

PRAWDA, TOLERANCJA, ETOS ŚWIATOWY

Relacje między religiami

Wiek XXI: walka religijnych kultur?

W roku 1996 wywołał furorę tytuł książki Samuela Huntingtona *Clash of Civilisations*. Henry Kissinger nazwał tę książkę „jedną z najważniejszych publikacji od końca zimnej wojny”. Zasadnicza teza Huntingtona brzmiała: *causa belli*, czyli przyczyną wojny w XIX wieku była idea narodowości, w XX wieku – walka ideologii, a w XXI wieku będzie nią zderzenie kultur. Autor wymienia dziewięć kultur: zachodnią, prawosławną, islamską, chińsko-konfucjańską, buddyjską, hinduistyczną, japońską, łacińsko-amerykańską i afrykańską.

Listę tę poddano słusznie krytyce: pięć kultur określono tu ze względu na ich podłoże religijne, pozostałe natomiast na podstawie geograficznego ich położenia. Pominięto ponadto kulturę żydowską i chrześcijańską, a to prawdopodobnie dlatego, że zostały one potraktowane jako wchłonięte przez kulturę „zachodnią” i z nią zmieszane, przynajmniej gdy chodzi o istotne idee antropologiczne (które doprowadziły na przykład do sformułowania praw człowieka).

Pomimo całego tego pomieszania: wyzywająca jest mimo wszystko teza, że kultury trzeba zasadniczo opisywać według ich istotnego wymiaru religijnego. Podobne sformułowanie pojawia się w studium *The Borders of Community*, opracowanym przez Club of Rome: „Każda wspólnota wymaga – pomimo wszelkich różnic w stylu życia – wspólnych przekonań. Napawa jednak obawą fakt, że te właśnie przekonania i normy etyczne ustępują wszędzie w świecie miejsca na rzecz zbiorowych lub indywidualnych pomysłów”

W tego rodzaju międzynarodowych debatach uwypukla się mocno znaczenie religii dla przyszłej polityki i etyki „jednego świata”. Zamiast – jak to zapowiadano w XIX wieku – obumierać powolną śmiercią, religie stają się obecnie bardzo ważnym, jeśli nie najważniejszym, czynnikiem kulturotwórczym, nie są zaś żadną miarą jakąś „przed-

-współczesną” pozostałością. Od ich gotowości na dialog, od wzajemnego poznania i tolerancji zależą prawdopodobnie w przyszłości polityczne decyzje na skalę światową, jak to podkreślił amerykański socjolog Peter L. Berger. Jak jednak religie mogą dojść do dialogu, skoro uwypuklają swe własne roszczenia do prawdy? Czy nie stoją tym samym nieuchronnie na samej zwrotnicy konfliktu? Czy przysłużyłoby się jednak faktycznie religijnym wyjaśnieniom bytowania, gdyby same religie zrezygnowały z typowego dla siebie roszczenia do prawdy „ze względu na umiłowanie pokoju”?

Dwa wzorce europejskiej historii ducha: Lessing i Mikołaj z Kuzy

Gotthold Ephraim Lessing genialnie ujął oświeceniową myśl o tolerancji w sławnej przypowieści o pierścieniu. Oto trzech bracia otrzymali w dziedzictwie trzy pierścienie, z tym, że jeden był prawdziwy, a dwa identycznie podrobione. W takiej sytuacji nie mogło dojść między nimi do kłótni, ani także do jakiejś urojonej pewności, albowiem prawdziwy pierścień był po prostu nierozpoznawalny. Lessing przekazuje w ten sposób dwie sprawy: podważa zdecydowanie pozycję sceptyczną, albowiem istnieje to, co właściwe, prawdziwe, jedynie ważne; z drugiej jednak strony nie podpada to wprost pod osąd człowieka, a tym samym także nie może być przedmiotem sporu lub jakiegoś szczególnego roszczenia. W ten sposób ugruntowuje on tolerancję na zasłonie (zakryciu) prawdy, zaoszczędzając tym samym Oświeceniowi sporu o religie.

Taka postawa jest jednak późnym owocem długiego, niezbyt dobrego, rozwoju europejskiego myślenia i sporu. Będąc zaś owocem tego wielopokoleniowego i zatruwającego wszystko sporu, Lessingowa tolerancja nosi na sobie pewne znamię – znamię kompromisu. Ze względu na tak bardzo konieczny pokój religijny usuwa się z pojmowania pojęcie prawdy: rozum nie ma do niej dostępu. Jeżeli powyższą przypowieść weźmie się dosłownie, wówczas prawda stanie się jednakowo obojętna. Wartość prawdziwego pierścienia pozostaje bowiem czymś czysto abstrakcyjnym.

Chociaż rozwiązanie Lessinga jest zrozumiałe w kontekście historii współczesnej, to trzeba także przyznać, iż stanowi ono pewien krok na drodze do wyższej cywilizacji. Wysunął on bowiem na plan pierwszy tolerancję, czyniąc zarazem na równi po ludzku doświadczalne napięcie pomiędzy nią a prawdą, a tym samym wyzwalając je z miażdżącej je dotąd sprzeczności. Zostały tym samym uśmierzone najgorsze do-

świadczenia trwających od czasów reformacji wojen religijnych, albowiem gdy tylko umilkły rzezie z XVII wieku, szalała przecież nadal duchowa i bardzo bolesna zarazem walka w sercach i umysłach podzielonych wiernych. Dziadek Lessinga, Theophil bronił w 1669 roku na uniwersytecie w Lipsku, w ramach „politycznej debaty” pod tytułem: *De religionum tolerantia* – palącego i nierozwiązanego tematu tej całej epoki.

