

RELIGIA A PRZEMOC

Krwawe wydarzenia z 11 września 2001 roku wywołały żywą dyskusję na temat religii i przemocy. Jak zwykle bywa w takim przypadku, zagadnienie to poruszano w wielu krajach bardzo otwarcie. Kim byli terroryści? Kto stał za nimi? Czy byli to ludzie zdesperowani, zrozpaczeni, „przekłęci tej ziemi”, a może było to przypadkiem rozliczenie się „Trzeciego Świata” z „Pierwszym” – przedsmak zapowiadanego przez Samuela Huntingtona „upadku cywilizacji”? Czy nie trzeba jednak brać pod uwagę ewentualności jakiejś religijnej przemocy, stanowiącej zapowiedź – nie wykluczonej bynajmniej – jakiejś zakrojonej na wielką skalę „wojny religijnej”¹?

1. Mordercy, motywy, zaplecze

Najpierw: wydarzenie z 11 września 2001 roku przekracza, jak sądzę, wszelkie kulturowe i cywilizacyjne wymiary – „Pierwszy Świat”, „Trzeci Świat”, bogactwo i nędza, siła i bezsilność, wielka technologia i archaiczne formy społeczeństwa. Nie da się go wyjaśnić samym tylko „zderzeniem kultur”. Działalność Al Quaida – ujmowana globalnie, a więc nie tylko w jej brutalnym terrorze, ale także w przemyślanych dokładnie oddziaływaniach medialnych – doprowadziła do konfrontacji świata, chyba po raz pierwszy tak ostro i zdecydowanie, z mordercami, którzy się powoływali na wytyczne religijne, na „Boże nakazy”. Terroryści wierzyli, że działają na polecenie Boga – w przeświadczeniu, że muszą ukarać niewiernych, godząc się przy tym dobrowolnie na ofiarę z własnego życia, która zapewni im bezpośrednio osiągnięcie rajskiej nagrody.

Wynika to jasno choćby ze znalezionego w Bostonie, napisanego już w 1996 roku, testamentu terrorysty Mohammeda Atta. Analizo-

¹ Na to wskazywałby m. in. fakt, że Stany Zjednoczone dopatrywały się w ludziach kryjących się za tym zamachem jakiegoś „wielkiego szatana” i że ci terroryści chcieli pokazać swoim „wyczynem” nie tylko swą siłę oraz swoje gospodarcze, polityczne i militarne symbole, ale także swój „styl życia”, przeciwstawny amerykańskiej *way of life*.

wano go i wyjaśniano wielokrotnie i dokładnie². Zawiera on nie tylko liczne obrazy złego świata zachodniego, który na rozkaz Boga trzeba pokonać i zniszczyć, przy czym jego własny wkład jest rozumiany jako pokuta za to, że wierzący muzułmanin nie może dzisiaj obejść się bez tego, by przynajmniej na jakiś czas nie uczestniczyć w stylu życia niewierzących wrogów. Dlatego też śmierć staje się prawdziwą szansą uczynienia w końcu czegoś właściwego i oddania się w ten sposób całkowicie Bogu. „Ci, którzy czuwają przy zmarłym, powinni dziękować Bogu i prosić Go o to, abym się znalazł wśród aniołów”

Zaskakujące dla zachodnich oczu są wywody dotyczące kultycznej czystości: „Ani ciężarne kobiety, ani nieczyste osoby nie mogą uczestniczyć w moim pogrzebie... Kobiety nie powinny przeproszać za moją śmierć... Ten, kto będzie mył moje ciało i moje genitalia, powinien mieć rękawiczki, abym nie został wtedy dotknięty”. Dochodzi tu do głosu nie tylko obawa przed kultycznym zanieczyszczeniem, ale także nadzieja na czyste, niezamienialne ciało męczennika. To właśnie współczesny *dzihadyzm*³ – jak zwykliśmy go obecnie nazywać – nawiązuje do tradycyjnych wyobrażeń czystości, które należą do samego twórcy archaicznej religijności⁴. Również legenda o 72 dziewicach, które poczęły po swej śmierci w raju wojowników o wiarę, odgrywa tutaj swoją rolę.

