

STANISŁAW OBIREK

Uniwersytet Warszawski
Ośrodek Studiów Amerykańskich
e-mail: s.obirek@uw.edu.pl
ORCID: 0000-0002-8164-2683
DOI: <https://doi.org/10.14746/h.2022.1.1>

Fraktalna interpretacja religijnej różnorodności

Abstract. *The Fractal Interpretation of Religious Diversity (FIRR) is an original theological proposition of Perry Schmidt-Leukel, which was of great interest for theologians interested in interreligious dialogue. Thanks to FIRR, an intriguing opportunity was created to overcome the existing tensions and conflicts between religions, which turn out to be not only unnecessary, but even contrary to the nature of both the human mind and historically created religious systems. Despite the impression of novelty, the main intuition of FIRR was also present in the earlier interpretations of the multiplicity of religions, an example of which is the original anthropology of word elaborated by Walter Ong's, which was recalled in the second part of the article.*

Keywords: *Fractal Interpretation of Religious Diversity, Perry Schmidt-Leukel, dialogue, Walter Ong.*

1. Explicatio terminorum

Wprowadzanie nowego pojęcia do debaty intelektualnej wiąże się z pewnym ryzykiem, o którym trzeba od razu powiedzieć, by uniknąć nieporozumień. Chodzi mianowicie o w miarę precyzyjne określenie jego znaczenia. Scholastycy mieli dobry zwyczaj wyjaśniania nie tylko nowych, ale w ogóle wszelkich pojęć używanych w dyskusji, tłumacząc, jak je rozumieją. Chciałbym pójść ich śladem i na początku wyjaśnić, jak rozumiem użyte w tytule artykułu słowa. Zakładam, że

problem interpretacji i religijnego pluralizmu nie wymaga dodatkowych wyjaśnień. Na użytek naszych rozważań dodam tylko, że przez teologów bywa tłumaczony na trzy sposoby. Dla jednych to ich religia jest jedyną prawdziwą drogą do zbawienia, a inne są błędne. Tych nazywamy ekshluzywistami. Dla drugiej grupy ich religia jest prawdziwa, ale nie wykluczają, że również w innych religiach są elementy prawdy. Takie stanowisko określamy jako inkluzywizm religijny. I trzecia grupa teologów uważa, że wielość religii jest wpisana w zamysł Boga, który nieskończenie przekracza wszystkie religie, stąd każda z nich jest prawomocnym sposobem dążenia do prawdy i zbawienia. Tę trzecią grupę teologów nazywamy pluralistami i tylko ta będzie nas tutaj interesowała. Na ten temat powstała już zresztą ogromna literatura przedmiotu, więc nie będziemy się tym zajmować. To, co nas interesuje, dotyczy zastosowania przymiotnika „fraktalny” do pluralizmu religijnego.

Do obiegu naukowego wprowadził to określenie w latach 70. XX wieku amerykański matematyk polsko-francuskiego pochodzenia Benoit Mandelbrot (1924–2010). Właśnie tym terminem określił wykresy komputerowe w książce *Fraktalna geometria natury*, którą zresztą wielokrotnie wznawiał i rozszerzał¹. Według „American Scientist” książka ta należy do stu najbardziej wpływowych publikacji XX wieku i to nie tylko w geometrii. Od tamtego czasu termin dobrze się zadomowił w matematyce i ekonomii, natomiast poza światem matematyków i ekonomistów jest praktycznie nieznaną. Mówiąc w wielkim skrócie, chodzi o to, że w tradycyjnych modelach geometrycznych stosowanych od czasów Euklidesa do Newtona mamy do czynienia z daleko idącą regularnością. Natomiast Mandelbrot zaproponował modele, które uwzględniają znaczną przypadkowość kształtów obserwowanych w naturze. Jak sam powiada:

Ukułem *fraktal* od łacińskiego przymiotnika *fractus*. Odpowiadający mu łaciński czasownik *frangere* oznacza „łamać”: tworzyć nieregularne fragmenty. Jest to zatem rozsądne – i jakże odpowiednie dla naszych potrzeb! – że oprócz „pofragmentowanego” (jak we frakcji lub załamaniu), *fractus* powinno również oznaczać „nieregularny”, przy czym oba znaczenia są zachowane we fragmentach².

