

## RYSZARD STRZELECKI

Uniwersytet Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy

### **Nadzieja chrześcijańska w ponowoczesnym świecie (istota – utrata – przywracanie)<sup>1</sup>**

#### **Refleksja kulturoznawcza**

Problematyka artykułu dotyczy nadziei chrześcijańskiej, jej utraty oraz warunków przywrócenia. Niemal całość tekstu poświęcona została utracie, charakterystycznej dla obecnej fazy przemian kultury Zachodu. Nadzieja jest przede wszystkim sprawą człowieka poszczególnego, jego podstawowym uposażeniem opartym na wierze, dotyczy więc spraw osobistych, intymnych i niepowtarzalnych. Jej istotność wyczerpuje się w doświadczeniu jednostki, zasadniczo nieprzekazywalnym i nieudzielalnym. W tych warunkach domeną nadziei jest sfera osobowa człowieka, zasadniczo autonomiczna i zamknięta w jednostce. Wskazane tu osobliwości dotyczą także innych zjawisk duchowych.

Wypowiedź akademicka nie sięga bezpośrednio w sferę tego, co dostępne w osobistym doświadczeniu, chociaż należy zauważyć, że pośrednio doświadczenie to może być uchwyte poprzez interpretację świadectw duchowości i egodokumentów. Natomiast podejmowana tu zasadnicza refleksja dotyczy cech wspólnych i zarazem konstytutywnych dla wszelkich postaci nadziei, jednak rozpatrywanych konsekwentnie w ramach przyjętej i respektowanej w obecnym artykule definicji i teorii nadziei.

Artykuł nie zatrzymuje się na samej nadziei, ale w równym stopniu dotyczy jej stanu, sytuacji w dzisiejszej kulturze. Obserwujemy jej przeobrażenia i zanik. Intencja badawcza dotyczy źródeł owego zaniku, ale skłania też do pytania, w jaki sposób nadzieja chrześcijańska może być dziś przywracana. Zgodnie z tym założeniem, miejscem identyfikacji nadziei jest kultura, ale jej rola nie ogranicza się do przestrzeni nadziei, kultura dostarcza także wszelkich podstaw myślowych, które modyfikują nadzieję wedle wielorakich założeń i konceptów postmodernizmu.

---

<sup>1</sup> Tekst artykułu w przekładzie na język angielski został opublikowany w kwartalniku „Ethos”, rok 32, nr 4(128), 2019.

W artykule, mimo zadeklarowanego już w tytule kulturoznawczego ukierunkowania refleksji, punktem orientacji podejmowanych tu rozważań czynimy przede wszystkim człowieka. Ujmujemy człowieka w perspektywie metafizycznej, a nie tylko w ramach kulturowego zrelatywizowania. Mierzymy więc od razu najwyżej, stawiamy „najmocniejsze” wymogi analizy antropologicznej. Rozważanie nadziei chrześcijańskiej, czyli kategorii ujętej w ramach *depositio fidei*, takich warunków bez wątpienia wymaga.

Oczywiście tych wyborów spośród „oferty” nadziei zawartej w „rdzeniu” chrześcijańskiej perspektywy dokonuje zawsze jednostka, która może wybierać dowolnie od afirmacji, poprzez wszelkie na ogół degradujące modyfikacje, aż po negację. Otóż odmienne traktowanie nadziei przez poszczególne jednostki nie wpływa tylko z ich wolności, nie wynika bez reszty z jakiejś duchowej tajni. Istotny udział w pojmowaniu nadziei i kierowaniu się nią ma stan kultury. Zatem między nadzieją, definiowaną zgodnie z nauczaniem Kościoła (jest o tym mowa w encyklice Benedykta XVI), a jednostką ludzką rozpościera się rozległa przestrzeń czynników kulturowych, które istotnie przekształcają pierwotne samopojmowanie nadziei chrześcijańskiej, jej źródłową postać w kierunku różnych modyfikacji, dewiacji czy negacji.

Człowiek odróżnia się od własnego kulturowego otoczenia (na zasadzie intencjonalnego przeciwstawienia: „ja” – „nie-ja”), jednak nie może funkcjonować poza kulturą, nie może rozwinąć swojej podmiotowości, nie może żyć. Zatem kultura nieustannie formuje go, przenika duchowość, wyznacza standardy, „urabia”, ustanawia „na modłę” obowiązującej zbiorowo formuły. Dlatego jej całościowego, dominującego udziału nie da się zredukować. Ten „determinizm” kulturowy, tylko w pewnym zakresie i sporadycznie kontrolowany przez podmiot, wkracza między chrześcijańską nadzieją, reprezentującą realność duchową i transcendentną, a niepowtarzalny osobowy podmiot.

\*

Przejdźmy do kwestii zasadniczej – czym jest nadzieja? Odpowiedzi zawierają różne studia z zakresu pedagogiki, homiletyki, eschatologii i inne. Ujęcia tam proponowane są o tyle zasadne, o ile czerpią ze „źródłowego” pojmowania nadziei chrześcijańskiej, wspólnego i pierwotnego dla nich wszystkich. Takie źródłowe rozumienie przynoszą niektóre kompendia filozoficzne i teologiczne. Najważniejsza jednak wykładnia chrześcijańskiej nadziei znajduje się w encyklice Benedykta XVI: *Spe salvi. O nadziei chrześcijańskiej*<sup>2</sup>.

Najpierw więc zwrócimy uwagę na najważniejsze elementy struktury nadziei. Pierwszym z nich jest przedmiot. Nadzieja chrześcijańska nie jest „spodziewaniem się”, wyczekującym nastawieniem na osiągnięcie ostatecznego celu życia. Nie

<sup>2</sup> Benedykt XVI papież, *Encyklika Spe Salvi. O nadziei chrześcijańskiej*, Kraków 2007.

dotyczy tego, co ma nastąpić, ale tego, co „jest”. Ze stanowczością zwraca na to uwagę papież Benedykt XVI, który „spodziewanie się” odnosi do postawy nazwanej subiektywną, opartej jedynie na „przekonaniu”, o tym, co miałoby nadejść, podczas gdy nadzieja chrześcijańska oparta jest na przedmiocie wiary, czyli dotyczy tego, co już jest, jest dane właśnie obiektywnie w wierze, zatem wiara „już teraz daje nam – zauważa Benedykt XVI – coś z samej oczekiwanej rzeczywistości, a obecna rzeczywistość stanowi dla nas «dowód» rzeczy, których jeszcze nie widzimy”<sup>3</sup>. Podobnie tę obiektywność i jedność przedmiotu doświadczenia i oczekiwania wyraża Z.J. Zdybicka: „Chrześcijańska nadzieja daje pewność zaufania, iż to, czego doświadczamy teraz, będzie miało swój dalszy ciąg i ostateczne spełnienie”<sup>4</sup>. Wskazany porządek obiektywny nie jest dany ani empirycznie, ani też w doświadczeniu wewnętrznym. Obiektywność nadziei nie jest związana z tym, co wprost dane poznawczo, ale z tym, co dane w wierze. Wiara ma status stwierdzenia na podstawie osobliwego doświadczenia duchowego. Z uwagi na dalszy wywód należy podkreślić, że przedmiot nadziei dany w wierze jest traktowany jako ontologicznie ten sam – zarówno u początku drogi, jak i w jej ostatecznym spełnieniu. Odejście od tej jedności w świecie ponowoczesnym prowadzi do degradacji bądź zakwestionowania nadziei. Drugim konstytutywnym elementem w strukturze nadziei jest podmiot. Przejście w przestrzeni przedmiotowej od stanu obecnego do ostatecznego nadaje podmiotowi, osobie ludzkiej status wędrowca, a właściwie pielgrzyma. Nadzieja określa drogę *homo viator* do celu ostatecznego albo jako finału, albo jako dążenia bez kresu, skoro bezkresny i nieprzenikniony jest Bóg, co podkreślał już B. Pascal<sup>5</sup>. Kolejnym niewątpliwie istotnym wyróżnikiem nadziei jest wysiłek i napięcie woli w jednym kierunku, w obecności tego, co stanowi podstawę daną w wierze. Jest to zatem wola ukierunkowana, naznaczona rozumnością człowieka. Często w ogóle postrzegana jako definiens nadziei. I wreszcie ostatni element struktury – nadzieja jest wprawdzie, jak zaznaczaliśmy, domeną jednostki, intymnego świata człowieka poszczególnego, ale jednak jej rozkwit dokonuje się we wspólnocie. Nadzieja wymaga świata, otoczenia, kontekstu, co zaznaczył w tytule swoich rozważań T. Merton: „nikt nie jest samotną wyspą”<sup>6</sup>, wędruje się w zbiorowości i w świecie. Wiele od świata zależy, może on pełnić rolę pozytywną, ale też destrukcyjną i negatywną.

