

Stanisław Obirek  
Uniwersytet Warszawski  
s.obirek@uw.edu.pl

## Thomas Merton – prekursor postsekularyzmu

### Pasja czytania i pisania

Thomas Merton to jeden z najważniejszych mistycznych pisarzy katolickich XX wieku, który w dużym stopniu nie tylko wpłynął na nasze myślenie o innych religiach, ale jako jeden z pierwszych spojrział życzliwie na zjawisko ateizmu. Dla całego pokolenia Amerykanów był prawdziwym objawieniem i trudno bez jego książek wyobrazić sobie głębokie przeobrażenia duchowości katolickiej. Wielki hołd złożył Mertonowi papież Franciszek, który przemawiając w Kongresie USA 24 września 2015 roku, powiedział: „Przed stu laty, na początku I wojny światowej, którą papież Benedykt XV określił mianem „bezsensownej rzezi”, urodził się kolejny ważny Amerykanin: cysterski mnich Thomas Merton. Jest on nadal dla wielu ludzi źródłem inspiracji duchowej i przewodnikiem. W swojej autobiografii napisał: »Przyszedłem na świat... z natury wolny, stworzony na obraz Boga, byłem jednak więźniem własnej gwałtowności i własnego egoizmu, na podobieństwo świata, w którym się urodziłem. Był on istotnie obrazem piekła, pełen ludzi takich jak ja, kochających Boga, a jednocześnie Go nienawidzących; stworzonych do Jego miłości, a zamiast niej żyjących w lęku i w beznadziejnych, sprzecznych ze sobą pragnieniach«<sup>1</sup>. Merton

<sup>1</sup> T. Merton, *Siedmiopiętrowa góra*, tłum. M. Morstin-Górska, Kraków 1972, s. 7.

był przede wszystkim człowiekiem modlitwy, myślicielem, który zakwestionował pewniki swoich czasów i otworzył nowe horyzonty dla dusz i dla Kościoła. Był także człowiekiem dialogu, promotorem pokoju między narodami i religiami”. Papież dodał, że Thomas Merton wskazuje na „zdolność do dialogu i otwartość na Boga”<sup>2</sup>. Oprócz Mertona papież Franciszek wspominał w swoim przemówieniu troje innych Amerykanów, jako wzór obywatelskiego i religijnego zaangażowania: prezydenta Abrahama Lincolna, pastora i antyrasistowskiego działacza Martina Luthera Kinga oraz działaczkę społeczną Dorothy Day.

Dość wcześnie, bo już od roku 1960, zaczęto przekładać utwory Mertona również na język polski. Wielce zasłużonym dla popularyzacji myśli Mertona było Wydawnictwo Znak, które w znakomitym tłumaczeniu Marii Morstin-Górskiej wydało jego najważniejsze książki. Przede wszystkim autobiograficzną *Siedmiopiętrową górę* opublikowaną w 1972 roku, dziesięć lat później *Posiew kontemplacji*. Warto przywołać fragment z przedmowy do wydanej w 1960 roku książki *Nikt nie jest samotną wyspą*, będącej wielkim wołaniem o odkrycie duchowości, którą autor postrzegał jako najważniejszy wymiar człowieczeństwa. Merton pisał: „Bez życia duchowego cała nasza egzystencja staje się iluzoryczna i zawieszona w próżni. Włączając nas w prawdziwy porządek świata, ustanowiony przez Boga, życie duchowe wprowadza nas w możliwie najpełniejszy związek z rzeczywistością – nie tą, którą sobie wyobrażamy, ale tą, która rzeczywiście istnieje. A czyni to, uświadamiając nam naszą prawdziwą osobowość i stawiając ją przed obliczem Boga”<sup>3</sup>. Wyrażone w tych słowach przeświadczenie to z całą pewnością wyraz osobistego doświadczenia samego Mertona, który wielokrotnie podkreślał, że dopiero życie modlitwy otworzyło mu oczy na prawdziwą rzeczywistość. Musimy pozostawić otwartym pytanie, na ile to bardzo osobiste i subiektywne przekonanie można uogólnić i przyjąć jako zasadę obowiązującą wszystkich. Jest ono jednak zrozumiałe w kontekście biografii Mertona, który po latach błądzenia i poszukiwania po omacku dopiero w klasztorze trapistów znalazł spokój ducha.

Od lat 90. mamy do czynienia z prawdziwym wysypem książek Mertona publikowanych w różnych wydawnictwach – również w Polsce stał się

---

<sup>2</sup> [http://w2.vatican.va/content/francesco/pl/speeches/2015/september/documents/papa-francesco\\_20150924\\_usa-us-congress.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/pl/speeches/2015/september/documents/papa-francesco_20150924_usa-us-congress.html) [dostęp: 21. 04. 2018].

<sup>3</sup> T. Merton, *Nikt nie jest samotną wyspą*, tłum. M. Morstin-Górska, Kraków 1960, s. 5.

on powszechnie dostępny i na pewno dla wielu czytelników jest to pierwszy kontakt z duchowością. Jednak w ostatnich latach nastąpiło pewne osłabienie zainteresowania myślą Thomasa Mertona. Jednym z powodów może być po prostu fakt, że stała się ona częścią współczesnej duchowości i utraciła posmak nowatorstwa czy wręcz rewolucyjnego charakteru. Pewne ożywienie nastąpiło dzięki książkom poświęconym dialogowi z religiami Dalekiego Wschodu (*Dziennik azjatycki* opublikowany również przez Znak w 1993 roku i dwa lata później *Zen i ptaki żądzę*). W tych sprzyjających Mertonowi latach 90. pojawił się też w 1996 roku niezwykle zbiór esejów *Nowy człowiek*. Zwieńczeniem tej popularyzatorskiej działalności Znak było wydanie fragmentu bardzo rozległej i ciągle niewydanej po polsku w całości korespondencji. Chodzi o interesującą wymianę listów z Czesławem Miłoszem opublikowaną w 1991 roku.

Następnie do popularyzacji włączyły się inne wydawnictwa. Zysk i S-ka wydaje książkę poświęconą filozofii zen w 2003 roku: *Mistycy i mistrzowie zen*, jezuickie Wydawnictwo WAM publikuje w 2005 roku *Drogę Chuang Tzu*, natomiast Homini *Mysli o Wschodzie* w roku 2006. Wiele z tych książek jest ciągle wznawianych, więc mogłoby się wydawać, że w istocie Thomas Merton jest dobrze obecny na polskim rynku wydawniczym. To wrażenie wzmacniają wydane przez Wydawnictwo Esprit w roku 2017 *Nowe ziarna kontemplacji*. Tej ostatniej książce chciałbym poświęcić więcej uwagi również ze względu na tłumacza Andrzeja Wojtasika, który dawno niejako przejął pałeczkę po Marii Morstin-Górskiej.

