

## Moralny wymiar apostazji. Uwagi w kontekście filozofii klasycznej

**Słowa kluczowe:** byt, istota, Bóg, *Ipsum Esse*, dowód, metafizyka

Apostazja jako odstępstwo od wiary towarzyszy Kościołowi jako problem teoretyczny i prawno-kanoniczny od jego zarania. Jest także zjawiskiem związanym z najnowszą jego historią. Nabiera na sile także w Kościele w Polsce. Artykuł ma być przyczynkiem do zrozumienia tego ważnego, a zarazem bolesnego fenomenu, jakim jest porzucenie wspólnoty Kościoła, stanu duchownego czy zakonnego. Uwaga zostanie skupiona na uwarunkowaniach, powodujących u poszczególnych osób akt apostazji. Osnową rozważań będzie ukazanie moralnego aspektu apostazji. Nie będzie nas już szczególnie interesowało zagadnienie, czy osoba świecka lub duchowna, decy-

dująca się na akt apostazji staje się ateistą czy pozostaje osobą religijną w innych wspólnotach. Na wstępie tekstu wiele miejsca zostanie poświęcone samemu opisowi apostazji. Jądro rozważań stanowić będą następane trzy punkty. W pierwszym z nich, a zarazem drugim całego tekstu, zostaną scharakteryzowane obiektywne, czyli teoretyczne uwarunkowania apostazji. Klimat ideowy współczesnej kultury Zachodu niewątpliwie sprzyja osłabieniu wiary, a nawet jej porzuceniu. Apostazja jest aktem poszczególnej osoby, ale na indywidualną ludzką decyzję ma ogromny wpływ kontekst kulturowy. Punkt kolejny podejmie próbę ukazania czynni-

---

Ks. dr hab. Marian Szymonik, wykładowca Wyższego Międzydiecezjalnego Seminarium Duchownego w Częstochowie, Instytutu Wyższych Studiów Teologicznych w Częstochowie.

ków subiektywnych sprzyjających aktowi apostazji. Od strony podmiotu apostazja zdaje się często być manifestacją ludzkiej wolności. W poszczególnej decyzji człowieka zazębiają się uwarunkowania obiektywne i subiektywne podejmowanego działania. Niemniej w kwestiach moralnych i religijnych istotne decyzje podejmuje człowiek jako

byt osobowy i suwerenny. Wydaje się, że na odstępstwa od wiary w różnych postaciach niebagatelny wpływ mają czynniki społeczne, nade wszystko ideologie rewolucyjne i postępowe, a także same rewolucje. Domknięcie rozważań stanowić będzie krótka refleksja nad apostazją jako pochodną kryzysu aksjologicznego.

## I. Określenie apostazji

Wstępne zrozumienie, czym jest apostazja, wymaga naświetlenia cnoty religijności. Doktor Anielski wśród różnych określeń religii traktował ją, używając sformułowań myślicieli starożytnych, jako sprawność moralną w oddawaniu czci należnej Bogu<sup>1</sup>. Jako sprawność moralna jest religijność jedną z cnót pokrewnych sprawiedliwości<sup>2</sup>. Akwinata wyraża przekonanie, że cnota czyni dobrym tego, kto ją ma i sprawia, że dobre jest jego postępowanie. Do cnoty przynależy każdy dobry czyn. Oddanie zaś komuś tego, co mu się słusznie należy, jest czynem dobrym. Religia zatem jako sprawne oddawanie czci Bogu jest cnotą. Rozum przyrodzony nakazuje człowiekowi oddawanie czci Bogu. Natomiast, jak to należy czynić w szczegółach, jest rzeczą prawa Bożego lub ludzkiego. Ciekawa i konsekwentna jest także uwaga o tym, od kogo wymaga się cnoty religijności. Wszyscy, którzy czczą Boga,

zasługują na to miano, ale w sposób szczególny religijność powinna charakteryzować zakonników<sup>3</sup>. Cnota religijności, jako cnota pokrewna sprawiedliwości, jest należnym ustaleniem relacji między człowiekiem a Bogiem, który jest ostatecznym źródłem naszego życia i wszelkich dóbr nam dostępnych. Specyfika religijności jako cnoty polega na tym, że nigdy nie będziemy w stanie zrewanżować się Bogu za Jego dobrodziejstwa. Gdy chodzi o inne cnoty pokrewnie sprawiedliwości, to podobna sytuacja, co w przypadku religijności (oczywiście w mniejszym stopniu), zachodzi np. w przypadku pietyzmu jako zwracaniu się z czcią do rodziców i ojczyzny. Tak samo jest w przypadku wyjątkowych osób. Religijność zatem, pietyzm, szacunek należny osobom piastującym godności i osobom obdarzonym wybitnymi zaletami – to cnoty, w których należność

<sup>1</sup> Z. J. Zdybicka, *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*, Lublin 1993, s. 50.

<sup>2</sup> Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t.18: *Sprawiedliwość (II-II, q. 57-80)*, tłum. F. W. Bednarski, Londyn 1970, z.80, a.1, s. 254-258.

<sup>3</sup> Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t.19: *Religijność (II-II, q. 81-100)*, tłum. F. W. Bednarski, Londyn 1971, z.81, a.1-2, s.17-21.

stosownego (sprawiedliwego) zachowania z naszej strony nie ma miary<sup>4</sup>.

Takie rozumienie podstawowych cnót pokrewnych sprawiedliwości pozwala zrozumieć różne odcienie postaw ludzkich względem rodziców, ojczyzny i Boga. Szacunek należny rodzicom wyraża się w rozmaity sposób. Formy szacunku dzieci do rodziców, streszczające się w miłości, ulegają modyfikacjom najpierw ze względu na wiek dzieci. Inaczej odnosi się do rodziców dziecko, inaczej młodociany, a jeszcze inaczej osoba dorosła. Pietyzm jest stadium dojrzałego odniesienia do rodziców i zawiera w sobie szacunek, zrozumienie i docenienie<sup>5</sup>. Wydaje się, że jeszcze większa rozpiętość pomiędzy różnymi wariantami postaw dotyczy miłości ojczyzny. Patriotyzm może rzeczywiście nosić nie jedno imię. Może także mieć różne domieszki nacjonalizmu, szowinizmu czy kosmopolityzmu. Jeszcze bardziej wielobarwny wydaje się stosunek człowieka do Boga. Ponieważ religia sięga tajemnicy, przeto i postawy ludzkie wobec Transcendencji przyjmują różne odcienie. Ktoś religijny może być uważany za człowieka niemal świętego, podczas gdy w jego wnętrzu rozgrywa się mistyczna walka o wiarę. Natomiast ateista czy agnostyk traktowany może być jako ktoś „bezbożny”, co nie wyklucza jego wewnętrznej walki o Boga. Ponadto formalizm religijny nie równa się cencie re-

ligijności i często prowadzi do oziębłości religijnej, a nawet porzucenia wiary. Z cnotami, które stanowią właściwe odniesienie do rodziców, ojczyzny i Boga, związany jest autorytet. Osłabienie autorytetów charakterystyczne dla mentalności ludzi nowoczesnych skutkuje deprecjacją wspomnianych wyżej cnót. Na tak naszkicowanym tle właściwie wybrzmi wyjaśnienie kategorii „apostazja”.

Termin „apostazja” pochodzi od greckiego wyrazu *apostasia*, oznaczającego odstępstwo, i rozumiany jest najpierw jako odstępienie od istotnych prawd wiary. Etymologia wspomnianej kategorii wskazuje, że kwestia apostazji jest problemem teologicznym, prawno-kanonicznym czy też szerzej religiologicznym. W historii Kościoła apostazja dała o sobie znać od samego zarania, w czasie bowiem prześladowań wielu chrześcijan, mając w perspektywie wyszukane tortury i haniebną śmierć, wypierało się wiary. Apostazja stanowiła w pierwszych wiekach chrześcijaństwa najpoważniejsze przestępstwo kościelne. Od początku też przełożeni kościelni byli postawieni przed problemem ukarania odstępców, aż po karę całkowitego wydalenia ze wspólnoty wierzących. Odstępców od wiary karały także surowo władze państwowe. Apostazja oznacza także porzucenie stanu duchownego po święceniach wyższych lub zakonu po przyjęciu ślubów wieczystych<sup>6</sup>. Jest rze-

<sup>4</sup> I. Andrzejuk, A. Andrzejuk, *Tomasz z Akwinu jako etyk*, Warszawa 2021, s.109-110.

<sup>5</sup> D. von Hildebrand, *Metafizyka wspólnoty. Rozważania nad istotą i wartością wspólnoty*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 2012, s.66-68.

<sup>6</sup> *Apostazja w: Religia. Encyklopedia PWN*, t.1, red. T. Gadacz, B. Milerski, Warszawa 2001, s. 297; K. Kaucha, *Apostazja*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki, K. Kaucha, I. S. Ledwoń, J. Mastej, Lublin – Kraków 2002, s. 94; J. Krukowski, *Apostazja*, w: *Encyklopedia katolicka* t.1, Lublin 1989, kol.796-797. W świetle obecnego prawa kościelnego apostazja, rozumiana jako

czą zrozumiała, o czym mówi historia Kościoła i praktyka działania instytucji kościelnych, że nikt nie porzuca wiary czy stanu duchownego lub zakonnego z nienacka. Najczęściej taka decyzja jest poprzedzona dłuższym procesem, w którym mają swoją rolę do odegrania czynniki subiektywne i obiektywne. Artykuł chce dalej prześledzić drogę, która skłania (zwłaszcza dzisiaj to zjawisko w Polsce przybiera na sile) ludzi wierzących do odstąpienia, mniej lub bardziej formalnego, od wiary. Pewna część osób ochrzczonych decyduje się na deklaratywne, w sensie prawnokanonicznym, porzucenie wiary i życia we wspólnocie Kościoła. Dużo światła na właściwe rozumienie apostazji daje odpowiedź Akwinaty na pytanie: „Czy odstępowanie przynależy do niewiary”? Zgodnie ze swoją prostotą i finezją filozofowania Doktor Anielski mówi o różnych postaciach apostazji, by dojść do konkluzji, że bezwzględnie rozumiane odstępowanie przynależy do niewiary<sup>7</sup>.

Wyżej wspomniano o rozmaitych odcieniach religijności jako podcnoty spr-

wiedliwości. Religijność może przejawiać się w tak nikłej postaci, że apostazja jawi się jako naturalna konsekwencja zaniku życia religijnego. W swojej typologii ateizmu Zofia J. Zdybicka, omawiając różne odmiany ateizmu praktycznego, jako pierwszą jego postać przedstawia obumieranie życia religijnego u ludzi wierzących. Należą do niej osoby, które nie negują istnienia Boga, uważają się za ludzi wierzących, ale zanikły u nich wszelkie praktyki religijne, a postępowanie moralne dokonuje się poza zasadami religijnymi<sup>8</sup>. Tak zredukowane życie religijne implikuje często porzucenie wiary i ateizm. W perspektywie powyższej uwagi s. Zdybickiej warto przypomnieć zagadnienie anonimowych chrześcijan. Sama ta kwestia dotyczy nieco innego zagadnienia, ale siłą rzeczy pojawia się w rozważaniach nad apostazją, która jest radykalnym przeciwieństwem cnoty religijności. Ponadto, jeżeli chcemy prześledzić wstępną drogę prowadzącą do porzucenia wiary, nie sposób pominąć kwestii anonimowych chrześcijan. Wspomniane za-

---

odstępowanie od wiary, jak i jako porzucenie stanu duchownego, traktowana jest jako przestępstwo (kan.194; kan. 1336; kan. 1364). *Kodeks Prawa Kanonicznego. Przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu*, Poznań 2008.

<sup>7</sup> Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t.15: *Wiara i nadzieja (II-II, q.1-22)*, tłum. P. Bełch, Londyn 1966, z.12, a.1, s.152-154. „Odstępowanie oznacza jakieś odejście od Boga. To zaś dokonuje się rozmaicie, zależnie od różnych sposobów złączenia człowieka z Bogiem. Otóż po pierwsze, człowiek łączy się z Bogiem za pomocą wiary; po drugie, za pomocą uległej jak się należy woli do zachowania Jego przykazań; po trzecie, za pomocą czegoś specjalnego, nadobowiązkowego, jako to: zakon, klerykatura, święcenia. Otóż usunąwszy to, co następuje, zostaje to, co poprzedza; ale nie na odwrót. Zdarza się więc, że ktoś odstępuje od Boga, występując z zakonu, do którego wstąpił, albo porzuca święcenia, które przyjął; zwiemy to odstępowaniem od zakonu czy kapłaństwa. Zdarza się również, że ktoś odstępuje od Boga, bo jego umysł stawia opór Bożym przykazaniom. Przy obu tych odstępowaniach może jeszcze człowiek trwać w łączności z Bogiem poprzez wiarę. Skoro jednak utraci wiarę, wtedy, jak się zdaje, zupełnie odchodzi od Boga. Stąd bezwzględnie i zasadniczo odstępowanie oznacza odstąpienie czyjeś od wiary; odstępowanie to zwiemy zaprzęstwem. W ten sposób odstępowanie, bezwzględnie wzięte, przynależy do niewiary”. Tamże, s.153.

