

Poznawajmy religie, by je pokochać

Wielosć religii towarzyszyła ludzkości od zawsze. Świadomość istnienia wielu bogów i odmiennych sposobów oddawania im czci stanowiła jeden z wyznaczników tożsamości grupowej. Kontakty między różnymi plemionami były czymś naturalnym, a więc również wspomniana różnorodność nie stanowiła problemu.

STANISŁAW OBIREK

Jeśli przyjąć definicję religii jako systemu kulturowego, którą w latach siedemdziesiątych XX wieku zaproponował Clifford Geertz (1926-2006), to utrwalanie określonych systemów religijnych staje się z jednej strony czymś zrozumiałym i z punktu widzenia spójności grupy pożądanym. Z drugiej jednak strony – pozwala też diagnozować sytuacje, w których dochodzi do nadużyć w tym procesie konsolidacji społeczeństwa, a interesy grupy dominującej stają się przeszkodą w procesie demokratyzacji. Są to przypadki znane z nie tylko z historii, ale spotykane również we współczesnym świecie. Tym pilniejsza więc potrzeba edukacyjnego wysiłku, by przed takimi nadużyciami przestrzegać i je w miarę szybko eliminować. Trudność polega na tym, że usuwanie wiekowych przyzwyczajęń jest niezwykle trudne, a czasami może się wydawać wręcz niemożliwie, stąd w pracy nad zmianą mentalności potrzebny jest zbiorowy i interdyscyplinarny wysiłek. Tylko on stanowi gwarancję, że w ogóle dojdzie do zmian. W chwili obecnej jest on podejmowany w ośrodkach badawczych głównie w Stanach Zjednoczonych, stąd w poniższych rozważaniach pojawiają się odniesienia do publikacji badaczy amerykańskich. Jestem jednak przekonany, że dorobek humanistyki polskiej jest w tej dziedzinie imponujący, ale niestety mało znany. Stąd potrzeba, a nawet konieczność, jego większej popularyzacji i swoistego dialogu z osiągnięciami humanistyki światowej. Chcę też od razu dodać, że ze względów historycznych i emocjonalnych najczęściej miejsca w refleksji nad możliwością dialogu między religiami zajmuje historia judaizmu i chrześcijaństwa, stąd i w mojej refleksji te dwie wspólnoty religijne zajmują najczęściej miejsca. Nie jest to jednak tylko kwestia moich prywatnych upodobań. Również w refleksji i decyzjach Kościoła katolickiego właśnie relacja z judaizmem i Żydami zajmuje stosunkowo najwięcej miejsca. Nie czas i miejsce, by wchodzić w analizy przyczyn, dlaczego tak się dzieje, i wystarczy stwierdzić, że takie wydarzenia jak Holocaust w chrześcijańskiej Europie i powstanie państwa Izrael w 1948 roku w poważnym stopniu dotknęły tradycyjnego nauczania Kościoła na temat judaizmu. Poza tym fakt, że Zagłada Żydów euro-

pejskich dokonała się w dużym stopniu na terenie Polski w poważnym stopniu wpłynął na stopień zaangażowania samych Polaków zarówno w ratowanie zagrożonych Żydów (najwięcej drzewek w Yad Vashem upamiętniających Sprawiedliwych wśród Narodów Świata dedykowanych jest właśnie Polakom), jak i wystawiła wielu z nich na pokusę bierności, a nawet aktywnego udziału w eksterminacji. Temperatura emocjonalna, jaka towarzyszy publikacjom na ten temat, i ogólnonarodowa debata świadczy o tym w sposób dobitny.

Warto też od razu dodać, że właśnie te dwie wspólnoty podlegają w chwili obecnej największym i najbardziej dramatycznym transformacjom, stąd konieczność uwzględnienia procesów sekularyzacyjnych i zjawiska ateizmu jako swoistej odpowiedzi na nadużycia instytucjonalnych form religijności. Nie można ich więc sprowadzać tylko do agresywnego antyklerykalizmu czy w samych ateistach nie można widzieć „osobistych nieprzyjaciół Pana Boga”. Nawet jeśli nazbyt uproszczona polityka historyczna skłania wielu publicystów i wychowawców do postrzegania przeszłości w kolorach biało-czarnych, rzeczywistość jest o wiele bardziej skomplikowana.

