

Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis

Studia Sociologica VI (2014), vol. 1, p. 69–82

Stanisław Obirek

Uniwersytet Warszawski, Polska

Pluralizacja, sekularyzacja, postsekularyzm

Streszczenie

Zdaniem Petera Bergera, niegdyś propagatora, a dziś jednego z najbardziej wnikliwych krytyków teorii sekularyzacji, fałszywe jest założenie, że żyjemy dziś w świecie zsekularyzowanym. Zamiast „sekularyzacji” dla opisu dzisiejszego funkcjonowania religii w społeczeństwie Berger proponuje pojęcie „pluralizacji”. Jego spostrzeżenia w tym zakresie wydają się na tyle interesujące, że warto zastosować je do polskiego kontekstu, w tym do polskich dyskusji na temat „otwarcia” tradycji katolickiej na wpływy innych tradycji religijnych.

Słowa kluczowe: sekularyzacja, pluralizacja, Peter L. Berger

Uwagi wstępne

Peter L. Berger, jeden z najważniejszych propagatorów teorii nieuchronnej sekularyzacji stał się też jednym z najbardziej wnikliwych jej krytyków. We wprowadzeniu do książki opublikowanej w 1999 roku pod znamienym tytułem *Desekularyzacja świata. Powstająca religia i światowa polityka* napisał wprost: „Założenie, że żyjemy w świecie zsekularyzowanym jest fałszywe” (Berger 1999, s. 2). Stało się bowiem faktem, że religia nie tylko wróciła do łask, ale stała się przedmiotem namysłu różnych dziedzin humanistyki i już od dawna opuściła hermetyczne salony teologów i religioznawców. Wystarczy przywołać wydaną w 2009 roku książkę *Powrót Boga* z podtytułem *Jak globalne ożywienie wiary zmienia świat* autorstwa Johna Micklethwaita i Adriana Wooldridge’a, redaktorów tygodnika „The Economist” (Micklethwait, Wooldridge 2009). Czyżby religia stała się jeszcze jednym, dobrze sprzedającym się towarem? Raczej, zgodnie z ostatnimi wynikami europejskich i światowych badań wartości, należałoby mówić o nowych priorytetach i zmianie upodobań człowieka XXI wieku. Jak stwierdza Aleksandra Jasińska-Kania, która koordynowała te badania w Polsce: „Wyniki badań EVS i WVS w znacznej mierze potwierdzają przewidywania teorii modernizacji i przemian ponowoczesnych. Najwyższy stopień przyjmowania zarówno wartości świecko-racjonalnych, jak i post-materialistyczno-indywidualistycznych, występuje w krajach o wysokim poziomie rozwoju społeczno-gospodarczego” (Jasińska-Kania 2011, s. 238). Warto podkreślić, że Jasińska-Kania nie mówi o sekularyzacji, ale o modernizacji i przemianach

ponowoczesnych, których dookreślenie jest osobną sprawą. Najnowsze ustalenia Petera L. Bergera warto uzupełnić wynikami badań Grace Davie, która, bodajże jako pierwsza, zauważyła, że to zsekularyzowana Europa Zachodnia jest wyjątkiem, a nie „religijna reszta świata” (Davie 2002). Interesujących propozycji teologicznych nie brak również na polskim gruncie – nawiążę do nich w niniejszym eseju, gdyż stanowią ważne dopełnienie ustaleń socjologicznych.

W moim przekonaniu nowy sposób widzenia obecności religii w przestrzeni publicznej oznacza zgodę na jej jednoczesne współistnienie z postawami laickimi, dla których religia nie stanowi wartości. Innymi słowy, w praktyce oznacza zróżnicowanie, a więc pluralizację postaw. Jest więc rzeczą oczywistą, że Peter L. Berger w artykule z 2012 r. „Dalsze myśli o religii i współczesności” zaproponował, by w miejsce niedającej się utrzymać teorii sekularyzacji wprowadzić teorię pluralizacji (Berger 2012). W tych „dalszych myślach” Berger dookreślił swoje odejście od nazbyt upraszczającej rzeczywistości teorii sekularyzacji. Przede wszystkim wskazał na dwojakie zróżnicowanie obecnej sytuacji w świecie: „Ta teoria [sekularyzacji] została w konfrontacji z konkretnymi danymi zakwestionowana przez większość badaczy, okazało się bowiem, że świat w zdecydowanej większości jest religijny. Przy czym dało się zauważyć dwa wyjątki od tej normy. Jeden geograficzny – Europa Zachodnia – i drugi socjologiczny – międzynarodowa inteligencja świecka”. Berger mówi też zupełnie otwarcie, na czym polegał błąd zwolenników wspomnianej teorii: „Pomyliliśmy sekularyzację z pluralizacją, świeckość z pluralizmem. Okazało się, że nowoczesność nie prowadzi w sposób automatyczny do schyłku religii, wiedzie natomiast do pogłębienia procesu pluralizacji. Historycznie jest to sytuacja bezprecedensowa, kiedy coraz więcej ludzi żyje pośród konkurujących ze sobą wierzeń, wartości i stylów życia. Ta sytuacja ma głęboki wpływ na religię” (Berger 2012, s. 313). Obecnie Peter L. Berger ukończył pisanie książki właśnie na ten temat, jednak na jej wydanie trzeba jeszcze poczekać, gdyż autor właśnie poszukuje wydawcy¹.

Propozycja Bergera wydaje się o tyle ciekawa, że można ją zastosować również do analizy polskiej rzeczywistości. Obserwujemy bowiem z jednej strony gwałtowne procesy sekularyzacyjne, a z drugiej niewątpliwie równie intensywne „zwieranie szyków” zwolenników silnej obecności religii w przestrzeni publicznej. Być może więc teoria pluralizacji stanowi właściwy klucz hermeneutyczny umożliwiający rozumienie postępującej polaryzacji społeczeństwa polskiego. Nieco żartobliwym, ale w pewnym sensie znamionym przykładem jest interpretacja moich poglądów przez niektórych publicystów, spośród których tytułem przykładu przywołam Pawła Paliwodę. Napisał on typowy dla prawniczej stylistyki paszkwil, którego znaczenie jest raczej anegdotyczne, gdyż brak w nim jakichkolwiek argumentów rzeczowych (Paliwoda 2007). Tekst jest o tyle ciekawy, że autor zadał sobie trud przeczytania moich tekstów publicystycznych, wpisując je w kontekst pluralizmu. Ironia polega na tym, że to, co dla Paliwody stanowi zagrożenie, dla mnie jest szansą.