<sup>8</sup> Z. J. Zdybicka, *Ateizm*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii* t.1, Lublin 2000, s.386.

gadnienie wiąże się z problemem pluralizmu religijnego. Pluralizm religijny w tradycyjnej doktrynie katolickiej miarowany był zasadą *extra Ecclesiam nulla salus* – poza Kościołem nie ma zbawienia. W perspektywie historycznej Kościół twierdził, że religie niechrześcijańskie nie mają żadnej skutecznej mocy zbawczej. Ich wyznawców należy nawrócić na prawdziwą wiarę. Oznacza to, że bardzo wielu ludzi znajduje się poza drogą wiodącą do zbawienia, co z kolei stwarza problem w kontekście powszechnej woli zbawczej Boga<sup>9</sup>. Rozstrzygnięcie II Soboru Watykańskiego jest niejako salomonowe. W *Lumen gentium* jest mowa o przyporządkowaniu do Kościoła wyznawców religii niechrześcijańskich, najpierw żydów, potem muzułmanów, a wreszcie wyznawców innych religii. Dokument nie odmawia zbawienia także ludziom nie wyznającym bez własnej winy wiary religijnej, ale żyjącym zgodnie z głosem sumienia<sup>10</sup>. Akwinata stał na stanowisku, że po przyjsciu Chrystusa warunkiem koniecznym do zbawienia, jest akt wiary w Niego<sup>11</sup>. Karl Rahner wyrażał pogląd, że osoby należące do innych religii, a na-

wet niereligijne całkowicie, mogą pozostawać w relacji wiary na poziomie transcendentnym, czyli być anonimowymi chrześcijanami<sup>12</sup>. Anonimowe chrześcijaństwo obejmuje zatem osoby, które bez własnej winy nie przynależą do instytucji Kościoła. Mogą to być nie tylko ludzie nieochrzczeni, ale nawet uważający się za ateistów<sup>13</sup>. Podglebie doktryny o anonimowych chrześcijanach stanowi u Rahnera jego antropologia. Mamy w niej do czynienia z transcendentną świadomością boskości oraz świadomym kategorialnym poznaniem Boga, które jest wyrażone w pojęciach<sup>14</sup>. Problem stanowi ustalenie relacji między tym, co jest transcendentne i kategorialne w koncepcji Rahnera. Między tymi płaszczyznami jawi się możliwość sprzeczności. „Na poziomie świadomości można być wojującym antychrześcijańskim ateistą, a jednocześnie na poziomie transcendentnym pozostawać w relacji wiary do Boga Jezusa Chrystusa (i <vice versa>)<sup>15</sup>. Dla Doktora Anielskiego zbawienie wymaga wyraźnej wiary w zbawcze działanie Chrystusa. Ale wspomniana wiara urzeczywistnia się na różny sposób zależnie od ludzi i czasów.

<sup>9</sup> B. J. Shanley, *Tradycja tomistyczna*, tłum. R. Mordarski, Kraków – Poznań – Warszawa 2017, s.495-496.

<sup>10</sup> Tamże, s.496-497.

<sup>11</sup> Tamże, s.497-498.

<sup>12</sup> Tamże, s.499.

<sup>13</sup> K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, tłum. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1996, kol.72-73.

<sup>14</sup> B. J. Shanley, *Tradycja tomistyczna*, s.531. Rahner zakłada, „że wszelkie transcendentne doświadczenie Boga jest chrześcijańskie, to musi przyjmować, że owo doświadczenie transcendentne często błędnie się opisuje i wyraża w kategoriach niechrześcijańskich, które je zapośredniczają. Religie niechrześcijańskie pośredniczą na poziomie transcendentnym w spotkaniu w łasce z Bogiem Jezusa Chrystusa, które następnie wyraża się w kategorialnych ramach religii pośredniczącej w tym spotkaniu”. Tamże, s.531-532.

<sup>15</sup> Tamże, s.538.

Od Adama do Chrystusa jakaś forma tej wiary była obecna u żydów i pogan. Przed Chrystusem zbawienie niechrześcijan nie stanowiło dla Akwinaty problemu, o ile uznawali oni opatrznosciowego Boga. Po przyjściu Zbawiciela, aby się zbawić, trzeba wyraźnie wierzyć w wypełnienie zbawczego planu Boga<sup>16</sup>. „Założenie tkwiące w stanowisku Tomasa jest takie, że Ewangelia była głoszona wszystkim ludziom – muzułmanom, żydom i poganom – w taki sposób, że wszyscy otrzymali możliwość odpowiedzi na boską propozycję zbawienia w Chrystusie”<sup>17</sup>.

Stosując pewien skrót myślowy, a nawet swoiste uproszczenie (jednak nie pozabawione racji), można powiedzieć, że anonimowe chrześcijaństwo stanowiło jedną z dróg do, jak to określał św. Jan Paweł II, „milczącej apostazji”. W *Ecc-*

*lesia in Europa* znajdujemy najpierw uwagę o utracie pamięci i chrześcijańskiego dziedzictwa w Europie. Stary Kontynent przesycony jest ideami praktycznego agnostycyzmu i obojętności religijnej. Europejczyk dzisiejszy żyje bez duchowego zaplecza. Życie społeczno-kulturowe Europy przesiąknięte jest niewiarą jako czymś naturalnym. W sferze publicznej łatwiej deklarować się jako agnostyk niż wierzący. Zdaniem św. Jana Pawła II porzucenie Boga ufundowało porzucenie człowieka, dla którego jedyną perspektywą pozostał nihilizm, zawłaszczający coraz bardziej pole filozofii, a w konsekwencji relatywizm, pragmatyzm i hedonizm (*Ecclesia in Europa* nr 7-9)<sup>18</sup>. Po wstępnym opisie apostazji warto przyrzeć się jej różnorodnym uwarunkowaniom.

## 2. Uwarunkowania obiektywne

Uwarunkowania obiektywne nasilającej się w różnych postaciach apostazji dają się zamknąć w kilku słowach kluczach, którymi są modernizm i postmodernizm, nihilizm, antyfundamentalizm, agnostycyzm i relatywizm. Jeszcze inne streszczenie obiektywnych uwarunkowań apostazji dałoby się zamknąć w stwierdzeniu, że jej zasadni-

czym powodem jest odejście w filozofii od filozofii bytu. Modernizm, mając swój początek w literaturze i sztuce przełomu XIX i XX wieku (inspirowany jednakże myślą filozoficzną), przyjmuje postać nurtu religijno-filozoficznego w Kościele katolickim. Akcent na uczucie, a nie rozum w rozumieniu wiary, podważenie trwałości orzeczeń dog-

<sup>16</sup> Tamże, s.502-504.

<sup>17</sup> Tamże, s.504.

<sup>18</sup> *Adhortacje apostolskie Ojca Świętego Jana Pawła II*, t.2: 1996-2003, Kraków 2006, s.633-636. „Zapomnienie o Bogu doprowadziło do <porzucenia człowieka> i dlatego nie należy się dziwić, jeśli w tym kontekście otworzyła się rozległa przestrzeń dla swobodnego rozwoju nihilizmu na polu filozofii, relatywizmu na polu teorii poznania i moralności, pragmatyzmu i nawet cynicznego hedonizmu w strukturze życia codziennego. Europejska kultura sprawia wrażenie <milczącej apostazji> człowieka sytego, który żyje tak, jakby Bóg nie istniał”. Tamże, s.635.

matycznych, zaakcentowanie ewolucji struktur kościelnych – jako podstawowe cechy modernizmu – ciągle pozostają żywotne w dyskusjach teologicznych i filozoficznych<sup>19</sup>. Podobnie rzecz ma się z postmodernizmem, który ma swoją genezę w literaturze i sztuce (architekturze), a obecnie zawłaszcza niemal wszystkie dziedziny kultury<sup>20</sup>. Takie modernistyczne podejście do tradycji religijno-moralnej musi implikować antyfundamentalizm, subiektywizm i relatywizm w obszarze odniesienia człowieka do wartości najwyższych. Nie wchodząc w zawile relacje między modernizmem a postmodernizmem, można powiedzieć, że ich wyrazem jest radykalny indywidualizm, przybierający w życiu jednostek i społeczeństw postać postępowego liberalizmu. Dla postmodernizmu człowiek to byt bez celu. Nie ma tu mowy o żadnej transcendencji osoby ludzkiej<sup>21</sup>. W perspektywie postmodernizmu mamy do czynienia z bardzo wygodną wizją wolności, która uwalnia człowieka od doskwierającego poczucia winy. Jest to wolność bez odpowiedzialności<sup>22</sup>.

W postmodernistycznej wizji człowieka jest zawarty swoisty paradoks. Postmodernizm z jednej strony dekonstruuje ludzki podmiot, a z drugiej dokonuje apoteozy indywidualności i wolności człowieka<sup>23</sup>. Na takim gruncie ideowym musi powstać radykalne przeciwstawienie prawdy i wolności. „Nie tylko krytycy postmodernizmu, ale również sami postmoderniści dostrzegają, że nieuniknioną konsekwencją tej koncepcji świata i człowieka jest relatywizm kulturowy, a ostatecznie nihilizm antropologiczny”<sup>24</sup>.

Porzucenie metafizyki klasycznej, której najlepszym wyrazem jest tomizm egzystencjalny, pociąga poważne konsekwencje zarówno w filozofii, jak i w teologii. Vittorio Possenti w swoim namyśle nad różnymi rodzajami nihilizmu za podstawową jego postać uważa nihilizm teoretyczny, zwany także spekulatywnym. Wszystkie inne postacie nihilizmu dają się zrozumieć w odniesieniu do nihilizmu teoretycznego. Polega on na odejściu od podstawowych założeń metafizyki klasycznej, tomistycznej<sup>25</sup>. „Nihilizm nie jest dla nas w pierwszym rzę-

<sup>19</sup> A. Podsiad, *Słownik terminów i pojęć filozoficznych*, Warszawa 2000, kol.524-525. Modernizm może być od strony filozoficznej widziany jak nurt, który ma swoje źródło w oświeceniu i przejawia się w postępie techniczno-społecznym. S. Kowalczyk, *Idee filozoficzne postmodernizmu*, Radom 2004, s.8. Mówiąc skrótowo, projekt modernizacji świata wyrastający z oświeceniowych idei się nie powiódł, historia ludzkości wchodzi w nową fazę ponowoczesną (postmodernistyczną). Stąd koniec wszystkiego, nawet historii (F. Fukuyama), a przede wszystkim religii.

<sup>20</sup> „Historyczne i ideowe korzenie postmodernizmu wiąże się z przemianami, jakie zaszły w literaturze amerykańskiej lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych XX w. Zmiany te polegały na <wyjściu poza granice gatunków>, na rozbiciu tradycyjnych modeli narracji artystycznej, co krytycy i teoretycy sztuki określili właśnie po raz pierwszy mianem <postmodernizm>”. H. Kiereś, *Postmodernizm, w: Filozofować dziś. Z badań nad filozofią najnowszą*, red. A. Bronk, Lublin 1995, s. 263.

<sup>21</sup> H. Kiereś, *Osoba i społeczność*, Lublin 2013, s. 42-45.

<sup>22</sup> H. Perkowska, *Postmodernizm a metafizyka*, Warszawa 2003, s. 42.

<sup>23</sup> Tamże, s.94-95.

<sup>24</sup> H. Kiereś, *Osoba i społeczność*, s. 45.

