



Katecheza w ponowoczesności – przestrzenie dialogu

Catechesis in Postmodernity – the Scope for Dialogue

KAMILLA FREJUSZ 

Akademia Katolicka w Warszawie – Collegium Bobolanum, kamifrejusz@gmail.com

Streszczenie: Katecheza zawsze odbywa się w konkretnych warunkach i w konkretnych czasach. Nie może być oderwana od rzeczywistości, nie może „rozumiać” się z problemami przeżywanymi przez katechizowanych. W tym znaczeniu ponowoczesność i cechujący ją sekularyzm stawiają katechezę w nowych warunkach, w sytuacji, która wymaga rozpoznania, a następnie rozeznania, jak w tej nowej rzeczywistości możliwe jest głoszenie katechezy, jak możliwe jest dotarcie z Ewangelią do współczesnego człowieka. Artykuł podejmuje namysł nad możliwościami dialogu katechetycznego z człowiekiem żyjącym w ponowoczesności, którą charakteryzuje zjawisko sekularyzacji. Refleksja przeprowadzona będzie w dwóch punktach. Najpierw ukazany zostanie kontekst, w którym zarysowuje się współczesny dialog katechetyczny. Następnie wyartykułowane zostaną konkretne zagadnienia, które mogą stanowić swoistą przestrzeń spotkania (konieczną do zaistnienia dialogu) z człowiekiem ponowoczesności. Całość zakończy krytyczne podsumowanie.

Słowa kluczowe: ponowoczesność, Kościół, katecheza, dialog

Abstract: Catechesis is always context-and-time-specific. It cannot be detached from reality, nor can it ignore the problems experienced by those being catechised. In this sense, postmodernity and its characteristic secularism place catechesis in a situation that requires recognition, and then discernment, of how in this new reality it is possible to proclaim catechesis and to reach the contemporary person with the Gospel. This article undertakes a reflection on the possibilities of catechetical dialogue with individuals living in postmodernity characterised by secularisation. The analysis addresses two principal issues. First, the context is described in which contemporary dialogue is conducted within the broadly understood catechesis. Then, specific points of convergence are identified that may open up a meeting space necessary for the emergence of dialogue with the postmodern person. The article concludes with a critical summary.

Keywords: postmodernity, Church, catechesis, dialogue

„Relacja pomiędzy Ewangelią a kulturą od zawsze stanowiła wyzwanie w życiu Kościoła. Jego zadaniem jest wiernie strzec depozytu wiary, ale jednocześnie «konieczne jest, aby ta pewna i niezmienna doktryna, której należy okazywać wierność i szacunek, była pogłębiana oraz przedstawiana w sposób odpowiadający wymogom naszych czasów»” (DK 44). Wymogi „naszych” czasów, zwanych ponowoczesnością, stawiają przed katechezą nowe wyzwania. Jednym z nich jest umiejętność rozeznania i rozpoznania współczesnego kontekstu, w którym odbywa się dialog katechetyczny. Bez tego niemożliwe jest rozpoczęcie dialogu katechetycznego, a nawet zaproszenie do niego współczesnego człowieka. W niniejszym artykule podjęta zostanie refleksja

nad poszukiwaniem przestrzeni możliwości dialogu katechetycznego z człowiekiem żyjącym w ponowoczesności. Najpierw ukazany zostanie kontekst kulturowo-religijny, w którym odbywa się współczesny dialog katechetyczny. Następnie wyartykułowane (zaproponowane) zostaną konkretne elementy i możliwości, które mogą stanowić swoistą przestrzeń spotkania (konieczną do zaistnienia dialogu) ze współczesnym katechizowanym.

1. Kontekst kulturowo-religijny współczesnej katechezy

Rozeznanie obecnej sytuacji jest niczym innym jak rozeznawaniem znaków czasu, które z kolei stanowi warunek skuteczności procesu katechizacji (Mąkosa 2019, 472). Ze znaków czasu płynnie adresowane do całego Kościoła silne wezwanie do działania. Ojcowie Soboru Watykańskiego II pisali w konstytucji *Gaudium et spes*, że

Kościół zawsze ma obowiązek badać znaki czasów i wyjaśniać je w świetle Ewangelii, tak aby mógł w sposób dostosowany do mentalności każdego pokolenia odpowiadać ludziom na ich odwieczne pytania dotyczące sensu życia obecnego i przyszłego oraz wzajemnego ich stosunku do siebie. Należy zatem poznawać i rozumieć świat, w którym żyjemy, a także jego nieraz dramatyczne oczekiwania, dążenia i właściwości (KDK 4).

W kontekście malejącej liczby katechizowanych, rozeznawanie znaków czasu – w tym również wyzwań ze strony ponowoczesności – wydaje się być niejednokrotnie czynnikiem warunkującym zaistnienie jakiegokolwiek dialogu katechetycznego. W świetle najnowszych badań większość ludzi młodych odchodzących dziś od Kościoła czy zaprzestających konkretnych praktyk religijnych jako powód swych decyzji wcale nie podaje (jak można byłoby się spodziewać) zgorzienia wywołanego zjawiskiem skandali w Kościele. Najczęściej podawanym powodem okazuje się brak zainteresowania, brak potrzeby, obojętność (17%). Dopiero na drugim miejscu znalazły się formułowane krytyki pod adresem Kościoła (12%), że badanym nie podoba się to, co robi Kościół, że zrazili się do Kościoła (Grabowska 2022, 5). Skoro ludzie młodzi jako powód odejścia od Kościoła najczęściej deklarują brak zainteresowania, to czy nie należałoby w ramach procesu rozeznawania znaków czasu spróbować dotrzeć do powodów tego zjawiska? Być może przyczyna wcale nie tkwi w braku zainteresowania nauką Kościoła? Być może proces katechetyczny nieuwzględniający kontekstu społecznego nie jest w stanie doprowadzić do takiego spotkania z młodym człowiekiem, które umożliwiłoby zaistnienie dialogu katechetycznego? Wydaje się także, że „rozejście się” młodych z Kościołem nie zawsze powodowane jest ich niezgodą na treści nauczania Kościoła. To „rozejście się” często dokonuje się o wiele wcześniej. Młodzi ludzie niejednokrotnie nawet nie mają możliwości zapoznania

się z Ewangelią. Sposób, w jaki im się ją przedstawia (i nie chodzi tutaj o metodykę), niejako „na starcie” powoduje brak zainteresowania. Czasy, w których żyją, również nie „stymulują” do wnikania, dopytywania i rozeznawania. Refleksja ta przypomina spostrzeżenie Tomáša Halíka, który w jednej ze swoich książek opisuje następujące wydarzenie: „Kiedyś na stacji praskiego metra zobaczyłem wypisane na murze zdanie: «Jezus jest odpowiedzią!», które prawdopodobnie przed chwilą utrwalił ktoś, kto pełen zachwytu wracał z radosnego zgromadzenia ewangelikalnego. Ktoś inny dopisał jednak do tej deklaracji: «Ale jakie było pytanie?»” (Halík 2016, 29). Halík przywołuje w tym kontekście trafne stwierdzenie filozofa Erica Voegelina: „największy problem dzisiejszych chrześcijan nie polega na tym, że nie znają właściwych odpowiedzi, ale że zapomnieli o pytaniach, które zostały postawione i ku którym owe odpowiedzi zmierzały” (Halík 2016, 29). Ludzie młodzi w swoich wypowiedziach na temat katechezy wiele razy potwierdzali tę diagnozę. Odnoszą wrażenie, że Kościół przychodzi do nich z nauką, która nie jest odpowiedzią na ich pytania. Obecnie jest to jedno z największych wyzwań stawianych katechezie. Jest ono stawiane przez młodego człowieka, który urodził się już w ponowoczesności, który niejako wzrastał w jej postulatami i pytaniach, a najczęściej w atmosferze podważającej sens ich stawiania.