¹ Tę informację zawdzięczam samemu Bergerowi, którego zapytałem o przewidywaną datę publikacji jego książki na temat pluralizmu.

Czy pluralizm jest niebezpieczny dla teologii?

Znacznie poważniej brzmi głos Josepha Ratzingera, który swoją polemikę z pojęciem pluralizmu przedstawił w książce *Prawda i tolerancja. Wiara chrześcijańska w kontekście religii świata*, opublikowanej w 2003 roku (a więc w czasie, gdy nie był jeszcze papieżem) w języku niemieckim i włoskim. Ja sam posłużę się tu wersją angielską opublikowaną rok później (Ratzinger 2004). Stanowi ona zbiór esejów wygłoszonych i opublikowanych w okresie, gdy Ratzinger sprawował urząd prefekta Kongregacji Nauki Wiary, a więc można ją traktować jako oficjalne stanowisko Kościoła katolickiego. Wyjątkiem jest tekst z 1964 roku opublikowany pierwotnie w księdze pamiątkowej ku czci Karla Rahnera. Obecność tego eseju w książce zaskakuje, gdyż stanowi on zapis teologicznych poglądów młodego Josepha Ratzingera, które można określić jako pluralistyczne. Otóż dla jego autora sprawą decydującą jest doświadczenie prorockie, które naznacza czas historycznością: „Nie ma znaczenia dokładny czas doświadczenia, lecz jego treść, co oznacza przekroczenie i relatywizację wszystkiego, co czasowe. Lecz Boży głos rozpoznawany przez proroka musi być datowany; mamy tu do czynienia z tu i teraz, od tego zaczyna się historia; została zapoczątkowana relacja, a relacja między osobami ma charakter historyczny – one [te osoby i zaistniała między nimi relacja – S.O.] są tym, co nazywamy historią” (Ratzinger 2004, s. 39–40). Z tego stwierdzenia zdaje się wynikać, że również doświadczenie przed i po chrześcijaństwie zachowuje swoje autonomiczne znaczenie. W rzeczy samej, powiada Ratzinger: „To dynamika sumienia i milcząca obecność Boga w nim prowadzi jedną religię w kierunku innych, a ludzi w kierunku Boga, nie zaś w stronę kanonizacji, tego co już istnieje – tak, by ludzie nie byli zwolnieni z coraz głębszego poszukiwania” (s. 54). Zwracam uwagę na traktowanie indywidualnego sumienia jako jedyne kryterium autentyczności doświadczenia. Nie jest więc w żaden sposób powiedziane, do jakiej religii dana osoba przynależy. Krótko mówiąc, należy pamiętać, że: „wszyscy jesteśmy częścią jednej historii, która na różne sposoby jest drogą do Boga”. A to oznacza opowiedzenie się za wielością dróg, a więc za pluralizmem religijnym. W późniejszych pismach sam Ratzinger taką postawę określi jako wysoce niebezpieczny „relatywizm religijny”, który należy wszelkimi sposobami zwalczać. I tak w eseju z 1992 roku poświęconym wzajemnym relacjom wiary, religii i kultury pisał: „Pluralizm w swojej radykalnej formie ostatecznie neguje jedność rodzaju ludzkiego i zaprzecza dynamizmowi historii, który jest procesem różnych jedności”. Tego twierdzenia jednak nie uzasadnia, tylko dodaje: „Zwykły pluralizm religii, rozumianych jako stojące na wieki obok siebie bloki, nie może być ostatnim słowem w historycznej sytuacji dzisiaj” (Ratzinger 2004, s. 81, 83). W moim przekonaniu, odrzucenie pluralizmu tak naprawdę jest nieudaną próbą zaklęcia rzeczywistości i narzucania jej własnej wizji świata, zupełnie nieprzylegającej do jej pluralistycznego właśnie charakteru. Jest to szczególnie widoczne w tekście z 1996 roku, w którym Ratzinger poddaje krytycznej ocenie dzisiejsze próby podejmowane przez teologów, by opisać rzeczywistość taką, jaka właśnie jest, a nie jaka być powinna. Głównym celem polemicznego ataku prefekta

Kongregacji Nauki Wiary była wtedy teologia pluralistyczna, która jego zdaniem: „Z jednej strony jest typowym produktem świata zachodniego i jego sposobu myślenia, jednak z drugiej jest w sposób zdumiewający zbliżona do filozoficznych i religijnych intuicji Azji, a zwłaszcza indyjskiego subkontynentu. Tak więc w obecnej historycznej sytuacji kontakt tych dwóch światów nadaje jej szczególny rys”. Z tym stwierdzeniem należy się zgodzić, trafnie bowiem ujmuje istotę teologii, która podjęła wspomnianą wyżej próbę adekwatnego opisu istniejącej sytuacji religijnej na świecie. Jednak przystawalność opisu, jakiego dokonują zwolennicy pluralizmu religijnego, jest postrzegana przez strażnika ortodoksji katolickiej jako zagrożenie dla tradycyjnie rozumianej chrystologii. Ten problem nie stanowi jednak przedmiotu moich rozważań.

