

Michał Horoszewicz

"L'islam - un défi pour le christianisme", H. Küng, J. Moltmann, Paris 1994 : [recenzja]

Collectanea Theologica 65/2, 223-229

1995

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Kościola chrześcijańskiego: przyznanie się do historycznej mizoginii i podjęcie konkretnych czynów naprawczych; rozwijanie feministycznej teologii pastoralnej rozważającej człowiecze doświadczenia kobiet; przewartościowanie teologicznej antropologii chrześcijańskiej; uzdrowienie poważnie naruszonej integralności kościelnej misji opiekuństwa nad wiernymi.

Przedłożona krytyka zarówno różnych niedomagań i uchybień społecznych oraz przede wszystkim kościelnych, jak też pewnych odstępstw duchowieństwa od obowiązującego kanonu dokonana jest od wewnątrz w intencji oczyszczenia religijnych instytucji, nakłonienia ich do przeprowadzenia niezbędnych przeobrażeń. Można sądzić, że analizy te i postulaty mogą posłużyć za pewien model do podobnego przeglądu sytuacyjnego w innych krajach. Wydaje się jednak, że w Europie – poza RFN i Holandią – brak „klimatu intelektualno-feministycznego” mogącego ułatwiać podejmowanie odwzorowań.

MICHAŁ HOROSZEWICZ, Warszawa

H. KÜNG, J. MOLTMANN (eds), *L'islam – un défi pour le christianisme*, „Concilium – Revue Internationale de Théologie” (Beauchesne Éditeur, Paris, 253 (1994), s. 178.

W czerwcu 1976 r. międzynarodowy przegląd teologiczny „Concilium” opublikował zeszyt nr 116 poświęcony kwestiom islamu pt. *Chrześcijaństwo i muzułmanie*. Przyznawano się do „długiej animozji wobec islamu” i do znieważających określeń – dla większości dawniejszych myślicieli chrześcijańskich „islam żywił się niczym wampir, wysysając prawdę chrześcijańską”. Ale podkreślono poczynania Grzegorza VII, który drogą dyplomatyczną zabiegał u przywódcy hamadyckiego an-Nasira o ochronę chrześcijan w Afryce Północnej, a tychże zachęcał do dawania przykładu ich niechrześcijańskim sąsiadom; przypomniano Mikołaja Kuzańczyka rozważającego i przywołanie islamu arabskiego na nowy sobór ekumeniczny w Jerozolimie i skierowanie do islamu, jak też do wszystkich innych religii, propozycji ustanowienia pokoju założonego na różnorodności kultów w tym samym stosunku do Boga; soborowe i posoborowe dzieło Pawła VI – pierwszego po Grzegorzu VII papieża islamofila – nazwano „kopernikańską rewolucją katolicyzmu w odniesieniu do islamu”. Rozważono debaty dialogowe w Tunezji, Hiszpanii i Libii, także dialogowe instancje wyłaniające się w Indonezji, Indiach, Egipcie i Algierii; opowiadano się za uczestnictwem wyznawców obu religii w walce o sprawiedliwość dla mas najbardziej upośledzonych; w Jerozolimie upatrywano symbol wyzwolenia i pojednania wszystkich ludzi. Lektura całości była niewątpliwie optymistyczna w płaszczyźnie kontakto-zbliżeniowej.

Po osiemnastu latach sekcja teologii ekumenicznej (w jej 28-osobowym Komitecie konsultacyjnym od ponad 20 lat znajduje się ks. Alfons Skowronek, profesor ATK) przygotowała dalszy zeszyt w ostrożniej zarysowanych ramach: *Islam – wyzwanie dla chrześcijaństwa*. Piętnaście studiów zgrupowano w czterech częściach:

doświadczenia – zagrożenia – wyzwania do podjęcia – perspektywy dla teraźniejszości i przyszłości; pięć artykułów pochodzi od wyznawców islamu; są dwie autorki: katoliczka i muzułmanka.

