

Konrad Waloszczyk

Duchowość ekologiczna – wartości i ograniczenia

Diametros nr 9, 212-229

2006

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Konrad Waloszczyk

Diametros nr 9 (wrzesień 2006): 212–229

DUCHOWOŚĆ EKOLOGICZNA –
WARTOŚCI I OGRANICZENIA

KILKA ZDAŃ WSTĘPU

Od paru dziesięcioleci spotyka się coraz więcej ludzi, którzy mówią: Nie jestem religijny, jestem duchowy. Takie samookreślenie się jest typowe między innymi dla środowisk proekologicznych. Co ono znaczy? – Napisano już wiele na ten temat¹, także Kościół katolicki zabrał głos w tej sprawie², w sposób krytyczny wobec powyższego rozróżnienia, choć nie pozbawiony akcentów dialogalnych. Chcę wyrazić parę dyskusyjnych refleksji z tym związanych. Wiadomo, że tematyka religijna czy religiopodobna jest niezmiernie delikatna, ma ładunek nie tylko intelektualny, ale także emocjonalny, toteż niech czytelnik traktuje ten tekst nie jako propagowanie czegokolwiek, lecz jako zwykłe dzielenie się przemyśleniami. Sympatyzuję wprawdzie z myślicielami, którzy do tradycyjnej religii chrześcijańskiej (bo na pierwszym planie o nią idzie) mają stosunek życzliwy i krytyczny zarazem. Szanuję jednak ludzi wierzących „po staremu”, prawowiernie i literalnie, choćby dlatego, że sam kiedyś tak wierzyłem i nie uważam tego etapu życia za błąd.

¹ Zob. np. Kudelska [2001].

² Pontifical Council [2003].

DUCHOWOŚĆ W SZEROKIM I WĄSKIM ZNACZENIU

Przez „duchowość” w szerokim znaczeniu rozumiem uczucia, przekonania i postawy, których intencjonalnym odniesieniem jest zarówno rozmaicie pojmowana boskość, jak i samocelowe wartości wewnątrzświatowe, na przykład nieużyteczne myślenie filozoficzne i naukowe czy ideały etyki aspiracyjnej, to znaczy wykraczającej poza etykę elementarną. Jako przykłady uczuć i przeżyć duchowych można wymienić szeroko pojętą wiarę (w Boga, w sens świata, życia, bezinteresownego altruizmu), jak też podziw, zdumienie, zachwyty, adorację, odczucie piękna odnoszące się zarówno do boskości, jak do wszechświata. Duchowość to także miłość, przyjaźń, współczucie, solidarność, poszanowanie wszelkich form życia, ogólna chęć do życia i budowania lepszej cywilizacji itp. Jeśli idzie o wartości poznawcze, to na przykład według Maxa Schelera duchowy charakter ma „czyste poznawanie prawdy” (*reine Wahrheitserkenntnis*), do którego dąży filozofia, ale już duchową nie jest pozytywistyczna nauka, w miarę jak jej celem nie jest poznawanie prawdy, tylko *Beherrschung der Erscheinungen* – zapanowanie nad zjawiskami. Wartości naukowe, techniczne czy prawne mają według Schelera „konsekwentny”, czyli użyteczny charakter, nie są celami, tylko środkami do celów³.

Zakres tak pojętej duchowości jest szerszy niż duchowości religijnej w sensie tradycyjnym, gdzie odnosi się ona tylko do Boga. Duchowość w zarysowanym wyżej sensie obejmuje wszystkie uczucia i myśli odnoszące się do wartości i ideałów wykraczających poza świat pojęty jako obszar troski, cierpienia, przemijania, walki, winy, śmierci i wszelkich innych „sytuacji granicznych” według nazwania Karla Jaspersa. Duchowość w szerokim pojęciu odnosi się zarówno do Transcendencji w znaczeniu jakiegoś Absolutu, inaczej mówiąc w znaczeniu silnym, jak i do transcendencji w znaczeniu słabym, której przedmiotem nie jest byt pozaświatowy, ale wartości i ideały społeczne, poznawcze, estetyczne czy nawet sportowe, które mieszczą się w granicach bycia-w-świecie i zarazem poza to bycie wykraczają przez pewien naddatek poświęcenia, wysiłku i ryzyka, jakiego ich realizacja wymaga.

Francuski filozof Luc Ferry duchowość, która nie odwołuje się do Objawienia i religijnego autorytetu, a zarazem ma z nią wiele wspólnego – odrzucenie materializmu, kierowanie się miłością, przyjaźnią i innymi wartościami, które „całkowicie przekraczają świat zwykłych przedmiotów”, mają rys świętości, tajemniczości i pozaczasowości – nazywa humanizmem

³ Scheler [1954] s. 128.

transcendentalnym. „Tak więc chodzi o transcendencję istniejącą w immanencji naszego ja; niemniej jednak z punktu widzenia materializmu jest to transcendencja w radykalnym tego słowa znaczeniu”⁴. Podobnie znany autor dzieł o religiach świata Ninian Smart stwierdza, że „jest wielu ludzi o głębokim zaangażowaniu w sprawy duchowe, którzy nie przyłączają się do żadnego formalnego ruchu religijnego i którzy mogą nie dostrzegać żadnej rzeczywistości jako transcendentnej (w mocnym tego słowa znaczeniu – K. W.). Mogą oni widzieć ostateczny duchowy sens w zjednoczeniu z naturą bądź w relacjach do innych osób”⁵. Niemiecki socjolog Thomas Luckmann wyróżnia nawet trzy rodzaje transcendencji: wielką, średnią i małą. Twierdzi przy tym, że w minionych dekadach w zachodnich społeczeństwach następuje przesuwanie się treści religii i moralności w kierunku średnich i małych, a zarazem sprywatyzowanych form transcendencji, na przykład w postaci ideału samorealizacji⁶.

W świetle tego, co powiedziano, człowiekiem religijnym byłby ten, kto wierzy w jakkolwiek pojmowaną boskość oraz praktykuje jakieś formy modlitwy i kultu, a człowiekiem duchowym byłby każdy, także agnostyk czy ateista – idealista, kto ryzykuje wygodę życia, zdrowie, a niekiedy samo życie dla szlachetnych ideałów – społecznych, estetycznych, poznawczych itp. W tym ujęciu nie każda duchowość byłaby religijnością (duchowość świecka, nie uznająca boskości transcendentnej) i nie każda religijność była by duchowością (religijność czysto zewnętrzna, urzeczowiona, fasadowa), jednak liczne przekonania, uczucia, postawy czy praktyki można by nazwać zarówno jednym mianem, jak drugim⁷. Także istotną treścią religijności autentycznie, wewnątrznie pojmowanej jest miłość, przyjaźń, solidarność ze słabszymi, umiłowanie prawdy i tym podobne postawy i wartości, które Luc Ferry nazywa humanizmem transcendentalnym.

