

DIETRICH BENNER
UKSW, Warszawa

KSZTAŁCENIE RELIGIJNE. ROZWAŻANIA NA TEMAT ROZRÓŻNIENIA MIĘDZY KONCEPCJAMI FUNDAMENTALNYMI I FUNDAMENTALISTYCZNYMI¹

1. NIEFUNDAMENTALISTYCZNA STRUKTURA KSZTAŁCENIA RELIGIJNEGO W CHRZEŚCIJAŃSTWIE

W religii chrześcijańskiej – wbrew historycznym i nadal rodzącym się w niej dążeniom fundamentalistycznym czy sekciarskim – od samego początku odno-
szono się do relacji między kształceniem a wiarą oraz szerzej: religią, moralno-
ścią, ekonomią i polityką, nie jak do sprawy normatywnej, lecz w sposób reflek-
syjny, problemowy i innowacyjny. Choć w dziejach chrześcijaństwa nie brak
przykładów postaw wprost przeciwnych, to powinny one budzić raczej niepokój
i skłaniać do zastanowienia, gdyż od wyznawców religii założonej przez Chrystu-
sa nigdy nie domagano się ślepego posłuszeństwa wobec odwiecznych przykazań
boskich. Wiadomo bowiem, że nie normują one ludzkiego myślenia i działania
w sposób pozytywny, lecz tylko w negatywny. W odniesieniu do tej sprawy,
szczególnie wyraźna jest więź łącząca wiarę chrześcijan z tradycją judaistyczną.
Zgodnie z jedną z obowiązujących w niej wykładni, Dziesięć Przykazań da się
przeformułować w maksymy określające to, czego nie powinno się czynić. Jak
sądzę, taki sposób przedstawiania woli Bożej implikuje doniosłe skutki w teorii
kształcenia. A to dlatego, że powierza on człowiekowi zadanie samodzielnego
odczytywania negatywnie sformułowanych nakazów z Synaju i nadawania pozy-
tywnej treści przestrzeni moralnej, którą one określają. Niewypowiedzialnym
warunkiem powodzenia tej misji jest przyjęcie tego, że istota ludzka jest zdolna

¹ Źródło: *Religiöse Bildung. Überlegungen zur Unterscheidung zwischen „fundamentalen“ und „fundamentalistischen“ Konzepten*, w: *Religionspädagogik und Zeitgeschichte im Spiegel der Rezeption von Karl Ernst Nipkow*, red. F. Schweitzer, V. Elsenbast, Chr. Th. Scheilke, Gütersloh 2008, s. 151-164. Oprócz koniecznych skrótów, w tłumaczeniu pominięto trzeci rozdział w całości [przyp. – D.S.].

do autonomicznego myślenia i działania. Jak pokazują niektóre przełomowe wydarzenia z Historii Zbawienia, właśnie to w pewnym sensie ustrzegło człowieka przed fundamentalizmem religijnym. Warto skoncentrować się na tych wydarzeniach.

W starszej od chrześcijańskiej tradycji judaistycznej mówi się o tym, że Bóg Jahwe wystawił Abrahama na próbę. Polegała ona na tym, że zażądał od niego – być może ostatniej w historii ludzkości – ofiary z człowieka, nakazując, aby zabił własnego syna. Jednak w decydującym momencie Bóg zrezygnował z dopełnienia tego czynu (było to także wielkim pragnieniem samego Abrahama). Potem na górze Synaj Jahwe zawarł z Mojżeszem przymierze, zobowiązując się, że nigdy więcej nie będzie wymagał ofiar z ludzi na potwierdzenie wierności. Co więcej, w najstarszych świadectwach chrześcijańskich wiele passusów można odczytywać w paradoksalny sposób, że mianowicie Bóg nawiązał do swojego przyrzeczenia z Synaju i poprzedzającej go próby Abrahama w Jezusie Chrystusie, wydając tym razem własnego Syna na ofiarę za ludzkość, aby w przyszłości nic więcej nie było w stanie poróżnić miłości Bożej i ludzkiej.

Chociaż chrześcijaństwo, w przeciwieństwie do religii żydowskiej, przyjmuje, że Mesjasz wystąpił już w dziejach świata, to jednak urzeczywistnienie związku między miłością Boga a miłością człowieka okaże w pełni swoją moc dopiero w czasie przyszłym. A zatem dla chrześcijan leży ono w zakresie *futurum* i związanej z nim nadziei. Na tej podstawie można powiedzieć, że chwila obecna zawsze pozostanie rzeczą problematyczną.

