

# **Religie monoteistyczne i ich potencjał integracyjny dla współczesnego społeczeństwa**

Perspektywy – wyzwania – propozycje rozwiązań



# **Religie monoteistyczne i ich potencjał integracyjny dla współczesnego społeczeństwa**

Perspektywy – wyzwania – propozycje rozwiązań

**Redakcja  
Urszula Pękala**

Publikacja sfinansowana przez Evangelische Kirche von Westfalen

© by Fundacja „Krzyżowa” dla Porozumienia Europejskiego



**Redakcja**

Urszula Pękala

**Tłumaczenie**

Arkadiusz Dziura, Piotr Nowak

**Korekta**

Joanna Rosik

**Projekt okładki**

Tomasz Cały

Grafika na okładce i stronach rozdziałowych: © by Urszula Pękala

ISBN 978-83-959507-5-9

Fundacja „Krzyżowa” dla Porozumienia Europejskiego

Krzyżowa 7

58–112 Grodziszczce

Skład, druk i oprawa

Drukarnia I-BiS ul. Sztabowa 32, 50-984 Wrocław

[i-bis@i-bis.com.pl](mailto:i-bis@i-bis.com.pl)

## SPIS TREŚCI

|  |    |
|--|----|
| <i>Urszula Pękala</i>  |    |
| Przedmowa .....  | 7  |
| <i>Rolf Schieder</i>   |    |
| Rola religii monoteistycznych w polityce i społeczeństwie obywatelskim dziś .....        | 12 |
| <b>Zasoby integracyjne religii monoteistycznych oraz ich potencjał dezintegracyjny</b>   |    |
| <i>Anna Makówka-Kwapisiewicz</i>   |    |
| Judaizm między integracją a wykluczeniem. Doświadczenia Żydów w Polsce .....             | 21 |
| <i>Piotr Sikora</i>  |    |
| Integracyjne zasoby chrześcijaństwa katolickiego i jego potencjał dezintegracyjny .....  | 33 |
| <i>Agnieszka Godfrejów-Tarnogórska</i>   |    |
| Zasoby integracyjne oraz potencjał dezintegracyjny religii. Perspektywa luterańska ..... | 43 |
| <i>Ertuğrul Şahin</i>  |    |
| Zasoby i potencjał (dez)integracyjny islamu .....  | 57 |
| <b>Zasady dialogu międzyreligijnego</b>  |    |
| <i>Wojciech Szczerba</i>   |    |
| O zasadności i zasadach dialogu międzyreligijnego. Zarys problemu .....                  | 75 |
| <i>Edyta Gawron</i>  |    |
| Zasady dialogu międzyreligijnego – perspektywa judaizmu .....                            | 87 |
| <i>Mahmoud Abdallah</i>  |    |
| Zasady dialogu międzyreligijnego – perspektywa islamu .....                              | 98 |

## **Zadania i wyzwania edukacji w zakresie spotkań międzyreligijnych**

*Mirosław Barć*

Edukacja w zakresie spotkań międzyreligijnych w kontekście szkolnym. Przykład Polski ..... 111

*Halima Krausen*

Edukacja w dziedzinie spotkań międzyreligijnych. Przykład Niemiec ..... 119

*Joanna Degler (Lisek)*

Edukacja międzywyznaniowa we wrocławskiej Dzielnicy Wzajemnego Szacunku Czterech Wyznań ..... 123

*Stefanie Sinclair*

Tolerancja religijna i pokój. Impulsy metodologiczne do nauczania historii religii wśród młodzieży w Europie (Projekt RETOPEA) ..... 136

## **Religie wobec współczesnych wyzwań – przykłady**

*Piotr Józwik*

Religia w mediach: obecność i instrumentalizacja. Przykład Kościoła katolickiego w Polsce ..... 147

*Marta Titaniec*

Pomoc humanitarna w kontekście międzyreligijnym: „budować mosty a nie mury, bo mury upadają” ..... 158

Autorki i Autorzy ..... 169

## PRZEDMOWA

Jaką rolę odgrywają w naszym społeczeństwie trzy religie monoteistyczne, zwane też religiami abrahamowymi – judaizm, chrześcijaństwo i islam? Co mogą zrobić razem, aby wspierać integrację, solidarność i kulturę dialogu również poza bezpośrednim środowiskiem religijnym? Autorki i Autorzy niniejszego tomu podejmują te pytania z perspektywy swoich tradycji religijnych.

### **Dlaczego ta książka powstała?**

Postawione wyżej pytania pilnie wymagają odpowiedzi w obecnym kontekście społeczno-politycznym, który należy tu pokrótce zarysować. Społeczeństwa w Europie doświadczają dziś napięć i podziałów na różnych poziomach – od coraz silniejszego braku bezpieczeństwa społecznego, poprzez konflikty wartości, aż po kryzysy tożsamości. Przejawami tych napięć są między innymi tendencje nacjonalistyczne na wschodzie i na zachodzie, wzrost przemocy ze strony prawicowych i lewicowych radykałów, ksenofobia, antysemityzm oraz sukces ruchów populistycznych przy jednoczesnym zaniku politycznej i społecznej kultury debaty.

Te procesy dotyczą również trzech religii monoteistycznych; każda z nich zмага się z nimi na swój sposób, przy czym żadna nie jest w tym zmaganiu monolitem. Dla swoich wyznawców religie spełniają kluczową funkcję budującą tożsamość i integrującą, ale jednocześnie same borykają się z wewnętrznymi napięciami. We wszystkich trzech religiach można zaobserwować zarówno wysiłki zmierzające do nawiązania dialogu ze współczesnym społeczeństwem i współkształtowania go w ramach własnej tradycji, jak i tendencje do izolowania się od zmian społecznych w przekonaniu, że jest to jedyny sposób na zachowanie własnej tożsamości.

W wyniku postępującej globalizacji i nasilających się migracji coraz więcej ludzi znajduje się w środowiskach niejednorodnych kulturowo i religijnie oraz staje przed wyzwaniem kształtowania pokojowego współistnienia z przedstawicielami innych religii i światopoglądów w życiu codziennym. Pomimo sekularyzacji i odwrotu od religii, które można zaobserwować w Europie, religie nadal są postrzegane jako ważny aktor w społeczeństwie

i polityce. W tym kontekście religie pozostają zasobem, który ciągle jest na różne sposoby uaktywniany, zarówno dyskursywnie, jak i w praktycznych działaniach: wykorzystuje się je jako autorytet moralny i światopoglądowy, jako potężny środek mobilizacji sił w społeczeństwie – w celu wzbudzenia obaw przed utratą tożsamości kulturowej bądź też w celu pozyskania politycznego elektoratu. Nawet w sytuacji odwrotu od zinstytucjonalizowanych form religijności w społeczeństwach europejskich zaobserwować można poszukiwanie duchowości, dla której źródłem inspiracji są trzy religie monoteistyczne.

W zarysowanym tu kontekście religie monoteistyczne mają dwojaki potencjał. Z jednej strony jest to potencjał dezintegracji, gdy zradikalizowane grupy religijne zyskują coraz więcej miejsca w sferze publicznej i szerzą nietolerancyjne, wykluczające narracje. W ten sposób religie mogą wzmacniać antagonizmy i podziały w społeczeństwie. Z drugiej strony religie mają działanie integrujące: oferują silnie rozwinięte poczucie wspólnoty i odpowiedzialności, doświadczenie dialogu w kontekście międzykulturowym, międzyreligijnym i międzywyznaniowym, skuteczność w wysiłkach na rzecz pojednania po konfliktach i dyktaturach. Potencjał ten nie musi ograniczać się do członków danej wspólnoty religijnej, ale może być przeniesiony także na szerokie kręgi społeczeństwa. W ten sposób religie mogą promować pełne szacunku i pokojowe współistnienie całego społeczeństwa. Dzięki temu dwojakiemu potencjałowi religie są zarówno częścią problemu, jak i źródłem jego rozwiązania.

### **Kto stoi za powstaniem tej książki?**

Niniejszy tom zawdzięcza swoje powstanie przede wszystkim Autorkom i Autorom poszczególnych esejów, wywodzącym się z trzech tradycji religijnych – żydowskiej, chrześcijańskiej i islamskiej – i działającym na różnych polach: w edukacji pozaformalnej, mediach, organizacjach pozarządowych, szkolnictwie czy też nauce. Ich wielorakie kompetencje i doświadczenia umożliwiają powiązanie pogłębionej refleksji z bezpośrednim odniesieniem praktycznym.

Ponadto niniejszy tom ukazuje się jako publikacja Fundacji „Krzyżowa” dla Porozumienia Europejskiego. Fundacja wyrosła na gruncie polsko-niemieckiego pojednania po II wojnie światowej i od trzech dekad przyczynia się do trwałości tego procesu. Celem Fundacji jest wspieranie dialogu i porozumienia na różnych płaszczyznach – również poza bilateralnym kontekstem polsko-niemieckim. Inspiracje dla swoich projektów czerpie ona z trzech



historycznych korzeni. Po pierwsze, Fundacja ma swoją siedzibę w Krzyżowej na Dolnym Śląsku, w dawnym majątku rodziny von Moltke, gdzie na początku lat 40. XX wieku spotykała się grupa oporu przeciwko narodowemu socjalizmowi, nazwana później „Kręgiem z Krzyżowej”, skupiająca ludzi różnych wyznań i światopoglądów, którzy wspólnie zastanawiali się nad przyszłością Europy po zakończeniu wojny. Po drugie, do doświadczeń „Kręgu z Krzyżowej” nawiązywali działacze opozycji antykomunistycznej, którzy jednocześnie pracowali nad porozumieniem polsko-niemieckim. Wreszcie po trzecie, 12 listopada 1989 roku odbyła się w Krzyżowej Msza Pojednania z udziałem premiera Tadeusza Mazowieckiego i kanclerza Helmuta Kohla. W oparciu o doświadczenia w obszarze pojednania polsko-niemieckiego Fundacja „Krzyżowa” oferuje sprzyjające warunki do refleksji nad rolą religii we współczesnym społeczeństwie, a tym samym do spotkań międzyreligijnych. Zbliżenie polsko-niemieckie w drugiej połowie XX wieku byłoby bowiem nie do pomyślenia bez inspirowanych przez religię (w tym przypadku chrześcijaństwo) inicjatyw pojednania. Przykład ten pokazuje, jak ludzie działający otwarcie z pobudek religijnych mogą doprowadzić do trwałych zmian w polityce i społeczeństwie. Podobny cel przyświeca również osobom zaangażowanym w powstanie tej publikacji.

### **Czego mogą się Państwo w tej książce spodziewać?**

Tom otwiera artykuł Rolfa Schiedera, który przekrojowo analizuje problem religii w nowoczesnym społeczeństwie. Po nim następują cztery rozdziały.

Pierwszy rozdział poświęcony jest zasobom religii monoteistycznych, które mogą przyczyniać się do integracji Europy na różnych płaszczyznach. Jednocześnie przedstawicielki i przedstawiciele tych trzech religii identyfikują i poddają samokrytycznej refleksji możliwe negatywne, dezintegrujące wpływy własnych tradycji religijnych na społeczeństwa europejskie. W ten sposób dokonują również koniecznego określenia miejsca każdej z nich w aktualnym kontekście polityczno-społecznym.

Z drugiego rozdziału jasno wynika, że dążenie do dialogu, porozumienia i pokojowego współistnienia wszystkich ludzi należy do istoty wszystkich trzech religii i tym samym stanowi potężne źródło integrujące dla naszego społeczeństwa. Autorki i Autorzy opisują tu z perspektywy żydowskiej, chrześcijańskiej i islamskiej doktrynalne podstawy postępowania z „innymi”, ze szczególnym uwzględnieniem zasad dialogu ekumenicznego i międzyreligijnego oraz ucziwej i pełnej szacunku debaty.

Jednakże przekonanie, że wszystkie trzy religie monoteistyczne wspierają dialog, nie wydaje się być oczywiste – nawet dla wyznawców tychże religii. Gotowości i zdolności do dialogu trzeba się uczyć. Dlatego rozdział trzeci dotyczy edukacji w dziedzinie spotkań międzyreligijnych i międzywyznaniowych na różnych poziomach oraz wyzwań, z jakimi musi się ona zmierzyć. Edukacja rozumiana jest tu nie tylko jako przekazywanie wiedzy, ale także jako wychowanie do szacunku i solidarności wobec wszystkich ludzi – bez względu na ich religię czy pochodzenie.

Ostatni, czwarty rozdział na przykładzie mediów i pomocy humanitarnej opisuje konkretne sytuacje życiowe, w których dochodzi do spotkań międzyreligijnych lub międzykonfesyjnych i w których religie są obecne w dyskursie publicznym.

### **Co jest w tej książce szczególnego?**

Każdy z poruszanych w tomie tematów rozpatrywany jest z trzech perspektyw – wszystkich uczestniczących w tym projekcie tradycji religijnych. Dialog międzyreligijny nie jest tu jednak rozumiany wyłącznie jako spotkanie wyznawców trzech religii, ale także jako obszar, na którym rozstrzygają się ważne kwestie naszego społeczeństwa, także te, które nie mają bezpośredniego odniesienia religijnego. Doświadczenia i osiągnięcia dialogu międzyreligijnego mogą więc być owocne także dla społeczeństwa pozostającego poza określonym kontekstem wyznaniowym.

Fakt, że publikacja ta została zrealizowana w międzynarodowej współpracy Auterek i Autorów pochodzących z Niemiec i z Polski, jest tu znaczący z kilku powodów. Po pierwsze, w obu krajach istnieją różne doświadczenia w zakresie relacji między polityką, społeczeństwem a religią, które są uwarunkowane historycznie przez różne systemy polityczne po obu stronach żelaznej kurtyny do 1989 roku oraz przez odmienną – także dzisiaj – sytuację wyznaniową. Po drugie, w stosunkach polsko-niemieckich coraz więcej informacji na temat kraju sąsiadów wymienianych jest za pośrednictwem nowoczesnych mediów, co niestety sprzyja również przekazywaniu uproszczonych i stereotypowych wyobrażeń. Na przykład w Niemczech istnieje jednostronny obraz oderwanego od rzeczywistości „polskiego katolicyzmu”, podczas gdy w Polsce panuje strach przed „islamizacją”, która rzekomo postępuje w Niemczech. Mimo różnych kontekstów istnieją więc w Niemczech i w Polsce wspólne problemy, które należy wspólnie rozwiązywać w duchu integracji europejskiej. Co więcej, zbliżenie polsko-niemieckie w drugiej połowie XX wieku jest nie do pomyślenia bez chrześcijańskich inicjatyw

pojedynczych. Działania motywowane religijnie mogą zatem przynosić trwałe zmiany w polityce i społeczeństwie. Najwyższa pora, aby te doświadczenia znalazły zastosowanie także w innych dziedzinach życia społecznego.

Wreszcie w książce tej przeplatają się dwa wymiary: lokalny i międzynarodowy, co znajduje odzwierciedlenie zarówno w konkretnych przykładach działań międzyreligijnych w Niemczech, Polsce i innych krajach, jak i w przeglądowych analizach eksperckich.

### **Dla kogo przeznaczona jest ta książka?**

Naszą publikację kierujemy do szerokiego grona osób, które na co dzień – zawodowo, prywatnie lub w ramach zaangażowania obywatelskiego – poruszają się w kontekście ekumenicznym i międzyreligijnym lub pełnią rolę multiplikatorów w przekazywaniu wiedzy i informacji na temat religii.

Do lektury zapraszamy także wszystkie osoby, które po prostu interesują się tematyką spotkań międzyreligijnych i międzykulturowych.

Niniejszy zbiór esejów oczywiście nie jest w stanie wyczerpać obszernej problematyki, jaką stanowi społeczno-polityczna rola dialogu międzyreligijnego. Powstał jako impuls do refleksji i działania.

Krzyżowa/Wrocław, grudzień 2021 roku

*Urszula Pękala*

## ROLA RELIGII MONOTEISTYCZNYCH W POLITYCE I SPOŁECZEŃSTWIE OBYWATELSKIM DZIŚ

### Pojęcie „monoteizmu”

Pojęcie „monoteizmu” jest pojęciem *politycznym*. Powstało we wczesnej epoce nowożytnej. W epoce kolonialnej wykorzystywano je do udowodnienia wyższości religii europejskiej nad innymi religiami, zwłaszcza nad religiami pokonanych ludów w Ameryce Południowej i w Afryce, ale też w Indiach. Pod koniec XX wieku posługiwano się tym politycznym pojęciem, wysuwając je *przeciw* chrześcijanom, muzułmanom i Żydom – a więc przedstawicielom religii, które wywarły trwałe wpływy na historię Europy i Środkowego Wschodu. Wiara w jednego Boga to – jak mówiono – zaproszenie do przemocy politycznej. Terroryzm o podłożu religijnym zdawał się być tu dostatecznym dowodem. Terrorysty powoływali się bowiem na to, że byli posłuszni jedynie Bożemu nakazowi. W miejsce wiary w jednego Boga zalecano – wedle uznania – albo zwrócenie się ku panteonowi bogów starożytnej Grecji (Fryderyk Hölderlin; Fryderyk Nietzsche), albo ku światu bogów starogermańskich (Ryszard Wagner, narodowy socjalizm, skrajnie prawicowy rock). Kapitalistyczny świat towarów jawi się dziś jako nihilistyczne zaproszenie do pozostawienia zupełnie za sobą myśli o Bogu i do uwielbiania przede wszystkim siebie samego. Jeśli spojrzymy na kulturę „selfie” naszych czasów, zobaczymy, jak szeroko rozpowszechniona jest chęć adorowania siebie samego. Indywidualizacja oznacza wtenczas, że każdy jest sobie własnym bogiem. Wraz z absolutyzacją tego, co skończone, zanikło wyobrażenie tego, co nieskończone. Coraz mniej też tych, którzy uznają jeszcze wiarę w jednego Boga za rzecz rozsądną. Filozof Peter Sloterdijk mówi w tym kontekście o „monohumanizmie”.

Pojęcie monoteizmu jest zatem w wysokim stopniu obciążone i ma negatywne konotacje. W odniesieniu do judaizmu, chrześcijaństwa i islamu należy zastanowić się więc najpierw nad tym, czy stosowanie tego pojęcia w stosunku do tych religii ma sens. Co przemawia przeciwko temu? Bóg nie daje się zredukować do jakiejś liczby. Liczba jeden nie jest cechą boską. Również zdecydowany rozdział między mono- a politeizmem w odniesieniu do chrześcijaństwa nie jest przekonujący.

Historia religii to szeroki nurt. Judaizm, chrześcijaństwo i islam są religiami historycznymi. Powstały w pewnych określonych warunkach kulturowych i w pewnych określonych warunkach politycznych i kulturowych zaczęły się rozprzestrzeniać. Każda z tych religii podlegała różnym oddziaływaniom. Kto pochylił się uważnie nad *Tanach*, Biblią hebrajską, ten zauważy, że wiara tylko w jednego Boga zaczęła zyskiwać uznanie i zwyciężać w narodzie stopniowo dopiero w okresie królestwa (od ok. 800 roku p.n.e.). Chrześcijańska nauka o Trójcy Świętej powstała w okresie późnej starożytności pod silnym wpływem greckiej filozofii platonizmu. Wpływy judaizmu i chrześcijaństwa w Koranie też są ewidentne. Trzy tak zwane monoteizmy nie są zatem tworami monolitycznymi, lecz historycznymi hybrydami.

Chrześcijaństwo zintegrowało wiele elementów grecko-rzymskiego politeizmu. Aktualny przykład: niemiecki teolog i przedstawiciel opozycji antyhitlerowskiej, Dietrich Bonhoeffer, blisko związany z Kręgiem z Krzyżowej, który na krótko przed końcem II wojny światowej został stracony przez nazistów, w Niemczech znany jest głównie za sprawą swojego wiersza. Czytamy w nim:

Ocaleni przez Twe dobre moce,  
Na to [,] co może nadejść nazajutrz [,] oczekujemy pocieszeni,  
Bóg jest z nami rano i wieczorem  
i z pewnością w każdy nowy dzień<sup>1</sup>.

Do wiersza skomponowano melodię, dzięki czemu stał się on jedną z najczęściej śpiewanych pieśni kościelnych. Pieśń łączy ze sobą w sposób wyraźny motywy monoteistyczne i politeistyczne: mowa w niej [w oryginale] o „dobrych mocach” w liczbie mnogiej, a jednocześnie o Bogu w liczbie pojedynczej. „Dobre moce” to aniołowie. Wspierają Boga i człowieka w radzeniu sobie z ich zadaniami. W towarzyszącym wierszowi tekście Bonhoeffer zwraca dobitnie uwagę na to, że w czasach późnej starożytności wiele greckich boskich postaci uległo swoistej transformacji, stając się chrześcijańskimi aniołami. Archanioł Michał przejął na przykład obowiązki greckiego boga Hermesa. Ale także w chrześcijańskiej pobożności ludowej

---

<sup>1</sup> Cyt. za: <http://forum.mlingua.pl/archive/index.php/t-49180.html>. W innym, zdaje się najbardziej znanym, przekładzie luteranckiego duchownego, Tomasza Bruella, wspomniane „moce” występują w liczbie pojedynczej: „Gdy dobra moc Twa stale mnie ochrania,/nie lękam się, co mi przyniesie dzień,/Ty jesteś ze mną stale od zarania,/Ty chronisz mnie, gdy idzie nocy cień”. Cyt. za: <http://old.luteranie.pl/pl/index.php?D=798>, por. też zrewidowaną wersję tłumaczenia na stronie internetowej <https://tomkmita.com/2012/08/10/przez-dobra-moc/> [przyj. tłum.].

występuje wielu pomocników, do których można zwracać się w potrzebie. W związku z tym w przypadku praktyk pobożności ludowej nie może być mowy o monoteizmie. Również w judaizmie i islamie Bóg ma wiele imion i wiele przymiotów.

Zasadniczą cechą chrześcijańskiej nauki o Trójcy Świętej nie jest akurat to, że Bóg jest jeden i poza tym nie jest niczym innym. Bóg jest raczej Bogiem w relacji. To jego decydująca cecha. Bóg jest Bogiem w relacji – nie tylko w relacji z ludźmi, lecz również Bogiem, który jest zróżnicowany w sobie i który sam jest Bogiem w relacji. Także w judaizmie Bóg nie jest pozbawiony relacji, lecz jest Bogiem, który poprzez zawarcie przymierza ze swoim narodem sam się z nim związał. Nie jest On wszechmocnym, despotycznym Bogiem, lecz Bogiem, który towarzyszy swemu narodowi. Zamiast mówić o „monoteizmie“, lepiej byłoby właściwie scharakteryzować Boga jako *Boga zdolnego do relacji*. Według nauki chrześcijańskiej Bóg i człowiek odnoszą się do siebie „bez zmieszania i bez rozłączania”, jak stwierdził to Sobór Chalcedoński w 451 roku w odniesieniu do dwóch natur Chrystusa. A jako Duch Święty Bóg działa w ludziach i jest w nich obecny.

Bóg nie jest więc czymś pojedynczym. Bóg nie jest też jakimś widmem z zaświatów, o którym właściwie w ogóle niczego nie da się powiedzieć. Bóg sam ukazał się ludziom, kim jest i jaki jest. To wiara, która łączy trzy religie – judaizm, chrześcijaństwo i islam. W islamie Bóg objawił się w Koranie, w chrześcijaństwie w Jezusie Chrystusie, w judaizmie w Torze.

### **Religie „abrahamowe”**

Czy przemawia coś też za tym, by te trzy religie – przy całej teologicznej problematyce – określać mianem „monoteistycznych”? Chrześcijaństwo i islam mają wspólne korzenie – judaizm. Dlatego też określenie „trzy religie abrahamowe“ jest teologicznie bardziej precyzyjne niż pojęcie monoteizmu.

Jeżeli jednak pojęcie „trzech religii monoteistycznych“ miałyby sygnalizować, że chrześcijaństwo i islam szanują Żydów i uznają ich (również tych żyjących dzisiaj!) za naszych ojców i nasze matki w wierze, to Europa uczyniłaby duży krok, oddalając się od zgubnego w skutkach antyjudajizmu i antysemityzmu. Pojęcie „religii monoteistycznych“ sygnalizowałoby wtedy, iż wstydzimy się dawnej nienawiści do Żydów i że chcemy uczynić wszystko, by więcej już ona nie wybuchła. W Berlinie powstaje właśnie na ruinach byłego kościoła pw. św. Piotra międzyreligijny dom modlitewny „House of One“. Projekt architektoniczny przewiduje trzy pomieszczenia modlitewne,

w środku zaś forum, na którym mogą spotkać się ze sobą przedstawiciele trzech religii – judaizmu, chrześcijaństwa i islamu.

Gotthold Ephraim Lessing w swoim utworze dramatycznym pt. „Natan mędrzec“ zwrócił uwagę na morderczy konflikt między islamem a chrześcijaństwem w okresie wypraw krzyżowych, przedstawiając przekonującą do dziś propozycję tego, jak można by uniknąć wojen religijnych. Problem polega bowiem rzeczywiście na tym, że wszystkie trzy religie monoteistyczne wierzą, że Bóg jest jeden. Przekonaniu temu dają jednak wyraz na zupełnie różne sposoby. Rodzi się zatem pytanie: Kto ma rację? A jeżeli tylko jeden może mieć rację, to czy inni są kłamcami i oszustami, którym ze względu na prawdę jednego Boga trzeba narzucać siłą swą własną prawdę? Świat podzielony jest wtedy starannie na wiernych i niewiernych. Pytanie, które każda religia musi sobie jednak zadać, brzmi: Czy ten jeden Bóg jest też własnym Bogiem? Czy pojedynczy człowiek bądź też pojedyncza wspólnota religijna może zawłaszczać Boga dla siebie samego, dla siebie samej? Czy jedna wspólnota religijna wie lepiej niż inna, kim Bóg jest naprawdę? Lessing proponuje następujące rozwiązanie: To, czy wierni wierzą w prawdziwego Boga, widać będzie po ich zachowaniu. Jeżeli bowiem idą za Bogiem, naśladują Go, wówczas będą dokładali największych starań, by samemu być ludźmi wyrozumiałymi, miłosiernymi, sprawiedliwymi i miłującymi prawdę – przepelnionymi prawdziwą miłością do Boga i bliźniego. Kto jednak w imię swojego Boga morduje i nienawidzi, kto jest zawistny i samolubny, ten czci fałszywego Boga. My, ludzie, którzy sami jesteśmy na ziemi, nie zaś w niebie, doświadczymy pełnej prawdy o Bogu jednak dopiero na końcu czasów. Do tego czasu staramy się o szacunek i zrozumienie wobec każdego – również wobec tych, którzy wierzą w coś innego. W tym sensie trzy religie monoteistyczne mogą stać się obywatelskimi wzorami uznania innych i akceptacji różnorodności.

Wszystkie trzy religie monoteistyczne są religiami objawionymi. Bóg we wszystkich trzech religiach pokazał ludziom, kim jest. Religioznawcy nazwali je w związku z tym również „religiami księgi”. Jest to jednak bardzo powierzchowny opis. O wiele ważniejsze jest bowiem to, co zapisano w owych księgach. Rzeczą o znaczeniu zasadniczym dla tych trzech religii jest wiara w to, iż Bóg zawarł przymierze z człowiekiem – i że przymierze to zostało potwierdzone boskim prawem. Prawo to nie ma ciemnić ludzi, ma ich raczej wyzwalać – z samowoli i z zagrożenia dla zdrowia i życia. Ma ich też zarazem wyzwalać ku poszanowaniu stworzenia, życia, inności drugiego człowieka. Prawo nie jest więc przeciwieństwem wolności. Prawo

jest raczej społeczną formą wolności. Umiłowanie Boga i bliźniego zmusza mnie do uważnego obchodzenia się ze światem tak samo jak do traktowania moich bliźnich z szacunkiem. Chrześcijańskie przykazanie miłości bliźniego nie pozostaje w sprzeczności z prawem boskim, gdyż miłość jest właśnie tym przykazaniem, które dał nam Bóg. Wiara w prawo boskie łączy trzy religie monoteistyczne. Prawo to wyzwala człowieka z egoizmu i nienawiści.

### **Integrująca rola religii monoteistycznych**

W obliczu aktualnych wyzwań politycznych i obywatelskich religie monoteistyczne mogą odegrać rolę integrującą. Oto kilka przykładów.

Religie monoteistyczne mogą przeciwdziałać dzisiejszym przejawom faszyzmu. Największe niebezpieczeństwo polityczne dla zachodnich demokracji stanowią obecnie ruchy populistyczne i faszystowskie. Donald Trump jest tu dobrym przykładem. Trump to faszysta. Co cechuje faszystę? Istnieją cztery charakterystyczne cechy: a) faszysta uważa, że stoi ponad prawem, wydaje mu się, że to on sam jest prawem; b) świat jest dla niego kwestią woli i wyobraźni, nie ma dla niego prawdy – człowiek układa i porządkuje sobie świat wedle swoich potrzeb i korzyści, nauce i fachowym elitom zamyka się usta; c) faszyci niszczą instytucje, szacunku nie mają nawet przed najświętszą instytucją demokracji, jaką są wybory, w których naród wyraża swoją wolę; d) faszyci dzielą kraj i chcą wojny domowej, w swoim własnym kraju kreują antagonizm – „my przeciw tym drugim, tym innym“. Faszyzm kończy się zawsze zniszczeniem.

Siła trzech religii monoteistycznych polega na tym, że wierzą one w prawdę oraz w prawo. Są to instytucje istniejące od tysięcy lat. Nikt nie może stawiać się ponad prawem boskim i nikt ponad prawdą. Kto czyni z siebie samego swego rodzaju boga, dopuszcza się bluźnierstwa. „Nikt nie stoi ponad prawem“ – ta zasada wszystkich demokracji jest też zasadą religii monoteistycznych. W Biblii czytamy jednak, że musimy być bardziej posłuszni wobec Boga aniżeli ludzi. Prawo boskie stoi zatem ponad prawami państwowymi. Dlatego też religijni ludzie mogą i powinni sprawdzać prawa danego kraju zawsze pod kątem tego, czy są one zgodne z wolą Bożą, czy też nie. Jeżeli nie, wówczas są zobowiązani współpracować przy użyciu demokratycznych, czyli pokojowych środków nad udoskonaleniem tych praw. Wykluczone jest jednak powoływanie się w państwie demokratycznym na „prawo do oporu“, które daje rzekomo prawo do zamachów terrorystycznych. Wspólnoty religijne mają przekazywać swoim wiernym nie nienawiść



do prawa, lecz umiłowanie prawa. W ten sposób zapobiega się nie tylko faszyzmowi, ale też terrorowi religijnemu.

Trzy religie, o których tu mowa, mogą przyczynić się do wyważonego podejścia do zagadnienia bluźnierstwa w sferze publicznej. Jedna z zasad we wszystkich trzech religiach powinna brzmieć następująco: Bóg potrafi sam o siebie zadbać. My, wierni, nie musimy stawać w obronie Jego dobrego imienia. Potrafi zrobić to sam lepiej niż my. Nie powinniśmy więc czuć się bardziej obrażeni niż On sam. Prezydent Francji, Emmanuel Macron, bronił obraźliwych przedstawień proroka Mahometa jako wyrazu wolności słowa oraz prawa człowieka, potępiając ostro morderczy akt zemsty dokonany przez muzułmańskiego ucznia na nauczycielu Samuelu Patym. Również i my musimy zdecydowanie potępiać mordy rytualne popełniane w imię religii. Nie musimy jednak uważać, że prawo do wolności słowa pozwala na każdą obrazę innej religii. Każdy obywatel objęty jest ochroną przed znieważeniem i może powołać się na odpowiedni paragraf kodeksu karnego. W Niemczech również wspólnoty religijne podlegają takiej ochronie. Zwłaszcza religia żydowska była i jest raz po raz znieważana – wystarczy wspomnieć tu choćby o licznych „żydowskich maciorach”<sup>2</sup> na niektórych chrześcijańskich świątyniach. Na taką samą ochronę zasługuje też islam. Jednocześnie wspólnoty religijne wezwane są jednak do zachowania większego spokoju i opanowania. Kiedy jakiś ateista obraża mego Boga, to przyjmuję to tak, jak gdyby ktoś wyrażał się pogardliwie o jakiejś potrawie, której nie zna. Gardzi czymś, czego nie zna. Dlaczego miałbym się z tego powodu unosić? Oburzać trzeba się dopiero wtedy, gdy zniewadze towarzyszą ataki i przejawy dyskryminacji. Czujności potrzeba w równej mierze co powściągliwości.

W przypadku kwestii etycznych istotnych z punktu widzenia społeczeństwa, jak na przykład debaty wokół aborcji, trzy religie monoteistyczne mogą zademonstrować sztukę rozróżniania między przekonaniem religijnym a zaangażowaniem politycznym. Wszystkie te religie chcą chronić życie. Zarówno w przypadku ochrony powstającego życia, jak również eutanazji zajmują one jasne stanowisko. Różnica między wyrażaniem własnych przekonań a zaangażowaniem politycznym polega jednak na tym, że polityka jest sztuką kompromisu. Dlatego też jest rzeczą elementarnie ważną, aby rozróżniać

---

<sup>2</sup> „Żydowska maciora” (niem. *Judensau*) to rzeźba lub obraz przedstawiający Żydów ssących mleko świni – zwierzęcia uznawanego przez judaizm za nieczyste. Przedstawienia tego typu, mające obrażać i poniżać Żydów, pojawiły się w XIII wieku w Niemczech oraz innych krajach europejskich i były wykorzystywane w propagandzie antysemickiej aż do okresu nazizmu [przyt. red.].

między polityką a religią. Religie powinny trzymać się w związku z tym z dala od bieżącej polityki. Politycy chrześcijańscy, żydowscy, muzułmańscy nie są dobrymi politykami ze względu na to, że próbują przeforsować swoje przekonania za wszelką cenę. Dobrymi politykami są wtedy, gdy potrafią wczuć się w położenie strony przeciwnej i gdy szukają kompromisów. Pojednanie po łacinie to „re-conciliatio“ – ponowne zjednoczenie poprzez ponowny namysł i szukanie wspólnej drogi<sup>3</sup>.

Pozostając ze sobą w kontakcie, trzy religie monoteistyczne mogą stać się również wzorami dla społeczeństwa obywatelskiego. Jak powinny to zrobić? 1) Nie powinny zatajać swoich różnic, lecz jasno je określać. Nic nie mówiące formułki dyplomatyczne nie służą nikomu. 2) Powinny być solidarne. Doświadczyłem tego w Niemczech w kwestii sporu wokół noszenia chusty na głowie przez muzułmańskie kobiety i obrzezania chłopców. Kościoły broniły żydowskich i islamskich tradycji przed obojętnością religijną pozbawioną zrozumienia i wyrozumiałości. 3) Powinny stać na straży wolności wyznania. Stanowi ona podstawę pluralizmu religijnego. Trzeba ją chronić zarówno przed fundamentalistami, jak również przed laicystami i sekularystami.

---

<sup>3</sup> Podobny źródłosłów ma polski termin „pojednanie”. Autor odnosi się do terminu łacińskiego, ponieważ w niemieckim słowie oznaczającym pojednanie – „Versöhnung” – ten aspekt nie wybrzmiewa; język niemiecki akcentuje tu raczej pokutę „Sühne” [przyp. red.].



## ***Zasoby integracyjne religii monoteistycznych oraz ich potencjał dezintegracyjny***

*W tym rozdziale Autorki i Autorzy odpowiadają na następujące pytania:*

- *Jakimi środkami dysponują judaizm, chrześcijaństwo i islam, aby przewycięzać konflikty i wspierać pokojowe współistnienie ludzi różnych kultur i wyznań?*
- *Na czym polegał w przeszłości i na czym polega dzisiaj potencjał dezintegracyjny tych trzech religii?*
- *Przed jakimi wyzwaniami stają te religie w dzisiejszym społeczeństwie?*



## JUDAIZM MIĘDZY INTEGRACJĄ A WYKLUCZENIEM. DOŚWIADCZENIA ŻYDÓW W POLSCE

Historia społeczności żydowskiej jest nierozzerwalnie związana z sytuacją geopolityczną krajów, w których Żydzi się osiedlili po upadku królestwa żydowskiego. Ogniwem spajającym rozproszoną ludność, ale też narażającym ją na niebezpieczeństwo, była religia. Judaizm w tym czasie nie ograniczał się jedynie do sfery ściśle religijnej, ale był również nośnikiem tradycji, dziedzictwa i kultury. Współtworzył konstrukt tożsamościowy bazujący na świadomości religijnej. To religia wyznaczała ramy prawne i obyczajowe. To ona określała przywileje, obowiązki i zobowiązania każdego członka społeczności żydowskiej. Co więcej, to narracja religijna określała, kto jest częścią tej wspólnoty, jakie są wobec niej zobowiązania, i formułowała wymogi pozwalające w tej wspólnocie pozostać bądź zostać jej częścią. W ten sposób judaizm pełnił rolę swego rodzaju mapy drogowej społeczności, konsolidując jej tradycję i tożsamość.

Zasady funkcjonowania grupy bazujące na aspektach religijnych stały się regułami przynależności, ale również wykluczenia. Stworzona w ten sposób tożsamość grupy wpływała na jej spójność i gwarantowała przetrwanie dziedzictwa żydowskiego, jednocześnie jednak stanowiła o jej hermetyczności, która ograniczała procesy integracyjne.

Na etapie formowania się grupy narodowej polskiej czy też tkanki tożsamościowej państwa polskiego – ze względu na jego różnorodność religijną i wieloetniczność, hermetyczność społeczności żydowskiej nie była zbyt widoczna. Problem pojawił się, kiedy to chrześcijaństwo jako religia dominująca zaczęło wyznaczać i kreować tożsamość polską. Również po stronie polskiej i chrześcijańskiej pojawił się bowiem dyskurs religijny, który stał się dyskursem normatywnym. Natomiast wszyscy odbiegający od normy mieli odnaleźć swoje miejsce w nowej rzeczywistości i jej ramach. Wywoływało to opór społeczny, który rozwiązywano siłą. Jednocześnie na terenie Europy wykluczanie Żydów dokonywało się na poziomie chrześcijańskich misji w regionach zamieszkiwanych przez innowierców oraz kaznodziejstwa w regionach już schryścianizowanych – innowierców kwalifikowano jako pogan, a Żydów jako bogobójców.

W rezultacie nadawane prawa i ochrona społeczności żydowskiej przez arystokrację czy rodzinę królewską nie gwarantowały jej bezpieczeństwa przed liderami religijnymi bądź tymi władcami świeckimi, którzy zarządzali swoimi „wiernymi”, wykorzystując religie nie jako narzędzie dialogu, ale jako element opresji. W ten sposób szlak i droga misjonarzy nawracających „niewiernych” zazwyczaj kończyła się tumultami i pogromami społeczności żydowskiej. W rezultacie społeczność żydowska, która osiedliła się w Polsce, szukając schronienia, zbudowała swego rodzaju symboliczny mur pomiędzy ludnością rdzenną a sobą. Dodatkowo restrykcje i wytyczne związane z możliwością osiedlania się i budowania miejsc związanych z celebracją religijną doprowadziło do tego, że punkty styczne, takie jak szkoły, publiczne miejsca spotkań czy inne okoliczności pozwalające na interakcję społeczną, zostały ograniczone do minimum. W efekcie zmitologizowano religię żydowską i samych Żydów.

Z biegiem czasu Żydzi, którzy osiedlili się w Polsce, stali się stałym elementem polskiego krajobrazu. Pomimo procesów adaptacyjnych i integracyjnych rozwijających się z czasem wśród społeczności żydowskiej, Żydzi nie stanowili części polskiej wspólnoty narodowej. Oczywiście trudno mówić o współnocie, biorąc pod uwagę zróżnicowanie społeczeństwa zamieszkującego ziemie polskie, ale spośród różnych grup to właśnie Żydzi zaczęli pełnić funkcję obcego. Szczególnie zauważalne było to w tradycyjnie zamkniętych społecznościach na wsi czy też w małych miasteczkach, gdzie tożsamość grupy kształtowała się na zasadach przynależności i wykluczenia. Mechanizmy budowania i kształtowania tożsamości grupowej grupy większościowej korelowały z budowaniem grupowej tożsamości społeczności żydowskiej. Zauważalną różnicą było to, że reguły i ramy tożsamościowe grup mniejszościowych czy religijnych, w tym przypadku społeczności żydowskiej, budowano wokół religii – uniwersalnych norm, które stwarzał judaizm. Natomiast procesy tożsamościowe grupy większościowej budowano wokół tworzonych przez tę grupę norm społecznych. W ten sposób osoby z grupy większościowej, które odbiegały od wyznaczonych norm społecznych, mogły być wykluczane symbolicznie lub w jakiś sposób napiętnowane, ale w rezultacie nie były wyłączone poza własną grupę. Ponadto osoby takie mogły wzbudzać jednocześnie respekt i strach. Natomiast osoby, które różniły się od grupy większościowej religią, narodowością czy językiem, mogły wprawdzie wzbudzać respekt pomieszany ze strachem, ale – w przeciwieństwie do osób stygmatyzowanych z grupy większościowej

– również nienawiść<sup>1</sup>. Dlatego też Żydzi nie tylko pełnili rolę obcego, ale również kozła ofiarnego.

Chroniąc członków swojej społeczności, sama społeczność żydowska stawała się coraz bardziej hermetyczna. Religia była przy tym często wykorzystywana przez samych Żydów, którzy jako samozwańczy liderzy religijni tworzyli nowe ruchy religijne czy sekty, sankcjonując w ten sposób swoją rolę i używając religii jako narzędzia władzy. Wykorzystywali oni również fakt, że zmienił się status społeczności żydowskiej. Jej członkowie z ludzi cieszących się w pełni wolnością stali się *servi camerae* (łac. sługa skarbu) – termin ten w średniowiecznej Polsce określał Żydów jako własność panującego, na rzecz którego musieli wносить specjalne opłaty. Status ten ograniczał społeczność.

W tym też czasie doszło do upowszechnienia prawodawstwa talmudycznego, które w jeszcze większym stopniu separowało Żydów od grupy większościowej. Społecznie miało to charakter kompensacyjny, umniejszający niepowodzenia i krzywdy, ale w rezultacie przyczyniło się do nawarstwienia różnic kulturowych i obyczajowych<sup>2</sup>. Sama figura symboliczna Żyda nacechowana została ludycznymi przesadami połączonymi z interpretacjami religijnymi asocjującymi cechy diaboliczne. Powstawały w tym czasie wierzenia o rzekomym mordzie rytualnym i bezczeszczeniu hostii, oskarżenia o moce magiczne i wywoływanie chorób, np. „czarnej śmierci”. Mechanizmy dehumanizacji Żydów przyczyniły się to do tego, że zabicie Żyda równało się zabiciu bestii, która czyha na niewinne chrześcijańskie dzieci w celu wykorzystania ich krwi na potrzeby kultu. Mechanizmy stereotypizujące i dehumanizujące stały się integralną częścią kultury, zwłaszcza ludowej, sankcjonując świeckie prawa dyskryminujące i separujące Żydów, znajdujące niejednokrotnie oparcie w teologicznym antyjudajzmie wspólnot chrześcijańskich<sup>3</sup>.

W konsekwencji społeczność żydowska, narażona na przesady, uprzedzenia, dyskryminację, segregację i wykluczenie, stała się symboliczną grupą odpowiedzialną za wszelkie nieszczęścia, porażki i frustracje grupy większościowej. Dotyczyło to szczególnie tych społeczności tradycyjnych,

<sup>1</sup> A. Cała, *Czy antysemityzm jest wieczny?*, w: *Żydzi i judaizm we współczesnych badaniach polskich*, suplement nr 1 do „Studia Judaica”, red. K. Pilarczyk, Wydawnictwo Antykwa, Kraków 2003, t. III, s. 284.

<sup>2</sup> A. Cała, *Czy antysemityzm jest wieczny? ...*, s. 279.

<sup>3</sup> Tamże, s. 280–281.

które same były traktowane z pogardą i narażone na większą dyskryminację, co przyczyniało się do ich niskiej pozycji klasowej. Natomiast awans społeczny tych, którzy byli grupą najbiedniejszą, wzbudzał sprzeciw i agresję grupy większościowej<sup>4</sup>. Dlatego też tak negatywne emocje wywoływały osoby pełniące typowe w tym czasie role społeczne jak medycy, nauczyciele, rzemieślnicy, karczmarze, kupcy czy ci, którzy zajmowali się rolnictwem. W rezultacie osoby młode i bardziej majątne zaczęły uciekać od swoich małych społeczności i szukać nowych możliwości w większych miastach, jak również w innej religii. W rezultacie dochodziło do procesów emancypacyjnych wśród społeczności żydowskiej, które wiązały się z laicyzacją społeczeństwa żydowskiego, bardzo często związaną z asymilacją i konwersją na katolicyzm. Tymczasem religia, która potencjalnie miała spajać grupę, była narzędziem wykorzystywanym przez grupę większościową przeciw jej nowym wyznawcom.

Można powiedzieć, że przełomowym okresem dla społeczności żydowskiej był wiek XVI i XVII, kiedy Żydzi, wypędzani z Europy Zachodniej, Austrii i Czech, zaczęli osiedlać się w Polsce i na Litwie. Była to ludność, która zdecydowanie wyróżniała się pozycją i majątkiem. Żydzi osiedlali się w większych miastach, zakładając tam gminy wyznaniowe, które były bardziej otwarte i światłe. Reprezentanci tych społeczności byli zatrudniani na dworach królewskich i magnackich jako lekarze, nauczyciele czy dyplomaci<sup>5</sup>. W ten sposób zmieniali wizerunek społeczności żydowskiej, wpływając tym samym na procesy integracyjne w społeczeństwie większościowym.

Wraz z pojawieniem się w państwie polsko-litewskim wybitnych znawców prawa (Tory), rabinów i żydowskich intelektualistów zmieniło się również podejście do judaizmu. Dzięki takim postaciom jak Jakub Polak, Szalom Szachna, Mojżesz Fiszel, Salomon Luria czy Mojżesz Isserles rozwinął się ruch żydowskich szkół, w których studiowano najważniejsze księgi judaizmu, jak Biblię hebrajską (Torę, Proroków i Pisma) i Talmud. Nawiązując do działalności Mojżesza Majmonidesa, dążono do racjonalnego wy tłumaczenia zasad judaizmu, poszerzając studia rabiniczne o filozofię, matematykę, astronomię i medycynę. Dzięki temu rabini otrzymywali rzetelne wykształcenie, a przepisy religijne stawały się bardziej zrozumiałe dla przeciętnego człowieka, tworząc teraz swego rodzaju prawo świeckie będące kodyfikacją

<sup>4</sup> A. Cała, *Żyd – wróg odwieczny? Antysemityzm w Polsce i jego źródła*, Wydawnictwo Nisza, Żydowski Instytut Historyczny, Warszawa 2012, s. 29.

<sup>5</sup> R. Szuchta, *1000 lat historii Żydów polskich. Podróż przez wieki*, Muzeum Historii Żydów Polskich, Warszawa 2015, s. 54.



prawa religijnego. Myśl filozoficzna Żydów oraz ich osiągnięcia edukacyjne sprawiły, że stali się oni autorytetami nie tylko dla lokalnej społeczności, ale ogólnie dla Żydów aszkenazyjskich, którzy przybywali do Polski z terenu cesarstwa niemieckiego w celu rozwiązywania spornych kwestii biblijnych czy talmudycznych<sup>6</sup>.

Sytuacja bezpowrotnie uległa zmianie wraz z konfliktami zbrojnymi na terenie państwa polsko-litewskiego w XVII wieku – po tzw. potopie szwedzkim i po powstaniu Bohdana Chmielnickiego<sup>7</sup> na należącej wówczas do polskiej monarchii Ukrainie. I tak dotychczasowy rozwój w erze określanej jako „złoty wiek” polskiej historii zastąpiły niepewność, strach, przymusowe konwersje. Zaczęły powstawać żydowskie grupy religijne oraz sekty, które w żaden sposób nie nawiązywały do oświeconego nurtu. Powstanie Chmielnickiego miało podłoże nie tylko narodowe, ale też religijne – prawosławni Kozacy Zaporoscy oraz ruskie chłopstwo zwrócili się przeciw katolickiej Koronie Polskiej. W obliczu przemocy skierowanej przeciwko znieawidzonej polskiej szlachcie, duchownym katolickim i Żydom Żydzi masowo przechodzili na prawosławie, aby w ten sposób ratować swoje życie. Przemoc i masowe konwersje, do których byli zmuszeni Żydzi, otworzyły drogę do nowych form dyskryminacji w stosunku do społeczności żydowskiej i wyznawanej przez nich religii. W dobie kryzysu to właśnie Żydzi zostali oskarżeni o upadek Rzeczypospolitej, zdradę, świętokradztwo i obrazę religii chrześcijańskiej. Ugruntowana identyfikacja i koncepcja szlachty polskiej i litewskiej jako przedmurza chrześcijaństwa (*antemurale christianitatis*) w Europie prowadziła do coraz częstszych ataków na ludność żydowską na tle religijnym – zwłaszcza po 1726 roku, kiedy tzw. registr ariański, czyli wykaz przestępstw godzących w doktrynę i kult katolicki, objął także świętokradztwa przypisywane Żydom. Masowe ataki oraz ubożenie ludności żydowskiej doprowadziły do jej masowej migracji z miast, a także do zmian

<sup>6</sup> Tamże, s. 63.

<sup>7</sup> Powstanie Chmielnickiego (1648–1649) było powstaniem kozackim przeciw Rzeczypospolitej. Na terenach objętych działaniami wojennymi dochodziło do masowych mordów polskiej szlachty, ludności żydowskiej i ormiańskiej. Niezliczone pogromy ludności żydowskiej na Kresach Południowo-Wschodnich Rzeczypospolitej doprowadziły do wyludnienia tej części kraju. Także wojska szwedzkie w czasie „potopu” szwedzkiego (1655–1660) dopuszczały się grabieży i mordów na ludności żydowskiej. Rzeź Żydów w Kaliszu, Gnieźnie, Pile, Pakości oraz w Chmielniku doprowadziła do dziesiątkowanej ludności tam mieszkającej. Po odparciu Szwedów ludność żydowską zaczęli mordować żołnierze wojsk koronnych i litewskich. Szczególnie aktywne były oddziały dowodzone przez Stefana Czarnieckiego, który mordowanie Żydów uzasadniał jako karę za współpracę z oddziałami króla szwedzkiego Karola Gustawa X.

w strukturze i religijności tej społeczności. Upadł również autorytet liderów religijnych. Rabinom brakowało kompetencji i doświadczenia, a proces ich kształcenia do pełnienia funkcji religijnych zastąpiono praktyką kupowania urzędu rabinackiego. W związku z brakiem odpowiedniego przygotowania do swojej roli rabini oddalali się od własnej społeczności. Zdezorientowana ludność, która chciała przerwać koło opresji, przechodziła na katolicyzm. Ci natomiast, którzy upatrywali w dotykających ich nieszczęściach zapowiedź nadejścia Mesjasza, szukali ukojenia w sektach żydowskich i zyskujących na popularności frankizmie, chasydyzmie, naukach kabalistycznych, mejanizmie i mistycyzmie<sup>8</sup>.

Nowe nurty religijne nie tylko były postrzegane przez samych Żydów jako odstępstwo od wiary, ale rozbijały tradycyjny społeczno-kulturowy monolit i podważały religijne autorytety, tworząc tym samym antagonizmy i prowadząc do polaryzacji społeczności żydowskiej. Pojawiający się „prorocy” czynili „cuda” za pomocą talizmanów i modlitw. Nawołując do asymilacji i konwersji na katolicyzm bądź do wiary w swoje nauki, doprowadzali do jeszcze większych podziałów na tle religijnym i w efekcie do osłabienia społeczności. Wokół grup religijnych i zakładających ich dynastii chasydzkich tworzone centra życia żydowskiego i religijnego, wyposażone we własne szkoły i sądy, doprowadzając przy tym do coraz większej alienacji społecznej Żydów. Ruchy te – pomimo prób przeciwdziałania im nawet przy wsparciu ze strony króla i za pomocą klątw nakładanych przez Waad (inaczej: Sejm Czterech Ziem – centralny organ samorządu Żydów Korony Królestwa Polskiego) – cieszyły się coraz większą popularnością<sup>9</sup>. Sytuacja ta była bardzo problematyczna dla zasymilowanej części społeczności żydowskiej, będącej zwolennikami *haskali*, czyli tak zwanego „żydowskiego oświecenia”.

*Haskala* stała się podstawą ruchu reformowanego i reformatorskiego społeczności żydowskiej w Europie, propagując ideę racjonalizmu, eksplorowania nauki, edukacji i reformy szkolnictwa. *Maskile* (zwolennicy *haskali*), podważając *halachę* (prawo żydowskie) i tradycyjne podejście do religii, doprowadzili do swoistej rewolucji, wywołując sprzeciw zwolenników nurtów ortodoksyjnych. Ów wewnętrzny konflikt w łonie społeczności żydowskiej spowodował spowolnienie procesu reformatorskiego i odebrał narzędzia tym, którzy w dobie reform i dyskusji nad losami Państwa Polskiego walczyli o równouprawnienie Żydów pod kątem religijnym i społecznym. Sekty żydowskie dostarczały argumentów grupom sprzeciwiającym

<sup>8</sup> R. Szuchta, *1000 lat historii Żydów...*, Warszawa 2015, s. 68–85.

<sup>9</sup> Tamże, s. 94.

się równouprawnieniu Żydów, twierdzącym, że judaizm jest czynnikiem uniemożliwiającym pełną asymilację, a co za tym idzie, nadanie Żydom pełnych praw.

Jednak sama haskala doprowadziła do nieodwracalnych zmian wśród społeczności żydowskiej. Odtąd religia nie determinowała życia i sytuacji danej osoby, ale była postrzegana jako element tożsamości i dziedzictwa żydowskiego. Członkowie i zwolennicy haskali, poprzez odejście od tradycyjnych strojów i języka żydowskiego, zwrócili się w stronę kultury dominującej. Utracili jednak przy tym relacje i kontakt ze społecznością tradycyjną. Natomiast sama religia powoli stała się nośnikiem i symbolem zacofania oraz uciemnienia. W okresie rozbiorów Polski (1772–1918) sami zaborcy posługiwali się religią jako narzędziem politycznym, przez co stała się ona determinantem zmian społeczno-politycznych ludności żydowskiej wykorzystywanym do asymilacji kulturowej.

W XIX wieku rodzące się w Europie ruchy narodowyzwolenicze zaczęły wpływać na poczucie tożsamości narodowej oraz wzmacniać procesy emancypacyjne mniejszości narodowych i religijnych. Emancypacja dotyczyła jednakże nie tylko równouprawnienia mniejszości, ale mobilizowała również kobiety doświadczające dyskryminacji do walki o swoje prawa i miejsce w danych społecznościach. Działania i mobilizacja kobiet żydowskich nie dotyczyła tylko praw kobiet, ale również ich miejsca w religii i obrządku.

Jednak przemiany w tej dziedzinie następowały w poszczególnych krajach Europy w różnym tempie. Przykładowo kiedy w Berlinie w latach 30. XX wieku pierwsza kobieta została ordynowana na rabina, w Polsce nadal panowało romantyczne podejście do miejsca kobiety w judaizmie, które w rzeczywistości było bardzo wykluczające, zwłaszcza w ruchach ortodoksyjnych.

