

STANISŁAW OBIREK

Uniwersytet Warszawski
Ośrodek Studiów Amerykańskich
e-mail: s.obirek@uw.edu.pl
<https://orcid.org/0000-0002-8164-2683>
<https://doi.org/10.14746/h.2023.4.1>

Postsekularyzm między Wschodem i Zachodem

Postsecularism between East and West

Pragniemy, aby spory między Wschodem a Zachodem
zostały załagodzone dla dobra wszystkich.

Papież Franciszek, Bahrajn 4.11.2022

Abstract. *The aim of the article Postsecularism between East and West is to present the paradigm shift in understanding the place of religion in public space in recent decades. The term that aptly describes this change is postsecularism. The prefix “post” is more than just an indication of a new quality of “secularism.” In fact, it marks a revolutionary change in understanding the traditionally opposing concepts of secularism and religion. The article presents this process in three stages. First, it describes the theological turn that has taken place in recent decades, primarily in Catholic theology, then it points to the place of literature in theological reflection and finally presents the surprising contribution of the mathematical concept (fractal) in overcoming the impasse in which interreligious dialogue found itself.*

Keywords: *religion, postsecularism, secularism, Catholic theology, fractal*

Wstępne uwagi

Czytelnicy moich artykułów na tych łamach zapewne zauważyli, że od pewnego czasu w centrum mojej refleksji znalazło się pojęcie postsekularyzmu. Niniejszy artykuł nawiązuje do wcześniejszych ustaleń, zwłaszcza do tekstu poświęconego

fraktalnej interpretacji religijnej różnorodności z 2022 roku¹. O ile mi wiadomo, nikt tego tematu nie podjął, tymczasem jego implikacje są rewolucyjne i stąd moja kolejna próba jego rozwinięcia – tym razem w kontekście zbliżenia namysłu nad religią, z jakim mamy do czynienia na Wschodzie i Zachodzie. Chodzi przede wszystkim o odkrycie różnorodności religijnej jako szansy wzajemnego wzbogacenia. Tym bardziej, że twórca teorii fraktalnej różnorodności religijnej w swoich ostatnich publikacjach wyraźnie nawiązuje do wschodnich religii, zwłaszcza buddyzmu i wskazuje na konkretne możliwości zastosowania fraktalności².

Wracając do pojęcia postsekularyzmu, trzeba stwierdzić, że mimo młodego rodowodu, obrosło ono już znaczącą bibliografią. Również wielu polskich autorów, zwłaszcza literaturoznawców, poświęca mu swoją uwagę. Od kilku lat sam czynnie uczestniczę w niektórych wydarzeniach akademickich, których celem jest oświecenie z różnych stron tego pojęcia, o ciągle kontrowersyjnym statusie. Być może najprostszym sposobem przedstawienia mojego stanowiska byłby krótki przegląd dotychczasowych przedsięwzięć, w których wziąłem udział. Były to cztery konferencje, które zaowocowały publikacjami, udział w debacie na temat dwu książek i teksty powstałe z potrzeby usystematyzowania wiedzy na temat związków postsekularyzmu z różnymi dziedzinami refleksji humanistycznej. Jednak świadomość, że jest to tylko mały i niekoniecznie reprezentatywny fragment podobnych inicjatyw akademickich, nakazuje mi pewną wstrzemięźliwość. W miarę zapoznawania się z literaturą przedmiotu wydaje mi się, że rzeczywistość, którą postsekularyzm próbuje nazwać, jest znacznie starsza niż to pojęcie. To samo można zresztą powiedzieć o pojęciu fraktalności. Chodzi o próby uniwersalizacji doświadczenia religijnego z jednej strony i o podobne wysiłki podejmowane przez ludzi niewierzących z drugiej. Bywają one nazywane dialogiem wierzących z niewierzącymi i choć nie pada w nich samo pojęcie postsekularyzmu czy fraktalności, niewątpliwie ich cel jest podobny – znalezienie porozumienia na płaszczyźnie wspólnych wartości. Mimo zastrzeżeń niektórych badaczy (zwłaszcza socjologów religii) celowość wprowadzenia nowych pojęć wydaje się uzasadniona nowym kontekstem cywilizacyjnym, w jakim ludzkość znalazła się w XXI wieku. Dotychczasowe kategorie, takie jak sekularyzacja czy religia, wyczerpały swój definiujący potencjał, stąd próby przekroczenia ich ograniczającego ludzkie doświadczenia wymiaru. Już w połowie lat 70. XX wieku zetknąłem się takimi próbami w zakonie jezuitów. Jezuici, czerpiąc ze źródeł własnej duchowej tradycji, podejmowali dialog z ateizmem rozumianym nie tyle jako nawracanie ateistów, ile jako próby „znajdywania Boga we wszystkich rzeczach”. Dzisiaj echo tamtejszych doświadczeń odnajduję w inicjatywach dialogu

¹ S. Obirek, *Fraktalna interpretacja religijnej różnorodności*, „Humaniora. Czasopismo Internetowe” 2022, nr 1(37).