Skoro współcześni katechizowani uważają, że nie słucha się ich pytań; skoro nie wykazują zainteresowania tym, co Kościół ma im do powiedzenia, i w coraz większej liczbie rezygnują z praktyk religijnych oraz z zadawania sobie pytań o swoją wiarę bądź jej brak – to czy największym wyzwaniem katechezy w dobie ponowoczesności nie powinna być umiejętność dostrzeżenia tych przestrzeni ich życia, w których można się z nimi spotkać i nawiązać dialog? Innymi słowy, skoro metoda dialogu zakłada istnienie pewnej wspólnoty poglądów, od której można rozpocząć rozmowę (Starnawski 2011, 56), to czy w przypadku ponowoczesności istnieją takie wspólne poglądy? Czy istnieją jakieś wspólne przestrzenie, w których można się spotkać? Jednym słowem, czy w ogóle jest możliwy dialog ze współczesnym ponowoczesnym młodym człowiekiem?

Definicja postmodernizmu (ponowoczesności) i jego obraz prezentowany zarówno w mediach, jak i w niektórych książkach i artykułach katechetycznych zdają się na starcie uniemożliwiać jakikolwiek dialog. W najnowszym *Leksykonie katechetycznym* czytamy: „Postmodernizm całkowicie zrywa z fundamentalnymi założeniami kultury euroatlantyckiej. Ze szczególną determinacją atakuje chrześcijaństwo, w tym głównie Kościół rzymskokatolicki [...], konsekwentnie działa w kierunku eliminacji religii ze sfery publicznej [...], jest więc ideologią nie do zaakceptowania dla chrześcijanina [...]” (Panuś 2022, 563). Czy wobec tej definicji można myśleć o jakiegokolwiek możliwości dialogu z ponowoczesnością w ramach katechezy (biorąc pod uwagę warunki, które muszą być spełnione, aby on zaistniał)? W literaturze przedmiotu znajdziemy wiele odpowiedzi przeczących, podających w wątpliwość i podważających sens takiego dialogu. Wydaje się jednak, że odpowiedź przecząca

nie jest aż tak oczywista. Chociaż Tomasz Węclawski stwierdza, że między ponowoczesnością a chrześcijaństwem przynajmniej w jednej kwestii panuje zgoda „i że jest to zgoda beznadziejna: nie ma miejsca, na którym można by się spotkać i ostatecznie pogodzić” (Węclawski 1996, 139), to jednak uważa on jednocześnie, że istnieje możliwość zaproszenia postmodernizmu do dialogu w ramach teologii praktycznej. Jego zdaniem to, „czym dzisiaj dysponuje systematyczna teologia, w tak niewielkim stopniu wchodzi w grę jako środek porozumienia ze światem «wrażliwości postmodernistycznej», że możemy spokojnie odłożyć na lepsze czasy próbę rozwiązania naszej kwestii na tej płaszczyźnie. Pozostaje zatem tylko odpowiedź «praktyczna». Ta z kolei może mieć jedynie charakter zaproszenia” (Węclawski 1996, 139–40). We współczesnej sytuacji, kiedy tak wielu młodych ludzi odchodzi od Kościoła, należałoby skupić się właśnie wokół poszukiwania możliwości „zaproszenia” młodego człowieka do dialogu. Aby to było możliwe, należy szukać przestrzeni, w których można „spotkać” się z młodym człowiekiem.

Wobec pojawiających się wątpliwości co do realności takiego spotkania warto przywołać jeszcze okoliczności i racje wynikające z uniwersalizmu chrześcijańskiego, na jakie powołuje się Grzegorz Dziewulski. Jego zdaniem chrześcijaństwu, pomimo wyłonienia się z partykularnie nastawionego judaizmu, wielokrotnie udawało się owocnie spotkać ze światami innych kultur i w ich języku wyrażać swoje orędzie.

Tak było najpierw z recepcją żywej w Cesarstwie Rzymskim myśli platońskiej, która zaowocowała rozwiniętą teologią, przede wszystkim w postaci chrystologii, skryzalizowanej w dogmacie chalcedońskim, tak też było z myślą Arystotelesa przyswojoną w okresie Wielkiej Scholastyki przez św. Tomasza z Akwinu. Podobne spotkanie, na sposób inkulturacji, miało miejsce, kiedy chrześcijaństwo przenikało i korzeniło się w kolejnych ewangelizowanych narodach i regionach (Dziewulski 2013, 30).

Dlatego też Kościół stawia w tej kwestii ogromne zadanie przed dialogiem katechetycznym.

Organizując działalność katechetyczną, Kościół opiera się na analizie sytuacji, a zatem na poznaniu aspektów społeczno-kulturowych i religijnych danej rzeczywistości pod kątem duszpasterskiej interpretacji, której celem jest inkulturacja wiary. Analiza sytuacji oraz kontekstu społeczno-kulturowego pomaga z kolei zrozumieć, jaki wpływ na życie współczesnego człowieka mają przemiany zachodzące w społeczeństwie (DK 418). W tym też znaczeniu autorzy najnowszego *Dyrektorium katechetycznego* wyraźnie podkreślają konieczność podejmowania konkretnych wysiłków mających na celu wypracowanie pogłębionego spojrzenia na rzeczywistość.

Tak niejednorodna i zmienna rzeczywistość, zarówno pod względem społeczno-kulturalnym, jak i religijnym, wymaga takiego sposobu odczytania, który byłby w stanie uchwycić jej wielościenny charakter, a jednocześnie zachować ważność i specyfikę każdego z jej

aspektów, wraz z ich rozmaitymi odniesieniami do całości. Takie podejście interpretacyjne pozwala widzieć zjawiska z różnych perspektyw, jednocześnie dostrzegając ich współzależności. Ważne, by Kościół, który pragnie każdemu człowiekowi ofiarować piękno wiary, był świadom tej złożoności i wypracował pogłębione i bardziej światłe spojrzenie na rzeczywistość (DK 321).

