

POSTMODERNIZM A RELIGIA

POSTMODERNISM AND RELIGION

Urszula Bąk

Zespół Szkół Centrum Kształcenia Rolniczego w Sandomierzu-Mokoszynie

Abstract: The author of the article discusses the topic of influence of postmodern culture on religion defined as the spiritual sphere of a man. The aim of the article is to prove that the ideas of postmodernism have had an impact on shaping the spiritual side of a man as well as his/her existence in a society. The author reflects on certain features of postmodernism understood as a cultural phenomenon having come into existence and developing in the theoretical and social planes.

The author points out to the fact that in postmodernism religion is not endangered by secularisation understood as a fall, or atrophy of religion. However, what we observe today is the process of losing the influence on a society by the Christian religion. The author concludes that privatised and individualized religion, autonomous in the matters of faith and morality for an individual, ironically becomes transcendently homeless and unable to build its personal and social identity.

Keywords: ideas of postmodernism, pluralism, moral relativism, new forms of spirituality.

Postmodernizm jest zjawiskiem kulturowym, powstałym i rozwijającym się w wymiarze teoretycznym i społecznym. W pierwszym przypadku można mówić o postmodernistycznych teoriach filozoficznych, estetycznych, muzycznych i pedagogicznych. Drugi wymiar obejmuje aspekty dokonujących się zmian społecznych, przejawiających się między innymi w mentalności, stylach życia oraz relacjach do sfery sacrum. Postmodernizm jako fakt kulturowo-społeczny ma swoje źródło w ideach filozoficznych. Identyfikacja myślicieli tego nurtu obarczona jest brakiem jednoznaczności.

Terminem „postmodernizm” określa się zbiór tekstów teoretycznych takich autorów jak: Jean-Francois Lyotard, Jean Baudrillard, Jacques Latan, Ronald Barthes, Michel Foucault, Jacques Derrida, Gilles Deleuze, Richard Rorty. Jednak sami autorzy odrzucali etykietę postmodernizmu na określenie swojej twórczości. Postmodernizm w filozofii rezygnował z poszukiwania fundamentów filozoficznych. Etymologicznie termin ten oznacza przewyższenie modernizmu, a więc ideologii towarzyszącej przekształceniom tradycyjnych społeczeństw zachodnioeuropejskich w społeczeństwa nowoczesne – industrialne czy kapitalistyczne (Kmita, 1994, s. 31-34).

Termin „postmodernizm” po raz pierwszy został użyty na gruncie filozofii w 1979 roku przez Jeana-Francoisa Lyotarda, który w dziele *Kondycja ponowoczesna* obwieszczał, że społeczeństwa kapitalistyczne żyją w świecie postnowoczesnym co najmniej od początku lat sześć-

dziesiątych XX wieku. Nowością w koncepcji Lyotarda było to, że postmodernizm został uznany za stan społeczeństwa w sensie podstawowym, a nie jedynie za nowy styl twórczości czy system teoretyczny (Marshall, 2005, s. 256). Według Lyotarda, nastąpiło spóźnione uświadomienie upadku dwóch mitów: mitu wyzwolenia i mitu prawdy. Pierwszy mit został sfalsyfikowany przez wielkie zbrodnie XX wieku, a drugi stracił wiarygodność w skutek sceptycyzmu historyków i filozofów.

IDEE POSTMODERNIZMU

Postmoderniści negują kompetencje rozumu do rozeznawania prawdy, zasad moralnych i sensu życia. Za prekursorów postmodernizmu uznawani są Fryderyk Nietzsche i Martin Heidegger. Dokonali oni destrukcji metafizyki, tworząc postmetafizykę. Dla Heideggera metafizyka była jedynie „zamaskowaną teologią” (Tischner, 2011, s. 141). W swojej teorii poznania głosił on tezę, że człowiek w swoich pierwocinach doświadcza nicości: „Bez pierwotnego objawienia się nicości nie ma żadnego bytu osobowego (Selbstsein) ani wolności” (Heidegger, 1965, s. 82). Z doświadczenia nicości wypływa nihilizm, nazywany „heroicznym nihilizmem” (Heidegger, 1965, s. 147) w tym sensie, że nihilizm ten wypływa z doświadczenia nicości i nie polega na niszczeniu otaczającego go świata, lecz na heroicznym znoszeniu śmierci dla zachowania godności. Nihilizm Nietzschego wyraża się w relatywistycznej teorii poznania. Twierdził on, że umysł nasz nie tylko nie ujmuje wiernie rzeczywistości, ale ją zawsze fałszuje. Najfałszywsze są takie pojęcia filozoficzne, jak absolut lub substancja, ponieważ nie odpowiada im zupełnie nic i są wyłącznie schematami myśli (Tatarkiewicz, 2001, s. 164-165). Postmodernizm jako nurt negacji, podejrzeń i dyskredytacji odwołuje się między innymi do filozofii Nietzschego, który zrelatywizował pojęcie wartości, poddał krytyce współczesną moralność, wieszczył śmierć Boga, religii, humanizmu, filozofii a zwłaszcza metafizyki. Ideowym patronem postmodernizmu jest także Jacques Derrida, który stworzył ideę dekonstrukcji, inspirując się Heideggerowską koncepcją destrukcji metafizyki i Nietzscheańską negacją zasady przyczynowości. Dekonstrukcja Derridy zakłada wielość możliwości interpretacji kultury i tekstu. Lyotard mówi nawet o „totalitaryzmie rozumu, wysuwając na plan pierwszy ideę niewspółmierności, różności, a nawet zwykłej wielości w duchu szacownego pluralizmu” (Baran, 1992, s. 173).