Osobą, która dokonała rewolucji w postrzeganiu kobiet i ich roli w kongregacjach religijnych w Polsce była Sara Schenirer (1883–1935). Dzięki jej działaniom zreformowano edukację dla kobiet. Kobiety mogły nie tylko studiować Torę, ale także – dzięki powołaniu pierwszego seminarium nauczycielskiego – pełnić rolę nauczycielek w szkołach dla ortodoksyjnych dziewcząt zakładanych w małych miejscowościach. Sara Schenirer, wykorzystując sytuację polityczną i społeczną, otrzymała poparcie ortodoksyjnej partii Agudas Israel (pol. Związek Izraela), dzięki czemu nikt nie podważał funkcjonowania szkół Bejs Jakow<sup>10</sup>. Edukacja religijna miała przyczynić się

<sup>10</sup> Nazwa „Bejs Jakow”, czyli „Dom Jakuba”, nawiązuje do Księgi Wyjścia: „Pan zaś zawołał nań z góry, mówiąc: «Tak powiesz domowi Jakuba i to oznajmiasz synom

do zapobiegania asymilacji i odchodzeniu od judaizmu kobiet, które według prawa religijnego są przekazicielkami pochodzenia żydowskiego. Religia miała wzmacniać kobiety z nurtu ortodoksyjnego, wspierać je w działaniach scalających społeczność żydowską. Tym samym religia już nie tylko miała znamiona siły łączącej, ale została wykorzystana jako narzędzie polityczne przez ugrupowania związane z nurtami religijnymi. Pod wpływem zmian politycznych i społecznych dwudziestolecia międzywojennego nie można było już mówić o Żydach jako o monolitycznym tworze wyznającym jedną religię. Rola religii ewoluowała, a jej znaczenie i możliwości jej wykorzystania korelowały z interesem politycznym grup i osób ją wyznających. Religia doprowadziła więc do tego, że społeczności żydowskie zaczęły się dzielić i działać każda wokół swojego własnego lidera religijnego, kongregacji czy gminy żydowskiej; niektórzy liderzy religijni byli zarazem liderami politycznymi i społecznymi, jak np. Ozjasz Thon (1870–1936) z Krakowa.

Natomiast konstrukt społeczny w Europie u progu XX wieku, będący pod wpływem dziewiętnastowiecznego antysemityzmu i teorii rasistowskich, doprowadził do tego, iż Żydzi nie byli już postrzegani jako grupa wyznaniowa, ale jako narodowa. Paradoksalnie owe procesy społeczne zniwelowały antagonizmy religijne pomiędzy Żydami. Ugrupowania i sekty, które były dotychczas zwalczane i wykluczane przez samą społeczność żydowską, znalazły teraz swoje miejsce w jej łonie, a prezentowane przez nie formy religijności zostały włączone w rodzące się nowe nurty judaizmu. Natomiast liderzy polityczni walczący o prawa mniejszości żydowskiej starali się uwzględniać głosy wszystkich tych nurtów w kwestiach prawnych i religijnych. Oczywiście nie obyło się bez konfliktów, ale poczucie przynależności narodowej i kulturowej stanowiło jeden z głównych czynników, które pozwoliły Żydom przetrwać niepokoje społeczne, wzrost antysemityzmu w dwudziestolecie międzywojennym, a tym bardziej największą próbę, jaką był Holokaust.

Zagłada doprowadziła do nieodwracalnych zmian w życiu społeczności żydowskiej. Osoby, które przeżyły Holokaust, w obliczu pogromów

---

izraelskim» (19,3). W jednym z listów Sara tłumaczyła, dlaczego Najwyższy zwrócił się najpierw do kobiet: ponieważ to żydowskie matki i nauczycielki wychowują następne pokolenie, one tylko mogą sprawić, że dzieci pokochają Torę, to one zapewnią duchowe przetrwanie narodowi żydowskiemu i wbrew popularnemu mniemaniu słowa „Bejs Jakow” nie wskazują kobiecie, że jej miejsce jest w domu, ale że to kobieta jest domem. A trzeba pamiętać o tym, że dom w judaizmie postrzegany jest jako coś więcej niż schronienie dla ludzi. Jest to również odwzorowanie Sanktuarium, w którym przebywa *Szechina* (obecność Najwyższego). (Krakowski Szlak Kobiet. Przewodniczka po Krakowie emancypantek. Tom I, red. E. Furgał, Fundacja Przestrzeń Kobiet, Kraków 2009).

i antysemityzmu w powojennej Polsce już nigdy nie odzyskały takiej pewności i możliwości rozwiniętego życia żydowskiego jak przed wojną. Osamotnione Żydowskie Zrzeszenia Religijne, pomimo uznania ich w 1945 roku przez rząd, straciły swoją niezależność finansową w związku z nacjonalizacją mienia i brakiem możliwości ubiegania się o zwrot przedwojennego mienia komunalnego. Pomimo trudności instytucje te przetrwały i w efekcie doprowadziły do ponownego otwarcia synagog, szkół podstawowych i średnich. Jednostki te prowadzone były przez gminy żydowskie, komitety żydowskie (Centralny Komitet Żydowski) oraz organizacje syjonistyczne. Wraz z odradzającą się społecznością zaczęły ponownie funkcjonować szkoły religijne, m.in. jesziwy, Talmud Tory czy Wyższa Szkoła Rabiniczna Netzach Israel w Łodzi. Ich rozwój został zahamowany w wyniku emigracji Żydów z Polski pod koniec lat 40. spowodowanej wzrostem antysemityzmu i pogromów, w efekcie czego już w 1949 roku wszystkie jesziwy były zamknięte. Wymownym przykładem upadku pewnego religijnego fantazmatu było zmuszenie do emigracji ostatniego Rabina w Polsce, Zewa Wawy Morejno, w 1974 roku, będące kulminacją ciągłych zmagania z władzami komunistycznymi o dewastację i likwidację cmentarzy żydowskich oraz o zmuszanie Żydów do emigracji. Było to swego rodzaju symboliczne przerwanie ciągłości żydowskiego życia religijnego. Rabin, szukając ratunku dla siebie i społeczności żydowskiej, apelował do prymasa Polski Stefana Wyszyńskiego o pomoc. Jako lider religijny argumentował, że antysemityzm, który przyczynia się do emigracji Żydów, doprowadza do niszczenia życia religijnego. Apele pozostały bez odpowiedzi. Dopiero Jan Paweł II konsekwentnie nazywał antysemityzm grzechem, a Żydów „starszymi braćmi w wierze” chrześcijan.

Jednak kampanie antysemickie w latach 60. i ich konsekwencje przyczyniły się do wykorzenienia społeczności żydowskiej w Polsce. Osoby, które starały się prowadzić życie religijne, by spełniać nakazy Tory, bardzo często przegrywały z prozą życia codziennego, jaką był chociażby brak społeczności, a co za tym idzie, brak przewidzianej w prawie religijnym minimalnej liczby mężczyzn potrzebnej, aby przeprowadzić modlitwę. Należy też pamiętać, iż nastroje antysemickie budziły w Żydach traumy pohołokaustowe i obawę o własne życie. Dlatego też funkcjonująca społeczność była bardziej skoncentrowana wokół działalności kulturalnej i edukacyjnej niż na działalności religijnej czy społeczno-religijnej.

Dopiero pod koniec lat 70. na fali powstawania w Polsce opozycji demokratycznej sytuacja powoli zaczęła ulegać zmianie. W tym też czasie powstał nieoficjalny Żydowski Uniwersytet Latający (ŻUL), założony m.in.

przez Stanisława Krajewskiego i Konstantego Geberta. Uniwersytet nawiązywał do tajnego nauczania organizowanego podczas zaborów czy okupacji nazistowskiej. Odbywające się spotkania dotyczyły nie tylko edukacji, ale również były formą poszukiwań religijnych. W związku z brakiem dostępu do neutralnej i obiektywnej literatury o tematyce żydowskiej uniwersytet zyskał miano nieformalnego ośrodka intelektualnego, nośnika tradycji żydowskiej, której odmawiano miejsca w przestrzeni publicznej komunistycznej Polski. Natomiast osoby uczęszczające na konspiracyjne zajęcia poprzez tę formę rewitalizacji dziedzictwa żydowskiego same zaczęły wdrażać pewne elementy judaizmu w swoje życie. Była to alternatywa dla tych, którzy nie mogli sobie znaleźć przestrzeni wśród organizacji żydowskich pielęgnujących kulturę żydowską z jednoczesnym wykluczeniem religii ze swojego obszaru działań.

W latach 80. sytuacja Żydów w Polsce zaczęła ulegać zmianom na różnych płaszczyznach: przy Episkopacie Polski została utworzona Komisja ds. Dialogu z Judaizmem, powstały inicjatywy o tematyce żydowskiej – jak Festiwal Kultury Żydowskiej w Krakowie, ale, co najważniejsze, zaczęły też się odradzać żydowskie instytucje wraz z religijnymi liderami. Jednak była to już inna społeczność. Mimo że ordynowano pierwszego od lat 70. Rabina Polski, Pinchasa Menachema Joskowicza, nie znalazł on wspólnego języka ze społecznością Żydów polskich. Ortodoksyjne podejście rabina i jego wyobrażenie na temat funkcjonowania społeczności żydowskiej w tym nurcie nie spotkało się z aprobatą. Dla społeczności, która dopiero się uczyła judaizmu bądź celebrowała go, ale już według własnych wyobrażeń, było to podejście zbyt konserwatywne.

Zmiany polityczne, które nastąpiły po 1989 roku, otworzyły nowe możliwości przed społecznością żydowską. Społeczeństwo polskie powoli rozpoczęło debatę o swojej roli podczas II wojny światowej i o losach społeczności żydowskiej. Poruszano zagadnienia, które w poprzednich dziesięcioleciach były tabuizowane. Dawało to coraz większe nadzieje na zmianę i pojednanie. Organizacje żydowskie poczuły się na tyle swobodnie, że zaczęły inicjować działalność mającą na celu dotarcie do szerszej społeczności, która przez te wszystkie lata nie miała możliwości eksplorowania swojego dziedzictwa. Aktywności te w głównej mierze oscylowały wokół kultury czy edukacji, jednakże nie dotyczyły obszaru religijnego. Prowadzone równoległe działania oscylujące wokół aspektów religijnych bazowały w głównej mierze na uczeniu się tematów, które były dla większości osób nieznanne. Dlatego też społeczność żydowska zaczęła organizować spotkania i obozy żydowskie,

które poruszały zagadnienia o charakterze religijnym. Wspólnie obchodzone święta czy odprawiane modlitwy miały na celu bardziej budowanie wspólnoty niż celebrowanie religii jako takiej. Większość działań miała charakter spontaniczny, oddolny i intuicyjny. Ponadto jedynie główne ośrodki miejskie oferowały swoim społecznościom możliwość celebracji religijnej. To gminy wyznaniowe żydowskie, nawiązując do przedwojennej tradycji, odpowiadały za zapewnienie i zorganizowanie społeczności, w tym zagwarantowanie koszernych posiłków, miejsc na modlitwę i wyznaczenie osób, które pełniłyby rolę przewodników czy też nauczycieli religijnych. W miarę upływu czasu i wraz ze wzrostem zainteresowania członków społeczności partycypowaniem w życiu wspólnotowym gmin żydowskich pojawili się w Polsce rabini, którzy odtąd organizowali żydowskie życie religijne. Społeczność zaczęła też organizować edukację żydowską. I tak już w 1994 roku funkcjonowała szkoła żydowska w Warszawie; w 1986 roku powołano Międzywydziałowy Zakład Historii i Kultury Żydów w Polsce, a w 2000 roku pierwszą w Polsce Katedrę Judaistyki działającą na Uniwersytecie Jagiellońskim.

Jednak w Polsce, w kraju, gdzie w 1936 roku odbył się pierwszy kongres polskiego judaizmu „postępowego”, oferta religijna nadal bazowała na judaizmie ortodoksyjnym i konserwatywnym. Przez to osoby niereligijne, które miały jedynie pewne wyobrażenie o religii, nagle zostały wrzucone w nowe realia niekonieczne odpowiadające potrzebom danej społeczności. W związku z tym, pomimo pewnego ożywienia i zachłyśnięcia się społeczności możliwością eksplorowania tego, co przez lata było zabronione, konserwatywne podejście do religii w efekcie zdominowało obraz i samoidentyfikację członków społeczności żydowskiej. Religia znów zaczęła wyznaczać ramy funkcjonowania społeczności, a tym samym ją polaryzować. Nagle ludzie, którzy w większości wspólnie uczyli się wszystkiego od początku, tworząc w ten sposób podwaliny rewitalizacji samej społeczności, spotykali się z zasadami wznoszącymi bariery i powodującymi polaryzację. Jedna z czołowych aktywistek społeczności żydowskiej w Warszawie zwykła mawiać, że był czas, kiedy wszyscy modlili się wspólnie, a obecnie jest zmuszona siedzieć po stronie dla kobiet, a przestrzeń wspólna jest podzielona mechicą (hebr. ‘rozdzielenie’; zasłona w synagodze, oddzielającą część przeznaczoną dla mężczyzn od części dla kobiet). Natomiast osoby, które tworzyły daną społeczność i należały do żydowskich organizacji religijnych czy do gmin wyznaniowych, nie mogły w pełni uczestniczyć w życiu religijnym, ponieważ pochodziły z mieszanych małżeństw i mimo posiadanego pochodzenia żydowskiego po ojcu czy po dziadkach, według prawa żydowskiego (halachy)

nie były Żydami, ponieważ w tradycyjnym judaizmie za Żyda uważana jest osoba, która ma matkę Żydówkę.

W krajach Europy Zachodniej to liderzy religijni podążyli za społecznością, pomagając w przekształcaniu życia żydowskiego tak, aby było ono integracyjnym, egalitarnym dziedzictwem; tamtejsze społeczności są skonsolidowane w swej różnorodności, a kobiety i osoby LGBT+ nie tylko stanowią ich część, ale są liderami religijnymi – religia łączy, a nie dzieli. Tymczasem w Polsce głównym i przeważającym nurtem jest monolityczne, konserwatywne, zdominowane przez mężczyzn środowisko religijne, które zamiast łączyć, tworzy wokół siebie kręgi krótkotrwałej adoracji, w żaden sposób niereflektujące zmian ani kondycji społeczności.

Dlatego też wspólnoty powstające wokół kongregacji reformowanych starają się wychodzić naprzeciw swojej społeczności, włączając jej całą reprezentację jak osoby nieheteronormatywne czy Żydów, którzy przyjechali do Polski z Ukrainy, Rosji czy innych krajów. Tylko takie podejście daje możliwość stworzenia podwalin społeczności, w której religia będzie jej częścią, a nie determinantem. W obliczu niskiego poziomu profesjonalizacji organizacji żydowskich i braku odpowiedniego świeckiego wykształcenia humanistycznego tradycyjnych liderów religijnych będących twarzą społeczności żydowskiej, jedyną możliwością normalizacji życia religijnego byłoby stworzenie takiej społeczności, która – przy silnym zakorzenieniu w żydowskiej tożsamości – jednocześnie miałaby dostęp do różnorodności form religijnych i możliwość eksplorowania swoich potrzeb religijnych w nurcie jej odpowiadającym. Liderzy religijni natomiast nie powinni być wykorzystywani jako liderzy polityczni bądź reprezentanci społeczności żydowskiej w kwestiach niezwiązanych z religią, ale rolę tych ostatnich powinny pełnić inne uprawnione do tego osoby i instytucje. Tylko w ten sposób religia nie będzie wykluczała nikogo z bardzo małej społeczności żydowskiej w Polsce, ale łączyła.



## **INTEGRACYJNE ZASOBY CHRZEŚCIJAŃSTWA KATOLICKIEGO I JEGO POTENCJAŁ DEZINTEGRACYJNY**

Zasoby integracyjne tradycji chrześcijaństwa katolickiego można rozpatrywać na co najmniej dwóch poziomach, z których pierwszy można nazwać doktrynalnym, a drugi – praktyczno-duchowym.

Pierwszy poziom można nazwać doktrynalnym, gdyż zasobem integracyjnym jest określona teologiczna wizja rzeczywistości. Wizję tę można uznać za zasób integracyjny o tyle, o ile sprzyja ona procesom integracji międzyludzkiej. W części pierwszej spróbuję wskazać właśnie te jej elementy.

Poziom drugi można nazwać praktyczno-duchowym, gdyż chodzi tu o bogatą tradycję duchowości, która rozpoznaje osobiste/osobowe ograniczenia i ułomności człowieka, zmniejszające zdolność do autentycznego spotkania drugiego, do wchodzenia w dialog, do nawiązywania i rozwijania głębokich relacji, oraz wskazuje drogę wyzwania się z tych ograniczeń – tj. drogę rozwoju osoby zdolnej do głębokich relacji. To będzie przedmiotem części drugiej.

W chrześcijaństwie katolickim można jednak odnaleźć nie tylko zasoby integracyjne, lecz także pewien potencjał dezintegracyjny. Jego szkic prezentuję w części trzeciej.

### **Zasoby integracyjne na poziomie doktrynalnym**

Fundament doktryny chrześcijaństwa katolickiego to wiara w Jedyne Boga, Stwórcę całej rzeczywistości. W kontekście niniejszych rozważań jest niezwykle istotne, że w biblijnej wizji Boga Stwórcy wszyscy ludzie są dziećmi Boga, równymi w swojej godności, stworzonymi na Jego obraz. Przekonanie o wspólnej naturze ludzkiej i równej godności wszystkich ludzi stanowi niewątpliwie ważny zasób integracyjny.

Równa godność stanowić może poważny argument na rzecz wysiłków, które przeciwstawiłyby się próbom apriorycznego dzielenia ludzi na lepszych (swoich) i gorszych (obcych), a zatem może stanowić motyw przeciwstawiania się procesom dyskryminacyjnym i dezintegracyjnym opartym na takich podziałach. Wizja powyższa może zatem stanowić motywujący obraz i dostarczać teoretycznej podstawy wysiłkom integracyjnym, które nie

zatrzymywałyby się na granicy wspólnoty lokalnej czy narodowej. Stanowi także wyzwanie wobec wszelkich podziałów rasowych czy dyskryminacji – i idącego za nią odrzucenia – wszelkich mniejszości (zwłaszcza o charakterze wrodzonym: etnicznych, seksualnych itp.):

Słyszeliście, że powiedziano: Będziesz miłował swego bliźniego, a nieprzyjaciela swego będziesz nienawidził. A Ja wam powiadam: Miłujcie waszych nieprzyjaciół i módlcie się za tych, którzy was prześladują; tak będziecie synami Ojca waszego, który jest w niebie; ponieważ On sprawia, że słońce Jego wschodzi nad złymi i nad dobrymi, i On zsyła deszcz na sprawiedliwych i niesprawiedliwych. Jeśli bowiem miłujecie tych, którzy was miłują, cóż za nagrodę mieć będziecie? Czyż i celnicy tego nie czynią? I jeśli pozdrawiacie tylko swych braci, cóż szczególnego czynicie? Czyż i poganie tego nie czynią? Bądźcie więc wy doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski (Mt 5, 43–48).

Skoro z boskiej perspektywy nie jest usprawiedliwione odrzucenie nawet złych, to uzasadnione są próby powszechnej integracji.

Integracja wymaga porozumienia. I w tym miejscu ujawnia się wartość przekonania o istnieniu wspólnej ludzkiej natury. Przekonanie to jest kluczowe dla podejmowania prób porozumienia ponad granicami konkretnych kultur. Możliwość takiego porozumienia nie jest bowiem oczywista – zwłaszcza w świetle niektórych współczesnych poglądów filozoficznych.

Współczesna myśl filozoficzna dostrzega kulturowe uwarunkowania ludzkiego postrzegania świata. Z jednej strony to spostrzeżenie może stanowić podstawę dowartościowania różnorodnych form życia, właściwych różnym społecznościom. Z drugiej strony może prowadzić do tezy o tzw. niewspółmierności kulturowej. Zgodnie z tą tezą każdej kulturze właściwa jest specyficzna wizja świata, z jej własną hierarchią wartości, ale także – z jej własną, niepowtarzalną interpretacją doświadczenia. Kultury – uznaje się w tej perspektywie – są wobec siebie niewspółmierne, to znaczy, że obrazy świata im właściwe są wzajemnie nieprzekładalne. Wynika stąd, że nie jest możliwe porozumienie ponad granicami owych niewspółmiernych kultur. Nawet jeśli – można usłyszeć – wydaje się nam, że rozumiemy członków innej kultury (ich słowa, działania, sposób życia), to ulegamy złudzeniu, gdyż wszelkie przejawy innej kultury interpretujemy nie w ich właściwym kontekście, lecz w świetle własnego obrazu świata – własnych przekonań i sądów wartościujących.

By zmierzyć się z zarzutami filozofów głoszących niewspółmierność kulturową i je odrzucić, potrzeba wskazać na podstawę możliwości ponadkulturowego porozumienia. Musi to być podstawa, która sięgałaby głębiej niż różnice kulturowe. Podstawą taką może być właśnie jedna, wspólna ludzka

natura. Przeświadczenie o istnieniu tej podstawy nie prowadzi do negacji istnienia różnic kulturowych. Pozwala ono jednak, by nie traktować z góry wszelkich oznak porozumienia jako iluzji. Możemy mieć nadzieję na autentyczne zrozumienie – gdyż przyjmuje się, że ludzka natura stanowi wspólną podstawę rozmaitych form kulturowych.

Powyższa wizja, choć jest nieco spekulatywna, została oparta na konkretnej, biblijnej wizji Boga i ludzkości. Nic dziwnego, że współgra ona z historią początków chrześcijaństwa, jaka została zapisana w pismach uznanych przez Kościół katolicki za kanoniczne. Zgodnie z zapisaną tam narracją u źródeł tradycji katolickiego chrześcijaństwa leży historia z Dziejów Apostolskich, przedstawiająca Dwunastu, na których zstąpił Duch Święty i którzy dzięki temu przemawiają tak, iż każdy z ich słuchaczy rozumie ich we własnym języku (por. Dz 2, 5–11). Powyższą opowieść interpretowano często w kontekście historii z Księgi Rodzaju o budowie wieży Babel i pomieszaniu języków (por. Rdz 11, 1–9). Mít ten ukazuje dezintegracyjną siłę ludzkiej pychy, która niszczy zdolność do porozumienia się. Historia z Dziejów Apostolskich ma być swego rodzaju „odwróceniem” tamtej, wcześniejszej opowieści; głosi ona, iż dzięki obecności boskiego Ducha porozumienie staje się możliwe – i to porozumienie, które nie niszczy kulturowego dziedzictwa każdego z partnerów.

Kolejnym kluczowym elementem integracyjnych zasobów chrześcijaństwa – także katolickiego – są pisma Pawła z Tarsu. Jednym z centralnych motywów teologii tego faryzeusza, który przystał do uczniów Jezusa z Nazaretu, jest motyw chrześcijańskiej wspólnoty jako Ciała Chrystusa:

Podobnie jak jedno jest ciało, choć składa się z wielu członków, a wszystkie członki ciała, mimo iż są liczne, stanowią jedno ciało, tak też jest i z Chrystusem. Wszyscyśmy bowiem w jednym Duchu zostali ochrzczeni, [aby stanowić] jedno Ciało: czy to Żydzi, czy Grecy, czy to niewolnicy, czy wolni. Wszyscyśmy też zostali napojeni jednym Duchem. Ciało bowiem to nie jeden członek, lecz liczne [członki]. Jeśliby noga powiedziała: «Ponieważ nie jestem ręką, nie należę do ciała» – czy wskutek tego rzeczywiście nie należy do ciała? Lub jeśliby ucho powiedziało: Ponieważ nie jestem okiem, nie należę do ciała – czyż nie należałoby do ciała? Gdyby całe ciało było wzrokiem, gdzie byłby słuch? Lub gdyby całe było słuchem, gdzie byłoby powonienie? Lecz Bóg, tak jak chciał, stworzył [różne] członki umieszczając każdy z nich w ciele. Gdyby całość była jednym członkiem, gdzie byłoby ciało? Tymczasem zaś wprawdzie liczne są członki, ale jedno ciało. Nie może więc oko powiedzieć ręce: «Nie jesteś mi potrzebna», albo głowa nogom: «Nie potrzebuję was». Raczej nawet niezbędne są dla ciała te członki, które uchodzą za słabsze; a te, które uważamy za mało godne szacunku, tym większym obdarzamy poszanowaniem. Tak przeto szczególnie się troszczymy o przyzwoitość wstydliwych członków ciała, a te,

które nie należą do wstydlivych, tego nie potrzebują. Lecz Bóg tak ukształtował nasze ciało, że zyskały więcej szacunku członki z natury mało godne czci, by nie było rozdwojenia w ciele, lecz żeby poszczególne członki troszczyły się o siebie nawzajem. Tak więc, gdy cierpi jeden członek, współcierpią wszystkie inne członki; podobnie gdy jednemu członkowi okazywane jest poszanowanie, współweselą się wszystkie członki. Wy przeto jesteście Ciałem Chrystusa i poszczególnymi członkami” (1 Kor 12, 12–27).

Już samo użycie obrazu ludzkiego ciała w sposób, w jaki czyni to Paweł, wyraźnie wskazuje na konieczność harmonijnej integracji zachowującej różnorodność osób. Bardzo ważne jest jednak i to, że chodzi o ciało *Chrystusa*. Chrystus jest wzorcową figurą integracji. W Listach do Kolosan i Efezjan, pismach napisanych prawdopodobnie przez bezpośrednich uczniów Pawła z Tarsu, pojawia się idea, iż to właśnie „w Nim wszystko zostało stworzone” (Kol 1, 16) i „w Nim wszystko współistnieje (synestēken)” (Kol 1, 17), albo że celem Boga jest, „aby wszystko na nowo zjednoczyć w Chrystusie jako Głowie (*anakephalaiōsasthai*)” (Ef 1, 10).

Idea *anakephaliosis* – „zjednoczenia w głowie” została podjęta przez jednego z kluczowych teologów wczesnej tradycji katolickiej – Ireneusza z Lyonu, który rozwijał teologię Chrystusa jednoczącego i streszczającego w sobie całość stworzenia<sup>1</sup>.

Można zaryzykować stwierdzenie, że naszkicowane wyżej teologiczne motywy są źródłem etymologicznego pojmowania katolicyzmu. Określenie to pochodzi od frazy *kath'olon* – „według całości”. W tak pojmowanej katolicyzmu – jak wyjaśniał jeden z najwybitniejszych teologów XX wieku, Henri de Lubac<sup>2</sup>, chodzi nie tyle o liczby i geografię, co o „podwójne pragnienie: zachowania wszystkiego, co daje się przyjąć [sposobem socjologicznie ujmowanego Kościoła – przyp. P.S.] i nienarzucania [nie-katolikom – przyp. P.S.] niczego poza samą wiarą”<sup>3</sup>. W tej perspektywie „nauka objawiona, jako katolicka, czyli powszechna, włącza w siebie i dopełnia wszystkie prawdziwe myśli człowieka”<sup>4</sup> i „nie ma nic doskonałego, czego katolicyzm nie byłby gotów uznać za swoje”<sup>5</sup>. Innymi słowy – katolicyzm polega na otwartości wobec integracji wszystkiego, co nie jest złe.

<sup>1</sup> Por. np. Ireneusz z Lyonu, *Wykład nauki apostoelskiej*, 30–31, tłum. Wincenty Myszor, Kraków 1997, s. 48–50.

<sup>2</sup> Por. Henri de Lubac, *Katolicyzm*, tłum. M. Stokowska, Kraków 1961, s. 40–46, 239–253.

<sup>3</sup> Tamże, s. 244.

<sup>4</sup> Tamże, s. 245.

<sup>5</sup> Tamże, s. 249.

W tym miejscu warto dopowiedzieć, że taka otwarta i integrująca wizja katolickości ma swój fundament w specyficznym chrześcijańskiej wizji jedynego Boga, który jest jednocześnie trójcą Osób – Ojcem, Synem i Duchem Świętym. Trynitarne ujęcie Boga wzbudzało od początku kontrowersje, ze względu na trudności w pogodzeniu go z biblijnym monoteizmem. Dla wielu myślicieli uznanie, że Syn i Duch są w równym stopniu Bogiem, co Ojciec, wiązało się z przyjęciem istnienia trzech – równych sobie – Bogów. Zwolennicy doktryny trynitarnej podejmowali więc wysiłki, by wyjaśnić, dlaczego uznanie Trójcy nie wprowadza tryteizmu.

W teologicznej tradycji chrześcijaństwa katolickiego kluczową postacią jest Tomasz z Akwinu. Otóż kluczowym elementem odpowiedzi Akwinaty na wielowiekowe pytanie, jak to możliwe, że wiara w Trójcę nie jest tryteizmem, jest koncepcja osoby boskiej jako relacji subsystującej: „*Persona igitur divina significat relationem ut subsistentem*” – „osoba boska oznacza relację jako istniejącą samoistnie” (STh I, 29, a4). W przypadku konkretnej osoby, np. Ojca, znaczy to, że „*paternitas divina est Deus pater*” – „ojcostwo boskie jest Bogiem Ojcem”. Wyrafinowane filozoficzne analizy Tomasza można interpretować rozmaicie, ale na pewno jedną z możliwych interpretacji – ważną w kontekście tematu tego tekstu – jest koncepcja głosząca, że nie jest tak, by osoby boskie najpierw istniały same w sobie, a dopiero wtórnie pozostawały ze sobą w relacjach. To raczej relacja konstytuuje osobę boską lub nawet mocniej: to relacja jest boską osobą. Jeśli połączymy te rozważania z biblijną ideą, iż człowiek jest obrazem Boga, otrzymamy teologiczne uzasadnienie takiej antropologii, jaką rozwijał w XX wieku Martin Buber, a w której myślenie o „ja” ma sens jedynie w odniesieniu do „ty”, tj. w której pierwotna jest relacja „ja” – „ty”, a zatem to pozostawanie w relacjach konstytuuje istnienie osobowe człowieka. W tej perspektywie dążenie do integracji jest kluczem do pełni człowieczeństwa.

### **Zasoby integracyjne na poziomie praktyczno-duchowym**

Naszkiecowane wyżej idee, choć – jako konstytutywne dla katolickiej tożsamości – stanowią poważny zasób tej tradycji, same w sobie nie są wystarczającym wsparciem społecznych procesów integracyjnych. Mogą stanowić ich inspirację i horyzont teoretyczny, ale w zderzeniu z różnymi trudnościami mogą też okazać się zbiorem pięknych idei bez praktycznego znaczenia albo nawet wyidealizowanym ideologicznym usprawiedliwieniem rzeczywistej dyskryminacji i dezintegracji. Problem polega bowiem także na tym, że nie wystarczy uwierzyć w wartość integracji, by być do niej

zdolnym. Na przeszkodzie staje wiele ograniczeń ludzkiej kondycji i zranień poszczególnych osób, sprzyjających raczej dezintegracji niż integracji – np. stereotypowe postrzeganie „innego”, problemy emocjonalne utrudniające nawiązywanie pozytywnych relacji międzyludzkich czy po prostu – egocentryzm. Warto zatem zwrócić uwagę na zasoby katolickiej tradycji pozwalające radzić sobie z takimi problemami i w tym sensie będące zasobami integracyjnymi.

Jak pokazują badania, jedną z głównych przyczyn problemów w relacjach międzyludzkich jest brak wzajemnej uważności na potrzeby i pragnienia partnera. Brak ten często nie wynika ze złej woli – uważność jest raczej umiejętnością, która wymaga odpowiedniego ćwiczenia. W tradycji chrześcijaństwa katolickiego<sup>6</sup> można znaleźć autorów będących „mistrzami uważności”. Trudno w krótkim tekście prezentować wszystkich, naszkicuję więc niżej tylko kilka przykładów, ważnych w kontekście tematu mojego tekstu.

Jako pierwszego warto wskazać Ewagriusza z Pontu, mnicha-intelektualistę żyjącego w drugiej połowie IV wieku. Jednym z ważniejszych jego osiągnięć było rozpoznanie i precyzyjne opisanie mechanizmu powstawania ośmiu „złych myśli”, tj. namiętności, czyli skłonności do określonych działań – łakomstwa, nieczystości, chciwości, gniewu, smutku, acedii<sup>7</sup>, próżności i pychy. Ewagriusz określa powyższe również mianem demonów. Nie wchodząc w dyskusję nad statusem ontologicznym owych demonicznych bytów, warto rozpoznać, że „demonologiczna” terminologia wyraża fakt, iż owe skłonności nie podlegają całkowicie kontroli podmiotu, ale raczej warunkują jego zachowanie. Jak wynika z zawartych w pismach Ewagriusza<sup>8</sup> opisów ośmiu namiętności, prowadzą one do wielu zachowań niszczących ludzkie relacje – m. in. do przedmiotowego traktowania drugiego człowieka w jego wymiarze cielesnym, a także do wykorzystywania go w celu osiągnięcia korzyści materialnych, do prób podporządkowania go sobie, zniewolenia, a nawet zniszczenia. Krótko mówiąc, są to tendencje o ogromnym potencjale dezintegracyjnym. Bardzo jest zatem cenne, iż Ewagriusz przedstawia

<sup>6</sup> Autorzy, do których będę się odwoływał, żyli w większości na chrześcijańskim Wschodzie i są autorytetami także wschodnich, nie-katolickich (w sensie denominacji) odłamów chrześcijaństwa. Żyli jednak przed schizmą Zachodu i Wschodu. Przynależą więc także do tradycji katolickiej, a współcześnie ich myśl zyskuje na Zachodzie coraz większą popularność.

<sup>7</sup> Trudno jest znaleźć jeden polski odpowiednik tego terminu – chodzi o stan wszechogarniającego zniechęcenia, wypalenia, swego rodzaju „duchowej depresji”.

<sup>8</sup> Por. np. Ewagriusz z Pontu, *O praktyce*, 6–14, w: tenże, *Pisma ascetyczne*, t. 1, tłum. E. Kędziorek, Kraków 2017, s. 229–232; tenże, *O różnych rodzajach złych myśli*, w: tamże, tłum. L. Nieściór, s. 361–408.

nie tylko te mechanizmy dezintegracji, lecz także sposoby rozpoznawania ich działania w naszym życiu oraz metody przewycięzania ich wpływu. W drodze nakreślonej przez Ewagriusza kluczową rolę pełni uważność, czyli zdolność rozpoznawania tego, co dzieje się w naszym własnym umyśle – pojawiających się myśli i emocji – a także umiejętność rozpoznawania tego, co dzieje się w drugim człowieku.

Uważność stała się kluczowym tematem wielu następców Ewagriusza. Warto przytoczyć tu kilka myśli żyjącego w VIII wieku Hezychiusza z Synaju. Głosił on konieczność pracy nad osiągnięciem duchowej trzeźwości – stanu wyciszenia serca i umysłu, w którym jesteśmy w stanie dostrzec, co wpływa na nasze postrzeganie świata i sposób działania:

Trzeźwość to trwałe skupienie myśli oraz ustawienie świadomości w bramie serca, aby widziała nadchodzące myśli-złodziei oraz słyszała, zarówno to, co mówią, jak i to, co robią zaborcze myśli, a także rozpoznała, co to jest za forma, wyrzeźbiona i ustawiona jako figura przez demony, która usiłuje w ten sposób zwieść umysł w przedstawieniach<sup>9</sup>.

Hezychiusz ma świadomość, że „trzeźwość, to droga każdej cnoty”<sup>10</sup>, tj. że bez duchowej trzeźwości, czyli uważności, nie da się budować poprawnych relacji międzyludzkich. Co ciekawe, do podobnych wniosków dochodzą dzisiaj terapeuci pracujący z ludźmi borykającymi się z konfliktami w swoich związkach<sup>11</sup>. O ile zatem procesy integracji – nawet na poziomie dużych grup społecznych, takich jak narody – zależą od umiejętności budowania dobrych relacji międzyosobowych, o tyle myśl autorów takich jak Hezychiusz, w której możemy odnaleźć wskazówki, jak ćwiczyć zdolność do uważności, trzeba uznać za ważny zasób integracyjny.

Rozglądając się za zasobami integracyjnymi tradycji chrześcijaństwa katolickiego, nie można też pominąć autorów, którzy wprost odnosili się w swoich dziełach do funkcjonowania ludzkich wspólnot. W tradycji katolickiej najwięcej takich tekstów to dzieła założycieli, reformatorów i wybitnych przywódców wspólnot zakonnych. W ich perspektywie jedność wspólnoty – czyli integracja osób o bardzo różnych cechach osobowości – była jednym

<sup>9</sup> Hezychiusz z Synaju, *Traktat o trzeźwości i cnotcie*, 6, tłum. C. Dobak, Kraków 2019, s. 83 [przekład zmodyfikowany – P.S.].

<sup>10</sup> Tamże, 3, s. 82.

<sup>11</sup> Por. np. Alan Fruzzetti, *The High-conflict Couple. Dialectical Behavior Therapy Guide to Finding Peace, Intimacy & Validation*, Oakland, CA 2006; Steven C. Hayes, Victoria M. Follette, Marsha M. Linehan (red.), *Mindfulness and Acceptance: Expanding the Cognitive-behavioral Tradition*, New York 2004.

z zasadniczych celów działania. Nie powinno więc dziwić, że współcześnie pojawia się coraz więcej warsztatów rozwojowych w zakresie relacji, zarządzania i przywództwa opartych np. o Regułę św. Benedykta<sup>12</sup>.

Powyższe przykłady zostały tu przytoczone nie jako kompletna lista praktyczno-psychologiczno-duchowych zasobów integracyjnych tradycji chrześcijaństwa katolickiego, lecz jako wskazówka sugerująca, gdzie w tej tradycji zasobów takich można szukać. Sądzę bowiem, że jest ich znacznie więcej – znajdują się w wielu nurtach duchowości, w których rozpoznano uwarunkowania ludzkiej kondycji utrudniające realizację ideału integracji wynikającego z ważnych doktrynalnych aspektów katolicyzmu (naszkicowanych w pierwszej części mojego artykułu) i wypracowano sposoby przezwyciężania owych uwarunkowań.

To powiedziawszy, nie można pominąć potencjału dezintegracyjnego, który – niestety – także jest obecny w katolickiej tradycji.

### **Potencjał dezintegracyjny**

W terapii dialektyczno-behawioralnej, zajmującej się trudnymi, konflikto-gennymi związkami, jedna z podstawowych zasad umożliwiających budowanie dobrych relacji brzmi: „nie ma prawdy absolutnej”<sup>13</sup>. W kontekście psychoterapeutycznym chodzi nie tyle o absolutne stwierdzenie logiczne, co jasny wyraz egzystencjalnego doświadczenia, polegającego na rozpoznaniu ludzkich uwarunkowań poznawczych. Z punktu widzenia epistemologii zasadę tę lepiej sformułować następująco: wszelkie ludzkie poznanie jest perspektywiczne i przez to ograniczone; nawet jeśli perspektywy różnych podmiotów uczestniczących w danej sytuacji różnią się na tyle, że nie widać sposobu ich pogodzenia, nie znaczy to, że jedna ze stron ma rację, a druga się myli – obie perspektywy najprawdopodobniej uchwytyją część prawdy, a zatem obie są do pewnego stopnia prawomocne. Terapeutyczne doświadczenie uczy, że nieprzyjęcie owej zasady prowadzi najczęściej do konfliktów i dezintegracji związków.

Jeśli jest jednak właśnie tak, to główny potencjał dezintegracyjny tradycji chrześcijaństwa katolickiego związany jest zasadniczo z obecnym w tej tradycji przekonaniem o posiadaniu pełni boskiej prawdy i związaną

---

<sup>12</sup> Por. np. program warsztatów prowadzonych w opactwie benedyktynów w podkarskim Tyńcu (podaję link do programu sprzed pandemii COVID-19): <http://kultura.benedyktyni.com/warsztaty/>.

<sup>13</sup> Jest to jedno z założeń programu wsparcia dla rodzin osób z zaburzeniami osobowości typu borderline Family Connections: <https://ptdbt.pl/dlarodzin/> (dostęp: 18.03.2021).



z tym tendencją do dogmatycznej petryfikacji wiary. W konsekwencji w katolicyzmie rozpowszechniły się praktyki o charakterze dezintegracyjnym. Wobec członków własnej wspólnoty praktyki te przybrały postać wykluczania ze wspólnoty tych, którzy pojmowali/pojują swoją wiarę w sposób uznawany przez władze katolickiej kościelnej instytucji za niezgodny z obowiązującą „ortodoksją”. Początki tej postawy znajdują się już w Nowym Testamencie, w pismach Pawła z Tarsu. Do Galatów pisał: „Lecz gdybyśmy nawet my sami, albo gdyby anioł z nieba głosił wam ewangelię inną od tej, którą wam głosiliśmy, niech będzie wyłączony ze wspólnoty” (Ga 1, 8). Rzymianom radził: „Proszę was jeszcze, bracia, strzeżcie się tych, którzy wznecają spory i zgorszenia przeciw nauce, którą otrzymaliście. Strońcie od nich!” (Rz 16, 17). Jak widać, myśl Pawła była – pod względem integracji/dezintegracji – ambiwalentna. Z jednej strony, używając obrazu ciała, rysował ideał jedności w różnorodności. Z drugiej strony jednak nie tolerował fundamentalnych sporów doktrynalnych – w takich przypadkach integrację uważał za niemożliwą.

Katolicyzm zasadniczo poszedł tu za Pawłem z Tarsu. Zwoływane co jakiś czas zebrania przywódców kościelnych – synody i sobory biskupów – określały obowiązujący wzorzec ortodoksji i formułowały kanony określające, kogo należy wykluczyć ze wspólnoty<sup>14</sup>.

Przekonanie o posiadaniu pełni objawionej przez Boga prawdy miało także potencjał dezintegracyjny wobec „innych”. Sformułowana już w starożytności zasada „poza Kościołem nie ma zbawienia”<sup>15</sup> często była interpretowana w taki sposób, który inspirował dążenie nie tyle do jedności/relacji szanującej różnorodność (jak wynikałoby z ideału „katolickości”), lecz do „kolonizacji”, „wchłonięcia”, przekształcenia (nawet siłowego) na własne podobieństwo i zniszczenia tego, co inne a niepodatne na ową „kolonizację”. Przykładem tej tendencji może być porażka misyjnych projektów akomodacyjnych w Chinach<sup>16</sup> lub zniszczenie kultur indiańskich podczas ewangelizacji Ameryki Łacińskiej. Na planie doktrynalnym jej wyrazem może być bulla Bonifacego VIII *Unam sanctam*, w której ów papież stwierdził: „oznajmiamy, twierdzimy, określamy i ogłaszamy, że posłuszeństwo każdej istoty

<sup>14</sup> Na temat historii synodów i soborów oraz dyskursu dogmatycznego por. np.: B. Sesboüé SJ, Ch. Theobald SJ, *Słowo zbawienia. Historia dogmatów*, t. IV, tłum. P. Rak, Kraków 2003.

<sup>15</sup> Na temat historii tej formuły i jej interpretacji por.: B. Sesboüé, *Poza Kościołem nie ma zbawienia. Historia formuły i problemy interpretacyjne*, tłum. A. Kuryś, Poznań 2007.

<sup>16</sup> Na ten temat por. np.: G. Minamiki, *The Chinese Rites Controversy from Its Beginning to Modern Times*, Chicago 1985.

ludzkiej Biskupowi Rzymskiemu jest konieczne dla osiągnięcia zbawienia”<sup>17</sup>. Powyższa perspektywa pozornie wspiera integrację – wszak na poziomie deklaracji chodzi o jedność wspólnoty. Jednak *de facto*, poprzez utożsamienie integracji z uniformizacją doktrynalną i posłuszeństwem instytucjonalnym, perspektywa ta skutkuje wzmocnieniem procesów dezintegracyjnych – blokując a priori procesy integracyjne z ludźmi, którzy nie spełniają (bądź nie chcą spełniać) postawionych wymogów.

## Podsumowanie

Współczesny katolicyzm wydaje się stać na rozdrożu pomiędzy tendencjami integracyjnymi a dezintegracyjnymi. Z jednej strony od czasów Soboru Watykańskiego II w mainstreamie tradycji katolickiej coraz bardziej doceniane są te elementy, które wyżej zostały określone jako zasoby integracyjne. Ostatnio mamy do czynienia z wyraźnymi tego przejawami na poziomie Rzymu oraz regionalnych episkopatów. Mam tu na myśli np. rozstrzygnięcia Synodu dla Amazonii i posynodalną adhortację papieża Franciszka „Querida Amazonia”, w których jednoznacznie wsparty został proces integracji szanującej różnorodność. Nie można także pominąć wspólnej deklaracji Franciszka i Wielkiego Imama uniwersytetu Al-Azhar, w której uznali:

Pluralizm i różnorodność religii, koloru skóry, płci, rasy i języka są wyrazem mądrej woli Bożej, z jaką Bóg stworzył istoty ludzkie. Ta boska Mądrość jest źródłem, z którego wywodzi się prawo do wolności wiary i wolności do bycia różnymi. Dlatego odrzuca się wszelkie próby zmuszania ludzi do przyjmowania określonej religii oraz kultury, podobnie jak narzucenie jednego modelu cywilizacji, którego inni nie akceptują<sup>18</sup>.

Imam i papież wezwali także do budowania relacji opartych na powyższym przekonaniu.

Z drugiej strony ukazane tu działania integracyjne stają się przedmiotem krytyki i powodem oskarżeń o zdradę wiary, wysuwanych przez katolickie środowiska konserwatywne. Spór trwa, obie strony prezentują poważne argumenty teologiczne. Nie bez znaczenia dla świata pozostaje, czy wspólnota Kościoła katolickiego będzie w stanie twórczo zintegrować obie strony.

<sup>17</sup> Breviarium fidei, Poznań 1989, s. 62.

<sup>18</sup> Franciszek, Ahmad al-Tayyeb, *Dokument o ludzkim braterstwie dla pokoju światowego i współistnienia*, 4.02.2019, <https://deon.pl/kosciol/serwis-papieski/dokument-o-ludzkiem-braterstwie-dla-pokoju-swiatowego-i-wspolistnienia>, 508566 (dostęp: 30.03.2021).

## ZASOBY INTEGRACYJNE ORAZ POTENCJAŁ DEZINTEGRACYJNY RELIGII. PERSPEKTYWA LUTERAŃSKA

Zarówno społeczeństwa, Kościoły, jak i pojedynczy ludzie doświadczają różnorodności. Dzieje się to coraz częściej w społeczeństwach postrzeganych dotąd jako jednorodne, gdzie trudno rozgraniczyć tradycję, wiarę i kulturę. To jest doświadczenie także luteran w Polsce i na świecie.

Kościół Ewangelicko-Augsburski w Polsce należy do rodziny Kościołów luteranckich, które powstały na gruncie Reformacji niemieckiej i w konsekwencji wystąpienia Marcina Lutra. Prądy reformacyjne szybko dotarły do Polski, dając impuls do aktywności lokalnych reformatorów i rozwoju niezależnych struktur kościelnych.

Współcześnie Kościół Ewangelicko-Augsburski w Polsce jest Kościołem mniejszościowym, który funkcjonuje głównie w diasporze. W Polsce jest największym z Kościołów protestanckich, liczy ponad 60 tysięcy członków (najwięcej, ok. 47 tysięcy w województwie śląskim<sup>1</sup>). Kościół funkcjonuje w 6 diecezjach, ma 133 parafie i 150 duchownych, w tym 12 kobiet (Kościół ordynuje kobiety na duchownych w posłudze diakona<sup>2</sup>). Kościół Ewangelicko-Augsburski w Polsce jest ponadto jednym z członków założycieli Światowej Federacji Luteranckiej (ŚFL).

Kościół luterancki, zrzeszone w Światowej Federacji Luteranckiej, to 78 milionów wiernych w 148 Kościołach. ŚFL została założona w 1947 roku w odpowiedzi na kryzys uchodźczy po II wojnie światowej. Od tego czasu wspieranie i działania na rzecz uchodźców oraz przesiedleńców wewnętrznych (osób, które są zmuszone do ucieczki z danego regionu, ale pozostają

---

<sup>1</sup> *Wyznania religijne w Polsce 2015–2018*, Główny Urząd Statystyczny, Warszawa 2019.

<sup>2</sup> *Pragmatyka Służbowa Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Rzeczypospolitej Polskiej* zatwierdzona na 4. Sesji Synodu X Kadencji ze zmianami dokonanymi do 10. Sesji Synodu XIV Kadencji włącznie (stan prawny na 1.05.2021) oraz szerzej: *Prawo Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego: komentarz/redaktor* Jakub Cebula; autorzy Dawid Binemann-Zdanowicz, Jakub Cebula, Michał Hucal, Artur Jakubanis, Jakub Kabza, Roman Pracki, Arkadiusz Sobczyk, Ewa Śliwka, Rafał Tarnogórski, Warszawa 2017.

w swoim kraju) znajduje się w centrum misji wspólnoty<sup>3</sup>. Doświadczenie ludzi innych wyznań i religii sprawiło, że relacje z nimi przestały być jedynie teoretycznymi postulatami luteranckich doktryn. Inni to raczej bliźni, których wiara i świadectwo zachęcają do wyartykułowania tego, w co samemu się wierzy i co się wyznaje, lecz nie po to, aby działać przeciwko nim, ale w stosunku do nich.

Poszczególne Kościoły krajowe zrzeszone w ŚFL funkcjonują w konkretnych kontekstach narodowych, politycznych czy kulturowych i mierzą się z różnorodnymi wyzwaniami. Spotkanie z Innym jest codziennością, zwłaszcza, gdy ponad 70 milionów ludzi na całym świecie musi szukać bezpiecznego schronienia przed wojną, konfliktami, prześladowaniami, a także zmianami klimatycznymi. Dlatego wielu luteran na świecie spotyka ludzi, których dotąd nazywali obcymi lub o których istnieniu często nawet nie wiedzieli.

Opisując tytułowy problem, posługuję się perspektywą teologiczną. Różni się ona od podejścia religioznawczego, gdyż religioznawca stosuje metodę naukową, opartą na zwątpieniu (bada określone wyznanie jako zjawisko socjologiczne), a teolog opiera się na wierze, aksjomatach swojego wyznania, które przyjmuje jako objawione. Luteranie podążają za mottem Anzelma z Canterbury o wierze poszukującej zrozumienia (*fides quaerens intellectum*). Wierzą w Trójjedynego Boga, który z łaski i dzięki śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa pojednał się z ludźmi i wskazał im drogę do pojednania z innymi. „Kościół zaś jest zgromadzeniem świętych, w którym się wiernie naucza Ewangelii i należycie udziela sakramentów”<sup>4</sup>. Równocześnie zadaniem Kościoła jest komunikowanie Trójjedynego Boga światu i głoszenie, że zbawienia można doświadczyć jedynie poprzez osobę i dzieło Jezusa Chrystusa, co przekłada się na głoszenie Ewangelii wszystkim, bez względu na wyznanie czy religię. W zetknięciu się z wyznawcami innych religii może to stanowić potencjał dezintegrujący. Luterancki indywidualizm

<sup>3</sup> Określenie „wspólnota” nawiązuje do decyzji Ósmego Zgromadzenia Ogólnego ŚFL, które odbyło się w 1990 roku w Kurytybie. Zmieniając statut ŚFL, podkreślono, że „Światowa Federacja Luterancka jest wspólnotą Kościołów, które wyznają Trójjedynego Boga, są zgodne w zwiastowaniu Słowa Bożego i złączone wspólnotą ambony i ołtarza”. *Samorozumienie luteranckiej Wspólnoty Kościołów*, Genewa 2015, s. 14, [https://www.lutheranworld.org/sites/default/files/1\\_samorozumienie.pdf](https://www.lutheranworld.org/sites/default/files/1_samorozumienie.pdf) [dostęp: 30.04.2021]. Więcej Kjell Nordstokke, *The Ecclesiological Self-understanding of the Lutheran World Federation. From “Free Association” to “Communion of Churches”*, *The Ecumenical Review* 44, nr 4 (1992), s. 479–490.

<sup>4</sup> *Wyznanie augsburskie cz. 1, artykuł VII*, w: *Księgi wyznaniowe Kościoła Luteranckiego*, Bielsko-Biała 2011.

pozwała pozytywnie spojrzeć na różnorodność jako rzeczywistość objętą Bożym zamierzeniem i przyjmować ją nie tylko w obrębie własnego Kościoła, ale też dopuszczać istnienie innych wyznań i religii. Trzeba jednocześnie zauważyć, że każda z wielkich religii monoteistycznych w tym sensie opiera się na rozróżnieniu „swój (wierzący) – obcy (niewierny)”. Dopiero instrumentarium krytyczne potrafi uwidocznić tkwiący w takim podejściu potencjał dezintegracyjny. W niniejszym tekście przedstawię przykłady działań integracyjnych, naświetlając je jednocześnie krytycznie, żeby odkryć tkwiące w nich potencjalne ziarno dezintegracji.

### **Samorozumienie wspólnoty**

Świadectwo innych religii jest wyzwaniem, by zdefiniować własną tożsamość, a zarazem w sposób możliwie zrozumiały wyrażać swoją wiarę w stosunku do innych. Trudnym zadaniem w kontekście własnej tożsamości wydaje się głoszenie Ewangelii w sposób, który uszanowałby wierzenia innych religii. Z drugiej strony luteranizm podkreśla znaczenie zaangażowania dialogicznego, zwracając uwagę na realizowanie naśladowania Chrystusa poprzez wrażliwość na potrzeby innych, także tych spoza Kościoła.

Niemniej jednak ważnym elementem jest różnorodność wewnątrz samego luteranizmu i jego zasoby integracyjne oraz potencjał dezintegracyjny. Światowa Federacja Luterkańska w okresie przygotowań do jubileuszu 500 lat Reformacji, który był obchodzony w 2017 roku, podjęła wśród Kościołów członkowskich dyskusję, by określić, co z perspektywy luterkańskiej oznacza być wspólnotą kościelną. Wyrażono to w dokumencie studyjnym „Samorozumienie luterkańskiej Wspólnoty Kościołów”<sup>5</sup>. Dokument wskazuje m.in., czym jest dar wspólnoty:

Zgodnie z luterkańskim nauczaniem wspólnota jest zarówno darem, jak i zadaniem. Dlatego, że jest darem, angażuje nas również jako zadanie. Najpierw została nam dana, żebyśmy mogli dzielić się obfitością tego, co przyjęliśmy. Wspólnota powstaje poprzez słuchanie Słowa i przyjmowanie sakramentów – poprzez stawianie się ciałem Chrystusa, objawionym wierze pod postacią krzyża. Dar takiej wspólnoty jest zakorzeniony w Trójjedynym Bogu<sup>6</sup>.

Tak chce funkcjonować ŚFL, będąc wspólnotą Kościołów. Dlatego wyznacznikiem luterkańskiej eklezjologii stało się sformułowanie „jedność

<sup>5</sup> Samorozumienie luterkańskiej Wspólnoty Kościołów, Genewa 2015, [https://www.lutheranworld.org/sites/default/files/1\\_samorozumienie.pdf](https://www.lutheranworld.org/sites/default/files/1_samorozumienie.pdf) [dostęp: 30.04.2021].

<sup>6</sup> Samorozumienie luterkańskiej Wspólnoty Kościołów, Genewa 2015, s. 11, [https://www.lutheranworld.org/sites/default/files/1\\_samorozumienie.pdf](https://www.lutheranworld.org/sites/default/files/1_samorozumienie.pdf) [dostęp: 30.04.2021].

w pojednanej różnorodności”. Luteranie przyznali, iż w ich pojmowaniu wspólnoty z natury rzeczy istnieje przestrzeń dla różnorodności i różnicy. Takie rozumienie wspólnoty jest zasobem integracyjnym, otwierającym możliwość spotkania i rozmowy. Różnorodność w tym wypadku nie oznacza jednak samozadowolenia i statyczności życia obok siebie, ale raczej dynamiczną rzeczywistość, w której Kościoły angażują się wzajemnie i przejmują za siebie nawzajem odpowiedzialność.

