

DZIAŁ TEMATYCZNY: MIĘDZY EKSKLUZJĄ A INKLUZJĄ W PEDAGOGICE RELIGII

STANISŁAW OBIREK

Ośrodek Studiów Amerykańskich

Uniwersytet Warszawski

ORDIC ID: <https://orcid.org/0000-0002-8164-2683>

Forum Pedagogiczne
9 (2019) 2, cz. 1

Wpłynęło: 21.11.2018

Zatwierdzono do druku: 2.04.2019

DOI: 10.21697/fp.2019.2.02

KATOLICKIE SUMIENIE A WYZWANIA POSTSEKULARYZMU

Streszczenie: Pojęcie postsekularyzmu jest używane w różnych kontekstach i wymaga dodatkowych dookreśleń. Zestawienie go z katolickim pojęciem sumienia wydaje się szczególnie owocne, zwłaszcza w okresie posoborowym. Rozwój doktryny katolickiej w minionym półwieczu nie pozwala na sformułowanie jednoznacznej odpowiedzi na temat wolności sumienia w poszukiwaniach teologicznych. Artykuł przedstawia refleksję na temat tego, jak w kontekście globalizacji, a zwłaszcza postsekularyzmu, może wyglądać kształtowanie katolickiego sumienia. Dotyczy to szczególnie dialogu z własną tradycją oraz z ludźmi niewierzącymi. Autor zwraca uwagę na niewystarczalność tradycyjnych propozycji teoretycznych. Postuluje, w nawiązaniu do filozofii Platona i jej współczesnej interpretacji, zastosować strategie dialogiczne. Ich przekonującą wersję znajduje u przedstawicieli postsekularyzmu, których spotkać można również w Kościele katolickim.

Słowa kluczowe: katolicyzm; sumienie; postsekularyzm.

Uwagi wstępne

Postsekularyzm jest zjawiskiem nowym, Kościół katolicki jest zaś instytucją o długiej historii. Jest to oczywiście trywialne stwierdzenie, ale trzeba o tym fakcie pamiętać, gdy porównuje się tak różne zjawiska, jak mentalność członka instytucji o tak szacownej tradycji ze współczesnym zjawiskiem, które nawet nie jest dobrze zdefiniowane, a przez wielu badaczy wręcz odrzucane jako puste znaczeniowo. Tak je ocenił np. brytyjski socjolog religii James Beckford (2012) w artykule poświęconym obecności religii w przestrzeni publicznej i właśnie postsekularyzmowi. Jednak zastrzeżenia Beckforda odnoszą się do kontekstu brytyjskiego i zapewne są uzasadnione. W kontekście polskim sytuacja wygląda odmiennie, co postaram się pokazać w tym eseju. Z kolei amerykańska socjolożka Michele Dillon (2018) napisała całą książkę o postsekularnym katolicyzmie, w której przekonująco pokazuje, że liberalny katolicyzm proponowany przez papieża Franciszka znakomicie

wpisuje się w ten nowy kulturowo i religijnie kontekst. Również Joseph Ratzinger w rozmowie z Jurgenem Habermasem w 2004 roku odniósł się pozytywnie do pojęcia postsekularyzmu.

W sprawie sporu Kościoła Rzymskokatolickiego z sekularyzmem chciałbym zaproponować takie rozumienie postsekularyzmu, które łączy ze sobą zarówno obawy niektórych myślicieli katolickich (np. papieża Jana Pawła II), jak i nadzieje niektórych przedstawicieli sekularyzmu (np. tzw. nowych ateistów: Richarda Dawkinsa czy Sama Harrisa). W moim przekonaniu postsekularyzm jest postawą, która nie tylko godzi się na współistnienie pozornie tylko wykluczających się wizji świata, lecz także proponuje ich harmonijne współistnienie. Przedstawiciele obu tych wizji mogą się od siebie wzajemnie uczyć i wzbogacać własne rozumienie rzeczywistości.

Według wiążących dla katolika dokumentów Soboru Watykańskiego II sumienie jest najważniejszym i ostatecznym kryterium oceny jego życia moralnego i religijnego. W deklaracji o wolności religijnej *Dignitatis humanae* sobór stwierdził, że to właśnie indywidualne sumienie wierzącego jest miejscem, gdzie odkrywa się obowiązki szukania prawdy, a one „dotykają i wiążą sumienie człowieka i że prawda nie inaczej się narzuca, jak tylko siłą całej prawdy, która wnika w umysł jednocześnie łagodnie i silnie” (*Dignitatis humanae*, nr 1). Ten sam sobór został uznany przez jednego z najlepszych jego znawców, amerykańskiego jezuitę Johna O'Malley'a (2011, s. 26), za „wydarzenie językowe”. Oznaczało to jednak zmianę wartości uznanych za najważniejsze, czyli właśnie wolności i autonomii sumienia. Tak również je przedstawiają katolicy teologowie i dokumenty posoborowych papieży. W mentalności katolickiej w Polsce głęboko zakorzenione jest jednak przeświadczenie, że zmiana wyznania czy religii, o rezygnacji ze światopoglądu religijnego nie wspominając, oznacza zdradę własnej wspólnoty religijnej. Jednocześnie przynależność do katolickiej wspólnoty religijnej, która jest wspólnotą nie tylko dominującą, lecz wręcz określającą tożsamość całego społeczeństwa, sprawia, że katolicy mają tendencję stygmatyzowania jako „nie-Polaków” tych, którzy nie należą do ich grupy. Powoływanie się na własne sumienie i na ewolucję światopoglądową, związaną z nagromadzeniem dowodów i argumentów czyniących taką zmianę racjonalną oraz wręcz konieczną, w związku z imperatywem sumienia, nie wydaje się przekonujące. Zwracałem na ten problem uwagę w książce *Polak katolik?* (Obirek 2015).