Poszukiwanie sensu filozoficznego postmoderny sprowadzone zostało do kwestii rozumu, a właściwie do sporu o racjonalność. Według Habermasa, rozum posiada podstawową własność ‘dialektyczności’, tj. samoregulacji. Nietzsche nie pozwala rozumowi na samonaprawę, lecz go całkowicie neguje jako wyłącznie przemoc. Do postawy Nietzschego nawiązują Derrida i Foucault, którzy odpowiednio do swej nietzscheańskiej oceny rozumu, przewyżając jego rzekomy subiektywizm, przechodzą ku antyrozumowi pierwotnego bycia. Jurgen Habermas przeciwstawia takiemu postmodernizmowi ideę działania komunikatywnego, które opiera się na konsensie uzgodnionej racjonalności działających podmiotów. Z kolei Wolfgang Iser głosi, że rozum obdarzony jest cnotą poruszania się wśród archipelagu rozmaitych racjonalności (Baran, 1992, s. 184-185). Zatem rozum postmoderny jest mnogi i antytotalitarny. Konsekwencją zwątpienia w kompetencje rozumu jest odrzucenie idei prawdy i obiektywności, potępienie idei jedności i ładu a przyznanie prymatu zasadom tolerancji, pluralizmu i chaosu.

Pluralizm, tłumaczący się przez różnicę, stał się niejako dogmatem postmodernizmu. Pozbawione układu poszczególne odniesienia stanowią pewien rozkład zróżnicowań. Płaski świat

różnicowy zna tylko mnogość, bo nic innego nie może mu być dane. Pluralizm jest jego stanem rzeczy, a nie sprawą wyboru. Postmoderna sankcjonuje pluralne społeczeństwo dobrobytu, którego *laissez-etre* jest czymś więcej niż tylko tolerancją, jest otwarte na mnogość, choć nie bez zobojętnienia (Baran, 1992, s. 203-204). Filozofowie postmoderny przyjmują, że jedność, podobnie jak rozum, posiada właściwości totalizujące i terroryzujące. Idea jedności może służyć do usprawiedliwienia przemocy wobec ludzi o odmiennych poglądach lub postawach. Postmoderniści, antycypując konsekwencje społeczne istnienia mnogości prawd i racji w społeczeństwie wolnym od hierarchicznych zależności, nadali pluralizmowi i tolerancji rangę zasad podstawowych regulujących współżycie między ludźmi. Absolutyzowanie pluralizmu jest konsekwencją negacji zdolności rozumu do poznania prawdy obiektywnej. Brak kognitywnych kryteriów weryfikowania wartości poznania stał się przyczyną istnienia wielości przekonań o naturze rzeczywistości. Powstaje wobec tego konieczność tolerancji, aby nikt nie potrzebował usprawiedliwiać swoich poglądów czy racji.

Pluralizm to również wielość idei. Walther Zimmerli twierdzi, że „wbrew łatwemu ‘postmodernizmowi wielości’ filozofia nie może wyzbyć się jedności, jeśli chce myśleć wielość, ale jedność i wielość zamieniły się miejscami”. Przeciwnie niż u Platona, u którego wielość zamieszkiwała świat zjawisk jednoczony przez ogólną ideę, dziś wielość osiadła wśród pluralistycznych postmodernistycznych idei, a jedność w technologii, którą Zimmerli uważa za odpowiednik świata zjawisk (za: Baran, 1992, s. 195). Postmodernizm afirmuje otwartość, która jest w istocie wielością różnic i opozycji, dochodząc w ten sposób do granicy fikcji i nierealności.

W dziedzinie aksjologii oczywistą konsekwencją odrzucenia idei prawdy, obiektywności i jedności jest relatywizm moralny. Według postmodernistów nie istnieją żadne uniwersalne wartości moralne, gdyż nie ma kryteriów dobra i zła. O tym, co jest dobre i złe, decyduje konkretna osoba, poprzez swoje subiektywne oceny. Poszukiwanie źródeł dobra moralnego jest nie tylko bezcelowe, ale nawet szkodliwe. Celem postmodernistów stała się destrukcja etyki, co nie miało mieć związku z niszczeniem życia moralnego. Wskazywano, że takie fundamenty norm moralnych, jak: rozum, natura, autorytet nadprzyrodzony służą skutecznemu utrzymywaniu władzy. W przeszłości motywy totalitarne spowodowały utożsamienie moralności z narzuconym kodeksem norm. Zygmunt Bauman twierdzi, że zadekretowanie norm przez różnego rodzaju instytucje i struktury społeczne spowodowało zniszczenie autentycznego życia moralnego, a kryzys ery etyki jest początkiem ery moralności (Bauman, 1994, s. 75). Ludzie wrzuceni w społeczeństwo ponowoczesne nie mają poniekąd ucieczki, muszą oni spojrzeć w oczy niezawisłości moralnej, a zatem własnej i niezbywalnej moralnej odpowiedzialności. Ta nowa konieczność jest często przyczyną moralnego zagubienia i rozpacz. Ale też daje jaźni moralnej szansę, jakiej przedtem nie miała (Bauman, 1994, s. 195). Zatem każdy człowiek może stworzyć sobie jakieś własne przekonanie o dobru moralnym, by poczuć się wyzwolonym i wolnym, zaś jakikolwiek sąd na temat natury rzeczywistości lub zasady moralnej nie jest prawomocny. Richard Rorty twierdzi *expressis verbis*, że „poszukiwanie wartości obiektywnych jest wyrazem ucieczki od odpowiedzialności za własne wybory” (Rorty, 1994, s. 335). W autonomizacji wyborów moralnych autor dostrzega postęp, który polega na rozwoju indywidualnej wrażliwości pod wpływem poznania konkretnych przykładów ludzkiej krzywdy i doświadczanej pogardy. Rolę wychowawców moralnych przypisuje poetom i powieściopisarzom, natomiast odmawia jej kapłanom i naukowcom.