<sup>25</sup> V. Possenti, *Nihilizm*, tłum. A. Fligel-Piotrowska, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t.7, Lublin

dzie ani przekonaniem, że wiara w Boga chrześcijańskiego skończyła się, ani przekonaniem, że ponadmysłowy świat idei i ideałów nie rzuca już światła, ponieważ oba te przekonania można pojąć jako konsekwencje antyrealizmu, zapomnienia bytu, kryzysu <intellectus> w dążeniu do dotarcia do bytu istniejącego<sup>26</sup>. W ujęciu włoskiego myśliciela podstawowe odmiany nihilizmu to wspomniane wyżej nihilizm teoretyczny, a następnie: naukowy i technologiczny (esencjalny), teologiczny, praktyczny (w znaczeniu moralny, etyczny) i prawny oraz polityczny<sup>27</sup>. Gdy idzie o nihilizm teologiczny, jako jedną z postaci nihilizmu, sprawa jego relacji do nihilizmu teoretycznego (a w konsekwencji i pozostałych postaci nihilizmu) jest bardziej złożona. Kluczem do ustalenia wzajemnych zależności różnych odmian nihilizmu jest bardziej jeszcze fundamentalne rozróżnienie związane z nihilizmem. Włoski filozof dochodzi do przekonania, że nihilizm trzeba postawić przed „trybunał filozofii pierwszej”. Ponadto należy mieć świadomość różnicy między nihilizmem teoretycznym i prak-

tycznym (które należy rozumieć filozoficznie) a nihilizmem w ogóle, który jest pewnym fenomenem duchowym związanym z życiem, i na tej płaszczyźnie, a nie li tylko teoretycznej, powinien być nade wszystko pokonany<sup>28</sup>. Traktuje też Possenti nihilizm jako twór filozoficzno-kulturowy odrzucający Boga, celowość kosmosu i ludzkiej egzystencji, podmiot ludzki, różną wartość sądów aksjologicznych. Ostatnią formą nihilizmu jest nihilizm moralny<sup>29</sup>. W takim kontekście zrozumiała staje się uwaga o związku między nihilizmem teoretycznym praktycznym i teologicznym. „Filozoficzne rozumienie nihilizmu teoretycznego i praktycznego wydaje się niezbędne dla lepszego zrozumienia nihilizmu teologicznego, który być może nie został jeszcze adekwatnie określony<sup>30</sup>. Natomiast nihilizm teologiczny leży u podstaw nihilizmu politycznego i prawnego<sup>31</sup>. Dla Possentiego nihilizm teologiczny jest skrajną formą nihilizmu, bardziej wyrazistą niż nihilizm esencjalny, którego podłożem jest ideologia scjentyzmu technologicznego. Nihilizm teologiczny wyrasta ze skłonności anty-

2006, s.649-650.

<sup>26</sup> V. Possenti, *Nihilizm teoretyczny i „śmierć metafizyki”*, tłum. J. Merecki, Lublin 1998, s.27. Szerzej temat nihilizmu w rozumieniu Possentiego: M. Szymonik, *Filozoficzne uwarunkowania nihilizmu teoretycznego i praktycznego w kontekście myśli Vittorio Possentiego*, „Częstochowskie Studia Teologiczne” 48 (2021), s.143-176.

<sup>27</sup> V. Possenti, *Nihilizm*, s.649-655.

<sup>28</sup> V. Possenti, *Filozofia po nihilizmie. Zadanie filozofii bytu i „trzecie żeglowanie”*, tłum. A. Gudaniec, J. Merecki, w: *Zadania współczesnej metafizyki*, t.6: *Metafizyka w filozofii*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, Lublin 2004, s.482-483.

<sup>29</sup> V. Possenti, *Nihilizm teoretyczny i „śmierć metafizyki”*, s.18.

<sup>30</sup> V. Possenti, *Filozofia po nihilizmie*, s.483.

<sup>31</sup> „Nihilizm polityczny i prawny nie miałby miejsca w historii Europy, gdyby wcześniej nie nastąpił nihilizm teologiczny; bez zapomnienia transcendencji, która pozostawia człowieka <sibi commissus>, czyli skupionego wyłącznie na używaniu własnej woli”. V. Possenti, *Nihilizm jako konsekwencja odrzucenia substancji i natury*, w: *Zadania współczesnej metafizyki*, t.8: *Substancja. Natura. Prawo naturalne*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, P. Gondek, Lublin 2006, s.510-511.



realistycznych. Ludzki dynamizm skierowany jest w nim tylko ku temu, co skończone. Jego przejawem jest swoista apoteoza samobójstwa<sup>32</sup>. W kwestii nihilizmu teologicznego ciekawe uwagi czyni włoski myśliciel na kanwie filozofii Dostojewskiego. „Oto przejaw nowej wolności nihilistycznej. Nie mogąc tworzyć, ponieważ to przysługuje wyłącznie Bogu, człowiek nihilizmu niszcząc – naśladuje Absolut przez destrukcję tego, co stworzone, jak i na płaszczyźnie jeszcze bardziej radykalnej – przez unicestwienie siebie samego”<sup>33</sup>.

Stanisław Kowalczyk pisze o nihilizmie religijnym i teologicznym łącznie. Nihilizm religijny stanowi składową antyteizmu i ateizmu i jest obecny w tzw. teologii śmierci Boga. Wspomniana teologia uprawiana jest nade wszystko przez niektórych teologów protestanckich. W takim kontekście pojawia się kategoria „chrześcijańskiego ateizmu”<sup>34</sup>. „Zbliżoną postawę do nihilizmu teologicznego, pisze Kowalczyk, prezentują te religie orientalne, które rezygnują z idei Boga transcendentno-osobowego, a religię redukują do etyki i różnych form kultu; taką religią jest przede wszystkim buddyzm”<sup>35</sup>. Powyższa wypowiedź wskazuje jak subtelnej i wieloaspektowej kwestii dotykamy, gdy rozprawiamy o apostazji. Przejawem „milczącej apostazji” w Kościele jest zapomnienie o Bogu jako źródle moralności i praktykach reli-

gijnych. Natomiast wypowiedź Kowalczyka zwraca uwagę na możliwość etyki i kultu religijnego bez Boga. Niezależnie od rozmaitych postaci nihilizmu w każdym z nich widoczny jest wątek porzucenia filozofii bytu. Modernistyczne oddzielanie wiary i teologii od realizmu filozofii tomistycznej przyjęło radykalną formę w nihilizmie teologicznym, który chce być usprawiedliwieniem zmodernizowanej, subiektywistycznie nastawionej religijności. Wspomniany wyżej Rahner bywa zaliczany do myślicieli neomodernistycznych, a jego poglądy, ze zwrotem antropologicznym włącznie, bywają określane jako szczytowe osiągnięcie modernizmu. W myśli Rahnera nawiązanie do tomizmu przyjmuje postać antytomistyczną<sup>36</sup>. Powyższą krytykę Rahnera można uznać za zbyt radykalną, niemniej jednak zawiera ona elementy trafne, zwłaszcza gdy chodzi o jego koncepcję anonimowego chrześcijaństwa. „Ateista z powodzeniem może dostąpić zbawienia jako anonimowy chrześcijanin, nawet jeśli wyraźnie odrzuca wszelkie więzi z widzialnym, hierarchicznym Kościołem. W takiej perspektywie eklezjologia zostaje całkowicie przededefiniowana”<sup>37</sup>. Anonimowe chrześcijaństwo staje w poprzek mandatu misyjnego Kościoła, polegającego na głoszeniu prawdy Ewangelii wszystkim ludziom. Trudno też pogodzić anonimowego katolika z koniecznością dawania świadectwa, ja-

<sup>32</sup> Tamże, s.502.

<sup>33</sup> Tamże, s.503.

<sup>34</sup> S. Kowalczyk, *Nihilizm*, w: *Encyklopedia „białych plam”*, t.13, Radom 2004, s.14.

<sup>35</sup> Tamże, s.14.

<sup>36</sup> D. Bourmaud, *Sto lat modernizmu. Źródła II Soboru Watykańskiego*, tłum. M. Beściak, Warszawa 2021, s.345-379.

<sup>37</sup> Tamże, s.364-365.

ko podstawowego obowiązku każdego wynawczycy Chrystusa. Myśliciele porzucających byt i prawdę o nim, czyli porzucających wielką tradycję metafizyczną, określa Maritain „biednymi chrześcijańskimi sofistami”, którym potrzebny jest Sokrates<sup>38</sup>.

Prezentując szkic ideowy pola filozoficznego, na którym rodzi się odstępstwo od wiary, warto sięgnąć do kilku uwag Hansa Jonasa o związku między gnostycyzmem, egzystencjalizmem i nihilizmem. Jonas za prekursora, a nawet pierwszego nowożytnego egzystencjalistę uważa, Błażeja Pascala. Pascal to myśliciel, który z właściwą sobie finezją ukazał dramat samotności człowieka w fizykalnym wszechświecie nowożytnej kosmologii<sup>39</sup>. Człowiek jest zagubiony pośród ogromu wszechświata niczym wążła trzcina, ale to myśląca trzcina. Przyroda jako natura jest wroga człowiekowi, nad którą człowiek góruje swoim umysłem. Między człowiekiem a resztą stworzenia jest przepaść, której nie moż-

na zniwelować<sup>40</sup>. „Jest on wyłączony ze wspólnoty bytowania w jednej całości, albowiem jego świadomość w pełni czyni z niego w świecie cudzoziemca i w każdym akcie autentycznej refleksji mówi mu o tej zupełnej obcości”<sup>41</sup>. Świat jest nadal dziełem Boga, ale objawia przede wszystkim wolę i potęgę. Istnienia świata i człowieka nie prześwieca już Logos, który ukazuje cel i mądrość działania Stwórcy, jako autora całej natury, w tym ludzkiej natury<sup>42</sup>. W przekonaniu Jonasa dualizm nowożytnej filozofii stanowi podglebie współczesnego egzystencjalizmu i jego nihilistycznych implikacji. Odejdźcie od kategorii natury w rozumieniu rzeczywistości i szczególnie człowieka rodzi antropologiczny akosmizm<sup>43</sup>. Jonas swoje badania nad gnostycyzmem prowadził przez pryzmat założeń egzystencjalizmu, fenomenologii i szkoły historii religii<sup>44</sup>. W jego przekonaniu istnieje analogia między czasami nowożytnymi (współczesnością) a sytuacją w grecko-rzymskim świecie

<sup>38</sup> J. Maritain, *Wieśniak znad Garonny. Stary świecki chrześcijanin snuje refleksje a propos czasów współczesnych*, tłum. A. Ziernicki, Poznań 2017, s.20-22.

<sup>39</sup> H. Jonas, *Religia gnozy*, tłum. M. Klimowicz, Kryspinów 1994, s.339-342.

<sup>40</sup> Tamże, s.339-340. Alasdair MacIntyre twierdzi, że Pascal ma świadomość tego, że protestancko-jansenistyczna koncepcja rozumu zgadza się zasadniczo pod pewnymi względami z koncepcją rozumu przyjmowaną przez większość reprezentantów filozofii i nauki siedemnastego wieku. Jest to rozum, który nie osiąga istoty rzeczy, a także przejścia z możliwości do aktu. Jest to rozum, który ujmuje prawdy faktualne i relacje matematyczne. W dziedzinie praktycznego działania ten rozum milczy w kwestii celów, natomiast wypowiada się w sprawie środków do celów. Takie ograniczenie działania rozumu ma ważne konsekwencje w dziedzinie moralności. A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa 1996, s.114. Stosunek do rozumowego poznania Boga wyraża skrótowo jego zakład i jego porządek serca. „Boga czuje serce, nie rozum. Oto co jest wiara: Bóg dotykalny dla serca, nie dla rozumu”. B. Pascal, *Myśli*, tłum. T. Żeleński (Boy), Warszawa 1989, s.246-247. Przewycięzeniem sceptycyzmu jest nie rozum, ale uczucie i wiara.

<sup>41</sup> H. Jonas, *Religia gnozy*, s.340.

<sup>42</sup> Tamże, s.340-342.

<sup>43</sup> Tamże, s.342.