Religia w kulturze i historii

Interesuje mnie natomiast miejsce religii w przestrzeni publicznej. Brak zgody na pluralizm oznacza bowiem nieuniknione napięcia i mniej czy bardziej uświadomione próby narzucenia jednego systemu religijnego, uznanego przez określone grupy za jedyny prawdziwy i słuszny. W sugestywnym eseju „Odwet sacrum w kulturze świeckiej” napisanym w 1973 roku Leszek Kołakowski żarliwie domagał się uznania religii za niezbędny wymiar kultury, a nawet jedyny sposób jej ocalenia. Pisał: „Być absolutnie wolnym względem sensu, względem wszelkiego nacisku tradycji, to usytuować się w próżni, a więc rozpaść się. Sens zaś pochodzi tylko od sacrum, ponieważ nie wytwarza go żadne badanie empiryczne”. I dodawał całkiem serio, a nawet złowieszczo: „Utopia doskonałej autonomii człowieka i nadzieja na jego doskonalenie się nieskończone są, być może, najbardziej skutecznymi narzędziami samobójstwa, jakie kultura nasza wynalazła” (Kołakowski 1990, s. 152). To stwierdzenie polskiego filozofa jest chętnie cytowane przez polskich teologów jako niezbity przykład ostatecznej kompromitacji ideologii bez Boga, prowadzącej jakoby nieodwołalnie do totalitaryzmu. Tymczasem tekst Kołakowskiego filozofa można rozumieć poprzez kontekst, w jakim powstał: rozczarowanie możliwościami „naprawy systemu od wewnątrz” i ostateczne zerwanie z utopią realnego socjalizmu, które przyniosło w efekcie jedną z najbardziej wnikliwych krytyk marksizmu, czyli *Główne nurty marksizmu: powstanie, rozwój, rozkład*. Nasuwa się też podejrzenie, że Kołakowski jedną wiarę (w marksizm) zamienił w drugą wiarę (w religię). Wolno jednak wątpić, czy powyższe uwagi Kołakowskiego są przydatne do oceny „realnego katolicyzmu”, z jakim mamy do czynienia po załamaniu się komunizmu w 1989 roku, a którego przymioty jako żywo przypominają „realny socjalizm”, z którym zmagął się Kołakowski. W rzeczy samej w 2002 roku, we wstępie do książki *Co nas łączy? Dialog z niewierzącymi* pisał on: „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” (Kołakowski 2002, s. 9). Osobiście wydaje mi się, że nawet w latach 80. minionego wieku daleko było do opisanej przez Kołakowskiego sielanki. Mieliśmy do czynienia raczej z chwilowym i niepisany paktem o nieagresji, którego głównym powodem było poczucie wspólnego zagrożenia. Dotknęło ono zresztą tylko część polskiej inteligencji i tylko część polskiego Kościoła.

Krzysztof Pomian w eseju „Miejsca pamięci, konflikty pamięci” (Pomian 2008) wskazał złożony stosunek pamięci do historii. Otóż jego zdaniem zapamiętujemy to, co chcemy zatrzymać z przeszłości, eliminujemy zaś fakty w jakiś sposób niewygodne dla stworzonej tożsamości. I Jest to sytuacja trudna, może nawet bez wyjścia. Cała nadzieja w autorytetach moralnych, do których Pomian zalicza również Kościół: „Jednym ze znakomitych przykładów aktu przebaczenia jest pamiętny list biskupów polskich do biskupów niemieckich. Szkoda tylko, że podobny list nigdy, jeśli się nie mylę, nie został wystosowany do prawosławnych biskupów rosyjskich i ukraińskich”. Podobne listy zostały jednak opublikowane: wspólne przesłanie biskupów polskich i ukraińskich w 2005 roku, będące aktem wzajemnego przebaczenia i pojednania, oraz korespondencja między przewodniczącym Episkopatu Polski i patriarchą Prawosławnym Rosji². Pozostaje jednak sprawą otwartą, na ile takie symboliczne akty przedstawicieli wspólnot religijnych przekładają się na przewycięzanie uprzedzeń i stereotypów żywionych przez same wspólnoty narodowe i religijne.

W tym kontekście warto przywołać tekst Karla Rahnera z 1979 r. o teologicznej interpretacji Soboru Watykańskiego II. Otóż zdaniem Rahnera historię Kościoła należy podzielić na trzy główne okresy: 1) Krótki okres judeo-chrześcijaństwa, 2) czas Kościoła w poszczególnych grupach kulturowych, najpierw hellenizmu a następnie kultury i cywilizacji europejskiej i 3) okres, w którym przestrzeń Kościoła stał się cały świat (Rahner 1981). Ten ostatni okres został zapoczątkowany właśnie przez Sobór Watykański II, choć głównie na poziomie nowych koncepcji teologicznych. Do tzw. Kościołów lokalnych, a więc i Kościoła polskiego, ta interesująca koncepcja w ogóle nie dotarła. Jak się wydaje, nie podzielali jej również ostatni papież, zdaniem których Kościoły narodowe stanowią oparcie dla tzw. działań ewangelizacyjnych. Tymczasem tak naprawdę na naszych oczach rozgrywa się kwestia tożsamości chrześcijaństwa jako religii (Rahner 1981, s. 85). Dzięki pierwszemu pokoleniu Żydów, którzy uznali Jezusa z Nazaretu za Mesjasza, pojawiła się nowa religia. Już w następnym pokoleniu została zdominowana, na okres prawie dwóch tysięcy lat, przez „przypadkową kulturę hellenistyczną” i równie „przypadkową kulturę

² „Pokój między narodami jest możliwy”. List biskupów grekokatolickich Ukrainy i rzymskokatolickich Polski z okazji aktu wzajemnego przebaczenia i pojednania (http://episkopat.pl/dokumenty/listy_pasterskie/4505.1,Pokoj_miedzy_narodami_jest_mozliwy.html) oraz „Wspólne Przesłanie do Narodów Polski i Rosji”. Przewodniczącego Konferencji Episkopatu Polski Arcybiskupa Józefa Michalika, Metropolity Przemyskiego i Zwierzchnika Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego Patriarchy Moskiewskiego i Całej Rusi Cyryla (<http://ekai.pl/biblioteka/dokumenty/x1430/wspolne-przeslanie-do-narodow-polski-i-rosji/>), dośp 5 X 2013.

europijską” w jej narodowych odmianach. Jeśli wierzyć intuicji Rahnera, wierność pierwotnemu impulsowi religijnemu zakłada konieczność “odklejenia” Kościoła od tych akcydentalnych form kulturowych (1981, s. 84). W moim przekonaniu takie spojrzenie na historię Kościoła ma olbrzymie konsekwencje również dla oceny przeszłości tej instytucji.

