

STANISŁAW OBIREK

Uniwersytet Warszawski  
Ośrodek Studiów Amerykańskich  
e-mail: s.obirek@uw.edu.pl  
ORCID: 0000-0002-8164-2683

## Postsekularny niepokój

**Abstract.** *The pretext to write the essay was contact with paintings and installations of Lech Twardowski, which arouse involuntary anxiety. You can see in them impatience with those trends in the humanities that are too sure of their arguments and are reluctant to open themselves to possible changes and corrections. Meanwhile, it should be the opposite. This principle should apply not only to artistic activities, but to all conceptualization efforts, especially in theology. It is theology, the science that deals with God and spirituality, is especially called to review its projects because it deals with matters that by their nature escape all concepts. Today we are witnessing a real eruption of new theological concepts. A particularly intriguing proposition has recently been proposed by Peter Phan, who has an interesting formula of “multiple religious belonging,” which in his opinion adequately describes the state of religious consciousness of the inhabitants of the Far East. This kind of thinking can be seen in post-secularism.*

**Keywords:** *religion, humanities, theology, dialogue, post-secularism*

### Kilka uwag wstępnych

Przed laty Tadeusz Różewicz zachęcił mnie do napisania uwag na temat wydanej wtedy korespondencji pomiędzy nim a Jerzym Nowosielskim, która dokumentowała nie tylko ich przyjaźń, ale i pogląd obu na temat malarstwa. Dzięki tej lekturze wiele się nauczyłem, gdyż zdałem sobie sprawę, że „malarz nie samym obrazem żyje”, a „konsument sztuki wnosi w nią własną wrażliwość”. I jeszcze jeden istotny wymiar przyjaźni Nowosielskiego i Różewicza jest istotny. Ten

pierwszy był nie tylko człowiekiem religijnym, ale wręcz obsesyjnie zajmował się kwestiami zbawienia, dla tego drugiego były to tematy obce. A jednak ich przyjaźń przetrwała i tę różnicę. Myślę, że Poecie właśnie o to chodziło – chciał, bym zobaczył, że istnieje wspólnota daleko przekraczająca podziały, w które nasza kultura nas wtłoczyła – religijny czy niereligijny. Różewicz, jak rzadko kto, zmagał się w swojej poezji z poczuciem nieadekwatności słowa wobec rzeczywistości poddanej tak wielkiej próbie, jaką były XX-wieczne totalitaryzmy. Ale nie tylko. Również „mała stabilizacja” i miałość myślowa współczesności mocno mu doskwierała. Stąd jego fascynacja malarstwem, nie tylko poszukiwaniami Nowosielskiego.

Choć w moich własnych poszukiwaniach odwoływałem się głównie do tekstów literackich, filozoficznych, antropologicznych, socjologicznych, a nawet teologicznych, to towarzyszyło mi nieustanne poczucie niedosytu (by nie powiedzieć nienasycenia), stąd zrodziła się we mnie nadzieja, że być może kontakt z obrazem zaspokoi moje własne pragnienie. Jak dobrze wiadomo ze znakomitej książeczki Marca Augé *Formy zapomnienia*, to właśnie „zapomnienie stanowi żywą siłę pamięci, a dowodem jego działania jest wspomnienie”<sup>1</sup>. Te wspomnienia pojawiają się jednak tylko w sprzyjających okolicznościach, a jedną z nich może być skreślenie kilkunastu stron na temat tylko pozornie odległych od naszych zainteresowań. Na to nakłada się spojrzenie na nieznanie wcześniej obrazy i zapisy akcji malarskich samego Lecha Twardowskiego. To wszystko powoli zaczyna się układać w pewną autonomiczną całość, którą literaturoznawcy zwykli nazywać esejem, czyli próbą. Poniższe uwagi są zapisem tej próby.

## 1. Obraz jako *locus theologicus*

Wpatrując się w obrazy i instalacje Lecha Twardowskiego, odczuwam mimowolny niepokój, którego źródła nie potrafię nazwać ani określić. Z pomocą przychodzi mistrzowska interpretacja tej twórczości dokonana przez Andrzeja Turowskiego, jak też prace omawiające najnowsze tendencje w sztuce współczesnej. Ważne są też rozmowy z samym artystą, który uchyla rąbka tajemnicy w nielicznych zresztą wywiadach. To właśnie Turowski najcelniej bodaj uchwycił istotę sztuki Lecha Twardowskiego w eseju poprzedzającym katalog z jego obrazami *Puste-Pelne*. W istocie jest ten esej nie tyle wprowadzeniem do pomieszczonych tam obrazów i zapisów akcji artystycznych, ile całościowym ujęciem artystycznej osobowości Twardowskiego i rdzenia jego malarskiej aktywności. Turowski pisząc o tych obrazach, dostrzega emanującą z nich energię:

Obraz-energia to niematerialna substancja, to proces uwalniania kształtów od podłoża, nadawanie im ulotności myśli, a w efekcie to zmysłowe wyposażenie sztuki, nieuchwy-

<sup>1</sup> M. Augé, *Formy zapomnienia*, tłum. A. Turczyn, Universitas, Kraków 2009, s. 29.

ne w słowach, lecz skonkretyzowane w odczuciach. Żywiółowa przemiana materii w energię to poetycka tajemnica sztuki Twardowskiego<sup>2</sup>.

Właśnie dlatego nie będę nawet próbował o nich pisać, ale chcę jedynie zwrócić uwagę, jak bardzo takie pojmowanie sztuki wpisuje się we współczesny pejzaż kultury w ogóle. To jest też powód, dla którego wpatruję się w kolejne odsłony artystycznych działań Lecha Twardowskiego i odkrywam w nich głębokie duchowe powinowactwo. Ale nie tylko. Dostrzegam w nich bowiem również rodzaj zniecierpliwienia wobec tych nurtów w humanistyce, które wydają się być nazbyt pewne swoich racji i niechętnie otwierają się na możliwe dopowiedzenia czy wręcz korekty. Może więc również ta wysoka kultura dotknięta została syndromem bańki filtrującej, który zwykliśmy łączyć jedynie z mediami społecznościowymi<sup>3</sup>. Czyż nie jest bowiem tak, jak powiada artysta w jednym z wywiadów, że „projekty są po to, żeby od nich odchodzić”<sup>4</sup>.

Zasada ta winna dotyczyć nie tylko działań artystycznych, ale wszelkich wysiłków konceptualizacyjnych, zwłaszcza zaś teologii. To teologia, nauka zajmująca się Bogiem i duchowością, jest szczególnie wezwana do rewizji swoich projektów, traktuje bowiem o sprawach, które z natury swej wymykają się wszelkim pojęciom. Na szczęście tak na nią zaczyna patrzeć papież Franciszek, który wzywa teologów katolickich do wsłuchiwania się w puls życia i do prowadzenia głębokiego dialogu w duchu teologii gościnności:

Dialogiczny sposób postępowania jest drogą, by dotrzeć tam, gdzie kształtują się paradygmaty, sposoby odczuwania, symbole, wyobrażenia o ludziach i narodach. Dotarcie tam – jako „duchowi etnografowie” duszy ludów – aby móc prowadzić dogłębny dialog<sup>5</sup>.

Nie dziwię się, że ten papież rozczytuje się w pismach francuskiego antropologa kultury Michela de Certeau, do którego jeszcze wrócę. Jestem przekonany, że jezuita Jorge Maria Bergoglio odnalazłby się w takim oto opisie: „szczelinę pochłaniającą w nowy sposób wszystkie malarskie odpady: pigmenty, płaszczyzny, kolory, linie, gesty i iluzje”<sup>6</sup>, który dotyczy stosunku Lecha Twardowskiego do malarstwa. Można go zastosować, parafrazując nieco, do teologii otwartej na impulsy płynące z wielokształtnej i ciągle nas zaskakującej rzeczywistości.

<sup>2</sup> A. Turowski, *Obrazy-Energie*, w: L. Twardowski, *Puste-Pełne. Empty-Full*, XO-Art, Wrocław 2009, s. 10.

<sup>3</sup> E. Pariser, *The Filter Bubble. What the Internet is Hiding from You*, The Penguin Press, New York 2011.