Nie jest to zresztą w Polsce zjawisko nowo, czego przykładem jest odejście od Kościoła Katolickiego Jana Baudouin de Courtenay, o czym będę pisał. Tymczasem w teologii katolickiej prymat sumienia nigdy i przez nikogo nie był kwestionowany, o czym przypomniał John Henry Newman (1801–1890) w niezwykle sugestywnym tekście z 1874 roku, poświęconym właśnie kwestii relacji sumienia do nauczania papieskiego. Przypomnijmy, że był to czas wyjątkowo trudny dla obrony podobnego stanowiska, gdyż na Soborze Watykańskim I został ogłoszony w 1870 roku dogmat o nieomyślności papieża. Właśnie on dał asumpt premierowi Wielkiej Brytanii Williamowi Gladstone'owi do ogłoszenia pamfletu, w którym kwestionował on

lojalność katolików wobec władzy politycznej. Tekst Newmana był odpowiedzią na ten zarzut. Newman przywraca właściwe proporcje samemu dogmatowi o nieomyślności papieskiej, wskazując na minimalny wpływ papieża na życie katolików. Newman (2002, s. 21) pisze: „Papież w tak znikomym stopniu w całym owym systemie teologii moralnej, która (pospołu z sumieniem) kieruje naszym życiem, że dla nas, prywatnych obywateli, ciężar jego ingerencji jest absolutnie niezauważalny”. Być może, zważywszy na dzisiejsze doświadczenie, należałoby dodać, że „powinno być [to] niezauważalne”, jest jednak zupełnie inaczej. Nauczanie papieskie zdaje się określać bowiem poglądy religijne i moralne większości wiernych przynależących do Kościoła Katolickiego.

Tymczasem, powołując się na niezmienną tradycję teologii katolickiej Newman (2002, s. 41), stwierdza: „Wydaje się wobec tego, że istnieją ekstremalne sytuacje, w których sumienie może kolidować ze słowem papieża – należy wówczas słuchać głosu sumienia, a nie papieża”. Dzieje się tak, gdyż to właśnie indywidualne sumienie jest najwyższą instancją, która ostatecznie określa naszą godność. Dalej Newman (2002, s. 44) pisze: „Sumienie jest pierwotnym namiestnikiem Chrystusa, prorokiem w swoich doniesieniach, monarchą w swojej stanowczości, kapłanem w swoich błogosławieństwach i klątwach, a nawet gdyby wieczne kapłaństwo w całym Kościele przestało istnieć, w nim zasada kapłaństwa pozostałaby, aby rządzić”. Mówiąc krótko, jego zdaniem: „Gdyby papież przemówił przeciwko sumieniu w prawdziwym znaczeniu tego słowa, popełniłby czyn samobójczy. Podcinałby gałęzie drzewa, na którym siedzi” (Newman 2002, s. 48). Jeśli więc doktryna o sumieniu ma być stosowana konsekwentnie, to nawet w przypadku, gdyby było ono źle czy błędnie ukształtowane, katolik powinien podążać za jego głosem, gdyż to właśnie posłuszeństwo własnemu sumieniu decyduje o zbawieniu lub potępieniu. Zacytujmy jeszcze raz kardynała Newmana (2002, s. 57), który pisze, że nawet jeśli człowiek z własnej winy trwa w błędzie, „musi nadal błędnie postępować, ponieważ szczerze wierzy, że błąd ten jest prawdą”.

Jak się wydaje, nawet jeśli ktoś jest szczerze wierzącym katolikiem i zależy mu na utrzymaniu łączności z Kościołem, to może z pełnym przekonaniem zaakceptować myślenie postsekularne. Dla tego ostatecznie bowiem najwyższym wyznacznikiem decyzji jest własne, oparte na starannych badaniach, przekonanie. Radykalna zmiana współczesnego klimatu kulturowego i religijnego pozwala na odmienny sposób postrzegania tego problemu. Od pewnego czasu zaczęto ten nowy klimat nazywać postsekularyzmem. Różni się on od wcześniejszego sekularyzmu w sposób zasadniczy. Jeśli, poczynając od okresu oświecenia, odchodzenie od religii było postrzegane przez przedstawicieli tego nurtu jako proces emancypacji i uzyskiwania coraz większej autonomii przez jednostkę w stosunku do instytucji religijnych, zaś przez członków wspólnot religijnych jako rosnące zagrożenie, to w myśleniu postsekularnym obie te tendencje są postrzegane jako równie uzasadnione i wręcz komplementarne.

Celem tego artykułu jest pokazanie, że postsekularyzm może okazać się odpowiedzią na rosnące spolaryzowanie społeczne, zauważalne na całym świecie. Dzieje

się tak przez wskazanie na to, że tradycyjne diagnozy ujawniające nieunikniony konflikt między religią a sekularyzacją w dużym stopniu się zdezaktualizowały, co postaram się przedstawić w pierwszej części moich rozważań. Stwierdzić trzeba, że światopoglądy religijny i inny, nieodwołujący się do religijnych uzasadnień mogą wejść ze sobą w twórczy dialog oraz wzajemnie skorygować częściowe, a czasem wręcz błędne postrzeganie świata. Ten właśnie wymiar międzyludzkiej komunikacji będzie przedmiotem drugiej części przedkładanego artykułu. Wreszcie w ostatniej części spróbuję pokazać, że we wszystkich religiach, a nawet w katolicyzmie, wyznaniu, które w dużym stopniu oparte jest na hierarchicznym posłuszeństwie nauczaniu Kościoła, istnieje poważny potencjał postsekularyzacyjny, który należy odkryć i włączyć do praktycznych działań, jeśli religie chcą uratować swoje pozytywne przesłanie w XXI wieku.

Przebrzmiało diagnozy

W Polsce do przełomu politycznego w 1989 roku zagadnienia związane z religią były ujmowane w kontekście państwa, które programowo zwalczało religię, a wszelkie jej przejawy były traktowane jako wrogi świeckiemu z natury państwu bądź jako wyraz światopoglądowego obskurantyzmu. Akademicka refleksja na temat obecności religii była wyraźnie podzielona na dwa, w zasadzie rozdzielne, a nawet wrogo do siebie ustosunkowane systemy badawcze i edukacyjne. Z jednej strony działał oficjalnie Instytut Religioznawstwa na Uniwersytecie Jagiellońskim, który za jedyne dopuszczalną formę badania religii przyjmował filozofię marksistowską, a z drugiej strony na dwóch uczelniach katolickich (Katolicki Uniwersytet Lubelski i Akademia Teologii Katolickiej w Warszawie) i jednej wspólnej dla prawosławia i różnych wyznań protestanckich (Chrześcijańska Akademia Teologiczna) istniały Wydziały Teologii. Apologetyczny i intelektualnie niepogłębiony charakter miała teologia uprawiana w licznych seminariach diecezjalnych i zakonnych na terenie całego kraju. Część adeptów do kapłaństwa kształciła się również na uczelniach zachodnich, a zwłaszcza w Rzymie. To właśnie z ich grona rekrutowali się przyszli wykładowcy i hierarchowie Kościoła Katolickiego.