Otóż *Nowe ziarna kontemplacji* przypominają Thomasa Mertona – mistrza modlitwy, a więc najgłębszy wymiar jego pisarskiej twórczości. Książka składa się z 39 krótkich rozdziałów stanowiących eseistyczne miniaturki, z których każda może być przedmiotem osobnego namysłu. Znajdujemy w nich to wszystko, co przyczyniło się do legendy, jaką obrosły twórczość i życie amerykańskiego trapisty, i być może pozwoli go odkryć nowemu pokoleniu czytelników nazbyt już zmęczonych wykorzystywaniem religii do celów zgoła niereligijnych.

Jest w niej sporo o tytułowej kontemplacji, która nie zawsze ma charakter standardowej modlitwy, o pochwalę samotności i milczenia, o znaczeniu ciała dla życia duchowego. Ale też znaleźć można dużą dawkę krytyki teologii moralnej i duchowego narcyzmu, który ma niewiele wspólnego z chrześcijaństwem. Jest też mowa o prawdziwym znaczeniu posłuszeństwa i pokory, o znaczeniu tajemnicy wcielenia Jezusa Chrystusa. Jednak

nie jest to książka przeznaczona li tylko dla zakonników oddających się samotnemu poszukiwaniu Boga. Nawet jeśli zabrzmi to banalnie i pretensjonalnie, trzeba powiedzieć, że jest to książka dla każdego. A być może przede wszystkim dla tych, których zmęczyły spory wierzących z niewierzącymi, w których każda ze stron stara się wykazać głupotę oponenta. Thomas Merton nie jest zainteresowany sporem, ale stara się stanąć ponad nim i szukać stojących za poszczególnymi postawami głębszych racji. Zdaje się wskazywać na to, co jest nam wszystkim wspólne – bezradność wobec Tajemnicy Istnienia. Taka postawa czyni z Mertona prekursora postsekularyzmu katolickiego, który dopiero w drugiej dekadzie XXI wieku został odkryty. Amerykańska socjolożka Michele Dillon dostrzega w katolicyzmie wiele źródeł pozwalających mu czynnie włączyć się w postmodernistyczny zwrot<sup>4</sup>. Mówiąc w wielkim skrócie chodzi o to, by zarówno zwolennicy sekularyzacji, jak i przedstawiciele różnych religii dostrzegli własne ograniczenia i wyrazili gotowość uznania pozytywnego wkładu w budowę wspólnej cywilizacji. Dillon pisze o „skrusze współczesności i skrusze katolicyzmu”<sup>5</sup>. Tę postawę dostrzec można u Thomasa Mertona.

Wystarczy przywołać taki oto opis tytułowej kontemplacji: „Kontemplacja zawsze znajduje się poza zasięgiem naszej wiedzy, poza naszym światłem, poza systemami, poza wyjaśnieniami, poza dyskursem, poza dialogiem, poza naszą jaźnią”<sup>6</sup>. A więc poza tym wszystkim, co stanowi o istocie naszych ludzkich sporów. Co więc proponuje Merton? Ni mniej, ni więcej, używając pojęć Fryderyka Nietzschego, tylko przewartościowanie wszystkich uznanych przez nas wartości, albo odwołując się do języka Ewangelii – trzeba umrzeć, by się na nowo narodzić: „Aby wejść do królestwa kontemplacji, trzeba, w pewnym sensie, umrzeć: lecz ta śmierć jest w istocie wejściem do życia wyższego. To śmierć na rzecz życia – śmierć, która pozostawia za sobą to wszystko, co jest nam znane lub dla nas cenne jako życie, myśl, doświadczenie, radość, istnienie”<sup>7</sup>. Trudno ukryć – to wysoka poprzeczka. A jednak każdy, kto spróbował wejść w tę logikę, wie, że innej drogi nie ma. Mówiąc dokładniej, owszem, inne drogi istnieją, ale w porównaniu z tą nakreśloną wyżej prowadzą do iluzji i kłamstwa.

---

<sup>4</sup> M. Dillon, *Postsecular Catholicism: Relevance and Renewal*, New York 2018, s. 165.

<sup>5</sup> Tamże, s. 2–3.

<sup>6</sup> T. Merton, *Nowe ziarna kontemplacji*, tłum. A. Wojtasik, Kraków 2017, s. 22.

<sup>7</sup> Tamże, s. 22.

Jest to szczególnie bolesne dla ludzi przywiązanych do własnych wyobrażeń religijnych. Okazuje się bowiem, że prawdziwe doświadczenie Boga jest możliwe dopiero po uśmierceniu tego, co wcześniej zostało uznane za boga: „W końcu kontemplatyk doznaje udręki, gdy zaczyna pojmować, że już nie wie, czym jest Bóg”<sup>8</sup>. Można w takim pojmowaniu doświadczenia religijnego odnaleźć ślady biblijnego procesu odkrywania prawdziwego Boga, czego doświadczyli prorocy. Paradoks polega na tym, że ten oczyszczający proces nie ma w sobie nic z upokorzenia, ale pozwala odkryć prawdziwą radość, bo w miejsce ludzkich wyobrażeń stwarzających podziały pozwalamy działać samemu Bogu. Konsekwencje takiego przewrotu w pojmowaniu modlitwy są warte uwagi, gdyż stwarzają przestrzeń na powtórne zbudowanie mostów między ludźmi.

Thomas Merton swoim rozumieniem kontemplacji zbliża się do innego wielkiego myśliciela religijnego, który w ogromnym stopniu wpłynął na zbliżenie wyznawców judaizmu do innych religii. Chodzi o Abrahama J. Heschela, który wiele swoich tekstów poświęcił na obalenie tezy obwiniającej za odchodzenie od wiary filozofię oświeceniową i całą współczesną kulturę świecką. Zdaniem Heschela prawdziwą winę za taki stan rzeczy ponoszą raczej ludzie wierzący. Pisał w *Bogu szukającym człowieka*: „gdy wiara staje się raczej dziedzictwem niż żywym źródłem; gdy religia przemawia bardziej w imię autorytetu niż głosem współczucia – jej przesłanie traci znaczenie”<sup>9</sup>. Podobnie myśli Merton, gdy pisze: „Nie potępiaj zbyt szybko człowieka, który nie wierzy już w Boga, bo zapewne to twój chłód i zachłanność, mierność i materializm, twoja namiętność i egoizm zabiły jego wiarę”<sup>10</sup>.

Podobną wspólnotę duchową odnajdzie Merton w książkach buddyjskiego mnicha wietnamskiego Thich Nhat Hanha, którego spotkał w 1966 roku w USA i z którym się zaprzyjaźnił. Jak pisze autor poświęconej im monografii Robert H. King, choć spotkali się tylko raz w opactwie Gethsemani 26 maja 1966 roku, a ich wkład w rozwój własnych tradycji religijnych (chrześcijańskiej i buddyjskiej) jest niekwestionowany, to warto spojrzeć również na te tradycje przez pryzmat ich przyjaźni. Jego zdaniem „jeśli wziąć pod uwagę ich wzajemny związek, to rzuca on światło na każdego

---

<sup>8</sup> Tamże, s. 35.

<sup>9</sup> A. J. Heschel, *Bóg szukający człowieka. Podstawy filozofii judaizmu*, tłum. A. Gorzkowski, Kraków 2007, s. 9.