Przykładem może być choćby analiza Marii Bobrownickiej z książki *Narkotyki mitu*, w której zwróciła ona uwagę na destrukcyjne konsekwencje przyjęcia romantycznych wyobrażeń na myślenie o religii. Jak pisze autorka: „Negatywne oddziaływanie mitu słowiańskiego na zespół pojęć o narodowej kulturze polegało na zafałszowaniu źródeł i charakteru rodzimej tradycji poszczególnych narodów słowiańskich oraz na jej zubożeniu wskutek odcięcia się od jej niektórych pokładów” (Bobrownicka 1995, s. 24). Nie muszę dodawać, jak chętnie do mitu romantycznego odwoływał się Kościół katolicki, upatrując właśnie w romantyzmie źródła swojej legitymacji. Jakże celnie brzmi w tym kontekście uwaga Ernesta Gellnera: „Aby stać się cechą diakrytyczną religia musi niekiedy ulec całkowitej przemianie” (Gellner 1992, s. 24). Dotyczy to również katolicyzmu powojennego. Konfrontacja z komunizmem sprzyjała jednostronnemu spojrzeniu na historię, w którym nie było miejsca dla innych. W pewnym sensie historiografia katolicka była lustrzanym odbiciem historiografii komunistycznej. Dlatego ma rację Bobrownicka domagając się rewizji używanych wówczas kategorii kulturowych: „Przewrót pojęciowy związany z upadkiem komunizmu i kompromitacją inspirowanych przezeń teorii kultury rodzi gwałtowną potrzebę demitologizacji społecznej świadomości narodów słowiańskich, lecz w pierwszej kolejności demitologizacja ta obejmuje kategorie myślenia politycznego; próby rewizji pojęć w zakresie narodowych kultur znajduje się jeszcze *in statu nascendi*” (Bobrownicka 1995, s. 90).

O tym, że dyskurs ten ma się szczególnie dobrze na ambonach katolickich świątyń, nie trzeba zbytnio przekonywać. Jest on też jednym z powodów trudności, na jakie napotyka społeczeństwo polskie w dostosowaniu się do światopoglądowego pluralizmu. I ma rację Barbara Stanosz, gdy mówi, że „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” (Stanosz 2004, s. 41). Tytułując zaś swoją książkę *W cieniu Kościoła czyli demokracja po polsku* ma niewątpliwie rację, gdy wskazuje na wymagania tej instytucji, które są nie do pogodzenia z wymogami demokracji: „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” (2004, s. 41). Dotychczas zarówno odwoływanie się do nacjonalistycznej ideologii, jak i historiografia oparta na wybiórczym traktowaniu przeszłości, przynosiły wymierne korzyści polskiemu Kościołowi katolickiemu. Czy tak będzie w przyszłości trudno powiedzieć. Na pewno rację ma Marjane Osa, amerykańska socjolożka, gdy stwierdza, że zarówno II wojna światowa jak i komunizm wzmocniły polski Kościół: “Paradoksalnie, wojna i budowanie socjalistycznej Polski przyniosły nieoczekiwane

korzyści Kościołowi katolickiemu w Polsce. [...] Wraz z politycznymi zmianami i zniesieniem kościelnych latyfundiów, resztki feudalnego Kościoła przestały istnieć. Stworzone w czasie wojny więzy i nawiązane nowe formy obecności Kościoła, sprawiły, że wyłoniła się dynamiczna i przygotowana do konfrontacji z wrogiem organizacja” (Osa 1989, s. 296). Osobiście mam nadzieję, że otwarte i pluralistyczne społeczeństwo zredukuje polityczny wpływ Kościoła katolickiego w Polsce, gdyż obecnie to właśnie ta instytucja najbardziej polaryzuje polskie społeczeństwo, skutecznie odcinając je od partnerskiej obecności w jednoczącej się Europie. Może w tym pomóc refleksja teologiczna Tomasza Węcławskiego.

Od teologii apologetycznej do antropologii kultury

W książce opublikowanej w 1995 roku *Wspólny świat religii* zastanawiał się Węcławski nad rzeczywistością wspólną wszystkim religiom i leżącą głębiej niż ich zewnętrzne przejawy. Pytał, ale odpowiedzi udzielał niepewnie, jakby nie do końca wierząc, że tak właśnie jest: „Czy za niezwykłą różnorodnością i bogactwem historycznych i współczesnych przejawów i form życia religijnego kryje się rzeczywiście wspólny świat? [...] Wierzmy, że tak jest. A jeśli tak i jeśli otwiera się on naprawdę tylko przed tymi, którzy czuwają – tym pełniej, im pełniejsze jest ich czuwanie – możemy sami szerzej otworzyć oczy, żeby go dostrzec; możemy więc nieustannie uczyć się czuć, by odkrywać go wciąż na nowo” (Węcławski 1995, s. 7). Zarówno przywołany fragment jak i cała książka mogą być traktowane jako swoisty komentarz do tajemniczych nieco słów Heraklita zachowanych we fragmencie B89: „Dla przebudzonych jeden i wspólny jest świat, a każdy, kto zasypia, odwraca się ku własnemu”. Podobnie pisał indyjski jezuita Anthony de Mello w *Przebudzeniu*, książce dziwnie irytującej, ale przecież wskazującej właściwie na to samo – na wspólny świat ludzi szukających wolności (De Mello 1992). Jak długo człowiek nie chce bądź nie może się przebudzić, tak długo będzie uwikłany w sieć zależności, które nie tylko zamykają go na świat innych, ale też nie pozwalają mu tak naprawdę dostrzec własnego świata, w całym jego bogactwie. Istotą tego świata jest właśnie to, że stanowi fragment większej całości, a swoje piękno odzyskuje tylko jeśli wpisujemy go w całość świata wspólnego. Na tym też zdaniem Węcławskiego polega istota czuwania, owej umiejętności nawiązywania głębokiego kontaktu z innymi, ale też zdawania sobie sprawy z tego, kim tak naprawdę jesteśmy: „Czuwanie jako zwrot do wspólnego świata, spotkanie i porozumienie w jego wnętrzu, jest więc drogą, na której daje się odkryć, zobaczyć, odczytać i zrozumieć własna duchowa przynależność człowieka i jego związanie z tymi wartościami, których źródłem i miejscem jest wspólnota kulturowa, do której on należy, albo raczej, w którą wrasta, o ile potrafi czuć” (Węcławski 1995, s. 260). Innymi słowy mój świat, moja religia i moja kultura są jedynie środkiem umożliwiającym spotkanie z innym. Ona też pozwala mi dostrzegać to, co najlepsze. Bo tylko wtedy spotkanie jest w ogóle możliwe: „Sensowne spotkanie i prawdziwa konfrontacja między różnymi doświadczeniami religijnymi mogą się dokonywać tylko w tym, co w każdym z tych doświadczeń jest najlepsze, co jest

jego praktycznym ideałem, i dlatego wymaga najpierw dogłębnego zrozumienia własnej oraz tej drugiej, obcej nam, religijnej postawy i praktyki” (1995, s. 273). A to oznacza nie tylko możliwość, ale wręcz potrzebę i konieczność wzajemnego kwestionowania poszczególnych tradycji, które w tak pojętym dialogu odkrywają swoją przynależność do wspólnego świata.