Oprócz tego, chrześcijaństwo nie rozstrzyga pytania o Boże usprawiedliwienie w obliczu zła w świecie przez odwołanie się do Jego woli, która nie rządzi światem autokratycznie, lecz odwołuje się do myślenia i działania człowieka oraz jego własnej odpowiedzialności. Takie podejście przekonuje, że religii – mimo że w swym chrześcijańskim kształcie jest ona samodzielnym obszarem ludzkiego działania – nie należy traktować jako jedynej postaci *praxis* i formy refleksji, przez którą można doszukiwać się odpowiedzi na pytanie o przyczyny zła. Jeśli byśmy odwrócili tę perspektywę, to należałoby również stwierdzić, że niesatysfakcjonujące są takie stanowiska, które ujmują powyższe zagadnienie wyłącznie z punktu widzenia pedagogiki, ekonomii, etyki, polityki czy estetyki, wykluczając z góry religijne rozumienie świata i jego problemów. [...]

Specyficzne trudności teologii zbawienia dotyczące wykładni zła, kary i usprawiedliwienia można zauważyć już w słowach Jezusa zawartych w przekazie Ewangelii synoptycznych². Dopiero w późniejszej Ewangelii Janowej znajduje się kluczowe zdanie: „Wykonało się!” (J 19,30)³. Pierwsi ewangelisci interpre-

² W sprawie historycznego Jezusa i dziejów wczesnego chrześcijaństwa zob.: E. Schillebeeckx, *Die Geschichte eines Lebenden*, Freiburg i. Br. 1992.

³ Wszystkie cytowane przez autora fragmenty Pisma Świętego przytaczam za Biblią Tysiąclecia [przyp. D.S.].

tuja je w dwojaki sposób: u Mateusza i Marka znajduje się w tym miejscu okrzyk Jezusa: „Boże mój, Boże mój, czemuś Mnie opuścił” (Mt 27,46; Mk 15,34), natomiast u Łukasza – „Ojcze, w Twoje ręce powierzam ducha mego” (Łk 23,46). Na tej podstawie można stwierdzić, że w chrześcijaństwie nie wykluczają się bycie opuszczonym przez Boga i bycie w Nim zakorzenionym. Z czymś podobnym mamy do czynienia również w judaizmie, choć dostrzeżono ten paradoks dopiero pod wpływem *shoah*⁴. Wracając jednak do opuszczenia i zakorzenienia, oba te terminy nierozzerwalnie łączą się z religią. Patrząc na ich powiązanie z perspektywy teorii kształcenia, trzeba zauważyć, że u podstaw chrześcijaństwa, w którym Bóg objawił się nie tylko przez proroków, lecz również w ludzkim ciele, spoczywa specyficzne rozumienie zależności między religią a życiem. Więź ze Stwórcą nie jest zapośredniczona przez doświadczenie bezpośredniości Jego egzystencji, lecz w religijnie interpretowanej relacji człowiek – świat. W niej człowiek doświadcza Boga ukrytego w stworzeniu jako Tego, który daje poczucie bezpieczeństwa i zagrożenia zarazem. Odnosząc to do relacji między Ojcem a Synem, religia utożsamia się z nadzieją płynącą z zesłania Ducha Świętego, który dopełni dzieła scalenia ludzi i świata z Bogiem.

Pomijając fundamentalistyczne niebezpieczeństwa grożące wszystkim religiom monoteistycznym, jako teoretyk kształcenia w chrześcijańskiej doktrynie Trójcy Świętej, za najcenniejsze uznaję to, że między wcieleniem a objawieniem oraz kształceniem a religią wprowadza ona stosunek niehierarchiczny. Wskutek tego, z religijnego punktu widzenia, ludzie są „skazani” na Boskie objawienie w taki sam sposób, jak Bóg tylko człowiekowi – istocie ukształcalnej – może się objawić. Tym samym nie należy interpretować religijnej *praxis* jako działania Boga czy bóstw, które bez religii też mogą sobie dać radę. Jest to raczej specyficzna forma ludzkiego działania (*praxis*), w którym i przez które człowiek zastanawia się nad swoją własną skończonością i rozwija w sobie „religijną muzykalność”. To określenie stanowi nawiązanie do koncepcji ewangelickiego teologa i współtwórcy nowożytnej nauki o wychowaniu Friedricha Schleiermachera, który ową muzykalność zalicza do *conditio humana* i opisuje jako poczucie „absolutnej zależności” (*schlechthinige Abhängigkeit*)⁵. Zależność tę, mimo uszczypliwego zarzutu Hegla, że wówczas „psy [byłyby] najlepszymi chrześcijanami”⁶, człowiek może przyjąć tylko w wolności, a jako istota myśląca, działająca i reflektująca musi wypełnić ją treścią. Od zarania dziejów ludzie odpowiadali na to

⁴ Przejmującym przykładem tego, że również w dziedzinie religijnej negatywne doświadczenia mogą wywierać wpływ kształcący, jest według mnie jedno z opowiadań Ziviego Koltitza. Por. Z. Koltitz, *Jossel Rakovers Wendung zu Gott*, Zürich 2004.