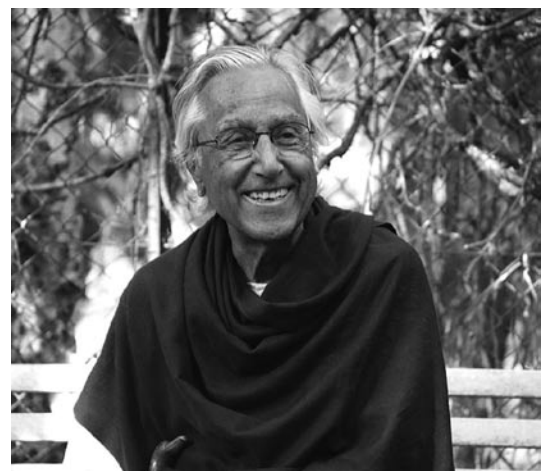
Tak więc zdaniem amerykańskiego antropologa religia to: „System symboli, budujących w ludziach mocne, wszechogarniające i trwałe nastroje i motywacje, poprzez formułowanie koncepcji ogólnego ładu istnienia i tworzenie wokół tych koncepcji takiej aury faktyczności, że owe nastroje i motywacje wydają się niezwykle oczywiste”¹. Z takiego rozumienia religii wypływają naturalne konsekwencje utrudniające porozumienie między wyznawcami odmiennych religii i uzasadniająca dążenie do wykazania wyższości własnej religii wobec innych. Tak więc różnorodność religii i wielosć wyznań chrześcijańskich nie zawsze była postrzegana jako zjawisko pozytywne. Wprost przeciwnie. Zwłaszcza wyznawcy religii monoteistycznych, a może dokładniej: instytucjonalni przywódcy tych religii – starali się wszelkimi sposobami, nie zawsze, dodajmy, przyjaznymi, ową różnorodność zlikwidować, a przynajmniej zmniejszyć.

Jest to zrozumiałe, ale nie nieuniknione. Zrozumiałe, jeśli nastąpi utożsamienie stworzonego przez daną grupę systemu religijnego z Bogiem przy jednoczesnym zapoznaniu historycznego charakteru własnej religii, natomiast pozwala tego uniknąć historyczna i hermeneutyczna wrażliwość otwartego spojrzenia na inne religie.

Przykładem takiego nowego spojrzenia na religię, w tym na samego Boga, jest książka amerykańskiego biblisty Marka S. Smitha *Bóg w tłumaczeniu: bóstwa w trans-kulturowym dyskursie w świecie biblijnym*, która pokazuje, że pozytywne spojrzenie na inne bóstwa pozwala pełniej zrozumieć własne pojęcie Boga. Dotyczy to zresztą zarówno Biblii Hebrajskiej, jak i Nowego Testamentu². Takie kulturowe spojrzenie na religie nie jest zbyt powszechne, zwłaszcza stronią od niego teologowie poruszający się w tradycyjnych paradygmatach swoich religii. Jak się wydaje, to właśnie takie ujęcie umożliwia przekraczanie granic poszczególnych religii, a tym samym stwarza możliwość wzajemnego porozumienia. Intrygującą propozycję interpretacyjną wypracował żydowski teoretyk kultury Daniel Boyarin w jednej ze swych ostatnich książek *Obrzeża. Podział judeochrześcijaństwa*, w której pokazał, jak bardzo umowne są granice podziału między tymi religiami wyrosłymi ze wspólnego pnia religii opartej na Biblii Hebrajskiej³. Swoistym rozwinięciem intuicji badawczych Boyarina jest książka izraelskiego historyka Israela Jacoba Yuvala *Dwa narody w jednym łonie. Postrzeganie Żydów i chrześcijan w późnej starożytności i w wiekach średnich*, w której autor stara się uchwycić powstanie wzajemnych uprzedzeń i stereotypów⁴. Najdalej idące konsekwencje z badań historycznych wyciągnął inny izraelski historyk Shlomo Sand, który już w tytule swojej książki *Wynalazek narodu żydowskiego* stawia prowokującą tezę⁵. Jak powiada Sand: „Moja książka nie jest historią narodu żydowskiego, tylko krytyką pewnych koncepcji historiograficznych i konstrukcji teoretycznych, które od pewnego czasu były dominujące”⁶ – i w tym sensie stanowi ona swoiste zaproszenie do namysłu nad podobnymi konstrukcjami ideologicznymi. Przykładem takiego ujęcia z perspektywy islamu, w której teologia czerpie z refleksji antropologicznej, jest książka Talala Asada *Genealogie religii*, w której autor wskazuje na podobieństwa kulturowych i politycznych uwikłań chrześcijaństwa i islamu⁷. Można też dodać, że już od lat sześćdziesiątych XX wieku coraz większe znaczenie zaczęła odgrywać teoria Fredrika Bartha, który zaczął łączyć etniczność nie tylko z cechami danymi raz na zawsze, ale właśnie z kulturą i wymianą między społecznościami ludzkimi. Jego zdaniem „więcej uzyska się poprzez uznanie tej bardzo istotnej cechy (chodzi o istnienie wyizolowanych kultur – dop. aut.) za skutek czy rezultat niż za pierwotną i definicyjną cechę sposobu zorganizowania grupy etnicznej”⁸. W samej rzeczy studia pomieszczone w tomie, do którego Barth napisał cytowany powyżej tekst, w całej rozciągłości potwierdzają zasadność tej tezy⁹. Warto też dodać, że teoretyczne uzasadnienia istniejących bądź wyobrażonych różnic etnicznych i religijnych znajdują interpretatorów, którzy gorliwie dostarczają argumentów. Zygmunt Bauman zwraca uwagę, że tę rolę odgrywają intelektualisci. To oni właśnie, jego zdaniem, podejmują się objaśniania rzeczywistości, która dla zwykłych zjadaczy chleba najeżona jest tajemnicami: „Ludzie czynu stają się zależni od myślicieli: zwykli ludzie nie mogą zajmować się swoimi życiowymi sprawami nie prosząc i nie otrzymując pomocy od ewangelistów. Jako członkowie społeczeństw zwykli ludzie stają się niepełni, niedoskonalni, potrzebujący. Nie ma żadnego prostego sposobu na całkowite wyleczenie ich z ułomności, a że noszą zawsze to swoje brzemie, ludzie potrzebują stałej obecności i nieustannej interwencji szamanów, magów, kapłanów i teologów. Natężenie tej potrzeby (a co za tym idzie również siła tej zależności) rośnie wraz z liczbą niewiadomych wbudowanych w egzystencje zwykłych ludzi, jak również ze stopniem, w jakim szamani, magowie itd. dzierżą monopol na zaj-

