

Alfred Skorupka

Filozoficzne rozważania o jedności różnych religii

Jedną z istotnych cech współczesnego życia jest częste stykanie się z sobą przedstawicieli różnych kultur. Za pośrednictwem telewizji, Internetu czy radia właściwie na bieżąco mamy kontakt z informacjami o wydarzeniach w odległych i egzotycznych dla nas regionach świata. Procesy gospodarcze, takie jak globalizacja, turystyka, bądź też zjawiska społeczno-demograficzne, jak imigracja, sprawiają, że współcześni Europejczycy niemal co dzień, także na ulicy czy w pracy, stają twarzą w twarz z Chińczykami, Hindusami lub Afrykanami.

Jak podkreślał Christopher Dawson, kluczowa dla charakteru każdej cywilizacji jest jej własna religia¹. Tak więc ważną cechą przenikającej wszelkie dziedziny życia wielokulturowości jest stykanie się z sobą przedstawicieli różnych religii: chrześcijan, żydów, muzułmanów, buddystów czy hinduistów. Jeszcze na początku XX wieku przeciętny Polak, Niemiec lub Francuz miał bardzo ograniczoną i zwykle obarczoną dużym błędem wiedzę o religiach niechrześcijańskich. Dziś jednak, na początku XXI wieku, każdy chrześcijanin wykazuje się już znacznie lepszą znajomością tych, którzy wierzą w „innego Boga” czy „bogów”. Niestety, są to jednak też bardzo często wiadomości dotyczące wojen i konfliktów o podłożu religijnym, a czasem prowadzonych wprost przeciw innowiercom.

W tej sytuacji politycznej, a także w tym kontekście kulturowym szczególnej wagi nabiera zagadnienie tak zwanej jedności różnych religii. Choć samo to pojęcie jest niezwykle niejednoznaczne i bardzo

¹ Zob. Ch. Dawson: *Tworzenie się Europy*. Tłum. J.W. Zielińska. Warszawa 1961, s. 16–23.

ogólne, funkcjonuje na wiele sposobów w życiu politycznym, w wypowiedziach artystów, działaczy społecznych czy osób duchownych. Z powodu swej niejasności może jednak budzić nieporozumienia, ostre spory, być wykorzystywane do niejasnych celów propagandowych i wreszcie — może się stać narzędziem stosowanym w celu dezinformowania, czy wręcz kłamstwa, jak to czynią liczne sekty.

Fakt zamieszkiwania dziś obok siebie przedstawicieli wielu kultur wymaga od nas wyrobienia sobie własnego zdania na temat tej domniemanej, lub też z gruntu fałszywej jedności różnych religii. Nieustanne kontakty z mieszkańcami Azji czy Afryki powodują, że nie tylko naukowiec, lecz także zwykły człowiek jest zmuszany do stawiania sobie w sposób mniej lub bardziej świadomy pytań o naturze filozoficzno-teologicznej. Są to choćby takie pytania: czy chrześcijaństwo i muzułmanstwo potrafią żyć obok siebie w pokoju? Czy wojny religijne są do uniknięcia? Czy może właśnie w określonych religiach tkwią jakieś czynniki, które powodują, że ich wyznawcy są szczególnie wrogo nastawieni do innowierców? Czy muzułmanstwo, chrześcijaństwo i żydzi wierzą w tego samego Boga? A jeśli tak, to w kogo wierzą buddyści i hinduiści? Czy może wszystkie religie są w określonym stopniu prawdziwe lub fałszywe?

Tego rodzaju pytania (i mnóstwo pytań podobnych) muszą sobie dziś stawiać ludzie słuchający informacji ze świata, i to w stopniu bardziej wyraźnym niż przed kilkudziesięciami laty. Po zakończeniu II wojny światowej umysły intelektualistów i mas zajmowała rywalizacja ideologiczna między systemem komunistycznym a liberalną demokracją; po roku 1989 Francis Fukuyama obwieścił słynny „koniec historii”, czyli ostateczne zwycięstwo liberalnej demokracji². Natomiast inny amerykański badacz Samuel P. Huntington dowodzi, że dynamikę świata, w którym dziś żyjemy, określa sytuacja zderzenia, to jest rywalizacji między ośmioma cywilizacjami: zachodnią, latyno-amerykańską, prawosławną, afrykańską, islamską, hinduistyczną, buddyjską oraz chińską i japońską³.

Sformułowane wcześniej pytania są w gruncie rzeczy bardzo skomplikowane, a przywódcy religijni czy polityczni często dają na nie pokrótke wyjaśnienia, ponieważ w tych kwestiach trudno udzielić krótkiej i jednoznacznej odpowiedzi. Aby bowiem ustosunkować się do tych problemów, trzeba wprawdzie posiadać pewne obeznanie z teologią i z filozofią. Mimo to na te trudne pytania często słyszymy właśnie

² F. Fukuyama: *Koniec człowieka*. Tłum. T. Bieroń, M. Wichrowski. Poznań 1996.

³ S.P. Huntington: *Zderzenie cywilizacji*. Tłum. H. Jankowska. Warszawa 2003.

odpowiedzi za krótkie i zbyt jednoznaczne, mające za zadanie jedynie „na krótką metę” zaspokoić brak wiedzy społeczeństwa lub świadczyć o rzekomej mądrości wypowiadającego się autorytetu.