Oczywiście, terroryści, łącznie z Mohammedem Atta, nie byli odosobnionymi wojownikami. Stanowili część całej sieci rozciągającej się na wiele krajów. Jej organizatorzy działali na skalę światową, korzystając z biur i urzędów rekrutacyjnych, obozów treningowych, central dowodzenia, kierowali przepływem kapitału, wytwarzaniem broni, planowali i wykonywali uderzenia. Korzystali z możliwości kształcenia swoich podopiecznych w wysoce rozwiniętych państwach, a także na odwrót: w krajach o zniszczonej całkowicie lub częściowo państwowości na skutek różnych anarchistycznych poczynań. Niemcy, Francja, USA były więc dla nich na równi ważne jak Afganistan, Kaszmir czy Somalia⁵. Również głównym postaciom całej tej siatki terroru religijne motywy, o ile to dobrze widzimy, nie były bynajmniej obce. Błędem byłoby traktowanie terrorystów jako bezwolnych wie-

² Tekst w: FAZ 1.10.2001. Tam też się znajdują podawane niżej cytaty.

³ Czyli obowiązek zbrojnego szerzenia wiary przez muzułmanów. – Przyp. tłum., L. B.

⁴ Por. H. Lutterbach, *Kultisch rein, kultisch unrein?*, w: Christ in der Gegenwart z 3.03.02.

⁵ Por. M. Juergensmeyer, *Terror in the Mind of God. The Global Rise of religious Violence*, Berkeley 2000; A. Christen (red.), *Terrorismus* (NZZ Fokus), Zürich 2001; E. Eppler, *Vom Gewaltmonopol zum Gewaltmarkt? Die Privatisierung und Kommerzialisierung der Gewalt*, Frankfurt a. M. 2002; H. Münkler, *Die neuen Kriege*, Hamburg 2002.

rzących marionetek, stających się ofiarami w rękach cynicznych, nastawionych machiawellistycznie, mocodawców. Przy wszystkich odmiennościach pojawiających się w konkretnych przypadkach, istnieje w ruchu *dżihad* jeden jednoczący wszystkich duch, który zespala także dowodzące szczyty z podstawą.

Jak wygląda dowództwo tego ruchu? Większość terrorystów z 11 sierpnia pochodziła z Arabii Saudyjskiej⁶. Potwierdza się tu zjawisko znane nam z rewolucji francuskiej, a także innych rewolucji: przywódcy rewolucji wywodzą się nie z jakichś dzielnic nędzy czy z obrzeży, lecz z klasy mieszczańskiej, a często także z wysoko postawionej burżuazji znajdującej się w samym centrum, w stolicy. W bardzo rozwiniętej i bogatej Arabii Saudyjskiej znajdują się święte miasta Mekka i Medyna (do których, jak wiadomo, nie-muzułmanie nie mają aż do dzisiaj wstępu!). Zrozumiałe jest przeto samo przez się, że ten kraj ma dla islamu istotne znaczenie. Każda istotna zmiana, jaka stąd pochodzi, dosięga muzułmanów na całym świecie – chociażby z racji zaliczającego się do „pięciu filarów” zobowiązania pielgrzymowania do miejsc świętych.

Otóż taka decydująca zmiana faktycznie się dokonała, przynajmniej w oczach głęboko wierzących muzułmanów. Albowiem podczas drugiej wojny golfowej stacjonowały w Arabii Saudyjskiej setki tysięcy amerykańskich żołnierzy. Działo się to, co prawda, na wyraźne życzenie króla Fahda, który się obawiał wkroczenia Saddama Hussajna do bogatej w złoża naftowe saudyjsko-arabskiej prowincji wschodniej. Wywołało to jednak natychmiast zmasowaną opozycję mówców islamskich, przeciwstawiających się zdecydowanie możliwości opanowania kraju przez „niewiernych”