² P. Schmidt-Leukel, *Buddha Mind – Christ Mind. A Christian Commentary on the Bodhicaryāvatāra*, Peeters, Leuven 2019; idem, *Das himmlische Geflecht. Buddhismus und Christentum – ein anderer Vergleich*, Gütersloher Verlagshaus 2022.

międzyreligijnego i dialogu z niewierzącymi papieża jezuita Franciszka. Również w teologii katolickiej od czasu soboru watykańskiego drugiego (1962–1965) podobne wysiłki były i są podejmowane. Wydaje się więc, że to w teologii dokonało się największe przewartościowanie dotychczas używanych kategorii i być może dlatego niektórzy upatrują w pojęciu postsekularyzmu szansę na przezwycięzenie impasu, w jakim tradycyjny język teologiczny się znalazł. Pojęcie fraktalności obejmuje odmienne wymiary dialogu, gdyż skupia uwagę głównie na samej religii i jej różnorodnych przejawach. Odwołując się do filozofii Ludwiga Wittgensteina, można powiedzieć, że mamy tutaj do czynienia z „podobieństwami rodzinnymi”³ – w podejściu fraktalnym skupiamy uwagę na podobieństwach i wzajemnym dopełnianiu się różnych sposobów dochodzenia do Boga, a nie na różnicach. Postsekularyzm umożliwia przezwycięzenie napięć na granicy teizmu i ateizmu, zaś fraktalne ujęcie religii sprawia, że wyznawcy różnych religii przestają postrzegać odmienne tradycje religijne jako zagrożenie a dostrzegają w nich szansę na wzbogacenie własnej tradycji elementami, których są pozbawione. W obu przypadkach chodzi o stworzenie alternatywnego modelu międzyludzkiej koegzystencji, który umożliwi przezwyciężenia polaryzacji, napięć i konfliktów.

Przedrostek „post” nie oznacza tylko zmiany pojęcia „sekularyzmu”, ale zwraca uwagę na fakt, że relacje między tak istotnymi pojęciami, jak nowoczesność, pluralizm, religia i demokracja uległy radykalnym zmianom. Stało się tak przede wszystkim dlatego, że Europa, czy szerzej rzecz ujmując cywilizacja Zachodu, utraciła swoją hegemoniczną pozycję w definiowaniu rzeczywistości jako opozycji między religią a sekularyzmem. Krótko mówiąc, mamy do czynienia ze zmianą paradygmatu, o której pisze między innymi południowoafrykański badacz Uchenna Okeja we wstępie do zbiorowego tomu poświęconego sytuacji religii w epoce postsekularyzmu⁴. Książka wydana przez Okeję przyjmuje perspektywę dialogiczną wobec różnych narracji na temat obecności religii w przestrzeni publicznej we współczesnych demokracjach. Jej celem jest wspieranie kontaktów między Wschodem i Zachodem, a zwłaszcza między zachodnim i niezachodnim rozumieniem religii. Równie ciekawą perspektywę interpretacyjną zaproponowały wydawczynie tomu poświęconego relacji zachodzących między pamięcią a religią w perspektywie postsekularnej. Zuzanna Bogumił i Yuliya Yurchuk, bo o nich mowa, zaprosiły do współpracy antropologów, etnografów i badaczy interesujących się funkcjonowaniem pamięci do namysłu nad miejscem religii w procesach przemian cywilizacyjnych, jakie zachodzą na naszych oczach. Ich zdaniem religie są zdecydowanie zaniedbywane w tych badaniach, ze znaczną szkodą dla ich rozumienia⁵. Być może jednym z z powodów nieufności wobec religii jest jej

³ L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, tłum. B. Wolniewicz, PWN, Warszawa 2000, s. 51.

⁴ *Religion in the Era of Postsecularism*, ed. U. Okeja, Routledge, London 2020.