Wskazane zostały oto najważniejsze elementy struktury nadziei. Nie będziemy ich szczegółowo rozważać. Celem opracowania jest bowiem przede wszystkim wskazanie czynników naruszających owe chrześcijańskie wyróżniki. Czynniki degradujące nadzieję mogą dotyczyć jednego, kilku lub wszystkich elementów struktury.

<sup>3</sup> Tamże, s. 17.

<sup>4</sup> Z.J. Zdybicka, *Człowiek i religia*, Lublin 1993, s. 325–340. Tę tezę przywołał w swoim studium Stanisław Chrobak, *Podstawy pedagogiki nadziei. Współczesne konteksty w inspiracji personalistyczno-chrześcijańskiej*, Warszawa 2009, s. 293.

<sup>5</sup> Wskazuje na to J. Sokołowska (*Dwie nieskończoności. Szkice o literaturze barokowej Europy*, Warszawa 1978, s. 15 i in.).

<sup>6</sup> T. Merton, *Nikt nie jest samotną wyspą*, Zysk i S-ka, Poznań 2013.

## Przedmiot chrześcijańskiej nadziei

Zacznijmy więc w kolejności. Wyróżniona sfera przedmiotowa zawiera, jak powiedziano, dwa elementy: przedmiot, na którym nadzieja jest budowana („tu” i „teraz”), oznaczamy go literą „ $p_1$ ”, oraz przedmiot, do którego nadzieja prowadzi – litera „ $p_2$ ”. W istocie jest to ten sam przedmiot, symbolicznie wyrażony w ewangelicznej przypowieści o krzewie gorczycy, ten sam Bóg, ta sama obecność Jezusa Chrystusa w Kościele i w Transcendencji. Jednak ta tożsamość zachodzi jedynie w „rdzennej” wykładni chrześcijańskiej. W procesach degradacji nadziei w kulturze ponowoczesnej przedmioty  $[p_1]$  i  $[p_2]$  bywają rozłączne, niekiedy przybierają postać odrębną, a jeden z nich bądź obydwa pozbawione są cech przysługujących rzeczywistości chrześcijańskiej. Ma to odzwierciedlenie w stosowanej notacji: obiekty wiary chrześcijańskiej mają indeks „1”, natomiast sfera nieobjęta żywą wiarą została oznaczona indeksem „0”.

Wskazana wcześniej postawa obiektywna wyraża się w formule:  $\{[p_1] = 1, [p_2] = 1\}$ , ta sama wartość „1” występująca w obu elementach świadczy o obecności przedmiotów nadziei chrześcijańskiej u jej podstawy, jak i w jej ostatecznym odniesieniu. W tym miejscu będziemy jednak mówić głównie o kolejnych uchybieniach tej obiektywności i chrześcijańskiej nadziei. Układ  $\{p_1 \text{ i } p_2\}$ , zgodnie z rysującą się macierzą, generuje jeszcze trzy możliwe sytuacje:

$\{[p_1] = 0, [p_2] = 0\}$ ;  $\{[p_1] = 0, [p_2] = 1\}$ ;  $\{[p_1] = 1, [p_2] = 0\}$ .

Najprostsza wydaje się sytuacja, gdy z powodu braku wiary „tu” i „teraz” oraz braku wiary w nadchodzącą Rzeczywistość Ostateczną niemożliwe jest jakiegokolwiek wzbudzenie nadziei; odpowiada temu schemat:  $\{[p_1] = 0, [p_2] = 0\}$ . Bardziej skomplikowane i istotne dla diagnozy nadziei w świecie współczesnym są pozostałe dwa przypadki.

\*

W postawie subiektywnej nadzieja utożsamiana ze „spodziewaniem się” nie czerpie z  $[p_1]$ , a dotyczy jedynie  $[p_2]$ . Można to oddać właśnie formułą:  $\{[p_1] = 0, [p_2] = 1\}$ . Pomijanie trudu i dorzeczości chrześcijańskiej podstawy „tu” i „teraz” kończy się swobodnymi kreacjami eschatycznej przyszłości podmiotu. Najczęściej prowadzi to do atrakcyjnej dziś, apofatycznej wizji Boga: nieskończonego, nieogarnionego, niepojętego, nienazwanego, itd. Takie podejście do Boga jest dość powszechne we współczesnych postawach chrześcijańskich. Również podążający za tym nastawieniem protagoniści dzisiejszej myśli filozoficznej i teologicznej sięgają niekiedy po ten znany od starożytności koncept<sup>7</sup>. Celem ma być uwolnienie od metafizyki jako „pasożyta” chrześcijańskiej myśli. Wynika to z przekonania, że

<sup>7</sup> Zob. T. Halik, *Wzywany czy niewzywany Bóg się tutaj zjawi. Europejskie wykłady z filozofii i socjologii dziejów chrześcijaństwa*, Kraków 2006, s. 121–122.

systemowe i pozytywne ujęcie Boga – zdaniem krytyków – jest nazbyt antropomorficzne, a kształtowana na tym gruncie wiara zmierza w kierunku jakiejś „idolatrii”. Stąd celem „nowej nadziei” miałyby być wyjście poza pułap nakreślony w zachodniej metafizyce, a przesłanką – otwarcie na lepsze, pełniejsze sposoby spotkania z Bogiem.

Proklamacje tego typu są jednak problematyczne. Życie chrześcijańskie sytuuje się w wyraźnej opozycji wobec konceptu Transcendencji ujmowanej negatywnie<sup>8</sup>. Oczywiście nie chodzi dziś o formalnie uprawianą teologię negatywną, ale jej przeobrażenie w postaci heideggerowskiego „bycia”. „Bycie” traktowane jest jako bardziej pierwotne, jako „osnowa” wszelkiego ukonstytuowanego bytu, zatem i Boga w jego „wyznaniowym” pojmowaniu. Tym samym „bycie” jawi się jako nieprzekraczalne, udzielające ostatecznej podstawy, choć samo nie ma podstawy. Jest „potencjalnym horyzontem gruntującym wszystkie rzeczy, kosmos po prostu. Chciałoby się rzec, że spełnia niejako funkcje chrześcijańskiego Boga, choć sam Heidegger nie pozwalał na tego rodzaju interpretacyjne przypuszczenia”<sup>9</sup>.

Otóż kultura współczesna podziela takie ukierunkowanie heideggerowskiego egzystencjalizmu, jest on triumfalnie obecny w dzisiejszych dyskursach. Generalnie prowadzi do Transcendensu przekraczającego swój osobowy charakter. Konfrontowanego z chrześcijaństwem w niewielkim stopniu, odległego od Boga „wierzących”. W kręgach nowej kultury jest to niekiedy wymyślanie Boga „lepszego” niż w nauczaniu Kościoła na zasadzie: Bóg tak, Kościół nie. Można więc mówić o jakichś transformacjach, o mgławicach oczekiwań, aspiracji i projektowaniu Boga wedle wyobraźni i wrażliwości własnej. Tu przejawia się sytuacja, w której także nadzieja sięga ku Transcendencji bez oparcia w chrześcijaństwie wyznaniowym.