⁴Ferry [1998] s. 172.

⁵Smart [1989] s. 11.

⁶Luckmann [2003] s. 285: „In their dominant versions (religion and morality) are characterized by a shift of the transcendences to which they are addressed – from the great to the intermediate and, especially, the minor ones. However the rationalist view which saw religion as a passing historical phenomenon is evidently wrong. In one form or another, religion and morality are still alive”.

⁷Jest symptomatyczne, że anglojęzyczne księgarnie i portale internetowe grupują książki i inne teksty w szerokim znaczeniu religijne pod nagłówkiem „Religion and spirituality”. Znaczy to, że te dwie kategorie są traktowane jako zbliżone, ale nie tożsame.

DUCHOWOŚĆ A ETYKA

Do zakresu pojęcia duchowości nie należy, jak się wydaje, wliczać norm etyki elementarnej, zakazującej zabijania, kradzieży, kłamstwa itp. Przykładami takiej etyki są judeochrześcijański Dekalog i podobne kodeksy etyczne innych religii, których istotą jest norma: „Wszystko, co byście chcieli, żeby wam ludzie czynili, i wy im czyńcie” (Mt 7, 12). Etyka elementarna jest podstawowym warunkiem współzycia społecznego, jej naruszenie jest karane prawem, obyczajem bądź napiętnowaniem ze strony opinii publicznej. Natomiast obok czy ponad tego rodzaju etyką istnieje jeszcze według określenia Marii Ossowskiej „etyka aspiracyjna”, która nie jest nakazana, ale zalecana. Jej przykładami są humanitaryzm, charytatywność, powszechna życzliwość, grzeczność, tolerancja, krótko mówiąc wszelki altruizm w miarę jak jest bezinteresowny. Karą za brak duchowości jest tylko sam ten brak.

Wydaje się, że etyka elementarna jest dyktowana pewnego rodzaju kalkulacją, aczkolwiek niekoniecznie uświadamianą, nieraz też długookresową, zważającą na skutki odległe w czasie. Jest tak na przykład w przypadku, gdy udzielamy pomocy chorym i w ogóle będącym w trudnym położeniu, z jawną bądź częściej ukrytą myślą, że i my możemy kiedyś podobnej pomocy potrzebować.

Ponad etyką elementarną wznosi się jednak sfera etyki wyższej, nazywanej „aspiracyjną” bądź „nadmiarową”, która obejmuje różne postawy nie wymagane, ale zalecane. Ich przykładami są: charytatywna ofiarność, skłonność do bezinteresownej służby na rzecz głodujących, chorych, przesładowanych itp.; humanizm, szacunek dla godności człowieka, tolerancja, delikatność, opiekuńczość, uprzejmość itp. Postawy te Maria Ossowska nazywa „cnotami miękkimi” i twierdzi, że stoją „na straży pokojowego współzycia”⁸.

Tom L. Beauchamp z Georgetown University twierdzi, że czyny „nadmiarowe” zwykle wiążą się z wyjątkowym ryzykiem lub osobistą stratą, aczkolwiek nie zawsze:

Pojawiają się one także tam, gdzie mamy do czynienia z dobroczynnym darem, bezinteresowną służbą publiczną, wybaczeniem krzywdy, intensywną i rozległą troskliwością, wypełnianiem prośb, które wykraczają poza sferę codziennych obowiązków moralnych. Wiele codziennych czynów ma charakter nadmiarowy, chociaż nie odwołują się do wielkich ideałów, a wyrastają z prostej życzliwości⁹.

⁸ Ossowska [1985] rozdz. IX.

⁹ Beauchamp [1998] s. 368.

Wydaje się, że czyny i postawy z zakresu etyki aspiracyjnej czy nadmiarowej należą już do sfery duchowej. Kto je praktykuje, wykracza nie tylko poza moralnie naganny, ale także poza „oświecony” egoizm, dalece o sobie zapomina, zawiesza, w większym bądź mniejszym stopniu, troskę o swoje bycie-w-świecie. W ten sposób przenika do sfery transcendencji, aczkolwiek jeszcze nie pozaświatowej. Jest to „transcendencja w immanencji”, bądź, jak ją wyżej nazwano, „mała transcendencja” – nie Bóg, lecz sfera wartości pozostających w świecie, chociaż w jakiejś mierze nie należących już do świata. Przez „świat”, przypomnijmy, należy w rozważanym kontekście rozumieć takie aspekty ludzkiej egzystencji, jak walka o zaspokojenie podstawowych potrzeb, przemijanie, cierpienie, śmierć.

POJĘCIE „NOWEJ DUCHOWOŚCI”

Duchowość w specyficznym, współczesnym znaczeniu jest zwykle nazywana „nową duchowością”. Jest to zespół wierzeń i emocji skierowanych ku rozmaicie pojmowanej transcendencji, ale dystansujących się wobec religii zorganizowanej, to znaczy posiadającej określoną doktrynę, kult, moralność, prawo i administrację. Beata Szymańska uważa, że „przez ‘duchowość’ trzeba rozumieć pewien zestaw przekonań, wierzeń, a także emocji związanych z transcendencją, także z *sacrum*, rzadziej z rytuałem, czy religijną instytucją... Duchowość to zawsze nakierowanie na transcendent, tylko w odróżnieniu od religii niezinstytucjonalizowane i pozbawione kultu i kapłanów”¹⁰. „Duchowość to doświadczenie, a religia, niestety, to socjologia struktur, wiadomości o przyjazdach papieży i sprzedawaniu budynków kościelnych – mówi Matthew Fox, amerykański eks-dominikanin, autor wielu książek propagujących „duchowość stworzenia” zamiast grzechu. Duchowość – kontynuuje Fox – dotyczy podziwu, czci, cierpienia, twórczości, sprawiedliwości, współczucia. Wszystko to powinno być przedmiotem religii, ale ta zbłądziła ze swej drogi. Wskazując na księżyc patrzy na palec, nie na księżyc”¹¹ etc. Mniej polemicznie wyraża się znany pisarz Paulo Coelho, również łączony z prądem nowej duchowości:

¹⁰ Szymańska [2001] s. 95.