<sup>10</sup> T. Merton, *Nowe ziarna kontemplacji*, s. 225.

z nich w cudowny i zgoła nieoczekiwany sposób”<sup>11</sup>. Zresztą o głębokim powinowactwie ich spojrzenia na rolę religii w przestrzeni publicznej świadczą reakcja Mertona na książkę Thich Nhat Hanha, *Buddyzm dzisiaj*, którą przeczytał we francuskim tłumaczeniu w tym samym roku. Otóż zastanawiając się, czy można mówić o humanizmie buddyjskim dzisiaj, w sytuacji gdy utożsamia się go często z rozpadającymi się strukturami społecznymi, odpowiadał, że jest tylko jedna odpowiedź, a mianowicie „radykalna odmowa, oparta na doświadczeniu rozumienia rzeczywistości w kontekście bolesnej walki społecznej i to w kategoriach zrozumiałych dla tych, którzy są głęboko zaangażowani w te zmagania”. Merton dodawał: „Ta zasada odnosi się nie tylko do buddyzmu, ale do każdej religii, która próbuje znaleźć swoje miejsce w dzisiejszym świecie”<sup>12</sup>. Nawiasem mówiąc, to właśnie połączenie poszukiwania autentycznego doświadczenia religijnego z troską o sprawy społeczne najlepiej oddaje tytuł jednego z tomów korespondencji Mertona do różnych osób – *Ukryta podstawa miłości*<sup>13</sup>. W opublikowanej znacznie później po ich spotkaniu, bo dopiero w 1995 roku, książce *Żywy Budda, żywy Chrystus*, Thich Nhat Hanh nie tylko nawiązuje do swego spotkania z Mertonem, ale często przywołuje z aprobatą jego pisma<sup>14</sup>. Wystarczy przywołać tylko jeden znamieny fragment, by zdać sobie sprawę, w jakim kierunku mogła pójść również myśl trapisty. Pisze Thich Nhat Hanh: „Kiedy jesteście wyciszeni, patrząc głęboko i dotykając źródła naszej prawdziwej mądrości, dotykamy żywego Buddy i żywego Chrystusa w nas samych i w każdej spotykanej osobie”<sup>15</sup>. W poszukiwaniu elementów wspólnych religii buddyjskiej i chrześcijańskiej Thich Nhat Hanh odwołuje się nie tylko do Thomasa Mertona, ale i do Paula Tillicha. Natomiast odnosi się polemicznie do niektórych stwierdzeń z książki Jana Pawła II *Przekroczyć próg nadziei*, w której papież podkreśla wyjątkowość i jedyność zbawienia w Jezusie Chrystusie. Stwierdza bowiem: „Tym, co kryje się za tym stwierdzeniem, jest pogląd, że chrześcijaństwo daje jedyną drogę zbawienia, a wszystkie pozostałe tradycje są bezużyteczne. Takie podejście

---

<sup>11</sup> R. H. King, *Thomas Merton and Thich Nhat Hanh: Engaged Spirituality in an Age of Globalization*, New York 2001, s. 2.

<sup>12</sup> T. Merton, *Mystics and Zen Masters*, New York 1976, s. 287.

<sup>13</sup> T. Merton, *Hidden Ground of Love. The Letters of Thomas Merton on Religious Experience and Social Concerns*, wyd. W. H. Shannon, New York 1986.

<sup>14</sup> Thich Nhat Hanh, *Żywy Budda, żywy Chrystus*, tłum. R. Bartoń, Poznań 1998.

<sup>15</sup> Tamże, s. 13.

wyklucza dialog i podsycia religijną nietolerancję i dyskryminację. To nie pomaga”<sup>16</sup>. Trudno oprzeć mi się wrażeniu, że Merton myślałby podobnie.

Wracając do książki o kontemplacji – zaskakuje w niej nowoczesny charakter pouczeń trapisty, aż dziw, że te rady wyszły spod pióra katolickiego mnicha w 1961 roku, a więc w czasie, gdy Sobór Watykański II dopiero został zapowiedziany i nic nie zapowiadało rewolucyjnych przemian, jakie on ze sobą przyniesie. Jednak nasze zaskoczenie będzie mniejsze, gdy sobie uzmysłowimy, że w tym czasie Merton, mimo swego eremickiego zamknięcia, prowadził rozległą korespondencję z ludźmi tak różnymi jak wspomniany wyżej Czesław Miłosz czy wielki znawca filozofii zen Daisetz Teitaro Suzuki, który jako pierwszy zapoznał Zachód z głównymi zrębami filozofii Wschodu. Poza tym w polskim przekładzie istnieje tylko tom pierwszy<sup>17</sup>, a pozostaje sześć pozostałych, już opublikowanych po angielsku tomów dziennika, który Merton prowadził niestrudzenie do końca życia<sup>18</sup>. Tak więc znamy sporo, ale ciągle jeszcze więcej pozostaje do odkrycia. Chciałbym tu jednak zwrócić uwagę na związki Mertona z judaizmem, gdyż są one znacznie mniej znane niż jego fascynacja filozofią zen, o czym on sam pisał wielokrotnie we wspomnianych wyżej książkach.

## Merton a judaizm

Z wielu możliwych afiliacji obecnych w myśli Mertona chciałbym się ograniczyć tylko do judaizmu głównie z tego powodu, że jest ona najmniej rozpoznana, a ze względu na znaczenie dialogu katolicko-żydowskiego w Polsce wydaje mi się warta odnotowania. Idąc śladem eseju wchodzącego w skład monografii *Merton and Judaizm. Recognition, Repentance, and Renewal. Holiness in Words*, która jest zapisem referatów wygłoszonych na konferencji zorganizowanej przez Fundację Thomasa Mertona z siedzibą

---

<sup>16</sup> Tamże, s. 119.

<sup>17</sup> T. Merton, *Bieg ku górze*, tłum. A. Jaworowska, Poznań 1995.

<sup>18</sup> [Warto zaznaczyć, że czytelnik polski miał kontakt z fragmentami owych dzienników dzięki temu, że Merton obficie korzystał ze swoich prywatnych zapisków, redagując takie książki jak *Znak Jonasza* czy *Zapiski współwinnego widza*. Pośmiertnie ukazało się kilka książek bazujących na dziennikach Mertona. Dwie z nich, *The Asian Journal of Thomas Merton* (1975) i *Thomas Merton in Alaska: The Alaskan Conferences, Journals, and Letters* (1989) weszły później w skład *The Other Side of the Mountain: The End of the Journey* – ostatniego z monumentalnej, siedmiotomowej serii *The Journals of Thomas Merton* wydawanej w latach 1995-1999. Te dwie książki ukazały się w języku polskim jako, odpowiednio: *Dziennik azjatycki* (tłum. E. Tabakowska, Znak, 1993) i *W stronę jedności: Dzienniki i pisma alaskańskie* (tłum. A. Wojtasik i P. Ducher, Wydawnictwo Esprit, 2009). Przyp. red.].