Niemniej, to godne uwagi, nieco późniejsze rozwiązanie Lessinga nie jest jedynym możliwym, jakie może się pojawić na forum umysłu. Jeszcze przed pojawieniem się tych niszczycielskich wojen religijnych mieliśmy bowiem trud myślowy na skalę europejską, który – uprzedzając bieg wydarzeń – ujmował na nowo to trudne odniesienie prawdy do tolerancji. I to nie jako pomysł zrodzony przy biurku, lecz jako owoc życiowych przemyśleń polityczno-kościelnych, wpływających z doświadczenia olbrzymiego zagrożenia, poświęcając go współczesnemu sobie chrześcijaństwu w najbardziej aktualnej do tego godzinie. W przeciwieństwie do Lessinga, sugestia ta wywodzi się w pierwszym rzędzie z prawdy i przechodzi w zaskakującym wprost zwrocie od prawdy jako takiej do tolerancji. Mam tu na myśli dziełko Mikołaja z Kuzy: *De pace fidei* (*Pokój w wierze*) z 1454 roku. W piśmie tym udało mu się podać systematyczny wykład, który mógłby z powodzeniem „zapładniać” ten problem aż do dnia dzisiejszego.

Pokój w wierze

Jak wielkie zagrożenie tkwi u podstaw tego dziełka? 29 maja 1453 roku wpadł w ręce sultana Muhameta II chrześcijański Konstantynopol, i to przy czynnej współpracy chrześcijańskiej Wenecji. W ten sposób cała Europa znalazła się w bardzo wielkim niebezpieczeństwie. Krakowski kanonik i historyk w jednej osobie, Jan Długosz napisał ze zgrozą: „Chrześcijaństwo straciło jakby jedno oko i jedną (!) rękę”¹.

Chrześcijaństwo znalazło się jakby w jakimś kącie, *angulus orbis*, zduszone – jak skarżył się Enea Silvio Piccolomini w 1454 roku, a ten „syndrom kąta” utrzymywał się przez dłuższy czas. W rzeczy samej zagrożenie ze strony cesarstwa osmańskiego trwało dokładnie 250 lat i wymagało ponawianych wciąż nawoływań do możliwie najszybszego utrwalenia *pax christiana*.

¹ *Jana Długosza Kanonika Krakowskiego Dziejów Polskich ksiąg dwanaście* (tłum. K. Mecherzyński), t. V, Kraków 1870, s. 135. – Przyp. tłum., L. B.

Te właśnie nawoływania stanowiły, jakby na ironię, pozytywną stronę tragicznego upadku Konstantynopola: pod wpływem troski o przeżycie pojawiło się bowiem nagle wielkie mnóstwo programów pokojowych, zmierzających zasadniczo do tego, aby skłóconych ze sobą ksiąząt europejskich zespolić razem przeciwko wspólnemu wrogowi. Dopiero wróg wyzwolił zatem to, czego nie dało się wyzwolić z wolnej woli. To jakby wielkie uderzenie pioruna z 1453 roku obudziło wieloraką wolę działania, która zamierzała faktycznie urzeczywistnić istotne, polityczne i religijne, sugestie pokoju. Z historycznego punktu widzenia trzeba by, rzecz jasna, powiedzieć, że wszelkie usiłowania politycznego zjednoczenia Europy przeciwko niebezpieczeństwu tureckiemu wciąż się rozpadały na kawałki. Wkrótce potem bowiem reformacja i wywołane przez nią wojny religijne zagasiły ostatecznie marzenie o *pax christiana*. Tak więc obumarło na 150 lat wszelkie nośne, przekraczające jakiegokolwiek interesy partyjne, religijne i polityczne, zjednoczenie.

Na podstawie tego niebezpiecznie ciemnego tła, jakim był upadek Konstantynopola i wizja „Turków u bram Rzymu!”, Mikołaj z Kuzy rozwinął już w 1454 roku pomysły na wielką skalę, ale ryzykowny zarazem, przyczynek: uzasadnienie tolerancji religijnej na podstawie pewności jednej tylko prawdy.

De pace fidei jest faktycznie pismem niewyczerpanym, przekraczającym dalece wszelkie możliwe aktualności. Mikołaj stara się w nim omówić haniebny przypadek Konstantynopola w ramach niesłychanie ostrej i bardzo wnikliwej refleksji chrześcijańskiej, aby mogła ona zaowocować w przyszłości – ma zaś na myśli duchowe przestawienie, o jakim już pisał, mając na uwadze także późnośredniowieczne myślenie, aby je uwolnić z „jesiennego” podupadania. *Pokój w wierze* zasadza się na podtrzymywaniu napięcia pomiędzy tolerancją i prawdą. Właśnie dlatego, że istnieje to napięcie, nie można go „utrwalić” raz na zawsze, lecz wymaga ono wprowadzania wciąż nowego, odpowiednio dopasowywanego, balansu.

Ludzka religijność wyraża się w „rozwijaniu” nieskończenie prostego Boga, Jego „prostoty”. Nie tylko język, ale także rozumienie żywi się jednak tą prostotą zawsze niewłaściwie. „Jesteś Tym, który się objawia i otrzymuje różne imiona, albowiem Ty, taki, jakim jesteś, pozostajesz dla wszystkich nieznanym i niewysłowionym. Ty, któryś jest nieskończoną Mocą, nie jesteś z tego, co stworzyłeś, a stworzenie nie jest w stanie pojąć Twojej nieskończoności, albowiem nie istnieje żadna relacja pomiędzy tym, co skończone, a tym, co nieskończone”². Jest to

podane już na wstępie stwierdzenie jakiegoś archaniola, którego widział i słyszał w swej wizji pewien nie nazwany po imieniu człowiek.