Pojęcie wielościennego charakteru współczesnej rzeczywistości autorzy *Dyrektorium* odnoszą do nauczania papieża Franciszka, który w analogii do bryły wielościanu interpretuje współczesną sytuację pastoralną. Choć modelem tym papież posługuje się przede wszystkim w wyjaśnianiu procesu globalizacji (EG 236), to może być on również pomocny w refleksji nad dynamiką pastoralnego rozeznawania złożonych sytuacji (AL 4). Analizując proces współczesnej globalizacji, papież przywołuje obraz kuli i wielościanu. W *Evangelii gaudium* pisze, że modelem współczesnej globalizacji

nie jest kula, która nie przewyższa części, gdzie każdy punkt jest tak samo oddalony od centrum i nie ma różnicy między jednym punktem a drugim. Modelem jest wielościan, odzwierciedlający zbieg wszystkich jego elementów, które zachowują w nim oryginalność. Zarówno działalność duszpasterska, jak i działalność polityczna mają na celu zebranie w takim wielościanie tego, co najlepsze. [...] Nawet osoby, które mogą być krytykowane za swoje błędy, mają coś do zaoferowania i nie powinno się tego zaprzepaścić (EG 236).

Obraz wielościanu trafnie ukazuje współczesną sytuację dialogu katechetycznego, w którym konieczne jest dostrzeżenie wielu płaszczyzn, kontekstów i złożoności, jakie niesie za sobą ponowoczesność. Dopiero po takim rozeznaniu możliwa jest „umiejętność bycia z” stanowiąca naturalna zdolność konieczną w katechezie rozumianej jako akt komunikacji i akt wychowawczy (DK 140). Katecheta musi mieć realistyczny kontakt z obecną rzeczywistością. Dopiero wówczas może dostrzec, „że współczesny człowiek targany jest pytaniami egzystencjalnymi oraz potrzebuje spotkania z Bogiem w nie mniejszym stopniu, niż miało to miejsce w poprzednich epokach” (Dziewiecki 2004, 43).

Umiejętność prowadzenia dialogu z człowiekiem „ponowoczesnym” nie oznacza zgody i bezkrytycznego przyjęcia za swoje poglądów i idei ponowoczesności. Choć dialog związany jest z koniecznością większej otwartości Kościoła wobec oczekiwań społeczeństwa ponowoczesnego, to jednak nigdy nie może być rozumiany jako rezygnacja ze swojej tożsamości (Sroczyńska 2018, 173). Skoro postmodernizm określa nasze czasy, to – jak słusznie zauważa Dariusz Kowalczyk – „teolog, który z jednej strony chce mówić z głębi wiary Kościoła, ale z drugiej odpowiadać na znaki czasu, musi się z owym postmodernizmem na różne sposoby konfrontować. Nie znaczy to, że ma stawać się teologiem postmodernistycznym, ale że ma być teologiem świadomym tego, co dzieje się wokół tu i teraz. By umieć dialogować, a jeśli trzeba – sprzeciwić się w obronie wiary” (Kowalczyk 2019, 19). Mówiąc o dialogu katechetycznym

należy pójść nieco dalej. Katecheta, który chce prowadzić dialog z katechizowanymi, powinien na początku tego dialogu nie tyle stanąć w konfrontacji z poglądami postmodernizmu, co poszukać punktów wspólnych, elementów, które umożliwią rozpoczęcie dialogu katechetycznego. Postawienie się w pozycji konfrontacyjnej w większości sytuacji uniemożliwi jakikolwiek dialog i spotkanie. W procesie poszukiwania „punktów stycznych”, które niejako „stworzyłyby warunki” (Kryštofik and Walulik 2016, 43) do zapoznania się z treściami wiary, zwłaszcza tymi dotyczącymi odkrywania sensu życia, pomocne są teologie fundamentalna i dogmatyczna oraz toczący się w niej dyskurs z ponowoczesnością (Góźdz, Chyła, and Kunka 2012; Bokwa 2010). Choć przedstawiciele tego dyskursu zdają sobie sprawę, że możliwości i obszary dialogu między filozofią ponowoczesną a teologią stwarzają niewielkie „pola manewru i dialogicznego spotkania” (Bokwa 2010, 393), to jednak zgodnie podkreślają, że „przestrzeń taka istnieje, że powinna zostać odkryta, zdefiniowana i zagospodarowana” (Bokwa 2010, 393). A skoro, jak stwierdza Dziewulski, „istnieją pewne zbieżności teologii i ponowoczesności w postaci idei czy narzędzi i środków ich wyrazu, eksplikacji i komunikacji, intuicji czy postulatów, [które – K.F.] mogą [...] stanowić sposobność bądź płaszczyznę spotkania” (Dziewulski 2013, 33), to tym bardziej możliwość odnalezienia takich zbieżności w teologii praktycznej (jak zostało to już wspomniane) wydaje się realna. I chociaż, jak stwierdza Krzysztof Kaucha, „elementów programu postmodernizmu możliwych do zaakceptowania z chrześcijańskiego punktu widzenia nie jest wiele” (Kaucha 2013, 74), to jednak (odwołując się do współczesnej literatury przedmiotu) jest w nim kilka bliskich nam punktów, a tzw. „wrażliwość postmodernistyczna – czy świadomie, czy nie – czasami przypomina wrażliwość chrześcijańską” (Kaucha 2013, 83). Można zatem wyodrębnić kilka komponentów stanowiących swoiste „zaproszenie” do dialogu katechetycznego.

2. Wspólne przestrzenie dialogu katechezy z ponowoczesnością

Pierwszym elementem charakteryzującym postawę postmodernistyczną (ponowoczesną), wokół którego można byłoby zacząć dialog katechetyczny, jest antyścjenizm, czyli „odrzućcie naiwnej apoteozy poznania naukowego wcześniejszych podejść pozytywistycznych” (Bronk 1996, 90), a więc przekonania, że rozum i nauka stanowią lekarstwo na wszelkie problemy współczesnego świata i człowieka (Panuś 2022, 561). Dobra i zarazem „nasza” – jak określa to Kaucha – jest w postmodernizmie krytyka niektórych idei oświeceniowych i modernistycznych, które zostały skierowane wprost przeciwko chrześcijaństwu jako religii historycznej, objawionej (Kaucha 2013, 77–78). Może wręcz dziwić, zdaniem wspomnianego autora, „że postmodernizm nie traktuje chrześcijaństwa jako swego sprzymierzeńca. Można zgodzić się do pewnego stopnia z postulatem relatywizacji ludzkiej wiedzy i osiągnięć

rozumu, który to postulat jest i nam bliski. Wiadomo, że ludzka natura jest ułomna, także poznanie i język, co dotyczy również do pewnego stopnia poznania teologicznego, dlatego potrzebny jest ludzkiemu poznaniu epistemiczny gwarant z natury swej pozaludzki” (Kaucha 2013, 78). Jak słusznie zauważa Kaucha, teologia fundamentalna wskaże tutaj na Objawienie Boże (i nie będzie to nielogiczne i niezgodne z intuicją postmodernistyczną, która oczywiście wprost nie wyprowadza takiej konstatacji). Postmodernizm potwierdza także prawdę,

że nie ma bezzałożeniowego punktu wyjścia (totalnej neutralności poznawczej, absolutnej pozakontekstualności), i że nigdy nie powinno się ulegać aprioryzmowi. Te postulaty są, i to niezależnie od postmodernizmu, spełnione w teologii fundamentalnej, w ramach której budowane argumenty nie są aprioryczno-dedukcyjne, lecz raczej na drodze indukcyjno-dedukcyjnej zmiierają do uzasadnienia wiarygodności podstaw religii chrześcijańskiej, którymi nie są aprioryczne idee, lecz osoby i wydarzenia (Kaucha 2013, 78).