⁵ Por. F. Schleiermacher, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*, cz. I, t. 7, 1, Berlin-New York 1980, s. 31.

⁶ G.W.F. Hegel, *Vorrede zu Hinrichs „Religionsphilosophie”*, w: tenże, *Sämtliche Werke*, oprac. H. Glockner, t. 20, Stuttgart 1968, s. 12.

wyzwanie z pomocą mitów, objawień i rytuałów. Filozofia religii wyjaśnia, że ich sensem nie jest niwelowanie owej absolutnej zależności, lecz danie jej „cielesnego” wyrazu w postaci pobożnych praktyk, których nie można zawęzić jedynie do sprawowania kultu religijnego. Absolutna zależność człowieka odnosi się bowiem do wszystkich sfer ludzkiego działania: pracy, obyczajowości, wychowania, polityki i sztuki.

2. MIĘDZY FUNDAMENTALNYMI A FUNDAMENTALISTYCZNYMI PRZEJAWAMI RELIGII

Ludzkie działanie (*praxis*) jest wykonywane we właściwy sposób tylko wtedy, gdy wynika z poczucia przemijalności tego co skończone i zależności od podstawy znajdującej się poza nim samym. Jako takie łatwo ulega ono niebezpieczeństwu polegającemu na tym, że człowiek w swojej aktywności przestaje uważać się tylko za depozytariusza tego co absolutne i zaczyna stawiać na równi swoje doświadczenie Absolutu z jego pojęciem. Od tego prowadzi już prosta droga do ubezwłasnowolnienia innych obszarów życia przez religijną *praxis*. Jeżeli nie chcemy dopuścić do tego, żeby religia – tylko dlatego, że wyraża się w niej zależność człowieka od wszechświata (kosmosu), stworzenia i od objawionego w historii Boga – była jedyną formą ludzkiego myślenia i działania, która nadto sama siebie legitymizuje, musimy odróżnić sposoby wyjaśniania owej zależności fundamentalne od fundamentalistycznych.

Jako fundamentalistyczne należy określić takie podejścia, w których nie różnicuje się Absolutu i jego interpretacji za pomocą języka, symbolu i rytuału. W takich wykładniach historycznym przejawom religijności przypisuje się ponadczasową obowiązywalność, odmawiając równocześnie ludzkiemu rozumowi prawa do ich racjonalnego zgłębiania i wyjaśniania. Wypełnienie tych zadań powierza się apodyktycznie ustanowionym instancjom, które rodzące się wątpliwości rozstrzygają niedyskursywnie, kierując się kodem: prawowierny – heretycki.

W odróżnieniu od tego, fundamentalnymi trzeba nazwać takie ujęcia, w których ani nauce, ani moralności, ani polityce nie zleca się badania wspomnianej powyżej podstawowej funkcji religii jako poczucia zależności, ani też nie rozpatruje jej w świetle tylko jednej historycznie przekazanej religii objawienia.

Godny przypomnienia i nadal aktualny zapis przedstawionego powyżej rozróżnienia znajduje się w *Mowach o religii* Schleiermachera. W traktacie tym protestancki teolog nie zakotwicza specyficznego *proprium* religii ani w metafizyce, ani w nauce, ani również w moralności, lecz w poczuciu absolutnej zależności i nabudowującym się na nim namyśle (refleksji). Odnośnie do tej właśnie sprawy, w drugiej mowie czytamy: „Wszelkie właściwe działanie powinno i może też być moralne, jednakże uczucia religijne powinny, niby święta muzyka, towarzyszyć wszelkiemu działaniu człowieka; powinien on robić wszystko z towarzyszeniem religii, nic zaś – z powodu religii. [...] Człowiek powinien działać z całym spoko-

jem, a to, co podejmuje, niech czyni roztropnie. Zapytajcie człowieka moralnego, polityka, artystę, a wszyscy powiedzą, że jest to ich naczelnym przepisem; jednakże spokój i roztropność giną, jeśli człowiek pozwala powodować się w swym działaniu gwałtownym i wstrząsającym nim uczuciom religijnym⁷.