⁵ *Memory and Religion from a Postsecular Perspective*, eds. Z. Bogumił, Y. Yurchuk, Routledge, London 2022.

tradycyjne pojmowanie jako rzeczywistości antagonizującej i wykluczającej inne religie, o ateizmie nie wspominając. Był on bowiem i dla wielu ciągle jeszcze jest największym zagrożeniem dla istnienia samej religii. W tym nowym ujęciu ludzie religijni i niereligijni zaczynają się wzajemnie postrzegać jako sojusznicy w przewyżnianiu problemów wspólnych całej ludzkości. Na początku więc proponuję namysł nad zmianą paradygmatu, jaki dokonał się w teologii w ostatnich dziesięcioleciach.

1. Teologiczny zwrot ku Wschodowi

W większości opracowań dotyczących postsekularyzmu nie jest on definiowany, lecz przyjmowany jako powszechnie zrozumiałe pojęcie. Tymczasem tak nie jest gdyż każdy z badaczy milcząco zakłada swoje rozumienie. Na użytek poniższych rozważań proponuję roboczą definicję postsekularyzmu, którą przedstawiłem na konferencji zorganizowanej przez UKSW w grudniu 2019 roku pod hasłem „Sekularyzm jako wyzwanie dla polityki i nauk o polityce”. Później znalazła się ona w zapisie mojego wystąpienia w tomie pokonferencyjnym. Pozwolę sobie ją tutaj przywołać, gdyż od tamtego czasu nie znalazłem lepszej. Moim zdaniem postsekularyzm jest bardziej zjawiskiem kulturowym niż abstrakcyjnym pojęciem, stąd w zaproponowanej definicji mowa jest nie tylko o zakresie znaczeniowym, ale również o postawach postsekularnych. Tak więc wedle mego rozumienia:

Postsekularyzm jest nie tylko sposobem myślenia, ale przede wszystkim sposobem działania, którego celem jest zbudowanie trwałych, opartych na poszanowaniu wzajemnych odrębności, struktur społecznych służących dobru wspólnemu. Najważniejszym wyznacznikiem tej nowej formy międzyludzkiej koegzystencji jest zawieszenie wartościowania konkretnych światopoglądów na podstawie kryteriów religijnych, politycznych czy narodowych, które do tej pory były elementami polaryzującymi grupy społeczne. Jedynym wyznacznikiem wartościującym jest wkład w tworzone dobro wspólne⁶.

Dla wielu uczestników tej konferencji (zwłaszcza wierzących) najbardziej kontrowersyjnym elementem przedstawionej definicji jest wymóg „zawieszenia wartościowania konkretnych światopoglądów”. W istocie przy różnych okazjach jej prezentowania spotkałem się ze sprzeciwem (znowu dotyczyło to głównie ludzi wierzących), że jest on nierealistyczny, ponieważ każdy człowiek wyznający jakiś światopogląd uważa go za najlepszy z możliwych. Moim zdaniem jest to podejście błędne, gdyż wyklucza zmianę własnego stanowiska pod wpływem przekonujących argumentów strony przeciwnej w debacie. Bez takiego założenia każda debata przeradza się w monolog i prowadzi do jednostronnego słuchania drugiej strony⁷.

⁶ S. Obirek, *Postsekularyzm jako alternatywa dla sekularyzacji*, w: *Sekularyzm a polityka*, red. M. Kmiec, M. Sułkowski, Wydawnictwo Naukowe UKSW, Warszawa 2021, ss. 92–93.

⁷ Widać tu podobieństwa z myślą hermeneutyczną. Tak Hans-Georg Gadamer pisał w *Prawdzie i metodzie*: „Prowadzenie rozmowy wymaga, by nie dążyć do przekonania innego w sporze,

Należy bowiem zauważyć, że jeśli poszukiwanie wspólnej płaszczyzny porozumienia ma mieć jakikolwiek sens, to przynajmniej teoretycznie musi zawierać właśnie możliwość rezygnacji z własnego punktu widzenia pod wpływem przekonujących argumentów oponenta. Takie stanowisko prezentuje na przykład amerykański jezuita i antropolog kultury Walter Ong. Jego zdaniem: „Podejście dialogiczne oznacza, że ty nie wiesz, gdzie ono cię zaprowadzi. Możesz być zmieniony przez drugiego człowieka, a on może być zmieniony przez ciebie”⁸. Tak w wywiadzie z 1971 roku określał Ong swoje rozumienie dialogu. Próbowałem je przedstawić w książce prezentującej jego antropologię⁹. W takiej postawie otwartości na odmienne stanowisko i niewykluczania zmiany własnej pozycji nie należy dostrzegać relatywizmu czy braku szacunku dla prawdy, ale zrozumienie, że nigdy nie jest ona dana raz na zawsze i ciągle podlega dookreślaniam. Co więcej, to teologia, nauka zajmująca się Bogiem i duchowością, jest szczególnie wezwana do rewizji swoich projektów teoretycznych, gdyż traktuje o sprawach, które z natury swej wymykają się wszelkim pojęciom.