Z powodu tak rozumianego przedmiotu i celu – chrześcijaństwo „końca drogi” i „powrotu do domu Ojca” staje się faktycznie wielorakie, „prywatne”, poparte uproszczeniami „apofatycznego” nastawienia, które kieruje nadzieję w głąb eschatonu, a brak zasad sprawia, że wszystko sprowadza się do oczekiwania zbawienia powszechnego, niewymagającego wszak zaangażowania i pozbawionego poświęcenia w imię wartości. Ta dzisiejsza postawa przypomina w pewnym zakresie apokatastazę jako restytucję istot duchowych w powszechnym, obejmującym wszystkich, nieodwołalnym zbawieniu. Ma ona charakter całkowity i ostateczny. Zjawisko apokatastazy i związanej z nią apofatyczności w literaturze i sztuce omawia J. Claire w książce *De immundo*<sup>10</sup>. Wykazana tam degeneracja kultury

<sup>8</sup> Kulturoznawcze ukierunkowanie wywodu zezwala na nieanalityczne nawiązania do tekstu biblijnego – na wezwanie: „Panie, pokaż nam Ojca”, Jezus odpowiada: „Kto Mnie widzi, widzi też Ojca” [do Filipa:] „Czyż nie wierzysz, że Ja jestem w Ojcu i że Ojciec jest we Mnie” (J 14, 9–10), *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, III: *Nowy Testament*, Poznań 1975. Tekst biblijny wskazuje ostateczną osobową istotność Boga.

<sup>9</sup> J. Sochoń, *Spór o rozumienie świata. Monizujące ujęcie rzeczywistości w filozofii europejskiej. Studium historyczno-hermeneutyczne*, Warszawa 1998, s. 421.

<sup>10</sup> J. Claire, *De immundo: Apofatyczność i apokatastaza w dzisiejszej sztuce*, Gdańsk 2007.

i duchowości zmienia obraz nadziei. Nadzieja ma w sobie nieistotność i zarazem oczywistą pewność spełnienia naiwnych oczekiwań samozwańczych koryfeuszy kultury. Wielu z nich przejawia ten nieobligujący, lekceważący stosunek do ewentualnej ostateczności własnego życia. Nieusuwalny trud życia jest kompensowany przeświadczeniem o nieodwołalnej dobroci Boga, który unieważni wszelkie komplikacje związane z religią, Kościołem czy moralnością<sup>11</sup>.

Takie przeświadczenia uzyskują nierozważne wsparcie w koncepcjach filozofii skupionych na Miłości i Dobru jako kategoriach rozumianych idealistycznie, po platońsku, w izolacji, sytuowanych ponad, zgłaszanych przez metafizykę, bytem. A przecież w gruncie rzeczy nie chodzi o poszukiwanie jedyne, najbardziej czytelne określenia Boga, ale o zrozumienie dobra w kontekście całej Bożej Rzeczywistości. U Mk 10, 18 Jezus oświadcza: „Nikt poza Bogiem nie jest dobry” i odnosi tę uwagę do dobroci Osoby Boga (Ojca)<sup>12</sup>. Nie ulega bowiem wątpliwości, że status osoby prędzej czy później staje się najważniejszym wyróżnikiem transcendentnego Boga. Jest tak nawet wówczas, gdy wszelkie najwyższe atrybuty Boże zdają się przerastać ten status<sup>13</sup>. O wadze tego statusu są przeświadczeni filozofowie pozostający w kręgu chrześcijaństwa, również ci, którzy uznając osobowy charakter Boga, nie rezygnują z filozofii Heideggera. Znamiennym przykładem jest koncepcja P. Tillicha, którego Nieuwarunkowane obejmuje cechy specyficzne dla „bycia”, jednak ma zarazem właściwości osoby<sup>14</sup>.

Za byt najwyższy należy uznać Boga Osobowego w Jego Tajemnicy, czyli przepastnej, nieprzemierzonej istności dla transcendujących podmiotów. Osoby Boże są nieskończone i tą nieskończonością dysponują w sobie. Mówiąc słowami św. Pawła, „Duch bowiem wszystko przenika, nawet głębie samego Boga [...] tego co w Bogu jest nikt nie zna, oprócz Ducha Bożego”<sup>15</sup>. Pozostaje nam w tej sytuacji przyjąć – choć jest to inspiracja teologiczna – że objawiana Tajemnica Osób Bożych, Trójcy Świętej ujawnia „otwarcie” bardziej jeszcze ostateczne i głębsze niż możliwości wykazane w koncepcji „bycia”. Podkreślamy to z naciskiem, gdyż w postmodernizmie osobowe kategorie nie znajdują aprobaty.

<sup>11</sup> Na przykład pogląd taki identyfikuje T. Kornaś w wypowiedziach reżysera K. Lupy: „Lupa kwestionuje chrześcijańską wizję świata, rozpołowioną na dobro i zło, na zbawionych i potępionych. Wszyscy razem idą przed siebie i wszyscy się spotkają” (T. Kornaś, *Antiołom i światu widowisko. Szkice i rozmowy o teatrze*, Kraków 2009, s. 254–255).

<sup>12</sup> *Nowy Testament*, dz. cyt.

<sup>13</sup> W mniemaniu pewnej części myślicieli współczesnych osoba jest czymś radykalnie nieostatecznym – ogranicza, zubaża, zawłaszcza najwyższy status, który powinien przynależeć jedynie faktycznej Rzeczywistości Ostatecznej. Stąd m.in. Bataille nie godzi się na przypisywanie Bytowi Najwyższemu atrybutów osoby (zob. G. Bataille, *Teoria religii*, Warszawa 1996, s. 32).

<sup>14</sup> Podejmując beznadziejnie trudne zadanie uzgodnienia kategorii osobowych jako ostatecznych z „byciem” również kategorią „ostateczną”, Tillich pisze: „Bóg będący osobą jest transcendowany przez Boga, będącego Samym Byciem Osobą, podstawą i bezmiarem samego bycia osobą” (P. Tillich, *Pytanie o Nieuwarunkowane. Pisma z filozofii religii*, Kraków 1994, s. 130).

<sup>15</sup> I Kor. 2, 10, komentarz: „życie wewnętrzne Boga możemy poznać tylko za pośrednictwem Ducha Św.”, *Nowy Testament*, dz. cyt., s. 388.

Jaki wpływ na pojmowanie nadziei chrześcijańskiej ma zarysowana wcześniej kontrowersja między filozofami idealistycznymi a realistycznymi? Myślicie idealistyczni chętnie ujmują Boga we wspomnianych już kategoriach Dobra bądź Miłości w opozycji do bytu. Jednak uznanie osobowego charakteru Boga pozostaje równoznaczne z uznaniem Jego bytowego statusu. Nie ma osoby, zgodnie z klasycznym jej rozumieniem, która nie byłaby bytem<sup>16</sup>. Użycie tej kategorii do istotowej identyfikacji Boga jest kwestionowane głównie z powodu jej teoretycznego i systemowego rozwinięcia. Jednak tego typu rozwinięcie jest sprawą drugorzędną, gdyż tak czy inaczej najważniejszy pozostaje zawsze moment egzystencjalny. Wszelako dla filozofii nastawionej na aksjologię, podążającej tropem innym niż bytowy w poznawaniu Boga i człowieka<sup>17</sup>, nawet ten nieusuwalny egzystencjalny moment nie budzi zainteresowania. Warto wszak wskazać istotne powiązanie między bytem i promowanymi wartościami. Skoro w filozofii współczesnej (także proveniencji augustyńskiej) Transcendens jest traktowany jako Miłość czy Dobro, musi on być zarazem osobowy i realny (musi istnieć), w potocznym sensie musi cechować się życiem. Waga bytu ujawnia się w osobowej Miłości, skoro najwyższa Miłość wyraża się właśnie oddaniem życia (ściślej: istnienia) dla (za) drugiego. Nawet w Trójcy Świętej Miłość, będąca warunkiem jej jedności i ostatecznej, zupełnej jedności Boga (Boga jedyne) nie może zaistnieć bez realnych instancji tej miłości, bez wzajemnie poświęcających się sobie, na miarę najwyższej ofiary, Osób Bożych. Tak należałoby zapewne rozumieć związek istnienia osób z najwyższymi wartościami sprawowanymi przez te Osoby. O wiele poważniejsze trudności niż filozofia idealistyczna stwarza, ukazana tu, myśl postmodernistyczna, gdzie bytowość pozostaje nieokreślona, widziana negatywnie, opatrzona enigmatycznym mianem „nie-bytu”. Rzecz jasna, nie jest ona w stanie zagwarantować możliwości wiary i obiektywnej transcendentnej nadziei.

