

# UMYSŁ WYZWOLONY

W POSZUKIWANIU  
DOJRZAŁEGO KATOLICYZMU



STANISŁAW OBIREK



STANISŁAW OBIREK  
**UMYSŁ WYZWOLONY**

**NAGOŚĆ**

Giorgio Agamben

**W IMIĘ BOGA**

Karen Armstrong

**KONIEC PRAWDY ABSOLUTNEJ.****TOMASZ Z AKWINU W EPOCE  
PÓŹNEJ NOWOCZESNOŚCI**

Tadeusz Bartoś

**CUDOWNE I POŻYTECZNE.****O ZNACZENIACH I WARTOŚCIACH  
BAŚNI**

Bruno Bettelheim

**ENCYKLOPEDIA GŁUPOTY**

Matthijs van Boxsel

**NIE MYŚL, ŻE KSIĄŻKI ZNIKNAŁY**

Jean-Claude Carrière, Umberto Eco

**POLSKA DO WYMIANY.****PÓŹNA NOWOCZESNOŚĆ  
I NASZE WIELKIE NARRACJE**

Przemysław Czapliński

**ODURZENI**

Richard Davenport-Hines

**APOKALIPTYCY I DOSTOSOWANI.****KOMUNIKACJA MASOWA****A TEORIE KULTURY MASOWEJ**

Umberto Eco

**DZIEŁO OTWARTE**

Umberto Eco

**IMPERIUM**

Michael Hardt, Antonio Negri

**HISTORIA POWSZECHNA CYFR**

Georges Ifrah

**GENDER DLA ŚREDNIO****ZAAWANSOWANYCH**

Inga Iwasiów

**BOHATER, SPISEK, ŚMIERĆ.****WYKŁADY ŻYDOWSKIE**

Maria Janion

**ŻYJĄC TRACIMY ŻYCIE**

Maria Janion

**KSIĘGA KSIĄG UTRACONYCH**

Stuart Kelly

**DZIENNIK GALERNIKA**

Imre Kertész

**JĘZYK NA WYGNANIU**

Imre Kertész

**CZAS. PRZEWODNIK UŻYTKOWNIKA**

Stefan Klein

**BEZSILNY BÓG.****RELIGIA, POLITYKA****I NOWOCZESNY ZACHÓD**

Mark Lilla

**TWARZ TUWIMA**

Piotr Matywiecki

**W ŚWIECIE WSZECHMOGĄCYM.****O PRZEMOCY, ŚMIERCI I BOGU**

Zbigniew Mikołajko

**ŻYWOITY ŚWIĘTYCH POPRAWIONE**

Zbigniew Mikołajko

**GOODBYE MR SOCIALISM**

Antonio Negri

**PRZYGDODNOŚĆ, IRONIA****I SOLIDARNOŚĆ**

Richard Rorty

**MORALNA I NIEMORALNA****HISTORIA PIENIĄDZA**

Réne Sédillot

**MAPY DUCHOWE WSPÓŁCZESNOŚCI.****CO NAM ZOSTAŁO Z NOWEJ ERY?**

Anna Sobolewska

**KOŁOSY NA LINIANYCH NOGACH.****STUDIUM GURU**

Anthony Storr

**SAMOTNOŚĆ. POWRÓT DO JAŹNI**

Anthony Storr

**CHCIEĆ I MIEĆ**

Małgorzata Szpakowska

**OBYCZAJE POLSKIE.****WIEK XX W KRÓTKICH HASŁACH**

pod redakcją Małgorzaty Szpakowskiej

**LEGENDY O KRWI.****ANTROPOLOGIA PRZESĄDU**

Joanna Tokarska-Bakir

**HISTORIA NATURALNA****I MORALNA JEDZENIA**

Maguelonne Toussaint-Samat

**HISTORIA STROJU**

Maguelonne Toussaint-Samat

STANISŁAW OBIREK

# UMYSŁ WYZWOLONY

W POSZUKIWANIU  
DOJRZAŁEGO KATOLICYZMU



WARSZAWA

Copyright © by Stanisław Obirek, 2011  
Wydanie I  
Warszawa 2011

*Dla Shoshany*

O katolicyzmie wolno dziś myśleć jedynie jako o sile zdolnej do oporu, a Bóg stał się pistoletem, z którego pragniemy zastrzelić Marksa.

Witold Gombrowicz, *Dziennik*

Co nie płynie z przekonania, jest grzechem, cokolwiek dzieje się wbrew sumieniu, wiedzie ku piekłu [...], bowiem nikomu nie wolno wbrew Bogu posłusznym być sędziemu, lecz winien raczej z pokorą znieść ekskomunikę.

Papież Innocenty III, 1215 rok

## Wstęp

Jednym z najbardziej zaskakujących tytułów książkowych roku 2009 był *God Is Back* [Powrót Boga] z podtytułem *How the Global Revival of Faith Is Changing the World* [Jak globalne ożywienie wiary zmienia świat]. Jeszcze bardziej zaskakują autorzy: John Micklethwait i Adrian Wooldridge, redaktorzy miesięcznika „The Economist”. Czyżby religia stała się jeszcze jednym dobrze sprzedającym się towarem? A może jest to odpowiedź na agresywny ateizm spod znaku Richarda Dawkinsa?<sup>1</sup> Lub nieco spóźniona reakcja na wielki powrót religii na arenę międzynarodową 11 września 2001 roku, gdy fundamentaliści islamscy zaatakowali symbole amerykańskiej dominacji ekonomicznej i militarnej, a odpowiedziała im fundamentalistyczna retoryka religijna ówczesnego prezydenta George’a W. Busha? W każdym razie jest rzeczą pewną, że religia stała się na powrót tematem żywo dyskutowanym, wywołującym najgorętsze emocje i spory.

Tymczasem w Europie wydaje się – a wizyta Benedykta XVI w Czechach w 2009 roku to potwierdziła – że większość z nas obywateli żyje bez praktyk religijnych. O tym samym mówi sytuacja we Francji, gdzie liczba uczęszczających w niedzielę do kościo-

---

<sup>1</sup> Richard Dawkins, *Bóg urojony*, przeł. Piotr J. Szwejcer, Warszawa 2007.

ła nie przekracza już pięciu procent.<sup>2</sup> Dane z innych krajów są mniej dramatyczne, ale tendencja spadkowa dotyczy całej Europy i wyznawców wszystkich religii, również katolików polskich.