Dla Węclawskiego w owym zderzeniu sprawdza się niejako prawdziwość poszczególnych religii: „Zakwestionowanie kształtu własnej religii przy zestawieniu jej wartości z oryginalnymi wartościami innych tradycji kulturowych i religijnych może się jednakże dokonywać bez naruszenia zasady wierności własnego religijno-kulturowego doświadczenia. Co więcej, tylko w takim wypadku zakwestionowanie to okazuje się naprawdę owocne – jak to pokazują historyczne przykłady procesów uniwersalizacji wielkich religii światowych (np. buddyzmu i chrześcijaństwa)” (1995, s. 276).

Wracając do możliwego dialogu między religiami, Węclawski wypracowuje oryginalne jego ujęcie. Każda z religii jest dla niego niejako „skazana” na wymianę doświadczeń z innymi religiami, ale to właśnie we wzajemnej konfrontacji odzyskują one swoją najgłębszą rację bytu i w tym objawia się ich wspólna przyszłość. Nie chodzi przy tym o ukształtowanie jakiejś jednej „superreligii”, ale odkrycie wspólnego im wszystkim świata, gdyż: „dziejowe znaczenie i oddziaływanie każdej z nich zależy w istotnym stopniu od tego, jak na rozszerzenie jej własnego doświadczenia i pogłębienie jej wierności temu własnemu doświadczeniu wpłynie uświadomienie sobie przez wyznających ją ludzi wartości doświadczenia innych” (1995, s. 274).

A jeśli tego uświadomienia zabraknie? Jeśli wyznawcy danej religii, zapatrzeni we własną tradycję zaczną postrzegać doświadczenia innych jako gorsze bądź jako zagrożenie dla siebie? To nie są pytania retoryczne. Dzieje poszczególnych religii dostarczają odpowiedzi nazbyt oczywistych – zamknięte w sobie religie stają się wynaturzeniem pierwotnych impulsów, które powołały je do istnienia. Inaczej mówiąc i pozostając w przywołanej metaforze Heraklita, zasypiają i tym samym zwracają się ku własnemu, a więc obumierają. Tracą żywotność i przestają odsyłać do wspólnego świata.

Jednym z ujmujących rysów metody Węclawskiego jest poznawcza pokora, wskazanie na brak wiedzy: „Zamiast ukrywać własną niewiedzę, uważam raczej za rzecz właściwą przyznać choćby tylko to, że nigdy naprawdę nie rozumiałem i nadal nie rozumiem, co to znaczy, że Bóg, w którego wierzymy, jest *transcendentny*: to słowo w odniesieniu do Boga zawsze wydawało mi się dziwnym nieporozumieniem”. I dodaje autoironiczną uwagę: „Jeśli ktoś w tym miejscu zauważy, że nie ma się czym chwalić i że takie właśnie niezrozumienie i nieuctwo w stosunku do rzeczy najbardziej podstawowych wykazałem w całej tej książce, chętnie przyznam mu rację” (Węclawski 2002, s. 167). Osobiście upatrywałbym w takim podejściu do teologii raczej Sokratejskiej mądrości niż braku wiedzy, a może jeszcze bardziej tak typowej dla Sokratesa ironii skrywającej wiedzę: wiem, że nic nie wiem. Ale właśnie z tego poznawczego sceptycyzmu rodzi się prawdziwe poznanie, również w teologii.

Ten sceptycyzm ma jednak swoją cenę, domaga się nowego spojrzenia na całą tradycję teologiczną, zwłaszcza swoją własną: „Z całą pewnością nie wystarczy po prostu powtarzać precyzyjne formuły teologiczne tak, jakbyśmy wiedzieli, co one rzeczywiście znaczą. Nawet bowiem jeśli to naprawdę wiemy, samo powtarzanie doskonałych i precyzyjnych formuł nie prowadzi do niczego” (2002, s. 168). A to oznaczać może tylko jedno: odwagę stawiania pytań bez oglądania się na konsekwencje, do jakich owo pytanie może doprowadzić. Nawet więcej – owo niezמודowane kwestionowanie staje się synonimem wierności: „Chodzi o taką wierność, która nie boi się postawić żadnego pytania, jeśli tylko może je postawić, i nie waha się otworzyć żadnych drzwi, jeśli Pan Bóg pozwala je otworzyć” (2002, s. 172).

Jakie to ma konsekwencje, dostrzec można w samym tekście książki *Gdzie jest Bóg?* Choćby tam, gdzie mowa jest o tak podstawowej dla chrześcijaństwa sprawie jak zmartwychwstanie czy miłość. O tym pierwszym powiada Węclawski, że dzieje się już tutaj w naszym życiu, podobnie jak i niebo: „Prawdziwym miejscem zmartwychwstania jest życie i śmierć Jezusa – i my także już tam jesteśmy: to miejsce należy do naszego życia, a raczej nasze życie należy do tego miejsca”. I dodaje: „Dlatego wolno powiedzieć, że nie ma nieba, które miałyby na nas czekać *gdzie indziej* poza naszym życiem; podobnie nigdzie indziej nie można też ostatecznie utracić i zmarować swojego życia (czyniąc je w ten sposób piekłem) jak tylko w tym właśnie życiu, które jest nasze” (2002, s. 110). Można się zastanawiać, czy już tutaj nie ma mowy o życiu jako zamkniętej immanencji, w każdym razie ważne jest, że transcendencia się nie pojawia. O miłości pisze zaś Węclawski w sposób, który oznacza zgodę na nieprzewidywalne i nieuchronne. W ogóle rozważania na temat miłości zasługują na oddzielną uwagę, dostrzec w nich bowiem można aspekt, który najbliżej dotyka „wspólnego świata”, a więc tego wymiaru życia, w którym odnaleźć może się każdy, niezależnie od wyznawanej wiary czy światopoglądu. Oto jak określa jej miejsce w życiu człowieka Węclawski: „Miłość, kiedy naprawdę przychodzi, przychodzi niespodziewanie i nieuchronnie – a więc wcale nie dlatego, że ktoś o nią pyta i na nią czeka. Może nawet: miłość jest miłością właśnie o tyle, o ile nie jest odpowiedzią na żadne pytanie, o ile nie jest oczekiwana, o ile nie jest spodziewana, o ile nie musi być, a jednak nieuchronnie jest. Miłość należy do świata zdarzeń nieuchronnych, chociaż niekoniecznych” (2002, s. 130). Ten rodzaj teologii stanowi zaproszenie do współ-doświadczenia i otwartej gotowości przyjęcia tego co nieuchronne, choć niekonieczne.

