

KS. MARIAN SZYMONIK

CZY FUNDAMENT TRADYCYJNYCH WARTOŚCI WYTRZYMA CIĘŻAR NOWYCH CZASÓW?

Wprowadzenie

Sformułowanie problematyki zawartej w tytule naszych rozważań zawiera kilka pułapek, które mogą mocno zaważyć na efekcie końcowym podjętej kwestii. Sprawa pierwsza, to występująca w tytule kategoria wartości. Jest to kategoria modna, powszechnie używana w różnych dyscyplinach wiedzy, w dyskursie publicznym, w codziennym życiu¹. Ale zarazem jest to kategoria, którą od strony filozoficznej bardzo trudno scharakteryzować. Można powiedzieć, że tyle, ile jest filozofii, tyle koncepcji wartości. Dla naszych rozważań przyjmujemy stanowisko obiektywistyczne, absolutystyczne i personalistyczne, to znaczy przyjmujemy, że w różnych płaszczyznach ludzkiej egzystencji i ludzkiego działania istnieją wartości, wbrew wielu postmodernistom, istniejące obiektywnie i odporne na ducha czasu. Punktem odniesienia, a zarazem swoistym ich miernikiem, czyli pewną wartością nadrzędną jest ludzka osoba, z jej przyrodzoną i nienaruszalną godnością².

Warto też zaznaczyć, że nadużywanie kategorii wartości technicznie duchem idealizmu. Dlatego przedstawiciele tomizmu egzystencjalnego zwykle krytycznie odnoszą się do współczesnej filozofii wartości. Przy czym, stanowisko Gilsona, jak zaznacza Stanisław Kowalczyk, jest w tym względzie bardziej radykalne, niż np. Krapca. Z drugiej strony, przedstawiciele filozofii wartości, tacy jak Tischner, są niekiedy bardzo krytyczni wobec tomizmu. „Oskarżanie całej filozofii nowożytnej o idealizm jest jednak bezpodstawnym uproszczeniem”, podobnie jak jest uproszczeniem, a nawet poważnym błędem traktowanie tomizmu li tylko jako filozofii bytu, a nie

¹ „Kategoria <wartości> ma charakter multidyscyplinarny, jest bowiem używana w życiu codziennym, humanistyce, naukach społecznych, naukach empirycznych, sztuce, muzyce, matematyce itd.” S. Kowalczyk, *Człowiek w poszukiwaniu wartości. Elementy aksjologii personalistycznej*, Lublin 2006, s. 129.

² „Jako podmiot człowiek jest prądródeł decyzyj, odkrywa bogaty świat zróżnicowanych jakościowo wartości, stanowi o własnym życiu, jego celach i sensie. Osoba ludzka nie jest narzędziem i środkiem, ale podmiotem, celem i wartością samą w sobie”. Tamże, s. 165-166. Władysław Stróżewski wyraża przekonanie, że w człowieku realizują się rozmaite układy różnorodnych wartości. Dlatego jego zdaniem można mówić o strukturze aksjologicznej człowieka. W. Stróżewski, *Aksjologiczna struktura człowieka*, *Kwartalnik Filozoficzny* 1998, t. 26, z. 4, s. 21-46.

dobra³. Gdy idzie o Krapca, to ma on przede wszystkim świadomość, że problematyka wartości o tak szerokim społecznym wydzźwięku powstała na kanwie filozofii podmiotu, a zatem na kanwie interpretacji zagadnień związanych z człowiekiem. Powodem rozpowszechnienia się koncepcji wartości, jest zdaniem lubelskiego tomisty, charakter współczesnej filozofii, bardziej związanej z literaturą, niż z racjonalnym wyjaśnianiem rzeczywistości. Krapiec jest też przekonany, że kategoria „wartości” robi karierę w filozofii nowożytnej i współczesnej, gdy tymczasem problematyka ta posiada „trafniejsze sformułowania i bogatszą tradycję na terenie filozofii klasycznej, zarówno starożytnej, jak i średniowiecznej; natomiast współczesne jej sformułowania raczej spłyły, chociaż znacznie poszerzyły, jej rozumienie”⁴. Klasyczna filozofia ze swym metafizycznym nachyleniem posiada narzędzia do właściwego naświetlenia podmiotu wartości, którym jest człowiek, a zarazem różnorodnym ujęciom aksjologicznym i personalistycznym daje podstawy do właściwego rozumienia wartości nadrzędnej jaką jest osoba ludzka.

Pułapka druga, to zadane w tytule rozważań pytanie o przyszłość. Na gruncie filozofii i wielu dziedzin teoretycznych czy teoretyczno-praktycznych bardzo trudno jest przewidywać przyszłość. Jednak historia filozofii oraz nauczanie społeczne Kościoła pomogą nam niejako wyjść z tej pułapki. Zaczerpiemy bowiem z tych dziedzin aparaturę pojęciową, która pomoże nam się zmierzyć z podejmowaną kwestią. Odnajdujemy przede wszystkim w rezerwarze tych dziedzin dobrze osadzone, dziś kontrowersyjne pojęcie postępu. Historia myśli ludzkiej ukuła też pojęcie postępowi najbardziej może przeciwstawne, a mianowicie pojęcie katastrofizmu w różnorodnych odmianach.

I wreszcie pułapka trzecia, czyli samo językowe sformułowanie tematu, które zaczyna się od słowa „czy”. Zasady poprawnego wyrażania myśli domagają się tego, by na tak postawione pytanie odpowiedzieć twierdząco lub przecząco, czyli jednoznacznie. Tymczasem podjęta problematyka jednoznaczności zdaje się raczej wymykać. Żeby zadośćuczynić kanonom poprawnego myślenia i uniknąć uproszczeń proponujemy następujący schemat rozważań. Najpierw zagadnienia wprowadzające w klimat ponowoczesności. Następnie przytoczenie argumentów na rzecz odpowiedzi negatywnej, czyli, że nowoczesność zmieni całkowicie, bo musi to uczynić, naszą hierarchię wartości. Po czym argumentacja na rzecz tego, że nieustanny rozwój cywilizacyjny i przemiany kulturowe wcale nie muszą za sobą pociągać, jakby to wyraził Adam Asnyk „deptania przeszłości ołtarzy”. Tego poszanowania rdzenia tradycji domaga się dobro osoby ludzkiej. I wreszcie, na koniec perspektywy, czyli ujęcie całego problemu w perspektywie nie antagonistycznej, ale perspektywie personalistycznej, która najlepiej naświetla zarówno pewien statyzm ludzkiej egzystencji, jak i jej dynamizm. Personalizm wydaje się właściwą perspektywą w rozwiązaniu podejmowanego problemu, gdyż jest on wielką syntezą tego, co ludzkość osiągnęła, a także otrzymała (w przypadku wiary objawionej). Starogrecka filozofia odkryła

³ S. Kowalczyk, dz. cyt., s. 152-153.

⁴ M. A. Krapiec, *Odzyskać świat realny*, Lublin 1993, s. 332.

w człowieku rozumność i substancjalność człowieka. Myśl chrześcijańska określiła człowieka jako osobę⁵. I to jedno odkrycie może i powinno stanowić, obok wielu innych, które przyniosło chrześcijaństwo, o należyтым miejscu chrześcijaństwa w kulturze europejskiej, także współczesnej doby.

1. Od katastrofizmu do postmodernizmu

Katastrofizmem określa się najogólniej w filozofii dziejów i w naukach przyrodniczych pogląd według, którego życie biologiczne, trwanie o wymiarze kosmicznym, a także życie kulturowe, zmierza w sposób nieunikniony ku katastrofie bądź w sposób cykliczny przechodzi przez katastrofy. Na gruncie matematyki katastrofizm oznacza teorię interpretującą jakiegokolwiek dane eksperymentalne, a zwłaszcza procesy nieciągłe (katastrofy). Jeżeli weźmiemy pod uwagę pesymistyczną postawę życiową opartą na katastroficznych poglądach wówczas będziemy mieli do czynienia z fatalizmem. Katastrofizm jest też dobrze obecny w literaturze, także polskiej. Jest to tendencja kulturowa wyrażająca przekonanie, że świat współczesny zmierza ku schyłkowi. Wartości, tradycje i instytucje europejskiej kultury obumierają. Ten kryzys kultury jest spowodowany zarówno przez czynniki zewnętrzne jak i wewnętrzne⁶. Współczesne poglądy katastroficzne znajdują swoje oparcie między innymi w pesymistycznej koncepcji cyklicznych zmian, którą przedstawił Oswald Spengler w swoim głośnym dziele *Zmierzch Zachodu*. Bez wątpienia katastrofizm swoją karierę w kulturze europejskiej między pierwszą a drugą wojną światową, zawdzięcza wspomnianej publikacji. Spengler jest przekonany, że kultura Zachodu weszła w schyłkowy okres nieodwracalnego upadku⁷. Leszek Gawor w swojej historiozoficznej typologii katastrofizmu wyróżnia trzy podstawowe jego odmiany, a mianowicie katastrofizm naturalistyczny, eschatologiczny i kulturowy. Podstawowe przesłanie katastrofizmu naturalistycznego zawiera się w interpretacji procesu unicestwienia ludzkiego świata na skutek działania naturalnego mechanizmu, który zawiaduje całym kosmosem. Ludzka historia w takiej perspektywie jawi się jako element naturalnego porządku rzeczy. Drugi rodzaj katastrofizmu wyróżnia wspomniany autor w oparciu o historiozofię św. Augustyna, zawartą szczególnie w jego *De civitate Dei*.

⁵ S. Kowalczyk, dz. cyt., s. 165.