Kolejną cechą postmodernizmu jest wyznaczenie nowego statusu filozofii i nauce w ogólności. Wymieniani już fundatorzy postmodernizmu filozoficznego negują rolę dotychczasowej filozofii w wyjaśnianiu rzeczywistości. Nowoczesność przyniosła rozczarowanie, gdyż nie spełniła

swych obietnic wyzwolenia człowieka od ograniczeń materialnych. Nie nastąpiło również, wbrew oczekiwaniom, zbudowanie sprawiedliwych struktur społecznych zapewniających wszystkim ludziom możliwości rozwojowe. Ten stan rzeczy spowodował utratę wiary w zdolności ludzkiego intelektu do poznania prawdy o rzeczywistości. Tym samym możliwości tworzenia nauki zostały zakwestionowane. Postmodernizm nie ma najmniejszego zrozumienia dla nowożytnej koncepcji nauki z jej nastawieniem do tworzenia ogólnie ważnych teorii budowanych na przekonaniu o obiektywności racjonalnych dociekań (Burszta, Piątkowski, 1994, s. 44). Jean-Francois Lyotard twierdzi, że postęp technologiczny spowodował zmiany w sposobie poznawania i rozumienia świata przez ludzi. Dotychczasowe idee to „metaopowiadania”, które jako „opowieści spekulatywne” uprawomocniały wiedzę poprzez budowanie wiary w zdolności ludzkiego intelektu do poznania prawdy o rzeczywistości (Lyotard, 1997, s. 97-109). Postmodernistyczna wiedza przybrała postać luźnych, fragmentarycznych informacji, które nie były w stanie zbudować jedności wiedzy i służyć poznawaniu nowych obszarów. W założeniach wiedza miała ukierunkowywać na to, co nierozstrzygalne, paradoksalne i konfliktowe. Jean-Francois Lyotard odrzuca ideę jedności jako niemożliwą do urzeczywistnienia inaczej jak tylko na drodze represji i w strukturach totalitarnych. Arnold Gehlen, określany jako prekursor postmodernizmu, stwierdza, że „historia idei jest zamknięta i wkroczyliśmy w post-historie, bowiem we współczesnym świecie nie może już powstać żadna totalna wizja całości. Świat ten zamieszkuje społeczeństwo o pluralnych zasadach i ekscentrycznym doświadczeniu świata” (Gehlen, 1986, s. 323).

Poszukiwanie sensu i kreślenie swoistych stylów życia to także konstytutywne elementy opisywane w sferze teoretycznej. Pytanie o sens bycia stawiają filozofowie, ale jest to także pytanie egzystencjalne człowieka zanurzonego w nurcie codzienności. Heidegger wyjaśnia, że bycie jest tym, co pozwala zrozumieć otaczające nas byty, rzeczy, ludzi i siebie pośród nich. W dociekaniaх nad istotą człowieczeństwa doszedł do wniosku, że człowiek jako istota skończona, przeniknięta troską o własne bycie, skazana na upadanie i winę, uciekająca od swego sumienia jest bytem w stronę śmierci. Wola mocy zabiła w nim zmysł prawdy bycia, zatracił on wrażliwość na inny niż techniczny sens bycia (Michalski, 1978, s. 212). Heidegger odkrywa, że jedyną szansą bycia tej skończonej istoty, jaką jest człowiek, jest wolność, bo „...tylko za pośrednictwem tej wolności – tylko za pośrednictwem naszego życia, bycia w trwodze i bólu, życia nieustannie zagrożonego śmiercią i nieustannie stojącego przed jakimś wyborem, tylko za pośrednictwem naszych pytań – świat, jaki jest, wychodzi na jaw” (Michalski, 1978, s. 229-230). W filozofii Heideggera podkreślony jest związek między wolnością i prawdą. Bycie ludzkie polega na wyzwoleniu w sobie wolności, która otwiera człowieka naprawdę, a ta z kolei wyzwala w nim wolność.

Z drugiej strony, wolność często postrzegana jest raczej jako ciężar niż przywilej. Indywidualizacja, jednostkowe wyzwolenie budzi poczucie bezsilności, samotności, niepokoju i pokusę, by – jak ujął to Erich Fromm – „...całkowicie zanurzyć się w zewnętrznym świecie” (za: Baran, 1992, s. 193). Według Lyotarda, opowiedziana story postmodernizmu nie zostawia miejsca na „antropologiczne” wielkie opowieści o wolności, sensie i duchu (Baran, 1992, s. 197). W latach osiemdziesiątych XX wieku poszukiwania zewnętrznego sensu skupiały się na konsumpcyjnym stylu życia, rozumianym pozytywnie jako wynik technologicznej racjonalności i dobrobytu, które leżą u podstaw postmodernistycznego świata. Arnold Gehlen, analizując relacje między techniką i kulturą, stwierdza, że „technika się nieuchronnie rozwija, kultura zwija, a przynajmniej występuje już tylko jako kompensacja” (Gehlen, 1960, s. 313).

PRZEJAWY PONOWOCZESNEJ IDEOLOGII W SPOŁECZEŃSTWIE

Filozofia postmodernistyczna i jej idee mają swoją emanację w funkcjonowaniu społeczeństwa. Zanegowanie kompetencji rozumu do poznania prawdy, rozeznawania, co jest dobre, a co złe, przyniosło konsekwencje w postaci relatywizmu moralnego. Wielość równoważnych prawd, w myśl postulatu, że każdy podmiot może mieć swoją prawdę, wyklucza możliwość dokonywania ocen moralnych. Człowiek ponowoczesny kwestionuje odnoszenie swoich czynów, preferencji i wyborów do wartości, a jeśli porządkuje poznaną i przeżywaną rzeczywistość, to czyni to według własnej hierarchii wartości.

Józef Tischner twierdzi, że cechą świata ludzkiego, w którym są sprawy, przedmioty i osoby, jest właśnie jego hierarchiczne uporządkowanie. Nawet gdy nie wiemy dokładnie, czym jest dobro, a czym jest zło, nie umiemy ustalić precyzyjnej granicy między jednym a drugim, to mimo tego nie potrafimy wymknąć się jakiegś hierarchii. Człowiek nie potrafi myśleć bez uznania jakichś wartości, a z drugiej strony w ich przyjmowaniu jest obecny motyw wolności (Tischner, 2011, s. 530-532). Stąd nie wynika jednak racja do traktowania wartości w sposób subiektywny, jak chciałaby kultura postmodernistyczna. „Triumfowi subiektywności towarzyszą zarazem w sposób całkowicie naturalny liczne poszukiwania drugiego człowieka, co prowadzi do transcendencji. Człowiek musi szukać oparcia dla siebie nie tylko w drugim, ale także w rzeczach” (Tischner, 2011, s. 292). „Spotkanie drugiego człowieka w jego tragiczności otwiera naszą świadomość na świat obiektywnego dobra i zła, obiektywnych wartości i antywartości – obiektywnych, bo wkorzenionych w realne ludzkie tragedie” (Tischner, 2011, s. 403-404).