Zachowanie integralności wspólnoty, w której pojawiają się nieporozumienia między Kościołami członkowskimi, stało się wyzwaniem w obliczu tego, jak Kościoły reagują na pewne wyzwania etyczne. Różnice w podejściu poszczególnych Kościołów krajowych chociażby do kwestii bioetycznych czy homoseksualizmu mogą stanowić potencjał dezintegracyjny. W dokumencie „Samorozumienie luterskiej Wspólnoty Kościołów” czytamy na ten temat:

W rozważaniach nad kwestiami, które obecnie wywołują napięcia, należy pamiętać, że to, co dla jednych Kościołów stanowi decyzje społeczno-etyczne albo duszpasterskie, dla innych jest zagadnieniem doktrynalnym. Jednak dla obu stron jest to kwestia bycia wiernym Ewangelii. Jeżeli chodzi o współczesne kontrowersje, takie, jak ordynacja osób o orientacji homoseksualnej czy udzielanie błogosławieństwa parom tej samej płci, niektórzy twierdzą, że należy je potraktować z punktu widzenia duszpasterskiego imperatywu, nikogo nie wykluczając, inni natomiast uważają, że popieranie takiej decyzji może nadszarpnąć integralność *communio*<sup>7</sup>.

W każdym czasie i w każdym miejscu Kościoły krajowe rozeznają, jak wiernie przeżywać przesłanie Ewangelii w swoim kontekście. W ramach tego procesu są one powołane do rewizji i analizy wzorców kulturowych i społeczno-etycznych w świetle Ewangelii Jezusa Chrystusa. Staranne reagowanie na poszczególne konteksty jest ważnym aspektem wiarygodnego przekazywania orędzia Ewangelii. Jednocześnie wzajemna odpowiedzialność Kościołów działających w różnych kontekstach jest częścią ich zaangażowania na rzecz powszechności Kościoła Jezusa Chrystusa.

Rozwijający się od ponad stu lat dialog ekumeniczny, w który włączają się też Kościoły luterskie, przyniósł nowe wyzwania. Obok zaangażowania na rzecz ekumenizmu pojawiają się także tendencje zachowawcze, a nawet odcinające od niego. Szczególnie, gdy ciągle wskazuje się na podziały doktrynalne, zapominając o bogactwie i różnorodności chrześcijaństwa. Kolejnym wyzwaniem jest akcentowanie tożsamości i odrębności wyznaniowej bez poszukiwania nowych dróg poznawania się. Tymczasem właśnie w spotkaniu z drugim, inaczej przeżywającym wiarę człowiekiem możemy

<sup>7</sup> *Samorozumienie luterskiej Wspólnoty Kościołów*, Genewa 2015, [https://www.lutheranworld.org/sites/default/files/1\\_samorozumienie.pdf](https://www.lutheranworld.org/sites/default/files/1_samorozumienie.pdf), s. 23, [dostęp: 30.04.2021].

odkrywać własną tożsamość religijną czy wyznaniową. Choć postawy wrogości wobec innych wyznań mogą nadal istnieć w niektórych kontekstach i kulturach, to jednak dominuje chęć współpracy i poszukiwanie sposobów na pokojowe współistnienie.

Poza ŚFL istnieją jeszcze dwie organizacje międzynarodowe zrzeszające Kościoły luterzańskie: Międzynarodowa Rada Luterńska (MRK) i Wyznająca Konferencja Ewangelicko-Luterńska (WKEL). MRK to porozumienie konserwatywnych Kościołów luterzańskich. Zrzesza ona ok. 3 450 000 luteran, z czego zdecydowana większość (ok. 2 400 000) należy do Kościoła Luterńskiego Synodu Missouri. WKEL to także porozumienie konserwatywnych Kościołów luterzańskich (tzw. wyznających), które zrzesza 20 Kościołów. Wiodącą rolę odgrywa w niej Synod Ewangelicko-Luterński Wisconsin – trzecia co do wielkości denominacja luterńska w Stanach Zjednoczonych. Niestety obie organizacje mocno separują się od pozostałych Kościołów luterzańskich, podkreślając swoją odrębność oraz niechęć do działań międzywyznaniowych i międzyreligijnych, co stanowi czynnik dezintegrujący. Nie uznają chociażby „Wspólnej deklaracji w sprawie nauki o usprawiedliwieniu”, dokumentu podpisanego przez Kościół Rzymskokatolicki, Światową Federację Luterńską, Światową Radę Metodystyczną, Wspólnotę Anglikańską i Światową Wspólnotę Kościołów Reformowanych.

## Międzyreligijnie

Luteranizm kładzie nacisk na poszukiwanie dialogu, zrozumienia i wspólnej odpowiedzialności w tym świecie. Jako ludzie jesteśmy od siebie wzajemnie zależni. Dlatego też, jako chrześcijanie, powinniśmy dostrzegać obraz Boga w każdym człowieku, bez względu na płeć, religię, światopogląd, czy pochodzenie etniczne.

Nieżyjący już luterński biskup diecezji sztokholmskiej w Szwecji i dziekan Harvard Divinity School bp Krister Stendahl, sformułował trzy zasady spotkań międzyreligijnych, które oddają zarazem luterńskie spojrzenie na dialog międzyreligijny:

- Daj Innemu zdefiniować siebie. Bardzo często jesteśmy pod wpływem uprzedzeń i tego, co uważamy za Innego.
- Nie porównuj tego, co najlepsze we własnej tradycji z tym, co najgorsze w tradycji Innego. Zawsze ważne jest, aby być świadomym tego, co porównujesz.
- Znajdź coś u Innego, czego naprawdę zazdrościsz. Żadna tradycja nie posiada pełni; wszystkie tradycje mają coś do zaferowania<sup>8</sup>.

<sup>8</sup> *Loving your neighbor. Encouraging constructive interfaith engagement – A Reader*, Genewa 2020, s. 5 [dostęp: 30.04.2021].

By zrealizować te niełatwe postulaty, ŚFŁ aktywnie włącza się w dialog międzyreligijny. Co roku, w pierwszym tygodniu lutego, obchodzony jest Światowy Tydzień Zgody Między Wyznaniami uchwalony przez Organizację Narodów Zjednoczonych w 2010 roku. Tydzień został ustanowiony, aby promować zgodę między wszystkimi ludźmi bez względu na wyznawaną przez nich religię. ŚFŁ zadeklarowała swoje poparcie dla tej inicjatywy już na samym początku i wezwała wszystkie Kościoły członkowskie do przyłączenia się do obchodów tego wydarzenia.

W dziesiątą rocznicę ustanowienia Światowego Tygodnia Zgody Między Wyznaniami (luty 2020) ŚFŁ wydała dokument „Kochać bliźniego. Promowanie konstruktywnego zaangażowania międzyreligijnego”<sup>9</sup>. W publikacji podkreślono potrzebę zmian w podejściu do relacji międzyreligijnych i wskazano szereg przykładów działań ŚFŁ w tym zakresie. Dokument nie stanowi wyczerpującego i krytycznego ujęcia relacji międzyreligijnych, lecz jest zaproszeniem do zapoznania się z trzydziestoletnim dorobkiem ŚFŁ i aktualnym stanem dyskusji teologicznej. Publikacja podejmuje takie zagadnienia jak postrzeganie innych religii przez chrześcijan, obecność innych religii i kwestia zagrożenia własnej tożsamości, odkrywanie pozytywnej rzeczywistości w spotkaniu z innością i różnorodnością, wpływ kwestii teologicznych lub politycznych na dialog. Artykuły przedstawiają propozycje rozwiązań trudnych zagadnień w dialogu luterancko-żydowskim i luterancko-muzułmańskim oraz przykłady wspólnych działań.

Na relacje luterancko-żydowskie wpłynęły ostre teksty Lutera przeciwko Żydom. Współcześnie jednak interpretuje się teksty nowotestamentowe bez popadania w antyjudajizm. Dlatego potrzebna jest intensywna praca egzegetyczna, by teksty te nie były nadużywane. Chrześcijaństwo, które uznaje przykazanie miłości Boga i bliźniego za centralne (por. Mt 2, 37–41), nie może przyczyniać się do rozpalania nienawiści względem Żydów i prześladowania ich rzekomo w imię Jezusa<sup>10</sup>.

W dialogu luterancko-muzułmańskim nadal mocno wybrzmiewają kwestie teologiczne. Przy czym dla muzułmanów mniej niż historyczne zbieżności czy podobieństwa opowieści zawartych w Biblii i przytoczonych w Koranie istotny jest fakt, że teksty te znajdują się w Koranie, który jest natchnionym słowem Boga i nie zawiera żadnych błędów. W dialogu pojawiają się

<sup>9</sup> *Loving your neighbor. Encouraging constructive interfaith engagement – A Reader*, Genewa 2020, [dostęp: 30.04.2021].

<sup>10</sup> Wolfgang Kraus, *Anti-Judaism – A Problem for New Testament Theology: An Exegetical, Historical Perspective*, w: *Loving your neighbor*, s. 69–84 [dostęp: 30.04.2021].



więc następujące kwestie: muzułmańskie rozumienie (lub niezrozumienie) chrześcijan oraz analogicznie to samo zagadnienie po stronie chrześcijańskiej, chrześcijański obraz Jezusa jako Syna Bożego i przedstawienie Jezusa w Koranie jako proroka, różne podejście do ukrzyżowania Jezusa, koncepcja grzechu, wyobrażenie Boga jako Trójcy Świętej w zetknięciu z twierdzeniem, że Bóg jest jeden, różnice i podobieństwa w rozumieniu Królestwa Bożego czy też zrozumienie i docenienie z perspektywy chrześcijańskiej, roli Mahometa jako proroka. Ponieważ wiele z tych zagadnień ma charakter dogmatyczny, niosą one ze sobą potencjał dezintegracyjny; spotkanie na gruncie teologicznym służy zatem raczej wzajemnemu poznaniu i zrozumieniu<sup>11</sup>.

Osoba Jezusa Chrystusa odgrywa w chrześcijaństwie centralną rolę, najmocniej wybrzmiewa, gdy w dyskusji przywołana jest misja Kościoła. Niesie to ze sobą potencjał dezintegrujący, gdyż pozostałe dwie religie patrzą na Jezusa w zupełnie innym świetle. Na to, w jaki sposób artykułowana jest rola Chrystusa w chrześcijaństwie, mają wpływ m.in. warunki kulturowe i kontekst żydowsko-rzymsko-grecki, nie zawsze zrozumiałe poza tym kontekstem. Pojawia się też pytanie, czy chrześcijanie potrafią oddzielić Ewangelię od osoby Jezusa Chrystusa, nie redukując jej do poziomu pojęć i ideologii na temat panowania Boga. Czyż Ewangelia nie jest oparta na „nowinie”, że Bóg w Jezusie dzieli boskie życie z tym, co nie jest Bogiem, i w ten sposób sprawia, że to, co zostało przez Niego stworzone, ma udział w Bożej wieczności?<sup>12</sup>

Pomocne w rozwijaniu dialogu pomiędzy trzema religiami na gruncie europejskim byłoby pozwolenie judaizmowi i islamowi na mówienie ich własnymi językami – bez wprowadzania chrześcijańskiej interpretacji. Bardzo często dziedziczone poglądy, wyobrażenia, stereotypy, niedopowiedzenia, a także kwestie polityczne czy ekonomiczne wpływają na wzajemne postrzeganie religii. Pluralizm religijny jest dla Kościołów wyzwaniem do rozwijania teologii pluralizmu jako czegoś danego przez Boga i jako mającego pozytywną wartość. Wskazuje, że chociażby skoncentrowanie się w dialogu na pierwszym artykule Wyznania Wiary mogłoby umożliwić budowanie mostów z ludźmi innych wyznań<sup>13</sup>.

<sup>11</sup> Olaf Schumann, *Some Theological Issues Between Muslims and Christians*, w: *Loving your neighbor*, s. 23–32 [dostęp: 30.04.2021].

<sup>12</sup> Israel Selvanayagam, *Christian Theology and Mission in the Midst of Many Theologies and Missions*, w: *Loving your neighbor*, s. 53–32 [dostęp: 30.04.2021].

<sup>13</sup> Hans Ucko, *The Theological Challenges of the Encounter Between Christianity and Other Faiths in Europe*, w: *Loving your neighbor*, s. 43–64 [dostęp: 28.08.2021].

Ciekawym uzupełnieniem powyższych rozważań jest refleksja sekretarza generalnego ŚFL, ks. dr. Martina Junge, wygłoszona w Madrycie podczas spotkania „Pokój bez granic. Religie i kultury w dialogu” zorganizowanego przez Wspólnotę Sant’Egidio (św. Idziego) oraz Archidiecezję Madrycką. Dotyczy ona znaczenia słów wypowiedzianych w sferze publicznej i niebezpieczeństw związanych z mową nienawiści, które uniemożliwiają budowanie pokoju, skutecznie prowadzą do śmierci i zniszczenia oraz mogą nieść ze sobą potencjał dezintegracyjny. Luteranski duchowny zaznaczył, że:

Holocaust nie rozpoczął się od komór gazowych, ale od wulgarnych dowcipów, prowokacji i społecznego wykluczenia. (...) Zanim powiemy nasze ‘tak’ dla przebaczenia i pojednania, musimy wpiery powiedzieć nasze bezkompromisowe ‘nie’ dla mowy nienawiści. Słowa mają znaczenie<sup>14</sup>.

Poszukując zasobów integracyjnych, warto też wspomnieć, że Strategia ŚFL 2019–2024 jest poświęcona częściowo rozwijaniu dialogu międzyreligijnego. Wspólnota zapewnia, że będzie wspierać Kościoły członkowskie w ich działaniach na tym polu i budować mosty między wspólnotami religijnymi.

### Charytatywnie

Znaczącym zasobem integracyjnym jest nie tylko dyskusja teologiczna – gdzie czasem możliwość porozumienia bywa ograniczona, lecz przede wszystkim działania praktyczne. Tam, gdzie dialog międzyreligijny lub ekumenizm spletają się z działalnością charytatywną, stanowią czynnik integrujący, umożliwiają przekroczenie podziałów i świadczenie pomocy nie tylko „swoim”, ale wszystkim. Wynika to z przesłania Jezusa Chrystusa wyrażonego m.in. w przykazaniu miłości (Mt 22, 37–40), Kazaniu na Górze (Mt 5, 43–45) i przypowieściach (Łk 10, 25–37).

Od kilku lat trwa oficjalna współpraca pomiędzy ŚFL i Islamic Relief Worldwide (IRW). Porozumienie („Memorandum of Understanding”), które podpisano w sierpniu 2014 roku, było pierwszą tego typu inicjatywą na świecie zawartą pomiędzy światową muzułmańską i chrześcijańską organizacją humanitarną<sup>15</sup>. Sygnatariusze podkreślili, że obie organizacje podzielają

<sup>14</sup> Martin Junge, *Disarm the Hearts and Hands: Words matter! Overcoming Fear with Faith [2019]*, w: *Loving your neighbor*, s. 43–64 [dostęp: 28.08.2021], cytaw w języku polskim za: *Pokój bez granic – ekumenicznie i międzyreligijnie w Madrycie*, <https://www.ekumenizm.pl/ekumenizm/na-swiecie/pokoj-bez-granic-ekumenicznie-i-miedzyreligijnie-w-madrycie/> [dostęp: 5.05.2021].

<sup>15</sup> *LWF and Islamic Relief Sign Memorandum of Understanding*, <https://www.lutheran-world.org/news/lwf-and-islamic-relief-sign-memorandum-understanding> [dostęp: 27.08.2021].

takie wartości jak godność, sprawiedliwość, współczucie i zaangażowanie oraz istniejącą ponad podziałami religijnymi wizję, której celem jest wzmocnienie i wsparcie potrzebujących społeczeństw i ludzi dotkniętych katastrofami. W pierwszych latach współpracy podjęto takie działania jak pomoc poszkodowanym w trzęsieniu ziemi w Nepalu, wsparcie syryjskich uchodźców w Jordanii i niepełnosprawnych uchodźców w obozie Dadaab w Kenii. W listopadzie 2017 roku przedłużono współpracę pomiędzy ŚFL i IRW na kolejne pięć lat, podkreślając, że chrześcijaństwo i islam mają wspólne zobowiązanie do przyjmowania obcych w świecie, w którym znaczna liczba ludzi żyje jako uchodźcy<sup>16</sup>.

Podczas Globalnego Forum Uchodźców w 2019 roku ŚFL i IRW wspólnie zobowiązały się do zorganizowania międzynarodowej konferencji organizacji religijnych, której celem będzie budowanie bardziej integrujących społeczeństw. Obie organizacje połączyły siły, podkreślając znaczenie wrażliwości na wiarę w pracy humanitarnej oraz rolę, jaką przywódcy religijni i wspólnoty wyznaniowe pełnią w działaniach na rzecz uchodźców, dbając o to, by nikt nie został pominięty. W 2021 roku dołączyła także HIAS (organizacja założona jako Hebrajskie Towarzystwo Pomocy Imigrantom). Z uwagi na epidemię koronawirusa konferencja „Welcoming the Stranger, Shaping the Future” będzie współorganizowana przez te trzy organizacje w Genewie w Światowym Dniu Uchodźcy, 20–21 czerwca 2022 roku<sup>17</sup>.

Promowaniem ekumenicznych relacji między Kościołami zajmuje się szerzej Światowa Rada Kościołów (ŚRK), założona w 1948 roku w Amsterdamie<sup>18</sup>. Kościół Ewangelicko-Augsburski w RP jest jej członkiem od momentu powstania. Organizacja zrzesza głównie Kościoły prawosławne, orientalne, anglikańskie, luterzańskie, reformowane, metodystyczne, baptyścyczne. Z Kościołem rzymskokatolickim ŚRK prowadzi szeroką współpracę, czego przykładem jest chociażby działalność Wspólnej Grupy Roboczej Kościoła Rzymskokatolickiego i Światowej Rady Kościołów<sup>19</sup>. W ramach

<sup>16</sup> *Islamic Relief and Lutheran World Federation renew landmark faith partnership in aid work*, <https://www.islamic-relief.org/islamic-relief-and-lutheran-world-federation-renew-landmark-faith-partnership-in-aid-work/> [dostęp: 27.08.2021].

<sup>17</sup> *Three major faith-based organizations commit to Welcome the Stranger*, <https://www.lutheranworld.org/news/three-major-faith-based-organizations-commit-welcome-stranger> [dostęp: 27.08.2021].

<sup>18</sup> <https://www.oikoumene.org/> [dostęp: 25.08.2021].

<sup>19</sup> Agnieszka Godfrejów-Tarnogórska, *Wspólna Grupa Robocza Kościoła Rzymskokatolickiego i Światowej Rady Kościołów*, „Znak” 2011, nr 1, s. 90. Raporty Grupy Roboczej są publikowane w języku polskim w „Studia i Dokumenty Ekumeniczne”.

ŚRK prowadzony jest również dialog międzyreligijny, w którym uczestniczą Kościoły luterzańskie, ale przedstawiony impuls pokazuje zagadnienie głównie z perspektywy luterńskiej. Efektem ekumenicznej współpracy Kościołów są działania charytatywne, które skierowane są do wszystkich – nie tylko do chrześcijan. Natomiast ruch ekumeniczny umożliwił podjęcie takich kroków wspólnie z innymi wyznaniem. Podczas wspólnego upamiętnienia Reformacji w Lund w 2016 roku podpisana została deklaracja rzymskokatolicko-luterńska, akcentująca znaczenie składania wspólnego świadectwa wiary, którego przykładem jest niesienie pomocy osobom potrzebującym. W deklaracji z Lund podkreślono:

Bóg wzywa nas, byśmy byli blisko wszystkich, którzy pragną godności, sprawiedliwości, pokoju i pojednania. Zwłaszcza dzisiaj głośno wołamy o położenie kresu przemocy i ekstremizmowi, które atakują wiele krajów i wspólnot oraz niezliczone siostry i braci w Chrystusie. Wzywamy luteran i katolików do współpracy, by ugościć cudzoziemców, przyjść z pomocą tym, których zmuszono do ucieczki z powodu wojny i prześladowań oraz bronić praw uchodźców i osób starających się o azyl<sup>20</sup>.

Potwierdzeniem deklaracji wygłoszonej w Lund stało się oświadczenie „Złączeni w nadziei”<sup>21</sup> podpisane w Malmo Arena przez Michela Roya, sekretarza generalnego Caritas Internationalis, i Marię Immonen, dyrektor Wydziału Służby dla Świata Światowej Federacji Luterńskiej. Dokument nie tylko podkreślał znaczenie wspólnego zaangażowania w działania charytatywne, ale zapowiadał też konkretne rozwinięcie współpracy. Wezwano organizacje kościelne na całym świecie, by aktywnie włączyły się w realizację zadań związanych ze Zrównoważonym Rozwojem, działając na rzecz likwidacji skrajnego ubóstwa. Wśród takich kościelnych organizacji wymieniono Forum Organizacji Katolickich, które łączy wszystkie katolickie organizacje charytatywne oraz ACT Alliance (ACT to skrót od Action by Churches Together), organizację zrzeszającą 145 Kościołów i organizacji kościelnych, działającą na rzecz najbiedniejszych i wykluczonych w ponad 100 krajach. ŚFL jest członkiem ACT Alliance, a Caritas Internationalis prowadzi z ACT Alliance wieloletnią współpracę.

<sup>20</sup> *Joint statement on the occasion of the Joint Catholic-Lutheran Commemoration of the Reformation* Lund, Szwecja, 31 października 2016 [dostęp: 25.08.2021]. Deklaracja została podpisana przez papieża Franciszka i prezydenta ŚFL bpa Muniba Younana, polskie tłumaczenie: <https://www.ekai.pl/katolicy-i-luteranie-to-co-nas-laczy-jest-wieksze-niz-to-co-nas-dzieli/> [dostęp: 25.08.2021].

<sup>21</sup> [https://de.lutheranworld.org/sites/default/files/documents/declaration\\_of\\_intent\\_caritas\\_internationalis\\_and\\_lwf\\_de.pdf](https://de.lutheranworld.org/sites/default/files/documents/declaration_of_intent_caritas_internationalis_and_lwf_de.pdf) (dostęp: 2.11.2021).

Współpracę tę można zobaczyć w obozie dla muzułmańskich uchodźców Zaatari w Jordanii. Pracami organizacji pomocowych kieruje tam Biuro Wysokiego Komisarza Narodów Zjednoczonych ds. Uchodźców (UNHCR). W tym największym obozie dla syryjskich uchodźców mieszka około 80 000 osób (więcej niż w takich polskich miastach jak Piotrków Trybunalski, Zamość, czy Mysłowice). 57% mieszkańców to ludzie stosunkowo młodzi, 20% to dzieci poniżej piątego roku życia (wiele z nich urodziło się w obozie – tygodniowo rodzi się tam około 80 dzieci). Jedno na pięć gospodarstw domowych prowadzonych jest przez kobiety. Na przestrzeni ponad 5 km<sup>2</sup> rozciąga się „miasto” z barakami, ulicami i sklepami (jest ich około 2500). Przemieszczanie się po takim obszarze stwarza duże trudności, dlatego organizacje pomocowe wspólnie zgromadziły w Zaatari tysiące rowerów. Od 2013 roku przez obóz przeszło blisko pół miliona ludzi. Według publikacji z 2014 roku Caritas działała głównie w zakresie dostarczania jedzenia, zabezpieczenia socjalnego, ochrony zdrowia, ŚFL natomiast koncentrowała się na dostarczaniu schronienia, pomocy psychologicznej, programach ochrony dzieci. Zarówno Caritas, jak i Światowa Federacja Luterska prowadzą szereg programów edukacyjnych i świadczą podstawową pomoc doraźną (dostarczanie wody, środków higieny itp.).

Podczas gdy w Lund przygotowywano się do obchodów jubileuszu Reformacji, w kościołach na całym świecie przez ponad tydzień były dzwony na znak solidarności z syryjskim miastem Aleppo, dotkniętym ciężkimi działaniami zbrojnymi. Akcja rozpoczęła się w Finlandii, w połowie października 2016 roku zainicjował ją ks. Teemu Laajasalo, proboszcz parafii luterskiej w Kallio (Helsinki). Wkrótce włączyły się w nią kościoły w Australii, Europie i Ameryce Północnej, poparły ją Światowa Federacja Luterska i Światowa Rada Kościołów. Celem akcji było uwrażliwienie całej opinii publicznej na tragedię Syryjczyków z Aleppo i innych części kraju. Choć często te sprawy wydają się być odległe i w zalewie informacji powszedniej, to nadal codziennie w konflikcie syryjskim giną cywile, w tym dzieci. Akcja miała też swoją polską odsłonę: zachęcał do niej bp Jerzy Samiec, zwierzchnik Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP, a zarazem Prezes Polskiej Rady Ekumenicznej. Włączyły się w nią także parafie ewangelickie i rzymskokatolickie.

W Polsce działania ekumeniczne prowadzi Polska Rada Ekumeniczna (PRE)<sup>22</sup> Kościół Ewangelicko-Augsburski w Polsce jest członkiem

---

<sup>22</sup> Więcej na temat działalności PRE na stronie: <https://ekumenia.pl> [dostęp: 06.05.2021].

założycielem PRE od momentu jej ukonstytuowania się w 1946 roku. W ramach PRE Kościół współpracuje m.in. z Kościołami ewangelickimi, prawosławnymi, starokatolickimi oraz utrzymuje kontakty z Kościołem rzymskokatolickim. Przedstawiciele Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Polsce uczestniczą w komisjach PRE i włączają się w organizację nabożeństw Tygodnia Modlitw o Jedność Chrześcijan oraz Światowego Dnia Modlitwy. Od ponad dwudziestu lat współpracują ze sobą Caritas Kościoła Rzymskokatolickiego w Polsce, Diakonia Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP, Diakonia Kościoła Ewangelicko-Reformowanego w RP i Eleos Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego. Rokrocznie organizują dwie akcje ekumeniczne – Wigilijne Dzieło Pomocy Dzieciom w Adwencie i Skarbonkę Diakonijną-Jałmużnę Wielkopostną w Czasie Pasyjnym (Wielkim Poście) – które są wspólnym świadectwem, jakie chrześcijanie składają, niosąc pomoc osobom potrzebującym<sup>23</sup>.

Polska Rada Ekumeniczna podejmuje również działania obejmujące relacje międzyreligijne. W ramach PRE prowadzony jest projekt „Ekumeniczny punkt konsultacyjny ds. migracji – Gościnnie Kościół”, którego celem jest pomoc Kościołom członkowskim PRE w przygotowaniu osób do zaangażowania w pomoc migrantom i uchodźcom. Kościoły PRE, uczestnicząc w projekcie, motywują swoich członków do zaangażowania, a PRE organizuje szkolenia w zakresie towarzyszenia (duszpasterskiego) migrantom i uchodźcom. Projekt jest praktycznym wymiarem „Przesłania Kościołów w Polsce w sprawie uchodźców”<sup>24</sup>. W siedzibie PRE działa też punkt konsultacyjny, którego zadaniem jest informowanie członków Kościołów o instytucjach i organizacjach pomagających uchodźcom i migrantom, przekazywanie wolontariuszom informacji o możliwości zaangażowania się w projekty, wsparcie w rozwijaniu nowych projektów dla uchodźców i migrantów.

Na koniec warto wspomnieć o międzyreligijnej inicjatywie, która zaistniała na gruncie polskim w lutym 2021 roku. Dwanaścioro reprezentantów judaizmu, islamu i chrześcijaństwa w Polsce utworzyło grupę Wspólnota Sumienia – Koalicja Wzajemnego Szacunku i podkreśliło we wspólnym oświadczeniu: „Wywodząc się z różnych wspólnot religijnych, etnicznych i kulturowych, chcemy, aby nasz głos wyrażał jedność w trosce o podstawowe prawa człowieka i obywatela”<sup>25</sup>.

<sup>23</sup> Więcej o wspólnych akcjach na stronach <https://diakonia.org.pl/> oraz <https://caritas.pl>.

<sup>24</sup> <https://ekumenia.pl/czytelnia/dokumenty-ekumeniczne/przeslanie-kosciolow-w-polsce-w-sprawie-uchodzcow/> [dostęp: 6.05.2021].

<sup>25</sup> <https://www.wspolnotasumienia.pl> [dostęp: 5.06.2021].

Wspólnota stawia sobie za cel przeciwstawianie się wykluczaniu i dyskryminacji ze względu na tożsamość religijną, etniczną czy kulturową. Inauguracja Wspólnoty Sumienia odbyła się online 22 lutego 2021. Przypomniano wtedy, że w ciągu ostatnich dziesięcioleci byliśmy świadkami mordów na masową skalę: w Kambodży, Timorze Wschodnim, Jugosławii, Darfurze. Wspomniano także o czystkach etnicznych wobec narodu Rohindża i zbrodni przeciwko ludzkości dokonywanej na mniejszości ujgurskiej w Chinach. Członkowie Wspólnoty Sumienia podkreślili, że masowe zbrodnie zawsze wyrastają na glebie nienawiści, i zobowiązali się przeciwdziałać pogardzie, agresji i przejawom przemocy fizycznej wobec jednostek i całych grup ze względu na ich tożsamość: „W czasach kryzysu autorytetów potrzebny jest donośny głos sprzeciwu wobec nienawiści człowieka do człowieka – głos ludzi sumienia przemawiających razem w imię wzajemnego szacunku, pomimo różnic między nimi”<sup>26</sup>.

W skład Wspólnoty Sumienia wchodzi osoby należące do trzech religii abrahamicznych – chrześcijaństwa, judaizmu i islamu – oraz liderzy organizacji mniejszościowych: imam Rafał Berger (Rada Wspólna Katolików i Muzułmanów, Współprzewodniczący ze strony muzułmańskiej), dr Ewa Józwiak (prezesa Synodu Kościoła Ewangelicko-Reformowanego w Polsce), rabinka Małgorzata Kordowicz (Gmina Wyznaniowa Żydowska w Warszawie), prof. Stanisław Krajewski (Polska Rada Chrześcijan i Żydów, Współprzewodniczący ze strony żydowskiej), mufti Tomasz Miśkiewicz (Mufti Muzułmański w RP), Zbigniew Nosowski (Polska Rada Chrześcijan i Żydów, Współprzewodniczący ze strony chrześcijańskiej), ks. prof. Henryk Paprocki (Katedra Teologii Prawosławnej, Uniwersytet w Białymstoku), dr Sebastian Rejak (p.o. Dyrektora American Jewish Committee Central Europe), bp Jerzy Samiec (biskup Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Polsce), rabin Michael Schudrich (Naczelny Rabin RP), prof. Agata Skowron-Nalborczyk (Rada Wspólna Katolików i Muzułmanów, Współprzewodnicząca ze strony katolickiej), ks. prof. Andrzej Szostek (rektor Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego w latach 1998–2004).

Podsumowując, Kościoły luterzańskie na świecie zrzeszone w Światowej Federacji Luterńskiej, a wśród nich Kościół Ewangelicko-Augsburski w Polsce, włączają się aktywnie w dialog międzyreligijny i inicjują działania, które mają na celu przełamywanie stereotypów i budowanie mostów między wyznaniem i religiami. Nie sposób jednak oddzielić zasobów

<sup>26</sup> <https://www.wspolnotasumienia.pl> [dostęp: 5.06.2021].

integracyjnych od potencjału dezintegracyjnego – są niczym dwie strony tej samej monety. Ze względu na postulat „jedności w pojednanej różnorodności” w luteranizmie można zaobserwować obie tendencje. Wiele zależy od lokalnego kontekstu, w jakim funkcjonuje dany Kościół krajowy. Zdarza się też, że na integrację bądź dezintegrację ma wpływ konkretna postawa ludzi. Przykazanie miłości jest zasobem integrującym, z którego warto czerpać, gdy podziały są dla nas trudne do przewyciężenia. Bóg nie podtrzymuje podziałów, lecz podtrzymuje ludzi i inspiruje ich do działania na rzecz pojednania.



## ZASOBY I POTENCJAŁ (DEZ)INTEGRACYJNY ISLAMU

### Wstęp

Islam zajmuje szczególną pozycję w europejskim dyskursie na temat migracji i integracji. Innymi słowy: islam jest obecnie głównym tematem europejskich debat na temat integracji. Mimo że chodzi tu o muzułmanów jako ludzi, ciągle mówi się o ich religii, o islamie. Zazwyczaj jest on przedstawiany jako podmiot jednorodny. Badania empiryczne pokazują, że przeważnie postrzega się go jako zagrożenie i przeszkodę dla integracji<sup>1</sup>. Ten przeważający w opinii publicznej negatywny obraz bierze się z przekonania, że islam odrzuca europejskie wartości i normy oraz rodzi przemoc i terror; jeśli w ogóle ma być mowa o integracji, musi on rzekomo udowodnić swoją zdolność do niej oraz konieczną w tym kontekście gotowość do zreformowania się.

Jak można się spodziewać, środowisko akademickie podchodzi do tej kwestii z większym dystansem. Ostrożne rozprawy rozważają integrację muzułmanów i radzenie sobie z islamskim wyzwaniem w kategoriach *wspólnych* lub wzajemnych wysiłków i osiągnięć. Wyzwanie to ma bowiem kilka wymiarów, bez których nie można odpowiednio zrozumieć integracji i zarządzać nią: (1) Islam nie istnieje jako jedna całość. Należy go postrzegać w jego różnorodności. Czynnikiemami decydującymi są liczne podmioty oraz ich skrajnie różne i często sprzeczne działania. (2) Radykalizm i przemoc nie są zjawiskami charakterystycznymi dla islamu. Mogą one powstawać w różnych kontekstach i mieć różne motywacje społeczne, ekonomiczne, kulturowe lub religijne. (3) Ogólnie rzecz biorąc, pluralizację religijną i kulturową należy rozpatrywać i przepracowywać w kontekście spójności społecznej. Wymaga to systemowych wysiłków politycznych w celu regulowania interakcji wynikających z rosnącej różnorodności w ramach polityczno-prawnych. (4) Wymóg ten prowadzi właśnie do tego, że pojawiają się zróżnicowane

---

<sup>1</sup> Zob. Kai Hafez, Sabrina Schmidt, *Die Wahrnehmung des Islams in Deutschland*, Sonderauswertung des Religionsmonitors der Bertelsmann Stiftung vom 2013, Gütersloh 2015; Stephan Vopel, Yasemin El-Menouar, *Religionsmonitor – Sonderauswertung Islam 2015*, Gütersloh 2015. Zob. też dla oceny dalszych badań Naika Foroutan, *Muslimbilder in Deutschland Wahrnehmungen und Ausgrenzungen in der Integrationsdebatte*, wyd. przez Friedrich-Ebert-Stiftung, Bonn 2012.

sposoby rozumienia i koncepcje integracji lub dezintegracji. (5) W związku z tym trudne, ale i niezbędne, jest dokładniejsze określenie, jaki wpływ na integrację ma religia – czy ją wspiera, czy też hamuje. Istnieją przecież badania empiryczne i uzasadnione przesłanki wskazujące, że religijność muzułmańska może okazać się zarówno zasobem sprzyjającym integracji, jak i źródłem przeszkód.

Wychodząc od tych podstawowych ustaleń, w niniejszym opracowaniu omówione zostają następujące zagadnienia: najpierw problem ten jest rozpatrywany na płaszczyźnie makro, aby zrozumiały stał się kontekst pojawienia się islamskiego/islamistycznego<sup>2</sup> wyzwania integracji. Drugi krok to bardziej szczegółowe ukazanie integracji w jej różnych wymiarach, co tworzy podstawę dla omówienia zdolności islamu i/lub muzułmanów do integracji oraz zasobów, potencjałów i przeszkód w tym zakresie. Na podstawie takiego rozumienia integracji, w trzecim kroku można bardziej szczegółowo opisać zasoby, które sprzyjają integracji, oraz potencjały, które ją utrudniają. Ta ostatnia część kończy się rozważaniami na temat znaczenia dialogu międzyreligijnego dla integracji.

### **Kontekst powstania islamskiego/islamistycznego wyzwania integracyjnego**

Kulturowa nowoczesność ubiegłego wieku nawet nie traktowała religii jako zasobu. Nowoczesność, w tym sekularyzacja, postrzegana była jako proces postępujący liniowo i niepowstrzymany, a sama kultura jako przeobrażalna. Według tego ujęcia tradycje religijne i kulturowe, uważane za zacofane, miałyby ustępować przed racjonalnością postępu technicznego, ekonomicznego i politycznego; te części świata, w których nie nastąpiła modernizacja w stylu zachodnim, miałyby szansę na rozwój naśladowczy i nadrabianie zaległości. Modernizacja była ideologią rozwoju par excellence<sup>3</sup>. Wszędzie panowało przekonanie o polityce darwinizmu społecznego, który wierzył w kształtowanie społeczeństwa przez inżynierię społeczną. Powstałe w ten sposób dyktatury rozwojowe w tak zwanym „Trzecim Świecie” okazały się niezachwiane, choć miały być zjawiskiem przejściowym. Przeciwnie rewolucja irańska (1979) dała paradygmatyczną lekcję zachodnim ideałom modernizacji

<sup>2</sup> Pisownia „islamskiego/islamistycznego” ma przede wszystkim na celu wskazanie, że rozgraniczenie poglądów ekstremistycznych od „normalnego” islamu lub bycia muzułmaninem nie dokonało się jeszcze w sposób wystarczający.

<sup>3</sup> Choć modernizacja zdawała się dzielić na dwie główne gałęzie – kapitalizm i socjalizm – podporządkowana była deterministycznej idei postępu. W obu przypadkach obowiązywała idea linearnego procesu historycznego.

na długo przed 11 września. Koniec Związku Radzieckiego i trzecia fala procesów demokratyzacji na świecie początkowo dały wytechnienie kapitalistyczno-liberalnemu kursowi modernizacji, który doprowadził do ideologicznej manifestacji *końca historii* (Francis Fukuyama): liberalizm, gospodarka rynkowa i demokracja w końcu miałyby zapanować wszędzie. Ostatnim wyczynem końca historii byłaby teraz asymilacja kultur niezachodnich w kulturze zachodniej, jeśli to konieczne – za cenę czasowej eliminacji zasad wolności i praw człowieka. Euforia zachodniego triumfu miała być jednak krótkotrwała. W jego miejsce pojawił się pesymizm *zderzenia cywilizacji* (Samuel P. Huntington), który zatruł klimat publiczny i polityczny przez 11 września i późniejsze ataki terrorystyczne w Europie. Fukuyama sam przyznał, że w krajach islamskich dominuje dynamika napędzana przez religię. Następnie echem odbiła się znana debata na temat powrotu religii.

Ten krótki zarys historii politycznej został przywołany z dwóch powodów: Po pierwsze, choć wydaje się, że determinizm historyczny został naukowo przewyżczony, to deterministyczno-pozytywistyczna pozostałość eurocentrycznej wiary w postęp nadal nieprzerwanie dominuje w zachodnich dyskursach. W neokolonialistyczno-subtelny sposób wyższość techniczna i ekonomiczna ma niesłabnący wpływ systemowy i życiowy na kulturę oraz strukturę społeczną reszty świata. Na tym tle można zrozumieć badania nad migracją prowadzone w Stanach Zjednoczonych, które w dużej mierze wpłynęły na kontynentalne europejskie badania migracyjne. Badania amerykańskie zajmują się głównymi ruchami imigracyjnymi do USA w XIX i na początku XX wieku, nawiązującymi do tradycji teorii ewolucyjnych w naukach humanistycznych i społecznych. W tym ujęciu końcem integracji byłaby całkowita asymilacja. Z drugiej strony zachodniemu roszczeniu do dominacji przeciwstawia się obecnie islam jako największe realne zagrożenie. Niektórzy uczeni, jak na przykład Francuz Oliver Roy, próbowali zerwać z głęboko zakorzenionym na Zachodzie poglądem, że islam jest zacofany i odporny na modernizację, ponieważ modernizacja nastąpiła już w połączeniu z globalizacją, ale nie byli w stanie przebić się do opinii publicznej. Prawdą jest, że obecnie ludzie odchodzą od koncepcji islamu jako jednorodnego obszaru kulturowego i starają się odróżnić fanatyzm muzułmański od reszty oraz przyjrzeć się bliżej jego wariantom. Jednak mimo obietnic skrupulatności konstrukt „homo islamicus” nadal dominuje i szerzy wielkie zamieszanie poprzez podtrzymywanie amorficznych pojęć, takich jak: fundamentalizm, islamizm, islam polityczny, salafizm, dżihadyzm, radykalizm muzułmański, ekstremizm islamski/islamistyczny i tym podobne.

Bez tego historycznego tła islamskiego/islamistycznego wyzwania nie sposób zrozumieć wymiarów integracji muzułmanów w ogóle oraz sprzyjających i utrudniających potencjałów islamu w szczególności. Wyjaśnienia przyczyn pojawienia się fanatyzmu muzułmańskiego są tak różne i drażliwe, że nie można jednoznacznie określić potencjalnych „islamskich/islamistycznych” zagrożeń w przestrzeni narodowej i międzynarodowej: Czy ten fanatyzm wyłonił się jako samoidentyfikacja i/lub jako postawa oporu wobec ideologii modernizacyjnych, uzachodnienia i roszczeń do hegemonii? Co odróżnia (bądź nie odróżnia) go od prawicy i nacjonalizmu, które zyskują na sile na całym świecie i które również chcą się bronić przed kapitalistyczną globalizacją? Czy fanatyzm jest ideologią instrumentalizującą religię, czy odrodzeniem religijnym? Czy rzeczywiście może on zniszczyć spójność społeczną w przestrzeni narodowej? Albo: czy wyzwanie islamskie jest (nie)świadomie wyolbrzymiane poza możliwości do opanowania potencjał przemocy? Czy ten fanatyzm jest chwilową aberracją, czy też długotrwałym, strukturalnym zjawiskiem?

Pytania te zostały sformułowane jako asumpt do dalszych eksperymentów myślowych i nie wymagają tutaj szczególnego omówienia. Powinny one jednak wskazywać na słabości teorii zagrożenia, w których rolę iskry zapalnej przypisuje się islamowi ujmowanemu jako monolit. Pseudo-profetyczna proklamacja, że Europa zostanie zislamizowana, jeśli islam nie pozwoli się zeuropeizować, nie ma większego znaczenia niż narracja o końcu historii. Scenariusze zagłady, takie jak w książce *Niemcy likwidują się same* Thilo Sarrazina<sup>4</sup>, służą jedynie sianiu paniki. Islam służy tu do przedstawiania społecznych sytuacji problemowych, symbolizowania rozgraniczeń i drastycznego oznaczania linii konfliktu.

Niezależnie od przyszłych scenariuszy pełnych konfliktów można konsekwentnie stwierdzić, że islam nie jest bynajmniej monolitem i że przyszłość muzułmanów w Europie będzie charakteryzować się różnorodnością i zmianami. Należy również zauważyć, że wspólnym wysiłkiem można zapobiec

<sup>4</sup> Thilo Sarrazin jest znanym politykiem i ekonomistą, który zajmował wysokie stanowiska w służbie publicznej (w Deutsche Bahn AG, Deutsche Bundesbank). Jako członek partii SPD sprawował w latach 2002–2009 funkcję senatora ds. finansów w Senacie Berlina. Wielkie poruszenie wywołała jego książka *Deutschland schafft sich ab: Wie wir unser Land aufs Spiel setzen* (*Niemcy likwidują się same: Jak narażamy nasz kraj na niebezpieczeństwo*) z 2010 roku. Kręgi demokratyczne, w tym jego partia SPD, były zbulwersowane jego antyimigranckimi i antymuzułmańskimi tezami, podczas gdy antymuzułmańskie grupy rasistowskie bardzo je popierały. Sarrazin rozwijał swoje czarne scenariusze w kolejnych publikacjach, które wielokrotnie trafiały w Niemczech na listy bestsellerów.

spirali radykalizacji etniczno-szowinistycznych i religijnych ideologii destrukcyjnych, która w przyszłości może bardziej obciążyć klimat polityczny. Z perspektywy muzułmańskiej sukces lub porażka w walce z radykalizmem zależeć będzie od warunków, które zostaną wyartykułowane w partycypacyjnej koncepcji integracji i opartych na dialogu negocjacjach dotyczących polityki integracyjnej. Islam oferuje w tym zakresie wiele środków, które zostaną omówione poniżej. Najpierw jednak trzeba wyjaśnić, co należy rozumieć przez integrację.

### **Integracja, dezintegracja i spójność społeczna**

O integracji powiedziano i napisano już wiele, i nadal się to czyni. Pomimo intensywnych dyskusji nie ma jednolitej definicji integracji. Ponadto dodaje się alternatywne i uzupełniające terminy, takie jak partycypacja, inkluzja i włączenie. Ze względu na silne powiązanie z wyzwaniem „islamskim/islamistycznym” różne aspekty integracji muzułmanów są trudne do uchwycenia. Sięgają one od kompetencji językowych, edukacji i pracy jako warunków minimum, poprzez tożsamość i przynależność, aż po postawę europejskiego islamu. Ponadto toczy się gorąca debata na temat tego, jakie warunki ramowe i standardy znane z kontekstów narodowych powinny mieć zastosowanie na szczeblu europejskim.

W obszarze niemieckojęzycznym w ciągu ostatnich dwóch dekad zdołała się ugruntować koncepcja integracji Hartmuta Essera<sup>5</sup>. Opisane w niej cztery wymiary integracji, do których należy dodać jeszcze jeden spoza tej koncepcji, oferują odpowiednią siatkę służącą orientacji i analizie oraz znajdują szerokie zastosowanie w badaniach i polityce integracyjnej.

1. Integracja *strukturalna* jest uważana za fundamentalną dla pozostałych wymiarów. Odnosi się ona do wyrównania udziału w życiu gospodarczym i politycznym w ramach całego systemu. W szczególności dotyczy ona możliwości dostępu do edukacji, pracy, mieszkań oraz nabywania praw i podejmowania obowiązków.
2. W pierwotnie socjologicznej koncepcji Essera wymiar *polityczno-prawny* jest jednak niedostatecznie wyeksponowany i zasługuje na odrębne potraktowanie. W kontekście ogólnoeuropejskich debat na temat roszczeń mniejszości w zakresie praw człowieka, udziału politycznego w systemach demokratycznych, dostosowania prawa konstytucyjnego w zakresie

---

<sup>5</sup> Hartmut Esser, *Integration und ethnische Schichtung*, wyd. przez Mannheim Centre for European Social Research, Working Papers nr 40/2001.

religii<sup>6</sup>, jak ma to miejsce w Niemczech, podkreślenie tego wymiaru oddaje właściwie wielowarstwowość integracji. Już chociażby na podstawie elementarnego utożsamiania systemu z demokracją i praworządnością należy podnieść polityczno-prawny stopień zapewnienia partycypacji do rangi jednego z podstawowych wskaźników integracji. Jest to z jednej strony przyznanie muzułmanom praw człowieka i obywatela oraz uznanie ich w prawie publicznym, a z drugiej strony akceptacja porządku prawnego oraz domaganie się i aktywne korzystanie z praw indywidualnych i zbiorowych. Integracja polityczno-prawna ma szczególne znaczenie, ponieważ muzułmanie mogą przyswoić sobie demokratyczne zasady państwa prawa dopiero wtedy, kiedy sami staną się ich podmiotami. Upewnienie się co do tego jest warunkiem wstępnym uregulowania kwestii religijnych w drodze pluralistyczno-demokratycznych negocjacji w sposób ugodowy.

3. Integracja *społeczna* polega na intensyfikacji interakcji społecznych i spotkań. Można do nich zaliczyć kontakty społeczne, przyjaźnie, członkostwa, zakładanie rodziny, relacje wymiany, sieci kontaktów itd., które powinny zapobiegać gettoizacji.
4. Integracja *kulturowa*, zwana też *akulturacją*, oznacza przyswajanie umiejętności (np. językowych), wartości, norm, wiedzy krajoznawczej, a przede wszystkim porządku prawnego. Dopiero te elementy umożliwiają zrozumienie i komunikatywne działanie w społeczeństwie przyjmującym.
5. Integracja *identyfikacyjna* jest ostatecznie uznawana za zakończenie procesu integracji. Wiąże się ona z subiektywnymi odczuciami i poczuciem przynależności, które implikuje identyfikację z lokalną społecznością.

Religia staje się bezpośrednio skuteczna w kontekście społecznym, kulturowym i identyfikacyjnym, ale może również znacząco wpływać na integrację polityczno-prawną i strukturalną. Jednakże zarówno priorytety integracji, jak i jej konkretny kształt pozostają wysoce kontrowersyjne. W skali makro wielokrotnie pada na przykład pytanie, czy islam jest zgodny z wartościami i normami Europy lub poszczególnych krajów. W końcu muzułmanów obarcza się zbiorowym obowiązkiem zreformowania swojej

---

<sup>6</sup> „Religionsverfassungsrecht“ jest alternatywnym terminem dla „Staatskirchenrecht“ lub „Kirchenverfassungsrecht“ w Niemczech. Aby wyrazić rosnący pluralizm krajobrazu religijnego, jak również równouprawnienie wszystkich religii i światopoglądów, coraz częściej używa się nowego terminu. Obok rozdziału państwa i Kościoła do jego istotnych cech należy neutralność ideologiczna państwa oraz prawo do samostanowienia wspólnot religijnych.

religii, przez co mieliby udowodnić zdolność do integracji. Z kolei idee i oczekiwania dotyczące reformy są bardzo rozbieżne, niezależnie od tego, czy pochodzą od społeczeństwa przyjmującego, czy migrującego<sup>7</sup>. Pytania o to, w jakim stopniu należy porzucić identyfikację z kulturą pochodzenia lub wartościami religijnymi, czy też w jakim zakresie powinno nastąpić przejście elementów kultury i identyfikacji kraju przyjmującego, pozostają w dużej mierze nierozstrzygnięte. Zasadniczy dylemat, który uwypukla rozbieżności między normatywną treścią aspektów integracji, pojawia się w kwestii dotyczącej demokratycznego porządku prawnego: Czy można w ogóle narzucić migrantom przyjęcie elementów kultury i identyfikacji kraju przyjmującego? Jeśli tak, to w jakim zakresie miałyby to nastąpić? Jeśli nie, lub tylko w ograniczonym zakresie, to jak kontrolować integrację politycznie? W końcu celem porządku prawnego jest nie tylko uczenie się i podejmowanie obowiązków, lecz również przyznawanie praw człowieka i obywatela oraz możliwości uczestnictwa. W tym względzie wymóg integracji nie jest jednostronnym obowiązkiem. Wymaga wzajemnego dostosowywania, stąd rozciągnięcie wymogu integracji na całe społeczeństwo. Co więcej, pewne jest, że w większości przypadków pojawia się mieszanka między- lub transkulturowa, jak również transnarodowa, a także tożsamości wielorakie lub hybrydowe. W tym kontekście gorący spór w Niemczech o *kulturę dominującą (Leitkultur)* staje się bardzo kontrowersyjny<sup>8</sup>, ponieważ takiej kultury ani nie można określić w drodze konsensusu, ani narzucić migrantom. W przeciwnym razie integracja oznaczałaby nic innego jak

<sup>7</sup> Podejścia reformatorskie europejskiego islamu są szczegółowo omówione w: Ertugrul Sahin, *Europäischer Islam – Diskurs im Spannungsfeld von Universalität, Historizität, Normativität und Empirizität*, Wiesbaden 2017.

<sup>8</sup> Aby znaleźć normatywny standard dla kwestii integracyjnych, politycy CDU (Jörg Schönbohm 1998, Friedrich Merz 2000) zawężili pojęcie *Leitkultur*, które wcześniej wymyślił Bassam Tibi i zastosował do wartości europejskich, do niemieckiej kultury narodowej i wprowadzili je do debaty politycznej. Od tego czasu toczy się gorący spór o to, czy *Leitkultur* w ogóle istnieje i jakie tradycje, wartości, normy itp. do niej należą. Próba zdefiniowania „niemieckiej *Leitkultur*” przez byłego federalnego ministra spraw wewnętrznych Thomasa de Maizièrè’a za pomocą dziesięciopunktowego katalogu nie przyczyniła się do konkretyzacji tego pojęcia. W ostatnim wywiadzie dla *Deutschlandfunk* kulturoznawca Thomas Hecken podsumował niektóre z tych sprzeczności: „Wychwalacie wielką niemiecką kulturę narodową, podkreślając jednocześnie, że nie jest ona czymś, co trzeba nakazać, ale najwyraźniej jednak trzeba ją nakazywać, bo nie jest ona czymś oczywistym. (...) Każde powołanie się na *Leitkultur* pokazuje właściwie, że jej nie ma. To jest obiektywny problem takich wypowiedzi”. [www.deutschlandfunkkultur.de/leitkultur-debatte-jedes-beschwoeren-von-leitkultur-zeigt.2156.de.html?dram:article\\_id=385131](http://www.deutschlandfunkkultur.de/leitkultur-debatte-jedes-beschwoeren-von-leitkultur-zeigt.2156.de.html?dram:article_id=385131) [dostęp: 18.07.2021].

asymilację. Fakt, że kultura dominująca jest mimo to podkreślana i przywoływana, wskazuje na kulturalistyczne ujęcie problemów strukturalnych i społecznych. Alternatywne pojęcie *struktury dominującej* (*Leitstruktur*), które kładzie nacisk na ramy normatywno-prawne, jest bardziej konkretne, ale nie zdołało się jeszcze ugruntować.

W dyskursach publiczno-medialnych zazwyczaj nie formułuje się wprost, jaki ma być rezultat integracji. Uzasadnienia, że należy zapobiegać społeczeństwom równoległym i gettoizacji, nie są deklaracjami celu końcowego, ale celów częściowych. Z drugiej strony jako cel podstawowy można sobie wyobrazić na przykład spójność społeczną, którą można odzwierciedlić w pojęciu *integracji systemowej*. W związku z tym za kolejny główny cel można uznać zmniejszenie nierówności społecznych i zapewnienie uczestnictwa w procesie społecznym i politycznym. Można je wywieść z uniwersalnych praw człowieka i dobrze uzasadnić.

W odniesieniu do muzułmanów w dyskursie dominuje jednak aspekt bezpieczeństwa – i to do tego stopnia, że islam jest przedstawiany prawie wyłącznie jako hamulec integracji, przez co jego rzeczywisty wpływ zostaje ukazany w sposób zniekształcony. W aktualnej debacie na temat bezpieczeństwa kiełkuje gorzka, ogólna podejrzliwość wobec ogromnej większości muzułmanów, umacniając symboliczne granice i wzmacniając wszechogarniającą, dezintegrującą niepewność. Nierzadko podejrzliwość staje się motorem działania, w wyniku którego utrwalają się nierówności społeczne. W ten sposób aktorzy muzułmańscy odczuwają ogromną presję społeczno-psychologiczną i są nadmiernie i wyczerpująco zajęci walką ze stygmatyzacją i blokowaniem ich udziału w wydarzeniach społecznych, zanim jeszcze w ogóle podejmą swoją integracyjną służbę. Najwyraźniej zgodnie z powszechnym przekonaniem integracja islamu jest celem samym w sobie, a jedyne wyznaczniki jej osiągnięcia to gotowość muzułmanów do integracji i ich zdolności adaptacyjne. Kulturowo-normatywne przeciążenie adaptacją, które wykracza poza ramy prawne, ma na celu, zgodnie z często wypowiedianą przez muzułmanów opinią, wyhodowanie wyalienowanej muzułmańskości i tym samym całkowitą asymilację muzułmanów. Irytacja muzułmanów, że integracja odbywa się kosztem tożsamości muzułmańskiej, często prowadzi do samoizolacji.