¹¹ Fox [1993].

Trzeba odróżniać duchowość od religii... Wartością tej ostatniej jest to, że oferuje dyscyplinę, zbiorowy kult i pokorę wobec tajemnic. Niebezpieczeństwo polega na tym, że każda religia, włącznie z katolicką, mówi: „Ja posiadam ostateczną prawdę”. Wtedy odpowiedzialność za to, co robisz, składasz na kapłana, mułkę, rabiego, czy kogokolwiek. W rzeczywistości ty sam ponosisz odpowiedzialność¹².

Odróżnianie duchowości od religijności jest nowym zjawiskiem charakteryzującym podejście wielu współczesnych ludzi do sfery transcendentnych przekonań i wartości, zwłaszcza w Europie i Ameryce Północnej¹³. Odróżnienie to jest silnie akcentowane w ideologii New Age, a także w ideologii ekologicznej, feministycznej czy neopogańskiej. Jednak znaczna liczba osób, być może nawet większość, uznałaby się za „duchowych” także w grupie ujmowanej w statystykach religijnych jako „niereligijni” bądź „bezwyznaniowi”. Nie są to ateści, czyli osoby określające się w wyraźnej opozycji do wierzeń religijnych – ci ujmowani są w osobnej kategorii statystycznej. Można więc zakładać, że spora, może nawet większa część osób z grupy „niereligijni” – a jest to grupa liczebnie porównywalna z największymi religiami – akceptuje różne transcendentne ideały i wartości, które właściwiej byłoby określić jako nie tyle religijne, ile właśnie duchowe. Niżej zobaczymy, co mówią na ten temat dane socjologiczne.

SPECYFIKA DUCHOWOŚCI EKOLOGICZNEJ

Kto miał do czynienia z osobami autentycznie reprezentującymi środowisko tak zwanych ekologów, mógł łatwo zauważyć, że nie są to materialści. Cenią sobie dobrowolne ograniczanie się w konsumpcji i skromność w stylu życia. Zasadniczy sens życia upatrują w wartościach pozaekonomicznych, wyrażają podziw dla różnorodności, piękna i wyższej od ludzkiego rozumu mądrości przejawiającej się w naturze. Są to więc ludzie duchowi, aczkolwiek często bardzo krytyczni wobec religijności kościelnej.

Duchowość ekologiczna jest zjawiskiem młodym, nieskodyfikowanym, nie dbającym, jak dotąd, o jednolitość w postaci scalającej doktryny. W każdej ze swych odmian duchowość ta wykazuje jednak wspólne cechy, do których należą:

¹² Coelho [2004].

¹³ Berger [2004] s. 122.

1. Poczucie świętości życia we wszystkich jego formach, a także religijopodobna cześć dla Ziemi i kosmosu. „Cześć dla życia i rewerencja dla wszystkiego, co we wszechświecie istnieje, to pierwszy warunek duchowości ekologicznej”¹⁴.

2. Postrzeganie obecności Boga bardziej w świecie, nie ponad czy poza światem. Cechę tę można nazwać skłonnością panteizującą duchowości ekologicznej. Nie mówimy „panteistyczną”, gdyż (co wymagałoby osobnego objaśnienia) panteizm jest stopniowalny i w swych łagodniejszych postaciach, na ogół właśnie w środowiskach ekologicznych przyjmowanych, woli nazywać się „panenteizmem” (Bóg nie jest wszystkim, lecz **w** wszystkim).

3. Wolny stosunek do wierzeń religijnych. Uważa się, że lepsza jest religia traktowana jako dobra poezja niż jako nie spełniająca przyjmowanych warunków wiedza. Niektóre z religijnych dogmatów krytykuje się, na przykład dogmat o grzechu pierworodnym i odkupieniu, inne traktuje się jako metafory zasadniczo jednej we wszystkich wielkich religiach mądrości. Z kolei tej mądrości nie uważa się za wystarczającą dla problemów dzisiejszego świata. Próbuje się ją rozwijać, na przykład poprzez etyczne i duchowe podejmowanie współczesnych problemów globalnych, takich jak degradacja środowiska, ubóstwo i zadłużenie wielu krajów, status kobiet itp.

4. Koncentracja na pozytywnej, twórczej energii nie zaś na grzechu, odkupieniu czy pokucie. Energię tę pojmuje się bądź jako ukryte w psychice ludzkiej możliwości twórcze, bądź jako życiodajną kosmiczną rzeczywistość, znaną w religiach Dalekiego Wschodu jako „prana” lub „ki”, którą można asymilować poprzez praktyki duchowe.

5. Opozycja wobec materialistycznych aspektów współczesnej zachodniej cywilizacji. Krytykuje się w niej konsumpcjonizm, eksploatacyjny stosunek do natury, nadmierne nierówności społeczne, patriarchalizm, technokratyzm, materializację wartości, utratę głębszego sensu życia itp. Ta polemiczna strona duchowości ekologicznej zbliża ją do duchowości tradycyjnych religii — chrześcijaństwa, buddyzmu i innych, które w podobny sposób oceniają współczesną cywilizację zachodnią.

6. W duchowości ekologicznej specjalną czcią cieszy się Ziemia w aurze przywołanego ze starożytności mitu bogini Gai. Mit ten jest wzmacniany współczesną wiedzą o współzależnościach systemów ziemskich, takich jak gleba, oceany, lasy, biosfera, atmosfera itp. Ze zwrotnych sprzężeń zachodzących między tymi systemami zdaje się wynikać, że Ziemia jest jednym żyjącym, samoregulującym się organizmem, nie zaś luźnym agregatem różnych elementów. W śmielszej, wybiegającej poza ramy naukowe

¹⁴ Skolimowski [1999] s. 17.

interpretacji uważa się, że organizm ten jest wyposażony m. in. w system immunologiczny, który, jak zawsze dotąd, tak i w przyszłości obroni go przed śmiertelnymi chorobami, a konkretnie przed gatunkiem ludzkim, który ją dziś tak bardzo niszczy. W zamierzeniu twórcy teorii Gai, angielskiego chemika Jamesa Lovelocka, miała to być teoria naukowa. Wyszła ona jednak poza ramy nauki i stała się pozaracjonalnym symbolem ruchu ekologicznego na całym świecie.