To zjawisko, zwane sekularyzacją, oznacza w praktyce rezygnację z przynależności instytucjonalnej i jest w wielu przypadkach rodzajem manifestacji duchowej i intelektualnej dojrzałości. W moim przekonaniu jest to proces nieodwracalny. W jednych przypadkach wiąże się z utratą wiary, w innych – tylko ze zmianą sposobu jej wyrażania. Na miejsce dawnych rytuałów i form kultu pojawiają się nowe, prywatne.

Książka *Umysł wyzwolony* jest próbą namysłu nad tym zjawiskiem i dotarcia do źródeł rezygnacji z instytucjonalnej przynależności do Kościoła.

Jest to książka osobista. Wyrosła z lat namysłu nad miejscem religii w moim życiu i nad złożonymi związkami między religią i kulturą. Tak jak wyzwalenie się z uwikłań politycznych stanowi interesujące kulturowo zjawisko, tak i przeciężanie religijnych uzurpacji może być pasjonujące. I to nie tylko dla badającego to zjawisko socjologa czy historyka, ale również dla każdego, kto zastanawia się nad miejscem religii w przestrzeni publicznej. Wiek XX doświadczył Europę dwoma politycznymi totalitaryzmami, wiek XXI stoi pod znakiem nowych ambicji fundamentalizmów religijnych. Te pierwsze zostały wnikliwie zdiagnozowane i odrzucone, te drugie zaczynają dopiero odsłaniać swoje złowrogie oblicze. Trzeba je poznać, żeby móc je przewyciężyć i odrzucić, nim zdążą zdominować nasze życie.

Książka składa się z trzech części: historycznej („Kręte drogi historii”), opisującej zmienne dzieje religii, zwłaszcza chrześci-

---

<sup>2</sup> Takie dane podaje katolicki tygodnik „The Tablet” z 29 sierpnia 2009 roku: „Liczba chodzących na niedzielne msze św. we Francji od roku 1972 stale spadała od 20 do 4,5 procent dzisiaj”.

jaństwa i polskiego katolicyzmu; teologicznej („Człowiek wobec Boga”), analizującej religijność jako zjawisko wpisane w istotę człowieczeństwa, i antropologicznej („Pokusy zniewolonego umysłu”), odsłaniającej różne oblicza religijności.

Od razu chciałbym podkreślić, że moja postawa wobec opisywanych zjawisk nie jest neutralna. Jeśli zdecydowałem się na zabranie głosu, to tylko w głębokim przekonaniu, że religia odgrywa ważną rolę we współczesnym świecie. Problem w tym, iż rola ta nie zawsze jest pozytywna. Częściej religia zniewala i utrudnia dojrzewanie zarówno jednostkom, jak i całym społecznościom. Tak jest w przypadku Polski i właśnie na to chciałbym zwrócić uwagę.

Ale bywa – choć znacznie rzadziej i zwykle poza Kościołem bądź w sprzeczności wobec jego nadużyć i uzurpacji – że wiara, zgodnie ze swym przesłaniem, wyzwala. W mojej książce próbuję, czerpiąc z przemyśleń dalekich od ortodoksji teologów, pokazać możliwości przezwyciężenia ograniczeń instytucjonalnej religii i odsłonić uwalniający potencjał doświadczenia religijnego.

Mój katolicyzm jest osobliwy. Jan Andrzej Kłoczowski określił stosunek Leszka Kołakowskiego do katolicyzmu jako „katolickie chrześcijaństwo bezwyznaniowe”<sup>3</sup>. Jeśli oznacza to przyjazne spojrzenie na chrześcijaństwo z zachowaniem dystansu do jego doktryny, to jestem gotów się pod taką formułą podpisać. Tę osobliwość tłumaczy, po części przynajmniej, moja biografia.

Urodziłem się i wychowałem w rodzinie tradycyjnie katolickiej. Katolicyzm wdychałem raczej, niż się go uczyłem. Ta katolicka atmosfera nie wytrzymała jednak zderzenia z rzeczywi-

---

<sup>3</sup> *Droga myślowa Leszka Kołakowskiego*, z Janem Andrzejem Kłoczowskim OP rozmawiają Katarzyna Wiśniewska i Jan Turnau, w: „Gazeta Wyborcza”, 14–16.08.2009.

stością. Decydującą rolę w stopniowym odchodzeniu od katolicyzmu instytucjonalnego odegrała literatura emigracyjna, zwłaszcza książki Witolda Gombrowicza. Z drugiej strony lekcje religii nie dostarczyły mi przeżyć, o jakich pisze w *Rodzinnej Europie* Czesław Miłosz (któremu wszechwładny ksiądz prefekt z czasów wileńskiej szkoły przypominał działacza partyjnego).<sup>4</sup> Moi katecheci byli ulepieni z innej gliny i nie dysponowali taką siłą, jak kler w Polsce przedwojennej. Kościół był prześladowany i księża krytykować nie wypadało. Pozostawało oddalanie się. Jedni wstępowali do partii i utwierdzali się w antyklerykalizmie, inni odchodzili od Kościoła i tracili zaufanie do instytucji. Ja należałem do tej drugiej grupy. Stałem się człowiekiem bezwyznaniowym, na Kościół spoglądałem z niechęcią. Dopiero spotkani w Krakowie zakonnicy, najpierw benedyktyni, a później jezuita, przywrócili mi wiarę w katolicyzm jako kulturotwórczą siłę. Zwłaszcza u jezuitów zaintrygował mnie inny katolicyzm – uczony, książkowy, choć zakorzeniony głęboko w polskiej ludowej pobożności.

Tak, po kilku latach zmagania, we wrześniu 1976 roku trafiłem przed furtę klasztorną jezuitów w Starej Wsi. Jezuita, wiadomo – elita, chociaż o tej elitarności czytałem głównie w książkach poświęconych zakonowi. Rzeczywistość okazała się bliższa opisowi Czesława Miłosza, który zwracał uwagę na niechęć kleru do podejmowania pytań radykalnych albo podważających sens istnienia samej instytucji. Mimo okazywanej mi życzliwości jezuita nie potrafili lub nie chcieli odpowiedzieć na pytania, z jakimi się do nich zwracałem. A jednak wstąpiłem do tego zakonu. Opisał go wnikliwie Stanisław Musiał w wywiadzie *Duchowny niepokorny*.<sup>5</sup> Choć mówił o okresie wcześ-

---

<sup>4</sup> Czesław Miłosz, *Rodzinną Europą*, Warszawa 1990, s. 73–94.