Okrucieństwa związane z podbojem Konstantynopola doprowadziły naszego protagonistę do postawienia pytania: czy i jak da się osiągnąć „lekką zgodność” i „wieczny pokój” między religiami³ Podana wizja, stanowiąca jakby zakreślenie ram, uniosła go na „duchową wyżynę”, na której Wszechmogący usłyszał od niebieskiego Zgromadzenia (Soboru) utyskiwania i jęki, spowodowane aktualnymi wojnami religijnymi (stanowiącymi powód wojen politycznych). Archaniół, pierwszy sprawozdawca i analityk sytuacji, prosi Boga o to, by odsłonił swoje oblicze, tak by wszyscy „poznali, że i jak istnieje obecnie tylko jedna religia w wielości różnych ćwiczeń pobożnych i obrzędów. Jeżeli nie można zlikwidować tej różnorodności ćwiczeń i obrzędów, (...) to powinno się przynajmniej – tak jak Ty jesteś tylko jeden – utworzyć jedną jedyną religię i jeden jedyny kult wielbiący Boga”⁴. – Bóg na to odpowiada, że uczynił już wystarczająco wiele, posyłając ludziom różnych proroków, a w końcu Słowo Wcielone. Jednak samo „Słowo” ofiarowuje się dobrowolnie na podjęcie dysputy z „doświadczonymi ludźmi” wszystkich ludów i języków w Jerozolimie, aby „sprowadzić na nowo wszelką różnorodność religii, drogą wspólnego uzgodnienia wszystkich ludzi, a więc jednomyślnie, do jednej, nienaruszalnej odtąd, religii”⁵.

Ale właśnie teraz rozwija się niesłychany dialog. Grek, senior, wątpi, by można było przyjąć „jakąś inną wiarę”; Włoch pyta się o wypowiedalność prawdy; Arab pyta o niedopuszczalność wielobóstwa; Hindus – o możliwość oddawania czci posągom i obrazom boskim, a także o to, czy Trójca nie oznacza trzech Bogów; Chaldeczyk, Żyd, Scyta i Galijczyk starają się ująć myślowo pojęcie Trójcy. W tym wszystkim „Słowo” wykazuje sens dotychczasowych zwyczajów religijnych: „Nie znajdziecie żadnej innej wiary, ale jedną i tę samą religię wszędzie zakładaną”⁶. Tak więc także politeizm wskazuje na jedną prawdę: „Kto by zatem powiedział, że jest wiele bogów, te twierdzi także, że istnieje jeden początek, który wszystko wyprzedza”⁷

² Nicolaus Cusanus, *De pace fidei*, w: tenże, *Die philosophisch-theologischen Schriften*, Wien 1989, t. III, s. 711 (707-798).

³ Zob. sam początek dzieła.

⁴ Tamże, s. 711-712.

⁵ Tamże, s. 717.

⁶ Tamże, s. 719.

⁷ Tamże, s. 725.

Pojawiają się tutaj zniewalające zgodności intelektualne – jednak Kuzañczyk, pomijając ogólną naukę o Bogu, dotyka w sposób szczególny skandalu i zgorszenia objawienia nowotestamentalnego: tajemnicy „Wcielenia” W odważnym teologicznym wysiłku Piotr stara się wykazać możliwość pomyślenia, a zarazem zestawienia, tego zgorszenia z najbardziej oddalonymi religiami, typowymi dla Persów, Syryjczyków i Turków. Również tam, gdzie obowiązują w konkretnych wyrażnie przeciwne nakazy religijne, pojawia się ponownie argument z istniejącego w nich jądra. Tatar, monoteista, zarzuca: „Wśród tych różnych przejawów mamy także ofiarę chrześcijan, podczas której składają oni chleb i wino, utrzymując, iż jest to ciało i krew Chrystusa. Jednak to, że po jej złożeniu jedzą oni i piją tę ofiarę, wydaje się czymś najbardziej wstrętnym i obrzydliwym. Polykają bowiem to, co wielbią. Jak w takich przypadkach, które różnią się ponadto jeszcze pod względem miejsca i czasu, może dojść do zjednoczenia – tego w ogóle nie pojmują. Dopóki zaś jego nie ma, tak długo nie może też ustać prześladowanie. Różnorodność rodzi bowiem podziały i wrogość, nienawiść i wojnę”⁸. W tym momencie Paweł decyduje, na polecenie „Słowa”, o tych wszystkich zewnętrznościach według wiary, a nie dzieł, według prawdy tego, co zostało pomyślane, a nie według znaków zmysłowych. Abraham, ojciec wiary dla chrześcijan, żydów i arabów, spełnił także to kryterium – niezależnie od wszelkich swych konkretnych poczynań. „Jeśli się to uwzględni, wówczas nie będą przeszkadzały różne sposoby stosowania (obrządki), albowiem pojmują się je i praktykują jako zmysłowe znaki (jednej) prawdy wiary”⁹ W odniesieniu do sakramentów, w przypadku na przykład, gdy nie pojmują się tajemnicy Eucharystii, albo też się jej nie przyjmuje z lęku przed nią, Paweł odpowiada: „Zgodnie ze swym podpadającym pod zmysły znakiem, sakrament ten, o ile tylko występuje wiara, nie jest aż tak bardzo konieczny, by także bez niego nie było zbawienia. Do zbawienia bowiem wystarcza wierzyć i w ten sposób przyjmować ten pokarm życia. I dlatego nie ma żadnego obowiązującego prawa odnośnie do jego udzielania; czy, komu i jak często ma się go udzielać ludowi” Zasadnicza teza brzmi: „Domaganie się we wszystkim dokładnej identyczności oznacza niszczenie pokoju”¹⁰

⁸ Tamże, s. 779.

⁹ Tamże.

¹⁰ Tamże, s. 795.

W końcu zostaje zawarta zgoda religii „w niebie rozumu” (*in coelo rationis*)¹¹: Jerozolima staje się ośrodkiem jednej wiary i wiecznego pokoju.