⁶ P. Moskal, *Katastrofizm*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 8, Lublin 2000, kol. 1010.

⁷ K. Matuszek, *Zmiana społeczna*, w: *Słownik Społeczny*, red. B. Szlachta, Kraków 2004, s. 1620; L. Gawor, *Katastrofizm w polskiej myśli społecznej i filozofii 1918-1939*, Lublin 1999, s. 20. „Jesteśmy ludźmi cywilizacji, nie zaś ludźmi gotyku czy rokoka; musimy liczyć się z twardymi i zimnymi faktami późnego życia, których odpowiednik znajdujemy nie w peryklejskich Atenach, lecz w cesarskim Rzymie. W wypadku Zachodnioeuropejczyka nie może już być mowy o wielkim malarstwie i muzyce. Także jego możliwości architektoniczne są od stu lat na wyczerpaniu. Pozostały mu tylko możliwości ekstensywne. Nie widzę jednak niczego ujemnego w tym, że dzielne i rozpierane bezgranicznymi nadziejami pokolenie dowie się zawczasu, iż część tych nadziei jest niechybnie skazana na niepowodzenie. I niechby to nawet były najdroższe nadzieje; człowiek wartościowy to w sobie przemoże”. O. Spengler, *Zmierzch Zachodu. Zarys morfologii historii uniwersalnej*, Skróty dokonany przez Helmuta Wernera, przekł. J. Marzęcki, Warszawa 2001, s. 55.

„W augustyniańskiej wizji procesu dziejowego losy ludzkiej rzeczywistości są na mocy bożych decyzji z góry przesądzone. Świat ten jest skazany na zatracenie, co jest równoznaczne z końcem historii świeckiej”. Trzeci katastrofizm - kulturowy, oparty jest o rozumienie historii jako ludzkiego wytworu, w którym dokonują się zmiany. W takim rozumieniu katastrofa nie musi dotyczyć całego świata, lecz tylko i aż kultury. Zagładzie może ulec cała kultura ludzka, albo jej wyodrębnione obszary, albo wartości wchodzące w skład kultury. Z tego typu historiozofią mieliśmy już do czynienia w starożytnej Grecji. W tym kontekście pojawia się też konstytutywny dla kultury europejskiej mit „złotego wieku”. Mit ten wyraża przeświadczenie o doskonałości odległych czasów przeszłości⁸.

Gdy idzie o dorobek wybranych polskich autorów w omawianej przez nas kwestii, to w myśli Stanisława Ignacego Witkiewicza zostaje nakreślony między innymi obraz społeczeństwa masowego. To społeczeństwo masowe będzie społeczeństwem zmechanizowanym. Taka postępująca technicyzacja przyczyni się do dobrobytu społeczeństwa. Społeczeństwo będzie sprawnie wykonywać swoje zadania niczym wydajna maszyna. Ale można też właściwości zmechanizowania rozumieć bardziej pejoratywnie. „Zmechanizowanie jest świadomym zbydłuceniem”, czyli zredukowaniem do cielesności człowieka na skutek zaniku zmysłu metafizycznego⁹. Katastrofizm Witkiewicza zapowiada upadek w odniesieniu do wartości duchowych. Według autora *Niemytnych dusz* historia zmierza w kierunku zniszczenia uniwersalnych ludzkich wartości, by zagłuszyć i zniekształcić człowieczeństwo. Zwiastunem tego jest stopniowe rugowanie z życia społeczeństw uczuć metafizycznych. W ten sposób człowiek pozbawiony możliwości przeżywania wewnętrznych rozterek przestanie stawiać najważniejsze pytania dotyczące sensu życia a własną egzystencję uzna za bezproblemową. „Ludzie cielesni wyprą ludzi metafizycznych”¹⁰.

Z kolei Marian Zdziechowski, przedstawiciel pesymizmu chrześcijańskiego poddawał krytyce nadmierny antropocentryzm zrodzony w epoce renesansu, który „ubóstwił” człowieka. W odrodzeniu widział Zdziechowski zaczął tragicznej sytuacji cywilizacji zachodniej początku XX wieku. To tam miała swoje źródło idea amoralizmu, która pojawiła się za sprawą Machiavellego. Osiągnęła ona swój szczyt w dwudziestym wieku i jest widowym zwiastunem upadku Europy. To w renesansie dokonała się detronizacja Boga. Ciąg idei wiodących, które wyrosły z odrodzenia i dalej się rozwijały przyczyniając się do upadku człowieka stanowią: humanizm, antropocentryzm, ateizm, postęp technologiczny, egalitaryzm, demokracja, anarchizm

⁸ L. Gawor, dz. cyt., s. 26-39. W kontekście myśli Burckhardta Gawor snuje następującą refleksję: „Zmiana systemów wartości odbywa się, zdaniem Burckhardta, zawsze w sposób gwałtowny, częstokroć krwawy i zawsze nieobliczalny, nie poddający się jakimkolwiek prawidłowościom. Zmiana układu wartości więc, to likwidacja kultury zastanej i zastąpienie jej diametralnie różną kulturą nową. Taki spektakularny akt historyczny Burckhard określał mianem kryzysu. Faktycznie oznaczał on dziejową zagładę pokonanej kultury”. Tamże, s. 39.

⁹ Tamże, s. 207.

¹⁰ S. I. Witkiewicz, *Narkotyki - niemyte dusze*, Warszawa 1975, s. 257-258; A. Możdżeń, *Koncepcja człowieka Stanisława Ignacego Witkiewicza*, mps, Częstochowa 2003, s. 68-69.

i socjalizm. „Ten ciąg idei ukazuje szlak, którym człowiek stopniowo oddala się od Boga: wpieryw akcentując możliwości obyć się bez niego (odrodzenie), następnie walcząc z nim (oświecenie), by w końcu wprost zastąpić go (pozytywizm)”¹¹. Swolistym podsumowaniem polskiej myśli katastroficznej pierwszej połowy XX wieku, a zarazem dobrym wprowadzeniem w epokę ponowoczesną są słowa Antoniego Słonimskiego: „Nie będzie ani sztuki, ani religii. Nie będzie problemów, tragedii, cierpień moralnych. Będzie wspaniałe zdrowie, higiena i siła fizyczna, rozkosz płciowa i żarcie”¹².

Widzimy więc, że pewne idee katastroficzne zostały jakby zrealizowane w epoce, którą nazywamy ponowoczesną. Ponowoczesność i postmodernizm to słowa klucze do zrozumienia doby współczesnej. Terminy te niekiedy stosuje się zamienne, a niekiedy odmiennie. Rozróżnia je np. Zygmunt Bauman. „W upraszczającym skrócie można rzec, pisze wspomniany autor, że postmodernizm jest refleksją nad przemianami w sztuce, piśmarstwie, instytucjach społecznych i politycznych, szeroko pojętej kulturze i sposobie codziennego życia charakterystycznymi dla czasów ponowoczesnych”¹³. Andrzej Szahaj opisując ponowoczesność wymienia kilka procesów kulturowych, które go jakby kształtują. Jest to najpierw odejście od paradygmatu produkcji na rzecz paradygmatu konsumpcji. Następnie charakteryzuje ponowoczesność wzrastające zróżnicowanie stylów życia, pluralizm przekonań i światopoglądów, ich prywatyzacja i subiektywizacja. Na płaszczyźnie religijnej ma miejsce synkretyzm religii i wiar. Cechą trzecią jest widoczna w ponowoczesności estetyzacja życia, która polega na traktowaniu swojego życia jako eksperymentu i autokreacji. Ciągłe wzrastająca tolerancja dla odmienności, to cecha czwarta, właściwa dla ponowoczesności. Idzie za nią wielokulturowość i pozytywne nastawienie do różnic etnicznych, językowych i wyznaniowych, co pociąga za sobą przeciwstawianie się narzucaniu jakiegos wzorcowego standardu kulturowego. Szósta cecha, bez której trudno sobie w ogóle epokę współczesną wyobrazić, to dominująca pozycja mediów i kreowanych przez nią wizji świata. Zmienność medialnych komunikatów docierających do mieszkańców ponowoczesnego świata. Wreszcie cecha siódma, będąca poniekąd konsekwencją poprzednich, to niespójność wewnętrzna zachodniej kultury współczesnej. Dzisiejsza kultura może być porównana do tkaniny o mozaikowym charakterze bez motywów wiążących, czyli bez wyraźnego centrum aksjologicznego czy światopoglądowego¹⁴. Dzisiejsze społeczeństwa zachodnie stały się multikulturowe. Składają się one z grup kulturowych o odmiennych moralnościach i tożsamościach. Uległy rozluźnieniu tradycyjne więzi rodzinne, a sama instytucja rodziny jest w głębokim kryzysie. Globalizacja dobija resztki mentalności mieszczańskiej. W systemie wartości występują zmiany. Wartości takie jak: Bóg, ojczyzna, rodzina respekt dla autorytetu, przekształcają się w indywidualizm, tolerancję, preferowanie

¹¹ L. Gawor, dz. cyt., s. 174-175; *Zdziechowski Marian*, w: *Słownik Filozofii*, red. A. Aduszkiewicz, Warszawa 2004, s. 546.

¹² Cytat za: L. Gawor, dz. cyt., s. 211.

¹³ Z. Bauman, *Ponowoczesność*, w: *Słownik Społeczny*, s. 903-904.