Konsumpcyjny styl bycia, czyli skupienie się na rzeczach jest swego rodzaju wyrazem zagubienia i bezradności w sytuacjach braku pewnego oparcia swojego bytowania. „Ludzie zachowują się jako konsumenci, nie mogąc znaleźć pociechy w niczym, czemu by się nie przyjrzeć. Jedyłą dostępną pociechą jest pochłaniające przedsięwzięcie, które odwróciłoby naszą uwagę i oderwało nas od myślenia o śmierci i krótkości życia, najprawdziwszych przyczynach naszej nędzy. Rozstrzygnięcia dramatu moralności szukamy nie w zdobyczach i osiągniętych stanowiskach, lecz w samym ich pragnieniu, za nimi pogoni” (Bauman, 2006, s. 208-209). Jest to pogoń za rzeczami, wrażeniami, przeżyciami itd. Konsumpcyjny styl bycia rozumieć należy jako bezpośredni przejaw tego, kim człowiek jest, jego postawy, intencje, zamiary, słowa, wrażliwość i myślenie.

Zjawiskiem pochodnym, zależnym od sposobu zachowania się osoby ludzkiej, a ogólniej tego, co istnieje, jest czas (Ingarden, 1972, s. 190). Według Ingardena, czas może budować lub zabijać. Przeżywanie czasu na sposób konsumpcyjny, czyli poszukiwanie sensu bycia w rzeczach, jest w istocie zabijaniem człowieka. Blaise Pascal twierdził, że „Błędne jest szukanie rzeczy w nadziei, że ich posiadanie przyniesie prawdziwe szczęście” (Pascal, 1670/1989, s. 205).

Orientacja konsumpcyjna nie ogranicza się do maksymalnego korzystania z wytworów gospodarki, ale to także stosunek jednostki do całej kultury, która nie jest już dłużej obowiązującą strukturą schematów interpretacyjnych i wartościujących o odrębnej hierarchii ważności. W kulturze ponowoczesnej „kruchosc i niepewność, znamionujące życie poświęcone przyjemnościom i trwonieniu, zostały przekwalifikowane z głównego zagrożenia dla stabilności ładu społecznego na główną jego podporę” (Bauman, 2006, s. 217). Zarządzanie niepewnością stało się elementem ładu społecznego, w którym kondycję ludzką cechuje epizodyczność i cynizm. Paradoxem jest, że ten styl tymczasowości nie ma nic wspólnego z wolnością wyboru, lecz jest efektem działań postmodernistycznych propagatorów. Człowiek ponowoczesny żyje czasem „tu i teraz”, nie układając planów na przyszłość. Jego plany są jedynie doraźne z uwzględnieniem

zaspokojenia potrzeby rozrywki. „Racjonalność społeczeństwa konsumpcyjnego jest zbudowana z irracjonalizmu jego zindywidualizowanych członków” (Bauman, 2006, s. 218).

Ten antyteleologiczny sposób bytowania jest ściśle powiązany z pojmowaniem czasu. „Czas jest pojmowany jako zbiór elementów pomiędzy którymi nie istnieje ciągłość” (Bauman, 1994, s. 14). W budowaniu swojej tożsamości człowiek nie odwołuje się do przeszłości, swoich korzeni. Liczy się jego aktualne samorozumienie, które z kolei nie ma znaczenia dla przyszłości. Cechą takiej egzystencji jest poczucie alienacji, i – co za tym idzie – lęk. Jan Paweł II w encyklice *Redemptor hominis* wskazuje, że źródłem alienacji jest wrogość człowieka wobec człowieka. Odwrócenie tego stanu jest możliwe i „leży w pierwszeństwie etyki przed techniką, leży w prymacie osoby w stosunku do rzeczy, leży w pierwszeństwie ducha wobec materii” (Jan Paweł II, 1994, s. 14). Wśród wyalienowanych jednostek brak wspólnych wartości, zasad, norm, odpowiedzialności oraz troski o dobro wspólne. Następuje rozluźnienie więzi osobowych, bez których nie może istnieć i funkcjonować społeczeństwo.

PRZEJAWY PONOWOCZESNEJ IDEOLOGII W SPOŁECZEŃSTWIE

W nurt kultury będącej pod wpływem idei postmodernistycznych włączona jest religia rozumiana jako sfera duchowości człowieka. Czy w społeczeństwach dobrobytu, rozwijającej się techniki wytwarzającej coraz więcej rzeczy, w sytuacji proklamacji chaosu spowodowanego głoszeniem, że brak jest elementów stałych i uniwersalnych, człowiek może być religijny? Jaka doniosłość społeczną mają przekonania, praktyki i instytucje religijne w kontekście kultury postmodernistycznej? Janusz Mariański w swojej diagnozie stwierdza, że „O ile jeszcze na przełomie lat 80. i 90. XX wieku teza sekularyzacyjna wydawała się niepodważalna, o tyle dzisiaj coraz częściej jest krytykowana, a wielu badaczy społecznych podkreśla zmiany w kościelności, religijności i duchowości świadczących o desekularyzacji (Peter L. Berger, Maria Libiszowska-Żółtowska)” (Mariański, 2010, s. 9).

Apoteoza wolności, samookreślenia, równouprawnienia samoświadomości oraz kontestacja autorytetów paradoksalnie spowodowały wzrost atrakcyjności wszelkich autorytetów, które roszcza sobie prawo do ekspertyz etycznych (tutaj należy dostrzec rozwój quasi-religijnych i religijnych ruchów i sekt, także fenomen New Age) (Bortkiewicz, 1995, s. 34). Koncentrując się na funkcji religii a nie na jej treści, rozumiejąc ją jako system wierzeń i praktyk, za pomocą których grupa ludzi zмага się z ostatecznym problemem swojego życia, można stwierdzić, że dopóki człowiek będzie poszukiwał rozwiązań ostatecznych problemów istnienia, dopóty będzie religijny. W tym sensie Zygmunt Freud w ostatnich latach swojego życia żywił przekonanie, że „...człowiek nigdy nie uwolni się od religii, nawet jeśli ona była masową obsesją neurotyczną” (Piwowarski, 2000, s. 31). Człowiek staje się religijny, gdy przekracza granice bezpośredniego przeżywania czysto biologicznej istoty. W wymiarze ogólnospołecznym religijność to transcendencja tego, co społeczne, przy czym transcendencja rozumiana jest jako przekraczanie bezpośredniej oczywistości doświadczenia „świata życia” [*Lebenswelt*] (Luckmann, 2011, s. 44).