Dla nas ciekawa jest możliwość zastosowania tego pojęcia w odniesieniu do różnorodności religijnej i jak się okazuje, było tylko kwestią czasu i intuicji, by na pomysł wykorzystania go właśnie w tym kontekście ktoś wpadł. Tym kimś okazał się jeden z najbardziej oryginalnych i twórczych teologów i religioznawców niemieckich Perry Smidt-Leukel.

¹ B. Mandelbrot, *The Fractal Geometry of Nature*, W.H. Freeman and Company, New York 1983.

² *Ibidem*, s. 4.

2. Fraktalność jako nowa odstępna dialogu między religiami

Od 1965 roku, kiedy Abraham Joshua Heschel wygłosił swój pamiętny wykład w Union Theological Seminary, wiemy, że żadna religia nie jest wyspą, ale nie wiedzieliśmy, w jaki sposób wszystkie religie są ze sobą powiązane. Teraz mamy wiarygodne wyjaśnienie. W 2017 roku Perry Schmidt-Leukel w swojej książce *Pluralizm religijny i teologia międzyreligijna* opracował nową hipotezę, którą nazwał fraktalną interpretacją różnorodności religijnej. Fraktalność stanowi metaforę zrozumienia, w jaki sposób religie są między nimi powiązane. Wkrótce po ukazaniu się tej książki jej autor został zaproszony przez American Academy of Religion na konferencję w Bostonie. W czasie tej konferencji doszło do wielokierunkowej dyskusji na temat tej nowej i dla wielu kontrowersyjnej teorii. Schmidt-Leukel nie tylko przedstawił swoją oryginalną teorię, ale także ujawnił okoliczności jej powstania. To był rodzaj iluminacji, którym sam się zdziwił: „Dopiero w 2015 roku, kiedy przygotowywałem wykłady Gifforda, narodziła się teoria. W nocy, około godziny 3.00, zacząłem pracować. Obudziłem się, podszedłem do swojego biurka i naszkicowałem na jednej lub dwóch kartkach papieru, jak najlepiej rozumieć różnorodność religijną na wzór struktur fraktalnych”³. Oczywiście ta iluminacja miała swoją prehistorię, o której warto opowiedzieć, tym bardziej, że jest ona ściśle związana z biografią Schmidt-Leukela. Zważywszy na fakt, że jest on w Polsce zupełnie nieznany, pozwolę sobie przywołać najważniejsze fakty z jego życia.

Perry Schmidt-Leukel urodził się w 1954 roku w Bonn. Jest niemieckim teologiem i religioznawcą, od 2009 roku profesorem na Uniwersytecie w Münster, gdzie prowadzi wykłady z międzykulturowej teologii i religioznawstwa. Specjalizuje się w dialogu chrześcijańsko-buddyjskim i w tej dziedzinie publikuje nawięcej, głównie w języku angielskim, niemieckim i chińskim. W 1990 roku obronił doktorat z teologii na Uniwersytecie w Monachium, gdzie w 1996 roku habilitował się z teologii fundamentalnej. Od tamtego czasu wykładał na wielu uniwersytetach, między innymi w Monachium, Innsbrucku, Salzburgu i Glasgow. Oprócz wspomnianego dialogu chrześcijańsko-buddyjskiego interesuje się teologią religii i pluralizmem religijnym. Po habilitacji ówczesny arcybiskup diecezji monachijskiej kardynał Friedrich Wetter odmówił mu przyznania prawa nauczania teologii katolickiej, co stało się powodem rozejścia z Kościołem katolickim i przejścia w 2001 roku do Kościoła anglikańskiego.

Przypomnijmy, że kardynał Wetter był następcą kardynała Josepha Ratzingera jako arcybiskup Monachium, a właśnie Ratzinger wślawił się ostrą krytyką teologów zaangażowanych w dialog międzyreligijny, by wspomnieć tylko Jacques'a Dupuis czy Rogera Haighta. Schmidt-Leukel padł zatem ofiarą swoistych czystek

³ P. Schmidt-Leukel, *Religious Pluralism and Interreligious Theology*, Orbis Books, New York 2017, s. 3.