<sup>5</sup> Witold Bereś, Krzysztof Burnetko, *Duchowny niepokorny. Rozmowy z księdzem Stanisławem Musiałem*, Warszawa 2006, s. 33–64.

niejszym, w dużym stopniu oddawał także atmosferę lat siedemdziesiątych. Nieprzypadkowo wspominam Musiała. Odegrał w moim życiu ważną rolę. Podobnie – zakon jezuitów był najważniejszą szkołą mojego religijnego wtajemniczenia. Trwała długo, jak to u jezuitów. Obok studiów, dużo miejsca poświęcała na ćwiczenia duchowe. Właśnie w latach siedemdziesiątych zaczął się powrót do ich pierwotnej formy, w której nie dający rekolekcje stał w centrum, ale Bóg. Tak jak chciał Ignacy Loyola. Jezuicka formacja dała mi to, co najlepsze w katolicyzmie – czytanie w literaturze religijnej i rozwój duchowy.

W tamtym okresie ważne dla mnie było też odkrycie, że religia może mieć ścisły związek z literaturą, a nawet polityką, i że ten związek może być twórczy. To również był jeden z powodów, dla których zdecydowałem się w zakonie pozostać. Będę zresztą do tego wymiaru mego powołania nawiązywał często na kartach tej książki.

Wracając w rodzinne strony, nie miałem poczucia, że należą do innego Kościoła, chociaż nikogo, nawet najbliższych, nie interesowały moje teologiczne przemyślenia. Dla nich ważna była jedynie moja społeczna rola – byłem księdzem, częścią odzuczonego przed laty katolicyzmu. Nie było łatwo wpisać w tę rolę moje krytyczne przemyślenia. Ale wstąpiłem do zakonu z nadzieją, że to będzie możliwe. I nie była to nadzieja próżna. Poznawałem teologów katolickich, którzy mówili językiem bliskim mi, włączających w swój katolicyzm wątki biograficzne, refleksję nad własnymi błędami i wątpliwościami.

Najważniejszym z nich był zapewne amerykański trapiśta Thomas Merton, jako autor *Siedmiopiętrowej góry* – przejmującej opowieści o zagubieniu i odnalezieniu sensu życia.<sup>6</sup> Swoistym

---

<sup>6</sup> Thomas Merton, *Siedmiopiętrowa góra*, przeł. Maria Morstin-Górska, Kraków 1973.

olśnieniem była wizja teologiczna francuskiego jezuita Pierre'a Teilharda de Chardin<sup>7</sup>, który łączył pasję naukowca z odwagą katolickiego myśliciela. Inny jezuita francuski Jean-Yves Calvez napisał ciekawą monografię Marksa<sup>8</sup>, a wielu innych było po prostu marksyzującymi teologami wyzwolenia. Najbardziej radykalną próbę określenia obecności Kościoła katolickiego w przestrzeni publicznej sformułował Michel de Certeau, który w burzliwych latach sześćdziesiątych XX wieku zrezygnował z badań historycznych swego zakonu i zajął się antropologią dnia codziennego. Zwłaszcza wydarzenia maja 1968 roku wycisnęły na nim trwałe piętno.<sup>9</sup> Wielu myślicieli chrześcijańskich zauważało, że świat należy najpierw zrozumieć i wyjaśnić, a dopiero potem ewangelizować. Oskarżani o zerwanie z tradycją i relatywizm religijny, stali się prekursorami odnowy katolicyzmu w drugiej połowie XX wieku.

Jednocześnie z nimi pojawiła się grupa teologów katolickich coraz bardziej sceptycznie oceniająca możliwość dialogu ze światem współczesnym. Do najbardziej znanych należeli niemiecki teolog Joseph Ratzinger i szwajcarski myśliciel Hans Urs von Balthasar. Ich pilnym czytelnikiem i pojętym uczniem był krakowski kardynał Karol Wojtyła.

To wszystko było nowe i zupełnie niewpisujące się w moje polskie doświadczenie katolicyzmu. Nie bez trudu dałem się przekonać do tej nowej wizji Kościoła otwartego, zdolnego nawiązać dialog ze współczesnością bez jej piętnowania czy osądzania – choć odpowiadała ona na moje najgłębsze oczekiwania. Ugruntowało ją we mnie pięć lat studiów we Włoszech (od 1980 do 1985 roku).

---

<sup>7</sup> Pierre Teilhard de Chardin, *Środowisko Boże*, przeł. Wanda Sukienicka, Warszawa 1967.

<sup>8</sup> Jean-Yves Calvez, *La pensée de Karl Marx*, Paris 1956.

<sup>9</sup> Michel de Certeau, *Wynaleźć codzienność. Sztuki działania*, przeł. Katarzyna Thiel-Jańczuk, Kraków 2008, s. XIV.

Do roku 2000 czułem, że należę do Kościoła otwartego, lecz wtedy pojawił się dokument negujący główne zdobycze teologii posoborowej i uniemożliwiający otwarcie katolicyzmu na inne religie. Chodzi o deklarację *Dominus Iesus*, która mówiła, że Kościół katolicki jest najpewniejszą drogą do zbawienia, a Jezus Chrystus jedynym zbawicielem. Wtedy byłem już bardzo zaangażowany w dialog międzyreligijny, zwłaszcza chrześcijańsko-żydowski. Watykański dokument stanowił poważne utrudnienie w tym dialogu, gdyż unieważniał w dużym stopniu to, co w 1965 roku powiedział Sobór Watykański II. Ogłoszona wtedy deklaracja *Nostra aetate* wyraźnie wskazywała, że prawda jest obecna także w innych religiach.