Trudno jest właściwie ocenić wizję Kuzańczyka w jej refleksyjnej doniosłości. U jej podstaw tkwi przecież tolerowanie obrzędów i ćwiczeń religijnych aż po pozorne przynajmniej sprzeczności pomiędzy nimi, oparte na jasnej katolickości (powszechności) w dosłownym znaczeniu. Niepoznawalność, niewyraźność Boga wymaga stosowania znaków wszelkiego rodzaju; ich zaś kryterium tkwi wyłącznie – i na to tylko kładzie nacisk Kuzańczyk – w ich przejrzystości na Prawzór, na wiedzy o swej własnej przemijalności. Usamodzielnione i utrwalone jako takie, obrazy stały się zaprzeczeniem swojej własnej prawdy i dlatego trzeba je niszczyć¹². Chrześcijaństwu przypada w związku z tym najwyższe zadanie podtrzymywania wciąż w świadomości tej ich przejrzystości wobec Pra-obrazu i demaskowania bóstw fałszywych – jedyna i ostateczna możliwość przypominania głównego roszczenia (innych) religii oraz refleksyjnego oczyszczania Bożego obrazu dzięki naświetleniu go przez Jezusa Chrystusa. Dlatego też chrześcijaństwo może występować w owocnym sprzeciwie wobec innych religii, albowiem ono – i tylko ono – przypomina to autentyczne naświetlenie dokonane przez Chrystusa. Równocześnie Kuzańczyk uznaje inność religijnych znaków także za pewną wartość, która zawiera w sobie zasadniczo subiektywność: wartość wielości, która rozwija jedność zgodnie z swym własnym zadaniem, wartość nadmiaru, który wypływa w sposób niezliczony z boskiej dobroci. „Prawdopodobnie oddanie powiększa się dzięki różnorodności, albowiem każdy naród stara się z zapalem i wielką troską kształtować swoje obrzędy coraz to wspólniej”¹³ Ta „teodycea religijnych form i zwyczajów”¹⁴ uznaje Inność, kogoś Innego jako przejaw samej prawdy: jest to najgłębsze chrześcijańskie uzasadnienie pokoju. Ujmuje bowiem pokój nie jako indyferentność, lecz jako różnice istniejące na bazie wszechogarniającej, prostej prawdy. Kuzańczyk ukazuje w ten sposób, że ten paradoks może być faktycznie ujęty po chrześcijańsku: pokój, albowiem różnorodność religii, albowiem jedność Boga.

¹¹ Tamże, s. 797.

¹² Por. tamże, s. 729.

¹³ Tamże, s. 797.

¹⁴ E. Cassirer, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Leipzig – Berlin 1927; Darmstadt 19633, 30.

Lessing musiał oderwać prawdę od ludzkiego poznania celem uczynienia tolerancji czymś sensownym i rozumnym. Zaciemnił jednak tym samym znaczenie i wagę obu tych pojęć, a przynajmniej nie dał im podstaw do faktycznego ich ugruntowania. Ostatecznie rozwiązanie Lessinga wygląda następująco: Człowiek nie jest zdolny do (poznania) prawdy i dlatego jest tolerancyjny.

Kuzańczyk natomiast zachował roszczenie prawdy, a nawet ukazał jej następstwa jako zobowiązujące. Wyjaśniał wprawdzie absolutną prawdę (podobnie zresztą jak Lessing) jako tu nieuchwytną i nieprzekazywalną, uważał jednak (inaczej niż Lessing), iż ukazuje się ona w naświetlających ją miarodajnych śladach i w znakach dostępnych dla myśli, w godnych całkowitego zaufania faktach czy też wydarzeniach tego świata. Jego rozwiązanie brzmi więc następująco: Człowiek jest faktycznie zdolny do (poznania) prawdy i dlatego jest tolerancyjny. Dlatego natrafia prawdę również w jej przebraniach, a nawet zaciemnieniach, ale musi brać pod uwagę ich prawdziwe jądro. Powinien także uwzględniać i szanować to wszystko, co pochodzi „z prawdy”

Dopiero takie uzasadnienie zdaje się właściwie ustawiać tę trudną relację. Kto bowiem miłuje prawdę, ten słucha jej głosu – także w przebraniu kogoś obcego. Tolerancja znajduje się przeto wewnątrz, a nie na zewnątrz całego zasięgu prawdy. Tolerancja odpowiada polifonii jednej tylko prawdy.

O korzyściach i szkodliwości „etosu światowego”

Według Hansa Künga¹⁵, powinno się utworzyć etykę miarodajną dla całego świata, wydobywając z istniejących religii oraz związanych z nimi kultur zarówno ich zobowiązalność, jak i zasadnicze ich treści. Gdy chodzi o treści, to Küng traktuje je tylko o tyle jako miarodajne i wiążące, o ile są wspólne różnym religiom i kulturom oraz mogą służyć temu, co „ludzkie”

Wycicza jako „wspólne” cztery kardynalne cnoty Greków, czyli roztropność, sprawiedliwość, męstwo i umiarkowanie. Mówi także o siedmiu grzechach głównych, idąc w tym względzie za Grzegorzem Wielkim, czyli o pysze, chciwości, gniewie, zazdrości, nieczystości, nieumiarkowaniu i lenistwie. Wymienia także ideały rewolucji francuskiej: wolność, równość i braterstwo. Pojawiają się ponadto jeszcze

¹⁵ *Projekt Weltethos*, München 1990; B. Jaspert (red.), *Hans Küngs „Projekt Weltethos”*, Hofeismar 1992.

różnorodne katalogi praw człowieka. Błado jawi się w tym kontekście na przykład to, co udało się mu wydobyć ze Światowej Konferencji Religii na rzecz Pokoju, odbytej w 1970 roku w Kyoto, za pomocą kryterium „człowieczeństwa”: jedność ludzkiej rodziny, w dalszym zaś ciągu równość i godność wszystkich ludzi oraz nietykalność jednostki i jej sumienia, niedoceniana przy tym także wartość ludzkiej wspólnoty, zaakcentowanie odrębności prawa i siły, w końcu wreszcie zobowiązanie na rzecz ubogich i ucisnionych przeciwko bogatym i uciskającym.