\*

Wypada teraz rozważyć drugą sytuację, wyrażoną formułą:  $\{[p_1] = 1, [p_2] = 0\}$ . Również i ona rozmija się z pełnią chrześcijańskiej nadziei. Tu jednak sytuacja jest odwrotna. Punktem orientacji jest „tu” i „teraz”. Wiara w Boga i zawierzenie Bogu dotyczy doczesnej sytuacji chrześcijanina. Tu natrafić można na świadectwa postawy zaangażowanej i niejeden przejaw autentycznego chrześcijańskiego życia. Nie ma jednak przeniesienia tej wiary poza krąg doczesności, w sferę ostatecznych spełnień i spotkania z Bogiem. Przeszkodą jest doświadczenie świeckie, scepty-

<sup>16</sup> Mowa o bycie całkowicie obiektywnym i narzucającym się bez udziału refleksji (która faktycznie mogłaby okazać się antropomorfizująca). Bóg wedle M.A. Krąpca – „jest poznawalny na drodze bytu i że droga negacji [*via negationis*], podobnie jak droga doskonałości [*via excellentiae*], jest tylko modyfikacją jedynej drogi bytu, ujętego egzystencjalnie”, cyt. za: A. Maryniarczyk, hasło: *Teologia negatywna* [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 9, s. 423.

<sup>17</sup> Sprawy te, a szczególnie stosunek Tischnera do metafizyki tomistycznej, omawia I. Strapko w pracy: *Apologia nadziei w filozofii i pedagogice Józefa Tischnera*, Kraków 2004, głównie s. 101–138.

cyzm, ale i niechęć wobec zasad prowadzących do życia wiecznego<sup>18</sup>. W rezultacie wierni wyzbywają się pełnej nadziei, nie szukają w obecnym doświadczeniu wiary „dowodu” i gwarancji ostatecznego spełnienia egzystencji pozadoczesnej i transcendentnej. Taka postawa znajduje potwierdzenie w pesymistycznych statystykach. CBOS w 2015 r. wykazuje, że tylko nieco ponad jedna trzecia respondentów w Polsce (36%) jest przekonana o istnieniu rzeczy ostatecznych. Znaczna część badanych (31% ogółu) wierzy, że śmierć nie jest końcem, ale nie wie, co po niej nastąpi<sup>19</sup>. W innym badaniu (CBOS 2009) wykazano, że Polacy w 70% deklarują wiarę w niebo (jednak w sposób zdecydowany w 38%), a w osobiste zmartwychwstanie wierzy 66% (zdecydowanie zaś tylko 38%)<sup>20</sup>. Wynika stąd, że znaczny odsetek wiernych nie wierzy w dające się uzmysłowić życie wieczne. W tym zakresie nie ma więc warunków na pełną nadzieję chrześcijańską.

Postawa taka znajdowała szersze teoretyczne uzasadnienia w tzw. teologiach radykalnych, które rozwinęły się w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych, czyli we wczesnej fazie postmodernizmu i już pół wieku temu zostały opisane przez L. Gilkeya. Miały wieloraką kontynuację w refleksji teologicznej uprawianej do dziś w enklawach sekularyzmu i postsekularyzmu. Wspólną cechą tych teologii jest eliminacja kluczowych aspektów chrześcijańskiej bytowości Boga. Teologie te potwierdzają skrajne nastawienia wobec wiary i chrześcijańskiej tradycji, sygnalizowane w przywołanych statystykach. Nawet jeśli – wskazani przez Gilkeya – prekursorzy radykalnej teologii: D. Bonhoeffer, F. Gogarten, G. Thils, H. Cox czy G. Vahanian, a nawet późniejsi kontynuatorzy teologii „śmierci Boga” nie do końca wykluczają realność transcendentnego Boga, to na pewno realność ta jest coraz bardziej problematyczna. Starcza jej dla uzasadnienia doczesnej spójności religii i bieżącego życia chrześcijanina, podtrzymywanego w wyniku swoistej inercji, ale nie jest w stanie stworzyć solidnego gruntu dla osobistej eschatologii jako źródła stabilności egzystencji i sensu życia. Gdy podaje się w wątpliwość istnienie Boga, a nawet tworzy „mitologie” jego samorezygnacji z boskości<sup>21</sup>, przyszłość eschatologiczna staje się iluzją, a nadzieja transcendentna pozbawiona jest jakiegokolwiek oparcia. Redukcja religii i szans „zawierzenia” religii dokonuje

<sup>18</sup> „Johan Baptist Metz powiedział kiedyś, że w dzisiejszych czasach obowiązuje formuła: «Bóg nie, religia tak». Człowiek chciałby mieć jakąś religię, ezoteryczną czy jakąkolwiek inną. Natomiast nie chce osobowego Boga, który mówi do mnie, który mnie zna, który powiedział coś konkretnego, który stawia mi konkretne wymagania i który osądzi mnie również” (J. Ratzinger, *Bóg i świat. Wiara i życie w dzisiejszych czasach*, Kraków 2001, s. 62). Religia to wartość na co dzień, jednak wedle tej postawy nie powinna obciążać podmiotu odpowiedzialnością eschatologiczną.

<sup>19</sup> Badanie: „Aktualne problemy i wydarzenia” (297) przeprowadzono w dniach 5–11 lutego 2015 roku na liczącej 1003 osoby reprezentatywnej próbie losowej dorosłych mieszkańców Polski”; źródło: ([s://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2015/K\\_029\\_15.PDF](http://s://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2015/K_029_15.PDF)).

<sup>20</sup> Badanie „Aktualne problemy i wydarzenia” (225) zrealizowano w dniach 5–11 lutego 2009 roku na liczącej 1048 osób próbie losowej dorosłych mieszkańców Polski; „wiara i religijność Polaków dwadzieścia lat po rozpoczęciu przemian ustrojowych”; źródło: ([https://www.cbos.pl/SPI-SKOM.POL/2009/K\\_034\\_09.PDF](https://www.cbos.pl/SPI-SKOM.POL/2009/K_034_09.PDF)).

<sup>21</sup> M. Ciesielski, *O Bogu, który był. Nowa interpretacja Jezusa nauki o Bogu*, Warszawa 2016.



się wraz z przeświadczeniem człowieka o własnej dojrzałości, czyli niezawisłości od instancji wierzeniowych transcendentnych bądź uformowanych w religijnych strukturach życia społecznego. Nie zawsze chodzi o całkowite porzucenie chrześcijańskiego depozytu, ale o swobodne jego adaptacje. Stąd charakterystyczne przejście od obiektywności wiary do subiektywnego podejścia do transcendencji. Wiara jest tylko w punkcie wyjścia „tu” i „teraz”, ale zanika w odniesieniu do sfery eschatologicznej, co skutkuje brakiem nadziei dotyczącej życia w tej sferze.

### Podmiot nadziei

W tej perspektywie nie zatrzymujemy się na utracie wiary (czyli przedmiotu danego w wierze), ale na niezdolności podmiotu do aktu wiary. Cofamy się o krok, z pytaniem, co sprawia, że podmiot ponowoczesny nie może wierzyć, czyli pozbawiony jest „dowodu” wiary na to, co ma dalej nadejść i co powinno mieć ostateczne spełnienie. Należy wejrzeć w porządek ontyczny osoby. Struktura bytu osobowego rozpoznana została przede wszystkim w filozofii, w dyskursie teoretycznym, chociaż jej elementy ujawniają swoje znaczenie w różnych sytuacjach, w autorefleksjach dotyczących kondycji człowieka. Zasługująca na uwagę metafizyczna koncepcja dotyczy konstytutywnych elementów osoby ujawnionych w analizie teoretycznej, zarazem dostępnych wprost w sprawowanych przez „ja” aktach i w wyniku samorozumienia własnego bytowego statusu. Wskazać tu należy: samoświadomość, miłość, wolność, godność, podmiotowość wobec prawa czy zupełność<sup>22</sup>. Otóż udział Absolutu w każdym niemal z tych systemowo określonych wymiarów osobowego bytu jest tak znaczny, że również na drodze samorozumienia ujawnia się to transcendentne uźródłowienie. Jak długo zatem podmiot konfrontuje się ze swoją najgłębiej zarysowaną osobową kondycją, świadomie ją przeżywa, tak długo zachowuje uzdolnienie do sprawowania aktów wiary i nadziei. W tej sytuacji świadectwa dane w systemowej analizie metafizycznej oraz w samodoświadczeniu własnej kondycji mówią jednym głosem. Jednak w tych świadectwach Absolut zapewnia jedynie uniesprzecznienie osobowego uposażenia.