Nie potrafiłem się z tym nowym sposobem patrzenia na inne religie zgodzić, ale byłem też przekonany, że tę niezgodę – jako jezuita – mogę otwarcie wyrażać. Zresztą poznałem wtedy właśnie belgijskiego jezuitę Jacques'a Dupuis, autora podstawowych dzieł z zakresu dialogu międzyreligijnego. Właśnie w 2000 roku został pozbawiony przez watykańską Kongregację Nauki Wiary prawa nauczania i publikowania. Przetłumaczyłem wówczas jego książkę *Chrześcijaństwo i religie. Od konfrontacji do dialogu*, która była odpowiedzią na stawiane mu zarzuty.<sup>10</sup> Zarówno teologia Dupuis, jak i sposób, w jaki odpowiadał na zarzuty, wydawały mi się wtedy wzorcowym sposobem rozwiązywania konfliktu z instytucją, która z dużymi oporami, ale jednak jest w stanie przyjąć nowe koncepcje teologiczne. Dalszy rozwój tego konfliktu (nigdy nieodwołany zakaz nauczania i trwające problemy z publikacją tekstów teologicznych), a w końcu śmierć Jacques'a Dupuis w 2004 roku w dużym stopniu wpłynęły na mój sposób postrzegania instytucji kościelnych. Skończyło się to tym, że Kościół instytucjonalny przestał mnie interesować.

---

<sup>10</sup> Jacques Dupuis, *Chrześcijaństwo i religie. Od konfrontacji do dialogu*, przeł. Stanisław Obirek, Kraków 2003.

Nie jestem rewizjonistą, który chciałby zreformować Kościół od wewnątrz, tak jak czynili to rewizjoniści marksistowscy w stosunku do partii, chociaż darzę szacunkiem ludzi, którzy to robili i nadal robią. Ja jednak wierzę, że istnieją alternatywne dyskursy, które rozwijają się poza instytucjonalnymi formami religii. Teraz moim miejscem jest teologia otwarta (zarówno jako dyscyplina naukowa, jak i czasopismo internetowe) oraz praca ze studentami, z którymi mogę zastanawiać się nad tym na przykład, że podczas gdy dla chrześcijan idolatrią jest kult innych bogów, przez żydów czy buddystów jako bałwochwalstwo może być traktowane ubóstwienie Jezusa, bo przesłania Boga niewidzialnego. Poza tym mogę się zajmować tym, co naprawdę uważam za ważne. Teraz interesuje mnie nie tylko katolicyzm polski, ale religie jako zjawisko globalne. Katolicyzm mogę rozpatrywać jako fenomen kulturowy na tle innych wyznań czy religii. Mam też coraz mocniejsze przeświadczenie, że podziały na wierzących i niewierzących są coraz mniej zasadne. A różnorodność religii zacząłem postrzegać jako interesujący stan rzeczy, umożliwiający badania porównawcze.

Może najważniejszą pracę o religii i Kościele opublikował w 1965 roku Leszek Kołakowski.<sup>11</sup> Opierając się na bogatym materiale źródłowym, analizował związki doświadczenia religijnego i przynależności instytucjonalnej. Książka *Świadomość religijna i więź kościelna. Studia nad chrześcijaństwem bezwyznaniowym XVII wieku* zarówno w latach sześćdziesiątych, jak i później, była odczytywana jako aluzja do związków z partią komunistyczną, do której Kołakowski wówczas należał. Trudno taką interpretację wykluczyć, choć moim zdaniem jest to książka właśnie o religii i Kościołach chrześcijańskich w siedemnastowiecznej Europie, gdyż wówczas związki jednostki z instytucjonalnymi formami

---

<sup>11</sup> Leszek Kołakowski, *Świadomość religijna i więź kościelna. Studia nad chrześcijaństwem bezwyznaniowym XVII wieku*, Warszawa 1965.

religii kształtowały się w sposób bardzo interesujący. Pojawili się chrześcijanie, dla których przynależność do konkretnego wyznania nie była najważniejszym wyznacznikiem ich religijności. Ważniejszy od instytucji był dla nich bezpośredni kontakt z Bogiem. W pewnym sensie w XXI wieku mamy do czynienia ze zbliżonymi zjawiskami. I to właśnie w książce przedkładanej Czytelnikom mnie zajmuje – na ile jednostka wierząca w Boga musi należeć do instytucjonalnego Kościoła, a na ile może pozostać na zewnątrz, jak siedemnastowieczni bezwyznaniowcy.

Prywatnie jestem przekonany, że dzięki doświadczeniu religijnemu człowiek osiąga pełnię człowieczeństwa. Nie uważam jednak tego przekonania za powszechnie obowiązujące. Owszem, znam wielu ludzi, którzy znakomicie się bez religii obchodzą, i wcale mi ich wybór nie przeszkadza. Podobnie jak im nie przeszkadza moja religijność.

Nie napisałem książki o sobie, tylko o religii, więc tylko okazjnie wspominam w niej będę o własnych doświadczeniach. Dodam jedynie, że tak jak zakonne doświadczenie otwierało mi oczy na transcendencję, tak odwzajemniona miłość kobiety odśłoniła nieznanym mi wcześniej wymiar tej samej Tajemnicy. Postrzegam je więc jako komplementarne i równie głębokie. Tak jak mądrze przeżywany celibat może być drogą do Boga, tak miłość do kobiety czy do mężczyzny może być drogą do szczęśliwości. Ważne, by żadnej z tych dróg nie absolutyzować. Przed pojawiającą się miłością nie wolno uciekać. Cena bowiem jest zwykle wysoka – zmarnowane życie. Ucieczka przed miłością to ucieczka przed pełnią życia, to podporządkowanie się rutynie i zwyczajowi, to rezygnacja z Nieprzewidywalnego. A przecież tylko ono stanowi o smaku życia. Dla wierzącego powiedzenie „nie” miłości jest odmową przyjęcia znaku danego przez Boga, dla agnostyka – to wyraz braku wiary w siebie i drugiego człowieka. Czy „tak” powiedziane miłości jest decyzją ostateczną, czy rozjaśnia wszelkie mroki i rozprasza każdą wątpliwość?

Oczywiście, że nie. Bo w tym życiu nic nie jest ostateczne. Ale miłość przywraca wiarę w siebie, stwarza możliwość przecięcia zarówno ciemności, jak i trwogi, bo nie są one całą prawdą o życiu.

Brzmi to może nazbyt sentymentalnie, może jak usprawiedliwienie moralnie dwuznacznych decyzji. Tak myśli wielu ludzi, zwłaszcza tych wiernych ślubom i raz podjętym zobowiązaniom. Ale jest to chyba wiarygodne dla każdego, kto podobną decyzję ma za sobą i kto uważa, że była to jedyna słuszna decyzja. Niedawne odejście Leszka Kołakowskiego może być dobrą okazją, by przypomnieć trzytomowy zbiór jego esejów zatytułowany – jakże wymownie – *Pochwała niekonsekwencji*, wyrażających nie tylko możliwość, ale wręcz potrzebę zmiany poglądów, jeśli okoliczności tego wymagają.<sup>12</sup> Dotyczy to również przekonań religijnych, a według mnie przede wszystkim stosunku do ich instytucjonalnych form.