<sup>44</sup> W. Myszor, *Jonas*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii* t.5, Lublin 2004, s.379.

początków chrześcijaństwa, w którym rozpleniał się ruch gnostycki<sup>45</sup>. Wyobcowanie człowieka w gnostycyzmie ma swoją podstawę w radykalnej odrębności Boga i świata, w który jest rzucony człowiek. Świat pochodzi od mocy o wiele niższej niż Bóg. Gnostycki wszechświat jest zupełnie inny niż grecki kosmos. Jest on jakąś formą uporządkowania, ale wrogą człowiekowi. Między człowiekiem a miejscem jego egzystencji istnieje przepaść<sup>46</sup>. „Lęk jako reakcja duszy na jej fakt bycia-w-świecie to powtarzający się wątek w gnostyckiej literaturze”<sup>47</sup>. Ratunkiem dla człowieka jest wiedza, która pozwala zdobyć wewnętrzną jaźń samą siebie. Przez tę wiedzę wzmagą się jeszcze bardziej alienacja człowieka. Ta wiedza nie oznacza technologicznego panowania nad światem. Jej moc płynie ze Zbawcy, który ją przynosi<sup>48</sup>. Gnostycki Bóg nie ma nic wspólnego z fizycznym wszechświatem, jest niepoznawalny za pomocą światowych analogii. Gnostycki dualizm

Boga i świata ma swój odpowiednik w dualizmie człowieka i świata<sup>49</sup>. Jonas mówi także o gnostyckim antynomizmie, którego przejawem jest atak na prawo naturalne, moralne i polityczne. Jego zdaniem nihilistyczne implikacje są tu bardziej widoczne, niż w przypadku akosmizmu. Rdzeń nihilizmu zawiera się w śmierci Boga, nade wszystko Boga chrześcijańskiego. Natomiast gnostycy stwierdziliby jedynie, że „umarł Bóg kosmosu”, ale i taka śmierć Boga jest brzemienne w skutki<sup>50</sup>. Posługując się antropologicznymi rozróżnieniami gnostyków, możemy powiedzieć, że do porządku naturalnego przyporządkowany jest człowiek psychiczny, człowiek zaś duchowy mocą swojej wiedzy stanowi prawo dla siebie, czyli jest ponad prawem i poza dobrem i złem<sup>51</sup>. W świat, o czym była już mowa, człowiek jest rzucony. Kategoria ta ma rodowód gnostycki i jest ważną kategorią współczesnego egzystencjalizmu<sup>52</sup>. Ciekawe uwagi czyni także Jonas w kwestii czasowości ludzkiej

<sup>45</sup> H. Jonas, *Religia gnozy*, s.343.

<sup>46</sup> Tamże, s.344-346.

<sup>47</sup> Tamże, s.346.

<sup>48</sup> Tamże, s.346-347.

<sup>49</sup> H. Jonas, *Gnostycyzm a umysłowość klasyczna*, tłum. M. Klimowicz, „Znak” 434 (1991) 7, s.16-17. Sposobem jakiegoś okiełznania świata jest specyficzna duchowa siła. Jest ona inna od panowania technologicznego nad światem, ale też nie przypomina w niczym rozumnego zarządzania stworzeniem, o którym mówi filozofia klasyczna i ortodoksyjna teologia. „Choć sytuacja ta różni się od nowożytnej relacji człowieka do przyczynowości istniejącej w świecie, nad którą usiłuje on zapanować, ontologiczne podobieństwo między nimi polega na tym, że pod względem formalnym jedyną relacją, jaka w obu przypadkach pozostała człowiekowi w odniesieniu do natury jako całości, jest przeciwstawienie jej sile innej siły”. H. Jonas, *Religia gnozy*, s.347.

<sup>50</sup> „Transcendencja wyzbyta wszelkiego normatywnego odniesienia do świata jest tym samym co transcendencja, która utraciła swą siłę sprawczą. Innymi słowy, bez względu na to, jakie są cele ludzkiego związku z otaczającą go rzeczywistością, koncepcja Boga ukrytego jest koncepcją nihilistyczną, albowiem nie emanuje zeń <nomos>, żadne prawo odnoszące się do natury, a więc i do ludzkiego działania, które wszak należy do porządku naturalnego”. H. Jonas, *Religia gnozy*, s.349.

<sup>51</sup> Tamże, s.351.

<sup>52</sup> „Termin ten, o ile mi wiadomo, posiada rodowód gnostycki. Pojawia się stale w literaturze

egzystencji. Tu też widać pewną różnicę między gnostycyzmem a nowożytnymi filozofiami. W gnostycyzmie milcząco zakłada się, że człowiek jest rzucony w czasowość, ale jego początek bierze się z wieczności i tam ma swój cel. Tego brak we wszystkich nowożytnych antropologiach, które zawierają w sobie wątki nihilistyczne<sup>53</sup>. Egzystencjalizm daje pożywkę nihilizmowi poprzez odejście od kategorii natury. „Ta egzystencjalistyczna deprecjacja pojęcia natury wyraźnie odzwierciedla duchowe spustoszenie, jakiego dokonały w nim nauki przyrodnicze, i ma coś wspólnego z pogardą żywioną wobec natury przez gnostyków. Żaden kierunek filozoficzny nie przejawiał tak nikłego zainteresowania naturą jak egzystencjalizm, który nie dostrzega w niej nawet śladu dostojeństwa. Obojętności tej nie należy jednak mylić z sokratejskim powstrzymaniem się od dociekań przyrodniczych jako niedostępnych dla ludzkiego rozumu”<sup>54</sup>. Ponieważ

nie ma natury jako takiej, przeto nie jest możliwa jej kontemplacja rozumiana jako *theoria*. W czasowym wymiarze ludzkiej egzystencji (Heidegger) terażniejszość to moment między przeszłością a przyszłością. Tak płynnej egzystencji trudno przypisać jakieś normy i prawa. Czasowa egzystencja płynie ku śmierci<sup>55</sup>. W przekonaniu Jonasa zagubienie nihilistyczne człowieka jest głębsze w ujęciu nowożytnym niż gnostyckim. Dla gnostycyzmu człowiek jest rzucony we wrogą, antyboską, a zatem i antyludzką naturę. Nowożytny zaś człowiek jest rzucony w naturę obojętną. Natura obojętna funduje prawdziwą otchłań egzystencji<sup>56</sup>. „To, że tylko człowiek jest nieobojętny, że w swej skończoności zwrócony jest wyłącznie ku śmierci, sam na sam ze swą przygodnością i obiektywnym bezsenssem projektowanych przez siebie sensów, to sytuacja doprawdy bez precedensu”<sup>57</sup>.

### 3. Uwarunkowania subiektywne

Apostazja jako porzucenie Kościoła, stanu zakonnego czy duchownego stanowi określony wybór człowieka w kwestiach związanych z wiarą. Człowiek jako oso-

ba jest bytem społecznym. Jego życie osobowe rozgrywa się w kontekście kulturowo-społecznym. Prawdy wiary są również przekazywane, umacniane bądź

---

mandejskiej: życie zostało rzucone w świat, światło w ciemność, dusza w ciało – a wyraża pierwotny gwałt, jaki został mi zadany, sprawiający, że jestem tu, gdzie jestem i czym jestem; wyraża bierność mojego, nie wynikającego z wyboru, pojawienia się w jakimś istniejącym świecie, którego nie stworzyłem i którego prawo jest mi obce”. Tamże, s.352.

<sup>53</sup> Tamże, s.352-353.

<sup>54</sup> Tamże, s.355.

<sup>55</sup> Tamże, s.355-356. „Powtórzmy: nie ma terażniejszości, w której można by się zatrzymać, a tylko kryzys pomiędzy przeszłością i przyszłością, niewymiarowy punkt, moment usytuowany na ostrzu decyzji, która dąży naprzód”. Tamże, s.354.

<sup>56</sup> Tamże, s.356-357.

<sup>57</sup> Tamże, s.357.

kwestionowane w określonej społeczności. W poprzednim punkcie artykułu starano się syntetycznie pokazać kontekst ideowy, w którym określone osoby podejmują akt apostazji. W punkcie niniejszym chce się krótko naświetlić kwestię apostazji od strony podmiotu, który tegoż aktu dokonuje. Ludzkie decyzje nie rodzą się w oderwaniu od innych osób, ich wzorów i postaw. Zatem ma na nie wpływ myślenie innych członków określonej społeczności. Niemniej jednak człowiek jako suwerenny byt osobowy transcenduje społeczeństwo i pozostaje istotnie wolny w swoich decyzjach. Jako fundamentalne zatem jawi się zagadnienie rozumienia ludzkiej wolności, a nade wszystko właściwe rozumienie relacji między wolnością i prawdą. Wstępnie możemy stwierdzić, że od strony podmiotu apostazja ma swoje źródło w nieumiejętnym ustawieniu relacji między prawdą i wolnością. W świetle wcześniejszych uwag należy stwierdzić, że współczesnemu człowiekowi prawda jawi się, jak chce tego postmodernizm, jako opresyjna, zagrażająca niezależności jednostki. Warto w tym miejscu odnieść się do uwag jakie w kwestii współczesnego ateizmu czyni kardynał Robert Sarah. Oczywiście ateizm i apostazja to nie to samo (często apostazja równa się ateizm), ale ich subiektywne źródło zdaje się być takie samo, a jest nim ludzka decyzja. Ku zwątpieniu i ateizmowi popycha wielu ludzi tajemnica zła. Bunt człowieka wydaje się zrozumiały w odniesieniu do radykalnych przejawów zła<sup>58</sup>.

„Jak wierzyć w Boga, kiedy cierpią niewinne dzieci?”<sup>59</sup>. Postacie zła i cierpienia są więc bardzo różne. Porzucanie przez współczesnych katolików Kościoła ma również jedną z wielu przyczyn w nadużyciach seksualnych duchownych, co niewątpliwie jest wielkim złem. Dlatego trafne jest spostrzeżenie Sarah, że przyczyną największej ilości zła są sami ludzie, a na ogromnych obszarach świata cierpienie nie powoduje utraty wiary<sup>60</sup>. Podobnie jak w przypadku ateizmu, tak i w przypadku apostazji, podstawową ich podmiotową przyczyną jest radykalny indywidualizm współczesnego Europejczyka. Bóg staje się przeszkodą w korzystaniu z pełni autonomii i wolności człowieka. Dzisiejszy człowiek to pan samego siebie, władający przyrodą i swoją egzystencją w sposób nieskrępowany. Oświeceniowe myślenie wciąż daje o sobie znać w ludzkim dążeniu do opanowania świata przez naukę i technikę. Nie idzie o prawdę, która do Boga przybliży, ale o panowanie nad przyrodą, które umożliwia pogłębienie niezależności człowieka<sup>61</sup>. „Ateistyczne pokierowanie swoim życiem niemal zawsze jest wyborem dokonany przez wolę. Człowiek już nie chce zastanawiać się nad swoim odniesieniem do Boga, gdyż sam zamierza stać się bogiem. Jego wzorem jest Prometeusz, mitologiczna postać z rodu Tytanów, który wykradł święty ogień, żeby go przekazać ludziom; jednostka weszła w logikę przywłaszczenia sobie Boga, a już nie oddawania Mu czci. Zanim pojawiło się tzw. oświecenie, jeśli

<sup>58</sup> R. Sarah, N. Diat, *Bóg albo nic – rozmowa o wierze*, tłum. A. Kuryś, Warszawa 2016, s.243-244.

<sup>59</sup> Tamże, s.244.

<sup>60</sup> Tamże, s.244-245.

<sup>61</sup> Tamże, s.242-243.

człowiek próbował zająć miejsce Boga, dorównać Mu lub Go wyeliminować, były to zjawiska jednostkowe i mniejszościowe<sup>62</sup>. Przez akt apostazji człowiek albo porzuca wiarę w Boga całkowicie, albo urządza ją wedle subiektywnego rozumienia, zgodnie z własnymi wyborami. Przejawy apostazji mogą występować łącznie z praktykami religijnymi. Wielu katolików, także w Polsce, odrzuca wiele prawd doktrynalnych i moralnych, które przestają już być wyznacznikami ich życia wiary i postępowania moralnego.