Z tego, co do tej pory zostało powiedziane, powinno wynikać, że integracja nie może ograniczać się do jednostronnej powinności i że potrzeba reformy w islamie nie jest specyficzną kwestią zdolności muzułmanów do integracji. Niewątpliwie istnieją sprzeczne religijne wyobrażenia na temat



wartości. Kwestionowanie tych wyobrażeń tam, gdzie dotyczą one akceptacji porządku prawnego, tolerancji religijnej czy też równości płci i ich ról, jest całkowicie uzasadnione. Jednakże uregulowanie takich problematycznych spraw niekoniecznie wymaga całościowej reformy. Nawiasem mówiąc, na wspomniane rozwiązania nie można czekać, aż reforma przyjmie się w rzeczywistości społecznej. Zarówno tradycja islamska, jak i historia migracji muzułmańskiej dostarczają imponujących przykładów rzeczywistej, względnie pragmatycznej adaptacji do okoliczności w różnych przestrzeniach kulturowych i społecznych. Co więcej, ambiwalencje nie są cechami szczególnymi islamu. Dotyczą one ogólnie wszystkich religii i kultur, tak więc specjalne traktowanie islamu jest błędne. Istnieje pilna potrzeba wprowadzenia do dyskusji zagadnienia społecznej funkcji religii. Na tym tle pierwsze pytanie musi brzmieć: czy religia w ogóle może wywierać wpływ wspierający lub hamujący na integrację? Ogólnie rzecz biorąc, rola religii nadal pozostaje nierozwiązaną kwestią wymagającą dyskusji. Pewne jest, że procesów integracji lub dezintegracji nie da się wyjaśnić w sposób monokausalny, dlatego też wpływ religii należy analizować wieloprzyczynowo w powiązaniu z wymiarem ekonomicznym, politycznym, społecznym i kulturowym. Cała ta problematyka uzyskuje dodatkowo nową kontrowersyjność ze względu na postsekularne przewartościowanie religii i przez to jeszcze bardziej się komplikuje.

Centralnym przekonaniem poniższego rozdziału jest to, że religii samej w sobie nie można postrzegać ani jako wspierającej, ani jako utrudniającej integrację. Stanowi ona amorficzny fenomen o wielkiej różnorodności. Z pewnością posiada ona wielkie bogactwo zasobów i motywacji. Najpierw jednak trzeba je aktywizować w działaniach ludzkich, osobistych i społecznych w sposób oddziałujący na rzeczywistość. Działanie religijne przybiera swój indywidualny i zbiorowy kształt w powiązaniu z innymi czynnikami wpływu. Nawet ci, którzy postrzegają religię – islam – jako wielkość niezmienną i nienegocjowalną, rozumieją i działają w ograniczonym, subiektywnym horyzoncie swoich ludzkich zdolności myślenia i postrzegania. Dlatego decydujące jest to, żeby skupić się na różnorodnych odmianach zinternalizowanej religii – tj. religijności. Zwłaszcza źródła islamskie można interpretować tak różnie, że te same fragmenty można odczytywać zarówno jako zasób, jak i jako przeszkodę integracji.

## Integracyjne zasoby islamu

Badania empiryczne Fundacji Bertelsmanna w Niemczech oprócz coraz bardziej negatywnego wizerunku islamu pokazują również coraz mniejszą gotowość społeczeństwa większościowego do traktowania islamu jako jego równoprawnego elementu i ubogacenia. Wbrew rozpowszechnionemu w mediach przekonaniu, jakoby islam był nie do pogodzenia z wartościami europejskimi a religijność muzułmanów prowadziła do odmowy integracji, aktualne badania empiryczne wykazują, że zdecydowana większość muzułmanów w Niemczech podziela główne z podstawowych wartości społecznych i jest generalnie otwarta na niemuzułmanów i całe niemieckie społeczeństwo. Innym godnym uwagi wnioskiem jest to, że integracja jednoznacznie postępuje i że rzeczywistość nie pokrywa się z ogólnie domniemanymi i krytykowanymi społeczeństwami równoległymi i gettoizacją muzułmanów<sup>9</sup>. Jeśli skonfrontować ze sobą te paradoksalne wyniki, to raz jeszcze ukaże się przepaść między społecznie zakorzenionym i normatywnie przeładowanym rozumieniem integracji z jednej strony a faktem istnienia różnorodnych muzułmańskich światów społecznych z drugiej strony. Jeszcze bardziej kontrowersyjny jest wynik badań mówiący, że nawet wśród muzułmanów o orientacji neofundamentalistycznej niekoniecznie istnieje związek z dezintegracją społeczną lub niedostateczną integracją społeczną, który da się empirycznie udowodnić. Wzorce integracji społecznej wśród neofundamentalistów okazują się być bardziej wielowarstwowe i złożone niż dotychczas zakładano<sup>10</sup>.

Empirycznie udowodnione postępy w integracji wskazują na kolejne paradoksy: (1) Pogłębia się także przepaść między normatywnymi ładunkami pojęcia integracji. Im bardziej podkreśla się strukturalny lub polityczno-prawny aspekt integracji, tym bardziej ulotna staje się integracja kulturowa lub identyfikacyjna. Innymi słowy oznacza to, że silnie kulturalistyczne nacechowanie pojęcie integracji musiałoby zrezygnować ze ścisłego przestrzegania wartości demokratycznych. Pomimo tej oczywistej sprzeczności zwolennicy

<sup>9</sup> Wnioski te wynikają z badania „Fundacji Bertelsmanna” z 2015 roku. Wyniki zostały przedstawione w: Stephan Vopel, Yasemin El-Menouar, *Religionsmonitor – Sonderauswertung Islam 2015*, Gütersloh 2015; Dirk Halm, Martina Sauer, *Lebenswelten deutscher Muslime*, Gütersloh 2015.

<sup>10</sup> Yasemin El-Menouar, *Muslimische Religiosität: Problem oder Ressource?*, w: Peter Antes, Rauf Ceylan (red.), *Muslimen in Deutschland. Historische Bestandsaufnahme, aktuelle Entwicklungen und zukünftige Forschungsfragen*, Wiesbaden 2017, s. 225–264.

integracji kulturowej i identyfikacyjnej tak długo nie będą zadowoleni z wyników studium Bertelsmanna, jak długo islamskie symbole religijne, czy to chusty, brodaci mężczyźni, czy też meczety, nie znikną z przestrzeni publicznej. Polityka integracyjna, która chciałaby zakazać tych symboli i restrykcyjnie narzucić kulturę dominującą, byłaby natomiast nastawiona na całkowitą asymilację i nie byłaby zgodna z demokracją liberalno-pluralistyczną. (2) Postępująca integracja z pewnością pozwala przypuszczać, że wbrew przeciwnym twierdzeniom, własne zasoby religijne, kulturowe lub etniczne można wykorzystać do uzyskania korzyści integracyjnych. Można z tego wywnioskować, że kulturalistyczne związki przyczynowe – np. gdzie jest islam, tam nie ma demokracji – są mało prawdopodobne. (3) Rzeczywistość przeczy normatywno-dogmatycznym ujęciom islamu obecnym także wśród samych muzułmanów. Ostatnie przypuszczenie implikuje, że islam, jak każda inna religia, jest niejednoznaczny i że źródła islamskie można interpretować tak różnie, że te same tradycje i narracje można aktywować zarówno jako zasób, jak i jako ograniczenie integracji.

Z tych powodów należy zwrócić większą uwagę na powiązania, ale także na niespójności między wymiarami integracji. Jednocześnie należy mówić o religijności muzułmańskiej w jej złożonej różnorodności zamiast o „islamie”. Tylko na tej podstawie można określić i przedyskutować w zróżnicowany sposób, jakie potencjały ma islam i jak te potencjały – czy to konstruktywne, czy też destrukcyjne – są przenoszone do rzeczywistości.

Rozpowszechnione problematyczne ramy islamu, jak również jawne i ukryte stereotypy postrzegane jako przeszkody w integracji, zostały powyżej już kilkakrotnie podkreślone. W dalszej części omówimy te potencjały, w których można znaleźć filary dla integracji.

Przede wszystkim należy wymienić filary etyczne, mogące zasadniczo wspierać afirmatywne działania na rzecz integracji społecznej. Fundamenty wiary islamu, np. atrybuty Boga, dostarczają kompleksowych zasad działania w zakresie stworzenia, teologii moralnej i etyki społecznej. Należą do nich miłosierdzie, godność człowieka, miłość bliźniego, sprawiedliwość, zgoda, dobro wspólne, solidarność, ochrona stworzenia i życia, uczciwość, sprawiedliwość, przyzwoitość, szczerłość, gościnność itd. Już chociażby te pierwsze z wymienionych wartości etyczno-moralnych przemawiają wyraźnie za globalnym, humanistycznym etosem, w którym cała ludzkość może być rozumiana jako *ummah* Boga. Za tym poglądem przemawia fakt, że – wbrew powszechnemu mniemaniu o islamskim ekskluzywizmie – z Koranu i Sunny można i należy

wydobyc impulsy pluralistyczne i dialogiczne<sup>11</sup>. Islamska wersja miłości bliźniego, która skłoniła mistyka Yunusa Emre do następującego zdania: „Kochaj stworzenie ze względu na Stwórcę”, powinna już wystarczyć jako zachęta do pokojowego i solidarnego współistnienia. Niemało jest innych afirmacji opowiadających się za pluralistycznym podejściem do innych kultur i religii. Pierwsza emigracja muzułmańska (*hidżra*) miała miejsce do chrześcijańskiej Etiopii w 615 roku i jest wymownym przykładem zaufania i pełnego szacunku spotkania z chrześcijaństwem. Tak zwaną Konstytucję Medyńską Proroka z roku 622 także można jak najbardziej zinterpretować jako praktykowane i afirmatywne współistnienie w różnorodności religijnej. Pokazuje ona możliwości działania na rzecz pokoju społecznego oraz dialogu międzyreligijnego i międzykulturowego. Nawiasem mówiąc, jeśli ktoś nie chce sprowadzać wspólnej historii islamsko-europejskiej jedynie do konfrontacji i konfliktów, znajdzie wiele przykładów udanej strukturalnej i społecznej więzi pomiędzy muzułmanami a nie-muzułmanami w Hiszpanii, Rzeczypospolitej Obojga Narodów, Rosji oraz na Bałkanach. Dialogiczną maksymę działania można znaleźć w Koranie 5:48: „Wyprzedzajcie się więc w dobrych uczynkach!”.

Zgodnie z ich podstawowym przesłaniem, Koran można z pewnością rozumieć jako księgę etyki, a Sunnę jako praktykę etyczną, o ile podchodzi się do nich w sposób niedogmatyczny, bez ideologicznych uprzedzeń. Nie na darmo uczeni muzułmańscy wypracowali doktrynę moralności i etyki (*‘ilm al-aḥlāq*). Na tej samej podstawie byli w stanie dokonać wyczerpującej refleksji nad celami i zadaniami szariatu (*maqāṣid aš-šarī‘a*) oraz opracować filozoficzne koncepcje prawa. Decydujące znaczenie dla obecnej kontekstualizacji ma również fakt, że zawsze brano przy tym pod uwagę kontekst historyczny i lokalny. Jeśli ktoś poszukuje bodźców dla islamskiej etyki społecznej, która byłaby konieczna dla artykulacji i zdolności komunikacyjnej mowy religijnej w świeckich formacjach politycznych i społecznych, znajdzie liczne impulsy w źródłach pierwotnych i w tradycji naukowej<sup>12</sup>. Odpowiednią podstawę stanowi już koraniczna interpretacja pojęcia kalifa (*ḫalīfa*), która

<sup>11</sup> W szczególności wersety Koranu 5:48 i 49:13 mogą być interpretowane w ten sposób. Zob. Ertuğrul Şahin, *Der muslimische Umgang mit Pluralität. Religionstheologische Überlegungen*, w: André Ritter, Werner Höbsch (red.), *Reformation und Islam. Ein Diskurs*, Leipzig 2019, s. 190–219.

<sup>12</sup> Omówiono w nim kilka podejść współczesnych myślicieli muzułmańskich: Hansjörg Schmid, *Islam im europäischen Haus. Wege zu einer interreligiösen Sozialethik*, Freiburg i. Br. 2012.

ogłasza człowieka namiestnikiem Boga na ziemi w sensie napominającego i obrońcy. W połączeniu z miłosierdziem lub sprawiedliwością wynikają z tego najlepsze impulsy do wszechstronnego myślenia o zrównoważonym rozwoju. Zgodnie z tym nic nie stoi na przeszkodzie, aby muzułmanin energicznie opowiadał się za ochroną dobra powierzonego człowiekowi, jakim jest środowisko naturalne i ekologia. Opierając się na tych zasadach, może on popierać sprawiedliwość społeczną lub sprawiedliwą (re) dystrybucję bogactwa i bez trudu łączyć to ze swoimi obowiązkami pomocy ubogim (*zakāh*, *ṣadaqa*) lub gospodarności. Można z satysfakcją stwierdzić, że istnieje solidny fundament teologiczny oraz bogata tradycja nauki i doświadczenia, które dostarczają niezbędnego potencjału, by móc rozwijać etykę – na przykład etykę współistnienia, pokoju, ochrony środowiska, gospodarczą, lekarską, pracy – zdolną do dyskursu i mediacji. Na tej podstawie zgodnie z tym nic nie stoi na przeszkodzie, aby muzułmanie znaleźli (post) nowoczesną orientację i praktykowali humanitaryzm, tolerancję, lojalność, pokojowość, doceniali różnorodność i w ten sposób kształtowali bycie muzułmaninem w środowisku świecko-pluralistyczno-liberalnym.

Niereformowalni krytycy islamu lub przywiązani do dosłowności apologetyci wśród muzułmanów nie zgodzą się z tymi uwagami ani nie będą z nich zadowoleni. Rzeczywistość bycia migrantem również nie do końca przemawia za uznaniem i wykorzystaniem wskazanych potencjałów. Defensywność, separacja, wrogość, przestępczość, fanatyzm, radykalizm, gettoizacja i temu podobne zjawiska także stanowią część muzułmańskiej rzeczywistości. Nie dają one jednak wystarczającego asumptu do tego, aby mówić o szczególnym przypadku islamu i pozostawać pesymistą. Podobne negatywne zjawiska w nie mniejszym stopniu stanowią część realiów życia w innych religiach, kulturach, grupach etnicznych i populacyjnych. Do wyżej wymienionych empirycznych ustaleń dotyczących udanej integracji można dodać inne obserwacje, doświadczenia i postępy. Nie należy przy tym na przykład zapominać o dobrze wykształconej niemieckiej muzułmańskiej klasie średniej z drugiego i trzeciego pokolenia imigrantów – to ona przede wszystkim napędza integrację strukturalną. Kolejnym dobrym przykładem jest przedsiębiorczość, która stała się niebagatelnym czynnikiem gospodarczym, dającym zatrudnienie setkom tysięcy ludzi i obracającym miliardami euro rocznie. Niezliczone organizacje, sieci i inicjatywy muzułmańskiego społeczeństwa obywatelskiego działające w wielu sektorach społeczeństwa w zakresie zapobiegania radykalizmowi, opieki społecznej, pracy z młodzieżą i uchodźcami, pomocy ubogim itp. przynoszą godne uznania, strukturalne

oraz społeczne i kulturowe osiągnięcia integracyjne. Jeśli ktoś nie angażuje się w asymilacyjną kulturę dominującą, może cieszyć się ubogaceniem kulturowym, które pojawia się na miejskich festiwalach, w muzyce, filmie, sporcie, kuchni i sztuce, i chwalić to jako integrację kulturową.

Na uznanie zasługują usługi socjalne świadczone przez stowarzyszenia meczetów, które przez dziesięciolecia opierały się prawie wyłącznie na pracy wolontariuszy, ponieważ oferują wsparcie i bezpieczeństwo wiernym i osobom potrzebującym pomocy, rekompensując w ten sposób brak lub nieudolność państwa i pomocy społecznej. Często działają one jako pierwszy punkt kontaktowy dla imigrantów, osób poszukujących pracy i mieszkania. Są to miejsca radzenia sobie z osobistymi kryzysami poprzez uzdrawiającą moc religii i miejsca doświadczania psychologicznych, kulturowych i społecznych zasobów islamu. Krytycy wspólnot religijnych powinni również zastanowić się, co stałoby się z ludźmi zdezorientowanymi i rozdartymi, zwłaszcza z młodzieżą, gdyby nie znaleźli oni wsparcia w meczetach<sup>13</sup>. W tym kontekście widoczne przekształcenie meczetów urządzanych dawniej w zwykłych lokalach użytkowych we względnie reprezentacyjne i funkcjonalne domy modlitwy daje nadzieję na to, że zaangażowanie społeczne, oferta integracyjna oraz kompetencje w zakresie komunikacji międzykulturowej i mediacji będą się nadal profesjonalizować.

Na koniec wypada spojrzeć krótko na dialog międzyreligijny, któremu można przypisać główną funkcję integracyjną. Jest to najlepsza możliwa metoda spotkania i zrozumienia. Z perspektywy islamu religijne filary takiego dialogu można obserwować do czasów Mahometa w VII wieku. Jeśli nie chce się zredukować wspólnej historii wyłącznie do konfrontatywnej narracji o konflikcie i wojnie oraz rozbić skonstruowaną opozycję islamu i chrześcijaństwa, to historiografia trafia na obfite źródła dialogicznych spotkań<sup>14</sup>. Późniejsze dialogi bliskowschodnie i andaluzyjskie nie były całkowicie pozbawione charakteru apologetyczno-polemicznego, ale mimo to były w stanie prowadzić wymianę teologiczno-filozoficzną, która miała się przyczynić do współkształtowania europejskiej historii prądów intelektualnych.

<sup>13</sup> Christel Gärtner, Linda Hennig, *Religion als Ressource zur Krisenbewältigung unter Bedingungen von Migration*, w: Marianne Heimbach-Steins (red.), *Religion (en) in der Einwanderungsgesellschaft*, „Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften“ 58, 2017, s. 91–113.

<sup>14</sup> W tym zakresie pouczająca jest tzw. *literatura mağlis*, w której zapisane są dyskusje i tematy, jakie władcy muzułmańscy prowadzili z przedstawicielami innych religii, zwłaszcza chrześcijanami i żydami. Zob. Hava Lazarus-Yafeh (red.), *The Majlis: Interreligious Encounters in Medieval Islam*, Wiesbaden 1999. Znanym i szeroko dyskutowanym przykładem są dyskusje teologiczne między Teodorem Abū Qurra a Janem z Damaszku.

Kilka obecnych inicjatyw podejmuje tę tradycję i łączy się w sieci spotkań, np. na forach religii abrahamicznych. Dialog jako całość na szczęście doświadcza intensyfikacji, którą można zaobserwować na trzech poziomach: metadyskurs o dialogu, teologiczno-religijne podstawy i kryteria dialogu w poszczególnych religiach oraz praktyka dialogu. Można zaobserwować szeroki wachlarz inicjatyw i form dialogu międzyreligijnego i międzyteologicznego. Dialog międzykulturowy i międzyreligijny jest praktykowany na poziomie prywatnym i publicznym, społeczeństwa obywatelskiego, wspólnot religijnych oraz na poziomie politycznym, wolontariackim i służbowym. W związku z tym tematy dialogu są różnorodne. Nie ma prawie tematu, który nie byłby dyskutowany: od kultury kulinarnej i codziennych zwyczajów, poprzez sztukę i muzykę, medycynę, ekologię, astronomię, aż po wychowanie, praktyki religijne, etykę społeczną, porządek polityczny, spójność społeczną i kwestie głęboko moralne, etyczne i teologiczne. Jednocześnie można stwierdzić, że dialogiczna wymiana nie odbywa się (jeszcze) w sposób wolny od dominacji, na równoprawnych zasadach. Dzięki utworzeniu islamskich studiów teologicznych w Niemczech stworzono dobrą podstawę dla teologicznego ugruntowania, obiektywizacji, intensyfikacji i poprawy jakości dialogu między środowiskiem akademickim a społeczeństwem obywatelskim. Dotychczasowe wyniki w ciągu zaledwie jednej dekady od wprowadzenia w 2010 roku są imponujące. Ta historia sukcesu instytucjonalizacji teologii islamskiej w formie uniwersyteckiej jest doskonałym przykładem skuteczności podejścia dialogowego, które można nadal rozwijać w kompleksowej integracji w rozumieniu wzajemnego dostosowania. Wolny od dominacji dialog na równoprawnych zasadach jest najlepszą formą negocjacji, która jest pilnie potrzebna, aby uwolnić europejski islam od normatywnie wyolbrzymionych konfliktów i umożliwić mu rozkwit w przyszłości.

## **Wniosek**

(Post)sekularne dowartościowanie religii nie tylko przyznaje jej prawo do artykułowania się w sferze publicznej. Obecność dyskursu religijnego w przestrzeni publicznej staje się tym bardziej uzasadniona, że religia jest zasadniczym źródłem wartości i norm, które przyczyniają się do zachowania spójności społecznej warunkującej porządek demokratyczny. To uprawnienie nie odnosi się wyłącznie do religii „narodowej”. Ważne jest raczej, aby afirmacja pluralizmu religijnego dokonała się w sposób realnie wpływający na społeczeństwo. Nadal powszechne polityczno-publiczne zaprzeczanie tej wielości nie może i nie powinno być dłużej usprawiedliwiane i legitymizowane

rzekomym brakiem chęci i zdolności do integracji ze strony islamu. Z jednej strony motywowane kulturalistycznie zamknięcie się na wielość religii sprzeciwia się pluralistycznej demokracji opartej na rządach prawa; z drugiej strony równowagę społeczną między muzułmanami a innymi grupami społecznymi trzeba osiągnąć tak szybko, jak to możliwe, aby nie zagrażać spójności społeczeństwa.

Powyższe refleksje pozwalają na następujące wnioski: (1) Za sprawą debaty o islamizmie rola islamu w integracji jest jednostronnie wyolbrzymiana i postrzegana w nadmiernie negatywny sposób. Religia sama w sobie nie jest ani pokojowa, ani przemocowa. Wielowymiarowa koncepcja integracji nie pozwala na jednowymiarowe wyjaśnienia przyczynowe. (2) Ogólna podejrzliwość wobec islamu i muzułmanów stanowi większą przeszkodę na drodze do integracji niż sama religijność muzułmańska. (3) Wszystkie religie są ambiwalentne, także islam. Dopuszcza on jednak dużą tolerancję dla niejednoznaczności, co pozwala uruchomić jego dobroczynne zasoby i wyeliminować potencjał dezintegracyjny. (4) Muzułmanie są wezwani do ciągłej refleksji nad swoją religijnością i źródłami swojej religii. Nie doprowadzi ich to do zatracenia ich muzułmańskości. Niezbędny dystans względem islamu mogą oni obficie czerpać z jego własnych źródeł i tradycji. (5) Społeczeństwo większościowe jest wezwane do porzucenia wszelkich rozważań na temat ewentualnego „oswojenia” islamu. Społeczeństwo nie załamie się w obliczu islamskiego/islamistycznego wyzwania. *Demokratyczne* państwo prawa ma większy potencjał niż wskazuje na to świadomość społeczeństwa. (6) Siła faktów będzie popychać integrację naprzód. Bardzo właściwym jest, aby pozwolić tej sile rozkwitnąć poprzez dialogiczne negocjacje prowadzone według zasad równouprawnienia. W przyszłości powinno chodzić przede wszystkim o wspólne i nieustrudzone wykorzystywanie potencjałów demokratycznych i religijnych oraz o ich owocne wykorzystanie w duchu (post)sekularnym.





## *Zasady dialogu międzyreligijnego*

*Ten rozdział zawiera informacje o tym:*

- *jakim wyzwaniom religie monoteistyczne są w stanie wspólnie sprostać,*
- *jakie doświadczenia płynące z dialogu ekumenicznego i międzyreligijnego mogą przynieść owoce w życiu społecznym i politycznym,*
- *w jakich dziedzinach doświadczenia te byłyby szczególnie przydatne lub wręcz konieczne.*



## O ZASADNOŚCI I ZASADACH DIALOGU MIĘDZYRELIGIJNEGO. ZARYS PROBLEMU

### Religijny paradoks współczesnego świata

Spośród wielu fenomenów społecznych, które wiek XX i XXI przyniósł i umocnił w Europie, należy wymienić proces laicyzacji, rozumiany jako zanik znaczenia religii w społeczeństwie oraz w świadomości jednostek. Procesy sekularyzacyjne objęły wszystkie sfery życia społecznego państw europejskich, począwszy od rozdzielenia państwa od Kościoła, przez „sekułaryzację świadomości” jednostek, aż do zmian w obrębie samych instytucji religijnych i postaw osób, które pozostały wierne danej tradycji religijnej<sup>1</sup>. Nauka, kultura, prawo czy edukacja przestały być definiowane przez pryzmat konfesji. Autorytety religijne w znaczący sposób straciły na znaczeniu w obliczu rosnącej w społeczeństwach obojętności religijnej czy wręcz postaw antyklerykalnych. W obrębie samych instytucji religijnych procesy sekularyzacyjne przyczyniły się do rozwoju pluralizmu wartości, akceptacji dla innych wyznań oraz religii czy w końcu do przyjęcia świeckich sposobów działania w ramach tychże struktur. Proces laicyzacji społeczeństw europejskich dał się zaobserwować w bezpośredni sposób m.in. w znaczącym spadku powołań do stanu duchownego oraz uczestnictwa wiernych w różnych formach kultu religijnego, a także w zanikaniu znaczenia dogmatów, trudnych do pogodzenia ze współczesnym stanem wiedzy. Doktryna o czyściecu, piekle, diable czy zmartwychwstaniu ciał coraz częściej pojmowana jest w sposób metaforyczny, a nie literalny. Nawet centralne założenia religii niejednokrotnie są redefiniowane przez pryzmat współczesnej świadomości człowieka. Nie dziwi zatem, że Bóg częstokroć rozumiany jest jako nieosobowa siła, a Kościół postrzegany jest jako instytucja społeczna o strukturze analogicznej do organizacji typu korporacyjnego<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Irena Borowik, *Socjologia Religii Petera L. Bergera*, w: Peter Berger, *Święty Baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*, tłum. Włodzimierz Kurdziel, Kraków 2005, s. 3–16, tu s. 9.

<sup>2</sup> Peter Berger, *Święty Baldachim, Elementy socjologicznej teorii religii*, tłum. Włodzimierz Kurdziel, Kraków 2005, s. 102–166.

Zgodnie z badaniami Eurobarometru z 2019 roku<sup>3</sup> średnio 10% obywateli Unii Europejskiej deklaruje się jako ateści, a 17% jako niewierzący/agnostycy, co daje uśrednioną wartość 27% społeczeństwa, które odrzuca religię w swoim osobistym życiu. Liczby te w różny sposób przekładają się na poszczególne kraje Unii Europejskiej. Dla przykładu na Cyprze tylko 2% obywateli deklaruje się jako ateści lub agnostycy. Tymczasem w Czechach 22% to zadeklarowani ateści, a 34% agnostycy, co w sumie daje 56% osób niewierzących w państwie. Niewiele mniejsze wartości badanie Eurobarometru wykazało w Holandii (52%), Szwecji (50%) czy Francji (40%)<sup>4</sup>

Jakkolwiek jednak kształtuje się proces sekularyzacji w krajach Unii Europejskiej, rzeczywistość religijna w skali świata przedstawia się zgoła inaczej. Otóż prawie 90% całej ludzkości deklaruje jakiś rodzaj osobistej religijności, a 84% wskazuje na swoją przynależność do określonych, zinstytucjonalizowanych religii, konfesji lub grup wyznaniowych<sup>5</sup>. Zgodnie z badaniami World Christian Database i World Religion Database<sup>6</sup> niespełna 11% populacji deklaruje się jako osoby niewierzące (ateści i agnostycy). Zakładając jednak, że – zgodnie z tymi badaniami – przyrost wyznawców zinstytucjonalizowanych religii w skali całego świata wynosi średnio 1,33% rocznie, a liczba ludzi na świecie rośnie o 1,21% rocznie, przewiduje się, że w 2050 roku na świecie będzie ok. 8,5% osób deklarujących się jako niewierzące, a liczba wierzących wzrośnie do ponad 91%<sup>7</sup>. Powyższe dane

<sup>3</sup> European Commission, Eurobarometer: <https://ec.europa.eu/comfrontoffice/publicopinion/index.cfm/Survey/getSurveyDetail/instruments/SPECIAL/surveyKy/2251> (dostęp: 18.12.2020).

<sup>4</sup> Por. badania religijności społecznej przeprowadzone przez ośrodek Pew Research Center w 2018 roku: <https://www.pewforum.org/2018/06/13/the-age-gap-in-religion-around-the-world/> (dostęp: 02.12.2020) oraz badania CBOS dotyczące religijności młodzieży w Polsce „Młodzieży 2018”: <https://www.cinn.gov.pl/portal?id=1475772> (dostęp: 10.11.2020).

<sup>5</sup> Pew Research Center, Pew-Templeton Global Religious Futures Project 2016: [http://www.globalreligiousfutures.org/explorer/#/?subtopic=15&chartType=bar&year=2050&data\\_type=percentage&religious\\_affiliation=all&destination=to&countries=Worldwide&age\\_group=all&pdfMode=false&gender=all](http://www.globalreligiousfutures.org/explorer/#/?subtopic=15&chartType=bar&year=2050&data_type=percentage&religious_affiliation=all&destination=to&countries=Worldwide&age_group=all&pdfMode=false&gender=all) (dostęp: 26.12.2020).

<sup>6</sup> Todd M. Johnson, Brian J. Grim (red.), *World Religion Database*, Leiden/Boston 2020: <https://www.worldreligiondatabase.org/> (dostęp: 18.12.2020); Todd M. Johnson, Gina A. Zurlo (red.), *World Christian Database*, Leiden/Boston 2020: <https://worldchristiandatabase.org/> (dostęp: 18.12.2020).

<sup>7</sup> Gina A. Zurlo, Todd M. Johnson, Peter F. Crossing, *Christianity 2019: What's Missing? A Call for Further Research*, "International Bulletin of Mission Research", 2019, s. 1–11: <https://www.gordonconwell.edu/wp-content/uploads/sites/13/2019/04/ZurloG2-Christianity2019-fromSage10-01-2018.pdf>, s. 3–7 (dostęp: 03.12.2020); Brian J. Grim, Todd M. Johnson, Vegard Skirbekk, Gina A. Zurlo, *Yearbook of International Religious Demography 2018*, Leiden 2018, s. 13–17.

prowadzą do oczywistej konstatacji, że religijność, tak w sensie indywidualnej świadomości, jak i przynależności instytucjonalnej, głęboko wpisana jest w strukturę współczesnego świata. Fenomen szeroko rozumianej laicyzacji odgrywa znaczącą rolę w Europie, jednak w skali całego globu nie przekracza ona progę 11% i wydaje się, że ta wartość będzie malała w przyszłych dekadach.

Dodatkowo należy zauważyć, że globalizacja i ruchy migracyjne we współczesnym świecie istotnie wpływają na jego *religijną pluralizację*. Zgodnie z danymi Wysokiego Komisarza do Spraw Uchodźców ONZ liczba przymusowych przesiedleń w 2019 roku wyniosła nienotowany do tej pory poziom 79 milionów osób, co oznacza, że 1% ludzkości na świecie to przymusowi migranci<sup>8</sup>. International Organization of Migration wskazuje, że liczba ta wzrasta do 272 milionów, tj. 3,5% światowej populacji, jeśli do przymusowych przesiedleń zostaną dodane inne kategorie migracji, w tym migracja zarobkowa<sup>9</sup>. Oznacza to, że mniej więcej co 30. osoba na świecie jest jakiegoś rodzaju migrantem i nie mieszka w kraju swojego urodzenia. W wyniku migracji religie i wyznania przestają być ograniczone geograficznie czy kulturowo, ale współistnieją na całym świecie, a nie tylko w kosmopolitycznych aglomeracjach miejskich Stanów Zjednoczonych, Australii czy zachodniej Europy, gdzie różne odłamy chrześcijaństwa od pokoleń współżyją z nurtami judaistycznymi, muzułmańskimi czy hinduistycznymi.

### **Znaczenie dialogu międzyreligijnego**

Ważność religii dla jednostek i społeczeństw oraz fakt bliskiej koegzystencji różnych konfesji we współczesnym, zglobalizowanym świecie to istotne czynniki wskazujące na fundamentalne znaczenie czy wręcz konieczność dialogu międzyreligijnego, tak w wymiarze lokalnym, jak i w makroskali społeczeństw, narodów czy całego świata. W naturalny sposób wspólnoty wiary współistniejące w określonym kontekście społecznym muszą mierzyć się ze wspólnymi wyzwaniem, przed którymi staje określona społeczność np. miasta, dzielnicy czy ulicy. Dobrze jest, jeśli wspólnoty te działają razem na rzecz szerszej społeczności, której są częścią, i podnoszą w ten sposób jakość jej życia. Analogicznie wyzwania, przed którymi stają narody i cała ludzkość, dotyczą również religii, przynajmniej w ich organizacyjno-społecznym

<sup>8</sup> UNHCR, Global Trends: Forced Displacement in 2019, United Nations High Commissioner for Refugees 2019: <https://www.unhcr.org/globaltrends2019/> (dostęp: 28.12.2020).

<sup>9</sup> Marie McAuliffe, Binod Khadria (red.), *World Migration Report 2020, International Organization for Migration*, Genewa 2020: [https://publications.iom.int/system/files/pdf/wmr\\_2020.pdf?language=en](https://publications.iom.int/system/files/pdf/wmr_2020.pdf?language=en) (dostęp: 27.12.2020).

wymiarze. Zmiany klimatyczne współczesnego świata, problemy demograficzne, konflikty zbrojne, rozwarstwienie ekonomiczne ludzkości<sup>10</sup> czy ruchy migracyjne<sup>11</sup> to tylko kilka przykładów wyzwań, z którymi musi się mierzyć ludzkość w XXI wieku. Są to również wyzwania, na które religie – jako znaczący komponent ludzkiej egzystencji oraz jedne z głównych struktur organizacji społecznej ludzkości w jej historycznym oraz współczesnym wymiarze – nie mogą być obojętne.

Podobnie jak w mikroskali miast czy dzielnic zintegrowane działanie wspólnot pomaga w efektywnym pokonaniu wyzwań, przed którymi stają lokalne społeczności, tak dialog między religiami w skali ogólnoswiatowej powinien prowadzić do lepszego wykorzystania potencjału ludzkości w zmaganiu się z problemami o wymiarze ogólnoludzkim. W tym kontekście, szczególnego znaczenia nabierają słynne słowa Hansa Künga: „Nie będzie pokoju między narodami bez pokoju między religiami. Nie będzie pokoju między religiami bez dialogu między religiami. Nie będzie dialogu między religiami bez zrozumienia podstaw religii”<sup>12</sup>. Küng jest inicjatorem międzynarodowego projektu *Global Ethic Movement*, którego celem jest m.in. wskazanie na fundamentalne wartości wspólne dla wszystkich religii świata i systemów filozoficznych, które powinny stanowić podstawę dla „globalnej etyki coraz bardziej zglobalizowanego świata” i dialogu między różnymi światopoglądami<sup>13</sup>. Jednym z efektów jego pracy jest Deklaracja *Toward a Global Ethic*, przyjęta przez Parlament Religii Świata w 1993 roku<sup>14</sup>.

### **Istota dialogu międzyreligijnego**

W niniejszym artykule przyjmuję ogólne rozumienie dialogu jako interakcji z Innym(-ną), doświadczającym(-cą), myślącym(-cą) inaczej niż ja, której celem jest lepsze zrozumienie siebie nawzajem, doświadczenie i zaangażowanie

---

<sup>10</sup> Oxfam International, *Extreme inequality and essential services*: <https://www.oxfam.org/en/what-we-do/issues/extreme-inequality-and-essential-services> (dostęp: 28.12.2020).

<sup>11</sup> UNHCR, “Figures at the glance.” United Nations High Commissioner for Refugees 2019: <https://www.unhcr.org/figures-at-a-glance.html> (dostęp: 28.12.2020).

<sup>12</sup> Hans Küng, *A Global Ethics for Global Politics and Economics*, Oxford 1998, s. 78, 305.

<sup>13</sup> The Global Ethic Project: <https://www.global-ethic.org/the-global-ethic-project/> (dostęp: 29.12.2020).

<sup>14</sup> Declaration Toward a Global Ethic, Parliament of the World’s Religions 1993: <https://cloudlogin02.world4you.com/index.php/s/2A1vP2p6nrJzxZe> (dostęp: 17.12.2020); Towards a Global Ethic: An Initial Declaration of the Parliament of the World’s Religions, Parliament of the World’s Religions 2005: [https://www.global-ethic.org/wp-content/uploads/2020/12/WEE\\_2018.pdf](https://www.global-ethic.org/wp-content/uploads/2020/12/WEE_2018.pdf) (dostęp: 17.12.2020).

się we wspólną rzeczywistość<sup>15</sup>. W tym sensie dialog międzyreligijny może być rozumiany jako proces dochodzenia do wzajemnego zrozumienia osób oraz instytucji o różnych przekonaniach religijnych, umożliwiający im współegzystencję i współpracę, mimo dzielących je różnic religijnych. Sam termin „dialog” ujmuję nie tylko w kategoriach werbalnej komunikacji, ale wszelkiego rodzaju pozytywnych interakcji, relacji i współpracy między ludźmi różnych tradycji religijnych, tak na poziomie osobistym, jak i instytucjonalnym, w których każda ze stron jest wierna swojej tradycji, równocześnie szanując wolność przekonań drugiej strony dialogu. W tym ujęciu można dokonać rozróżnienia w obrębie dialogu międzyreligijnego na:

- *dialog głowy* – poziom *ratio*, na którym intelektualnie skłaniamy się ku tym, którzy różnią się od nas, aby uczyć się od nich,
- *dialog rąk* – poziom praktyczny, na którym współpracujemy ze sobą, aby świat, w którym wszyscy żyjemy, czynić lepszym miejscem,
- *dialog serca* – poziom emocjonalny, na którym dzielimy się doświadczeniami emocjonalnymi z tymi, którzy różnią się od nas,
- *dialog ducha* – poziom kontemplacyjny, na którym wspólnie zanurzamy się np. poprzez medytację w tym, co niewypowiedziane, intuitywne, absolutne<sup>16</sup>.

Tak rozumiany dialog międzyreligijny nie stawia sobie za cel unifikacji przekonań, zniesienia różniących się tradycji religijnych czy podporządkowania sobie jednej tradycji przez inną, swego rodzaju kolonizacji danej religii. Chce on raczej budować wspólną egzystencję i prowadzić do wzajemnego rozwoju różnych nurtów religijnych przy zachowaniu ich odrębności. Wyrazem tak pojmowanej *wspólnoty w różnorodności* może być wzajemne zrozumienie i empatia połączone z szacunkiem wobec różnych tradycji, zarówno jeśli chodzi o podstawy światopoglądowe, jak i praktyki. Wyrazem tak pojmowanej jedności mogą być również wspólne działania społeczne, kulturalne czy humanitarne, które prowadzą do budowania społeczeństwa obywatelskiego<sup>17</sup> czy – szerzej rzecz ujmując – ogólnoludzkiego pokoju. W końcu owocem tak rozumianego dialogu może być osiągnięcie wspólnoty wyższego rzędu, przekonanie o *metafizycznej* jedności u podstaw różnych tradycji religijnych.

<sup>15</sup> Leonard Swidler, *Dialogue for Interreligious Understanding*, New York 2014, s. 19–34.

<sup>16</sup> Swidler, *Dialogue for Interreligious Understanding*, s. 19.

<sup>17</sup> Wojciech Szczerba, *Protestantyzm ewangelikalny a społeczeństwo obywatelskie. Oblicza Reformacji*, „Theologica Wratislaviensia” 12/2017, s. 143–159.

Na taką fundamentalną jedność między różnymi tradycjami religijnymi wskazywał m.in. Friedrich Schleiermacher w XIX wieku. W swoim traktacie *Mowy o religii do wykształconych spośród tych, którzy nią gardzą* ujmuje on sedno religii *per se* jako powszechne uczucie-intuicję zjednoczenia z Absolutem, uświadomienie sobie, że w swej skończoności człowiek jest integralną częścią wszechcałości – Boga-*Uniwersum*. „[...] istotą religii nie jest ani myślenie, ani działanie, lecz intuicja i uczucie. Chce ona [religia] oglądać Absolut, [...] z dziecięcą biernością chce dać się pochwycić i wypełnić jego bezpośrednim wpływem”<sup>18</sup>. Tak rozumiana religia może zostać ujęta w różne tradycje doktrynalne i struktury społeczne, których formy uzależnione są od danego kontekstu kulturowego. Religie tradycyjne egzemplifikują określony moment historyczny, w którym zostały ukształtowane, oraz konwencjonalny język, w którym zostały wypowiedziane. Stąd formalno-teologiczne różnice między judaizmem, chrześcijaństwem czy np. islamem. Jakkolwiek jednak zróżnicowana jest doczesna rzeczywistość konfesyjna, u jej podstaw – wierzył Schleiermacher – istnieje ostateczna Prawda-*Uniwersum*, wspólny mianownik różnych tradycji religijnych, podstawa jedności ludzkości. Koncepcje Schleiermachera rozwijają m.in. Rudolf Otto, John Hick, Hans Küng, John Cobb, Leonard Swidler czy Catherine Cornille<sup>19</sup>.

Dialog międzyreligijny, ujęty w wyżej nakreślone ramy, można potraktować jako podzbiór szerszego dialogu między różnymi, niekoniecznie religijnymi światopoglądami lub tradycjami. W tym kontekście odnosi się on do komunikacji, która w założeniu prowadzi do zrozumienia światopoglądu i kultury drugiego człowieka na drodze do osiągnięcia wzajemnej akceptacji i współpracy na rzecz wspólnego, ogólnoludzkiego dobra. Rada Europy, w ramach Roku Dialogu Międzykulturowego – 2008, ujęła dialog międzykulturowy jako

proces, który charakteryzuje się otwartą i pełną szacunku interakcją między osobami, grupami oraz organizacjami o różnych kulturach i światopoglądach. [...] Dąży

<sup>18</sup> Friedrich Schleiermacher, *Mowy o religii do wykształconych spośród tych, którzy nią gardzą*, tłum. Jerzy Prokopiuk. Kraków 1995, s. 73.

<sup>19</sup> Harry Oldmeadow, Rudolf Otto, *The East and Religious Inclusivism*, w: Carole M. Cusack, Christopher Hartney (red.), *Religion and Retributive Logic: Essays in Honour of Professor Garry W. Trompf*, Leiden 2010, s. 229–244; John Hick, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, New Haven 2004; Hans Küng, *Christianity and the World Religions: Paths of Dialogue with Islam, Hinduism, and Buddhism*, Garden City 1986; John Cobb, *Beyond Dialogue: Toward a Mutual Transformation of Christianity and Buddhism*, Philadelphia 1982; Leonard Swidler, *After the Absolute, The dialogical Future of Religious Reflection*, Minneapolis 2000; Catherine Cornille, *The Im-Possibility of Interreligious Dialogue*, New York 2008.



on m.in. do pogłębienia zrozumienia różnych perspektyw i praktyk, do rozwijania poczucia wspólnoty i przynależności w wielokulturowym świecie, do pogłębienia poczucia wolności i do promowania zaangażowania w różne kreatywne, interkulturowe procesy. [...] Dialog międzykulturowy wspomaga osobisty rozwój człowieka oraz propaguje tolerancję i szacunek wobec innych<sup>20</sup>.

Szeroko rozumiany dialog międzykulturowy określam również mianem dialogu między-światopoglądowego, czyli takiego, który szanuje drugiego człowieka bez względu na wyznawany światopogląd. Taki dialog pozostawia bowiem swobodę wypowiedzi nie tylko różnym religiom, ale również światopoglądom areligijnym. Nie nawraca, nie ocenia, nie dyskredytuje, ale traktuje z godnością każdego człowieka jako równego partnera w dialogu. Prowadzi do wzajemnego zrozumienia, akceptacji i wspólnych inicjatyw na rzecz dobra ogólnego. Tak rozumiany dialog jest bardzo ważny w laicyzującej się Europie, gdzie niemal 30% obywateli deklaruje się jako ateści lub agnostycy.

Jak wskazuje Zofia Wilk-Woś, dialog międzykulturowy jest również bardzo ważnym narzędziem w procesie wzajemnego zrozumienia zwłaszcza w kontekstach szczególnie narażonych na konflikty, niezrozumienie czy krzywdzące stereotypy na gruncie kulturowym czy światopoglądowym. Procesy integracji migrantów w poszczególnych krajach europejskich mogą służyć jako dobry przykład sytuacji, w których dialog międzykulturowy jest jednym z głównych narzędzi służących prewencji potencjalnych konfliktów i ustanowieniu pokoju, poprzez pogłębienie wzajemnego zrozumienia między ludźmi o różnych tradycjach, religiach czy światopoglądach<sup>21</sup>.

## Zasady dialogu międzyreligijnego

Catherine Cornille w artykule *Conditions for Inter-Religious Dialogue*<sup>22</sup> wskazuje na pięć podstawowych uwarunkowań konstruktywnego dialogu międzyreligijnego. Po pierwsze autorka wymienia *pokorę*, która pomaga człowiekowi uznać ograniczenia własnej religii, w doczesny sposób ujmującej nieskończoną prawdę, oraz budować szacunek wobec innych religii, odnoszących się do tej samej ostatecznej rzeczywistości. Po drugie Cornille

<sup>20</sup> Council of Europe, *White Paper on Intercultural Dialogue*, "Living Together as Equals in Dignity", Strasbourg 2008, s. 17 (tłumaczenie własne – W.S.) [https://www.coe.int/t/dg4/intercultural/source/white%20paper\\_final\\_revised\\_en.pdf](https://www.coe.int/t/dg4/intercultural/source/white%20paper_final_revised_en.pdf) (dostęp: 16.03.2021).

<sup>21</sup> Zofia Wilk-Woś, *The Role of Intercultural Dialogue in the EU Policy*, "Journal of Intercultural Management" 2 (1)/2010, s. 78–84.

<sup>22</sup> Catherine Cornille, *Conditions for Inter-Religious Dialogue*, w: taż (red.), *The Wiley-Blackwell Companion to Inter-Religious Dialogue*, Chichester 2013, s. 20–34.

wskazuje *zaangażowanie* we własną tradycję religijną jako warunek dialogu międzyreligijnego. Zaangażowanie to pozwala oddzielić rzeczywisty dialog między religiami od „eksploracji religii dla osobistego rozwoju”<sup>23</sup>. Tego typu zaangażowanie sprawia, że człowiek odpowiedzialnie reprezentuje własną religię, równocześnie jednak szanuje inne tradycje religijne reprezentowane przez równie zaangażowane osoby. Po trzecie u podstaw dialogu między religiami leży założenie o *wzajemnym powiązaniu* religii, które *ex definitone* aspirują do funkcji doczesnego odzwierciedlenia rzeczywistości ostatecznej, odnoszą się do wspólnych pytań egzystencjalnych człowieka oraz zmagają się z identycznymi, praktycznymi wyzwaniem życia jak pojednanie rodzin czy wychowanie dzieci. Jako czwartą zasadę dialogu międzyreligijnego Cornille wskazuje *empatię*, która umożliwi jednej stronie dialogu zrozumienie religii drugiej strony z perspektywy jej wyznawców. Konstruktywny dialog wymaga pewnej gotowości ku temu, by przynajmniej spróbować wyjść poza kategorie własnej religii i spojrzeć na nauczanie oraz praktykę innej religii niejako od wewnątrz. Ostatnim warunkiem *sine qua non* dialogu międzyreligijnego zdaniem Cornille jest *gościnność*, której symbolem może być namiot biblijnego Abrahama, otwarty na cztery strony świata jako znak gościnności dla każdego przychodnia. Dialog międzyreligijny wymaga gościnności, aby z sympatią spojrzeć na człowieka reprezentującego inną religię. Taka postawa pozwala zrozumieć i docenić prawdy, których uczy inna religia, a które reprezentuje partner w dialogu.

W podobny sposób praktykę dialogu międzyreligijnego ujmuje były Prezydent Stanów Zjednoczonych, Barack Obama w dwóch słynnych przemowach z 2016 roku w Centrum Muzułmańskim w Baltimore<sup>24</sup> i w czasie National Prayer Breakfast<sup>25</sup>. Prezydent Obama w bardzo praktyczny sposób wskazuje na konieczność (1) *odwiedzania siebie nawzajem*, (2) *poznawania historii* swoich partnerów w dialogu, (3) *doceniania* swojej roli w społeczeństwie. Równocześnie podkreśla konieczność (4) *mówienia sobie prawdy* oraz (5) *życia zgodnego z fundamentalnymi wartościami* własnej tradycji religijnej. Tego typu podstawy pozwalają na (6) *jasne zrozumienie swoich*

<sup>23</sup> Cornille, *Conditions for Inter-Religious Dialogue*, s. 23.

<sup>24</sup> *The President Speaks at the Islamic Society of Baltimore*: <https://youtu.be/LRRVdVqAj-dw> (dostęp: 3.12.2020).

<sup>25</sup> *President Obama Speaks at the National Prayer Breakfast*: <https://youtu.be/MxB-dzH66wZo> (dostęp: 3.12.2020).

„wrogów”, w relacji z którymi (7) *znika strach*, a w zamian rodzi się (8) *pozucie solidarności*<sup>26</sup>.

Z powyższych ujęć podstaw dialogu międzyreligijnego można wyciągnąć kilka dodatkowych, ogólnych zasad. Po pierwsze należy wskazać, że dialog międzyreligijny *nie służy do obrony religii* – ani własnej konfesji, ani religii jako takiej. Jego celem nie jest apologetyka, a jeśli wynikiem dialogu jest społeczne umocnienie religii, jest to niejako efekt uboczny dialogu międzyreligijnego.

Po drugie dialog międzyreligijny opiera się na *wzajemnym szacunku* stron, które wchodzą w interakcję na zasadzie *równości*. Dialog międzyreligijny nie może opierać się na wyższości jednej strony nad drugą, nie może dążyć do wchłonięcia jednej religii przez inną. W konsekwencji dialog międzyreligijny nie może służyć prozelityzmowi, choć przy założeniu wolności człowieka, który może w pełni przyjąć argumentację rozmówcy, nie da się wykluczyć konwersji poszczególnych uczestników dialogu.

Po trzecie dialog międzyreligijny powinien opierać się na *otwartości* jego uczestników. Osoby biorące udział w dialogu powinny mieć wolność, aby wypowiadać przekonania fundamentalne dla swoich tradycji religijnych, wiedząc, że spotkają się z szacunkiem. Równocześnie dialogujący powinni czuć się wolni do ujawniania własnych, głębokich przekonań religijnych, nawet jeśli nie do końca reprezentują one ortodoksyjne przekonania w obrębie danej religii. W ten sposób dialog międzyreligijny może zachować swój autentyczny charakter i pozwolić osobom prowadzącym dialog na otwartą, głęboką wymianę poglądów.

Po czwarte dialog międzyreligijny w różnych swoich formach: akademickiej, hierarchicznej czy praktycznej naturalnie może i powinien prowadzić do *wykreowania pewnej wspólnoty przekonań*, mimo odrębności stanowisk poszczególnych stron dialogu. Owa wspólnota przekonań może mieć charakter praktycznych postaw, przekonań światopoglądowych czy koncepcji religijnych. *Religie abrahamiczne* – judaizm, chrześcijaństwo i islam – mogą zbliżać się we wspólnym rozumieniu pism świętych, koncepcji Boga czy człowieka. Reprezentanci różnych religii mogą działać na rzecz społecznego poszanowania innych religii. Dialogujące strony mogą podjąć wspólne decyzje na rzecz społeczeństwa, którego są częścią.

<sup>26</sup> Shanta D. Premawardhana, 8 *Principles of Interfaith Relations from President Obama*, w: *Parliament of the World's Religions*, <https://parliamentofreligions.org/articles/8-principles-interfaith-relations-president-obama> (dostęp: 28.12.2020).

Jeśli dialog międzyreligijny jest z definicji procesem pokojowym, powinien *prowadzić do umocnienia lub ustanowienia pokoju*, zrozumienia i szacunku między religiami, które wprowadzie w różny sposób interpretują rzeczywistość doczesną, ale aspirują do bycia głosicielami prawdy ostatecznej. Ów pokój, zrozumienie i szacunek między religiami powinny przekładać się na pokój, zrozumienie i szacunek w społeczeństwie, którego religie stanowią integralny aspekt.

W końcu, biorąc pod uwagę dynamikę zmian we współczesnym, pluralistycznym, zglobalizowanym świecie, mierzącym się z takimi globalnymi wyzwaniami jak zmiany klimatyczne, demografia czy rewolucja przemysłowa 4.0, dialog międzyreligijny powinien być *podtrzymywany, odnawiany i przywracany*. To ważne, by uczyć się na błędach, by nowe pokolenia zastępowały w dialogu pokolenia odchodzące, by dialog międzyreligijny mierzył się z obecnymi wyzwaniami religii XXI wieku, które wyrażają nadzieje, pragnienia i obawy miliardów ludzi we współczesnym świecie.

### **Dialog w praktyce**

Czy jednak takie postulaty przekładają się na rzeczywistość człowieka XXI wieku? Czy dialog międzyreligijny stanowi codzienność społeczności zglobalizowanego świata? *Koegzystencja i praktyczny dialog* ludzi reprezentujących różne wyznania i tradycje religijne w lokalnych społecznościach, jakkolwiek naznaczone są napięciami, zasadniczo nie budzą większych wątpliwości przynajmniej na gruncie zachodnioeuropejskim. Osoby wyznające różne religie chodzą do tych samych szkół, sklepów czy urzędów. Wspólnie płacą podatki i w lokalnych wspólnotach działają dla dobra większej społeczności, której są częścią. Niejednokrotnie uczestniczą w interreligijnych inicjatywach społeczno-kulturalnych. Na gruncie polskim działania wrocławskiej Dzielnicy Wzajemnego Szacunku Czterech Wyznań mogą być przykładem tego typu praktycznego dialogu<sup>27</sup>.

*Akademicki wymiar dialogu międzyreligijnego* również wydaje się funkcjonować efektywnie we współczesnym świecie Zachodu. Naukowcy różnych wyznań spotykają się na licznych sympozjach i konferencjach, gdzie prezentują efekty swoich badań. Owocem tych aktywności są m.in. wspólne opracowania zagadnień teologicznych z różnych perspektyw religijnych czy światopoglądowych. Wiele uniwersytetów stymuluje tego typu fora i platformy wymiany myśli dla przedstawicieli różnych dyscyplin naukowych.

<sup>27</sup> Fundacja Dzielnicza Wzajemnego Szacunku Czterech Wyznań: <http://www.fundacja-4wyznan.pl/n/> (dostęp: 15.03.2021).

Na gruncie polskim działania Fundacji „Krzyżowa” dla Porozumienia Europejskiego<sup>28</sup> czy Ewangelikalnej Wyższej Szkoły Teologicznej<sup>29</sup> mogą służyć za przykład aktywności wspierającej akademicki dialog międzyreligijny. Ich praktycznym owocem są publikacje<sup>30</sup>, konferencje<sup>31</sup>, festiwale<sup>32</sup> czy międzyreligijne konwencje<sup>33</sup>.

Jak w tym kontekście kształtuje się dialog międzyreligijny na najwyższym, *hierarchicznym poziomie* poszczególnych wyznań i religii? Czy hierarchowie inicjują dialog, w którym uczestniczą na zasadzie równości, szacunku i otwartości? Należy mieć nadzieję, że takie inicjatywy jak dni modlitwy w Asyżu<sup>34</sup> czy działania Światowej Rady Kościołów krok po kroku przewyciężają dawne animozje i zbliżają przywódców różnych religii. Tym niemniej takie wypowiedzi jak np. *Deklaracja o jedności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła „Dominus Iesus”* (IV, 17) watykańskiej Kongregacji Nauki Wiary<sup>35</sup>, które wydają się deprecjonować znaczenie innych religii i konfesji niż rzymski katolicyzm, sprawiają, że efektywność dialogu *hierarchicznego* pozostaje kwestią otwartą.

Współczesny dialog ekumeniczny i międzyreligijny rozwija się od ponad stu lat<sup>36</sup>. Jego osiągnięcia są znaczące przynajmniej na gruncie europejskim, jednak ma on przed sobą do pokonania jeszcze długą drogę. Jest ona

<sup>28</sup> Fundacja „Krzyżowa” dla Porozumienia Europejskiego: [https://www.krzyzowa.org.pl/pl/\(dostęp: 15.03.2021\)](https://www.krzyzowa.org.pl/pl/(dostęp: 15.03.2021)).