<sup>4</sup> L. Twardowski, *Projekty są po to, aby od nich odchodzić. Rozmowa Agnieszki Patały z Lechem Twardowskim na marginesie wystawy „Krawędź”*, w: idem, *Krawędź. The Edg*, XO-Art, Wrocław 2016, s. 76.

<sup>5</sup> Papież Franciszek, przemówienie papieża podczas kongresu „Teologia po »Veritatis gaudio« w kontekście śródziemnomorskim”, 2019, <https://www.deon.pl/religia/serwis-papieski/dokumenty/przemowienia-papieskie/art,301,franciszek-zaapelowal-o-rozwijanie-teologii-dialogu-i-akceptacji-dokumentacja.html> [24.06.2019].

<sup>6</sup> A. Turowski, *Obrazy-Energie*, s. 11.

Tym bardziej to właśnie teologia powinna wyjść poza opłotki swoich ustaleń i z góry przyjętych założeń, gdyż istotą mówienia o Bogu powinno być trwożliwe, choć niepozabawione nadziei, oczekiwanie na ślad iluminacji. Taka właśnie jest teologia apofatyczna, której cechą wyróżniającą jest pokorne oczekiwanie na znak Boga. Pisał o tym w mistrzowski zaiste sposób Roland Barthes, analizując tekst *Ćwiczeń duchowych* Ignacego Loyoli, na których ukształtowany został również papież Franciszek. Otóż zdaniem francuskiego semiologa:

Różnorodny tekst *Ćwiczeń* jest dramatyczny. Dramat jest tutaj dramatem rozmowy; z jednej strony ćwiczący przypomina podmiot, który mówi nie znając końca zdania, w które jest zaangażowany; przeżywa niepełność łańcucha mowy, otwartość syntagmy, oddzielony jest od doskonałości języka na jego asertywnym zamknięciu; z drugiej strony fundament każdego słowa, czyli rozmowa, nie jest mu dany, musi go zdobywać, wynaleźć język, w jakim ma zwrócić się do bóstwa i przygotować jego możliwą odpowiedź: ćwiczący musi zatem wziąć na siebie ogromną, a przecież niepewną pracę konstruktora języka, logo-technika<sup>7</sup>.

W tej małej książeczce ukryte jest źródło niezwyklej wprost kreatywności zakonu jezuitów, spadkobierców teologii wyrosłej z przeżycia mistycznego. Właśnie dlatego wielu jezuitów było zdolnych do przekraczania ograniczeń zastanej kultury, a nawet samego chrześcijaństwa. W taki oto sposób jezuita stawali się pionierami nowych rozwiązań kulturowych, a ich cechą wyróżniającą było wchodzenie w twórczy dialog z zastanymi kulturami i religiami. Wystarczy wspomnieć Indie, Chiny, Japonię czy Amerykę Południową; wszędzie tam pojawiały się nowe, często kontrowersyjne formy duszpasterskich zaangażowań.

Prawdziwa teologia jest zatem szukaniem niejako po omacku. W tym właśnie dostrzegam styk malarstwa i teologii. Można tym tropem pójść dalej, korzystając z przenikliwych intuicji Hansa Beltinga, zwłaszcza w jego dwu książkach: *Obraz i kult. Historia obrazu przed epoką sztuki*<sup>8</sup> i *Antropologia obrazu. Szkice do nauki o obrazie*<sup>9</sup>, które zresztą wzajemnie się dopełniają. W tej pierwszej Belting zestawia historyczne przykłady przejmowania przez ikony, zwłaszcza Maryi, funkcji odgrywanych wcześniej przez boginie greckie i rzymskie, a w tej drugiej wypracowuje ogólną teorię antropologii obrazu. Nader inspirujące są też uwagi poczynione przez Jamesa Elkinsa, który wskazuje na zaskakujące częste reakcje środowisk artystycznych na ślady *sacrum* w sztuce współczesnej (przeważnie negatywne) i równie zaskakujące reakcje środowisk kościelnych (przeważnie pozytywne) na religijne odczytywanie sztuki współczesnej<sup>10</sup>. Warto też zwrócić

<sup>7</sup> R. Barthes, *Sade, Fourier, Loyola*, tłum. R. Lis, Sic!, Warszawa 1996, s. 50.

<sup>8</sup> H. Belting, *Obraz i kult. Historia obrazu przed epoką sztuki*, tłum. T. Zatorski, Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2010.

<sup>9</sup> H. Belting, *Antropologia obrazu. Szkice do nauki o obrazie*, tłum. M. Bryl, Universitas, Kraków 2007.

<sup>10</sup> J. Elkins, *On the Strange Place of Religion in Contemporary Art*, Routlage, New York 2004.

uwagę na dynamiczne i ciągle dyskutowane propozycje odczytywania obrazów przez W.J.T. Mitchella, zwłaszcza w kolejnej – widzenia obrazu jako artefaktu dopełnianego przez odbiór widza, zatytułowana *Czego chcą obrazy?*<sup>11</sup>. Ta interpretacyjna propozycja nie przestaje inspirować, ale i budzić kontrowersje. Zapewne ma rację jednak wspomniany wcześniej Hans Belting, który we wprowadzeniu do niemieckiego przekładu tej książki zauważa, że tytułowe pytanie „przekracza granicę między artefaktem a życiem. Przy tym artefakty stają się żyjącymi obrazami, co powinno w długiej historii malarstwa być uznane za nieustający cud”. Ten fakt, zdaniem Beltinga, już dawno doprowadził Mitchella do przekonania, że tak naprawdę obrazy stają się rzeczywistością dopiero z chwilą, gdy na nie patrzymy. Dla mnie ta teza brzmi przekonująco i zaprasza do twórczego dialogu z każdym kontemplowanym obrazem.

Jestem przekonany, że podobne zjawisko można dostrzec w religii i ściśle z nią związanej duchowości. Zarówno jednak ta pierwsza, jak i ta druga pozostają niedopełnione bez aktywnego udziału osoby praktykującej, która włączając się w zastaną tradycję i ją twórczo dopełniając, sprawia, że staje się ona czymś żywym. Owo włączenie może niekiedy przybrać zaskakujące formy sprzeciwu, przekształceń, a nawet całkowitego odrzucenia. Nie przestaje to jednak być twórczym wkładem w rzeczywistość, która bez tego dopełnienia pozostałaby martwa.

Tadeusz Różewicz uznał opublikowany w 1947 r. zbiór wierszy zatytułowany *Niepokój* za swój właściwy debiut. Przygotowując po blisko 50 latach w roku 1995 wybór swoich wierszy do serii „Złota kolekcja poezji polskiej”, również nadał mu tytuł *Niepokój*. W „Posłowie” do tego wyboru pisał: „Interesowała mnie nie forma końcowa, ale »forma formująca«, nie wiersz »doskonały«, ale forma w ruchu i asymetria formy. »Niepokój«, który ogarnął mnie w młodości, trwa do dnia dzisiejszego”. A kilka zdań wcześniej wyznawał: „Zawsze przemawiała do mnie klasyczna teza Humboldta: »Język nie jest nieruchomą rzeczą – nie jest ergon – lecz wiecznie żywą aktywnością, energią«”<sup>12</sup>. Myślę, że podobny stosunek do malarstwa można zaobserwować u Lecha Twardowskiego, które postrzega nie jako rzecz zastaną, ale jako twórczy i nieprzewidywalny proces.

Intrygujące są nawiązania w sztuce Lecha Twardowskiego do mistyki średniowiecznych katedr i do suprematyzmu Kazimierza Malewicza, które krytycy zauważyli na początku XXI wieku. W obu tych przypadkach istotne jest odniesienie religijne czy szerzej rzecz ujmując, uwrażliwienie na transcendencję. Wystarczy przywołać znany fragment z eseju Kazimierza Malewicza *Świat jako bezprzedmiotowość*, w którym artysta formułuje swoje malarskie credo: „Z mojego punktu widzenia cel, do którego zmierza malarstwo, równoważny jest z celami innych nauk. Cel ten polega na dążeniu do wyświecenia na płytach świadomości skrytej

<sup>11</sup> W.J.T. Mitchell, *Czego chcą obrazy?*, tłum. Ł. Zaremba, Narodowe Centrum Kultury, Warszawa 2013.