w Kościele katolickim. Z jego licznych publikacji wspomnę tylko te, które mają bezpośredni związek z tematem tego artykułu. W 2009 roku publikuje książkę, w której analizuje proces zmiany samego chrześcijaństwa wchodzącego w dialog z innymi religiami⁴. Ta refleksja prowadzi go do rewolucyjnego w swej prostocie odkrycia fraktalnej struktury religijnego pluralizmu⁵, którą się bliżej zajmiemy. W tym samym roku ukazuje się też książka, którą można przyjąć jako zastosowanie wspomnianego odkrycia do nowego rozumienia wielości religii. W pewnym sensie jest to głos w toczącej się od kilku dziesiątków lat dyskusji na temat relacji Boga przekraczającego wszelkie granice do konkretnych religii⁶.

Swoiste *case study* stanowi książka, której tematem jest porównanie umysłu Buddy i Chrystusa. Pretekstem do jej napisania stał się teologiczny komentarz do jednego z najważniejszych tekstów buddyizmu mahajany z VII wieku n.e. w języku sanskryckim – *Bodhicaryāvatāry*. Jest to opasły tom liczący ponad 600 stron i jak pisze we wstępie autor, *Bodhicaryāvatāra* to tekst, który go fascynował od lat 90., ale dopiero namowy Catherine Cornille, znanej specjalistki od dialogu międzyreligijnego z Boston College, sprawiły, że zdecydował się na tak śmiałe przedsięwzięcie⁷. Warto podkreślić, że chodzi tu nie tylko o filologiczną analizę *Bodhicaryāvatāry*, ale również o recepcję tego tekstu w tradycji buddyjskiej i przedstawienie jego miejsca w dialogu chrześcijańsko-buddyjskim. W tym sensie jest to książka unikatowa i może posłużyć jako wzorcowy przykład międzyreligijnego porozumienia.

Wracam do konferencji w Bostonie. Mimo nowatorstwa propozycji, większość jej uczestników, teologów pracujących na polu dialogu międzyreligijnego, z entuzjazmem przyjęła tę nową teorię. Piszą o tym organizatorzy konferencji i redaktorzy tomu pokonferencyjnego Alan Race i Paul Knitter⁸. Podzielałam uznanie dla fraktalnej interpretacji różnorodności religijnej, ponieważ oferuje hermeneutyczny klucz nie tylko do zrozumienia różnorodności religii, ale także ich wzajemnych relacji. Jako wdzięczny czytelnik *Nowych ścieżek międzyreligijnej teologii* czułam się uczestnikiem tej żywej wymiany twórczych pomysłów. W czasie lektury książki odniosłem wrażenie, że zanurzyłem się w jedno z najbardziej ekscytujących doświadczeń intelektualnych i duchowych ostatnich lat. Przy czym nowość nazwy nie oznacza absolutnego nowatorstwa. Jak sam Smidt-Leukel podkreśla, fraktalna interpretacja była już obecna w fenomenologii religii, w międzykultu-

⁴ P. Schmidt-Leukel, *Transformation by Integration. How inter-faith encounter changes Christianity*, SCM Press, London 2009.

⁵ P. Schmidt-Leukel 2017, *Religious Pluralism...*

⁶ P. Schmidt-Leukel, *God Beyond Boundaries. A Christian and Pluralist Theology of Religions*, Waxmann, Münster–New York 2017.

⁷ P. Schmidt-Leukel P., *Buddha Mind – Christ Mind. A Christian Commentary on the Bodhicaryāvatāra*, Peeters, Leuven 2019.

⁸ *New Paths for Interreligious Theology. Perry Schmidt-Leukel's Fractal Interpretation of Religious Diversity*, red. A. Race, P. Knitter, Orbis Books, New York 2019.

rowej filozofii, a w pewnym sensie w samej religii. Nawiążę do tego w ostatniej części moich rozważań.

W poniższych uwagach chciałbym przywołać niektóre opinie teologów należących do różnych tradycji religijnych. Muszę dodać, że krytyczne uwagi na temat koncepcji Perry'ego Schmidta-Leukela zawarte w książce (na przykład specjalisty od hinduizmu, jezuita Francisca X. Clooneya) zostały z powodzeniem podjęte przez niego w ostatnim rozdziale, więc warto się na nich chwilę zatrzymać. Jak się wydaje, głównym powodem, dla którego Francis X. Clooney odrzuca teorię Schmidta-Leukela, jest krytyka przez tego drugie komparatywnej teologii, której ten pierwszy jest jednym z głównych przedstawicieli. W pewnym więc sensie Clooney poczuł się urażony i niedoceniony⁹. W moim przekonaniu doszło tutaj do nieporozumienia, które w uwagach podsumowujących zostało przez Schmidta-Leukela wyjaśnione.