Z postulatu antyscjentyzmu płynie także swoista nauka dla teologii współczesnej. Również ona bowiem, jak słusznie dostrzega Robert Woźniak, „uległa pokusie «małpowania», zwartej i szczelnej, zamkniętej racjonalności oświeconej. Również i ona przeżywa dzisiaj poważny kryzys swojej tożsamości epistemologicznej [...]. Świadczy o tym rozpowszechniony skrajny apofatyzm, który powraca do teologii poprzez jego wykrzywione użycie we współczesnej filozofii” (Woźniak 2012, 172).

Mówiąc o antyscjentyzmie, warto przyjrzeć się także analizie Kowalczyka, który zwraca uwagę na to, że ponowoczesność nie tyle podważa rozum wszelaki, ale mówi o „rozumie słabym”, czyli takim, który nie powinien stawiać sobie zbyt ambitnych, przerastających go zadań. Jego zdaniem, o ile modernizm głosił ideę rozumu „mocnego”, to znaczy takiego, który nieustannie rozwija się, poszerzając zasięg swego poznania aż do fundamentów rzeczywistości, a konsekwencją takiego stanowiska była wiara w stały, linearny postęp ludzkości, o tyle w ponowoczesności mówi się o rozumie „słabym”, który przestał być uprzywilejowanym miejscem orientowania się we wszechświecie; rozum ustępuje miejsca cielesnej i uczuciowej spontaniczności. W odniesieniu do tej konstatacji „postmodernistyczny styl życia charakteryzuje się niespójnością, fragmentaryzacją i epizodycznością myśli i działań człowieka” (Kowalczyk 2019, 21). Rozum „mocny” i rozum „słaby” wiążą się bowiem z „mocnym” i „słabym” rozumieniem prawdy (Kowalczyk 2018, 132–42). Zdaniem Kowalczyka, w pewnym znaczeniu, postmodernistyczną ideę „rozumu słabego”, który nie pretenduje do tworzenia wielkich systemów, możemy odnaleźć w nauczaniu papieża Franciszka, który wiele razy zaprasza do pokory w formułowaniu filozoficzno-teologicznych tez (Kowalczyk 2019, 22). W adhortacji *Gaudete et exultate* papież wzywa do pewnego rodzaju umiaru w pretendowaniu do głoszenia prawdy: „Prawdę, którą otrzymujemy od Pana – stwierdza papież – możemy pojąć jedynie w sposób bardzo niedoskonały. Z jeszcze większą trudnością udaje się nam ją wyrazić. Dlatego nie

możemy udawać, że nasz sposób rozumienia upoważnia nas do sprawowania ścisłego nadzoru nad życiem innych” (GE 4). Z kolei w adhortacji *Evangelii gaudium* czytamy, że „domniemane bezpieczeństwo doktrynalne lub dyscyplinarne, [...] otwiera pole dla narcystycznego i autorytarnego elitaryzmu, gdzie zamiast ewangelizować, analizuje się i krytykuje innych, i zamiast ułatwiać dostęp do łaski, traci się energię na kontrolowanie” (EG 94). Słowa te nie oznaczają w żadnej mierze ponowoczesnego wątplenia prowadzącego do relatywizmu i sceptycyzmu. Wskazują raczej na inne rozłożenie akcentów, które w kontekście zaproszenia do dialogu katechetycznego wydaje się być istotne. Warto w punkcie wyjścia dialogu katechetycznego zgodzić się z ponowoczesnym młodym człowiekiem w postulacie „słabości” ludzkiej wiedzy i osiągnięć rozumu, pokazując chociażby nauczanie papieża Franciszka w tej kwestii.

Kolejnym elementem, niejako wynikającym z poprzedniego, jest krytyka wielkich narracji. Słynna teza Jeana-François Lyotarda, podjęta w jego książce *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, mówiąca o upadku wielkich metanarracji oświeceniowych, stała się jedną z najważniejszych idei głoszonych przez zwolenników ponowoczesności. Zgodnie z filozofią Lyotarda „w kulturze i społeczeństwie postmodernistycznym metanarracje straciły wiarygodność, przy czym pierwotne przyczyny tego stanu rzeczy tkwią w samych dziewiętnastowiecznych metanarracjach” (Słomski and Czarnecki 2018, 130). Jego zdaniem „wielkie opowieści” totalizują i kolonizują rzeczywistość, tymczasem „małe opowieści” otwarte są na inność, różnorodność. Oczywiście, jak dostrzega Kowalczyk, z drugiej strony bywa i tak, że „rozdrobione postmodernistyczne opowieści negują jakiegokolwiek «transcendentalnego Narratora». Ale przecież nie musi tak być. Najlepszy przykład stanowi Biblia, która jest zbiorem różnych «małych opowieści», różnych tradycji, niekiedy pozornie sprzecznych. Biblia nie jest totalizującym systemem, dlatego [sic!] wciąż mówi do nas, do ludzi różnych czasów i różnych kultur” (Kowalczyk 2019, 22). Dlatego ukazanie Biblii w całym bogactwie jej gatunków literackich, poprzez konkretne przypowieści, małe narracje, może stanowić cenny wkład w dialog katechetyczny ze współczesnym człowiekiem.