Głównie młodzi muzułmanie protestowali przeciwko korupcji w kraju, lubowaniu się panujących w przepychu, zgubnym religijnie następstwom przyjmowania wzorców zachodnich. Naszkicowano nawet program reformy; zmierzał on do wszechogarniającej islamizacji państwa pod nadzorem uczonych *wahhabitów*⁷ Był to ten świat

⁶ Zob. M. Pohly, *Khalid Duran, Osama bin Laden und der internationale Terrorismus*, München 2001; G. Steinberg, *Usama bin Ladin und Saudi-Arabien. Hintergründe der Terroranschläge des 11. September*, w: Konrad-Adenauer-Stiftung, *Auslands-Informationen* 11/01, s. 4n; M. Juergensmeyer, dz. cyt., s. 60n, 229n.

⁷ *Wahhabyzm* jest kierunkiem teologicznym w islamie, utworzonym przez reformatora religijnego Muhammada Ibn Abd al-Wahhaba (1703-1792) w celu odnowy religijnej społeczności islamskiej. Stanowi on najbardziej rygorystyczną i purytańską doktrynę wśród sunnitów. – Przep. tłum., L. B.

duchowy, z którego się wywodził syn żołnierza i przedsiębiorca budowlany w jednej osobie, Usama bin Ladin, młody człowiek, u którego druga wojna golfowa i stacjonowanie wojsk amerykańskich w Arabii Saudyjskiej wywołały prawdziwy szok, stając się zarazem zaczynem jego całkowitego przeorientowania. Zaczął on tworzyć w następnych latach – po swej ucieczce z Arabii Saudyjskiej w 1991 roku – w Afganistanie, Jemenie i Sudanie międzynarodową organizację *Al Qaida*, która rozpoczęła w 1998 roku brać na celownik nie tylko nie-islamski świat w ogólności, ale zwłaszcza USA. Pomimo jego bogactwa i międzynarodowych jego powiązań, najsilniejszą bronią bin Ladina była ta, „jaką żadne supermocarstwo nie dysponuje i na którą nie ma też żadnej broni skutecznej: gotowość ludzi do zabicia samych siebie, by wyniszczyć wrogów własną śmiercią”⁸

Usama bin Ladin był początkowo człowiekiem należącym do opozycji anty-saudyjskiej. I w pewnym sensie pozostał takim do dzisiaj. Dlaczego zatem skierował się przeciwko Stanom Zjednoczonym (które popierał przecież w Afganistanie podczas walki z najeżdżcą rosyjskim)? Ta jego zmiana zdaje się mieć podwójną podstawę. Z jednej strony Stany Zjednoczone stały się w oczach bin Ladina agresorem. Zacytuję fragment przeprowadzonego z nim wywiadu w roku 1998: „Albowiem kraje islamskie, a zwłaszcza święte miejsca (Mekka, Medyna i Jerozolim), zostały napadnięte. Ich lista zaczyna się meczetem al-Aqsa w Jerozolimie, w kierunku którego prorok Muhammad modlił się na początku swojej misji. Dołączam do tego wrogie najazdy koalicji krzyżowców i żydów, kierowane przez Amerykę i Izrael, aż do zawładnięcia kraju miejsc świętych (Mekki i Medyny)” Drugą podstawą jest to, że USA ucieleśniają zachodni styl życia, i to w najbardziej jaskrawej jego postaci – taki styl życia, który – w przeświadczeniu trzymających się ściśle swej wiary muzułmanów – musi w konsekwencji uniemożliwić w końcu religijne praktyki islamu (zwłaszcza w jego *ascetyczno-wahhabickim* wydaniu). Są to w rzeczy samej dwa istotne powody, dla których wierzący muzułmanie czują się nie tylko upoważnieni, ale nawet zobowiązani, wystąpić ostro przeciwko „wielkiemu szatanowi” – Ameryce (jak też „małemu” szatanowi – Izraelowi). Od dawna opowiadał się więc bin Ladin „za typowym dla *wahhabityzmu* ścisłym odróżnianiem wierzących od niewierzących i był także przekonany o konieczności zabijania niewiernych”⁹

⁸ E. Eppler, dz. cyt., s. 73.