Filozofia współczesna w swoich licznych przedstawicielach dokonuje swojej apoteozy ludzkiej wolności kosztem prawdy. Jest w tym bardzo widoczne odejście od klasycznego (arystotelesowsko-tomistycznego) rozumienia wolnego wyboru człowieka. Na gruncie tożsamości wyboru dokonuje byt osobowy. W wolnym wyborze człowieka biorą udział niejako dwa „ramiona” osobowej struktury, czyli rozum i wola, które się wzajemnie uzupełniają w akcie suwerennej decyzji<sup>63</sup>. Bardzo ważny jest realizm filozofii klasycznej, który oczyszcza ludzkie wybory z oparów błędów i absurdu. „Porządek poznania sprzęga się z porządkiem pożądania i miłości. Poznany byt realny jest zarazem dobrem. Nie ma dóbr abstrakcyjnych, dlatego wszelkie abstrakcyjne koncepcje bytu rozmijają się z porządkiem dobra. Abstrakty nie mogą stanowić przedmiotu pożądania i miłości, ponieważ abstrak-

ty nie istnieją niezależnie od formującej je myśli. A myśl – w swej treści – jest tylko znakiem rzeczywistości. Znaków się nie pożąda, pożąda się rzeczy samej, która jest bytem realnym, a przez to – dobrem<sup>64</sup>. Na gruncie etyki tomistycznej wolności ludzkiego wyboru nie narusza obiektywny porządek rzeczywistości, w ramach którego wola jest przyporządkowana do dobra powszechnego, co w konsekwencji oznacza, że Bóg stanowi przyczynę woli jako dobro powszechne. Bez odniesienia do dobra człowiek nie byłby w stanie wykonywać aktów chcenia. Intelkt uznaje w sposób konieczny pierwsze zasady poznania, wola zaś kieruje się do celu ostatecznego jako najwyższej postaci dobra. Działanie poznawcze rozumu i pożądawcze woli wynika z natury ludzkiej. Doskonała dobrowolność ludzkiego działania ma swoją podstawę w doskonałym poznaniu celu działania. Ma to miejsce wtedy, gdy znany jest powód działania (uzasadnienie celu działania), a środki są odpowiednio dobrane do zamierzonego celu<sup>65</sup>. Dobro, do którego dąży człowiek, możliwe jest do osiągnięcia różnymi drogami. Chcąc podążać do określonego celu jako dobra, należy rozumnie rozemnić najpierw, czy jest to dobro autentyczne czy pozorne, a także możliwość jego osiągnięcia. Wolność stanowi więc przedłużenie ludzkiej rozumności. Osoba ludzka obdarzona rozumem i wolą dąży do prawdy i dobra, a w konsekwencji ma prawo do prawdy i wolnego stanowienia

<sup>62</sup> Tamże, s.242.

<sup>63</sup> M. A. Krapiec, *Ludzka wolność i jej granice*, Lublin 2004, s.48-50.

<sup>64</sup> Tamże, s.53.

<sup>65</sup> I. Andrzejuk, *Od etyki Arystotelesa do filozofii moralnej Tomasza z Akwinu*, Warszawa 2021, s.64-65.

o sobie<sup>66</sup>. Skoro na gruncie antropologii i etyki tomistycznej integralny rozwój osoby ludzkiej wiąże się z uwzględnieniem jej transcendencji i otwarciem na Absolut, to absurdalne jest porzucanie religii jako środka do pełni człowieczeństwa.

Tekst Akwinaty na temat prawa naturalnego klarownie podkreśla, że to, co pierwsze poznaje rozum teoretyczny, to byt. Natomiast rozum praktyczny jako pierwsze pojmuje dobro. Dobrem zaś jest to, czego wszystko pożąda. Stąd pierwsza zasada rozumu praktycznego brzmi: „dobro należy czynić, zła zaś należy unikać”. Na tej podstawowej zasadzie prawa naturalnego opierają się wszystkie inne przykazania tegoż prawa, które są manifestacją inklinacji naturalnych człowieka. Jest to inklinacja do zachowania życia, życia we wspólnocie rodziny, w której dokonuje się przekazanie życia i wychowanie dzieci. I wreszcie Doktor Anielski wyakcentowuje naturalną zdolność człowieka do poznania prawdy i Boga, i życia w społeczności<sup>67</sup>. Ze względu na nasze rozważania na temat apostazji słowa o trzeciej naturalnej inklinacji człowieka przytoczymy dosłownie. „Po trzecie, pisze Akwinata, istnieje w człowieku skłonność ku dobru odpowiadającemu jego rozumnej naturze, która jest mu właściwa. I tak np. człowiek ma naturalną skłonność do tego, żeby poznać prawdę o Bogu, oraz do tego, żeby żyć w społeczności. W myśl tego, do pra-

wa naturalnego należy wszystko, co dotyczy tejże skłonności, np. żeby człowiek wystrzegął się niewiadomości, żeby nie obrażał tych, z którymi musi obcować, oraz wszystko inne tego rodzaju”<sup>68</sup>. Człowiek jako osobowy byt rozumny powinien szukać dobra zgodnie z porządkiem rozumu. Społeczeństwo umożliwia rozwój poszczególnych osób i współdziałanie dla dobra ogółu. Także poszukiwanie prawdy jest uwarunkowane kontekstem społecznym. I wreszcie poznanie Boga, jako najdoskonalszego przedmiotu poznania umysłowego, również wpisane jest w kontekst społeczno-kulturowy<sup>69</sup>. Dotyczy to zarówno poznania naturalnego Boga (zdroworozsądkowego i filozoficznego), jak i nadprzyrodzonego (teologicznego w ramach określonej religii). Prawda jest sposobem egzystencji ludzkiej. Zdolność do poznania prawdy implikuje prawo każdej osoby do prawdy. To prawo ma charakter szeroki, bo dotyczy pojedynczych osób i ludzkich społeczności. Ważną kwestią jest wolność badań naukowych i wolność poglądów, i religii. Szczególnie niebezpieczne w realizacji tegoż prawa jest instytucjonalne zakłamywanie prawdy. Wiąże się ono nie tylko z systemami totalitarnymi, ale także z nowoczesnymi społeczeństwami konsumpcyjnymi, zdominowanymi przez różne odmiany marketingu. Z przestrzeni handlu i usług marketing przeniósł się na inne dziedziny życia.

<sup>66</sup> I. Andrzejuk, A. Andrzejuk, *Tomasz z Akwinu jako etyk*, s.24-25.

<sup>67</sup> Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t.13: *Prawo (1-2. 90-105)*, tłum. P. Bełch, Londyn 1986, z.94, a.2, s.54-56.

<sup>68</sup> Tamże, s.55-56.

<sup>69</sup> É. Gilson, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1998, s.308.

Dzisiaj mówi się o marketingu politycznym czy religijnym. Szkody poczynione przez marketing zarówno polityczny, jak i religijny są o wiele większe niż w przypadku marketingu handlowo-usługowego. Uproszczona wizja spraw społecznych czy moralno-religijnych, niekiedy zakłamana, przynosi większe szkody niżeli przereklamowany towar lub usługa<sup>70</sup>.

Jako byt rozumny i wolny człowiek poszukuje pełni prawdy i dobra, pełni szczęścia. Szukając pełnej prawdy o sobie samym, człowiek musi ustosunkować się do kwestii Boga i religii. Współczesna absolutyzacja wolności musi stanąć do konfrontacji z rzetelną prawdą o całej rzeczywistości, szczególnie zaś prawdy o człowieku. Na gruncie filozofii klasycznej zbudowana jest filozofia religii traktująca człowieka jako istotę religijną, otwartą na Boga (*homo capax Dei, homo religiosus*). Od strony podmiotu teza powyższa jest uzasadniana osobowym, transcendentnym, przygodnym, dynamicznym i otwartym charakterem bytu ludzkiego<sup>71</sup>. „Otwarcie człowieka na Boga, zdolność Jego poznania i miłowania określa się w filozofii klasycznej jako ukierunkowanie człowieka na dobro, w tym Dobro Najwyższe: <homo est capax Summi Boni>; pragnienie szczęścia oraz pragnienie Boga: <desiderium naturale videndi Deum>”<sup>72</sup>. Na

gruncie filozofii klasycznej, ściśle tomistycznej etyki szczegółowej, postawa religijna stanowi obowiązek moralny. Człowiek jest bytem, w którym najgłębsza istota człowieczeństwa wyraża się w pierwiastkach racjonalno-duchowych ludzkiej natury. Człowiek to byt osobowy, czyli rozumny i wolny, przygodny, czyli zależny w istnieniu od Boga, a także otwarty, czyli szukający ostatecznego spełnienia<sup>73</sup>. Na takim gruncie staje się zrozumiała religijność, będąca rozumną odpowiedzią człowieka na inklinacje, które są wpisane w ludzką naturę i ukierunkowują ją ku Transcendensowi. Postawa religijna jest akceptacją religii i to ze wszystkimi konsekwencjami tego faktu, co znajduje wyraz w postawie poszczególnych osób<sup>74</sup>. Filozoficzna analiza rozumnej natury ludzkiej osoby prowadzi do wniosku, że celowość bytu ludzkiego w obszarze działań osobowych, znajduje swoje ostateczne uzasadnienie w odniesieniu do Absolutu. Z tego tytułu w perspektywie moralnej rodzi się nakaz uznania Boga i oddawania mu czci. Rozpoznając charakter swojego bytu, człowiek czyta z własnej natury normę postępowania, która nakazuje mu zajęcie postawy religijnej, czyli uznania Boga i oddawania Mu należnego kultu<sup>75</sup>. Chociaż metafizyczna analiza bytu ludzkiego skazuje niejako na konieczność za-

<sup>70</sup> I. Andrzejuk, A. Andrzejuk, *Tomasz z Akwinu jako etyk*, s.40-41.

<sup>71</sup> Z. J. Zdybicka, *Homo religiosus*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii* t.4, Lublin 2003, s.570.

<sup>72</sup> Tamże, s.570.

<sup>73</sup> T. Ślipko, *Zarys etyki szczegółowej*, t.1: *Etyka osobowa*, Kraków 2005, s.43-45.

<sup>74</sup> Tamże, s.46-47. „Postawa religijna w przyjętym przez nas rozumieniu, pisze Ślipko, oznacza wyznawanie przez człowieka określonego systemu pojęć i wierzeń o Istocie (istotach) transcendentnej oraz swojej osobowej od Niej zależności, jak również wypływających stąd moralnych obowiązków, przede wszystkim obowiązku miłości i religijności, czyli oddawania jej należnego kultu”. Tamże, s.47.

<sup>75</sup> Tamże, s.50-51.



jęcia postawy religijnej, żeby mógł się w pełni realizować byt osobowy, to jednak, jak wszystkie akty moralne, tak i akt religijności jest wolnym aktem poszczególnej osoby. Prawo wolności religijnej dotyczy zarówno religii obiektywnie prawdziwej, uzasadnionej rozumem słusznym, jak i religii fałszywej<sup>76</sup>. Krąpiec w swojej filozofii osoby podkreśla, że cel ludzkiego życia, a przez to i sens, najpełniej ukazany jest w religii chrześcijańskiej. Chrześcijaństwo umożliwia pełny rozwój osobowy człowieka. Drożą tegoż rozwoju jest tworzenie chrześcijańskiej cywilizacji jako środowiska rozwoju poszczególnych osób, a spełnieniem uczestnictwo w trynitarnym życiu Boga<sup>77</sup>. „Chrześcijaństwo akcentuje stan ludzkiej osobowej natury rozumnej i jej więzi z Bogiem jako: Sprawcą, Wzorem, Celem, co pociąga za sobą upowszechnienie znaczących jakości kulturowych w organizowaniu ludzkiej społeczności, które dostrzegane są w wielowiekowym trwaniu chrześcijaństwa w zmiennym świecie ludzkości. Człowiek bowiem, realnie istniejący jako byt przygodny, potrzebuje swego upełnienia i udoskonalenia, przejawiającego się w ludzkim działaniu”<sup>78</sup>.

Szukając najgłębszego sensu swojego życia, człowiek staje wobec prawdy o świecie i sobie samym. Wyrasta z konkretnego kontekstu społeczno-kulturowego. Opierając się na posiadanej wiedzy o Bo-

gu i religii, człowiek musi dokonać wyboru drogi, którą uzna za właściwą w najgłębszym spełnieniu swojej bytowości. Na początku naszych rozważań została zwrócona uwaga na to, iż cnota religijności nie ma słusznej miary (trudno się Bogu wypłacić za wszystkie Jego dobrodziejstwa przyrodzone i nadprzyrodzone). Decyzja o apostazji, czyli opuszczeniu stanu duchownego, zakonu, ale także Kościoła, zdaje się być warunkowana od strony podmiotu stopniem świadomości religijnej. Świadomość ta zależy od czynników obiektywnych, o których była mowa wcześniej, a także społecznych (o czym powiedziane zostanie w następnym punkcie). Jądro jednak problemu apostazji związane jest z decyzją suwerennego podmiotu ludzkiego, który na podstawie posiadanej przez siebie wiedzy religijnej podejmuje decyzję np. o formalnym opuszczeniu struktur Kościoła katolickiego. Jako istota racjonalna, otwarta na prawdę, w tym prawdę absolutną, każdy człowiek podejmujący indywidualną decyzję o apostazji, musi mieć świadomość odpowiedzialności za prawdę o sobie, o całej rzeczywistości, a nade wszystko o prawdziwości bądź fałszywości religii, którą porzuca. Wolność, w tym wolność religijna, zawiera w sobie możliwość dokonania błędnego wyboru. Wydaje się, że tego typu decyzja, jaką jest akt apostazji nie może być motywowana jedynie wolno-

<sup>76</sup> Tamże, s.181-182. „Prawo do wolności religijnej uważa się w etyce chrześcijańskiej za uprawnienie przysługujące człowiekowi z prawa naturalnego. Podstawa antropologiczna tego uprawnienia jest ta sama, co prawa do wolności sumienia. Stanowi ją moralna godność osoby ludzkiej”. Tamże, s.182.