Pełnia wiary i nadziei staje się udziałem podmiotu dopiero, gdy wkracza z Absolutem w relację personalistyczną, właściwą dla chrześcijańskiej tradycji. Gdy widzi jego osobowe oblicze, gdy może go traktować jako bliźniego, jako „ty”, oczywiście „Ty” transcendentne. Ta personalistyczna relacja podejmowana jest z Bogiem wiary i wezwania, szczególnie gdy ma postać czynu świadczącego najpełniej o osobowym charakterze człowieka<sup>23</sup>. Ma też postać drogi, którą przemierza *homo viator* do transcendentnego kresu i spotkania z Bogiem<sup>24</sup>. W nadziei wyjątkową rolę pełni właśnie wolność w dążeniu do Boga, powiązana z pozna-

---

<sup>22</sup> Zob. M.A. Krąpiec, *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1979, s. 380–388.

<sup>23</sup> Wagę tego wyróżnika omawia K. Wojtyła w studium: *Osoba i czyn*, wyd. drugie, Kraków 1985.

<sup>24</sup> Por. koncepcję G. Marcela, *Homo viator. Wstęp do metafizyki nadziei*, Warszawa 1984.

niem i miłością. Była już mowa o miłości jako oddaniu w ofierze, samozatraceniu, w którym „najwyższym aktem miłości może być oddanie się Osobie absolutu w momencie śmierci pojętej czynnie”<sup>25</sup>. Nadzieja chrześcijańska może antycypować ten najwyższy akt miłości. Osoby – niezależnie od jej nieco odmiennych teorii (M. Blondela, G. Marcela, R. Guardiniego, J. Maritaina, M. Nédoncelle’a, K. Wojtyły, a także E. Mouniera, H. Ursa von Balthasara czy R. Spaemanna) – nie sposób rozważać poza Absolutem<sup>26</sup>.

W związku z poczynionymi uwagami można postawić pytanie, w jakich warunkach dochodzi do podmiotowej utraty nadziei. Okazuje się, że chrześcijańskiej nadziei nie tyle zagraża brak personalnej relacji z Bogiem, ile właśnie brak samego uprawomocnienia osobowej kondycji ludzkiej przez Boga (zwanego w tej roli Absolutem). Podkreślić to trzeba ze szczególnym naciskiem, gdyż ponowoczesność pozbawia człowieka nie tyle obiektywnej nadziei chrześcijańskiej, ile jej warunku koniecznego – godności przysługującej podmiotowi osobowemu. Dopiero w wyniku „przytłumienia” osobowych istotności związek podmiotu z Absolutem staje się coraz mniej widoczny, marginalny i złudny, iluzoryczny, narazony na komplikacje, wahania, wielorakość.

Podmiot kulturowy, traktowany jako najogólniejszy model ponowoczesnego człowieka, wyzbywa się cech osobowych w wyniku zrównania z obiektami świata kulturowego bądź obiektami świata biologicznego. Na skutek pierwszej redukcji przyjmuje postać pozbawionego bytowości podmiotu kulturowego (podmiot aktów mowy, narracji, korelat zabiegów wirtualizacji, światów cyfrowych, np. Second Life, korelat powszechnej ludologizacji i fikcjonalizacji dzisiejszego świata, i in.). Jest tożsamy z zasadą organizującą wszelkie kulturowe dyskursy, pozostaje tworem jedynie językowym, uczestniczy w interakcjach i kulturowej grze. Wedle redukcji drugiej jest postrzegany czysto biologistycznie w koncepcjach instynktywizmu, etologii, socjobiologii i in.

\*

Warto podążać w tej diagnozie dalej i odsłonić mechanizm prowadzący do wskazanych redukcji bytu osobowego. Polega on przede wszystkim na odwróce-

<sup>25</sup> M.A. Krąpiec, dz. cyt., s. 383.

<sup>26</sup> Pominięcie Absolutu – w najwyższym określeniu człowieka, w metafizycznej koncepcji osoby uniemożliwia należyte sformułowanie bytu osobowego. Przykładem szczególnym jest godność. Potrzeba „pozaświatowego” uzasadnienia godności jest powszechnie rozważana w koncepcjach respektujących Absolut jako „pozaświatową” podstawę osobowego bytu, właśnie dla uchronienia go od jakichkolwiek „światowych” uzależnień i degradacji, jak i w koncepcjach „pozawierzących”, gdzie uzasadnienie godności również musi być „pozaświatowe”, choć nierozpoznane, określane symbolem X (zob. F. Fukuyama, *Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej*, Kraków 2004, s. 211–233). Z kolei podmiotowość prawa łączy człowieka z dobrem wspólnym, które w sensie obiektywnym również utożsamia się z Absolutem.

niu porządków zarówno bytu, jak i wartości. W klasycznej myśli podstawą statusu bytowego jest osoba, zaś relacje osób wyznaczają społeczeństwo jako byt relacyjny<sup>27</sup>; tak uformowany byt społeczny cechuje się właściwościami określającymi jego wagę i funkcje. W postmodernizmie „idee” są na pierwszym miejscu, określają funkcjonowanie społeczeństwa, a status jego uczestników znajduje się na końcu. Pojawiające się w tym szeregu „idee”, a właściwie koncepty postmodernizmu, są kreowane przez „społeczną inżynierię” pozbawiającą społeczeństwo jego międzyosobowo ukształtowanych „realności”: autentycznych i faktycznych ról społecznych, statusów, grup i instytucji, takich jak rodzina, naród, Kościół, edukacja czy zasady zhumanizowanej ekonomii. Uformowany w wyniku takiego „przekierowania” model społeczeństwa (i społeczności globalnej) przeinterpretowuje nie tylko „realności” społeczne, ale ostatecznie godzi w osobę ludzką<sup>28</sup>. Zmienia to istotnie sens i przedmiot pojmowania praw człowieka czy też praw osoby – wolności społecznej, demokracji, a przede wszystkim respektowania godności jednostki. Wyłaniający się z tych procesów powszechny nam ponowoczesny podmiot pozbawiony jest wielu istotnych atrybutów osoby ludzkiej. Dla ustanowienia jego nowej kondycji wystarczają kategorie uformowane na gruncie historycznej świadomości kulturowej. Stąd miejsce międzyosobowej afirmacji zajmuje tolerancja (promocja etycznego izolacjonizmu i pomijanie realizacji dobra wspólnego), wbrew kulturowej tożsamości jest akceptowana zasada różnorodności, multikulturowości, równoważności (równowartościowości) oraz alergiczne tropienie rzekomych przejawów tzw. neokolonializmu (postkolonializmu). Zarzut neokolonializmu nie dotyczy kontynuacji kolonializmu, ale jest powszechnie stosowanym wytrychem w krytyce pozytywnych proklamacji cywilizacji Zachodu i wynika z postawy normatywnej, zwróconej przeciw tradycji judeo-grecko-chrześcijańskiej oraz przeciw, odkrytym w tej tradycji, fundamentom metafizycznym. Relacje międzyosobowe przejmuje nowa plemiennosc, a miejsce religii osobowej i transcendentnej – cofnięcie do form pierwotnego społecznego rytualizmu, co świadczy o regresie kultury współczesnej. Dominuje indywidualizm, relatywizacja wartości oraz społeczne i kulturowe „wykorzenienie” jednostki. Procesy te przyspiesza doktryna i praktyka globalizmu<sup>29</sup>.

<sup>27</sup> „Z punktu widzenia filozoficznego (metafizycznego) społeczność jest niewątpliwie pewną rzeczywistością, pewnym bytem [...] same relacje wiążące ludzi (z filozoficznego punktu widzenia) nie są relacjami konstytuującymi bytowość w porządku substancjalnym, lecz są relacjami konstytuującymi «bytowość społeczną» – relacyjną” (M.A. Krapiec, dz. cyt., s. 291).