<sup>29</sup> Ewangelikalna Wyższa Szkoła Teologiczna: [https://www.ewst.pl/\(dostęp: 15.03.2021\)](https://www.ewst.pl/(dostęp: 15.03.2021)).

<sup>30</sup> Np. Wojciech Szczerba, Mariusz Turowski, Jacek Zieliński (red.), *Teologia bliźniego. Obraz bliźniego a obraz Boga w religiach monoteistycznych*, Białystok 2010.

<sup>31</sup> Np. konferencja *Teologia bliźniego. Obraz bliźniego a obraz Boga w trzech religiach monoteistycznych: judaizmie, chrześcijaństwie i islamie*: <http://isni.pl/teologia-blizniego-2/> (dostęp: 15.03.2021); panel dyskusyjny Bonhoeffer a dialog międzyreligijny: [https://www.ewst.pl/2015/04/bonhoeffer-a-dialog-miedzyreligijny/\(dostęp: 15.03.2021\)](https://www.ewst.pl/2015/04/bonhoeffer-a-dialog-miedzyreligijny/(dostęp: 15.03.2021)).

<sup>32</sup> [www.fkp.wroclaw.pl](http://www.fkp.wroclaw.pl) (dostęp: 15.03.2021).

<sup>33</sup> Np. II Wrocławska Konwencja na Rzecz Dialogu Międzyreligijnego: <https://www.youtube.com/watch?v=3t4o3t1Bl5g> (dostęp: 15.03.2021).

<sup>34</sup> Stanley J. Samartha, *One Christ – Many Religions*, Oregon 2015, s. 14–19.

<sup>35</sup> Kongregacji Nauki Wiary, *Deklaracja o jedności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła „Dominus Iesus”* (06.08.2000): [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20000806\\_dominus-iesus\\_pl.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000806_dominus-iesus_pl.html) (dostęp: 15.03.2021).

<sup>36</sup> Huibert van Beek (red.), *A Handbook of Churches and Councils: Profiles of Ecumenical Relationships*, World Council of Churches, Geneva 2006; Walter Kasper, *Ecumenical Movement in the 21st century*, World Council of Churches 2005: <https://www.oikoumene.org/en/resources/documents/commissions/jwg-rcc-wcc/the-ecumenical-movement-in-the-21st-century> (dostęp: 01.12.2020).

naznaczona różnicami doktrynalnymi, trudną historią oraz partykularną polityką instytucji eklezjalnych lub eklezjalno-politycznych<sup>37</sup>. Dodatkowo na przeszkodzie efektywnego dialogu międzyreligijnego stoją, często nierozwiązane, wewnętrzne problemy danej konfesji, które podają w wątpliwość lub wręcz podważają ich wiarygodność w opinii społecznej. Teroryzm fundamentalistycznych odłamów religijnych, kolaboracja hierarchów z reżimami politycznymi, skandale finansowe w związkach wyznaniowych czy przestępstwa natury seksualnej to tylko kilka dobitnych przykładów z ostatnich dekad. Należy mieć nadzieję, że problemy te zostaną rozwiązane w najbliższych latach i nie spowolnią rozwijającego się dialogu międzyreligijnego, który zakłada partnerstwo, otwartość, uczciwość i czystość motywacji wszystkich stron dialogu.

---

<sup>37</sup> Samuel Kobia, *Challenges Facing the Ecumenical Movement in the 21st Century*, World Council of Churches 2005: <https://www.oikoumene.org/en/resources/documents/wcc-programmes/ecumenical-movement-in-the-21st-century/foundational-texts/challenges-facing-the-ecumenical-movement-in-the-21st-century> (dostęp: 15.12.2020); Walter Kasper, *Current Problems in Ecumenical Theology*, The Holy See 2003: [http://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/chrstuni/card-kasper-docs/rc\\_pc\\_chrstuni\\_doc\\_20030227\\_ecumenical-theology\\_en.html](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/card-kasper-docs/rc_pc_chrstuni_doc_20030227_ecumenical-theology_en.html) (dostęp: 01.12.2020).

## ZASADY DIALOGU MIĘDZYRELIGIJNEGO – PERSPEKTYWA JUDAIZMU

Jednym z elementów współczesnej dyskusji w judaizmie są możliwości dialogu z innymi religiami i społecznościami je reprezentującymi. Powody podejmowania dialogu międzyreligijnego są bardzo różne – od idei ekumenizmu, inicjatyw zewnętrznych po próbę poprawy relacji społecznych i przeciwdziałania antysemityzmowi oraz innym formom dyskryminacji. W Polsce, podobnie jak i w kilku innych krajach europejskich, inicjatywy dialogowe pełnią ważną rolę, ponieważ kształtują relacje społeczno-religijne i podejmują dyskusję na temat historii Żydów i ich Zagłady w okresie drugiej wojny światowej. We współczesnym Izraelu inicjatywy dialogowe mają na celu lepsze wzajemne poznanie i pokojowe współistnienie różnych grup religijnych – przede wszystkim ludności żydowskiej, muzułmańskiej i chrześcijańskiej, ale także innych grup – zarówno w obrębie terytorium państwa, jak i na terenach granicznych i w sąsiednich krajach. Określenie inicjatyw dialogowych i ich zasad z perspektywy judaizmu i społeczności żydowskiej wymaga więc przedstawienia historii relacji i całej palety elementów pozwalających na rozpoczęcie i kontynuację dialogu na jego bardzo różnych poziomach.

### **Budowanie dialogu**

Mieszkający w Australii rabin Fred Morgan kilka lat temu w tekście podsumowującym okres pięćdziesięciu lat od Deklaracji *Nostra Aetate* wskazał na dość istotną prawidłowość, iż relacje chrześcijańsko-żydowskie, w tym dialog międzyreligijny, stały się w ostatnim półwieczu jednymi z dominujących tematów dyskusji w świecie żydowskich teologów, ale nie oznacza to, że wcześniej tematy te nie były w nim obecne<sup>1</sup>. Od czasów starożytnych interpretacje tekstów religijnych dotyczyły także innych religii i relacji z nimi, koncentrowały się jednak na analizie dogmatów religijnych, postrzeganiu innych religii w kontekście Tory i żydowskiego prawa religijnego.

---

<sup>1</sup> Fred Morgan, *Jewish Perspectives on Jewish-Christian Dialogue over Five Decades*, w: „European Judaism: A Journal for the New Europe” 48, 2 (2015), s. 3–22.

Większość tekstów dotyczących dialogu chrześcijańsko-żydowskiego wskazuje rok 1965 jako datę przełomową związaną oczywiście z wydaniem przez Sobór Watykański II Deklaracji *Nostra Aetate* z 28 października 1965 roku. Dokument ten – jak wskazywał między innymi rabin Elliot N. Dorff z Los Angeles (USA) – „zapoczątkował całkowicie nową erę w stosunkach katolicko-żydowskich, cechującą się wzrostem otwartości i odnową (...)”<sup>2</sup>. O reakcji ze strony żydowskiej na postępy obrad soborowych pisał między innymi rabin Daniel F. Polish w *Dialogu z perspektywy żydowskiej*, wskazując na ewolucję postawy Kościoła także pod wpływem uwag płynących od liderów społeczności żydowskiej<sup>3</sup>. Zmiany dotyczyły kwestii kluczowych ujętych w ostatecznej formie deklaracji soborowej oraz sposobu myślenia o Żydach – nie tylko w kategoriach przeszłości, ale także sytuacji współczesnej obejmującej między innymi funkcjonujące od 1948 roku Państwo Izrael. Kolejne lata zaowocowały wieloma inicjatywami ogólnie określanymi jako dialogowe, bardziej otwartym i krytycznym spojrzeniem na przeszłość, jak również dyskusją na temat przyszłości relacji i współistnienia obu religii w wielu zakątkach świata.

Dla społeczności żydowskiej i jej liderów, oprócz wewnętrznych dyskusji, elementem istotnym dla budowania dialogu międzyreligijnego stały się przede wszystkim wypowiedzi ze strony Stolicy Apostolskiej, które kształtowały płaszczyznę dialogu, pozwalały na zmianę stosunku do wyznawców judaizmu i społeczności żydowskiej w ogóle (grupy definiowanej nie tylko przez religię, ale także np. narodowość czy przynależność etniczną). Jako niezwykle potrzebny i pozytywny krok na drodze do normalizacji stosunków przyjęto oficjalne stanowisko Watykanu przedstawione w deklaracji *Nostra Aetate*, które zostało uzupełnione w kolejnych latach o dwa dokumenty pomagające w jej praktycznym wdrożeniu: *Wskazówki i sugestie w sprawie wprowadzenia w życie deklaracji soborowej „Nostra Aetate” nr 4* wydane w 1974 przez Komisję Stolicy Apostolskiej do Spraw Stosunków Religijnych z Judaizmem, oraz dokument *Żydzi i judaizm w głoszeniu Słowa Bożego i katechezie Kościoła katolickiego. Wskazówki do właściwego przedstawiania tych zagadnień* opublikowany przez tę samą komisję w 1985 roku. Były one skierowane przede wszystkim do kaznodziejów i katechetów. Zwłaszcza

<sup>2</sup> Elliot N. Dorff, *Watykańskie dokumenty na temat dialogu z perspektywy żydowskiej*, w: W. Chrostowski (red.), *Żydzi i chrześcijanie w dialogu. Materiały z Międzynarodowego Kolokwium Teologicznego w Krakowie-Tyńcu 24–27 IV 1988*, Warszawa 1992, s. 85–106, tu: s. 86.

<sup>3</sup> Daniel F. Polish, *Dialog z perspektywy żydowskiej*, w: W. Chrostowski (red.), *Żydzi i chrześcijanie w dialogu...*, s. 42–56.



w drugim z nich znalazły się wskazania dotyczące nauczania religijnego o Żydach i judaizmie oraz właściwego pojmowania i nauczania stosunków między Starym a Nowym Testamentem, podkreślenie żydowskich korzeni chrześcijaństwa, rozważania dotyczące obrazu Żydów w Nowym Testamencie oraz refleksja nad przeszłością stosunków chrześcijańsko-żydowskich.

Powyższe dokumenty inicjujące dialog po stronie chrześcijańskiej, poza powszechnie docenianą pozytywną wymową ogólną, budziły jednak czasem wątpliwości w zakresie szczegółów. Dla społeczności żydowskiej bardzo istotne było krytyczne spojrzenie Kościoła katolickiego na historię stosunku do Żydów w poprzednich wiekach i wyciągnięcie z tej historii wniosków, odejście od dawnego obrazu Żydów i potępienie form dyskryminacji – skorzystanie z ogólnej lekcji zawartej w *Nostra Aetate*, a uszczegóławianej w kolejnych instrukcjach dotyczących jej interpretacji. W wyniku dyskusji chrześcijańsko-żydowskich i licznych spotkań na różnych szczeblach oficjalne reprezentacje widziały pilną potrzebę zaniechania tego, co nosiło bądź mogłoby nosić znamiona „nauczania pogardy” wobec Żydów i judaizmu, a jednocześnie próbowały wypracować nowy język współpracy i szacunku.

Obrady soborowe w latach 60. XX wieku i powołanie przez papieża Pawła VI kolejnych instytucji rozwijających dialog z religiami niechrześcijańskimi, w tym z judaizmem (m.in. Sekretariatu dla Niechrześcijan i osobnej Komisji do Stosunków Religijnych z Judaizmem) spowodowały powiązanie dialogu Kościoła z Żydami i judaizmem z ekumenizmem wewnątrzchrześcijańskim. Działania te wywołały także reakcję po stronie żydowskiej w postaci powołania w 1970 roku Międzynarodowego Komitetu Żydowskiego do Spraw Konsultacji Międzyreligijnych (IJCIC, the International Jewish Committee for Interreligious Consultations), z siedzibami w Nowym Jorku i Genewie. W komitecie tym znaleźli się przedstawiciele najbardziej liczących się na świecie organizacji żydowskich: Amerykańskiego Komitetu Żydowskiego (American Jewish Committee, AJC), Ligi Przeciw Zniesławieniu (Anti-Defamation League, ADL), organizacji B'nai B'rith International (BBI), Centralnej Konferencji Rabinów Amerykańskich (Central Conference of American Rabbis, CCAR), Żydowskiej Rady Izraela ds. Relacji Międzyreligijnych (Israel Jewish Council on Interreligious Relations, IJCIR), Zgromadzenia Rabinicznego (Rabbinical Assembly, RA), Rady Rabinicznej Ameryki (Rabbinical Council of America, RCA), Związku Judaizmu Reformowanego (Union for Reform Judaism, URJ), Związku Ortodoksyjnych Kongregacji Żydowskich Ameryki (Union of Orthodox Jewish Congregations of America, OU), Zjednoczonej Synagogi Konserwatywnego

Judaizmu (United Synagogue of Conservative Judaism, USCJ) i Światowego Kongresu Żydowskiego (World Jewish Congress, WJC). Przywołanie tych wszystkich organizacji zaangażowanych w działalność komitetu pokazuje nie tylko zróżnicowanie społeczności żydowskiej, ale także – dla osób chcących zrozumieć mechanizmy budowania dialogu po stronie żydowskiej – uświadamia zupełnie inną strukturę decyzyjną, a przede wszystkim brak centralizacji typowej np. dla katolicyzmu, w ramach której odgórnie są wyznaczane zasady i określane priorytety – także dialogu międzyreligijnego. W rozwój dialogu nominalnie określanego jako religijny po stronie żydowskiej zaangażowane są nie tylko organizacje reprezentujące różne odłamy judaizmu, ale także instytucje społeczne i polityczne. Interakcja ze światem chrześcijańskim to dla wielu Żydów nie tylko kontakt z członkami Kościołów i wspólnot oraz ich oficjalnymi przedstawicielami, ale także z władzami, obywatelami i instytucjami z krajów określanymi ogólnie jako chrześcijańskie (ze zdecydowaną przewagą ludności chrześcijańskiej i jej dominującym w państwie głosem), w których wielu Żydów nadal mieszka lub pracuje. Należy również zauważyć, że zaangażowanie w szeroko pojęty ekumenizm, a także w dialog żydowsko-chrześcijański jest zdecydowanie mniejsze wśród Żydów ortodoksyjnych. Natomiast Żydzi reprezentujący bardziej liberalne odłamy judaizmu w znacznie większym stopniu uczestniczą w tym dialogu, który ma dla nich także wymiar społeczno-historyczny oraz – jak zauważył Jerzy Kichler, jeden z aktywnych członków Gminy Wyznaniowej Żydowskiej we Wrocławiu – jest jednym ze sposobów naprawy współczesnego świata, praktycznej realizacji żydowskiej idei *Tikkun Olam*.

Przedstawiciele Międzynarodowego Komitetu Żydowskiego do Spraw Konsultacji Międzyreligijnych (International Jewish Committee for Interreligious Consultations, IJCIC) w grudniu 1970 roku po raz pierwszy uczestniczyli w Rzymie w programowym spotkaniu ze stroną katolicką reprezentowaną przez Komisję do Spraw Stosunków Religijnych z Judaizmem. W rezultacie tych obrad wydano „Memorandum”<sup>4</sup>, które wskazywało dialog jako główne narzędzie wzajemnych stosunków. W wyniku tego przełomowego spotkania powołano też do istnienia Międzynarodowy Katolicko-Żydowski Komitet Łączności (International Catholic-Jewish Liaison Committee, ICJLC). Pierwsze spotkanie ICJLC odbyło się w 1971 roku w Paryżu; od tego czasu komitet spotyka się corocznie, koncentrując się

<sup>4</sup> International Catholic-Jewish Liaison Committee, *A Memorandum of Understanding*: <https://www.cejr.us/dialogika-resources/documents-and-statements/interreligious/ilc/ilc1970> [dostęp: 31.07.2021].

na wybranych aspektach stosunków katolicko-żydowskich. Jedyna przerwa w tych międzyreligijnych spotkaniach na najwyższym szczeblu miała miejsce na początku lat 90. XX wieku, co było związane z apogeum konfliktu wokół klasztoru sióstr karmelitanek w Oświęcimiu.

### **Dialog w kontekście bolesnej przeszłości**

Dyskusja, jaka toczyła się wokół obecności klasztoru w przestrzeni będącej częścią infrastruktury dawnego niemieckiego nazistowskiego obozu koncentracyjnego i zagłady Auschwitz-Birkenau, była jednym z wyzwań dla kontynuowanego z powodzeniem dialogu. Sprawa ta zatoczyła znacznie szerszy krąg – obejmując obecność symboliki religijnej w dawnych miejscach Zagłady Żydów i szeroko pojęte kwestie pamięci i upamiętnienia zarówno z perspektywy żydowskiej, jak i chrześcijańskiej. Konflikt ostatecznie zażegnano, przenosząc klasztor poza obszar dawnych struktur obozowych i lokalizując w bezpośrednim sąsiedztwie utworzonego w porozumieniu z organizacjami żydowskimi i episkopatami z całej Europy Centrum Dialogu i Modlitwy<sup>5</sup>. Jednak wywołana w związku z konfliktem dyskusja toczy się nadal, choć zmieniają się szczegóły, na których się koncentruje. Nadal istotne pozostaje poznanie historii, czasem jej zweryfikowanie, a także – już na płaszczyźnie duchowo-emocjonalnej – zdefiniowanie strefy sacrum w miejscach Zagłady. Równoległe z dialogiem chrześcijańsko-żydowskim rozwijana była i jest edukacja na temat wspólnej historii, a w szczególności skali zbrodni i ich okoliczności w czasie II wojny światowej i po niej. Liczne debaty toczące się wokół pamięci nie tylko o Auschwitz, ale także o innych miejscach masowej Zagłady Żydów i nie-Żydów, w tym chrześcijan, stawały się na przestrzeni ostatnich kilku dekad okazją do rozmowy i współpracy. Bardzo istotne stało się nauczanie – w kościołach i synagogach – o wzajemnym postrzeganiu przeszłości, o zmianach, jakie zachodziły w obu społecznościach, ale przede wszystkim wzajemne poznanie się – od podstawowych faktów dotyczących religii po szczegóły funkcjonowania współczesnych wspólnot.

Bogdan Białek, jeden z inicjatorów projektów ekumenicznych w Polsce i inicjator dialogu w kontekście społecznych konsekwencji traumy pogromu kieleckiego, wskazywał wielokrotnie na konieczność rozmowy – najbardziej podstawowej formy komunikacji bezpośredniej, która może doprowadzić do zrozumienia i porozumienia:

---

<sup>5</sup> Centrum Dialogu i Modlitwy: <https://cdim.pl/>[dostęp: 31.07.2021].

Rozmowa, poprzez swoją naturalność, spontaniczność, dynamiczność i ekspresyjność i w końcu, *nomen omen*, *oralność*, jest nam najbardziej potrzebna. Nam katolikom. Bo w relacjach chrześcijańsko-żydowskich najbardziej nam jest potrzebna rozmowa katolicko-katolicka<sup>6</sup>.

Ta rozmowa toczyła się także po stronie żydowskiej i tu także była potrzebna, aby skutecznie realizować postulat dialogu – nie tylko w kontekście trudnej wspólnej przeszłości, ale także w ramach poznania współczesnych wspólnot chrześcijańskich. To o tych wewnętrznych rozmowach mówił prof. Stanisław Krajewski, żydowski przedstawiciel i współprzewodniczący Polskiej Rady Chrześcijan i Żydów w kontekście Dni Judaizmu w Kościele katolickim:

Jeśli przyniosą katolikom lepsze zrozumienie nieprzemijającej wartości judaizmu, który zawiera odniesienie do najgłębszej prawdy o świecie, to i my, Żydzi, będziemy usatysfakcjonowani. Jeśli przyniosą szersze zrozumienie, dlaczego Jan Paweł II powiedział, że „antysemityzm jest grzechem”, będziemy po prostu wdzięczni<sup>7</sup>.

Niewątpliwie rozmowa wewnątrz grupy religijnej jest konieczna do budowy dialogu, ma ona także wartość inspiracji i motywacji dla innych grup.

Pod koniec lat 80. XX wieku jeden z rabinów zaangażowanych osobiście w dialog chrześcijańsko-żydowski – rabin Elliot N. Dorff – wygłosił podczas konferencji zorganizowanej wtedy w Polsce słowa istotne dla żydowskiej percepcji poprawy relacji międzywyznaniowych:

Należy uczciwie mówić katolikom zainteresowanym dialogiem, że rany pozostaną ciągle niezagojone, że Żydzi są zadowoleni i nadal zaskoczeni współczesnymi wysiłkami Kościoła w kierunku poprawy wzajemnych stosunków, a jednak prawdopodobnie przez długi jeszcze czas będą odnosić się do nich z rezerwą. Nie jest to pocieszające, lecz mam nadzieję, że katolicycy przyjaciele rozumieją naszą wzmożoną wrażliwość na chrześcijańskie wypowiedzi i czyny, gdyż jest to wrażliwość zrodzona przez wieki nadużyć z licznymi przykładami pochodzącymi z życia poprzedniego pokolenia.<sup>8</sup>

Tego typu nastawienie po stronie żydowskiej nie wynika tylko i wyłącznie ze sceptycyzmu uwarunkowanego doświadczeniami przeszłości, ale także z nadal mającej miejsce konfrontacji z relikdami dawnej polityki Kościoła wobec Żydów. Dlatego też mieszanka z jednej strony – wdzięczności, a z drugiej – wrażliwości, a nawet nadwrażliwości, była widoczna w kolejnych dyskusjach na temat trudnej przeszłości, rozmowach, które

<sup>6</sup> Bogdan Białek, *Najpierw rozmowa, potem (być może) dialog. Opis doświadczenia kieleckiego*, w: G. Ignatowski (red.), *Dialog chrześcijańsko-żydowski w Polsce*, Katowice 2008, s. 117–121, tu: s. 118.

<sup>7</sup> Tamże.

<sup>8</sup> E.N. Dorff, *Watykańskie dokumenty na temat dialogu z perspektywy żydowskiej...*, s. 89.

są konieczne dla zbudowania współpracy skoncentrowanej na przyszłości. Dialog wewnątrzchrześcijański dotyczący postawy wobec Żydów, zarówno w skali mikro, jak i makro, nie uniknie rozliczenia z przeszłością, bo ona ciągle będzie wracać jak bumerang, jeśli nie będziemy w stanie o niej rozmawiać i zmierzyć się zwłaszcza z bolesnymi doświadczeniami. Do takiej retrospektywnej dyskusji na temat historii konieczna jest jednak wola i narzędzia komunikacji społecznej.

### **Dialog w Polsce**

Stosunki chrześcijańsko-żydowskie, a szczególnie katolicko-żydowskie, w Polsce przez wiele lat nie wychodziły poza formę określaną jako stadium monologu. Dla budowania dialogu kluczowe okazały się dopiero dyskusje, które rozpoczęły się w latach 80. XX wieku, dwie dekady po przełomowej deklaracji *Nostra Aetate*. Dyskusje te dotyczyły przeszłości (zwłaszcza okresu drugiej wojny światowej i szerzej – pierwszej połowy XX wieku), a także tożsamości – zarówno chrześcijańskiej, jak i żydowskiej – w kontekście totalitaryzmów i wyzwań, jakie przyniosły one dla wspólnot religijnych. Te pierwsze dyskusje, które najczęściej toczyły się na forum *Tygodnika Powszechnego*, *Znaku i Więzi* oraz w ramach bezpośrednich spotkań inicjowanych m.in. przez przedstawicieli inteligencji katolickiej w Polsce, stały się podstawą do rozwijanego później świadomego i często także zinstytucjonalizowanego dialogu.

W Polsce od wielu lat odbywają się spotkania chrześcijańsko-żydowskie, od 1989 roku działa Polska Rada Chrześcijan i Żydów, od 2008 roku – Klub Chrześcijan i Żydów „Przymierze” przyznający Nagrody im. Ks. Stanisława Musiała w dwóch kategoriach: za twórczość w duchu dialogu i współpracy chrześcijańsko-żydowskiej i polsko-żydowskiej oraz za inicjatywy społeczne na rzecz dialogu i współpracy chrześcijańsko-żydowskiej i polsko-żydowskiej. Cyklicznie organizowane są co roku Dni Judaizmu w Kościele katolickim, przy Konferencji Episkopatu Polski istnieje Komitet ds. Dialogu z Judaizmem. Wszystkie te działania budziły przez ostatnie lata stosunkowo duże zainteresowanie po obu stronach – chrześcijańskiej i żydowskiej. Warto zwrócić uwagę, że inicjowanych było i jest coraz więcej spotkań społecznych, organizowanych przez lokalne wspólnoty oraz nieformalne grupy, co wskazuje na istniejącą niejako oddolnie potrzebę dialogu. Jedną z jej form stał się w Polsce proces odbudowy kultury żydowskiej dokonywany przede wszystkim z inicjatywy i siłami nie-Żydów, przynajmniej w części związanych z Kościołem katolickim. Proces ten, pozwalający

na lepsze zrozumienie Żydów, przebiegał równoległe do odbudowy życia żydowskiego w Polsce i stworzył bardziej przyjazne warunki m.in. dla odkrywania tożsamości żydowskiej, poznawania podstaw judaizmu i ogólnie edukacji kulturowo-religijnej. Poprzez przypomnienie historii i kultury Żydów polskich – usuniętych z przestrzeni publicznej w czasie Zagłady, ale także na skutek działań powojennych – stworzył niejako grunt pod powrót Żydów do codziennej aktywności i widzialności w społeczeństwie polskim. Przypomnienie i odrodzenie kultury żydowskiej ułatwiły proces odbudowy życia żydowskiego, a co za tym idzie, wzmocnienie struktur organizacyjnych społeczności żydowskiej i właściwą reprezentację do rozmów nie tylko z rządem, ale również z hierarchami Kościoła katolickiego.

W roku Wielkiego Jubileuszu, w sierpniu 2000 roku, Episkopat Polski ogłosił przygotowany przez działającą przy nim Radę ds. Dialogu Religijnego list pasterski o przebaczeniu i pojednaniu, w którym między innymi znalazły się te słowa:

W duchu jubileuszowej pokuty trzeba uświadomić sobie, że obok szlachetnych postaw ratowania wielu istnień żydowskich przez Polaków, istnieją też nasze grzechy z czasów Zagłady: obojętność czy wrogość wobec Żydów. Trzeba uczynić wszystko, aby odbudować i pogłębiać chrześcijańską solidarność z ludem Izraela po to, aby nigdy i nigdzie podobne nieszczęście nie mogło się znowu wydarzyć. Trzeba równie skutecznie przewycięzać wszelkie przejawy antyżydowskości, antyjudajizmu (czyli niechęci wyrosłej z fałszywie rozumianej nauki Kościoła) i antysemityzmu (tj. nienawiści zrodzonej z pobudek narodowościowych lub rasowych), jakie istniały i jeszcze istnieją wśród chrześcijan. Oczekujemy, że z równą determinacją będzie przewyciężany antypolonizm.<sup>9</sup>

Jakkolwiek przesłanie to w większości skierowane było do wiernych Kościoła, to ostatnie zdanie zostało usłyszane i rezonowało w środowisku żydowskim, zarówno w Polsce, jak i w zagranicznych ośrodkach zaangażowanych w działania dialogowe w Polsce. W kolejnych latach miały miejsce przykłady aktywnej walki z antypolonizmem – zarówno na płaszczyźnie lokalnej (np. przez przedstawicieli Gmin Wyznaniowych Żydowskich w Polsce czy przez Centrum Społeczności Żydowskiej w Krakowie/JCC Kraków), jak i międzynarodowej (np. Amerykański Komitet Żydowski AJC).

---

<sup>9</sup> List Rady Episkopatu Polski ds. Dialogu Międzyreligijnego z okazji Wielkiego Jubileuszu Roku 2000: Dialog u podstaw ewangelizacji, w: „Biuletyn Katolickiej Agencji Informacyjnej” nr 440 2000, s. 9–10. Treść listu dostępna jest także online – m.in.: <https://prchiz.pl/prchizwypKoscListWlkJubpopup> [dostęp: 13.08.2021]

## W kontekście współczesnego Izraela

Jednym z bardzo ważnych miejsc współczesnego dialogu chrześcijańsko-żydowskiego jest dzisiaj Izrael, wraz z jego społecznością żydowską i chrześcijańską oraz miejscami kultu religijnego – także tymi, które są wspólne dla obu religii. Dlatego też tak ważne były kolejne wizyty papieży i wyższych hierarchów kościelnych w tym rejonie i echa ich wizyt w społecznościach żydowskich. Z pewnością do jednych z najważniejszych należała pielgrzymka papieża Jana Pawła II do Izraela, Jordanii i Autonomii Palestyńskiej w marcu 2000 roku i słowa, jakie podczas niej zostały wypowiedziane lub napisane – zwłaszcza przemówienie w Instytucie Yad Vashem i modlitwa pod Ścianą Placzu wstrząsnęły przynajmniej częścią społeczności żydowskiej na świecie. Grupa Żydów, w tym wielu rabinów, ogłosiła 10 września tego samego roku żydowskie oświadczenie na temat chrześcijan i chrześcijaństwa *Dabru emet* (hebr. *Powiedz prawdę*). Czytamy w nim między innymi:

W ostatnich latach nastąpiła dramatyczna, bezprecedensowa zmiana w stosunkach żydowsko-chrześcijańskich. Przez niemal dwa tysiąclecia żydowskiej diaspory chrześcijaństwo zwykło charakteryzować judaizm jako religię nieudaną czy, w najlepszym razie, przygotowaną grunt i mającą swoje wypełnienie w chrześcijaństwie. Jednak w dziesięcioleciach, które nastąpiły po Holokauście, chrześcijaństwo uległo dramatycznej zmianie. Coraz więcej oficjalnych ciał kościelnych, zarówno rzymskokatolickich, jak i protestanckich, publicznie oświadcza, że ma wyrzuty sumienia z powodu niewłaściwego traktowania przez chrześcijan Żydów i judaizmu. Oświadczenia te stwierdzają też, że chrześcijańskie nauczanie i kaznodziejstwo musi ulec zmianie tak, by uznać trwałość Boskiego przymierza z Żydami i pochylić się z uznaniem nad wkładem judaizmu do cywilizacji świata i do samej wiary chrześcijańskiej. (...) Żydzi i chrześcijanie muszą razem pracować na rzecz sprawiedliwości i pokoju. Żydzi i chrześcijanie, każdy na swój sposób, uznają, że świat nie jest w stanie zbawienia, co wyraża się w trwałości prześladowań, ubóstwa, ludzkiego poniżenia i nędzy. Chociaż sprawiedliwość i pokój są w ostatecznym rachunku Boże, nasze połączone wysiłki, we współpracy z innymi wspólnotami religijnymi, pomogą sprowadzić królestwo Boże, na które oczekujemy z nadzieją. Osobno i razem musimy pracować na rzecz sprawiedliwości i pokoju w naszym świecie. W tym dziele kieruje nami wizja proroków Izraela.<sup>10</sup>

*Dabru emet* stała się jedną z najważniejszych deklaracji dialogu, także w obliczu wyzwania, przed jakimi stoi współczesny Izrael i społeczności religijne, w tym żyjące tam mniejszości. Znaczenie tej deklaracji jest jednak bardziej uniwersalne – stanowi ona bowiem podstawę do nauczania w duchu dialogu międzyreligijnego w społecznościach żydowskich na świecie.

<sup>10</sup> „*Dabru emet*”. *Żydowskie oświadczenie na temat chrześcijan i chrześcijaństwa, ogłoszone 10 września 2000 roku*, w: „*Więź*” 8/2001, s. 56–58.

Odnosi się do wielu drażliwych kwestii, w tym między innymi do procesu ewangelizacji i konwersji wśród Żydów. Wskazuje na wspólne cechy i cele obu tradycji religijnych, osłabiając wcześniejsze przekonanie o wrogości.

### Wyzwania na przyszłość

Mieszkający w Buenos Aires rabin Abraham Skorka, którego rodzina pochodzi z Polski, w ostatnich latach kilkakrotnie odwiedzał kraj swoich przodków. Jednym z pretekstów do tych wizyt był dialog chrześcijańsko-żydowski, w który rabin jest zaangażowany od wielu lat, prowadząc w jego ramach liczne dyskusje i inicjatywy społeczno-religijne w Argentynie. Po wyborze jego przyjaciela współuczestniczącego w dialogu chrześcijańsko-żydowskim, arcybiskupa Buenos Aires Jorgego Bergoglio na papieża – rabin Skorka stał się jeszcze bardziej rozpoznawalny i aktywny na arenie międzynarodowej. Z papieżem Franciszkiem rabin współpracuje cały czas, doradzając mu w kwestiach relacji chrześcijańsko-żydowskich.

Podczas jednej z wizyt w Polsce i wykładu w łódzkim Centrum Dialogu opowiadał między innymi o fascynacji pochodzącym z Polski rabinem i filozofem Abrahamem Joshuą Heschel. Wspominał też o wadze soborowego dokumentu na temat innych religii *Nostra Aetate* i o potrzebie dialogu z innymi, stwierdzając, że poprzez dialog z innym zauważamy, iż on także jest istotą ludzką (nie tak jak naziści, którzy w swojej ideologii uznawali Żydów i Polaków za podludzi). Mówiąc o dialogu, rabin podkreślał jego moc budowania ścian, symbolicznych zapór przeciwko wojnom, uprzedzeniom i nienawiści. Aby to jednak było możliwe, dialog nie może być prowadzony powierzchownie<sup>11</sup>. Dlatego za tak istotne rabin uznał dyskusje oraz spotkania, a przede wszystkim edukację. Rabin Skorka zanim, często wspólnie z Naczelnym Rabinem Polski Michaelem Schudrichem, podjął uczestnictwo w inicjatywach dialogowych w Polsce, uważnie studiował nie tylko historię lokalnych Żydów (w tym historię swojej rodziny), ale także dzieje Polski i jej nieżydowskich mieszkańców. Dzięki swojej otwartości i wiedzy szybko znalazł płaszczyznę porozumienia nie tylko z polską społecznością żydowską, ale przede wszystkim z polskimi katolikami ciekawymi jego przyjaźni z papieżem Franciszkiem oraz jego żydowskości i rodzinnych powiązań z Polską. Wspólne elementy i tym razem stały się pretekstem do dialogu oraz jego początkiem.

<sup>11</sup> Matylda Witkowska, *Przyjaźni się z papieżem, ale wciąż pamięta o baluckich korzeniach*, w: Dziennik Łódzki, 1.02.2017, <https://plus.dzienniklodzki.pl/przyjazni-sie-z-papiezem-ale-wciaz-pamieta-o-baluckich-korzeniach/ar/11745919> [dostęp: 30.07.2021].



Wyzwaniem i zarazem zadaniem dla dialogu chrześcijańsko-żydowskiego jest znalezienie takich właśnie punktów wspólnych, które pozwolą na spotkanie, rozpoczęcie i kontynuację dyskusji zwłaszcza w tych środowiskach, w których nie było jeszcze aktywnych inicjatyw dialogowych albo nie są one w żaden znaczący sposób kontynuowane. Spotkanie, rozmowa i wspólne działania wymagają zaangażowania obu stron oraz woli pogłębienia wiedzy i zrozumienia. Wymaga to dostrzeżenia po drugiej stronie człowieka, zbudowania z nim więzi, czy to intelektualnej, czy emocjonalnej, i wzajemnego, rzeczowego szacunku. Unikniemy w ten sposób powierzchowności relacji, przed którą przestrzegał rabin Skorka. I tylko wtedy dialog będzie skutecznym sposobem budowania lepszego świata w myśli wspomnianej już żydowskiej idei *Tikkun Olam* i nieustannej wspólnej pracy, aby czynić świat lepszym i bezpieczniejszym.

## ZASADY DIALOGU MIĘDZYRELIGIJNEGO – PERSPEKTYWA ISLAMU

Dialog między religiami jest od dawna kultywowany przez osoby indywidualne i wspierany przez instytucje. Nie potwierdziło się wyobrażenie, że sekularyzacji towarzyszyć będzie utrata znaczenia lub zanik religii w obecnych czasach. Po 11 września zainteresowanie dialogiem międzyreligijnym gwałtownie wzrosło i pojawiły się inicjatywy międzyreligijne. Mówiło się też o „powrocie religii” do sfery publicznej<sup>1</sup>. „Powrót religii” należy rozumieć nie tylko jako fundamentalizm, ale także jako wielką popularność, którą cieszył się na arenie międzynarodowej dialog międzyreligijny – właśnie w sensie zasady przewodniej Hansa Künga: „Bez pokoju między religiami nie ma pokoju między narodami”. Różne są opinie na temat zasad, którymi powinien się charakteryzować dialog międzyreligijny i tego, jak powinien być prowadzony. Czy wystarczą sporadyczne rozmowy, czy też należy dążyć do osiągnięcia określonych celów; od czego należy zacząć i gdzie przebiegają granice międzyreligijnej rozmowy? Cele również są dyskusyjne: jedni chcą budować zaufanie i wspierać wzajemne zainteresowanie, poznawanie się, wspólne życie; inni próbują przeciwdziałać istniejącym konfliktom poprzez inicjatywy dialogu międzyreligijnego. W tym kontekście pojawiają się pytania o współistnienie religii i różnych światopoglądów, a także o prawdę i roszczenie do posiadania jedynej prawdy. Szczególnie we współczesnych społeczeństwach, które coraz częściej charakteryzują się wielością religii, wspólnot religijnych i kulturowych form życia, pytania te są bardziej naglące niż kiedykolwiek. W tym artykule chciałbym rozważyć te pytania z perspektywy islamskiej. Omówione zostaną następujące główne pytania: Czy islam jest zdolny do heterogeniczności? Jakie jest stanowisko islamu w sprawie wolności religijnej i ludzi innych wyznań? Jakie zasady i podstawy obowiązują w dialogu międzyreligijnym i jakie koncepcje można wypracować dla „teologii życia razem”<sup>2</sup> z perspektywy islamu?

---

<sup>1</sup> Por. Friedrich Wilhelm Graf, *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*, Monachium 2004; Martin Riesebrodt, *Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der „Kampf der Kulturen”*, Monachium 2000.

<sup>2</sup> Mahmoud Abdallah, *Theologie des Zusammenlebens: Von der Glaubensorientierung zum interaktiven Miteinander? Eine islamische Perspektive*, w: Bernd Jochen Hilberath,

## Czy islam jest zdolny do heterogeniczności?

Islam dostrzega we wszystkim element wielości – jedynie Bóg jest tu wyjątkiem. Już 1400 lat temu w Koranie uwypuklono fakt, że wszechświat jest różnorodny i że ta różnorodność stanowi element bycia człowiekiem. Ludzie żyją w różny sposób, mówią różnymi językami, rodzą się z różnym kolorem skóry, także kontekst społeczny i kulturowy wpływa na nasze życie w różny sposób. Dziś wszyscy doświadczamy tego, jak bardzo wielokulturowe i międzyreligijne jest nasze społeczeństwo. Ludzie różnie się ubierają, w różny sposób wyrażają swoje poglądy i przekonania; ich wykształcenie, hobby, kariera manifestują się na różne sposoby. Liczne wersety Koranu wskazują na tę wielość i wzywają ludzi do refleksji. Sura 30:22 stwierdza nawet, że różnorodność jest znakiem od Boga, dlatego jej ukrywanie lub tłumienie jest w islamie odradzane: „I z Jego znaków jest stworzenie niebios i ziemi, różnorodność waszych języków i kolorów”.

To uznanie społecznego, świeckiego pluralizmu naturalnie rodzi pytania o stosunek islamu do różnorodnych form wiary i relacji z Bogiem, a także o stosunek islamu do innych wyznań. Na to pytanie również można odpowiedzieć pozytywnie. Różne drogi do Boga, różne religie i światopoglądy człowieka są nie tylko tolerowane, ale są wręcz wyraźnym życzeniem Boga: „Gdyby twój Pan zechciał, to uczyniłby ludzi jedną społecznością, ale oni nie przestaną się spierać” (sura 11:118). Pluralizm religijny, kulturowy i pluralizm wartości odnoszą się także do samych muzułmanów w ich wierze, dlatego z czasem powstały różne denominacje (m.in. sunnici, szyici, ahmadyści), szkoły filozoficzne (aszaryci, mutazylici, maturydzi) oraz zakony mistyczne (*turuq sūfiya*) i szkoły prawa (m.in. hanafici, malikici, szafi’ici i hanbalici), a wszystkie one kwitły i wzajemnie się ubogaczały. Takie ubogacanie się wymaga dialogu na równych prawach. Tu po prostu nie ma alternatywy, dlatego pytanie o islamską koncepcję współistnienia tej różnorodności ma szczególne znaczenie.

## Zasady dialogu międzyreligijnego w islamie

W społeczeństwie pluralistycznym dialog międzyreligijny nie jest już dobrem luksusowym – jest postrzegany raczej jako wizja przyszłości wspólnoty, wzbogaca własne doświadczenia zaangażowanych osób i poszerza ich perspektywę spojrzenia na własną religię. Dlatego musi on stać się integralną częścią programów edukacyjnych i kształcenia dorosłych. Pierwszą kwestią, którą należy systemowo podejmować, omawiając zasady dialogu

Mahmoud Abdallah (red.), *Theologie des Zusammenlebens. Christen und Muslime beginnen einen Weg*, Ostfildern 2017, s. 215–240.

międzyreligijnego w islamie, jest stosunek muzułmanów do ludzi innych wyznań. Relacja ta wydaje się ambiwalentna – literatura i historia islamu znają zarówno fazy przyjaźni, jak i wrogości, nawet jeśli za te ostatnie niechętnie obwinia się religię. Postawy niektórych muzułmanów wobec dialogu międzyreligijnego wydają się zatem częściowo sprzeczne<sup>3</sup>, chociaż w Koranie i w przekazach proroków znajdujemy bardzo pozytywne opinie. Przykładowo sura 5:5 sugeruje muzułmanom, że powinni być przygotowani na trwałą i pełną uznania koegzystencję – i to zaledwie kilka miesięcy przed śmiercią Małometa, czyli w okresie, kiedy muzułmanie mieli już władzę i przewagę w regionie:

Dzisiaj dozwolone są wam rzeczy czyste. Dozwolone jest wam pożywienie ludzi Księgi [żydów i chrześcijan], a wasze pożywienie jest dozwolone im. I kobiety cnotliwe spośród wierzących, i kobiety cnotliwe z tych, którzy otrzymali Księgę przed wami, jeśli daliście im należne wiano jako mężowie cnotliwi.

Dialog jest niezbędny dla tej trwałej koegzystencji. Dialog nie oznacza jednak, że lekkomyślnie naraża się na ryzyko własne przekonania w wierze, tak że dialog międzyreligijny jest równoznaczny z dekonfesjonalizacją teologii lub przekonań, ani że trzyma się kurczowo roszczenia do posiadania jedynej prawdy i odmawia prawdziwości wszystkim innym. Dialog międzyreligijny powinien umożliwić wzajemne poznanie się, zaufanie i wzajemną znajomość, otwartość, właściwe podejście do kwestii prawdy i wreszcie refleksyjną postawę wobec własnej religii i innych religii. Zasadniczo islam może zgodzić się z zasadami dialogu międzyreligijnego sformułowanymi przez Hansa Künga w jego projekcie „etyki globalnej” (niem. Weltethos) i stosować się do nich, a mianowicie wystrzegać się strategii twierdzy, strategii trywializacji czy strategii uścisku. Taka postawa wymaga dużej otwartości, a także nowych form i przestrzeni spotkań dla tolerancji opartej na wzajemnym szacunku i uznaniu. Dialog międzyreligijny jest więc czymś więcej niż zwykłym współistnieniem; opiera się on na postawie tolerancyjnej, akceptującej i doceniającej, która celebryje pluralizm wartości i religii. W związku z tym w islamie następujące aspekty są uważane za ważne zasady dialogu międzyreligijnego: godność ludzka, tolerancja, akceptacja, docenienie i szacunek.

<sup>3</sup> Mahmoud Abdallah, *Das Verständnis von Pluralität an der al-Azhar anhand von den Positionen der Großscheiche al-Marāḡī und at-Taiyib (Arabisch)*, in: Aḥmad ‘Abd as-Salām / Muḥammad Ḥelmī (Hg.): *Siḡālāt šarḡiya ġarbīya*, Kairo, 118-136.

## ***Tolerancja***

Różnorodność w naszym społeczeństwie nie może ograniczać się do religii, wyznania, koloru skóry, przynależności etnicznej, języka czy narodowości, ale obejmuje przede wszystkim – i to jest tutaj decydujące – kierowanie się wiarą, doświadczenie Boga, relację z Bogiem i praktykę wiary; pod tym względem ludzie nie są statyczni, lecz dynamiczni. Zgodnie z zasadami islamu różnorodność nie tylko należy tolerować, ale także rozumieć jako wyraz boskiej wszechmocy i znak istnienia Boga oraz rozpoznania Go w niej: „I z Jego znaków jest stworzenie niebios i ziemi, różnorodność waszych języków i kolorów. Zaprawdę, w tym są znaki dla wiedzących!” (sura 30:22). Różnorodność ta dotyczy przede wszystkim przekonań religijnych, ponieważ roszczenie sobie prawa do ich wyłącznej reprezentacji nieuchronnie prowadzi do nietolerancji, wykluczenia, ucisku i być może prześladowania osób innych wyznań. Świadome wychowanie do dialogu, do konstruktywnej tolerancji i do refleksyjnej konfrontacji z własną i cudzą religijnością powinno wspierać tolerancję społeczną. Dlatego islam w szczególny sposób pojmuje tolerancję: nie jest to sprawa, która opiera się tylko na wzajemności, według zasady „Ty tolerujesz mnie, a ja ciebie”, ale ma być praktykowana również jednostronnie. Koran podkreśla tę ideę kilkakrotnie. Sura 5:8 na przykład jednoznacznie wzywa do tolerowania i sprawiedliwego traktowania innych, pomimo osobistej niechęci do nich: „O wy, którzy wierzycie! Trzymajcie się mocno Boga, dając świadectwo sprawiedliwości i niech czyjaś nienawiść nie popchnie was do grzechu i niesprawiedliwości”. W tym sensie znany tunezyjski uczony Ibn ‘Ašūr również przestrzega przed rezygnacją z tolerancji w wyniku złych doświadczeń z ludźmi<sup>4</sup>.

## ***Godność ludzka i wzajemne postrzeganie***

Dialog międzyreligijny ma swoje źródło i swój cel w godności człowieka. Wszyscy jesteśmy ludźmi i wszyscy – w sensie etnicznym – pochodzimy od jednej i tej samej osoby, czyli od Adama. Wszystkie istoty ludzkie są stworzone przez Boga. Bóg stworzył je z jednego źródła, od Adama i Ewy, w najróżniejszych formach. Zakorzeniony w Koranie szacunek dla Adama jako kalifa (= przedstawiciela) Boga na ziemi odnosi się w tej samej mierze do dzieci Adama, do nas. Dlatego, aby zapobiec ewentualnemu nieporozumieniu, Koran podkreśla tę prawdę dosłownie w surze 17:70:

<sup>4</sup> Por. at-Ṭāhir ibn ‘Āšūr, *Uṣūl an-nizām al-iğtimā’ī fī al-Islām*, Tunis 1964, s. 227 n.

„My zaszczyiliśmy synów Adama”. Sura pokazuje, że godność człowieka jest nienaruszalna, niezależnie od jego wiary. Dlatego też w dialogu międzyreligijnym ma być przekazywany obraz człowieka zakładający, że każda opinia, każda wiara, każde przekonanie, każde osobiste doświadczenie i każda kultura ma swoje miejsce i swoją pozycję w obrębie ludzkości. To twierdzenie opiera się na islamskiej zasadzie godności człowieka oraz wolności sumienia i przekonań, o której Koran wspomina w kilku miejscach: „Gdyby twój Pan zechciał, to uczyniłby ludzi jedną społecznością, ale oni nie przestaną się spierać” (sura 11:118). Ponadto istnieje koraniczny dyskurs na temat tego, jak przedstawiane są inne wspólnoty ludzkie (naród, plemię, rodzina, itp.)<sup>5</sup>. Konkretnie w odniesieniu do Żydów i chrześcijan napotyamy fragmenty Koranu, które szanują ich jako religie w piśmie i wzywają do umiarkowanego tonu w konfrontacji z nimi (sura 3:3; 29:46). Inny fragment Koranu (sura 3:113–114) przypisuje Żydom i chrześcijanom te same cechy co muzułmanom, które sprawiają, że muzułmanie jawią się jako najlepsza społeczność. Tak więc sura 3:110 opisuje muzułmańską wspólnotę wiary *umma* jako najlepszą, ponieważ nakazuje ona dobro, a zakazuje tego, co naganne, i wierzy w Boga: „Wy jesteście najlepszą wspólnotą, stworzoną dla ludzi. Wy nakazujecie to, co jest słuszne, zakazujecie tego, co jest złe, i wierzycie w Boga”. Sura 3:113–114 stwierdza to samo w odniesieniu do Żydów i chrześcijan:

Wśród ludu Księgi jest wspólnota niezachwiana, która recytuje znaki Boga nocą i pada przed Nim (w modlitwie) na twarz. (113) Oni wierzą w Boga i w Dzień Ostatni, nakazują to, co jest słuszne, zakazują to, co jest złe: oni prześcigają się w dobrych uczynkach.

W ten sposób koraniczny dyskurs o szacunku przeistacza się w islamskie przykazanie równości wszystkich istot ludzkich.

### ***Poznawanie się i wzajemny szacunek***

Tolerancja i wzajemne postrzeganie zakładają obustronne poznanie się i powinny prowadzić do uznania obcego w jego obcości. Dlatego różnorodność ludzkich istnień i form wiary nie może przeszkadzać nam w lepszym ich poznaniu i w zapewnianiu im koniecznej tolerancji, ponieważ jest to część misji Boga wobec człowieka i zadania człowieka jako przedstawiciela Boga na ziemi. Gotowość do pozytywnego podejścia do międzyreligijności i międzykulturowości jest więc głęboko zakorzeniona w islamie. Koran głosi:

<sup>5</sup> Mahmoud Abdallah, *Gemeinschaft im Koran zwischen dogmatischer Homogenität und kultureller Vielfalt*, w: *Theologische Quartalschrift* 197/2017, s. 155-181.

„O ludzie! My stworzyliśmy was z mężczyzny i kobiety i uczyniliśmy was narodami i plemionami, abyście się wzajemnie znali” (sura 49:13).

Poprzez ten werset Koran chce przekraczać granice sfery religijnej i wychowywać ludzi do nowego podstawowego konsensusu etycznego, który jest odpowiedni do warunków społecznych oraz ukierunkowany na wspólne wartości i cele ponad różnicami kulturowymi czy religijnymi poglądami na świat i ludzkość. Już prorok Małomet w swoich czasach pielęgnował kontakty i prowadził dialog z otaczającymi go ludami (Żydami, chrześcijanami i politeistami) oraz prowadził dyskusje ze wszystkimi stronami. Postrzegał bowiem dialog jako jedyny sposób na wzajemne poznanie się i wspólne życie. Także Koran w dialogu z religiami księgi nawiązuje do tego, co wspólne: nie tylko uznaje Stary i Nowy Testament za święte pisma czy misję Mojżesza i Jezusa za prorocką, ale także przypomina Żydom i chrześcijanom o jednym i wspólnym Bogu: „O ludu Księgi! Dojdźcie do jednego słowa dla nas i dla was” (sura 3:63)<sup>6</sup>. Strategia ta powinna pewnego dnia doprowadzić do powstania nowej, bogatszej wspólnej kultury osobistego i pozbawionego uprzedzeń spotkania, nawet jeśli krytyczny stosunek do własnej religii i religii innych jest z pewnością konieczny.

### ***Akceptacja i docenienie***

W dialogu międzyreligijnym trzeba być świadomym własnych wartości i podstawowych założeń, aby – nie kwestionując ich zasadności – móc docenić światopogląd innych. Decydujące znaczenie ma bowiem postrzeżenie „otaczających nas ludzi z ich kulturowymi światami społecznymi z taką samą powagą (...), z jaką my sami chcemy być postrzegani”<sup>7</sup>. Pomimo tych wszystkich różnic ludzie mają jedną podstawową cechę wspólną: są ludźmi.

Ponieważ wzajemne poznawanie się ludzi jest koniecznością, i to niezależnie od różnic, a może właśnie z ich powodu, islam wzywa do przyjaznego, neutralnego i pozbawionego uprzedzeń dialogu między religiami:

Wzywaj na drogę twego Pana z mądrością i dobrym napomnieniem! Spieraj się [tzn. dyskutuj] z nimi najlepszymi słowami! Twój Pan wie najlepiej, kto zbłądził z Jego drogi, i On najlepiej wie, kto jest prowadzony (sura 16:125).

Takie podejście można zbudować jedynie na zasadzie wzajemnego uznania i afirmacji odmienności – religijnej, politycznej i kulturowej. Bycie muzułmaninem oznacza więc coś więcej niż tylko wyznawanie określonego

<sup>6</sup> Por. szczegółowo <https://www.acommonword.com/> [dostęp: 8.7.2021].

<sup>7</sup> Albrecht Grözinger, *Differenz-Erfahrung. Seelsorge in der multikulturellen Gesellschaft. Ein Essay*, Waltrop 1995, s. 24.

systemu światopoglądowego czy opowiadanie się za pewnymi dogmatami i doktrynami religijnymi. Bycie wierzącym oznacza również aktywną pracę nad rozwojem koncepcji pełnego szacunku, wspólnego i dialogicznego uczenia się od ludzi i z ludźmi różnych wyznań, kultur, pochodzenia i przekonań politycznych. Nazywam tę koncepcję teologią życia razem. Chciałbym ją pokrótce przedstawić w następnej części.

### **Teologia życia razem**

Koran, jak wspomniano powyżej, w wielu miejscach mówi o wartościach dialogu, tolerancji, szacunku i akceptacji. Termin „prowadzić dialog” *hiwār* nie tylko występuje dosłownie trzy razy w Koranie (sura 18:34.37, 51:1), ale liczne narracje i opowieści koraniczne również relacjonują dialog – na przykład między Mojżeszem a Bogiem, Bogiem a Jezusem, Korahem a Mojżeszem, Dawidem, Noem, Abrahamem i innymi. Ponadto w Koranie można znaleźć następujące pojęcia: poznawanie i szacunek dla różnic (sura 49:13), wolność sumienia i przekonań oraz samostanowienie (sura 2:256), sprawiedliwość (sura 5:8), wielość (sura 11:118), podkreślanie podobieństw (sura 3:64), braterstwo (sura 4:1), pokój (sura 8:61), bycie razem (sura 5:2) i współlistnienie (sura 109:6). Moim zdaniem te różne koncepcje można połączyć w pojęcie „teologii życia razem”<sup>8</sup>. Mówiąc o „życiu razem”, chcę podkreślić, że dialog międzyreligijny nie może być postrzegany jako zagadnienie wyłącznie dla ekspertów, ani nie może się do niego ograniczać. Musi się on toczyć wszędzie tam, gdzie ludzie spotykają się z osobami innych wyznań w życiu codziennym: w pociągu, w lokalnej społeczności, w szkole, w pracy, w sąsiedztwie lub na spacerze. Ważne jest, aby pomóc im przezwyciężyć strach przed innymi oraz postrzegać i akceptować jako ubogacenie to, co jest obce ich własnej religii. Teologia życia razem obejmuje cztery główne wymiary życia, które wzajemnie się uzupełniają i ubogacają: wymiar dogmatyczny, międzyludzki, gospodarczy i polityczny.