⁹ G. Steinberg, dz. cyt., s. 15-16.

To, że w *dżihadyzmie* dominują motywy religijne, nie oznacza jednak samo przez się, jakoby ten ruch nie wykorzystywał także w dzisiejszym świecie innych jeszcze nurtów. Wchodzą tu w grę głównie odczucia Trzeciego Świata: poczucie powszechnego poniżenia ubogich i niedorozwiniętych ludów w stosunku do bogatych i przywódczych nacji; świadomość trudnego do zniesienia zacofania; nędza przemysłowa, społeczna i kulturalna; świadomość strat spowodowanych globalizacją i związana z nią ściśle awersja do sposobu życia ludzi bogatych, do polityczno-kulturalnej wyższości Zachodu, a w końcu wyraźna niechęć, jeśli nie nienawiść, do ostatniego z pozostałych tam supermocarstw – Ameryki¹⁰

Nie należy jednak się dziwić: wewnętrzny nurt *dżihadyzmu* kształtują nie tylko odczucia niższości, ale także własnej wyższości, a nawet wybraństwa. Radykalny islam jest nie tylko wzorem dla ludzi zdeklasowanych społecznie; pociąga on także coraz większą ilość wysoko wykwalifikowanych młodych mężczyzn w krajach islamskich. Daje im bowiem możliwość zdobywania nowych, nieoczekiwanych doświadczeń w zglobalizowanym świecie o nieograniczonych miejscach działania, doświadczeń, jakich nie są im w stanie dostarczyć „współczesne nieudane lub zablokowane demokracje”¹¹. Mogą więc oni, jak za pradawnych czasów, posługiwać się przemocą, bronić swego honoru, wykazywać swoją męskość – a to wszystko w roli mścicieli zranionej ciężko niewinności i bojowników walczących o sprawiedliwość. Syn miliardera z bogatego państwa naftowego może w tej sytuacji stać się nowym Robin Hoodem, podobnie zresztą jak jakiś bezimienny młodzieniec, wywodzący się z najniższej warstwy społecznej jednego z najbiedniejszych krajów. Sprywatyzowana przemoc staje się nową walutą w świecie, w którym państwowy monopol na władzę (i przemoc) znajduje się w odwrocie; skoro zaś ta przemoc wiąże się, z jednej strony,

¹⁰ Poczucie kulturalnej niższości umocniło się od r. 1989/90 na skutek przybierającego wciąż na sile „asymetrycznego podziału władzy w systemie międzynarodowym” Tak postrzega W. Link związek zachodzący pomiędzy końcem dwu-biegunowości (i konkurującą z nią wolnością bloków), pojawieniem się „jednej i jedynej zarazem super-siły” – Ameryki a występującym na nowo syndromem: „Dawid – Goliat” czyli dążeniem do „asymetrycznego prowadzenia wojny” i do „międzynarodowego terroryzmu, którego nosicielami są pewne grupy społeczne” W Link, *Der „enthetgte” Krieg. Warum sich der Terror gegen die Vereinigten Staaten von Amerika richtet*, Frankfurter Rundschau z 14.09.02. Zob. też A. Roy, *Wut ist der Schlüssel*, FAZ 28.09.2001 i kontrargument: V. S. Naipaul, *Der Islam will die Welt beherrschen*, FAZ 13.08.2002.

¹¹ O. Kallscheuer w recenzji wspomnianej wyżej (w przyp. 4) książki M. Juergensmeyera, FAZ 24.04.2002. Por. także U. Raulff, *Bruder Laden. Absolute Feindschaft und die Verteidigung der Zivilisation*, SZ 9.10.2001.

z gotowością do samozatrącenia i z mistyką, z drugiej natomiast z męskością i duchem walki, pojawia się tym samym nowa jakość walki religijnej. Chodzi mianowicie o gotowość poświęcenia samego siebie za coś, o „świadomość złożenia ofiary ze siebie, a nawet czegoś w rodzaju moralnej wyższej doskonałości... Wielu gotowych jest umrzeć za naszą, za moją sprawę, wielu dąży do tego. Tym, co ostatecznie się liczy, nie jest technika, ale są ludzie”¹².