Na przełomie sierpnia i września 1993 roku miał miejsce w Chicago wielki wspólny „pochód delegacji”, w którym brało udział 225 „duchownych” i 55 nieduchownych członków – dotowanego częściowo (prywatnie z Niemiec) przez fundację *Weltethos* – „Parlamentu Religii Świata”, stanowiących tam jego „Kuratorium”. W listopadzie 2001 roku przedstawiciele tej fundacji zalecali ponadto obowiązkowo uzupełnić zapowiadany od dłuższego czasu „Katalog Obowiązków Człowieka” dopiero co sformułowanym „Katalogiem Praw Człowieka”, ażeby jedne nie naruszały drugich. Przedstawiono przy tym cztery „niezmienne wskazania”:

„Zobowiązanie do kultury bez przemocy i poszanowania wszelkiego życia,

Zobowiązanie do kultury solidarności i sprawiedliwego porządku gospodarczego,

Zobowiązanie do kultury tolerancji i życia w prawdomówności,

Zobowiązanie do kultury równouprawnienia i partnerstwa mężczyzny i kobiety”¹⁶

Etos światowy ma się stać zrozumiały i możliwy do przyjęcia dzięki następującemu łańcuchowi myśli: „Nie da się już przeżyć bez etosu światowego. Niemożliwy jest etos światowy bez światowego pokoju. Nie ma światowego pokoju bez wolności religijnej. Niemożliwa jest wolność religijna bez religijnego dialogu. Niemożliwy jest dialog religijny bez tego podstawowego dążenia (...) do tego, aby oddać sprawiedliwość we właściwy sposób najważniejszym tradycjom religijnym i wspólnotom ludzkości i służyć tym samym ekumenicznemu zrozumieniu religii”¹⁷

¹⁶ Przedstawiono na początku listopada 2001 w Nowym Jorku. Cyt. za: M. Schermer, *Die goldene Regel kennt jeder*, Rheinischer Merkur 4/02, 24.

¹⁷ H. Küng – K.-J. Kuschel (red.), *Erklärung zum Weltethos*, München 1993.

Problematyka

Kuszące jest niewątpliwie myślenie, że można jeszcze wierzyć w etos światowy jako odkrywane co dopiero, zobowiązujące wszystkich „coś wspólnego”, a to tym bardziej, że jawi się już jako faktycznie możliwa obawa, iż ludzkość i świat wcześniej czy później ulegną zniszczeniu. Podane wyżej ujęcia są jednak nie tylko dziergane grubą nicią i niepraktyczne, ale także teoretycznie wiszą całkowicie w próżni:

1. Ponieważ nie istnieje żadne powszechne i niezależne od czynnika religijnego i kulturalnego rozumienie tego, „co ludzkie”, i nie ma nawet jakichkolwiek narosłych historycznie powszechnych domniemań, mamy co najwyżej pewne tylko aspekty, i to w różnej mierze. Europejscy pedagodzy określają zatem to, co ludzkie, mniej więcej tak, jak to ironicznie wypowiada G. K. Chesterton, mówiąc o domniemaniu, jakoby „w duszy każdego dziecka drzemało pragnienie noszenia czystych kołnierzyków i uczenia się języka greckiego” Etos i religia tworzą zawsze wielowarstwową całość. Kiedy się ją rozdziela na części, jak to miało miejsce przy poszukiwaniu formuły „człowieczej” dla etosu światowego, wówczas tracą one – jako pozbawione swej, zakotwiczonej mocno w religii, całości – swój zobowiązujący charakter. Küng mówi słusznie o „projekcie”. Nie można jednak tak po prostu „naszpicować” zobowiązania, chyba że ten szkic (zarys) zostanie wymuszony siłą.

2. Lęk przed samo-zawinionym przemięciem człowieka i świata mógłby faktycznie zachęcić do rozwoju odpowiednich reguł postępowania, jednak brakuje temu właśnie lękowi siły przenikającej od wewnątrz religie, takiej siły, która zobowiązuje poszczególnych ludzi wewnętrznie do stosowania takich właśnie reguł. Sam lęk nie wystarcza jeszcze do tego, aby pożądane „to co ludzkie” napęłnić odpowiednimi treściami.

W rzeczy samej, nie da się uzasadnić filozoficznie (albo nawet choćby socjologicznie) postępowania etycznego; wyjaśnia je dopiero wiara w Boga, a zwłaszcza monoteistyczna wypowiedź o jednym Ojcu wszystkich ludzi (w każdym razie odnosi się to znów, w sensie uniwersalnym, do wykładu chrześcijańskiego, albowiem także starożytny Izrael i muzułmańska *umma* uważają się za specyficznych adresatów tej miłości Ojca).

3. Gdy chodzi o ludzkie zobowiązania, to zapoznaje się przy nich to, co następuje: W przypadku braku wspólnej (religijnej i kulturalnej) podstawy można się zespolic jedynie przy zakazach, skoro każde przykazanie „chce” nieoczekiwanie przekreślić wolność jednostki. *Neminem laede* (nie rań nikogo): Według Kanta, negatywne granice

(a także nakazy) zawsze zobowiązują, gdy tymczasem przykazania pozytywne mogą obowiązywać tylko względnie, albowiem wymagają bezpośredniego odniesienia (jak np. przykazanie czwarte: Czcij ojca i matkę swoją!) o różnym stopniu, o jakim decyduje wyłącznie dana sytuacja. Jak mogą być zatem zachowywane ludzkie zobowiązania? Czy zranione prawa ludzkie mogą być zaskarżane sądownie i jak się zaskarża „poszanowanie dla każdego (!) życia”? Albo „życie w prawdomówności”? Czy tego rodzaju apele nie wiszą w powietrzu, brząc co prawda sympatycznie i przyjaźnie, ale wyrażając jedynie jakieś nieokreślone życzenia?