### **Wymiar dogmatyczny**

Dialog międzyreligijny jako rozmowa w kontekście religijnym, nawet jeśli dotyczy przede wszystkim kwestii społeczno-politycznych, „wymaga

---

<sup>8</sup> Mahmoud Abdallah, *Theologie des Zusammenlebens: Von der Glaubensorientierung zum interaktiven Miteinander? Eine islamische Perspektive*, w: Bernd Jochen Hilberath, Mahmoud Abdallah (red.), *Theologie des Zusammenlebens. Christen und Muslime beginnen einen Weg*, Ostfildern 2017, s. 215-240.



oczywiście jasnego wyznania wiary, które jest podstawą tożsamości religijnej”<sup>9</sup>. Dlatego nie może on (z powodzeniem) funkcjonować, jeśli jednocześnie nie istnieje wolność religijna. Teologia życia razem musi zatem wyjaśniać stanowisko islamu w tej kwestii i zapobiegać nieporozumieniom. Koran mówi o wolności religijnej w ponad 100 fragmentach, z których należałoby krótko dokładniej przestudiować surę 2:256. Aby ukrócić wszelkie nadużycia, Koran uznaje w tym fragmencie wolność religijną per se za obowiązującą: „Nie ma przymusu w religii”. To sformułowanie Koranu znajduje się w najobszerniejszej surze, tzw. sercu Koranu, i tym samym ukazuje prawo człowieka do samostanowienia. Ten fragment Koranu nie tylko zakazuje zmuszania innych do przyjęcia wiary islamskiej, ale może być również interpretowany w odniesieniu do samych muzułmanów, tj. jako ostrzeżenie przed zmuszaniem współwyznawców do praktykowania wiary. Dlatego dialog międzyreligijny nie może prowadzić do monopolu na prawdę, ale z pewnością do wyznania własnej prawdy. Osądzanie innych należy pozostawić tylko Panu, jak mówi sura 22:17:

Między tymi, którzy uwierzyli, i tymi, którzy są Żydami, sabejczykami, chrześcijanami i zoroastrianami, i tymi, którzy dodają współtowarzyszy, Bóg rozsądzi w Dniu Zmartwychwstania. Bóg jest bowiem świadkiem każdej rzeczy.

Prawda innej religii staje się w ten sposób źródłem lepszego zrozumienia prawdy także w obrębie własnej tradycji religijnej. Dialog z pozycji pogardy czy wyższości nie jest dialogiem.

### ***Wymiar międzyludzki***

Islam postrzega społeczeństwo jako wspólnotę, która uzupełnia się, wspiera, umacnia i nawzajem zabezpiecza. Jeśli jeden z członków nie czuje się dobrze, pozostali czują się odpowiedzialni za udzielenie mu pomocy. Koran w wielu miejscach potwierdza to całościowe rozumienie troski o siebie nawzajem – np. sura 5:22 brzmi: „Wspomagajcie się nawzajem w pobożności i bogobojności, ale nie wspomagajcie się nawzajem w grzechu i wrogości”<sup>10</sup>. Praktyka ta wynika z tak zwanej Konstytucji Medyńskiej dotyczącej m.in. relacji między muzułmanami a Żydami. Kiedy Prorok wszedł do Medyny, zawarł umowę z mieszkającymi tam Żydami. Według niej muzułmanie

<sup>9</sup> Por. Levent Tezcan, *Interreligiöser Dialog und politische Religionen*, w: „Aus Politik und Zeitgeschichte” 28–29/2006, s. 26–32, tu s. 31.

<sup>10</sup> Por. Abū al-Qāsim Muḥammad ibn Aḥmad at-Ṭabrānī, *al-Muḡam al-awsaṭ*, red. Ṭāriq ibn ‘Awad Allah, ‘Abd al-Muḥsin al-Ḥusaynī, Kairo 1995, t. 3, s. 139, nr 6026.

i Żydzi tworzyli jedną wspólnotę, a między nimi panowała zgoda i wierność bez zdrady.

Dialog międzyreligijny funkcjonuje na płaszczyźnie teologicznej i na praktycznej płaszczyźnie społeczno-politycznej. Obydwie te płaszczyzny są komplementarne. Teologia życia razem nie może zatem pomijać płaszczyzny społecznej. Powinna ona budować, zwiększać i utrzymywać zaufanie. Jeśli dialog międzyreligijny nie zdoła wykształcić na płaszczyźnie społecznej postawy uważności, szacunku i odpowiedzialnej spostrzegawczości, pojawią się twarde fronty, które doprowadzą do zderzenia z wyznawcami innych religii.

### ***Wymiar gospodarczy***

Teologia życia razem na płaszczyźnie ekonomicznej nie oznacza, że religie muszą rozwijać koncepcje ekonomiczne, ani że dialog międzyreligijny musi zajmować się wyzwaniem ekonomicznymi. Oznacza to raczej, że teologia życia razem przeciwdziała problemom, które wynikają z kategoryzacji istot ludzkich na podstawie koloru skóry, ubioru itp., bez względu na status mniejszościowy lub większościowy. Powinna ona uwrażliwiać na to, że religijność i przynależność wyznaniowa nie stanowią ani kompetencji, ani też nie są czynnikiem wykluczającym na rynku pracy. Jej celem jest walka z uciskiem i dyskryminacją ze względu na pochodzenie, kolor skóry, przynależność etniczną i religijną. Budując zaufanie i – w duchu sury 4:1 – podejmując zobowiązania na rzecz przyszłości ludzkości oraz kultury równości i partnerstwa między mężczyznami i kobietami, dialog międzywyznaniowy działa na rzecz zapewnienia wszystkim obywatelom w społeczeństwie dostępu i prawa do zasobów państwowych i naturalnych oraz prawa do godnego życia (i umierania). Jednocześnie teologia życia razem na płaszczyźnie ekonomicznej uświadamia partnerom dialogu, jak powinni opowiadać się za obroną stworzenia i ochroną środowiska w sensie nauczania Koranu w surze 7:31: „O synowie Adama! Ubierajcie się pięknie do każdej modlitwy. Jedzcie i pijcie, ale nie trwońcie, albowiem Bóg nie kocha tych, którzy marnotrawią!”.

### ***Wymiar polityczny***

Przez obszar polityczny nie należy tu rozumieć ingerencji religii w politykę. Teologia życia razem na płaszczyźnie politycznej oznacza po prostu, że dialog międzyreligijny może przyczynić się do pokojowego współistnienia, co może

wspierać politykę w jej trosce o zwalczanie przemocy i terroru. Z drugiej strony dialog międzyreligijny nie może bagatelizować coraz częstszego na całym świecie nadużywania religii do celów politycznych i religijnego usprawiedliwiania przemocy. Musi sobie z tym poradzić i opracować sposoby przeciwdziałania. Poprzez dialog międzyreligijny należy również odkryć i uświadomić sobie ogromny potencjał pokojowy, jaki tkwi w religiach. W 1977 roku były kanclerz Niemiec Helmut Schmidt odwiedził prezydenta Egiptu Anwara as-Sadata. Podczas wspólnego rejsu po Nilu Sadat opowiadał o tym, jakie zdumienie wzbudza w nim fakt, że muzułmanie i Żydzi, mimo pokrewieństwa i dużej liczby podobieństw pod względem religijnym, są tak wrogo do siebie nastawieni. Dla Sadata religia była siłą napędową jego starań o zawarcie traktatu pokojowego z Izraelem. Dla Helmuta Schmidta, który nie był szczególnie zainteresowany religią, informacja ta była przebudzeniem. Po raz pierwszy uświadomił sobie, jak istotny wkład religie mogą wnieść w międzynarodowy pokój i współzycie społeczne, i od tej podróży zaczął się w to angażować. Według Schmidta ta historia była siłą napędową jego zaangażowania w globalną etykę i w działalność Parlamentu Religii Świata<sup>11</sup>. Teologia życia razem oznacza, najprościej mówiąc, zdecydowaną pracę na rzecz pokoju, sprawiedliwości i zachowania stworzenia na całej Ziemi: „Niech powstanie z was wspólnota nawołująca do dobra, nakazująca to, co jest słuszne, i zakazująca tego, co jest złe. Oni są tymi, którzy osiągną szczęśliwość” (sura 3:104).

## Wniosek

Islam zakłada różnorodność ludzkiej egzystencji w świecie, widzi w tej różnorodności znaki istnienia i mocy Boga oraz wzywa muzułmanów do refleksji i do doceniania wartości innych. Pierwszym i ważnym elementem tego procesu jest poznanie, a właściwie odkrycie drugiego człowieka, co w surze 49:13 jest zadeklarowane jako cel stworzenia. Z tego względu dialog międzyreligijny ma szczególne znaczenie: z jednej strony przyczynia się do odkrycia innego człowieka jako ubogacenia, a z drugiej strony do lepszego poznania własnego kontekstu religijnego i kulturowego. Dialog międzyreligijny musi ostatecznie prowadzić do teologii życia razem i z niej wynikać. Obejmuje ona cztery główne wymiary naszego życia codziennego opisane powyżej: dogmatyczny, międzyludzki, gospodarczy i polityczny. Aby teologia życia

<sup>11</sup> Por. Mahmoud Abdallah, *as-Sadat – Schmidt: Hiwār al-azamāt* [Dialog kryzysu], Kair 2021.

razem mogła funkcjonować, powinniśmy mieć w kontekście dialogu międzyreligijnego świadomość, że – według wielkiego muzułmańskiego uczonego i mistyka Al-Ghazaliego –

ten ziemski świat jest podróżą karawaną w drodze do Boga. Wszyscy ludzie spotykają się w nim jako towarzysze podróży. Ale ponieważ wszyscy podróżują do tego samego celu i tworzą niejako karawanę, muszą zachować pokój i harmonię między sobą, pomagać sobie nawzajem i szanować prawa innych<sup>12</sup>.

---

<sup>12</sup> Abu Ḥāmid al-Ġazālī, *Das Elixier der Glückseligkeit. Aus den persischen und arabischen Quellen in Auswahl übertragen von Hellmut Ritter*, Monachium <sup>5</sup>1993, s. 75.



## ***Zadania i wyzwania edukacji w zakresie spotkań międzyreligijnych***

*W tym rozdziale opowiadamy:*

- *o kontekstach i metodach edukacji w obszarze międzyreligijnym,*
- *o wyzwaniach i przeszkodach, z którymi edukacja ta musi się zmierzyć,*
- *o istniejących już projektach i materiałach edukacyjnych.*



## **EDUKACJA W ZAKRESIE SPOTKAŃ MIĘDZYRELIGIJNYCH W KONTEKŚCIE SZKOLNYM. PRZYKŁAD POLSKI**

Edukacja i duchowość to bardzo ważne obszary egzystencji wszystkich ludzi. Każdy przeżywa je na swój własny unikatowy sposób. Powoduje to konieczność uzgodnienia, jak mamy radzić sobie z naszą różnorodnością, jak koegzystować, mimo doświadczenia inności i odrębności drugiej osoby. Nie jest to możliwe bez podjęcia odpowiedniego dialogu, który prowadzi do poznania, zrozumienia i zaakceptowania nieznanego. Dialog ten wpisany jest w naturalny sposób w cele edukacyjne szkoły. Jest także niezbędny do autentycznego spotkania wyznawców różnych religii. Bez niego nie jest możliwe budowanie wzajemnego szacunku w wielu obszarach relacji międzyludzkich.

W poniższej refleksji chcę pokazać, jakie są wartości, możliwości i wyzwania związane z włączeniem dialogu międzyreligijnego w pragmatykę edukacyjną polskiej szkoły. Pragnę zaznaczyć, że refleksja ta nie jest pozbawiona dozy subiektywizmu, który wynika ze specyfiki środowiska mojej pracy czy własnych doświadczeń zawodowych.

Pracuję jako wicedyrektor wiejskiej podkrakowskiej szkoły. To środowisko dość jednorodne wyznaniowo z dominującym wpływem wyznania rzymsko-katolickiego. Praktycznie wszyscy nasi uczniowie uczęszczają na lekcję religii, a duża część społeczności lokalnej oczekuje uwzględniania wartości i tradycji chrześcijańskich w działalności szkoły.

Swój wywód skoncentruję na pytaniach praktycznych, jakie może postawić sobie dyrektor, który do tysiąca zapisanych w prawie obowiązków miałby dołożyć jako kolejny spotkania międzyreligijne. Zaznaczam, iż dyrektor ten nie jest konkretną osobą, piastującą to stanowisko, a raczej uogólnionym modelem. Oznacza to, że w przypadku konkretnych dyrektorów opisany przeze mnie proces zadawania pytań może wyglądać zupełnie inaczej lub nie wystąpić wcale.

W próbie odpowiedzi wykorzystam swoje własne doświadczenia osoby zajmującej się od kilkunastu lat organizacją i zarządzaniem szkołą, jak również informacje od dyrektorów i nauczycieli z całej Polski, z którymi

kontaktuję się w ramach moich działań zawodowych. Zaznaczam, że moja wiedza w omawianym zakresie wynika przede wszystkim z kilkunastoletniej praktyki zawodowej, a nie z prowadzonych na szeroką skalę działań badawczych.

Po przedstawieniu wstępnych założeń zastanówmy się, jakie więc pytania może lub powinien postawić sobie dyrektor w zetknięciu z zagadnieniem edukacji na temat religii i dialogu międzyreligijnego?

### Czy muszę to robić?

Odpowiedzi należy szukać w obowiązujących przepisach oświatowych. W pierwszej kolejności sięgniemy do podstawowego dokumentu, jakim jest *Prawo Oświatowe*. Art. 30a zobowiązuje nauczycieli do zachowania poufności informacji dotyczących przekonań religijnych i światopoglądowych uczniów. Zaś art. 98 stwierdza, iż statut szkoły zawiera „cele i zadania szkoły wynikające z przepisów prawa oraz sposób ich wykonywania, w tym w zakresie (...) umożliwiania uczniom podtrzymywania poczucia tożsamości narodowej, etnicznej, językowej i religijnej”.

Z kolei art. 6 *Karty Nauczyciela* stwierdza, że

Nauczyciel obowiązany jest:

(...) 4) kształcić i wychowywać młodzież w umiłowaniu Ojczyzny, w poszanowaniu Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej, w atmosferze wolności sumienia i szacunku dla każdego człowieka;

5) dbać o kształtowanie u uczniów postaw moralnych i obywatelskich zgodnie z ideą demokracji, pokoju i przyjaźni między ludźmi różnych narodów, ras i światopoglądów” [podkreślenie – M.B.].

*Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej w sprawie warunków i sposobu organizowania nauki religii w publicznych przedszkolach i szkołach* w § 10 wskazuje, że Kościoły i związki wyznaniowe powinny dążyć do ustalenia wspólnego terminu rekolekcji wielkopostnych. Zaś w § 12 czytamy:

W pomieszczeniach szkolnych może być umieszczony krzyż. W szkole można także odmawiać modlitwę przed i po zajęciach. Odmawianie modlitwy w szkole powinno być wyrazem wspólnego dążenia uczniów oraz taktu i delikatności ze strony nauczycieli i wychowawców [podkreślenie – M.B.].

Według *Podstawy programowej kształcenia ogólnego*

kształcenie ogólne w szkole podstawowej ma na celu:

1. wprowadzanie uczniów w świat wartości, w tym ofiarności, współpracy, solidarności, altruizmu, patriotyzmu i szacunku dla tradycji, wskazywanie wzorców



- postępowania i budowanie relacji społecznych, sprzyjających bezpiecznemu rozwojowi ucznia (rodzina, przyjaciele);
2. wzmacnianie poczucia tożsamości indywidualnej, kulturowej, narodowej, regionalnej i etnicznej;
- (...)
11. kształtowanie postawy otwartej wobec świata i innych ludzi, aktywności w życiu społecznym oraz odpowiedzialności za zbiorowość;
- (...)
13. ukierunkowanie ucznia ku wartościom.  
Najważniejsze umiejętności rozwijane w ramach kształcenia ogólnego w szkole podstawowej to: (...)
7. aktywny udział w życiu kulturalnym szkoły, środowiska lokalnego oraz kraju [podkreślenia – M.B.].

W przedstawionych dokumentach nie znajdujemy bezpośredniej wskazówki dotyczącej obowiązku organizowania spotkań międzyreligijnych. Należy jednak podkreślić, że takie spotkania mogą stanowić realizację w/w zapisów. Z punktu widzenia uczniów może być to sposób atrakcyjniejszy od podawania podczas lekcji suchych faktów.

W treściach przedmiotowych podstawy programowej, zwłaszcza języka polskiego, historii i wiedzy o społeczeństwie, pojawiają się pojedyncze odwołania do zagadnień związanych z religiami. W dużej mierze są one jednak traktowane jako zagadnienia o charakterze historyczno-kulturalnym i zapewne w zdecydowanej większości przypadków tak właśnie są realizowane. W związku z tym nie stanowią autentycznego spotkania międzyreligijnego.

Po analizie najważniejszych dokumentów oświatowych stwierdzam, że w moim przekonaniu dyrektor nie musi sięgnąć po ideę spotkań międzyreligijnych, nie musi być ich organizatorem. Jeśli jednak rozważy podjęcie takiej aktywności, powinien zadać sobie kolejne pytania.

### **Czy istnieje realna potrzeba organizacji spotkań międzyreligijnych w szkole? Jakie są oczekiwania interesariuszy szkoły w tym zakresie?**

Dialog międzyreligijny jest niewątpliwie potrzebny w dzisiejszym świecie. Pytanie dotyczy jednak kwestii, czy jest to realna, żywotna potrzeba w danej placówce oświatowej. Tu odpowiedź, w moim przekonaniu, nie jest taka łatwa. W społecznościach o dość jednorodnym przekroju pod względem przynależności religijnej stosunek do omawianego problemu może być obojętny, bo nie przekłada się na codzienne, „bliskie” ludziom zjawiska.

Wiemy też, że zdarzają się sytuacje, gdy kwestia innych religii czy kultur jest tematem wręcz niepożądanym i budzi spory opór, często silnie motywowany poglądami religijnymi danej grupy. Przykładem może być

sytuacja z Dobczyc, gdzie w 2019 roku wobec dyrektorki szkoły wszczęto postępowanie dyscyplinarne po tym, jak w ramach realizacji międzynarodowego programu AISEC w szkole zajęcia prowadzili studenci-wolontariusze z Algierii. Głównym powodem protestu rodziców był fakt, że uczniowie uczyli się zapisywać swoje imiona w języku arabskim.

Podobne motywacje obserwujemy w przypadku kwestionowania doboru lektur szkolnych. Część rodziców z powodu przekonań religijnych kwestionuje zasadność czytania przez dzieci książek o tematyce fantastycznej. Czasami posuwają się do posądzania nauczycieli o szerzenie okultyzmu. Sytuacje takie zdarzają się nawet wtedy, gdy autor książki jest zaangażowanym chrześcijaninem, a w treści książki można odnaleźć inspiracje biblijne przedstawione zgodnie z zasadami inkulturacji i swobody literackiej, jak na przykład w cyklu powieściowym *Baśniobór* Brandona Mulla.

Zastrzeżenia do podejmowanych przez nauczycieli działań o zabarwieniu religijnym zgłaszają również osoby obojętne religijnie lub wręcz wrogie wszelkim formom religijności. W ich przypadku opór może wynikać z coraz mocniej akcentowanej ostatnio zasady świeckości szkoły. Zgodnie z nią na terenie szkoły publicznej nie powinny występować żadne przejawy aktywności religijnej.

Postulaty i protesty rodziców są bardzo istotne w pragmatyce szkolnej, ponieważ polskie prawo oświatowe nakłada na szkoły obowiązek uwzględnienia opinii rodziców uczniów – szczególnie we wszystkich obszarach wychowawczych. Stwarza to realne pole do blokowania wszelkich działań szkoły, które choćby część rodziców uzna za niezgodne z ich przekonaniami.

Opisane tu zjawiska pozwalają postawić tezę, że we współczesnej szkole istotnym czynnikiem, a równocześnie wyzwaniem, jest gotowość do przyjęcia otwartej postawy przez nauczycieli, rodziców i społeczność lokalną. Bez tego nie jest możliwe autentyczne spotkanie z innym, nieznanym, a przez to obcym. Kluczowa rola w tym zakresie przypada lokalnym przywódcom religijnym. W dużej mierze to oni kształtują przekonania swoich wspólnot religijnych. Z kolei brak gotowości do spotkań międzyreligijnych wśród członków tych grup z pewnością utrudni, a nawet uniemożliwi ich realizację zarówno w przestrzeni sakralnej, jak i oświatowej.

### **Co już robimy w szkole?**

Kolejne pytanie prowadzi dyrektora do analizy sytuacji w szkole. Sporządzenie swojego „rachunku otwarcia” pozwoli na skuteczne zaplanowanie nowych lub zmodyfikowanie dotychczasowych działań.

Z pewnością we wszystkich szkołach odbywają się lekcje, podczas których nauczyciele poruszają kwestie kultury i tradycji nurtów religijnych. W ten sposób bezpośrednio realizowane są zapisy podstawy programowej.

W miarę możliwości treści te realizowane są także podczas wycieczek szkolnych. Dla przykładu uczniowie mojej szkoły mają możliwość poznawania kultury judaizmu podczas organizowanych przez nauczyciela historii wycieczek na krakowski Kazimierz. Najstarsi uczniowie poznają problematykę Holokaustu podczas wyjazdów do pobliskiego Oświęcimia i byłego nazistowskiego obozu koncentracyjnego i zagłady Auschwitz czy do Płaszowa. Jest to element realizacji podstawy programowej z przedmiotów humanistycznych. Spotkanie z kulturą czy religią ma wtedy jednak charakter „muzealny”, nie jest spotkaniem z żywą praktyką religijną. Przypuszczam, że w większości przypadków realizacja zagadnień religijno-kulturowych wygląda właśnie w ten sposób. Moim zdaniem nie wyczerpuje to znamion autentycznego spotkania międzyreligijnego.

Nie sposób tu wymienić wszystkich realizowanych w szkołach działań powiązanych z dialogiem międzyreligijnym. Wynikają one z autonomicznych decyzji poszczególnych placówek, wieloletnich tradycji czy potrzeb lokalnych społeczności, zwłaszcza niejednorodnych wyznaniowo.

### **Kto się tym zajmie i kiedy?**

Delegowanie zadań to podstawa skutecznego zarządzania. Kolejne pytanie dotyczy więc poszukiwania zasobów osobowych – nauczycieli, nie tylko o odpowiednich kwalifikacjach, ale również chęciach.

W pierwszej kolejności zadanie to wydaje się częścią obowiązków nauczycieli religii, o ile pracują na terenie szkoły. Istotnego wsparcia mogą udzielić również nauczyciele przedmiotów humanistycznych, zwłaszcza języka polskiego, historii i wiedzy o społeczeństwie. Koniecznie jednak należy wziąć pod uwagę autonomię nauczycieli w doborze metod i sposobów realizacji treści przedmiotowych. Dodatkowo należy pamiętać, że nauczyciele „zmuszeni” do podejmowania działań, mogą de facto wykonywać je tylko pozornie.

Dodatkowo obawy nauczycieli może budzić brak jasnych wskazań prawnych w tym zakresie. Nauczyciele nie podejmą działań, które łatwo zakwestionować. Nie będą chcieli narazić się na posądzenie o promowanie niewłaściwych idei czy prowadzenie indoktrynacji religijnej.

## Po co szkole spotkania międzyreligijne?

Zapewne pytań, które postawi sobie dyrektor, będzie znacznie więcej. Przypuszczam, że udzielenie pozytywnej odpowiedzi na te, które postawiłem powyżej, nie jest łatwe. Sądzę, że w wielu wypadkach z powodu wielości innych zadań i obaw przed możliwymi negatywnymi konsekwencjami szkoły w ogóle nie podejmą się realizacji spotkań międzyreligijnych lub będą je realizowały w bardzo ograniczonym zakresie. Przyznam, że po warsztatach *Potencjał integracyjny religii monoteistycznych dla dzisiejszej Europy* w ramach *Międzynarodowego, międzyreligijnego projektu koncepcyjno-edukacyjnego* Fundacji Krzyżowa, w których uczestniczyliśmy w dniach 25 i 26 listopada 2020 roku, postrzegam ten fakt jako pewną stratę dla rozwoju uczniów. Rozważmy zatem, co szkole mogą dać takie spotkania.

Przede wszystkim są one okazją do spotkania Innego – człowieka, którego należy szanować wraz z jego odmiennymi przekonaniem, tradycją, zwyczajami. To praktyczna lekcja tolerancji. Poznanie przedstawicieli innych religii pozwala na praktyczne doświadczenie faktu, że przeraża to, co nieznanne. Zdobycie wiedzy w relacji z drugim człowiekiem pomaga oswoić i zaakceptować to, co inne.

Ponadto spotkanie zawsze jest okazją do dialogu. Rozmowa z osobą, która myśli podobnie, jest stosunkowo łatwa. Poznawanie Innego poprzez wzajemne pytania i odpowiedzi umożliwia szukanie tego, co wspólne, co łączy, a tym samym prowadzi do akceptacji i poczucia bliskości. Autentyczny dialog oczywiście nie pomija różnic – pozwala na budowanie relacji pomimo nich. Odmienność traci swoją destrukcyjną dla związków międzyludzkich rolę.

W końcu poznanie Innego może służyć rozbudzeniu ciekawości świata, budowaniu otwartej postawy i gotowości do zadawania pytań. Uczeń, który raz się przekona, że „inne” nie znaczy „złe”, będzie mógł wykorzystać tę wiedzę w swoim życiu, gdy napotka coś, czego nie zna.

Dialog prowadzi do wspólnego działania, które może być jego pełniejszą formą. Udział uczniów w międzyreligijnych dziełach dobroczynnych byłby bezcenną lekcją wrażliwości, która najpierw widzi człowieka i nie różnicuje w wykluczający sposób.

Spotkanie międzyreligijne może stać się swoistym warsztatem kształtowania kompetencji komunikacyjnych i etycznych, krytycznego myślenia oraz postawy otwartej na współczesny świat w jego różnorodności. Umiejętności te są szczególnie ważne w dzisiejszym globalnie połączonym społeczeństwie. Ich kształtowanie jest celem programów wychowawczo-profilaktycznych realizowanych w szkołach. Dialog, czy to międzyreligijny, czy

międzykulturowy, jest więc cenną metodą rozwijania uczniów i realizacji celów wychowawczych szkoły.

### **Co szkoła może wnieść do dialogu międzyreligijnego?**

Jeśli jednak dialog międzyreligijny nie będzie czy nie powinien toczyć się na terenie szkół, to czy mogą one przyczynić się do jego jakości i wpływu na współczesny świat? W moim przekonaniu odpowiedź brzmi: „Zdecydowanie tak”. Działa tu zasada sprzężenia zwrotnego.

Wszystkie działania wychowawcze szkół, które rozwijają umiejętności dialogu, szanowania poglądów innych i tolerancji, przygotowują do spotkania Innego, w tym człowieka pochodzącego z odmiennej tradycji religijnej. O ile organizacja spotkań międzyreligijnych nie musi być priorytetem szkół, to pominięcie kształtowania wyżej wymienionych kompetencji byłoby zaprzeczeniem ich misji we współczesnym świecie. Placówki oświatowe ze swej natury przygotowują do dialogu, w tym do dialogu na poziomie międzyreligijnym. W pewnym zakresie cele oświaty i spotkań międzywyznaniowych były, są i będą tożsame.

### **Podsumowanie**

Z punktu widzenia pragmatyki szkolnej, moim zdaniem, do katalogu zadań i wyzwań edukacji w zakresie spotkań międzyreligijnych należy zaliczyć:

1. Znalezienie sposobu na wzbudzenie autentycznej potrzeby i gotowości do realizacji takich spotkań w nauczycielach, uczniach, rodzicach i środowiskach lokalnych, w tym społecznościach religijnych. Zarówno środowiska edukacyjne, jak i wspólnoty wyznaniowe powinny skoncentrować się wokół pokazywania korzyści, jakie z takich spotkań wynikają, zwłaszcza jeśli prowadzą one do wspólnego działania na rzecz innych ludzi.
2. Zdefiniowanie, czym właściwie są spotkania międzyreligijne, a co jest jedynie ich substytutem. Czy wystarczająca jest wycieczka do miejsca pamięci lub centrum kulturalnego? Czy może jednak istotniejsze jest spotkanie z innym człowiekiem?
3. Jasne określenie zasad, co w tym zakresie jest dopuszczalne w szkole publicznej, a co nie. To szczególnie ważny obszar z punktu widzenia niwelowania obaw nauczycieli co do prawidłowości własnych działań. Jak znaleźć dobrą przestrzeń do dialogu w świecie, w którym z jednej strony obserwujemy dominację jednego wyznania nad innymi oraz jego znaczną ingerencję w sferę publiczną, a z drugiej strony podnoszone są postulaty pełnej świeckości szkoły?

4. Stworzenie atrakcyjnych dla uczniów metod oraz przestrzeni do spotkań międzyreligijnych. Szczególnie przydatne może się tu okazać wykorzystanie narzędzi komunikacji zdalnej. W pewnej mierze tematykę tę do niedawna realizowano w programie „Skype in the classroom”, którego ideą było wykorzystanie podczas lekcji aplikacji Skype do komunikacji z ludźmi z całego świata. Podczas tych spotkań siłą rzeczy czasem pojawiał się kontekst religijny.
5. Skuteczne rozwijanie w uczniach obok wiedzy, a może przede wszystkim, kompetencji społecznych, komunikacyjnych i etycznych. Realizacja tego zadania będzie miała istotny wpływ na przyszłość uczniów, na to, jakimi ludźmi się staną. Czy będą gotowi do podjęcia pełnego szacunku dialogu z człowiekiem, który pod jakimś względem jest inny?

Zapewne nie jest to pełna lista wyzwań, jakie współcześnie stoją zarówno przed edukacją, jak i przed wspólnotami religijnymi. Moim zdaniem istnieje potrzeba wielu zmian w tym zakresie, by młodzi ludzie w przyszłości mieli lepsze zrozumienie i większą otwartość na drugiego człowieka, którego sposób życia, przekonania czy poglądy są inne. Zapewne truizmem jest stwierdzenie, że każda inicjatywa, prowadząca do takich zmian, jest drogą do lepszego świata. Czy jednak nie jest to jedno z najbardziej istotnych dążeń społecznych, zwłaszcza w świecie, w którym tak mocno zaznaczają się wszelkie podziały?

## EDUKACJA W DZIEDZINIE SPOTKAŃ MIĘDZYRELIGIJNYCH. PRZYKŁAD NIEMIEC

Chciałabym cofnąć się nieco w doświadczenia z przeszłości, aby następnie przejść do konkretnych działań, przede wszystkim z Hamburga. Spotkanie międzyreligijne w najszerszym sensie tego słowa to coś, z czym dorastałam, najpierw nieformalnie w szkole, wtedy jeszcze jako jedyna muzułmańska uczennica, później w środowisku studenckim, a następnie w pracy. Stopniowo społeczeństwo stawało się coraz bardziej pluralistyczne, a obok rozwijającej się współpracy ekumenicznej zaczęto formalnie organizować także dialog międzyreligijny, najczęściej w formie weekendowych seminariów, ale także jako intensywne tygodniowe konferencje.

### **Muzułmanie w Niemczech – początki dialogu**

Muzułmanie przybywali do Niemiec najpierw jako studenci lub biznesmeni, od lat 60. również jako robotnicy, a później jako uchodźcy. Nie przybywali więc ani z już istniejącą infrastrukturą intelektualną i duchową, ani jako grupa jednorodna językowo i kulturowo: nie ma niemalże takiej islamskiej szkoły prawa czy tradycji teologicznej, która nie byłaby reprezentowana wśród muzułmanów w Niemczech. W centrach islamskich, które powstawały już w latach 60. w Hamburgu, Akwizgranie i w Monachium, gdzie istniały pierwsze biblioteki, od samego początku regularnie organizowano spotkania edukacyjne i dyskusyjne z poszczególnymi uczonymi. Z tego okresu w pamięci zapisały się takie nazwiska jak Smail Balić, Mohammad Mojtahed Shabestari, Annemarie Schimmel, Abdoldjavad Falaturi i Seyed Mehdi Razvi. Wydarzenia te bynajmniej nie ograniczały się do muzułmanów. Od końca lat 70. XX wieku utrzymywane są regularne kontakty z kościołami chrześcijańskimi, a od połowy lat 80. na niektórych uniwersytetach podejmuje się pierwsze próby dialogu. Muszę jednak od razu wspomnieć, że wszystkie te projekty po stronie muzułmańskiej (oraz po stronie innych mniejszości wyznaniowych i religijnych) opierały się na osobistych inicjatywach, a zasoby w tych przypadkach były bardzo ograniczone.

## Wychowanie religijne dzieci i nauczanie religii

Pierwsze koncepcje edukacji dzieci we wspólnocie muzułmańskiej również sięgają wczesnych lat 70. Początkowo zaangażowani rodzice, studenci i inne osoby wspólnie opracowywali materiały dla dzieci w języku niemieckim i oferowali lekcje – najpierw jeszcze bez konkretnie zarysowanej koncepcji, w najlepszym razie z praktycznym doświadczeniem w nauczaniu z innych dziedzin i oczywiście na zasadzie wolontariatu. W powstających wówczas społecznościach tureckich lekcje te odbywały się w języku ojczystym i były w dużym stopniu uzależnione od tego, z jakiego kontekstu edukacyjnego wywodzili się nauczyciele, oraz od ich ukierunkowania ideologicznego. Co więcej, ta oferta trafiała tylko do dzieci, których rodzice byli związani z jakąś wspólnotą. Wielu było pozostawionych samym sobie w kwestii wychowania religijnego. W ostatnim czasie, wraz z rozwojem mediów elektronicznych, coraz częściej lukę tę wypełniają źródła z Internetu o bardzo zróżnicowanej jakości, co niestety przyczynia się również do radykalizacji młodych ludzi. Marzenie o szkoleniu imamów i nauczycieli na miejscu było uznawane za mało realne: muzułmanie w Niemczech byli do końca lat 80. postrzegani przez oficjalne organy jako zjawisko tymczasowe i „zagraniczne”, a dopiero w latach 90. zaczęto mówić o „integracji”.

Dzieci muzułmańskie były początkowo zwolnione z (katolickiego i ewangelickiego) nauczania religii, wkrótce jako alternatywę wprowadzono przedmiot etyka. Podejście do islamskiej edukacji religijnej obok katolickiej i ewangelickiej edukacji religijnej pojawiło się dopiero niedawno, aby zapobiec izolacji i radykalizacji. Na początku lat 90. w Hamburgu rozwinęło się inne podejście. Kiedy odsetek dzieci nieewangelickich wzrósł z powodu napływu rodzin z innych wyznań chrześcijańskich, innych religii lub bez więzi religijnych, a w niektórych dzielnicach Hamburga stanowił większość, zaangażowani nauczyciele podjęli inicjatywę, aby w większym stopniu uwzględnić inne religie i światopoglądy w edukacji religijnej – z coraz większym doświadczeniem także w formie wizyt w meczetach, synagogach i świątyniach lub poprzez gościnnych wykładowców z innych wspólnot religijnych. Inicjatywy te odbiły się echem na uniwersytecie w Hamburgu i w połączeniu z innymi działaniami na rzecz dialogu stały się podstawą koncepcji „Edukacji religijnej dla wszystkich”: zamiast odrębnego wyznaniowo nauczania ma ona umożliwić „dialog w klasie”. We współpracy z instytucjami akademickimi i państwowymi oraz ekspertami ze wspólnot religijnych (hindusów, buddystów, muzułmanów, żydów, alewitów, ewangelików) powstało odpowiednie forum dyskusyjne. W następnych latach we współpracy międzyreligijnej tworzone



materiały dydaktyczne i programy nauczania, a także realizowano projekty z zakresu doskonalenia nauczycieli. Z formalnoprawnego punktu widzenia powstałe w ten sposób wspólne formy kształcenia religijnego pozostawały w zakresie „odpowiedzialności ewangelickiej”.

### **Poziom akademicki**

Dzięki projektowi „Akademia Religii Świata” na Uniwersytecie w Hamburgu, obejmującemu judaizm, buddyzm i islam, jak również dzięki współpracy z teologią ewangelicką idea wspólnego kształcenia na poziomie akademickim nabrała w 2000 r. konkretnych kształtów merytorycznych i organizacyjnych i mogła być realizowana w ciągu następnego roku akademickiego. Jednak w wyniku wydarzeń z 11 września 2001 r. plany te zostały zniweczone przez reakcje polityczne. Tutaj jednak lata udanej współpracy potwierdziły swoją wartość dzięki wzajemnemu zaufaniu: nie tylko kontynuowano ten dialog, ale i poszukiwano alternatyw. Najpierw utworzono „Interdyscyplinarne Centrum Religii Świata w Dialogu” ze wspólnymi projektami badawczymi. Akademia Religii Świata została założona równoległe z Instytutami Teologii Islamu w innych niemieckich ośrodkach, ponadto powstały katedry teologii islamu, ufundowana ze środków pozauniwersyteckich katedra zajmująca się zagadnieniami buddyzmu, regularnie zaprasza się profesorów gościnnych badających judaizm, hinduizm i inne religie; istnieją także powiązania wspomnianych tu jednostek badawczych z instytutami teologii ewangelickiej oraz katolickiej, a także i filozofii żydowskiej. W ramach jednego z międzynarodowych projektów badawczych analizowano m.in. społeczny rozwój pluralizacji religijnej, stosunek do świeckości, zagadnienie niejednoznacznej przynależności religijnej oraz kwestie teologiczne.

### **Doświadczenie i perspektywy na przyszłość**

Tak więc, oprócz niezaprzeczalnych wyzwań i trudności, istnieją cenne elementy i perspektywy, które można wykorzystać, aby stworzyć satysfakcjonujący fundament dla dialogicznego wychowania religijnego. Obejmują one podstawy myślowe pochodzące z tradycji religijnych, które należy zbadać, zaktualizować i przenieść do współczesnego kontekstu, w tym aspekt relacji między nauczycielami a uczniami. W końcu edukacja to nie tylko przekazywanie informacji, które łatwo może odbywać się anonimowo i w indywidualnej izolacji, a nawet konkurencji, ale także wymiana i współpraca w praktyce. W każdym razie opisane tu doświadczenia stworzyły fundamenty zaufania, na których można budować dalszą owocną pracę. Różnorodność

może więc stać się katalizatorem dla powstania kultury dialogu, która wykracza również poza tak zwane religie monoteistyczne. Na wspólnej podstawie zaufania można wreszcie podjąć także głębsze pytania teologiczne, na których opiera się rozumienie samego siebie. Całkiem praktycznie należy się zastanowić, w jakim stopniu takie działania budujące zaufanie mogą być również wspierane politycznie, lub przynajmniej nieutrudniane, oraz w jaki sposób możemy wspólnie przyczynić się do lepszego nagłośnienia udanego dialogu i współpracy.

Zamiast wychodzić od zauważania braków i problemów, jakie stwarza różnorodność, można postrzegać wyzwania jako impuls i okazję do uczenia się od siebie nawzajem oraz do efektywnego wykorzystania istniejących zasobów i doświadczeń dla dzisiejszej edukacji religijnej. W tym celu pożądane są wspólne badania i dialogiczny dalszy rozwój już istniejących koncepcji o szerokich podstawach i z silnym zakotwiczeniem w nauce. W końcu religia nie oznacza odtwarzania minionego świata, lecz konstruktywne zaangażowanie w przyszłość.

## EDUKACJA MIĘDZYWYZNANIOWA WE WROCŁAWSKIEJ DZIELNICY WZAJEMNEGO SZACUNKU CZTERECH WYZNAŃ

### **Geneza i cele**

Dzielnica Wzajemnego Szacunku znajduje się w centrum Wrocławia, gdzie w bliskiej odległości od siebie położone są miejsca kultu prawosławnego, ewangelickiego, katolickiego oraz żydowskiego. W samym zgrupowaniu tych obiektów na stosunkowo małej przestrzeni nie byłoby może nic aż tak unikalnego, gdyby nie fakt, że od lat duchowni i społeczności wszystkich czterech wyznań współpracują ze sobą, realizując wspólne zamierzenia.

Geneza powstania Dzielnicy Czterech Wyznań związana jest ze spotkaniem w 1995 roku przewodniczącego gminy żydowskiej Jerzego Kichlera i proboszcza kościoła rzymskokatolickiego Jerzego Żytowieckiego, które miało pomóc w budowaniu atmosfery wzajemnego szacunku oraz zapobiec aktom wandalizmu i nietolerancji, z jakimi zmagano się w tym rejonie.

Społeczności czterech wyznań zaczęły się wzajemnie odwiedzać w kościołach i w synagodze z okazji świąt religijnych, odbywały się wspólne modlitwy, organizowano koncerty chórów, akcje charytatywne. W 1996 roku powołano Radę Dzielnicy Wzajemnego Szacunku, której działalność przyczyniła się do umocnienia współpracy. Pod koniec 2004 roku skala działań integracyjnych – zarówno edukacyjnych, jak religijnych – w ramach Dzielnicy spowodowała podjęcie starań o powołanie formalnej struktury, która nadałaby tej inicjatywie szerszy rozmach. W styczniu 2005 roku doszło do powołania Fundacji „Dzielnica Wzajemnego Szacunku Czterech Wyznań” we Wrocławiu jako organizacji pożytku publicznego. Obecnie w Dzielnicy społeczności czterech wyznań razem tworzą i realizują wspólne inicjatywy oraz wieloletnie projekty o charakterze religijnym, artystycznym, edukacyjnym i społecznym.

### **Projekty**

Główne projekty prowadzone od wielu lat to:

*Dzieci Jednego Boga* – program mający na celu edukację międzykulturową dzieci, młodzieży i dorosłych. Dzięki możliwości osobistego spotkania

i wspólnych zajęć oraz uczestnictwu w świętach religijnych innych wyznań dzieci, młodzież oraz dorośli bliżej zapoznają się z różnorodnością kultury chrześcijańskiej oraz z kulturą żydowską.

*Dzieciaki* – cykliczne międzywyznaniowe warsztaty dla dzieci. W ramach spotkań odbywają się zajęcia teatralne, plastyczne, literackie. Poprzez działanie przybliżają one dzieciom różne religie, tradycje i kultury.

*Warsztaty dialogu* – program skierowany do uczniów i seniorów, polegający na zwiedzaniu obiektów sakralnych w dzielnicy z przewodnikami, którzy są przedstawicielami poszczególnych wyznań. Warsztaty stwarzają możliwość nie tylko poznania specyfiki i tradycji prawosławia, judaizmu, protestantyzmu i katolicyzmu, ale spotkania z ludźmi na co dzień praktykującymi te religie.

Fundacja Dzielnicy prowadzi *Salon Wzajemnego Szacunku*, w ramach którego raz w miesiącu odbywają się spotkania z ludźmi ze świata kultury, nauki, sztuki, prowadzone są dyskusje i wykłady poświęcone teologii poszczególnych wyznań oraz kulturom obecnym w dzielnicy.

Kluczem do każdej kultury jest język, dlatego też w Dzielnicy Wzajemnego Szacunku Fundacja organizuje otwarte kursy nauki języka hebrajskiego i cerkiewno-słowiańskiego; zajęcia prowadzone w formie warsztatów połączone są z wprowadzeniem kontekstu kulturowego.

### **„Edukacja w Miejscach Pamięci – ścieżki kulturowe”**

We wrześniu 2013 roku z inicjatywy Rzecznika Praw Obywatelskich prof. Ireny Lipowicz i Prezydenta Wrocławia Rafała Dutkiewicza uruchomiony został we Wrocławiu program *Edukacja w Miejscach Pamięci – ścieżki kulturowe*. „Celem projektu »Edukacja w Miejscach Pamięci« jest umożliwienie wrocławskiej młodzieży odwiedzenia miejsc pamięci i poznania różnorodnych form upamiętniania – ważnych zarówno dla polskiej świadomości historycznej, jak i reprezentantów innych narodów oraz grup etnicznych i kulturowych. Bardzo ważnym elementem projektu jest kształtowanie postawy refleksyjnej wobec historii: uwrażliwienie na przemoc i wykluczenie oraz pokazywanie skutków nietolerancji wobec innych tradycji, przekonań i religii”<sup>1</sup>.

Poza wyjazdami do takich miejsc jak Gross-Rosen, Bełżec, Auschwitz młodzież z klas szóstych zaczęła odwiedzać w ramach tego programu również Dzielnicę Wzajemnego Szacunku.

<sup>1</sup> Wielokultury Wrocław, Edukacja w Miejscach Pamięci, <https://www.wielokultury.wroclaw.pl/edukacja-edukacja-w-miejscach-pamieci-emp/><https://www.wielokultury.wroclaw.pl/edukacja-edukacja-w-miejscach-pamieci-emp/> [dostęp: 9 III 2021].

Początkowo odbywało się to jednak dosyć chaotycznie w asyście lokalnych przewodników miejskich, a uczniowie nie zawsze mieli zapewniony dostęp do wnętrza miejsc kultu poszczególnych wyznań czy możliwość spotkania kompetentnych przedstawicieli tych społeczności. Po roku jasne się stało, że wizyty szkół w Dzielnicy powinny być merytorycznie i metodycznie koordynowane przez instytucję, która jest w stanie na bieżąco współpracować z administratorami i duchownymi świątyń znajdujących się na jej terenie. W 2015 roku z ramienia Zarządu Fundacji Dzielnicy Wzajemnego Szacunku przygotowałam we współpracy z reprezentantami poszczególnych wyznań program edukacji w Dzielnicy, który przez 5 lat trwania objął 212 szkół, 435 klas, 10390 uczniów w czasie 1305 godzin zajęć.

Istotą wizyty uczniów w Dzielnicy Wzajemnego Szacunku, poza zwiedzaniem obiektu i poznawaniem wielokulturowej historii Wrocławia, jest spotkanie z przedstawicielami społeczności luterańskiej, prawosławnej, żydowskiej i katolickiej. Żaden przewodnik opowiadający o religiach, tradycjach i zwyczajach nie zastąpi spotkania z „realnymi wyznawcami” danej wiary, ludźmi, dla których stanowi ona sens życia duchowego. Jest to niezwykle ważne, ponieważ kluczowe w edukacji na rzecz tolerancji jest kształtowanie szacunku nie tyle do abstrakcyjnie pojętych wyznań, religii, ale do ludzi je reprezentujących i znajdujących się w realnych przestrzeniach charakterystycznych dla poszczególnych konfesji.

Wizyta klasy w Dzielnicy obejmuje trzygodzinny program, w ramach którego uczniowie pod przewodnictwem koordynatora:

- odwiedzają cztery obiekty sakralne: kościół ewangelicko-augsburski Opatrzności Bożej, kościół rzymskokatolicki św. Antoniego z Padwy, Cerkiew Narodzenia Przenajświętszej Bogurodzicy oraz Synagogę pod Białym Bocianem;
- spotykają się z przedstawicielami judaizmu, katolicyzmu, ewangelicyzmu i prawosławia, którzy opowiadają uczniom o głównych założeniach reprezentowanej tożsamości religijnej, charakterystycznych wyznacznikach przestrzeni sakralnej danego wyznania, elementach stroju duchownych, znaczeniu danego wyznania w dziedzictwie kulturowym Wrocławia;
- zapoznają się z historią, dokonaniem Dzielnicy Wzajemnego Szacunku Czterech Wyznań, współpracą w jej obrębie oraz dialogiem międzyreligijnym i międzywyznaniowym.

Wszystkie odwiedzane obiekty stanowią cenne zabytki architektoniczne Wrocławia.

Zajęcia zorganizowane są w oparciu o obiekty sakralne znajdujące się w Dzielnicy i ich wyposażenie, zaś uczniowie otrzymują specjalnie przygotowane materiały dydaktyczne:

- folder, który zabierają ze sobą do domu,
- zalaminowane materiały w każdym z obiektów (do użytku na miejscu),
- pieczątki z symbolami czterech wyznań, które zbierają w folderze w czasie odwiedzania kolejnych obiektów.

Celem programu jest, aby po jego zrealizowaniu uczniowie:

- rozpoznawali elementy wiedzy o trzech wyznaniach chrześcijańskich: luteranizmie, katolicyzmie, prawosławiu oraz o religii żydowskiej – judaizmie,
- rozpoznawali charakterystyczne elementy związane ze sprawowaniem obrzędów religijnych w obrębie tych czterech wyznań,
- potrafili właściwie zachowywać się w każdej z czterech świątyń Dzielnicy, posiadali wiedzę o wymogach dotyczących stroju i rozumieli je,
- znali przedstawicieli czterech wyznań,
- właściwie interpretowali pojęcia „szacunek” i „tolerancja” w kontaktach międzywyznaniowych i międzykulturowych,
- potrafili wskazać podstawowe elementy łączące te wyznania, wiedzieli też o istniejących różnicach,
- znali cenne zabytki Wrocławia – potrafili wskazać na elementy architektoniczne charakterystyczne dla gotyku, baroku i neoklasycyzmu,
- rozumieli pojęcie wielokulturowości w historii i współczesności Wrocławia.

## Wyzwania

Realizacja tak szeroko zakrojonego projektu niewątpliwie jest dużym sukcesem, co nie znaczy, że na wielu etapach jego wdrażania nie pojawiły się problemy. Chciałabym je pokrótce omówić, ponieważ niektóre mogą mieć charakter bardziej uniwersalny i wносить coś do dyskusji o wyzwaniach szerzej rozumianej edukacji wielokulturowej. Z jakimi zatem trudnościami zmagaliśmy się?

### *1. Zbalansowanie atrakcyjnej formy z powagą treści*

Już na etapie opracowania pomocy dydaktycznych pojawił się problem dostosowania dyskursu do nastolatków. Zależało nam na atrakcyjnej i komunikatywnej formie. Okazało się jednak, że przedstawicielom poszczególnych wyznań, którzy zatwierdzali treść materiałów, wszelkie nawiązania do języka potocznego, młodzieżowego wydają się nieodpowiednie w zderzeniu

z powagą treści. Nie znalazł też akceptacji pomysł, aby przewodnikiem po Dzielnicy był Kot Szacun. W tym wypadku musiała nastąpić gruntowna zmiana projektów graficznych.

## *2. Terminy zwiedzania*

Kolejnym wyzwaniem, które wciąż pozostaje aktualne, jest ustalenie grafiku dla tak licznych grup odwiedzających obiekty sakralne czterech wyznań. Nie może to naruszać bieżącego funkcjonowania tych miejsc oraz musi odbywać się z poszanowaniem okresów świątecznych, a to bardzo radykalnie redukuje realną liczbę terminów.

## *3. Wdrożenie spójnego modelu spotkań we wszystkich obiektach*

Dużym wyzwaniem było przekonanie przedstawicieli poszczególnych wyznań do konieczności prowadzenia zajęć w jednolitej, opracowanej metodologicznie formule. W każdym z miejsc pojawiają się stałe elementy, np. opis stroju duchownego czy zabawa „Znajdź i wskaż”, polegająca na tym, że prowadzący pokazuje w materiałach edukacyjnych przedmiot znajdujący się w danym obiekcie, a dzieci konkurują, kto pierwszy odnajdzie go w przestrzeni realnej. Dla nas bardzo ważne było zachowanie jednolitej struktury spotkań ze względu na spójność merytoryczną projektu. Wymagało to jednak szkoleń, dyskusji oraz zmiany pewnych przyzwyczajzeń osób spotykających się z uczniami. Część przedstawicieli czterech wyznań w przeszłości oprowadzała jakieś grupy młodzieży i mieli oni własną wizję takich spotkań, odbiegającą od spójnego programu zaproponowanego przez nas. Dużym wyzwaniem jest rotacja osób zaangażowanych w realizację programu. W związku z tym projekt wiąże się również ze stałym monitoringiem realizacji oraz bieżącym szkoleniem przystępujących do niego nowych osób.

## *4. Uprzedzenia, postawa dzieci, nauczycieli i rodziców*

Najwięcej negatywnych zachowań, komentarzy, okazywanej niechęci pojawiało się w czasie odwiedzin w synagodze. Zdarzały się nawet wypadki, kiedy pojedynczy uczniowie nie chcieli wejść do synagogi, czy wygłaszali komentarze typu: „To nie wybito jeszcze tych wszystkich Żydów?”. Zauważalna też jest przeważająca bezradność i bierność nauczycieli w przypadku takich zachowań uczniów.

Najmniej znane zarówno wśród uczniów, jak i nauczycieli okazywało się zazwyczaj prawosławie. O ile w synagodze większość nauczycieli kiedyś była, o tyle w cerkwi – nie. Tu też pojawiało się najczęściej wątpliwości, jak

powinno się zachować po wejściu do świątyni, jak powinno zwracać się do księdza prawosławnego itp.

*5. Uwzględnienie i uszanowanie światopoglądu dzieci z domów ateistycznych*  
Wizyta klas szóstych w Dzielnicy obejmuje też kościół katolicki. I tu pojawił się problem polegający na tym, że przedstawiciele tego wyznania zakładali z góry przynależność wszystkich dzieci uczestniczących w projekcie do katolicyzmu. W związku z tym zdarzały się inicjatywy wspólnego odmówienia modlitw katolickich. Rolą koordynatora z ramienia Fundacji było zapobieganie tego typu sytuacjom, które stawiały dzieci innych wyznań oraz z rodzin bezwyznaniowych w trudnym położeniu. Tendencja do przyjmowania *a priori* założenia o przynależności uczniów do Kościoła katolickiego pojawiała się też u przedstawicieli pozostałych trzech wyznań. Nieraz próbowali oni opowiadać o swoich praktykach i zwyczajach, robiąc częste odniesienia do katolicyzmu. Używali zatem określeń, że coś jest „inne”, „dziwne” itp. W czasie szkoleń organizowanych przez Fundację dla realizatorów projektu uczulamy, aby tego nie robić. Zależy nam, aby inne wyznania nie były prezentowane jako egzotyczne i oczywiście chcemy unikać założenia, że każde dziecko jest świetnie zorientowane w obyczajach katolicyzmu.

*6. Znalezienie wspólnego dyskursu dla wyznania większościowego i wyznań mniejszościowych*

Powyżej opisane problemy i nasze założenia nie zmieniają faktu, że rzeczywistość większość dzieci odwiedzających ze swoimi szkołami Dzielnicę jest w mniejszym lub większym stopniu związana z Kościołem katolickim. W związku z tym często wykazywały one mniejsze zainteresowanie wizytą w świątyni katolickiej jako miejscu dobrze znanym, „oswojonym”, a w związku z tym mniej intrygującym. Dużym wyzwaniem jest znalezienie takiej formuły spotkania, aby przedstawiciel katolicyzmu mógł zainteresować uczniów w równym stopniu jak reprezentanci innych wyznań, którzy budzą większe emocje, zarówno negatywne, jak i pozytywne – np. ciekawość, zaintrygowanie, zdziwienie.

*7. Problemy w komunikacji i podziały w samej Fundacji*

Od roku 2015 sukcesywnie zmieniał się skład Zarządu Fundacji Dzielnicy Wzajemnego Szacunku i zespół osób realizujących projekty, co zaowocowało w niektórych wypadkach problemami w ich płynnym przebiegu. Ja również nie jestem już członkinią Zarządu i w związku z tym nie mam możliwości



bieżącego monitorowania realizacji celów projektu „Edukacja w Miejscach Pamięci”, nie prowadzę też obecnie szkoleń osób zaangażowanych w program.

Podsumowując: uważam, że realizowany w Dzielnicy Wzajemnego Szacunku program „Edukacja w miejscach pamięci – ścieżki kulturowe” odniósł sukces i spośród wszystkich działań Fundacji to on stał się projektem docierającym do największej liczby odbiorców. Dodatkową wartością w czasie tworzenia go było pogłębienie relacji pomiędzy przedstawicielami czterech wyznań. Na etapie wdrażania program wymagał intensywnej komunikacji i licznych spotkań. Nie do przecenienia jest również edukowanie samych nauczycieli przy okazji spotkań w Dzielnicy. Wielu z nich przyznaje, że dzięki projektowi mogli po raz pierwszy porozmawiać z przedstawicielem judaizmu czy prawosławia.