Kolejnym etapem dookreślania wspomnianych wyżej intuicji teologicznych jest działalność Pracowni Pytań Granicznych na Uniwersytecie Adama Mickiewicza w Poznaniu, którą współtworzył właśnie Tomasz Węclawski. Jego zdaniem to już nie dialog między religiami, ale między radykalnie odmiennymi światopoglądami jest wart namysłu, gdyż: „Jesteśmy dzisiaj świadkami zderzenia dwóch cywilizacyjnych jakości – rzekomych lub rzeczywistych uniwersalizmów światopoglądowych: teistycznego i ateistycznego. *Novum* tej sytuacji nie leży w samym zaistnieniu owego zderzenia (bo sięga ono daleko i głęboko w historię konfliktu idei), ale

w pojawiającej się po raz pierwszy możliwości, by ogół ludzkiej społeczności uznał obie za równoważące. Na taką skalę zdarza się to zapewne po raz pierwszy w historii. I jeśli zostanie to do końca zrozumiane, może pociągnąć za sobą refleksje, które – naszym śmiałym zdaniem – zdolne będą zmienić obraz cywilizacji” (Pokorska, Węclawski 2007). W rzeczy samej postulat to śmiały, acz zgodny z elementarnym poczuciem rzeczywistości. Trzeba być ślepym, by nie dostrzec konieczności realizacji tego „śmiałego postulatu”. Dziwi jedynie, że nie wzbudził on szerszego oddźwięku. Czyżby było za wcześnie na podjęcie takiej refleksji w Polsce?

Znacznie żywsze, by nie rzec gwałtowne, reakcje wzbudziły natomiast pytania kierowane przez Węclawskiego pod adresem znaczenia Jezusa dla początków chrześcijaństwa. Głos zabrali głównie teologowie katoliccy. Co akurat nie dziwi, gdyż artykuł „Zanikająca opowieść” to próba rewizji głęboko zakorzenionych przekonań. Przy czym dokonuje jej nie ktoś z zewnątrz, ale myśliciel głęboko znający tradycję katolicką. Nie można więc jego wątpliwości zbyć wskazaniem na brak kompetencji. Mimo wszystko tak właśnie się dzieje. W dotychczasowych głosach polemicznych pojawiał się właśnie ten najmniej oczekiwany argument: braki erudycyjne. Jego małostkowość jest zbyt ewidentna, by się nim zajmować. Jedynym wytłumaczeniem dla stylu polemiki tych teologów jest fakt, że poruszają się oni w ramach paradygmatu tradycji katolickiej, natomiast istotą wywodu Węclawskiego jest wymóg konieczności jego przekroczenia.

Niemniej jednak nie sposób przejść do porządku dziennego nad tekstem Józefa Życińskiego zarzucającego Węclawskiemu brak uczciwości intelektualnej. Jest to argument ważny, dotyka bowiem istoty wywodu autora *Gdzie jest Bóg?* Oto początek wywodu Życińskiego:

Istnieją różnice opinii, które stanowią naturalny i nieuchronny wyraz pluralizmu kulturowego naszej epoki. Istnieje jednak również obowiązek ich racjonalnego uzasadniania: nie wolno zacierać różnic między osobistymi odczuciami a udowodnionym wnioskiem. Mam wrażenie, że prof. Tomasz Węclawski przechodzi nad tym do porządku dziennego, gdy w artykule „Zanikająca opowieść” („TP” nr 9/2008) twierdzi: „nie jest wcale najważniejsze rozstrzygnięcie, czy «obiektywnie» istnieje jakiś byt [...], który można oznaczać słowem Bóg.

Życiński dodaje: „Przytoczone zdanie zawiera tezę wartościującą, która wymaga zarówno precyzji sformułowania, jak i racjonalnego uzasadnienia. Co to znaczy, że «nie jest wcale najważniejsze», czy istnieje Bóg? Dla kogo nie jest najważniejsze? Dla ludzkości? Dla kultury? Dla Pracowni Pytań Granicznych UAM? Czy może tylko dla Autora tych słów? Cokolwiek by się odpowiedziało, tę wypowiedź trzeba uściślić i uzasadnić” (Życiński 2007). Jak łatwo zrozumieć z dalszego wywodu lubelskiego biskupa, tych uściśleń i uzasadnień inkryminowany tekst nie zawiera. Życiński oczekuje odpowiedzi na niepostawione pytania, albo, dokładniej, sam stawia pytania, na które sam też odpowiada. Tekst oponenta służy mu jedynie do efektownego wywodu, pozostającego w luźnym związku z krytykowanym artykułem. Była to niestety stała praktyka polemiczna Józefa Życińskiego, który stał się strażnikiem swoiście

pojętej poprawności teologicznej. Jest to zrozumiałe u hierarchy katolickiego broniącego z urzędu Magisterium Kościoła Katolickiego. Jednakże, zgodnie ze wspomnianą przez niego nową sytuacją pluralizmu, należałoby powstrzymać nieco pasję inkwizytorską, która prowadzi niekiedy do nadużyć, a nawet do manipulowania poglądami krytykowanych osób. To właśnie przypadek jego polemiki z Tomaszem Węclawskim.