DUCHOWOŚĆ EKOLOGICZNA A NEW AGE

Trudno powiedzieć, na ile duchowość ekologiczna jest częścią ruchu „Nowej Ery”. Wspólne obu nurtom jest:

- poszukiwanie *sacrum* w świecie, nie ponad światem (panenteizm);
- krytyczny dystans wobec dogmatyzmu, ekskluzywizmu, antropocentryzmu i innych cech tradycyjnych religii;
- negacja naukowego, dogmatycznego pozytywizmu, który za sensowne uważa tylko to, co można sprawdzić przez powtarzalny eksperyment, doświadczenie i logiczne rozumowanie; akceptacja poznania holistycznego i pozanaukowych rodzajów poznania (estetycznego, mistycznego itp.);
- ekologiczna wrażliwość i nastawienie profeministyczne.

Jeśli idzie o różnice, to duchowość ekologiczna:

- nie przejawia zainteresowania okultyzmem, o ile oznacza on magię, spirytyzm, wróżbiarstwo, astrologię, kontakty z kosmitami itp. Wszystko to jest nieobecne w duchowych tekstach autorów ekofilozoficznych. Duchowość ekologiczna uznaje jednak istnienie fenomenów parapsychicznych, takich jak telepatia, realność energii kosmicznej, będącej istotnym elementem kosmologii indyjskiej i chińskiej, uznaje też wartości medycyny alternatywnej;

- jest bardziej niż New Age społecznie zaangażowana, co widać choćby po tym, że z niej zrodziły się polityczne partie „zielonych” (istnieją dziś w około 80 krajach), które mają w swych programach postulaty z kategorii „trzeciej drogi” – nie socjalistycznej i nie kapitalistycznej;

- w większym stopniu niż New Age uznaje wartość nauki. Dobrze to oddają, jak sądzę, słowa (w moim przekładzie i skróceniu) Charlene Spretinak, proekologicznej autorki, której niżej cytowaną książkę zaliczono do 100 najlepszych wydanych w Stanach Zjednoczonych w roku 1997:

Nasza naukowa tradycja od 300 lat mocno przyłgnęła do mechanistycznego, redukcjonistycznego obrazu świata, który dzisiaj załamuje się pod naporem nowych odkryć. Świat jest bardziej złożony, niż myśleliśmy, dostrzegliśmy nowe, subtelne powiązania między elementami naszych ciał, natury, biosfery i całego wszechświata. Uczymy się nowych rzeczy w okresie przechodzenia do ponowoczesności. Chcemy okazywać otwartość umysłu, ale zarazem zachować rygor w ocenie nowych zjawisk. Nie chcemy zastępować starych pomyłek nowymi. Jesteśmy przekonani, że sztuka, religia i nauka – każda na swój sposób poznają nasz budzący podziw wszechświat i nie powinny być sobie obce... Świat jest pełen subtelnych procesów, ale to nie powód, by bezkrytycznie wierzyć tym coraz liczniejszym dziś szarlatanom, którzy zgłaszają ponadludzkie powiązania z tą warstwą rzeczywistości¹⁵.

RELIGIJNOŚĆ I DUCHOWOŚĆ W ŚWIETLE DANYCH SOCJOLOGICZNYCH

Według statystyk podawanych przez *Encyclopaedia Britannica* do grupy ludzi określających się jako „niereligijni” w skali światowej należy współcześnie ponad 700 milionów ludzi, co daje 12,5% światowej populacji, obok ateistów stanowiących 2,4%. Dwukrotnie większą liczbę osób niereligijnych i ateistów rejestruje ankieta Instytutu Gallupa przeprowadzona w 2005 roku w ponad 65 krajach świata¹⁶. Dane tych statystyk nie są, jak widać, ostre, umożliwiają jednak dwa ogólne stwierdzenia. Po pierwsze, nie sprawdza się, jak dotąd, przewidywanie wielu dawniejszych krytyków religii, iż w miarę naukowo-technicznego postępu, wzrostu dobrobytu, demokratyzacji i wykształcenia, religijność będzie zanikać na rzecz światopoglądu świeckiego. W świecie dzisiejszym w dalszym ciągu mniej więcej dwie dorosłe osoby na trzy deklarują jakieś religijne przekonania. Po drugie, procent osób niereligijnych jest jednak również znaczący, a ponieważ zdecydowani ateści są ujmowani w odrębnej kategorii, należy zakładać, że duża część tej grupy „niereligijnych” to ludzie religijni, ale na sposób indywidualny, subiektywny, pozainstytucjonalny.

Krąg cywilizacji zachodniej jest bardziej świecki niż reszta świata, chociaż i tu rola religii w kulturze, a zwłaszcza w kształtowaniu postaw etycznych, jest nadal bardzo ważna. W Stanach Zjednoczonych na początku obecnego stulecia do kategorii osób niereligijnych przyznawało się 14,2% dorosłych Amerykanów¹⁷. Jest jednak godne uwagi, że ateizm zadeklarowa-

¹⁵ Spretnak [1999] s. 83-84..

¹⁶ Britannica Book of the Year [2003], www.gallup-international.com [2005].

¹⁷ Time Almanac [2005] s. 366.

to niedawno 90% spośród członków amerykańskiej Narodowej Akademii Nauk (*National Academy of Sciences*), nieco większy nawet procent wśród biologów. Widocznie nadal istnieją obszary, jak na przykład teologiczna idea „prawa naturalnego” lub celowości w naturze w uproszczonej interpretacji, w których religia popada w konflikt z nauką i w przekonaniu większości naukowców konflikt ten przegrywa¹⁸. Większość zaś wierzących Amerykanów wyznaje mniej lub bardziej fundamentalny protestantyzm¹⁹. Dane te zdają się świadczyć, że wiarygodność tradycyjnego chrześcijaństwa w Ameryce Północnej znajduje się w podobnym kryzysie jak w Europie.