¹⁴ A. Szahaj, *Postmodernizm*, w: *Słownik Społeczny*, s. 936-937.

dobrobytu, użycie, swobody seksualne, wolność od więzów religii i tradycji. Następują przemiany w obszarze tradycyjnej religijności. Dokonuje się pomniejszenie znaczenia wielkich religii. „Bóg przestał odgrywać rolę w życiu ludzi na Zachodzie, chociaż co czwarty niereligijny deklaruje, że wierzy w Boga i w duszę oraz życie po śmierci. Wiara ta nie ma jednak wpływu na ich moralność i religijność”¹⁵.

Henryk Kiereś zauważa, że wielki przyrost publikacji poświęconych postmodernizmowi, a także duże nagłośnienie jego idei, sprawiają, że wywiera on realny wpływ na kręgi filozoficzne, a także humanistykę, szczególnie na psychologię i pedagogikę, teologię, politykę i sztukę¹⁶. Tradycyjne pojęcia filozoficzne tracą swoje znaczenie. Dlatego w duchu nietzscheańskim głosi się śmierć Boga, a w konsekwencji śmierć człowieka i kultury. W ten sposób rodzą się hasła „wszystko już było”. Postuluje się odrzucenie totalitarnej „mentalności ateńskiej”¹⁷. Z postmodernistycznym przesłaniem związany jest krytycyzm dotyczący całych obszarów racjonalnej działalności człowieka. Postmodernizm ma swoje źródło w twórczości różnych myślicieli, ale bez wątpienia duży wpływ wywarli nań trzej wielcy mistrzowie podejrzliwości: Fryderyk Nietzsche, Karol Marks i Zygmunt Freud.

Podstawowe wyznaczniki postmodernizmu to: zanegowanie uniwersalności rozumu, przejawiające się w niechęci do racjonalizmu. Nie istnieje wspólna ludziom zdolność poznawcza. Każdy człowiek ma właściwy sobie rozum. Mamy więc do czynienia z subiektywizmem poznawczym. Konsekwencją negacji uniwersalnej kompetencji rozumu jest odrzucenie idei prawdy i obiektywności. Kolejny wyznacznik postmodernizmu, to odrzucenie idei jedności, bo ta kojarzy się z totalitaryzmem i terroryzmem. I wreszcie, wszyscy bardziej lub mniej kompetentni przedstawiciele postmodernizmu krytykują wszelkie postacie fundamentalizmu¹⁸. Ta krytyka urasta do pewnego symbolu w dobie współczesnej i jest bardzo pojemna. Na miano fundamentalisty zasługuje terrorysta muzułmański, ale może nim zostać obdarzony uczoney, który szuka obiektywnej prawdy, działacz społeczny dostrzegający niektóre ujemne strony pluralizmu i tolerancji posuniętych do granic absurdu. Istnieje także pewne milczące, a niekiedy wyartykułowane przekonanie, że najwięcej fundamentalistów jest w chrześcijaństwie, szczególnie wyznania katolickiego. Dla zrozumienia doby współczesnej wymienia się kilka odmian fundamentalizmu takich jak: fundamentalizm filozoficzny, fundamentalizm epistemologiczny, fundamentalizm metodologiczny, fundamentalizm aksjologiczny, fundamentalizm kulturowy, fundamentalizm społeczno-polityczny i fundamentalizm religijny¹⁹.

Dla dopełnienia szkicu obrazu katastroficzno-postmodernistycznego należy jeszcze wspomnieć o dwóch odmianach endyzmu. W sensie właściwym o endyzmie mówimy wówczas, gdy mamy na myśli fakt, że model demokracji w stylu zachodnim

¹⁵ T. Buksinski, *Współczesne filozofie polityki*, Poznań 2006, s. 297-299.

¹⁶ H. Kiereś, *Postmodernizm*, w: *Filozofować dziś. Z badań nad filozofią najnowszą*, red. A. Bronk, Lublin 1995, s. 263.

¹⁷ Tamże, s. 266-268.

¹⁸ Z. Sareło, *Postmodernizm w pigułce*, Poznań 1998, s. 6-10.

¹⁹ A. Bronk, *Zrozumieć świat współczesny*, Lublin 1998, s. 145-178.

i amerykańskim wyczerpuje możliwości organizacyjne ludzkości. Taki pogląd głosi znany amerykański uczony Francis Fukuyama, pisząc książkę *Koniec historii*. W jego przekonaniu „liberalna demokracja pokonała kolejno rywalizujące z nią monarchię dziedziczną, faszyzm i w końcu komunizm. Co więcej, może ona wyznaczać ostatnią fazę ideologicznej ewolucji ludzkości, a tym samym ukonstytuować ostateczną formę rządu, która stanowić będzie ostateczny koniec historii”²⁰. Jego stanowisko jakby uległo pewnej modyfikacji, gdy podjął próbę oceny wszystkich konsekwencji płynących z rozwoju biotechnologii i inżynierii genetycznej w znakomitej książce *Koniec człowieka*. I choć w pewnym sensie ma ona nastawienie endystyczne, to jednak w formie pewnej przestrogi. Ukazuje bowiem możliwość zaistnienia apokalipsy, jeżeli cywilizowany świat nie weźmie w rozsądne ramy możliwości technicznych nauki. Książka *Koniec człowieka* jest pełna obaw, co do uratowania ludzkiej godności w nadchodzących czasach²¹.

Druga odmiana endyzmu, to refleksja nad zagadnieniem możliwości końca, wygaśnięcia ludzkości. W tym kontekście mówi się niekiedy o czterech apokalipsach. Pierwsze, to oczywiście apokalipsy religijne. Eschatologia w stopniu mniej lub bardziej jasno przedstawionym jest obecna we wszystkich religiach i wierzeniach. Przy czym dopełnienie się religijnego losu człowieka połączone jest z końcem świata. Apokalipsy techniczne, to te spowodowane nieodpowiedzialną działalnością człowieka. Często zapomina się, że konsekwencje zastosowania osiągnięć technicznych dotyczą nie tylko ludzi współczesnych ale wykraczają daleko na przyszłe pokolenia. Przestrogi w tym względzie znajdujemy w literaturze fantastyczno-naukowej oraz w wielu filmach. Idzie tu nie tylko o możliwość niekontrolowanego wybuchu jądrowego, ale także o skażenie chemiczne, efekt cieplarniany, działania rakotwórcze różnorodnego pochodzenia. Poważne obawy też wiążą się z eksperymentami biotechnologicznymi. Trzecie, to apokalipsy polityczne. Historia zna przykłady straszliwych wojen, okrutnych rzezi, wielkich masakr. Rywalizacja między mocarstwami zawsze napina łuk wojny totalnej. Potężne zagrożenie stanowi też w tym względzie światowy terroryzm. I wreszcie czwarte, to apokalipsy naturalne. Świadomość cykliczności naturalnych klęsk mieli zarówno greccy jak i rzymscy myśliciele. Za najgorszą klęskę naturalną od najdawniejszych czasów uchodziła oczywiście choroba. Epidemie wyludniały całe miasta i narody. Epidemie i pandemie to nie tylko historia, ale realne zagrożenie. Naturalny koniec ludzkości może też przyjść z wnętrza ziemi, na skutek takich procesów jak ruchy tektoniczne i wybuchy wulkanów²².

Podejście do wyzwań jakie niesie współczesny świat może być naznaczone pesymizmem apokaliptyczno-katastrofistycznej proweniencji, a może być też potraktowane jako zadanie, zgodne z rozumną naturą człowieka, który nie przestaje pytać o sens swojej egzystencji niezależnie od czasów w jakich przyszło mu żyć. Problemy jakie rodzi np. nowoczesna nauka to wielkie wezwanie zarówno dla odpowiedzialnych na-

²⁰ Fukuyama Francis, w: *Słownik Filozofii*, s. 191.

²¹ F. Fukuyama, *Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej*, przekł. B. Pietrzyk, Kraków 2004.

²² Ch. Godin, *Koniec ludzkości*, przekł. Z. Pająk, Kraków 2004, s. 33-77.

ukowców jak i teologów. Kontekst kulturowego pielgrzymowania człowieka, pisze arcybiskup Życiński, będzie ulegał zmianie, ale „nie wolno odejść od tego zbioru wartości, który stał się małą ojczyzną naszego gatunku, obejmując prawdę i wolność, altruizm i poświęcenie, solidarność, przyjaźń, współczucie. To on wyznacza naszą *human ecology*, która decyduje o kulturowej specyfice naszego gatunku. Nie wolno zagubić świadomości wyjątkowego miejsca gatunku *Homo sapiens* w kosmicznej ojczyźnie. Stawia to przed nami nowe wyzwania dotyczące odpowiedzialności intelektualnej za świat ludzkiej kultury”²³.

2. Od pesymizmu do optymizmu aksjologicznego

Elementy krytyki nowoczesnego modelu egzystencji ludzkiej odnajdujemy u najwybitniejszych myślicieli XX wieku, niezależnie od tego czy są oni mniej lub bardziej związani z religią. I tak u znakomitego twórcy fenomenologii Edmunda Husserla odnajdujemy krytyczne nastawienie do scjentyzmu i pozytywizmu. U Maxa Schelera znajdujemy krytykę utilitaryzmu. Twórca personalizmu w węższym sensie jego rozumienia, Emmanuel Mounier odnosi się krytycznie do liberalizmu gubiącego człowieka jako osobę i proponuje demokrację personalistyczną jako właściwe rozwiązanie społeczne. Takie samo rozwiązanie ze stanowiska tomistycznego proponuje Jakub Maritain, który chorób współczesnego świata dopatruje się w renesansie i reformacji. Gabriel Marcel przestrzega przed upadkiem człowieka ze sfery być w sferę mieć, i nie jest to moralizowanie w stylu kaznodziejskim, ale są to poważne analizy filozoficzne, które zostaną przez katolicką naukę społeczną wykorzystane do opisu cywilizacji miłości. Jakże często Jan Paweł II posługiwał się tym Marcelowym przeciwstawieniem „być i mieć”. W podobnym klimacie, martwiąc się o człowieka, filozofuje najwybitniejszy, w przekonaniu niektórych, rosyjski filozof XX wieku Mikołaj Bierdiajew. I wreszcie wielki, wpływowy i kontrowersyjny Martin Heidegger przestrzegał przed deprecjacją ludzkiego słowa, ludzkiej mowy, która dostała się pod panowanie mediów. Trudno też pominąć w tym miejscu zasługi w analizie kondycji nowoczesnego społeczeństwa bardzo wpływowej szkoły frankfurckiej. Obecność rozważanej problematyki u takiej plejady myślicieli wskazuje na ważkość tego, co określamy mianem nowoczesnego przeobrażania się społeczeństw i preferowanych przez poszczególnych ludzi wartości.