mowanie się ową sferą”¹⁰. Jest to spór nierozstrzygalny, czy istniejące różnice religijne są wynikiem gorliwej działalności teologów, czy też owocem zamysłu Boga. Jest jednak faktem, że stały się one problemem, który tylko człowiek może rozwiązać.

Szczególnie ciekawie brzmią w tym kontekście koncepcje wypracowane przez Raimona Panikkarę, myśliciela o podwójnej przynależności kulturowej – hinduskiej i hiszpańskiej. Właśnie ta wielokulturowa przynależność pozwala mu widzieć również religie jako zjawiska naznaczone kulturowo. Według niego: „Jeśli dialog *międzyreligijny* ma być rzeczywistym dialogiem, musi mu towarzyszyć dialog *wewnątrzreligijny*, tj. musi się zacząć od zgłębienia siebie samego i *relatywności* swoich wierzeń (co nie oznacza ich *relatywizmu*), przyjęcia wyzwania zmiany, nawrócenia i ryzyka obalenia mych tradycyjnych wzorów”¹¹. Dla niego różne ścieżki religijne nie muszą prowadzić do konfliktu i wzajemnego potępienia, ale mogą wzmagać poczucie uniwersalności własnych przekonań. Powiada on o sobie, iż wyruszył jako chrześcijanin, po drodze odkrył w sobie hindusa i powrócił buddystą, nie przestając być chrześcijaninem. Odwołując się do własnego doświadczenia, pisze: „Można podążać własną drogą bez potrzeby potępienia innych. Można nawet zetknąć się ze wszystkimi innymi sposobami życia i, jeśli się akurat ma rzeczywiście doświadczenie inkluzywności, pozostać w pokoju nie tylko z samym sobą, lecz także z wszelkimi innymi ludzkimi i boskimi sposobami istnienia. Można być konkretnym w swych obowiązkach lojalności i uniwersalnym w swym światopoglądzie”¹². Panikkar przynależy do wielu tradycji religijnych i nie dostrzega w tym żadnej sprzeczności. Wprost przeciwnie, w jego duchowym przeżyciu wszystkie one wzajemnie się wzbogacają i umacniają.



Raimon Panikkar, myśliciel o podwójnej przynależności kulturowej – hinduskiej i hiszpańskiej



Peter C. Phan, katolicki teolog wietnamskiego pochodzenia

Podobnie na problem przynależności do różnych religii patrzy Peter C. Phan, katolicki teolog wietnamskiego pochodzenia. Jego zdaniem przed pojawieniem się religii pisma, szczególnie chrześcijaństwa i islamu, na terenach Azji pojęcie „przynależności do wielu religii” było raczej normą niż wyjątkiem, przynajmniej na poziomie religijności popularnej¹³. Tak jest i dzisiaj w Japonii. Dopiero wejście religii Księgi, z ich uroszczeniami wyłączności na zbawienie, doprowadziło do rywalizacji pomiędzy wyznawcami poszczególnych religii¹⁴. Nie oznacza to oczywiście, że religie Księgi w dalszym ciągu muszą odgrywać tak antagonizującą rolę. Wręcz przeciwnie, to właśnie doświadczenia przeszłości uzmysławiają konieczność radykalnej zmiany i powrotu do pierwotnej, jednoczącej funkcji religii.

W podobnym duchu wypowiadają się również niektórzy teologowie katolicki. Ich zdaniem dialog międzyreligijny jest nie tylko możliwy, ale wręcz konieczny. Dobrym przykładem tego nowego myślenia jest książka jezuita Jacquesa Dupuis *Chrześcijaństwo i religie. Od konfrontacji do dialogu*, w której nakreślił przełom, jaki nastąpił w ostatnich dziesięcioleciach w katolicyzmie¹⁵. Konfrontacyjny charakter katolicyzmu ostatecznie stracił rację bytu, choć to

nowe spojrzenie na inne religie – radykalnie odmienne od tradycyjnego – jednak jest zakorzenione w tradycji Kościoła. Jak powiada Dupuis: „Jestem świadom, że zaproponowałem coś, co nazwałem «jakościowym skokiem», który otworzy nowe horyzonty w tym, co nawet dzisiaj jest oficjalnym nauczaniem Magisterium Kościoła, cho-