4. Można by także powątpiewać w to, by pokój światowy miał zależeć od jakiegoś wspólnego etosu. Już same dzieje Europy pokazują, jak to wykazał w sposób bardzo przekonujący R. Spaemann¹⁸, „że ludzie i ludy walczyły między sobą na życie i śmierć, zanim je związał w końcu ze sobą wspólny etos. Po obu stronach stały się miarodajne te same standarty odnośnie do wierności, gotowości na ofiarę, waleczności. (...) Wspólny etos przyczynił się zatem w najlepszym wypadku do humanizacji wojen, ale nie do ich zlikwidowania. Zaniechanie wojen było równie dobre, jak dobry jest zawsze owoc uwarunkowanych interesami obliczeń”. Oto bliższy nam czasowo przykład: Prowadzona w latach 80. i 90. wojna między Iranem a Irakiem była wojną pomiędzy dwoma państwami islamskimi, chociaż o innych „wyznaniach” (szyici i sunnici), mających jeden i ten sam etos. W tej właśnie wojnie Iran wykorzystywał „męczeńskie nastawienie” swojej młodzieży do rozbijania min własnymi ciałami – chodziło przy tym o męczenników za „Ojczyznę”, a nie o jakiś przeciwny lub podważany przez wroga etos¹⁹

5. Podobnie niejasne jest stwierdzenie, że religijny pokój jest jedynie owocem dialogu religijnego. Historyczny przykład reformacji – przypomina Spaemann²⁰ – może być odczytywany odwrotnie: po coraz to ostrzejszych dialogach religijnych następowały wojny religijne. Kończąca je natomiast pokojowa koegzystencja była owocem polityki siły oraz dokonania w ramach tzw. Pokoju Westfalskiego (1648) podziału terytorialnego i wyznaniowego, czyli owocem wkroczenia państwa

¹⁸ *Weltethos als „Projekt”*, Merkur. Die Zeitschrift für europäisches Denken 50 (1996) 9/10, s. 895-896 (893-904).

¹⁹ Por. Chr. Hoffmann, *Vom elften Jahrhundert zum 11. September. Märtyrertum und Opferkultur sollen Iran als Staat festigen: Der heilige Zweck und die Mittel der Macht verbinden sich schon seit der Zeit der Assassinen zur probaten Form Politik*, FAZ 103 z 4 maja 2002, s. 49n.

²⁰ Dz. cyt., s. 897.

(*cuius regio eius religio* – jest to zasada z gruntu polityczna, a nie religijna). „Dialogi religijne, o ile tylko są szczerze i poważne, pociągają za sobą zawsze niebezpieczeństwo sporu, który by nie powstał, gdyby do tego nie dopuszczono” – konkluduje wzmiankowany autor.

Konflikty między krajami lub społecznościami rzadko tylko bywają uwarunkowane bezpośrednio czynnikiem religijnym; jawią się one raczej jako wywoływane w olbrzymim stopniu przeobrażeniami terytorialnymi („ojczyźnianymi”), bądź też kulturalno-społecznymi, jak to ma miejsce na przykład w Irlandii Północnej. Dzieje się tam bowiem zasadniczo tak, że głosy obu Kościołów, katolickiego i anglikańskiego, wypowiadają się wyraźnie za pokojem (nawet pod zagrożeniem karą ekskomuniki i jej faktyczną realizacją), co nie jest jednak w stanie zlikwidować tradycyjnych, uwarunkowanych wieloma różnorodnymi przyczynami, wrogości wśród ludności. Zależności etniczne zdają się mieć silniejszy potencjał zespalaający, a tym samym o wiele większy potencjał konfliktowy, od religii jako takich. Czy lepiej się porozumiemy z jakąś katolicką mieszkanką Filipin, aniżeli z protestancką mieszkanką Hamburga?

6. Gdy chodzi o „doszukiwanie się podstaw w religiach światowych”, to sytuuje się ono wobec alternatywy: Albo można wykluczyć, względnie pominąć, od samego początku punkty sporne, które się wyłaniają z wewnętrznych perspektyw tychże religii, czyli z ich własnego roszczenia do ważności. Tego rodzaju kontrowersja mogłaby na przykład wynikać z braku zainteresowania się Buddy dalszym życiem po śmierci a jego zainteresowaniem dotyczącym wygaśnięcia jednostkowej egzystencji, w przeciwieństwie do monoteistycznych ujęć odkupionej, indywidualnej, istniejącej nadal po śmierci ludzkiej egzystencji; innym przykładem byłoby nieusuwalne przeciwieństwo pomiędzy ukrzyżowanym i zmartwychwstałym Jezusem Ewangelii a uciekającym przed ukrzyżowaniem i nie zmartwychwstałym Isa w *Koranie*, którego to przeciwieństwa nie da się żadną miarą zharmonizować bez samowyrzeczenia się obu tych religii. – Albo też „doszukiwanie się podstaw” mieści się z powodzeniem w dosyć znacznych różnicach, traktując jedynie „problemy etyczne” jako istotne – w tym przypadku jednak etos zostaje oderwany od swojej religijnej podstawy. I znów pewien przykład: „Współcierpienie” Buddy, które się odnosi do każdej istoty żyjącej, opiera się na współcierpieniu z ich umieralnością, czyli z jednakowym losem wszystkich, którego nie da się w żaden sposób zmienić; nie aktywizuje zatem nikogo siłą rzeczy do miłosiernego działania, ani do zmiany odniesień, co w świecie chrześcijańskim jest faktycznym zobowiązaniem mającym zupełnie inne uzasadnienie religijne (chodzi