Wrażliwość na los cierpiących i marginalizowanych oraz świadomość wpływu człowieka na świat przyrody to kolejne punkty wspólnego spotkania z ponowoczesnością w dialogu katechetycznym. Współczesna młodzież ma dużą wrażliwość na kwestie dotyczące nierówności społecznych, klimatu, wpływu człowieka na jakość życia na ziemi. W świetle badań przeprowadzonych wśród ludzi młodych (poświęconych ich autoidentyfikacji w dobie ponowoczesności) okazuje się, że młodzież dostrzega „skłonność ludzi do stawania się odpowiedzialnymi nie tylko za siebie, ale także za losy całego globu («zdecydowanie zgadzam się» – 15,6%, «raczej zgadzam się» – 31,8%). Prawidłowość ta dowodzi istnienia powinności troszczenia się o wspólnotę, myślenia o wszystkich” (Myszka 2014, 166) wbrew prezentowanej w środowiskach kościelnych opinii o człowieku ponowoczesności, który „kręci się wokół siebie, wykorzystuje innych ludzi do osiągnięcia własnego celu, jest niezdolny

do solidarności społecznej” (Dziewiecki 2013, 58). Oznacza to, że „pomimo powszechnych przekonań na temat przejawiania skłonności do egoizmu przez jednostki, prezentują one jednak dojrzałą postawę opierającą się na twierdzeniu, że niedomagania jednego z regionów świata mogą przyczynić się do zaburzenia funkcjonowania całości” (Myszka 2014, 166). Kwestia troski o klimat i środowisko stanowi niejednokrotnie punkt wyjścia do dyskusji nad możliwością zaistnienia jakiegokolwiek wspólnoty pomiędzy ludźmi. Zdaniem Zygmunta Baumana, jeśli „w świecie jednostek ma zaistnieć wspólnota, może to być (i musi) jedynie wspólnota utkana ze wspólnej i wzajemnej troski; wspólnota troski i odpowiedzialności [...]” (Bauman 2008, 200). Odniesienie do wspólnoty działania w imię jakiegoś dobra odnajdujemy także w analizie Baumana dotyczącej rozumienia „my” jako nazwy „bycia-jeden-dla-drugiego człowiekiem” (Bauman 2006, 29). Stwierdza on, że w czasach ponowoczesności „my” jest zadaniem – „ciąglym, wołającym o wciąż na nowo podejmowany i ciągle tak samo gorliwy wysiłek” (Bauman 2006, 29).

Niestety w kontekście budowania wspólnoty troski o świat współczesna młodzież nie widzi w Kościele sprzymierzeńca swoich poglądów. A przecież tak wiele w tej tematyce odnajdujemy wskazań w dokumentach nauczania Kościoła. Skoro, jak słusznie zauważają autorzy najnowszego *Dyrektorium katechetycznego*, „kwestia ekologii jest postrzegana jako ważna przez wielu ludzi i organizacje o różnej proveniencji kulturalnej i filozoficznej” (DK 382), to tym bardziej powinna ona stanowić punkt wspólny w dialogu katechetycznym w czasach ponowoczesności. Dialog ten, wyczulony na ochronę świata stworzonego, powinien krzewić kulturę uwagi, którą otaczać należy tak środowisko, jak i ludzi w nim żyjących (DK 383). Dlatego warto w dialogu katechetycznym ukazywać jakże bogate nauczanie Kościoła w tej kwestii (Krajewski 2011, 163), zwłaszcza nauczanie papieża Franciszka, który dostrzega, jak „wiele wysiłków na rzecz znalezienia konkretnych rozwiązań kryzysu ekologicznego zostało zmarnowanych nie tylko przez moźnych tego świata, ale również z powodu braku zainteresowania pozostałych. Negacja problemu wynikająca z wygodnej obojętności, rezygnacja lub ślepa wiara w środki techniczne to postawy utrudniające znalezienie właściwych rozwiązań, spotykane nawet wśród wierzących” (LS 14). Przecież edukacja ekologiczna propagowana w katechizacji (DK 381–84), choć odwołuje się do myśli chrześcijańskiej, zwłaszcza do norm moralności chrześcijańskiej, u podstaw której znajdują się teologiczne prawdy o Bogu Stwórcy i stworzeniu wszechświata, to jednak bazuje na założeniach edukacji ekologicznej w ogóle (Zellma 2003, 257). I właśnie ona może stanowić punkt wyjścia i zaproszenie do dialogu katechetycznego. Dlatego konieczne jest ukazywanie młodym ludziom, w jaki sposób ich troska o zwierzęta, środowisko, klimat zgadza się z nauczaniem Kościoła.

Kolejnym elementem istotnym z punktu widzenia dialogu katechetycznego, a dostrzeżonym w podjętej przez Kauchę analizie postmodernizmu, jest krytyka okrucieństw XX wieku i ideologii, które je spowodowały, a które przecież były ateistyczne i antychrześcijańskie. Powinno być łatwo w katechezie spotkać się wokół

dyskusji nad przyczynami zaistniałych i nadal toczących się w świecie wojen. Niewątpliwie trudniejszym wyzwaniem jest, jak pokazuje choćby kontekst niedawno rozgorzałych konfliktów wojennych (niestety niepozbawionych religijnych wątków), ukazanie, dlaczego są one zaprzeczeniem prawd religijnych i wypaczeniem religii (nawet wtedy, a zwłaszcza wtedy, kiedy na religię owi wojownicy się powołują). Nauczanie Kościoła, a szczególnie papieża Franciszka, dostarcza nam w tej kwestii wielu istotnych argumentów. W myśl tego nauczania wszelakie akty przemocy i terroryzmu dokonywane w imię Boga i religii są sprzeniewierzeniem się nie tylko miłości bliźniego, ale także miłości Boga. Są one profanacją religii w jej istocie. Jest to stanowisko nie tylko papieża, ale również wielkiego imama uniwersytetu Al-Azhar Ahmeda el-Tayeba. We wspólnie podpisanym *Dokumencie o ludzkim braterstwie dla pokoju światowego i współlistnienia* stwierdzają oni, że

terroryzm jest godny pożałowania i zagraża bezpieczeństwu ludzi, czy to na Wschodzie, czy na Zachodzie, na Północy czy Południu, i szerzy panikę, terror i pesymizm, ale nie jest on spowodowany religią, nawet gdy terroryści posługują się nią instrumentalnie. Jest to raczej spowodowane nagromadzeniem błędnych interpretacji tekstów religijnych oraz polityką związaną z głodem, ubóstwem, niesprawiedliwością, uciskiem i arogancją (Franciszek and Wielki Imam Al-Azharr 2019).

Nie tylko w nauczaniu papieża Franciszka, ale i jego poprzedników (Brzezińska 2021, 258) możemy odnaleźć radykalny sprzeciw wobec wszelkich przejawów terroryzmu. Sprzeciw ten poparty nauczaniem Kościoła może być ważnym punktem rozpoczęcia dialogu katechetycznego.

Na ciekawą interpretację jednego z elementów ponowoczesności, który może stać się punktem wspólnym w dialogu katechetycznym, zwrócił uwagę Kaucha. Jego zdaniem,

patrząc z szerszej, chrześcijańskiej perspektywy, można stwierdzić, że postmodernizm – choć tego nie przyznaje wprost – obala mit autosoteriologii, nie tylko oświeceniowej. Jeśli zbawienie jest możliwe, jak głosi chrześcijaństwo, a nawet jeśli jest możliwe wyzwolenie człowieka z oczywistych ograniczeń wewnętrznych i zewnętrznych, czego chrześcijaństwo nie głosi, to na pewno nie może to być dziełem samego człowieka, którego ułomność jest aż nadto w postmodernistycznej krytyce wykazana (Kaucha 2013, 78–79).

Oznacza to, że kwestia niemożności samozbawienia się człowieka (oczywiście, o ile w ogóle kwestia zbawienia może być wspólnie podejmowanym tematem) może stanowić punkt wyjścia do dalszych rozmów i dyskusji na tematy związane z eschatologią, zwłaszcza w katechezie dorosłych.