Generalnie wspomniani filozofowie nie godzili się z tezą, iż nowe czasy zmieniają radykalnie sposób myślenia i wartościowania ludzi. Niemniej jednak trzeba sobie zdać sprawę z tego, że od czasów oświecenia i pozytywizmu filozofia scjentyistyczna święci triumfy, a jeszcze bardziej oparty o nią i osiągnięcia naukowe światopogląd scjentyistyczny. Przez sformułowanie światopogląd scjentyistyczny można rozumieć naiwną, bezkrytyczną postawę, opartą nie tyle na wiedzy specjalistycznej, ile popularnonaukowych wiadomościach, według, której to postawy nauka rozwiąże wszystkie problemy. Ów światopogląd jest bardzo ekspansywny, niekiedy agresywny

²³ J. Życiński, *Odyseusz czy playboy? Kulturowa odyseja człowieka*, Kraków 2005, s. 93.

i niebezpieczny. Posłużymy się przykładem z psychologii. Wielu psychologów o materialistycznym nastawieniu, twierdzi, że wszystko co jest wynikiem naszego życia emocjonalnego jest naturalne i dobre, nawet zachowania z punktu widzenia moralności naganne. W ten sposób wycinkowa wiedza jednego eksperta albo pseudoeksperta, może burzyć hierarchię wartości poszczególnych ludzi i całych grup społecznych. Nikt nie chce z pewnością wchodzić w kompetencje wielu znakomych psychologów i psychiatrów. Ale też trudno się zgodzić ze swoistą ekspansją psychologiczną, której jesteśmy świadkami. Ekspert od życia emocjonalnego człowieka może wiele mu pomóc, ale nie jest w stanie i nie powinien próbować zastąpić ani rodzica, ani nauczyciela, ani etyka, ani księdza.

Z scjentyistyczno-pozytywistycznym światopoglądem wiąże się koncepcja postępu. Poprzez rozwój nauki i techniki wszystko idzie ku lepszemu. Człowiek pozna świat i siebie, (dokładnie swoje ciało), opanuje choroby i kataklizmy, będzie wiódł szczęśliwe życie. To, co dzisiaj określamy mianem postmodernizmu jest w dużej mierze uwarunkowane załamaniem się naiwnej wiary w oświeceniowe i pozytywistyczne rozumienie postępu. Postmoderniści zapominają, że rozum zaprzężony do podboju świata, rozum techniczny, to nie jedyny sposób działania ludzkiej racjonalności. Jest jeszcze wiele innych sposobów ludzkiej refleksji. A kluczowe wydają się szczególnie te, których rozum techniczny nie lubi, czyli dociekania metafizyczne i teologiczne. Mocną teoretyczną podbudowę takiego rozumienia ludzkiego rozwoju stanowi prawo trzech faz rozwoju umysłu Augusta Comte'a. „Według tej podstawowej doktryny wszelkie teoretyczne dociekania, zarówno jednostki, jak i gatunku, przechodzić muszą kolejno przez trzy różne stany teoretyczne: teologiczny, metafizyczny i pozytywny”²⁴. W fazie teologicznej wyróżnia się jeszcze trzy jakby podfazy, którymi są fetyszyzm, politeizm i monoteizm. Fetyszyzm, to przypisywanie wszystkim ciałom zewnętrznym życia. Kulminacją tej podfazy jest ubóstwianie gwiazd. W politeizmie dokonuje się pewna przewaga spekulatywna wyobraźni nad instynktem i uczuciem. I wreszcie w trzeciej fazie teologicznej monoteizmie dokonuje się, zdaniem Comte, upadek pierwotnej filozofii²⁵. W fazie metafizycznej próbuje się wyjaśnić rzeczywistość poprzez system pojęć. Główne z nich to byt, substancja, natura, przyczyna. Zjawiska przyrody tłumaczy się przez odwołanie się do natury²⁶. Trzecia faza umysłowego rozwoju ludzkości, to faza pozytywna, naukowa, radykalnie przeciwstawiająca się poprzednim. Wyjaśnienie rzeczywistości dokonuje się w niej wyłącznie w oparciu o doświadczenie i fakty. Jest to faza najwyższa i ostateczna. Widoczny jest w niej wątek praktyczny. „Prawdziwa filozofia pozytywna polega więc przede wszystkim na tym, aby wiedzieć dla przewidywania; aby badać to, co jest, dla wysuwania wniosków o tym, co będzie, na mocy powszechnego dogmatu o niezmienności praw przyrody”²⁷.

To trzecie stadium pozytywne jest stadium dojrzałego światopoglądu i mentalności naukowej. Postęp człowieka, to postęp wiedzy stanowiącej postęp pozna-

²⁴ A. Comte, *Rozprawa o duchu filozofii pozytywnej*, przekł. J. K., Kęty 2001, s. 15.

²⁵ Tamże, s. 16-17.

²⁶ Tamże, s. 19-20.

²⁷ Tamże, s. 24.

nia naukowego. Dlatego Comte daje swoją klasyfikację nauk odpowiadającą filozofii pozytywnej²⁸. Filozofia pozytywna jest w stanie usystematyzować pojęcia porządku i postępu. W ten sposób w oparciu o trzy wielkie hasła: Ludzkość. Porządek i Postęp, dokona się wielkiej reorganizacji społecznej, dokończy się Wielką Rewolucję Francuską²⁹. „Bycie pozytywistą oznacza ... rezygnację z pytania <dłaczego> na rzecz odtąd pytania <jak>”. W ten sposób filozofia pozytywna odrzuca pytanie, które ufundowało metafizykę jako filozofię pierwszą i poniekąd całą kulturę europejską. Natomiast religia w zamierzeniach Comte’a oznaczać będzie kult Ludzkości i wielkich ludzi, zasłużonych dla nastania fazy pozytywnej, jako „świętych pozytywistycznych”³⁰.

Stawiając pytanie czy fundament tradycyjnych wartości przetrwa ciężar nowych czasów nie sposób nie wspomnieć Fryderyka Nietzschego. Tylko pozornie może się wydawać, że czas żarliwych sporów i snobistycznej mody na Nietzschego mamy poza sobą³¹. Zgodnie z duchem jego filozofii nowe czasy przyniosą przewartościowanie wartości. Wiązać się to będzie z jego koncepcją śmierci Boga i trzema przemianami ducha. Wola mocy zaś ufunduje nowego człowieka, bo ewolucja trwa nadal. Trzy przemiany wyglądają następująco: duch staje się wielbłądem, wielbłąd lwem, a wreszcie lew dzieckiem. Duch wielbłąda oznacza bezkrytyczne przyjmowanie tego, co istnieje i co mu się proponuje. Przy czym przedmioty uwielbienia mogą być różne. Mogą to być wartości religijne, ale także laickie wartości moralne, wartości naukowe. Posłuszeństwa można pozbyć się przez bunt. Bunt jest możliwy, gdy wartości tracą swój absolutny charakter. Wtedy dokonuje się przemiana wielbłąda w lwa. Duch lwa to duch wolności, siły niezależności, krytyki wszystkiego co szacowne. Tworzenie wymaga zniszczenia. Jednakże duch lwa nie jest konstruktywny. Aby było możliwe budowanie, lew musi przejść przemianę i stać się dzieckiem. Należy najpierw podkreślić, że dziecko nietzscheańskie nie ma nic wspólnego z dzieckiem ewangelicznym. To nie małe, wierne, posłuszne dziecko, ale symbol człowieka otwartego na nowy świat. Człowieka, który zniszczył i oderwał się od starych wartości i postanowił żyć z własnych bogactw³².

Gdy idzie o śmierć Boga, to Nietzsche najpierw konstatuje fakt, że dokonała się ona w Europie przesyconej chrześcijaństwem. Dlaczego tak się stało? Bo umieranie jest losem bogów. Bóg umarł ze starości. Ludzie porzucili Boga ze zmęczenia. Ale obok tego powodu jest jeszcze powód bardziej przejmujący. Bóg umarł, ponieważ

²⁸ Tamże, s. 74-81; F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 9 *Od Maine de Birana do Sartre’a*, przekł. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1991, s. 91-95.

²⁹ A. Comte, dz. cyt., s. 48-52. „Ze względu na swój charakter absolutny, a zatem w istocie swej niezmienny, ani metafizyka, ani teologia nie mogą iść w parze z prawdziwym postępowaniem, tj. z ciągłym posuwaniem się ku określonej celowi. Wprost przeciwnie, ich historyczne przemiany polegają głównie na coraz wyraźniejszym wychodzeniu z użytku zarówno pod względem umysłowym, jak i społecznym, a poruszane przez nie zagadnienia nie mogły faktycznie posunąć się naprzód ani o krok, ponieważ były zasadniczo nierozwiązalne”. Tamże, s. 50.

