważa, że nawrót religii, czy to współcześnie, czy we wcześniejszych epokach, jest jednym z podstawowych aspektów doświadczenia religijnego. Współczesny powrót religijności jest z jednej strony utożsamiany z popularnością nowych form religijności i duchowości, z drugiej zaś z odrzuceniem wielkich systemów towarzyszących rozwojowi nauki czy techniki. Analizując wielokierunkowość ponowoczesnych przemian w obszarze religijności, należy zgodzić się z Taylorem, który pisze, że „nowoczesna, świecka kultura stanowi mieszkankę zarówno autentycznych odczytań Ewangelii, stylów życia zgodnych z prawdą Wcielenia, jak i form zamknięcia się na Boga i negacji Dobrej Nowiny” (Taylor 2003, 21).

Świecką religię życia można potraktować jako jedną z propozycji nowej formy religijności XXI w. Indywidualizm, holizm, integralność to fundamenty świeckich form religijności. Jednostka coraz częściej czyni celem życia duchowego realizację tych wartości, które sama wybiera z różnych obszarów otaczającej rzeczywistości, dokonuje przemiany siebie, dysponuje wolnością wyboru stylu i modelu życia. Dzisiejsze wektory i zasady życia łączą elementy tradycyjne i współczesne, naukowe i religijne, cielesne i psychiczne pozwalające jednostkom na stały i samodzielny rozwój.

We współczesnym świecie permanentnego tworzenia i zmienności, akcentowania konieczności autokreacji i samopotwierdzenia „coraz trudniej postrzegać rzeczywistość świecką jako «daną» raz na zawsze mocą nadludzkiej woli; to, co przedtem było z góry uautentycznione raz na zawsze kształtem stworzonego świata, trzeba teraz autentyfikować dopiero wysiłkiem samokreacji” (Bauman 2000, 217). Mające miejsce oderwanie wielu kategorii od metafizycznych przesłanek związane jest z potrzebą poddania namysłowi ich dzisiejszej przydatności. Owa próba podyktowana jest sceptycyzmem wobec metafizyki, prowadzi nierzadko do odkrycia jej nowych interpretacyjnych zastosowań.

Należy zaznaczyć, że niezależnie od trwających sporów teoretycznych współczesna religijność podlega różnym transformacjom, zmienia swoje kształty, ale nie zanika. Znaczące wydają się słowa Marcela Gaucheta, który pisze:

Nasza idea człowieka musi uwzględniać fakt, że człowiek zawsze był i pozostanie podatny, na to, co religijne. Nawet w przypadku jednostki całkowicie zlaicyzowanej, ateisty czy agnostyka, trzeba nadać tej potrzebie religijności właściwy status. Wiemy, że ona uporczywie trwa, nawet jeśli nie manifestuje się już z konieczności za pośrednictwem zinstytucjonalizowanych religii. To ona odegra podstawową rolę w XXI wieku (Gauchet 2013, 79).

Literatura

- Bauman Z. (2000), *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Warszawa: Sic!
- Bielik-Robson A. (2000), *Inna Nowoczesność. Pytania o współczesną formułę duchowości*, Kraków: Universitas.
- Deleuze G. (2017), *Immanencja: życie*, przeł. K.M. Jaksender, A.M. Jaksender, Kraków: Eperons-Ostrogi.
- Derrida J. (1999), *Wiara i wiedza*. W: J. Derrida i in., *Religia*, przeł. M. Kowalska, E. Łukaszyk, P. Mrówczyński, R. Reszke, J. Wojcieszak, Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Dilthey J. (2004), *Budowa świata historycznego w naukach humanistycznych*, przeł. E. Paczkowska-Łagowska, Gdańsk: słowo/obraz terytoria.
- Foucault M. (2005), *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, przeł. T. Komendant, Gdańsk: słowo/obraz terytoria.
- Gauchet M., Legros M. (2013), *Religie wypełniają pustkę społecznego dyskursu*, „Przegląd Polityczny”, nr 118.
- Handy Ch. (1999), *Głód ducha. Poza kapitalizmem, poszukiwanie sensu w nowoczesnym świecie*, przeł. J. Pieńkiewicz, Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskie.
- Liotard J.-F. (1998), *Postmodernizm dla dzieci*, przeł. J. Migasiński, Warszawa: Aletheia.
- Perkowska H. (2003), *Postmodernizm a metafizyka*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.

- Taylor Ch. (2003), *Katolicka nowoczesność?*, „Znak”, nr 12.
- Taylor Ch. (2010), *Nowa świeckość*, „Przegląd Polityczny”, nr 2.
- Tischner J. (2001), *Tożsamość i czas*. W: tegoż, *Ksiądz na manowcach*, Kraków: Znak.
- Topp I. (2009), *Kultura postreligijna? O religii w obliczu jej współczesnych przemian*, „Kultura Współczesna”, nr 4.
- Wójtowicz R. (2016), *Prawo natury-naturalne, w świetle historii i kultury. Wybrane zagadnienia*, Rzeszów: Wyd. Uniwersytetu Rzeszowskiego.

Przegląd Religioznawczy 2(276)/2020

The Religious Studies Review

ISSN: 1230-4379

e-ISSN: 2658-1531

www.journal.ptr.edu.pl

ZBIGNIEW PASEK

Akademia Górniczo-Hutnicza im. Stanisława Staszica w Krakowie

e-mail: pasek@agh.edu.pl

ORCID: 0000-0003-2580-4366

DOI: 10.34813/ptr2.2020.14

Kościoły i związki wyznaniowe we współczesnej Polsce: wykaz wraz z komentarzem

Churches and religious organizations in contemporary Poland:
the list along with commentary

Abstract. The register of churches and other religious organizations conducted by the Ministry of Internal Affairs and Administration in 2020 indicated 168 positions, however, it does not differentiate recorded communities in any other way than chronological. Moreover, the oldest and the biggest of them, the Roman Catholic Church whose relations with the state are stipulated by the Concordat, and fifteen denominations whose activity is regulated by the separate acts, are not included in the register. The article is divided into two parts: the arranged by sections list of all churches and religious organizations that have entered into legal relations with the Polish state, and the commentary of this listing. The aim of the article is to recognize religious rules that lie behind a doctrine of each particular church or religious organization, as the very names of them often do not contain the information about their tenets. The key criterion of the division was religious doctrine. Organizational dimension and religious practices were taken into account as the distinguishing criteria only in cases when they constituted an essential differentiator of belonging and identity of a particular group. The list is the most current recorded knowledge about the religious minorities that came into legal relation with the Polish state.

Keywords: Religions in Poland, classification of religions in Poland, doctrinal division of religions in Poland

Głównymi źródłami wiedzy na temat działających w Polsce mniejszości religijnych są rejestr prowadzony przez Departament Wyznań Religijnych i Mniejszości Narodowych Ministerstwa Spraw Wewnętrznych i Administracji (<https://www.gov.pl/web/mswia/rejestr-kosciolow-i-innych-zwiazkow-wyznaniowych>) oraz osobny wykaz tych Kościołów i związków wyznaniowych, które mają własne ustawy regulujące ich stosunek prawny do państwa polskiego (<https://www.gov.pl/web/mswia/wykaz-kosciolow-i-zwiazkow-wyznaniowych-dzialajacych-na-podstawie-odrebnych-ustaw>). Rejestr powstał w roku 1991, składał się z ok. 40 pozycji. W miarę rejestracji nowych wspólnot corocznie dodawane są kolejne wpisy. Czytelnik rejestru zatem ma do czynienia (poza wspólnotami o numerach 1–42) z układem historycznym. 10 marca 2020 r. rejestr liczył 168 wspólnot. Innym źródłem wiedzy o obecnych w Polsce religiach są przygotowywane przez GUS co cztery lata (m.in. na podstawie danych MSWiA) zbiorcze opracowania, w których poszczególne wyznania pogrupowano, stosując klucz rzeczowy. Kościoły i związki wyznaniowe są łączone w grupy wyznaczane przez tradycje religijne. Ostatnia z tych publikacji poświęcona latom 2015–2018 (Cieciela 2019) nie jest wolna od drobnych potknięć, a niniejsze opracowanie jest propozycją nieco odmiennej klasyfikacji.

Od 1995 r. autor tego tekstu publikuje wyniki własnych badań w zakresie wymiaru doktrynalnego działających w Polsce wspólnot religijnych. Były one efektem działań zespołu badawczego działającego w latach 1995–2007 w ramach Pracowni Dokumentacji Wyznań Religijnych w Polsce Instytutu Religioznawstwa UJ, a następnie nieco innego projektu prowadzonego od 2007 r. w Pracowni Badań Współczesnych Form Duchowości Wydziału Humanistycznego AGH.

Warto zaznaczyć, że podobną pracę wykonują religioznawcy w wielu krajach, w których dyscyplina ta jest uprawiana. Systematyczny opis rodzimych religii prowadzą takie narodowe centra badawcze i ośrodki naukowe, jak m.in.: INFORM w Wielkiej Brytanii (<https://inform.ac/>), CESNUR we Włoszech (<https://cesnur.com/>), Association of Religion Data Archives USA (<http://www.thearda.com/>) czy Religionswissenschaftler Medien- und Informationsdienst z Marburga (<https://www.remid.de/>). Niemieckie dane statystyczne różnych „światopoglądów” (w tym także religijnych) opracowuje Forschungsgruppe Weltanschauungen (<https://fowid.de/>). Badania prowadzone w tych licznych ośrodkach dokumentacji są publikowane, a każde wznowienie zawiera niezbędne uzupełnienia i aktualizacje, jak np. *Encyclopedia of American Religions* Johna Gordona Meltona (2016; inne podobne publikacje: Olson, Mead, Hill, Atwood 2018; Klöcker, Tworuschka 2010).

W Polsce dorobek w zakresie merytorycznego opisu mniejszości religijnych można ocenić jako umiarkowany. W okresie międzywojennym domi-

nowały ujęcia prawno-organizacyjne, np. Stanisława Piekarskiego (1927) czy Henryka Świątkowskiego (1937). Jedną z pierwszych książek opisujących doktryny religijne, ale o apologetycznym charakterze i poświęconą w zasadzie tylko chrześcijaństwu, była ta autorstwa księdza Stefana Grelewskiego z 1937 r. W PRL-u problematykę tę podejmowali m.in. Andrzej Tokarczyk w książce *Trzydzieści wyznań* (1987) i dziennikarze Jan Kozłowski, Janusz Langner, Tadeusz Zagajewski w *Atlasie wyznań w Polsce* (1989). Po 1989 r. wydawnictwo przybyło merytorycznych opracowań, spośród których warto przywołać publikacje Kazimierza Urbana (1994) Marii Libiszowskiej-Żółtkowskiej (2001) czy Andrzeja Rykały (2011). Jak już wspomniano, od dwudziestu lat systematycznie publikuje swoje dane w tym zakresie zespół związany z Głównym Urzędem Statystycznym pracujący pod kierunkiem Pawła Ciecieląga (Ciecieląg, Haponiuk, Lewandowska, Krzysztofik 2013; Ciecieląg 2016; Ciecieląg 2019). Dużo częściej ukazywały się publikacje poświęcone określonym tradycjom religijnym, np. ruchowi mariawickiemu (Rybak, Mazur 1991), buddyzmowi (Kosior 1997; Krajewska 2013) czy nowym ruchom religijnym (Doktor 1999; Beźnic 2012). W niniejszym artykule z powodu wydawniczych ograniczeń świadomie zrezygnowano z zamieszczania literatury przedmiotu do poszczególnych Kościołów i związków wyznaniowych.

Kolejność prezentowanych w dołączonym na końcu tekstu wykazie tradycji religijnych wynika z polskiej tradycji badawczej i kulturowej (chrześcijaństwo jako pierwsza pozycja). Układ chronologiczny byłby kontrowersyjny, bowiem niekiedy nie da się ustalić, która z grup czy tradycji była wcześniej obecna na ziemiach polskich. Stosowane kryteria, jakie różnicują poszczególne tradycje religijne i rodzinne na podgrupy i nurty wynikają ze specyfiki każdej z nich. Oznacza to, że w różnych systemach religijnych różne czynniki decydują o wewnętrznych podziałach. Dla świata chrześcijańskiego mogą to być np. kwestie podziału na kościoły episkopalne (z urzędem biskupa), prezbiteriańskie (jedna warstwa kapłanów) czy kongregacyjne (odejście od kościoła państwowego na rzecz autonomii zborów), lub odmienne interpretacje praktyki sakramentalnej (np. chrzest dzieci/chrzest dorosłych). Dla islamu to stosunek do sposobu sukcesji po śmierci Muhammada. Dla buddyzmu skomplikowany zespół czynników, wśród których można wymienić: ścieżki osiągania religijnego postępu, sukcesję mistrzów duchowych czy czynniki geograficzne. Niemożliwe jest zatem, aby kryteria te były jednolite dla wszystkich.

Przypisanie danej wspólnoty do określonej tradycji jest równocześnie opowiedzeniem się autora za określoną dominantą o doktrynalnym charakterze. Przykładem może być np. Jednota Braci Polskich, która ma zielonoświątkową doktrynę (wiara w chrzest Duchem Świętym), odrzuca dogmat trynitarny, a równocześnie święci sobotę. W zasadzie można wymienić tę

wspólnotę religijną w trzech miejscach poniższego wykazu. To nieodłączny problem, jaki powstaje podczas pracy nad tworzeniem układu działowego. Przedstawiony wykaz jest tylko propozycją uporządkowania polskiej sceny religijnej i wstępem do opracowania leksykonu wyznań religijnych w Polsce, który znacznie przekraczałby w objętości dotychczasowe próby tego rodzaju. Liczby w nawiasach są sygnaturami poszczególnych Kościołów i związków wyznaniowych – ich stałym i niezmiennym w zasadzie identyfikatorem na wykazie Ministerstwa. Te z nich, które nie mają tego numeru, to 15 Kościołów i związków wyznaniowych, które mają własne ustawy.

Wykaz otwiera rodzina (określenie „rodziny” jako synonimu tradycji religijnej za: Melton 2017) kościołów katolickich Kościół rzymskokatolicki, który reprezentowany jest w Polsce przez cztery obrządku (łaciński, bizantyjsko-ukraiński, ormiański, bizantyjsko-słowiański). Zaznaczmy, że mają one pewien wymiar etniczny: Ukraińcy stanowią większość wiernych Kościoła greckokatolickiego (obrzadek bizantyjsko-ukraiński), a Ormianie – obrządku ormiańskiego. W 2016 r. wpisano także do rejestru niezależną katolicką parafię z Jarocina działającą pod nazwą Powszechny Kościół Ludu Bożego (184).

Świat wspólnot starokatolickich jest reprezentowany przez Kościół Polskokatolicki i dwa (od 1935 r.) Kościoły mariawickie: Starokatolicki Kościół Mariawitów z siedzibą w Płocku, będący członkiem Unii Utrechckiej i Katolicki Kościół Mariawitów z siedzibą w Felicjanowie, który nie jest członkiem Unii ze względu na to, że za obowiązujące uznaje reformy wprowadzone przez abp. Jana Kowalskiego w latach 30. XX w. np. kapłaństwo kobiet czy powszechne kapłaństwo. W XXI stuleciu zarejestrowały się dalsze trzy niewielkie Kościoły, które przynależą do tego nurtu: Polski Narodowy Katolicki Kościół w Rzeczypospolitej Polskiej (164), Katolicki Kościół Narodowy w Polsce (179), Reformowany Kościół Katolicki w Polsce (188).

Rodzinę kościołów wschodniego chrześcijaństwa otwierają Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny oraz dwa kościoły staroobrzędowe: Wschodni Kościół Staroobrzędowy niemający hierarchii duchowej i Staroprawosławna Cerkiew Staroobrzędowców (177) z Gabowych Grądów. Także dwa ormiańskie kościoły, które nie zawarły unii z Kościołem rzymskokatolickim (to nurt nawiązujący do tzw. kościołów przedchalcedońskich, reprezentujący złagodzony monofizytyzm): Ormiański Kościół Apostolski w Rzeczypospolitej Polskiej (165) i Ormiański Kościół Apostolski Katolikosatu Eczmiadzyńskiego w Rzeczypospolitej Polskiej (173).

Protestantyzm w Polsce współczesnej reprezentowany jest przez niemal 100 Kościołów. Ich wewnętrzny podział został w niniejszym wykazie szczególnie rozbudowany z racji tego, że stanowią one większość podmiotów prawnych w rejestrze.

Do nurtu ewangelickiego (konstytuuje go m.in. praktyka chrztu dzieci) należą: Kościół Ewangelicko-Augsburski, Ewangelicko-Reformowany, a także Kościół Ewangelicko-Methodystyczny (nazwę kościoła w 1991 r. uzupełniono o słowo „ewangelicki”, aby podkreślić więź metodyzmu polskiego z kościołami pierwszej reformacji). Ze względu na praktykę chrztu dzieci zaliczono tu również specyficzną (kiedy uwzględnimy kult i wymiar organizacyjny) tradycję protestancką – Kościół Anglikański (114), który zarejestrował się w 1996 r. i świadczy przede wszystkim posługę duchową obywatelom Wielkiej Brytanii pracującym w Polsce.

Do rodziny kościołów ewangelicznych (lub w innej nomenklaturze – ewangelikalnych, za: Zieliński 2013) należą protestanckie wspólnoty uznające niezbędność przeżycia nawrócenia („uznania wiary”, że śmierć Jezusa Chrystusa przynosi jednostce zbawienie), a w konsekwencji najczęściej, ale nie zawsze, przyjęcia chrztu „w wieku świadomym” (czyli powyżej kilkunastu lat). Na gruncie anglosaskim nurt ten jest określany jako *born again Christianity*. Nawrócenie (tzw. nowożrodzenie) to przyjęcie aktem osobistej wiary zbawczej ofiary Chrystusa. Przyjęcie chrztu dzieci lub dorosłych za podstawowe kryterium różnicujące kościoły ewangeliczne od ewangelicznych/ewangelikalnych, sprawia wiele problemów, bowiem metodyzm czy luterkański pietyzm propagują potrzebę nawrócenia, ale nie wiążą go z chrztem. W rejestrze znajdują się wspólnoty, które mocno akcentują konieczność przeżycia nawrócenia w wieku dojrzałym, ale praktykują chrzest dzieci lub nie wypowiadają się o wieku, w jakim należy przyjąć chrzest, jak np. Armia Zbawienia (163) czy Ewangeliczny Kościół Metodystyczny (185) należący do wesleyańskiego nurtu metodyzmu.

Warto przy okazji niemal wymiennego stosowania obu pojęć (ewangeliczne/ewangelikalne) zaznaczyć, że starsze Kościoły najczęściej wywodzące się z niemieckiej bądź rosyjskiej kultury religijnej i aktywne w pierwszej połowie XX w. używały terminu „ewangeliczne”. Nowsze (wysoce umownym okresem rozprzestrzeniania się tej terminologii w Polsce jest okres lat 90.) nawiązują raczej do anglosaskiego protestantyzmu i częściej posługują się słowem „ewangelikalne” – chcąc tym samym podkreślić pewien dystans od nieco zachowawczej i tradycyjnej religijności starszych. Zmiana nazwy to także zmiana pokoleń w polskim protestantyzmie drugiej reformacji. W języku angielskim odpowiednikiem obu jest jedno określenie – *evangelical*, podobnie w języku niemieckim – *evangelische*. W języku polskim mamy trzy różne słowa o różnych znaczeniach: ewangelickim, ewangelicznym i ewangelikalnym.

Zieliński, wprowadzając pojęcie „ewangelikalne wspólnoty eklezjalne”, wyróżnił cztery kategorie: Kościół ewangelikalny, denominacja ewangelikalna, niezależny zbór ewangelikalny oraz ewangelikalna organizacja parakościelna (Zieliński 2013). Denominację wyróżnia tylko to, że ma więcej niż jeden zbór.

Szczególnie cenny dla niniejszej pracy jest proponowany przez tego autora termin „ewangelikalna organizacja parakościelna” (Zieliński 2013, 257), bowiem w ramach grupy wspólnot protestanckich, a szczególnie ewangelikalnych, są obecne także instytucje, które za swój główny czy nawet jedyny cel stawiają misję czy koordynację działań ewangelizacyjnych.