Dlatego w prezentowanym artykule dokonamy nieco głębszego, mianowicie filozoficznego, namysłu nad „jednością różnych religii”. Rozważania te mają na celu ukazanie złożoności problemów objętych tym pojęciem, a także przytoczenie opinii uznanych badaczy na ten temat, które pozwoliłyby wyjaśnić przynajmniej część niejasności, jakie nagromadziły się wokół tej sprawy. Przez ową jedność różnych religii będziemy rozumieć: wspólnotę treści duchowych (np. wyobrażeń o Najwyższym Bycie, czyli Bogu, rozwoju duchowym człowieka) oraz wspólnotę wartości i działań promowanych przez uniwersalne religie świata. Podjęty problem rozważymy kolejno z punktu widzenia mistyki, teologii i filozofii (tu szczególnie chodzi o etykę).

Mistyczna jedność

Mistycy doświadczają osobistego, wewnętrznego kontaktu z Bogiem. Przejawy duchowości mistycznej są bardzo zróżnicowane zarówno na Wschodzie, jak i na Zachodzie, jednak Leszek Kołakowski wskazuje ich wspólny rdzeń: „Przeglądając uważnie wielkie teksty mistyczne, przekazane nam w spadku przez różne cywilizacje i tradycje religijne, każdy nieuprzedzony czytelnik odniesie wrażenie nadzwyczajnej intensywności i autentyzmu. Z pewnością dojrzy też, poza kulturalną i psychologiczną różnorodnością, zadziwiającą trwałość pewnych podstawowych wątków, co skłania do przypuszczenia, że mamy tu do czynienia z doświadczeniem ludzkim, które jest rzadkie, a jednak równie uniwersalne, jak miłość czy strach. Mistycy, choć język ich bardziej liryczny jest niż spekulatywny, poszukują oczywiście środków wyrazu we własnych tradycjach religijnych i literackich. Mają jednak wzajem dostatecznie wiele wspólnego, byśmy mogli sądzić, że istnieje jakiś niezmienny rdzeń życia religijnego w ogóle. Tradycja Wschodu z pewnością silniej uwydatnia proces roztapiania się duszy w bezgranicznym morzu Absolutu aż do punktu, w którym nic jednostkowego się nie ostaje. A choć i w misticie zachodniej nie brak wątku anihilacji, całkowitej bierności i deifikacji, to jednak do jednoznacznej idei duszy znikającej bez śladu w otchłani Bóstwa do-

prowadzali je tylko ci, którzy nie mieścili się w granicach ustalonych oficjalną chrześcijańską tradycją⁴.

Inni europejscy badacze także w podobny sposób ujmowali problem mistycyzmu. Carl G. Jung pisał: „Odnosi się to też, rzecz jasna, do mistyki chrześcijańskiej, która przecież od wschodniej filozofii różni się w gruncie rzeczy tylko terminologią⁵”. Erich Fromm, kolejny znany psychoanalityk, wskazywał, że duchowy (a więc w dużej mierze właśnie mistyczny) rozwój człowieka, bez względu na to, za pomocą jakiej terminologii religijnej jest wyrażany, prowadzi każdą jednostkę do jednego, tego samego stadium doskonałości. „Warunkiem tej nowej harmonii jest pełny rozwój rozumu człowieka do tego stadium, w którym rozum nie przeszkadza już człowiekowi pojmować natury bezpośrednio i intuicyjnie. Na określenie tego celu, który otwiera się przed nami, nie ukryty w przeszłości, wiele jest symboli: Tao, Nirwana, Oświecenie, Dobro, Bóg. Różnice między tymi symbolami sprowadzają się do społecznych i kulturalnych różnic w poszczególnych krajach, w których powstały⁶”.

Dla wielkich religii Wschodu charakterystyczne jest, że świętość, czyli stan wyzwolenia (zwany *nirwana* lub *moksza*), można osiągnąć w zasadzie za życia. Z tego właśnie powodu w Indiach zawsze byli i są obecni po dziś dzień różnorodni nauczyciele duchowi otoczeni uczniami i często uznawani nawet za inkarnacje bogów. Wielu z tych indyjskich guru naucza, w sposób zbliżony do przytoczonych wcześniej opinii zachodnich badaczy, że panuje szczególna, mistyczna jedność między różnymi religiami. Na przykład Ramakrishna powiedział: „Praktykowałem wszystkie wielkie religie — hinduizm, islam, chrześcijaństwo — przeszedłem też liczne drogi sekt hinduizmu [...]. I zrozumiałem, że wszystkie prowadzą ku temu samemu Bogu, różnymi sposobami⁷”. Z kolei Thomas Merton, katolicki autorytet w kwe-

⁴ L. Kołakowski: *Jeśli Boga nie ma... O Bogu, Diable, Grzechu i innych zmartwieniach tak zwanej filozofii religii*. Tłum. T. Baszniak i M. Panufnik. Londyn 1987, s. 68.