³⁰ A. Comte-Sponville, *Filozofia*, przekł. E. Burska, Warszawa 2007, s. 67-68.

³¹ W. Kaniowski, *Nietzscheańska koncepcja człowieka*, Studia Filozoficzne 1973, nr 5(90), s. 217.

³² M. Neusch, *U źródeł współczesnego ateizmu. Sto lat dyskusji na temat Boga*, przekł., A. Turowiczowa, Paris 1980, s. 140-144.

my chrześcijanie żeśmy go zabili. Wszyscy jesteście zabójcami Boga. Jest to wydarzenie pierwszorzędnej wagi, którego konsekwencji ludzie sobie jeszcze nie uświadomili. Śmierć Boga i odpływ religii oznacza nastanie ery i człowieka postchrześcijańskiego. „Śmierć Boga sprowadza na Europę erę ciemności, nicości i nihilizmu. Utraciwszy odniesienia chrześcijańskie, człowiek Zachodu nie wie już, jak ma się ustawić. W obliczu zniknięcia świata ponadmysłowego, większość ludzi czuje się zagubiona, skazana na błądzenie ...”³³. Istota filozofii Nietzschego sprowadza się do buntu przeciwko dotychczasowym ideałom. Jest to bunt przeciw Bogu, duchowi, chrześcijaństwu, etyce miłości bliźniego i wszystkiemu co jest z związane z tradycyjnymi ideałami³⁴. „Nietzsche, podkreśla Józef Pastuszka, zakwestionował nie tylko ten czy inny punkt dotychczasowego światopoglądu, ale uderzył w jego podstawy i dokonał powszechnego przewartościowania pojęć. Nikt przed nim nie posunął się tak daleko w radykalizmie negacji i buntu. Jego ideologia jest syntezą wszystkich wrogich sił, jakie w ciągu wieków występowały przeciw chrześcijaństwu”³⁵. Nietzsche jest także prekursorem nowoczesności poprzez wielką dezaprobatę dla tych, którym się nie powiodło. Można do pewnego stopnia powiedzieć, że jedno z imion woli mocy, to sukces, czyli kategoria kluczowa dla zrozumienia współczesności³⁶. Gdy idzie o zawartość merytoryczną kategorii „śmierć Boga” ukazuje ją znakomity polski filozof religii Zofia Józefa Zdybicka. W jej przekonaniu to skrótowe wyrażenie oznacza najpierw dwa główne stanowiska, a mianowicie stanowisko teoretyczne i praktyczne. Stanowisko teoretyczne to z kolei indyferentyzm i ateizm, a praktyczne, to laicyzm (indyferentyzm praktyczny) i antyteizm³⁷. Zdaniem Zdybickiej pierwsza postać indyferentyzmu teoretycznego, to pomijanie problemu Boga w dociekaniach teoretycznych. Natomiast druga jego postać jest charakterystyczna dla mentalności współczesnej, związanej z cywilizacją techniczną. W tak zorientowanej kulturze cały ludzki wysiłek jest skierowany w stronę działania użytecznego i pomnożenia wartości doczesnych, materialnych³⁸. Oczywiście o śmierci Boga mówimy przede wszystkim w kontekście ateizmu. Autorka wymienia kilka jego postaci³⁹. Zjawisko współczesnego ateizmu jest wielkim zagadnieniem nie tylko fi-

³³ Tamże, s. 145-148.

³⁴ J. Pastuszka, *Filozofia Nietzschego i jej wpływ na współczesną umysłowość*, Ateneum Kapłańskie 1933, t. 31, s. 325-326.

³⁵ Tamże, s. 332.

³⁶ „W chrześcijaństwie należy odróżnić trzy żywioły: a) uciśnionych wszelkiego rodzaju, b) miernoty wszelkiego rodzaju, c) niezadowolonych i chorych wszelkiego rodzaju. Łącząc się z pierwszym żywiołem, walczy ono przeciwko ludziom politycznie znakomitym i ich ideałowi; łącząc się z drugim żywiołem walczy ono przeciwko wszelkiego rodzaju jednostkom wyjątkowym i uprzywilejowanym (umysłowo, zmysłowo); łącząc się z trzecim żywiołem, walczy ono przeciwko naturalnemu instynktowi ludzi zdrowych i szczęśliwych”. F. Nietzsche, *Wola mocy. Próba przemiany wszystkich wartości*, przekł. S. Frycz, K. Drzewiecki, Kraków 2006, s. 102.

³⁷ Z. J. Zdybicka, *Problem tak zwanej śmierci Boga*, w: *Aby poznać Boga i człowieka*, cz. 1, *O Bogu dziś*, red. B. Bejze, Warszawa 1974, s. 136.

³⁸ Tamże, s. 136-137.

³⁹ Tamże, s. 138-144; E. Gilson, *Bóg i ateizm*, przekł. M. Kochanowska, P. Murzański, Kraków 1996, s. 126-143; J. Sochoń, *Ateizm*, Warszawa 2003, s. 244-260.

lozoficznym, ale także psychologicznym, socjologicznym, politycznym, kulturowym, na wiele sposobów analizowanym i interpretowanym. Oczywiście sam problem negacji Boga jest stary, ale szczególnie się nasilił w końcu XIX i w XX wieku. Zdaniem Zdybickiej ateizm, czyli negacja Boga i antyteizm, czyli zorganizowane działanie zmierzające do eliminacji Boga, są stanowiskami wtórnymi w stosunku do stanowiska afirmującego Boga⁴⁰. „Samo istnienie ateizmu, pisze wspomniana autorka, jest świadectwem wyjątkowej mocy myśli o Bogu. Ateizm jest bowiem niezwykle fenomenem: istnieniu Boga usiłują zaprzeczyć pisarze, socjologowie, ekonomiści, politycy i filozofowie. Jesliby się miało zatem pewność, że Boga nie ma, po co tracić tyle wysiłku, czasu i pieniędzy, by wykazać to, czego niema”⁴¹. Tak więc pytanie o Boga pozostaje niezmiennie pytaniem najważniejszym z punktu widzenia teologii, filozofii i codziennej ludzkiej egzystencji. Nabiera ono szczególnego waloru w sytuacji zeświecczonego świata, w dobie racjonalnej techniki i rozprzestrzeniającego się ateizmu. W takim klimacie coraz trudniej jest uświadomić człowiekowi, że jego egzystencja rozciąga się pomiędzy „skąd” a „dokąd”, które nazywamy Bogiem⁴². Zdaniem Gilsona problematyka Boga we współczesnych czasach pozostaje pod wielkim wpływem Kanta i Comte’a⁴³. Mówiąc o wpływie Kanta na współczesny sposób filozofowania Stanisław Judycki stwierdza, że wyraża się on na trzy zasadnicze sposoby. „Filozofia współczesna, pisze wspomniany filozof, tzn. jej tematy i jej sposób widzenia możliwości rozumu ludzkiego, została wyznaczona przez Kanta następująco: 1) wzorem wiedzy jest matematyka i nauki przyrodnicze, 2) filozofia może polegać tylko na analizie podstaw tych nauk lub na syntezie ich rezultatów (neokantyzm, pozytywizm, wczesne fazy filozofii analitycznej), 3) kompetencje rozumu nie sięgają możliwości dowiedzenia istnienia radykalnej Transcendencji (o czym nie można mówić, o tym należy milczeć)”⁴⁴.

⁴⁰ Z. J. Zdybicka, *Bóg czy sacrum?*, Lublin 2007, s. 91-93.

⁴¹ Tamże, s. 93. Zdybicka podaje też bardzo ciekawą ewolucję ideową zmierzającą do zastąpienia idei Boga ideą sacrum, aż do momentu zanikania samego sacrum w zsekularyzowanym świecie. W nowożytnych czasach Kartezjusz zapoczątkowuje odwrót od realistycznej metafizyki na korzyść filozofii ludzkiej świadomości. A to ma ogromne znaczenie dla problematyki Boga i religii. W jej przekonaniu filozofia Kanta dała impuls do rezygnacji z idei Boga i zastąpienia jej ideą sacrum. Z kolei Feuerbach wyciągnął konsekwencje z wcześniejszych przekonań filozoficznych o boskości człowieka. Ludzka jaźń myśląca i kreatywna ma boskie przymioty. Tak dochodzimy do czasów współczesnych, w których sacrum jest rugowane z przestrzeni osobistej i społecznej. Tamże, s. 89-90.

⁴² *Należy uregulować kolegialną współpracę różnorodnych grup w Kościele ... Rozmowa z o. Karlem Rahnerem*, Więź 1970, nr 11, s. 45.

⁴³ „Problematyka Boga w czasach dzisiejszych pozostaje całkowicie pod wpływem myśli filozoficznej Immanuela Kanta i Augusta Comte’a. Ich doktryny różnią się między sobą, jak tylko dwie doktryny filozoficzne mogą się między sobą różnić. Mimo to krytycyzm Kanta i pozytywizm Comte’a mają to wspólne, że w obu doktrynach pojęcie poznania jest zredukowane do pojęcia poznania naukowego, a samo pojęcie poznania naukowego do typu poznania wypracowanego fizykę Newtona. Słowo <poznawać> znaczy wyrażać dające się zaobserwować relacje między danymi faktami w terminach relacji matematycznych. Zatem z którejkolwiek strony byśmy podeszli, żaden fakt nam dany nie odpowiada pojęciu Boga. Skoro Bóg nie jest przedmiotem empirycznego poznania, nie mamy o Nim żadnego pojęcia. Stąd Bóg nie jest przedmiotem poznania, a to, co nazywamy teologią naturalną, to tylko <puste gadanie>”. E. Gilson, dz. cyt., s. 86.