Projekt zaowocował też kolejnymi działaniami, ponieważ w czasie jego realizacji zauważyliśmy, że szczególnie osoby dorosłe towarzyszące uczniom w zwiedzaniu Dzielnicy czują pewne zakłopotanie przy wchodzeniu do obiektów wyznań mniejszościowych, spowodowane nieznanymi zasadami, co powinno się zrobić, co wypada, jak zwracać się do duchownego. Dlatego też opracowany został poradnik „Międzywyznaniowy savoir vivre”, który można obecnie znaleźć na stronie Fundacji.

Przed wszystkim sądzę jednak, że zaletą tego projektu jest to, iż opiera się on na spotkaniach międzyludzkich. Myślę bowiem, że w wychowaniu ku tolerancji skuteczniejsze od wizyt w miejscach martyrologii są spotkania z reprezentantami społeczności mniejszościowych i osvajanie inności na drodze realnego dialogu z żywymi ludźmi.

## **Dodatek**

Scenariusz zajęć w ramach programu „Edukacja w Miejscach Pamięci – ścieżki kulturowe”. Zajęcia prowadzi: koordynator z ramienia Fundacji oraz przewodnicy będący członkami poszczególnych wspólnot wyznaniowych.

*Etap I: Wizyta w Synagodze pod Białym Bocianem (1829 r.) 30 min.*

- Wprowadzenie/rozmowa kierowana:

Koordynator spotkania zaprasza dzieci do synagogi i prosi o zajęcie miejsc. Prowadzący, zadając uczestnikom pytania, wprowadza w tematykę spotkania, prosząc ich o otwarcie materiałów edukacyjnych na mapce Dzielnicy Wzajemnego Szacunku Czterech Wyznań i na logo Fundacji Dzielnicy (symbole czterech religii) omawia pojęcia mniej znane uczniom:

Czym jest szacunek, a czym tolerancja?

Na czym polega specyfika miejsca, jakim jest Dzielnica Wzajemnego Szacunku Czterech Wyznań?

Czym jest religia, a czym wyznanie?

Jakie religie i wyznania możemy spotkać w obrębie Dzielnicy?

Jakie są ogólne zasady zachowania się w miejscach kultu, w świątyniach?

Organizator przedstawia dzieciom pierwszego przewodnika – przedstawiciela judaizmu. Spotkanie odbywa się albo w dużej synagodze, albo w mieszczącej się obok – małej – w tzw. szulu. Chłopcy nakrywają głowy przygotowanymi przy wejściu kipami – przewodnik tłumaczy dlaczego.

Przewodnik zapoznaje uczniów z typowymi elementami wyposażenia synagogi: aron-hakodesz – szafa na Torę; parochet – zasłona przy aron-hakodesz; bima – miejsce, z którego czyta się Torę; babinice – miejsca przewidziane dla kobiet; menora – siedmioramienny świecznik. Pokazuje uczniom Torę i elementy jej wystroju oraz jad – wskaźnik używany przy czytaniu Tory. Krótko tłumaczy dzieciom znaczenie Tory jako fundamentu judaizmu.

Przewodnik czyta i tłumaczy uczniom napisy nad aron-hakodesz, które stanowią nazwy pięciu ksiąg Tory (jeżeli zajęcia odbywają się w małej synagodze, to przewodnik odwołuje się do modlitewnika – siduru). Wprowadza pojęcie języka hebrajskiego. Dzieci w swych materiałach edukacyjnych uczą się pisać literę *alef*. Przewodnik opowiada krótką legendę o literze *alef*.

• Zadania:

„Rozpoznaj modlącego się Żyda”: Przewodnik objaśnia elementy stroju charakterystyczne dla modlącego się Żyda – tałas (szal modlitewny – duży prostokątny kawałek materiału, zazwyczaj wełniany, na którego rogach umieszczone są cicis (cicit) – frędzle, co wypływa z nakazu Tory), tefilin (dwa czarne skórzane pudełeczka wykonane z jednego kawałka skóry koszernego zwierzęcia, w których znajdują się cztery ustępy Tory ręcznie przepisane w języku hebrajskim przez sofera, czyli pisarza; pudełeczka przywiązuje się rzemieniem do czoła i lewego ramienia). Przewodnik zauważa, że rabin we Wrocławiu nie nosi charakterystycznego stroju. Rabin jest osobą mającą ogromną wiedzę o Biblii i komentarzach do niej. Zauważa, że rabin może mieć żonę zwaną rebicyn i dzieci.

„Znajdź i wskaż”: Prowadzący pokazuje w materiałach edukacyjnych przedmiot znajdujący się w synagodze (gwiazda Dawida); dziecko, które jako pierwsze odnajdzie w przestrzeni synagogi pokazaną w materiałach rzecz, otrzymuje nagrodę.

- Czas na pytania
- Zakończenie wizyty:

Każdy uczestnik otrzymuje pieczętkę na swojej mapce „Dzielnicy”, potwierdzającą wizytę w synagodze i czynny udział w zajęciach.

Po wyjściu z synagogi koordynator tłumaczy pochodzenie nazwy synagogi i pokazuje charakterystyczne elementy architektoniczne stylu neoklasycystycznego, w którym wybudowana jest synagoga. Opowiada krótko historię budynku. Pokazuje zdjęcie, na którym widać opłakany stan budynku przed remontem i uroczystym otwarciem w 2010 roku. Informuje uczniów, że stojąc na Dziedzińcu Synagogi, znajdują się w miejscu, z którego wrocławscy Żydzi byli deportowani w czasie II wojny światowej do obozów pracy i obozów zagłady. Koordynator pokazuje uczniom okna, za którymi znajduje się mykwa – rytualna łaźnia żydowska oraz miejsce, gdzie mieści się koszerna kuchnia żydowska. Krótko tłumaczy znaczenie słowa „koszer”.

- Przejście do kolejnej świątyni. 15 min.

W drodze do następnej świątyni koordynator zwraca uwagę uczniów na ulicę Włodkowica, która od wieków stanowiła centrum życia żydowskiego w mieście – najpierw Żydów niemieckich, a po wojnie Żydów polskich. Pokazuje uczniom tablicę pamiątkową Jakuba i Lei Rotbaumów (podkreśla znaczenie tych postaci w historii Wrocławia). Wskazując na restaurację Steinhausa, pokazuje dzieciom podobiznę słynnego matematyka – Hugo Steinhausa (1887–1972) o pochodzeniu żydowskim, który długo był związany z Wrocławiem.

*Wizyta w kościele ewangelicko-augsburskim Opatrzności Bożej (1750 r.)*  
30 min.

- Wprowadzenie/rozmowa kierowana:

Koordynator krótko tłumaczy uczniom, że znajdują się w kościele ewangelickim, zwraca uwagę na walory estetyczne – dominację koloru białego i eliptyczność wnętrza, którego wyjątkowość polega na tym, że niezależnie od miejsca, które się zajmie, zawsze będzie się patrzeć na ołtarz.

Koordynator przedstawia uczestnikom kolejnego przewodnika – przedstawiciela wyznania ewangelickiego, który zapozna dzieci ze specyfiką tego wyznania i świątyni.

Przewodnik zapoznaje dzieci z elementami wystroju kościoła ewangelickiego, takimi jak: ambona ołtarzowa, chrzcielnica, prospekt organowy i organy sprowadzone na wyraźny rozkaz króla w 1752 roku, tablice z numerami (numeru introitu oraz pieśni śpiewanych przez wiernych podczas

nabożeństwa), śpiewniki, empory, loże. Zadaniem dzieci jest odnaleźć poszczególne elementy wystroju świątyni i odpowiednio dopasować je do „obrazków” zawartych w książeczce edukacyjnej, a także właściwie je opisać.

Ponadto przewodnik wskazuje na ascetyczny charakter wystroju kościoła oraz brak konfesjonału, tabernakulum, obrazów świętych i wyjaśnia tego przyczyny.

Przewodnik opowiada krótką historię o Marcynie Lutrze i o kościele Opatrzności Bożej.

- **Zadania:**

„Rozpoznaj duchownego”: Przewodnik ewangelicki tłumaczy elementy stroju charakterystyczne dla pastora. Zwraca uwagę dzieci na fakt, że pastor powinien mieć żonę i może mieć dzieci.

„Znajdź i wskaż”: Prowadzący pokazuje w materiałach edukacyjnych przedmiot znajdujący się w świątyni (ambona); dziecko, które jako pierwsze odnajdzie w przestrzeni świątyni pokazaną w materiałach rzecz, otrzymuje nagrodę.

- Czas na pytania

- Zakończenie wizyty:

Każdy uczestnik otrzymuje pieczętkę na swojej mapce „Dzielnicy”, potwierdzającą wizytę w kościele luterańskim i czynny udział w zajęciach.

- Przejście do kolejnej świątyni. 15 min.

*Wizyta w cerkwi katedralnej Narodzenia Przenajświętszej Bogurodzicy (XV/XVI w.) 30 min.*

- Wprowadzenie/rozmowa kierowana:

Zbliżając się do cerkwi, koordynator pokazuje uczniom typowe elementy architektury gotyckiej, podkreśla wartość zabytkową obiektu, w którym się za chwilę znajdą. Zaznacza, że nie jest to architektura typowo cerkiewna i wyjaśnia dlaczego.

Koordynator przedstawia dzieciom kolejnego przewodnika – przedstawiciela wyznania prawosławnego. Przewodnik zapoznaje dzieci z elementami wystroju cerkwi takimi jak: przedsionek, część środkowa i część ołtarzowa, ikonostas, królewskie wrota i chrzcielnica. Ikonostas – ściana z ikonami, która oddziela środkową część świątyni od ołtarza, soleja – podwyższone miejsce przed ikonostasem oddzielone barierką od środkowej części świątyni, górne miejsce – podwyższenie z tronem dla biskupa, mieszczące się za ołtarzem, którego nie może zajmować żaden kapłan, katedra, kliros – lewa i prawa (północna i południowa) boczne części soleji, które są przeznaczone dla

księży, osób czytających psalmy i dla chórów, dwa rodzaje świeczników, analoje – pulpity drewniane ze skośnym blatem, na których umieszcza się ikony lub księgi czytane w trakcie nabożeństw. Zadaniem dzieci jest odnaleźć poszczególne elementy wystroju świątyni i odpowiednio dopasować je do „obrazków” zawartych w książeczce edukacyjnej, a także właściwie je opisać.

Przewodnik po świątyni wskazuje na brak ławek, konfesjonału, organów oraz wyjaśnia tego przyczyny, a także sposób, w jaki należy zachowywać się w cerkwi.

Dzieci wraz z przewodnikiem uczą się rozpoznawać ikonę świętego.

Przewodnik wprowadza dzieci w symbolikę świecy. Każde dziecko zapala świecę i stawia na wybranym świeczniku.

Przewodnik zapoznaje dzieci z pojęciem języka liturgicznego, pokazuje fragment tekstu zapisany językiem staro-cerkiewno-słowiańskim. Dzieci, wykorzystując przygotowane dla nich materiały, uczą się przeczytać kilka słów w tym języku.

- **Zadania:**

„Rozpoznaj duchowego”: Przewodnik tłumaczy elementy stroju charakterystyczne dla księdza prawosławnego. Zwraca uwagę dzieci na fakt, że ksiądz prawosławny może mieć żonę i dzieci, ale związek małżeński musi zawrzeć przed przyjęciem święceń kapłańskich.

„Znajdź i wskaż”: Prowadzący pokazuje w materiałach edukacyjnych przedmiot znajdujący się w świątyni (panikadiło – ogromny żyrandol wiszący w środkowej części cerkwi); dziecko, które jako pierwsze odnajdzie w przestrzeni świątyni pokazaną w materiałach rzecz, otrzymuje nagrodę.

Przewodnik zwraca uwagę na ikonę Matki Boskiej Częstochowskiej, pochodzącą z terenów, które przed II wojną światową należały do Polski, a potem znalazły się w granicach Związku Radzieckiego, i czczoną w Kościele prawosławnym tak samo jak w Kościele katolickim.

- Czas na pytania
- Zakończenie wizyty:

Każdy uczestnik otrzymuje pieczętkę na swojej mapce „Dzielnicy”, potwierdzającą wizytę w cerkwi i czynny udział w zajęciach.

- Przejście do kolejnej świątyni. 15 min.

*Wizyta w kościele rzymsko-katolickim pod wezwaniem św. Antoniego (1692 r.) 30 min.*

- Wprowadzenie/rozmowa kierowana:

Zbliżając się do kościoła, koordynator zwraca uwagę uczniów na fasadę kościoła, w prosty sposób tłumaczy różnice między kościołem zbudowanym w stylu gotyckim i w stylu barokowym. Koordynator mówi uczniom, że w tym kościele w czasie II wojny światowej odprawiano msze św. dla Polaków sprowadzonych na przymusowe roboty do Niemiec (Wrocław należał wówczas do Niemiec) oraz że w tym kościele odbyła się pierwsza msza św. dziękczynna po zakończeniu działań wojennych. Informuje również, że przed zbudowaniem kościoła i klasztoru ulica św. Antoniego nazywała się Psią (po niemiecku Hundestrasse).

Koordynator przedstawia dzieciom kolejnego przewodnika – przedstawiciela wyznania katolickiego.

Przewodnik zapoznaje dzieci z elementami wystroju kościoła takimi jak: ołtarz, tabernakulum, konfesjonał, organy, obrazy świętych, zabytkowe ławki, które mają już 300 lat. Zadaniem dzieci jest odnaleźć poszczególne elementy wystroju świątyni i odpowiednio dopasować je do „obrazków” zawartych w książeczce edukacyjnej, a także właściwie je opisać.

Przewodnik, odwołując się do obrazów Michaela Willmanna, które można odnaleźć w kościele, zapoznaje dzieci z żywotem świętego Pawła Pierwszego Pustelnika, patrona zakonu paulinów, pod których opieką znajduje się odwiedzany kościół św. Antoniego, oraz opowiada o życiu wrocławskich paulinów.

„Mała Jasna Góra” – przewodnik zapoznaje dzieci z historią kopii obrazu Matki Bożej Częstochowskiej, znajdującą się w kościele.

- **Zadania:**

„Rozpoznaj duchownego”: Przewodnik tłumaczy elementy stroju charakterystyczne dla paulina. Zauważa, że paulini nie mają żon ani dzieci – tłumaczy pojęcie celibatu.

„Znajdź i wskaż”: Prowadzący pokazuje w materiałach edukacyjnych przedmiot znajdujący się w świątyni (pieta); dziecko, które jako pierwsze odnajdzie w przestrzeni świątyni pokazaną w materiałach rzecz, otrzymuje nagrodę.

Przewodnik zwraca uwagę na ikonę św. Mikołaja napisaną przez artystę prawosławnego, która jest czczona w Kościele katolickim tak samo jak w Cerkwi prawosławnej.

- Czas na pytania
- Zakończenie wizyty:

Każdy uczestnik otrzymuje pieczętkę na swojej mapce „Dzielnicy”, potwierdzającą wizytę w kościele rzymsko-katolickim i czynny udział w zajęciach.

**Podsumowanie 15 min.**

W kościele katolickim, jako ostatnim odwiedzanym obiekcie, koordynator dokonuje podsumowania i zakończenia. Pyta uczniów, czy widzą jakieś elementy, które łączą odwiedzone miejsca: miejsca zbiorowej modlitwy; wiara w jednego Boga, Stary Testament jako element łączący chrześcijaństwo i judaizm, ten sam rodowód, początki – korzenie tkwią w judaizmie; można to przedstawić jako drzewo, z którego kolejno wyrastają gałęzie kolejnych religii (bądź wyznań) wraz z datą ich powstania.

Koordynator pyta uczniów, czy ich zdaniem przedstawiciele wszystkich czterech wyznań, których świątynie odwiedzili, mogą się wspólnie pomodlić? Tłumaczy, że nie każdą modlitwę mogą wspólnie odmówić, ale że są takie, które jak najbardziej tak – np. Psalm. Dzieci uczą się śpiewać fragment psalmu, który jest wspólny wszystkim czterem wyznaniom i może być odśpiewany w każdej świątyni.

## TOLERANCJA RELIGIJNA I POKÓJ. IMPULSY METODOLOGICZNE DO NAUCZANIA HISTORII RELIGII WŚRÓD MŁODZIEŻY W EUROPIE (PROJEKT RETOPEA)

### Czym jest projekt RETOPEA?

Projekt RETOPEA<sup>1</sup> to międzynarodowy projekt badawczy zajmujący się zagadnieniem tolerancji religijnej i pokoju. RETOPEA (akronim od „Religious Toleration and Peace”) stara się znaleźć kreatywne sposoby na zachęcenie młodych ludzi do aktywnego zajmowania się historią religii. RETOPEA angażuje instytucje partnerskie z ośmiu różnych krajów europejskich i jest finansowana przez Europejską Radę ds. Badań Naukowych w ramach programu badań i innowacji Horyzont 2020<sup>2</sup>. Projekt trwa cztery lata – od 2018 do 2022 roku – i jest koordynowany przez prof. Patricka Pasture na Katolickim Uniwersytecie w Leuven w Belgii. Obejmuje on także współpracę między instytucjami badawczymi, uniwersytetami, grupami młodzieżowymi, szkołami i muzeami w Wielkiej Brytanii, Polsce, Niemczech, Finlandii, Macedonii Północnej, Hiszpanii, Belgii i Estonii<sup>3</sup>. Biorę udział w tym projekcie jako wykładowczyni religioznawstwa w Open University w Wielkiej Brytanii.

Projekt RETOPEA zakłada, że wyobrażenia o dzisiejszej Europie są często kształtowane przez sprzeczne poglądy na temat relacji między religią a społeczeństwem. Widać to na przykład w debatach na temat publicznego wykorzystania symboli religijnych (np. wieszanie krucyfiksów w klasach szkolnych), roli edukacji religijnej w szkołach publicznych czy stopnia zgodności niektórych praktyk religijnych (np. noszenia chust na głowie) z zasadami świeckiego społeczeństwa i porządku prawnego. W dyskursach prawnych

---

<sup>1</sup> Strona internetowa projektu: <https://retopea.eu/s/start/page/about> [dostęp: 15.04.2021].

<sup>2</sup> European Research Council Horizon 2020, porozumienie o pomocy finansowej 770309.

<sup>3</sup> W projekcie RETOPEA biorą udział następujące instytucje partnerskie: Katolicki Uniwersytet w Leuven (Belgia), Open University (Wielka Brytania), Helsingin Yliopisto (Finlandia), Centrum Współpracy Międzynarodowej oraz Uniwersytet Świętych Cyryla i Metodego w Skopje (Macedonia Północna), Uniwersytet w Granadzie (Hiszpania), Instytut Historii Europejskiej im. Leibniza (Niemcy), Uniwersytet Warszawski (Polska), Uniwersytet w Tartu (Estonia), Le Foyer vzw (Belgia) oraz Europejsko-Arabska Szkoła Zarządzania (Hiszpania). W projekcie współpracujemy również z profesjonalnymi producentami filmowymi z Clear Focus Productions z Wielkiej Brytanii.



i politycznych zajmujących się tymi kwestiami tło historii religii, jak również głosy osób religijnych są często pomijane lub upraszczane. Skutkuje to często polaryzacją tych dyskusji, co z kolei łatwo może doprowadzić do eskalacji konfliktów. W odpowiedzi na te wyzwania projekt RETOPEA obejmuje zarówno badania naukowe, jak i innowacyjne działania.

Projekt RETOPEA wspiera tezę, że lepsze zrozumienie historycznych procesów oraz historycznego tła może przyczynić się do promowania empatii i tolerancji oraz pomóc ludziom lepiej radzić sobie z wyzwaniami, jakie niesie ze sobą współistnienie różnych grup religijnych. RETOPEA zajmuje się w szczególności młodzieżą i ma na celu promowanie kompetencji religijnych i historycznych, aby pomóc młodym ludziom w radzeniu sobie z często sprzecznymi informacjami na temat różnych grup religijnych. Projekt ma na celu promowanie aktywnego zaangażowania w idee, problemy, rozwiązania i procesy z przeszłości, aby zachęcić młodych ludzi do myślenia w sposób bardziej zniuansowany i wrażliwy o obecnych i przyszłych formach współistnienia religijnego. Celem projektu jest promowanie tolerancji, zapobieganie radykalizacji i przyczynianie się do rozwoju bardziej harmonijnego społeczeństwa.

RETOPEA łączy rozwój koncepcji pedagogicznych i materiałów dydaktycznych z badaniami historycznymi i socjologicznymi, koncentrując się w szczególności na następujących kwestiach:

- Czego możemy się dziś nauczyć z tego, jak traktaty pokojowe radziły sobie w przeszłości z różnorodnością religijną?
- W jaki sposób różnorodność i współistnienie wielu religii są dziś przedstawiane w kulturze, polityce i mediach?
- W jaki sposób badania historyczne mogą przyczynić się do opracowania innowacyjnych i atrakcyjnych materiałów dydaktycznych, które pomogą młodym ludziom lepiej zrozumieć współczesne wyzwania związane ze współistnieniem różnych grup religijnych?

Badania historyczne w ramach projektu RETOPEA koncentrują się na religijnych traktatach pokojowych, takich jak Pokój Westfalski, Konfederacja Warszawska, „Religions-vrede” w Holandii, Konstytucja z Medyny, Rhode Island Royal Charter, Pierwsza Poprawka w Stanach Zjednoczonych, Edykty Aśoki w Indiach oraz Porozumienie Wielkopiątkowe w Irlandii Północnej. Badania te oferują wgląd w źródła konfliktów i skuteczne strategie, które pomogły przezwyciężyć konflikt i wspierać pokojowe współistnienie różnych religii.

Badania z zakresu nauk społecznych w ramach projektu RETOPEA dotyczą sposobów ukazywania różnorodności i współistnienia religii w podręcznikach (z zakresu historii), na wystawach muzealnych, w telewizji, na YouTube oraz we współczesnych wystąpieniach politycznych. W ramach tych badań analizuje się, w jaki sposób różne perspektywy różnorodności religijnej i współistnienia są reprezentowane, interpretowane lub ignorowane w dzisiejszej kulturze i mediach. Mój własny wkład badawczy w ten aspekt projektu RETOPEA dotyczy analizy dyskursów politycznych w Niemczech w latach 2013–2017 w kontekście kryzysu uchodźczego w Syrii. Współpracowałam blisko z kolegami i partnerami projektu z różnych krajów, którzy krytycznie badali dyskursy polityczne w Wielkiej Brytanii, Hiszpanii i na Węgrzech<sup>4</sup>.

Jestem również zaangażowana w przygotowanie materiałów edukacyjnych (dla młodzieży, jak również dla nauczycieli i edukatorów) w ramach projektu RETOPEA. Nasza koncepcja pedagogiczna obejmuje warsztaty, podczas których młodzi ludzie w wieku od 13 do 18 lat tworzą krótkie filmy dokumentalne na temat tolerancji religijnej i pokoju (tzw. *Docutubes*). Celem warsztatów *Docutube* jest umożliwienie młodzieży twórczego zaangażowania się w temat tolerancji religijnej i pokoju w przeszłości i obecnie. Open University koordynuje warsztaty *Docutube* pod kierownictwem prof. Johna Wolffe’a.

### **Grupy fokusowe RETOPEA: Poglądy młodych ludzi na tolerancję religijną w przeszłości i obecnie**

Aby móc opracować materiały edukacyjne RETOPEA na odpowiednim poziomie, przeprowadziliśmy najpierw grupowe wywiady fokusowe z młodymi ludźmi. Celem tych wywiadów było uzyskanie głębszego wglądu w postrzeganie, doświadczenia i ich wiedzę na temat różnorodności religijnej w przeszłości i obecnie. Nasze badania przeprowadziliśmy w małych grupach młodzieży liczących maksymalnie 16 uczestników w każdej grupie. Niektóre grupy składały się z młodych ludzi w różnym wieku, inne z młodzieży w tym samym wieku, choć wszyscy uczestnicy byli w wieku od 13 do 18 lat. Naszym zamiarem nie było stworzenie wyczerpującego czy nawet reprezentatywnego przeglądu poglądów młodych na te kwestie, chodziło nam raczej o uzyskanie

<sup>4</sup> Wyniki tych badań zostaną opublikowane w najbliższej przyszłości w rozdziale “Refugees and the politics of memory: Political discourses of religious toleration and peace” autorstwa Laury Galian Hernandez, Johna Maiden, Stefanie Sinclair i Árpáda Welkera w książce *Religious Diversity in Europe: Mediating the Past to the Young* (Oxford: Bloomsbury), pod redakcją Eleny Arigity, Riho Altnurme i Patricka Pasture.

orientacyjnych, ale stosunkowo szczegółowych obrazów sytuacji. W latach 2019 i 2020 w projekcie wzięło udział 132 młodych ludzi z dwunastu szkół z sześciu krajów europejskich, w tym cztery szkoły z Wielkiej Brytanii, trzy szkoły z Belgii, dwie szkoły z Niemiec i po jednej szkole z Finlandii, Estonii i Hiszpanii. Pierwotnie planowaliśmy, że w projekcie wezmą udział również grupy z Polski i Północnej Macedonii. Jednak ze względu na nieoczekiwane wprowadzenie ograniczeń w podróżowaniu i zamknięcie szkół w związku z pandemią wirusa Covid 19 niestety do tej pory nie udało się w tych krajach zakończyć badań fokusowych.

Nasza wstępna analiza wywiadów grupowych doprowadziła do następujących wniosków:

- Młodzi ludzie często posiadają dość ograniczoną wiedzę na temat różnorodności religijnej w historii. Ich świadomość historyczna odnosi się przede wszystkim do konkretnych historycznych „punktów zwrotnych”, które ograniczają się do ich własnego otoczenia narodowego. Młodzi ludzie kojarzą historię raczej z nietolerancją religijną i uprzedzeniami niż z konstruktywnym negocjowaniem różnorodności religijnej w kontekście narodowym i lokalnym.
- Młodzi ludzie twierdzili, że seriale telewizyjne, filmy, programy informacyjne, gazety ani inne media głównego nurtu nie wpływają w sposób szczególny na ich postawy wobec różnorodności religijnej we współczesnym społeczeństwie. Zamiast tego czuli się pod większym wpływem rodziny i przyjaciół, a także różnych źródeł internetowych. Wielu młodych ludzi krytykowało stronnictwo i niewłaściwe przedstawianie islamu w mediach, zwłaszcza w wiadomościach telewizyjnych.
- Poglądy młodych ludzi na różnorodność religijną w życiu codziennym oraz na tolerancję i pokój mogą się bardzo różnić. Wśród młodych, którzy wzięli udział w naszych wywiadach z grupami fokusowymi, panowała powszechna zgoda co do tego, że różnorodność religijna w społeczeństwie powinna być postrzegana pozytywnie. Istniały jednak różne podejścia do tego, jak należy traktować różnorodność religijną (na przykład w odniesieniu do publicznego używania symboli religijnych, roli religii i edukacji religijnej w szkołach), a także pewna niejednoznaczność w kwestii tego, co stanowi nietolerancję religijną.
- Młodzi ludzie często przenoszą swoje opinie i doświadczenia z teraźniejszości na przeszłość.
- Pomimo często ograniczonej wiedzy historycznej młodzi ludzie mogą wykorzystać swoje doświadczenia ze współczesnego społeczeństwa, aby

identyfikować ewentualne uprzedzenia, błędne reprezentacje i strategie homogenizacji w historii.

Wielu młodych ludzi, którzy wzięli udział w wywiadach fokusowych RETOPEA, z zadowoleniem przyjęło możliwość rozmowy i omówienia z innymi swoich poglądów i doświadczeń związanych z różnorodnością religijną i tolerancją. Zauważyli oni, że w innych przypadkach rzadko mieli taką możliwość<sup>5</sup>.

### **Materiały dydaktyczne: *Clippings***

Na podstawie historycznych i społecznych badań naukowych w ramach projektu RETOPEA zespół projektowy opracował materiały dydaktyczne dla młodzieży w wieku 13–18 lat. Tak powstało około 400 *Clippings* (z ang. *wycinków*), które można znaleźć na stronie internetowej RETOPEA<sup>6</sup>. Każdy *Clipping* składa się z krótkiego cytatu, obrazu lub klipu filmowego, wraz z informacjami o kontekście i sugerowanymi pytaniami, które mają pomóc młodym ludziom w krytycznym myśleniu o różnych źródłach i tworzeniu potencjalnych powiązań między przeszłością a teraźniejszością.

Wycinki RETOPEA są podzielone na następujące tematy:

- Płeć i seksualność,
- Migracja, handel i podróże,
- Propaganda, stereotypy i komunikacja,
- Dyskryminacja i inność,
- Koncepcje tolerancji,
- Pokój i rozwiązywanie konfliktów,
- Pamięć i dziedzictwo,
- Prawo, policja i porządek publiczny,
- Praktyki religijne,
- Ubiór,
- Życie rodzinne.

---

<sup>5</sup> Bardziej szczegółowe wyjaśnienie wyników z tych grup fokusowych zostanie opublikowane w najbliższej przyszłości w rozdziale “Views of the Young: Reflections on the Basis of European Pilot Studies” autorstwa Karela von Nieuwenhuysa, Johna Maiden, Päivi Salmesvuori, Stefanie Sinclair i Johna Wolffe w *Religious Diversity in Europe: Mediating the Past to the Young* (Oxford: Bloomsbury), pod redakcją Eleny Arigita, Riho Altnurme i Patricka Pasture.

<sup>6</sup> <https://retopea.eu/s/en/page/clippings#>.

*Clippings* są obecnie dostępne na stronie internetowej RETOPEA w języku angielskim<sup>7</sup>. Wkrótce pojawią się tłumaczenia na język polski, niderlandzki, estoński, fiński, francuski, niemiecki, macedoński i hiszpański.

Cztery przykłady ilustrują różnorodność *Clippings*:

*Konfederacja Warszawska 1573*<sup>8</sup>: Ten *Clipping* przedstawia zdjęcie dokumentu Konfederacji Warszawskiej, aby pokazać, jak wyglądał religijny traktat pokojowy we wczesnonowożytnej Europie. Szczególną uwagę zwraca się przy tym na 206 pieczęci dołączonych do dokumentu, symbolizujących porozumienie sygnatariuszy traktatu.

*Roger Williams i założenie Rhode Island, oazy tolerancji*<sup>9</sup>: Ten *Clipping* odnosi się do założonej w XVII wieku w północno-wschodniej Ameryce osady, w której panowała wolność religijna dla ludzi o dowolnych przekonaniach religijnych. W kontekście tego przykładu młodzi ludzie są zachęceni do zastanowienia się między innymi, w jakim stopniu Karta Rhode Island może być postrzegana jako model dla teraźniejszości.

*Muzeum Sefardyjskie w Toledo*<sup>10</sup>: To jest *Clipping* odnoszący się do ekspozycji w Muzeum Sefardyjskim w hiszpańskim Toledo, która świadczy o kwitnącej kulturze społeczności żydowskich w czasie muzułmańskiego panowania w dużej części Półwyspu Iberyjskiego w średniowieczu. W oparciu o ten *Clipping* młodzi ludzie są zachęceni m.in. do zastanowienia się nad wpływem wymiany kulturowej na rozwój kultury i cywilizacji.

*Uchodźcy w 1945 i 2015 roku – baner na ratuszu w Lipsku*<sup>11</sup>: Ten *Clipping* jest związany z tematem tolerancji religijnej w sposób raczej pośredni i dotyczy tego, jak współczesna polityka może odnosić się do historii. Przedstawia on reprodukcję dużego banera fotograficznego, który rada miejska Lipska wywiesiła na tamtejszym ratuszu w 2015 roku. Baner ten składał się z dwóch zdjęć umieszczonych obok siebie: jedno z nich przedstawiało grupę niemieckich uchodźców (trzy kobiety i dziecko) opuszczających Gdańsk w 1945 roku; drugi – kobietę i dziecko idących przez ruiny zbombardowanego miasta Kobane w Syrii w 2015 roku. Baner fotograficzny został wystawiony w czasie, gdy do Niemiec napływała duża liczba, w większości

<sup>7</sup> <https://retopea.eu/s/en/page/clippings#>.

<sup>8</sup> <http://retopea.eu/s/en/item/7612> (opracowanie: Henning P. Jürgens).

<sup>9</sup> <http://retopea.eu/s/en/item/6109> (opracowanie: Patrick Pasture, Katholieke Universitet Leuven, Belgia).

<sup>10</sup> <https://retopea.eu/s/en/item/6727> (opracowanie: Tamara Sztyma, Muzeum Historii Żydów Polskich POLIN, Warszawa, Polska).

<sup>11</sup> <https://retopea.eu/s/en/item/5932> (opracowanie: Stefanie Sinclair, The Open University, Wielka Brytania).

muzułmańskich, uchodźców, głównie z Syrii, Iraku i Afganistanu. Niektórym mieszkańcom Niemiec przeszkadzał fakt, że uchodźcy pochodzili z obcych dla nich środowisk kulturowych i religijnych. Ten baner fotograficzny miał na celu nawiązanie do doświadczeń osób wysiedlonych po II wojnie światowej i uchodźców z wojny w Syrii w 2015 roku, aby promować solidarność i empatię z uchodźcami w dzisiejszym społeczeństwie. Według rady miasta Lipska baner ten „dokumentuje, co to znaczy być uchodźcą: trud, nieszczęście, beznadzieja, bezdomność – bez względu na stulecia i kontynenty”<sup>12</sup>. Ten *Clipping* zachęca młodych ludzi do zastanowienia się nad następującymi pytaniami:

- Jak wpływają na Ciebie obrazy na banerze?
- Czy uważasz, że odniesienia do przeszłości są pomocne i skuteczne w tym kontekście?
- Czy Ty lub Twoja rodzina macie doświadczenie bycia uchodźcami, pracy lub mieszkania z uchodźcami?
- Jaki wpływ może mieć własne doświadczenie uchodźcze na sposób, w jaki ktoś spotyka się z uchodźcami?

### **Warsztaty *Docutube***

*Clippings* są w ramach projektu RETOPEA punktem wyjścia dla warsztatów *Docutube*. Podczas tych warsztatów młodzi ludzie pracują w małych grupach nad krótkimi, około trzyminutowymi filmami na temat tolerancji religijnej i pokoju. W tych *Docutubes* młodzież jest zachęcana do zgłębiania tematów, na które natknęła się w wycinkach. *Docutubes* są zaprojektowane w stylu podobnym do filmów vlogowych na YouTube. Są to krótkie filmy, które młodzi ludzie samodzielnie kręcą i montują. Warsztaty *Docutube* składają się z czterech głównych etapów:

*Faza 1 – Zaangażowanie:* W tej fazie młodzież zapoznaje się z niewielkim wyborem *Clippings* ze strony internetowej RETOPEA.

*Faza 2 – Planowanie:* W tej fazie młodzież dowiaduje się więcej o kreatywnym i technicznym procesie produkcji vlogów i filmów dokumentalnych. Tworzą oni scenariusz dla własnego *Docutube*.

*Faza 3 – Produkcja:* Młodzi ludzie kręcą i montują swoje własne *Docutubes*, w których zajmują się kilkoma *Clippings*.

---

<sup>12</sup> Stadt Leipzig, Bürgerservice und Verwaltung „Banner am Neuen Rathaus thematisiert Flucht 1945 und heute“, 8 października 2015 r. <https://www.leipzig.de/news/news/banner-am-neuen-rathaus-thematisiert-flucht-1945-und-2015/> [dostęp: 17.04.2021].

*Faza 4 – Prezentacja i refleksja:* W tej fazie młodzi ludzie pokazują swoje filmy (np. swojej klasie szkolnej lub innej grupie młodzieżowej) i zastanawiają się nad tym, czego nauczyli się podczas warsztatów oraz jak rozwinął się ich sposób myślenia.

Młodzi ludzie mogą wykazać się własną kreatywnością, ale sugerujemy im, by korzystali z wypróbowanych i przetestowanych technik stosowanych przez vlogerów czy dokumentalistów i w ten sposób udzielali odpowiedzi na konkretne pytanie, przedstawiali punkt widzenia lub opowiadali historię. Stosowane techniki to:

- rozmowy przed kamerą,
- własnoręcznie wykonane rysunki lub mapy,
- odręczne wykresy lub listy,
- krótkie formy dramatyczne lub rekonstrukcje wydarzeń historycznych,
- wywiady,
- przedmioty, których znaczenie można wyjaśnić (np. obiekt religijny lub element ubioru),
- zdjęcia miejsc lub krajobrazów.

W lutym 2020 roku mieliśmy okazję przetestować warsztaty *Docutube* najpierw z udziałem studentów i studentek na Uniwersytecie w Leuven. Nasz pierwotny plan zakładał przeprowadzenie w roku 2020 i 2021, we współpracy z naszymi instytucjami partnerskimi, warsztatów *Docutube* z młodszymi nastolatkami w różnych krajach europejskich. Jednakże pandemia koronawirusa spowodowała poważne komplikacje i opóźnienia, ponieważ znacznie ograniczyła dostęp do szkół i grup młodzieżowych. Z powodu pandemii musieliśmy przerwać warsztaty w szkole w Londynie w marcu 2020 roku, ale zimą 2020/21 przeprowadziliśmy zdalne warsztaty w Finlandii i Estonii przy użyciu platform internetowych wspieranych przez lokalnych partnerów. Pomimo tych ograniczeń otrzymaliśmy jak dotąd bardzo pozytywne opinie od uczestników i mamy nadzieję, że wkrótce, gdy kryzys związany z pandemią nieco się uspokoi, uda nam się przeprowadzić warsztaty w innych częściach Europy (w Niemczech, Polsce, Hiszpanii, Belgii i Północnej Macedonii). Naszym zamiarem jest zaprezentowanie na stronie internetowej RETOPEA wyboru filmów *Docutube* wyprodukowanych przez młodych ludzi podczas tych warsztatów.

W ramach projektu RETOPEA planujemy również opracowanie bezpłatnego kursu online dla nauczycieli i edukatorów, aby szkoły, muzea, a także grupy młodzieżowe mogły prowadzić warsztaty *Docutube* samodzielnie,

bez bezpośredniego zaangażowania naszego zespołu projektowego, nawet po zakończeniu naszego projektu. Na podstawie naszych badań i doświadczeń z warsztatów *Docutube* nasz projekt sformułuje również zalecenia dla edukacji, pracy z młodzieżą i polityki.

Więcej informacji na temat projektu RETOPEA można znaleźć na naszej stronie internetowej (<http://retopea.eu/>), na Facebooku (<https://www.facebook.com/Retopea/>) lub na Twitterze (@RetopeaEU).





## *Religie wobec współczesnych wyzwań – przykłady*

- *Esej o medialnej obecności Kościoła katolickiego w Polsce opisuje, w jaki sposób religia jest przedstawiana i nierzadko instrumentalizowana w mediach.*
- *Relacja z misji humanitarnych w Syrii i na Ukrainie ukazuje, jak przedstawiciele islamu i różnych wyznań chrześcijańskich wspólnie pomagają potrzebującym.*



## RELIGIA W MEDIACH: OBECNOŚĆ I INSTRUMENTALIZACJA. PRZYKŁAD KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO W POLSCE

Radykalizacja nastrojów, większe niż do tej pory podziały, plemiennosc – nasze społeczeństwa mierzą się dziś z poważnymi wyzwaniami. Potrzebujemy czegoś, co pomoże budować między ludźmi mosty. Nie mam wątpliwości, że religie mają potencjał, by w tym pomóc. Żeby tak się jednak stało, ich wyznawcy muszą być wierni ich zasadom. A nie zawsze tak jest, co postaram się pokazać na przykładzie Kościoła katolickiego w Polsce.

W teorii wszystko wygląda nieźle. Najważniejsze przykazanie, jakie chrześcijanom zostawił Jezus, brzmi: Będziesz miłował Pana Boga swego całym swoim sercem, całą swoją duszą i całym swoim umysłem, a bliźniego swego jak siebie samego (por. Mt 22, 37–39). To zresztą wspólne przykazanie dla tradycji judeo-chrześcijańskiej (por. Pwt 6, 5; Kpł 19, 18). Potwierdzenie tej zasady znajdziemy w Katechizmie Kościoła Katolickiego, który mówi, że „Wszyscy są zobowiązani do szacunku wobec każdego”<sup>1</sup>. Niestety jako katolicy nie zawsze postępujemy według tych zasad, czym sami sobie odbieramy wiarygodność. Dodatkowo obraz Kościoła, jaki otrzymują ludzie za pośrednictwem mediów – i tradycyjnych, i społecznościowych – często odbiega od prawdy. Tych manipulacji dopuszczają się zarówno media – proszę wybaczyć uproszczenie – niechętne (będę je nazywał też lewicowo-liberalnymi), jak i sprzyjające Kościołowi (będę je określał też jako prawicowo-konserwatywne). Zatrzymajmy się na moment przy tych dwóch problemach.

### Spadek zaufania

W ostatnich latach tematem numer jeden jeśli idzie o Kościół jest, niestety, wykorzystywanie seksualne osób nieletnich przez duchownych. Wskutek dziennikarskich śledztw obalono nawet kilka pomników zasłużonych duchownych, kościelne kary dotknęły biskupów. A to tylko czubek góry lodowej: według danych Instytutu Statystyki Kościoła Katolickiego w latach 1990–2018 382 sprawców skrzywdziło 625 nieletnich osób<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Katechizm Kościoła Katolickiego, 1738.

<sup>2</sup> <https://drive.google.com/file/d/1G2u2E1It09lNkuqBBO88FOZZKqRkaf1/view> [dostęp tu i poniżej: 22.05.2021].

Konferencja prasowa, podczas której czołowi polscy biskupi prezentowali te dane, przeszła do historii za sprawą kontrowersyjnych wypowiedzi hierarchów (zaznaczmy, że były to wypowiedzi, które stały w sprzeczności z tym, co Episkopat wcześniej deklarował). Biskupi mówili więc m.in. o tym, że pedofilia jest problemem uniwersalnym, tymczasem próbuje się ukuć stereotyp księdza-pedofila, a także o tym, że zasada „zero tolerancji” wywodzi się z systemów totalitarnych oraz o miłosierdziu dla sprawców. Krótko mówiąc: zabrakło bicia się we własne piersi; słuchając tych wystąpień, można było odnieść wrażenie, że problem w Kościele jest marginalny, a drażnienie tematu jest niczym innym jak atakiem wrogów Kościoła. Niestety taka postawa cały czas znajduje wielu zwolenników zarówno wśród duchownych, jak i świeckich.

Brak jasnego stanowiska i brak konkretnych działań zaowocował tym, co widzimy w wynikach badania opinii publicznej. Dziś pozytywny stosunek do Kościoła w Polsce deklaruje zaledwie 35% respondentów, 32% ma do niego stosunek negatywny, zaś 31% – neutralny. Zestawmy to z danymi z 2016 roku, kiedy to Kościołowi ufało 58% badanych<sup>3</sup>. To spadające zaufanie znacznie utrudnia Kościołowi pełnienie integrującej roli w podzielonym społeczeństwie. Ale to nie jedyny czynnik, który ma na to wpływ.

### **Sojusz ołtarza z tronem**

Od roku 2015, kiedy rządy w Polsce przejęła prawica, w debacie publicznej zaczęto mówić o sojuszu ołtarza z tronem. Na ile to prawdziwe sformułowanie? Sprawa nie jest czarno-biała. Przewodniczący polskiego Episkopatu abp Stanisław Gądecki wielokrotnie stanowczo deklarował, że „Kościół nie jest po stronie prawicy, lewicy ani po stronie centrum, ponieważ Kościół winien stać po stronie Bożej”<sup>4</sup>. Ale politycy rządzącej Zjednoczonej Prawicy skracali ten dystans, deklarując niemal na każdym kroku realizowanie w polityce „chrześcijańskich wartości”. Czasem jednak ich poczynania były od tych wartości bardzo dalekie. I tu pojawiał się duży problem: w ostatnich pięciu latach Kościołowi z trudem przychodziło stawianie w kontrze do rządzących. A nawet jeśli już tak się działo, to sprzeciw ten nie był słyszalny.

Dobrym przykładem jest tutaj kwestia tzw. korytarzy humanitarnych i pomocy uchodźcom. Od samego początku kryzysu migracyjnego w 2015 roku Kościół deklarował gotowość współpracy w sprawie przyjęcia w Polsce

<sup>3</sup> <https://kair.ekai.pl/depesza/593583/show>.

<sup>4</sup> <https://www.gosc.pl/doc/4537084.Abp-Gadecki-Kosciol-nie-jest-po-stronie-prawicy-lewicy-ani-po>.

uchodźców. Politycy Zjednoczonej Prawicy w czerwcu 2016 roku, tuż przed przyjazdem papieża Franciszka do Krakowa na Światowe Dni Młodzieży stwierdzili, że są gotowi do rozmów na ten temat. Jednak w październiku 2017 roku, przewodniczący Episkopatu poinformował, że „ze względu na opór ministerstw spraw zagranicznych oraz wewnętrznych podjęcie idei korytarzy humanitarnych nie jest możliwe”. Rok później dodał, że podjęte przez niego próby spaliły na panewce<sup>5</sup>. Retoryka, jaką w sprawie kryzysu migracyjnego prezentowali rządzący, stała w sprzeczności z tym, co mówi obecny papież, co mówili jego poprzednicy, ale przede wszystkim z Ewangelią. Mimo wszystko biskupi nie zaryzykowali mocniejszego opowiedzenia się po stronie ludzi uciekających przed wojnami i głodem. W 2015 roku 60% Polaków nie miało nic przeciwko przyjęciu w Polsce uchodźców – trzy lata później 80% nie chciało o tym słyszeć<sup>6</sup>. Ta radykalna zmiana dokonała się dzięki retoryce polityków prawicy, propagandzie sprzyjających im mediów i przy zadziwiającej bierności Kościoła.

Oszczędne były też reakcje hierarchów na strajk dorosłych rodziców dzieci niepełnosprawnych, którzy w 2018 roku razem ze swoimi córkami i synami protestowali w budynku sejmu. W trakcie strajku abp Henryk Hosser w wywiadzie radiowym powiedział, że protest ma charakter polityczny, a Kościół nie jest stroną w tym sporze<sup>7</sup>. W komunikacie z posiedzenia Rady Stałej Episkopatu mogliśmy za to przeczytać: „Kościół będzie się wstawiał za życiem każdego człowieka, a w szczególności za życiem najsłabszych, którymi są dzieci nienarodzone i osoby niepełnosprawne”<sup>8</sup>. Krok, na jaki zdecydowali się rodzice dzieci z niepełnosprawnościami – 40 dni na sejmowych korytarzach – był dowodem ich desperacji. W sytuacji, w jakiej się znaleźli, mieli prawo oczekiwać od Kościoła większego wsparcia.

Oczekiwanie to jest tym bardziej uzasadnione, że Kościół potrafi jasno komunikować swoje wymagania wobec polityków. Przykładem są starania o ochronę życia nienarodzonych<sup>9</sup>. Przez lata politycy Zjednoczonej Prawicy niewiele sobie z tych głosów robili: nie dość, że sami nie przedstawili żadnej propozycji, to obywatelskie inicjatywy wkładali do sejmowej zamrażarki,

<sup>5</sup> <https://www.przewodnik-katolicki.pl/Archiwum/2020/Przewodnik-Katolicki-6-2020/Opinie/Korytarze-humanitarne-to-nie-jest-temat-zamkniety>.

<sup>6</sup> <https://www.przewodnik-katolicki.pl/Archiwum/2018/Przewodnik-Katolicki-2-2018/Temat-numeru/Czy-stac-nas-na-solidarnosc>.

<sup>7</sup> <https://www.youtube.com/watch?v=Ktjgv0qJhec>.

<sup>8</sup> <https://www.radiomaryja.pl/kosciol/komunikat-z-posiedzenia-rady-stalej-konferencji-episkopatu-polski/>.

<sup>9</sup> <https://www.niedziela.pl/artukul/33182/Apel-Prezydium-Episkopatu-ws-zatrzymania>.

zaś wniosek w tej sprawie do Trybunału Konstytucyjnego przeleżał tam prawie trzy lata<sup>10</sup>. Aż tu nagle we wrześniu 2020 roku pojawiła się informacja, że miesiąc później Trybunał wyda wyrok. Orzeczenie o niezgodności tzw. aborcji eugenicznej z konstytucją wywołało masowe protesty. Przekreślenie obowiązującego od 1993 roku tzw. kompromisu aborcyjnego (tu należy zaznaczyć, że obowiązujące do tamtej pory w Polsce prawo było jednym z najbardziej chroniących życie praw w Europie) dokonane przez uzależniony od polityków Trybunał, który nie cieszy się powszechnym autorytetem, a na dodatek w środku drugiej fali koronawirusa – to wszystko wprowadziło ludzi na ulice.

Protesty wymierzone były nie tylko w rządzących, ale również w Kościół katolicki i przybrały bardzo gwałtowny charakter, z bezprecedensowym przerywaniem nabożeństw i aktami wandalizmu świątyń włącznie. Incydentów kwalifikowanych jako „ataki na Kościół” nie było wiele. Według polskiej policji od 25 października 2020 roku do 2 marca 2021 roku – 152 takie przypadki, w tym 13 przypadków zakłócania nabożeństw i 58 przypadków uszkodzeń mienia<sup>11</sup>. Dlaczego Kościół znalazł się na celowniku, choć to nie on zdecydował o wyroku Trybunału? Zaważyło to, że protestujący bardzo mocno utożsamiają Kościół z partią rządzącą i vice versa.

„Próba stworzenia przez Jarosława Kaczyńskiego autorytarnego katolickiego państwa doprowadza do radykalnej sekularyzacji społeczeństwa i dyskredytacji chrześcijaństwa” – uważa czeski teolog ks. Tomas Halik<sup>12</sup>. Jeśli już jesteśmy przy prezesie Prawa i Sprawiedliwości, warto przypomnieć jego wypowiedź, że „poza Kościołem jest tylko nihilizm”. To sformułowanie Kaczyńskiego jest nie do obrony w świetle nauczania Kościoła<sup>13</sup>, ale nie doczekało się stanowczego dementi ze strony hierarchów. Podobnie było z wezwaniem do obrony kościołów, które po nielicznych w skali kraju aktach wandalizmu i przypadkach zakłócania nabożeństw wystosował w telewizyjnym orędziu dramatycznym tonem prezes Prawa i Sprawiedliwości, Jarosław Kaczyński<sup>14</sup>. „W szczególności musimy bronić polskich kościołów, musimy ich bronić za każdą cenę. Wzywam wszystkich członków PiS i wszystkich,

<sup>10</sup> <https://www.przewodnik-katolicki.pl/Archiwum/2020/Przewodnik-Katolicki-45-2020/Temat-numeru/Obrona-zycia-i-polityka>.

<sup>11</sup> <https://twitter.com/wybranowski/status/1369947866098249729>.

<sup>12</sup> <https://wiesz.pl/2020/11/23/ks-halik-niektorzy-biskupi-stworzyli-demon/>.

<sup>13</sup> <https://www.przewodnik-katolicki.pl/Archiwum/2019/Przewodnik-Katolicki-38-2019/Temat-numeru/Czy-pozza-Kosciolem-jest-tylko-nihilizm>.

<sup>14</sup> <https://episkopat.pl/rada-stala-kep-wzywamy-do-dialogu-spolecznego-i-poszanowania-godnosci-kazdego-czlowieka/>.

którzy nas wspierają do tego, by wzięli udział w obronie Kościoła, w obronie tego, co dziś jest atakowane, atakowane nieprzypadkowo. (...) Ten atak jest atakiem, który ma zniszczyć Polskę, doprowadzić do triumfu sił, w których władza w gruncie rzeczy zakończy historię narodu polskiego takiego, jak dotąd go postrzegaliśmy. Narodu, który jest naszym narodem, który mamy w umysłach i sercach” – mówił wtedy Kaczyński<sup>15</sup>. Zestawiając te mocne słowa szefa rządzącej Polską partii z ostatecznie niewielkimi w skali kraju liczbami dotyczącymi „ataków na Kościół”, trudno nie odnieść wrażenia, że Kaczyński zrećnie posługuje się religią do własnych politycznych celów.

Do tego mało stanowczego odcinania się Kościoła katolickiego od tak kategorycznych słów ze strony polityków dodajmy kilka obrazów. Na przykład te z urodzin Radia Maryja – ogólnopolskiej rozgłośni o profilu katolicko-narodowym, otwarcie sympatyzującej z rządzącą Polską prawicą – gdzie podczas śpiewu za ręce trzymają się premier, liczni ministrowie i biskupi. Albo migawki ze ślubu prezesa Telewizji Publicznej Jacka Kurskiego – byłego polityka Prawa i Sprawiedliwości, a dziś autora bezprecedensowego w historii Polski po 1989 roku zaprzęgnięcia publicznego medium do partyjnej propagandy. Kurski najpierw otrzymał stwierdzenie nieważności swojego trwającego ponad 30 lat małżeństwa (z którego dochował się trojga dzieci), a następnie zgodę na ślub w jednym z najważniejszych kościołów w kraju – sanktuarium Miłosierdzia Bożego w krakowskich Łagiewnikach. Oto dla-czego w głowach wielu osób mamy do czynienia z sojuszem ołtarza z tronem.

### **Dolewanie oliwy do ognia**

Jednak sprowadzenie rachunku sumienia Kościoła katolickiego do tego, że zbyt słabo odcinamy się w sytuacji, gdy władza zaprzęga nas do polityki, nie byłoby uczciwe. Czasem bowiem sami wręcz dolewamy oliwy do ognia. Dobrym – choć to chyba niepasujące tutaj słowo – przykładem jest osławione sformułowanie o „tęczowej zarazie”, którego autorem jest abp Marek Jędraszewski. Metropolita krakowski użył go w homilii latem 2019 roku<sup>16</sup>. Gdy wypowiadał te słowa, w kraju trwała już gorąca dyskusja na temat osób LGBT. Zapoczątkowana została w lutym 2019 roku, gdy prezydent Warszawy podpisał deklarację popierającą poszanowanie praw osób LGBT oraz zapowiedział, że zamierza stosować się do wytycznych

<sup>15</sup> <https://www.tvp.info/50524761/jaroslaw-kaczynski-wezwal-czlonkow-i-sympatykow-pis-do-obrony-kosciolow-wieszwiecej>.

<sup>16</sup> <https://tvn24.pl/polska/arcybiskup-marek-jedraszewski-teczowa-zaraza-zamiast-czerwonej-ra957818-2308295>.

Światowej Organizacji Zdrowia i włączyć tematykę LGBT do szkolnych programów edukacji seksualnej w Warszawie. Polityczne tsunami ruszyło: prawnicowa „Gazeta Polska” dołączyła do jednego ze swoich wydań naklejkę „Strefa wolna od LGBT”, a samorządy zaczęły przyjmować uchwały bądź deklaracje, że są „wolne od ideologii LGBT”.

Katechizm nazywa homoseksualizm nieuporządkowaniem, ale mówi, że takie osoby powinno się traktować z szacunkiem, współczuciem i delikatnością oraz że powinno się unikać wobec nich jakichkolwiek oznak niesłusznej dyskryminacji. Oczywiście, że można próbować tłumaczenia, iż określenie „tęczowa zaraza” dotyczyło nie osób LGBT, a ideologii – i takie próby były podejmowane zarówno przez autora tego nieszczęsnego sformułowania, jak i jego obrońców – ale czy naprawdę wierzymy, że społeczeństwo jest w stanie zrozumieć takie subtelnosci? Kościół powinien widzieć więcej. W sytuacji, kiedy z pewnego tematu robi się paliwo dla kampanii wyborczej (tak jak z osobami LGBT w 2019 roku, a cztery lata wcześniej z uchodźcami – w kampanii wyborczej w 2015 roku w materiałach wyborczych Prawa i Sprawiedliwości dehumanizowano uchodźców: pokazywano wyłącznie młodych, agresywnych mężczyzn; mówiono wprost, że zmierzają do Europy nie w poszukiwaniu bezpieczeństwa, a w celu przeprowadzenia islamskiej inwazji na nasz kontynent i nasze wartości), nie powinniśmy dokładać do tego swojej cegiełki.