Procent ludzi niereligijnych, przypuszczalnie jednak „duchowych”, gdyż nie określają się oni jako ateści, jest znacząco wysoki w Europie Zachodniej. Socjologowie religii, tacy jak David Martin²⁰, Danièle Hervieu-Léger²¹ czy José Casanova²² zgodnie stwierdzają wciąż od paru dziesięcioleci postępującą sekularyzację Europy. Przejawia się ona z jednej strony jako indywidualna i subiektywna „wiara bez przynależności”, z drugiej jako „przynależność bez wiary”, czyli trwanie przy tradycji, ale fasadowe, pozbawione przekonania. W krajach skandynawskich, Wielkiej Brytanii, Francji i Holandii kościoły stoją puste przez cały rok poza najważniejszymi świętami. Wyższy procent praktyk religijnych odnotowuje się w Polsce, Irlandii, Rumunii czy Grecji. W sumie jednak, jak stwierdza Casanova,

stopniowa, choć nierówna sekularyzacja Europy jest niepodważalnym faktem społecznym. Rosnąca wciąż większość jej mieszkańców nie uczestniczy już – a przynajmniej nie uczestniczy regularnie – w tradycyjnych praktykach religijnych, zachowując jednak w relatywnie wysokim stopniu indywidualne przekonania religijne²³.

Zdaniem Hervieu-Léger, „symboliczny i kulturowy kod o religijnej proweniencji” jest jednak nadal obecny w Europie Zachodniej – w stylu życia politycznego, w publicznych debatach dotyczących kwestii etycznych i społecznych, w wizji państwa, rodziny, natury itp. Ten kod należy jednak przemyśleć na nowo w warunkach kulturowej globalizacji, pluralizacji i ekonomicznej „sytości” zachodnich społeczeństw.

Dystans do religii tradycyjnej, zorganizowanej jest szczególnie widoczny w grupie młodego pokolenia Europejczyków, to między 18 a 29

¹⁸ Falk [2005] s. 546.

¹⁹ Luckmann [2003] s. 284.

²⁰ Martin [2006] s. 18-29.

²¹ Hervieu – Léger [2006] s. 42-52.

²² Casanova [2006] s. 52-63.

²³ Casanova [2006] s. 52.

rokiem życia. Badania francuskich socjologów Yves Lamberta i Pierre'a Bréchon wykazały, że na przełomie XX i XXI wieku w krajach Europy Zachodniej za „niereligijnych” w tym przedziale wiekowym uważało się 27% osób w Danii, 60% w Szwecji, 44% we Francji, 57% w Wielkiej Brytanii, 46% w Niemczech, 44% w Hiszpanii itd. Procent przekonanych ateistów waha się od kilku do kilkunastu i jest o połowę wyższy niż wśród osób starszego pokolenia. Ogólnie biorąc w krajach tych wśród młodego pokolenia do grupy religijnych przyznało się 46%, a do niereligijnych 40%, zaś wśród starszego pokolenia (po 60 roku życia) odpowiednio 70% i 22%. Bréchon kończy swe badania wnioskiem, że w Europie Zachodniej im młodsze pokolenie, tym słabiej w jego wierzeniach i moralności uwidocznia się wpływ religijności chrześcijańskiej. Religijność ta jednak nadal naznacza system wartości i przekonania transcendentalne młodych ludzi. Jest przyswajana *de manière flottante* – w sposób płynny, zmienny, osobisty, poza ramami tradycyjnych dogmatów i instytucji²⁴.

Religijność polska na powyższym tle jest statystycznym wyjątkiem, między innymi ze względu na pozareligijne funkcje Kościoła katolickiego. W warunkach zniewolenia politycznego, w okresie zaborów i po II wojnie światowej, Kościół w Polsce był istotnym miejscem opozycji narodowo-wolnościowej. Podczas gdy kościoły w Europie Zachodniej są dzisiaj coraz mniej uczęszczane, w Polsce nadal około 43% dorosłych wiernych regularnie, w każdą niedzielę chodzi do kościoła, a 20% nie rzadziej niż raz w miesiącu. Jednak i w naszym kraju kilkanaście procent badanych uważa się za niewierzących, a deklarujący katolicyzm wierzą często w sposób wybiórczy bądź nieświadomie nieprawowierny. Wybiórczość cechuje zresztą wierzzenia chrześcijan także w innych krajach, czemu sprzyja klimat liberalnej demokracji i fakt, że ze strony Kościoła praktycznie nikt dzisiaj (zapewne z wyjątkiem profesorów teologii) nie musi się obawiać ekskomuniki za same nieprawowierne wierzenia²⁵.

Polska religijność ma głównie charakter ludowy, nacechowany tradycjonalizmem, urzędowością i rytualizmem, czyli przywiązaniem do rytuałów, których duchowe przeżywanie jest wątpliwe. Trzeba też zauważyć, że w okresie III Rzeczypospolitej religijność Polaków uległa w znacznej mierze wpływom laicyzmu i konsumpcjonizmu, które zwykły towarzyszyć procesom globalizacji i rozwojowi gospodarczemu. Intensywny przepływ idei i informacji oraz mobilność społeczna sprzyjają relatywizacji przekonań

²⁴ Bréchon [2004] s. 203-219 („L'héritage chrétien ne se reproduit pas à l'identique, il se recompose de manière assez flottante, notamment chez les jeunes, sauf pour des minorités qui restent fidèles aux dogmes et au récit originel, tout en le réinterprétant en contexte de modernité” – s. 217).

²⁵ Smart [1998].

metafizycznych i moralnych, a wytężona praca i dorabianie się wywierają wpływ na hierarchię wartości, pozostawiając coraz mniej miejsca dla zainteresowań i praktyk religijnych²⁶.

Reasumując, Polska, a podobnie Irlandia, Grecja, Włochy, Hiszpania czy Portugalia, czyli kraje mniej lub bardziej nadal chrześcijańskie, nie stanowią przykładów przeczących tezie, że tradycyjne chrześcijaństwo Europy ulega postępującej erozji na rzecz religijności indywidualnej i subiektywnej, „nowej duchowości”, świeckiej duchowości, którą Luc Ferry nazywa transcendentnym humanizmem, a także na rzecz orientacji materialistycznej nazywanej konsumizmem bądź praktycznym materializmem.

CZY ZACHÓD ODDAŁA SIĘ OD BOGA?

Czy wyżej naszkicowane zmiany oznaczają, że cywilizacja zachodnia staje się coraz bardziej materialistyczna i oddalająca się od Boga, jeśli tej ostatniej nazwie miałyby się przypisać wszystko, co moralnie dobre, szlachetne, twórcze, transcendujące przyziemną perspektywę życia?