Powyższego wskazania – każde działanie powinno być moralne, nie należy rozumieć w wąskim sensie jako moralizowania albo narzucania całokształtowi ludzkiej *praxis* swoich zasad przez jakąś teorię wartości czy etykę normatywną. Schleiermacher stwierdza w nim, że człowiek, działając, opiera się zawsze na tradycji, własnych doświadczeniach i wyborach. Wszystkie te składniki musi do głębi rozważać, zanim na coś się zdecyduje. Konieczność takiego postępowania odnosi się do każdego rodzaju działania, nie tylko do moralnego, politycznego i estetycznego, które *expressis verbis* wymienił Schleiermacher, lecz także do ekonomicznego, pedagogicznego i religijnego. W tym kontekście zwrot: „wszystko z towarzyszeniem, nic z powodu” oznacza, że każdy z wymienionych obszarów posiada swoje własne specyficzne przejawy, zarówno jeżeli chodzi o logikę danego sposobu działania, jak i jego warunki instytucjonalne. Oba te aspekty trzeba umieć z jednej strony jasno rozróżnić, a z drugiej odpowiednio stematyzować. Tylko dzięki temu możliwe jest badanie powiązań, które między nimi zachodzą. Dla przykładu, można w strukturach religijnych szukać odpowiedzi na polityczne pytanie, czy uznają one ład demokratyczny, albo w prawodawstwie państwowym sprawdzać obowiązywanie zasad etycznych, problematyzując kwestię, czy wydawane akty prawne nie lekceważą sumienia i moralności indywidualnej. Na tej samej podstawie, z religijnego punktu widzenia można oceniać wychowanie publiczne w zakresie tego, czy współuczestniczy ono w przekazie tradycji religijnej i czy umożliwia dorastającemu pokoleniu nabywanie umiejętności koniecznych do zrozumienia tekstów, rytuałów i praktyk z tego zakresu.

Zgodnie ze Schleiermacherowską maksymą: „wszystko z towarzyszeniem religii, nic z powodu religii”, we wskazanym na końcu poprzedniego akapitu obszarze trzeba odrzucić fundamentalistyczne rozumienie zwrotu „wszystko z powodu religii” jako „pozbawiony świętości przesąd”⁸ albo inaczej zabobon, który koliduje z antropologiczną i teologiczną wykładnią logiki działania właściwej religijnej *praxis*, gdyż wyróżnia się ona spośród innych form ludzkiej aktywności tym właśnie, że daje wyraz świadomości przygodnego charakteru ludzkiego istnienia zawierającej się w „poczuciu absolutnej zależności”. W *Mowach o religii*, jednym z pierwszych swoich pism, Schleiermacher to poczucie opisuje jako zależność od

⁷ F. Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, oprac. G. Meckenstock, cz. I, t. 2, Berlin 2001, s. 219. [Przytoczenie za: F.D.E. Schleiermacher, *Mowy o religii do wykształconych spośród tych, którzy nią gardzą*, tłum. z niem. J. Prokopiuk, Wydawnictwo Znak, Kraków 1995, s. 83; przyp. D.S.].

⁸ Tamże [przyp. D.S.].

„wszechświata”⁹. W późniejszych traktatach teologicznych interpretuje je jako bezpośrednią zależność człowieka i świata od Boga¹⁰. Odczuwanie takiej zależności oraz konieczność refleksyjnego i praktycznego zmierzenia się z nią świadczą dobitnie o tym, że chodzi tu o sprawę wykraczającą poza religijną koegzystencję w wąskim rozumieniu tego słowa. Równocześnie, takie poczucie rzuca nowe światło na pozostałe obszary ludzkiego życia. Z punktu widzenia teorii kształcenia bardzo ważne jest przy tym dostrzeżenie, że motto Schleiermachera „wszystko z towarzyszeniem, nic z powodu” nie dotyczy wyłącznie religii, lecz stosuje się do wszystkich rodzajów *praxis*. Ze względu na swój nieograniczony zakres może być uznane za główne kryterium umożliwiające odseparowanie fundamentalnych ujęć ludzkiego działania od fundamentalistycznych.

Tak jak w samej religii wszystko czyni się z jej towarzyszeniem, nic zaś z jej powodu, tak samo w ekonomii, moralności, pedagogice, sztuce i polityce trzeba starać się, aby w wymienionych sferach życia wszystko dokonywało się z towarzyszeniem, nic natomiast wyłącznie z powodu motywacji ekonomicznych, moralnych, pedagogicznych, estetycznych i politycznych. Gdy tak będzie, stanie się oczywiste, że religia – zgodnie z tezą „wszystko z towarzyszeniem religii” – może „mieszać się” do wszystkiego. To z kolei wymaga, żeby w geście odwzajemnienia dopuściła i tolerowała „mieszanie się” w jej sprawy ekonomii, pedagogiki, etyki, polityki i sztuki¹¹. Na wzajemności tego „mieszania się” i wyrażania własnego zdania, dopuszczania do głosu i tolerowania innego ujęcia, zasada się – moim zdaniem – publiczna funkcja religii, która sięga znacznie dalej niż wąsko interpretowana religijność jako sfera prywatna czy obszar wspólnotowy.