<sup>77</sup> M. A. Krąpiec, *Człowiek jako osoba*, Lublin 2005, s.267-269.

<sup>78</sup> M. A. Krąpiec, *Chrześcijaństwo*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii t.10: Suplement*, Lublin 2009, s.99.

ścią sumienia i religii. Gra bowiem idzie, mówiąc językiem rywalizacji sportowej, o ludzkie spełnienie się i szczęście. Warto przywołać dość częsty powód tych, którzy porzucają Kościół katolicki na rzecz buddyzmu czy innych religii Wschodu. Pociąga ich ku temu, w myśl ich przekonania, mistyka wspomnianych religii. (Osobna kwestia to charakter mistyki, np. buddyjskiej). Wydaje się, że pogłębienie znajomości historii mistyki i życia monastycznego w chrześcijaństwie mogłoby przyczynić się do porzucenia tego typu decyzji. Od strony podmiotu akt apostazji we wszelkich postaciach jest nade wszystko uwarunkowany słabą cnotą religijności poszczególnych osób. Ktoś może postawić zarzut, że właśnie dążenie do pełni cnoty religijności powoduje zmianę religii. Wydaje się to mało prawdopodobne, zwłaszcza w przypadku religii chrześcijańskiej, szczególnie Kościoła katolickiego, którego doktryna przewyższa rozumem i poszanowaniem sumienia i ludzkiej wolności. Mówiąc o spełnieniu się człowieka, mamy na myśli jego

najgłębszy, metafizyczny sens, a nie naiwne spełnianie określonych pragnień człowieka przez wiarę w Boga. Chrześcijaństwo nie obiecuje tego typu iluzji. Ono wymaga zmiany sposobu myślenia i odsłania przed człowiekiem zupełnie nowe horyzonty sensu<sup>79</sup>. Decyzja o apostazji może być zatem rozumiana i w ten sposób, że ktoś, żyjąc w określonym kontekście ogólnospołecznym i religijnym, w swoim wnętrzu nie dostrzega sensu bycia księdzem, zakonnikiem czy katolikiem świeckim. Z filozoficznego punktu widzenia tego typu decyzja jest przejawem wolności sumienia i religii. W perspektywie wiary skutkuje moralną odpowiedzialnością za swoje życie spełnione bądź nie wobec największego dobroczyńcy każdego człowieka, którym jest Bóg. Trwanie w wierze czy też jej porzucenie zawiera, nawet przy najbardziej rzetelnej argumentacji obiektywnej i najgłębszym wewnętrznym przekonaniu, moment ryzyka<sup>80</sup>. W duchu Pascala można powiedzieć, że ryzyko wiary bardziej się opłaca.

#### 4. Uwarunkowania społeczne

Odstępstwa od wiary towarzyszą Kościołowi od samego jego zarania. Można zaryzykować stwierdzenie, że pierwsze synody i sobory kościelne były odpowiedzią na problemy interpretacyjne istotnych prawd chrześcijaństwa. W aspekcie społecznym na spory dok-

trynalne nakładały się złożone problemy polityczno-społeczne. Stąd kategorią bliźniaczą apostazji jest kategoria schizmy. Samo pojęcie schizmy nie oznacza porzucenia wiary, a jedynie jakiegoś jej rozumienia (herezja) i łączności ze Stolicą Apostolską. Najbardziej

<sup>79</sup> F. von Kutschera, *Wielkie pytania. Rozważania filozoficzno-teologiczne*, tłum. J. Merecki, Warszawa 2007, s.185.

<sup>80</sup> Tamże, s.195.

brzemienne w skutki wśród całej gamy schizm zdaje się mieć podział między Wschodem i Zachodem chrześcijaństwa, a następnie ruchy reformacyjne w Niemczech, Anglii i innych krajach Europy w XVI wieku<sup>81</sup>. Nazwanie więc schizmy pojęciem bliźniaczym wydaje się nieuprawnione. Jednakże gdy weźmiemy pod uwagę współczesną kondycję wspólnot chrześcijańskich reformowanych, to uprawniony staje się wniosek, że w dłuższym procesie społeczno-historycznym herezja i schizma mogą skutkować porzuceniem wiary w Boga. Ramy artykułu nie dają możliwości bliższej analizy wspomnianego procesu. Jednakże nie będzie zbytnim uproszczeniem stwierdzenie, że w społeczeństwie brytyjskim anglikanizm zachowuje swoją żywotność społeczno-kulturową, natomiast większość Brytyjczyków nie żyje Ewangelią i zasadami prawa naturalnego, które stanowi jądro doktryny moralnej Starożytności i Nowego Testamentu. To samo można powiedzieć o wspólnotach reformowanych, a także niestety, o Kościele katolickim w Niemczech. Nawet bardzo katolicka do niedawna Irlandia w referendum opowiedziała się za prawem do aborcji. Degrengolada moralna prowadzi do pustki aksjologicznej, odrzucenia norm prawa naturalnego, a w konsekwencji jego źródła, czyli Boga. Z subiektywistyczną i relatywistyczną moralnością mogą koegzystować jakieś

formy religijności, ale zdają się one być dalekie od religijności, która była tradycyjnie pielęgnowana we wspólnotach chrześcijańskich, zwłaszcza w katolicyzmie. Badacze zjawiska sekularyzacji i laicyzacji mówią o religijności, duchowości postmodernistycznej<sup>82</sup>. Chrześcijańska wizja duchowości, będąca wyrazem integralnej wizji człowieka jako osoby odniesionej do Boga, staje do konfrontacji z postmodernistyczną gnozą duchową, będącą subtelną perwersją wiary. Ta postmodernistyczna religijność nie jest osobowym spotkaniem człowieka z objawiającym się Bogiem, ponieważ jej rdzeń stanowi człowiek i jego wizja siebie, świata i boskości<sup>83</sup>.

Ruchy reformacyjne u progu nowożytności miały zapewne wiele przyczyn. Jedną z nich jest rodzenie się duchowości przeciwstawionej intelektowi, duchowości emocjonalno-indywidualistycznej. Maritain mówi, że Lutera można nazwać „pierwszym wielkim romantykiem”. Wychowany był w duchu Ockhama i nominalizmu. Arystotelesa i Tomasza z Akwinu wprost nie znosił. Prawdziwa reforma Kościoła może się dokonać, w jego przekonaniu, po wyrwaniu z korzeniami teologii i filozofii scholastycznej łącznie z prawem kanonicznym. Mamy u niego do czynienia z prymatem woli, jak się okazało słabej woli<sup>84</sup>. Taka wola, połączona z brakiem pokory, musiała skutkować w duszy zakonnika du-

<sup>81</sup> D. Olszewski, *Schizmy*, w: *Słownik teologiczny* t.2, Katowice 1989, s.231.

<sup>82</sup> J. Mariański, *Religia w społeczeństwie ponowoczesnym*, Warszawa 2010; J. Sochoń, *Religia w projekcie postmodernistycznym*, Lublin 2012.

<sup>83</sup> J. Sochoń, *Religia w projekcie postmodernistycznym*, s.281.

<sup>84</sup> J. Maritain, *Trzej reformatorzy – Luter – Kartezjusz – Rousseau*, tłum. K. Michalski, Warszawa – Ząbki 2005, s.63-64.

chową kłęską<sup>85</sup>. Antyintelektualizm połączony z woluntaryzmem uniemożliwia właściwą interpretację natury ludzkiej jako natury rozumnej. W konsekwencji niezrozumiała staje się także kategoria cnoty jako sprawności moralnego, czyli rozumnego i wolnego działania. Wydaje się, że kryzys religijności, zataczający coraz szersze kręgi i przyjmujący często postać apostazji, ma swoje źródło w porzuceniu wielkiego dziedzictwa cnoty, żeby użyć sformułowania A. MacIntyre'a. Widoczna jest zatem wzajemna zależność między kryzysem moralnym i religijnym i odwrotnie. W doktrynie moralnej Akwinaty jest miejsce na racjonalność Arystotelesa, w ujęciu zaś Ockhama nie ma na nią miejsca. Chrześcijaństwo tomistyczne, jak stwierdza MacIntyre, jest bliższe pewnym typom racjonalności świeckiej niż niektórym odmianom chrześcijańskiego irracjonalizmu<sup>86</sup>. Jakże dramatyczne są słowa Lutra wypowiedziane pod adresem Arystotelesa, że jest on błaznem, który Kościół wprowadził w błąd<sup>87</sup>.

Na procesy wewnątrzkościelne nakładały się w dziejach Kościoła skomplikowane procesy społeczno-kulturowe. Obraz religijny społeczeństw chrześcijańskich ulegał przeobrażeniom na skutek wojen, w tym religijnych, i rewolucji zarówno krwawych, jak i bezkrwawych. Nowożytność jest nazna-

czona rewolucjami: angielską z 1640 roku, amerykańską z 1776 roku, francuską, zapoczątkowaną w 1789 roku, rosyjską z 1917 roku, meksykańską w 1919 roku, a także chińską z 1949 roku. Szczególnie brzemienne dla religii jest zaplecze ideowe rewolucji francuskiej i bolszewickiej. Wśród odmian rewolucji ważne miejsce zajmuje rewolucja naukowa, często służąca do walki z Bogiem i religią. Rewolucję naukową wyznaczają nazwiska Mikołaja Kopernika, Franciszka Bacona, Galileusza, Jana Keplera czy Izaaka Newtona. Jeszcze inna odmiana rewolucji, pociągająca za sobą przemiany społeczno-kulturowe, to rewolucja przemysłowa, zapoczątkowana w Anglii na przełomie XVIII i XIX wieku. Najbardziej znane współczesne rewolucje bezprzemocowe to rewolucja „Solidarności” w Polsce czy Gandhiego w Indiach<sup>88</sup>. Nie można też pominąć przeobrażeń, jakie w podejściu do rewolucji dokonały się we współczesnym neomarksizmie, zwłaszcza w szkole frankfurckiej i ruchu „Nowej Lewicy”. W duchu myśli Antonio Gramsciego przedstawiciele współczesnego marksizmu mówią o przebudowie ludzkiej świadomości. Drogą tej przebudowy jest „marsz przez instytucje”, czyli szkoły, uniwersytety, instytucje sztuki i środki masowego przekazu. W takim kontekście zrozumiała

<sup>85</sup> Tamże, s.41.

<sup>86</sup> A. MacIntyre, *Krótką historia etyki. Historia filozofii moralności od czasów Homera do XX wieku*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa 1995, s.165-166.

<sup>87</sup> Tamże, s.168.

<sup>88</sup> P. Sztompka, *Rewolucja*, w: *Encyklopedia socjologii*, t.3, Warszawa 2000, s.294-295; J. Filipkowski, *Rewolucja*, w: *Encyklopedia katolicka*, t.17, Lublin 2012, kol.50-51; M. Szymonik, *Rewolucja werytatywna jako forma rewolucji bez przemocy*, w: *O wolność i sprawiedliwość. Chrześcijańska Europa między wiarą i rewolucją*, red. U. Cierniak, N. Morawiec, A. Bańczyk, seria: Człowiek. Wiara. Kultura, t.4, Częstochowa 2018, s.68-69.

staje się rewolucja obyczajowa końca lat sześćdziesiątych ubiegłego stulecia<sup>89</sup>. Jest bardzo wymowny fakt, że zakończenie działalności szkoły frankfurckiej pokrywa się z wybuchem wspomnianej rewolucji obyczajowej. Na koniec lat sześćdziesiątych dwudziestego stulecia przypada także wzmożone opuszczanie szeregów duchowieństwa, czyli apostazja pokaźnej liczby księży na zachodzie Europy. Jest to wielka rysa na soborowym *aggiornamento*. Obserwatorzy życia Kościoła w Polsce podkreślają, że zjawisko porzucania przez duchownych szeregów kapłańskich przebiega u nas nieco odmiennie, choć ostatnio przybiera na sile i, jak się wydaje, może się wzmacniać.