Grupę kościołów ewangelicznych/ewangelikalnych otwiera najstarszy kościół tego nurtu – Polski Kościół Chrześcijan Baptystów. Podobne credo religijne (z akcentem kongregacyjnej eklezjologii i praktyką chrztu dorosłych) możemy znaleźć w takich Kościołach, jak Kościół Ewangelicznych Chrześcijan (23), Ursynowska Społeczność Ewangeliczna (124), Ewangeliczny Kościół Chrześcijański (161) czy Kościół Ewangeliczny „Misja Łaski” (36), który wyróżnia doktryna o *eternal security* (dosł. „wieczne bezpieczeństwo” – kalwińska doktryna polegająca na przekonaniu, że otrzymanej raz łaski nie traci się). Z zachowawczym i konserwatywnym nurtem baptystów związany jest Biblijny Kościół Baptystyczny z Anina (120).

Wśród ewangelikalnych protestantów praktykujących chrzest dorosłych możemy wyróżnić mniejsze kategorie czy raczej podgrupy. Przykładem może być nurt Kościołów Chrystusowych (ang. *Disciples of Christ, Churches of Christ*), wywodzący się z tzw. Drugiego Przebudzenia Amerykańskiego (przełom XVIII i XIX w.). W Polsce utworzyli go repatrianci z USA powracający do kraju po I wojnie światowej. Dzisiaj należą do niego cztery instytucje eklezjalne: Kościół Chrystusowy w Polsce (13) z siedzibą w Sopocie, Kościół Chrystusowy w Rzeczypospolitej Polskiej z siedzibą w Warszawie (24), Warszawski Kościół Chrystusowy (101), Zrzeszenie Kościołów Chrystusowych w Rzeczypospolitej Polskiej (169).

W Anglii w pierwszej połowie XIX w. John Nelson Darby i skupiony wokół niego krąg reformatorów zainicjowali ruch o nazwie *Plymouth Brethren* (Braci Plymuckich), który na świecie i także w Polsce dzieli się na dwa nurty: pierwszy określany jako ruch wolnych chrześcijan (*open brethern*) oraz drugi znany pod nazwą darbyzmu (*exclusive berethern*). Podział ten jest wynikiem rozłamu, do którego doszło w XIX stuleciu na tle warunków dopuszczania wiernych do Wieczerzy Pańskiej. Pierwsi wyznawcy tych ruchów pojawili się w naszym kraju z początkiem XX w. na Śląsku Cieszyńskim (Józef Mrózek) i w Polsce centralnej (Wacław Żebrowski, Antoni Przeorski).

W pierwszej połowie lat 90. w środowisku ewangelicznego protestantyzmu wiele zborów wystąpiło ze swych macierzystych Kościołów i rozpoczęły samodzielną pracę lub rejestrowały się jako osobne podmioty prawne. Wiele Kościołów tego typu ma ustrój kongregacyjny, w którym kluczowa jest idea autonomii poszczególnych zborów. Społeczności te niewiele różnią się doktrynalnie między sobą. W wykazie pogrupowano je pod nazwą „niezależne

zборы ewangeliczne”, jak określił tę grupę Tadeusz Zieliński (2013). Są one w większości zrzeszone w Radzie Zborów Ewangelicznych, którą zorganizował nestor polskich środowisk ewangelikalnych, Kazimierz Muranty.

Znaczny procent wspólnot ewangelicznych/ewangelikalnych przynależy do dynamicznie rozwijającej się w XX w. duchowości pentekostalnej. W roku 2017 w rejestrze Ministerstwa było obecnych 42 wspólnot i Kościołów, które miały charakter zielonoświątkowy (Włoch 2017, 199). W swoich credo wyznawały wiarę w tzw. chrzest Duchem Świętym, który interpretowano jako drugi po nawróceniu (i najczęściej także po chrzcie wodnym) moment zwrotny w życiu chrześcijanina. Codziennością tych wspólnot jest praktyka takich charyzmatów, jak uzdrawianie, prorokowanie czy dar języków (głosolalia). Pod względem statystycznym religijność tego typu wykazuje bardzo silne tendencje rozwojowe (por. coraz żywiej dyskutowane zjawisko pentekostalizacji katolicyzmu), a analiza tych środowisk ukazuje ogromne i postępujące ich różnicowanie się. To, co łączy te wspólnoty, to rodzaj praktyki religijnej i emocjonalna pobożność, a nie wymiar doktrynalny, teologiczny. Ich wewnętrzny podział napotyka jednak na przeszkodę nie do zniesienia. Jakkolwiek by dzielić wewnętrznie tych kilkadziesiąt Kościołów i wspólnot, zjawisko przynależności do kilku kategorii będzie zdarzało się nader często. Dlatego pozostawiono je łącznie, zaznaczając jedynie te, które przynależą do „ruchu wiary” (FM – ang. *Faith Movement*). Teologia ta jest złożonym kompleksem przekonań, na który składają się wiara w moc religijnej wypowiedzi, elementy teologii *prosperity*, intensywna modlitwa o uzdrowienia i in.

Najliczniejszy z kościołów pentekostalnych, Kościół Zielonoświątkowy, powstał po rozpadzie w 1988 r. Zjednoczonego Kościoła Ewangelicznego składającego się z pięciu różnych ugrupowań. Dwa z nich należały do tradycji pentekostalnej – Kościół Stanowczych Chrześcijan i Kościół Chrześcijan Wiary Ewangelicznej – a trzy do innych nurtów ewangelicznego protestantyzmu: Kościół Chrystusowy (obecnie to dwa Kościoły – 13 i 24), Kościół Wolnych Chrześcijan (11) i Kościół Ewangelicznych Chrześcijan. Kościół Chrześcijan Wiary Ewangelicznej (25) wywodzi się z przedwojennych środowisk kresowych, ale jego silnym centrum była także przedwojenna Łódź. Działający na Śląsku Cieszyńskim Związek Stanowczych Chrześcijan, najstarsze ugrupowanie zielonoświątkowe na ziemiach polskich (czas powstania 1910), reprezentował religijność pietystyczną. Istniejąca dzisiaj pod tą nazwą wspólnota z Wisły (47) należy jednak do perfekcjonistycznego ruchu „braci norweskich” (z centralą w norweskim Brunstad). Najbliżej religijności Związku Stanowczych Chrześcijan (z okresu międzywojennego) znajduje się Ewangeliczna Wspólnota Zielonoświątkowa (10), której wierni mieszkają w Beskidzie Niskim i Bieszczadach i wywodzą się z migrantów ze Śląska Cieszyńskiego (ich przesiedlenie datuje się

na schyłek lat 60.). Na okres PRL datujemy także powstanie innych wspólnot zielonoświątkowych: ruchu proroka Williama Branham, którego wiernych skupia Zbór Ewangelii Łaski (82), czy ruchu *only Jesus movement* działającego obecnie w Zborze Ewangelicznych Chrześcijan w Duchu Apostolskim (45). Z ruchem tzw. Pięćdziesiątników (ros. *piatidiesiatniki*, rosyjska nazwa ruchu zielonoświątkowego) związana jest Chrześcijańska Wspólnota Zielonoświątkowa (18).

Po 1989 r. pojawiały się w Polsce te nurty charyzmatycznej religijności, które nawiązują do tzw. *third wave* (trzeciej fali pentekostalizmu), takie jak *prosperity gospel*, „przebudzenie z Toronto” czy wspomniany już *Faith Movement* („ruch wiary”). Teologię charakterystyczną dla tej szerokiej formacji religijnej można odnaleźć w pismach konfesyjnych kilku wspólnot. Wymieńmy kilka: Chrześcijański Kościół Pełnej Ewangelii „Duch i Moc” z Łodzi (93), Kościół Chrześcijański w Warszawie (112), Kościół Chrześcijański „Słowo Wiary” z Gdyni (156), czy Centrum Chrześcijańskie „Miecz Ducha” z Kalisza (142). Najnowsze Kościoły tego nurtu w Polsce to Kościół Chrześcijan Pełnej Ewangelii Obóz Boży (187) oraz wywodzący się z latynoamerykańskiej duchowości pentekostalnej Kościół Boga Żywego, Będącego Wsparciem i Podporą Prawdy, Kościół Światło Świata (186).

Ariel Zieliński zwrócił uwagę na proces przechodzenia wspólnot z katolickich ruchów odnowy (gł. z ruchu Odnowy w Duchu Świętym) do świata ewangelikalnego protestantyzmu. Przynajmniej kilka z obecnych w rejestrze Kościołów zielonoświątkowych wywodzi się z katolicyzmu. Przykładami są np. kielecka Wspólnota „Wieczernik” (107), Centrum Chrześcijańskie „Miecz Ducha” z Kalisza (142) czy Kościół Boży z Krakowa (105). Część z odchodzących z katolicyzmu wspólnot nie zakłada własnych organizacji eklezjalnych, ale przyłączyła się do istniejącej charyzmatycznej denominacji, najwięcej do federacyjnego Kościoła Bożego w Chrystusie (28).

Wśród wielu ewangelikalnych chrześcijan, także zielonoświątkowych, widoczne jest zainteresowanie dziedzictwem kultury judaizmu. Przykładem mesjanistycznej wspólnoty, której doktryna i praktyki są syntezą judaizmu i chrześcijaństwa, jest Dom Izraela Polania (137) czy Mesjańska Społeczność Wywołanych (141). Zainteresowani światem „starszych braci w wierze” są także wierni Wspólnoty „Drzewo Oliwne” (88).

Twórcą nurtu tzw. *Local Church* – „Kościółów miejscowych” – byli Watchman Nee i Witness Lee. Obaj postulowali, aby w każdej miejscowości (stąd nazwa „miejscowy”) był tylko jeden autonomiczny zbór i uzasadniali to opisaniami z Nowego Testamentu. Jako pierwsza polska wspólnota tego nurtu zarejestrował się w 1994 r. Kościół w Radomiu (87).

W rejestrze obecne są także organizacje ponadkonfesyjne, ponaddenominacyjne, które w zasadzie nie mają charakteru kościelnego, a są, używając

przywoływanego już terminu Zielińskiego, „ewangelikalną organizacją parakościelną”. Przykładem może być zachodnia organizacja o nazwie *New Hope Ministries*, której przedstawiciele od 1992 r. zarejestrowali się jako Nowa Nadzieja (w 1995 r. przyjęli nazwę Misji Pokoleń – 71). Z kolei Ruch Chrześcijański Mt28 ((68), dawniej Ruch Nowego Życia) jest filią znanej międzynarodowej organizacji *Campus Crusade for Christ International*.

Kościół Nowoapostolski (14) reprezentuje osobną tradycję religijną ruchu tzw. Wspólnot apostolskich, który wywodzi się z myśli XIX-wiecznego angielskiego teologa Edwarda Irwinga. Wierni tego Kościoła uznają wskrzeszenie urzędu „apostoła” za znak nadchodzącej paruzji i nie ograniczają się, jak niemieckie wspólnoty, do liczby 12 (przyjęto, że osób pełniących posługę apostołów może być więcej).

Pod koniec XIX w. pojawił się na ziemiach polskich ruch adwentystyczny, a z początkiem XX stulecia ruch badacki. Adwentyzm jest tą częścią protestantyzmu, który skupia się na problematyce eschatologicznej i oczekuje „rychłej paruzji Chrystusa”. Najliczniejszą i najstarszą wspólnotą tego nurtu chrześcijaństwa jest Kościół Adwentystów Dnia Siódmego. W 1990 r. zarejestrowała się wspólnota o nazwie: Adwentyści Dnia Siódmego Ruch Reformacyjny (48), który m.in. odrzuca obowiązkową służbę wojskową, oraz Kościół Reformowany Adwentystów Dnia Siódmego (51).

Millenarystyczną doktrynę ma pięć wspólnot religijnych wyróżnionych w niniejszym wykazie łącznie jako nurt badacki. Przyczyną ich wydzielenia od adwentystycznych Kościołów jest przyjęcie teologii antytrynitarniej. Są to: Świecki Ruch Misyjny „Epifania” (1), Zrzeszenie Wolnych Badaczy Pisma Świętego w Rzeczypospolitej Polskiej (2), Stowarzyszenie Badaczy Pisma Świętego w Polsce (3), Związek Badaczy Biblii w Polsce (19), oraz Świadkowie Jehowy w Polsce (34), którzy są najliczniejszą wspólnotą religijną tego nurtu.

Ruch unitariański to odrębna grupa wspólnot antytrynitarnych. W odróżnieniu od wspólnot badackich w ich nauczaniu nie znajdujemy rozważań o charakterze millenarystycznym. Karol Grycz Śmiłowski w 1937 restytuował „odnowioną” wspólnotę Braci Polskich. Już po II wojnie światowej jej wrocławski ośrodek ewoluował w kierunku duchowości zielonoświątkowej, co dało początek obecnej Jednocie Braci Polskich (7). W Polsce współczesnej działa też kilka wspólnot nawiązujących do tradycji unitariańskiej, m.in. Wspólnota Unitarian Uniwersalistów (81) czy Kościół Unitariański (123), który jest federacją kilku mniejszych społeczności. Charakter antytrynitarny ma także Kościół Chrześcijański w Duchu Prawdy i Pokoju z Rybnika (56), który łączy te idee z elementami starokatolicyzmu.

Po 1989 r. rozpoczęła w Polsce swoją pracę misja mormonów (nawiązywano do tradycji gminy mormońskiej w Żelwągach na Mazurach, która działała

jeszcze do lat 70. XX w.). W rejestrze mormoni są obecni pod nazwą Kościół Jezusa Chrystusa Świętych Dni Ostatnich (8). Do idei chrześcijańskich nawiązują także wyznawcy Christian Science – Stowarzyszenia Chrześcijańskiej Nauki (38).

Przegląd religii niechrześcijańskich otwiera judaizm, czyli najstarsza nie-słowiańska tradycja religijna na ziemiach polskich. Najstarszym i najliczniejszym związkiem wyznaniowym tej religii jest Związek Gmin Wyznaniowych Żydowskich, który reprezentuje tradycyjny, ortodoksyjny judaizm. Do nurtu judaizmu postępowego należą Beit Polska – Związek Gmin Postępowych w Rzeczypospolitej Polskiej (171) i Niezależna Gmina Żydowska – w Gdańsku (150).

Karaimi wywodzą się z ludności chazarskiej i są obecni na ziemiach polskich od schyłku średniowiecza. Wspólnie z judaizmem uznają Torę za świętą księgę. Odrzucają jednak jej interpretację, jaką przynosi Talmud. Związek wyznaniowy wpisany do rejestru przyjął nazwę Karaimski Związek Religijny.

Polski islam reprezentowany jest w rejestrze przez sunnickich polskich Tatarów, którzy od XVII w. osiadali na ziemiach Rzeczypospolitej (Muzułmański Związek Religijny). Sunnicki charakter ma także powstała już po upadku PRL Liga Muzułmańska (158). Do nurtu szyickiego należą: Stowarzyszenie Jedności Muzułmańskiej (33) i Islamskie Stowarzyszenie Ahl-ul-Bayt (53). Stowarzyszenie Muzułmańskie Ahmadiyya (53) to powstały na przełomie XIX i XX wieku ruch reformy islamu, jeden z nowych ruchów tej światowej religii.

Powstały w XIX w. bahaizm (69) nawiązuje w swoich zasadach do islamu, judaizmu i chrześcijaństwa (wspólnota ta to synteza różnych religii uniwersalistycznych).

W rodzinie wspólnot hinduistycznych połączono ugrupowania, które ze względu na czas powstania (XX w.), można określić właściwie jako neohinduistyczne. Najbardziej znane są wajsznawickie: Międzynarodowe Towarzystwo Świadomości Kryszny (30) i Instytut Wiedzy o Tożsamości „Misja Czaitanii” (49). Rozłam, który doprowadził do istnienia dwóch nurtów tej religii nastąpił po śmierci założyciela ruchu Hare Kryszna, Brabhpady w 1977, kiedy to Chris Butler (Jagad Guru) stanął na czele osobnej organizacji, która przyjęła nazwę „Misji Czaitanii”. Związek Wyznaniowy Hindu Bhavan (167) zrzesza mieszkających w Polsce Hindusów i osoby o podwójnej narodowości. Światowy Uniwersytet Brahma Kumaris (22) czy Związek Ajapa Joga (17) to ruchy propagujące różne formy hinduistycznej duchowości czy określony styl jogicznej praktyki medytacyjnej. Radha Govind Society of Poland (57) nawiązuje do myśli Jagad Guru i tradycji krysznaickiej.

W wielu wypadkach zaliczenie danej grupy do tradycji hinduistycznej dokonuje się przez rozpoznanie określonych wątków doktrynalnych w deklaracjach wyznaniowych czy w opisach praktyk. Ale należy pamiętać, że

jednym z doniosłych kierunków współczesnych przemian kultury religijnej na Zachodzie i w Polsce jest orientalizacja, pojmowana jako proces dyfuzji wierzeń i praktyk Dalekiego Wschodu. Powstające w wyniku tego procesu wspólnoty odznaczają się zróżnicowanym stopniem doktrynalnego synkretyzmu. Przywołane wspólnoty neohinduistyczne są także obecne w wielu krajach Zachodu. Dokonują niezbędnej, ale zróżnicowanej co do skali inkulturacji zasad hinduizmu do tutejszych wyobrażeń i wrażliwości.

Innym kulturowym procesem widocznym podczas analizy rejestru jest proces globalizacji. Związek Wyznaniowy Singh Sabha Gurudwara (166) wywodzi się z subkontynentu indyjskiego, a zrzesza polskich sikhów. Warto zaznaczyć, że mieszkający w Polsce Wietnamczycy odwiedzają ośrodki Związku Buddyjskiego Bencien Karma Kamtżang (85), a obywatele Wielkiej Brytanii Kościół Anglikański (114).

Polski buddyzm współtworzą przede wszystkim dwa kręgi inspiracji. Pierwszym jest buddyzm tybetański, a związki wyznaniowe należące do tego kręgu reprezentują następujące szkoły: kagy, ningma (khordong należy do tej tradycji), gelug, dzogchen oraz bon. Drugim nurtem jest zen, który wywodzi się z Chin. Sanskryckie słowo *dhiana*, czyli medytacja, to chińskie *czan* i japońskie *zen*. Nurt ten w Polsce nawiązuje do kilku tradycji narodowych: japońskiej, koreańskiej (Kuan Um) i chińskiej. Tradycja przedbuddyjska bon została włączona w niniejszym wykazie do buddyzmu tybetańskiego, bo niekiedy (np. w Międzynarodowej Wspólnocie Dzogchen – Namdaglin, 92) doktryna religijna składa się, prócz idei przedbuddyjskich, także z inspiracji szkoły buddyjskiej ningma. Najstarszym związkiem wyznaniowym buddyzmu tybetańskiego jest Buddyjski Związek Diamentowej Drogi Linii Karma Kagyu (15), którego głównym nauczycielem był Ole Nydhal. Do nurtu kagy należy również Związek Buddyjski Bencien Karma Kamtsang (85), który od 2012 r. zaznaczył (w nazwie) związek z klasztorem Bencien w Nepalu. Związek Buddyjski „Yeshe Khorlo” (180) reprezentuje naukę tradycji ningma, a do tradycji gelug nawiązuje Misja Buddyjska – Trzy Schronienia w Polsce (97). Tradycję chińską *czan* w Polsce reprezentuje Związek Buddyjski Czan (138), a tradycję koreańską – Szkoła Zen Kwan Um (12). Do japońskiej tradycji zen należy 5 różnych związków wyznaniowych: Związek Buddystów Zen „Bodhidharma” (9), „Kanzeon” Związek Buddyjski (21), „Wspólnota Bez Bram” Mumon – Kai Związek Buddyjski Zen Rinżai w Rzeczypospolitej Polskiej (29), Buddyjska Wspólnota Zen Kannon (32) oraz Sangha „Dogen Zenji” (170). Do chińskich tradycji religijnych należy Związek Taoistów Tao Te King (159).