Jednym z autorów interesującej nas debaty nad fraktalną strukturą wielości religii jest Kenneth Rose, filozof religii i autor niezwykle istotnej książki poświęconej pluralizmowi jako przyszłości religii. Rose zdecydowanie odrzuca teologię religii, w której widzi głównego oponenta pluralizmu religijnego¹⁰. W pełni zgadzam się z nim, gdy pisze, że wkład Schmidta-Leukela w obecną debatę na temat pluralizmu religijnego „jest główną konstruktywną propozycją, która poważnie wspiera projekt pluralistyczny i prowadzi mnie do postrzegania go jako naturalnego spadkobiercy wielkiej pluralistycznej trajektorii zapoczątkowanej przez Wilfreda Cantwella Smitha, Johna Hicka i Paula Knittera”¹¹. Co ciekawe, większość badaczy, których artykuły znalazły się w tomie *Nowe ścieżki międzyreligijnej teologii*, potrafiła włączyć teorię fraktali do własnego rozumienia dialogu międzyreligijnego.

Na przykład Hans Gustafson, który interesuje się pansakramentalną interpretacją rzeczywistości i możliwościami uczenia się od innych religii, odkrył, że „fraktalna interpretacja różnorodności religijnej ożywia różne implikacje pansakramentalnego światopoglądu”¹². Rong Wang, chiński uczoney, podkreślił, że „daje nam to Chińczykom możliwość wykucia nowego zrozumienia naszej różnorodności religijnej”¹³. Niektórzy z nich, jak Ayon Maharaj z Indii, odkryli podobieństwa między opisem różnorodności religijnej autorstwa Vivekanandy a teorią fraktali Schmidta-Leukela¹⁴. Wskazuje przykładowo na odczytanie teorii fraktalnej i na wpisywanie jej w różne konteksty religijne, by zwrócić uwagę na jej ogromny potencjał odnajdywania wspólnych elementów we wspólnym dziedzictwie religijnym ludzkości.

⁹ Ibidem, s. 40.

¹⁰ K. Rose, *Pluralism. The Future of Religion*, Bloomsbury Publishing, London 2013.

¹¹ *New Paths for Interreligious Theology...*, s. 30.

¹² Ibidem, s. 67.

¹³ Ibidem, s. 98.

¹⁴ Ibidem, s. 101.

Chyba najbardziej zdecydowane potwierdzenie fraktalnej interpretacji różnorodności religijnej pochodzi od znawcy filozofii buddyjskiej Johna Makransky'ego, którego zdaniem fraktalna perspektywa religii tłumaczy paradoksalne doświadczenie wielu teologów, a nawet zwykłych wyznawców różnych tradycji religijnych, którzy ku swemu zaskoczeniu odkrywają, że często mają więcej wspólnego z wyznawcami innych religii niż z członkami własnej wspólnoty:

Wielu teologów, którzy studiują inne religie, odkrywa, ku swemu zdziwieniu, że w niektórych dziedzinach myśli są bliżsi pewnym teologom innej religii niż wielu teologom własnej religii. Fraktalna perspektywa na religie sugeruje, że stan ten nie jest anomalią, ale należy się go spodziewać, ponieważ refleksja wewnątrzreligijna często angażuje te same napięcia teologiczne, które można znaleźć w innych religiach¹⁵.

Muszę przyznać, że uwaga Makransky'ego odpowiada również mojemu doświadczeniu wymiany myśli z przedstawicielami różnych religii, w tym zwłaszcza z wieloma Żydami. Nie zaskakuje mnie więc, że również z żydowskiej perspektywy, przedstawionej przez Ephraima Meira, zaproszenie Schmidta-Leukela do spojrzenia na różne religie jako na strukturę fraktalną wydaje się akceptowalne, ponieważ „Jego praca sprawia, że granice między religiami są łatwiej do przekroczenia”¹⁶. Jak się wydaje, właśnie dialog żydowsko-chrześcijański i studia historyczne nad początkami obu tych religii uzmysławiają, jak bardzo granice między nimi są płynne. Co więcej, dodaje Meir, „twórcza fraktalna interpretacja pluralizmu religijnego w znacznym stopniu przyczynia się do globalnej, międzyreligijnej teologii”¹⁷. Jest to więc opinia dokładnie przeciwna do krytycznych uwag zgłoszonych przez Francisa X. Clooneya.