⁵ C.G. Jung: *Podróż na Wschód*. Tłum. W. Chełmiński, J. Prokopiuk i E. i W. Sobaszkowie. Warszawa 1989, s. 174.

⁶ E. Fromm, D.T. Suzuki, R. de Martino: *Zen-Buddhismus und Psychoanalyse*. Frankfurt am Main 1980, s. 121—122: „Eine Voraussetzung dieser neuen Harmonie ist die volle Entwicklung der Vernunft des Menschen bis zu einem Stadium, in dem sie ihn nicht mehr daran hindert, die Natur unmittelbar und intuitiv zu erfassen. Für dieses Ziel, das vor uns liegt und nicht in der Vergangenheit, gibt es viele Symbole: Tao, Nirvana, Erleuchtung, das Gute, Gott. Die Unterschiede in diesen Symbolen gehen auf die sozialen und kulturellen Unterschiede in den einzelnen Ländern zurück, in denen sie entstanden sind”.

⁷ S. Tokarski: *Jogini i wspólnoty. Nowoczesna recepcja hinduizmu*. Wrocław 1987, s. 39.

stii monastycyzmu, dostrzegał analogie między ortodoksyjnym mistycyzmem Zachodu i buddyzmem zen, pisząc: „Jest to duchowość bardzo zbliżona do duchowości świętego Jana od Krzyża. Powiedziałbym nawet, że zen to święty Jan od Krzyża bez chrześcijańskiej teologii”⁸.

Reasumując, po analizie licznych tekstów mistycznych pochodzących z wielkich religii świata, badacze przekonują nas, iż możemy się z nich dowiedzieć, że wszystkie one są w jakiś tajemniczy sposób z sobą powiązane. Uniwersalne religie mają czcić tego samego Boga i prowadzić swych wyznawców do tych samych celów.

Trzeba jednak pamiętać, że duchowość mistyczna jest właściwa bardzo niewielkiej grupie jednostek. Większość wyznawców czy kapłanów w każdej religii poprzestaje na tradycyjnych, niemistycznych formach kultu i wyznania wiary. Natomiast celem tych nauk mistyków, które akcentują jedność różnych tradycji duchowych, jest głównie motywowanie ich wyznawców do wzajemnej współpracy i zaniechania wojen o podłożu religijnym. Gdyby zaś jakiś „oświecony nauczyciel” próbował z takich nauk czynić przewodni przedmiot rozważań dla swych uczniów, bardzo łatwo i szybko mogłoby to prowadzić do sekciarstwa i tworzenia nowych religii (takich jak sikhizm czy bahaizm). Zbyt silne bowiem akcentowanie jedności różnych tradycji duchowych przez określonych nauczycieli czy mistrzów prędzej czy później wywołuje w danej religii sprzeciw ortodoksów, oskarżenia o herezję i schizmy. Wówczas nauki mistyczne zamiast przyczyniać się do zanikania nienawiści między ludźmi — wręcz ją podsycają.

Sikhizm i bahaizm głoszą, że wyznawcy różnych religii czczą w gruncie rzeczy tego samego Boga. Aby jednak tej prawdy w pełni doświadczyć i dogłębnie ją zrozumieć, trzeba oczywiście samemu przyjąć jedną z tych nowych religii.

Sikhizm powstał w XVI wieku w indyjskim Pendżabie; jego twórcą był Guru Nanak. Twierdził on, że podziały religijne są zbędne, a Boga można nazywać różnymi imionami (Allah, Kryszna itp.)⁹. Generalnie, sikhizm jest pewną kompilacją islamu i hinduizmu. Z islamu pochodzi wyobrażenie nie posiadającego żadnego wizerunku ani

⁸ T. Merton: *Źródła kontemplacji. Rekolekcje w opactwie Gethsemani*. [Red.] J.M. Richardson. Tłum. T. Bieroń. Poznań 1998, s. 135.

⁹ Zob. W.O. Cole, P.S. Sambhi: *Sikhowie: wiara i życie*. Tłum. J. Mach. Łódź 1987, s. 65. Święta księga sikhów *Agi Granth (Pani Księga)* naucza: „Istnieje sześć szkół hinduistycznych, z których każda posiada własnego guru i własną doktrynę, ale Guru wszystkich guru jest jeden, chociaż przejawia się wielorako... Jedno jest słońce, a pór roku wiele, podobnie i Bóg jest jeden, mimo że wiele ma kształtów (AG 357)”.

żadnych wcieleń Boga, natomiast z hinduizmu pochodzą praktyki medytacyjne, wiara w reinkarnację i w oświecenie. Sikhowie opowiadają się za systemem bezkastowym i są zwolennikami uniwersalnego braterstwa całej ludzkości; obecnie jest ich około 25 milionów.