Katolicyzm nadal jest dla mnie ważny, ale dzięki historycznej perspektywie patrzę nań krytycznie. Choć doceniam wagę wydarzenia, jakim był Sobór Watykański II, dzięki któremu Kościół katolicki odciął się od przeszłości, dostrzegam trudności w wyciągnięciu wniosków z tego przełomu. Przełom dokonał się dzięki dwu krótkim, ale rewolucyjnym dokumentom – deklaracji o religiach niechrześcijańskich *Nostra aetate*, w której sobór jednoznacznie przyjął pozytywny charakter innych religii, oraz deklaracji o wolności religijnej *Dignitatis humanae*, w której również zdecydowanie uznał prymat wolności sumienia. Niezależnie od dalszych losów tych dokumentów w samym Kościele, można spokojnie stwierdzić, że wraz z nimi poczucie wyższości i uzurpowanie prawa do decydowania za innych również w tej instytucji przeszły do historii.

---

<sup>12</sup> Leszek Kołakowski, *Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone sprzed roku 1968*, Londyn 2002, t. I–III.

Rozwój teologii katolickiej po zamknięciu Soboru Watykańskiego II jest jednym z najbardziej fascynujących w historii chrześcijaństwa. Jeszcze nigdy nie doszło do głosu tylu oryginalnych myślicieli. Większość z nich pochodzi spoza Europy, co dobrze wróży tej instytucji. Pod jednym wszak warunkiem – jeśli zgodzi się ona na odejście od skompromitowanego modelu Kościoła konstantyńskiego.

A z tym Kościół katolicki ma poważne problemy. Z jednej strony zakony o światowym zasięgu jak dominikanie, benedyktyni czy jezuita angażują się w dialog międzyreligijny, z drugiej – instytucje w rodzaju Opus Dei czy Bractwa Piusa X próbują reaktywować dawną teologię i odrzucają wszelkie próby odnowy. Na razie kolejni papieże wybierają raczej konserwatywny nurt. Przykładem może być, z jednej strony, popieranie przez Jana Pawła II pralatury Opus Dei i zdjęcie ekskomuniki z Bractwa Piusa X przez Benedykta XVI, z drugiej – zwalczanie teologii wyzwolenia oraz karanie zakazem nauczania i publikowania teologów proponujących nowe rozwiązania w stosunku do innych religii, jak wspomniany już Jacques Dupuis czy Roger Haight (obaj zresztą jezuita). Tak więc w Watykanie dominuje Kościół zamknięty, który stara się wszelkimi sposobami zamknąć usta Kościołowi otwartemu. Nie do końca się to udaje.

Bodaj najdalej w otwieraniu katolicyzmu poszli jezuita, którzy na kongregacji zakonu w 1995 roku uznali zarówno inkulturację, jak i dialog międzyreligijny za najważniejsze swoje zadania. Teksty normatywne ogłoszone po zakończeniu tej kongregacji, które wyznaczają nową teologię uprawianą przez jezuitów, stały się zresztą przyczyną napięć między zakonem i papieżami. Oto jak synowie Ignacego Loyoli pojmują dzisiaj chrześcijaństwo:

Przesłanie chrześcijańskie powinno być otwarte na wszelkie kultury, nie wiązać się z żadną z nich w szczególności i być dostępne

każdej ludzkiej osobie poprzez proces inkulturacji, dzięki której Ewangelia wprowadza coś nowego do kultury, a kultura wnosi coś nowego do bogactwa Ewangelii.<sup>13</sup>

Jezuici dookreślają, jak należy rozumieć pojęcie inkulturacji, w której byli przecież mistrzami i za którą zapłacili w XVIII wieku likwidacją zakonu przez papieża:

Inkulturacja Ewangelii oznacza zgodę na to, by Słowo Boże objawiło swą moc w życiu ludzi, bez narzucania im jednocześnie obcych czynników kulturowych, które mogłyby utrudnić jego przyjęcie.<sup>14</sup>

Bliskie jest mi też określenie tożsamości jezuickiej, które, mimo iż opuściłem zakon w 2005 roku, odnoszę w dalszym ciągu do siebie:

Każdy jezuita doświadcza pokusy niewiary w pierwszym rzędzie w samym sobie, i dlatego zanim zaczniemy mówić o innej rzeczywistości Boga, musimy najpierw sami stawić czoło temu problemowi. Nie możemy również zwracać się do innych, jeżeli język religijny, jakim się posługujemy, jest im całkowicie obcy.<sup>15</sup>

Nic dodać, nic ująć. Jest to dobre określenie tożsamości również byłego jezuitę. Jezuici znani są też z tego, że wobec swoich współbraci, którzy opuścili zakon, zachowują przyjazne uczucia, choć rzecz jasna nie wszyscy i nie wobec wszystkich.

Moje odejście z zakonu stało się okazją do długiej rozmowy z dziennikarzami<sup>16</sup>, którą uważam za wystarczające wyjaśnienie

---

<sup>13</sup> *Dekrety 34. Kongregacji Generalnej Towarzystwa Jezusowego*, Kraków 1998, s. 54.

<sup>14</sup> Tamże, s. 55.

<sup>15</sup> Tamże, s. 62.

<sup>16</sup> *Przed Bogiem. Ze Stanisławem Obirkim rozmawiają Andrzej Brzeziecki i Jarosław Makowski*, Warszawa 2005.

nie tej decyzji i która, jak sądzę, zwalnia mnie od przywoływania szczegółów. Podobny problem podjąłem w zbiorze esejów, w którym zastanawiałem się nad miejscem religii w życiu jednostki.<sup>17</sup> Tytułowe więzienie łączyłem z uzurpacjami religii instytucjonalnej, a schronienie z doświadczeniem mistycznym. Podobny wydzźwięk mają teksty zebrane w tomie *Obrzeża katolicyzmu*, z których wynika, że stawiam się obok Kościoła instytucjonalnego.<sup>18</sup> Tadeusz Sławek, zapewne nie bez racji, określił moje pisanie o Kościele jako „teologiczny western”<sup>19</sup>, a więc swoiste teologiczne „bezprawie”. Jestem skłonny w tym określeniu dopatrywać się komplementu, gdyż w rzeczy samej doskwiera mi nadmiar praw i przepisów, którymi obrósł dzisiejszy Kościół w Polsce.