w Louisville, w stanie Kentucky, w dniach od 17 do 18 lutego 2002 roku, chciałbym zwrócić uwagę na fragmenty korespondencji z trzema myślicielami żydowskimi: Erichem Frommem, Abrahamem J. Heschelem i Zalmanem Schachterem-Shalomi<sup>19</sup>. Będę się odwoływał przede wszystkim do tekstów pomieszczonych w opracowaniu Mary Helene P. Rosenbaum, która wspomnianą korespondencję omówiła. Nie chodzi mi bynajmniej o wyczerpujące omówienie stosunku Mertona do Żydów i judaizmu (to temat na oddzielny esej), ale raczej o wskazanie na mechanizm nawiązywania przyjaźni z ludźmi wyznającymi inną religię, albo – jak to jest w przypadku Fromma – z ludźmi niereligijnymi. Od razu też chcę zauważyć, że każda z tych przyjaźni (kontakty nawiązywane przez Mertona bardzo szybko przekształcały się w przyjaźń) miała odmienny charakter. Do Fromma Merton napisał poruszony jego książkami, z Heschelem omawiał przede wszystkim dramatyczne okoliczności związane z powstającym i żywo dyskutowanym dokumentem soborowym związanym ze stosunkiem katolicyzmu do innych religii, a zwłaszcza do judaizmu. Z kolei kontakt z charzmatycznym rabinem Schachterem miał charakter wybitnie duchowy i niewątpliwie był związany z odczuwanymi przez obu mistyków ograniczeniami własnej tradycji religijnej.

Chronologicznie pierwszy był kontakt z Erichem Frommem. Już bowiem 2 października 1954 roku pisze do niego Merton po lekturze książek, w których odkrył głębokie związki między praktyką psychoanalityczną a własnym byciem księdzem katolickim: „Chciałem powiedzieć, że zauważyłem głęboką zgodę pomiędzy psychoanalitykiem a księdzem katolickim. Wydaje mi się, że to pokrewieństwo powinno być zauważone i podkreślone, gdyż wierzę, że w pewnym sensie nasze dwa powołania wzajemnie się dopełniają i wzmacniają. Poza tym czuję, że jest wiele chrześcijańskich elementów, które znakomicie łączą się z ogólnym charakterem takich pisarzy jak Horney i właśnie Ty<sup>20</sup>. Tymi elementami, zdaniem Mertona, o czym pisze w dalszej części listu, jest zasadniczo humanistyczny charakter chrześcijaństwa, którego głównym zadaniem jest uzdolnić człowieka do osiągnięcia własnego przeznaczenia, do odnalezienia siebie, do bycia sobą i stania się osobą, jaką został stworzony. Zważywszy na głębokie inspiracje

<sup>19</sup> Merton and Judaizm. *Recognition, Repentance, and Renewal. Holiness in Words*, wyd. B. Bruteau, Louisville 2003.

<sup>20</sup> M.H.P. Rosenbaum, *Come to the Wedding. Some Hassidic Themes in Selected Letters to Merton from Jewish Correspondents*, [w:] Merton and Judaizm. *Recognition, Repentance, and Renewal. Holiness in Words*, s. 192.



marksistowskie i freudowskie obecne w myśli Fromma, trzeba przyznać, że trapiста zdecydowanie przekraczał obowiązujące w ówczesnym katolicyzmie kategorie myślenia o świecie.

Inny charakter miał kontakt Thomasa Mertona z rabinem Abrahamem J. Heschel, szczególnie w okresie zaangażowania tego drugiego w opracowanie soborowej deklaracji na temat stosunku Kościoła katolickiego do innych religii, a zwłaszcza do judaizmu. Ta sprawa została dokładnie opisana w drugim tomie biografii Heschela pióra Edwarda Kaplana<sup>21</sup>, więc tutaj odwołam się tylko do kilku listów. Owszem, jest w nich mowa o soborowym dokumencie, ale nie tylko i nie jest to najważniejszy temat ich korespondencji. Na przykład 26 stycznia 1963 roku Merton dziękuje za otrzymaną książkę *Prorocy*, którą uznaje za najlepsze z dotychczasowych dzieł Heschela. Jego komentarz brzmi następująco: „Podejmujesz dokładnie ten rodzaj podejścia refleksyjnego, który jest moim zdaniem najbardziej znaczący i duchowo owocny, gdyż jakkolwiek by było, nie studiujemy Proroków, lecz słowo Boga objawione w nich i przez nich”<sup>22</sup>. Po spotkaniu z Heschel w opactwie Gethsemani 13 lipca 1964 roku, w czasie którego omawiali wspomniane zaangażowanie rabina w opracowanie soborowego dokumentu nad stosunkiem Kościoła do judaizmu i Żydów, Merton w liście z 27 lipca wspomina o liście napisanym do kardynała Bei, ale również o wrażeniu, jakie wywarły na nim dwie książki Heschela, i podkreśla, jak bardzo są mu one bliskie: „Twoje książki i publikacje szybko do mnie dotarły. W tej chwili czytam *Pańska jest ziemia* i *Sabat*. Dostrzegam, że Twoje przejęcie się uświęceniem czasu jest bardzo zbliżone do niektórych moich idei zawartych w książce o liturgii, którą właśnie przesłałem do wydawcy”<sup>23</sup>. W ostatnich listach pomieszczonych w książce *Merton and Judaizm* Merton znowu wspomina z wdzięcznością otrzymane książki i w liście z 6 grudnia 1966 roku pisze: „Muszę jeszcze podziękować Ci za książki, które dotarły do mnie w ostatnich miesiącach. Bardzo je sobie cenię”<sup>24</sup>. W odpowiedzi Heschel w liście z 15 grudnia tego samego roku odpisuje: „Byłem głęboko poruszony tekstem poświęconym Thich Nhat Hanhowi. Oczekuję Twojej

<sup>21</sup> E. Kaplan, *Spirituals Radical. Abraham Joshua Heschel in America, 1940–1972*, New Haven 2007, s. 256–257.

<sup>22</sup> M.H.P. Rosenbaum, *Come to the Wedding*, s. 218 [cyt. za: Thomas Merton. *Życie w listach*, tłum. A. Gomola, s. 383].

<sup>23</sup> Tamże, s. 220.

<sup>24</sup> Tamże, s. 230.



Rysunek Thomasa Mertona (0424)

Drawing by Thomas Merton. Used with Permission of the Merton Legacy Trust and the Thomas Merton Center at Bellarmine University.

nowej książki. Z pewnością będzie dla mnie cenna”<sup>25</sup>. Oczywiście nie ma większego sensu zastanawianie się nad dalszym rozwojem tej intensywnej wymiany duchowej przerwanej tragicznie przez przedwczesną śmierć Mertona dwa lata później. Zastanawia jednak, że to buddyjski mnich, którego książka tak poruszyła zarówno Mertona, jak i Heschela, był tak dla katolickiego mnicha, jak i żydowskiego myśliciela źródłem inspiracji.