<sup>12</sup> T. Różewicz, *Niepokój. Wybór wierszy*, PIW, Warszawa 1995, s. 671.

w pomroce rzeczywistości świata”<sup>13</sup>. Czyż nie taki jest zasadniczy cel iluminacji, do jakiego tęskni mistyk? A poza tym, jeśli wierzyć intuicjom Miekle Bal, to trzeba stwierdzić, że pojęcia, jakimi się posługujemy, podlegają nieustannej opalizacji i zmianom w zależności od kontekstu, w jakim są używane. Mówiąc krótko, zdaniem tej holenderskiej antropolożki kultury pojęcia nieustannie wędrują, gdyż są wehikułem treści, w jakie wyposaża je każdorazowy użytkownik. Stąd szczególne znaczenie sztuki wizualnej. Jej zdaniem, wyrażonym w eseju poświęconym obrazowi, dzieło sztuki może zawierać szereg elementów, których nie jesteśmy w stanie dookreślić:

Może on zawierać resztę, to, co nieprzekładalne, może także – między filozofią a wizualnością – *wiedzę niepomysłaną*, coś, o czym zapomnieliśmy, że wiemy; ta marginalna pozycja, zlokalizowana na krawędzi, być może niesie więcej obietnic<sup>14</sup>.

Z tym większym zaciekawieniem powinniśmy się wpatrywać w barwy i kształty, bo może skrywają coś, czego nawet nie przeczuwamy.

## 2. Literatura miejscem *sacrum*

Moim naturalnym żywiołem jest literatura. To jej zawdzięczam najgłębsze poruszenia od wczesnego dzieciństwa. Jednak początkowo postrzegałem ją jako intruza w świecie mojej religijności. Pamiętam z moich pierwszych lat życia w zakonie jezuitów, gdy musiałem się jednoznacznie opowiedzieć po stronie duchowości i odrzucić właśnie literaturę pojętą zarówno jako czytanie, jak i pisanie. Dopiero po latach jeden z moich literackich i duchowych mistrzów Jan Błoński uświadomił mi fałsz tej opozycji. Mówiąc krótko, nauczył mnie tropienia *sacrum* w literaturze właśnie. Za nim mogę dzisiaj z pełną odpowiedzialnością powtórzyć:

Coraz lepiej pojmowałem chrześcijaństwo arcydzieł, z którymi się stopniowo zaznajamiałem. Na dobrą drogę nawracali mnie Cervantes i Szekspir, Goethe i Dostojewski! [...] w ciele literatury europejskiej nie krążyła teologia, krążyła czy krąży wiara, a nawet jeśli nie wiara, to substancje, które z tej wiary biorą początek. [...] Literaturze trudno się obejść bez jakiegokolwiek *sacrum*. Zrodziła się przecie z pobożnych wrzasków, hymnów i dociekań i bardzo bym się zdziwił, gdyby kiedykolwiek o swoim pochodzeniu zapomniała<sup>15</sup>.

Oczywiście Błoński nie był jedyny, który tropił ślady *sacrum* w literaturze. W jego tekstach można znaleźć wiele odniesień do jego własnych mistrzów, którzy

<sup>13</sup> Cyt. za: A. Turowski, *Malewicz w Warszawie. Rekonstrukcje i symulacje*, Universitas, Kraków 2002, s. 435.

<sup>14</sup> M. Bal, *Wędrujące pojęcia w naukach humanistycznych*, tłum. M. Bucholc, Narodowe Centrum Kultury, Warszawa 2012, s. 123.

<sup>15</sup> J. Błoński, *To co święte, to co literackie*, w: *Między literaturą a światem. Pisma wybrane*, t. II, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2002, s. 297.

zainspirowali jego postrzeganie literatury. Poza tym już dużo wcześniej wspomniany Roland Barthes stwierdził, że „jezuici bardzo się zasłużyli, jeśli chodzi o ukształtowanie naszego rozumienia literatury [...] i zaszczytli burżuazyjnej Francji idee dobrego stylu”<sup>16</sup>. Belgijski benedyktyn Jean Leclercq, analizując tradycję swego zakonu, stwierdzał, że zawsze potrafił łączyć miłość do literatury z pragnieniem Boga<sup>17</sup>. Jednak tylko w eseistyce Jana Błońskiego wyczytałem tak jednoznaczne opowiedzenie się za miejscami *sacrum* właśnie w literaturze. Co więcej, to właśnie teksty literackie stanowią jego zdaniem autentyczne miejsca duchowego doświadczenia, w przeciwieństwie do często zideologizowanej teologii. Na szczęście coraz więcej teologów próbuje rozsądzać zastane systemy, by umożliwić żywołowi literatury zabłysnąć pełnym blaskiem, wspominając choćby oszałamiającą wprost rozmiarami i rozmachem teodramatykę szwajcarskiego teologa Ursa von Balthazara i wielu jego naśladowców. Poza tym to właśnie Błoński uświadomił mi, że literatura nie tylko nie konkuruje z duchowością, ale jest miejscem jej szczególnego uobecnienia:

*Sacrum* jest kapryśne, objawia się niespodziewanie, zwraca przeciw rutynie i przyzwyczajeniu. Tym samym zbliża się często do granicy schizmy czy herezji. Ale czy naprawdę? Czy ta schizma, herezja, papistowska czy reformowana, nie tłumaczy się prościej, przynajmniej w materiale literatury. Czy nie jest po prostu przypomnieniem i ożywieniem istniejących niegdyś (lub gdzie indziej) i zapomnianych możliwości duchowych chrześcijaństwa?<sup>18</sup>.

Nie potrafiłbym tego lepiej nazwać i właściwie nie mam takiej potrzeby. Dodam tylko, że być może to właśnie odkrywana w ostatnich dziesięcioleciach teologia narratywna „przypomniała sobie” o swoich literackich źródłach.

### 3. Dialog jako jedyna droga

Rosnąca polaryzacja społeczeństwa na całym świecie, w tym również społeczeństwa polskiego, jest faktem. Nie musimy go jednak przyjmować jako nieuniknionego fatum, które nadciąga z siłą znanego z greckiej tragedii przeznaczenia. Wprost przeciwnie, trzeba spokojnie wypracować strategię, która pozwali ją przewyciężyć. Warunkiem wstępnym jest postawienie trafnej diagnozy, czyli rozpoznanie przyczyn, dla których tak właśnie się dzieje.

Określeniu miejsca człowieka w świecie, niezależnie od przynależności religijnej, służy dialog. Nie jest to jednak tylko rozmowa, ale przede wszystkim działanie, w którym jednostka wyraża i w pewnym sensie odkrywa swą niepowtarzalność.

<sup>16</sup> R. Barthes, *Sade, Fourier, Loyola*, tłum. R. Lis, Sic!, Warszawa 1996, s. 45.

<sup>17</sup> J. Leclercq, *Miłość nauki i pragnienie Boga*, tłum. M. Borkowska, Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów. Kraków 1997.

<sup>18</sup> J. Błoński, *To co święte...*, s. 300.

Nie jest to definicja zbyt precyzyjna. Staje się ona jaśniejsza, gdy sobie uzmysławiamy, że mowa jest o społeczeństwie demokratycznym. Poszanowanie dla każdego i świadomość, iż każdy wnosi swój niepowtarzalny wkład w ostateczny kształt demokracji umożliwia praktykowanie dialogu. Ostatecznie dialog musi się odbywać między osobami w pełni zaangażowanymi i zdolnymi do podjęcia odpowiedzialności za świat. Można te słowa traktować jako program życiowy.

Platon w jednym ze swoich dialogów, *Fajdrosie*, wyrażał nieufność wobec pisma uczącego nie tyle mądrości, ile mędrkowania. Jeden ze współczesnych badaczy Platona Walter Ong podkreśla wartość jednoczącą słowa mówionego, która w piśmie jest zaciemniona i spłaszczona:

Słowna wypowiedź utwierdza poczucie łączności z życiem, wrażenie uczestnictwa, gdyż ona sama jest uczestnictwem. Pismo i druk, mimo ich wewnętrznej wartości, zaciemniły naturę słowa i samej myśli, gdyż odłączyły one słowo zasadniczo uczestniczące – bez wątplenia bardzo owocne – od ich naturalnego środowiska, od dźwięku, i utożsamili je ze znakiem na powierzchni, gdzie prawdziwe słowo nie może w ogóle istnieć<sup>19</sup>.