Nowe ruchy religijne to wysoce zróżnicowana grupa, której nie łączą wspólne zasady wiary i wyobrażenia religijne. Cechy, które zwykle wymienia się jako kryteria przynależności tej grupy wyznań, to przede wszystkim

„nieodległy czas powstania” (Barker 1997), innowacyjny charakter religijnej praktyki (Doktór 2002) czy prozelityzmu, niemożność włączenia doktryny religijnej do historycznych tradycji religijnych, a często obecność np. elementów filozoficznych (czy generalnie niereligijnych) w doktrynie. Ich pojawieniu się w krajach Zachodu towarzyszyły krytyczne reakcje społeczne. Zasady wiary Kościoła Zjednoczeniowego, czyli Ruchu Pod Wezwaniem Ducha Świętego Dla Zjednoczenia Chrześcijaństwa Światowego (35), są syntezą kultury religijnej Dalekiej Azji i idei chrześcijańskich. Zachodni Zakon Sufi (59) nawiązuje do idei islamu i nowej duchowości. Do nowożytnej tradycji ezoterycznej należą różokrzyżowcy: Lectorium Rosicrucianum. Międzynarodowa Szkoła Złotego Różokrzyża (20) i Wspólnota Nauk Różokrzyża (84). Polskie wspólnoty rodzimowiercze reprezentują na wykazie: Rodzimy Kościół Polski (95), Polski Kościół Słowiański (98), Rodzima Wiara (108), Zachodniosłowiański Związek Wyznaniowy „Słowiańska Wiara” (172). Związek Wyznaniowy Kwinarystów (73) nawiązuje do pięciu zasad deizmu sformułowanych u schyłku XVI w. przez lorda Edwarda Herberta Cherbury’ego.

W rejestrze wyznań MSWiA znajdują się także wspólnoty, które zaprzestały już działalności, ale których nie wykreślono z rejestru. Ostatni z opublikowanych raportów GUS (za lata 2015–2018) zawiera pełną listę tych grup, które wykreślono z rejestru 1990–2018 (Cieciela 2019, 313–317). Przyczyny wykreślenia mogą być różne. Misja Łaski (36), w 2009 przyłączyła się do Kościoła Baptystów, a Związek Badaczy Biblii (19) w 1997 r. podjął uchwałę o przyłączeniu się do Stowarzyszenia Badaczy Biblii. Kościół Chrześcijański w Rypinie (111) połączył się z Kościołem Zielonoświątkowym. W niniejszym opracowaniu uwzględniono tylko takie, które nadal są obecne w rejestrze.

Dołączoną listę wyznań w układzie działowym zamykają te, których religijny charakter jest dość powszechnie kwestionowany jak na przykład Kościół Remonstrantów Polskich czy Chrześcijański Kościół Głosicieli Dobrej Nowiny. Obecna wiedza na ich temat pozwala stwierdzić, że są to raczej grupy, w których cele niereligijne (ekonomiczne) zdecydowanie dominują.

Umieszczony przy niektórych wyznaniach poniższego zestawienia znak zapytania oznacza niepewną lub wątpliwą klasyfikację danej grupy. Miejsowości wymieniane po nazwie danego związku są siedzibami jego władz. Jak zaznaczono wcześniej, rejestr powstał w 1990 r., dlatego wszystkie istniejące już wcześniej Kościoły i związki wyznaniowe noszą taką samą datę „początkową”, ale należy pamiętać, że jest to tylko data „narodzin” państwowej ewidencji w nowych realiach politycznych. Numer przed nazwą jest przypisany tylko jednej określonej wspólnotie. To rodzaj numeru identyfikacyjnego danej wspólnoty. Brak daty i numeru oznacza, że dany Kościół czy związek wyznaniowy ma własną ustawę.

Przy okazji warto zwrócić uwagę na proces przejmowania numerów (tym samym wpisu do rejestru) przez inne związki wyznaniowe po zaprzestaniu działalności dotychczasowego Kościoła czy związku wyznaniowego. Przykładem może być pozycja 94, pod którą jeszcze w początkach XXI w. był wpisany Kościół Chrześcijański w Toruniu, a obecnie pod tym numerem widnieje Chrześcijańska Wspólnota Mennonitów.

Wykaz w układzie działowym na podstawie rejestru Ministerstwa Spraw Wewnętrznych i Administracji – stan na 10 marca 2020

Rodzina kościołów katolickich

- * Kościół Katolicki w RP, Warszawa
(4 obrządk: łaciński, bizantyjsko-ukraiński, ormiański, bizantyjsko-słowiański)
- 184 * Powszechny Kościół Ludu Bożego, Jarocin, woj. wielkopolskie (2016)

starokatolicyzm:

- * Kościół Polskokatolicki, Warszawa
- 110 * Kościół Starokatolicki w Rzeczypospolitej Polskiej, Marki, woj. mazowieckie (1996)
- 164 * Polski Narodowy Katolicki Kościół w Rzeczypospolitej Polskiej, Warszawa (2006)
- 179 * Katolicki Kościół Narodowy w Polsce, Wrocław (2014)
- 188 * Reformowany Kościół Katolicki w Polsce, Poznań (2020)

mariawityzm:

- * Kościół Starokatolicki Mariawitów w RP, Płock
- * Kościół Katolicki Mariawitów w RP, Felicjanów

Rodzina wschodnich kościołów chrześcijańskich

- * Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny, Warszawa
- * Wschodni Kościół Staroobrzędowy (niemający hierarchii duchowej), Suwałki
- 165 * Ormiański Kościół Apostolski w Rzeczypospolitej Polskiej, Łódź (2006)

- 173 * Ormiański Kościół Apostolski Katolikosatu Eczmiadzyńskiego w Rzeczypospolitej Polskiej, Zabrze (2010)
- 177 * Staroprawosławna Cerkiew Staroobrzędowców, Gabowe Grądy, woj. podlaskie (2013)

Rodzina kościołów protestanckich

Kościół ewangelickie i anglikanizm

- * Kościół Ewangelicko-Augsburski, Warszawa
 - * Kościół Ewangelicko-Reformowany, Warszawa
 - * Kościół Ewangelicko-Methodystyczny, Warszawa
- 114 * Kościół Anglikański w Polsce, Warszawa (1996)

Kościół ewangelikalne praktykujące chrzest niemowląt lub nieokreślające wieku, w którym przyjmuje się chrzest

- 76 * Kościół Dobrego Pasterza Warszawa (1993)
- 162 * Kościół Prezbiteriański, Warszawa (2006)
- 163 * Kościół Armia Zbawienia w Rzeczypospolitej Polskiej, Warszawa (2006)
- 185 * Ewangeliczny Kościół Metodystyczny w Rzeczypospolitej Polskiej, Kraków (2017)

Kościół ewangeliczne/ewangelikalne

- * Kościół Chrześcijan Baptystów, Warszawa
- 27 * Kościół Ewangelicznych Chrześcijan, Warszawa (1990)
- 36 * Kościół Ewangeliczny „Misja Łaski”, Kraków (1990)
- 83 * Kościół Miłosiernego Boga, Lublin (1994) ?
- 94 * Chrześcijańska Wspólnota Mennonitów, Toruń (1995)
- 120 * Biblijny Kościół Baptystyczny, Warszawa (1996)
- 124 * Ursynowska Społeczność Ewangeliczna, Warszawa (1997)
- 146 * Związek Wyznaniowy „Polska Chrześcijańska Służba”, Warszawa (1998)
- 154 * Kościół Ewangeliczny w Rzeczypospolitej Polskiej, Bydgoszcz (2003)
- 161 * Ewangeliczny Kościół Chrześcijański, Żory (2006)

Niezależne zbory ewangeliczne/ewangelikalne

- 42 * Zbór w Wodzisławiu Śląskim, Wodzisław (1990) (Local Church)
- 43 * Zbór Ewangelicko-Baptystyczny w Katowicach, Katowice (1990)

- 44 * Zbór Ewangeliczny „Syjon”, Dziegielów, woj. górnośląskie (1990)
- 62 * Wspólnota Chrześcijańska „Pojednanie”, Grodzisk Mazowiecki (1991)
- 64 * Chrześcijańska Wspólnota „Jezus Panem”, Pabianice (1991)
- 86 * Zbór Ewangeliczny „Betel” w Warszawie, Warszawa (1994)
- 103 * „Misja na Wschód” we Wrocławiu (1995)
- 132 * Kościół Nowego Przymierza w Lublinie (1997) ?

Ewangelikalny judaizm mesjanistyczny

- 141 * Mesjańska Społeczność Wywołanych, Krotoszyn (1998)

Kościoły Chrystusowe

- 13 * Kościół Chrystusowy w Polsce, Sopot (1990)
- 24 * Kościół Chrystusowy w Rzeczypospolitej Polskiej, Warszawa (1988)
- 101 * Warszawski Kościół Chrystusowy, Warszawa (1995)
- 169 * Zrzeszenie Kościołów Chrystusowych w Rzeczypospolitej Polskiej, Radom (2009)

Kościoły braterskie – bracia pływacy (open brethren)

- 11 * Kościół Wolnych Chrześcijan, Katowice (1990)
- 23 * Ewangeliczny Związek Braterski w Rzeczypospolitej Polskiej, Szczecin (1990)
- 39 * Zbór Chrześcijański w Rzeczypospolitej Polskiej, Warszawa (1990)
- 70 * Zbór Wolnych Chrześcijan w Jaworznie, Jaworzno (1992)
- 129 * Polski Ewangeliczny Kościół Braterski w Tarnowskich Górach, woj. śląskie (1997)

Darbyzm (exlusive brethren)

- 16 * Stowarzyszenie Zborów Chrześcijan w Rzeczypospolitej Polskiej, Orzesze (1990)

Nurt zielonoświątkowy

- * Kościół Zielonoświątkowy, Warszawa
- 7 * Jednota Braci Polskich, Wrocław (1990) (adwentyzm, antytrynitaryzm)
- 10 * Ewangeliczna Wspólnota Zielonoświątkowa, Bukowsko (1990)
- 18 * Chrześcijańska Wspólnota Zielonoświątkowa, Legnica (1990)
- 25 * Kościół Chrześcijan Wiary Ewangelicznej w Rzeczypospolitej Polskiej, Kielce (1990)
- 28 * Kościół Boży w Chrystusie, Warszawa (1990)
- 40 * Centrum Biblijne „Jezus Jest Panem”, Warszawa (1990)
- 45 * Zbór Ewangelicznych Chrześcijan w Duchu Apostolskim, Elk (1990)

- 46 * Chrześcijańska Wspólnota Ewangeliczna, Bielsko-Biała (1990)
- 47 * Zbór Stanowczych Chrześcijan w Rzeczypospolitej Polskiej, Wisła (1990)
- 52 * Międzynarodowa Misja „Centrum Służby Życia” – Life Centre Ministries, Skoczów (1990)
- 67 * Kościół Chrześcijański „Arka” w Poznaniu, Poznań (1992)
- 79 * Kościół Jezusa Chrystusa w Werbkowicach, Werbkowice (1993)
- 80 * Kościół „Chrystus dla Wszystkich” w Rzeczypospolitej Polskiej, Szczecin (1993)
- 82 * Zbór Ewangelii Łaski, Katowice (1993)
- 93 * Chrześcijański Kościół Pełnej Ewangelii „Duch i Moc”, Łódź (1995) (FM)
- 99 * Kościół Boży, Siedlce (1995)
- 102 * Wspólnota Chrześcijańska „Wrocław dla Jezusa” we Wrocławiu (1995)
- 105 * Kościół Boży w Polsce, Kraków (1996)
- 106 * Kościół Pentakostalny w Rzeczypospolitej Polskiej, Żory (1996)
- 107 * Kościół Chrześcijański „Wieczernik”, Kielce (1996)
- 111 * Kościół Chrześcijański w Rypinie, woj. kujawsko-pomorskie (1996)
- 112 * Kościół Chrześcijański w Warszawie (1996) (FM)
- 115 * Centrum Chrześcijańskie „Nowa Fala”, Gdynia (1996)
- 118 * Społeczność Chrześcijańska „Miejsce Odnowienia”, Lublin (1996) (FM)
- 119 * Centrum Chrześcijańskie Kanaan, Wrocław (1996)
- 122 * Chrześcijański Kościół „Maranatha” w Wiśle (1997)
- 126 * Chrześcijański Kościół „Dobra Nowina”, Pabianice (1997)
- 127 * Kościół „Misja dla Polski”, Warszawa (1997)
- 128 * Chrześcijańskie Centrum „Pan jest Sztandarem” - Kościół w Tarnowie (1997)
- 130 * Kościół Jezusa Chrystusa Wiary Chrześcijańskiej, Świdnik, woj. lubelskie (1997)
- 134 * Kościół Jezusa Chrystusa „Syjon” w Rzeszowie (1997)
- 136 * Kościół Chrześcijański „Jezus Żyje”, Kutno (1997)
- 137 * Dom Izraela Polania, Świdnik (1997)
- 142 * Centrum Chrześcijańskie „Miecz Ducha”, Kalisz (1998)
- 148 * Kościół Chrześcijański „Otwarte Drzwi”, Warszawa (1998)
- 156 * Kościół Chrześcijański „Słowo Wiary”, Gdynia (2003)
- 157 * Kościół Chwały, Warszawa (2003)
- 182 * Kościół Chrześcijański Zoe, Gdańsk (2016)
- 183 * Kościół „Chrześcijańska Wspólnota Jordan, Rumia woj. Pomorskie (2016)
- 187 * Kościół Chrześcijan Pełnej Ewangelii Obóz Boży, woj. Mazowieckie, Nasielsk (2020)

- 186 * Kościół Boga Żywego, Będącego Wsparciem i Podporą Prawdy, Kościół Światło Świata, Warszawa (2018)

Kościoły Miejskowe (Local Church)

- 72 * Kościół Jezusa Chrystusa w Kamiennej Górze, Kamienna Góra (1992)
87 * Kościół w Radomiu (1994)
133 * Kościół Ekklesia w Warszawie (1997)
140 * Miejskowy Kościół w Lublinie, Natalin, woj. lubelskie (1998)
144 * Kościół Chrześcijan w Rybniku (1998)
145 * Lokalny Kościół w Kwidzynie, Kwidzyn (1998)

Ewangelikalne organizacje parakościelne

- 68 * Ruch Chrześcijański Mt28, Warszawa (1992)
71 * Misja Pokoleń, Kraków (1992)
88 * Wspólnota „Drzewo Oliwne”, Warszawa (1994)
160 * Unia Ewangelikalna w Rzeczypospolitej Polskiej, Wrocław (2004)

Kościół dla obcokrajowców

- 151 * Warsaw International Church, Warszawa (2000)

Rodzina wspólnot milenarystycznych

Adwentyzm

- * Kościół Adwentystów Dnia Siódmego, Warszawa
5 * Kościół Chrześcijan Dnia Sobotniego, Bielsko-Biała (1990)
48 * Adwentyści Dnia Siódmego Ruch Reformacyjny W Rzeczypospolitej Polskiej, Ruda Śląska (1990)
51 * Kościół Reformowany Adwentystów Dnia Siódmego w Polsce, Poznań (1990)
63 * Mesjańskie Zbory Boże (Dnia Siódmego), Wodzisław Śląski (1991)

Nurt wspólnot apostołskich

- 14 * Kościół Nowoapostolski w Polsce, Gdynia (1990)

Rodzina chrześcijańskich wspólnot antytrynitarnych

Ruch badacki

- 1 * Świecki Ruch Misyjny „Epifania”, Poznań (1990)
2 * Zrzeszenie Wolnych Badaczy Pisma Świętego w Rzeczypospolitej Polskiej, Kraków (1990)
3 * Stowarzyszenie Badaczy Pisma Świętego w Polsce, Bydgoszcz (1990)

- 19 * Związek Badaczy Biblii w Polsce, Wrocław (1990)
 34 * Świadkowie Jehowy w Polsce, Nadarzyn, woj. mazowieckie (1989)

Unitarianizm

- 56 * Kościół Chrześcijański w Duchu Prawdy i Pokoju, Rybnik, woj. katowickie (starokat?) (1991)
 81 * Wspólnota Unitarian Uniwersalistów w Rzeczypospolitej Polskiej, Chorzów (1993)
 123 * Kościół Unitariański, Warszawa (1997)

Inne

- 8 * Kościół Jezusa Chrystusa Świętych Dni Ostatnich w Polsce, Warszawa (1990)
 38 * Stowarzyszenie Chrześcijańskiej Nauki – Związek Wyznaniowy, Warszawa (1990)
 113 * Chrześcijański Kościół Dobra, Majdan, woj. mazowieckie (1996)

Brak danych do określenia tradycji religijnej

- 139 * Chrześcijański Związek Wyznaniowy „Źródło”, Olsztyn (1997)
 153 * Kościół Miłosierdzia Jezusowego, Toruń (2001)
 178 * Kościół Dobrej Nadziei, Warszawa (2014)

Judaizm

- * Związek Gmin Wyznaniowych Żydowskich, Warszawa (posiada od 1997 własną ustawę)
 150 * Niezależna Gmina Wyznania Mojżeszowego, Gdańsk (2000)
 155 * Gmina Wyznaniowa Starozakonnych w Rzeczypospolitej Polskiej, Warszawa (2003)
 171 * Beit Polska – Związek Postępowych Gmin Żydowskich, Warszawa (2009)

karaimowie:

- * Karaimski Związek Religijny, Warszawa

Islam i jego dziedzictwo

sunnici

- * Muzułmański Związek Religijny, Białystok
 158 * Liga Muzułmańska w Rzeczypospolitej Polskiej, Warszawa (2004)

szyici

- 33 * Stowarzyszenie Jedności Muzułmańskiej, Warszawa (1990)
 53 * Islamskie Stowarzyszenie Ahl-Ul-Bayt, Moszna, woj. mazowieckie (1990)

Ahmadiyya

- 50 * Stowarzyszenie Muzułmańskie Ahmadiyya, Warszawa (1990)

Bahaizm

- 69 * Wiara Baha`i w Polsce, Warszawa (1992)

Rodzina wspólnot hinduistycznych

- 17 * Związek Ajapa Joga, Bydgoszcz (1990)
 22 * Światowy Uniwersytet Duchowy Brahma Kumaris w Polsce, Warszawa (1990)
 30 * Międzynarodowe Towarzystwo Świadomości Kryszny, Mysiadło, woj. mazowieckie (1990)
 37 * Ruch Świadomości Babadźi Herakhandi Samadź, Wrocław (1990)
 49 * Instytut Wiedzy o Tożsamości „Misja Czaitanii”, Lublin (1990)
 57 * Radha Govind Society of Poland Stowarzyszenie, Węgrzce Wielkie, woj. małopolskie (1991)
 149 * Związek Hatha Jogi „Brama Jogi”, Łódź (1998)
 167 * Związek Wyznaniowy Hindu Bhavan w Rzeczypospolitej Polskiej, Lesznów, woj. mazowieckie (2008)

Sikhowie

- 166 * Związek Wyznaniowy Singh Sabha Gurudwara w Rzeczypospolitej Polskiej, Warszawa (2007)

Rodzina wspólnot buddyjskich

buddyzm tybetański:

- 15 * Buddyjski Związek Diamentowej Drogi Linii Karma Kagyu, Warszawa (1990)
 85 * Związek Buddyjski Tradycji Karma Kamtżang, Grabnik, woj. mazowieckie (1994)
 91 * Związek Buddyjski Khordong w Polsce, Darnków, woj. dolnośląskie (1994)
 92 * Międzynarodowa Wspólnota Dzogczen – Namdaglin, Warszawa (1994)

- 97 * Misja Buddyjska – Trzy Schronienia w Polsce, Szczecin (1995)
- 100 * Ligmincha Polska, Wilga, woj. mazowieckie (1995)
- 121 * Związek Buddyjski Dak Shang Kagyu w Polsce, Łódź (1997)
- 168 * Instytut Śardza Ling, Pyski, woj. zachodniopomorskie (2008)
- 174 * Związek Tybetańskiego Bon „Sa Trik Erg Sang”, Warszawa (2010)
- 175 * Związek Buddyjski „Dzogdzien Kunzang Cziuling” w Rzeczypospolitej Polskiej, Warszawa (2011)
- 180 * Związek Buddyjski „Yeshe Khorlo” w Rzeczypospolitej Polskiej, Warszawa (2014)
- 181 * Ośrodek Wietnamskiego Buddyzmu w Polsce, Łazy, woj. mazowieckie (2015)

buddyzm zen japoński:

- 9 * Związek Buddystów Zen „Bodhidharma” Warszawa (1990)
- 21 * „Kanzeon” Związek Buddyjski, Warszawa (1990)
- 29 * „Wspólnota Bez Bram” Mumon - Kai Związek Buddyjski Zen Rinzai w Rzeczypospolitej Polskiej, Szklarska Poręba (1990)
- 32 * Buddyjska Wspólnota Zen Kannon, Warszawa (1990)
- 170 * Sangha „Dogen Zenji”, Gliwice (2009)

buddyzm zen koreański:

- 12 * Szkoła Zen Kwan Um w Polsce, Warszawa (1990)

buddyzm chiński:

- 138 * Związek Buddyjski Czan, Zalesie Górne, woj. mazowieckie (1997)

Taoizm

- 159 * Związek Taoistów Tao Te King, Warszawa (2004)

Nowe ruchy religijne

- 31 * Uczniowie Ducha Świętego (Stowarzyszenie Panunistyczne) Warszawa (NRR) (1990)
- 35 * Kościół Zjednoczeniowy, czyli Ruch Pod Wezwaniem Ducha Świętego Dla Zjednoczenia Chrześcijaństwa Światowego, Radość, woj. mazowieckie (1990)
- 59 * Zachodni Zakon Sufi, Warszawa (1991)
- 78 * Medytacyjne Stowarzyszenie Najwyższej Mistrzyni Czing Hai w Polsce, Warszawa (1994)
- 117 * Kościół Panteistyczny „Pneuma”, Łowicz, woj. łódzkie (1996)

- 125 * Polski Kościół Dialogu, Warszawa (1997)
- 131 * Zakon Braci Zjednoczenia Energetycznego, Kraków (1997)
- 135 * Związek Wyznaniowy Eckankar w Polsce, Warszawa (1997)
- 143 * Zgromadzenie Braci i Sióstr Politeistów, Gdańsk (1998) ?
- 176 * Wyznawcy Słońca, Jelenia Góra (2013)

„nowy deizm”:

- 66 * Związek Wyznaniowy „Wierzę w Dobro Człowieka”, Nowy Świat, woj. pomorskie (1992)
- 73 * Związek Wyznaniowy Kwinarystów, Łomianki, woj. mazowieckie (1992)

Różokrzyżowcy:

- 20 * Lectorium Rosicrucianum , Międzynarodowa Szkoła Złotego Różokrzyża, Wieluń (1990)
- 84 * Wspólnota Nauk Różokrzyża, Wrocław (1994)

Rekonstrukcjonizm – religia Słowian:

- 95 * Rodzimy Kościół Polski, Warszawa (1995)
- 98 * Polski Kościół Słowiański, Warszawa (1995)
- 108 * Rodzima Wiara, Wrocław (1996)
- 172 * Zachodniosłowiański Związek Wyznaniowy „Słowiańska Wiara”, Opole (2009)

Organizacje których religijny charakter jest kwestionowany

- 96 * Chrześcijański Kościół Głosicieli Dobrej Nowiny, Warszawa (1995)
- 104 * Kościół Remonstrantów Polskich, Kraków (1995)

Literatura

- Barker E. (1997), *Nowe ruchy religijne*, przeł. T. Kunz, Kraków: Nomos.
- Beżnic Sz. (2012), *Przegląd nowych ruchów religijnych w Polsce*. W: E. Barker, *Nowe ruchy religijne*, przeł. T. Kunz, Kraków: Nomos, s. 283–423.
- Borecki P., Janik Cz. (2012), *Prawo wewnętrzne nierzymskokatolickich związków wyznaniowych w Polsce. Wybór aktów prawnych*, Warszawa: Elipsa.
- Brożyniak B., Winiarczyk-Kossakowska M. (2014), *Mniejszości wyznaniowe w Polsce. Prawo wewnętrzne (statutowe)*, Warszawa: Wydawnictwo Sejmowe.
- Cieciela P. (red.) (2019), *Wyznania religijne w Polsce w latach 2015–2018*, Warszawa: GUS, Zakład Wydawnictw Statystycznych.

- Cieciela P., Haponiuk M., Lewandowska O., Krzysztofik M. (2013), *Wyznania religijne. Stowarzyszenia narodowościowe i etniczne w Polsce 2009–2011*, Warszawa: GUS, Zakład Wydawnictw Statystycznych.
- Doktor T. (1999), *Nowe ruchy religijne i parareligijne w Polsce*, Warszawa: Verbinum.
- Doktor T. (2002), *Innowacje religijne: ruchy, uczestnicy, reakcje społeczne*, Olsztyn: Mantis.
- Grelewski S. (1937), *Wyznania protestanckie i sekty religijne w Polsce współczesnej*, Lublin: Diecezjalny Zakład Graficzno-Drukarski w Sandomierzu.
- Klößner M., Tworuschka U. (red.) (2010), *Handbuch der Religionen. Kirchen und andere Glaubensgemeinschaften in Deutschland*, Landsberg am Lech: Olzog.
- Kosior K. (1997), *Buddyzm w Polsce*, „Nomos. Kwartalnik Religioznawczy” nr 18/19, s. 183–198.
- Kozłowski J., Langner J., Zagajewski T. (1989), *Atlas wyznań w Polsce*, Kraków: KAW.
- Krajewska M. (2013), *Dżinsy, t-shirt i minisze szaty. O recepcji buddyzmu w Polsce*, „Humaniora”, nr 2, s. 123–132.
- Libiszowska-Żółtkowska M. (2001), *Kościół i związki wyznaniowe w Polsce*, Warszawa: Verbinum.
- Mazur K. (1991), *Mariawityzm w Polsce*, Kraków: Nomos.
- Melton J.G. (red.) (2016), *Encyclopedia of American Religions*, Detroit: Gale Research.
- Olson R.E., Mead F.S., Hill S.S., Atwood C.D. (2018), *Handbook of denominations in the United States*, Nashville: Abingdon.
- Pasek Z. (1992), *Ruch zielonoświątkowy. Próba monografii*, Kraków: Nomos.
- Pasek Z. (1995), *Charakterystyka Kościołów i związków wyznaniowych zarejestrowanych w Polsce w latach 1988–95*, „Nomos. Kwartalnik Religioznawczy”, nr 11, s. 5–18.
- Pasek Z. (1998), *Wykaz zarejestrowanych w Polsce związków religijnych ułożony wg tradycji religijnych (wraz z komentarzem)*, „Nomos. Kwartalnik Religioznawczy”, nr 22/23, s. 107–116.
- Pasek Z. (2001), *Mniejszości religijne*. W: W. Kuczyński (red.), *Dziesięciolecie Polski Niepodległej 1989–1999*, Warszawa: United Publishers & Production, s. 838–841.
- Pasek Z. (2017), *Wyznania protestanckie w Polsce współczesnej. Wraz z wykazem w układzie działowym*. W: P. Cieciela, E. Józwiak, A. Godfrejów-Tarnogórska (red.), *500 lat reformacji w Polsce*, Warszawa: Główny Urząd Statystyczny, s. 201–210.
- Piekarski S. (1927), *Wyznania religijne w Polsce*, Warszawa: M.Arct.
- Rykała A. (2011), *Mniejszości religijne w Polsce, geneza, struktury przestrzenne, tło etniczne*, Łódź: Wyd. Uniwersytetu Łódzkiego.
- Świątkowski H. (1937), *Wyznania religijne w Polsce ze szczególnym uwzględnieniem ich stanu prawnego*, Warszawa: Wydawnictwo „Biblioteka Prawnicza”.
- Tokarczyk A. (1987), *Trzydzieści wyznań*, Warszawa: KAW.
- Urban K. (1994), *Mniejszości religijne w Polsce*, Kraków: Nomos.
- Włoch W. (2017), *Modele organizacyjne wspólnot pentekostalnych w Polsce po 1989 roku*. W: Z. Pasek (red.), *Kolana zginaj tylko przed panem. Wkład protestantyzmu w kulturę Zachodu*, Kraków: Libron, s. 199–227.
- Zieliński A. (2009), *W okolicy schizmy: społeczności ewangelikalne wywodzące się z katolickiego ruchu charyzmatycznego*, Kraków: Nomos.
- Zieliński T.J. (2013), *Protestantyzm ewangelikalny. Studium specyfiki religijnej*, Katowice: Wydawnictwo Naukowe ChAT.

Netografia

Wykaz kościołów i związków wyznaniowych działających na podstawie odrębnych ustaw, <https://www.gov.pl/web/mswia/wykaz-kosciolow-i-zwiazkow-wyznaniowych-dzialajacych-na-podstawie-odrebnych-ustaw>

Rejestr prowadzony przez Departament Wyznań Religijnych i Mniejszości Narodowych Ministerstwa Spraw Wewnętrznych i Administracji, <https://www.gov.pl/web/mswia/rejestr-kosciolow-i-innych-zwiazkow-wyznaniowych>

JACEK SÓJKA

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

ORCID: 0000-0002-2076-4855

e-mail: jsojka@amu.edu.pl

DOI: 10.34813/ptr2.2020.15

Chciwość w świecie finansów? Problem użyteczności przednowoczesnych kategorii moralnych

Greed in finance?

The question of usefulness of premodern
moral categories

Abstract. The basic question posed in this article refers to the problem of relevance of pre-modern moral categories to today's ethical argumentation concerning business and finance. Since the financial crisis of 2007–2009 a revival of interest in the notion of greed has been noticeable. After the fall of Lehman Brothers in 2008, greed as an excessive desire for wealth became the popular catchword. However the question arises is it really possible that financial crisis resulted because of egoistic pursuit of self-interest and not because of regulatory neglect or others systemic failures? To answer this question the notion of greed is analyzed in its historical religious context of the evolution of Christian dogma in the Middle Ages. Greed as a cardinal sin was part of cultural construction of morality and something fundamental to the social order. Today however the use of this notion can do more harm than good. Instead of turning our attention to structural issues of the market it offers an explanation in terms of personal desires and idiosyncrasies. This type can easily trigger the scapegoating mechanism which soon can restore to life old prejudices and stereotypes.

Keywords: Business ethics, finance, modernity, morality, greed

Wprowadzenie

Dlaczego oskarżenia o chciwość wciąż wracają? W obliczu grożącego światowej gospodarce kryzysu spowodowanego pandemią (trudno też pominąć gospodarcze skutki zmian klimatycznych) i wielu debat nad przyszłością kapitalizmu warto zastanowić się nad diagnozami stawianymi gospodarce podczas kryzysu finansowego z lat 2007–2009, bowiem dzisiaj spór o kapitalizm powraca (zob. np. Wolf 2019). Kryzys ten może być uważany za przypadek modelowy, bowiem, podobnie jak wielki kryzys 1929–1933, był zjawiskiem globalnym w tym znaczeniu, że „rozlał się” po całym świecie niczym obecna pandemia.

Ze względu na wagę zagadnienia warto zapytać: czy przednowoczesne religijne kategorie (z jedną z nich mamy do czynienia) służą refleksji etycznej, w szczególności etycznej refleksji nad gospodarką? Czy posługiwanie się pojęciem chciwości rzeczywiście ma pomóc w diagnozowaniu przyczyn kryzysu (i wielu innych nieprawidłowości obserwowanych w gospodarce), czy też chodzi tu o coś zupełnie innego, np. o sprzeciw wobec nowoczesnego kształtu gospodarki oraz – jak można to obserwować w pewnych krajach – wobec liberalnej demokracji? (zob. np. Krastev, Holmes 2019)¹

Trwająca stulecia ewolucja stosunku chrześcijaństwa do handlu, pieniądza i kredytu pokazuje, że normy moralne nie są niezmiennie i podlegają stopniowym przekształceniom. Niektóre z pojęć tracą swoją aktualność i odwoływanie się do nich nie tylko nie służy dobrze refleksji etycznej, lecz także nie pozwala się mierzyć z wieloma problemami praktycznymi (zob. Lütge 2005, 108–109). Jak pisze Onora O'Neill, można w tym kontekście mówić o adekwatności lub użyteczności teorii moralnych (O'Neill 1986, 294–297).

Kryzys finansowy lat 2007–2009 uruchomił lawinę oskarżeń kierowanych pod adresem banków, bankierów, całego świata instytucji finansowych. Słowem, które najczęściej pojawiało się w tym kontekście, była „chciwość” (ang. *greed*). Do dzisiaj zresztą słowo to nie straciło na popularności tam, gdzie wytyka się błędy całej branży (Reszka 2016). Wystarczy wspomnieć polskie dyskusje na temat tzw. kredytów frankowych i licznych batalii sądowych mających na celu zakwestionowanie legalności umów zawieranych z bankami. Pokrewną formą kwestionowania moralnej kondycji świata finansów wydaje się debata nad nadmierną finansjalizacją współczesnych gospodarek, w ramach której pojawia się przekonanie, że współczesny świat usług finansowych niejako pasożytuje na „normalnej” gospodarce, czyli sferze produkcji oraz usług (Dembinski 2008, 17)².

¹ Zgodnie z nomenklaturą angielską „nowoczesność” rozumiem jako postoświeceniową nowożytność (wieki XV–XVIII to wczesna nowoczesność).

² Tematu finansjalizacji nie zdołałam już rozwinąć w tym artykule.

Zasygnalizowany w tytule problem użyteczności przednowoczesnych, zasadniczo religijnych kategorii moralnych, oznacza konieczność namysłu nad językiem dzisiejszej refleksji etycznej nad gospodarką. Na ile oskarżenia o chciwość rozpoznają mechanizmy, które doprowadziły do kryzysu finansowego? Na ile przydatne są w obecnie toczonej debacie nad przyszłością wolnorynkowej gospodarki, którą – co widzimy aż nadto wyraźnie – osłabiają dwa kolejne kryzysy: ekologiczny oraz ten związany z globalną pandemią?

Posługując się pojęciem chciwości poszczególni komentatorzy życia gospodarczego niekoniecznie myślą w kategoriach czysto religijnych: Boga, duszy, grzechu, zbawienia. Niemniej, odwołując się do określonego systemu wyobrażeń, łatwo mogą wpaść w pułapkę stereotypów i uprzedzeń istniejących od wieków w tym systemie. Każdy okres kryzysu zachęca do szukania winnych. Jeżeli uzna się, że zawiniła chciwość, pojawić się może pytanie, kim jest ów chciwiec. W ten sposób uruchomiony zostaje odwieczny mechanizm szukania kozła ofiarnego. Tak więc nie tylko nie rozpoznaje się w sposób właściwy problemu, lecz także „uruchamia się” niegdysiejsze (pozornie dawno już przezwyciężone) stereotypy i uprzedzenia.

Wszyscy mamy do czynienia z pieniędzmi, a zatem świat finansów powinien być bliski każdej dorosłej osobie. Tak się jednak nie dzieje. Nawet w sferze finansów osobistych indywidualne decyzje ludzi, np. w kwestii zaciągania pożyczek w najróżniejszych instytucjach, nie zawsze są racjonalne i korzystne dla zainteresowanych, co świadczy o braku wiedzy na temat mechanizmów tu działających, a także o desperacji spowodowanej istniejącym już zadłużeniem. W jeszcze większym stopniu niewiedza dotyczy finansów publicznych oraz finansów firm. Jednostka gubi się w doniesieniach na temat budżetu państwa i tzw. dziury budżetowej. Na przykład 100 mld zł jest czystą abstrakcją. Związek budżetu państwa z podatkami, które każdy obywatel płaci (podatkami, które muszą przecież wzrosnąć w sytuacji, gdy rosną wydatki publiczne związane z kryzysem wywołanym przez pandemię), także jest niewidoczny dla większości obywateli.

To, co nieznanne, budzi lęk. Co więcej, kultura masowa podsuwa obrazy nieprzyzwoicie bogatych przedsiębiorców, zwłaszcza finansistów, których zamożność i, często, styl życia nie tylko oburza ludzi o niskiej stopie życiowej („gdzie jest sprawiedliwość?”), ale powoduje też reakcje lękowe przed tymi, którzy „rządzą światem”, „przejmują media”, „kupują polityków”, w sumie „pociągają wszystkimi sznurkami”. Jak pisał Niall Ferguson we wstępie do swojej znanej pracy, „[w] ciągu całej historii zachodniej cywilizacji istniała powracająca wrogość wobec świata finansów i finansistów, zakorzeniona w przekonaniu, że ci, którzy żyją z pożyczania pieniędzy, w jakimś sensie

pasożytyują na ‘prawdziwej’ gospodarczej działalności takiej, jak rolnictwo czy wytwórczość” (Ferguson 2008, 2).

Ferguson wskazuje na trzy powody takiego stanu rzeczy. Po pierwsze, współczesne społeczeństwo – mówiąc potocznie – żyje na kredyt. W ten sposób większość społeczeństwa kupuje mieszkania, samochody i wiele różnych dóbr codziennego użytku. Spłacanie kredytu nie jest sprawą łatwą, a zatem nikt nie pała wielką miłością do banku lub innej instytucji finansowej, która domaga się regularności tej spłaty. Po drugie, powtarzające się kryzysy finansowe oraz liczne skandale sprawiają, że „finanse są raczej źródłem ubóstwa, aniżeli bogactwa, raczej zmienności, aniżeli stabilności” (Ferguson 2008, 2).

Trzecie źródło niechęci do świata finansów ma charakter historyczny. Przez wieki w wielu krajach świata usługi tego typu były świadczone przez reprezentantów mniejszości etnicznych lub religijnych. Często uniemożliwiano im prawnie zakup ziemi lub uprawianie innego zawodu, skazując ich na zajmowanie się pieniędzmi. Wykluczenie to umacniało więzi wewnętrzne i wzajemne zaufanie pomiędzy wykluczonymi, co zazwyczaj sprzyja specjalizacji i osiągnięciu sukcesów w określonej dziedzinie (Ferguson 2008, 2).

Grzech chciwości

„Chciwość”, historycznie rzecz biorąc, jest pojęciem religijnym. Nawet jeżeli dzisiaj słowo to należy do potocznego słownictwa i służy codziennej „psychologii”, pierwotnie było częścią średniowiecznej nauki o grzechu. I to ona pozwala zrozumieć przednowoczesny sposób ujmowania gospodarki. Nie sposób przedstawić historii związków chrześcijaństwa i gospodarki bez pojęcia chciwości rozumianej jako jeden z grzechów głównych.

Warto też zauważyć, że dzisiejsze użycie tego słowa rzadko odnosi się do zjawisk innych niż te związane z rynkami finansowymi, i to raczej w kontekście nieprawidłowości czy wręcz przestępstw. Może to dotyczyć także urzędników państwowych lub polityków, ale najczęściej chodzi o bankierów, maklerów giełdowych, szefów funduszy inwestycyjnych. Posługując się tym słowem podczas analizy kryzysu finansowego 2007–2009, powraca się do pierwotnego znaczenia tego słowa, ale także – nawet nieświadomie – zakłada się istnienie grzechu pierwotnego gospodarki nowoczesnej, jakim było odejście od wyobrażonej harmonii społeczeństwa istniejącej niegdyś w ramach gospodarki „przedrynkowej”.

Klasyfikacja grzechów i wad ludzkich nie jest wyłącznie judeo-chrześcijańskim osiągnięciem kulturowym, bowiem i inne religie mają listy złych duchów, które czyhają na duszę jednostki. Okazuje się, że wszystkie systemy

religijne czynią z chciwości matkę wszystkich innych grzechów (Tickle 2004, 12). Czy to będzie buddyzm, czy hinduizm, z chciwości rodzą się pozostałe ludzkie przypadłości (Tickle 2004, 13–14). Dla historii gospodarczej Zachodu najistotniejsza jest z oczywistych względów tradycja judeo-chrześcijańska. Jak zauważa Richard Newhauser, wybitny znawca tematu, m.in. za sprawą Ambrożego z Mediolanu już w IV i V w. uważano chciwość za największe zagrożenie chrześcijańskiego społeczeństwa (Newhauser 2006, XIV). Dlaczego właśnie chciwość?

R. Newhauser odpowiada na to pytanie w oparciu o analizy wczesno-chrześcijańskiej literatury, w szczególności *Pasterza Hermasa*. *Filargyria* jako pożądanie pieniądza (dosłownie: srebra) stanowi zagrożenie dla duszy, bowiem oznacza przywiązanie do rzeczy z tego świata. Prawdziwe bogactwo leży bowiem w świecie niebiańskim, zgodnie z całą eschatologią chrześcijańską. Chciwość może być też określana jako *pleonexia*, czyli pragnienie „posiadania więcej”, co przypomina idolatrię, służenie obcym bogom. Zalecana była zatem samowystarczalność (*autarkeia*) i zadowolenie z tego, co się już posiada. Ciekawą rzeczą, jest to – jak wskazuje Newhauser – że ideałem nie jest tu skrajne ubóstwo, lecz właśnie zadowolenie z umiarkowanego bogactwa. (Newhauser 2006, 1–4) R.M. Grant pisze nawet, że „[w] okresie patrystycznym niechęć do bogactwa łączyła się z praktyczną tolerancją wobec niego. W trzecim wieku mamy do czynienia z biskupami Rzymu, Antiochii lub Aleksandrii czynnie uprawiającymi bankowość dla korzyści własnej lub Kościoła” (Grant 1994, 37).