Zróżnicowane usytuowania islamu przebadano na przykładach Bośni, Afryki głównie podsaharyjskiej oraz Indonezji. Islamista Balić z Sarajewa swe bośniackie rozważania rozpoczyna słowami: „Nowy Holocaust u kresu XX w. przebiega w Europie przed światem przepelnionym zgrozą...”; ubolewa, że prawosławnemu Kościołowi serbskiemu zabrakło odwagi by potępić zbrodnie. W wieloreligijnym społeczeństwie indonezyjskim, dominująco muzułmańskim – zapewnia chrześcijański ekumenista Poerwowidagdo z Genewy – obowiązuje reguła „spokojnych i harmonijnych stosunków między religiami; wyznawcy danej religii zabiegają, by ich współwyznawcy nie opuścili jej, opowiadając się za inną” – byłby to „niewybaczalny grzech” wedle prawa islamskiego, choć dopuszczalny ustawodawczo. W Afryce islamizacja i ewangelizacja wiązały się z dziejami imperialistycznej rywalizacji i dominacji – twierdzi amerykański antropolog Gaffney – współcześnie konfrontacja między islamem a chrześcijaństwem była: zasadniczo odbiciem walki dwóch bloków obcych potęg geopolitycznych, wszakże rysują się możliwości niezwykłych przykładów współpracy i współzależności.

W krótkim szkicu porównawczym Riffat Hassan z University of Louisville, zaangażowana w rozwój feministycznej teologii islamu i uczestniczka dialogu judeo-chrześcijańsko-muzułmańskiego, wskazuje na wspólne wszystkim religiom światowym przeświadczenie o wyższości mężczyzn nad kobietami. Choć Koran nie uwzględnił żadnego „zróżnicowanego stworzenia” pierwszego mężczyzny i pierwszej kobiety, to jednak idea „ubocznego” stworzenia kobiety przeniknęła do islamu: relację jahwistyczną włączono do literatury hadithów; Koran nie podejmuje „Upadku pierwszych ludzi, „jednakże muzułmanie na podobieństwo chrześcijan często pojmowali kobietę jako „bramę demona”. Koncepcja, że kobieta została stworzona nie tylko z mężczyzny, lecz także dla niego, silnie przepajała tradycyjne chrześcijaństwo – nierówność kobiet i mężczyzn, mimo formalnego ich zrównania koranicznego, znalazła wyraz w wersecie 34 sury 4 *kobiety* („mężczyźni stoją nad kobietami... napominajcie te, których nieposłuszeństwa się boicie... i bijcie je!”). Bez wątplenia – twierdzi Hassan – kobiety były dyskryminowane przez „patriarchalne chrześcijaństwo i patriarchalny islam”. Jednakże dokonywane przez kobiety-teologów reinterpretacje tekstów biblijnych i koranicznych odnoszących się do kobiety wykazały, że można je pojmować na różne sposoby.

Pod tytułem (zresztą „narzuconym” i zakwestionowanym przez autora) *Czy islamowi zagraża chrześcijaństwo?* Algierczyk Mohammed Arkoun, wieloletni profesor islamologii na Sorbonie, wyjaśnia: nie ma powodu, by chrześcijaństwo prawosławne, katolickie czy protestanckie mogło zagrażać islamowi indonezyjskiemu lub tureckiemu – przyznaje jednak, że w okresie kolonialnym muzułmanie odczytywali misjonarskie aktywności w Afryce łącznie z Magrebem w kategoriach zagrożenia. Występują elementy obustronnego wykluczania wywodzącego się ze średniowiecza: w przedłużeniu szlaku biegnącego od krucjat i rekonkwisty mówi się dziś o zagrożeniu

zarówno Europy przez islam, jak też islamu – pojmowanego jako społeczność jednorodna – przez Zachód utożsamiany z chrześcijaństwem. W świecie tak podzielonym i rozczłonkowanym Arkoun dostrzega swoistą latarnię morską: wszechobecny głos Jana Pawła II, wyrażający protest wobec przeobrażania religijnej nadziei czy to w fundamentalistyczne usztywnienia, czy też w postępowania antyhumanistyczne, nawet nieludzkie.