Takie nastawienie zespała się całkowicie z wielkimi tradycjami islamu: z jednej strony z jego uniwersalizmem – *Umma*, jako wspólnota światowa, z drugiej zaś z jego bojową od początku, a nawet wojenną, stanowczością w dążeniu do tego, aby cały świat zjednoczyć i doprowadzić do jedyne go Boga.

2. Religia i agresja – nieuleczalna para?

Temat nasz brzmi: religia a przemoc. W tym miejscu pojawia się jednak pytanie: Czy ten bojowo nastawiony islam jest przypadkiem szczególnym? Czy chodzi tu o jakieś jednorazowe wykolejenie się (które może być typowe nie tylko dla islamu) czy też raczej w *dżihadyzacji* islamu dochodzą do głosu siły, które są obecne również w innych religiach? Czy chodzi tu szczególnie o problem religii monoteistycznych? Czy jeden jedyny Bóg nie może po prostu ścierpieć żadnego innego bóstwa obok Siebie? Czy roszczenie do prawdy jednej religii wyklucza tolerancję wobec innych religii? Czy tym, którzy walczą o jakąś prawdę religijną, wolno tak po prostu wszystko? Czy musimy się stać politeistami, aby móc być ludźmi tolerancyjnymi¹³?

W rzeczy samej najnowsza dyskusja związana z wydarzeniami z 11 września jest w swej istocie debatą nad religiami monoteistycznymi. Skupia się, co prawda, na islamie¹⁴, ale sięga o wiele dalej. Pojawiają się przy tym różne i przeciwstawne sobie tezy. Po jednej stronie stoją ci, którzy widzą w religiach niebezpieczny potencjał konfliktowy, który

¹² E. Eppler, dz. cyt., s. 73.

¹³ Jak to sugeruje np. O. Marquard, *Skepsis als Philosophie der Endlichkeit*, Bonner Philosophische Vorträge und Studien 18 (2002); tenże, *Lob des Polytheismus*, w: *Abschied vom Prinzipiellen*, Stuttgart 1991, s. 91n.

¹⁴ Znamiennym przypadkiem jest francuski pisarz Michel Houellebecq. Opublikował on w sierpniu 2001 r. w piśmie *Lire* wywiad, w którym nazywa islam najbardziej obrzydliwą religią. Wezwany do siedemnastego oddziału karnego w Paryżu i oskarżony o to, że oczernił islam i przypisał mu powodowanie nienawiści rasowej, stwierdził bez wahania, że wszystkie religie monoteistyczne są brutalne i głupie; ich święte teksty nie są dokumentami miłości, lecz głoszą nienawiść. Został jednak uniewinniony 22.10.2002!

powiększa się wówczas, kiedy do normalnego *establishmentu* religii dochodzi jeszcze specyficzne dla niej roszczenie powszechności i prawdy¹⁵. Po drugiej stronie stoją zwolennicy religii, którzy wskazują na łagodzące konflikty, integrujące i wspierające pokój siły pierwiastka religijnego¹⁶. Obie strony mogą przytaczać bogaty materiał z historii i terażniejszości na poparcie swoich stanowisk. Nie da się więc z pewnością rozstrzygnąć tego sporu prostym tak lub nie. Czy nie dzieje się raczej tak, że ludzie religijni – zupełnie niezależnie od ich specyficznej postaci – mogą być wykorzystywani zarówno do dobra, jak i do zła? Bernhard Welte wyraził już przed laty taką właśnie opinię w niewielkiej książeczce: *Vom Wesen und Unwesen der Religion* (1952).