Niezależnie od uwarunkowań politycznych trzeba powiedzieć, że taki sztuczny podział nie służył poznaniu religii, a jedynie utwierdzał w *a priori* przyjętych założeniach światopoglądowych. Można więc spokojnie uznać, że wyniki ówczesnych „badań” mają wartość jedynie historyczną. Poza tym powstawały solidne prace badawcze, niejako ponad podziałami ideologicznymi, do których należy zaliczyć badania etnograficzne i socjologiczne, dla których religia stanowiła jednak tylko margines zainteresowań. Nie jest moim zamiarem kreślenie nawet skromnego zarysu dziejów religioznawstwa polskiego, chcę raczej zwrócić uwagę na tło historyczne czasów, w których powstały prace współczesnych religioznawców i socjologów religii.

Sytuacja w badaniach zjawisk religijnych uległa radykalnej zmianie wraz z przemianami politycznymi w naszym kraju. Wtedy doszło do owocnej współpracy wcześniej zantagonizowanych ośrodków badawczych. Ze strony katolickiej do najwybitniejszych socjologów religii należą ksiądz Władysław Piwowarski (1940–2001) i jego uczeń ksiądz Janusz Mariański (ur. 1940), zaś w środowisku świeckim Włodzimierz Pawluczuk (ur. 1934) i jego uczennice Irena Borowik i Dominika Motak. Zarówno Borowik, jak i Motak znane są z wielu publikacji opisujących zmiany zachodzące w polskiej religijności i zachowaniach religijnych Polaków. Osobne i ważne miejsce zajmują prace Zbigniewa Paska, który interesuje się głównie Kościołami wyrosłymi z tradycji protestanckiej. Do jego uczniów należy Jowita Guja, która w kluczu soteriologicznym analizuje zjawisko ateizmu (Guja 2018). Z ogromnego dorobku polskiej socjologii religii chciałbym jedynie wspomnieć słowa Janusza Mariańskiego, w których wyraża on nadzieję, że: „Model zachodnioeuropejskiej dechrystianizacji nie musi się realizować w Polsce w miarę kształtowania się pluralistycznego społeczeństwa” (2004, s. 430). Za tym stwierdzeniem skrywa się oczywiście przeświadczenie, że dechrystianizacja, która niekiedy bywa nazywana sekularyzacją, jest zjawiskiem negatywnym i trzeba robić wszystko, aby ograniczyć jej negatywne skutki.

Podobny pogląd wyraził ksiądz Józef Tischner, który swoją książkę wydaną w latach 90. zatytułował *Nieszczęsny dar wolności*. Opisując koncepcję wolności po przełomie 1989 roku, wskazał w swej pracy, w sposób precyzyjny, jak wyobraża sobie tę wolność w kontekście budowania państwa demokratycznego. Mówiąc wprost, uważał za konieczne udział w tym procesie Kościoła Katolickiego: „Naszym celem jest dziś zbudowanie państwa demokratycznego, państwa ładu prawnego. Wydaje się pewne, że zbudowanie takiego państwa jest dziś niemożliwe bez pomocy Kościoła katolickiego. Szacunek dla prawa i przywiązanie do instytucji demokratycznych muszą znaleźć wsparcie w instytucji o najwyższym autorytecie moralnym” (Tischner 1997, s. 210). Tischner jednak zdawał sobie już pod koniec lat 90. minionego wieku, że to od samego Kościoła zależy, jak jego autorytet będzie wykorzystany. Właśnie dlatego dodawał zastrzeżenie: „Z drugiej jednak strony pomoc Kościoła nie może pociągnąć za sobą przekreślenia autonomii państwa. Nie przechodzimy od państwa sekretarzy do republiki proboszczów” (Tischner 1997, s. 210). A jednak tak się stało. Kościół katolicki, a szczególnie niektórzy proboszczowie i wielu biskupów, nader szybko weszli w rolę sekretarzy.

Obecność „instytucji o najwyższym autorytecie moralnym” w przestrzeni publicznej źle się kończy dla demokracji, a właściwie jest końcem demokracji. Wiąże się to z szeregiem problemów, których nie jestem w stanie tutaj nawet dotknąć. Wystarczy wspomnieć o trudności z zdefiniowaniem (kto to ma zrobić?) takiej instytucji, jak i z określeniem autorytetu moralnego. Doświadczenie ostatnich 25 lat polskiej demokracji uczy, że była to diagnoza błędna. Myślę, że ksiądz Tischner miałby dzisiaj więcej wątpliwości, a na pewno bardziej dookreśliłby, co ma na myśli,

pisząc: „Kościół Katolicki”. Nie odkrywam nic nowego mówiąc, że ważna część tego Kościoła uważała i uważa księdza Tischnera za osobistego wroga.

Kościół Katolicki nie wsparł polskiej demokracji, ale stał się jednym z głównych hamulcowych procesów demokratyzacyjnych. Rację należy przyznać raczej Barbarze Stanosz, która również w latach 90. minionego wieku formułowała tezę o nieuniknionym konflikcie pomiędzy Kościołem Katolickim a państwem demokratycznym: „Konflikt między instytucją Kościoła katolickiego i modelem nowoczesnej, liberalnej demokracji jest autentyczny i głęboki: interesy i aspiracje każdej ze stron tego konfliktu są niszczące dla drugiej. [...] Kościół żąda dla siebie wielu rozmaitych przywilejów, tymczasem demokracja nie może mu przyznać żadnego przywileju, nie gwałcąc zasady równości obywateli, tj. nie przestając być demokracją” (Stanosz 2004, s. 41). Konflikt, o którym pisała, stał się w drugiej dekadzie XXI wieku jeszcze bardziej widoczny. Minione lata XXI wieku dostarczają wielu przykładów związanych ze wspomnianym konfliktem. Nie wydaje się jednak, aby był on nieunikniony, w samym Kościele Katolickim pojawiają się bowiem coraz wyraźniejsze głosy przemawiające za koniecznością dostosowania się tej instytucji zarówno do pluralizmu kulturowego, jak i do wymogów liberalnego, uwolnionego z autorytarnych więzów umysłu.