Natomiast bahaizm wywodzi się z babizmu — ruchu religijnego, którego założycielem był Ali Muhammad z Szirazu (1819—1850); ten nauczyciel duchowy, zwany Babem, działał w Persji, gdzie ogłosił się 12. imamem oraz reformatorem islamu w duchu nowoczesności. Babiści byli prześladowani za propozycje postępowych reform społecznych i politycznych oraz za bunt przeciw szachowi. Po jednym z takich buntów Ali Muhammad został aresztowany i rozstrzelany. Pomimo jego śmierci ruch wciąż się rozwijał, lecz w latach 1863—1866, w wyniku sporu o sukcesję, doszło w nim do rozłamu na dwie główne gałęzie: azalizm (kontynuacja babizmu) oraz właśnie bahaizm związany z działalnością mirzy Alego Husajna Nuri, który ogłosił się zapowiedzianym przez Baba nowym prorokiem. Podobnie jak babizm, bahaizm został uznany za herezję muzułmańską, toteż od samego początku jego wyznawców prześladowano; jego twórca zmarł w roku 1892, po wieloletnim więzieniu przez władze tureckie. Bahaiści dążą do stworzenia jednej, monoteistycznej religii światowej; opierają się na synkrytyzmie, chcąc połączyć w sobie wszystko to, co najlepsze z powstałych przed nimi ośmiu wielkich religii: wierzeń staroarabskich, judaizmu, hinduizmu, zoroastryzmu, buddyzmu, chrześcijaństwa, islamu i babizmu. Liczbę bahaistów szacuje się na 7,4 miliona; są rozprzestrzenieni na całym świecie. Wielu bahaistów propaguje język esperanto, jako uniwersalny język wszystkich ludzi.

Tak więc, powstanie i rozwój zarówno sikhizmu, jak i bahaizmu nie spowodowały masowych nawróceń chrześcijan czy muzułmanów na te nowe objawienia. Powstały jedynie dwie kolejne, odrębne wspólnoty religijne. Wydaje się mało prawdopodobne, aby obie te religie (lub jedna z nich) mogły zdobyć tak szeroką popularność w świecie, że potrafiłyby wyprzeć dawne wierzenia. Co więcej, wydaje się nawet, że nie ma szans, aby w ogóle kiedykolwiek miała powstać jakaś uniwersalna religia, łącząca wszystkich ludzi. Różnice między kulturami są zbyt znaczące, a sama idea takiej uniwersalnej wspólnoty jest w zasadzie sprzeczna z pojęciem religii.

Jeśli więc nawet w doświadczeniu mistycznym upatrywać jakiejś drogi do jedności między różnymi tradycjami duchowymi, musi ona pozostawać jedynie w granicach mistyki. Gdyby bowiem takie nauki zostały włączone do znacznie bardziej racjonalnej teologii, prowadziłyby to do rozłamów. Doświadczenie mistyczne pojedynczego czło-

wieka w tych skomplikowanych kwestiach jest przecież zbyt subiektywne, trudno sprawdzalne, mało przekonywające, aby mogło być podstawą wiary czy działania milionów wyznawców. Poza tym zbyt wielu jest ludzi, którzy dla zdobycia sławy, poklasku lub innych korzyści podszywają się pod rzekomych „oświeconych nauczycieli”, twierdząc, że mają osobisty kontakt z jakąś „siłą wyższą”.

Warto zaznaczyć, że to silne — z punktu widzenia mistyki — przekonanie, że istnieje jakaś określona, choć mglista jedność między religiami, często przenika do kultury masowej, do prądów kulturowych lub pseudokulturowych, takich jak New Age, oraz do sekt, zdobywając sporą skądinąd popularność. W ten sposób owe mistyczne nauki, przedstawiane jako ważne objawienie, wywołują zazwyczaj tylko ferment intelektualny w umysłach ludzi niewtajemniczonych bliżej w poruszaną problematykę, ponieważ kształtują fałszywe wyobrażenia o innych religiach. Członkowie prawie każdej współczesnej sekty zapewniają, że głosi ona „najwyższą prawdę”, czyli jakieś mistyczne zwieńczenie nauk wszystkich dotychczasowych religii.

Znany polski historyzof Feliks Koneczny pisał jednak, że nie można być na dwa sposoby cywilizowanym; wykazywał, że z syntez różnych cywilizacji powstają tylko trujące mieszaniki, w których rezultacie w etyce panuje harmider, ponieważ mieszają się z sobą dwie różne metody ustroju życia zbiorowego¹⁰. Parafrazując te słowa, można powiedzieć, że człowiek też nie może być na dwa sposoby czy nawet więcej sposobów religijnym lub wierzącym. Nie jest przecież łatwo w pełni poznać i właściwie praktykować jedną religię, a cóż dopiero kilka religii naraz.

Teologiczna różnorodność

W przeciwieństwie do poetyckich wypowiedzi mistyków teologia żadnej uniwersalnej religii nie głosi wprost, że wszystkie one są jednością, czczą tego samego Boga i prowadzą do tej samej, lecz na wiele sposobów określanej świętości. Jednak, co naturalne, teolodzy wykazują zainteresowanie porównywaniem objawień zawartych w świętych

¹⁰ Por. F. Koneczny: *O ład w historii. Z dodatkami o twórczości i wpływie Konecznego*. Wrocław 2004, s. 30—33.

księgach: Biblii, Koranie, Wedach i innych. Analiza nauk różnych religii wskazuje, że jest między nimi bardzo dużo podobieństw, ale też równie wiele różnic. I to już zwykle od konkretnego badacza zależy, czy bardziej koncentruje się na podkreślaniu podobieństw lub różnic między chrześcijaństwem a islamem, czy też między buddyzmem a hinduizmem.