I oto trzeci rozdział tego studium nosi tytuł *Ku Soborowi Watykańskiemu III* – Arkoun opowiada się za pilnym przeprowadzeniem Soboru, który postara się wyrazić „nowy język nadziei” obowiązujący wszystkie sumienia XXI w.: zarówno aroganckich i cynicznych triumfatorów, jak też ludzi wyzyskiwanych i zepchniętych na margines. Tego wezwania do papieżstwa czy Kościoła nie dyktuje jakikolwiek przywilej teologiczny mający stawić chrześcijaństwo ponad innymi tradycjami religijnymi: Vaticanum III wypełni swą historyczną misję przydania nadziei wszystkim i każdemu jedynie wówczas, gdy jego interwencja będzie założona na otwartym odstąpieniu od wszelkiego przywileju teologicznego. Szczególna pozycja historyczna chrześcijaństwa przydaje mu nie wyższość, lecz intelektualną odpowiedzialność warunkującą sprawowanie odpowiedzialności moralnej i duchowej. Wśród kilku osi refleksji przed-soborowej Arkoun wymienia przykładowo: jak przekroczyć rozdzwięk psychologiczny, kulturowy i filozoficzny między duchem religijnym a myślą Oświecenia – rozdzwięk bardziej utrwalony niż przeciężony przez myślicieli jak Kant, Hegel, Durkheim, Max Weber? Oto 12 XII 1989, w dwustulecie Rewolucji Francuskiej kard. Lustiger odmówił uczestniczenia w złożeniu prochów ks. Grégoire'a w Panteonie – zatem konfrontacja ideologiczno-filozoficzna między Objawieniem i Rewolucją nie posunęła się w umysłach. Nie żywi też nadziei, by w zaostrozonym klimacie teologicznym prawdziwe porównawcze studia nad religiami mogły dotrzeć do instytucji nauczająco-badawczych: aktualnie „nad nauczaniem o religiach dominują albo troską o ortodoksję i dobry przykład w placówkach kontrolowanych przez instancje religijne, albo też agnostyczna obojętność i zimna erudycja w uczelniach państwowych”. Jeżeli chrześcijaństwo – mimo swej historycznej pozycji nieosiągalnej dla innych tradycji – zamknie się w trosce o uchronienie osiągnięć, wówczas cała cywilizacja Zachodu może ustąpić miejsca innym początkom: chyba że siły laickie, które przyczyniły się do jej wytworzenia, przeprowadzą intelektualną i duchową rewolucję porównywalną z Rewolucją Francuską. W takim jednak przypadku – utrzymuje Arkoun – to religijny wymiar historii ujawniłby zarówno swą niemożność zapłodnienia ludzkiej egzystencji, jak też swe więzi z przebrzmiałymi fazami kultur i cywilizacji.

Zdaniem Mohammada Mahmuda Gamal ud-Dina, profesora w Kairze i Ryadzie, *Kairska deklaracja praw człowieka w islamie*, ogłoszona 5 VIII 1990, stanowi poważną próbę przedłożenia konwencji, którą muszą uzanować państwa i rządy należące do Konferencji Islamskiej. Wedle Koranu człowiek jest przedstawicielem i reprezentantem Boga na ziemi; suwerenność należy wyłącznie do Boga, z którego woli wywodzą się zasady moralnego życia w społeczeństwie. „W islamie kobieta stanowi drugą połowę mężczyzny; obydwójce zostali stworzeni z tego samego bytu”.