Dwaj ostatni przywódcy Kościoła – Jan Paweł II i Benedykt XVI – odpowiadają na takie pytanie w tonie na ogół pesymistycznym. Podkreślają „niepokój naszego czasu”, „absolutny laicyzm, jaki się rozpanoszył na Zachodzie”, „zerwanie z wszelką tradycją etyczną oraz wyłączenie dążenie do racjonalności technicznej”, „permisywizm moralny”, „desakralizację”, dehumanizację”, „ciągłe rozmazywanie się chrześcijańskiego dziedzictwa”, potrzebę „reewangelizacji Europy”²⁷ itp. W odniesieniu do Krajów Pierwszego Świata Jan Paweł II stwierdzał w 1988 roku:

I nawet jeśli wiara chrześcijańska zachowała się jeszcze w niektórych tradycjach i obrzędach, to stopniowo traci ona swe miejsce w najistotniejszych momentach ludzkiej egzystencji, takich jak narodziny, cierpienie i śmierć²⁸.

Obraz stanu duchowego dzisiejszego Zachodu i w pewnej mierze także reszty świata, jaki malują współcześni przywódcy Kościoła, jest wprawdzie

²⁶ Borowik, *Doktór* [2001] s. 134, zob. także Zdaniewicz, Zembrzuski [red. 2000].

²⁷ Zob. np. Jan Paweł II [1980] n. 10-11; [1988] n. 3-7, 34; Ratzinger [2005a] s. 20-28.

²⁸ Jan Paweł II [1988] n. 34.

złożony, jednak zasadniczo jest on pesymistyczny. Akcent w nim pada na różne zagrożenia moralno–duchowe, społeczne czy doktrynalne.

Wydaje się jednak, że bardziej optymistyczny pogląd na stan duchowy współczesnych społeczeństw Zachodu jest również uprawniony. Jak ukazały wyżej cytowane badania socjologiczne, religijność tradycyjną, zorganizowaną wokół chrześcijańskich doktryn, form kultu i administracji niekoniecznie zastępuje pustka, nihilizm czy praktyczny materializm, ale częściej religijność nieformalna, wolna, rozproszona, osobista, wędrująca, poszukująca, ale czy przez to mniej autentyczna? Z biegiem czasu sięgnie ona, być może, po pewne formy zewnętrznej organizacji, gdyż tak się zwykle dzieje ze spontanicznymi, oddolnymi ruchami ideowymi i społecznymi. Według Jana Szmyda, który powołuje się w tym miejscu na wielu znanych polskich i zagranicznych filozofów i socjologów, desakralizacja współczesnej kultury Zachodniej

powoduje jedynie pewne zmiany w warstwie historycznych form przejawiania się religii i religijności, znosi też niektóre funkcje religii, przejmowane przez świeckie ideologie i instytucje, nie znosi ona jednak samej religii i religijności, m. in. dlatego, że cywilizacja współczesna stwarza własne źródła religii, a człowiek z tej cywilizacji nie wyzbył się potrzeb religijnych, integralnie związanych według tych teorii z naturą ludzką²⁹.

PRZYSZŁOŚĆ NOWEJ DUCHOWOŚCI

Wydaje się, że na razie niezorganizowana zewnętrznie nowa duchowość zapowiada się jako paradygmat duchowy szerszy i bardziej przyszłościowy niż tradycyjna duchowość religijna, zorganizowana społecznie, prawnie i zwłaszcza doktrynalnie. Można wskazać przynajmniej dwie racje, które pozwalają tak sądzić.

Pierwszą racją jest wszystko, czego domaga się kontekst współczesnych procesów globalizacji, to znaczy przyspieszonych przepływów informacji, idei, ludzi, towarów, kapitału itp. W tej sytuacji tradycyjne religie w ich warstwie mitologiczno-doktrynalnej relatywizują się wzajemnie. Utrzymywanie, właściwe każdej z tych religii (choć w różnym stopniu), że jest jedyną prawdziwą, staje się anachroniczne. Na razie łągodzi się owo „roszczenie do wyłączności”, akcentując je w sposób dialogalny, wyrażając sobie

²⁹ Szmyd [2002] s. 361.

wzajemny szacunek i podejmując próby międzyreligijnego dialogu. Jednak, jak zauważa Gianni Vattimo, rzeczywista rezygnacja z religijnego ekskluzywizmu, według niego jak najbardziej pożądana, miałyby dalekosiężne konsekwencje w postaci nowej, nieliteralnej interpretacji nawet najbardziej podstawowych dogmatów³⁰. Tymczasem Kościół rzymsko-katolicki, na przykład, nie rezygnuje z przekonania, że w innych religiach są wprawdzie promienie prawdy, ale pełnia Prawdy jest tylko w Jezusie Chrystusie. Nie jest on awatarem, „objawem” tego, co Boże, lecz jest Bogiem³¹. Ze stanowiskiem tak formułowanym nigdy nie pogodzą się wyznawcy innych wielkich religii, krótko mówiąc cztery piąte ludzkości.

„Nowa duchowość”, nie mając ustalonej dogmatyki, nie ma problemu godzenia różnych mniej lub bardziej dogmatycznych wierzeń. Akcentuje intuicje duchowe wspólne ludziom wierzącym na całym świecie. Jest to jej wartość, ale i ograniczenie. Można się zastanawiać, czy w przyszłości nie będzie zmuszona do ściślejszego samookreślenia się, czyli do stworzenia ram doktrynalnych. Wtedy stanie przed trudnością wyartykułowania zasad „duchowości globalnej”. To, w co się wierzy, co się w sprawach ostatecznych czuje, trzeba w końcu jasno, na ile to możliwe, nazwać i poddać intersubiektywnej dyskusji. Byłaby to próba analogiczna do tej, którą nie bez wielu trudności realizuje znany szwajcarski teolog Hans Küng, od wielu lat starając się stworzyć podstawowy kodeks „etyki globalnej”. Moralne, a także polityczne znaczenie wysiłków na rzecz sformułowania podstaw etyki i duchowości globalnej jest ogromne, jak bowiem głosi Hans Küng, *kein Weltfriede ohne Religionsfriede* – nie ma (nie będzie) pokoju na świecie bez pokoju między religiami³².