Moim zdaniem, sekularyzacja nie musi wcale mieć charakteru antyklerykalnego czy antyreligijnego. Bywa wręcz tak, że staje się sposobem przeżywania religii „na swój sposób”. W związku z tym można postawić zasadne pytanie: czy wolność jest istotnie „nieszczęsnym darem”, czy raczej szansą, która nie została wykorzystana, a więc „szczęsnym darem”? W moim przekonaniu, aby właściwie odpowiedzieć na tak postawione pytanie, należy sięgnąć do innej tradycji niż ta, do której odwoływał się ksiądz Tischner. Mam na myśli tradycję tolerancji religijnej w Polsce, której kulminacją była konfederacja warszawska 1573 roku, gwarantująca prawnie tolerancję religijną wszystkich wyznań na równi z katolicyzmem. Było to zjawisko wyjątkowe w ówczesnej Europie, podobnie jak i istnienie znaczących praw dla Tatarów i Żydów. Szczególnie istotny jest wkład radykalnej grupy polskich protestantów, znanych jako bracia polscy lub arianie, którzy zostali z Polski wypędzeni w roku 1658. Ich wkład w racjonalny wymiar religii jest dzisiaj powszechnie doceniany na Zachodzie Europy, a ich wpływ na takich myślicieli, jak John Locke, Izaak Newton, a nawet Baruch Spinoza jest niekwestionowany (Ogonowski 2015).

Tymczasem w dzisiejszej Polsce obok tradycyjnych wrogów wolności, a więc faszyzmu i komunizmu, doszedł w czasach rodzącej się demokracji nowy, zgoła nieoczekiwany wróg – katolicki autorytaryzm. Korzystając ze zdobytego w czasach narodowego zniewolenia zaufania społecznego, Kościół Katolicki w Polsce skutecznie narzucił społeczeństwu, wymuszając decyzje na uległych jego woli politykach, szereg regulacji, które budzą społeczne niezadowolenie. Taka uległość to przykład ucieczki od wolności, a może nawet od odpowiedzialności. Warto w tym kontekście przypomnieć definicję wolności sformułowaną przez lorda Actona (1834–1904), jednego z najwybitniejszych historyków katolickich. Był on znanym przeciwnikiem

papieża Piusa IX, który na Soborze Watykańskim I zmusił uczestników do ogłoszenia niefortunnego dogmatu o nieomyślności papieża. Wtedy to właśnie Acton napisał w liście do przyjaciela, że „każda władza korumpuje, a władza absolutna korumpuje absolutnie”. To był jego komentarz do dogmatu, który przyniósł wiele szkód, a żadnego pożytku. Co ciekawe jednak, sam Acton nie zerwał z Kościołem Katolickim i podobnie jak kardynał Newman robił wszystko, aby wytłumaczyć sensowność tego dogmatu. O wolności zaś pisał: „Przez wolność rozumiem stan gwarantujący każdemu człowiekowi w czynieniu tego, co uważa za swój obowiązek, przed presją władzy, większości, obyczaju i opinii. Państwo ma prawo wyznaczać obowiązki i określać granicę między dobrem a złem tylko w sferze bezpośrednio dotyczącej” (Acton 2006, s. 3–4). Właśnie dlatego trzeba odejść od tradycyjnych i skonfliktowanych sposobów analizowania obecności religii w przestrzeni publicznej i opowiedzieć się za otwartym dialogiem.

Niezbywalność dialogu wobec opalizujących wartości

Rosnąca polaryzacja społeczeństwa na całym świecie, w tym również społeczeństwa polskiego, jest faktem. Nie musimy tego stanu przyjmować jednak jako nieuniknionego fatum, które nadciąga z siłą znanego z greckiej tragedii przeznaczenia. Wprost przeciwnie, trzeba spokojnie wypracować strategię, która pozwoli przezwyciężyć tę sytuację. Warunkiem wstępnym jest postawienie trafnej diagnozy, czyli rozpoznanie przyczyn, dla których tak właśnie się dzieje. W moim przekonaniu najważniejszą przyczyną prowadzącą do polaryzacji i podziałów jest brak porozumienia w sprawie podstawowych wartości, a ściślej mówiąc – odmienne, często wręcz sprzeczne ich definiowanie.

Do określenia miejsca człowieka w świecie, niezależnie od przynależności religijnej, ważny jest dialog. Nie jest to jednak tylko rozmowa, ale przede wszystkim działanie, w którym jednostka wyraża i w pewnym sensie odkrywa swą niepowtarzalność. Nie jest to definicja zbyt precyzyjna. Staje się ona jaśniejsza, gdy uzmysławiamy sobie, 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 odbywać się między osobami w pełni zaangażowanymi społecznie i zdolnymi do podjęcia odpowiedzialności za świat. Można te słowa traktować jako program życiowy.

Na początku chcę nawiązać do Platona, który w *Fajdrosie* wyrażał nieufność wobec pisma uczącego nie tyle mądrości, ile mędrkowania. Jeden ze współczesnych badaczy Platona, Walter Ong (1977, s. 21), 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 uczestniczeniem. Pismo i druk, mimo ich wewnętrznej wartości, zaciemniły naturę słowa i samej myśli, gdyż odłączyły one słowo zasadniczo uczestniczące – bez

wątpienia bardzo owocne – od ich naturalnego środowiska, od dźwięku, i utożsamiły je ze znakiem na powierzchni, gdzie prawdziwe słowo nie może w ogóle istnieć”. 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, lecz także 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 ona zawsze postrzegane jako element dialogu, a samo filozofowanie miało charakter, jak to ujął w tytule jednej ze swych książek Pierre Hadot, „ćwiczenia duchowego” (2002). 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 – dop. 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” (Platon 1987, s. 50). Chodzi więc tutaj nie tyle o zakwestionowanie sensu zapisywania dialogów, ile o świadomość, że to, co najistotniejsze, możemy powiedzieć to, co jest metafizyczne, wymyka się piśmu. Na ten wymiar ezoteryczny myśli Platona jako pierwszy zwrócił uwagę jego włoski badacz Giovanni Reale, w swojej słynnej i wielokrotnie wydawanej książce, poświęconej właśnie nowej interpretacji Platona, w tym omawianego tutaj listu siódmego (2010, s. 94–98).