Wspólna odpowiedzialność to jeden z filarów islamu i nienaruszalnych pojęć społecznych. „Taka wzajemna odpowiedzialność nie ogranicza się w istocie do muzułmanów: to prawo człowieka, które ma wartość powszechną”. Kalif Umar ibn al-Chattab miał zwyczaj bronić również „życia niemuzułmanów w razie potrzeby” – przypomina Gamal ud-Din i utrzymuje, że wszystkie prawa człowieka zawarte w obecnym paktach oraz układach znajdują się wśród podstawowych praw islamskich; przykładowo – w wersecie 70 sury 17 (*Podróż nocna*) „My obdarzyliśmy szlachetnością synów Adama” odnajduje treść art. I Deklaracji Powszechnej Praw Człowieka „Wszyscy ludzie rodzą się wolni i równi...” Poszanowanie człowieka wspiera się o założenie, że wszystko, co składa się na niebo i ziemię, pozostaje w służbie człowieka z woli Boga: „On oddał nam to, co jest w niebiosach i co jest na ziemi – wszystko pochodzi od niego” (werset 13 sury 45 *Przyklękająca*). Szacunek dla człowieka jest tak doniosły, że życie jednostki posiada niemal tę samą wartość, co cała ludzkość i jej wiekiowość: „Ten, kto zabił człowieka, który nie popełnił zabójstwa i nie szerzył zgorznięcia, czyni tak, jakby zabił wszystkich ludzi. A ten, kto przywraca do życia człowieka, czyni tak, jakby przywracał do życia wszystkich ludzi” (werset 32 sury 5 *Stół zastawiony*). Można tam odnaleźć zbieżności ze wskazaniami judaistycznymi.

Prawa człowieka nie wynikają z etycznych tradycji wielkich religii – mogły natrafić na przygotowaną drogę duchową, na przykład przez obwieszczenie niepodważalnej godności ludzkiej; trzeba jednak stwierdzić, że prawa człowieka uzyskiwano w wielorakich walkach przeciw wspólnotom religijnym. Te długie „dzieje cierpień” w kwestii praw człowieka skłaniają chrześcijan do ostrożności w formułowaniu osądów związanych ze stosunkiem innych religii do tychże praw – przypomina historyk i politolog Heiner Bielefeldt z Heidelbergu i Toronto. Prawa człowieka wymagają od wszystkich ludów, kultur i wspólnot religijnych otwarcia na dialog, krytykę i samokrytykę. *Powszechna deklaracja islamska praw człowieka* – obwieszczona 19 IX 1981 przez sekretariat generalny Islamskiej Rady dla Europy – nie posiada charakteru oficjalnego. Rada jest jedynie „prywatnym komitetem europejskich muzułmanów” (zresztą nie wszystkich). Deklaracja wielokrotnie odwołuje się do szariatu – do jurydycznej tradycji islamskiej. Bielefeldt nie widzi w tym nic niewłaściwego: wbrew stereotypowym sądom, szariat nie stanowił normy szytywnej – większość szkół prawniczych kierowała się objaśnieniami uwzględniającymi różne sytuacje społeczne; ponadto w islamie głęboko tkwi tradycja tolerancji i humanitarnego pragmatyzmu. Trzy punkty deklaracji pozostają w sprzeczności z normami NZ. Kary cielesne w niektórych krajach islamu utrzymano, w innych ponownie zaprowadzono; deklaracja zadawała się przywołaniem tradycyjnego pragmatyzmu, choć nie występuje przeciw nim; jednakże Bielefeldt nie odnotował, że w art. I pośrednio je dopuszczono: „nikt nie może być narażony na rany czy śmierć, chyba że z mocy prawa” – a więc prawomocnie można np. odciąć rękę. Deklaracja utrwała wyższość mężczyzny w małżeństwie, choć postępowaniem jest zakaz małżeństwa wbrew woli jednej ze stron; małżeństwo monogamiczne wydaje się już modelem. Wolność religijna jest ograniczona: niemuzułmanin nie może poślubić muzułmanki, a porzucenie islamu zasadniczo uchodziło za czyn karany śmiercią (Iran, Sudan). Deklaracja w całości

„stanowi dokument zachowawczy, nie pozbawiony akcentów apologetycznych i integrystycznych”, wykazuje jednak, że pojęcie praw człowieka weszło też do środowisk zachowawczej ortodoksji islamskiej.