W listach Zalmana Schachtera-Shalomi do Mertona (zajmę się tylko nimi, ponieważ do listów Mertona będących odpowiedzią na nie nie mam w tej chwili dostępu, gdyż Rosenbaum podaje jedynie numery stron we wspomnianym wyżej tomie korespondencji Mertona<sup>26</sup>) również pojawiają się reakcje na przeczytane teksty, ale są one w istocie jedynie pretekstem do pisania o własnej duchowości. Co ciekawe, Schachter kilkakrotnie wspomina o niedogodnościach związanych z pisaniem, gdyż jego żywiołem jest słowo mówione. W samej rzeczy ostatni z przywołanych przez Rosenbaum tekstów jest nagraniem przepisany z taśmy magnetofonowej przesłany do opactwa Gethsemani. Wymiana listów trwała, podobnie jak z rabinem Heschel, sześć lat, od 1960 do 1966 roku. Jest jednak odmienna i w pewnym sensie zaskakująca. Być może ma to związek również z wiekiem adresatów listów. Heschel był o osiem lat starszy od Mertona, zaś Schachter, urodzony w 1924 roku, o dziewięć lat młodszy. Choć obaj pochodzili z polskich środowisk chasydzkich, to Schachter był niespokojnym duchem, który nie mógł znaleźć miejsca we własnym środowisku i nieustannie zmieniał nie tylko miejsca pobytu, ale również wspólnoty religijne. Wprawdzie zarówno Heschel, jak i Schachter byli aktywni naukowo, to jednak ich zainteresowania były odmienne. Dla tego pierwszego najważniejszym punktem odniesienia była Tora i Talmud, dla drugiego duchowe dziedzictwo różnych tradycji religijnych, w tym chrześcijaństwa i buddyzmu. Jednak obaj znaleźli w trapiście z opactwa Gethsemani wdzięcznego czytelnika i słuchacza.

Pisząc 29 stycznia 1962 roku o wrażeniach z lektury *Nowego człowieka*, Schachter dzieli się z Mertonem własnym zaskoczeniem – nie dostrzegł w nich wymiaru chrystologicznego, który jest tam mocno zaznaczony. Uświadomili mu to dopiero jego studenci, którym polecił lekturę książki Mertona. Przywołam obszerniejszy fragment z tego listu, bo wydaje mi się znaczący, gdyż wskazuje na „uwodzącą siłę” prozy trapisty, która pozwala

<sup>25</sup> Tamże, s. 231.

<sup>26</sup> T. Merton, *Hidden Ground of Love. The Letters of Thomas Merton on Religious Experience and Social Concerns*, wyd. W. H. Shannon, New York 1986, s. 533–540.

niekiedy zapominać o jego tradycyjnej, a nawet konserwatywnej teologii niewątpliwie dominującej w tekstach z lat 50. i wczesnych lat 60. (*Nowy człowiek* po raz pierwszy został opublikowany w roku 1961). Pisał w liście Schachter: „Podobał mi się cały *Nowy człowiek* i podczas lektury zostałem wciągnięty w bardzo dziwny, prawie nieświadomy proces. Widzisz, wszystkie chrystologiczne odniesienia zostały prawie bezwiednie przełożone w swoje chasydzkie odpowiedniki, tak że nie jestem tak naprawdę świadom ich chrześcijańskich korzeni”<sup>27</sup>. Dalej pisze o tym, jak jego studenci byli zdumieni takim sposobem czytania książki Mertona.

W innym liście, z 13 lutego 1964 roku, Schachter pisze o tym, jak dla niego Jezus przedstawiony na kartach Ewangelii w ogóle nie stanowi żadnego problemu, gdyż Ewangelie są w gruncie rzeczy bardzo zbliżone do żydowskich midraszy. Zresztą podobnie listy (z Nowego Testamentu), po głębszej refleksji, również aż tak bardzo nie odbiegają od wewnętrzżydowskich dyskusji, gdzie polemiki z prawomocnym charakterem prawa są żywe. Natomiast prawdziwym i w gruncie rzeczy jedynym problemem jest stosunek do męki (Jezusa) i jej charakter odkupieńczy. Nie jest to miejsce, by wnikać w szczegóły tego sporu, jednak perspektywy, jakie otwiera, są w istocie oszałamiające i tak naprawdę dotyczą samego sedna różnicy między judaizmem, który nie uznaje mesjańskiej i odkupieńczej misji Jezusa i jego śmierci, a chrześcijaństwem, które właśnie z tego uczyniło podstawę własnej religii.

W każdym razie w ostatnim nagraniu magnetofonowym przesłanym do Mertona z datą 9 grudnia 1966 roku dochodzi do głosu ton niezwykle serdeczny, chwilami wręcz egzaltowany. Dwukrotnie bowiem pojawiają się wyznania „Jedynie, co chcę ci powiedzieć, to to, że Cię Kocham!”<sup>28</sup>. Jak widać, różnice religijne nie przeszkodziły rabinowi Schachterowi darzyć mnicha szczerym uczuciem, a z jego listów wyłania się również serdeczna troska o przyjaciela, którego wyboru życiowego nie do końca rozumiał (tego, dlaczego dobrowolnie skazał się na odosobnienie), ale go szanował.

Z tych trzech przykładów wymiany myśli i głębokich duchowych doświadczeń z żydowskimi myślicielami, tak różnymi jak ateistyczny psycholog Erich Fromm, głęboko zaangażowany w odnowę studiów żydowskich i społecznych aktywista rabin Abraham J. Heschel, czy wreszcie mistyk i reformator ruchu chasydzkiego Zalman Schachter-Shalomi, wyłania się

<sup>27</sup> M.H.P. Rosenbaum, *Come to the Wedding*, s. 198–199.

<sup>28</sup> Tamże, s. 206 i 207.

Thomas Merton jako uważny i wrażliwy słuchacz, ale też odważny, a nawet bezkompromisowy poszukiwacz rozumienia zarówno racji swoich żydowskich przyjaciół, jak i granic własnej tradycji religijnej.

Jednak na koniec warto postawić pytanie, czy poznawanie kolejnych tekstów Thomasa Mertona i rosnący podziw dla jego płodności twórczej i szerokości jego duchowych i teologicznych horyzontów to jedyny sposób czczenia jubileuszu pięćdziesięciolecia jego śmierci? Wydaje mi się, że znacznie ciekawsze będzie wejście z nim w twórczy dialog i wskazanie na jego ograniczenia, wynikłe po prostu z czasu, w jakim przyszło mu żyć. Warto też, jak sądzę, zastanowić się, czy jego twórczość jakoś odpowiada na nasze dzisiejsze problemy. Chciałbym, inaczej mówiąc, zastanowić się nad możliwościami przekroczenia kategorii, jakimi się posługiwał, i wskazać nowe perspektywy poszukiwań duchowych i teologicznych.