Z punktu widzenia teologii sytuacja związku między różnymi religiami wygląda podobnie, jak z punktu widzenia filozofii sytuacja szukania związku między różnymi filozofami lub systemami filozoficznymi. Z jednej strony między Platonem a Arystotelesem, Kartezjuszem a Spinozą, Heideggerem a Husserlem zaznacza się wiele różnic, ale z drugiej strony uważnie przeprowadzone studia zawsze wskażą nam także bardzo duże zależności między porównywanymi myślicielami.

Byt pozostający w centrum zainteresowania i kultu każdej religii, czyli Bóg, oraz wyobrażenia sfery *sacrum* mają — według definicji — przekraczać pojmowanie właściwie każdego śmiertelnika, uwikłanego w pokusy i błędne myślenie. Niepodobna, aby człowiek za życia poznał Boga, aby posiadał Jego istoty trafne wyobrażenie. Z tego powodu teolodzy różnych religii z jednej strony spierają się i spierać się będą o różne problemy doktrynalne, lecz z drugiej strony zdaje się, że wzajemnie wciąż poszukują między swymi poglądami podobieństw. Z takiego właśnie myślenia narodził się ekumenizm — ruch na rzecz jedności chrześcijan wyrażający się w prowadzeniu dialogu, przy zachowaniu tożsamości religijnej poszczególnych wyznań. Ruch ekumeniczny ma przywrócić Kościołowi jego prawdziwą misję, która nie jest jednoznaczna z instytucjonalną unifikacją z Kościołem rzymskokatolickim. Termin „ekumenizm” pochodzi z klasycznego języka greckiego — słowo *oikumene* wyrażało w nim ideę „całego tego zamieszkałego świata”. Ruch jedności chrześcijan wydobył to słowo, aby nadać mu nową jakość: cały zamieszkały przez uczniów Chrystusa Kościół. Dzięki takim działaniom wzajemna obcość i wrogość między katolikami a protestantami w wielu częściach świata ustąpiła miejsca współpracy, podejmowaniu wspólnych akcji charytatywnych, a nawet misyjnych. Ale badania prowadzone przez specjalistów z różnych dyscyplin nauki (historyków kultury, religioznawców, filozofów, socjologów i innych) nadal dają nam świadectwo zarówno o silnych powiązaniach między odległymi religiami, jak i o wielkich różnicach między nimi.

Najważniejsze przykazanie chrześcijańskie: miłości bliźniego, jest analogiczne w treści do przykazań buddyjskich. Tak przekonuje Hajime Nakamura, który dowodzi, że przejawy współczucia, solidar-

ności międzyludzkiej są niemal identyczne w obu religiach¹¹. Jednak inni badacze piszą, że pojęcie miłości braterskiej obecne w naukach Jezusa i Buddy przybiera w każdej z nich odmienny charakter. Albert Schweitzer zarzuca buddyzmowi: „Litość Buddy polega więc przede wszystkim na ciągłym ukazywaniu faktu, że każda istota jest bez przerwy wystawiona na cierpienie. Jest to litość bardziej wyrozumowana niż odczuta”¹². Podobny pogląd wyraża H. de Lubac: „Wreszcie *majtri*, nawet najdoskonalsza, ma w sobie coś wydumanego, a jej uśmiech kryje jakieś niedomówienie. Ostatecznie więc, mimo wszystkiego, co można powiedzieć o *sambhoga*, nie ma tu nigdzie miłości jednoczącej ani wzajemności — i nie może być, gdyż nie ma istot, które mogłyby dawać się sobie nawzajem. Zjednoczenie osiąga się wyłącznie poprzez zniesienie osobowości”¹³.

Analogii możemy się nawet dopatrzeć między chrześcijaństwem i odległym hinduizmem. Jak pisze ks. F. Tokarz, wybitny polski znawca filozofii indyjskiej, koncepcje bytu absolutnego w Upaniszadach i w ujęciu św. Tomasza z Akwinu, najbardziej znanego filozofa i teologa chrześcijańskiego, są zbliżone. W obu systemach byt absolutny jest pojmowany jako przede wszystkim niewyraźalny ludzkimi pojęciami, a jeżeli już odnosimy do niego (tj. brahmana lub Boga) jakieś określenia, są to atrybuty wykraczające poza ludzkie poznanie: prawdziwie istniejący, absolutnie świadomy, nieskończony, szczęśliwy, posiadający najwyższe poznanie¹⁴.

Z kolei archeolog A. Niwiński, specjalista od religii starożytnego Egiptu, stwierdza: „W rzeczywistości normy moralne i prawo regu-

¹¹ Zob. H. Nakamura: *Der Erlösungsprozeß im Buddhismus*. In: *Erlösung in Christentum und Buddhismus*. Hrsg. A. Bsteh. Mödling 1982, s. 99: „Mit-Leid oder Nächstenliebe werden im Buddhismus sehr hoch geschätzt. Wahre Weisheit besteht nicht in metaphysischer Spitzfindigkeit, sondern in jenem praktischen Wissen, in dem die Haltung des Mit-Leids zum grundlegenden Prinzip unseres sozialen Lebens wird und darin auch seinen Ausdruck findet”. Ibidem, s. 100: „Liebe oder Freundlichkeit kann man füglich die höchsten Tugenden nennen. So handeln, wie man selbst gerne behandelt würde (*attā nam upamam katvā*), nicht töten und nicht zum Anlaß der Tötens werden (*Dhammapada* vv. 129—130): diesen Leitsatz kann man als Goldene Regel betrachten”.