W ukazywaniu społecznego kontekstu apostazji zwracamy uwagę tylko na niektóre aspekty złożonego zjawiska rewolucji w różnorodnych odmianach. Nie chcemy absolutnie pominąć wielu społecznie słusznych przyczyn ich zaistnienia. Niemniej w mentalności współczesnych ludzi istnieje, jak się wydaje, nazbyt pozytywne patrzyście na rewolucje różnych odcieni. Natomiast chętnie są przez badaczy i popularyzatorów nauki pomijane znamiona okrucieństwa, a nawet bestialstwa rewolucji wymierzonych w Kościół. Wystarczy wspomnieć stłumienie przez rewolucję francuską powstania w Wandei, okrucieństwa rewolucji bolszewickiej czy wojny domowej

w Hiszpanii i Meksyku. Ważniejsze jest zaplecze ideowe wszystkich rewolucji zarówno krwawych, jak i bezkrwawych. Ich pozostałością są płytka zeświecczona moralność i namiastki religijności, czego wyrazem jest świecki kalendarz, ułożony na wzór kalendarza liturgicznego, który sięga czasów rewolucji francuskiej i filozofii Augusta Comte'a. Jak święci i wielkie tajemnice wiary patronowały poszczególnym dniom roku, tak dzisiaj każdego dnia obchodzimy dzień „czegoś”, począwszy od dnia ziemi, cukrzyków, aż po jakieś danie. Pokłosem rewolucji naukowej i przemysłowej pozostaje obecna w nauce i szerokich kręgach społecznych dogmatyczna wiara w postęp – to, co stare, z natury jest podejrzane i bezwartościowe, a to, co nowoczesne, godne pochwały i akceptacji. Idee wyrosłe z odrodzenia, a nade wszystko z oświeceniowej wiary w naukę, są ciągle żywotne i kształtują zachowania społeczne. W horyzoncie badawczym pozytywizmu i scjentyzmu nie ma miejsca na wiarę i Boga. Rodzi się w ten sposób mentalność, a poprzez nią cywilizacja naukowo-techniczna, która następnie czyni z człowieka wielkiego konsumenta nowoczesnych osiągnięć naukowo-technicznych. W ten sposób droga społeczno-kulturowa dla różnorodnych form porzucania wiary w Boga zostaje szeroko otwarta<sup>90</sup>.

<sup>89</sup> A. Malinowski, *Współczesny „neomarksizm”*, Warszawa 1983, s.160-198 i 271-304; *Przestańcie się lękać! Z arcybiskupem Stanisławem Wielgusem rozmawia Sebastian Karczewski*, Warszawa 2014, s. 18-42; M. Szymonik, *Rewolucja werytatywna jako forma rewolucji bez przemocy*, s.69.

<sup>90</sup> Z. J. Zdybicka, *Pułapka ateizmu*, Lublin 2012, s.98-99.

## 5. Apostazja jako pochodna kryzysu aksjologicznego

W świetle wcześniej poczynionych refleksji można wyciągnąć wstępny wniosek, że apostazja, która współcześnie zdaje się przybierać na sile, jest zjawiskiem wielorako uwarunkowanym. Najpierw jest to oczywiście suwerenna decyzja wolnego i rozumnego podmiotu osobowego. Człowiek jednak wszelkie swoje decyzje podejmuje w określonym kontekście społeczno-kulturowym. Żyje w środowisku mniej lub bardziej religijnym lub zlaicyzowanym czy wręcz wrogim religii. Wyrasta z określonej kultury umysłowej, w której jest kształtowany. Trafność decyzji ludzkich zależy od przyjętej przez człowieka hierarchii wartości. Nowoczesny człowiek jawi się jako pan przyrody i swojego losu. Radykalne postawienie na ludzką wolność i kreatywność przyczyniło się do utraty przez wielu ludzi zmysłu metafizycznego. Transcendencja została wyparta z pola ludzkiego widzenia przez materializm teoretyczny i praktyczny. Człowiek zdaje się akceptować rzeczywistość, w której nowoczesność i konsumpcja wyznaczają sens życia. Świat bez metafizycznych odniesień staje się światem postmetafizycznym i postreligijnym.

W tradycji etyki chrześcijańskiej podkreślona jest rola roztropności jako woźnicy cnót. Człowiek powinien swoje osobowe działanie, czyli rozumne i dobrowolne, podporządkować przewodnictwu rozumu. Tylko w ten sposób możliwe jest należyte uporządkowanie hierarchii dóbr osobowych. Szczególnie taka decyzja, która dotyczy fundamen-

talnej sprawy w życiu ludzkim, a mianowicie za lub przeciw religii, wymaga porządku w dziedzinie wartości. Ten zaś jest uwarunkowany ogólnym rozumieniem rzeczywistości, określonym światopoglądem lub wiarą<sup>91</sup>. Nie każdy człowiek w sposób profesjonalny zajmuje się metafizyką, ale każdy stawia pytania metafizyczne. Teoria cnót, wyrastająca z filozofii greckiej i podjęta oraz rozwinięta w myśli chrześcijańskiej, bazuje na koncepcji człowieka jako istoty rozumnej, zdolnej zapanować nad swoją sferą cielesno-emocjonalną. Szczególnie wart jest podkreślenia realizm chrześcijańskiej filozofii moralności, zwłaszcza w wersji tomistycznej. Integralna wizja człowieczeństwa z jego wymiarem cielesnym i duchowym stwarza podstawy do celnego ujęcia cnoty jako sprawności moralnej, czyli sprawnego wybierania dobra, a unikania zła. W ten sposób budowana jest właściwie pojęta hierarchia dóbr, zwanych dzisiaj często wartościami, bez neoplatonickiej, gnostyckiej czy manichejskiej deprecjacji wartości związanych ze sferą cielesną człowieka. Człowiek jako byt włączony w mechanizmy przyrodnicze i społeczne, jako osoba rozumna i wolna transcenduje wspomniane rzeczywistości, stawia pytania metafizyczne, szuka ostatecznego sensu życia. W takim kontekście religia, która odnosi się do sfery życia nadprzyrodzonego nie staje w poprzek ludzkiej rozumności, ale stanowi jej najgłębsze uzasadnienie, dając odpowiedź na najważniejsze ludzkie pytania. W takim kontekście

<sup>91</sup> M. A. Krąpiec, *Człowiek jako osoba*, s.218.

ideowym zrozumiała jest cnota religijności jako sprawnego aktualizowania i praktykowania odniesienia człowieka do rzeczywistości transcendentnej.

Nowożytna myśl etyczna, z której wyrastają współczesne koncepcje moralności, stanowi odejście od grecko-chrześcijańskiej tradycji uzasadniania moralności. Szczególnie destrukcyjny dla rozumienia teorii cnót, w tym cnoty religijności, jest emotywizm i resentment wszechobecny we wspomnianych nowoczesnych teoriach etycznych. „Emotywizm to koncepcja, według której wszystkie sądy wartościujące, a zwłaszcza wszystkie sądy moralne – o tyle, o ile mają charakter moralny lub wartościujący – są tylko wyrazem preferencji, wyrazem skłonności lub uczuć”<sup>92</sup>. Najbardziej brzemiennie w skutki dla moralności, a także dla religii, szczególnie chrześcijańskiej tak bardzo zrośniętej z moralnością, jest przekonanie emotywizmu, że zawiodły wszelkie dotychczasowe próby racjonalnego uzasadniania obiektywnej moralności<sup>93</sup>. Emotywizm bardzo głęboko przeniknął całą kulturę, że należy przyjąć, iż żyjemy w kulturze typowo emotywistycznej. Oznacza to, że współczesna moralność nie jest taka sama jak dawniej. Posługując się ustaleniami MacIntyre’a na temat emotywizmu przenikającego współczesną moralność, to samo możemy powiedzieć o współczesnej religijności, która nie jest umocniona najlepszymi elementami tradycji religijnej, a przede wszyst-

kim nie podpira się autorytetem rozumu. Gdy idzie o resentment, to w wyjaśnieniu moralności zdaje się on bazować na usprawiedliwieniu ludzkiej słabości. Podobnie jak emotywizm jest on głęboko obecny w dyskusjach etyczno-filozoficznych. Wydaje się, że może on znajdować także swój odpowiednik, podobnie jak emotywizm, w sferze religijności. Porzucenie prawdziwej religii, używając klasycznego języka filozofii, skutkuje dzisiaj często różnymi formami aberracji religijnej, z kultami satanistycznymi włącznie. A to jest niczym innym, jak porzuceniem Boga, który jest absolutnym Dobrem i Prawdą, na rzecz wartości będących całkowitym ich zaprzeczeniem. Ludzka słabość i radykalnie rozumiana wolność człowieka nie usprawiedliwiają takiej aberracji w przestrzeni moralno-religijnej egzystencji człowieka. W kwestii resentmentu przejawia się niezwykła żywotność myśli Fryderyka Nietzschego i jej wpływu na współczesną kulturę nabierającą coraz bardziej nihilistycznego charakteru. Porzucone zostaje rozróżnienie między dobrem a złem do tego stopnia, że wartości pozytywne mogą być generowane przez wartości negatywne. Koncepcje resentmentu Nietzschego zdaje się neutralizować Max Scheler, ale ciągle z bólem sobie uświadamiamy, jak wielu współczesnych ludzi żyje poza dobrem i złem<sup>94</sup>.

W nawiązaniu do wcześniejszych rozważań należy jeszcze raz podkreślić, że

<sup>92</sup> A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, s.39.

<sup>93</sup> Tamże, s.53.

<sup>94</sup> V. Possenti, *Próba definicji nihilizmu praktycznego*, tłum. J. Merecki, w: *Zadania współczesnej metafizyki. Poznanie bytu czy ustalanie sensów?*, red. A. Maryniarczyk, M. J. Gondek, Lublin 1999, s.175-179. „Etyka jako teoria dobra i zła nie ma żadnej autonomii, pisze o konsekwencjach myśli

epoka nowożytna naznaczona jest reformą kartezjańską i reformą luterzańską. Obie te reformy, jak podkreśla Possenti, dokonują rozbicia jedności mądrości chrześcijańskiej i dynamicznej ciągłości między jej stopniami. W nawiązaniu do tekstu przypisywanego św. Albertowi Wielkiemu, włoski myśliciel mówi o kontemplacji teoretycznej (filozoficznej) i ewangelicznej. Kontemplacja właściwa filozofii doskonali poznanie intelektualne, przyczynia się do doskonałości intelektualnej. Kontemplacja świętych mistyków nie zatrzymuje się na intelekcie, ale opiera się nade wszystko ma miłości przedmiotu kontemplacji, czyli Boga. W kontemplacji metafizycznej mówi się o Bogu, w kontemplacji zaś ewangelicznej mówi się do Boga. Obie formy kontemplacji stanowią podstawowe elementy wspomnianego wyżej gmachu mądrości, w ramach której można mówić o hierarchicznym łańdże w człowieku i cywilizacji. W ramach tegoż ładu różne mądrości (przyrodzona i nadprzyrodzona) komunikują się ze sobą, a mądrość wyższa umacnia mądrość niższą<sup>95</sup>. „Wraz z rozbiciem gmachu mądrości każda jego część przyjmuje na siebie zadanie całości, jak to widać w systemach idealistycznych, w których filozofia pełni funkcje teologii i mistyki. Ich złożone konstrukcje –

nie pozbawione elementów gnostycznych, w których opisuje się rzekomy proces autogenezy absolutu – wydają się być już poza nami, co otwiera możliwość ponownego wkroczenia na drogę mądrości”<sup>96</sup>. Wielu ludzi, podejmując decyzje co do moralności i wiary, nie zdaje sobie sprawy z zamiany ról podstawowych i mniej znaczących dziedzin kultury i cywilizacji. Nauka i technika oraz związane z nią konsumpcjonizm, a także sport i rozrywka przyjmują funkcje quasi-religijne. Religia zaś zostaje sprowadzona do psychoterapii i instytucji działalności charytatywnej lub czysto obrzędowej, z pominięciem jej funkcji moralnej i ascetycznej. Na tych przykładach doskonale widać, że przez kryzys religijny, którego jądro tkwi w antymetafizycznym nastawieniu współczesnej filozofii i kultury zostaje zakłamaną rzeczywistość świecka i religijna. Człowiekowi, dla którego prawda stanowi podstawowy sposób egzystencji, trudno żyć w zakłamanym otoczeniu. Pozostaje zatem ucieczka, oby tylko na wzór biblijnego Jonasza. Stąd „apostata” to przymiot ludzi wykorzenionych z autentycznej moralności i religii, a nie tylko formalnie porzucających Kościół czy stan duchowny. Zdroworożsądkowy namysł nad stworzeniem, pogłębiony refleksją metafizyczną wyjaśniającą rzeczywistość,

---

Nietzschego Possenti, a nasze rozważania odnośnie do przedmiotów etycznych to czysta iluzja: w rzeczywistości nie istnieją zjawiska moralne, lecz tylko moralne interpretacje zjawisk. Specyfika faktu moralnego zostaje zanegowana i sprowadzona do zdarzeń psychicznych, do namiętności. Zjawiska, które nazywamy dobrem i złem, pochodzą jedno od drugich, a obydwa z psychiki. W owym redukcjonizmie psychologicznym królową wszystkich nauk i przewodniczą dla wszystkich fundamentalnych problemów jest psychologia, pojęta przez Nietzschego jako morfologia i teoria ewolucyjna woli mocy”. V. Possenti, *Zarys filozofii polityki. Społeczeństwa liberalne na rozdrożu*, tłum. A. Fligel, Lublin 2012, s.188.