Płodność zaprezentowanego rozróżnienia Schleiermachera widoczna jest również w roli, jaka może mu przysługiwać przy rozstrzyganiu kontrowersji powstających między ujęciami teologicznymi a religijno-pedagogicznymi. Jako przykład chciałbym nawiązać do napięć, jakie swego czasu pojawiły się wskutek opracowania przez badaczy-teologów nielicznych autentycznych wypowiedzi historycznego Jezusa i porównania ich z bogactwem materiału zawartego w historycznym przekazie chrześcijaństwa. Wnioski wynikające z krytyki tekstów doprowadziły nie tylko do wyodrębnienia przed- i powielkanocnego obrazu Jezusa, lecz – jak wykazał Edward Schillebeeckx we wskazanym już opracowaniu¹² – stały się argumentem do tego, by rozważyć pytanie: które z wypowiedzi i czynów przypisywanych do tej pory historycznemu Jezusowi i zawartych w głównych tekstach chrześcijaństwa pochodziły rzeczywiście od Niego, a które należy wią-

⁹ Por. w wydaniu polskim: tamże, s. 86 i nast. [przyp. D.S.].

¹⁰ Por. Ch. Ehrhardt, *Religion, Bildung und Erziehung bei Schleiermacher*, Göttingen 2005.

¹¹ W sprawie granic między rozumem a wiarą warto zapoznać się z tekstem rozmowy przeprowadzonej w 2004 roku między Josephem Ratzingerem i Jürgenem Habermasem. Por. J. Habermas, J. Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, Freiburg i. Br. 2005.

¹² Zob. przyp. 2 [przyp. D.S.].

zać z transformacją, jaka dokonała się od przedwielkanocnego Żyda Jezusa do powielkanocnego Chrystusa?

W tym kontekście pozwolę sobie stwierdzić, że wiara rozumiana jako realizowane w *praxis* poczucie zależności od Boga musi mieć możliwość zmierzenia się z takimi problemami. Oczywiście, wskutek tego człowiek staje przed rozlicznymi trudnościami. W odniesieniu do przedstawionego przykładu chodzi o to, że nie może już do każdej przekazanej przez tradycję wypowiedzi Jezusa podchodzić fundamentalistycznie, to znaczy jak do autentycznego i przekazanego bezpośrednio słowa założyciela chrześcijaństwa. Wobec powyższego konieczne jest, aby w tej i w innych podobnych kwestiach, bazując na rozróżnieniu między ujęciem fundamentalnym i fundamentalistycznym, szukać właściwego wyjaśnienia. Nie da się go bowiem po prostu wywnioskować z badań językowych. Absurdem byłoby, gdyby przedwielkanocnym wypowiedziom Jezusa przypisywać status fundamentalnych, powielkanocnym zaś – fundamentalistycznych. Błąd takiego rozumowania wynika z tego, że po pierwsze, nie da się z góry wykluczyć, że historyczny Jezus mógł żywić poglądy fundamentalistyczne, po drugie zaś, niefundamentalistyczne formy refleksji i religijnej *praxis*, które w historii chrześcijaństwa doprowadziły do wypracowania omawianego rozróżnienia, można również spotkać w innych systemach religijnych.

Wobec powyższego konsekwentne wydaje się, gdy współczesny teolog Karl Berger w pracy zatytułowanej po prostu *Jezus* sprzeciwia się umiejscawianiu prawdy wiary chrześcijańskiej wyłącznie w rekonstrukcji historycznej postaci Jezusa i wykluczaniu w ten sposób dziejów chrześcijaństwa jako źródła objawienia, a konkretniej spychaniu na „powielkanocną wspólnotę odpowiedzialności” za to, „że z Jezusa zrobiła jakiegoś Boga”. Między historycznym Jezusem a powielkanocnym Chrystusem oraz w ich przenikaniu się w tradycji chrześcijańskiej Berger dostrzega różnorodne powiązania, których nie da się uchwycić wyłącznie metodą krytyki tekstów. Ujawniają się one dopiero wówczas, gdy zostanie dopuszczona i uznana za prawomocną „możliwość stapienia się horyzontów: z jednej strony mistycznego horyzontu czasów Jezusa i Kościoła pierwotnego, a z drugiej mistycznego horyzontu współczesnego czytelnika”¹³.

Zaprezentowane dwie rozprawy na temat Jezusa – Schillebeeckxa i Bergera – różnią się nie tylko przedmiotem (u pierwszego jest nim pytanie o historycznego Jezusa, u drugiego zaś teologiczne przepracowanie źródeł w świetle religijnej *praxis*), lecz również tym, że można je oddzielić metodologicznie. Schillebeeckx opiera się na krytyce tekstu, analizie językowej i interpretacji historyczno-socjologicznej najstarszych pisanych źródeł chrześcijaństwa. Poza tym, podkreśla on nieustannie, że co prawda da się na tej drodze zdobyć jasność odnośnie do historycznej struktury tekstu, jednak nie jest to wystarczające, żeby sprawdzić

¹³ K. Berger, *Jesus*, München 2004, s. 13.

wiarygodność czy to objawienia, czy praktycznej wiary. W odróżnieniu od tego, Berger przyznaje, że przyjął do swoich wywodów jako przesłankę świadomość nazwaną przez Gadamera „efektywnodziejową”. Dzięki temu teologia łączy się, jego zdaniem, od nowa z żywą wiarą, nie mogąc tej ostatniej ani wchłonać, ani metodologicznie uprawomocnić.