mianowicie działanie dla Chrystusa w ubogich). W rzeczy samej tylko świat chrześcijański, jako jedyny w takiej skali, rozwinął dzieła charytatywne, i to także wobec obcych, a nie tylko wobec swoich rodzin, szczepów, klanów oraz własnych współwyznawców²¹. Oczywiście, również kultura zachodnia zna argumentację ze współcierpienia, jak to ma miejsce na przykład u Schopenhauera (który zawdzięcza ją właśnie tradycji buddyjskiej). W tym jednak przypadku „straty” powodowane taką etyką współcierpienia widoczne są jak na dłoni: ma ona bowiem wyłącznie empiryczne motywy, jest wywoływaniem uczucia, ale bez jakiegokolwiek decyzji moralnej, a ktoś słabszy obecny ma tu zdecydowaną przewagę nad nieobecnym lub niewidzialnym, albowiem ten ostatni nie jest w stanie wywołać bezpośredniego współczucia. Współczucie z ofiarą, zwłaszcza z tym oto konkretnym „przypadkiem”, wyprzedza tutaj zdecydowanie rozumną etykę sprawiedliwości, która byłaby o wiele bardziej właściwą na dłuższą metę²².

Różnica między sensem i celem religii

O ile dziedzictwo XIX wieku polegało zasadniczo na oczernianiu i radykalnym zwalczaniu wszystkiego, co religijne, to odnosi się obecnie wrażenie, że ta agresywność została już w wielkiej mierze, zarówno na płaszczyźnie socjologicznej, jak i psychologicznej, przezwyciężona, a to dzięki odkryciu „religijnych dokonań” dla życia ludzkiego. Nie da się już obecnie zaprzeczyć konstruktywnego znaczenia religii dla antropologii, etyki, historii kultury, socjologii i psychologii.

Przy tego rodzaju rzeczowym docenieniu religii jako takiej pozostaje jednak nadal otwarte pytanie dotyczące wewnętrznej perspektywy, czyli roszczenia sobie ważności ze strony poszczególnych religii: Czy przedmiotem religii może być tylko pojmowany w sensie docelowym poświeceniowy przedmiot etyki? Zrównanie „mowy o Bogu” z aktualnymi potrzebami etosu jest, prawdę mówiąc, samobójcze dla wypowiedzi dotyczących sensu w religiach jako takich. Nawet Habermas, nie podejrzewany bynajmniej o to, by miał być rzecznikiem „świętości”, dostrzega, iż utraty religijnego sensu nie da się zrekompen-

²¹ Zakładane w Indiach przez Matkę Teresę hospicja obejmują swą troską 90 % hinduistów lub buddystów.

²² Por. A. Lohner, *Ist Mitleid eine ausreichende Basis für Moral? Kritische Anmerkungen zu Arthur Schopenhauers und anderen Mitleidsethiken*, w: I. Schmig-Tannwald – M. Overdick-Gulden (red.), *Vorgeburtliche Medizin zwischen Heilungsauftrag und Selektion*, München etc. 2001, s. 153-168.

sować żadną miarą przez filozofię, co w odwrotnym ujęciu oznacza, że religii nie da się sprowadzić tak po prostu do filozofii lub etyki: „Dopiero dzisiaj się okazuje, że (...) filozoficzna interpretacja świata została skazana na koegzystencję z szeroko oddziałującą religią. Filozofia nawet wtedy, gdy przejęła utopijne treści z tradycji żydowsko-chrześcijańskiej, stała się niezdolna tak przewyciężyć (albo raczej pokonywać?) pociechą lub nadzieją faktyczny bezsens przygodnej śmierci, indywidualnego cierpienia, prywatnej utraty szczęścia, a zwłaszcza negatywności związanej z różnymi ryzykami życiowymi, jak to umożliwia oczekiwanie religijnego zbawienia”²³ Rozum staje się tutaj w bardzo wyraźny sposób nie jakąś podporządkowaną miarą dla świadomości religijnej, ale jej kruchą, z istoty swej niewystarczającą, paralełą.

Mowa o Bogu sprzeciwia się użyteczności etycznej, stawia też większe wymagania, aniżeli rozsądek i użyteczność. W żadnej religii, rozwiniętej lub „prymitywnej”, nie traktuje się Boga jako funkcji człowieka, ale zdecydowanie przeciwnie: to świętość stawia wymagania człowiekowi i na tym właśnie polega jej – wspólnototwórcze, etyczne, indywidualno-psychologiczne – oddziaływanie. Czy może zatem wystarczyć wychodzenie od samych tylko drugorzędnych, etycznych oddziaływań mowy Boga i pomijanie całkowitym milczeniem głównej ich przyczyny sprawczej, traktowanie jej z pewną milczącą żenadą – co od czasów Wittgensteina nosi nawet znamiona intelektualnej rzetelności? Jeżeli jednak traktuje się świętość i Świętego jako takiego „raczej jako funkcję”, to czy mówienie o tym może stać się faktycznie jakimkolwiek wyzwaniem dla etosu światowego?

Zgodnie ze stanowiskiem judeochrześcijańskim, trzeba inaczej się zwracać do Boga: Wszystko, co ma z Nim do czynienia (w pierwszym rzędzie liturgia), jest „niecelowe, ale bardzo sensowne”²⁴. Tej pełni sensu człowiek nie jest w stanie nawet pojąć. Trzeba więc bardzo uważać na to, by nie dzielić religii – łącznie z zawartą w ich wnętrzu etyką – między sobą, a tym samym ich nie instrumentalizować. Religie są bowiem nosicielkami sensu (całościowego wyjaśniania zagadkowego świata), a nie celów. Motywują swych wyznawców do sensownych, ale niekoniecznie celowych w pierwszym rzędzie, działań, co staje się szczególnie widoczne tam, gdzie jakieś działanie jest niebezpieczne dla

²³ J. Habermas, *Wozu noch Philosophie?*, w: *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt 1971, s. 31.