Zmianę w tym kierunku widać u papieża Franciszka, 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 dialog¹⁰.

Jednym z kluczowych pojęć używanych w różnych kontekstach przez papieża Franciszka jest parezja, czyli odważne mówienie tego, co się myśli. Było ono również przedmiotem ostatnich wykładów Michela Foucaulta. Jest to zbieżność znacząca i w moim przekonaniu można w tym wypadku również mówić o kontekście postsekularnym. Píše o tym Michelle Dillon w książce zatytułowanej *Postsecular Catholicism: Relevance and Renewal* (Katolicki postsekularyzm. Znaczenie i odnowa), w której skupiła się przede wszystkim na pontyfikacie papieża Franciszka. Stanowi on dla niej uosobienie postsekularnego temperamentu¹¹. Książka jest z 2018 roku, a kolejne lata jedynie wzmocniły postawioną tam tezę.

lecz by rzeczywiście uwzględnić rzeczową wagę odmiennego poglądu”. Idem, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. B. Baran, Inter esse, Kraków 1993, ss. 341–342.

⁸ *An Ong Reader. Challenges for Further Inquiry*, eds. T.J. Farrell, P.A. Soukup, Cresskill, Hampton Press, New Jersey 2002, s. 91.

⁹ S. Obirek, *Uskrzydłony umysł. Antropologia słowa Waltera Onga*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2010.

¹⁰ *Franciszek zaapelował o rozwijanie dialogu i akceptacji*, <https://www.deon.pl/religia/serwis-papieski/dokumenty/przemowienia-papieskie/art,301,franciszek-zaapelowal-o-rozwijanie-teologii-dialogu-i-akceptacji-dokumentacja.html> [dostęp 11.11.2022].

¹¹ M. Dillon, *Postsecular Catholicism: Relevance and Renewal*, Oxford University Press, New York 2018.

Argentyński papież nie tylko zachęca teologów do parezji, ale w swoich podróżach do krajów o większości muzułmańskiej, jak Emiraty Arabskie, Kazachstan, a ostatnio Bahrajn, nie przestaje zaskakiwać propozycjami w duchu postsekularnym. To właśnie w stolicy Emiratów Arabskich, Abu Zabi, Franciszek podpisał wspólnie z wielkim imamem Al-Azharrem Ahmadem Al-Tayyebem dokument o ludzkim braterstwie¹². Stanowi on prawdziwy przełom w historii wzajemnych stosunków między chrześcijaństwem i islamem właśnie w duchu zaproponowanej definicji postsekularyzmu.

Przykładem takiego podejścia jest zmiana paradygmatu teologicznego, która umożliwiła dialog międzyreligijny oparty na poszanowaniu wzajemnych różnic. Chodzi o przejście w teologii chrześcijańskiej z modelu chrystocentrycznego do modelu teocentrycznego. Bardzo dobrym wprowadzeniem w ten powolny proces przewyżczania 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 zmiany¹³. 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”¹⁴. 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. Do tak rewolucyjnych wniosków doszedł, pracując ponad 40 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 budują”¹⁵. Warto też dodać, że Dupuis 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 pojawiają się nowe koncepcje teologiczne, wypracowywane zresztą głównie przez misjonarzy, którzy spędzili większość swego życia poza Europą lub poprzez własne badania zdobyli uznanie jako znawcy innych religii i ich świętych

¹² Papież Franciszek, *Dokument o ludzkim braterstwie dla pokoju światowego i współistnienia*, 3–5 lutego 2019, https://www.vatican.va/content/francesco/pl/travels/2019/outside/documents/papa-francesco_20190204_documento-fratellanza-umana.html [dostęp: 20.11.2023].

¹³ J. Dupuis, *Chrześcijaństwo i religie. Od konfrontacji do dialogu*, tłum. S. Obirek, WAM, Kraków 2003.

¹⁴ Ibidem, s. 278.

¹⁵ Ibidem, s. 348.

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. Dzięki temu twórczemu zetknięciu własna tradycja zostaje odczytana z większą głębią¹⁶. Widzimy tu wiele podobieństw do modelu teologii wypracowanej przez Dupuis. Szczególnie intrygującą propozycję wysunął Peter C. 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 religii monoteistycznych, takich jak chrześcijaństwo i islam¹⁷.