### Co po Mertonie?

Przede wszystkim trzeba powtórzyć rzecz oczywistą – żyjemy w zupełnie odmiennym świecie niż ten, jaki opuścił Thomas Merton w 1968 roku. Poza tym odszedł nie tylko w sile wieku (aż trudno uwierzyć, że zginął, gdy miał zaledwie 53 lata!), ale w pełni sił twórczych. Wszystko wskazuje na to, że jego rozwój duchowy i intelektualny został przerwany w najciekawszym momencie. Czy żyjąc i twórczo rozwijając jego duchowe i teologiczne intuicje, możemy sobie pozwolić na ćwiczenie z wyobraźni teologicznej, korzystając już nie tyle z jego własnych podpowiedzi, ile idąc po prostu dalej?

Gdy w 2002 roku zastanawiałem się w eseju *Piwo Thomasa Mertona* nad znaczeniem jego twórczości, odwoływałem się przede wszystkim do zapisków z dziennika, które zostały upublicznione 25 lat po jego śmierci, a swoje uwagi kończyłem nader optymistycznie: „Może Merton – jak św. Ignacy Loyola – znalazłby drogę, by prawdę o Kościele włączyć w twórczą tkankę posoborowej rzeczywistości. Bóg chciał, by stało się inaczej”<sup>29</sup>. Oczywiście w dalszym ciągu jestem przekonany, że najważniejszą sprawą, również dla Mertona, była radykalna zmiana w sposobie postrzegania innych religii przez Kościół katolicki, jaka się dokonała na Soborze Watykańskim II. Niestety, nie było mu dane współuczestniczyć w tych radykalnych transformacjach katolicyzmu, jakich jesteśmy świadkami do dzisiaj.

<sup>29</sup> S. Obirek, *Piwo Thomasa Mertona*, „Tygodnik Powszechny” 2002, nr 51–52, s. 8.

John O'Malley też twierdzi, że to, co się naprawdę wydarzyło, to zmiana języka. W języku bowiem dokonał się prawdziwy „zwrot” Kościoła katolickiego. Nie chodzi tu tylko o wprowadzenie nowych słów do słownika teologii katolickiej, takich jak wolność sumienia, dialog, godność osoby ludzkiej, współpraca z innymi wyznaniem, szacunek dla innych religii czy dostrzeżenie istnienia ludzi świeckich w Kościele<sup>30</sup>. Bowiem nie tylko o zmianę języka chodzi, ale o radykalnie odmienne spojrzenie na inne religie i ich wyznawców. Tak naprawdę w grę wchodzi zmiana w postrzeganiu samego siebie i własnej tradycji, która przestaje być jedynym nośnikiem prawdy, ale jednym z wielu możliwych sposobów dochodzenia do niej. Zdaniem niektórych myślicieli katolickich na Soborze Watykańskim II doszło do zerwania z przeszłością i nastąpił nowy początek. Szczególnie sugestywnie sformułował to przekonanie francuski jezuita Michel de Certeau.

Otóż zdaniem tego antropologa kultury radykalne zmiany kulturowe domagają się równie radykalnej zmiany w sposobach opisu rzeczywistości, w tym rzeczywistości religijnej. Trzeba dodać, że był on nie tylko świetnym znawcą tradycji katolickiej, ale i baczny obserwator zmian zachodzących w Kościele w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX wieku, jak też ich aktywnym uczestnikiem. Jego eseje publikowane pod koniec lat sześćdziesiątych są zapisem zmiany świadomości chrześcijańskiej. Zdaniem de Certeau należy analizować nie tyle instytucje i deklarowaną wiarę, ale życie codzienne i w nich odkrywać prawdziwy system wartości. Jego zdaniem właśnie w latach sześćdziesiątych, a więc w czasie Soboru Watykańskiego II, i w latach następnym, doszło do „zerwania odnowicielskiego” (*rupture instauratrice*)<sup>31</sup> i gdzie indziej należy szukać prawdy i autentyczności. Innymi słowy chrześcijaństwo zmieniło swój charakter i należy je badać tam, gdzie i jak żyją chrześcijanie, a nie jak sobie ich życie wyobrażają teologowie<sup>32</sup>. Dokładnie tak widzi możliwość włączenia się Kościoła katolickiego w debatę na temat postsekularyzmu wspomniana już wyżej Michele Dijon, pisząc, że „spotkanie katolików tam, gdzie się znajdują, jest tym, co ma związek z postsekularyzmem”<sup>33</sup>.

<sup>30</sup> J. W. O'Malley, *Co się zdarzyło podczas Soboru Watykańskiego Drugiego*, tłum. A. Wojtasik, Kraków 2011.

<sup>31</sup> M. de Certeau, *La rupture instauratrice ou le christianisme dans la culture contemporaine*, „Esprit”, nr 7 (1971), s. 1177–1214.

<sup>32</sup> M. de Certeau, *Wymaleźć codzienność. Sztuki działania*, tłum. K. Thiel-Jańczuk, Kraków 2007 i t. 2. *Mieszkać, gotować*, tłum. K. Thiel-Jańczuk, Kraków 2011.

<sup>33</sup> M. Dillon, *Postsecular Catholicism*, New York, s. 161.

Można więc zaryzykować tezę, że zwrot postsekularny, który moim zdaniem dokonał się również dzięki recepcji myśli Thomasa Mertona, pozwala inaczej patrzeć na same instytucjonalne formy religii. Zaryzykowałbym wręcz tezę, że decydującym kryterium jest nie tyle deklaratywna wiara, ile jakość życia codziennego. Dzisiaj, po Soborze Watykańskim II, niektórzy teologowie katoliccy wypracowali nawet pozytywną teologię synkretyzmu religijnego<sup>34</sup>, a wobec tradycyjnych form przekazu chrześcijaństwa w krajach misyjnych używają terminu „pauperyzacji antropologicznej” (kameeruński jezuita Engelbert Mveng)<sup>35</sup>, czyli wykorzenia Afrykanów z ich rodzimego kontekstu kulturowego. To właśnie inkulturacja chrześcijaństwa, a więc potraktowanie rodzimych kultur z należnym im szacunkiem, umożliwia rozkwit lokalnych teologii, dotyczy to zresztą nie tylko chrystologii, ale również teologii feministycznej i teologii wyzwolenia. Nie bez znaczenia są również procesy demograficzne, które mówią o przemieszczaniu się punktu ciężkości chrześcijaństwa z krajów europejskich na południe, w tym zwłaszcza do Afryki. Wystarczy przywołać niezwykle pouczające publikacje amerykańskiego historyka religii, a zwłaszcza książkę poświęconą przyszłości chrześcijaństwa w XXI wieku *Chrześcijaństwo przyszłości. Nadejście globalnej Christianitas*, w której wskazuje na rosnące znaczenie krajów afrykańskich<sup>36</sup>. Jak sądzę, można w tych nowych formach refleksji teologicznej dostrzec skrucę katolicką, która jest niezbędnym warunkiem partnerskiego uczestniczenia w postsekularnej debacie.