Od razu chcę jednak podkreślić, że zarówno Platon, jak i Ong dalecy są od negowania wartości pisma, gdyż obaj własne przemyślenia powierzali nie tylko słuchaczom, ale i czytelnikom. Ich zastrzeżenia dotyczyły nadmiernego zaufania do słowa pisanego i konieczności jego kontekstualizacji.

Jednak w myśli greckiej nigdy nie doszło do takiej petryfikacji słowa, gdyż było ono zawsze postrzegane jako element dialogu, a samo filozofowanie miało charakter, jak to ujął w tytule jednej ze swych książek Pierre Hadot, „ćwiczenia duchowego”<sup>20</sup>. Miał tego świadomość sam Platon, który wprost odżegnywał się od wszelkiej systematyzacji myślenia filozoficznego. Warto wczytać się w tej perspektywie w jego słynny *Siódmy list* pisany do przyjaciół, w którym odsłania tajniki swojej filozofii:

Nie ma też żadnej mojej rozprawy omawiającej te zagadnienia [na czym polega istota filozofii – S.O.] i z pewnością nigdy nie będzie. Nie są to bowiem rzeczy dające się ująć w słowa, tak jak wiadomości z zakresu innych nauk, ale z długotrwałego obcowania z przedmiotem, na mocy zżycia się z nim, nagle, jakby pod wpływem przebiegającej iskry, zapala się w duszy światło i płonie już odtąd samo siebie podsycając<sup>21</sup>.

Chodzi więc tutaj nie tyle o zakwestionowanie sensu zapisywania dialogów, ile o świadomość, że to co najistotniejsze – można powiedzieć: to, co jest metafizyczne – wymyka się pismu. Na ten wymiar ezoteryczny myśli Platona jako pierwszy zwrócił uwagę jego włoski badacz Giovanni Reale w swojej słynnej i wielokrotnie

<sup>19</sup> W. Ong, *Interfaces of the Word. Studies in the Evolution of Consciousness and Culture*, Cornell University Press, Ithaca 1977, s. 21.

<sup>20</sup> P. Hadot, *Filozofa jako ćwiczenie duchowe*, tłum. P. Domański, Aletheia, Warszawa 2003.

<sup>21</sup> Platon, *Listy*, tłum. M. Maykowska, PWN, Warszawa 1987, s. 50.

wydawanej książce poświęconej właśnie nowej interpretacji Platona, w tym omawianego tutaj listu siódmego<sup>22</sup>.

Kontynuując swój wywód w tym samym *Liście* i przechodząc do rozważań problemu związanego z poznaniem rzeczywistości i z utrwaleniem tego poznania, pisał: „Dlatego też żaden rozumny człowiek nie poważy się nigdy zamknąć w niej [mowie – S.O.] tego, co pojął umysłem, i skazać do tego jeszcze na stężenie, któremu ulega cokolwiek się utrwała w znakach pisanego słowa”<sup>23</sup>. W podobnym tonie pisał w *Liście drugim* do Dionizosa, zniecierpliwiony opaczny rozumieniem własnych idei: „Najlepszą ochroną byłoby w ogóle nie pisać i pamięciowo tylko przyswajając sobie te nauki, bo to, co jest napisane, nie daje się utrzymać w tajemnicy”<sup>24</sup>. Na potrzebę nowej interpretacji pism Platona zwraca również, obok wspomnianego wyżej Reale, Thomas Szlęzak, który podkreśla, że „Platon nie potępia posługiwania się pismem, umniejsza tylko jego wartość w stosunku do filozofowania ustnego”<sup>25</sup>. Swoistym komentarzem do tych *Listów* jest *Fajdros*, w którym zastrzeżenia pod adresem pisma zostały wyrażone wyjątkowo wyraziście:

Ono bowiem [pismo – S.O.] sprowadzi na umysły tych, którzy się go nauczą, zapomnienie, gdyż zaniechają ćwiczenia pamięci, ponieważ zdając się na zapis, będą przypominali sobie od zewnątrz pod wpływem obcych znaków, nie zaś od wewnątrz siebie samych pod wpływem własnych. Znalazłeś więc środek nie na pamięć, lecz na przypominanie. Uczniom zaś zapewniasz namiastkę mądrości, nie zaś mądrość prawdziwą. Stając się bowiem zbieraczami wielu wiadomości bez nauki, wydadzą ci się ludźmi o wielkiej wiedzy, choć na ogół staną się nieukami i trudnymi w obcowaniu. Zamiast mędrkami staną się mędrkami<sup>26</sup>.

To słowa króla egipskiego Tamuza skierowane do wynalazcy pisma Teuta, ale tak naprawdę odnoszą się do Grecji rozmiłowanej w mowach i dysputach, co przyznaje zganiony (za zbyt uleganie opinii innych) przez Sokratesa Fajdros. Przy okazji Sokrates formułuje wymóg interpretacji mowy, bez której nie można jej tak naprawdę zrozumieć:

Myślałbyś, że one [mowy – S.O.] niby mówią coś mądrego, jeśliś jednak – chcąc się nauczyć – zapytał o coś z tego, co zostało powiedziane, one zawsze wyrażają jedno i to samo. Gdy się ją zaś raz napisało, cała mowa zwraca się wszędzie, zarówno do tych, którzy są z tym obeznani, jak – tak samo – do tych, którym nic nie pomoże, i ona nie wie, do kogo warto przemawiać, do kogo zaś nie. Pojmowana błędnie i narazona

<sup>22</sup> G. Reale, *Per una nova interpretazione di Platone alla luce delle 'dottrine non scritte'*, Bompiani, Milano 2010, ss. 94–95.

<sup>23</sup> Platon, *Listy*, s. 53.

<sup>24</sup> *Ibidem*, s. 11.

<sup>25</sup> T.A. Szlęzak, *O nowej interpretacji platońskich dialogów*, tłum. P. Domański, Kęty 2005, s. 52.

<sup>26</sup> Platon, *Fajdros*, tłum. L. Regner, PWN, Warszawa 1993.

na niesłuszne zarzuty potrzebuje ciągle opieki tego, kto ją napisał. On sam jednak nie może ani być na podorędziu, ani wspomagać jej<sup>27</sup>.

Jest rzeczą interesującą, jak słowa Platona współbrzmia z naszymi własnymi odczuciami. Warto zdać sobie sprawę, że najbardziej oczywistą cechą głosu ludzkiego jest to, iż jest on wydawany przez istotę żyjącą – jak długo człowiek żyje, jest zdolny do emisji głosu. Równie oczywistym składnikiem głosu jest jego zamieranie. Głos zanikając, umożliwia pojawienie się nowego dźwięku bądź stwarza możliwość dojsia do głosu drugiej osobie – milcząc, zastanawiam się, co powiedzieć, bądź czekam na słowo drugiego człowieka. Głos pojawia się stopniowo, by zaraz po zaistnieniu zaniknąć. Zupełnie odmiennie niż w przypadku tekstu czy obrazu, które istnieją niezależnie od czasu, głos jest „skazany” na istnienie w czasie. Poza tym, choć rodzi się we wnętrzu człowieka (jego pojawienie się jest poprzedzone wolą „wydania głosu”), może zaistnieć tylko jako uzewnętrznienie tego wewnętrznego impulsu.