Ostatnią kwestią, istotną z punktu widzenia elementów konstytuujących ponowoczesność, choć nie będącą w dosłownym słowa tego znaczeniu punktem

wspólnym, jest religijność. Czy ponowoczesność rzeczywiście jest niereligijna? Czy rzeczywiście jest czasem „dawania sobie rady bez Boga” (Bauman 2000, 289) bądź też „rewolucją antyeschatologiczną” (Bauman 2000, 296)? Zdaniem niektórych współczesna „sekularyzacja [...] nie polega na zaniku religii, lecz na powstawaniu nowej duchowości, nowych form religijności. [...] Instytucja Kościoła wraz ze swoją wykładnią rzeczywistości traci swoje uprzywilejowane miejsce. Pojawiają się instytucje wtórne, czyli zorganizowane grupy religijne posiadające swój system wierzeń i praktyk religijnych, które istnieją w ramach tego samego społeczeństwa” (Bąk 2015, 116). Ponadto, jak stwierdza Władysław Piwowarski, „w społeczeństwie ponowoczesnym kształtuje się kultura «pluralnego monoteizmu». Wszyscy wierzą w Boga, ale każdy w swojego własnego” (Piwowarski 2000, 180). Pewną nową społeczną formą religii jest religia prywatna. Religia w pewnym sensie staje się w swojej orientacji coraz bardziej doczesna. Subiektywne preferencje, będące kryterium wyboru, domagają się bogatej oferty, najczęściej wyrażonej w synkretycznej treści wierzeń. Nowe przejawy religii zawierają w sobie elementy ekologiczne, mistyczne bez uwzględniania istnienia Boga (Bąk 2015, 116), a „potrzeby religijne są traktowane jako jedno z wielu i możliwe do zaspokojenia w różnej formie na współczesnym rynku ofert duchowości” (Bąk 2015, 119).

Ciekawą interpretację religijności ponowoczesnej przedstawia Andrzej Pankalla. Opierając się na koncepcji „transkulturowości” Wolfganga Welscha, formułuje on pojęcie „transreligijności”, którą rozumie jako przekraczanie partykularnych elementów różnych religii przy jednoczesnym łączeniu i zatrzymywaniu tego, co w każdej z nich wydaje się subiektywnie ważne (Pankalla 2015, 127). Zjawisko to różni się od synkretyzmu tym, że nie stanowi jedynie połączenia różnych elementów pochodzących z różnych religii. Podstawową cechą transreligijności jest zatem „bytowanie pomiędzy różnymi elementami pochodzącymi z odmiennych religii, jednak nie na zasadzie łączenia, lecz cyrkularnie następującego wyboru i konsekwentnie następującego zachowania, które związane jest z przechodzeniem od jednego elementu do drugiego z całkowitym zaangażowaniem w każdy z nich” (Pankalla and Wieradzka 2014, 169). Postawa ta jest konsekwencją wielości i łatwości dostępu do różnych filozofii, systemów religijnych czy religijnych wartości, wobec których należy się opowiedzieć i dokonać wyboru (Wieradzka-Pilarczyk 2015, 134).

Zdaniem Antoniego Torzewskiego wielu współczesnych autorów podejmujących analizę ponowoczesności utrzymuje tezę, że religijność w obliczu postmodernistycznych wezwań do pluralizmu nie jest możliwa, a nawet, że w ogóle wezwanie to jest nieuprawomocnione. Argumentują oni, że ponowoczesność wyklucza jakąkolwiek religię i propaguje postawy areligijne oraz naiwnie pluralistyczno-tolerancyjne (Torzewski 2021, 36). Niemniej, choć współczesna recepcja ponowoczesności, a zwłaszcza postulat dotyczący pluralizmu religijnego, jest niezwykle krytyczna na gruncie polskim, to jednak można znaleźć autorów odmiennego zdania. Torzewski zalicza do nich Charlesa Taylora i Janusza Mariańskiego, jako autorów niezwiązanych ideowo

z postmodernizmem, oraz filozofa Gianniego Vattimo. Potwierdzeniem tej tezy są słowa, które odnajdujemy w jednej z książek Mariańskiego dotyczące jego postrzegania zmieniającej się (nie zanikającej) religijności. Píše on, że „zmieniająca się religijność ewoluje od wielkiej Transcendencji do małej Transcendencji aż po granice swojej duchowości bez Boga” (Mariański 2010, 151). Religijność w czasach ponowoczesności, jego zdaniem, nie jest w zaniku ani nie wykazuje tendencji spadkowych, „staje się natomiast mniej uchwytna w swoich wymiarach zewnętrznych i mniej ukościelniona” (Mariański 2015, 52). Nie oznacza to jednak, że Transcendencja jest skazana na ostateczną zagładę. Ponowoczesne losy religii są bowiem o wiele bardziej skomplikowane, niż dopuszczają to ponowoczesni krytycy (Mariański 2023, 33). Podobne stanowisko w tej kwestii zajmuje Wojciech Rzeszowski. Uważa on, że konsumpcyjne i powierzchowne nastawienie do życia, którym określa się często ponowoczesność, nie oznacza bynajmniej całkowitego zaniku religijności czy duchowych potrzeb człowieka. Potwierdzeniem tej tezy jest „nieustanne zapotrzebowanie na nowe, często oderwane od chrześcijaństwa, wspólnoty i grupy parareligijne, pozwalające doświadczyć poczucia przynależności, wspólnoty i namiastek nadprzyrodzoności” (Rzeszowski 2012, 217). Także przywołany już w tekście Kowalczyka Gianni Vattimo, mówi o swoistym „powrocie Boga”, który miałby charakteryzować ponowoczesną mentalność i kulturę. Nie ma już bowiem – zdaniem Vattimo – uzasadnionych, możliwych do przyjęcia racji filozoficznych, aby być ateistą albo aby odrzucić religię. A zatem, jak konstatuje Kowalczyk, „ponowoczesność, która z jednej strony kojarzona jest z uderzającym w religijność relatywizmem, z drugiej strony paradoksalnie pewnym typom religijności sprzyja. Człowiek ponowoczesny chętnie zajrzy od czasu do czasu do kościoła, nie lubi jednak, kiedy mówi mu się o obowiązku systematycznych praktyk” (Kowalczyk 2019, 24). Dlatego, choć „[p]ostmodernistyczna krytyka religii może być widziana jako relatywizacja dogmatów i moralności, ale można w niej też dostrzec troskę o wolność i autentyczność relacji z Bogiem. Nie brakowało wszak systemów teologiczno-moralnych, które były w pewnym sensie bezduszne, dzielące włos na czworo bez widzenia konkretnego człowieka” (Kowalczyk 2019, 27). W tym także kontekście jawi się kolejna przestrzeń i możliwość wspólnej dyskusji wokół tematyki grzechu. Postmodernistyczna religijność jest bowiem w dużej mierze reakcją na wynaturzenia średniowiecznej i modernistycznej religijności. Dostrzegalność w ponowoczesności „[z]anik poczucia grzechu wiąże się paradoksalnie z nadużywaniem orędzia o grzechu [...]. Przez wiele wieków zbyt mocny był w Kościele augustiański pesymizm, zgodnie z którym ludzkość to masa godnych potępienia istot (*massa damnata*), z których nieliczni zdołają się uratować” (Kowalczyk 2019, 26). Owo zagubienie ewangelicznych proporcji widoczne jest szczególnie w podejściu do seksualności, a konkretnie w upatrywaniu wszelkiego nieładu w dziedzinie seksualności za grzech śmiertelny. Widoczne to jest także we współczesnym kaznodziejstwie, a także w teologii pastoralnej.