W aneksie zamieszczono tekst tej deklaracji, tak czy inaczej partykularnej – zabrakło natomiast tekstu znacznie ważniejszej deklaracji kairskiej. Bielefeldt wskazuje, że istnieją odmienne wersje deklaracji europejskiej – widać to bezpośrednio, gdyż tekstu aneksowego nie skorelowano ze wzmiankami w artykule Bielefeldta: istnieją niemalże różnice. Ponadto Bielefeldt wskazuje, że nowej interpretacji szariatu domagają się muzułmańscy reformatorzy jak Abdullahi Ahmed An-Na'im. I tu wydarzył się lapsus autorsko-redakcyjny: zabrakło zasadniczego w tym miejscu odsyłacza do rozprawy właśnie wymienionego reformatora, profesora praw człowieka w kanadyjskim uniwersytecie Saskatchewan *Koran, szariat i prawa człowieka – podstawy, niedostatki i nadzieje* ogłoszonej cztery lata wcześniej po prostu w „Concilium”, na dodatek tak samo przez sekcję teologii ekumenicznej, w zeszycie nr 228 *Etyka wielkich religii i prawa człowieka* (s. 75–84). Warto odnotować jakże istotny fragment konkluzji owego zapomnianego studium: „Sądzę, że nowoczesna interpretacja islamu musi wydać wersję szariatu, która posłuży jako odniesienie dla całego wachlarza praw człowieka (...) historyczne sformułowania szariatu uważam za niezdolne dziś do wsparcia najbardziej podstawowych praw człowieka”.

Muzułmanin Abdulaziz Sachedina z University of Virginia wskazuje współczesne poglądy islamskie na zbawcze wartości Objawienia tak żydowskiego, jak chrześcijańskiego; podkreśla, że „Koran nie uważa się za abrogację Objawienia judeo–chrześcijańskiego”; przyznaje jednak, iż niektórzy egzegeci muzułmańscy epoki klasycznej starali się, by muzułmańska „umma” (słowo koraniczne) uzyskała tożsamość niezależną i wykluczającą; strzegąc roszczeń islamu do dysponowania nie skażoną wersją wcześniejszych Objawień, wypracowali też metody hermeneutyczne pozwalające wyekstrapolować pewne postawy teologiczne. Tak np. wersety zalecające tolerancję wobec Ludu Księgi uznawano za zniesione przez wersety domagające się prowadzenia dżihad – świętej wojny – przeciw nim.

Dla muzułmanina islam jest nie tylko końcowym Objawieniem Boga, ale także pierwszym – twierdzi Jane Dammen McAuliffe, kierująca Ośrodkiem Studiów Religijnych uniwersytetu w Toronto. „Jako ostatnia kodyfikacja objawieniowa pierwotnej i wieczystej woli Boga dla ludzkości – islam uchyla wszystkie religie wcześniejsze”. W długich dziejach polemiki islamo–chrześcijańskiej chrześcijanie po prostu odrzucali muzułmańskie pojmowanie chrześcijaństwa: podkreślano, że koraniczne i postkoraniczne ujęcie doktryny chrześcijańskiej jest poważnie skażone. W zasadzie polemika religijna umacnia rozgraniczenia i powiększa podziały między tradycjami religijnymi; jednakże – poprzez o wiele ściślejsze kontakty zawodowe i społeczne między ludźmi różnej wiary – chrześcijanie poczynają uświadamiać sobie duchowe bogactwa innych tradycji. Uniwersalistyczne orędzia islamu i chrześcijaństwa nie muszą przeszkadzać ich współpracy w określonych dziedzinach. Gdy muzułmanie i chrześcijanie pogłębią obustronne pojmowanie i poszerzą wzajemny stosunek, będą mogli wytworzyć owocujące systemy wsparcia i solidarności.