Kontynuując swój wywód w tekście *Siódmego listu*, i przechodząc do rozważań nad problemem związanym z poznaniem rzeczywistości i z utwaleniem tego poznania, pisał Platon: „Dlatego też żaden rozumny człowiek nie poważy się nigdy zamknąć w niej [mowie] tego, co pojął umysłem, i skazać do tego jeszcze na stężenie, któremu ulega cokolwiek się utrwała w znakach pisanego słowa” (1987, s. 53). W podobnym tonie pisał w *Liście drugim* do Dionizosa, zniecierpliwiony opacznym rozumieniem jego 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” (Platon 1987, s. 11). Na potrzebę nowej interpretacji pism Platona zwraca uwagę również, obok wspomnianego wyżej Reale, Thomas Szlezak, który podkreśla, że „Platon nie potępia posługiwania się piśmem, umniejsza tylko jego wartość w stosunku do filozofowania ustnego” (2005, s. 52.)

Swoistym komentarzem do listów Platona jest *Fajdros*, w którym zastrzeżenia pod adresem pisma zostały wyrażone wyjątkowo wyraziście: „Ono bowiem [piśmo] 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” (Platon 1993, s. 75). To słowa króla egipskiego Tamuza, skierowane do wynalazcy pisma Teuta, 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] niby mówią coś mądrego, jeśli byś 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 narażona na niesłuszne zarzuty potrzebuje ciągle opieki tego, kto ją napisał. On sam jednak nie może ani być na podorzędziu, ani wspomagać jej” (Platon 1993, s. 76).

Jest rzeczą interesującą, jak słowa Platona współbrzmia z naszymi własnymi odczuciami. Warto zdać sobie sprawę z tego, 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 pewnym składnikiem głosu jest jego zamieranie. Zanikając, umożliwia on pojawienie się nowego dźwięku bądź stwarza możliwość wypowiedzenia się drugiej osobie – milcząc zastanawiam się, co powiedzieć, bądź czekam na słowo drugiego człowieka. Głos pojawia się stopniowo, aby 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 pisze Ong (1977, s. 262), „on [tj. człowiek – dop. S. O.] uczestniczy w druggim, do którego mówi. I to założone uczestnictwo czynią komunikację możliwą”.

Mówiący w pewien sposób jest nie tylko sobą, lecz także częścią tego drugiego, do którego się zwraca. W sposób paradoksalny to obecność drugiego we mnie czyni porozumienie możliwym, jak również sprawia, że to ja sam staję się bardziej sobą i potrafię lepiej siebie samego zrozumieć. Innymi słowy, drugi człowiek jest nie tylko odbiorcą przekazu słownego, ale 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.

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” (Ong 1977, s. 264). Tak więc mówienie łączy się z pewnym „ryzykiem” utraty części siebie. Obecność drugiego stanowi wezwanie, wobec którego nie mogę pozostać obojętny. 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 podczas czytania bądź „odgrywania” dzieł literackich. Tak jak wypowiedane w świecie literackiej fikcji słowa stwarzają fikcyjne postaci, tak w realnym życiu żywe słowa tworzą niejako ludzi na nowo. Istniejemy dzięki kierowanym do siebie słowom.

Tak więc to żywy głos stanowi o szczególnym charakterze komunikacji między ludźmi. On też jest warunkiem głębokiego i jedyne 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 na to, aby „ty” penetrowało moje „ja”, przekraczam sam siebie i staję się „inny”: „Mój kontakt z tym wnętrzem jest możliwy dzięki zewnętrznym fenomenom. Ten kontakt jest podtrzymywany szczególnie przez głos. Głos jest najmniej zewnętrznym z odczuwanych fenomenów, gdyż emanuje nie tylko z wnętrza fizycznego, lecz także z podzielonego wnętrza psychicznego człowieka, i wchodzi do innego fizycznego, psychicznego wnętrza, gdzie musi być odtworzony, aby w ogóle móc żyć” (Ong 1977, s. 269). Wydając głos i licząc na to, że zostanie on 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, której przykłady wskazują na przywdziewanie masek (stawanie się innym), „naturalnym” wręcz sposobem bycia bohaterów. W tekstach religijnych jest to jeszcze bardziej wyraziste. To judaizm i chrześcijaństwo, dzięki koncepcji Boga włączającego się w historię człowieka (z powodu przejęcia się jego losem), pokazują, na czym owo głębokie porozumienie polega.

Walter Ong w *Gdzie teraz jesteśmy? Kilka podstawowych uwag kosmologicznych* (2001), jednym z ostatnich opublikowanych za swego życia tekstów, przypomina, jak zgubne było roszczenie tradycyjnej teologii do miana „królowej nauk”. Jednym

z ubocznych skutków tego aroganckiego stosunku do innych gałęzi ludzkiego poznania była utrata kontaktu z rzeczywistością. Szansą na pewną zmianę w tym zakresie jest zwrócenie się do innych dziedzin 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?»” (Ong 2001, s. 105). 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” (Ong 2001, s. 105). Problematyka dialogu i możliwości przewyciężenia podziałów pomiędzy religiami i światopoglądami będzie przedmiotem naszych rozważań w kolejnych rozdziałach. Tutaj jedynie podejście to jest wspomniane, jako element szerszego dyskursu.

Internet stwarza nową jakość w naszej kulturze, z której powinniśmy nie tylko zdawać sobie sprawę, lecz także 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” (Ong 2001, s. 107). Jedyne, co nam pozostaje, to wejście w ten nowy świat i współtworzenie go: „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” (Ong 2001, s. 108). 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 czynność, jaką jest dialog, zostało ukształtowane przez W. Onga, który w wywiadzie udzielonym w 1971 roku tak oto określał swoje rozumienie tego pojęcia: „Podejście dialogiczne oznacza, że ty nie wiesz, gdzie ono cię zaprowadzi. Możesz być zmieniony przez drugiego człowieka, a on może być zmieniony przez ciebie” (2000, s. 91). Jeśli tak będziemy ze sobą rozmawiać, to nie tylko unikniemy polaryzacji, lecz także prawdopodobnie będziemy potrafili uzgodnić właściwe rozumienie podstawowych pojęć, jakimi się posługujemy.