¹² A. Schweitzer: *Wielcy myśliciele Indii*. Tłum. K. Pruska i K. Pruski. Warszawa 1993, s. 77. Zob. też ibidem: „Ta etyka litości jest niepełna; ogranicza ją zasada niedziałania. Budda nie żąda od człowieka, aby ze wszystkich sił starał się nieść pomoc i ratunek bliźniemu i każdej w ogóle żywej istocie. Nakazuje tylko unikać bezlitosnego postępowania. Uczynki podyktowane współczuciem nie wchodzi dla niego w rachubę, gdyż negacja świata pociąga za sobą niedziałanie”.

¹³ H. de Lubac: *Aspekty buddyzmu*. Tłum. I. Kania. Kraków 1995, s. 85.

¹⁴ Por. F. Tokarz: *Z filozofii indyjskiej. Kwestie wybrane*. Część 2. Lublin 1985, s. 60—66.

lujące życie mieszkańców tak potępionego Egiptu niewiele się różniły od tych, które głosiły święte księgi żydowskie, i wszystkie Dziesięcioro Przykazań, z wyjątkiem pierwszego, odnajdujemy w egipskich naukach¹⁵. Fakt ten potwierdza A. Świderkówna, filolog i historyk kultury świata greckiego, pisząc nawet, że jedna z dwóch najstarszych części *Księgi Przysłów* jest dość swobodnym przekładem bądź przeróbką egipskiego tekstu — *Mądrości* (lub *Pouczeń*) *Amenemope*¹⁶.

Reasumując, z punktu widzenia racjonalnej teologii możemy powiedzieć, że różne religie dzieli sporo różnic, ale także łączy wiele podobieństw. Różnice dotyczą generalnie doktryn, tradycji, historii i wyobrażeń o Bogu, podobieństwa zaś — ogólnych wartości i działań promowanych przez ludzi przesiąkniętych duchem autentycznej religijności. Dekalog wyraża moralność, do której przestrzegania zobowiązani są ludzie żyjący praktycznie we wszystkich społecznościach.

Filozoficzna jedność w różnorodności

Filozoficzne rozważania dotyczące etyki, wspólnych zadań i celów, które mają do spełnienia ludzie wierzący, wydają się szczególnie wdzięczną dziedziną współpracy między przedstawicielami różnych religii. Racjonalna dyskusja każdemu pozwala pozbyć się uprzedzeń i stereotypów związanych z własną historią i tradycją oraz umożliwia rzeczywiste otwarcie na zrozumienie treści nauki i wartości, jakie niosą obce nam objawienia. Filozoficzne metody i argumentacje sięgające korzeniami starożytnej Grecji nie są bezpośrednio przypisane do żadnej konkretnej religii, dlatego stanowią cenne narzędzia dialogu międzykulturowego.

Trzeba jednak pamiętać, że konfliktów między chrześcijanami, muzułmanami czy hinduistami właściwie nigdy nie da się do końca wyeliminować. Bo przecież w każdej religii spotykają się z sobą i przeplatają różnorodne ludzkie interesy — nie tylko duchowe, lecz także narodowe, społeczne, gospodarcze, a nawet polityczne. Z tego względu doktryny lub organizacje religijne są wykorzystywane (czę-

¹⁵ A. Niwiński: *Bóstwa, kulty i rytuały starożytnego Egiptu*. Warszawa 1993, s. 22.

¹⁶ A. Świderkówna: *Rozmowy o Biblii*. Warszawa 1996, s. 232—233.

sto także nadużywane) do firmowania zbyt wielu, nierzadko sprzecznych, działań. I wreszcie, czym innym jest nauka danej wspólnoty, a czym innym — natura człowieka poddana, a jakże często wręcz zdominowana pod każdym równoleżnikiem przez te same, prymitywne, egoistyczne popędy. Czym innym są zasady głoszone w kazaniach kapłanów, a czym innym — trwałe sympatie i antypatie oparte na doświadczeniach historycznych oraz na lokalnych zwyczajach, prezentowane przez wyznawców.

Do konfliktów między religiami będzie więc dochodzić zawsze, ponieważ są one nieodłącznym elementem ludzkich interakcji. Ludzie różnią się między sobą pod wieloma względami, co nieuchronnie prowadzi do sporów i nieporozumień¹⁷. Nawet w obrębie jednej religii nierzadko dochodzi do konfliktów między hierarchami, do schizm i herezji, a coś dopiero w relacjach między odmiennymi tradycjami duchowymi. I wreszcie, taki już jest los człowieka, że nawet mając dobre intencje, nie zawsze podejmuje właściwe działania i nie potrafi przewidzieć wszystkich możliwych konsekwencji podejmowanych decyzji. Jak pisał Wiwekananda: „Wróćmy do tego, co już było powiedziane, że robiąc dobrze, służąc jednemu, możemy jednocześnie szkodzić innym; czyli robieniu dobrego będzie też towarzyszyła czyjaś szkoda, więc tzw. »złe«; oraz iż czyniąc źle, zawsze jakaś odrobina dobra z tego gdzieś wynika; czyli że te dwie rzeczy są ze sobą związane”¹⁸.