To praktyczne nastawienie ojców apostoelskich, jak ujmuje to Grant (1994, 35), sugeruje, że mają oni na względzie doczesny porządek społeczny, a problem chciwości nie tylko był rozpatrywany z punkty widzenia indywidualnej duchowości i szans na zbawienie duszy (zob. Newhauser 2006, 4). Pasterz objaśnia Hermasowi ideę harmonijnego współistnienia klas społecznych odwołując się do metafory wiązu i winorośli. Ten popularny w Rzymie (znany od wieków) sposób uprawiania winorośli pnących się po drzewie był także symbolem dobrego małżeństwa. Tutaj jednak wiąz symbolizuje w miarę zamożnych obywateli Rzymu, którzy jednak mają mniejsze szanse na zbawienie, zwłaszcza jeśli zajmują się handlem. W tym znaczeniu wiąz nie wydaje owoców. Wymagająca podpory winorośl to ubodzy, którzy za wsparcie w postaci jałmużny odwzajemniają się modlitwą za dusze swoich dobroczyńców, przybliżając im życie wieczne, a zatem zawieszając na wiązie wspaniały owoc. Bogaci zatem wspomagają biednych, a ci kierują swoje modlitwy do Boga w intencji tych pierwszych. Chciwość, jako pragnienie posiadania więcej, zaburza ten porządek, ludzkie wady zagrażają społecznej harmonii. Zakłada się tu jednak, że chciwość jest taką przypadłością ludzką, która prowadzić może łatwo do wy-

korzystywania i oszukiwania bliźnich, przed czym przestrzega także pierwszy List do Tessaloniczan (4:6). W każdym razie społeczne skutki chciwości są tu na pierwszym planie (Newhauser 2006, 5).

Oskarżenie o chciwość z oczywistych względów najczęściej kierowane było tych osób, które zajmowały się handlem. Pamiętać należy, że już w późnym antyku kupców nie tyle traktowano jako agentów niezbędnej wymiany dóbr, lecz raczej jako ludzi oferujących luksusowe dobra (Newhauser 2006, 5). Zagrażać to miało zasobom wspólnoty, gdyż budziło pokusę otaczania się tymi dobrami w poszukiwaniu przyjemności. Święty Tomasz akceptował handel tylko wtedy, gdy uzupełniał on brakujące podstawowe dobra, gdy opierał się na zasadzie sprawiedliwej ceny oraz gdy zyski z handlu przynosiły korzyści całej wspólnocie handlarza (Volkmann 2019, 80). Zgodnie z tym, co sugerowało porównanie oparte na współlistnieniu wiązu i winorośli, kupcy mogli być akceptowani, jeżeli więcej dawali, niż sami otrzymywali. Jeżeli ich korzyści przewyższały korzyści całej wspólnoty, spotykali się z oskarżeniem o chciwość, czyli – w gruncie rzeczy – o szkodenie tej wspólnoty (Strosetzki 2019, 10). Grzech i strach przed wiecznym potępieniem dyscyplinowały ludzi średniowiecza i służyły porządkowi społecznemu.

Robert L. Heilbroner podaje przykład św. Geralda z Aurillac, który pokazuje, co oznaczał w X w. mariaż ekonomii i etyki w praktyce. Gerald, założyciel opactwa w Aurillac, kupił w Rzymie strój liturgiczny po wyjątkowo niskiej cenie. Od wędrownego kupca dowiedział się jednak, że ta cena była wyjątkową, niespotykaną okazją. Nie przyniosło to Geraldowi żadnej satysfakcji – wręcz przeciwnie. Przyszły święty dopłacił sprzedawcy odpowiednią różnicę, aby nie popełnić grzechu chciwości (Heilbroner 1989, 35).

To właśnie Akwinata starał się bliżej określić właściwe proporcje korzyści wspólnotowych i indywidualnych przy okazji rozważań nad ceną sprawiedliwą. Wzorując się na patrystykach, uwzględniał przede wszystkim koszty zakupu danego dobra przez kupca. Jednakże ważne były także koszty życia odpowiadające jego pozycji społecznej. Ustalenie tego nie zawsze było łatwe, jeżeli kupiec był obcokrajowcem. W każdym razie ocena życia kupca i jego szans na zbawienie zależna była od cnoty umiarkowania, którą powinien był przejawiać oraz od jego hojności w roli dobroczyńcy. Wprawdzie autarkia była ideałem feudalnej gospodarki, niemniej już w XII w. rozwijał się handel międzynarodowy, łącząc tak odległe od siebie miejsca, jak Szkocję i południowo-wschodnią Azję, Portugalię i centralną Rosję, Skandynawię i subsaharyjską Afrykę (Strosetzki 2019, 10–11). Akcent położony na cnotę umiarkowania wskazywał na wpływ Arystotelesa na te rozważania o cenie sprawiedliwej, co sprawiało, że wprawdzie chciwość była potępiana, lecz jednocześnie handel stawał się aprobowaną koniecznością.

Lichwa – najgroźniejszy przejaw chciwości

Czy lichwiarzem był każdy człowiek, który pożyczał innym pieniądze? Jak traktowani byli bankierzy, którzy uprawiali swój fach już w starożytności? Istniała kościelna bankowość w III w., jak pisał Grant (1994, 37). Do XII w. klasztory pożyczały pieniądze na zasadzie zastawu nieruchomości, inaczej antychrezy, czego zabronił im w końcu papież (Le Goff 2004, 23). To do pewnego stopnia tłumaczyć może fakt, który odnotował Newhauser: „Wczesnochrześcijańscy autorzy prawie nigdy nie potępiali bankierów, w przeciwieństwie do lichwiarzy” (2006, 146). Z drugiej strony, jak pisał Le Goff, „[o]dór lichwy wciąż się unosił nad trzynastowiecznym kupcem...” (2004, 56). Słowo „kupiec” (ang. *merchant*, fr. *marchand*) użyte jest tutaj w dawnym znaczeniu „człowieka interesów”, zajmującego się nie tylko handlem. Właśnie określenie *hommes d'affaires* (ludzie interesów) najlepiej oddaje istotę rzeczy w odniesieniu do kupców średniowiecza. Zajmowali się oni – jak wylicza Le Goff – handlem, wszelkimi operacjami finansowymi, spekulacją, inwestowaniem w nieruchomości (2006, 6). W tym znaczeniu można mówić o kupcach-bankierach, co jednocześnie ma głębszy sens, bowiem w omawianym okresie handel często łączył się z pośrednictwem finansowym, wymianą pieniędzy i udzielaniem kredytów. W każdym razie ich wszystkich mogło dotyczyć oskarżenie o lichwiarstwo. Dante w „Piekle” wymienia konkretne nazwiska kupców, a także kupców bankierów, którzy pokutują za grzech lichwiarstwa (Le Goff 2004, 56).

Kim jest lichwiarz? Zwykłym chciwcem? Chciwym kupcem lub bankierem? Okazywało się, że grzech skrajnej chciwości popełnić mógł prawie każdy. Papież Innocenty IV obawiał się depopulacji wsi i braku produkcji rolnej z powodu lichwiarstwa, którym mieliby zajmować się chłopci (Le Goff 2004, 25). Rzeczywiście rozwój gospodarki pieniężnej w XIII w. sprawiał, że popyt na kredyt był bardzo duży. W grę wchodziły zarówno małe sumy, jak i bardzo duże. Problemem były odsetki. Oprocentowanie kredytu zakłócało pewną naturalną symetrię, zgodnie z definicją św. Ambrożego: „*Usura est plus accipere quam dare*” – „Lichwa oznacza otrzymanie więcej, niż się dało” (Le Goff 2004, 26). Św. Tomasz wiele wieków później powie, że pieniądź jest bezpłodny, umożliwia wymianę, ale nie może być zmuszany do rodzenia (Le Goff, 2004, 29). Byłoby to wbrew naturze, czyli wbrew Bogu, bowiem teolodzy w XII w. powtarzali często: „*Natura, id est Deus*” – „Natura to znaczy Bóg” (Le Goff 2004, 31).

Jeżeli lichwiarz pobiera odsetki od pożyczonej sumy, każe sobie płacić za czas, który upłynął pomiędzy datą pożyczki a datą jej zwrotu. Otrzymuje pożyczoną sumę i jednocześnie zawiera inną transakcję: sprzedaje czas, który

upłynął. W ten sposób sprzedaje coś, co nie należy do niego, bowiem czas jest własnością Boga. Zasługuje na miano złodzieja czasu (Le Goff 2004, 39). Oczywiście rozwój gospodarczy wymuszał pogodzenie się z odsetkami, a lichwiarz mógł uniknąć piekła, jeżeli z umiarem obciążał dłużnika odsetkami. Ideał „miary” zaczynał dominować w XII- i XIII-wiecznej teologii. Ludwik IX zalecał zasadę *juste milieu* we wszystkich sferach życia (Le Goff 2004, 73).

Jacques Le Goff, jak wiadomo, akcentował szczególnie XII-wieczne „odkrycie” czyścica jako ważnego elementu przemian doktryny chrześcijańskiej umożliwiających inne spojrzenie na problem lichwy. Obraz lichwiarza odpokutowującego swoje grzechy, często przy udziale rodziny, od której oczekiwano modlitwy oraz materialnego zadośćuczynienia w stosunku do osób pokrzywdzonych przez tegoż lichwiarza, stał się zapowiedzią większej otwartości Kościoła na przemiany gospodarcze, a także na specyfikę poszczególnych grup społecznych czy zawodowych. Zakładano możliwość wewnętrznej przemiany grzesznika, co oznaczało jednocześnie, że wyobraźnia religijna wyzwalała się z prostego dualizmu piekła i nieba, zła i dobra, ukazując możliwość stanów pośrednich (Le Goff 2004, 76–77).

Przemiany te mogły się odwoływać do wczesnochrześcijańskich pism, w których problematyka ekonomiczna wielokrotnie pojawiała się m.in. za sprawą przenikliwych uwag Tertulliana³. Newhauser cytuje jego dzieło *De idolatria*, gdzie jest mowa o tym, że w większości transakcji handlowych pojawia się chciwość. „Ponadto [...] jeżeli pozbędziemy się zachłanności (*cupiditas*), co miałoby być powodem dążenia do posiadania? Kiedy zniknie to dążenie, nie będzie konieczności robienia interesów” (Newhauser 2006, 5). Niemniej perspektywa Kościoła w owym robieniu interesów nie dostrzegała podstawowego mechanizmu gospodarczego. „Kościół kładł nacisk raczej na podział niż na produkcję, raczej na miłosierdzie niż na oszczędność” (Grant 1994, 15, 38).

Już w przypowieści o talentach mamy sygnał, że w Nowym Testamencie istnieje przekaz, do którego w czasach swoistej rewolucji gospodarczej XII i XIII w. będzie można się odwoływać. Grant widzi w tej przypowieści pozytywny stosunek do bankierów oraz akumulacji kapitału. „Każdemu bowiem, kto ma będzie dodane, tak że nadmiar mieć będzie” (Mt 25, 24–30) (Grant 1994, 21). Chrześcijanie w Rzymie mogli być świadkami powstawania wielkich fortun i gromadzenia kapitału, niemniej wielu Apokalipsę św. Jana traktowało dosłownie, jako „proroctwo odnoszące się do nadciągającego wydarzenia: do sądu Boga nad cywilizacją bogatą i rozmiłowaną w luksusie” (Grant 1994, 32). W każdym razie dopiero w XIII i XIV w. dochodzi do pogodzenia chrześcijaństwa z pobieraniem odsetek za sprawą odróżniania pożyczek na rozwój produkcji od pożyczek na konsumpcję (Grant 1994, 39).

³ To on przetłumaczył *pleonexia* z greckiego na łacinę jako *cupiditas*.

Nie od rzeczy będzie wspomnieć w tym miejscu, że do późniejszego „godzenia się” chrześcijaństwa z nowożytną formą gospodarki walnie przyczynia się protestantyzm, a zwłaszcza opisywany przez Maxa Webera kalwinizm. Tutaj bogacenie się przestaje być przejawem chciwości, a staje się wyrazem służby Bogu i ludziom. Grant bardzo trafnie cytuje Ernsta Troeltscha, który omawia idee Kalwina (Grant 1994, 40)⁴. „Kapitalista jest zawsze zarządcą darów Bożych a jego obowiązkiem jest *powiększyć swój kapitał* [podkr. Grant] i użyć go dla dobra całego społeczeństwa, zatrzymując sobie tylko tyle, ile jest niezbędne dla zaspokojenia własnych potrzeb” (Troeltsch 1931, 644–645).

Pomimo silnej obecności wątków religijnych wizja świata, kryjąca się za nowoczesną gospodarką, jest zasadniczo inna niż ta charakterystyczna dla świata przednowoczesnego. Droga od średniowiecza do współczesności to droga od wizji gospodarki, w której bogactwo zawsze było komuś odebrane, zdobyte czymś kosztem – do pojmowania gospodarki, w której bogactwo (kapitał) było tworzone i pomnażane z korzyścią dla całej wspólnoty. Gdyby odwołać się do terminologii zaczerpniętej z teorii gier, byłaby to droga od społeczeństwa i gospodarki, w których toczy się gra o sumie zero, do współczesnego, pluralistycznego społeczeństwa i gospodarki, dla których charakterystyczna jest gra o sumie dodatniej (Lütge 2005, 116; Lütge 2012, 12). Punktem wyjścia jest starożytność i średniowiecze, w których to okresach zdobywanie bogactwa „nie łączyło się z produkcją dóbr. Bogactwo było wciąż nadwyżką, którą zagarniało się poprzez podbój lub eksploatację podporządkowanej rolniczej ludności” (Heilbroner 1989, 24). To, co nazywamy grą o sumie zerowej, tak określił w połowie XV w. florencki kupiec Giovanni di Paolo Rucellai: „bogacąc się, czynię innych (których mogę nawet nie znać) biednymi” (cyt. za Lütge 2015, 30).

Podsumowując tę prezentację chciwości jako grzechu kardynalnego, stwierdzić należy, że to pojęcie jest dosyć precyzyjnie określone, o ile można tak się wyrazić w odniesieniu do kategorii będącej przedmiotem intensywnych debat w ciągu wielu stuleci. Średniowieczna nauka o grzechu, jak i cała dogmatyka chrześcijańska, z dzisiejszej perspektywy ujmowana być może jako kulturowe konstruowanie moralności, by użyć sformułowania Richarda Newhausera. Pisz on o społecznie akceptowanych formach pożądania (*desire*) oraz o socjalizacji tego typu emocji (Newhauser 2004)⁵. Pierwotnie nakazy tego typu kierowane były do przedstawicieli monastycyzmu, bowiem tutaj właśnie wolność od wszelkich pasji (*aphateia*) była warunkiem docierającej

⁴ Oryginał niemiecki ukazał się w 1911 r. Cytowany fragment doskonale oddaje to, co nazywano „zasadą włodarstwa” właśnie w nawiązaniu do przypowieści o talentach.

⁵ Odwołuję się do projektu seminarium zorganizowanego przez Richarda Newhausera w Darwin College na Uniwersytecie Cambridge w 2004 r. Plonem tych ponadmiesięcznych badań i debat sporej grupy historyków była praca zbiorowa, która ukazała się trzy lata później (Newhauser 2007).

do Boga modlitwy. Emocje, czyli podszepty demonów, uniemożliwiałyby prawdziwą izolację od świata. Dopiero z czasem nauka o grzechu i cnocie wpływa w sposób istotny na konstruowanie moralności świeckiej (Newhauser 2006, 25–26). Opanowanie nadmiernej żądzy bogactwa stawało się podstawą porządku społecznego. Szczególnie w okresach kryzysu, np. w III w. chciwość potępiana była najostrej w pismach Ojców Kościoła (Newhauser 2006, 22).

Ta zależność ma charakter ponadczasowy. W czasach kryzysu piętnuje się tych, którzy nadmiernie się bogacą i których oskarżyć można o spowodowanie nieszczęść spadających na większość społeczeństwa. Współczesne oskarżenia o chciwość mają także charakter wykluczający, tak jak to bywało w przeszłości. Mechanizm szukania kozła ofiarnego działa tutaj z całą mocą.

Interes własny – chciwość w przebraniu?

Pojęcie chciwości jako grzechu należy zatem do swojej epoki i do swojego, dającego się w miarę precyzyjnie opisać, kontekstu kulturowego. Współczesne użycie słowa „chciwość” nie odwołuje się do jego historycznego znaczenia, lecz staje się wyrazem negatywnego stosunku do osób, które są zbyt zachłanne. Może jednak chodzić nie tylko o pieniądze, lecz także o nieumiarkowanie w jedzeniu. Znaczenie tego słowa może być także pozytywne. Słownik pod redakcją Witolda Doroszewskiego przytacza odpowiedni fragment powieści Jana Lema: „Pożerałem z chciwością, dość rzadką w tym wieku, opisy podróży, powiastki i dzieła traktujące o historii narodów” (*Słownik języka polskiego* 1958, 844).

W opracowaniach dotyczących gospodarki słowo to najczęściej oznacza nieliczące się z nikim i z niczym dążenie do osiągnięcia prywatnych korzyści, a zatem moralny egoizm. Towarzyszy temu bardzo często użycie terminu „interes własny” oraz wizja wyobcowanej społecznie, egoistycznej jednostki kierującej się głównie tak pojętym „interese”. Co więcej, sugeruje się nawet, że to egoistyczne nastawienie jest współczesną formą chciwości, którą teraz eufemistycznie nazywa się „interese własnym” czy też „wyboorem racjonalnym”. A.F. Robertson używa określenia „*forgiving notion*” czyli pojęcia, które rozgrzesza chciwość (Robertson 2001, 14). Trudno uznać takie podejście za trafne, bowiem – ujmując to krótko – interes własny nie jest formą chciwości, zachłanności, skrajnego egoizmu. Ktoś, kto tak twierdzi, nie uwzględnia badań za zakresu historii idei, a ponadto stara się przeforsować tezę, że współczesna gospodarka rynkowa opiera się na negatywnych cechach osobowych (egoizm, dążenie do zysku za wszelką cenę, niezważanie na dobro ogółu). Pamiętać jednak trzeba, że w językach, które wprost przejęły nazewnictwo łacińskie, „interes” oznacza jednocześnie odsetki pobierane do pożyczonej sumy. I rze-

czywiście, w późnych wiekach średnich, „interes” w sposób eufemistyczny określał pobieranie odsetek, które już wkrótce miało przestać być grzechem. Z czasem jednak oznaczał postawę kalkulacyjną, racjonalną i działania oparte na zachowaniu stosownej miary (*moderation*). Co więcej, pierwotnie chodziło o kalkulacje polityczne i lekcję rządzenia, której udzielał władcom Machiavelli. Zrozumienie własnego interesu miało ich powstrzymać od bezrozumnego dążenia do chwały i innych zdyskredytowanych ideałów rycerskich średniowiecza i renesansu, co później podsumował w XVII w. książkę Henri de Rohan w znanej pracy na temat interesu książąt i państw chrześcijańskich (*De l'intérêt des princes et des États de la chrétienté*) (Hirschman 2013, 198).

„W epoce renesansu narastało przekonanie, które w XVII w. przerodziło się w pewność, że ani moralizująca filozofia, ani też przykazania religii nie mogą powstrzymać destrukcyjnych namiętności ludzkich” (Hirschman 1997, 26). Można jednak równoważyć szkodliwe namiętności – zrozumieniem interesu własnego. Tak oto nowożytna teoria polityki dowartościowała „niskie” cele komercyjne rosnącej w siłę warstwy kupieckiej (Holmes 1995, 54). Interes własny zatem nie jest chciwością w przebraniu i nie może uzasadniać przywoływania średniowiecznych kategorii moralnych dla oceny współczesnych zjawisk gospodarczych.