Postmodernistyczną odpowiedzią na przesadę orędzia o grzechach dotyczących sfery seksualności była przesada rewolucji seksualnej, która odcisnęła swe piętno w ponowoczesnej kulturze. Ta bowiem, jak pisze Bauman w artykule zatytułowanym „O ponowoczesnych pożytkach z seksu”, „wychwala rozkosze seksu i zachęca do nasywania sensem erotycznym każdego zakątka «świata przeżyć»; [...]. Z drugiej jednak strony ta sama kultura zakazuje traktowania innego kolekcjonera wrażeń jako seksualnego obiektu – a co ważniejsze jeszcze, każe bronić ze wszech sił integralności własnego ciała i sprzeciwiać się przyjmowaniu go za obiekt seksualny” (Bauman 1997, 104). Czy owy zakaz traktowania innych jako seksualnych obiektów nie stanowi jakiegoś punktu wyjścia do rozmowy, która mogłaby naprowadzić na dostrzeżenie absurdów wynikających ze stawianych wykluczających się postulatów? Niestety bardzo często katecheza „przegrywa” ten dyskurs. Zamiast ukazywania mądrej wykładni teologii ciała, niejednokrotnie epatuje średniowiecznym piętnowaniem grzeszności związanej z seksualnością. Rozpoczęcie dialogu takimi „powitaniem” nigdy nie doprowadzi do żadnego dialogu, a tym bardziej nie doprowadzi do jakiegokolwiek spotkania. Efektem takich działań najczęściej będzie nic nie wnosząca odpowiedź udzielona w podobnym tonie. W tym kontekście tak ważne jest nieustanne przypomnianie w dialogu katechetycznym nauczania Kościoła (zwłaszcza w kwestiach dotyczących sfery seksualnej człowieka), że Kościół nigdy nie potępia człowieka, ale konkretny grzech.

Zakończenie

Ponowoczesność jest dużym wyzwaniem dla katechezy. Katecheza głoszona współczesnemu człowiekowi wymaga od katechetów (zarówno w katechezie dzieci, młodzieży, jak i dorosłych) mądrej diagnozy samej ponowoczesności, analizy jej założeń i głoszonych idei, a przede wszystkim umiejętności prowadzenia (a najpierw zaproszenia do) dialogu katechetycznego z jej przedstawicielami. Dialog ten (nieco inaczej niż dialog naukowy) wymaga zatrzymania się w swoim wywodzie, zrobienia niejako kroku wstecz po to, aby wyjść naprzeciw katechizowanemu, aby dostrzec, że istnieje pewna wspólnota poglądów, które mogą stanowić punkt wyjścia do zaistnienia dialogu katechetycznego. To o wiele trudniejsze niż tradycyjne duszpasterstwo (Mąkosa 2018, 14). Jest to wyzwanie także dla formacji osób duchownych i katechetów, którzy w takim społeczeństwie mają katechizować. Tym bardziej że liczba tych, którzy chcą być katechizowani, ulega redukcji. Oczywiście przywołane w artykule (w wypowiedziach przedstawicieli ponowoczesności, jak i badaczy ją analizujących) przykłady, elementy, które nazwane zostały „wspólnymi” punktami dającymi możliwość zaproszenia do dialogu katechetycznego, wymagają uzupełnienia, dopowiedzenia. Przecież mówiąc o antyscjentyzmie należałoby powiedzieć: „tak, ale wiara i rozum”;

mówiąc o wielkich narracjach należałoby dodać: „tak, ale chrześcijaństwo ma również wielką narrację”, mówiąc o wrażliwości na los cierpiących i marginalizowanych należałoby oświadczyć: „tak, ale nie tylko prawa kobiet, ale także nienarodzonych dzieci”, ... i tak dalej. Oczywistym jest, że dialog katechetyczny nie może polegać na wzajemnym „przytakiwaniu” sobie i radości, że chociaż cokolwiek mamy wspólnego. Niemniej aby go rozpocząć, aby do niego zaprosić, najpierw należy znaleźć własne punkty (stwarzające przestrzeń do dialogu), które choćby w niewielkiej mierze, wydają się być wspólne. Owo poszukiwanie stanowi jedno z największych wyzwań, jakie stają przed katechezą w kulturze ponowoczesności.

Bibliografia

- Bauman, Zygmunt. 1997. “O ponowoczesnych pożytkach z seksu.” *Studia Socjologiczne* 147 (4): 87–106.
- Bauman, Zygmunt. 2000. *Ponowoczesność jako źródło cierpień*. Warszawa: Wydawnictwo Sic!
- Bauman, Zygmunt. 2006. *Moralność w niestabilnym świecie*. Poznań: Drukarnia i Księgarnia Świętego Wojciecha.
- Bauman, Zygmunt. 2008. *Wspólnota*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Bąk, Urszula. 2015. “Postmodernizm a religia.” *Konteksty Społeczne* 3 (1): 109–20.
- Bokwa, Ignacy. 2010. *Teologia w warunkach nowoczesności i ponowoczesności*. Sandomierz: Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia Sandomierz.
- Bronk, Andrzej. 1996. “Krajobraz postmodernistyczny.” *Ethos* 9 (1–2): 79–100.
- Brzezińska, Joanna. 2021. “Terroryzm z perspektywy nauczania trzech papieży — Jana Pawła II, Benedykta XVI i Franciszka.” *Studia nad Autorytaryzmem i Totalitaryzmem* 43 (1): 243–61. <https://doi.org/10.19195/2300-7249.43.1.16>.
- Dziewiecki, Marek. 2004. “Ponowoczesność, media i ewangelizacja.” *Kieleckie Studia Teologiczne* 3: 23–47.
- Dziewiecki, Marek. 2013. “Kościoł i młodzież w ponowoczesności.” *Zeszyty Formacji Katechetów* 49 (1): 57–64.
- Dziewulski, Grzegorz. 2013. “Wyzwania postmodernizmu wobec Kościoła i teologii fundamentalnej.” In *Wiarygodność chrześcijaństwa w dyskusji z postmodernizmem*, 27–58. Biblioteka Teologii Fundamentalnej 8. Bydgoszcz: Stowarzyszenie Teologów Fundamentalnych w Polsce.
- Franciszek. 2013. Adhortacja apostolska *Evangelii gaudium* (= EG).
- Franciszek. 2015. Encyklika *Laudato si'* (= LS).
- Franciszek. 2016. Adhortacja apostolska *Amoris laetitia* (= AL).
- Franciszek. 2018. Adhortacja apostolska *Gaudete et exsultate* (= GE).
- Franciszek and Wielki Imam Al-Azharr. 2019. *Dokument o ludzkim braterstwie dla pokoju światowego i współistnienia*. http://www.vatican.va/content/francesco/pl/travels/2019/outside/documents/papa-francesco_20190204_documento-fratellanza-umana.html.
- Góźdz, Krzysztof, Janusz Chyla, and Sławomir Kunka, eds. 2012. *Teologia wobec nurtu ponowoczesności*. Pelplin: Bernardinum.
- Grabowska, Mirosława. 2022. *Dlaczego Polacy odchodzą z Kościoła?* Komunikat z Badań CBOS 105. https://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2022/K_105_22.PDF.