Równie oczywistą, co typową dla człowieka wydającego głos, jest równoczesność funkcji mówiącego i słuchającego. Ten sam człowiek, który zwraca się do słuchacza ze swoim przekazem słownym, z chwilą gdy przestaje mówić, staje się słuchaczem oczekującym na odzew – reakcję na wypowiedziane przez siebie słowo. Jest więc jednocześnie aktywnym nadawcą przekazu słownego i jego pasywnym odbiorcą. Ta podstawowa struktura nadawczo-odbiorcza stanowi o zasadniczej różnicy pomiędzy człowiekiem a innymi środkami przekazu i odbioru. Tylko człowiek jest interaktywny. Tej wyjątkowości nie zmienia fakt, iż w ostatnich latach pojawiły się różne formy komunikacji „interaktywnej” za pośrednictwem radia czy mediów cyfrowych. Tylko komunikacja twarzą w twarz pozwala zachować dynamikę, o której była mowa wyżej. To oczywiście nie wyklucza możliwych manipulacji, do jakich dochodzi w kontaktach „twarzą w twarz” między ludźmi. Nie stanowią one jednak w tej chwili przedmiotu naszej uwagi.

Jak powiada Ong: „on [człowiek – S.O.] uczestniczy w drugim, do którego mówi. I to założone uczestnictwo czynią komunikację możliwą”<sup>28</sup>. Mówiący w pewien sposób jest nie tylko sobą, ale i częścią tego drugiego, do którego się zwraca. W sposób paradoksalny to obecność drugiego we mnie nie tylko czyni porozumienie możliwym, ale sprawia iż to ja sam staję się bardziej sobą i potrafię lepiej siebie samego zrozumieć. Innymi słowy, drugi człowiek jest nie tylko odbiorcą przekazu słownego; jego obecność jest tak dalece twórcza i niezbędna, iż tylko dzięki niej mówiący osiąga pełne człowieczeństwo. To reakcja drugiego czyni mnie naprawdę człowiekiem. Bez niej pozostałbym monadą.

<sup>27</sup> Ibidem, s. 76.

<sup>28</sup> W. Ong, *Interfaces of the Word. Studies in the Evolution of Consciousness and Culture*, Cornell University Press, Ithaca 1977, s. 262.

Aktywna obecność drugiego w procesie międzyludzkiego porozumienia sprawia, iż wypowiedane słowa umożliwiają przyjęcie i „odegranie” pewnych ról: „Głos stanowi podstawę do odgrywania ról pomiędzy ludźmi, w tym sensie, że użycie głosu i jego zrozumienie, zmusza człowieka do wejścia w życie innych”<sup>29</sup>. Mówienie łączy się zatem z pewnym „ryzykiem” utraty części siebie. Obecność drugiego stanowi wezwanie, wobec którego nie mogą pozostać obojętnym. Literatura dostarcza aż nadto przykładów ról „odgrywanych” przez jej bohaterów, poczynając od herosów Homera. Zrozumienie ich przygód jest możliwe właśnie dzięki „wejściu w ich świat”. Dzieje się to w procesie aktualizacji dokonującej się w procesie czytania bądź „odgrywania” dzieł literackich. Tak jak wypowiedane w świecie literackiej fikcji słowa stwarzają fikcyjne postaci, tak w realnym życiu żywe słowa stwarzają niejako ludzi na nowo. Istniejemy dzięki kierowanym do siebie słowom.

To żywy głos stanowi więc o szczególnym charakterze komunikacji między ludźmi. On też jest warunkiem głębokiego i jedynego w swoim rodzaju porozumienia obejmującego zarówno wewnątrz (tam rodzi się decyzja o skierowaniu słowa do drugiego), jak i ciało (doświadczane jako coś zewnętrznego wobec umysłu). Wchodząc niejako do wnętrza „ty” i pozwalając, by to „ty” przeglądało moje „ja”, przekraczam sam siebie i staję się „inny”:

Mój kontakt z tym wnętrzem jest możliwy dzięki zewnętrznym fenomenom, dzięki którym taki kontakt jest w ogóle możliwy. Ten kontakt jest szczególnie podtrzymywany przez głos. Głos jest najmniej zewnętrznym z odczuwanych fenomenów, gdyż emanuje nie tylko z wnętrza fizycznego, ale również z podzielonego wnętrza psychicznego człowieka i wchodzi do innego fizycznego i psychicznego wnętrza, gdzie musi być odtworzone, by w ogóle móc żyć<sup>30</sup>.

Wydając głos i licząc na to, że zostaną wysłuchany, dokonuję aktu komunikacji. Drugi człowiek mnie przemienia, ale tak naprawdę pozwala mi stać się mną samym. To doświadczenie staje się bardziej wyraziste, gdy odwołamy się do literatury, gdzie zakładanie masek (stawanie się innym) okazuje się „naturalnym” sposobem bycia bohaterów. W tekstach religijnych jest to wymiar jeszcze bardziej wyrazisty. To judaizm i chrześcijaństwo, dzięki koncepcji Boga włączającego się w historię człowieka (z powodu przejęcia się jego losem), pokazuje, na czym owo głębokie porozumienie polega.

Walter Ong w jednym z ostatnich opublikowanych za swego życia tekstów *Gdzie teraz jesteśmy? Kilka podstawowych uwag kosmologicznych*, przypomina, jak zgubne było uroszczenie tradycyjnej teologii do miana „królowej nauk”. Jednym z ubocznych skutków tego aroganckiego stosunku do innych gałęzi ludzkiego poznania była utrata kontaktu z rzeczywistością. Szansą jest zwrócenie się do nauki,

<sup>29</sup> Ibidem, s. 264.

<sup>30</sup> Ibidem, s. 269.

a zwłaszcza antropologii i kosmologii. Tam bowiem można usłyszeć odpowiedź na podstawowe pytania dręczące człowieka:

Aby być poznaniem podstawowym dzisiaj, dyscyplina naukowa musi obejmować fundamentalne pytania: Czym jest ludzki byt? W jaki sposób on czy ona odnosi się do wszechświata, w którym on czy ona zaczęli istnieć? Czym tak naprawdę JEST „wszechświat”?<sup>31</sup>.

A to oznacza odwrót od twierdzeń dogmatycznych, które ze swej natury dzielą, a nie łączą ludzi, i zwrot ku opowiadaniom. Takich opowiadań jest pełno w tradycjach religijnych i w badaniach naukowych: „Ten odwrót od twierdzeń dogmatycznych i zwrot ku opowiadaniom (których naturalnie wiele jest w Biblii) otwiera drogę do owocnego dialogu pomiędzy chrześcijanami i wyznawcami innych religii, a w dalszej kolejności pomiędzy wierzącymi i niewierzącymi”<sup>32</sup>.

Internet stwarza nową jakość w naszej kulturze, z której powinniśmy nie tylko zdawać sobie sprawę, ale i świadomie z niej korzystać: „Z rozwojem Internetu i publikacji online, wszelka ludzka wiedza pozostaje we wzajemnej interakcji z szybkością, której nie można było przewidzieć jeszcze trzy, cztery lata temu”<sup>33</sup>. Jedyne, co nam pozostaje, to wejść w ten nowy świat i go współtworzyć: „Chodzi tu o otwarcie na powszechnie dostępną wiedzę. W przeciwnym bowiem razie, mimo że chrześcijanie zamieszkują licznie ten świat i że ich obecność w nim jest szeroko znana – ich chrześcijańska wiara nie będzie zajmować takiego miejsca w światowej świadomości, na jakie zasługuje”<sup>34</sup>. Z dotychczasowych rozważań wyłania się całościowy projekt ujęcia człowieka jako istoty zdolnej do przekazywania myśli i odnajdującej swoje człowieczeństwo w samym akcie porozumiewania się.

Moje spojrzenie na dialog zostało ukształtowane przez Waltera Onga, który w wywiadzie udzielonym w 1971 r. tak oto określał swoje rozumienie dialogu: „Podejście dialogiczne oznacza, że ty nie wiesz, gdzie ono cię zaprowadzi. Możesz być zmieniony przez drugiego człowieka, a on może być zmieniony przez ciebie”<sup>35</sup>. Jeśli tak będziemy ze sobą rozmawiać, to nie tylko unikniemy polaryzacji, ale być może potrafimy uzgodnić rozumienie podstawowych pojęć, jakimi się posługujemy. Jednak, co wydaje się dość zaskakujące, teologiczne implikacje antropologii słowa Waltera Onga są ciągle zbyt mało znane, a w teologicznej refleksji właściwie nieobecne<sup>36</sup>. Być może jednym z powodów tej zadziwiającej dyskrecji jest obawa

<sup>31</sup> W. Ong, *Gdzie teraz jesteśmy? Kilka podstawowych uwag kosmologicznych*, tłum. S. Obirek, „Życie Duchowe” 2001, t. 28, Jesień, s. 105.