⁴⁴ S. Judycki, *Fenomenologia i filozofia dialogu - aspekty historiozoficzne*, w: *Filozofować dziś*, s. 250.

Laicyzm, czyli indyferentyzm, to postawa obojętności w stosunku do problemu Boga. Sprowadza się on do życia i postępowania tak, jakby Boga nie było. Tak rozumiana śmierć Boga wiąże się z mentalnością techniczną, nowoczesną. Życie człowieka w wielkim mieście nie zostawia człowiekowi wiele czasu na sprawy światopoglądowe, filozoficzne i religijne. Technika wypiera tajemnicę. Antyteizm zaś, to taka postać śmierci Boga, która polega na zwalczaniu idei Boga. Afirmacja absolutnej wartości człowieka wprowadza konflikt między nim a Bogiem, między humanizmem a religią. Myśliciele antyteistyczni uznają jedynie naturalistyczną genezę religii, a religię traktują niekiedy jako stan patologiczny. Odrzucenie Boga i religii ma wyzwolić człowieka, a walka z religią przezwycięży alienację człowieka i doprowadzi do jego pełnej dojrzałości⁴⁵.

Warto jeszcze powrócić to śmierci Boga spowodowanej przez chrześcijan. Nietzsche o tyle ma rację, że rzeczywiście brak świadectwa, czyli niemoralność chrześcijan są dla niektórych argumentem na rzecz ateizmu. W ten sposób powiedzenie Lukrecjusza, że religia zrodziła niejedną zbrodnię znajduje smutne potwierdzenie. Oczywiście uznawanie Kościoła katolickiego za bardzo nietolerancyjną organizację jest przejawem raczej antykatolickiej fobii, niż rzetelnym poglądem. Jednakże i takie oskarżenia winny być przez chrześcijan mądrze przemyślane i jeśli trzeba odparte⁴⁶. W takim klimacie kulturowym, to co chrześcijańskie musi zachować swoją tożsamość i znaleźć sobie należne miejsce w życiu publicznym. Sami chrześcijanie stając wobec wyzwań nowych czasów zajmują stanowisko różnorakie, czemu nie należy się dziwić, bo jest to zgodne z postulatem respektowania różnorodności i dynamiki życia osobowego człowieka. Warto tylko przypomnieć, że w okresie soboru i po nim dość entuzjastycznie przyjmowano zasadę postępu społecznego. W ten sposób Kościół wychodził na przeciw nowoczesnemu światu, czytając znaki czasu i akceptując to, co w nim dobre. Z perspektywy czasu jednakże ten entuzjazm został pówściąnięty chłodną oceną rzeczywistości. Widoczną zmianę w tym względzie daje encyklika *Spe salvi*⁴⁷. Benedykt XVI przestrzega, że sam postęp techniczny bez postępu w formacji człowieka może być nie zbawieniem, ale zagrożeniem dla ludzkości (*Spe salvi* nr 22). W życiu osobowym ponadto człowiek musi niejako ciągle zaczynać od nowa, tutaj sumaryczne rozumienie postępu nie wystarcza (*Spe salvi* nr 24). „To nie nauka, podkreśla Ojciec Święty, odkupuje człowieka. Człowiek zostaje odkupiony przez miłość” (*Spe salvi* nr 26). Chociaż Benedykt XVI wypowiada się dość radykalnie na temat postępu, to nie należy wyciągać błędnego wniosku o tym, że Autor encykliki jest na przykład wrogiem rozwoju cywilizacyjnego. Wcześniejsze wypowiedzi kardynała Ratzingra pokazują jego bardzo wyważone stanowisko w tym względzie. Bowiem nie jest zły sam rozwój technicznych możliwości ale arogancja oświeceniowa, z którą deptano ludzkie dusze i spychano na margines tradycje religijne

⁴⁵ Z. J. Zdybicka, *Problem tak zwanej śmierci Boga*, s. 144-146.

⁴⁶ J. L. Mackie, *Cud teizmu. Argumenty za istnieniem Boga i przeciw istnieniu Boga*, przekł., B. Chełdeńczuk, Warszawa 1997, s. 338-339.

⁴⁷ Benedykt XVI, *Encyklika Spe salvi. O nadziei chrześcijańskiej*, Kraków 2007.

i etyczne⁴⁸. „Wiadomo, że nie można zrobić z ludzkości swego rodzaju parku ochronny religii, kultury i historii, do którego nie wolno wstąpić czasem nowożytnym. Takie próby są nie tylko niegodne i hańbiące człowieka, lecz również całkowicie nierealne. Spotkanie kultur i stopniowe zrastanie się poszczególnych epok historycznych w jedną wspólną historię człowieka jest uzasadnione już w istocie samego człowieka. Nie można też samemu korzystać z możliwości cywilizacji technicznej i jednocześnie narzucać innym własnych romantycznych mrzonek o świecie bez techniki”⁴⁹.

Dokonując podsumowania tej części rozważań należy więc podkreślić, że optymizm w sprawie przetrwania kanonu tradycyjnych wartości w zmieniającym się świecie nie płynie tylko z takiej czy innej oceny postępu. Płynie on raczej z przeświadczenia, że wolny i kreatywny ludzki byt osobowy ma w sobie wymiary, które wykraczają bardzo daleko poza doczesną perspektywę ludzkiej egzystencji. Poprzez swój metafizyczny wymiar i otwarcie na Absolut ludzki duch otwiera się na to, co trwałe, wieczne, niezmienne. Integralne personalistyczne naświetlenie podejmowanego zagadnienia pozwala uniknąć ujęć skrajnych i antagonistycznych, niezależnie od tego, w jaki sposób ocenia się przemiany zachodzące we współczesnej kulturze.

3. Perspektywy - ujęcie personalistyczne

Należy najpierw zauważyć, że chrześcijanie niezależnie od poziomu swego wykształcenia, jak i intelektualnej wrażliwości, w sposób konieczny są uczestnikami intelektualnego klimatu i perspektyw epoki, w której przyszło im żyć. Choć trendy współczesne mogą być niezgodne z chrześcijańskim przekonaniem, to przecież zupełna niezależność od epoki, w której przyszło żyć jest po prostu nie możliwa⁵⁰. Należy też zauważyć, że leżąca u podstaw współczesnego przewartościowania wartości idea śmierci Boga jest czymś więcej, niż tylko jedną z wielu koncepcji teoretycznych. Dzisiejszy ateizm nie jest systemem spekulatywnym i hipotetycznym, który jak inne systemy staje do konkurencji na rynku idei. Ma on w sobie coś z proroctwa i uznaje siebie za działanie heroiczne dla dobra człowieka, aby go w pełni wyzwolić, aby ludzkość z okresu prehistorii weszła na drogę prawdziwie ludzkiej historii. Daje on człowiekowi możliwość wyzwolenia i osiągnięcia prawdziwego człowieczeństwa⁵¹. Współczesny ateizm chce być humanizmem. U ateistów nowożytnych i współczesnych odnajdujemy temat wyzwolenia i promocji człowieka przez śmierć i zapomnienie o Bogu. „Przegryany czy udany, triumfujący czy przerażony, współczesny ateizm

⁴⁸ J. Ratzinger, *Wiara. Prawda. Tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, przekł. R. Zajączkowski, Kielce 2004, s. 62.

⁴⁹ Tamże, s. 62.

⁵⁰ E. L. Mascall, *Sekularyzacja chrześcijaństwa*, przekł. T. Mieszkowski, S. Pacuła, Warszawa 1970, s. 11.

⁵¹ E. Borne, *Bóg nie umarł. Studium o współczesnym ateizmie*, przekł. J. Ritt, Paris 1968, s. 10-11. „Ateizm współczesny nie jest więc prostą negacją intelektualną, ale słowami Nietzschego przyznaje z pychą, iż jest zbrodnią nad zbrodniami, heroizmem nad heroizmami, myślą utożsamiającą się z działaniem bogobójczym”. Tamże, s. 10.

pozostaje zawsze humanizmem⁵². Tymczasem w odrzuceniu Boga tkwi największy błąd i dramat różnorodnych odmian ateistycznych humanizmów. Nowoczesny człowiek uwiedziony duchem bałwochwalstwa chciał zbyt wiele i stracił wszystko. Kryzys czasów nowożytnych tłumaczy się takim charakterem humanizmu. Humanizm antropocentryczny staje się humanizmem zamkniętym i obraca się przeciwko człowiekowi⁵³. Ta przegrana człowieka w sferze ducha przejawia się postmodernistyczną kulturą końca.

To zachwianie fundamentu podstawowych wartości, jakim jest Bóg, jest tak silne, że w dobie współczesnej odrzucanie Boga i religii nie jest czymś niezwykłym i wyjątkowym, przeciwnie, należy do zwyczajowej potoczności, a nawet bywa zapisywane w ustawach państwowych⁵⁴. Taki stan rzeczy przynosi opłakane skutki zarówno w życiu osobistym, jak i społecznym. Ani psychologia, ani socjologia nie są w stanie opisać złożoności zjawiska, które określamy niekiedy mianem kryzysu kultury. Ocenia to dopiero pokolenia późniejsze, oby nie z nutą goryczy i świadomością przegranej. Jest rzeczą zdumiewającą jak wielu humanistów z tak wielką beztróską opisuje skomplikowane i szybkie procesy jakie zachodzą w sferze ludzkiego ducha i mają odbicie w życiu społecznym. Czyż wielu dzisiejszych filozofów i filozofujących socjologów, psychologów nie powinno brać przykładu z ekologów, którzy są gotowi poświęcić się dla ratowania jednego bodaj drzewa. Ekolodzy są w tej dobrej sytuacji, że dysponują przyrodniczym pojęciem natury. Skażeni postmodernizmem współcześni filozofowie zapominają o klasycznych pojęciach filozoficznych. Stąd tak trudno dzisiaj o ekologię ducha. „Dlatego też głównym zadaniem współczesności, pisze Jan Sochoń, pozostaje przywrócenie człowiekowi jego już mocno nadwyrężonej osobowej godności i wskazanie, że może realizować wszelkie potencjalności jedynie jako świadomy podmiot umacniający swe związki z Bogiem, gdyż został stworzony <na obraz Boży>, zdolny do poznania i miłowania Stwórcy⁵⁵”.