Kryzys finansowy 2007–2009

Kryzys ten był bezpośrednią przyczyną renesansu zainteresowania chciwością w XXI w. Nazywany jest także kryzysem niekonwencjonalnych (*subprime*) kredytów hipotecznych. Objął całe Stany Zjednoczone, by w szybkim tempie rozprzestrzenić się dosłownie na cały świat. Kredyt zabezpieczony hipoteką na nieruchomości jest dobrze znaną na całym świecie metodą zakupu mieszkania lub domu przez ludzi nie dysponujących wystarczającą sumą pieniędzy. Tradycyjnie banki udzielały takich kredytów, np. na trzydzieści lat, a przez ten okres dłużnik zwracał bankowi gotówkę. Tysiące dłużników spłacało swoje zadłużenie, co umożliwiało bankowi udzielanie dalszych kredytów kolejnym klientom. Pod koniec XX w. nowy system umożliwił bankom generowanie większej ilości pieniądza przeznaczonego na kredyty mieszkaniowe. Banki, nie czekając na spłatę zadłużenia, odsprzedawały wierzytelności, co od razu umożliwiało udzielanie dalszych kredytów. Proces ten, nazywany sekurytyzacją długu, przewidywał zamianę wierzytelności na papiery wartościowe, których sprzedaż oznaczała zbycie przyszłych należności z tytułu udzielonego kredytu – nie tylko zresztą na zakup mieszkania, ale także wszelkich innych dóbr. Konkretny bank udzielający kredytu stawał się w ten sposób pierwszym

ogniwnem łączącym pana Smitha (czyli amerykańskiego Kowalskiego) z rynkami finansowymi na całym świecie, bowiem papiery wartościowe, o których tu mowa, były w obiegu globalnym. W ten sposób amerykańskie kredyty hipoteczne stawały się zabezpieczeniem obligacji (MBS – *mortgage backed securities*) sprzedawanych na giełdach całego świata. Te obligacje z kolei – w ramach specjalnych funduszy – mogły być zabezpieczeniem kolejnych obligacji wprowadzanych do obiegu. W ten sposób wydłużano łańcuch sekurytyzacji, który stawał się coraz bardziej odległy od pierwotnego kredytobiorcy, czyli pana Smitha. Sekurytyzacja długu znana była już pod koniec XIX w., lecz sto lat później władze federalne – wspierając tzw. demokrację właścicielską (*homeownership democracy*) – objęły swoimi gwarancjami banki udzielające kredytów hipotecznych. Oznaczało to, że ludzie, których nie stać było na kredyt hipoteczny z powodu zbyt niskich zarobków, bardzo szybko mogli wprowadzić się do nowego domu (Fligstein, Goldstein 2010; Guillén, Suárez 2010).

Gdy wzrastał globalny popyt na obligacje zabezpieczone kredytami hipotetycznymi, okazało się, że już w 2004 r. brakowało klientów banków posiadających tradycyjnie rozumianą (czyli – jak to nazywam – konwencjonalną) zdolność kredytową mierzoną zarobkami, zgromadzonymi oszczędnościami umożliwiającymi tzw. wkład własny oraz historią własnej wypłacalności w odniesieniu do poprzednich kredytów. Banki i inne firmy pożyczkowe łagodziły w tej sytuacji swoje wymagania i udzielały niekonwencjonalnych kredytów (*subprime*) osobom, które w przeszłości nigdy kredytu hipotecznego nie otrzymałyby. Były to operacje ryzykowne, lecz w sytuacji, gdy ceny domów stale rosły w miarę poszerzania się „demokracji właścicielskiej” – banki miały odpowiednie zabezpieczenie. Gdy jednak spekulacyjna bańka na rynku domów i mieszkań pękła i ceny domów zaczęły gwałtownie spadać, cały łańcuch skomplikowanych instrumentów finansowych stracił swoje oparcie z powodu niewypłacalności pana Smitha oraz spadku wartości jego domu, który stanowił jedyne zabezpieczenie kredytu (Fligstein, Goldstein 2010; Guillén, Suárez 2010).

W którym miejscu lub momencie tego procesu odnajdziemy to, co scholastycy nazywali chciwością?

Pod koniec XX w. pan Smith dawno już przestał oszczędzać i nastawił się na intensywną konsumpcję. Po II wojnie światowej zadłużenie przeciętnego gospodarstwa domowego w USA wynosiło ok. 20% dochodów. W okresie boomu mieszkaniowego przekraczało te dochody o jedną trzecią (Lowenstein 2010, 3). Oznaczało to zasadniczą zmianę kulturową wyznaczającą styl życia przeciętnej rodziny – życia na kredyt. Konsumpcyjne nastawienie do życia cechuje się swego rodzaju zachłannością, jednakże kategoria chciwości nie ma tu zastosowania. Kupujący nie odbierają nikomu środków do życia, lecz wręcz

przeciwnie: ich konsumpcja napędza gospodarkę, dzięki czemu korzystają wszyscy. Finansiści umożliwiając kredytowanie masowej konsumpcji, nawet gdyby oznaczała ona życie ponad stan, nie zawsze postępowali racjonalnie, nie dostrzegając zagrożeń i sądząc, że np. ceny mieszkań będą rosły w nieskończoność. Trudno mówić tu o grzechu chciwości w sytuacji, gdy zarówno bankierzy, jak i ich klienci znają tzw. wartość pieniądza w czasie, wiedzą, czym jest oprocentowanie kredytu, czym jest inflacja – czyli wszyscy niejako są „złodziejami czasu”.

Pewne wątpliwości można mieć w odniesieniu do pracowników firm pożyczkowych, a także banków, którzy zachęcali potencjalnych klientów do zadłużania się. Na pewno najważniejsza była dla nich prowizja, którą otrzymywali za pozyskanie kolejnego klienta. Wizje, które roztaczali, często były złudne, a całe to działanie nieuczciwe. W Polsce odpowiednikami kredytów niekonwencjonalnych były tzw. kredyty frankowe. Klient, który przy swoich zarobkach nie miał zdolności kredytowej w odniesieniu do kredytu w polskiej walucie, dowiadywał się, że rata kredytu frankowego będzie mniejsza, co sprawi, że tę zdolność uzyska. Niekoniecznie jednak miał świadomość ryzyka kursowego: drogi frank zwiększy zarówno ratę spłaty, jak i całą sumę zadłużenia. Co kierowało pracownikiem banku oferującym tzw. kredyt frankowy lub inny niepowiązany z polską walutą?

Karen Ho, antropolożka, która badała kulturę organizacyjną banków i innych instytucji związanych z Wall Street, twierdzi, że kultura w szczególności sposób socjalizuje młodych ludzi robiących karierę w branży finansowej. W szczególności wykształca rodzaj sprytu (*smartness*), który zachęca do szukania rozwiązań niekonwencjonalnych, na granicy prawa, ryzykownych, lecz opłacalnych w krótkim okresie (Ho 2009, 39). Tym terminem posługiwano się także w odniesieniu do głośnego upadku firmy energetycznej Enron, czemu poświęcona jest praca *The Smartest Guys in the Room* (McLean, Elkind 2003). Także w odniesieniu do bankructwa Enronu posługiwano się pojęciem „chciwości”, szukając źródła motywacji głównych bohaterów skandalu. Także tutaj nie da się wyjaśnić przyczyn upadku firmy bez wskazania na kulturę organizacyjną, której wyrazem była skłonność do podejmowania nadmiernego ryzyka, przyzwyczajenie do podwyższonego poziomu adrenaliny, stosunki seksualne w miejscu pracy, a w czasie wolnym – odreagowywanie stresu poprzez uprawianie sportów ekstremalnych.

Chciwość w gospodarce przednowoczesnej oznaczała zagarnianie części plonu, który w ten sposób nie trafiał do innych, a zatem była tożsama z grzechem przeciwko naturalnej równości wszystkich ludzi (Newhauser 2006, 40). Ludzie ukształtowani przez Wall Street oraz takie firmy jak Enron zarabiali krocie, lecz najczęściej niewiele ostatecznie zatrzymywali dla siebie, gdyż

wydawali ogromne sumy na owe rozrywki w „czasie wolnym”. Zachłanność dotyczyła bardziej stylu życia niż pieniędzy. Pracownicy banków, których portretuje Paweł Reszka, też zapewne nie zgromadzili wielkich majątków. Jak mówił jeden z nich, częste hulanki, a nawet orgie, miały miejsce w oddziale banku, który mieścił się w centrum dużego miasta, a „my wtedy nie szanowaliśmy pieniędzy. Rozrzucaliśmy je na lewo i prawo. Wydawało nam się, że już tak będzie zawsze...” (Reszka 2016, 228).

Tak naprawdę nie widać tu chciwości, raczej ogólny obraz nieobyčajności oraz zdegenerowanej kultury organizacyjnej. Pierwsza część tytułu wielkiego reportażu Reszki (*Chciwość*) ma znaczenie symboliczne. Dopiero druga część (*Jak nas oszukują wielkie firmy*) jest bardziej rzeczowa, aczkolwiek jest też nadmierną generalizacją.

Dlaczego zatem przywołuje się „chciwość”? W przypadku Reszki to wpływ kultury masowej, która upodobała sobie ten temat, poczynawszy od filmu Ericha von Stroheima z 1924 r. pt. *Greed* (zob. Tickle 2004, 43). O co innego jednak chodzi, gdy termin ten pojawia się w poważnych opracowaniach filozoficznych czy socjologicznych. Dzieje się tak, gdyż autor lub autorka z reguły chce wyrazić krytykę, a nawet potępienie, liberalnej, postoświeceniowej nowoczesności. Społeczeństwo przez nią ukształtowane miało być zbiorem egoistycznych i kalkulujących jednostek konkurujących o różne dobra materialne i niematerialne, niedbających jednak o tzw. dobro wspólne.

Zakończenie

Rozważania na temat kryzysu lat 2007–2009 dotyczyły przeszłości. Wnioski są jednak aktualne w odniesieniu do obecnego kryzysu i w ramach dyskusji na przyszłość światowej gospodarki. Z kolei posługiwanie się pojęciem „chciwości” jest dobrym pretekstem do rozważenia roli, jaką w tej sytuacji odgrywać może religijny obraz świata.

Przednowoczesne kategorie związane z wizją gospodarki jako gry o sumie zerowej są w tym religijnym obrazie świata zachowane. Opisywanie współczesnej gospodarki, którą w modelowym ujęciu można porównać do gry o sumie dodatniej, w tych kategoriach oznacza zakwestionowanie jej podstaw. Nie mamy do czynienia z rozwojem i poprawą sytuacji całych społeczeństw zachodniego świata, lecz z sytuacją bogacenia się jednych – kosztem drugih. Towarzyszy temu ogólne zepsucie i upadek obyczajów. Tak widzi to katolicki filozof Alasdair MacIntyre, który wygłosił w Cambridge w 2010 r. słynny wykład na temat kryzysu finansowego. Chciwi finansiści starają się przerzucić jak najwięcej ryzyka na innych, kryzysy są w związku z tym nieuchronne,

podobnie jak pogłębiające się nierówności społeczne. Chciwość ponadto staje się zjawiskiem masowym, bowiem zachęcani do konsumpcji ponad stan ludzie rzeczywiście gotowi są zadłużać się, aby posiadać coraz więcej dóbr (Cornwell 2010)⁶. Swoją książkę *Dziedzictwo cnoty*, podstawowy wykład jego poglądów sprzed ponad trzydziestu lat, kończy filozof porównaniem z upadającym imperium rzymskim, przy czym barbarzyńcy nie czekają u wrót, lecz już władają światem zachodnim, aczkolwiek nie wszyscy zdają sobie z tego sprawę (MacIntyre 1981, 245). Jak widać, pojęcie chciwości jako grzechu służy zakwestionowaniu samych podstaw nowożytnej formy gospodarki: uwiąd cnot oraz dominacja grzechu czyni kapitalizm instytucją z samej swojej natury skażoną złem.

Jeżeli interesuje nas problem użyteczności (czy raczej braku użyteczności) przednowoczesnych kategorii moralnych, to niektóre uwagi MacIntyre'a mogą być bardzo przydatne. W pierwszym wydaniu *Krótkiej historii etyki* autor podkreśla, że etyka chrześcijańska oferowała kodeks moralny adresowany do małych wspólnot, których zadaniem było czekać w izolacji na powtórne przyjście Chrystusa. A zatem etyka pierwszych chrześcijan ukierunkowana była na raczej bliską przyszłość i na cele spoza tego świata.

Paradoksem etyki chrześcijańskiej jest właśnie to, że zawsze starała się wypracować kodeks postępowania dla społeczeństwa jako całości na podstawie przykazań pierwotnie adresowanych do jednostek lub małych wspólnot, aby odizolowały się od reszty społeczeństwa. Dotyczy to zarówno przykazań etyki Jezusa, jak i św. Pawła. Jezus i św. Paweł głosili etykę, która miała spełnić swoje zadanie podczas krótkiego okresu, zanim Bóg ostatecznie ustanowi królestwo mesjańskie i historia zakończy bieg (MacIntyre 2002, 161).

Niezależnie od tego ta wizja społeczeństwa – co oczywiste – zakorzeniona jest w pojęciach swojego czasu, charakterystycznych dla feudalnej struktury społecznej, co odnotowuje skrupulatnie MacIntyre:

Kiedy św. Anzelm wyjaśnia stosunek człowieka do Boga, czyni to za pomocą przykładu wasali nieposłusznych wobec feudalnego suwerena. Kiedy wyjaśnia różne powinności, które aniołowie, kler i ludzie świeccy dłużyli się Bogu, porównuje je do powinności tych, którzy – odpowiednio – otrzymują za swą służbę lenno na stałe, tych, którzy służą w nadziei otrzymania takiego lenna, oraz tych, którzy otrzymają zapłatę za ofiarowane służby, ale nie mają nadziei na stałość ich pozycji. Należy koniecznie zauważyć, że chrześcijaństwo, które aby wyrazić własne normy etyczne, musi być ujmowane w kategorii

⁶ Tekst tego wykładu jest niestety niedostępny. Komentatorzy korzystają z jego streszczenia, które zamieścił John Cornwell w czasopiśmie „Prospect” (Cornwell 2010; Hendry 2013, 124). Zob. także omówienie Roberta T. Millera pod zabawnym tytułem *Czekanie na św. Włodzimierza* (Miller 2011).

feudalne, odbiera sobie tym samym sposobność krytyki feudalnych stosunków społecznych (MacIntyre 2002, 162).

Ostatnie zdanie jest echem marksistowskich poglądów młodego MacIntyre'a, niemniej wskazując na przywiązanie etyki chrześcijańskiej do określonej wizji społeczeństwa i rzecz jasna modelu gospodarki, jednocześnie – być może w sposób niezamierzony – sygnalizuje cały szereg problemów, które może ta etyka mieć z przekraczaniem pewnego horyzontu myślowego w sytuacji zderzenia ze społeczeństwem i gospodarką innego typu (zob. Miller 2011).

O problemie nieadekwatności przednowoczesnych kategorii moralnych pisał także Karl Homann. Moralność w złożonych i zanonimizowanych społeczeństwach, w których żyjemy dzisiaj, nie może być – jak sądził – prostym „rozszerzeniem moralności obowiązującej w małej grupie”, a takie właśnie rozumowanie jest bardzo częste, bowiem „filozoficzna i teologiczna etyka Zachodu była i do dzisiaj jest uzależniona od paradygmatu małej grupy” (Homann 2006, 17). Powoduje to, że analizy i zalecenia oparte na tym paradygmacie nie pozwalają rozwiązywać realnych problemów. Ujmując to w skrócie – jak można kochać bliźniego, który nie jest blisko? Czy przykład dobrego Samarytanina podpowie nam, jak walczyć z głodem na świecie? (zob. O'Neill 1986)

Nieadekwatność pojęcia chciwości do analizy zjawisk współczesnych (nie mówiąc już o zaleceniach co do nowych regulacji rynków finansowych i nie tylko) jest zagrożeniem dla rzetelnej analizy źródeł kryzysów gospodarczych i społecznych. Istnieje jednak obawa, że ci badacze, którzy odwołują się do przednowoczesnych kategorii moralnych – kwestionują podstawy nie tylko liberalnego ładu gospodarczego, ale także politycznego. Zepsucie całego społeczeństwa, o którym pisał MacIntyre, skłania do wątpienia nie tylko w wartość dziedzictwa oświecenia, ale i w zalety zachodniej demokracji, co może być groźne w swoich konsekwencjach (zob. Holmes, 1996, s. 94-95).

Należy tu, na zakończenie, wspomnieć o niektórych z tych konsekwencji. Brak wiedzy oraz popularne utożsamienie finansów z chciwością są faktem (Hendry 2013, 36). Kultura popularna ten wizerunek nie tylko utrwała, lecz również wzbogaca, czyniąc go jednocześnie atrakcyjnym. Przykładem może być m.in. film Martina Scorsesego *Wilk z Wall Street* i jego entuzjastyczna recepcja wśród młodych maklerów giełdowych (Syme 2013). Istnieje jednak negatywny aspekt popularnych wizerunków. W sytuacji kryzysowej pojawia się mechanizm szukania kozła ofiarnego. Polityczny populizm działania tego mechanizmu nasila, co można obserwować na co dzień. Polityczna niechęć, a często wręcz nagonka na wszystko, co łączy się z nazwiskiem George'a Sorosa, jest tego najlepszym przykładem. Pozornie chodzi o kwestionowanie idei liberalnego społeczeństwa, w praktyce jednak budzone są stare upiory.

Elizabeth Warren, ubiegając się o nominację Partii Demokratycznej w wyborach prezydenckich w USA i prezentując swój program w odniesieniu do kwestii gospodarczych, oskarżyła Wall Street o duszenie amerykańskiej gospodarki: „O wiele za często prywatne fundusze kapitałowe zachowują się jak wampiry. Wysysają wszystkie zasoby (*bleeding the company dry*) i odchodzą wzbogacone podczas gdy firmy ledwo żyją” (Warren 2019). Słowa, których używamy, znaczą, lecz także przywołują określone konteksty. W tym sensie oczywisty był komentarz, który ukazał się w brytyjskim katolickim tygodniku „The Tablet”. Przeciwno ożywianiu dawnych stereotypów w ramach lewicowej krytyki instytucji finansowych protestowała Elyse Wien:

Jest rzeczą niezbędną cofnięcie się w czasie i przeanalizowanie korzeni lewicowej pogardy dla finansów wówczas, gdy wykracza ona poza konkretne detale tej działalności i rozciąga się na samą naturę branży finansowej. Idea że finanse są ‘wampiryczne’, że żywią się uczciwą i ciężką pracą robotników, aby uzyskać niezасłużone profity, łączy się z uczuciem, które swoje bezpośrednie korzenie ma w długiej historii antysemityzmu (Wien 2019).

Rzeczywiście tam, gdzie mowa o wampirach czy pasożytach, tam wskrzesza się średniowieczny obraz lichwiarza czystego wcielenia grzechu chciwości. „Lichwiarz był szczególnie groźnym wampirem dla chrześcijańskiego społeczeństwa, gdyż ta spragniona pieniędzy postać często przyrównywana była do Żyda, bogobójcy, dzieciobójcy, osobnika bezczeszczącego świętą hostię” (Le Goff 2004, 9–10).

Temu wszystkiemu przeciwstawić można i należy rzetelne badania historyczne. Lichwiarzowi przypisana była zachłanność, ale – jak pisał Weber – „do kindersztuby historii kultury” powinna należeć świadomość, że nadmierna żądza posiadania bardzo sprawiedliwie była podzielona między ludźmi i pomiędzy epokami. Niemniej nie ma ona nic wspólnego z kapitalizmem. „Kapitalizm można wręcz identyfikować z ograniczeniem, a przynajmniej z racjonalnym temperowaniem tego irracjonalnego popędu” (Weber 2010, 8). Tym samym diagnozowanie współczesnej gospodarki przez pryzmat chciwości jest kwestionowaniem samej istoty gospodarki w jej kształcie postoświeceniowym oraz wyrazem zaufania do liberalnej demokracji.