<sup>32</sup> Ibidem.

<sup>33</sup> Ibidem, s. 107.

<sup>34</sup> Ibidem, s. 108.

<sup>35</sup> W. Ong, *An Ong Reader. Challenges for Further Inquiry*, eds. Th.J. Farrell, P.A. Soukup, Cresskill, NJ 2002, s. 91.

<sup>36</sup> S. Obirek, *Uskrzydłony umysł. Antropologia Waltera Onga*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2010.

przed koniecznością redefinicji podstawowych pojęć używanych w tradycyjnej teologii katolickiej. Zresztą sam Ong zwraca uwagę na konieczność odejścia od kategorii katechizmowych i dogmatycznych i przyjęcie języka narracji biblijnej.

#### 4. Zwrot katolicki

John O'Malley też twierdzi, że to, co się naprawdę wydarzyło, to zmiana języka. W języku bowiem dokonał się prawdziwy „zwrot” Kościoła katolickiego. Nie chodzi tu tylko o wprowadzenie nowych wyrażeń do słownika teologii katolickiej, takich jak wolność sumienia, dialog, godność osoby ludzkiej, współpraca z innymi wyznaniem, szacunek dla innych religii czy dostrzeżenie istnienia ludzi świeckich w Kościele<sup>37</sup>. Nie tylko o zmianę języka chodzi, ale o radykalnie odmienne spojrzenie na inne religie i ich wyznawców. Tak naprawdę w grę wchodzi zmiana w postrzeganiu samego siebie i własnej tradycji, która przestaje być jedynym nośnikiem prawdy, ale jednym z wielu możliwych sposobów dochodzenia do niej. Zdaniem niektórych myślicieli katolickich na Soborze Watykańskim II doszło do zerwania z przeszłością i nastąpił nowy początek. Szczególnie sugestywnie to przekonanie sformułował francuski jezuita Michel de Certeau.

Otóż zdaniem tego antropologa kultury radykalne zmiany kulturowe domagają się również radykalnej zmiany w sposobach opisu rzeczywistości, w tym rzeczywistości religijnej. Trzeba dodać, że był on nie tylko świetnym znawcą tradycji katolickiej, ale i bacznym obserwatorem zmian zachodzących w Kościele w latach 60. i 70. XX wieku, jak też ich aktywnym uczestnikiem. Jego eseje publikowane pod koniec lat 60. są zapisem zmiany świadomości chrześcijańskiej. Zdaniem de Certeau należy analizować nie tyle instytucje i deklarowaną wiarę, ile życie codzienne i w nich odkrywać prawdziwy system wartości. Uważa on, że właśnie w latach 60., a więc w czasie Soboru Watykańskiego II, i w latach następnych doszło do „zerwania odnowicielskiego” (*rupture instauratrice*) i gdzie indziej należy szukać prawdy i autentyczności. Innymi słowy, chrześcijaństwo zmieniło swój charakter i należy je badać tam, gdzie i jak żyją chrześcijanie, a nie jak sobie ich życie wyobrażają teologowie<sup>38</sup>.

W chwili obecnej nie wydaje mi się, by naszą główną troską była myśl o tym, czy mieścimy się, czy nie w instytucjonalnych formach takiej czy innej religii. Po prostu zajmują nas inne sprawy, jak chociażby postkolonialne dziedzictwo chrześcijaństwa, z którym sami chrześcijanie ciągle się nie rozliczyli. Dzisiaj, po Soborze Watykańskim II, już nawet teologowie katoliccy wypracowali pozytywną

<sup>37</sup> J.W. O'Malley, *Co się zdarzyło podczas Soboru Watykańskiego Drugiego*, tłum. A. Wojtasik, WAM, Kraków 2011.

<sup>38</sup> M. de Certeau, *Wynaleźć codzienność. Sztuki działania*, tłum. K. Thiel-Jańczuk, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2007.

teologię synkretyzmu religijnego. Synkretyzm można też określić jako inkulturację chrześcijaństwa, a więc potraktowanie rodzimych kultur z należnym im szacunkiem umożliwiła rozkwit lokalnych teologii. Dotyczy to zresztą nie tylko chrystologii, ale również teologii feministycznej i teologii wyzwolenia. Nie bez znaczenia są również procesy demograficzne, które mówią o przemieszczaniu się punktu ciężkości chrześcijaństwa z krajów europejskich na południe, w tym zwłaszcza do Afryki.

Bardzo dobrym wprowadzeniem w ten powolny proces przewycięzania tradycyjnego myślenia w teologii katolickiej jest książka belgijskiego jezuitę Jacques'a Dupuis (1923–2004) *Chrześcijaństwo i religie. Od konfrontacji do dialogu*, w której kreśli główne trajektorie tej zmiany<sup>39</sup>. Omawiając konieczność odejścia od ekskluzywnego modelu, wyznaczonego przez formułę „poza Kościołem nie ma zbawienia”, Dupuis pisze: „Ewolucja dzisiejszej myśli teologicznej domaga się poważnych korekt wobec interpretacji rygorystycznej aksjomatu”<sup>40</sup>. Te „poważne korekty” to w istocie radykalna zmiana w sposobie postrzegania innych religii i wyznań religijnych. Nie dziwi zresztą, że to nowe myślenie ciągle napotyka na sprzeciw. Sam Dupuis był zresztą w pełni świadom, że jego propozycja teologiczna to zupełna nowość w ramach teologii katolickiej. Warto więc przypomnieć, że do tak rewolucyjnych wniosków doszedł, pracując ponad czterdzieści lat w kontekście pluralistycznych religijnie i etnicznie Indii. Jednak mimo tej nowości był przekonany, że jego teologia jest mocno zakorzeniona w tradycji, która ze swej natury jest zmienna. Pisał bowiem w zakończeniu swej książki:

Jestem świadom, że zaproponowałem coś, co nazwałem „jakościowym skokiem”, który otworzy nowe horyzonty w tym, co nawet dzisiaj jest oficjalnym nauczaniem Magisterium Kościoła, chociaż myślałem i myślę, że te nowe horyzonty są głęboko zakorzenione w żywej tradycji Kościoła i na niej budują<sup>41</sup>.

Warto też dodać, że belgijski jezuita nie jest w swoim myśleniu odosobniony. Wprost przeciwnie, zwłaszcza w tzw. krajach misyjnych przeświadczenie, że należy czerpać z rodzimych i pozachrześcijańskich tradycji, jest coraz silniejsze.

Dzisiaj jesteśmy świadkami prawdziwej erupcji nowych koncepcji teologicznych, wypracowywanych zresztą głównie przez misjonarzy, którzy spędzili większość swego życia poza Europą lub poprzez własne badania zdobyli uznanie jako znawcy innych religii i ich świętych tekstów. Przykładem szczególnie ciekawym jest Francis X. Clooney, znawca hinduizmu i wykładowca w Harvard Divinity School. Po opublikowaniu wielu dzieł z zakresu hinduizmu doszedł do wniosku, że to właśnie teologia wypracowana na styku różnych religii pozwala w pełni uchwycić głębię religijnego doświadczenia. Nawet więcej, to dzięki temu twórcze-

<sup>39</sup> J. Dupuis, *Chrześcijaństwo i religie. Od konfrontacji do dialogu*, tłum. S. Obirek, WAM, Kraków 2003.

<sup>40</sup> Ibidem, s. 278.

<sup>41</sup> Ibidem, s. 348.

mu zetknięciu własna tradycja zostaje odczytana z większą głębią<sup>42</sup>. Widzimy tu wiele podobieństw do modelu teologii wypracowanej przez Dupuis, o czym była mowa wcześniej. Szczególnie intrygującą propozycję wysunął Peter Phan, amerykański teolog katolicki pochodzenia wietnamskiego z Uniwersytetu Georgetown. W przekonaniu Phana nie ma żadnej sprzeczności między wiernością własnej tradycji przy jednoczesnym czerpaniu z duchowych bogactw z innych religii. Na ten rodzaj postawy Phan ukuł trudną do przełożenia na język polski formułę „jednoczesnego przynależenia do wielu religii” (*multiple religious belonging*), która w jego przekonaniu adekwatnie opisuje stan religijnej świadomości mieszkańców Dalekiego Wschodu przed pojawieniem się agresywnych monoteizmów, takich jak chrześcijaństwo i islam<sup>43</sup>.