Drugą racją, pozwalającą nowej duchowości wróżyć dobrą przyszłość, jest jej współbrzmienie z bardzo ważnymi współczesnymi trendami w nauce i filozofii. Przede wszystkim w paru minionych dziesięcioleciach wśród elity naukowej i filozoficznej rozpowszechniło się nowe podejście do problemu prawdy, wynikające jednocześnie z wielu źródeł. Hermeneutyka filozoficzna, pragmatyzm, postmodernizm, filozofia nauki czy socjologia wiedzy spowodowały załamanie się scjentystycznego modelu racjonalności i epistemologii fundamentalistycznej³³. W filozofii umocniło się przekonanie, że nie ma punktu archimedesowego, na którym mógłby się wspierać gmach ludzkiej wiedzy. Takiego punktu względnie niedawno poszukiwał jeszcze Husserl, ale, jeśli się nie myłę, dzisiaj w filozofii przeważa „nie-

³⁰ „The price paid for all this is a weakening of all claims to the literal validity of biblical texts and to the peremptoriness of the churches’ dogmatic teaching”, Vattimo [2002] s. 49.

³¹ Ratzinger [2005b] s. 81-89.

³² Küng [1992], Küng [ed. 2002].

³³ Niżnik [1999] s. 42.

fundacyjne” podejście do problemu prawdy, to znaczy obywające się bez kamienia węgielnego, który by fundował wiedzę absolutnie prawdziwą i pewną. W każdym razie dzisiaj dość powszechnie uważa się, że nigdzie nie ma prawd absolutnych, nie ma ich nawet w matematyce, gdzie też istnieje rozwój przy zmieniających się teoriach i paradygmatach³⁴.

Nie znaczy to, że prawdy w ogóle nie ma, że twierdzenia naukowe, filozoficzne – a w swoisty sposób także artystyczne i religijne – mówią same o sobie nie stykając się w żaden sposób z obiektywną rzeczywistością. Znaczący to tylko, że zgodności umysłu z rzeczywistością nie osiąga się w sposób czysty, bez domieszki subiektywności – teorii, wartościowania, emocji, interpretacji. Między całkowitym relatywizmem, utrzymującym, że wiedza jest jakby ruchem wsobnym, traktującym nie o rzeczywistości, tylko o sobie samej, a fundamentalizmem poznawczym, wierzącym w umysł jako zwierciadło faktów, jest droga pośrednia, na której prawda jest osiągalna, ale zawsze poprzez medium interpretacji i nigdy w sposób ostateczny³⁵.

Jeśli nie ma nie ma prawd absolutnych w naukach ścisłych, tym bardziej nie ma ich w naukach humanistycznych, bardziej „miękkich” jeśli idzie o ścisłość i pewność osiąganą w nich wiedzy. A co mówić o metafizyce? Jej prawdy mają charakter bardziej metaforyczny niż naukowy. Zarazem jednak współcześnie rehabilituje się prawdę metaforyczną, która, jak w przypadku religijnego mitu, może w swej wieloznaczności zawierać większe bogactwo sensu niż prawda dosłowna³⁶. Paul Ricoeur, który wykazywał płodność znaczeniową „metafory żywej”, był wierzącym i praktykującym chrześcijaninem – protestantem, ale w podejściu do świętych tekstów proponował „drugą naiwność”, która przewyciężyła naiwność dosłowności przyswajając sobie myślenie hermeneutyczne, myślenie w ciągłej, bo nieuchronnej interpretacji³⁷.

Postmoderniści życzliwi religii, pragnący ponowoczesnej kontynuacji dziedzictwa chrześcijańskiego, tacy jak Gianni Vattimo, podkreślają, że żyjemy w czasach postmetafizycznych, w epoce interpretacji, w epoce „prawdy słabej” i słabego pojęcia bytu – nie jako trwałych struktur, ale bardziej jako wydarzenia, nie jako czegoś obiektywnego, stabilnego i fundującego, ale raczej czegoś, co trzeba dopiero ufundować³⁸. Sytuacja ta wymaga, zdaniem

³⁴ Krajewski [2003] („Nawet matematyka może nie bez racji być lokowana w szeroko pojętej sferze wykazującej właściwości, które opisuje postmodernizm” – s. 315).

³⁵ „Sens prawdy nie jest niezmienny ani nie jest ahistoryczny, ani akulturowy, ani jedyny” Czarnocka [2005] s. 133.

³⁶ Motycka [1998] rozdz. III.

³⁷ „Interpretacja, powiedzmy, jest pracą myśli, która polega na odszyfrowaniu sensu ukrytego w sensie widocznym, na rozwinięciu poziomów znaczeniowych, zawartych w znaczeniu dosłownym” Ricoeur [2003] s. 204.

³⁸ Vattimo [2002] rozdz. 3 i passim.

Vattimo, osłabienia kościelnego dogmatyzmu, literalnej interpretacji Biblii, autorytaryzmu i nawracania, a stwarza szansę dla takich pojęć i postaw, jak dialog, konsens, perswazja, demokracja, ekumenizm, uduchowienie, a nade wszystko – miłość³⁹.

Wydaje się, że religie tradycyjne, zwłaszcza biblijne (chrześcijaństwo, islam i judaizm), gdyż są bardziej zdogmatyzowane niż religie dalekowschodnie, mogą o tyle liczyć na dobrą przyszłość, o ile uznają, że nie ma jednoznacznych prawd objawionych – te dane są tylko za pośrednictwem interpretacji. Twierdzenie to nie dyskredytuje sensowności instytucji takiej, jak Magisterium Nauczycielskie Kościoła, nie może ono jednak pretendować do podawania ludziom do wierzenia prawd absolutnych i to w imię Boga. Dogmatyka ukształtowana w ciągu wieków może spełniać ważną, pomocną duchowo funkcję dla milionów wiernych, których nie stać na samodzielne rozeznawanie się w dzisiejszym fermentie religijnym i światopoglądowym.

Doktryna religijna, jak każda zresztą, powinna jednak być utrzymywana, jak to ciągle akcentował Karl Jaspers, *in Schwebe*, to znaczy w nieookreśleniu, w interpretacji dostosowanej do danego kontekstu historycznego i kulturowego. Trzeba wprawdzie rozumieć stanowisko Kościoła zatroskanego o sumienia prostych wiernych, stanowisko mówiące, że „próby zrozumienia słowa Bożego nie mogą bez końca odsyłać nas od interpretacji do interpretacji, nie pozwalając nam dotrzeć do żadnego prawdziwego stwierdzenia”⁴⁰. Zarazem jednak prawdziwość kościelnych stwierdzeń nie musi być fundamentalistyczna, to znaczy literalna, sztywna, nastawiona bardziej na obronę niż na rozwój depozytu wiary i w konsekwencji tłumiąca niekiedy wolność myśli teologicznej środkami administracyjnymi, w imię prawdy widzianej tak jednoznacznie, że dalszej dyskusji już nie dopuszcza.