Zgodnie z zaprezentowanymi podejściami, przedmiotowe i metodologiczne rozgraniczenia nie są w stanie wprost odpowiedzieć na pytanie, czy i w jaki sposób da się rozróżnić fundamentalne i fundamentalistyczne formy myślenia, oceniania, partycypacji i działania religijnego. Mimo to, powyższa konstatacja jest niezwykle ważna pod względem wynikającej z niej konieczności szukania właściwej odpowiedzi. Słusznie zatem przypomina się w hermeneutyce, że tego rodzaju rozróżnień nie wymyślono dopiero dzisiaj, lecz spoczywają w dziejach efektywnych jako tradycja, którą trzeba ponownie odkryć, posługując się w myśleniu strukturą pytania. Równie zasadnie wskazuje się w analizach naukowych dotyczących religii na to, że rozróżnienie między fundamentalnymi i fundamentalistycznymi formami religijności przyczyniło się do powstania zbyt wygórowanych oczekiwań co do ważności stosowanych przez nie metod. Nieciągłości i pęknięcia nie wynikają jedynie z historii efektywnej, lecz są niejako wpisane w nowożytnie rozumienie nauki, na którym bazuje krytyka tekstu.

A zatem rozróżnienie między fundamentalnym i fundamentalistycznym ujęciem religii jest zadaniem, którego nie da się wykonać raz na zawsze. Trzeba raczej ciągle od nowa poddawać analizie zmieniające się problemy tak w dziedzinie nauki, jak i innych form działania człowieka oraz wytworzonych przez niego systemów społecznych, odwołując się do Schleiermacherowskiego kryterium „wszystko z towarzyszeniem, nic z powodu”. Tej pracy ani w sferze religijnej, ani w innych obszarach ludzkiej *praxis* nigdy nie da się doprowadzić do ostatecznego końca. [...]

3. WSKAZANIE NA RÓŻNICĘ FUNDAMENTALISTYCZNY – NIEFUNDAMENTALISTYCZNY W PRACACH K. E. NIPKOWA¹⁴

[...]

4. ZNACZENIE ROZRÓŻNIENIA FUNDAMENTALISTYCZNY – NIEFUNDAMENTALISTYCZNY DLA DIALOGU Z ISLAMEM I WEWNĄTRZ NIEGO

Przed kilkoma tygodniami uczestniczyłem w Berlinie w prezentacji *Hamburger Lektionen* (Hamburger Lektionen), filmu Romualda Karmakara, w którym jeden

¹⁴ Przy tłumaczeniu pominięto trzeci rozdział. W celu zachowania wierności oryginałowi podano jedynie jego tytuł [przyp. D.S.].

z aktorów – Manfred Zapatka, wygłasza *in extenso* dwa kazania imama Mohammeda Fazaziego z Hamburga. Wspomniany aktor robi to spokojnie i godnie, film opatrzony jest napisami po niemiecku, które oprócz samego tekstu mów zawierają również uwagi odnośnie do reakcji, jakie wzbudzały w słuchaczach. Najczęściej wskazywały one na pełną zgodność z Fazazim w podejmowanych problemach. Jednak od czasu do czasu pojawiały się także napisy informujące, że w tym miejscu nastąpił wybuch śmiechu, który moim zdaniem można interpretować jako aprobatę i jednocześnie dystans słuchaczy wobec przemawiającego. Dwa razy odnotowano nawet pytania i refleksje uczestników nabożeństw w berlińskim meczecie Quds, w którym zrekonstruowane zdarzenia faktycznie miały miejsce w styczniu 2000 roku, a więc prawie dwa lata przed zamachami z 11 września 2001 roku.

Oczywiście, ten film, jak każdy, jest tylko dziełem sztuki. Za pomocą estetycznego przedstawienia starano się niemieckojęzycznym widzom umożliwić partycypację w określonym, w tym przypadku muzułmańskim, świecie religijnym i związanej z nim formie *praxis*. Pokazano w nim kaznodzieję, który odpowiada na zgłoszone uprzednio pytania, a także te, które zrodziły się spontanicznie w gronie słuchających go współwyznawców. Osobliwy jest jednak sposób, w jaki je rozważa i argumentuje udzielane przez siebie mniej lub bardziej szczegółowe rady co do wiernego przestrzegania zasad islamu w życiu codziennym. Te wskazania obejmują nie tylko wspólnotę współwyznawców, lecz również odniesienia do tak zwanych niewiernych, jak w religii muzułmańskiej nazywa się innowierców.