Należy mieć świadomość, że laicki czy ateistyczny model humanizmu nie jest modelem jedynym. Tym bardziej, że z punktu widzenia integralnego rozumienia człowieka i kultury jest to model niepełny, a przy radykalizmie sformułowania, nawet błędny⁵⁶. Idzie o to, że bez autentycznej religii uwiarygodnionej racjonalnie i teologicznie żadna kultura nie stanie się pełna. Nie będzie w stanie rozwiązać wszystkich problemów związanych z indywidualną egzystencją człowieka i społecznym wymiarem jego życia. Oczywiście kultura laicka istnieje i ma wielkie osiągnięcia na wielu płaszczyznach, czego nie wolno nie dostrzegać i nie zauważać. Niemniej integralna wizja ludzkiego bytu i ludzkiego losu domaga się odpowiedniej hierarchii wartości, z ostateczną wartością porządkującą jaką jest osobowo rozumiany Absolut, którą daje

⁵² Tamże, s. 35-40.

⁵³ Tamże, s. 104.

⁵⁴ J. Sochoń, dz. cyt., s. 230.

⁵⁵ Tamże, s. 231.

⁵⁶ „Humanistyczne rozumienie kultury nie jest jedynie domeną myśli laickiej. Powstawało ono także pod wpływem religii, głównie chrześcijańskiej, i dziś może być uważane za dorobek ogólnoludzki”. M. Rusecki, *Fenomen chrześcijaństwa. Wkład w kulturę*, Lublin 2001, s. 114.

religia objawiona⁵⁷. Dramat dzisiejszego kryzysu wartości sprowadza się w dużej mierze do odmówienia chrześcijaństwu zarówno miejsca we współczesnym świecie, jak zanegowaniu jego kulturotwórczej roli. Twórcą wartości i kultury jest człowiek. Od jego rozumienia zależy walor wszystkiego, co człowiek tworzy. Zależą też punkty odniesienia, które są nazywane standardami kulturowymi. A właśnie chrześcijaństwo, które działa i w ludzkim wymiarze, a więc i przez kulturę „wnosi do niej istotne dla człowieka, twórcy kultury treści i wartości duchowe, a przede wszystkim nadprzyrodzone, czego nie może dać kultura czysto świecka. Innymi słowy - chrześcijaństwo dzięki temu stanowi niezwykle ważny element kultury i ma kulturotwórczy charakter o specyficznym wymiarze”⁵⁸. Trzeba też pamiętać, że chrześcijaństwo podejmowało i podejmuje zawsze współpracę z kulturami ewangelizowanymi. Jednakże wносиło w nie nowe treści. Przede wszystkim doktrynę o wielkiej godności osoby ludzkiej i jej ostatecznego spełnienia się⁵⁹. Chrześcijaństwo ze swoją hierarchią wartości legło u podstaw europejskiej kultury. Chrześcijańska tradycja utrwaliła nade wszystko przekonanie, że człowiek jest osobą. Dała też integralne rozumienie bytu ludzkiego. W ten sposób nadprzyrodzoność i personalizm stanowią dwa zasadnicze elementy chrześcijańskiej kultury, kultury europejskiej. Zatem wszelkie próby eliminowania chrześcijaństwa z życia Europy jest podcinaniem korzeni, z których ona w dużym stopniu wyrosła i z których się rozwijała. Przypomniał o tym wielokrotnie Jan Paweł II, a nawet bardziej odpowiedzialni myśliciele laicy⁶⁰.

W pluralistycznym społeczeństwie obywatelskim przemiany w sferze wartości dokonują się bardzo szybko. Chrześcijaństwo ze swoją bogatą tradycją filozoficzno-teologiczną, jawi się jako ekspert od ludzkich spraw. Winno zatem wnosić czytelny wkład w obronę ludzkiej godności i we właściwe rozumienie dobra wspólnego. Jest rzeczą oczywistą, że w „pędzącym świecie” zmienia się także obraz chrześcijaństwa, modelem wzorcowym staje się model postulujący pluralizm katolicki w pluralistycznym społeczeństwie⁶¹. Dla prawidłowego funkcjonowania nowoczesnego społeczeństwa nie wystarczą tylko zasady pluralizmu, tolerancji i demokracji. Nowoczesne społeczeństwo potrzebuje fundamentu. Właściwie rozumiany postęp człowieka i społeczeństwa nie dokona się bez wartości podstawowych, bez „gramatyki etycznej”. Podstawą społeczeństwa nowoczesnego musi być godność osoby ludzkiej rozumiana integralnie. Tak rozumiana godność funduje zasadę personalizmu jako podstawową zasadę życia społecznego. Filozofia chrześcijańska i nauka społeczna Kościoła obok niej wymienia jeszcze jako podstawowe zasady: zasadę dobra wspól-

⁵⁷ Tamże, s. 115-116.

⁵⁸ Tamże, s. 118.

⁵⁹ Tamże, s. 120.

⁶⁰ Tamże, s. 121; D. Adamczyk, *Wychowanie do budowania kultury chrześcijańskiej*, w: J. Sytnik-Czetwertyński, D. Adamczyk, *Od filozofii do teologii. Rozważania o wartościach*, Kielce 2007, s. 68-69.

⁶¹ J. Mariański, *Kościół a społeczeństwo obywatelskie*, w: *Katolicka nauka społeczna. Podstawowe zagadnienia z życia społecznego i politycznego*, red. S. Fel, J. Kupny, Katowice 2007, s. 202-203; J. Casanova, *Kościół wobec wyboru. Katolicyzm i demokracja w Hiszpanii i w Polsce*, Res Publica 1991, nr 10, s. 11-23.

nego, zasadę pomocniczości, zasadę solidarności⁶². Oczywiście katalog tych zasad może być znacznie poszerzony. Idzie jednak o to, że one wszystkie mają służyć człowiekowi i wspólnocie w sposób nie antagonistyczny. Refleksja filozoficzna i teologiczna (Wojtyła, Granat, Krąpiec, Bartnik i inni) ukazuje, że podstawową jest właśnie zasada personalizmu. Zgodnie z jej duchem, niezależnie od koniecznych przemian jakie zachodzą we współczesnym świecie człowiek jako osoba ze swoją godnością, pozostaje wartością nadrzędną. Zgodnie z tą zasadą wszystkie kwestie społeczne i ekonomiczne winny być rozwiązywane bez naruszenia ludzkiej godności. Bez kanonu podstawowych i niezmiennych zasad, wartości nie sposób bowiem zbudować ład społeczny należycie chroniący godność każdej osoby⁶³.

Posługując się myślą Emmanuela Mouniera, twórcy współczesnego personalizmu w węższym rozumieniu tego pojęcia, naświetlmy jeszcze raz spojrzenie na postęp. Stanowisko nieprzychylnie tej doktrynie będzie w niej widzieć jedynie zagrożenie tradycyjnego, chrześcijańskiego ładu świata. Mounier mówi o swoistym duchu apokalipsy, który ostro występował przeciw idei postępu⁶⁴. Francuski personalista zdaje się rozumieć postęp jakby na cztery sposoby. Po pierwsze oznacza on, że historia świata i człowieka ma sens. Po drugie: ten ruch historii ma sens, mimo iż czasami jego bieg komplikują klęski. Następnie rozwój nauki i techniki charakteryzujący nowożytną epokę na Zachodzie stanowi chwilę przełomową wyzwania się człowieka. I po czwarte, w tej poprawie własnego losu człowiek sam jest sprawcą swojego wyzwolenia⁶⁵. Mouniera charakteryzowała otwarta postawa wobec świata. Nie oznaczało to, iż się godził na to, jakoby chrześcijaństwo miało ochrzcić wszystkie hipotezy i filozofie, które weszły do współczesnych teorii postępu. Jego zdaniem w rozumieniu chrześcijańskim, właściwie pojęty postęp ma kierunek, co jest ważne dla samego ujęcia postępu. W przeciwnym razie, kategoria, jak określa Mounier, nieokreślonego postępu, niweczy sam postęp⁶⁶. Francuski myśliciel chce przywrócić postęp chrześcijaństwu. W jego bowiem przekonaniu „jesteśmy świadkami toczącej się poprzez wieki paradoksalnej przygody pojęcia, które swój historyczny początek zawdzięcza myśli chrześcijańskiej, a które, jak się zdaje, odwróciło się od niej na przestrzeni ostatnich dwustu lat”⁶⁷. Personalista Mounier szuka dialogu z trendami współczesnego świata, ale nie zapomina o zasadniczym, wykraczającym poza to, co ziemskie i przekraczającym wszelkie ludzkie rachuby, posłannictwie chrześcijaństwa⁶⁸.

⁶² J. Mariański, *Kościół a społeczeństwo obywatelskie*, s. 192-193; B. Sorge, *Wykłady z katolickiej nauki społecznej. Od Ewangelii do cywilizacji miłości*, przekł. M. Zaręba, Kraków 2001, s. 130-136.