LITERATURA

- Beauchamp [1998] – T. L. Beauchamp, *Idealy moralne*, w: *Encyklopedia filozofii*, red. T. Honderich, przeł. J. Łoziński, wyd. Zysk i S-ka, Poznań 1998 (or. 1995).
Berger [2004] – P. L. Berger, *Questions of Faith*, Blackwell Publishing, Malden (U.S.A.), 2004.

³⁹ Rorty, Vattimo [2005].

⁴⁰ Jan Paweł II [1998] n. 84.

- Borowik, Doktor [2001] – I. Borowik, T. Doktor, *Pluralizm religijny i moralny w Polsce. Raport z badań*, Zakład Wyd. „Nomos”, Kraków 2001.
- Bréchon [2004] – P. Bréchon, *L'héritage chrétien de l'Europe occidentale: qu'en ont fait les nouvelles générations?*, „Social Compass” n. 51 (2), 2004.
- Britannica Book of the Year* [2003]; www.gallup-international.com, Nov. 2005.
- Casanova [2006] – J. Casanova, *Religia i świeckie tożsamości w procesie jednoczenia Europy*, przeł. M. Warchała, „Res Publica Nowa” 1/2006.
- Coelho [2004] – P. Coelho, Wywiad z czerwca 2004 r.; www.beliefnet.com
- Czarnocka [2005] – M. Czarnocka, *Źródła filozoficznych koncepcji prawdy*, w: *Wiedza a prawda*, red. A. Motycka, wyd. IFiS PAN, Warszawa 2005.
- Falk [2005] – A. Falk, *A Pascal – type Justification of Faith in a Scientific Age*, „Philosophy” vol. 80, October 2005.
- Ferry [1998] – L. Ferry, *Człowiek – Bóg czyli o sensie życia*, przeł. A. i H. Miś, PIW, Warszawa 1998 (or. 1996).
- Fox [1993] – M. Fox, Wywiad udzielony w sierpniu 1993 roku, www.levity.com/mavericks/fox-int.
- Hervieu – Léger [2006] – D. Hervieu – Léger, *Rola religii w integracji społecznej*, przeł. A. Lipszyc, „Res Publica Nowa” 1/2006.
- Jan Paweł II [1980] – *Divus in misericordia*, 1980, n. 10 – 11; *Christifideles laici*, 1988, n. 3 – 7, 34.
- Jan Paweł II [1988] – *Christifideles laici*, 1988, n. 34.
- Jan Paweł II [1998] – *Fides et ratio*, 1998, n. 84.
- Krajewski [2003] – S. Krajewski, *Twierdzenie Gödla i jego interpretacje filozoficzne. Od mechanicyzmu do postmodernizmu*, wyd. IFiS PAN, Warszawa 2003.
- Kudelska [2001] – red. M. Kudelska, *Człowiek wobec świata na przełomie wieków. Nowe i dawne wzorce duchowości*, wyd. Collegium Columbinum, Kraków 2001.
- Küng [1992] – H. Küng, *Projekt Welethos*, Piper Verlag, München 1992.
- Küng [2002] – ed. H. Küng, *Dokumentation zum Weltethos*, Piper Verlag, München 2002.
- Luckmann [2003] – N. Luckmann, *Transformations of Religion and Morality in Modern Europe*, „Social Compass” vol. 50 (3) 2003.
- Martin [2006] – D. Martin, *Religia, świeckość, sekularyzm i integracja europejska*, przeł. P. Mościcki, „Res Publica Nowa” 1/2006.
- Motycka [1998] – A. Motycka, *Nauka a nieświadomość. Filozofia nauki wobec kontekstu tworzenia*, wyd. Fundacji na Rzecz Nauki Polskiej, Wrocław 1998.
- Niżnik [1999] – J. Niżnik, *Arbitralność filozofii*, wyd. IFiS PAN, Warszawa 1999.
- Ossowska [1985] – M. Ossowska, *Normy moralne*, PWN, Warszawa 1985 (wyd. 1, 1970).
- Pontifical Council [2003] – Pontifical Council for Culture and Interreligious Dialogue, *Jesus Christ the Bearer of the Water of Life. Christian Reflection on the "New Age"*, 3 Febr. 2003.
- Ratzinger [2005a] – J. Ratzinger, *Europa. Jej podwaliny dzisiaj i jutro*, przeł. ks. S. Czerwik, wyd. Jedność, Kielce 2005 (or. 2004).
- Ratzinger [2005b] – J. Ratzinger, *Wiara, prawda, tolerancja*, przeł. R. Zajączkowski, wyd. Jedność Herder, Kielce 2005 (or. 2003).
- Ricoeur [2003] – P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, przeł. E. Bienkowska i in., wyd. Altana i I. W. PAX, Warszawa 2003 (or. 1971).

- Rorty, Vattimo [2005] – R. Rorty, G. Vattimo, *The Future of Religion*, ed. by S. Zabala, Columbia Univ. Press, New York 2005.
- Scheler [1954] – M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*. Vierte durchges. Aufl., Francke Verlag, Bern 1954.
- Smart [1989] - N. Smart, *The World's Religions*, Cambridge Univ. Press, Cambridge 1989.
- Smart [1998] – N. Smart, Wywiad udzielony Scott London, „The Witness Magazine” June 1998, zob. www.scottlondon.com/isight/scripts/smart
- Spretnak [1998] – Ch. Spretnak, *The Resurgence of the Real. Body, Nature, And Place in a Hypermodern World*, wyd. Routledge, New York 1999.
- Szmyd [2002] – J. Szmyd, *Religijność i transcendencja*, Of. Wyd. Branta, Bydgoszcz – Kraków 2002.
- Szymańska [2001] - B. Szymańska, *Duchowość pogranicza*, w: *Człowiek wobec świata na przełomie wieków. Nowe i dawne wzorce duchowości*, M. Kudelska red., wyd. Collegium Columbinum, Kraków 2001.
- Time Almanac* [2005]
- Vattimo [2002] – G. Vattimo, *After Christianity*, transl. by L. D’Isanto, Columbia Univ. Press, New York 2002.
- Zdaniewicz, Zembruski [2000] – W. Zdaniewicz, T. Zembruski red., *Kościół i religijność Polaków 1945 – 1999*, Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego SAC, Warszawa 2000.