²⁴ Por. R. Guardini, *Vom Geist der Liturgie*, Freiburg 1983, s. 99.

danej osoby, a nawet grozi jej utratą życia. Sens jest podporządkowany funkcji – i tym właśnie religie żyją najgłębiej. Są one – w tym właśnie sensie – „nierozporządzalne” i dlatego nie podlegają państwowemu ich wykorzystywaniu, względnie nawet chęci uzyskania z nich przez państwo określonych korzyści.

Tam, gdzie się udaje żyć razem w ciasnej przestrzeni, w „świecie-wiosce”, to wspólne życie winno być nacechowane strukturą sensu, sensownymi planami, a nie jakimiś docelowymi umowami, choćby były one nawet jak najlepiej pomyślane. „Złożone problemy prowadzą często do prostych, ale z gruntu fałszywych odpowiedzi. (...) Wobec wszystkich etyczno-religijnych kwestii miarodajna jest zasada: Kiedy dana sprawa sięga swego sedna, wówczas wszystko da się pogodzić. Fantaści obiektywności, informatorzy moralni i fanatycy Oświecenia – «Trzeba jedynie rozsądnie, obiektywnie i bez wartościowania o tym informować i to wyjaśniać», jak też poręczyciele normalności «To, czego potrzebujemy, jest jedynie normalizacją patrzenia na islam» obsługują wielką maszynę drylowania (...). Z takiego wydrylowanego już religijnego materiału genetycznego można by potem zbudować coś rozumnego, kochanego i dobrego”²⁵.

Wnioski

Wszelkie zabiegi zmierzające do sterowania grożącymi ludzkości niebezpieczeństwami nie mogą się wyczerpać na sztywnym grubym niemi usiłowaniu skonstruowania etosu światowego jako jakiejś „miary do przycinania” poszczególnych religii – stałby się on bowiem jedynie narzędziem służącym do niwelowania pewnych ogólników. Należy raczej skłaniać wszystkie religie i kultury do wiążącego dla nich formułowania swoich własnych zasad etycznych z myślą o konkretnych problemach szczegółowych. A winno się to odbywać na osiągniętym już obecnie poziomie praw człowieka i standardzie racjonalności. Jeśli tylko są wymagane powszechne ustalenia, należy je „wytargowywać” tak dobrze, na ile to tylko możliwe, przy jakichś niewielkich konkretnych ustępstwach. Nikt nie jest przy tym zobowiązany do wyrzekania się własnych zasad. Nikt jednak także nie jest w stanie wprowadzić w pełni te własne zasady do ogólnego obiegu. Korzyść wynikająca z takiego postępowania polega na tym, że każda z układających się

²⁵ B. Beuscher, *Ein bisschen Frieden? Wie Religion gelehrt werden muss*, FAZ 95 z 24 kwietnia 2002, s. 8.

stron musi jasno i bezkompromisowo określić także sama dla siebie, co i dlaczego uznaje za słuszne i właściwe. Szczególnym jednak zadaniem będzie w takiej sytuacji przestrzeganie tych podstawowych zobowiązań religii i kultur celem utrzymania tak wytargowanego kompromisu.

Poza ogólną wzajemną życzliwością nie da się pójść nazbyt daleko przy takim ustawieniu etyki – i samo w sobie nie jest to wcale złe. Poważnym problemem będzie jednak to, czy „etos światowy” zdoła uzyskać większą siłę przebicia poprzez istniejące rygorystyczne zasady religii (wystarczy pomyśleć o islamskiej *szari'a*²⁶), a to na skutek swej bezzębnej racjonalności. Złota reguła istniała już dawno – i to etosu światowego. Czy stanie się ona bardziej skuteczna, jeżeli podpiszą się pod nią wspólnie: George Bush, Władimir Putin, Kofi Annan, Arafat i Scharon? Czy trzeba by jeszcze dołączyć do nich Gerharda Schrödera, który opowiada się wciąż za „odrobiną solidarności”? Chyba żaden z wymienionych polityków nie ma nic przeciwko złotej regule, ale czy pomaga im ona – mówiąc czysto praktycznie – w przewyciężaniu współczesnych kryzysów? Zresztą wszystkie te kryzysy żywią się tylko w bardzo nikłej części konfliktami autentycznie religijnymi; instrumentalizuje się natomiast te czy inne wypowiedzi religijne, i to dla innych, jeśli nie wyłącznie destrukcyjnych, motywów. Faktycznym potencjałem są etniczne, kulturalne oraz gospodarcze beczki prochu. Również islamski terror ma swe korzenie, jeśli wierzyć islamskim przywódcom, bynajmniej nie w *Koranie*. „Wyobraź sobie: mamy świętą wojnę, a nikt na nią nie idzie” – zatytułował jeden z dziennikarzy islamskich swój artykuł.

Aby zakończyć konkretną pointą: W roku 2000 przemawiał 14. Dalai Lama w Monachium przed zgromadzoną licznie publicznością. Zaczął swe przemówienie słowami: *One world religion* – burza oklasków – *I do not like it*. Po wywołanej zaskoczeniem ciszy nowa burza oklasków. Czyżby słuchacze tego nie zauważyli i przytaknęli równocześnie globalizacji (wszystkich) religii oraz różnicy poszczególnych religii? A może – po krótkim namyśle – zmienili zdanie i – oświeceni wewnątrznie – opowiedzieli się za różnorodnością religii?

tłum. ks. Lucjan Balter SAC

²⁶ *Słuszna ścieżka* – zbiór zasad i przepisów, porządkujących wierzenia i postawy moralne wyznawców islamu, uważany przez nich za objawiony przez Boga Jego prorokom. – Przyp. tłum., L. B.