Jezuita Jacques Dupuis

ciaż myślałem i myślę, że te nowe horyzonty są głęboko zakorzenione w żywej tradycji Kościoła i na niej budują¹⁶. Jednym słowem chodzi o to, żeby nawiązać do zapomnianych nurtów w religii chrześcijańskiej, które pozwalały postrzegać inne religie nie jako konkurencję czy zagrożenie, ale jako wspólną drogę do tego samego celu: „(chodzi o pokazanie – dop. red.) jak wiara i doktryna chrześcijańska może połączyć wyznanie wiary w jedynność Jezusa Chrystusa jako powszechnego Zbawiciela z teologicznym zrozumieniem pozytywnej roli i znaczenia w Bożym planie względem ludzkości innych tradycji religijnych¹⁷. Właśnie w tym kierunku koncepcję Dupuis rozwinął inny jezuita, Gerald O’Collins, w swojej książce *Zbawienie dla wszystkich narodów Boga*, w której pokazał, jak bardzo to nowe i pozytywne myślenie o innych religiach i ich wyznawcach jest zakorzenione w tekstach biblijnych¹⁸.

Innymi słowy pozytywne spojrzenie na wielość religii nie oznacza braku lojalności wobec własnej tradycji, tylko pozwala na dostrzeżenie jej granic i fragmentaryczności swego spojrzenia na Transcendencję, która przekracza każde ludzkie próby jej pojęciowego ujęcia. Tendencja do wykluczania innych pojawiła się z całą ostrością w momentach zagrożenia i konfrontacji. Tak było w judaizmie, kiedy zaczęto eksponować koncepcję Boga zazdrosnego – Jahwe, który domagał się od swoich wyznawców, w tym wypadku od narodu żydowskiego, całkowitej lojalności i wykluczania wiary w innych bogów. Z tekstu samej Biblii Hebrajskiej wiemy, że ten wymóg napotykał ogromny opór samych Żydów nieustannie ulegających urokowi innych bogów¹⁹. Jednak to właśnie ten opór czy, mówiąc językiem teologicznym, grzeszność człowieka stała się jednym ze źródeł zmiany oczekiwań, jakie Bóg miał wobec człowieka, swego stworzenia. Ten swoisty dramat, jaki został zapisany na kartach Biblii, interesująco interpretuje żydowski myśliciel Yochanan Muffs: „Prawdopodobnie Bóg zdał sobie sprawę, że skoro się mylił, oczekując niemożliwego od człowieka, a następnie karząc go (za niespełnienie tych oczekiwań – dop. aut.), to zrobi słuszniej, darząc większą sympatią ludzkie błędy. (...) Jestem gotów znieść ludzką grzeszność, powiada Bóg, pozostawić miejsce dla jej człowieczeństwa, gdyż nie mogę mieć jednocześnie ciastka i zjeść go: nie mogę mieć wolnej od grzechu istoty, która byłaby jednocześnie człowiekiem. Raczej grzeszna ludzkość niż świat bez ludzi²⁰. A skoro jest właśnie tak, to prawdopodobnie i my ludzie powinniśmy mieć więcej zrozumienia dla własnej grzeszności i słabości innych ludzi.

W każdym razie ten swoisty ekskluzywizm religijny, którego celem była ochrona własnej tożsamości, niekiedy wyradzał się w zachowania wrogie wobec „obcych”. Można powiedzieć, że były i są one właściwe dla każdego monoteizmu i zostały przejęte z jeszcze większą siłą przez wyrosłe z judaizmu chrześcijaństwo i przez islam. Działo się tak zwłaszcza wtedy, gdy te religie połączyły się z władzą polityczną. Takie rozumienie religii doprowadziło do rywalizacji pomiędzy poszczególnymi religiami, konfliktów i wojen religijnych. Zresztą – nie tylko pomiędzy różnymi religiami, ale również wewnątrz tych samych religii. Choć jednocześnie trzeba od razu zaznaczyć, że w każdej religii, również monoteistycznej, można wyróżnić tendencję przeciwną – a więc pluralistyczne zaciekawienie wyznawcami innych religii. Wystarczy wspomnieć o nurcie prorockim w judaizmie, teologii negatywnej w chrześcijaństwie i mistycznym wymiarze islamu, jakim jest sufizm.