Równie przychylnie do teorii fraktalnego rozumienia pluralizmu religijnego odnosi się muzułmańska badaczka Maria Massi Dakake, która uważa, że okazuje się ona bardzo pomocna z wielu powodów. Jednym z nich jest „umiejętność czytania i rozpoznawania pomniejszych lub mniej centralnych pojęć i poglądów w ramach tradycji islamskiej oraz włączania ich w ramy tej szerszej tradycji”¹⁸. Nade wszystko jednak zdaniem Dakake „Fraktalna teoria różnorodności religijnej i wspólnoty religijnej Schmidta-Leukela jest zarówno głęboko wnikliwa, jak i praktycznie bardzo użyteczna w sytuacjach międzyreligijnego zaangażowania”¹⁹. Myślę, że wyznawcy wielu religii mogliby podpisać się pod tym stwierdzeniem.

Podsumowując, należy podkreślić, że zbiór esejów zawartych w tomie *Nowe ścieżki teologii międzyreligijnej* stanowi prawdziwie przełomowy krok w rozwoju dialogu międzyreligijnego. Odtąd nie będzie można postrzegać poszczególnych religii jako odrębnych bytów, które ze swej natury powinny być w ciągłym konflikcie

¹⁵ Ibidem, s. 116.

¹⁶ Ibidem, s. 131.

¹⁷ Ibidem, s. 143.

¹⁸ Ibidem, s. 164.

¹⁹ Ibidem, s. 172.

między sobą. Jest odwrotnie, dzięki fraktalnej interpretacji różnorodności religijnej możemy je wszystkie postrzegać jako część większego boskiego projektu. Warto dodać, że również w teologii pluralizmu religijnego i w filozofii religii znajdujemy podobne próby przezwyciężenia tradycyjnych tendencji do rozdzielania różnych religii czy szkół filozoficznych. Dobrym przykładem w teologii jest propozycja sformułowana przez Petera C. Phana w jego teorii jednoczesnej przynależności do wielu religii²⁰, zaś w filozofii najpełniej sformułował ją już w 1929 roku Alfred North Whitehead w swojej najważniejszej książce *Proces i rzeczywistość*²¹, niestety do tej pory nieprzetłumaczonej na język polski. Nawiasem mówiąc, u niektórych teologów katolickich pojawiają się głosy, jak bardzo skorzystali na głębokim wejściu w dialog międzyreligijny. Na przykład wspomniany Peter C. Phan pisze o tym, jak wiele radości dał mu kontakt z pluralizmem religijnym²², natomiast Paul Knitter stwierdza wręcz, że bez spotkania z Buddą nie byłby chrześcijaninem²³. To jeszcze jeden powód, by sięgnąć do fraktalnej struktury religijnych przeświadczeń, z której tak długo nie zdawaliśmy sobie sprawy.

3. Fraktalność *ante litteram*

Idąc za podpowiedzią samego Perry'ego Schmidta-Leukela, chciałbym w tej części rozważań zaproponować rodzaj ćwiczenia z wyobraźni. Otóż, jak się wydaje, z myśleniem fraktalnym, a więc zakładającym szczególne powiązanie ze sobą świata idei, mamy do czynienia na przykład u amerykańskiego jezuitę Waltera Onga. Jednym z powodów, dlaczego właśnie o Ongu pomyślałem, jest specyficzna koncepcja dialogu, którą rozwinął w wielu książkach w ciągu swojego długiego życia. Dotyczy to zwłaszcza jego antropologii słowa, której poświęciłem monografię²⁴. Nie zamierzam oczywiście przywoływać ustaleń z tamtej książki, ale chcę zwrócić uwagę na kilka, jak mi się wydaje, znaczących punktów stycznych z teorią Schmidta-Leukela.