Moja wizja katolicyzmu humanistycznego jest zakorzeniona w historii i w moim własnym przeżyciu duchowym. Znajduję dlań potwierdzenie w mistycznej tradycji każdej religii, nie tylko chrześcijaństwa. I właśnie owo poczucie wspólnoty z duchowym doświadczeniem ludzkości pozwala mi dzielić się własnymi spostrzeżeniami z Czytelnikami.

---

<sup>17</sup> Stanisław Obirek, *Religia – schronienie czy więzienie?*, Łomża 2006.

<sup>18</sup> Stanisław Obirek, *Obrzeża katolicyzmu*, Poznań 2008.

<sup>19</sup> Tamże, s. 215.

I

# Kręte drogi historii

## 1. Religia – co to jest?

Zapewne jednym z powodów niezadowolającego stanu badań nad religią jest jej sama natura – zmienna i niepoddająca się łatwej kategoryzacji. Mimo imponującego dorobku teologicznego i religioznawczego istota myślenia religijnego wymyka się próbom opisu. Wydaje się, że najbardziej pojemną definicję religii zaproponował Clifford Geertz. Dla Geertza religia to:

(1) system symboli, (2) budujących w ludziach mocne i trwałe nastroje i motywacje (3) poprzez formułowanie koncepcji ogólnego ładu istnienia i (4) tworzenie wokół tych koncepcji takiej aury faktyczności, że (5) owe nastroje i motywacje wydają się niezwykle rzeczywiste.<sup>1</sup>

Zaletą tej definicji jest to, że pozwala opisywać wszystkie religie bez konieczności ich porównywania, co jest prawie nieuniknione w opisach teologicznych czy religioznawczych. Poza tym daje możliwość opisu zarówno światopoglądu religijnego, jak i materialistycznego bez potrzeby ich wartościowania. Jedynym kryterium oceny jest spełnianie określonych warunków. Obiektem opisu może być zarówno chrześcijaństwo, jak i marksizm, zważywszy, że ten ostatni jest w dużym stopniu tylko historycz-

---

<sup>1</sup> Clifford Geertz, *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, przeł. Maria Piechaczek, Kraków 2005, s. 112.

ną formą kształtowania życia społecznego, chrześcijaństwo zaś w swych dziejach zna wiele form, które nieodwołalnie przeszły do historii, jak choćby chrześcijaństwo okresu feudalnego. Zarówno zwolennicy światopoglądu religijnego, jak i świeckiego mogą się z powodzeniem odwołać do swoich świętych i męczenników, ludzi całkowicie oddanych idei.

Dla Geertza opis religii to zadanie dla antropologii kulturowej, w którym wyróżnia dwa etapy:

Antropologiczne badania religii są więc przedsięwzięciem dwufazowym: pierwszy etap polega na analizie systemu znaczeń ucieleśnionych w symbolach, które tworzą właściwą religię, drugi – na rozpoznaniu, w jaki sposób te systemy się odnoszą do procesów społeczno-strukturalnych i psychologicznych.<sup>2</sup>

W przypadku analizy zjawisk religijnych mamy do czynienia ze zjawiskiem *a priori*, to znaczy uprzednio podjęta decyzja wpływa na rodzaj gromadzonego i analizowanego materiału. Stąd waga psychologii religii, pomocnej w rozumieniu tych mechanizmów decyzyjnych, i socjologii religii, wskazującej na uwarunkowania społeczne i kulturowe każdego zjawiska religijnego.

Ważną książką opisującą złożoność religii jest *Fenomenologia religii* Gerardusa van der Leeuwa.<sup>3</sup> Mimo imponujących rozmiarów i wnikliwego opisu nie odpowiada jednak na pytanie, dlaczego religia jest dla jednych ludzi wymiarem istotnym, a dla innych pozostaje bez znaczenia. Niemniej jednak jej lektura jest bardzo przydatna dla każdego, kto interesuje się samą religią. Nie tylko bowiem stanowi zapis poszukiwań holenderskiego badacza, ale jest również swoistym zapisem świadomości badawczej pierwszej połowy XX wieku. Podobnie klasyczny

---

<sup>2</sup> Tamże, s. 146.

<sup>3</sup> Gerardus van der Leeuw, *Fenomenologia religii*, przeł. Jerzy Prokopiuk, Warszawa 1997.

opis zjawiska świętości Rudolfa Otto<sup>4</sup> mimo istotnych ustaleń natury tego fenomenu – rozpiętego pomiędzy fascynacją i lękiem – nie tłumaczy powodów, dla których ludzie akceptują irracjonalne wyjaśnienia podstawowych pytań, jakie niesie ze sobą życie. Zapewne jest tak, że każdy skazany jest na szukanie na własną rękę i po omacku.

Dla van der Leeuwa bezpośrednią inspiracją była fenomenologia, która dostarczyła mu narzędzi opisowych dla różnych aspektów religii; Rudolfowi Otto podróże na Daleki Wschód uzmysłowiły dwuznaczność samego zjawiska świętości. Sam Otto wskazywał na ograniczenia swego opisu, opowiadając się za potrzebą, a nawet koniecznością doświadczenia opisywanej rzeczywistości. Dzisiaj powrót religii do sfery publicznej odsłonił nie tylko złożoność religii, ale i związane z nią zagrożenia dla systemu demokratycznego. Właśnie dlatego zasługuje ona nie tylko na wnikliwy opis, ale i na wskazanie przyczyn i źródeł jej zgoła niereligijnych uzurpacji.

Największy wpływ na współczesne rozumienie fenomenu religii wywarł, jak się wydaje, Carl Gustav Jung, ojciec psychologii analitycznej. Rozumiejac znaczenie religii jako takiej dla utrzymania zdrowia psychicznego (to rozumienie wyrosło z wieletoletniej praktyki psychiatrycznej), Jung potrafił z ogromną przenikliwością analizować szkodliwe, a nawet destrukcyjne obrazy Boga, jakie skrywały mity kształtujące wyobrażnię religijną ludzkości. Analizując sny swoich pacjentów, doszedł do wniosku, że religijne wychowanie w sposób nieodwracalny kształtuje psychikę człowieka i każda próba odwrócenia się od religii czy jej odrzucenie prowadzi do zaburzeń psychicznych.<sup>5</sup> Nie jest moim

---

<sup>4</sup> Rudolf Otto, *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, przeł. Bogdan Kupis, Warszawa 1968.