Anonimowi postsekularyści

W tej części moich rozważań nawiązuję oczywiście do klasycznego tekstu niemieckiego teologa Karla Rahnera *Anonimowy chrześcijanin* z 1964 roku, który niestety nie jest dostępny w polskim przekładzie. Na szczęście istnieje tłumaczenie innego

tekstu Rahnera (2005, s. 139–154), w którym autor odniósł się do kontrowersji wywołanych przez jego tekst. Jednak nie teoria Rahnera interesuje mnie w tym momencie, lecz możliwość jej wykorzystania w kontekście rozważań o postsekularyzmie. Otóż wydaje się mi, że intuicyjnie wielu wierzących i niewierzących kieruje się zasadami myślenia postsekularnego, choć wyraźnie nie ujmują tego w swoich poglądach.

Ciekawym na to przykładem jest wydarzenie z życia wybitnego językoznawcy Jana Baudouina de Courtenay'a, który na dwa lata przed śmiercią wystosował do władz kościelnych podanie o wykreślenie go z Kościoła Rzymskokatolickiego. Uzasadnienie takiego kroku przedrukował w opublikowanej w 1927 roku broszurze *Mój stosunek do Kościoła*. Warto przywołać najważniejsze tezy tego tekstu, gdyż wskazują na możliwość pogodzenia własnych, radykalnie ateistycznych poglądów, z szacunkiem wobec religijnych przekonań żywionych przez innych ludzi. Co więcej, Baudouin de Courtenay wskazuje na powody, które go od Kościoła i religii oddaliły. Píše tak oto: „Stopniowo coraz dalej odchodziłem od Kościoła. Wpływały na to: najprzód obserwowanie postępowania kleru, któremu przede wszystkim chodziło o władzę, o wyzysk i geszeft; po wtóre sama narzucana wierzącym tradycja religijna, sprzeczna z rozumem i z poczuciem sprawiedliwości” (Baudouin de Courtenay 2007, s. 465).

Te zewnętrzne okoliczności nie były decydujące. Najważniejsze było jego własne podejście do Boga i religii. O sobie Jan Baudouin de Courtenay wielokrotnie pisał, że „jemu osobiście Bóg jest całkowicie niepotrzebny”, podkreślał też, że „uczuciowo również Boga nie potrzebuje”. Jednocześnie jednak podkreślał, że rozumie i szanuje potrzebę Boga i religii odczuwaną przez innych. Pisał: „To mi jednak nie przeszkadza uznawać i szanować potrzebę Boga w innych ludziach, nie tylko niższych, ale także wyższych umysłowo, wyższych, głębszych i nierównie bardziej twórczych w dziedzinie wiedzy, nauki i sztuki” (Baudouin de Courtenay 2007, s. 477). Jednocześnie podkreślał, jak bardzo szanuje ludzi wierzących i właśnie ze względu na ten szacunek zdecydował się na odejście z Kościoła. Przy czym deklarował jednocześnie gotowość współpracy z Kościołem w tych obszarach, które zarówno wierzącym, jak i niewierzącym są wspólne, czyli prawdy i sprawiedliwości. Pisał: „Zanadto szanuję ludzi prawdziwie wierzących, ażeby ich miał nadal oszukiwać. A o obłudników, umizgujących się do kleru i flirtujących z «Panem Bogiem», nie dbam. Może jeszcze będę współpracował ze szczerze wierzącymi w obronie prawdy i sprawiedliwości” (Baudouin de Courtenay 2007, s. 504).

Swoje stanowisko Baudouin de Courtenay ukształtował w okresie międzywojennym. W swojej publicystyce niejednokrotnie wskazywał na niedogodności ustroju ówczesnej Polski, zwłaszcza na dominującą pozycję Kościoła katolickiego. A jednak był przekonany, że w tamtych okolicznościach istniały warunki umożliwiające współżycie wierzących i niewierzących: „Może się mylę, ale zdaje mi się, że w Polsce pomimo wszystkiego tolerowaną jest jeszcze tolerancja, tolerowana jest pewna swoboda sumienia, wolność słowa i wypowiedania się. Można więc sobie pozwolić na takie tanie «bohaterstwo», jak publiczne, urzędowe zerwanie

z Kościołem, zwłaszcza pod koniec życia, kiedy mi się niewiele należy” (Baudouin de Courtenay 2007, s. 515). I właśnie dlatego zdecydował się upublicznić prywatny gest wystąpienia z Kościoła Katolickiego, powołując się przy tym na nakaz sumienia. Pisał: „Od przeszło sześćdziesięciu lat przestałem być katolikiem. Nie odprawiam żadnych modłów, nie uczęszczam na nabożeństwa, w ogóle nie uczestniczę w żadnych praktykach religijnych. [...] Wobec tego pozostawanie formalne w łonie Kościoła rzymskokatolickiego było z mej strony obłudą i nikczemnością. Dłużej wytrzymać nie mogę. Urzędowe wystąpienie z Kościoła jest nakazem mego sumienia” (Baudouin de Courtenay 2007, s. 516).

Cechy myślenia postsekularnego odnajduję w krótkim eseju Leszka Kołakowskiego (1927–2009) z 2002 roku pt. *Wiara dobra, niewiara dobra*. Napisał go jako rozdział do pracy zbiorowej *Co nas łączy? Dialog z niewierzącymi*. Zgromadzone w niej teksty odzwierciedlały sytuację w Polsce na początku XX wieku. Kołakowski pisał: „W latach osiemdziesiątych ubiegłego wieku rozwinęło się w Polsce poczucie zaufania i przyjaźni między Kościołem katolickim i polską inteligencją; zarówno wspólnota celów była w tym ważna, jak też wielka rola Kościoła w duchowym przygotowaniu przemian, które miały rychło nastąpić. Rzeczy zmieniły się z nastaniem nowej epoki, w którą Kościół wkroczył w zrozumiałej aurze tryumfalizmu” (2002, s. 9). Sądzę, że dzisiaj nastąpiło rozejście się dróg wielu wierzących, którzy na niewierzących (i ateizm) patrzą nieufnie, a nawet wrogo i odwrotnie, wielu ateistów postrzega religię jako największe zagrożenie dla demokracji i pokoju na świecie. Tymczasem Kołakowski (2002, s. 9) dodawał, że: „Kultura, aby żyć, zawsze potrzebuje skłócenia przeciwstawnych racji, racji absolutnie pewnych bowiem nie ma”. Jego zdaniem polaryzacja stanowisk może być postrzegana jako wymagane przez rozwój kultury „skłócenie przeciwstawnych racji”, a więc być szansą i okazją do twórczej wymiany myśli i poglądów. Jak się wydaje, stanowisko Kołakowskiego znakomicie godzi przeciwstawne racje, zwłaszcza wtedy, gdy pisze, że znane mu są poglądy zarówno przemawiające za przyjęciem wiary, jak i za jej odrzuceniem: „Pochlebiam sobie, że znane mi są wszystkie argumenty, wspierające wiarę w Boga i wszystkie argumenty przeciwne, przy czym ani jedno, ani drugie nie są niezbite. Nie o to mi jednak chodzi, ale o sprawę żywotności kultury, która, by żyć, zawsze potrzebuje skłócenia przeciwstawnych racji, racji absolutnych bowiem nie ma” (Kołakowski 2002, s. 13).