W Polsce podobne myślenie jest obecne na przykład w propozycjach Marii Krzysztofa Byrskiego, znanego tłumacza klasycznych tekstów hinduskich<sup>44</sup>. Zdaniem Byrskiego lektura świętych tekstów hinduizmu odsłania treści zaskakująco bliskie tylko chrześcijańskiej wrażliwości, dotyczy to zwłaszcza koncepcji ofiary. Nader interesująco brzmią uwagi Byrskiego o istocie hinduizmu, który dość powszechnie jest uważany za najbardziej politeistyczną religię z tych, jakie zna historia. Otóż jego zdaniem sprawa wcale nie jest tak oczywista, jeśli wczytać się dokładnie w hinduską mitologię i wsłuchać się w wielobarwny tłum jej bóstw.

W tym kontekście warto przywołać tekst Karla Rahnera z 1979 r. o teologicznej interpretacji Soboru Watykańskiego II. Otóż zdaniem Rahnera historię Kościoła należy podzielić na trzy główne okresy: 1) krótki okres judeo-chrześcijaństwa; 2) czas Kościoła w poszczególnych grupach kulturowych, najpierw hellenizmu, a następnie kultury i cywilizacji europejskiej oraz 3) okres, w którym przestrzenią Kościoła stał się cały świat<sup>45</sup>. Ten ostatni okres zapoczątkował właśnie Sobór Watykański II, choć głównie na poziomie nowych koncepcji teologicznych. Do tzw. Kościołów lokalnych, a więc i Kościoła katolickiego w Polsce, ta interesująca koncepcja w ogóle nie dotarła. Jak się wydaje, nie podzielali jej również ostatni papieże, dla których Kościoły narodowe stanowią oparcie dla tzw. działań ewangelizacyjnych. Tymczasem tak naprawdę to na naszych oczach rozgrywa się kwestia tożsamości chrześcijaństwa jako religii<sup>46</sup>. Dzięki pierwszemu pokoleniu Żydów, którzy uznali w Jezusie z Nazaretu Mesjasza, pojawiła się nowa religia. Już w następnym pokoleniu została zdominowana, na okres prawie dwóch tysięcy lat, przez „przypadkową kulturę hellenistyczną” i równie „przypadkową kulturę

<sup>42</sup> F.X. Clooney, *Comparative Theology. Deep Learning Across Religious Borders*, Wiley-Blackwell, Oxford 2010.

<sup>43</sup> P.C. Phan, *Being Religious Interreligiously. Asian Perspectives on Interfaith Dialogue*, Orbis Books, New York 2004.

<sup>44</sup> M.K. Byrski, *Spotkanie z hinduizmem*, Biblioteka Więzi, Warszawa 2016.

<sup>45</sup> K. Rahner, *Basic Theological Interpretation of the Second Vatican Council*, „Theological Investigation” vol. XX, tłum. E. Quinn, Crossroad, New York 1981.

<sup>46</sup> *Ibidem*, s. 85.

europijską” w jej narodowych odmianach. Jeśli wierzyć intuicji Rahnera, wierność pierwotnemu impulsowi religijnemu zakłada konieczność „odklejenia” Kościoła od tych akcydentalnych form kulturowych<sup>47</sup>. W moim przekonaniu takie spojrzenie na historię Kościoła ma olbrzymie konsekwencje również dla zrozumienia istoty duchowości katolickiej.

I na koniec jeszcze jedna sprawa, wcale nie marginalna. Chodzi mianowicie o stosunek katolicyzmu do ateistów i ateizmu. Być może takie pojęcia, jak „Bóg”, „teizm”, „ateizm” za szybko uruchamiają cały łańcuch skojarzeń, które polaryzują relacje. Dla wierzących Bóg to coś dobrego, a brak Boga to coś złego, religia jest dobra, a brak religii zły. Zaś dla ateistów istnienie Boga to ułuda, a systemy religijne to ucieczka przed odpowiedzialnością. Takie rzeczowniki determinują nacechowany wartościująco nasz stosunek do drugiego człowieka. Już w latach 60. pisał o tym protestancki teolog Wilfred Cantwell Smith i postulował rezygnację ze słowa „religia”, bo kiedy go użyjemy, od razu mówimy o ludziach religijnych i niereligijnych<sup>48</sup>. Zamiast o Bogu, ateistach i ludziach religijnych może warto zacząć mówić o jakiejś iskrze, którą przyrównałbym do Daimoniona Sokratesa. Rzadko mówił mu, co ten miał robić, częściej – czego powinien unikać. Wierność sobie, autentyczność – to religia, w której mogą się odnaleźć zarówno wierzący, jak i niewierzący. Postulat Smitha brzmi być może nazbyt radykalnie i w najbliższej przyszłości raczej trudno spodziewać się jego realizacji. Jakimś rozwiązaniem mogłoby być natomiast wprowadzenie pojęcia pluralizmu, rozumianego na sposób, w jaki używa go amerykański socjolog religii Peter L. Berger. We wstępie do książki o znamienym tytule *Desekularyzacja świata. Odżywająca religia i światowa polityka*<sup>49</sup> napisał: „Założenie, że żyjemy w świecie zsekularyzowanym, jest fałszywe”<sup>50</sup>. Tezę tę dookreślił w eseju z 2012 r. *Dalsze myśli o religii i nowożytności*, w którym zaproponował, by w miejsce niedającej się utrzymać teorii sekularyzacji wprowadzić teorię pluralizacji<sup>51</sup>. Należy podkreślić, że nie chodzi tu o tolerancję dla odmienności, ale o przeświadczenie, że pluralizm jest rzeczywistością, która wzbogaca każdego z uczestników życia publicznego. Pluralizm w rozumieniu amerykańskiego socjologa religii jest jedynym racjonalnym i pragmatycznym uzasadnieniem dla istniejącej różnorodności kultur i religii. Innymi słowy, celem dialogu jest nie tyle dojście do porozumienia, ile raczej do wzajemnego poznania i poszanowania istniejących różnic. Obserwujemy bowiem z jednej strony gwałtowne procesy sekularyzacyjne, a z drugiej niewątpliwie równie intensywne „zwieranie szyków” zwolenników mocnej obecności religii w przestrzeni publicznej. Być może

<sup>47</sup> Ibidem, s. 84.

<sup>48</sup> W.C. Smith, *The Meaning and End of Religion*, Mentor Books, New York 1964.

<sup>49</sup> P.L. Berger, *The Desecularization of the Word. A Global Overview*, w: *The Desecularization of the Word. Resurgent Religion and World Politics*, Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids MI 1999.

<sup>50</sup> Ibidem, s. 2.

<sup>51</sup> P.L. Berger, *Further Thoughts on Religion and Modernity*, „Society” 49/2012.

więc teoria pluralizacji stanowi właściwy klucz hermeneutyczny umożliwiający rozumienie postępującej polaryzacji społeczeństw na całym świecie.

## Zamiast zakończenia

Może więc postsekularyzm uratuje katolicyzm, wskazując mu na jego własne dialogiczne korzenie? Do takich wniosków prowadzi lektura *Retropii*, ostatniej książki Zygmunta Baumana, który w papieżu Franciszku dostrzegł najbardziej wiarygodnego partnera w rozwiązywaniu bolączek współczesnego świata. Píše Bauman: „Najbardziej przekonującą odpowiedź [...] na ową brzemienne w skutki kwestię życia i śmierci ludzkości znalazłem w mowie papieża Franciszka”. I dodaje: „jest to aktualnie jedyny na ziemi człowiek, który znajduje dość odwagi i przekonania, by tego typu kwestie podnosić i z nimi się mocować”<sup>52</sup>. Nie muszę dodawać, że zarówno socjologiczne analizy, jak i filozoficzne refleksje sytuują Baumana daleko od Kościoła katolickiego. Przynajmniej tak się wydaje. A jednak bliższa analiza jego ostatnich książek (na którą nie mam tutaj miejsca) wskazuje na interesujące zbliżenie właśnie z papieżem Franciszkiem.