Po przeczytaniu przytoczonych tu argumentów może się wielu wydawać wątpliwe, czy w ogóle ma jeszcze sens podkreślanie owej domniemanej jedności między różnymi religiami, skoro pod jej adresem można wysuwać tak wiele zastrzeżeń. Otóż jest przynajmniej jeden powód, dla którego warto o tym pisać, dla którego warto poszukiwać płaszczyzny współpracy między przedstawicielami różnych tradycji duchowych. Wskazał go S.P. Huntington na końcowych stronach swej słynnej książki. Zauważył on, że życie społeczne w każdej cywilizacji jest dziś trapiące podobnymi problemami i patologiami. „W latach dziewięćdziesiątych [XX wieku — A.S.] wiele faktów potwierdza słuszność paradygmatu ujmującego stan spraw tego świata jako »totalny chaos«: załamanie się prawa i porządku w skali globalnej, upadające państwa, narastanie anarchii w wielu częściach świata, ogarniająca cały świat fala przestępczości, ponadnarodowe mafie i kartele narkotykowe, narastająca w wielu społeczeństwach narkomania, ogół-

¹⁷ Por. A. Skorupka, E. Hadasik: *Komunikacja społeczna. Przedsiębiorstwo — doskonalenie efektywności — negocjacje*. Gliwice 2007, s. 89.

¹⁸ Swami Wiwekananda: *Karma Joga*. Tłum. W. Dynowska. Madras 1962, s. 39.

ne osłabienie rodziny, zanik zaufania i solidarności społecznej w wielu krajach, przemoc w stosunkach między grupami etnicznymi, religijnymi i cywilizacjami, prawo pięści panujące w tak wielu częściach świata. Odnieść można wrażenie, że kolejne miasta — Moskwa, Rio de Janeiro, Bangkok, Szanghaj, Londyn, Rzym, Warszawa, Tokio, Johannesburg, Delhi, Karaczi, Kair, Bogota, Waszyngton — zalewane są przez falę przestępczości, a podstawowe elementy Cywilizacji znikają. Mówi się o światowym kryzysie władzy. Obok ponadnarodowych korporacji produkujących towary wyrastają coraz silniejsze ponadnarodowe mafie przestępcze, kartele narkotykowe i terrorystyczne bandy atakujące Cywilizację. Prawo i porządek, na których się ona opiera, zanikają na wielu obszarach świata — w Afryce, Ameryce Łacińskiej, byłym Związku Radzieckim, Azji Południowej, na Bliskim Wschodzie. W Chinach, Japonii i na Zachodzie też są poważnie zagrożone. Wygląda na to, że na całym świecie Cywilizacja pod wieloma względami ustępuje przed barbarzyństwem, że zachodzi zjawisko nie mające precedensu — nowy Wiek Ciemnoty ogarnia całą ludzkość¹⁹.

Rzeczywista rywalizacja trwa zatem nie tylko między odmiennymi cywilizacjami, jak głosi paradygmat autora *Zderzenia cywilizacji*, lecz także, a może nawet przede wszystkim — między Cywilizacją a barbarzyństwem: „Przyszłość pokoju i Cywilizacji zależy od porozumienia i współpracy między politycznymi, duchowymi i intelektualnymi przywódcami głównych cywilizacji świata. W starciu cywilizacji Europa i Ameryka albo się zjednoczą, albo zginą. To samo dotyczy wielkich cywilizacji świata, z ich wspaniałym dorobkiem w dziedzinie religii, sztuki, literatury, filozofii, nauki, techniki, moralności i humanizmu: w starciu na większą skalę, »prawdziwym zderzeniu« Cywilizacji z barbarzyństwem, albo połączą swoje wysiłki, albo przepadną”²⁰.

Aby sprawnie zaradzać patologii i problemom, przed którymi stoją dziś ludzie na całym świecie, potrzebna jest konsekwentna współpraca międzynarodowa. Huntington postuluje więc konieczność podjęcia wspólnych działań przez polityków, naukowców, artystów oraz działaczy społecznych. Szczególne miejsce i zadania w łagodzeniu oraz w zażegnaniu konfliktów i patologii przypada także przywódcom religijnym. To właśnie dzięki autorytetowi, jakim się cieszą, oraz ich naukom można uporać się z wieloma problemami nekającymi świat.

¹⁹ S.P. Huntington: *Zderzenie...*, s. 568—569.

²⁰ Ibidem, s. 569.

Dzięki akcentowaniu jedności między różnymi religiami mogą się zbliżyć do siebie ludzie żyjący w odmiennych, obcych sobie kulturach.