Można więc stwierdzić, jak mi się dziś wydaje, „skłócenie racji” nie zawsze jest kulturotwórcze, zwłaszcza wtedy, gdy jedna ze stron konfliktu nie jest skłonna do zaakceptowania odmiennego punktu widzenia.

Podobnie, tym razem z pozycji religijnych, swoje stanowisko ujmuje dominikanin Ludwik Wiśniewski (ur. 1936 roku). Zarówno w jego działalności, jak i tekstach dostrzegam przykład praktycznej realizacji postulatów, jakie wysuwają przedstawiciele postsekularyzmu. Wiśniewski jest głównie działaczem, a teoretyczne podstawy jego zaangażowania można zrozumieć dzięki wydanej ostatnio książce *Nigdy nie układaj się ze złem. Pięćdziesiąt lat zmagania o Kościół i Polskę*

(2018), gromadzącej jego najważniejsze postulaty dotyczące obecności Kościoła w przestrzeni publicznej. Ich ton jest niezmienny, zawsze był to głos jasny, zdecydowany i nazywający rzeczy po imieniu. W zalewie kościelnej nowomowy, która często łagodnie przechodzi w mowę nienawiści, głos Wiśniewskiego wyraźnie odstaje od tego szumu informacyjnego.

W kontekście naszych rozważań znajduje się więc tekst poświęcony wartości sumienia. To esej *Blask wolności* z 2015 roku, w którym pojawiają się stwierdzenia daleko przekraczające polski kontekst i wskazujące na podstawowe przeświadczenia katolicyzmu. Oto podstawowe przekonanie, które organizuje cały tekst Wiśniewskiego: „Jestem przekonany, że przyszłość ludzkości w dużej mierze zależy od tego, czy ludzie różnych kultur, cywilizacji i religii znajdą wspólny język: czy będzie możliwy rzeczywisty dialog między nimi. Moim zdaniem będzie możliwy, kiedy ludzie będą się odwoływać do natury ludzkiej, nie zaś jedynie do kultury czy Objawienia” (2015, s. 41). To brzmi jak banał, ale trzeba stwierdzić, że swoje przekonanie dominikanin dzieli z wieloma innymi ludźmi, wierzącymi i niewierzącymi, którzy szukają dróg przewyciężenia podziałów politycznych, religijnych i cywilizacyjnych, a to nie znajduje już uznania u większości polskich katolików. Właśnie dlatego głos o. Wiśniewskiego jest o tyleż znaczący, co nie pozbawiony elementów krytycznych wobec samego Kościoła.

Katolicki postsekularyzm?

Może więc postsekularyzm uratuje katolicyzm, wskazując na jego własne dialogiczne korzenie? Do takich wniosków prowadzi lektura *Retrotopii*, ostatniej książki Zygmunta Baumana, który w papieżu Franciszku dostrzegł najbardziej wiarygodnego partnera w rozwiązywaniu bolączek współczesnego świata. Bauman pisze: „Najbardziej przekonującą odpowiedź [...] na ową brzemienność w skutki kwestię życia i śmierci ludzkości znalazłem w mowie papieża Franciszka”. A nieco dalej dodaje: „jest to aktualnie jedyny na ziemi człowiek, który znajduje dość odwagi i przekonania, by tego typu kwestie podnosić i z nimi się mocować” (Bauman 2018, s. 276). 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 czasu) wskazuje na interesujące zbliżenie jego myśli z osobą papieża Franciszka.

To docenienie przez polskiego socjologa wysiłków głowy Kościoła katolickiego znajduje swoje przedłużenie w analizach amerykańskiej socjolożki Michele Dillon, która pisze wręcz o możliwości połączenia wysiłków nowoczesności i Kościoła. Warunkiem jest jednak zmiana dotychczasowego kierunku podążania Kościoła. Jej zdaniem: „Kościół katolicki ma wiele zasobów, które znakomicie godzą się z postsekularnym zwrotem” (Dillon 2018, s. 165). Dillon nawiązuje do mało znanego pojęcia Jürgena Habermasa – „skruszonej nowoczesności”, jakie stosowane jest 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” (Dillon 2018, s. 2–3).

Podobne akcenty pojawiają się w książkach irlandzkiego filozofa Richarda Kearney’a, który zaproponował termin „anateizm”, czyli powrót do Boga po jego postmodernistycznym odrzuceniu (2010). Jowita Guja dostrzega religijny wymiar w myśli nowych ateistów, a zwłaszcza w ich bezkompromisowym dążeniu do prawdy (2018, s. 246). W niezwykle interesującej pracy polskich filozofów i teologów, poświęconej kontrowersjom związanym z filozofią religii, można doszukać się również podobnej próby znalezienia wspólnej podstawy dla pozornie tylko wykluczających się światopoglądów (*Filozofia Religii*, 2018). W moim przekonaniu istnieją solidne przesłanki ku temu, aby sądzić, że właśnie w Polsce może w najbliższych latach rozwinąć się myślenie postsekularne, które pomoże pojednać skonfliktowane strony sporu. Czy tak się stanie w istocie zależy od nas wszystkich.