Tymczasem dla Węclawskiego problemem podstawowym nie jest pytanie o istnienie Boga (w każdym razie nie w kontekście przywołanym przez Życińskiego), ale o konkretny obraz Boga ukształtowany przez pierwszych chrześcijan pod wpływem historii Jezusa. Być może istnieją inne możliwe obrazy, o których tylko my, jako zadający pytanie tu i teraz, możemy z całą odpowiedzialnością opowiedzieć:

Pytanie zasadnicze kierowane do współtwórców takiego obrazu brzmi: skąd taka oczywistość i skąd przekonanie o konieczności rozwoju w takim właśnie kierunku? Można na nie odpowiadać, rekonstruując okoliczności religijne, psychologiczne, społeczne i polityczne, w których obraz ów powstawał. Można je jednak również potraktować już nie jako pytanie historyczne (religioznawcze, socjologiczne czy psychologiczne), skierowane do określonej historycznej społeczności, ale jako fundamentalne pytanie, kierowane do wszystkich, którzy dostrzegają wyzwanie zawarte w historii Jezusa – a więc i do nas: Czy jesteśmy w stanie myśleć o „Bogu Jezusa / Bogu w Jezusie” inaczej: nie tyle interpretując i rozwijając pochodzący od niego impuls w uniwersalnych kategoriach religijnych, jak to zrobiło wczesne chrześcijaństwo, ile raczej zdając sobie sprawę z tego, do czego w nas i w naszym własnym doświadczeniu ów impuls apeluje. (Węclawski 2008)

Innymi słowy, istotne jest pytanie o wzięcie pełnej odpowiedzialności za powtarzaną historię, nawet jeśli jest to historia Jezusa. I tutaj pojawia się kluczowy moment w rozważaniach Węclawskiego. Problemem nie jest tylko poprawność rekonstrukcji przeszłości, choć nie jest on pomijany, ale pytanie o samą możliwość mówienia o Bogu: „Kiedy przyjmujemy taką perspektywę, kwestia, którą podejmujemy, nie redukuje się już do pytań o metodologię i poprawność rekonstrukcji odniesień między Jezusem z Nazaretu a «wczesnymi chrześcijanami». Stajemy wobec sprawy nierównie istotniejszej: wobec pytania o to miejsce wewnątrz ludzkiej egzystencji, które pozwala czy też każe ludziom w ogóle mówić o Bogu” (2008).

Jak się wydaje, jest to problem nie tylko chrześcijan i nie tylko ludzi wierzących. Jest to podstawowe pytanie egzystencjalne o prawdę naszego wnętrza i o spójność naszych przekonań. I właśnie o to chodzi. Wobec tak postawionego pytania nikt nie może przejść obojętnie, nawet jeśli jest biskupem. Przekracza ono bowiem funkcje i przynależności konfesyjne. Jest to sprawa między Bogiem i Jego stworzeniem (dla ludzi wierzących), bądź sprawa uczciwości wobec wewnętrznej prawdy objawionej w konkretnym zdarzeniu (dla ludzi obywateli się bez odniesień religijnych), której najbardziej sprawna nawet retoryka nie jest w stanie zagłuszyć:

Kiedy pytamy o to miejsce, nie jest wcale najważniejsze rozstrzygnięcie, czy „obiektywnie” istnieje jakiś byt / porządek bytu, który można oznaczać słowem „Bóg” – niezależny od naszego istnienia i wobec niego transcendentny, wchodzący w kontakt z naszą egzystencją za sprawą swojej własnej sprawczości. Istota rzeczy leży w samym dostępie do

tego miejsca naszej egzystencji, w którym pojawia się „sprawa Boga”. Rozpoznanie tego, co się w tym miejscu dokonało, dokonuje czy może jeszcze dokonać, pomaga stawiać pytania o każdy możliwy rodzaj transcendencji, a więc przekraczania własnej egzystencji – od przekroczenia jej w najprostszym akcie naszego dialogu z samymi sobą czy z innymi, przez postaci transcendencji społecznej (np. w mniej lub bardziej trwałych strukturach tradycji, prawa, autorytetu itd.), aż po domniemanie takiego istnienia transcendentnego, pierwotnego i absolutnego, wobec którego nasze własne istnienie pozostaje wtórne i musi się wciąż na nowo określać – czy wprost: któremu nasze własne istnienie miałyby się zawdzięczać (2008).

Tak więc za chybione i metodologicznie niedopuszczalne uważam przypisywanie tekstom Tomasza Węcławskiego znaczenia, które było mu obce bądź najzwyczajniej dla niego nieistotne. Jego wywód sytuuje się bowiem nie na poziomie wyznaniowym czy apologetycznym (pojętym jako obrona bądź krytyka chrześcijaństwa), ale w wymiarze egzystencjalnym. Inaczej mówiąc, próbuje on zrozumieć *condition humaine* niezależnie od religijnych czy ideologicznych uwikłań. Jest to jednak poziom do którego nie przywykliśmy, przynajmniej w Polsce. Stąd nieporozumienia.

Habermas czytający Ratzingera

Uwagi o pluralizmie religii i o granicach jego akceptacji w ramach ortodoksyjnie rozumianej teologii rozpocząłem od przedstawienia dwóch typów refleksji, jakie zaproponował w dwóch różnych okresach swego życia Joseph Ratzinger. Wydaje mi się, że ważnym dopowiedzeniem osobistych poglądów ówczesnego prefekta Kongregacji Nauki Wiary jest jego wymiana poglądów z Jürgenem Habermasem, która została opublikowana w książce *Dialektyka sekularyzacji: o rozumie i religii* w 2006 roku (Habermas, Ratzinger 2006). Wprawdzie Habermas nie jest teologiem i na temat religii zaczął się wypowiadać dość późno – właściwie za pierwszy i jednocześnie programowy tekst można uznać zapis jego wykładu z 2001 roku na temat stosunku wiary i wiedzy (Habermas 2002) – to jednak właśnie ze względu na odmienne perspektywy ich spotkanie jest znaczącym wydarzeniem intelektualnym. Jego dokładne przedstawienie przekracza jednak ramy tego artykułu.