Interesującą propozycję odczytywania tekstów literackich właśnie w perspektywie postsekularnej przynosi książka indyjskiego badacza Manava Rattiego, który od lat wykłada w USA. Otóż Ratti w monografii *The Postsecular Imagination. Postcolonialism, Religion, and Literature* (Wyobrażenia postsekularna. Postkolonializm, religia i literatura) wykorzystuje pojęcie wyobraźni postsekularnej do zrozumienia przemian kulturowych i cywilizacyjnych zachodzących nie tylko na indyjskim subkontynencie, ale globalnie na całym świecie¹⁸. Poprzez analizę dzieł literackich Ratti proponuje pewien klucz interpretacyjny pozwalający zrozumieć zróżnicowane zachowania bohaterów analizowanych utworów literackich. Przyjęta perspektywa interpretacyjna przypomina klasyczne ujęcie Michaiła Bachtina wyobraźni dialogicznej¹⁹ i wprowadzonego przez niego pojęcia powieści polifonicznej Fiodora Dostojewskiego²⁰, w których tak bliskie Rattiemu pojęcie negocjowania i wyłaniania się ostatecznego sensu jest kluczowe. Trudno samemu Bachtinowi przypisywać postsekularną wrażliwość, bo byłoby to działaniem ahistorycznym, niemniej jednak w jego tekstach, zwłaszcza tych analizujących powieści Dostojewskiego, da się wyodrębnić strategie, które Ratti zastosował w interpretacji dzieł autorów piszących o dzisiejszych Indiach. Każdy z analizowanych przez Rattiego

¹⁶ F.X. Clooney, *Comparative Theology. Deep Learning Across Religious Borders*, Wiley-Blackwell, Oxford 2010.

¹⁷ P.C. Phan, *Being Religious Interreligiously: Asian Perspectives on Interfaith Dialogue*, Orbis Books, New York 2004.

¹⁸ M. Ratti, *The Postsecular Imagination. Postcolonialism, Religion, and Literature*, Routledge, Abingdon and New York 2013.

¹⁹ M. Bakhtin, *The Dialogic Imagination: Four Essays*, transl. by Caryl Emerson, Michael Holquist, University of Texas Press, Austin and London 1981.

²⁰ M. Bakhtin, *Problemy poetyki Dostojewskiego*, tłum. N. Modzelewska, PWN, Warszawa 1971.

utworów literackich odsłania wielorakie uwikłania jego bohaterów w różne tradycje religijne: hinduizmu, buddyzmu, chrześcijaństwa, islamu i sikhizmu, a nawet lokalnych tradycji animistycznych. Z nich z kolei każda sytuuje się wobec indyjskiego państwa świeckiego, które teoretycznie reprezentuje postawę neutralności wobec poszczególnych tradycji religijnych. W praktyce okazuje się jednak, że światopoglądowa neutralność gwarantowana przez Konstytucję powstałego w 1947 roku państwa jest iluzoryczna, gdyż wspiera ono na różne sposoby hinduski nacjonalizm, dyskryminując mniejszościowe grupy etniczne i mniejszości religijne.

Analizowane dzieła literackie są w sposób nieunikniony splecione z życiem ich autorów piszących po angielsku i żyjących w diasporze. Tak więc medium językowe używane przez pisarzy to język hegemonicznej kultury narzuconej przez brytyjski kolonializm. Mamy tu zatem do czynienia z dynamicznym procesem kształtowania się tożsamości kulturowej w gwałtownie zmieniających się okolicznościach. Do tego dochodzi jeszcze krytyczny stosunek bohaterów literackich i samych autorów do własnych tradycji religijnych. Można powiedzieć, że dzięki kategorii postsekularnej wyobraźni Menav Ratti nie tylko uchwycił wielokierunkowe napięcia, jakim poddane jest społeczeństwo Indii, ale również pozwala rozumieć racje stojące za konkretnymi wyborami analizowanych autorów i bohaterów ich książek. Ta perspektywa pozwala także zrozumieć procesy cywilizacyjne, jakie zachodzą w chwili obecnej w krajach europejskich. Jednak najistotniejszym osiągnięciem Rattiego jest wskazanie na ambiwalentną relację subkontynentu indyjskiego wobec Zachodu²¹. Nie muszę dodawać, że z podobnymi napięciami spotykamy się również w literaturze tworzonej w Europie i w Stanach Zjednoczonych, a obecne w niej napięcie dotyczy zarówno tradycji chrześcijańskiej, jak i żydowskiej.