Zacznę od przywołania analizy międzyludzkiej komunikacji, jakiej dokonuje Ong. Otóż według niego: „on [człowiek – S.O.] uczestniczy w drugim, do którego mówi. I to założone uczestnictwo czyni komunikację możliwą”²⁵. Innymi słowy,

²⁰ P.C. Phan, *Being Religious Interreligiously. Asian Perspectives on Interfaith Dialogue*, Orbis Books, New York 2004.

²¹ A.N. Whitehead, *Process and Reality*, Free Press, New York 1978.

²² P.C. Phan, *The Joy of Religious Pluralism. A personal Journey*, Orbis Books, New York 2017.

²³ P. Knitter, *Without Buddha I Could not be a Christian*, Oneworld Publications, Oxford 2009.

²⁴ S. Obirek, *Uskrzydłony umysł. Antropologia Waltera Onga*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2010.

²⁵ W. Ong, *Interfaces of the Word. Studies in the Evolution of Consciousness and Culture*, Cornell University Press, Ithaca 1977, s. 262.

zdaniem Onga człowiek 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 możliwe, ale sprawia, iż to ja sam staję się bardziej sobą i potrafię lepiej siebie samego zrozumieć. Drugi człowiek jest zatem nie tylko odbiorcą przekazu słownego; jego obecność okazuje się tak dalece twórcza i niezbędna, że tylko dzięki niej mówiący osiąga pełne człowieczeństwo. To reakcja drugiego czyni mnie naprawdę człowiekiem. Bez niej pozostałbym monadą, a moje człowieczeństwo byłoby niepełne.

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”²⁶. Mówienie łączy się więc z koniecznością utraty części siebie. Obecność drugiego stanowi wezwanie, wobec którego nie mogę 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 o szczególnym charakterze komunikacji między ludźmi. On też jest warunkiem głębokiego i jedyne w swoim rodzaju porozumienia obejmującego zarówno ludzki umysł (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” penetrowało moje „ja”, przekraczam sam siebie i staję się „inny”:

Mój kontakt z tym wnętrzem jest możliwy dzięki zewnętrznym fenomenom. 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 żyć²⁷.

Wydając głos i licząc na to, że zostanie wysłuchany, dokonuję aktu komunikacji. Drugi człowiek mnie przemienia, ale tak naprawdę pozwala mi stać się mną samym. To doświadczenie będzie bardziej wyraziste, gdy odwołamy się do literatury, w której przywdziewanie 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

²⁶ Ibidem, s. 264.

²⁷ Ibidem, s. 269.

w historię człowieka (z powodu przejścia się jego losem), pokazuje, na czym owo głębokie porozumienie polega.

Walter Ong w jednym z ostatnich opublikowanych za swego życia tekstów, zatytułowanym *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, 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”?²⁸

A to oznacza odwrót od twierdzeń dogmatycznych, które ze swej natury dzielą, a nie łączą ludzi. Konieczny jest też 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 niewierzącymi²⁹.

Problematyka dialogu i możliwości przewyciężenia podziałów pomiędzy religiami i światopoglądami ma więc charakter dynamiczny, ale też cząstkowy i nieprzewidywalny. Nawiązując do terminologii Smidta-Leukela, jest fraktalna.

W dalszej części swego wywodu Ong przywołuje technologiczną rewolucję, jaką było pojawienie się Internetu i spowodowanych nim konsekwencji w międzyludzkiej komunikacji. Jego zdaniem 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”³⁰. Przypominam, że Ong snuł swoje rozważania już 20 lat temu, gdy jeszcze nie do końca było jasne, w jakim kierunku pójdą te przemiany i gdy nie zdawaliśmy sobie sprawy, że na przykład nauczanie online stanie się niemal rutynowe.

Dla Onga to była nie tylko smutna konieczność, ale i prawdziwe wyzwanie. Jedyne, co nam pozostaje, to wejść w ten nowy świat i go współtworzyć:

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

²⁹ Ibidem.

³⁰ Ibidem, s. 107.

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 zasługuje³¹.