W tym kontekście centralną myślą i najważniejszym przesłaniem imama Fazaziego była teza, że islam miesza się do wszystkiego, w każde najdrobniejsze działanie, w przekonania i we wszystkie relacje międzyludzkie. Poza tym, jako wiedza religijna dostarcza niezawodnych odpowiedzi na wszystkie życiowe pytania, które z istic naukową dokładnością wywodzi ze wskazań zawartych w nauce Proroka Mahometa i trzech pierwszych generacji wyznawców. Te wskazania pochodzą z czasów, gdy powołani przez Boga przywódcy religijni wiedli nieskazitelne życie.

W swoich kazaniach imam odpowiada na konkretne kwestie. Mówi m.in. o tym:

- dlaczego kobiety muzułmańskie nie mogą – poza wyjątkowymi sytuacjami
- same, to znaczy bez opiekuna, podróżować po lądzie, na wodzie i w powietrzu;
- dlaczego mężczyznom nie wolno gwałcić również Europejek;
- i wreszcie, dlaczego w razie świętej wojny należy kierować się innymi zasadami i dotrzymywać tylko tych umów, które powołują się na święte teksty islamu.

W drugim kazaniu jeden ze słuchaczy pyta, czy nie należy uważać za nieważne umów z niewiernymi, które zawarto wprawdzie dobrowolnie, jednak na

podstawie porządku prawnego obowiązującego w niemuzułmańskim kraju, np. przy składaniu wniosków o pozwolenie na pobyt w Niemczech. Odpowiedź udzielona przez imama Fazaziego brzmiała mniej więcej następująco: Umów, które zgadzają się z zasadami islamu i „są przezeń chronione”, trzeba dotrzymywać również wtedy, gdy dotyczą niewiernych. Natomiast te umowy, które nie mają swojej podstawy w religii muzulmańskiej, są nieważne i nie obligują do zachowania. Tak więc, prawo niemieckie nie obowiązuje prawowiernych wyznawców islamu.

Przypisywanie religii kompetencji rozstrzygania w sprawach dotyczących stylu życia nie jest cechą właściwą tylko islamowi. Z podobnym podejściem mamy do czynienia również w religii chrześcijańskiej. W pewnych, można powiedzieć fundamentalistycznych, okresach rozwoju chrześcijaństwa prezentowane było stanowisko, które wykazywało wiele punktów wspólnych z tym z *Hamburskich lekcji*, a czasami przez swój radykalizm nawet je przewyższało. Dla przykładu miało to miejsce wówczas, gdy:

- po ustanowieniu w Cesarstwie Rzymskim chrześcijaństwa religią państwową wyznawcy Chrystusa zaczęli zwalczać inne religie tak samo, jak przedtem byli przez nie prześladowani;

- krucjaty przeciw islamowi Kościół tłumaczył tak samo, jak dziś ten ostatni świętą wojnę;

- w imię wyznania katolickiego czy protestanckiego aż do czasów nowożytnych (wojna trzydziestoletnia) torturowano i palono na stosie heretyków i czarownice rzekomo w celu ratowania ich dusz przed potępieniem;

- aż do XIX wieku osoby osądzone przez Świętą Inkwizycję za swoje pisma lub gorszący styl życia karano nie tylko przez spalenie ich książek, lecz także przez publiczne egzekucje;

- fundamentalistyczne sekty protestanckie usiłowały z religii wyprowadzać pozytywne normy moralne i czynią to aż do dziś (zwłaszcza w USA).

Gdybyśmy spytali o kryteria pomagające w oddzieleniu fundamentalistycznych form religijności od niefundamentalistycznych, to w Ewangeliach można odnaleźć dwa podstawowe rozróżnienia. To one sprawiły, moim zdaniem, że religia chrześcijańska jest w szczególny sposób podatna na kształcące i kształtujące oddziaływania ze strony innych obszarów ludzkiej aktywności.

Na pierwsze z tych rozróżnień wskazuje Chrystus wówczas, gdy po usłyszeniu pytania o płacenie podatków mówi: „Oddajcie więc Cezarowi to, co należy do Cezara, a Bogu to, co należy do Boga” (Mt 22,21), albo wyznaje przed Piłatem: „Królestwo moje nie jest z tego świata” (J 18,36). Mimo to, chrześcijanie modlą się do Boga Ojca: „Niech przyjdzie królestwo Twoje; niech Twoja wola spełnia się na ziemi, tak jak i w niebie” (Mt 6,13; zob. także: Łk 11,2). Ten pozorny paradoks świadczy moim zdaniem o tym, że w chrześcijaństwie – z racji przedstawionej różnicy między „światem” Boga a innymi światami – nie da się z pomocą religii odebrać znaczenia wyodrębnionym i samodzielnym zakresom rzeczywisto-

ści. Wiara nie może i nie powinna występować w zastępstwie wspólnoty państwowej ani osobistego sumienia, ani systemu ekonomicznego, ani sztuki itd.