<sup>95</sup> V. Possenti, *Nilizm teoretyczny i „śmierć metafizyki”*, s.140.

<sup>96</sup> Tamże, s.140-141.



proceeds to the recognition of God as the source and cause of everything that exists. Faith, as revealed, also contains truth about God the Creator. In this way, wisdom is both natural and supernatural, and they support each other. Truth philosophically supports the dogma of faith in God the Creator, while the dogma in turn strengthens the natural reason explaining reality. It is also true that the weakening of faith leads to the loss of reason, as in the case of the apostasy of Jesus with Pilate.

Akwina asserts that in the order of creation, all people are from God as the truth personified. On the other hand, some are from God also through love and imitation, that is, faith. Faith says that man is in a special way both truth and truth-lover. Thomas Aquinas asks: „What is truth?“, not having in mind the definition of truth, but asks therefore, that „truth was unknown in the world, almost all of it was lost, because they were unbelievers“<sup>97</sup>.

## Podsumowanie

Man as a free being, especially in the area of the most important human decisions, performs sovereign elections. Freedom does not, however, make man an irresponsible being. The author tried to show in different contexts the moral responsibility of man for the act of apostasy. On the ground of classical philosophy, especially tomism, man is a rational being, open to the world, to another man, and ultimately to God. As if thinking, we are open to truth, which is the way of human existence. Opening to truth, also good and beauty, is the way of discovery of the Absolute. The Catholic, in agreement with the content of the faith, is convinced that faith is transmitted in the Church as a true and reasonable faith. It is a confirmation of the dignity of the human person. From this title, the rejection of faith or the state of spiritual (ecclesiastical) apostasy, to which man has the right, is seen as his

own drama, and even absurd. The decline of the Church as a whole is a certain failure for the sake of its rejection. A deeper look at the history of man and the Church shows that it is not an argument sufficient for the sake of apostasy and is a shocking abbreviation of thought, in which for all evil man is responsible and his institution, and not foolish people acting in their framework. Apostasy is a form of escape from the fight and responsibility for the common good, and in the modern world for the sake of truth and humanity. The return to the way of the lost search for truth, in its deepest metaphysical dimension, will be a proper understanding of freedom. It will also allow to order values, around which the drama of human elections. The return of the true authority can be the basis of the renewal of the authority of institutions, which are called to their

<sup>97</sup> Św. Tomasz z Akwinu, *Komentarz do Ewangelii Jana*, tłum. T. Bartoś, Kęty 2002, s.1090-1091.

kiwania i głoszenia, czyli szkół, uniwersytetów itp., a także Kościoła. August Comte, którego pomysły filozoficzne stanowią jeden z czynników destrukcji filozofii klasycznej i religii, wyrażał przekonanie, że światem rządzą idee. Od źle

rozumianych idei krótka droga do ideologii. Od strony teoretycznej i praktycznej sensowny wydaje się wysiłek idący w kierunku, by to prawda rządziła światem i postępowaniem poszczególnych osób.

## The moral dimension of apostasy. Remarks in the context of classical philosophy

**Keywords:** apostasy, God, philosophy, virtue, man, metaphysics, religion

Apostasy is a phenomenon which is gaining strength especially in contemporary religious life in Poland. This paper addresses the issue of the moral dimension of apostasy. A definition of apostasy is the starting point of this analysis. Then conditions of departure from faith are presented. The first are objective conditions connected with the state of contemporary culture and philosophy. Contemporary thought is marked by philosophical nihilism, whose main manifestation is the abandonment of metaphysics. In the next part subjective conditions of apostasy are discussed, which basically derive from misconstrued human freedom. The phenomenon of apostasy is also affected by social factors.

The discussion closes by drawing attention to the connection between the axiological crisis and apostasy. The paper seeks to draw attention to the moral responsibility of man for the act of apostasy. Man is a free being. A particularly sensitive area of this freedom is religion. Man's openness to truth makes him open to God as the ultimate goal of man. Just as truth is the means of human existence, so also religion appears as the sphere of the highest values that give meaning to human life. From the philosophical, especially moral point of view, apostasy appears as a form of man's escape from a deeper, and at the same time difficult, insight into the sense of his own life and the whole of reality.

## Bibliografia

1. *Adhortacje apostolskie Ojca Świętego Jana Pawła II*, t.2: 1996–2003, Kraków 2006.
2. Andrzejuk I., Andrzejuk A., *Tomasz z Akwinu jako etyk*, Warszawa 2021.
3. Andrzejuk I. *Od etyki Arystotelesa do filozofii moralnej Tomasza z Akwinu*, Warszawa 2021.
4. *Apostazja*, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, t.1, red. T. Gadacz, B. Milerski, Warszawa 2001, s.297.
5. Bourmaud D., *Sto lat modernizmu. Źródła II Soboru Watykańskiego*, tłum. M. Beściak, Warszawa 2021.
6. Filipkowski J., *Revolucja*, w: *Encyklopedia katolicka*, t.17, Lublin 2012, kol.50–52.
7. Gilson É., *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. J.Rybałt, Warszawa 1998.
8. Hildebrand D. von, *Metafizyka wspólnoty. Rozważania nad istotą i wartością wspólnoty*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 2012.
9. Jonas H., *Gnostycyzm a umysłowość klasyczna*, tłum. M. Klimowicz, „Znak” 1991, nr 434(7), s.11–24.
10. Jonas H., *Religia gnozy*, tłum. M. Klimowicz, Kryspinów 1994.
11. Kaucha K. *Apostazja*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki i inni, Lublin-Kraków 2002, s.94.
12. Kiereś H., *Osoba i społeczność*, Lublin 2013.
13. Kiereś H., *Postmodernizm*, w: *Filozofować dziś. Z badań nad filozofią najnowszą*, red. A. Bronk, Lublin 1995, s.263–273.
14. *Kodeks Prawa Kanonicznego. Przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu*, Poznań 2008.
15. Kowalczyk S., *Idee filozoficzne postmodernizmu*, Radom 2004.
16. Kowalczyk S., *Nihilizm*, w: *Encyklopedia „białych plam”*, t.13, Radom 2004, s.113–114.
17. Krąpiec M. A., *Chrześcijaństwo*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t.10: *Supplement*, Lublin 2009, s.99–107.
18. Krąpiec M. A., *Człowiek jako osoba*, Lublin 2005.
19. Krąpiec M. A. *Ludzka wolność i jej granice*, Lublin 2004.
20. Krukowski J., *Apostazja*, w: *Encyklopedia katolicka* t.1, Lublin 1989, kol.796–797.
21. Kutschera F. von, *Wielkie pytania. Rozważania filozoficzno-teologiczne*, tłum. J. Merecki, Warszawa 2007.
22. MacIntyre A., *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, tłum. A.Chmielewski, Warszawa 1996.

23. MacIntyre A., *Krótką historia etyki. Historia filozofii moralności od czasów Homera do XX wieku*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa 1995.
24. Malinowski A., *Współczesny „neomarksizm”*, Warszawa 1983.
25. Mariański J., *Religia w społeczeństwie ponowoczesnym*, Warszawa 2010.
26. Maritain J., *Trzej reformatorzy – Luter – Kartezjusz – Rousseau*, tłum. K. Michalski, Warszawa – Ząbki 2005.
27. Maritain J., *Wieśniak z nad Garonny. Stary świecki chrześcijanin snuje refleksje a propos czasów współczesnych*, tłum. A. Ziernicki, Poznań 2017.
28. Myszor W., Jonas, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t.5, Lublin 2004, s.379-380.
29. Olszewski D., *Schizmy*, w: *Słownik teologiczny*, t.2, Katowice, s.231-232.
30. Pascal B., *Mysli*, tłum. T. Żeleński (Boy), Warszawa 1989.
31. Perkowska H., *Postmodernizm a metafizyka*, Warszawa 2003.
32. Podsiad A., *Słownik terminów i pojęć filozoficznych*, Warszawa 2000.
33. Possenti V., *Filozofia po nihilizmie. Zadanie filozofii bytu i „trzecie żeglowanie”*, tłum. A. Gudaniec, J. Merecki, w: *Zadania współczesnej metafizyki*, t.6: *Metafizyka w filozofii*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, Lublin 2004, s.477-497.
34. Possenti V., *Nihilizm*, tłum. A. Fligel-Piotrowska, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t.7, Lublin 2006, s.647-655.
35. Possenti V., *Nihilizm jako konsekwencja odrzucenia substancji i natury*, w: *Zadania współczesnej metafizyki*, t.8: *Substancja. Natura. Prawo naturalne*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, P. Gondek, Lublin 2006, s.485-512.
36. Possenti V., *Nihilizm teoretyczny i „śmierć metafizyki”*, tłum. J. Merecki, Lublin 1998.
37. Possenti V., *Próba definicji nihilizmu praktycznego*, tłum. J. Merecki, w: *Zadania współczesnej metafizyki. Poznanie bytu czy ustalanie sensów?*, red. A. Maryniarczyk, M. J. Gondek, Lublin 1999, s.165-181.
38. Possenti V., *Zarys filozofii polityki. Społeczeństwa liberalne na rozdrożu*, tłum. A. Fligel, Lublin 2012.
39. *Przestańcie się lękać! Z arcybiskupem Stanisławem Wielgusem rozmawia Sebastian Karczewski*, Warszawa 2014.
40. Rahner K., Vorgrimler H., *Mały słownik teologiczny*, tłum. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1996.
41. Sarah R., Diat N., *Bóg albo nic – rozmowa o wierze*, tłum. A. Kuryś, Warszawa 2016.
42. Shanley B. J., *Tradycja tomistyczna*, tłum. R. Mordarski, Kraków – Poznań – Warszawa 2017.
43. Sochoń J., *Religia w projekcie postmodernistycznym*, Lublin 2012.
44. Sztompka P., *Rewolucja*, w: *Encyklopedia socjologii*, t.3, Warszawa 2000, s.294-300.

45. Szymonik M., *Filozoficzne uwarunkowania nihilizmu teoretycznego i praktycznego w kontekście myśli Vittorio Possentiego*, „Częstochowskie Studia Teologiczne” 48 (2021), s.143-176.
46. Szymonik M., *Rewolucja werytatywna jako forma rewolucji bez przemocy*, w: *O wolność i sprawiedliwość. Chrześcijańska Europa między wiarą i rewolucją*, red. U. Cierniak, N. Morawiec, A. Bańczyk, seria: Człowiek. Wiara. Kultura, t.4, Częstochowa 2018, s.67-80.
47. Ślipko T., *Zarys etyki szczegółowej*, t.1: *Etyka osobowa*, Kraków 2005.
48. Tomasz z Akwinu św., *Komentarz do Ewangelii Jana*, tłum. T. Bartoś, Kety 2002.
49. Tomasz z Akwinu św., *Suma teologiczna*, t.13: *Prawo (1-2. 90-105)*, tłum. P.Bełch, Londyn 1986.
50. Tomasz z Akwinu św., *Suma teologiczna*, t.18: *Sprawiedliwość (2-2, qu. 57-80)*, tłum. F. W. Bednarski, Londyn 1970.
51. Tomasz z Akwinu św., *Suma teologiczna*, t.19: *Religijność (2-2, qu. 81-100)*, tłum. F. W. Bednarski, Londyn 1971.
52. Tomasz z Akwinu św., *Suma teologiczna*, t.15: *Wiara i nadzieja (2-2, qu. 1-22)*, tłum. P. Bełch, Londyn 1966.
53. Zdybicka Z. J., *Ateizm*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t.1, Lublin 2000, s.371-390.
54. Zdybicka Z. J., *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*, Lublin 1993.
55. Zdybicka Z. J., *Homo religiosus*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t.4, Lublin 2003, s.568-570.
56. Zdybicka Z. J., *Pułapka ateizmu*, Lublin 2012.