W ramach podsumowania tych rozważań warto zacytować w tym miejscu Stephena Holmesa: „Egoizm /*selfishness*/ nie został wymyślony przez liberałów. Nie jest także czymś charakterystycznym jedynie dla ‘nowoczesnych’ społeczeństw. Zakaz lichwy, daleki od bycia wyrazem altruistycznej moralności i samoograniczenia, sam był wyrazem chciwości, pozwalającym książętom na konfiskowanie majątku Żydów, gdy tylko było to przydatne” (Holmes 1996, 212). Gdy jednak dzisiaj z uporem „chciwość” przypisuje się tylko jednej stronie, staje się to formą szukania winnego, nie jest zaś badaniem mechani-

zmu społecznego, który ewentualny występек umożliwia. Jednocześnie brak znajomości tego mechanizmu może sprawić, że zlinczujemy nie tego, kogo trzeba, albo też kogoś za nieswoje winy.

Wiele bałamutnych stwierdzeń można dzisiaj odnaleźć w internecie, jak np. to, że pandemia COVID-19 jest karą za grzechy ludzkości. Teza ta z pewnością nie stanie się elementem teorii medycznych. Podobnie chciwość jako grzech główny nie stanie się częścią ekonomii. Myślę także, że na pewno nie przyda się etycznej refleksji nad gospodarką.

Literatura

- Bogaert R. (1973), *Changeurs at banquiers chez les pères de l'église*, „Ancient Society”, vol. 4, s. 239–270.
- Cornwell J. (2010), *MacIntyre on Money*, „Prospect”, October 20, <https://www.prospectmagazine.co.uk/magazine/aldasair-macintyre-on-money> [dostęp: 1.09.2020].
- Dembinski H.P. (2008), *Finance servante ou finance trompeuse? Rapport de l'Observatoire de la Finance*, Paris: Desclée de Brouwer.
- Ferguson N. (2008), *The Ascent of Money. A Financial History of the World*, New York: The Penguin Press.
- Fligstein N., Goldstein A. (2010), *The Anatomy of the Mortgage Securitization Crisis*. W: M. Lounsbury, P.M. Hirsch (red.), *Markets on Trial. The Economic Sociology of the US Financial Crisis*, Bingley: Emerald, s. 27–68.
- Grant R.M. (1994), *Wczesne chrześcijaństwo i wytwarzanie kapitału*, przeł. H. Woźniakowski. W: P.L. Berger (red.), *Etyka kapitalizmu*, Kraków: Signum, s. 13–41.
- Guillén M.F., Suárez S.F. (2010), *The Global Crisis of 2007–2009: Markets, Politics, and Organizations*. W: M. Lounsbury, P.M. Hirsch (red.), *Markets on Trial. The Economic Sociology of the US Financial Crisis*, Bingley: Emerald, s. 255–277.
- Heilbroner R.L. (1989), *The Making of Economic Society. Revised for the 1990s*, Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.
- Hirschman A.O. (1997), *Namiętności i interesy. U intelektualnych źródeł kapitalizmu*, przeł. I. Topińska, Kraków–Warszawa: Znak, Fundacja im. Stefana Batorego.
- Hirschman A.O. (2013), *The Concept of Interest. From Euphemism to Tautology*. W: A.O. Hirschman, *The Essential Hirschman*, J. Adelman (red.), Princeton, Oxford: Princeton University Press, s. 195–213.
- Ho K. (2009), *Liquidated. An Ethnography of Wall Street*. Durham–London: Duke University Press.
- Holmes S. (1995), *Passions and Constraints. On the Theory of Liberal Democracy*, Chicago–London: The University of Chicago Press.
- Holmes S. (1996), *The Anatomy of Antiliberalism*, Cambridge MA, London: Harvard University Press.
- Homann K. (2006), *Competition and Morality*, Discussion Papier Nr. 2006-4, Wittenberg-Zentrum für Globale Ethik, <https://www.wcge.org/images/wissenschaft/>

- publikationen/DP_2006-4_Homann_-_Competition_and_Morality_o.pdf [dostęp: 5.09.2020].
- Krastev I., Holmes S. (2019), *The Light that Failed. A Reckoning*, London: Allen Lane.
- Le Goff J. (2004), *Your Money or Your Life. Economy and Religion in the Middle Ages*, przeł. P. Ranum, New York: Zone Books.
- Le Goff J. (2006), *Marchands et banquiers du Moyen Age*, Paris: Presses Universitaires de France.
- Lowenstein R. (2010), *The End of Wall Street*, New York: The Penguin Press.
- Lütge C. (2005), *Economic ethics, business ethics and the idea of mutual advantages*, „Business Ethics. A European Review”, vol. 14, nr 2, s. 108–118.
- Lütge C. (2012), *Fundamentals of Order Ethics: Law, Business Ethics and the Financial Crisis*. W: T. Bustamante, O. Onazi (red.), *Global Harmony and the Rule of Law*, Stuttgart: Franz Steiner Verlag, s. 11–21.
- Lütge C. (2015), *Order Ethics or Moral Surplus. What Holds a Society Together?*, Lanham: Lexington Books.
- MacIntyre A. (1981), *After virtue. A study in moral theory*, London: Duckworth.
- MacIntyre A. (2002), *Krótką historia etyki. Filozofia moralności od czasów Homera do XX wieku*, przeł. A. Chmielewski, Warszawa: Wyd. Naukowe PWN.
- McLean B., Elkind P. (2003), *The Smartest Guys in the Room. The Amazing Rise and Scandalous Fall of Enron*, New York: Portfolio.
- Miller R.T. (2011), *Waiting for St. Vladimir*, „First Things”. February, <https://www.firstthings.com/article/2011/02/waiting-for-st-vladimir> [dostęp: 1.09.2020].
- Newhauser R. (2004), *The Seven Deadly Sins as Cultural Constructions in the Middle Ages*, www.trinity.edu/rnewhaus/outline.html [dostęp 1.03.2014 – obecnie niedostępne].
- Newhauser R. (2006), *The Early History of Greed. The Sin of Avarice in Early Medieval Thought and Literature*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Newhauser R. (2007), *Introduction: Cultural Construction and the Vices*. W: idem (red.), *The Seven Deadly Sins. From Communities to Individuals*, Leiden–Boston: Brill, s. 1–17.
- Nowy testament, <http://www.biblia-internetowa.pl/1Tes/4/6.html> [dostęp: 10.08.2020].
- O'Neill O. (1986), *The Moral Perplexities of Famine and World Hunger*. W: T. Regan (red.), *Matters of Life and Death. New Introductory Essays in Moral Philosophy. Second Edition*, New York: Random House, s. 294–337.
- Reszka P. (2016), *Chciwość. Jak nas oszukują wielkie firmy*, Warszawa: Czerwone i Czarne.
- Robertson A.F. (2001), *Greed: Gut Feelings, Growth, and History*, Cambridge: Polity Press.
- Słownik języka polskiego. Tom pierwszy (1958), W. Doroszewski (red.), Warszawa: Wydawnictwo Wiedza Powszechna.
- Strosetzki C. (2019), *The Merchant from Patristics to the Honnête Homme in the Writings of Savary*. W: C. Lütge, C. Strosetzki (red.), *The Honorable Merchant – Between Modesty and Risk-Taking. Intercultural and Literary Aspects*, Cham: Springer, s. 3–17.
- Syme R. (2013), *The Great Fratsby*, „The New Yorker”, December 26 <https://www.newyorker.com/culture/culture-desk/the-great-fratsby> [dostęp: 20.08.2020].

- Tickle P.A. (2004), *Greed. The Seven Deadly Sins*, Oxford: Oxford University Press.
- Troeltsch E. (1931), *The Social Teaching of the Christian Churches*, przeł. O. Wyon, New York: Macmillan.
- Volkmann L. (2019), *The Honest Merchant Before Adam Smith: The Genesis and Rise of a Literary Prototype in Britain*. W: C. Lütge, C. Strosetzki (red.), *The Honorable Merchant – Between Modesty and Risk-Taking. Intercultural and Literary Aspects*, Cham: Springer, s. 77–92.
- Warren E. (2019), *End Wall Street's Stranglehold on Our Economy*. Team Warren, July 18, <https://medium.com/@teamwarren/end-wall-streets-stranglehold-on-our-economy-70cf038bac76> [dostęp: 5.08.2020].
- Weber M. (2010), *Etyka protestancka a duch kapitalizmu. Protestantckie 'sekty' a duch kapitalizmu*, przeł. B. Baran, P. Miziński, Warszawa: Aletheia.
- Wien E. (2019), *When 'Finance' Becomes a Code Word for Jewish*, „Tablet”, November 6, <https://www.tabletmag.com/sections/news/articles/finance-codeword-for-jewish> [dostęp: 5.08.2020].
- Wolf M. (2019), *How to reform today's rigged capitalism*, „Financial Times”, December 3, <https://www.ft.com/content/4cf2d6ee-14f5-11ea-8d73-6303645ac406> [dostęp: 10.08.2020].

SŁAWOMIR SZTAJER

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

e-mail: sztajers@amu.edu.pl

ORCID: 0000-0001-8975-2994

DOI: 10.34813/ptr2.2020.16

Nowoczesne strategie immunizacji przekonań religijnych

Strategies of immunization of religious beliefs

Abstract. The confrontation between religious and nonreligious beliefs and belief systems is often a source of cognitive dissonance. To reduce dissonance, religious individuals use a variety of strategies. The article discusses the main strategies of immunization of religious beliefs and belief systems. It focuses on the logical and epistemological characteristics of religious beliefs as well as on the mental processes and intentional strategies. The immunization strategies discussed here include action such as delegitimization of scientific knowledge, reinterpretations that change the way religion and religious faith are understood, attempts to adapt scientific knowledge to religious thinking, and emphasizing the separation between scientific knowledge and religious faith.

Keywords: religious belief, worldview, immunization, cognitive dissonance

Konfrontacja przekonań religijnych z niereligijnymi systemami przekonań jest w warunkach nowoczesności zjawiskiem nieuniknionym. Religijny obraz świata stanowi jedną z wielu opcji, zaś jednostki w nowoczesności postawione są przed wielością konkurencyjnych opcji światopoglądowych – religijnych i świeckich – między którymi mogą wybierać. Pod tym względem nowoczesność różni się zasadniczo od świata społeczności tradycyjnych, które dostarczają jednostkom znacznie bardziej monolityczny i stały obraz

świata. Chociaż napięcie pomiędzy przekonaniem religijnym a niereligijnym jest zjawiskiem, które w kulturze zachodniej zostało dostrzeżone już dawno temu, nowoczesność wyraźnie zmienia percepcję relacji między przekonaniem religijnym a niereligijnym, zwłaszcza między religią a wiedzą naukową. Przemiany te dogłębnie scharakteryzował Charles Taylor (2007), który wskazał na kluczowe uwarunkowania przekonań religijnych w nowoczesności. Podstawowa zmiana polega, zdaniem tego badacza, na przejściu od wiary religijnej pojmowanej jako tło i zarazem pierwszy plan kultury zachodniej do wiary pojmowanej jako jedna z wielu opcji. Wiara religijna nie jest po prostu eliminowana na rzecz świeckości, jak sądziło wielu teoretyków sekularyzacji, lecz jest marginalizowana poprzez uczynienie jej jedną z wielu opcji światopoglądowych. Niekiedy wskazuje się, że nowoczesny pluralizm opcji światopoglądowych współlistnieje z relatywizmem, przy założeniu, że żadna z opcji światopoglądowych nie uzyskuje wyróżnionego statusu. Taylor wskazuje ponadto na nowy indywidualizm z właściwą mu kulturą autentyczności, tj. przekonaniem, że „każdy ma swój sposób realizowania własnego człowieczeństwa i ważne jest, by go odnalazł i żył z nim w zgodzie, a nie poddawał się modelowi narzuconemu mu z zewnątrz przez społeczeństwo, poprzednie pokolenie lub władze religijne czy polityczne” (Taylor 2002, 65). Indywidualizm oznacza, że jednostka nie tylko może, ale wręcz powinna na drodze samorealizacji dokonywać własnych wyborów światopoglądowych.

Sytuacja, w której wiara religijna stanowi jedną z opcji, skłania do poszukiwania uzasadnienia wyboru tej właśnie opcji. Nie zawsze jednostki mogą sięgnąć po gotowe uzasadnienia, zwłaszcza jeśli przedmiotem wyborów światopoglądowych są przekonania zaczerpnięte z różnych tradycji oraz różnych typów światopoglądów. Przykładem może być mariaż przekonań religijnych z przekonaniem stanowiącymi składowe pewnego światopoglądu naukowego, a także sytuacja, w której wyjaśnienia naukowe dotyczą obszarów lub zagadnień wcześniej zarezerwowanych dla religii. Inny przykład dotyczy wkraczania nauki na teren już wcześniej eksplorowany przez naukę.

Wydawać by się mogło, że wybór określonej opcji światopoglądowej w warunkach nowoczesności redukuje wieloznaczność i rozstrzyga problem wielości konkurencyjnych obrazów świata. Byłoby to możliwe, gdyby światopogląd jednostki był stabilny i odporny na krytykę. Zazwyczaj jednak tak nie jest – w konfrontacji z alternatywnymi obrazami świata światopogląd religijny jest podatny na modyfikacje i reinterpretacje. Ponadto same przekonania religijne mają charakter procesualny. Pozorna stabilność przekonań i systemów przekonań nie jest ich cechą immanentną, lecz wynikiem działania różnych czynników psychicznych i społecznych. Dynamika przekonań i systemów przekonań religijnych pozostaje ukryta, a przynajmniej nie jest wyraźnie

widoczna, gdy badacz koncentruje się jedynie na religijnych deklaracjach wiary. Dopiero uwzględnienie różnicy między wierzeniami deklarowanymi a wyznawaną pozwala wyraźnie uchwycić niestabilność i sytuacyjność przekonań religijnych. Prowadzone w ostatnich dekadach badania nad przekonaniami religijnymi uwypukliły znaczenie nierefleksyjnych, niedeklaratywnych i zazwyczaj nieuświadomianych przekonań, które mają wpływ zarówno na refleksyjne przekonania religijne, jak i zachowanie ludzi religijnych (Barrett 1999). Zwrócono ponadto uwagę na fakt, że przekonania religijne nie są niezmiennymi postawami, lecz przejawem działania i jako takie mają charakter procesualny. Taka zmiana perspektywy oznacza dowartościowanie „czasownikowego” aspektu posiadania przekonań kosztem aspektu „rzeczownikowego” (Angel i in. 2017, 8).

Badanie dynamiki przekonań staje się szczególnie interesujące w warunkach nowoczesności, w których wiara religijna staje się coraz częściej procesem performatywnym i dyskursywnym, a także podlega nieustannym reinterpretacjom. W konfrontacji ze świeckimi i alternatywnymi religijnymi systemami przekonań przekonania religijne mogą zostać odrzucone, przekształcone bądź zachowane. W tym ostatnim przypadku podtrzymywanie przekonań w obliczu informacji podważających ich wiarygodność jest możliwe w oparciu o mechanizmy i strategie zapewniające im ochronę przed odrzuceniem. Światopoglądy religijne, choć dysponują zasobem argumentów uzasadniających wartość wysuwanych przez siebie twierdzeń, w konfrontacji z niereligijnymi systemami przekonań sięgają po różne strategie obrony przed krytyką, które mogą zapewnić im względną stabilność. Oprócz świadomie stosowanych strategii istnieją zazwyczaj nieuświadomiane mechanizmy umysłowe, których działanie sprawia, że początkowo dostrzegana niespójność przekonań zostaje zamaskowana i nie wywołuje psychicznego dyskomfortu, jaki zwykle pojawia się w sytuacji uznawania niespójnych przekonań.

Powyższe strategie można określić mianem immunizacji, nawiązując do znaczenia, w jakim terminu tego używał Karl R. Popper w swojej filozofii teorii naukowych (Popper 2002, 43 i n.). Opowiadał się on za sprawdzaniem teorii naukowych w procedurze falsyfikacji, tj. przez poszukiwanie obserwacji, w oparciu o które można obalić badaną hipotezę. Falsyfikowalność stanowi kryterium demarkacji teorii naukowych od pseudonaukowych. Jednocześnie Popper dostrzegł, że badacze przywiązani do sformułowanych hipotez mogą stosować przeróżne zabiegi mające na celu uchronić teorie przed falsyfikacją. Są to m.in. tzw. wybiegi konwencjonalistyczne, które uniemożliwiają sfalsyfikowanie hipotezy na podstawie dostępnych informacji. Popper krytykował stosowanie takich zabiegów w nauce, ponieważ ograniczają one możliwość testowania hipotez, a tym samym rozwoju nauki. Chociaż koncepcja falsyfi-

kacjonizmu Poppera została zakwestionowana m.in. na podstawie obserwacji rzeczywistego postępowania naukowców, którzy normalnie stosują różne strategie immunizacji, samo pojęcie immunizacji jest użyteczne zarówno w odniesieniu do nauki, jak i do pozanaukowych przekonań i systemów przekonań. Sam Popper wielokrotnie wskazywał na zastosowanie strategii immunizacji w przedsięwzięciach ideologicznych, takich jak marksizm, oraz pseudonaukowych. Immunizacja systemów przekonań nie dokonuje się w sposób zaplanowany i z wyprzedzeniem, lecz występuje *ad hoc*, w odpowiedzi na pojawiające się zagrożenia.

Nie interesuje mnie tutaj aspekt epistemologiczny strategii immunizacji oraz ujmowany z perspektywy epistemologicznej konflikt między religią a nauką oraz religią a niereligijnymi systemami przekonań, w tym światopoglądem odwołującym się do wiedzy naukowej. Bardziej interesuje mnie perspektywa psychospołeczna, tj. mechanizmy psychiczne oraz społeczne funkcjonowanie wiedzy (będę używał terminu „wiedza” w szerokim sensie). Podstawowe pytanie brzmi: w jaki sposób religijne systemy przekonań radzą sobie w sytuacji konieczności ciągłego konfrontowania się z niereligijnymi przekonaniem, które stanowią alternatywę dla religijnego sposobu myślenia? Odpowiedzi na nie najlepiej szukać wszędzie tam, gdzie na pierwszy plan wysuwa się naukowa alternatywa dla przekonań religijnych. Alternatywą taką może być po prostu wiedza naukowa, która wydaje się sprzeczna z pewnymi przekonaniem religijnymi, bądź przekonania składające się na światopogląd naukowy.

Prostą, często spotykaną i szeroko akceptowaną odpowiedzią na powyższe pytanie jest odpowiedź następująca: wiara religijna nie wchodzi w konflikt (nie jest sprzeczna) z wiedzą naukową, ponieważ każda z nich należy do innej dziedziny kultury i każda realizuje inne zadania. Stanowisko takie zostało przedstawione m.in. przez Stephena J. Goulda, który odrzuca możliwość sprzeczności nauki i religii, ponieważ zajmują się one różnymi rzeczami, stawiają różne pytania oraz dążą do różnych celów. Nauka zajmuje się światem empirycznym, religia natomiast ostatecznym sensem oraz wartościami moralnymi (Gould 2002, 11). Należy jednak zauważyć, że nawet jeśli stanowisko Goulda jest słuszne z punktu widzenia epistemologii (a jest to dyskusyjne), to nie jest słuszne z punktu widzenia psychologii przekonań religijnych, ponieważ wyznawcy religii często traktują wiedzę naukową jako zagrożenie dla prawdziwości przekonań religijnych. Świadczą o tym choćby strategie immunizacji tych przekonań, którymi zajmę się w dalszej części tekstu. Innymi słowy, niezależnie od tego, czy zachodzi jakiegokolwiek sprzeczność między zdaniem języka nauki a przekonaniem religijnymi, uznawanie niektórych zdań języka nauki wraz z niektórymi przekonaniem religijnymi będzie skutkowało pojawieniem się dysonansu poznawczego. Może on się pojawić także wówczas,

gdy przekonania religijne przeczą uznanym społecznie faktom lub uznanej społecznie wiedzy o świecie.