Dobitną funkcjonalną a zarazem antropologiczną definicję religii formułuje Luckmann: „W religii człowiek transcenduje swoją biologiczną naturę i w ten sposób dopiero staje się człowiekiem. Religia nie jest li tylko kompleksem wyobrażeń zaświatów; to, co religijne, aktualizuje się w procesie uspołecznienia jednostki, w obiektywizacji subiektywnych doświadczeń i w procesie indywidualizacji – stawania się jednostką” (Knoblauch, 2011, s. 43).

Jakie są więc losy religii w społeczeństwach ponowoczesnych? Ważność tej kwestii podkreśla Janusz Mariański, stwierdzając, że „w naszym kręgu kulturowym bez uwzględnienia religii (chrześcijaństwa) nie uda się do końca zrozumieć przemian społecznych i kulturalnych w globalizującym się świecie” (Mariański, 2010, s. 15). Diagnoza i interpretacja dziejących się przemian w tym obszarze bierze pod uwagę religijność instytucjonalną oraz przede wszystkim religijność pozainstytucjonalną, czyli zindywidualizowaną i sprywatyzowaną. Zmiany w kulturze są przyczyną zmian w formach religijności. Zatem przejawy religijności i duchowości w postmodernie przedstawione zostaną w kontekście pluralizacji i indywidualizacji życia społecznego.

Pluralizm jako symptom społeczeństw ponowoczesnych dokonał zmiany kondycji ludzkiej z „kondycji losu na kondycję wyboru” (Berger, 2007, s. 4). Całkowita różnorodność zyskała rangę wartości aprobowanej i chronionej. Relatywizacja wartości nie polega na nazywaniu zła dobrem, lecz na subtelnym redukowaniu zła i ukazywaniu go jako dobro. Wynikiem tego jest chaos w systemie wartości. „Każdy osąd zdaje się być bezpodstawny i błędny” (Mariański, 2010, s. 15). Pomimo wielkich zagrożeń dla człowieka i społeczeństwa ze strony pluralizmu społeczno-kulturalnego i moralnego daje on szansę wykazywania się odpowiedzialnością, zachowaniami non-konformistycznymi, kształtowania relacji społecznych na zasadzie zaufania, wzajemnego szacunku i kooperacji. Warunkiem *sine qua non* takiej rzeczywistości społecznej jest jednak przyjęcie za ważne, uniwersalne i obowiązujące pewnych wartości i norm. W przeciwnym razie relatywizacja wartości i prawdy może doprowadzić, i de facto doprowadza, do sytuacji katastrofalnej. Papież Benedykt XVI twierdzi, że „...rządy relatywizmu doprowadziły do sytuacji katastrofalnej. Społeczeństwa są dziś spluralizowane do tego stopnia, że jedynie z największą trudnością udaje nam się zachować równowagę między różnymi przekonaniami, z każdego czerpiąc po trochu, ale żadnemu nie oddając się w pełni. Zabrania się nam odważnego opowiadania się po jednej lub drugiej stronie. Przekonuje się nas, że wszystkie prawdy mają równą wartość. W rezultacie relatywizm upowszechnia się jeszcze bardziej, gdyż coraz więcej ludzi nienawidzi wszelkiego rodzaju wiary. Co więcej, przekonanie, że wszystkie prawdy mają być równoważne i nie istnieje prawda obiektywna, niszczy życie intelektualne, czyniąc je banalnym i sztucznym. Marnuje również ideę ekumenizmu, zmieniając dialog międzyreligijny w totalne wyrzekanie się własnej wiary” (Girard, 2009).

Kondycję społeczeństwa ponowoczesnego Ulrich Beck opisuje jako społeczeństwo ryzyka. Według tego socjologa społeczna produkcja bogactwa łączy się ze społeczną produkcją ryzyka (Mariański, 2010, s. 37). We współczesnym świecie – według Becka – rozpada się jedność religii i religijnego, stają się one wręcz przeciwnościami. W społeczeństwach zachodnich, które zaakceptowały autonomię jednostki, człowiek stwarza sobie w coraz większym poczuciu niezależności „własnego Boga”, który pasuje do „własnego” życia i „własnego” horyzontu doświadczeń. Ten „własny Bóg” nie jest jedynym, który rządzi zbawieniem przez zawłaszczenie historii [...]. W demokratycznych i pluralistycznych społeczeństwach Europy Zachodniej zmieniła się w znaczący sposób pozycja Kościołów chrześcijańskich, a także stosunek do nich ludzi wierzących. W duchu wolności, także religijnej, jednostki chcą być uznawane i traktowane poważnie wraz ze swymi religijnymi doświadczeniami, poglądami, życzeniami i tęsknotami. Nie są już skłonne do poddawania zbyt łatwo swojej subiektywnej religijności kontroli instytucjonalnej (kościelnej), do bezkrytycznego dostosowywania się do wymagań instytucji i do uważania się za religijne tylko wtedy, gdy ich wiara jest identyczna z nauczaną w teże instytucji. Chcą prawa do dyskusji i domagają się możliwości uczestnictwa w podejmowaniu decyzji (Mariański, 2012).

Paradoksalnie ten swoisty determinizm wolności wyboru w spluralizowanym obszarze sprzecznych wartości, norm i wzorów zachowań rodzi kolejne ryzyko – zagubienia i osamotnienia. Sytuację pogarsza fakt, że tracą na znaczeniu dotychczasowe instytucje dające jasne kryteria wyboru i tym samym zapewniające poczucie bezpieczeństwa.