Wzrost islamu, prowadzony ostrzem miecza przez Muhammada, stanowił „apel o reformę”, czego zaniedbał wysłuchać Kościół, nasycony osiągnięciami pokonstantyńskimi – twierdzi Gerhard Böwering, islamista z Yale University. Nie podejmując pogłębionych badań rzeczywistego islamu, z którym sąsiadował wzdłuż Śródziemnomorza, Kościół średniowieczny przyczynił się – na sposób niejako „zaoczny”, w swym sąsiedztwie – do rozwoju wspólnotowych struktur islamu, jego tradycji, prawa i teologii: islam stał się religią powszechną, odrębną i odłączoną. Niewielu ludzi Kościoła – Piotr Czigodny, Franciszek z Asyżu, Akwinata, Jan z Segowii, Mikołaj Kuzańczyk – uważało, że do islamu należy podchodzić pokojowo i poszukująco. Reformacja nie skierowała Kościoła ku dociekaniom nad religiami świata; militarna ochrona ze strony potęg kolonialnych wzmacniała poczucie wyższości zachodniej nad innymi kulturami: zrodziło się przeświadczenie o Zachodzie jako kulturowym odniesieniu – Kościół nie widział „żadnego zbawienia poza własnym despotyzmem wiary”. Dopiero w XX w. Kościół pojmuje siebie jako lud pielgrzymujący ku Bogu, wędrując z większą częścią ludzkości, która kieruje się innymi religiami. Böwering wskazuje, że w dialogu islamo–chrześcijańskim muzułmanie skłonni są dostrzegać ukryty prozelityzm i subtelną pokusę konwersji; rzeczywisty dialog da się prowadzić nie przez niewyrównaną konfrontację czy kompromis, ale w żywym świadectwie i uczciwym postępowaniu jednych wobec drugich w służbie Boga. Jednakże gdy chrześcijanie poszukują dialogu religijnego, tam muzułmanie pragną współpracy intelektualnej. Islam przez wieki był „teologicznym bliźniakiem” chrześcijaństwa. Myśl islamska przestrzegała zaostrzonego poczucia wymiaru wertykalnego swej teologii, która akcentuje ufność w Bogu i zależność wobec Stwórcy – pomniejszała natomiast horyzontalny wymiar antropologii, realizację autonomicznego „ja” osoby ludzkiej, co chrześcijanin widzi jako zakorzenienie we Wcieleniu i w Odkupieniu. Świat islamski – twierdzi Böwering – nostalgicznie spogląda na średniowiecze, kiedy to jego kultura i jego religia były zbliżnione, a Zaczód uczył się u jego stóp; dziś odczuwa frustrację stwierdzając, że zachodnie idee nacjonalizmu, socjalizmu i kapitalizmu, wprowadzane do społeczeństw muzułmańskich po 1945 r., nie wniosły żadnego prawdziwego rozwiązania wielorakim problemom, w obliczu których znajduje się islam w świecie nowoczesnej technologii. Poprzez slogany „islam jest rozwiązaniem” czy „Allah jest rozwiązaniem” fundamentaliści pokładają swe nadzieje w utopijnym powrocie do wyidealizowanej pierwotnej wspólnoty muzułmańskiej. Sprawdzeniem fundamentalizmu będzie jego zdolność do utworzenia na jutro, wedle wzorzystych planów, państwa islamskiego, które okaże się trwałe i zapewni sobie powodzenie.

W 1918 r. Europa nie podjęła idei Wilsona pokojowego zawiadowania sprawami światowymi: w miejscu ładu powszechnego wytworzył się chaos powszechny z Holocaustem, Archipelagiem Gułag i Hiroszimą. Po 1945 r. Związek Sowiecki przeszkodził Europie Wschodniej w dojściu do stabilnego ładu i – przez wewnętrzny totalitaryzm oraz zewnętrzny hegemonizm – wykopał własny grób. W 1989 r. wyłoniła się kolejna szansa – pod tytułem *Pokój powszechny, religie uniwersalne, etyka uniwersalna* twierdzi Hand Küns, dyrektor instytutu badań ekumenicznych uniwersytetu w Tybindze. Jego rozważania mają charakter globalizujący – zarazem pożegnany: po 30 latach ustępuje