Innym przykładem są słowa biskupa kieleckiego, który podczas protestów po wyroku Trybunału Konstytucyjnego w sprawie zaostrenia prawa aborcyjnego skierował pod adresem demonstrantów słowa: „Wara od mojej katedry”<sup>17</sup>. Takie wypowiedzi mają bardzo duży oddźwięk w społeczeństwie i nie przyczyniają się do wzmocnienia autorytetu Kościoła. Szkoda, że hierarchowie nie biorą przykładu z prymasa Stefana Wyszyńskiego, na którego tak chętnie się powołują. W 1967 roku Prymas, na którego beatyfikację czekamy, ogłosił program duszpasterski „ABC Społecznej Krucjaty Miłości”<sup>18</sup>. „Myśl dobrze o wszystkich – nie myśl źle o nikim. Staraj się nawet w najgorszym znaleźć coś dobrego”; „Rozmawiaj z każdym językiem miłości. (...) Nie rób przykrości. (...)”; „Przebaczaj wszystko wszystkim. (...) Zawsze pierwszy wyciągnij rękę do zgody” – to kilka myśli Prymasa Tysiąclecia, zaproponowanych w czasach PRL-u. Zestawiając te dewizy kard. Wyszyńskiego z czasów komunizmu z tym, jak dziś kształtujemy nasze relacje z osobami

<sup>17</sup> <https://wiesz.pl/2020/10/28/wara-od-mojej-katedry-czy-ludzie-maja-slusnie-dosc-takiego-kosciola-ksieza-i-biskupi-reaguja-na-protesty/>.

<sup>18</sup> <https://wyszynskiprymas.pl/abc-spoecznej-krucjaty-milosci/>.



inaczej myślącymi, można odnieść wrażenie, że osoby LGBT, sympatycy opozycji czy osoby niechętne Kościołowi są o wiele większymi wrogami niż komuniści...

### **Przemilczany papież**

Co zatem robić? Dobrym przykładem do naśladowania jest dzisiaj papież Franciszek. Ale to podpowiedź, po której wielu katolików w Polsce może złapać się za głowę. Dlaczego? Bo znają papieża dość powierzchownie, przede wszystkim z przekazów medialnych, w których również on pada ofiarą manipulacji. Jego działania spotykają się z entuzjazmem lewicowo-liberalnych mediów, które chętnie powtórzą apel o pomoc uchodźcom czy staną po stronie papieża w kwestiach ekologicznych, ale przemilczą już jego słowa o tym, że małżeństwo to związek kobiety i mężczyzny. Z drugiej strony media prawicowo-konserwatywne nie będą wspominać delikatności, z jaką wypowiada się on o osobach LGBT, ale wezmą go na sztandary, gdy będzie bronił życia dzieci nienarodzonych. Co gorsza, takie wybiórcze traktowanie nauczania papieża charakteryzuje także media katolickie.

Poznania papieża z Argentyny nie ułatwiają duchowni, którzy rzadko sięgają do jego nauczania. Wymownym tego przykładem są niedawne rekolekcje polskich biskupów. Głosił je jezuita (a więc zakonny współbrat papieża) z Rzymu (!), ojciec Dariusz Kowalczyk. Czy mówił o tym, jak lepiej zrozumieć obecnego papieża? Nie. Skupił się na pomnikowych dla Polaków postaciach... Jana Pawła II i kard. Wyszyńskiego<sup>19</sup>.

Tu jeszcze jedna uwaga. Czytając ten artykuł, można odnieść wrażenie, że o wiele większym zagrożeniem jest rządząca prawica i sprzyjające jej media, a nie lewica. Ktoś może mi zarzucić, że np. nie dostrzegam zagrożenia, jakie płynie z wykrzywionego obrazu Kościoła, który pokazywany jest przez media lewicowo-liberalne. To temat równie ważny. Ale biorąc pod uwagę sojusz ołtarza z tronem, który dość powszechnie funkcjonuje w świadomości społeczeństwa i przynosi negatywne konsekwencje – spojrzmy na wyniki jeszcze jednego badania: 65% Polaków źle ocenia rolę Kościoła katolickiego w życiu publicznym; takiego samego zdania jest połowa osób wierzących i regularnie praktykujących<sup>20</sup> – to właśnie ten problem uznaję dziś za ważniejszy.

<sup>19</sup> <https://episkopat.pl/rekolekcje-biskupow-w-tym-roku-on-line/>.

<sup>20</sup> <https://wiadomosci.dziennik.pl/polityka/artykuly/7995913,jaroslav-kaczynski-kosciol-pis-protesty-zakaz-aborcji-sondaz-dgp-rmf-fm.html>.

Podam tu jeszcze dwa przykłady na instrumentalne traktowanie Kościoła katolickiego przez sprzyjające obecnej władzy media. Na początku 2020 roku gościem jednego z programów w telewizji publicznej był abp Jan Paweł Lenga, który słynie z tego, że podczas liturgii eucharystycznej w przewidzianym na to momencie nie wymienia imienia papieża i publicznie twierdzi, że Franciszek jest uzurpatorem i heretykiem<sup>21</sup>. Czyżby to największe dziś prawicowo-konserwatywne medium, jakim stała się telewizja publiczna, zamierzało przysłużyć się Kościołowi katolickiemu, otwarcie kontestując jego głowę, czyli papieża? Jak pokazuje drugi przykład, nie jest to wykluczone. Jednym z potentatów po prawej stronie Internetu jest portal *wPolityce*. Trzy lata temu socjolog Rafał Cekiera przeanalizował komentarze pod artykułami o obecnym papieżu. Wśród 863 komentarzy ponad trzy czwarte było zdecydowanie negatywnych, niecałe 23% neutralne, a tylko nieco ponad 1% – pozytywne. „Proszę mi wierzyć, że papież nie jest tak obrażany na forum tygodnika »Nie« (antyklerykalne pismo założone przez Jerzego Urbana, który w latach 80. był jednym z głównych autorów komunistycznej propagandy – PJ) jak na forum „wPolityce.pl” – skomentował autor badania<sup>22</sup>. Taki wizerunek papieża kształtują rzekomo sprzyjające Kościołowi media. Aż chciałoby się powiedzieć za kard. Richelieu, XVII-wiecznym premierem Francji: „Boże, strzeż mnie od przyjaciół, z wrogami poradzę sobie sam”.

### **Słuchać, żeby usłyszeć**

Żyjemy w świecie, w którym wszystko stało się polityką, a podziały są głębokie jak nigdy dotąd. Dobrym przykładem jest tu historia ze znanym zarówno w Polsce, jak i Niemczech piłkarzem Robertem Lewandowskim. Reprezentant Polski i zawodnik Bayernu Monachium został pod koniec 2020 roku nagrodzony tytułem Piłkarza Roku FIFA, wyprzedzając w plebiscycie dwie bezkonkurencyjne w ostatniej dekadzie gwiazdy światowego futbolu: Leo Messiego i Cristiano Ronaldo. Trzy miesiące później, podczas pierwszego w nowym roku zgrupowania piłkarskiej reprezentacji kraju, Lewandowski został odznaczony Krzyżem Komandorskim Orderu Odrodzenia Polski. I tu pojawiły się kontrowersje. Nie brakowało głosów, że piłkarz nie powinien przyjąć tego odznaczenia tylko dlatego, że wręczał mu je wywodzący się z Prawa i Sprawiedliwości prezydent Andrzej Duda. W jednej chwili najbardziej dziś znany polski sportowiec, którego zazdroszczą nam kibice na całym świecie, został uwikłany w plemienną wojenkę.

<sup>21</sup> <https://wiesz.pl/2019/09/19/nie-papiez-a-bergoglio-abp-lenga-o-franciszku/>.

<sup>22</sup> <https://kosciol.wiara.pl/doc/4277406.Hejt-na-Franciszka>.

Niestety casus Lewandowskiego to tylko pierwszy z brzegu przykład tego, że w ostatnich latach naszym życiem zawładnęła polityka, a pozostałe jego sfery zostały jej podporządkowane. Bazujący na konfliktach i wywoływanych nimi emocjach politycy mają żywotny interes w tym, by spór miał jak najwyższą temperaturę. Sojusznikami w tym działaniu są media: tradycyjne, ale przede wszystkim internetowe. Ludzie masowo wpadają w bańki informacyjne, w których otrzymują tylko takie informacje, jakie chcą usłyszeć. Stąd już niedaleko do tego, by w naszych głowach powstał czarno-biały obraz świata, w którym „my” jesteśmy po dobrej stronie, zaś „oni” znajdują się po stronie złej.

Na początku artykułu postawiłem tezę, że w podzielonym społeczeństwie religia może odegrać pozytywną rolę: przyczynić się do traktowania każdego człowieka z należnym mu szacunkiem, zachęcać do wysłuchania, a w konsekwencji lepszego zrozumienia osób o innych poglądach i wreszcie do budowania mostów między zwaśnionymi stronami. Niestety, jak pokazują przedstawione przykłady, jest z tym duży kłopot.

Wydawać by się mogło, że religia może być odtrutką na plemienne podziały. Niestety tak nie jest. Najważniejszym powodem jest to, że jest ona instrumentalnie traktowana przez polityków i media. W tę pułapkę dają się złapać zarówno religijni liderzy, jak i szeregowi wyznawcy, przez co społeczne konflikty zaczynają być powszechnie postrzegane w kategoriach walki na śmierć i życie, w której nie ma miejsca na kompromis.

Na ten problem zwrócił uwagę w swoim kazaniu w Wielki Piątek 2021 roku kaznodzieja Domu Papieskiego kard. Raniero Cantalamessa. „Co jest najczęstszą przyczyną podziałów między katolikami? Nie jest to dogmat, nie są to sakramenty i posługi (...) Jest to opcja polityczna, kiedy przeważa nad opcją religijną i kościelną, i opowiada się za jakąś ideologią, całkowicie zapominając o wartości i obowiązku posłuszeństwa w Kościele. To jest prawdziwy czynnik podziału w niektórych częściach świata, nawet jeśli się go przemilcza lub lekceważąco neguje. Jest to grzech, w najściślejszym znaczeniu tego słowa. (...) Sądzę, że wszyscy jesteśmy wezwani do zrobienia poważnego rachunku sumienia w tej sprawie i do nawrócenia – mówił podczas Liturgii Męki Pańskiej kard. Cantalamessa. – Musimy uczyć się z Ewangelii i z przykładu Jezusa. Istniała wokół niego silna polaryzacja polityczna. Istniały cztery partie: faryzeusze, saduceusze, herodianie i zeloci. Jezus nie stanął po stronie żadnej z nich i energicznie opierał się próbom przeciągnięcia go na jedną lub drugą stronę. W tej decyzji wiernie za Nim podążała pierwsza wspólnota chrześcijańska. Jest to przykład przede wszystkim dla pasterzy,

którzy muszą być pasterzami całej owczarni, a nie tylko jednej jej części. Dlatego jako pierwsi muszą uczynić poważny rachunek sumienia i zadać sobie pytanie, gdzie prowadzą swoją owczarnię: czy po swojej stronie, czy po stronie Jezusa. Sobór Watykański II powierza przede wszystkim świeckim zadanie przekładania społecznych, ekonomicznych i politycznych wskazań Ewangelii na wybory, także różne, pod warunkiem, by zawsze zachowywały szacunek dla innych i były pokojowe” – mówił kard. Cantalamessa.

Można więc mieć nadzieję, że integracyjny potencjał religii nie zostanie zmarnowany. W tym artykule, w którym skupiłem się na instytucjonalnej stronie Kościoła, przedstawiłem co prawda aż nadto negatywnych przykładów. Jednak nawet wśród kościelnej hierarchii możemy dostrzec kilka jaskółek, które mogą zwiastować nadejście wiosny. Papież Franciszek, którego podejście postawiłem za wzór, zaczyna znajdować swoich naśladowców. Na razie, to prawda, nielicznych, mówiących we własnym imieniu. Ale ich głos jest słyszalny – i co ważniejsze: słuchany – nie tylko w diecezjach, za które odpowiadają. Tych jaskółek powinno być w najbliższym czasie coraz więcej, bo biskupami zostają dziś coraz młodszy księża, którzy już inaczej postrzegają rzeczywistość niż ich starsi bracia w biskupstwie.

Zmiany widać też na niższych szczeblach duchowieństwa. Na początku 2021 roku głośno było o eksperymencie społecznym przygotowanym przez duszpasterstwo akademickie z Poznania, prowadzone przez znanego w mieście księdza Radosława Rakowskiego. Celem było sprawdzenie, na ile ludzie o bardzo różnych poglądach mogą się ze sobą porozumieć. Jedną z par zaproszonych do udziału w projekcie składała się z minister rządu Zjednoczonej Prawicy Jadwigi Emilewicz oraz prezydenta Poznania, członka opozycyjnej Platformy Obywatelskiej, Jacka Jaśkowiaka.

Inny przykład pochodzi z Tarnowa, gdzie w listopadzie 2020 roku zorganizowano spotkanie młodych katolików zrzeszonych w Katolickim Stowarzyszeniu Młodzieży i członków lewicowych młodzieżówek. Tematem były trwające wówczas strajki kobiet. Co ciekawe, celem nie była debata czy dyskusja – młodzi mieli przede wszystkim się posłuchać i usłyszeć. Wśród organizatorów tego spotkania były Wiosna Roberta Biedronia (partia stanowczo domagająca się twardego rozdziału Kościoła od państwa, mająca w programie m.in. legalizację aborcji, „na żądanie” i małżeństw osób tej samej płci) i Wydział ds. Nowej Ewangelizacji Kurii Diecezjalnej w Tarnowie.

Nie wiem, jakie owoce przyniosą wyżej wymienione inicjatywy. Ale wiem, że są one dobrym pretekstem do zrobienia sobie samemu rachunku sumienia. Jeśli bowiem nie będziemy chcieli się słuchać, to na pewno się nie

usłyszymy. A jeśli się nie usłyszymy, to na pewno nie będziemy potrafili się zrozumieć. Ale ten rachunek sumienia powinni zrobić sobie nie tylko biskupi czy księża, o których często myślimy, mówiąc słowo „Kościół”, ale wszyscy wierni, bo instytucja i hierarchowie to tylko jedna strona medalu. Drugą i – ze względu na swoją liczebność – ważniejszą są właśnie zwykli wierni. Z uwagi na temat tego artykułu wspominałem o nich tylko w kontekście bycia ofiarami instrumentalnego traktowania religii. Ale to przede wszystkim oni w swoim codziennym życiu stają naprzeciwko drugiego człowieka. Takie spotkanie to już nie kwestia medialnych przekazów w typie „ideologii LGBT” czy „hord muzułmańskich uchodźców”, ale bezpośredni kontakt z innym człowiekiem. A w takim kontakcie trudno potraktować kogoś gorzej z uwagi na to, że ma inny kolor skóry, wyznaje inną religię, jest innej orientacji seksualnej czy głosował na inną partię polityczną. Wyznawana świadomie wiara może w takim podejściu do drugiego człowieka tylko pomóc.

## **POMOC HUMANITARNA W KONTEKŚCIE MIĘDZYRELIGIJNYM: „BUDOWAĆ MOSTY A NIE MURY, BO MURY UPADAJĄ”<sup>1</sup>**

W tym tekście podzielę się moim kilkuletnim doświadczeniem oraz wnioskami ze świadczenia pomocy humanitarnej w różnych kontekstach religijnych. Najpierw jednak, dla wprowadzenia w tę tematykę, przedstawię, czym jest pomoc humanitarna zdefiniowana na potrzeby realizowania projektów pomocowych finansowanych z funduszy rządowych. Polska, będąc sygnatariuszem różnych międzynarodowych konwencji dotyczących standardów realizowania pomocy humanitarnej i rozwojowej, w udzielaniu takiej pomocy kieruje się wymogami prawa międzynarodowego. Możliwość korzystania ze środków publicznych zakłada więc zgodę na respektowanie standardów wypracowanych w świadczeniu pomocy bez względu na typ organizacji i przekonania osób realizujących projekty. Następnie naszkicuję, jakimi założeniami kieruje się Kościół katolicki w udzielaniu pomocy międzynarodowej w przypadku konfliktów zbrojnych czy katastrof naturalnych.

### **Pomoc humanitarna według standardów międzynarodowych**

Pomoc humanitarna (ang. *humanitarian aid*) – to działania prowadzone w celu przede wszystkim ratowania i ochrony życia poprzez udzielenie pomocy ludności w trudnej sytuacji, zwłaszcza gdy odpowiedzialne władze nie mogą albo nie chcą takiej pomocy udzielić. Pomoc humanitarna polega w szczególności na zapewnieniu opieki i ochrony ludności, która została poszkodowana w wyniku konfliktów zbrojnych, klęsk żywiołowych lub innych kryzysów humanitarnych spowodowanych przez naturę lub człowieka. Taka pomoc może obejmować następujące działania:

- udzielanie koniecznego wsparcia ludziom narażonym na długotrwałe kryzysy oraz pomoc w tzw. „zapomnianych albo przedłużających się kryzysach”<sup>2</sup>;

---

<sup>1</sup> Papież Franciszek, Dominique Wolton, *Otwieranie drzwi. Rozmowy o Kościele i świecie*, Kraków 2018, s. 54.

<sup>2</sup> Zapomniane kryzysy (*forgotten crises*) lub przedłużające się kryzysy (*protracted crises*) są to poważne kryzysy humanitarne, w których dotknięte populacje nie otrzymują żadnej

- przeprowadzanie krótkoterminowych prac związanych z odbudową i rekonstrukcją, szczególnie w zakresie infrastruktury i sprzętu, w ścisłej współpracy z instytucjami lokalnymi, przy jednoczesnym uwzględnieniu, o ile to możliwe, długoterminowych celów rozwoju;
- pokonywanie trudności wynikających z migracji ludności (uchodźcy, przesiedleńcy i repatrianci) spowodowanych przez klęski żywiołowe lub katastrofy wywołane działalnością człowieka;
- działania na rzecz zapobiegania katastrofom oraz ograniczania ich skutków<sup>3</sup>.

Polska, jako sygnatariusz *Konsensusu europejskiego w sprawie pomocy humanitarnej*, zobowiązała się do przestrzegania *Kodeksu postępowania obowiązującego w Międzynarodowym Ruchu Czerwonego Krzyża i Czerwonego Półksiężycy i organizacjach pozarządowych w programach reagowania w sytuacjach kryzysowych*. Kodeks definiuje cztery zasady pomocy humanitarnej dla ofiar konfliktów zbrojnych i katastrof naturalnych:

- humanitaryzm – jednostkę ludzką należy traktować humanitarnie w każdych warunkach, czego przejawem jest ratowanie życia ludzkiego i niesienie ulgi w cierpieniu, przy jednoczesnym poszanowaniu jednostki;
- bezstronność – podstawą niesienia pomocy humanitarnej musi być wyłącznie zaistniała potrzeba, udzielanie pomocy humanitarnej nie może być uzależnione od narodowości, rasy, poglądów politycznych czy też wyznawanej religii;
- neutralność – udzielanie pomocy humanitarnej nie łączy się ze wspieraniem jednej ze stron konfliktu zbrojnego lub innego sporu, w trakcie którego organizowana jest pomoc humanitarna;
- niezależność – oznacza, że cele pomocy humanitarnej nie mogą być powiązane z celami politycznymi, gospodarczymi i militarnymi<sup>4</sup>.

W kręgach darczyńców i realizatorów pomocy humanitarnej toczy się dyskusja na temat konsekwencji realizacji powyższych zasad oraz granicy,

pomocy międzynarodowej lub nie otrzymują jej w formule wystarczającej z powodu braku środków na pomoc humanitarną lub które nie wzbudzają zainteresowania międzynarodowych mediów. [https://ec.europa.eu/echo/sites/default/files/swd\\_2020\\_253\\_f1\\_staff\\_working\\_paper\\_en\\_v3\\_p1\\_1101702.pdf](https://ec.europa.eu/echo/sites/default/files/swd_2020_253_f1_staff_working_paper_en_v3_p1_1101702.pdf) [dostęp: 29.07.2021].

<sup>3</sup> Ustawa o współpracy rozwojowej: <https://www.gov.pl/web/polskapomoc/rada-programowa-wspolpracy-rozwojowej> [dostęp: 09.08.2021].

<sup>4</sup> Reguły Dobrego Świadczenia Pomocy Humanitarnej: <https://www.gov.pl/web/polskapomoc/reguly-dobrego-swadczenia-pomocy-humanitarnej> [dostęp: 29.07.2021].

kiedy na skutek czynników zewnętrznych przestrzeganie wyżej wymienionych zasad jest niemożliwe. Czy pomimo, że udzielana pomoc nie mieści się w wymogach etycznych, powinna być kontynuowana ze względu na potrzebujących? Czy humanitarne jest na przykład zaprzestanie udzielania pomocy, kiedy jest ona wykorzystywana przez strony prowadzące wojnę? Organizacje świadczące pomoc nie biorą bowiem odpowiedzialności za niewłaściwe wykorzystanie udzielanej przez nie pomocy. Na ile organizacje mogą pozwolić sobie na apolityczność, kiedy ich ofiarodawcy uprawiają politykę za pomocą pomocy humanitarnej? Linda Polman w swojej książce „Karawana kryzysu” pisze, że kryzysy humanitarne to prawie zawsze kryzysy polityczne albo kryzysy, które można rozwiązać poprzez działania polityczne<sup>5</sup>. Z tymi i wieloma innymi pytaniami musi się zmierzyć pomoc humanitarna. Nie ma tu miejsca na ich szczegółowe omówienie, sygnalizuję je jednak, ponieważ wskazują one na szerokie ramy poruszanych przeze mnie zagadnień.

### **Rola Kościoła**

Papież Franciszek w swoim wywiadzie z Dominique Wolton *Otwieranie drzwi* mówi: „trzeba wskazać różnicę pomiędzy ONZ a Kościołem. ONZ powinna mieć coraz więcej władzy, globalnej i fizycznej. Kościół natomiast jest jedynie autorytetem moralnym. Autorytet moralny Kościoła zależy od świadectwa jego członków, chrześcijan”<sup>6</sup>. Wydaje się, że działania Kościoła na polu pomocowym dopełniają powyższe zasady o wymiar właśnie moralny.

Papież Franciszek w swoich wywiadach i wypowiedziach dużo miejsca poświęca sytuacji osób wykluczonych, „z peryferii”. Wskazuje nie tyle na zagrożenia globalizacji wykluczającej, liberalnej ekonomii rynkowej czy niesprawiedliwej redystrybucji dóbr eksploatowanej ziemi, ile na to, jak powinna reagować wspólnota chrześcijan – Kościół.

Często papież podkreśla także, że wkład Kościoła w funkcjonowanie współczesnego świata powinien polegać na budowaniu mostów. Nie kwestionuje przy tym istnienia granic, ale zaznacza, że powinny istnieć również mosty, by granice nie stawały się murami. Franciszek powtarza, że nie możemy być ludźmi budującymi z kryjówek mury proporcjonalne do naszych lęków, bo mury mogą stać się więzieniem. Sprzeciwia się ciasnocie: „Kościół, z którym mamy trzymać, jest domem dla wszystkich, nie tylko małą kaplicą,

<sup>5</sup> Linda Polman, *Karawana kryzysu. Za kulisami przemysłu pomocy humanitarnej*, Wrocław 2016, s. 193.

<sup>6</sup> Papież Franciszek, D. Wolton, *Otwieranie drzwi...*, s. 77.



która może pomieścić małą grupkę wybranych osób”<sup>7</sup>. Za Benedyktem XVI powtarza, że Kościół wzrasta poprzez przyciąganie, a nie prozelityzm”<sup>8</sup>.

Z licznych wypowiedzi Franciszka można stworzyć wręcz pewien kodeks zasad, jak Kościół i chrześcijanie powinni reagować na rzeczywistość, jak stać po stronie słabszych w każdym kontekście religijnym, społecznym czy politycznym, jak współistnieć we współczesności, by być tym, kim mają być – autentycznymi chrześcijanami, czyli autentycznymi ludźmi dającymi świadectwo otwartości, dialogu i bliskości wyrażającej się w zdolności leczenia ran. Ewangelia ma dynamikę wyjścia i daru – iść i siać zawsze od nowa, zawsze dalej.

Moje ponad dziesięcioletnie doświadczenie w pomocy humanitarnej wpisuje się właśnie w tę dynamikę prezentowaną przez papieża Franciszka. Do tej pory koncentrowałam się przede wszystkim na pomocy humanitarnej w dwóch obszarach geograficznych: Bliskiego Wschodu oraz Ukrainy. W obydwu tych miejscach widziałam i doświadczałam, jak otwarcie na drugiego wypływające z wiary nie umniejsza jej, a wręcz odwrotnie, sprawia, że faktycznie buduje się pomost – pomimo wszelkich różnic, szczególnie tych kulturowych i religijnych. Z ramienia organizacji Kościoła katolickiego Caritas w Polsce pomagaliśmy na Bliskim Wschodzie i chrześcijanom, i muzułmanom. Wszędzie tam widziałam również Kościół zaangażowany w pomoc, niezależnie od przynależności religijnej beneficjentów.

### **Bliski Wschód – ekumenia cierpienia**

W Syrii wojna trwa już 11 lat. Eksperci mówią, że potrzeba 400 mld USD, by podnieść gospodarkę. 80% dzieci urodzonych podczas wojny nie umie czytać ani pisać. Od 2010 roku koszty życia wzrosły średnio o 1700%. Za chleb, który przed wojną kosztował 25 funtów syryjskich (SYP), obecnie trzeba zapłacić 1700 SYP. Bezrobocie w kraju wzrosło z 8,6 do 50%. Dziś zarobki dwóch członków rodziny nie pokrywają nawet jednej trzeciej kosztów utrzymania, a i tak niewiele jest rodzin, gdzie pracują dwie osoby. Według źródeł ONZ pomocy potrzebuje obecnie ponad 13 milionów ludzi w Syrii i prawie 9 milionów w Iraku; w Syrii jest ponad 6 milionów przesiedleńców wewnętrznych, a w Iraku 2 miliony; 5,6 miliona uchodźców z Syrii zarejestrowanych jest w krajach sąsiednich, w tym w Turcji, Libanie, Jordanii, Iraku i Egipcie.

<sup>7</sup> Wywiad z Antonio Spadaro SJ do “La Civiltà Cattolica”, <https://deon.pl/kosciol/serce-papieski/serce-wielkie-i-otwarte-na-boga-calosc-wywiadu,214203> [dostęp: 29.07.2021].

<sup>8</sup> Papież Franciszek, D. Wolton, *Otwieranie drzewi...*, s. 46.

To, co zobaczyłam w Aleppo, gdzie podczas wojny byłam trzykrotnie w ramach współpracy chrześcijan i muzułmanów, często wprawiało mnie w zdumienie. Przyjeżdżając z Europy, która była tak niechętna przyjęciu uchodźców, bojąc się między innymi, że utraci coś ze swojej chrześcijańskiej tożsamości, w Syrii zobaczyłam solidarność ekumeniczną i międzyreligijną. Solidarność ta wyrastała z podobnego doświadczenia dramatycznych skutków wojny i strasznego losu, który nie ominął nikogo w jednym z najdłużej zamieszkałych miast na ziemi. Nazwałam to ekumenią cierpienia, bo właśnie cierpienie było wspólnym doświadczeniem mieszkańców Aleppo i to ono połączyło ich bardziej niż jakiekolwiek inne przeżycie egzystencjalne.

Ze 150 tysięcy chrześcijan żyjących w Syrii przed wojną obecnie pozostało ok. 30 tysięcy, choć dane są szacunkowe, bo nikt nie przeprowadza spisów. W Aleppo jest jedenaście Kościołów chrześcijańskich. Powołały kilka lat temu radę konsultacyjną, by móc koordynować przychodzącą pomoc dla wszystkich ich członków. Chodziło o redystrybucję przychodzącej pomocy według faktycznych potrzeb. Kościoły pomagają swoim wyznawcom oraz solidarnie członkom innych Kościołów, np. w kwestii kosztów leczenia. Dana osoba jest wspierana przez inne Kościoły pod warunkiem, że Kościół, do którego należy, jako pierwszy przeznaczy pewną kwotę.

Kościoły pomagają również muzułmanom – było to widoczne szczególnie w pierwszych latach wojny. Proporcje były podobne. Słyszałam o pewnej nieufności obu wspólnot przed wojną; pomimo tego w trakcie działań wojennych animozje pozostały na boku, liczył się człowiek w potrzebie.

Antoine Audo, ówczesny prezydent Caritas Syria i biskup Kościoła chaldejskiego, mówił mi, że muzułmanie są nawet bardziej wdzięczni za okazaną im pomoc niż chrześcijanie. Dziwili się, dlaczego chrześcijanie im pomagają. Moi rozmówcy chrześcijanie często słyszeli pytanie – dlaczego pomagają muzułmanom, przecież nie muszą tego robić. Biskup Antoine Audo opowiadał mi, że pewnego dnia, wychodząc z kościoła, zobaczył, jak z ziemi podnosi się starszy człowiek, muzułmanin, i krzyczy: „Wiemy już, kim są chrześcijanie. To prawdziwe złoto, nie ma tam fałszu”. „Jest to dla mnie głos proroka”, powiedział mi biskup, „wojna jest brudna, ale ma też piękne karty” – skonkludował. Kiedyś w taksówce biskup przyznał się, kim jest, wtedy taksówkarz muzułmanin powiedział, że otrzymał pieniądze na operację od chrześcijan.

Kiedy byłam pierwszy raz w Aleppo w lutym 2017 roku, uczestniczyłam w dystrybucji ubrań przez Caritas Syria we wschodniej części miasta – tej prawie zmiecionej z ziemi w trakcie bombardowań. Podszedł do mnie

wówczas dostawca odzieży, mówiąc, że jest muzułmaninem. Dziękował bardzo za pomoc, jaką okazujemy jego braciom. Wierzymy przecież w jednego Boga, zakończył. Obydwoje byliśmy wzruszeni tym spotkaniem, co było widać w naszych oczach.

Muzułmanie powtarzają, że chrześcijanie pomagają im bardziej niż muzułmanie. „Jesteście lepsi od nas”, mówią. „Niech Bóg ma w swojej opiece uczniów Issa (tak jest nazywany Jezus w Koranie), nie zapomnimy nigdy, że nie zostawiliście nas w potrzebie”. Syryjscy chrześcijanie i muzułmanie są zjednoczeni w cierpieniu. Połączył ich wspólny los. Związał ich więzami solidarności i współcierpienia – być może mocniejszymi niż nasze spotkania dialogowe tu, w Europie.

W trakcie tego samego pobytu w Syrii byłem świadkiem takiej rozmowy: Joseph Tobji, arcybiskup maronicki Aleppo, prosił siostry Franciszkanek Misjonarki Maryi, aby maronici mogli przyjść na najbliższe Triduum Paschalne do kaplicy sióstr. Ich zabytkowa katedra została zniszczona, dach zerwany, wnętrze zbezczeszczone. Nie mają gdzie się modlić. Dzisiaj katedra została otwarta, odbudowana solidarnie przez wspólnotę międzynarodową, choć wtedy nikt nie miał takich nadziei. Zdjęcie zniszczonej katedry można było zobaczyć w mediach, bo zbombardowany dach potężnego budynku robił wrażenie.

Na terenie ogrodu sióstr, które mnie gościły, Franciszkanek Misjonarek Maryi, kościelna organizacja Jesuit Refugee Service (JRS) przygotowywała w najgorętszym okresie dziennie 10–12 tysięcy posiłków przez 6 dni w tygodniu. Szefem kuchni był muzułmanin, wspólnie pracowali tam muzułmanie i chrześcijanie. Posiłki w większości trafiały do wschodniego Aleppo, zrujnowanego i zamieszkanego w przeważającej części przez muzułmanów. Dodatkowo w trakcie Ramadanu najliczniejszy Kościół syriacko-prawosławny przygotowywał codziennie ciepłe posiłki dla muzułmanów.

Siostry również udostępniły miejsce na grób małej 5-letniej Emelie z Kościoła grecko-prawosławnego, ofiary bombardowania miasta. Została ona pochowana w ogrodzie sióstr, bo cmentarz grecko-prawosławny znajduje się w części wschodniej, okupowanej w tamtym okresie przez rebeliantów. Rodzina poprosiła o miejsce w ogrodzie, by móc godnie pochować córkę. Ludzie chowali swoich bliskich doraźnie, na skwerach, bo nie było dostępu do cmentarza.

Takich świadectw usłyszałam wiele. Ekumenia cierpienia przekracza granice konfesyjne, a nawet międzyreligijne. Dlaczego dopiero kiedy dzielimy podobne doświadczenia, bardziej dostrzegamy podobieństwa, a mniej

różnice? Dopiero w cierpieniu odnajdujemy się jako dzieci jednego Boga. Kiedy myślę o tamtych ludziach, jestem przekonana, że oni są zaczynem pokoju na ziemi. Świat wyjdzie inny z tej wojny, ale też bogatszy o świadectwo ludzi wierzących po obu stronach.

Podczas mojej ostatniej wizyty w Aleppo w 2019 roku zobaczyłam kolejną wielką ranę. Ci ludzie byli cały czas na wojnie. Najpierw działania zbrojne, a teraz walka o normalne warunki życia. Kiedy ustał huk bomb, które sama wielokrotnie słyszałam, odsłoniły się wewnętrzne rany, traumy, utrata bliskich, porwania na skutek donosicielstwa, zdrad sąsiadów... Bernard z Belgii, z ruchu Focolari, mieszkający w Aleppo powiedział: „Wojna niszczy wszystko, nie tylko rodzinę, ale wspólnoty religijne. Jako chrześcijanie mamy to, czego inni nie mają – pojednanie. Nie tylko między chrześcijanami a muzułmanami, ale między sobą. To rzecz unikatowa chrześcijan. Jeśli chrześcijanie odejdą stąd, będzie czegoś brakowało”. W Syrii Focolari nie proponuje muzułmanom wstąpienia do wspólnoty. Gdy rozmawialiśmy, był od półtora roku w Syrii, ale dopiero od dwóch miesięcy zapraszano go do muzułmanów na rozmowy. Bernard próbuje razem ze swoją wspólnotą pracować w obszarze uzdrowienia ran i przebaczenia, również z muzułmanami.

Samy, jezuita z Aleppo, mówi: „Dzisiaj misją chrześcijan na Bliskim Wschodzie nie jest robienie z muzułmanów chrześcijan. Być misjonarzami to sprawić, by ziarno prawdy, czyli obraz Boga, jaki wyznają muzułmanie, wzrastał w nich samych. By wartości takie jak miłość, tolerancja, otwartość były również uznane przez muzułmanów”.

Dykasteria watykańska ds. integralnego rozwoju człowieka, wcześniej Rada Papieska *Cor Unum*, organizuje co roku spotkania organizacji kościelnych, które pomagają na Bliskim Wschodzie. Przy tej okazji przedstawiane są również statystyki. Ostatnie dane, jakie udało mi się znaleźć, pochodzą z roku 2018. Wynika z nich, że od 2014 do 2018 roku sieć organizacji kościelnych z całego świata przeznaczyła ponad miliard dolarów na reagowanie w sytuacji kryzysowej na Bliskim Wschodzie, docierając do ponad 4 milionów indywidualnych beneficjentów rocznie.

## **Ukraina**

Od rozpoczęcia wojny w 2014 roku pojawiło się na Ukrainie wiele nowych organizacji humanitarnych. Również obecne tam Kościoły – czyli przede wszystkim Kościół grekokatolicki i rzymskokatolicki oraz prawosławny – stały się dużo bardziej aktywne w udzielaniu pomocy w całym kraju. Należy podkreślić, że patrząc na zachód i wschód Ukrainy, faktycznie można mówić

o dwóch różnych rzeczywistościach. Zachód to mocny kościół grekokatolicki i wpływy Zachodu. Wschód Ukrainy to przede wszystkim prawosławie oraz duża liczba niewierzących i niepraktykujących. Brak jednocześnie znaczącej obecności Kościołów katolickich. Jednak wszystkie Kościoły zaangażowały się w pomoc na Wschodzie w Donbasie, szczególnie Kościół grekokatolicki, budujący tam swoje struktury praktycznie od początku konfliktu.

Na Ukrainie realizuję projekty rozwojowe od początku konfliktu w 2014 roku aż do tej pory. Odwiedziłam wiele domów przesiedleńców we wschodniej Ukrainie, gdzie zrozumiałam bardzo ważną rzecz. Oferowanej przez Kościół pomocy musi towarzyszyć przywracanie godności. Często słyszałam to od ludzi i na Bliskim Wschodzie, i na Ukrainie. Musimy naszą pomocą chronić godność człowieka, odbudowywać go, towarzyszyć mu i przywracać nadzieję. Przekazywanie pomocy materialnej bez tej ludzkiej interakcji sprawia, że wypełniamy tabelki, a człowiek zostaje nakarmiony, ale bez motywacji do życia.

Ukraina i Polska są krajami sąsiadującymi, co oznacza, że mamy również wspólną historię, w tym tę niełatwą. Do dzisiaj, pomimo wielu prób pojednania i wspólnych badań, sprawą otwartą pozostaje Wołyń i gdzieniegdzie funkcjonująca zbitka słowna „Ukrainiec = grekokatolik = banderowiec”<sup>9</sup>. Tak się złożyło, że od początku protestów na Majdanie pracowałam z Caritas Ukraina Kościoła grekokatolickiego, czyli z etnicznymi Ukraińcami (wspominam o tym, ponieważ chodzi mi o podkreślenie specyfiki religijnej organizacji kościelnych, bo np. Caritas-Spes skupia przede wszystkim rzymskich katolików, w większości pochodzenia polskiego). Jeden z pracowników Caritas Ukraina pochodził z małej wsi Antonówka z Wołynia. Mówił mi, że obok jest wioska Janówka, czyli najpewniej była kiedyś polską wsią. Wiedziałam więc, że to, co się wydarzyło w 1943 roku, na pewno zna z opowieści rodzinnych. Rozpoczęliśmy wspólną realizację projektów i dopiero po 3 latach wspólnej pracy dotknęliśmy sprawy Wołynia. Nie zaczęliśmy od ustalenia listy rozbieżności i odmiennej perspektywy historycznej. Najpierw zbudowaliśmy zaufanie, relację, a potem dopiero zaczęliśmy rozmawiać

---

<sup>9</sup> Na Wołyniu (obecnie tereny zachodniej Ukrainy) latem 1943 roku nacjonałiści ukraińscy z oddziałów UPA (Ukraińskiej Powstańczej Armii) i OUN (Organizacji Ukraińskich Nacjonalistów) wymordowali ok. 50–60 tys. Polaków. W tamtym czasie Stepan Bandera był przywódcą OUN, która odegrała znaczącą rolę w inicjowaniu i przeprowadzeniu przy pomocy UPA wymordowania polskiej ludności. Etniczni Ukraińcy są identyfikowani z kościołem grekokatolickim, stąd w Polsce w kontekście Wołynia pojawia się zbitka słowna „Ukrainiec – grekokatolik – banderowiec”.

o trudnych sprawach. Zobaczyłam, jak ważne jest, aby nie dotykać tego tematu, zanim nie określimy granic naszej własnej wrażliwości. Wtedy zrozumiałam, że warto było czekać, bo rozmowa nie była konfrontacją. Nas już coś połączyło, więc obydwie strony czuły, że nie warto tego niszczyć – nawet za cenę odmiennej perspektywy na zaszczości historyczne. Ważniejsze były momenty wzruszenia, kiedy staliśmy w hotelu *Ukraina* na Majdanie, a ja słuchałam na przemian opowieści o tamtych wydarzeniach i piosenki *Пливе кача (Пливе кача по Тисині)*, pieśni żałobnej Majdanu<sup>10</sup>.

Podam jeszcze jeden przykład. Przez pierwsze lata wojny pracowaliśmy więcej z Caritas Ukraina, czyli z Kościołem grekokatolickim. Wiedziałam, że dla Polaków jest ważne wsparcie również Kościoła rzymsko-katolickiego, który pomaga na Ukrainie poprzez Caritas Spes. Tym bardziej że ta Caritas jest strukturalnie słabsza od Caritas Kościoła grekokatolickiego. Chciałam, by pomoc z Polski dla obydwu katolickich rytów była znakiem solidarności. Zorganizowaliśmy w Warszawie zbiórkę artykułów spożywczych i produktów higienicznych dla Caritas Spes we Lwowie. Z powodów formalnych Caritas Spes nie mogła przyjąć transportu humanitarnego. Przyjęła go grekokatolicka Caritas w Drohobyczu. Dyrektorka Caritas, wiedząc, że transport był przeznaczony dla Caritas Spes, zadzwoniła do Lwowa z propozycją podziału transportu. Znowu doświadczyłam solidarności w cierpieniu, która przekracza nie tyle granice konfesyjne, co etniczne w obrębie tego samego Kościoła.

Zapytałam przyjaciela Ukrainca, co znaczy dla niego współpraca z Polakami. Powiedział, że ważne jest pozytywne dziedzictwo, a nie tylko wina za błędy. Pamięć o wspólnym bólu jest ważna, o ile jednoczy w pragnieniu, by go więcej nie powtarzać. Widzę, że potrzebujemy duchowej przemiany, aby nie powtarzać błędów z przeszłości. Musimy być ludźmi nadziei, ponieważ jest to konieczne do pojednania. A papież Franciszek przypomina nam, że jesteśmy pielgrzymami i że idziemy razem<sup>11</sup>. Oznacza to wspólne poszukiwanie rozwiązań służących pokojowi. Według mnie bardzo duże zaangażowanie Polaków od początku wojny w 2014 roku na Ukrainie buduje

<sup>10</sup> Mianem „Majdan” albo „Euromajdan” określa się protesty na Placu Niepodległości w Kijowie rozpoczęte przez studentów 21 listopada 2013 roku w reakcji na niepodpisanie przez ówczesnego prezydenta Ukrainy Wiktora Janukowycza umowy stowarzyszeniowej z UE. Wraz z rozwojem sytuacji postawy manifestantów radykalizowały się, by osiągnąć punkt kulminacyjny w lutym 2014 roku, kiedy jednostki specjalne „Berkut” rozpoczęły krwawą akcję stłumienia protestów. W wyniku walk ponad 100 osób zginęło, kilkaset zostało rannych. Pod koniec lutego 2014 roku w wyniku protestów ukraiński parlament usunął Janukowycza z urzędu prezydenta.

<sup>11</sup> Papież Franciszek, *Powróćmy do marzeń. Droga ku lepszej przyszłości*, Kraków 2020s. 92.

mosty pojednania pomiędzy naszymi narodami. Mosty, po których będziemy mogli przechodzić pomimo różnych interpretacji wydarzeń z okresu II wojny światowej.

Jesienią 2016 roku papież Franciszek zainicjował dzieło pomocy Ukrainie pod hasłem „Papież dla Ukrainy”. W ciągu dwóch lat w ramach zbiórki przeprowadzonej we wszystkich diecezjach Europy i dzięki osobistej darowiznie Ojca Świętego zgromadzono 16 mln euro, docierając do około 900 tys. beneficjentów na terenie działań wojennych i na terenach ościennych z największą liczbą migrantów (Charków, Dniepr, Zaporże i Kijów). Środki zostały przekazane na różnego rodzaju projekty, które były weryfikowane przez zespół międzykonfesyjny składający się z przedstawicieli Kościoła rzymskokatolickiego, grekokatolickiego, prawosławnego i Kościołów protestanckich. Projekty pomocowe były realizowane przez wszystkie Kościoły.

## Podsumowanie

Moje doświadczenie nauczyło mnie, że współpraca między Kościołami oraz międzyreligijna powinna opierać się na dwóch postawach: pokorze i solidarności.

Po łacinie słowo pokora, *humilitas*, pochodzi od słowa *humus* – ziemia. Jest to dla każdego rzeczywistość bardzo realna i konkretna. Ważne jest więc, by mieć kontakt z konkretnym człowiekiem, by uniknąć pokusy pozostania we własnych przekonaniach, lękach czy stereotypach. Pokora pomaga nie przywiązywać się do samych siebie i rozszerzać swoje pole widzenia. Dotykać rzeczywistości takiej, jaka jest, używając prostych środków. Trzeba dialogować z ludźmi, a nie z ideologiami.

Solidarność natomiast okazała się postawą kluczową podczas pandemii. Pandemia bowiem jeszcze mocniej uświadomiła wszystkim, że jesteśmy jako ludzkość od siebie mocno zależni. Czy ktoś, słysząc doniesienia o wirusie, który pojawił się w Wuhan w Chinach, miał świadomość, że zmieni on funkcjonowanie całego globu, jak się wydaje, na lata? Łączą nas globalne powiązania, nie tylko ekonomiczne. Dzisiaj zaszczerpione bogate państwa i tak pozostaną zamknięte z obawy przed zarażeniem, nie udzielając solidarnego wsparcia biednym. To, co możemy sobie ofiarować, to solidarne wsparcie, podział dóbr. Już nie tylko Kościoł i papież Franciszek podkreślają konieczność sprawiedliwego podziału dóbr i zmiany w podejściu do rozwoju i zysku. Nick Hanauer, jeden z przedsiębiorców cytowany w raporcie OXFAM opublikowanym w 2019 roku powiedział, że świat oparty na wykluczającym i nierównym podziale dóbr i zysków może się nam wydawać nieuniknionym

kierunkiem rozwoju. Jednak model oparty na skrajnościach w końcu się zawali. Chaos, jaki z tego wyniknie, nie przysłuży się ani biednym, ani bogatym, ani tym pośrodku. Potrzebne są nam nowe założenia i proponuje *human economy*, czyli gospodarkę o ludzkim obliczu, gdzie stawia się na pierwszym miejscu człowieka i dobro społeczne, a nie tylko zysk, i gdzie sprawiedliwość jest podstawą dobrobytu gospodarczego<sup>12</sup>. Papież Franciszek w przemówieniu do przedstawicieli ruchów ludowych w 2015 roku mówił, że „sprawiedliwy podział owoców ziemi i ludzkiej pracy nie jest zwykłą filantropią. Jest obowiązkiem moralnym (...). Chodzi o to, by oddać ubogim i ludom to, co do nich należy”<sup>13</sup>.

Dla mnie pomoc humanitarna okazała się doświadczeniem dużo bogatszym niż tylko profesjonalizacja form udzielania pomocy. Spotkanie z konkretnym człowiekiem, wejście w przygodę poszukiwania spotkania, niesienia siebie, wspierania przekształciło się w prawdziwe doświadczenie braterstwa, karawanę solidarności.

---

<sup>12</sup> <https://s3.amazonaws.com/oxfam-us/www/static/media/files/bp-public-good-or-private-wealth-210119-en.pdf> [dostęp: 29.07.2021].

<sup>13</sup> Papież Franciszek, D. Wolton, *Otwieranie drzwi...*, s. 119.



## AUTORKI I AUTORZY

**dr Mahmoud Abdallah** – pracownik naukowy w Centrum Teologii Islamu (ZITH) na Uniwersytecie w Tybindze oraz wykładowca na uniwersytetach w Wiedniu i Innsbrucku. Prowadzi wykłady oraz badania na temat duszpasterstwa islamskiego i dialogu międzyreligijnego. W latach 2013–2015 współkierował ze strony ZITH finansowanym z grantu projektem „Jak może udać się dialog chrześcijańsko-islamski”, a w latach 2016–2019 kierował w ZITH projektem „Kształcenie naukowe a odpowiedzialność społeczna”. Jest inicjatorem i współredaktorem serii wydawniczej *Theologie des Zusammenlebens. Christen und Muslime beginnen einen Weg*.

**Mirosław Barć** – magister teologii katolickiej (Papieska Akademia Teologiczna w Krakowie); od 2000 r. zawodowo związał się z polską oświatą – jest nauczycielem informatyki. Od 2007 r. pełni funkcję wicedyrektora Szkoły Podstawowej im. św. Jana Pawła II w Radziszowie. Zaangażowany w oddolne ruchy na rzecz zmian w polskim szkolnictwie – jest m.in. ambasadorem ruchu Wiosna Edukacji.

**prof. Joanna Degler (Lisek)** – literaturoznawczyni, tłumaczka, pracowniczka naukowa Katedry Judaistyki im. Tadeusza Taubego Uniwersytetu Wrocławskiego. Zajmuje się poezją żydowską i kulturą jidysz, a szczególnie twórczością kobiet. Jest autorką monografii: *Jung Wilne – żydowska grupa artystyczna*, Wrocław 2005 oraz *Kol isze – głos kobiet w poezji jidysz (od XVI w. do 1939 r.)*, Sejny 2018, a także redaktorką tomów: *Nieme dusze? Kobiety w kulturze jidysz*, Wrocław 2010 oraz *Mykwa – rytuał i historia*, Wrocław 2014. Z Karoliną Szymaniak i Bellą Szwarcman-Czarnotą przygotowała tom: *Moja dzika koza. Antologia poetek jidysz*, Kraków 2019. Poza twórczością poetek z jidysz na język polski tłumaczyła m.in. utwory Chaima Gradego, Abrahama Suckewera, Puy Rakowskiej, Jenty Serdackiej, Chavy Rosenfarb. Od 2017 r. redaguje serię *Żydzi. Polska. Autobiografia*.

**dr Edyta Gawron** – adiunktka w Instytucie Judaistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie. Specjalizuje się we współczesnej historii Żydów polskich, w szczególności krakowskich. Kuratorka i współkuratorka kilku wystaw i muzeów (m.in. wystawy stałej w Fabryce Schindlera w Krakowie).

Prezeska Zarządu Fundacji Galicia Jewish Heritage Institute (Żydowskie Muzeum Galicja). Członkini Kapituły Nagrody im. ks. Stanisława Musiała za inicjatywy promujące dialog chrześcijańsko-żydowski i polsko-żydowski.

**Agnieszka Godfrejów-Tarnogórska** – absolwentka Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie. Pracowała w Parafii Ewangelicko-Augsburskiej w Krakowie i biurze Diakonii Polskiej w Warszawie. W latach 2007–2013 członkini Wspólnej Grupy Roboczej Kościoła Rzymskokatolickiego i Światowej Rady Kościołów, między 2011–2020 regionalna koordynatorka Biura ds. Kobiet w Kościele i Społeczeństwie Światowej Federacji Luteranckiej. Od 2015 r. Rzecznik Prasowy Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP.

**Piotr Józwik** – absolwent Wydziału Nauk Politycznych i Dziennikarstwa Uniwersytetu Adama Mickiewicza w Poznaniu. Od 2014 r. zastępca redaktora naczelnego „Przewodnika Katolickiego”, a wcześniej dziennikarz i prezydent Radia Emaus. Mąż, ojciec dwóch córek. Mieszka w Poznaniu.

**Halima Krausen** – pracowniczka naukowa Akademii Religii Świata na Uniwersytecie w Hamburgu. Po studiach teologii islamskiej oraz prawa przez dwadzieścia lat kierowała niemieckojęzyczną wspólnotą muzułmańską w Hamburgu. Od czasów studenckich jest zaangażowana w dialog międzyreligijny i wychowanie religijne.

**Anna Makówka-Kwapisiewicz** – historyczka, członkini komitetu sterującego European Network – Countering Antisemitism Through Education. Koordynatorka projektów w National Democratic Institute for International Affairs, gdzie zajmuje się procesami demokratyzacji i współpracą z organizacjami politycznymi i CSO. Ekspertka z 17-letnim doświadczeniem w rzecznictwie, przeciwdziałaniu antysemityzmowi i dyskryminacji. Współpracuje m.in. z OSCE, FRA i Rzecznikiem Praw Obywatelskich.

**dr hab. Urszula Pękała** – katolicka teolożka i historyczka Kościoła; zajmuje się tematyką pojednania w kontekście teologicznym, politycznym i społecznym oraz dialogiem międzyreligijnym. Autorka m.in. monografii: *Eine Offenbarung – viele Religionen. Die Vielfalt der Religionen aus christlicher Perspektive auf der Grundlage des Offenbarungsbegriffs Wolfhart Pannenberg*, Würzburg 2010, oraz, z Irene Dingel, redaktorka tomu: *Zmagania*

*o pojednanie. Religia i polityka w stosunkach polsko-niemieckich po 1945 roku*, tłum. R. Żytniec, Warszawa 2020. Obecnie pracuje w Fundacji „Krzyżowa” dla Porozumienia Europejskiego.

**dr Ertuğrul Şahin** – politolog i islamoznawca, prowadzi projekty naukowe w Center for Cultural Heritage (CCCH) na Uniwersytecie w Heidelbergu, gdzie zajmuje się badaniem radykalizmu (anty)muzułmańskiego. Należy do pokolenia założycielskiego islamskich studiów teologicznych na obszarze niemieckojęzycznym i odegrał ważną rolę w ich powstaniu na Uniwersytecie Goethego we Frankfurcie. Jego obszary badawcze obejmują socjologię religii, islam i muzułmanów w Europie, jak również myśl polityczną oraz zagadnienia władzy i demokracji w krajach muzułmańskich.

**prof. dr Rolf Schieder** – rzecznik Instytutu Religii i Polityki w Berlinie (<https://irp.berlin>), wicedyrektor Berlin Institute for Public Theology na Uniwersytecie Humboldtów w Berlinie, Senior Advisor w EARS – European Academy on Religion and Society w Amsterdamie, profesor wizytujący w Shanghai International Studies University w Szanghaju.

**dr hab. Piotr Sikora** – filozof i teolog, profesor Akademii Ignatianum w Krakowie, członek Redakcji „Tygodnika Powszechnego”. Od ponad 10 lat współpracuje z The Elijah Interfaith Institute, gdzie współkoordynuje projekt międzyreligijnych studiów nad duchowością i mistyką. Żonaty, ma troje dzieci.

**dr Stefanie Sinclair** – wykładowczyni religioznawstwa na Open University w Wielkiej Brytanii, gdzie kieruje również „FASSTEST”, Centrum Badań Pedagogicznych i Innowacji w Naukach Humanistycznych i Społecznych. Jej badania skupiają się w szczególności na religii, tożsamości i polityce edukacyjnej w Niemczech i Wielkiej Brytanii. Jest Teaching and Learning Fellow w British Association for the Study of Religion (BASR) i członkinią zespołu badawczego projektu RETOPEA („Religious Tolerance and Peace”, 2018–22), finansowanego przez Komisję Europejską w ramach programu *Horizon 2020*.

**prof. EWST dr hab. Wojciech Szczerba** – rektor Ewangelikalnej Wyższej Szkoły Teologicznej we Wrocławiu. Pełni również funkcję redaktora naczelnego czasopisma „Theologica Wratislaviensia” (<https://theologica.ewst>).

pl/). Od 2019 r. jest pracownikiem naukowym w Von Hügel Institute w St Edmund's College, University of Cambridge (<https://www.vhi.st-edmunds.cam.ac.uk/directory/szczerba>). Autor dwóch książek o zbawieniu powszechnym, a także licznych artykułów z zakresu antropologii, soteriologii, tradycji protestanckich i filozofii starożytnej. Jest zaangażowany w różne inicjatywy ekumeniczne i międzyreligijne.

**Marta Titaniec** – członkini Prezydium Zarządu warszawskiego Klubu Inteligencji Katolickiej. Absolwentka politologii na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Od 2000 r. sekretarz generalna Polskiej Rady Chrześcijan i Żydów. W latach 2010–2018 odpowiedzialna za realizację projektów zagranicznych w Caritas Polska. Od 2010 r. współorganizatorka europejskich warsztatów pojednania w Oświęcimiu razem z Fundacją św. Maksymiliana Kolbe z Niemiec. Od 2016 r. członkini Rady Programowej Współpracy Rozwojowej przy Ministrze Spraw Zagranicznych. Członkini Zespołu Laboratorium „Więzi”.