<sup>28</sup> Już definiowanie istoty człowieka wedle wykładników społecznych prowadzi do redukcji jego cech osobowych na rzecz statusu społecznego. U Maritaina i Mouniera rozróżnia się indywiduum i osobę, w sferze uzależnienia od społeczeństwa człowiek jest indywiduum, „natomiast człowiek jako osoba góruje nad społecznością, która powinna być jemu podporządkowana” (tamże, s. 278). Przeinterpretowanie całości społecznej przez ponowoczesną ideologię prowadzi zarówno do degradacji tej całości, jak i degradacji człowieka jako uczestnika dzisiejszego świata.

<sup>29</sup> Metodą wychodzenia poza niezmiennie pozytywne kategorie bytowe jest dekonstrukcja, obejmująca wszelkie elementy zakorzenione w tradycji kulturowej wraz z ich wykładnią w filozofii nowożytnej, a przede wszystkim filozofii realistycznej nurtu klasycznego. Jej celem miałyby być

\*

Wskazane wyżej odwrócenie wartości i bytowego porządku dotyczy nie tylko świata, ale i jednostki. Ostatecznie również w poszczególnym człowieku dochodzi do zderzenia realnego doświadczenia osoby Bożej (Bożego „Ty”) z transgresywnie przeobrażonym Ostatecznym Odniesieniem. Nie ma tu oczywiście kompromisu, jakiejś „wypadkowej”. Wyrastające z osobowego doświadczenia samopojmowanie siebie winno dominować, skoro – jak zauważa Krąpiec – „każdy z nas wie, że to on właśnie jest podmiotem swoich aktów [...]. I właśnie podmiotowość, czyli bytowość «ja» jest nam nieuniknienie dana w przeżyciach poznawczych [...]. Oczywiście – i to jest niezmiernie ważne – podmiotowość (bytowość) jaźni jest nam dana od strony egzystencjalnej. Znaczy to, że wiemy, że istniejemy; jesteśmy świadomi naszej egzystencji jako podmiotu spełniającego akty moje”<sup>30</sup>. Faktyczność doznawanego istnienia stanowi niezbywalny współczynnik wszelkich istotnych elementów osobowego doświadczenia w podmiocie. Doświadczenie to obejmuje wszelkie akty „moje”, również akty wypływające z wiary i nadziei chrześcijańskiej.

Zwrot podmiotu w inną stronę, poznawcze uleganie postmodernistycznym redukcjom omija tak rozumiane doświadczenie, odrealnia podmiot oraz jego osobową konstytucję. Prowadzi do przyjęcia nowej tożsamości uformowanej intelektualnie („refleksyjnie”) wbrew doświadczeniu przychodzącemu z głębi osobowego bytu. Potwierdzając wcześniejsze zastrzeżenie, wypada zaznaczyć, że odejście od wiary i nadziei dokonuje się – nie tyle na skutek zerwania więzi z osobowym Bogiem, ale na skutek zerwania więzi z własnym osobowym statusem. Człowiek staje się zaledwie jednostką globalnej sytuacji, powszechnego procesu kulturowego i identyfikuje się z własną pozycją w tym procesie. Jego otoczenie „przytłumia” zdolność „bytowej” autodeterminacji. Wprawdzie doświadczenia realności własnej egzystencji nie sposób do końca „zagłuszyć”, jednak z powodu kulturowego nacisku, ze wskazanej tu osobistej realności nie emanuje pełnia osobowego życia. W wyniku „wykreślenia” części „ja” w podmiocie kształtują się tożsamości inne niż osobowa, czy wręcz tożsamości antyosobowe<sup>31</sup>. Podmiot postmodernistyczny jest bardziej swobodny, bo uwolniony od zobowiązań moralnych, wspólnotowych oraz wyznaniowych, w szczególności nie dąży do wypełniania cnót ewangelicznych, do noszenia Chrystusowego „jarzma”<sup>32</sup>. Nie żyje więc w obecności Boga. Bóg ujęty w perspektywie postmodernizmu przyjmuje postać nieokreślonej sfery transcendentnej, o czym była mowa wcześniej.

---

dobrostan i nadzieja osiągnięcia ostatecznej szczęśliwości człowieka. Taką odrębną postmetafizyczną, postpersonalistyczną i utopijną wizję świata projektują różne nurty, m.in. transhumanizm.

<sup>30</sup> M.A. Krąpiec, dz. cyt., s. 373–374.

<sup>31</sup> Są tu wielorakie zjawiska. Wskazać można redukcję personalistycznych wymiarów na rzecz innych drugorzędnych wyróżników tożsamości, paradoksy jednoczesnego odrzucania osobowej kondycji, a zarazem gorączkowego poszukiwania jakiegoś ekwiwalentu tożsamości, czy wręcz antyosobowe deklaracje we wspomnianym redukcjonizmie kulturowym bądź biologizycznym.

<sup>32</sup> Mt 11, 25–30, *Nowy Testament*, dz. cyt., s. 43–44.

Dotychczasowe uwagi wskazują, że podmiot wbrew własnemu, personalnemu doświadczeniu podlega rozbieżnej z tym doświadczeniem determinacji poznawczej i ideologicznej. Nie dotyczy to jedynie spraw duchowych i międzyludzkich osobowych relacji. Sięga wszelkich wymiarów człowieka, również natury cielesnej – eliminacji stałych funkcji ciała, manipulacji genetycznych w stronę postczłowieka czy kulturowej transformacji płci. Te operacje i ponowoczesne zawłaszczenie cielesnej natury kwestionują ontologiczny status człowieka. Tym samym kwestionują wagę zawartych w chrześcijańskim credo treści i prawd wyznaczających drogę chrześcijańskiej nadziei każdego: Wcielenia, Śmierci, Zmartwychwstania i Wniebowstąpienia.

### **Skoncentrowanie woli na ewangelicznej cnotie nadziei**

Przypomnijmy definicję nadziei chrześcijańskiej w filozofii: „Nadzieja to cnota wlna (udzielona przez Boga), a jej funkcja polega na podtrzymywaniu wysiłku i napięcia woli w celu osiągnięcia najwyższego dobra, do jakiego człowiek został przeznaczony – zbawienia polegającego na szczęściu z poznawania i miłowania Boga w wieczności”<sup>33</sup>.

Koncentracja woli na osiągnięciu owego dobra jest zatem istotnym warunkiem nadziei chrześcijańskiej. Kultura najnowsza cechuje się wyjątkowym zanikiem tej woli, obojętnością, zniechęceniem, ale też nieznacznym zaangażowaniem w realizację celów doczesnych. Stąd diagnoza Baumana: „Istnienie wieczne nie jawi się już dziś jako przewyciężenie śmiertelności. Jest tak samo płocze i «do wymazania» jak życie ziemskie, doczesne; [...] ani jedno, ani drugie nie dźwiga piętna ostateczności”<sup>34</sup>. Jest to zanik woli w tworzeniu rzeczy „poważnych”, służących innym. Dominuje duch ludyczny, globalna ludologizacja staje się nadrzędnym wyróżnikiem dzisiejszej kultury ze względu na kult przyjemności i szczególne upodobanie do pozorów, tworów wirtualnych i spędzania życia w stanie „na niby”. To samo zniechęcenie przeobraża się często w tendencję przeciwną – pozbawioną konstruktywnej misji agoniczność życia, na ogół skierowaną przeciw innym. W całej tej sytuacji znamienne są nie tyle niskie dążności człowieka, na które warto oczywiście skierować uwagę, ale sama zmiana w podmiocie. Egzystencja niepełna, pozbawiona celów na miarę podmiotu transcendentnego, wyraża się w notorycznym kryzysie i paradoksach tożsamości podmiotowości współczesnej. Mimo chęci odbudowania tożsamości, w uporczywych staraniach o egzystencjalną samowystarczalność (na co zwraca wagę L. Kołakowski), potrzeba oparcia w religii zanika. Nadzieja chrześcijańska traci ważny czynnik podmiotowy – skoncentrowanie woli na rzeczach chrześcijańskich dostępnych w wierze doczesnej i ich kontynuacji oraz spełnieniu w wymiarze ostatecznym, w sferze eschatologicznej. Na każdym poziomie wiary, już w najbardziej elementarnych jej postaciach, ujawnia się dekonstrukcja nadziei.