Można zadać pytanie, skąd ten sceptycyzm wobec tradycyjnego sposobu przekazywania depozytu wiary. Otóż rezygnacja z wejścia w twórczy dialog poprzez nowe możliwości oferowane przez technologiczną rewolucję prowadzi w sposób nieodwołalny do samomarginalizacji i wyobcowania z głównego nurtu rozwoju cywilizacyjnego. Można więc stwierdzić, że Ong przedstawia całościowy projekt człowieka jako istoty zdolnej do przekazywania myśli i odnajdującej swoje człowieczeństwo w samym akcie porozumiewania się. Najważniejszym, jak się wydaje, elementem antropologicznej propozycji amerykańskiego jezuita jest nieprzewidywalność samego procesu komunikacyjnego i jego otwarcie na modyfikacje związane z przemianami cywilizacyjnymi. Nieprzypadkowo w podtytule jego najważniejszej książki *Oralność i piśmienność* pojawia się dopowiedzenie, *Słowo poddane technologii*, które właśnie na ten aspekt „technologiczny” aktu komunikacyjnego zwraca uwagę³².

Podobnie fraktalną strukturę ma rozumienie przez Waltera Onga zjawiska dialogu. Doszło ono dobitnie do głosu w wywiadzie udzielonym w 1971 roku. Oto w jaki sposób określał istotę dialogu:

Podjęcie dialogiczne oznacza, że ty nie wiesz, gdzie ono cię zaprowadzi. Możesz być zmieniony przez drugiego człowieka, a on może być zmieniony przez ciebie³³.

Jak w propozycji Smidt-Leukela istotny jest wymiar przypadkowości i niepewności. Co nie jest wyrazem, przypomnijmy, rezygnacji z poszukiwania prawdy, ale wynika z przeświadczenia, że jest ona większa od naszej możliwości przewidywania. 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 nieobecne³⁴. Być może jednym z powodów jest obawa przed koniecznością redefinicji podstawowych pojęć używanych w tradycyjnej teologii katolickiej. Zresztą sam Ong zwraca uwagę na konieczność odejście od kategorii katechizmowych i dogmatycznych i przyjęcie języka narracji biblijnej.

³¹ Ibidem, s. 108.

³² W. Ong, *Oralność i piśmienność. Słowo poddane technologii*, tłum. J. Japola, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2011.

³³ Ong W., *An Ong Reader. Challenges for Futher Inquiry*, wyd. Thomas J. Farrell, Paul A. Soukup, Cresskill, Humpton Press, New Jersey 2002, s. 91.

³⁴ S. Obirek, *Uskrzydłony umysł...*

Te teologiczne intuicje formułowane przez Waltera Onga już w latach 70. minionego wieku zadziwiająco korespondują z przemianami, jakie zaszły w samym Kościele katolickim, choćby na soborze watykańskim II. Jeden z najlepszych znawców tego soboru, John O'Malley twierdzi, że to, co się naprawdę wydarzyło w czasie obrad soborowych, to zmiana języka. W języku bowiem dokonał się prawdziwy „zwrot” Kościoła katolickiego. Nie chodzi tu tylko o wprowadzenie nowych słów 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 Kościele³⁵. 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, a staje się jednym z wielu możliwych sposobów dochodzenia do niej. Zdaniem niektórych myślicieli katolickich dokumenty ostatniego soboru są zapisem nie tylko odnowy, ale i zerwania z przeszłością. Innymi słowy narodził się nowy Kościół, którego przyszłość jest ciągle niepewna i w nieukończonym procesie stawania się. Czyż nie tak rozumiemy fraktalność?

Dobrym wprowadzeniem w ten powolny proces przewycięzania tradycyjnego myślenia w teologii katolickiej jest książka belgijskiego jezuita Jacques'a Dupuis (1923–2004) *Chrześcijaństwo i religie. Od konfrontacji do dialogu*, w której kreśli główne trajektorie tej zmiany³⁶. 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”³⁷. Te „poważne korekty” to w istocie radykalna zmiana w sposobie postrzegania innych religii i innych wyznań chrześcijańskich. 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 pluralistycznych religijnie i etnicznie Indiach. 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 budują³⁸.

³⁵ J.W. O'Malley, *Co się zdarzyło podczas Soboru Watykańskiego Drugiego*, tłum. A. Wojtasik, Wydawnictwo WAM, Kraków (2011).

³⁶ J. Dupuis, *Chrześcijaństwo i religie. Od konfrontacji do dialogu*, tłum. S. Obirek, Wydawnictwo WAM, Kraków 2003.