<sup>5</sup> Carl Gustav Jung, *Psychologia religii*, w: *Psychologia a religia Zachodu i Wschodu*, przeł. Robert Reszke, Warszawa 2005, s. 11–117.

zamiarem rekonstruowanie skomplikowanej teorii psychologii religii wypracowanej przez Junga, myślę jednak, że właśnie takie pojęcia jak archetyp i zbiorowa nieświadomość czy ciemna strona Boga pozwalają lepiej rozumieć samą religię i jej znaczenie w życiu wielu ludzi. Ciekawa pod tym względem jest *Odpowiedź Hiobowi*. Ta książka Junga wyrosła ze sprzeciwu wobec Księgi Hioba i obecnego w niej obrazu Boga, który jawi się jako istota niezrozumiała, stawiająca absurdalne wymagania. Nie jest to zresztą jedyna księga biblijna budząca wątpliwości Junga, by wspomnieć wezwanie Boga skierowane do Abrahama, by ofiarował Mu jedyne syna (Rdz 22). Te fragmenty budzą trwogę – Jung znalazł w sobie odwagę, by o tym głośno powiedzieć:

Ma się tu głośno ozwać głos człowieka, który przemawia w imieniu wielu czujących podobnie, i w słowach jego ma znaleźć wyraz wstrząs, jakiego doznał on na widok nieskrywanej dzikości i beczności tego Boga.<sup>6</sup>

Analizując perypetie bohatera Księgi Hioba, Jung nie może się powstrzymać przed postawieniem pytania o istotę Boga, który jest głównym sprawcą jego nieszczęść:

Postępowanie Boga, rozpatrywane z ludzkiego punktu widzenia, jest tak bardzo oburzające, że musimy sobie zadać pytanie, czy nie kryje się za nim jakiś głębszy motyw?<sup>7</sup>

Czy jest nim tylko potrzeba upokorzenia człowieka, wskazania mu właściwego miejsca? Na pewno Księga Hioba nie dostarcza odpowiedzi, raczej budzi więcej pytań. A Jung surowo ocenia obraz Boga, jaki się z jej kart wyłania.

---

<sup>6</sup> Carl Gustav Jung, *Odpowiedź Hiobowi*, przeł. Jerzy Prokopiuk, Warszawa 1995, s. 32.

<sup>7</sup> Tamże, s. 46.

Tak śmiało potraktowanie tematu wzburzyło współczesnych; bliski przyjaciel Junga, dominikanin Victor White, uznał *Odpowiedź Hiobowi* za wystarczający powód do zerwania wieloletniej przyjaźni. Sam Jung wielce nad tym ubolewał, uznał jednak, że to właśnie jego analizy pozwalają lepiej zrozumieć zjawisko religijności<sup>8</sup>, a trudność ich akceptacji łączył z teologicznym dogmatyzmem. Tak o tym pisał w liście do White'a w 1955 roku: „Już od pięćdziesięciu lat odgradza mnie od świata mur głupoty. No, ale tak to właśnie jest, nic na to nie poradzę”<sup>9</sup>. A po latach, świadom choroby przyjaciela, dodawał:

Chciałbym Cię zapewnić o mojej wiernej przyjaźni. Nigdy nie zapomnę tych wszystkich ważnych spraw, jakie poruszaliśmy w trakcie naszych wielu rozmów, nigdy nie zapomnę, ile się nauczyłem dzięki Twej cierpliwości. Często było mi przykro, że jestem dla Ciebie *petra scandali*. Ale taki to mój los – to nie kwestia wyboru – musiałem więc odgrywać tę rolę. Podczas wielkiego kryzysu naszej epoki ktoś musi potrząsnąć tymi sprawami.<sup>10</sup>

No właśnie, ktoś musi zacząć głośno mówić o sprawach, które domagają się nazwania. Dla C.G. Junga były to chore wyobrażenia na temat Boga, dla mnie są to instytucjonalne nadużycia, jakim podlega religia na naszych oczach. Jest to o tyle ważne, że instytucje religijne odwołują się przeważnie do najgłębszych potrzeb ludzi, do poszukiwań intuicyjnych, po omacku niejako zaspokajanych. I właśnie w tę delikatną przestrzeń wkracza instytucja religijna ze swymi uzurpacjami i złudnymi zapewnieniami, że jest w stanie zaspokoić te potrzeby lepiej niż ktokolwiek inny.

---

<sup>8</sup> Por. Carl Gustav Jung, *O istocie psychiczności. Listy 1906–1961*, przeł. Robert Reszke, Warszawa 1996.

<sup>9</sup> Tamże, s. 213.

<sup>10</sup> Tamże, s. 263.

Onieśmielające rozmiarami dzieło C.G. Junga zachęca do zgłębiania nie tylko religii jako takiej, ale również psychologicznych konsekwencji przyjęcia bądź odrzucenia tego rodzaju doświadczeń. Jak się wydaje, religie instytucjonalne wspomagają raczej różne formy ucieczki od autentycznych doświadczeń religijnych, choć zdarza się, że bywają pomocne. Osobiście doświadczyłem zarówno pomocy, jak i utrudnień.<sup>11</sup> Opisem jednych i drugich zajmę się w tej książce.

Szukanie po omacku nazwałbym swoistym laboratorium religijnym, do którego każdy ma wstęp, gdyż każdy może wzbogacić końcowy wynik eksperymentu. Gościem niepożądanym jest natomiast ten, kto już zna odpowiedź i nie jest skłonny zaryzykować zmiany swego zdania. Doświadczenie religijne należy do podstawowych wymiarów ludzkiego istnienia. Jest też jednym z najtrudniej poddających się opisowi i naukowej refleksji. Dokładniej należałoby powiedzieć, że jest najbardziej zmitologizowanym, a może nawet najbardziej zafalszowanym obszarem ludzkiej aktywności. Przyczyn takiego stanu rzeczy jest wiele, a jedną z najważniejszych jest zapewne fragmentaryczność opisu. Opublikowana po raz pierwszy w 1902 roku książka Williama Jamesa *Doświadczenie religijne*<sup>12</sup> pozostaje do dziś wzorcowym punktem odniesienia dla każdego, kto próbuje ogarnąć bogactwo i złożoność tej rzeczywistości.