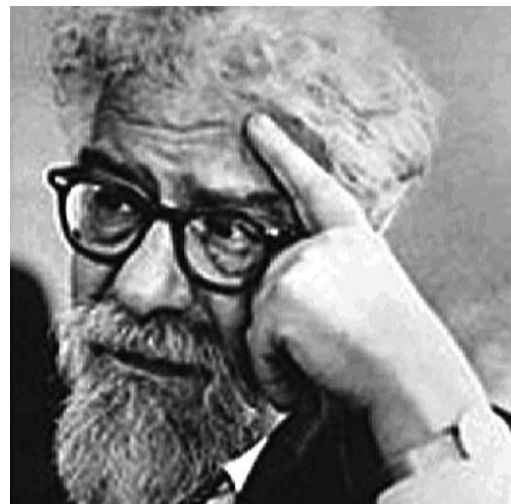
Dziś obserwujemy zjawisko odwrotne. Coraz więcej ludzi, w tym przede wszystkim liderzy największych religii, wskazują na pozytywne wymiary religijnych i wyznaniowych różnic. Jednym z pierwszych głosów domagających się wzajemnego uznania i szacunku był głos Swami Vivekanandy (1863-1902) usłyszany przez uczestników Pierwszego Parlamentu Religii Świata, który odbył się w Chicago w 1893 roku²¹. Vivekananda stwierdził, że: „Największym nieszczęściem byłoby, jeśli wszyscy ludzie musieliby uznać i przyjąć tylko jedną religię i powszechnie obowiązujący sposób modlitwy, i jeden standard moralności”²². Łatwo zrozumieć ogromne wrażenie tych słów w kontekście przekonań religijnych dążących do narzucenia własnej prawdy innym. Przy czym Vivekananda nie głosił utopijnych przekonań, jego poglądy wyrastały z powszechnej praktyki tolerancji religijnej, z jaką miał do czynienia w rodzinnych Indiach: „Wierzmy nie tylko w powszechną tolerancję, ale akceptujemy wszystkie religie jako prawdziwe. Jestem dumny, że należę do narodu, który dawał schronienie prześladowanym i uciekinierom należącym do wszystkich religii i wszystkich narodów na ziemi. Musimy nie tylko tolerować innych, ale powinniśmy ich serdecznie przyjmować i (uznać – dop. red.), że tak rozumiana prawda jest podstawą wszystkich religii”²³. Jeśli potraktować słowa hinduskiego mistyka jako ziarno, to można śmiało powiedzieć, że zaczynają przynosić owoce dopiero dzisiaj, na początku XXI wieku. Jak się wydaje, polski wkład w nowe rozumienie religii jest szczególnie interesujący, choć zbyt mało znany. Być może jednym z powodów słabej znajomości ekumenicznego spojrzenia na wielość religii jest zbyt duża koncentracja na własnej tradycji i brak zainteresowania odmiennością. Jednak mimo dominacji takiego spojrzenia można odkryć perspektywy odmienne, na które dopiero od niedawna zaczynają zwracać uwagę również teologowie. Celem poniższych rozważań będzie przywrócenie im należytego miejsca w refleksji nad religią.

Prawdopodobnie pierwszym wyznawcą religii monoteistycznej, który na ten pozytywny potencjał różnych religii zwrócił uwagę, był pochodzący z Polski rabin Abraham Joshua Heschel (1907-1972). Znaczenie eseju Heschla wykracza poza zawarte w nim tezy. Jest bowiem rzeczą równie istotną kontekst, w jakim on się pojawił, jak i sam autor, który w momencie ogłoszenia tekstu był jednym z najbardziej znanych działaczy społecznych w Stanach Zjednoczonych i autorem licznych książek, które na nowo określiły obecność myśli religijnej w przestrzeni publicznej. Ale być może sprawą najważniejszą jest biografia samego Heschla, która stanowi najwymowniejszy komentarz do jego pism. Ten urodzony w Warszawie potomek rodziny chasydskiej stracił w Zagładzie prawie całą rodzinę. Sam cudem uniknął śmierci, wyjeżdżając tuż przed wybuchem II wojny światowej do Stanów Zjednoczonych na zaproszenie jednej z tamtejszych uczelni żydowskich. W swoich książkach starał się pokazać żywotne związki istniejące między tradycją żydowską i myślą chrześcijańskiego egzystencjalizmu. W skierowanym do protestanckich seminarzystów – słuchaczy Union Theologica Seminary – wykładzie *Żadna religia nie jest samotną wyspą* mówił: „Być może jest wolą Boga, aby w obecnej epoce istniała wielość form oddawania mu czci i wyznawania Go. Różnorodność religii w obecnej epoce jest wolą Boga”²⁴. Ale nie poprzestał na tym ogólnym stwierdzeniu. Wskazał, jak głębokie i pozytywne związki istnieją między judaizmem i chrześcijaństwem i jak wiele obie te religie sobie nawzajem zawdzięczają. Było to spojrzenie radykalnie odmieniające spojrzenie na chrześcijaństwo. Trudno się więc dziwić, że papież Paweł VI z taką uwagą wsłuchiwał się w zdanie rabina Heschla i pod jego wpływem zdecydował o zmianach w projektowanej wówczas w ramach obrad Soboru Watykańskiego II deklaracji *Nostra aetate*, mówiącej o stosunku katolicyzmu do innych religii, w tym zwłaszcza do judaizmu. Oto jak opisuje Heschel wzajemne relacje judaizmu i chrześcijaństwa: „Judaizm jest matką religii chrześcijańskiej. Jego losy związane są z przyszłością chrześcijaństwa. Czy matka miała by zapomnieć o dziecku, nawet jeśli jest ono krnąbrne lub zbuntowane? Z drugiej strony, Kościół powinien uznać, że my Żydzi, zachowując