Inna dyskusyjna odpowiedź na pytanie o immunizację przekonań religijnych dotyczy epistemologicznego statusu przekonań religijnych i wywodzi się z tradycji empiryzmu logicznego. Otóż według tej koncepcji przekonania religijne nie są podatne na krytykę ze strony niereligijnych systemów światopoglądowych, w szczególności zaś na krytykę odwołującą się do faktów, ponieważ są pozbawione sensu empirycznego, nie mają charakteru faktualnego. Przekonanie pozbawione sensu empirycznego nie może ulec falsyfikacji czy dyskonfirmacji, nie można go na podstawie faktów obalić (Ayer 1990, 121). Z pewnością koncepcja ta nie dotyczy wszystkich przekonań religijnych, ponieważ niektóre z nich mają charakter faktualny. Dotyczy ona podstawowych przekonań religijnych o nadprzyrodzonej rzeczywistości. Problem z przywołaną koncepcją przekonań religijnych polega na tym, że niefalsyfikowalność przekonań religijnych nie eliminuje dysonansu poznawczego, jaki niekiedy pojawia się w wyniku konfrontacji przekonań religijnych z innymi przekonaniami lub faktami. Ponownie należy zwrócić uwagę na dwie różne płaszczyzny: epistemologiczną i psychologiczną. Nawet jeśli uznamy niemożliwość obalenia przekonań religijnych na podstawie faktów, nie oznacza to, że konfrontacja człowieka religijnego z faktami nie może wywoływać poznawczego dyskomfortu czy wręcz poczucia sprzeczności.

Być może jednak istnieją inne mechanizmy, które sprawiają, że przekonania religijne nie są podatne na krytykę. Zwracano na przykład uwagę na specyfikę komunikacji religijnej, w szczególności na pragmatyczne kryteria, których zmiana uodparnia religijne przekonania na krytykę. Odwołując się do teorii relewancji Scott Atran wskazuje, że komunikacja religijna cechuje się zawieszeniem zwyczajnych kryteriów relewancji, występujących w mowie potocznej. W odróżnieniu od wypowiedzi spotykanych w codziennej komunikacji, wypowiedzi religijne uznawane są przez wierzących za pozaczasowe, pozaprzestrzenne i pozbawione autorstwa (Atran 2002, 93). Już samo traktowanie przekazów religijnych na podstawie wiary jako prawdziwych wyklucza możliwość ich sfalsyfikowania. Atran wskazuje, że zachodzi tutaj przeciwna zależność: im bardziej przekonania są kwestionowane, tym bardziej wierzący usiłują znaleźć w nich głębszy sens potwierdzający ich prawdziwość, co z kolei wzmacnia ich przekonania religijne. Dyskonfirmacja ukazuje jedynie powierzchowność dotychczasowych przekonań i interpretacji i skłania do dalszych poszukiwań głębszej, ale zarazem bardziej tajemniczej prawdy. Zgodnie z tym wyjaśnieniem wiara religijna ulega wzmocnieniu zarówno w wyniku potwierdzenia, jak i dyskonfirmacji. Przekonania religijne są niepodatne na falsyfikację, ponieważ ich uznawanie opiera się na zawieszeniu zwyczajnych pragmatycznych ograniczeń relewancji.

Pozostając przy mechanizmach, które zapewniają względną stabilność przekonaniom i systemom przekonań religijnych, należy podkreślić wagę zjawiska dysonansu poznawczego. Klasyczna teoria dysonansu poznawczego została sformułowana przez Leona Festingera. Twierdził on, że jeśli jednostka ma dwa niespójne elementy wiedzy o tym samym przedmiocie, odczuwa dyskomfort psychiczny, który można określić mianem dysonansu poznawczego. Ponieważ dyskomfort jest nieprzyjemny, jednostka poszukuje rozwiązania (redukcji) dysonansu. Redukcja dysonansu może dokonywać się na różne sposoby, w szczególności osoba doświadczająca dysonansu może zmienić jedno lub więcej żywionych przez nią przekonań, włączyć nowe przekonania do uznawanego przez nią systemu przekonań, a także pomniejszyć znaczenie jednego z przekonań powodujących dysonans. Zazwyczaj w wyniku redukcji dysonansu ostaje się ten element wiedzy, który jest mniej podatny na zmianę (Festinger, Ricken, Schachter 1956, 26). Niespójność poznawcza wywołuje dyskomfort psychiczny, który może być zredukowany nie tylko przez zmianę jednego z elementów poznawczych, ale także przez zmianę zachowania, a nawet percepcji.

Festinger, Ricken i Schachter testowali teorię dysonansu poznawczego we wspólnocie wierzącej w przybycie UFO i ocalenie członków wspólnoty. Niejaka pani Keech, gospodyni domowa, zaczęła doświadczać automatycznego pisma, za pośrednictwem którego objawiono jej rychły koniec świata. Zgromadziła wokół siebie niewielką wspólnotę, której członkowie porzucali pracę, studia, bliskich i podejmowali działania mające na celu nawrócenie innych. Zgodnie z przesłaniem, które uzyskała Keech, 21 grudnia 1954 r. miała nastąpić wielka powódź, w której zginą miliony ludzi. Wiernych miał uratować latający spodek – pozaziemskie istoty, z którymi pozostawali w kontakcie, i które przekazywały instrukcje za pośrednictwem mediów. Badaczy interesowało to, jak wierzący zareagują na niespełnienie się proroctwa – jak zredukują dysonans poznawczy? Niespełnienie proroctwa wywołało dysonans poznawczy, jednak reakcją zdecydowanej większości członków grupy nie było odrzucenie wiary w przesłanie głoszone przez Keech, lecz wzmocnienie wiary w to przesłanie. Autorzy wyjaśniają to zjawisko w kategoriach dysonansu poznawczego i jego redukcji. Ponieważ jednostki związane z badaną grupą wykazywały silne zaangażowania, przejawiające się nie tylko w postaci silnych przekonań, ale także motywacji, emocji i zachowań, dyskonfirmacja głównej przepowiedni wywołała u nich dysonans poznawczy. Podobnie jak w innych przypadkach dysonans mógł zostać zredukowany na kilka różnych sposobów. Jednym z nich byłoby odrzucenie całego systemu przekonań. Dla zewnętrznego obserwatora takie rozwiązanie byłoby zapewne najbardziej racjonalne. Należy jednak pamiętać o silnym zaangażowaniu

członków grupy, polegającym w przypadku kilku osób na zmianie swojego dotychczasowego życia. Zaangażowanie takie może prowadzić do poczucia, że porzucenie wyznawanych przekonań byłoby zbyt kosztowne, zaś najlepszą opcją jest jeszcze silniejsze zaangażowanie.

Festinger i współpracownicy wskazują, że intensyfikacja przekonań pod wpływem dyskonfirmacji występuje wówczas, gdy spełnione są pewne warunki (Festinger, Ricken, Schachter 1956, 7–8). Przede wszystkim jednostki muszą żywić silne przekonanie, które pociąga za sobą silne zaangażowanie (np. jednostki poświęcają nowej wierze mnóstwo czasu, sprzedają swój dobytek, zrywają więzi z rodzinami). Po wtóre, musi istnieć możliwość jednoznacznej dyskonfirmacji danego przekonania. W przypadku wielu przekonań religijnych warunek ten nie jest spełniony. Dyskonfirmacja istnienia istot nadprzyrodzonych nie może być jednoznaczna. Można natomiast jednoznacznie sprawdzić przekonanie, zgodnie z którym tego, a tego dnia, o tej, a o tej godzinie nastąpi koniec świata. Aby opisywane zjawisko intensyfikacji przekonań miało miejsce, musi nastąpić taka jednoznaczna dyskonfirmacja. Wreszcie istotnym warunkiem jest wsparcie społeczne ze strony grupy po niespełnieniu się przepowiedni.

Teoria dysonansu poznawczego pozwala zrozumieć nie tylko obronę przekonań w obliczu niezgodnej z nimi wiedzy, ale także wyjaśnia różne strategie immunizacji, przyjmowane przez jednostki i grupy religijne. Jednocześnie teoria ta ma ograniczone zastosowanie w badaniach nad dynamiką przekonań religijnych, ponieważ może być zastosowana tylko w określonych sytuacjach, m.in. wówczas, gdy spełnione są wyżej przytoczone warunki. Należy ponadto pamiętać o tym, że dysonans poznawczy jest różnie rozumiany, zaś koncepcja Festingera była na różne sposoby modyfikowana przez późniejszych badaczy. Psychologiczne wyjaśnienie dysonansu poznawczego nie bierze pod uwagę zasobów indywidualnych, kulturowych i społecznych, które jednostki wykorzystują w celu immunizacji systemów przekonań. W warunkach nowoczesności pojawiają się nowe strategie radzenia sobie z dysonansem poznawczym wynikającym z konfrontacji światopoglądów.

W warunkach nowoczesności strategie immunizacji przekonań religijnych pojawiają się zwłaszcza tam, gdzie wiedza naukowa stanowi zagrożenie dla światopoglądu religijnego. Należą do nich rozmaite działania, poczynwszy od prób delegitymizacji wiedzy naukowej, przez reinterpretacje zmieniające sposób rozumienia religii i wiary religijnej, wspomniane już działania mające na celu wykazanie rozłączności między wiedzą naukową a wiarą religijną, próby adaptacji osiągnięć naukowych przez ich odpowiednie wykorzystanie w służbie myślenia religijnego, aż po różne formy izolacji społecznej ułatwiające separację doświadczenia. Repertuar tych działań jest tak szeroki, że nie sposób

ich w tym miejscu szczegółowo zaprezentować. Zamiast tego skoncentruję się na kilku istotnych i często spotykanych strategiach.

Pierwszą z nich jest delegitymizacja wiedzy naukowej, a więc wszelkie działania polegające na podkreślaniu względnego, zmiennego i fragmentarycznego charakteru wiedzy naukowej. Z perspektywy religijnej wiedza naukowa pozbawiona jest absolutnego charakteru, który przypisywany jest wierzeniom religijnym. Nauka nie dostarcza żadnej wyróżnionej formy wiedzy. W szczególności zaś nie może pretendować do roli arbitra w sporze między różnymi światopoglądami. Intelktualne źródła delegitymizacji tkwią w XX-wiecznej filozofii i socjologii nauki, szczególnie dotyczy to nurtów traktujących wiedzę naukową jako równorzędną wobec innych rodzajów wiedzy (np. religii czy magii). Można ich szukać również w antypozytywistycznych i antyscjentystycznych tendencjach obecnych w kulturze współczesnej. Delegitymizacja w istocie podważa autorytet nauki i naukowej ekspertyzy, neutralizując tym samym zagrożenie, jakie wiedza naukowa może w niektórych obszarach stanowić dla religijnego obrazu świata.

Drugą strategią jest reinterpretacja wiedzy naukowej. Obejmuje ona takie interpretacje wiedzy naukowej, które wykraczają poza obszar nauki i składają się na nowy światopogląd naukowy. Jest on zasadniczo zgodny z określonym światopoglądem religijnym. Przykłady można zaczerpnąć z kosmologii i biologii ewolucyjnej. Oparta na odkryciach naukowych koncepcja ewolucji kosmosu nie odwołuje się do czynników nadprzyrodzonych w wyjaśnianiu początku i rozwoju wszechświata. Jednak odpowiednia reinterpretacja tej koncepcji może sprawić, że będzie ona nie tylko zgodna z określonym światopoglądem religijnym, ale ponadto jej spójność będzie wymagała odwołania się do religijnych argumentów. Podobnie jest z ewolucją życia na Ziemi. Niewątpliwie teoria ewolucji stanowiła i nadal stanowi duże wyzwanie dla chrześcijańskich światopoglądów, ponieważ wyjaśnia powstawanie nowych form życia bez odwoływania się do religijnych przekonań i opowieści. Odpowiednia reinterpretacja ewolucjonizmu umożliwia jednak pogodzenie go z religijną wizją świata. Zazwyczaj w takich przypadkach konieczna jest nie tylko reinterpretacja światopoglądu naukowego, ale także zmiana sposobu rozumienia kluczowych religijnych przekonań i opowieści. Temu ostatniemu służy rozbudowana hermeneutyka religijna, która dopuszcza wiele odmiennych sposobów interpretacji religijnego tekstu. Zastosowanie hermeneutyki jest strategią od dawna stosowaną w wielu tradycjach religijnych. Polega ono w szczególności na symbolicznym odczytywaniu tekstów religijnych i ma miejsce wówczas, gdy konfrontacja przekonań religijnych z ugruntowanymi i uznanymi przekonaniemipozareligijnymi (np. naukowymi) prowadzi do sytuacji, w której przekonania religijne nie mogą być uznawane dosłownie.

Niemalą rolę odgrywa ponadto adaptacja osiągnięć nauki do dyskursu religijnego. Podstawowym celem jest wówczas obrona i uzasadnienie podstawowych przekonań religijnych. Adaptacja taka wymaga zastosowania rozmaitych zabiegów interpretacyjnych, które umożliwią wprzęgnięcie wiedzy naukowej do religijnej argumentacji. Strategia ta polega często na wykazaniu, że wyniki badań naukowych nie tylko nie stanowią zagrożenia dla religijnej wizji świata, ale w istocie mogą posłużyć do tworzenia argumentów wspierających tę wizję. Dobrym przykładem są tutaj kognitywne teorie religii, które ujmują religię jako zjawisko naturalne i starają się wyjaśniać ją naukowo. Naturalność religii może być jednak rozumiana wielorako. Po pierwsze, może ona oznaczać, że religia opiera się na naturalnych, zwyczajnych mechanizmach umysłowych i jako taka może stanowić przedmiot naukowych badań. Po drugie, naturalność religii może być rozumiana w kategoriach wrodzonych dyspozycji, swoistego instynktu religijnego, którego istnienie wymaga interpretacji teologicznej. To drugie rozumienie, wysuwane przez niektórych teologów i filozofów, proponuje nadprzyrodzone wyjaśnianie naturalnych zjawisk, korzystając jednocześnie z bogatego dorobku nauk empirycznych.

Niewielkie grupy religijne, określane zwykle mianem kultów, sekt i nowych ruchów religijnych, stosują strategię immunizacji przekonań polegającą na izolacji społecznej. Izolacja społeczna wspólnoty religijnej polega na tworzeniu grupy o wyraźnych granicach, opartej na radykalnej opozycji my – oni, budowaniu napięcia między wspólnotą a otoczeniem społecznym, a także ograniczaniu kontaktów między członkami grupy a obcymi. Izolacja społeczna może być narzędziem izolacji poznawczej, ponieważ poprzez ograniczenie kontaktów możliwe jest ograniczenie przepływu wiedzy. Izolacja społeczna prowadzi albo do ograniczenia okazji do konfrontacji z alternatywnymi obrazami świata, albo do konfrontacji, która jest regulowana poprzez schematy interpretacyjne narzucone przez grupę.

Nowoczesność wytwarza warunki, w których przekonania religijne narażone są na częstą konfrontację z niereligijnymi systemami przekonań. Przekonania religijne są naturalnie immunizowane poznawczo z uwagi na: (1) logiczną charakterystykę tych przekonań (niska podatność na dyskonfirmację); (2) istnienie mechanizmów umysłowych (w szczególności poznawczych), które zapewniają względną spójność poznawczą przekonań i utrudniają dyskonfirmację ważnych dla jednostki przekonań; (3) właściwości komunikacji religijnej (zawieszenie kryteriów relewancji). Jednakże immunizacja taka często okazuje się niewystarczająca i wymaga zastosowania strategii ułatwiających na podtrzymywanie religijnych przekonań. Wdrożenie tych strategii wymaga aktywnej roli podmiotu. Większość z nich wypracowana została w czasach nowoczesnych i stanowi odpowiedź na nowe zagrożenia związane z konfrontacją religijnych przekonań z różnymi typami światopoglądów świeckich.

Literatura

- Atran S. (2002), *In Gods We Trust: The evolutionary landscape of religion*, New York: Oxford University Press.
- Angel H.-F., Oviedo L., Paloutzian R.F., Runehov A.L.C., Seitz R.J. (2017), *Introduction: What We Do Not Know About Believing – Approaching a New Scientific Hot Spot*. W: ciż (red.), *Processes of Believing: The Acquisition, Maintenance, and Change in Creditions*, Cham: Springer, s. 3–15.
- Ayer A.J. (1990), *Language, Truth and Logic*, London: Penguin Books.
- Barrett J.L. (1999), *Theological Correctness: Cognitive Constraint and the Study of Religion*, „Method and Theory in the Study of Religion”, vol. 11:4, s. 325–339.
- Batson C.D. (1975), *Rational Processing or Rationalization? The Effect of Discontinuing Information on a Stated Religious Belief*, „Journal of Personality and Social Psychology”, vol. 32:1, s. 176–184.
- Festinger L., Ricken H.W., Schachter S. (1956), *When Prophecy Fails*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Gould S.J. (2002), *Skały wieków. Nauka i religia w pełni życia*, Poznań: Zysk i S-ka.
- Popper K.R. (2002), *Unended Quest: An Intellectual Autobiography*, London: Routledge.
- Taylor Ch. (2002), *Oblicza religii dzisiaj*, Kraków: Znak.
- Taylor Ch. (2007), *A Secular Age*, Cambridge Mass.: Belknap Press of Harvard University Press.

Spis treści

ZBIGNIEW DROZDOWICZ – Teizm współczesnych uczonych – wybrane postacie	3
PIOTR GUTOWSKI – Teizm – ateizm – religia. Mapa współczesnych sporów	21
TOMASZ KUPŚ – Filozofia „negatywna” Jana Pawła II	37
RYSZARD WÓJTOWICZ – Cywilizacja miłości wobec kultury konsumpcyjnej. Wybrane zagadnienia filozofii społecznej papieża Jana Pawła II	53
PIOTR BYLICA – Rozum wobec żałoby: argumenty apologetyczne C.S. Lewisa w obliczu dotkliwej straty. Część II. Żałoba	67
ALFRED SKORUPKA – Koncepcja religii i religijności Ronalda Dworkina	83
PIOTR KOPIEC – Teologiczne impulsy kulturowej i społecznej emancypacji Dalitów	97
MARIA SROCZYŃSKA – Młodzież w poszukiwaniu sacrum. Rozważania socjologiczne	113
REMIGIUSZ SZAUER – Między dystansem a potrzebą. Stosunek młodzieży akademickiej do Kościoła i duchowieństwa. Studium socjologiczne	129
EWELINA NYSKE – Is the Holy Spirit confused with Kundalini Shakti during many healing ministries? The comparative study of spiritual manifestations among Christian charismatics and the followers of Hinduism	147
REMIGIUSZ T. CIESIELSKI – Kościół katolicki w Polsce wobec pandemii	165
JAREMA DROZDOWICZ – Religia na (mniej) poważnie. Nowe ruchy religijne i religie prześmiewcze w kontekście współczesnych przemian kulturowych	179
BEATA GUZOWSKA – Świecka religia życia – perspektywa filozoficzna	191
ZBIGNIEW PASEK – Kościoły i związki wyznaniowe we współczesnej Polsce: wykaz wraz z komentarzem	199
JACEK SÓJKA – Chciwość w świecie finansów? Problem użyteczności przedno- woczesnych kategorii moralnych	223
SŁAWOMIR SZTAJER – Nowoczesne strategie immunizacji przekonań religijnych	243

Contents

ZBIGNIEW DROZDOWICZ – Theism of contemporary scholars – selected examples	3
PIOTR GUTOWSKI – Theism – Atheism – Religion. The Map of Contemporary Disputes	21
TOMASZ KUPŚ – The „negative” philosophy of John Paul II	37
RYSZARD WÓJTOWICZ – The civilization of love against the consumer culture. Selected issues of the social philosophy of Pope John Paul II	53
PIOTR BYLICA – Reason and grief: C.S. Lewis’ apologetic arguments in the face of the loss. Part II. Grief	67
ALFRED SKORUPKA – Ronald Dworkin’s theory of religion and religiosity	83
PIOTR KOPIEC – Theological impulses of cultural and social emancipation of Dalits	97
MARIA SROCZYŃSKA – Youth in Search of the Sacred. Sociological Consideration	113
REMIGIUSZ SZAUER – Between distance and the need. The attitude of the academic youth to the church and clergy. Sociological study	129
EWELINA NYSKE – Is the Holy Spirit confused with Kundalini Shakti during many healing ministries? The comparative study of spiritual manifestations among Christian charismatics and the followers of Hinduism	147
REMIGIUSZ T. CIESIELSKI – The Catholic Church in Poland in the face of the pandemic	165
JAREMA DROZDOWICZ – Religion in a less serious way. New religious movements and mock religions in the context of contemporary cultural changes	179
BEATA GUZOWSKA – The Secular religion of life – philosophical perspective	191
ZBIGNIEW PASEK – Churches and religious organizations in contemporary Poland: the list along with commentary	199
JACEK SÓJKA – Greed in finance? The question of usefulness of premodern moral categories	223
SŁAWOMIR SZTAJER – Strategies of immunization of religious beliefs	243