Docenienie przez polskiego socjologa wysiłków głowy Kościoła katolickiego znajduje przedłużenie w analizach amerykańskiej socjolożki Michele Dillon, która pisze wręcz o możliwości połączenia wysiłków nowoczesności i Kościoła. Warunkiem jest jednak zmiana dotychczasowego kierunku. Jej zdaniem: „Kościół katolicki ma wiele zasobów, które znakomicie godzą się z postsekularnym zwrotem”<sup>53</sup>. Dillon nawiązuje do mało znanego pojęcia Jürgena Habermasa „skruszonej nowoczesności”, którą odnosi do Kościoła katolickiego. Otóż jej zdaniem: „Skruszona nowoczesność, podobnie jak skruszone serce, nie pozwala popaść w rozpacz z powodu minionych błędów. Ma ona raczej wartość i kulturowe zasoby pozwalające na uzdrowienie braków i wprowadzić na nowo społeczeństwo na drogę, na której będzie w stanie lepiej realizować swoje możliwości”<sup>54</sup>. Podobne akcenty pojawiają się w książkach irlandzkiego filozofa Richarda Kearneya, który zaproponował termin anateizm, czyli powrót do Boga po jego postmodernistycznym odrzuceniu<sup>55</sup>. Coraz częściej można też spotkać teologów (w Polsce np. Waław Hryniewicz), którzy dostrzegają religijny wymiar w myśli nowych ateistów, a zwłaszcza w ich bezkompromisowym dążeniu do prawdy. W niezwykle interesującej pracy polskich filozofów i teologów poświęconej kontrowersjom związanym z filozofią religii

<sup>52</sup> Z. Bauman, *Retropia*, tłum. K. Lebek, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2018, s. 276.

<sup>53</sup> M. Dillon, *Postsecular Catholicism: Relevance and Renewal*, Oxford University Press, New York 2018, s. 165.

<sup>54</sup> Ibidem, ss. 2–3.

<sup>55</sup> R. Kearney, *Anatheism. Returning to God After God*, Columbia University Press, New York 2010.

można się doszukać również podobnej próby znalezienia wspólnej podstawy pozornie tylko wykluczających się światopoglądów<sup>56</sup>. W moim przekonaniu istnieją solidne przesłanki, by sądzić, że właśnie w Polsce może się w najbliższych latach rozwinąć myślenie postsekularne, które pomoże pojednać skonfliktowane strony sporu. Czy tak się stanie, w istocie zależy od nas wszystkich.

## Literatura

- Augé M., *Formy zapomnienia*, tłum. A. Turczyn, Wydawnictwo Universitas, Kraków 2009.
- Bal M., *Wędrujące pojęcia w naukach humanistycznych*, przekł. Maria Bucholc, Narodowe Centrum Kultury, Warszawa 2012.
- Barthes R., *Sade, Fourier, Loyola*, tłum. R. Lis, Sic!, Warszawa 1996.
- Bauman Z., *Retrotopia*, tłum. K. Lebek, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2018.
- Belting H., *Obraz i kult. Historia obrazu przed epoką sztuki*, tłum. T. Zatorski, Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2010.
- Belting H., *Antropologia obrazu. Szkice do nauki o obrazie*, tłum. M. Bryl, Universitas, Kraków 2007.
- Berger P.L., *Further Thoughts on Religion and Modernity*, „Society” 49/2012.
- Berger P.L., *The Desecularization of the Word. A Global Overview*, w: *The Desecularization of the Word. Resurgent Religion and World Politics*, Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids MI (1999).
- Błoński J., *To co święte, to co literackie*, w: *Między literaturą a światem. Pisma wybrane*, t. II, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2002.
- Byrski M.K., *Spotkanie z hinduizmem*, Biblioteka Więzi, Warszawa 2016.
- Certeau M. de, *Wynaleźć codzienność. Sztuki działania*, tłum. K. Thiel-Jańczuk, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2007.
- Clooney F.X., *Comparative Theology. Deep Learning Across Religious Borders*, Wiley-Blackwell, Oxford 2010.
- Dillon M., *Postsecular Catholicism: Relevance and Renewal*, Oxford University Press, New York 2018.
- Dupuis J., *Chrześcijaństwo i religie. Od konfrontacji do dialogu*, tłum. S. Obirek, WAM, Kraków 2003.
- Elkins J., *On the Strange Place of Religion in Contemporary Art*, Routledge, New York 2004.
- Hołówka J., Dziobkowski B. (red.), *Filozofia Religii. Kontrowersje*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2018.
- Franciszek Papież, przemówienie papieża podczas kongresu „Teologia po »Veritatis gaudium« w kontekście śródziemnomorskim”, 2019. <https://www.deon.pl/religia/serwis-papieski/dokumenty/przemowienia-papieskie/art,301,franciszek-zaapelowal-o-rozwoj-anie-teologii-dialogu-i-akceptacji-dokumentacja.html> [24.06.2019].
- Hadot P., *Filozofa jako ćwiczenie duchowe*, tłum. P. Domański, Aletheia, Warszawa 2003.
- Kearney R., *Anatheism. Returning to God After God*, Columbia University Press, New York 2010.

<sup>56</sup> J. Hołówka, B. Dziobkowski (red.), *Filozofia religii. Kontrowersje*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2018.

- Leclercq J., *Miłość nauki i pragnienie Boga*, tłum. Małgorzata Borkowska, Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków 1997.
- Mitchell W.J.T., *Czego chcą obrazy?*, tłum. Ł. Zaremba, Narodowe Centrum Kultury Warszawa 2013.
- Obirek S., *Uskrzydłony umysł. Antropologia Waltera Onga*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2010.
- Ong W., *An Ong Reader. Challenges for Further Inquiry*, eds. Th.J. Farrell, P.A. Soukup, Cresskill, NJ 2002.
- Ong W., *Gdzie teraz jesteśmy? Kilka podstawowych uwag kosmologicznych*, tłum. S. Obirek, „Życie Duchowe” 2001, t. 28, Jesień.
- Ong W., *Interfaces of the Word. Studies in the Evolution of Consciousness and Culture*, Cornell University Press, Ithaca 1977.
- Pariser E., *The Filter Bubble. What the Internet is Hiding from You*, The Penguin Press, New York 2011.
- Phan P.C., *Being Religious Interreligiously. Asian Perspectives on Interfaith Dialogue*, Orbis Books, New York 2004.
- Platon, *Listy*, tłum. M. Maykowska, PWN, Warszawa 1987.
- Platon, *Faidros*, tłum. L. Regner, PWN, Warszawa 1993.
- Rahner K., *Basic Theological Interpretation of the Second Vatican Council*, „Theological Investigation” vol. XX, tłum. E. Quinn, Crossroad, New York 1981.
- Reale G., *Per una nova interpretazione di Platone alla luce delle ‘dottrine non scritte’*, Bompiani, Milano 2010.
- Różewicz T., *Niepokój. Wybór wierszy*, PIW, Warszawa 1995.
- Schlezak T.A., *O nowej interpretacji platońskich dialogów*, tłum. P. Domański, Kęty 2005.
- Smith W.C., *The Meaning and End of Religion*, Mentor Books, New York 1964.
- Turowski A., *Malewicz w Warszawie. Rekonstrukcje i symulacje*, Universitas Kraków 2002.
- Turowski A., *Obrazy-Energie*, w: idem, *Puste-Pełne. Empty-Full*, XO-Art, Wrocław 2009.
- Twardowski L., *Projekty są po to, aby od nich odchodzić. Rozmowa Agnieszki Patały z Lechem Twardowskim na marginesie wystawy „Krawędź”*, w: idem, *Krawędź. The Edg*, XO-Art, Wrocław 2016.
- Twardowski L., *Puste-Pełne. Empty-Full*, Galeria Miejska we Wrocławiu, Wrocław 2009.