---

<sup>33</sup> Z. Pańpuch, hasło *Nadzieja* [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 7, s. 472.

<sup>34</sup> Z. Bauman, *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Warszawa 2000, s. 300.

## Rola wspólnoty Kościoła

Doświadczanie nadziei i podążanie jej drogą dokonać się musi za sprawą wzajemnej zbiorowej obecności. „Należy to wręcz do istoty chrześcijaństwa – zauważa J. Ratzinger – i właściwie zawiera się już w pojęciu Kościoła – że nasz stosunek do Boga nie jest czysto wewnętrzny, oparty na moim «ja» i Bożym «Ty», lecz oznacza również, że ktoś do mnie przemawia, ktoś mnie prowadzi, Bóg zawsze dochodzi do ludzi przez ludzi. Również my dochodzimy do niego przez ludzi [...], w których Go spotykamy, i którzy otwierają nas ku Niemu”<sup>35</sup>. Wiara „objawiająca” przedmiot rzeczywistości chrześcijańskiej jest wiarą inicjowaną i podtrzymywaną w zbiorowości (w relacji „ja” – „ty”), przy czym każde obecne w niej „ty” jest znakiem transcendencji, członkiem Kościoła. W „ty” przejawia się „Ekklesia”, greckie słowo oznaczające „zwołanych”, a w sensie chrześcijańskim „«zwołanych przez Boga» – tych, którzy się przy Nim zgromadzili, którzy przynależą do Boga i którzy wiedzą, że Bóg przebywa pośród nich”<sup>36</sup>.

W społecznościach ponowoczesnych obserwujemy odejście od Kościoła i wspólnoty wiernych, od „królewskiego kapłaństwa”, ludu odkupionego, ku rozproszonej społeczności świata. Dominuje zbiorowość indywidualuów i doraźne koalicje, koligacje, zebrania na „ten czas”. Zbiorowości takie mają postać nowych plemion, związków doraźnych, luźnych, pozbawionych trwałych celów. Plemiona, chociaż same przyjmują postać małych wspólnot, nie wytwarzają charakterystycznych dla Kościoła trwałych wspólnotowych podstaw dla chrześcijańskiej nadziei. „Plemienne” przeżycie zawężone jest do immanentnego i zmiennego uprawiania religijności z niejasnym odniesieniem do transcendencji. W przeciwieństwie do wspólnot partycypujących w misji Kościoła, przekraczających siebie w mistycznej rzeczywistości (Chrystusowego Ciała), nie podejmują trwałego systematycznego wysiłku „drogi”, nie skupiają się na eschatologicznym wymiarze egzystencji<sup>37</sup>. Kluczowy w tej sytuacji jest nie tyle brak więzi, ale jej przyczyna – przeobrażenie podmiotu osobowego w ponowoczesną tożsamość, całkowicie uzależnioną od determinant „światowych”. Nawet tworzone przez niego jakieś eschatologie stają się współczynnikiem owego „światowego” uzasadnienia, w tej sytuacji przyjęcie przez ponowoczesnego człowieka postawy nadziei nie jest możliwe. Na przeszkodzie stoi paradoksalny brak indywidualizmu, ale zarazem jego intensywne narastanie<sup>38</sup>. Zarówno brak indywidualizmu, rozmycie podmiotowości w kręgach nowych

<sup>35</sup> J. Ratzinger, *Bóg i świat*, s. 63.

<sup>36</sup> Tamże, s. 56.

<sup>37</sup> Trzeba wyraźniej odróżnić małe wspólnoty wewnątrzkościelne od typowych dla postmodernizmu nowych plemion pozbawionych takiej partycypacji w misji Kościoła. Nowe plemiona analizuje M. Maffesoli (*Czas plemion. Schyłek indywidualizmu w społeczeństwach ponowoczesnych*, Warszawa 2008).

<sup>38</sup> Wykazuje to w doskonałym studium J. Kociuba (*Indywidualistyczna i personalistyczna koncepcja jednostki a tożsamość* [w:] *Kim jestem, kim jesteśmy. Antropologiczne i socjologiczne konteksty współczesnej tożsamości*, Kraków 2012, s. 54–69).

plemion, jak i z kolei eliminujący innych indywidualizm, choć przeciwstawne, pozostają po jednej stronie barykady – brak im zdolności do budowania relacji międzysobowych. Faktyczna eschatologia, która wymaga rzeczywistej wspólnoty Kościoła, nie może być w tym konstruowaniu tożsamości osiągnana, co w konsekwencji uniemożliwia też przyjęcie postawy nadziei.

Takie negatywne rozstrzygnięcie dotyczy również wszelkich typów religijności tworzonych w związku z podmiotowością ponowoczesną. Chrześcijańską transcendentną realność oddziela nieprzekraczalna bariera od czysto konceptualnych form religijności, będących w warunkach postmodernizmu na ogół regresem do najpierwotniejszych zachowań zakorzenionych w strukturze ludzkiej psychiki, gdzie oczekiwanie jakiejś „pośmiertnej” przyszłości okazuje się nietrafnym substytutem chrześcijańskiej nadziei.

### Przywrócić chrześcijańską nadzieję

Utrata nadziei jest poważnym problemem dzisiejszych społeczeństw. Diagnoza, identyfikująca wszelkie czynniki dla nadziei konstytutywne, ale też czynniki jej zagrażające, o wiele bardziej odpowiada namysłowi akademickiego niż konkretne sposoby przywracania nadziei, co oczywiście wykracza poza możliwości i cele obecnego artykułu. Mimo to można wskazać przynajmniej pewne warunki takiego przywracania. W ich określeniu rolę kluczową odgrywa dokonana wcześniej analiza procesów degradacji, rozpatrywana jednak w porządku odwrotnym ku właściwej postaci chrześcijańskiej nadziei. We wszystkich trzech wariantach nadziei niepełnej lub niespełnionej:

{[p<sub>1</sub>] = 0, [p<sub>2</sub>] = 0}; {[p<sub>1</sub>] = 0, [p<sub>2</sub>] = 1}; {[p<sub>1</sub>] = 1, [p<sub>2</sub>] = 0}, naruszona jest w jakimś stopniu wiara i jej przedmiot. Sytuacja pierwsza, najbardziej drastyczna, polega na braku wiary w Boga obecnego w doczesności, a zarazem egzystującego w eschatologicznej transcendencji. W pozostałych przypadkach: albo wiara jest „tu” i „teraz”, ale zanika i traci swój przedmiot w przyjęciu perspektywy transcendentnej, albo przeciwnie – wiary nie ma „tu”, a pojawia się dopiero wobec rzeczy ostatecznych.

Jak widać, we wszystkich przypadkach istnieje problem wiary i jej odzyskania. Już św. Augustyn o wierze w Boga mówi: „Bez wątpienia, żeby wierzyć w Niego, trzeba najpierw wierzyć Jemu; ale ten, kto wierzy Mu, niekoniecznie wierzy w Niego (*non autem continuo qui credit ei, credit in eum*). I demony bowiem wierzą w Boga (w sensie: wiedzą doskonale, że On jest), ale nie wierzą Bogu”<sup>39</sup>. W zgodzie z tą wykładnią wyjście z postmodernizmu wymagałoby

---

<sup>39</sup> Rozróżnienie bardzo ważne, wprowadzone przez św. Augustyna, *Tractatus in Joannem* 29, 6, ed. D.R. Willems, CCL 36, Turnhout 1954, 287 (cyt. za: T. Kaczmarek, *Racjonalny charakter wiary według św. Augustyna*, „Vox Patrum” 2014, t. 61, s. 433). Szerzej problematykę owej „matrycy” wiary przybliży É. Gilson w książce: *Wprowadzenie do nauki św. Augustyna*, Warszawa 1953, s. 36–37 i in.

wpierw racjonalnej wiary Bogu; zachowane byłyby wówczas podstawowe prawa i godności człowieka oraz ład dobra wspólnego. Taka postawa otwiera drogę ku wierze w Boga i zmierza ku prawdziwej chrześcijańskiej nadziei oraz partycypacji w Bożym życiu.