on z kierowania sekcją ekumeniczną. Nowy ład powszechny wymaga oparcia się o ideały, wartości i wspólne kryteria; o wzmocnioną ogólną odpowiedzialność ludów i ich przywódców; o etykę ogarniającą nowe kultury i religie oraz wiążącą całą ludzkość. Taka etyka rodzi się z gorzkich doświadczeń przeszłości, z krwawych kryzysów wczorajszych – w których religie często odgrywały rolę fatalną. Wielość religii, konfesji i wyznań, sekt, grup i ruchów religijnych wciąż wprowadza pomieszanie w świat współczesny. Należy więc rozważyć „religijną historię ludzi” – Küng wyróżnia trzy wielkie nurty religijne, transkulturowe i międzynarodowe, przez stulecia kształtujące kulturowy pejzaż świata: religie pochodzenia semickiego – judaizm, chrześcijaństwo, islam – o cechach profetycznych, wsparte zawsze o relację „Bóg–człowiek”, charakteryzując się konfrontacyjnością; religie pochodzenia hinduskiego – buddyzm, hinduizm – przejawiają głęboką skłonność do ujednociania i mistyki, akcentując życie wewnętrzne; religie tradycji chińskiej – konfucjanizm, taoizm – oparte na mądrości, ukazują się pod znakiem harmonii. Wszystkie religie są zwiastunami zbawienia człowieka, odpowiadają na wiekiste kwestie miłości i cierpienia, błędu i pojednania, życia i śmierci. Religia może podzegać – ale i uspokajać; może uzasadniać wojny – ale też zapobiegać im. Religie muszą najpierw zaprowadzić pokój między sobą dla zlikwidowania nieporozumień, rozwiania stereotypów wroga, odrzucenia nienawiści i czynów niszczycielskich. Projekt etyki uniwersalnej zakłada przymierze wierzących i niewierzących dla wytworzenia etyki „u podstaw”. Należałoby ustalić, co łączy wszystkie religie światowe pod kątem ich źródeł. W przeszłości religie bezustannie absolutyzowały swe tradycje, ustalały niejasne dogmaty, izolowały się wzajemnie; gdy jednak zechcą, wówczas mogą przydać autorytetu i siłą przekonania zasadom fundamentalnym, mogą dostarczyć najwyższej normy sumienia. W istocie wszystkie one wymagają „złotej reguły” – tak Konfucjusz: „czego sam nie pragniesz, nie czyn drugiemu”; Jezus: „Wszystko więc, co byście chcieli, aby ludzie dla was czynili, i wy dla nich czyńcie”; Rabbi Hillel wreszcie: „Nie czyn bliźniemu, co tobie niemile”. Owa reguła sprzeciwia się prostackiej etyce powodzenia, może natomiast stanowić jądro etyki odpowiedzialności: chodzi tam o uniwersalność relatywną, uznającą – mimo wszelkich różnic – ogólne zasady kulturowe i religijne.

Chrześcijaństwo i islam zapewne istotnie znajdują się w stanie wzajemnego wyzwania, czego nie należy interpretować jako totalnego zagrożenia. Wprawdzie harvardzki politolog w *The Clash of Civilizations?* („Foreign Affairs” 72 [1993] 3, 22–49; przekład „Res Publica Nowa” VIII [1994] 2, 69–78) uznaje, że „następna wojna światowa, jeżeli do niej dojdzie, będzie wojną pomiędzy cywilizacjami”, a „krwawe są granice islamu” – jednakże omawiany zeszyt nawiązuje do stylu dialogowego. Po zniknięciu straszaka komunizmu niektórzy wizjonerzy apokaliptyczni najwyraźniej potrzebują nowych „wrogów” dla usprawiedliwienia swej agresywnej tożsamości i dla zdominowania ich własnej wspólnoty: kto szuka „zderzenia cywilizacji”, a choćby „matki wszelkich bitew”, ten służy nie życiu, lecz śmierci – stwierdza edytorial. Zrodzona ze zwycięstwa nad schematem bezodcieniowej myśli wewnątrz chrześcijaństwa, teologia ekumeniczna jest „teologią życia wspólnego i teologią pokoju”.

MICHAŁ HOROSZEWICZ, Warszawa