Członkowie społeczeństwa często wykazują nieprzystosowanie do funkcjonowania w warunkach chaosu, nieładu, ambiwalentnych możliwości życiowych oraz postępującej sekularyzacji. Poczucie wolności wyboru odnajdują oni w wyborach konsumpcyjnych. Konsumpcyjny styl życia paradoksalnie stał się szansą dla zaistnienia duchowości. Ronald Inglehard twierdzi, że ludzie po zaspokojeniu podstawowych potrzeb i osiągnąwszy wysoki standard materialny zwracają się ku sprawom duchowym, coraz częściej pytają o sens i jakość własnego życia (Mariański, 2010, s. 46). Nowe formy religijności i duchowości, zarówno w Europie, jak i na świecie, pojawiają się na płaszczyźnie indywidualnej (niewidzialna religia, mistycyzm, wartości postmaterialistyczne), grupowej (kulty, nowe ruchy religijne, ruchy ewangelikalne) i społecznej (religia cywilna).

Socjologowie coraz częściej mówią o renesansie lub powrocie religii, o resakralizacji czy o społeczeństwie postsekularnym (Mariański, 2012, 82). W poszukiwaniach członkowie społeczeństwa zachowują się jak konsumenci, zaspakajając swe potrzeby poprzez wybór na wolnym rynku bogatej oferty produktów o charakterze religijnym lub świeckim. Im produkt jest bardziej atrakcyjny, tym więcej zyskuje konsumentów. W ślad za tym organizacje religijne są zorientowane rynkowo. W postmodernizmie upowszechniają się wraz z różnymi formami religijności, nowe systemy znaczeń, czy wiedzy życia, które zajmują miejsce obiektywnej rzeczywistości uprzednio przysługujące religii tradycyjnej (Piwowarski, 2000, s. 368). Sekularyzacja zatem nie polega na zaniku religii, lecz na powstawaniu nowej duchowości, nowych form religijności. Instytucjonalnie wyspecjalizowana forma religii jest jedynie jedną z wielu. Instytucja Kościoła wraz ze swoją wykładnią rzeczywistości traci swoje uprzywilejowane miejsce. Pojawiają się instytucje wtórne, czyli zorganizowane grupy religijne posiadające swój system wierzeń i praktyk religijnych, które istnieją w ramach tego samego społeczeństwa. Ponadto „w społeczeństwie ponowoczesnym kształtuje się kultura ‘pluralnego monoteizmu’. Wszyscy wierzą w Boga, ale każdy w swojego własnego” (Piwowarski, 2000, s. 180).

Nową społeczną formą religii jest religia prywatna. Religia w coraz większym stopniu znajduje swoją podstawę etyczną w sferze prywatnej, szczególnie w rodzinie i w splotach jej społecznych powiązań. Ponadto religia staje się w swojej orientacji coraz bardziej doczesna. Subiektywne preferencje, które są kryterium wyboru, domagają się bogatej oferty, najczęściej synkretycznej treści wierzeń. Nowe formy religii składają się na przykład z elementów ekologicznych, mistycznych bez uwzględniania istnienia Boga. „Zmieniająca się religijność ewoluuje od wielkiej Transcendencji do małej Transcendencji aż po granice swojej duchowości bez Boga” (Mariański, 2010, s. 151).

W ponowoczesności rozwijają się ruchy spirytualistyczne, ezoteryczne i neognostyckie. Te ostatnie sakralizują „Ja”, które teraz – mocą utajonych energii – osiągnąć może jedność z naturą i kosmosem. Elementami neognozy są: świadomość kosmicznej jedności, idea wyższego „Ja”, holizm, nieograniczoność ludzkich uzdolnień, reikarnacja, ewolucja i transformacja przez gnozę (Luckmann, 2011, s. 67). Religia staje się coraz bardziej zindywidualizowana, użyteczna i subiektywna. Nie przestaje jednak pełnić ważnej funkcji w nadawaniu sensu życiu ludzkiemu, cierpieniu i śmierci. To antropologiczne uwarunkowanie religii jest dominantą każdej religii niezależnie od jej treści i innych funkcji. Postmodernizm odebrał religii prawo wpływania na sferę życia

publicznego, przyznając jej rolę w kształtowaniu sensu życia. Leszek Kołakowski twierdzi, że „religia nie tylko jest ważna, ale wręcz niezbędna do tego, żebyśmy owo poczucie sensu mieli” (Kołakowski, 2006, s. 22). Człowiek, doświadczając zawodu z powodu wiary we wszechmoc człowieka i nauki, ponownie staje się religijny. Religia zakorzeniona jest w podstawowym fakcie antropologicznym, iż człowiek pragnie transcendować swoją biologiczną naturę.

Sposób funkcjonowania społeczeństwa w dobie postmodernizmu wyraźnie przeczy tezie o jego zsekularyzowaniu. Wręcz przeciwnie, świat społeczny jest sceną eksplozji potężnych uczuć religijnych. „Nowoczesność jest nie tylko dość zróżnicowana, lecz w większości miejsc – także łatwa do pogodzenia z taką lub inną religią” (Berger, 2007, s. 7). Zatem, choć sekularyzacja nie oznacza marginalizacji religii, to jednak stawia ją na równi ze światopoglądami niereligijnymi w kształtowaniu sensu i wartości etycznych. W społeczeństwach postsekularnych przyjmuje się, że sekularny rozum nie jest całym rozumem i dlatego bierze pod uwagę możliwość, że także w religiach może być ucieleśniony jakiś aspekt rozumu. Jurgen Habermas w swojej koncepcji postsekularyzmu wskazuje na szansę rozwoju wierzeń religijnych wynikających z kryzysów postnowoczesności. Według Habermasa, koegzystencja religii i sekularyzmu jest możliwa pod warunkiem akceptacji przez religie pluralizmu religijnego, autorytetu nauki i demokratycznych konstytucji krajów (Mariański, 2010, s. 82-83).

Cechą kultury ponowoczesnej jest zmienność i mobilność. Przystosowanie się do tych imperatywów wyznaczono także religii, która miałaby akcentować wolność wyboru tych prawd, które odpowiadają jednostce. Człowiek zamiast wierzyć w osobowego Boga tworzyłby sobie własny obraz Boga pojmowanego w sposób immanentny. Ten proces można określić jako „degradację religii zinstytucjonalizowanej, rozbicie wiary albo przejście od silnego do słabego modelu wiary” (Mariański, 2010, s. 95). Mentalność nastawiona na zmiany odrzuca instytucje kościelne stawiające niezmiennie wymagania religijne.