2. Postsekularyzm wobec fraktalnej struktury doświadczenia religijnego

Jak wspomniałem, postsekularna wrażliwość sprawia, że ludzie wierzący i niewierzący są bardziej zainteresowani szukaniem tego, co łączy, a nie koncentrują się na różnicach. Jeden z najbardziej sugestywnych przykładów tej nowej wrażliwości omawia Ulrich Beck w książce *A God of One's Own: Religion's Capacity for Peace and Potential for Violence* (Własny Bóg. zdolność religii do tworzenia pokoju i generowania przemocy). Swoje rozważania rozpoczął od przypomnienia niezwykłego doświadczenia Etty Hillesum. Beck jako człowiek niewierzący jest wyraźnie zafascynowany zaskakującym podejściem do problemu wiary w Boga²².

²¹ Por. S. Obirek, *Europe in dialogue with Manav Ratti's The Postsecular Imagination*, „Sikh Formations. Religion. Culture, Theory” 2022, no. 1–2(18), ss. 1–9.

²² U. Beck, *A God of One's Own. Religion's Capacity for Peace and Potential for Violence*, Polity Press, Cambridge 2010).

Otóż ta holenderska Żydówka, która w granicznej sytuacji Holocaustu stworzyła „własnego Boga”, zdecydowała się mu pomagać w chwili, w której jego wszechmoc wyraźnie została poddana próbie. Właśnie historia Hillesum posłużyła Beckowi do wypracowania własnego rozumienia postsekularyzmu. Beck twierdzi, że:

Spółeczeństwo zsekularyzowane musi się stać społeczeństwem postsekularnym, tzn. sceptycznym i otwartym na głosy religii.

I dodaje:

Przyzwolenie na wejście języka religijnego do sfery publicznej powinno być widziane jako wzbogacenie, a nie jako wejście intruza. Taka zmiana jest równie doniosła jak ogólna tolerancja dla świeckiego nihilizmu przez religie²³.

Nie tylko zgadzam się z postulatami Becka, ale widzę w nim jedyne wyjście z rosnącego fundamentalizmu religijnego. Takie otwarcie może sprawić, że wyznawcy religii przestaną obawiać się sekularyzacji, a różnego autoramentu humaniści i racjonalisci mogą dostrzec w powrocie religii do sfery publicznej (postsekularyzm) sojusznika. Lektura książki Becka może być dobrym wprowadzeniem w taką próbę przezwyciężenia wzajemnych obaw. Ale chodzi nie tylko o przezwyciężenie istniejących w społeczeństwach Zachodu napięć na linii teizm–ateizm. Chodzi o wspólne rozwiązywanie problemów, które dotyczą każdego z nas niezależnie od światopoglądowych różnic.

Odsyłając zainteresowanych do eseju *Fraktalna interpretacja religijnej różnorodności*²⁴, zwróć tutaj uwagę na rzecz może oczywistą, ale rzadko zauważaną. Otóż przedstawiciele różnych religii dostrzegli ogromną szansę w zastosowaniu fraktalnego modelu w postrzeganiu różnorodności religijnej. Jak podkreśla Perry Schmidt-Leukel, fraktalna interpretacja różnorodności religijnej nie jest czymś całkowicie nowym, gdyż jej elementy można znaleźć już w fenomenologii religii, interkulturowej filozofii, a nawet w samej religii. Używa zresztą wobec swojej teorii metafory „bycia w ciąży” przez kilka dekad. Innymi słowy, od dawna szukał pojęcia, które określiłoby to, co dostrzegał w religiach, ale nie potrafił go znaleźć. Stało się to nagle i w sposób zaskakujący dla niego samego pewnej nocy w 2015 roku, gdy przygotowywał się do wygłoszenia wykładów w prestiżowej serii „Gifford Lectures”. To właśnie wtedy doszło do narodzin tej teorii, co przypomina rodzaj nagłej iluminacji. Gdy do niej doszło, w kilka minut nakreślił na dwóch kartkach papieru zarys całej koncepcji. Jej istota da się sprowadzić do tego, że religie nie są tak naprawdę od siebie całkowicie różne, można wręcz powiedzieć, że się w sobie odbijają jak w lustrze²⁵. Nie są też całkowicie przypadkowe czy chaotyczne.

²³ Ibidem, s. 156.

²⁴ S. Obirek, *Fraktalna interpretacja religijnej...*, ss. 13–25.

²⁵ *New Paths for Interreligious Theology. Perry Schmidt-Leukel's Fractal Interpretation of Religious Diversity*, eds. A. Race, P. Knitter, Orbis Books, New York 2019, ss. 3–25.