Drugie rozróżnienie wynika stąd, że chrześcijaństwo nie tylko własną Biblię uważa za święte pismo i nie spogląda na epokę Jezusa jako na złoty wiek rozwoju. Oprócz tego, w jego liczącej już prawie dwa tysiące lat historii, z łatwością można dostrzec proces polegający na wzajemnym uzupełnianiu się, ale niekiedy również spieraniu między religijną *praxis*, teologią i refleksją naukową o wyjaśnienie i właściwe rozumienie tajemnic wiary. Chrześcijaństwo, chociażby ze względu na swoich starszych braci w wierze – Żydów i ich teologię, nie może uzurpować wyłącznie sobie prawa do posiadania pełnego i zamkniętego już objawienia Bożego, mimo że Jezus Chrystus jest jego jedyną i ostateczną miarą. Do tradycyjnych przejawów wiary chrześcijańskiej, tworzących historię oddziaływania, od czasów starożytnych należy także to, że po pierwsze, dopuszcza się w niej wpływy pochodzące z pozachrześcijańskich źródeł, i po drugie, że tendencje zbyt ortodoksyjne, postulujące pewnego rodzaju hegemonię, nigdy trwale w niej nie panowały. Stąd też, dziś należą do chrześcijaństwa wyznania i Kościoły, które scala między sobą nie tylko ten sam tekst Pisma Świętego, lecz również jego zróżnicowane, a czasem kontrowersyjne sposoby wyjaśniania. Przed okresem reformacji i po nim można wskazać wiele sposobów uprawiania teologii i praktykowania wiary, które dzisiaj prowadzą ze sobą dialog. Z interesującej mnie perspektywy teorii kształcenia trzeba sobie życzyć, aby świadomość tożsamości wynikającej z różnorodnych przejawów tej samej wiary w Jezusa Chrystusa dalej pogłębiała się w chrześcijaństwie i aby nie obawiano się w nim dialogu z innymi, niechrześcijańskimi religiami. Dzięki temu chrześcijańskie doświadczenie Boga może się tylko ubogacić ich innością – zgodnie ze Schleiermacherowską dialektyką jedyne Kościoła prawdziwego i wielu Kościołów partykularnych. Taki sposób podejścia wzmocni, moim zdaniem, tendencje niefundamentalistyczne w islamie w takim samym stopniu, w jakim chrześcijaństwo będzie odkrywało, przypominało sobie i refleksyjnie przewyciężało własny fundamentalizm, zamiast doszukiwać się go wyłącznie w religii muzułmanów.

Thumaczył i opracował Dariusz Stępkowski SDB

RELIGIOUS EDUCATION. DISCUSSION OF THE DISTINCTION BETWEEN FUNDAMENTAL AND FUNDAMENTALIST CONCEPTS

Summary

After the terrorist attacks of September 11th 2001, social debate on the topic of religion boiled up anew. This was provoked by the terrorists themselves, who justified their actions on religious grounds. In this context, the author of the articles considers how to distinguish fundamental from fundamentalist approaches.

As an educational theorist, he emphasises that people are “doomed” to Divine revelation in the same way that God could reveal Himself only to humanity – teachable beings. Thus, in his opinion religion is a specific form of human activity (praxis) in which and through which the person gives expression to his own serendipitous existence by developing a “religious musicality” within himself. This phrase means that each individual is given a feeling of “absolute dependence” (F. Schleiermacher) on God. On this basis, the individual as a thinking being, active and reflective, should do “everything accompanied by religion, and nothing because of religion” (F. Schleiermacher). According to the author it is precisely this criterion which allows the distinction between fundamental and fundamentalist attitudes.

Keywords: fundamental, fundamentalistic, religion, christianity, islam

Nota o Autorze: DR HAB. DIETRICH BENNER – jest chrześcijaninem ewangelikiem, profesorem Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, kierownikiem Katedry Podstaw Pedagogiki Ogólnej na Wydziale Nauk Pedagogicznych, emerytowanym profesorem Humboldt-Universität w Berlinie (Niemcy), doktorem *honoris causa* Aarhus University w Kopenhadze (Dania), profesorem honorowym East China Normal University w Szanghaju (Chiny), autorem licznych książek i artykułów naukowych. Jego zainteresowania badawcze obejmują pedagogikę ogólną, historię myśli pedagogicznej i dydaktykę ogólną.

Słowa kluczowe: fundamentalny, fundamentalistyczny, religia, chrześcijaństwo, islam