Bibliografia

- Acton L. (2006). *W stronę wolności. Wybór esejów*. Gowin A. (tłum.). Kraków: Ośrodek Myśli Politycznej.
- Bauman Z. (2017). *Retrotopia. Jak rządzi nami przeszłość*. Lebek K (tłum.). Warszawa: PWN.
- Beckford J. (2012). *Public religions and the post-secular: critical reflections*. „Journal for the Scientific Study of Religion”, nr 51 (1). s. 1–19.
- „*Dignitatis Humane*”. *Deklaracja Soboru Watykańskiego II o wolności religijnej*, dostępny na: http://ptm.rel.pl/index.php?option=com_content&view=article&id=168:deklaracja-o-wolnosc-religijnej-dignitatis-humanae&catid=39&Itemid=198; link skrócony: <http://bit.ly/fp2019-2-1> (otwarto: 20.07.2019).
- Dillon M. (2018). *Postsecular Catholicism: Relevance and Renewal*. New York: Oxford University Press.
- Filozofia religii. Kontrowersje*. (2018). Hołówka J., Dziobkowski B. (red.). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Guja J. (2018). *Soteriologia ateizmu jako nowa antropologia*. Kraków: Wydawnictwo LIBRON.
- Hadot P. (2003). *Filozofa jako ćwiczenie duchowe*. Domański P. (tłum.). Warszawa: Aletheia.
- Hochschild A. R. (2017). *Obcy we własnym kraju. Gniew i żal amerykańskiej prawicy*. Pustuła H. (tłum.). Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Kołakowski L. (2002). *Wiara dobra, niewiara dobra*. W: tenże, *Co nas łączy? Dialog z niewierzącymi*. Kraków: Wydawnictwo WAM, s. 9–13.
- Kearney R. (2010). *Anatheism. Returning to God After God*. New York: Columbia University Press.

- Mariański J. (2004). *Religijność społeczeństwa polskiego w perspektywie europejskiej. Próba syntezy socjologicznej*. Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”.
- Newman J. H. (2002). *List do Księcia Norfolk. O sumieniu*. Muranty A. (tłum.). Kraków: Wydawnictwo „Homini”.
- O'Malley J. W. (2011). *Co się zdarzyło podczas Soboru Watykańskiego Drugiego?* Wojtasik A. (tłum.). Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Obirek S. (2009). *Kulawa demokracja mimo Kościoła*. W: Konopacki S. (red.). *Polska pięć lat w Unii Europejskiej*. Łódź: Wydawnictwo Ibidem.
- Obirek S. (2010). *Uskrzydłony umysł. Antropologia Waltera Onga*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Obirek S. (2015). *Polak katolik?* Stare Groszki: Wydawnictwo CiS.
- Ogonowski Z. (2015). *Socynianizm. Dzieje, poglądy, oddziaływanie*. Warszawa: Oficyna Wydawnicza ASPRA-JR.
- Ong W. (1977). *Interfaces of the Word. Studies in the Evolution of Consciousness and Culture*. Ithaca: Cornell University Press.
- Ong W. (2001). *Gdzie teraz jesteśmy? Kilka podstawowych uwag kosmologicznych*. Obirek S. (tłum.). „Życie Duchowe”, jesień, t. 28, s. 102–108.
- Ong W. (2002). *An Ong Reader. Challenges for Futher Inquiry*. Cresskill (New Jersey): Humpton Press.
- Platon. (1987), *Listy*. Maykowska M. (tłum.). Warszawa: PWN.
- Platon. (1993). *Faidros*. Regner L. (tłum.). Warszawa: PWN.
- Rahner K. (2005). *Pisma wybrane*. T. 1. Bubel G. (tłum.). Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje*. (2002). Poznań: Pallotinum.
- Reale G. (2010). *Per una nova interpretazione di Platone alla luce delle 'dottrine non scritte'*. Milano: Bompiani.
- Stanosz B. (2004). *W cieniu Kościoła, czyli demokracja po polsku*. Warszawa: Instytut Wydawniczy „Książka i Prasa”.
- Szlęzak Th. A. (2005). *O nowej interpretacji platońskich dialogów*. Domański P. (tłum.). Kęty: Wydawnictwo Antyk
- Tischner J. (1997). *Nieszczęsny dar wolności*. Kraków: Znak.
- Wiśniewski L. (2015). *Blask wolności*. Kraków: Biblioteka Tygodnika Powszechnego.
- Wiśniewski L. (2018). *Nigdy nie układaj się ze złem. Pięćdziesiąt lat zmagania o Kościół i Polskę*. Kraków: Wydawnictwo WAM, Wyższa Szkoła Informatyki i Zarządzania w Rzeszowie.

CATHOLIC CONSCIENCE AND THE CHALLENGES OF POST SECULARISM

Abstract: The concept of post secularism is used in various contexts and requires additional clarification. Comparing it with the Catholic concept of conscience seems particularly fruitful, especially in the post-conciliar period. The development of the Catholic doctrine in the last half-century does not allow formulating an unambiguous answer on freedom of conscience in theological quests. The article presents a reflection on what the formation of a Catholic conscience may look like in the context of globalization, and especially post-secularism. Mainly in dialogue not only with one's own tradition but also in dialogue with non-believers. The author pays his attention to the insufficiency of traditional theoretical proposals. He proposes, in reference to Plato's philosophy and its contemporary interpretation, the necessity of using dialogical strategies. Their convincing version is found in representatives of post-secularism, who can also be found in the Catholic Church.

Keywords: catholicism; conscience; post secularism.

Stanisław Obirek – profesor, doktor habilitowany, wykładowca w Ośrodku Studiów Amerykańskich Uniwersytetu Warszawskiego. Studiował filologię polską w Uniwersytecie Jagiellońskim, filozofię i teologię w Neapolu i na Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie. Ważniejsze publikacje: *Co nas łączy? Dialog z niewierzącymi* (2002); *Religia – schronienie czy więzienie?* (2006); *Obrzeża katolicyzmu* (2008); *Catholicism as a Cultural Phenomenon in the Time of Globalization: A Polish Perspective* (2009); *Uskrzydłony umysł. Antropologia słowa Waltera Onga* (2010); *Umysł wyzwolony. W poszukiwaniu dojrzałego katolicyzmu* (2011); *O Bogu i człowieku. Rozmowy* (2014); *On the World and Ourselves* (2015) i *Polak katolik?* (2015). Zajmuje się tematyką: miejsce religii we współczesnej kulturze, dialog międzyreligijny, konsekwencje Holokaustu i możliwości przewyciężenia konfliktów religijnych, cywilizacyjnych i kulturowych. Adres korespondencyjny: American Studies Center, University of Warsaw. Ośrodek Studiów Amerykańskich Uniwersytetu Warszawskiego, Al. Niepodległości 22, 02-653 Warszawa. Adres e-mailowy: s.obirek@uw.edu.pl.