Bardzo dobrym wprowadzeniem w ten powolny proces przewycięzania tradycyjnego myślenia w teologii katolickiej jest książka belgijskiego jezuita Jacques’a Dupuis (1923-2004) *Chrześcijaństwo i religie. Od konfrontacji do dialogu*, w której kreśli główne trajektorie tej zmiany<sup>37</sup>. Omawiając konieczność odejścia od ekskluzywnego modelu, wyznaczonego przez formułę „poza Kościołem nie ma zbawienia”, Dupuis pisze: „Ewolucja dzisiejszej myśli teologicznej domaga się poważnych korekt wobec interpretacji rygorystycznej aksjomatu”<sup>38</sup>. Te „poważne korekty” to w istocie radykalna

<sup>34</sup> C. F. Starkloff, *A Theology of the in-Between. The Value of Syncretic Process*, Milwaukee 2002.

<sup>35</sup> M. A. Hinsdale, *Jesuit theological discourse since Vatican II*, [w:] *Cambridge Companion to the Jesuits*, wyd. T. Worcester, Cambridge 2008, s. 304.

<sup>36</sup> P. Jenkins, *Chrześcijaństwo przyszłości. Nadejście globalnej Christianitas*, tłum. S. Gródź; słowo wstępne A. Bronk, Warszawa 2009.

<sup>37</sup> J. Dupuis, *Chrześcijaństwo i religie. Od konfrontacji do dialogu*, tłum. S. Obirek, Kraków 2003.

<sup>38</sup> Tamże, s. 278.

zmiana w sposobie postrzegania innych religii i wyznań religijnych. Nie dziwi zresztą, że to nowe myślenie ciągle napotyka na sprzeciw. Sam Dupuis był zresztą w pełni świadom, że jego propozycja teologiczna to zupełna nowość w ramach teologii katolickiej. Warto więc przypomnieć, że do tak rewolucyjnych wniosków doszedł, pracując ponad czterdzieści lat w kontekście pluralistycznych religijnie i etnicznie Indii. Jednak mimo tej nowości był przekonany, że jego teologia jest mocno zakorzeniona w tradycji, która ze swej natury jest zmienna. Pisał bowiem w zakończeniu swej książki: „Jestem świadom, że zaproponowałem coś, co nazwałem «jakościowym skokiem», który otworzy nowe horyzonty w tym, co nawet dzisiaj jest oficjalnym nauczaniem Magisterium Kościoła, chociaż myślałem i myślę, że te nowe horyzonty są głęboko zakorzenione w żywej tradycji Kościoła i na niej budują”<sup>39</sup>. Warto też dodać, że belgijski jezuita nie jest w swoim myśleniu odosobniony. Wprost przeciwnie, zwłaszcza w tzw. krajach misyjnych, przeświadczenie, że należy czerpać z rodzimych i pozachrześcijańskich tradycji, jest coraz silniejsze. To nowe myślenie jest częścią oficjalnego nauczania Kościoła katolickiego dzięki ogłoszonej w 2013 roku przez papieża Franciszka encyklice *Evangelii gaudium*, w której otwarcie na nowe kultury jest jednym z wyznaczników katolicyzmu. Wystarczy przywołać fragment z numeru 117 tego dokumentu: „Dlatego w ewangelizacji nowych kultur albo kultur, które nie przyjęły przepowiadania chrześcijańskiego, nie trzeba koniecznie wraz z propozycją ewangeliczną narzucać określonej formy kulturowej, choćby była ona nawet piękna i starożytna. Głoszone przez nas orędzie zawiera zawsze jakąś szatę kulturową, ale czasem w Kościele ulegamy zarozumiałej sakralizacji własnej kultury i możemy przez to bardziej przejawiać fanatyzm niż autentyczny zapał ewangelizacyjny”<sup>40</sup>. Jest tu również zauważalny wymiar postsekularnej skruchy w nauczaniu papieskim.

Dzisiaj jesteśmy świadkami prawdziwej erupcji nowych koncepcji teologicznych, wypracowywanych zresztą głównie przez misjonarzy, którzy spędzili większość swego życia poza Europą lub poprzez własne badania zdobyli uznanie jako znawcy innych religii i ich świętych tekstów. Przykładem szczególnie ciekawym jest Francis X. Clooney, znawca hinduizmu

---

<sup>39</sup> Tamże, s. 348.

<sup>40</sup> [http://w2.vatican.va/content/francesco/pl/apost\\_exhortations/documents/papa-francesco\\_esortazione-ap\\_20131124\\_evangelii-gaudium.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/pl/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html) [dostęp: 21. 04. 2018].



i wykładowca w Harvard Divinity School. Po opublikowaniu wielu dzieł z zakresu hinduizmu doszedł do wniosku, że to właśnie teologia wypracowana na styku różnych religii pozwala w pełni uchwycić głębię religijnego doświadczenia. Nawet więcej, to dzięki temu twórczemu zetknięciu własna tradycja zostaje odczytana z większą głębią<sup>41</sup>. Widzimy tu wiele podobieństw do modelu teologii wypracowanej przez Dupuis, o czym była mowa wcześniej. Szczególnie intrygującą propozycję wysunął ostatnio Peter Phan, amerykański teolog katolicki pochodzenia wietnamskiego z Uniwersytetu Georgetown. W przekonaniu Phana nie ma żadnej sprzeczności między wiernością własnej tradycji przy jednoczesnym czerpaniu z duchowych bogactw innych religii. Na ten rodzaj postawy Phan ukuł trudną do przełożenia na język polski formułę „jednoczesnego przynależenia do wielu religii” (*multiple religious belonging*), która w jego przekonaniu adekwatnie opisuje stan religijnej świadomości mieszkańców Dalekiego Wschodu przed pojawieniem się agresywnych monoteizmów, takich jak chrześcijaństwo i islam<sup>42</sup>.

W Polsce podobne myślenie jest obecne na przykład w propozycjach Marii Krzysztofa Byrskiego, znanego tłumacza klasycznych tekstów hinduskich<sup>43</sup>. Zdaniem Byrskiego lektura świętych tekstów hinduizmu odsłania treści zaskakująco bliskie tylko chrześcijańskiej wrażliwości, dotyczy to zwłaszcza koncepcji ofiary. Nader interesująco brzmią uwagi Byrskiego o istocie hinduizmu, który dość powszechnie jest uważany za najbardziej politeistyczną religię z tych, jakie zna historia. Otóż jego zdaniem sprawa wcale nie jest tak oczywista, jeśli wczytać się dokładnie w hinduską mitologię i wsłuchać się w wielobarwny tłum jej bóstw.

W tym kontekście warto przywołać tekst Karla Rahnera z 1979 roku o teologicznej interpretacji Soboru Watykańskiego II. Otóż zdaniem Rahnera historię Kościoła należy podzielić na trzy główne okresy: 1. Krótki okres judeochrześcijaństwa, 2. Czas Kościoła w poszczególnych grupach kulturowych, najpierw hellenizmu, a następnie kultury i cywilizacji europejskiej, 3. Okres, w którym przestrzenią Kościoła stał się cały świat<sup>44</sup>. Ten ostatni okres zapoczątkował właśnie Sobór Watykański II, choć głównie na

<sup>41</sup> F. X. Clooney, *Comparative Theology. Deep Learning Across Religious Borders*, Oxford 2010.