Ograniczę się więc tylko do przypomnienia dwóch tez ze wspomnianego artykułu Habermasa. Otóż najpierw przypomina on, podobnie jak Berger, że sekularyzacja, wbrew oczekiwaniom, nie stała się faktem. Wprost przeciwnie, mamy do czynienia z postępującą radykalizacją religii monoteistycznych: „Z zatwardziałyimi ortodoksami mamy do czynienia zarówno na Zachodzie, na Bliskim Wschodzie jak i na Dalekim Wschodzie. I to zarówno wśród chrześcijan, żydów jak i muzułmanów. Kto chce uniknąć wojen kulturowych musi pamiętać o ciągle niedomkniętej dialektyce własnego zachodniego procesu sekularyzacji” (Habermas 2002, s. 64). Jednak w przeciwieństwie do Samuela Huntingtona, który uznawał konflikt kultur za nieunikniony (Huntington 2000), Habermas dostrzega w religii potencjał reformatorski. Jego uaktywnienie stanowi konieczny warunek uniknięcia destrukcyjnego konfliktu: „Świadomość religijna musi przede wszystkim mieć na względzie poznawczy dysonans w spotkaniu z innymi wyznaniem, religiami. Po drugie, musi

uwzględnić autorytet nauki, która posiada poznawczy monopol w rozumieniu świata. Wreszcie musi też uwzględnić założenia państwa konstytucyjnego, które opiera się na świeckiej moralności. Bez tego rodzaju refleksji monoteizmowi grozi rozwój destrukcyjnego potencjału w zderzeniu z rozwijającymi się gwałtownie współczesnymi społeczeństwami” (Habermas 2002, s. 65). Jak się wydaje, to przeświadczenie było głównym powodem podjęcia rozmowy z przedstawicielem jednego z najbardziej wpływowych Kościołów, czyli z Josephem Ratzingerem. Jednak absolutny brak recepcji tej ważnej książki w Polsce zdaje się wskazywać, że debatę na temat „dialektyki sekularyzacji” mamy ciągle przed sobą. Oczywiście wcale nie oznacza to, że nie zostanie w najbliższym czasie podjęta, a niniejszy numer „Studia Sociologica” jest najdobitniejszym przykładem, że tak właśnie się dzieje.

Zakończenie

W pierwotnym zamyśle chciałem przedstawić w tym artykule pluralizm jako alternatywę dla sekularyzacji z jednej strony i dla bezkrytycznej obrony religii jako gwaranta moralności z drugiej. Tymczasem fragmentaryczny nawet wgląd w toczącą się współcześnie debatę uzmysłowił mi konieczność modyfikacji pierwotnej intencji. Wydaje mi się bowiem, że nie można proponować jednej formy kształtującej stosunek do religii (nawet jeśli jest to pluralizm, a więc akceptacja wielości), gdyż wszystko wskazuje na to, że w najbliższej przyszłości będziemy świadkami współistnienia postaw otwartych na inaczej myślących (pluralizm właśnie), ale także prób wykluczania czy wyciszania odmiennych stanowisk (agresywny sekularyzm i równie agresywny fundamentalizm religijny). Stąd odchodzę od pierwotnego zamysłu i zestawiam w tytule trzy pojęcia – pluralizację, sekularyzm i postsekularyzm – jako równorzędne postawy.

Bibliografia

- Berger P.L. (1999). *The Desecularization of the World: A Global Overview*. W: P.L. Berger (ed.), *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*, Washington: Ethics and Public Policy Center.
- Berger P.L. (2012). *Further Thoughts on Religion and Modernity*. Society, July 2012, s. 313–316.
- Bobrownicka M. (1995). *Narkotyk mitu. Szkice o świadomości narodowej i kulturowej Słowian zachodnich i południowych*. Kraków: Universitas.
- Davie G. (2002). *Europe, the Exceptional Case. Parameters of Faith in the Modern World*. London: Darton, Longman and Todd.
- De Mello A. (1992). *Przebudzenie*, przeł. B. Moderska, T. Zysk. Poznań: Rebis.
- Gellner E. (1992). *Narody i nacjonalizm*, przeł. T. Hołówka. Warszawa: PWN.
- Habermas J. (2002). *Glauben und Wissen*. Dialog, wiosna 2002, s. 63–74.
- Habermas J., Ratzinger J. (2006). *The Dialectics of Secularization: On Reason and Religion*. San Francisco: Ignatius Press.
- Huntington S. (2000). *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, przeł. H. Jankowska. Warszawa: Muza.

- Jasińska-Kania A. (2011). *Dynamika zmian wartości Polaków na tle europejskim: EVS 1990–1999–2008*. M. Bucholc i in. (red.). W: *Polska po 20 latach wolności*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Kołąkowski L. (1990). *Cywilizacja na ławie oskarżonych*. Warszawa: Res Publica.
- Kołąkowski L. (2002). *Wstęp*. W: tegoż, *Co nas łączy? Dialog z niewierzącymi* (2002). Kraków: WAM.
- Micklethwait J., Wooldridge A. (2009). *God Is Back: How the Global Revival of Faith Is Changing the World*. New York: Penguin.
- Osa M. (1989). *Resistance, Persistence, and Change: The Transformation of the Catholic Church in Poland*. EEPS, vol. 3(2).
- Paliwoda P. (2007). *Pan Obirek – pluralizator postkościelny*. *Gazeta Polska*, 28 XI.
- Pokorska B., Węclawski T. (2007). *Kolonizacja cudzego świata*. *Tygodnik Powszechny*, nr 44.
- Pomian K. (2008). *Miejsca pamięci, konflikty pamięci*. *Gazeta Wyborcza*, 12–13 IV.
- Rahner K. (1981). *Basic Theological Interpretation of the Second Vatican Council*, trans. Joseph Donceel. W: *Theological Investigation*, vol. XX. London.
- Ratzinger J. (2004). *Truth and Tolerance. Christian Belief and World Religions*. San Francisco: Ignatius Press.
- Stanosz B. (2004). *W cieniu Kościoła czyli demokracja po polsku*. Warszawa: Instytut Wydawniczy „Książka i Prasa”.
- Węclawski T. (1995). *Wspólny świat religii*. Kraków: Znak.
- Węclawski T. (2002). *Gdzie jest Bóg? Małe wprowadzenie do teologii dla tych, którzy nie boją się myśleć*. Poznań: Uniwersytet Adama Mickiewicza.
- Węclawski T. (2008). *Zanikająca opowieść*. *Tygodnik Powszechny*, nr 9.
- Życiński J. (2007). *Ja jestem Interpretacja?*. *Tygodnik Powszechny*.

Pluralization, secularization, postsecularism

Abstract

Peter L. Berger, one of the most important theorists of secularization, became also one of the most mindful critics of this theory. In the introduction to the book published in 1999 under the significant title *The Desecularization of the Word. Resurgent Religion and World Politics* he wrote: “The assumption that we live in a secularized world is false.” In the article of 2012 “Further Thoughts on Religion and Modernity” he proposed the introduction in the place of a theory of secularization of a “theory of pluralization”. Berger’s idea seems interesting enough to be applied also to Polish reality.

Key words: secularization, postsecularism, Peter L. Berger