Swami Vivekananda, uczestnik Pierwszego Parlamentu Religii Świata (1863 rok)

lojalność wobec własnej tradycji, mamy swój udział w zachowaniu wiary chrześcijańskiej; powinien uznać, że Żydzi zostali powołani do tego, by przechowywać i propagować dziedzictwo hebrajskiej Biblii”²⁵. Istotnym dopełnieniem tego pozytywnego spojrzenia na obie religie jest swoiste ostrzeżenie, by nie absolutyzować żadnej z nich, bowiem Bóg jest większy od każdej religii: „Religia nie jest celem, lecz środkiem. Kiedy uważa się ją za cel sam w sobie, przeradza się w bałwochwalstwo. Nad całym stworzeniem stoi Stwórca i



Rabin Abraham Joshua Heschel

Pan dziejów, ten, który jest ponad i poza wszystkim. Stawianie znaku równości między religią i Bogiem jest bałwochwalstwem²⁶. Tak otwarte i pozytywne spojrzenie na inne religie zostało przyjęte przez Kościół katolicki na Soborze Watykańskim II (1962-1965), zwłaszcza w dwóch zupełnie przełomowych dokumentach. W jednym poświęconym wolności religijnej – *De libertata religiosa*, i w drugim, o stosunku katolicyzmu do innych religii – wspomnianej deklaracji *Nostra aetate*. W obu tych tekstach mamy do czynienia z całkowitym zerwaniem z tradycją odwołującą się do autorytetu zewnętrznego i ze wskazaniem na pierwszorzędne znaczenie ludzkiego sumienia. Jak słusznie podkreśla John O'Malley, najważniejsza zmiana dotyczyła właśnie zmiany stosunku do Żydów: „Mało która kwestia wywołała tak wiele nieprzyjemnych kontrowersji, jak sprawa stosunku Kościoła do Żydów. Musimy pamiętać, że dopiero w latach 60. XX wieku zaczęto otwarcie mówić na temat Holokaustu i nazywać w dyskursie publicznym zło po imieniu. W Kościele, tak jak i w społeczeństwie, rozpowszechnione było przekonanie, że wszyscy Żydzi byli odpowiedzialni za śmierć Jezusa i stąd ciążyła na nich klątwa (Mt 27, 25). Niektórzy Ojcowie Soborowi byli święcie przekonani, że prace nad nowym dokumentem w kwestii relacji Kościoła do narodu żydowskiego ściągną z Żydów odpowiedzialność za śmierć Mesjasza²⁷. A ta zmiana dokonała się przede wszystkim przez zmianę języka: „Najbardziej rzucającą się w oczy rzeczą jest nowy styl, w jakim Sobór wyrażał swoje idee. A jednak ten aspekt jest konsekwentnie pomijany. Przez wieki sobory korzystały z różnych form literackiej ekspresji, zazwyczaj jednak miały charakter prawny, wzorowany na kanonach prawa rzymskiego. Począwszy od nicejskiego (325 rok), sobory działały jak organa prawodawcze, które formułowały ustawy, oraz jak sądy rozstrzygające kwestie sporne. Starano się, aby owe kanony były jak najbardziej jednoznaczne w określaniu, kto jest «w», a kto «poza» Kościołem oraz kto jest winny, a kto nie. Czasami sobory posuwały się do określenia tych «spoza» jako wrogów także społeczeństwa – skazując ich zarówno na wieczne potępienie, jak i na kary cywilne, z pozbawieniem życia włącznie²⁸. I to już jest przeszłością. Na szczęście. Książka Johna O'Malley'a *Co się zdarzyło podczas Soboru Watykańskiego Drugiego* rzuca wiele nowego światła na przełom, jaki miał miejsce w katolicyzmie²⁹. Osobiście jestem przekonany, że dokonało się tam właśnie zerwanie z tradycyjnym spojrzeniem na inne religie, a nie ma miejsca kontynuacja. Najlepszym dowodem jest właśnie wspomniana deklaracja o stosunku Kościoła do innych religii *Nostra*

aetate. Wystarczy przywołać wstępne stanowisko Kościoła: „W swym zadaniu popierania jedności i miłości wśród ludzi, a nawet wśród narodów, główną uwagę poświęca temu, co jest ludziom wspólne i co prowadzi ich do dzielenia wspólnego losu³⁰ – z którego jednoznacznie można odczytać otwarcie na innych i pozytywne spojrzenie na inne religie. Zaś lektura części poświęconej stosunkowi Kościoła do Żydów jako żywo przypomina cytowany wyżej esej Abrahama J. Heschla. Przede wszystkim więc z judaizmem jest czymś oczywistym: „Zagłębiając tajemnicę Kościoła, święty Sobór obecny pamięta o więzi, którą lud Nowego Testamentu zespolony jest duchowo z plemieniem Abrahama³¹. A skoro tak, to i wzajemne zbliżenie wyznawców obu religii jest czymś wysoce pożądanym: „Skoro więc tak wielkie jest dziedzictwo duchowe wspólne chrześcijanom i Żydom, święty Sobór obecny pragnie ożywić i zalecić obustronne poznanie się i poszanowanie, które osiągnąć można zwłaszcza przez studia biblijne i teologiczne oraz przez braterskie rozmowy³².”