- Halík, Tomáš. 2016. *Cierpliwość wobec Boga: Spotkanie wiary z niewiarą*. Translated by Andrzej Babuchowski. 3rd ed. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Kaucha, Krzysztof. 2013. “Czy może być co dobrego w postmodernizmie?” In *Wiarygodność chrześcijaństwa w dyskusji z postmodernizmem*, 73–86. Biblioteka Teologii Fundamentalnej 8. Bydgoszcz: Stowarzyszenie Teologów Fundamentalnych w Polsce.
- Kowalczyk, Dariusz. 2018. “«Cóż to jest prawda? – Ja jestem prawdą».” Teologiczne meandry i nadzieje dialogu kultur i religii.” In *Dialog wielokulturowości i prawda*, edited by Helena Czakowska and Mariusz Kuciński, 132–42. Bydgoszcz: Wydawnictwo Kujawsko-Pomorskiej Szkoły Wyższej w Bydgoszczy.
- Kowalczyk, Dariusz. 2019. “«Zły» i «dobry» postmodernizm, czyli w jakich czasach żyje współczesny teolog.” *Warszawskie Studia Teologiczne* 32 (3): 18–35. <https://doi.org/10.30439/wst.2019.3.2>.
- Krajewski, Piotr. 2011. “Edukacja ekologiczna w dokumentach Kościoła oraz prawie kanonicznym.” *Paedagogia Christiana* 28 (2): 145–63. <https://doi.org/10.12775/pch.2011.009>.
- Krysztofik, Janusz, and Anna Walulik. 2016. “Edukacja religijna i jej miejsce w ponowoczesności.” *Studia Katechetyczne* 12: 35–50.
- Mariański, Janusz. 2010. *Religia w społeczeństwie ponowoczesnym: Studium socjologiczne*. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Mariański, Janusz. 2015. “Sekularyzacja albo desekularyzacja – fałszywa alternatywa.” In *Ponowoczesne przestrzenie oddziaływań wychowawczo-formacyjnych Kościoła i „ziemie niczyje”*, edited by Renata Jasnos and Ewa Miśkowiec, 41–68. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Mariański, Janusz. 2023. *Religijność młodzieży polskiej w procesie przemian w XXI wieku (analiza socjologiczna)*. Lublin: Akademia Nauk Społecznych i Medycznych w Lublinie, Akademia Nauk Stosowanych.
- Mąkosza, Paweł. 2018. “Przyszłość ewangelizacji i katechezy wobec przemian kulturowych.” In *Wychowanie i katecheza w służbie Polakom w kraju i na emigracji*, edited by Paweł Mąkosza, 8–19. Lublin: Pronoia.
- Mąkosza, Paweł. 2019. “Znaki czasu dla katechezy w Polsce.” *Verbum Vitae* 35: 459–75. <https://doi.org/10.31743/vv.1936>.
- Myszka, Lucyna. 2014. “Obraz ponowoczesnego świata z perspektywy współczesnej młodzieży.” *Kultura – Społeczeństwo – Edukacja* 6 (2): 153–73.
- Pankalla, Andrzej. 2015. “(Trans?)religijna tożsamość naszych czasów z perspektywy psychologii realnej.” In *Homo religiosus a psychologia*, edited by Andrzej Pankalla, 117–37. Poznań: Kunke Poligrafia.
- Pankalla, Andrzej, and Anna Wieradzka. 2014. “Ponowoczesna tożsamość religijna młodych Polaków z perspektywy koncepcji Jamesa Marcii i Koena Luyckxa.” *Studia Sociologica* 1 (6): 163–77.
- Panuś, Tadeusz. 2022. “Postmodernizm.” In *Leksykon katechetyczny*, 559–63. Kielce: Jedność.
- Papieska Rada ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji. 2020. *Dyrektorium o katechizacji*. Kielce: Jedność (= DK).
- Piwowski, Władysław. 2000. *Socjologia religii*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
- Rzeszowski, Wojciech. 2012. “Katecheza Kościoła wobec wezwań współczesnego świata.” *Studia Elbląskie* 13: 213–26.
- Sobór Watykański II. 1965. Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* (= KDK).

- Słomski, Wojciech, and Paweł Czarnecki. 2018. "Wstęp do filozofii Jean-François Lyotarda." *Prosopon* 25 (4): 119–42.
- Sroczyńska, Maria. 2018. "O potrzebie religii w ponowoczesnym świecie (refleksje socjologa)." *Chrześcijaństwo, Świat, Polityka*, no. 22: 166–75. <https://doi.org/10.21697/csp.2018.22.1.10>.
- Starnawski, Witold. 2011. "Dialog jako metoda, postawa, sposób życia." In *Pedagogika dialogu: Nauczyciele dialogu*, edited by Dorota Jankowska, 55–62, Warszawa: Wydawnictwo Akademii Pedagogiki Specjalnej.
- Torzewski, Antoni. 2021. "Możliwość religii w obliczu współczesnego pluralizmu." *Humaniora. Czasopismo Internetowe* 34 (2): 31–45. <https://doi.org/10.14746/h.2021.2.2>.
- Węclawski, Tomasz. 1996. "Postmodernizm i teologia. (Kilka wstępnych uwag o tym, co jest możliwe)." *Ethos* 9 (1–2): 133–40.
- Wieradzka-Pilarczyk, Anna. 2015. *Tożsamość religijna młodych Polaków*. Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza. Wydział Teologiczny. Redakcja Wydawnictw.
- Woźniak, Robert. 2012. "Teologia w ponowoczesności." In *Teologia wobec nurtu ponowoczesności*, edited by Krzysztof Gózdź, Janusz Chyła, and Sławomir Kunka, 169–79. Pelplin: Bernardinum.
- Zellma, Anna. 2003. "Edukacja ekologiczna katechizowanej młodzieży w kontekście zmian programowych szkolnego nauczania religii." *Studia Elbląskie* 5: 255