³⁷ Ibidem, s. 278.

³⁸ Ibidem, s. 348.

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, którego już spotkaliśmy wcześniej jako krytyka propozycji Schmidt-Leukela, a któremu z kolei zarzucał brak zrozumienia dla teologii komparatystycznej. Pozostawiając rozstrzygnięcie tego sporu zainteresowanym, odnotujmy, że Clooney to 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 twórczemu zetknięciu własna tradycja zostaje odczytana z większą głębią³⁹.

Paradoksalnie to właśnie zaproponowana przez Clooneya teologia głębi znakomicie godzi zarówno różne interpretacje pluralizmu religijnego, jak i wpisuje się w nieprzewidywalną strukturę fraktalną zaproponowaną w tym kontekście przez Schmidt-Leukela. W Polsce podobne myślenie jest obecne na przykład w propozycjach Marii Krzysztofa Byrskiego, znanego tłumacza klasycznych tekstów hinduskich⁴⁰. Zdaniem Byrskiego lektura świętych tekstów hinduizmu odsłania treści zaskakująco bliskie 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. Tu znowu fraktalność jawi się jako atrakcyjny klucz hermeneutyczny.

Literatura

- Byrski M.K., *Spotkanie z hinduizmem*, Biblioteka Więzi, Warszawa 2016.
- Clooney F.X., *Comparative Theology. Deep Learning Across Religious Borders*, Wiley-Blackwell, Oxford 2010.
- Dupuis J., *Chrześcijaństwo i religie. Od konfrontacji do dialogu*, tłum. S. Obirek, Wydawnictwo WAM, Kraków 2003.
- Knitter P., *Without Buddha I Could not be a Christian*, Oneworld Publications, Oxford 2009.
- Mandelbrot B., *The Fractal Geometry of Nature*, W.H. Freeman and Company, New York 1983.

³⁹ F.X. Clooney, *Comparative Theology. Deep Learning Across Religious Borders*, Wiley-Blackwell, Oxford 2010.

⁴⁰ M.K. Byrski, *Spotkanie z hinduizmem*, Biblioteka Więzi, Warszawa 2016.

- New Paths for Interreligious Theology. Perry Schmidt-Leukel's Fractal Interpretation of Religious Diversity*, red. A. Race, P. Knitter, Orbis Books, New York 2019.
- O'Malley J.W., *Co się zdarzyło podczas Soboru Watykańskiego Drugiego*, tłum. A. Wojtasik, Wydawnictwo WAM, Kraków 2011.
- Obirek S., *Uskrzydłony umysł. Antropologia Waltera Onga*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2010.
- Ong W., *An Ong Reader. Challenges for Further Inquiry*, wyd. Thomas J. Farrell, Paul A. Soukup, Cresskill, Humpton Press, New Jersey 2002.
- Ong W., *Gdzie teraz jesteśmy? Kilka podstawowych uwag kosmologicznych*, tłum. S. Obirek, „Życie Duchowe” 2001, Jesień, t. 28.
- Ong W., *Interfaces of the Word. Studies in the Evolution of Consciousness and Culture*, Cornell University Press, Ithaca 1977.
- Ong W., *Oralność i piśmienność. Słowo poddane technologii*, tłum. J. Japola, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2011.
- Phan P.C., *Being Religious Interreligiously. Asian Perspectives on Interfaith Dialogue*, Orbis Books, New York 2004.
- Phan P.C., *The Joy of Religious Pluralism. A personal Journey*, Orbis Books, New York 2017.
- Rose K., *Pluralism. The Future of Religion*, Bloomsbury Publishing, London 2013.
- Schmidt-Leukel P., *Buddha Mind – Christ Mind. A Christian Commentary on the Bodhicaryāvatāra*, Peeters, Leuven 2019.
- Schmidt-Leukel P., *God Beyond Boundaries. A Christian and Pluralist Theology of Religions*, Waxmann, Münster–New York 2017.
- Schmidt-Leukel P., *Religious Pluralism and Interreligious Theology*, Orbis Books, New York (2017).
- Schmidt-Leukel P., *Transformation by Integration. How inter-faith encounter changes Christianity*, SCM Press, London 2009.
- Whitehead A.N., *Process and Reality*, Free Press, New York 1978.