To nowe spojrzenie na inne religie, a zwłaszcza na judaizm i Żydów, zostało szczególnie rozwinięte przez polskiego papieża Jana Pawła II, który z pojednania Kościoła katolickiego z innymi religiami i wyznaniem chrześcijańskimi uczynił przewodni motyw swego długiego pontyfikatu. W sposób najbardziej przystępny Jan Paweł II wyłożył swoje stanowisko na temat innych religii i judaizmu w książce-wywiadzie³³, jakiego udzielił włoskiemu dziennikarzowi Vittorioemu Messoriemu pt. *Przekroczyć próg nadziei*, który był wielokrotnie komentowany również przez przedstawicieli innych religii³⁴. Jednak o wiele istotniejsze znaczenie dla zmiany stosunku katolików do innych religii miała wizyta Jana Pawła II w synagodze rzymskiej 13 kwietnia 1986 roku i modlitewne spotkanie zorganizowane przez Jana Pawła II w Asyżu 27 października tego samego roku. Podobne znaczenie należy przypisać spotkaniom z wyznawcami innych religii przy okazji licznych pielgrzymek tego papieża na całym świecie. Następca Jana Pawła II, papież Benedykt XVI, podejmuje podobne wysiłki zmiany uprzedzeń we wzajemnych relacjach chrześcijan i Żydów, a dowodem szczególnie przekonującym są książki Benedykta XVI poświęcone Jezusowi z Nazaretu, zwłaszcza część II poświęcona śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa³⁵. Dzięki takim gestom i słowom papieży dialog międzyreligijny powoli staje się faktem i codzienną praktyką dla niemal wszystkich katolików.



Jan Paweł II w synagodze rzymskiej

Na zakończenie chciałem napisać słów kilka No dwu opasłych tomach antologii tekstów religijnych, które ukazały się na początku 2015 roku. Chodzi o *The Norton Anthology of World Religions* (razem prawie 4000 stron plus podstawowe hasła, podstawowa bibliografia, indeksy itd. itp.). Głównym wydawcą jest Jack Miles, bliski mi nie tylko dlatego, że studiował na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie, który jest i moją uczelnią, i że jest podobnie jak ja byłym jezuitą. Przede wszystkim jego postrzeganie religii jest w najlepszym tego słowa znaczeniu jezuickie: pełne empatii i zachwytu nad jej różnorodnością. Tom I to hinduizm, buddyzm i daoizm (to religie Chin), tom II to judaizm, chrześcijaństwo i islam. Proszę się nie obawiać. Nie będę nawet próbował omawiać tych obszernych tomów. Zresztą sporo recenzji już się ukazało, więc dzięki cudowi internetu każdy może sobie do nich zajrzeć w miarę wolnego czasu.

Takiej publikacji po polsku nie ma. Ale przecież mogłaby być. Otóż Polski episkopat dysponuje ogromnymi środkami finansowymi i właściwie nieograniczoną możliwością wpływania na polski system edukacyjny. Bez trudu może więc rzeczony tomy przetłumaczyć (dysponuje przecież znakomicie wykształconą kadrą profesorów różnych specjalności teologicznych i religioznawczych) i każdemu nauczycielowi i nauczycielce religii w polskich szkołach po prostu ofiarować w chwili,

gdy zleca nauczanie. Taki prezent i zachęta, by religię przedstawiać w całym jej bogactwie, nada temu przedmiotowi właściwą rangę, na jaką zasługuje.

Co mi tam. Skoro już się rozmarzyłem. Czy nie byłoby cudownie, gdyby polscy księża pracujący na całym świecie wśród Polonii otrzymali właśnie te dwa wspaniałe tomy, które im pozwolą zanurzyć się w bogactwo religii, w którym tkwi od stuleci polski katolik rozproszony na świecie? Zamiast pomstować na wielość religii i wyznań, ot, zaciekawić się nimi, skonfrontować teksty z życiem! I tak oto polski katolicyzm stałby się zarzewiem ogólnoświatowego dialogu między religiami!

Spoglądam Ci ja na te tomiska, zaglądam, wertuję, zachwycom się i zastanawiam się, jak je spożytkować do kolejnych wykładów. Cieszę polskie akcenty: Czesław Miłosz i jego wiersz *Campo di Fiori*. Proszę się nie obawiać, jest też Jan Paweł II i jego wspólna deklaracja z patriarchą Bartłomiejem I na temat etyki środowiska z 2002 roku (i nic więcej!). W perspektywie światowej tak wygląda wkład polskiego katolicyzmu w dziedzictwo religijne. Ciekawe proporcje. Warto je przywrócić również na lekcjach religii w polskich szkołach. Kosztowałyby to na pewno mniej niż kolejna tranza przeznaczona ma Dom Kultury Jana Pawła II przy świątyni Opatrzności Bożej, a pożytek na pewno większy.