Ta sama zasada odnosi się też do struktury religijnego doświadczenia indywidualnej osoby. Łączy swoją intuicję z terminem wprowadzonym do geometrii w latach 70. XX wieku przez matematyka Benoît Mandelbrota (1924–2010), który pierwszy zwrócił uwagę na powtarzalność pewnych struktur w naturze. Zdaniem Schmidta-Leukela to samo można powiedzieć o religii. Oczywiście są pewne różnice, bo w geometrii porównujemy jedynie formy, zaś w religii mamy do czynienia z bardzo złożonym zjawiskiem. Można w niej bowiem wyróżnić trzy poziomy: po pierwsze, mamy do czynienia z religijną różnorodnością, po drugie, ze zróżnicowaniem w ramach jednej religii i po trzecie wreszcie, należy zwrócić uwagę na subiektywne uwarunkowania każdego człowieka. Innymi słowy, religie nie są tożsame, ale też nie są totalnie od siebie odmienne.

Historycznie na fraktalną strukturę różnorodności religijnej (bez używania tego terminu) zwrócił uwagę Rudolf Otto w swojej klasycznej książce *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, opublikowanej po niemiecku w 1917 roku²⁶. Otto wprowadził w niej pojęcia *tremendum* i *fascinans*, które w różnych konstelacjach są obecne we wszystkich religiach. Z kolei William James w książce *Doświadczenie religijne*, która wcześniej była serią wykładów wygłoszonych, podobnie jak wykłady Schmidta-Leukela, w ramach serii „Gifford Lectures” w 1901 roku²⁷, wskazywał na wspólną strukturę psychologiczną przeżycia religijnego. Warto jeszcze przypomnieć, że w tej serii pojawiło się również nazwisko Charlesa Taylora, który w 1999 roku zastanawiał się, czy żyjemy w epoce świeckiej²⁸. Właśnie w trakcie tych wykładów wyrosła książka poświęcona miejscu religii w epoce świeckiej²⁹. Książka *A Secular Age* od chwili publikacji w 2007 roku stała się obowiązkowym punktem odniesienia dla każdego, kto zajmuje się miejscem religii w przestrzeni publicznej.

We wprowadzającym eseju do książki, którą dokładnie omówiłem w artykule *Fraktalna interpretacja religijnej różnorodności*, Schmidt-Leukel przywołuje dwie, pozornie wykluczające się opinie niemieckich historyków religii. Pierwszą sformułował Max Müller, jeden z pierwszych religioznawców, który spopularyzował na zachodzie Europy teksty religijne tradycji Dalekiego Wschodu. Otóż zdaniem Müllera (pisał to w 1870 roku), jeśli ktoś zna tylko jedną religię, to tak naprawdę nie zna żadnej. Z kolei w 1900 roku Adolf von Harnack, wielki autorytet liberalnego protestantyzmu, stwierdził, że kto zna chrześcijaństwo, ten zna wszystkie religie³⁰. Perry Schmidt-Leukel uważa, że w świetle fraktalnego spojrzenia na strukturę zjawiska religii, obie te opinie są prawdziwe. Potwierdza to również uważna lektura

²⁶ R. Otto, *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, tłum. B. Kupis, Książka i Wiedza, Warszawa 1968.

²⁷ W. James, *Doświadczenie religijne*, tłum. J. Hempel, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2001.

²⁸ Ch. Taylor, *Oblicza religii dzisiaj*, tłum. Ł. Tischner, Znak, Kraków 2002, s. 5.

²⁹ Ch. Taylor, *A Secular Age*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 2007.

³⁰ *New Paths for Interreligious Theology...*, s. 16.

klasycznej książki holenderskiego religioznawcy Gerardusa van der Leeuwa z 1933 roku, zatytułowana *Fenomenologia religii*, której lektura powinna być punktem wyjścia do analizy każdej religii³¹. Można bowiem powiedzieć, że ujęcie van der Leeuwa stanowi syntezę ujęcia teologicznego obecnego w książce Otta i analiz psychologicznych zaprezentowanych przez Jamesa.

Na zakończenie odwołam się do ostatniej książki Zygmunta Baumana *Retrotopia*, w której autor podkreśla, jak ważną dla niego osobą jest papież Franciszek i jego wrażliwość na potrzeby uchodźców i emigrantów³². Jak się wydaje, takie spojrzenie na dramatyczny kryzys człowieczeństwa jest klasycznym wręcz przykładem postsekularnej wrażliwości przywódcy religijnego i świeckiego socjologa o lewicowych poglądach. Można powiedzieć, że Bauman z socjologa zainteresowanego religią jako jednym z elementów ludzkiej aktywności stał się promotorem religii uwalniającej emancypacyjny i wyzwalający potencjał zarówno w indywidualnym człowieku, jak i w strukturach społecznych. Było to szczególnie widoczne w jego spotkaniach właśnie z myślą i z działalnością papieża Franciszka, którego w czasie ich osobistego spotkania w Asyżu we wrześniu 2016 roku nazwał „jedynym światłem w tunelu”. Można też postawić pytanie, czy konkretne rozwiązywanie problemów egzystencjalnych zarówno przez wierzących i niewierzących, jak i przez wyznawców różnych religii nie przypomina fraktalnej struktury religijnej różnorodności.