Z kolei niezbywalnym podmiotowym warunkiem nadziei jest przywrócenie osobowej kondycji człowieka. Jak zaznaczono, jedynie osobowy podmiot dzięki swej strukturze i porządkowi etycznemu jest zdolny do podjęcia bytowego i moralnego trudu *homo viator*. Przywrócenie podmiotowości osobowej nie ogranicza się do relacji społecznych, wymaga też spełnienia warunków prawnych, politycznych czy moralnych, które dają gwarancję samospełniania osoby w obliczu transcendentnej. Przywrócenie winno przede wszystkim kompensować skutki „rozpływu” człowieczeństwa w transformacjach społecznych czy genetycznych nastawionych na wytworzenie cyberczłowieka czy postczłowieka. Zwolennicy obecnej fazy trahumanizmu doszli do momentu, w jakimś sensie ostatecznego, w którym człowiek sięga ręką po rajskie owoce z drzewa żywota. Próbuje dysponować sobą całkowicie i bez reszty, a transcendencję wyprowadzać z własnej immanencji. Rezygnacja z Boga jest jednak nierozdzielna z rezygnacją z części siebie (z części ludzkiej ontologii). I jedynie odzyskanie pełni bytu zapewnić może – jak zaznaczono – powrót na drogę transcendentnej nadziei<sup>40</sup>.

Kolejnym warunkiem przywrócenia nadziei jest koncentracja woli na sprawach realnych, a nie na „irracjonalnych” koalicjach woli (w rozumieniu J. Maritain’a), prowadzących do ustalania arbitralnych zasad w ramach wielkich idei, np. globalizacji. Zasadniczym „zawieszeniem” realności są uniwersalne procesy dzisiejszego świata: wirtualizacja, symulakryzacja, ludologizacja i in., przenoszące sprawy ludzkie w nieobligującą sferę „na niby”, w jakąś „lekkość bytu”. Wola osobowa, stanowiąca podstawę nadziei transcendentnej, obejmuje całość ludzkich spraw, w „trudzie życia” i odpowiedzialności wobec innych podejmowanej w duchu ewangelicznym.

Dalszym warunkiem odbudowywania nadziei jest otoczenie, wspólnota wyznaniowa. Stąd tak ważne formy organizacji życia chrześcijańskiego we wszelkich stowarzyszeniach, parafiach, zgromadzeniach, ruchach, bractwach, formacjach czy „drogach”, gdzie nadzieja chrześcijańska może rozkwiatać i rozprzestrzeniać się w sferze międzyludzkiej. Wspólnoty chrześcijańskie nie tylko zapewniają wsparcie dla nadziei jednostek, ale wydzielają część przestrzeni społecznej w zakresie komunikacji, obrazu świata czy systemów wartości w opozycji do zbiorowości ukształtowanych na podłożu sekularyzmu czy postsekularyzmu, a także organizacji zawłaszczających życie społeczne drogą przemocy symbolicznej i aktów profanacji.

---

<sup>40</sup> O osłabieniu realności świata i człowieka w dzisiejszej kulturze, o powszechnej ludologizacji i tendencjach do trahumanizmu piszę w wydanej obecnie książce: *Homo ludens kultury współczesnej*, Bydgoszcz 2019.



## Bibliografia

- Bataille G., *Teoria religii*, Warszawa 1996.
- Bauman Z., *Ponowoczesność jako źródło cierpienia*, Warszawa 2000.
- Benedykt XVI papież, *Encyklika Spe Salvi. O nadziei chrześcijańskiej*, Kraków 2007.
- Chrobak S., *Podstawy pedagogiki nadziei. Współczesne konteksty w inspiracji personalistyczno-chrześcijańskiej*, Warszawa 2009.
- Ciesielski M., *O Bogu, który był. Nowa interpretacja Jezusa nauki o Bogu*, Warszawa 2016.
- Clair J., *De immundo: Apofatyckość i apokatastaza w dzisiejszej sztuce*, Gdańsk 2007.
- Fukuyama F., *Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej*, przeł. B. Pietrzyk, Kraków 2004.
- Gilson É., *Wprowadzenie do nauki św. Augustyna*, tłum. Z. Jakimiak, Warszawa 1953.
- Halik T., *Wzywany czy niewzywany Bóg się tutaj zjawi. Europejskie wykłady z filozofii i socjologii dziejów chrześcijaństwa*, Kraków 2006.
- Kaczmarek T., *Racjonalny charakter wiary według św. Augustyna*, „Vox Patrum” 2014, t. 61, s. 427–440.
- Kociuba J., *Indywidualistyczna i personalistyczna koncepcja jednostki a tożsamość [w:] Kim jestem, kim jesteśmy. Antropologiczne i socjologiczne konteksty współczesnej tożsamości*, Kraków 2012, s. 54–69.
- Kornaś T., *Aniołom i światu widowisko. Szkice i rozmowy o teatrze*, Kraków 2009.
- Krapiec M.A., *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1979.
- Maffesoli M., *Czas plemion. Schyłek indywidualizmu w społeczeństwach ponowoczesnych*, tłum. M. Bucholc, Warszawa 2008.
- Marcel G., *Homo viator. Wstęp do metafizyki nadziei*, przeł. P. Lubicz, posłowie A. Podsiad, Warszawa 1984.
- Maryniarczyk A., hasło: *Teologia negatywna* [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 9, s. 423.
- Merton Th., *Nikt nie jest samotną wyspą*, tłum. M. Morstin-Górska, Poznań 2013.
- Pańpuch Z., hasło *Nadzieja* [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 7, Lublin 2006, s. 472.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, t. III: *Nowy Testament*, Poznań 1975.
- Ratzinger J., *Bóg i świat. Wiara i życie w dzisiejszych czasach*, z Josephem Ratzingerem rozmawia Peter Seewald, przekł. G. Sowiński, Kraków 2001.
- Sochoń J., *Spór o rozumienie świata. Monizujące ujęcie rzeczywistości w filozofii europejskiej. Studium historyczno-hermeneutyczne*, Warszawa 1998.
- Sokołowska J., *Dwie nieskończoności. Szkice o literaturze barokowej Europy*, Warszawa 1978.
- Strapko I., *Apologia nadziei w filozofii i pedagogice Józefa Tischnera*, Kraków 2004.
- Strzelecki R., *Homo ludens kultury współczesnej*, Bydgoszcz 2019.
- Tillich P., *Pytanie o Nieuwarunkowane. Pisma z filozofii religii*, przedm. K. Mech, tłum. J. Zycho-wicz, Kraków 1994.
- Wojtyła K. kardynał, *Osoba i czyn*, wyd. drugie poprawione i uzupełnione, Kraków 1985.
- Zdybicka Z.J., *Człowiek i religia*, Lublin 1993, s. 325-340.

[https://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2015/K\\_029\\_15.PDF](https://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2015/K_029_15.PDF) [30.05.2019].

[https://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2009/K\\_034\\_09.PDF](https://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2009/K_034_09.PDF) [30.05.2019].

## **The Christian hope in the post-modern world (essence – loss – restoration). The cultural studies reflection**

### Abstract

The considerations of the article circulate around the Christian hope, its loss and conditions of restoration. The foundation of these reflections as its source for understanding of hope contained in the Benedict XVII Encyclical Spe salvi. Hope concerns what is given in faith, which is prof

of things that will finally come, and therefore hope requires the recognition of two objectivities – now given and eschatological. The next elements of hope are the subject („homo viator”), directed towards Transcendence, tension and effort of the will and participation in the community. Factors of deconstruction may concern one or all elements of the structure of hope. The article discusses the phenomenon of deconstruction of hope in various dimensions of contemporary culture. The final reflection focuses on the restoration of hope. This can be done contrary to the deconstruction way, mainly by regaining the faith. The footing of this turn is the indication of St. Augustine - to believe in God one must first believe in God, that is, among others, to realize the common good, recognize the personal dignity of the man and the transcendent value of human life.

**Keywords:** Christian hope, person, God, postmodernity, apophaticism, secularism, post secularism, will, eschatology, faith, community, personalism