⁶³ A. Jędrzejewski, *Spółeczeństwo obywatelskie w nauczaniu Kościoła katolickiego*, Studia Diecezji Radomskiej 2007, t. 8, s. 328.

⁶⁴ E. Mounier, *Chrześcijaństwo i pojęcie postępu*, przekł. E. Krasnowolska, Kraków 1968, s. 83-84.

⁶⁵ Tamże, s. 84.

⁶⁶ Tamże, s. 94-95.

⁶⁷ Tamże, s. 116.

⁶⁸ „Chrześcijaństwo jako takie nie jest powołane do rozwiązywania problemów czysto ziemskich, nie zdradza też siebie ani niczego, jeśli tych rozwiązań nie daje, nie jest to bowiem jego rolą. Powinno jednak u swoich wiernych ukształtować zrozumienie dla spraw ziemskich, aby - pośród innych - chcieli i umieli szukać, znajdować i urzeczywistniać rozwiązania niezbędne w każdym czasie i

Dzisiaj, gdy stawiamy pytanie zawarte w tytule naszych rozważań, winniśmy mieć świadomość, że owa przemiana w sferze wartości dotyczy szczególnie jednego obszaru życia społecznego i jednej, niezmiernie ważnej grupy społecznej, czyli dotyczy wychowania i młodzieży. Na areopagu nurtów i koncepcji pedagogicznych pedagogika personalistyczna, inspirowana rzetelną filozofią i myślą chrześcijańską, winna znaleźć należne sobie miejsce. Ma bowiem do zaprezentowania wielkie przesłanie wychowawcze, jako pedagogika o prawdziwie ludzkim obliczu⁶⁹. Decydenci edukacji i sami nauczyciele i wychowawcy dają się coraz bardziej porwać duchowi nowoczesności i ograniczyć zadania szkoły do „produkcji profesjonalistów”, a nie wychowania i kształtowania ludzkich osób. Nie można bowiem nie dostrzegać galopujących wprost zmian w postawach moralnych młodzieży. Jest to szczególnie widoczne na płaszczyźnie konkretnych zasad etycznych dotyczących moralności małżeńsko-rodzinnej. W tym tyglu przemian „także nauczanie moralne Jana Pawła II było selektywnie akceptowane w świadomości części młodego pokolenia nazywanego <pokoleniem JP II>, a jego autorytet moralny był bardziej akceptowany jako wartość uroczysta niż wartość dnia codziennego”⁷⁰.

Podsumowanie

Odpowiedź na postawione w tytule naszych rozważań pytanie ze względu na bogactwo odniesień podejmowanej kwestii do ustaleń i dociekań filozoficznych, literackich czy teologicznych nie jest prosta. Dwa radykalne ujęcia stawianego problemu to: pierwsze - katastrofizm i jego odniesienia, stwierdzające, że w obszarze szeroko pojętej kultury wszystko zmierza ku gorszemu. Drugie, przeciwne pierwszemu, jest stanowisko radykalnie optymistyczne, które opiera się na naiwnej, częściowo już przebrzmiałej idei postępu. W myśl tego poglądu przemiany, czy nawet zniszczenie tradycyjnej hierarchii wartości są czymś normalnym, bo taki jest rozwój ludzkości, a nowoczesność zawsze jest czymś dobrym. Wszystkie odmiany odpowiedzi zawarte w tych dwóch zasadniczych sposobach myślenia o kondycji człowieka i kultury zawierają niewątpliwie elementy prawdy. Wydaje się, że potrzeba szukać rozwiązania głębszego. Kluczem do zrozumienia przemian społeczno-kulturowych jest samo rozumienie człowieka. Jeżeli pojmie się człowieka jako cielesno-duchowy byt osobowy wyposażony w rozumną, wolną i zdolną do kochania stałą naturę, a zarazem dynamiczny i w tym dynamizmie otwarty na nieskończoność, wówczas najbardziej dramatyczne przemiany społeczno-kulturowe jawią się w innej perspektywie. Nie jako jakieś deterministyczne przeznaczenie, ale jako wytwór wolnego działania czło-

w każdym miejscu. Chrześcijaństwo pełne nie jest chrześcijaństwem ucieczki. Chrześcijaństwo tragiczne nie jest chrześcijaństwem pośepnym. Chrześcijaństwo surowe nie jest chrześcijaństwem wstecznym”. Tamże, s. 119.

⁶⁹ A. Orczyk, *Współczesne teorie i nurty wychowania. Próba oceny z perspektywy chrześcijańskiej pedagogiki personalistycznej*, Studia Diecezji Radomskiej 2007, t. 8, s. 287-304.

⁷⁰ J. Mariański, *Młodzież szkolna w Polsce wobec niektórych norm etyki katolickiej*, Roczniki Nauk Społecznych 2007, t. 35, z. 1, s. 116-117.

wieka. Statystyczna lista argumentów za i przeciw obecnym przemianom będzie miała mniejsze znaczenie. Problemem podstawowym będzie to, czy ta nowa cywilizacja służy człowiekowi i zabezpieczeniu jego osobowej godności. Pod tym kątem patrzenia na współczesność, mimo dramatycznych zjawisk, możemy dostrzec cały szereg osiągnięć ludzkości. W roku 60-lecia ogłoszenia, wystarczy choćby wspomnieć Powszechną Deklarację Praw Człowieka i cały szereg działań instytucji międzynarodowych następujących po niej, na rzecz zabezpieczenia ludzkiej godności. Oczywiście, ciągle żyjemy pod presją renesansowo-oświeceniowej koncepcji prawdy naukowej i postępu, która wypiera mądrościowe myślenie metafizyczne i teologiczne⁷¹.

Wydaje się jednak, że mądrze przedstawiana współczesnemu człowiekowi personalistyczna doktryna inspirowana chrześcijaństwem i najlepszą myślą filozoficzną, może nawiązać owocny dialog z wszechobecnym duchem postmodernizmu, który jest duchem dekadencjum, duchem końca. Myśl personalistyczna, która jest ze swej natury teoretyczno-praktyczną musi co prawda z wielkim trudem przebijać się przez współczesne areopagi, szczególnie medialne. Nie należy jednak, mając na przykład świadomość ograniczonego miejsca chrześcijaństwa w nie tylko zlaicyzowanych, ale niekiedy otwarcie mu wrogich mediach, popadać w rozpacz. Nowoczesny świat, szczególnie medialny jest dla chrześcijaństwa miejscem konfrontacji, jak Pawłowy areopag. Porażka jest możliwa. Należy jednakże pamiętać, że „bez nowoczesnych mediów, czy przy ograniczonym do nich dostępie, Kościół i chrześcijaństwo przetrwają. Bez miłości zginą”⁷². Wspomnienie na koniec rozważań problematyki medialnej jest celowe. To w tym obszarze rozgrywa się na całym świecie, a obecnie przede wszystkim w Polsce walka o dusze. To media są najaktywniejszym i najbardziej skutecznym czynnikiem opiniotwórczym, a więc i stymulującym hierarchię wartości dzisiejszych Polaków. Niestety wydaje się, że tak zwane katolickie media docierają do przekonanych. Tymczasem potrzeba obecności chrześcijaństwa w dyskursie publicznym. Media masowe winny służyć nie tylko transmisji nabożeństw, czy prezentacji opłakania godnych skandali jakie niestety mają miejsce w Kościele. Powinny one być forum, gdzie zgodnie z duchem wspomnianej Deklaracji, prezentowany jest kompetentnie i na różne sposoby, a nie przez dyżurnych duchownych i publicystów, chrześcijański punkt widzenia. Z kolei media „kościelne” winny otwierać się na poszukujących, nieprzekonanych, ale otwartych, wątpiających, ale myślących⁷³.

„Nihilizm znosi, pisze Ewa Podrez, przekreśla uczestnictwo i zaangażowanie jednostki w realizację dóbr i wartości. Pozostaje jedyny wybór: albo dalej pograżać się w fikcji, z przeczcuciem globalnej katastrofy, albo dążyć do świadomego przewartościowania wszystkich stereotypów kultury masowej z odwołaniem się do modelu kultury otwartej i fundamentów dziedzictwa kultury. Prawdziwe dobra wymagają

⁷¹ M. Kurdziałek, *Geneza współczesnej koncepcji prawdy i postępu*, w: *Filozofować dziś*, s. 275-282.

⁷² A. Boniecki, *Cywilizacja medialna jutra. Szanse i zagrożenia dla chrześcijaństwa (Szkie)*, w: *Chrześcijaństwo jutra. Materiały II Międzynarodowego Kongresu Teologii Fundamentalnej. Lublin, 18-21 września 2001*, red. M. Rusecki i inni, Lublin 2001, s. 561.

⁷³ M. Howiecki, *Obraz chrześcijaństwa w mediach. Refleksje dziennikarza*, w: *Chrześcijaństwo jutra*, s. 103-105

stałej ochrony i stale potwierdzanej wiarygodności. Musimy poddać się władzy rozumu, władzy sumienia i władzy historycznej pamięci po to, by odzyskać własną wolność zgodnie z porządkiem czasu, dzięki świadomemu przeżywaniu wraz z innymi swojego losu”⁷⁴.

⁷⁴ E. Podrez, *Przekroczyć próg zwątpienia. Masowość a wolność*, w: *Wolność we współczesnej kulturze. Materiały V Światowego Kongresu Filozofii Chrześcijańskiej. KUL - Lublin 20-25 sierpnia 1996*, Lublin 1997, s. 553.