Zindywidualizowana, niewidzialna religia odpowiadająca co najwyżej na potrzeby egzystencjalne człowieka związane z podążaniem ku śmierci i umieraniu staje się jednocześnie coraz bardziej pozakościelna. Proces odkościelnienia polega na „uwalnianiu się lub dystansowaniu się jednostek od kościelnych ujęć wiary, reguł rutualno-kultowych i norm zachowań moralnych, co oznacza osłabienie partycypacji ludzi w religijności zinstytucjonalizowanej” (Mariański, 2010, s. 101-102). Pluralistyczne pojmowanie prawdy przeczy idei prawdy obecnej w chrześcijaństwie, zgodnie z którą „poza prawdą nie ma spotkania z Bogiem” (Mariański, 2010, s. 494). Tymczasem religijność człowieka doby ponowoczesności często nie jest wyrazem dążności do prawdy, lecz do zaspokajania bieżących potrzeb emocjonalnych. „Człowiek poszukuje nie tyle Boga, co spełnienia, rozwoju i doskonalenia własnej świadomości” (Zduniak, 2008, s. 111-112). Cechą postmodernizmu jest zatem istnienie coraz większej liczby religii bez Boga, ponieważ wykluczenie idei Boga czyni człowieka wolnym od jakichkolwiek zobowiązań, konkretnych wymagań, sądów i ograniczeń. Powstaje religijność bez dogmatów ze znamionami duchowości i mistyczności.

Rozważając problematykę Boga u późnego Heideggera, Józef Tischner twierdzi, że „idea Boga jest związana z sytuacją dziejową, w której powstała, a jej rysem szczególnym była jakaś postać zapomnienia o prawdzie Bytowania. Dziejowość poszczególnych idei Boga wyrasta z dziejowości doświadczenia tego, co jest naprawdę” (Tischner, 2011, s. 156). Człowiek ponowoczesny doświadczył afirmacji opanowywania świata w służbie czynu i produkcji, a w sytuacji gdy najwyższe wartości przestały być dla niego wartościami, oszalał. Oszalały chodzi wśród tłumów i wykrzykuje: „szukam Boga, szukam Boga”. Tłum zaś w Boga nie wierzy nie dlatego, że Bóg stał się dla niego niewiarygodny, lecz dlatego, że utracił swoją możliwość wiary, bo nie potrafi już

szukać Boga. A nie potrafi, bo przestał myśleć. Publiczność dookoła stojąca odeszła od Myślenia, a zastąpiła je paplaniną, która węszy nihilizm wszędzie, gdzie są zagrożone jej mniemania. W istocie jest to trwoga przed Myśleniem (Tischner, s. 2011, s. 157-158).

Pluralizm społeczno-kulturowy, a w związku z tym pluralizm religijny, niesie ze sobą pewne zagrożenia, ale także szanse dla religijności związanej z Kościołami. W warunkach pluralizmu wszystkie religie stają się jednakowo ważne a ich przeżywanie staje się sprawą prywatną. Z drugiej strony, osobisty wybór jest szansą na świadome, wewnętrzne przeżywanie wiary z porzuconiem przyzwyczajień, rutyny czy obyczaju.

INDYWIDUALIZM I INDYWIDUALIZACJA RELIGIJNOŚCI

Kulturę postmodernistyczną cechuje między innymi indywidualizm rozumiany jako „dowolny zespół idei wysuwający na czoło rolę jednostki i znaczenie indywidualnych interesów” (Marshall, 2005, s. 124). Indywidualizm podkreśla wartość wielości i samoświadomości, która prowadzi do subiektywności.

Indywidualizacja zaś polega na uwolnieniu jednostki z historycznie ustalonych form społecznych i tradycyjnych więzi społecznych. Nie mają również mocy obowiązującej dawne wzorce działania i normy postępowania. Zjawiskiem przeciwnym jest indywiduacja, która polega na internalizacji przez jednostkę istniejącego w społeczeństwie i wytworzonego przez nie światopoglądu. W tym drugim przypadku światopogląd jest obiektywnym i stabilnym faktem społecznym dla ludzkiego organizmu funkcjonującego w społeczeństwie. Obiektywny światopogląd staje się subiektywnym systemem orientacji w obiektywnej rzeczywistości. Zatem proces indywidualizacji stanowi zagrożenie dla kształtowania się tożsamości osobowej jednostek, dla legitymizowania i uzasadniania subiektywnego wzorca priorytetów, który jest konstytutywnym elementem tejże tożsamości.

Przyczyną indywidualizacji religijności jest zanik roli Kościoła historycznego w kształtowaniu religijności indywidualnej. Jednostki odchodzą od dotychczasowych form zinstytucjonalizowanej religijności, mając do wyboru wiele orientacji i modeli religijnych. Jednostki wierzą w odejściu od instytucji Kościoła: „Jednostka sama wybiera sobie elementy chrześcijańskiej tradycji, pozostając otwartą na wpływy innych wyznań” (Luckmann, 2011, s. 139-141).

Indywidualizacja oznacza przyznanie podmiotowi ostatecznego i wyłącznego prawa do działania we własnym imieniu, kształtowanie własnych poglądów bez oglądania się na zbiorowe identyfikacje. W perspektywie tak przeżywanego własnego „Ja”, pojawia się tzw. „transcendentna bezdomność” (Casanova, 2008, s. 4). W tej kondycji człowiek nie posiada zdecydowanej hierarchii wartości ani stałych punktów odniesienia. Tendencja do traktowania religii jako elementu sfery prywatnej wyklucza możliwość jej przekazywania nawet najbliższemu otoczeniu, co może być traktowane jako przejaw nietolerancji. To jednostka jako autonomiczny podmiot w zgodzie z ideą indywidualizmu, osobistej wolności i prawa do subiektywnego szczęścia tworzy sobie własną wiarę religijną. Indywidualizacja religijna oznacza, że w sprawach wiary i moralności ostateczną instancją jest jednostka a nie, jak dotychczas, instytucje kościelne. Sprywatyzowaną religię, oddaloną od publicznego rytuału Thomas Luckmann nazywa niewidzialną religią. Cechą takiej religii jest jej nieobecność w strukturze społecznej oraz w treści kulturowej, co „prowadzić może do tego, że tożsamość jednostkowa stanie się ostatnią instancją organizacji tego, co religijne. Indywidualna religijność uniezależnia się jest coraz bardziej od oferowanych ‘oficjalnych’ modeli interpretacji sensu. Jednostka wykształca własne ‘światy sensu’ quasi-prywatne wykładnie

swojego życia, działania i swojej rzeczywistości” (Luckmann, 2011, s. 69). Zanegowanie obiektywnego światopoglądu, brak zdecydowanych wartości i punktów odniesienia powoduje, że budowanie tożsamości osobowych i społecznych jest trudne i wręcz niemożliwe.