Literatura

- An Ong Reader. Challenges for Futher Inquiry*, eds. T.J. Farrell, P.A. Soukup, Cresskill, Hampton Press, New Jersey 2002.
- Bachtin M., *Problemy poetyki Dostojewskiego*, tłum. N. Modzelewska, PWN, Warszawa 1970.
- Bakhtin M., *The Dialogic Imagination: Four Essays*, transl. C. Emerson, M. Holquist, University of Texas Press, Austin and London 1981.
- Bauman Z., *Retrotopia*, tłum. K. Lebek, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2018.
- Beck U., *A God of One's Own: Religion's Capacity for Peace and Potential for Violence*, Polity Press, Cambridge 2010.
- 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.

³¹ G. van der Leeuw, *Fenomenologia religii*, tłum. J. Prokopiuk, Książka i Wiedza, Warszawa 1997.

³² Z. Bauman, *Retrotopia*, tłum. K. Lebek, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2018.

- Franciszek zaapelował o rozwijanie dialogu i akceptacji, 2019, <https://www.deon.pl/religia/serwis-papieski/dokumenty/przemowienia-papieskie/art,301,franciszek-zaapelowal-o-rozwijanie-teologii-dialogu-i-akceptacji-dokumentacja.html> [dostęp: 12.11.2022].
- Gadamer H.-G., *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. B. Baran, Inter esse, Kraków 1993.
- James W., *Doświadczenie religijne*, tłum. J. Hempel, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2001.
- Leeuw G. van der, *Fenomenologia religii*, tłum. J. Prokopiuk, Książka i Wiedza, Warszawa 1997.
- Memory and Religion from a Postsecular Perspective*, eds. Z. Bogumił, Y. Yurchuk, Routledge, London 2022.
- New Paths for Interreligious Theology. Perry Schmidt-Leukel's Fractal Interpretation of Religious Diversity*, eds. A. Race, P. Knitter, Orbis Books, New York 2019.
- Obirek S., *Europe in dialogue with Manav Ratti's The Postsecular Imagination*, „Sikh Formations. Religion, Culture, Theory” 2022, no. 1–2(18).
- Obirek S., *Fraktalna interpretacja religijnej różnorodności*, Humaniora. Czasopismo Internetowe” 2022, nr 1(37).
- Obirek S., *Postsekularyzm jako alternatywa dla sekularyzacji*, w: *Sekularyzm a polityka*, red. M. Kmiec, M. Sułkowski, Wydawnictwo Naukowe UKSW, Warszawa 2021.
- Obirek S., *Uskrzydłony umysł. Antropologia słowa Waltera Onga*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2010.
- Otto R., *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, tłum. B. Kupis, Książka i Wiedza, Warszawa 1968.
- Papież Franciszek, *Dokument o ludzkim braterstwie dla pokoju światowego i współistnienia*, 3–5 lutego 2019, https://www.vatican.va/content/francesco/pl/travels/2019/outside/documents/papa-francesco_20190204_documento-fratellanza-umana.html [dostęp: 20.11.2023].
- Phan P.C., *Being Religious Interreligiously: Asian Perspectives on Interfaith Dialogue*, Orbis Books, New York 2004.
- Ratti M., *The Postsecular Imagination. Postcolonialism, Religion, and Literature*, Routledge, Abingdon and New York 2013.
- Religion in the Era of Postsecularism*, ed. U. Okeja, Routledge, London 2020.
- Schmidt-Leukel P., *Buddha Mind – Christ Mind. A Christian Commentary on the Bodhicaryāyātāra*, Peeters, Leuven 2019.
- Schmidt-Leukel P., *Das himmlische Geflecht. Buddhismus und Christentum – ein anderer Vergleich*, Gütersloher Verlagshaus 2022.
- Taylor Ch., *Oblicza religii dzisiaj*, tłum. Ł. Tischner, Znak, Kraków 2002.
- Taylor Ch., *A Secular Age*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 2007.
- Wittgenstein L., *Dociekania filozoficzne*, tłum. B. Wolniewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000.