<sup>42</sup> P. C., Phan, *Being Religious Interreligiously. Asian Perspectives on Interfaith Dialogue*, New York 2004.

<sup>43</sup> M. K. Byrski, *Spotkanie z hinduizmem*, Warszawa 2016.

<sup>44</sup> K. Rahner, *Basic Theological Interpretation of the Second Vatican Council*, [w:] *Theological Investigations*, t. XX, tłum. J. Donceel, London 1981, s. 77-89.

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, dla których Kościoły narodowe stanowią oparcie dla tzw. działań ewangelizacyjnych. Tymczasem tak naprawdę to na naszych oczach rozgrywa się kwestia tożsamości chrześcijaństwa jako religii<sup>45</sup>. Dzięki pierwszemu pokoleniu Żydów, którzy uznali w Jezusie z Nazaretu 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 europejską” w jej narodowych odmianach. Jeśli wierzyć intuicji Rahnera, wierność pierwotnemu impulsowi religijnemu zakłada konieczność „odklejenia” Kościoła od tych akcydentalnych form kulturowych<sup>46</sup>. W moim przekonaniu takie spojrzenie na historię Kościoła ma olbrzymie konsekwencje również dla zrozumienia wkładu Thomasa Mertona w duchowość katolicką.

I na koniec jeszcze jedna sprawa, dla samego Mertona wcale nie marginalna. Chodzi mianowicie o stosunek katolicyzmu do ateistów i ateizmu, o czym wspomniałem, nawiązując do jego korespondencji z Erichem Frommem. Być może takie pojęcia jak „Bóg”, „teizm”, „ateizm” za szybko uruchamiają cały łańcuch skojarzeń, które polaryzują relacje. Dla wierzących Bóg to coś dobrego, a brak Boga to coś złego, religia jest dobra, a brak religii zły. Zaś dla ateistów istnienie Boga to ułuda, a systemy religijne to ucieczka przed odpowiedzialnością. Takie rzeczowniki determinują nacechowany wartościująco nasz stosunek do drugiego człowieka. Już w latach 60. XX wieku pisał o tym protestancki teolog Wilfred Cantwell Smith i postulował rezygnację ze słowa religia, bo kiedy go użyjemy, od razu mówimy o ludziach religijnych i niereligijnych<sup>47</sup>. Zamiast o Bogu, ateistach i ludziach religijnych może warto zacząć mówić o jakiejś iskrze, którą przyrównałbym do Daimoniona Sokratesa. Rzadko mówił mu, co ten miał robić, częściej – czego powinien unikać. Wierność sobie, autentyczność – to religia, w której mogą się odnaleźć zarówno wierzący, jak i niewierzący. Postulat Smitha brzmi być może nazbyt radykalnie i w najbliższej przyszłości raczej trudno spodziewać się jego realizacji. Jakimś rozwiązaniem mogłoby

---

<sup>45</sup> Tamże, s. 85.

<sup>46</sup> Tamże, s. 84.

<sup>47</sup> W. C. Smith, *The Meaning and End of Religion*, New York 1964.

być natomiast wprowadzenie pojęcia pluralizmu, rozumianego na sposób, w jaki używa go amerykański socjolog religii Peter L. Berger. We wstępie do książki o znamienym tytule *Desekularyzacja świata. Odżywająca religia i światowa polityka* (1999) napisał: „Założenie, że żyjemy w świecie zsekularyzowanym, jest fałszywe”<sup>48</sup>. Tezę tę dookreślił w eseju z 2012 r. *Dalsze myśli o religii i nowożytności*, w którym zaproponował, by w miejsce niedającej się utrzymać teorii sekularyzacji wprowadzić teorię pluralizacji<sup>49</sup>, a zatem, by zaakceptować wielość równorzędnych i niedających się uzgodnić postaw życiowych. Należy podkreślić, że nie chodzi tu o tolerancję dla odmienności, ale o przeświadczenie, że pluralizm jest rzeczywistością, która wzbogaca każdego z uczestników życia publicznego.

Pluralizm w rozumieniu amerykańskiego socjologa religii jest jedynym racjonalnym i pragmatycznym uzasadnieniem dla istniejącej różnorodności kultur i religii. Innymi słowy, celem dialogu jest nie tyle dojście do porozumienia, ile raczej do wzajemnego poznania i poszanowania istniejących różnic. Obserwujemy bowiem z jednej strony gwałtowne procesy sekularyzacyjne, a z drugiej niewątpliwie równie intensywne „zwieranie szyków” zwolenników mocnej obecności religii w przestrzeni publicznej. Być może więc teoria pluralizacji stanowi właściwy klucz hermeneutyczny umożliwiający rozumienie postępującej polaryzacji społeczeństw na całym świecie. Jak się wydaje, Thomas Merton byłby zwolennikiem właśnie takiego spojrzenia na rzeczywistość. W tym sensie widzę w nim prekursora postsekularyzmu, który uznaje równe prawa zarówno dla światopoglądu odwołującego się do religii, jak i ateistycznego sposobu patrzenia na świat. Warto też dodać, że również w Polsce pojawiły się interesujące propozycje refleksji nad postsekularyzmem, by przypomnieć tom esejów przygotowanych przez środowisko badaczy z Uniwersytetu Śląskiego pod intrygującym tytułem *Drzewo poznania. Postsekularyzm w przekładach i komentarzach*<sup>50</sup>, czy pismo „Władza Sądzenia”, które w 2015 roku w całości poświęciło jeden z numerów obecności religii w postsekularnym świecie<sup>51</sup>. Być może to właśnie wiek XXI będzie należał do Thomasa Mertona w Polsce, tak jak druga połowa XX wieku należała do niego w Stanach Zjednoczonych.

<sup>48</sup> P. L. Berger, *The Desecularization of the Word. Resurgent Religion and World Politics*, Grand Rapids MI 1999, s. 1.

<sup>49</sup> P. L. Berger, *Further Thoughts on Religion and Modernity*, „Society” 2012, nr 49, s. 313–316.

<sup>50</sup> *Drzewo poznania. Postsekularyzm w przekładach i komentarzach*, red. P. Bogalecki, A. Mitek-Dziemba, Katowice 2012.

<sup>51</sup> „Władza Sądzenia” 2015, nr 6: „O przygodności religii w postsekularnym świecie”.

Stanisław Obirek

### **Thomas Merton – Forerunner of Postsecularism**

The term „postsecularism” appeared at the beginning of the 21st century and has made a spectacular career in a variety of critical discourses since then. This article argues that well before its appearance Thomas Merton was postsecular *avant la lettre* and that, moreover, the postsecular turn was largely influenced by Merton’s dialogue with representatives of various religions as well as with agnostics and non-believers. The coexistence of irreconcilable belief systems and ways of life forces us, inhabitants of late modernity, to accept diversity without attempting to reconcile differences. Thomas Merton has much to offer to the postsecular world.

**Keywords:** Thomas Merton, postsecularism

**Słowa kluczowe:** Thomas Merton, postsekularyzm