Gwałtowne przemiany cywilizacyjne nie ominęły również doświadczenia religijnego. Poddane presji globalizacji, rewolucji informacyjnej, ulega dramatycznym transformacjom, które z trudem docierają do przedstawicieli religii instytucjonalnej. Moim celem jest wypracowanie takich sposobów mówienia o religii, które byłyby użyteczne zarówno dla samych wyznawców,

---

<sup>11</sup> Por. Stanisław Obirek, *Religia – schronienie czy więzienie?*, dz.cyt.

<sup>12</sup> William James, *Doświadczenie religijne*, przeł. Jan Hempel, Kraków 2001.

jak i dla ludzi odnoszących się krytycznie do tego zjawiska. Za-  
leży mi na takim opisie religii, który uwzględniałby zarówno po-  
zytywne, jak i negatywne jej strony. Uznając niebezpieczeństwo  
upolitycznienia religii przyjmującej formy fundamentalizmu,  
chcę też wskazać na jej kulturotwórczy i cywilizacyjny wymiar,  
obecny w historii. Zakorzenie w przeszłości pozwala nie tyl-  
ko lepiej rozumieć teraźniejszość, ale i przewidzieć przyszłość,  
również przyszłość religii.

## Spis treści

Wstęp	9
<b>I. Kręte drogi historii</b>	23
1. Religia – co to jest?	25
2. Teologia jako nauka o pamięci	32
3. Religia ofiarą polityki i odwrotnie	51
4. Religia w historii	80
5. Uzurpacje chrześcijaństwa	118
6. Fenomen katolicyzmu	127
7. Sobór Watykański II: kontynuacja czy rewolucja?	140
8. Osobliwości katolicyzmu polskiego	150
<b>II. Człowiek wobec Boga</b>	185
1. Religia łączy czy dzieli?	188
Dwuznaczne dziedzictwo Jana Pawła II	188
Uzdrowiająca antropologia Waltera Onga	216
2. Formy ucieczki	230
Jaki Bóg?	230
Kłopoty Kościoła katolickiego z Oświeceniem	242
Janusowe oblicze sekularyzacji	249
Trudności z dialogiem między religiami	260
3. Spotkanie	267
Jezuicki eksperyment	269
Azjatyckie pomysły	292

Tradycja abrahamiczna	306
Pytanie bez odpowiedzi – Holokaust	319
Wiara, niewiara	339
<b>III. Pokusy zniewolonego umysłu</b>	<b>353</b>
1. Wezwanie do radykalnej zmiany	355
2. Zmagania z polskimi zmorami	368
3. Polscy teologowie próbują wyjść z impasu	390
4. Chrześcijaństwo wobec kultury	406
5. Zawężanie	430
Zakończenie	448
Indeks	452

Redaktor serii: Adam Pluszka  
Redakcja: Ariadna Machowska  
Korekta: Marianna Cielecka, Katarzyna Pawłowska, Elżbieta Jaroszuk  
Indeks zestawiała: Elżbieta Jaroszuk  
Redakcja techniczna: Alek Radomski

Projekt okładki i stron tytułowych: Alek Radomski  
na podstawie koncepcji graficznej Macieja Sadowskiego  
Ilustracja wykorzystana na I stronie okładki: © Corbis / FotoChannels

Wydawnictwo W.A.B.  
02-386 Warszawa, ul. Uspiskowa 5  
tel./fax (22) 646 01 74, 646 01 75, 646 05 10, 646 05 11  
wab@wab.com.pl  
www.wab.com.pl

Skład i łamanie: **manufaktura**

ISBN 978-83-7747-260-6



# STANISŁAW OBIREK

---

*Umysł wyzwolony* przybliży czytelnikowi te nurty myśli teologicznej, o których niewiele w Polsce wiadomo: zwraca uwagę na istnienie teologii otwartej, w kwestiach religijnych konsekwentnie postępującej się językiem Soboru Watykańskiego II, określonym przez jezuitę Johna O'Malleya jako przejście od „nakazów do zaproszeń, od praw do ideałów, od definicji do tajemnicy, od gróźb do przekonywania, od zmuszania do respektowania sumienia, od monologu do dialogu, [...] od wrogości do przyjaźni, od rywalizacji do partnerstwa”. Z takiego właśnie punktu widzenia patrzy autor na Kościół i katolicyzm, skupiając się na refleksji historycznej, teologicznej i antropologicznej.

Obraz, jaki wyłania się z analizy Stanisława Obirka, to wizja współczesnego katolicyzmu zakorzeniona w krytycznym spojrzeniu na historię Kościoła i w osobistym doświadczeniu autora. To spojrzenie otwiera nowe perspektywy dialogu i wzajemnego zrozumienia wierzących i niewierzących.

**Stanisław Obirek** (ur. 1956) – antropolog kultury, profesor Uniwersytetu Łódzkiego. W Krakowie, Neapolu i Rzymie studiował teatrologię, filozofię, teologię i polonistykę. W 1976 roku wstąpił do zakonu jezuitów, który opuścił prawie trzydzieści lat później. Rzecznik dialogu międzyreligijnego oraz pomiędzy wierzącymi i niewierzącymi – twórca i dyrektor Centrum Kultury i Dialogu przy Wyższej Szkole Filozoficzno-Pedagogicznej „Ignatianum”, w której wykładał do 2005 roku. Opublikował m.in.: *Wizja Kościoła i państwa w kazaniach ks. Piotra Skargi SJ* (1994), *Religia – schronienie czy więzienie?* (2006), *Obrzeża katolicyzmu* (2008), *Catholicism as a Cultural Phenomenon in the Time of Globalization: A Polish Perspective*, z przedmową Zygmunta Baumana (2009), *Uskrzydłony umysł. Antropologia słowa Waltera Onga* (2010), *Między wiarą a Kościołem. Listy o szukaniu drogi* (wspólnie z Krzysztofem Doroszem; 2010), jest także bohaterem książkowego wywiadu *Przed Bogiem* (W.A.B. 2005), który przeprowadzili z nim Andrzej Brzeziecki i Jarosław Makowski.