Ale to marzenia ściętej głowy, może lepiej samemu zabrać się do pracy i spróbować przynajmniej poznać to bogactwo tradycji religijnych, by się nimi zachwycić. A przynajmniej się nimi zaciekawić. To znacznie bardziej pożyteczne niż tropienie szkodliwości religii dla naszej kultury. Choć naturalnie i o tym nie należy zapominać, ale trzeba też przy tym pamiętać, że szkodliwe są przede wszystkim jej wynaturzenia. Ta zasada dotyczy zresztą wszystkiego, co ludzkie.

PRZYPISY

- ¹ Clifford Geertz: *Religia jako system kulturowy*. W: *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*. Tłum. Maria M. Piechaczek. Kraków 2005, s. 112.
- ² Mark S. Smith: *God in Translation: Deities in Cross-cultural Discourse in the Biblical World*. Tybinga 2008.
- ³ Daniel Boyarin: *Border Lines. The Partition of Judeo-Christianity*. Philadelphia 2004.
- ⁴ Israel Jacob Yuval: *Two nations in Your Womb. Perceptions of Jews and Christians in Late Antiquity and the Middle Ages*. Berkeley 2006.
- ⁵ Shlomo Sand: *The Invention of Jewish People*. Londyn 2009.
- ⁶ *Ibidem*, s. 314.
- ⁷ Talar Asad: *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore 1993.
- ⁸ Frederik Barth: *Grupy i granice etniczne: społeczna organizacja różnic kulturowych*. W: *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*. Red. Marian Kempny, Ewa Nowicka. Warszawa 2004, s. 350.
- ⁹ *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*. Red. Fredrik Barth. Oslo 1969.
- ¹⁰ Zygmunt Bauman: *Paul Radin, czyli etiologia intelektualistów*. W: *Prawodawcy i tłumacze*. Warszawa 1998, s. 12.
- ¹¹ Raimundo Panikkar: *Religie świata w dialogu*. Tłum. Józef Marzęcki. Warszawa 1986, s. 79.
- ¹² *Ibidem*, s. 19.
- ¹³ Peter C. Phan: *Multiple Religious Belonging: Opportunities and Challenges for Theology and Church*. „Theological Studies”, nr 64, 2003, s. 498.
- ¹⁴ *Ibidem*, s. 499.
- ¹⁵ Jacques Dupuis: *Chrześcijaństwo i religie. Od konfrontacji do dialogu*. Tłum. Stanisław Obirek. Kraków 2003.
- ¹⁶ *Ibidem*, s. 348.
- ¹⁷ *Ibidem*, s. 349.
- ¹⁸ Gerald O'Collins: *Salvation for All God's Other Peoples*. Oxford 2008.
- ¹⁹ Por. Giovanni Odesso: *Biblia i religie. Biblijne perspektywy teologii religii*. Tłum. Stanisław Obirek. Kraków 2005.
- ²⁰ Yochanan Muffs: *The Personhood of God: Biblical Theology, Human Faith and the Divine Image*. Woodstock 2005, s. 94.
- ²¹ Teksty wystąpień można znaleźć w publikacji Swamiego Vivekanandy *My India. The India Sternal*. Kalkuta 1998.
- ²² *Ibidem*, s. 97.
- ²³ *Ibidem*.
- ²⁴ Abraham J. Heschel: *Żadna religia nie jest samotną wyspą*. W: *Żadna religia nie jest samotną wyspą. Abraham Joshua Heschel i dialog międzyreligijny*. Red. Harold Kasimow i Byron L. Sherwin. Tłum. Marta Kapera. Kraków 2005, s. 41.
- ²⁵ *Ibidem*, s. 39.
- ²⁶ *Ibidem*, s. 40.
- ²⁷ John O'Malley: *Testament Soboru*. Tłum. Jacek Prusak. „Tygodnik Powszechny”, nr 7, 2010.
- ²⁸ *Ibidem*.
- ²⁹ John O'Malley: *What Happend At Vatican II*. Cambridge 2008.
- ³⁰ <http://archidiecezja.lodz.pl/czytelnia/sobor/drn.html>.
- ³¹ *Ibidem*.
- ³² *Ibidem*.
- ³³ Jan Paweł II: *Przekroczyć próg nadziei*. Lublin 1994.
- ³⁴ *Jan Paweł II i dialog międzyreligijny*. Wybór i oprac. Byron L. Sherwin i Harold Kasimow. Tłum. Aneta Nowak. Kraków 2001.
- ³⁵ Benedykt XVI: *Jezus z Nazaretu. Od wjazdu do Jerozolimy do Zmartwychwstania*. Tłum. Wiesław Szymona. Kielce 2011. ■