Autonomia człowieka ponowoczesnego jest iluzoryczna, ponieważ bogaty asortyment tematów religijnych zapewniają różnorakie instytucje wtórne, które wyraźnie troszczą się o prywatne potrzeby „autonomicznych” konsumentów. Tematy religijne opierają się głównie na emocjach i uczuciach i są na tyle nietrwałe, by utrudniać ich artykulację. Instytucje wtórne próbują jednak tego dokonać i przekazują opakowane efekty potencjalnym konsumentom. Do produktów tych należą np. zunifikowane porady w gazetach, „inspirująca” literatura począwszy od tekstów o pozytywnym myśleniu, a na magazynie „Playboy” skończywszy, popularna psychologia w „Reader’s Digest” itd. (Luckmann, 2011, s. 175).

ZAKOŃCZENIE

Postmodernizm jako zjawisko kulturowe dotyczy również religii i religijności. Przemiany w tej dziedzinie kultury polegają głównie na zachodzących procesach intensywnej pluralizacji i indywidualizacji osłabiających znaczenie Kościołów jako instytucji tradycyjnych i trwałych. Ze względu na uwarunkowania antropologiczne człowiek wciąż nie przestaje transcendować swej natury biologicznej, wznosząc się ponad świat doświadczalny, poszukując sensu życia. Pomimo sekularyzacji rozumianej jako utrata przez instytucje religijne swej doniosłości społecznej, człowiek wciąż pozostaje religijny, ponieważ „istoty ludzkie potrzebują ‘boskiego sklepienia’, aby nadać sens światu, albowiem brak sensu uniemożliwia spełnienie swoistej dla nas potrzeby uporządkowania wszechświata” (Marshall, 2005, s. 305).

W ponowoczesności potrzeby religijne są traktowane jako jedne z wielu i możliwe do zaspokojenia w różnej formie na współczesnym rynku ofert duchowości. W zdezorientowanym, spluralizowanym i zindywidualizowanym społeczeństwie możliwa jest nie tylko religijność pozakościelna, ale także duchowość lokująca transcendencję w osobie i wewnątrz naturalnego porządku.

Idea duchowości jest alternatywą wobec tradycyjnej religii. Duchowość ponowoczesna, eksplikowana w bardzo wielu formach, jest antyinstytucjonalna, ciągle poszukująca, kontestująca tradycję, epizodyczna i zmienna. Najważniejszym kryterium wyboru wartości duchowych stają się własne potrzeby i pragnienia. Paradoksalnie taka duchowość pragnąca wyzwolić człowieka z arbitralnych nakazów i ograniczeń religii tworzy nową religię, w której „Ja” zostaje sakralizowane, Bogiem nie jest to, co transcenduje życie, lecz ono samo. Religia, będąc fenomenem społeczno-kulturowym, jest warunkowana przez filozofię postmodernistyczną i zjawiska społeczne ponowoczesnego świata.

BIBLIOGRAFIA

- Baran, B. (1992). *Postmodernizm*. Kraków: Wydawnictwo Inter Esse.
- Bauman, Z. (1994). *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*. Warszawa: Instytut Kultury.
- Bauman, Z. (2006). *Społeczeństwo w stanie obłąkania*. Warszawa: Wydawnictwo Sic!
- Berger, P. (2007). Między relatywizmem a fundamentalizmem. *W drodze* (9), 3-9.

- Bortkiewicz, P. (1995). Postmodernistyczna destrukcja kultury moralnej. W: Z. Sareło (red.), *Postmodernizm. Wyzwanie dla chrześcijaństwa*. Poznań: Pallottinum.
- Burszta, W. J., Piątkowski, K. (1994). *O czym opowiada antropologiczna opowieść*. Warszawa: Instytut Kultury.
- Girard, R. (2009). Walka papieża z relatywizmem. Pobrane z: https://www.kapucyni.pl/index.php?option=com_content&task=view&id=610&Itemid=16.
- Heidegger, M. (1965). Co to jest metafizyka? *Znak*, (127), 73-88.
- Ingarden, R. (1972). *Książeczka o człowieku*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Jan Paweł II. (1994). *Redemptor hominis*. Wrocław: Wydawnictwo TUM.
- Kmita, J. (1994). Dwa nurty współczesnego antyfundamentalizmu, W: T. Beksiński (red.), *Filozofia w dobie przemian* (s. 31-34). Poznań: Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii i UAM.
- Knoblauch, H. (2011). Niewidzialna religia Thomasa Luckmanna, czyli o przemianie religii w religijność (D. Motak, tłum.). W: T. Luckmann, *Niewidzialna religia* (s. 7-41). Kraków: Zakład Wydawniczy „NOMOS”.
- Kołąkowski, L. (2006). *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*. Kraków: Społeczny Instytut Wydawniczy Znak.
- Liotard, J.-F. (1997). *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Mariański, J. (2010). *Religia w społeczeństwie ponowoczesnym*. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Mariański, J. (2012). Europa: religie na wolnym rynku. *Znak* (681), 82-83.
- Marshall, G. (2005). *Słownik socjologii i nauk społecznych*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Michalski, K. (1978). *Heidegger i filozofia współczesna*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Pascal, B. (1670/1989). *Myśli*. Warszawa: Wydawnictwo Pax.
- Piwowarski, W. (2000). *Socjologia religii*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Rorty, R. (1994). *Filozofia a zwierciadło natury*. Warszawa : Wydawnictwo Spacja.
- Tatarkiewicz, W. (2001). *Historia filozofii* (t.3). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Tischner, J. (2011). *Myślenie według wartości*. Kraków: Wydawnictwo Znak.