Przedstawiciele polityki, nauki czy religii zbyt często jednak wydają się zapatrzeni w swoje racje, a tym samym ograniczeni do swoich, jak mniemają „jedynie słusznych”, doktryn i wartości, podczas gdy tylko od współpracy, od wspólnie podejmowanych przez nich działań zależy w dużej mierze pokój i postęp ludzkości. Lekceważymy istotny fakt, który uwypuklił Huntington, że wszystkie współczesne cywilizacje (ich religie, nauki i sztuki) są w równym stopniu zagrożone rozwojem barbarzyństwa. Smutne to, jako że przecież tak niedawno, bo dopiero w połowie XX wieku, ludzkość uporała się z kolosalnym niebezpieczeństwem, jakie stanowiło dla świata barbarzyństwo, które przybrało postać ideologii nazistowskiej.

Warto jeszcze przypomnieć słowa wspomnianego już polskiego badacza Feliksa Konecznego, który pisał, że im wyższa bywa cywilizacja, tym większe stawia wymagania swym uczestnikom, a jej obronę często приходило okupić ofiarami. „Jeżeli gotowości do poświęceń będzie zbyt mało w cywilizacji wyższej, zwycięstwo niższej tym bardziej będzie ułatwione. Nadto uczestnictwo w cywilizacji wyższej wymaga większego natężenia intelektu, wyższego rozwoju umysłowego. Toteż wszędzie znajdują się tacy, którym dogadzałaby bardziej cywilizacja niższa. [...] Wyższość wymaga zasadniczo większej energii duchowej; trudniejsza do nabycia, jeszcze trudniejsza do utrzymania; więcej jest obowiązków, które muszą być spełnione dobrowolnie, tak iż człowiek sam sobie życie obciąża w imię idei. W niższości żyje się wygodniej. Rozpowszechnił się tedy typ człowieka, który z cywilizacji łacińskiej przyjmuje tylko technikę, a wobec spraw ducha zachowuje się obojętnie. Miłośnicy życia »ułatwionego« kończą zazwyczaj na stanie acywilizacyjnym. [...] Przyczyna klęski jakiegokolwiek wyższości wobec jakiegokolwiek niższości tkwi zawsze w grzechu zaniedbania ze strony pokonanej wyższości”²¹.

Ważna jest więc owa filozoficzna jedność w różnorodności, czyli silne przekonanie o wspólnym rdzeniu i wspólnych wartościach, które preferują wielkie religie świata, ponieważ akcentowanie podobnych cech różnych wspólnot duchowych, skupianie się na dialogu, współpracy i konstruktywnym rozwiązywaniu konfliktów sprzyjają poszerzaniu obszaru pokoju na świecie, zapobiegają niepotrzebnym wojnom i szerzeniu się barbarzyństwa.

²¹ F. Koneczny: *O ład...*, s. 40.

Alfred Skorupka

Philosophical considerations on the unity of various religions

S u m m a r y

The author of the article ponders over an unclear and controversial notion of the unity of various religions. He understands this notion as the communion of a spiritual content (e.g. images of the Highest Being that is God, a spiritual development of man, etc.) and the communion of values and actions promoted by universal religions of the world. He considers the issue in question from the point of view of mystics, theology and philosophy (especially the ethics) respectively. In his considerations, the author refers to, among others, L. Kołakowski, F. Koneczny and S.P. Huntington. The article shows the complexity of issues discussed under the label of the "unity of various religions", as well as numerous ambiguities which have gathered around the subject matter. Undoubtedly, the conflicts between religions cannot be fully disposed of though there is a great need of underlining their common features and values nowadays. It is so, as S.P. Huntington points out, because the contemporary world and each civilization is equally endangered with the development of Barbarism (i.e. terrorism, organized delinquency, drug abuse and other phenomena).

Alfred Skorupka

Philosophische Betrachtungen über die Einheit von verschiedenen Religionen

Z u s a m m e n f a s s u n g

In seinem Artikel befasst sich der Verfasser mit dem unklaren und kontroversen Begriff: die Einheit von verschiedenen Religionen, den er als eine Gemeinschaft von geistigen Inhalten (z.B.: Vorstellungen von dem höchsten Sein, Gott; geistige Entwicklung des Menschen u.s.w.) und eine Gemeinschaft von Werten und Handlungen, die durch universale Religionen der Welt unterstützt werden, versteht. Das Problem wird vom Standpunkt der Mystik, Theologie und Philosophie (Ethik) betrachtet. In seinen Analysen beruft sich der Verfasser auf L. Kołakowski, F. Koneczny und S.P. Huntington. Er zeigt die ganze Komplexität der mit dem oben genannten Begriff gemeinten Probleme und alle Unklarheiten, die darum angewachsen sind. Konflikte zwischen den einzelnen Religionen sind natürlich nicht vollständig auszuschalten, doch es wird heutzutage angelegentlich nach den für verschiedene Konfessionen gemeinsamen Eigenschaften und Werten gesucht. Die Ursache dafür liegt, nach S.P. Huntington, darin, dass jede Zivilisation in gleichem Maße mit zunehmenden grausamen Akten (Terrorismus, organisierte Kriminalität, Rauschgiftsucht, u.a.) bedroht ist.