Szczególną uwagę w dzisiejszej debacie przykuwa oczywiście teza o wewnętrznej sile i przemocy monoteizmu. Za tą tezą wciąż stoi, by przytoczyć jedno tylko nazwisko, autorytet egiptologa i znawcy kultur, Jana Assmanna. Człowiek ten dostrzega mianowicie w odróżnieniu prawdy i nieprawdy – a nazywa je, zgodnie z jego pierwotnym pochodzeniem, „Mojżeszowym rozróżnieniem” – główny powód wszelkich nieszczęść i przemocy w dziejach¹⁷. Jego zdaniem, to właśnie odróżnienie nie tylko zrewolucjonizowało obraz Boga (wcześniej były bóstwa, a dopiero potem pojawił się jedyny Bóg, obok Niego zaś tylko bożki czyli bałwany), ale także nadało tło „egipskiemu pod-tekstowi” Biblii hebrajskiej, jakim jest oczywistość wypełnienia tego, co ziemskie, w tym, co religijne. Pozostał tylko pozaświatowy niewidzialny Bóg. Wraz z Nim pojawia się nowy świat i nowa rzeczywistość. Natomiast to, że starożytne politeizmy, zespalałające w sobie nieprawdę, stały się bałwochwalstwami, przygotowywało drogę do podporządkowania, a nawet zniszczenia, tożsamości kulturalnych i religijnych. Dlatego też – zdaniem Assmanna – należy zakwestionować, a nawet wprost odrzucić, to Mojżeszowe rozróżnienie – a wraz z nim *Exodus* ze świata¹⁸

Nie ulega obecnie wątpliwości, że rozszerzaniu się religii (w liczbie mnogiej) towarzyszyła w dziejach zawsze jakaś przemoc – zwłaszcza

¹⁵ Bardzo skrajnie ujął to Richard Dawkin, nawiązując bezpośrednio do zniszczenia *Twin Towers*. Zob. K. Müller, w: Th. Söding (red.), *Ist der Glaube Feind der Freiheit? Die neue Debatte um den Monotheismus*, Freiburg 2003, s. 176. Zob. także D. B. Linke, *Religion als Risiko. Geist, Glaube und Gehirn*, Reinbek 2003.

¹⁶ Reprezentatywny w tym względzie jest kard. F. Arinze, *Religionen gegen die Gewalt. Eine Allianz für den Frieden*, Freiburg 2002.

¹⁷ Por. J. Assmann, *Moses und Ägypten. Entzifferung einer Gedächtnisspur*, München 1998.

¹⁸ Por. w tej kwestii: E. Zenger, *Was ist der Preis des Monotheismus? Die heilsame Provokation von Jan Assmann*, Herder Korrespondenz 55 (2001), 186n.

wtedy, gdy chodziło o przyjęcie danej religii przez grupy, szczepy, ludy. Czy jednak decydującą rolę odgrywał przy tym faktycznie problem prawdy? Czy tym kryterium nie był raczej „potężny Bóg”, Jego wielka mądrość i siła oraz Jego wyższość w sporze z innymi bogami? I czy filozoficzna krytyka politeizmu, dokonana już przez starożytną filozofię grecką, nie doprowadziła do całkowicie podobnych wyników, jak „Mojżeszowe odróżnianie” w hebrajskiej Biblii? Czy to jakby lustrzane zdwojenie świata ludzkiego poprzez boskie niebo nie było na dłuższą metę mało zadowalającym intelektualnie ujęciem?

Augustyn pozdrowił wyraźnie w *De Civitate Dei* fizyczną teologię, czyli kwestię istoty bóstw, jako dzieło filozofii greckiej, albowiem prowadziła ona gdzieś ponad pobożność ludową, przepelnioną nazbyt podobnymi do ludzi bóstwami, i utrzymywała godny szacunku, złożony obraz Boga. Ponadto przy pomocy drastycznych przykładów wykazał, jak nie bardzo był skory do pokoju rzekomo pacyfistycznie nastawiony politeizm: skoro bóstwa walczą w niebie między sobą, to istnieje poważne niebezpieczeństwo, iż pojawiające się między ludźmi konflikty nie tylko zostaną zażegnane lub złagodzone, lecz przeciwnie: jeszcze bardziej się zaostrzą¹⁹. Krótko mówiąc, przemoc jako dodatek do religii może się pojawić w każdej religijnej konstelacji. Jej pojawienie się jednak nie wiąże się bynajmniej z roszczeniem sobie jednego tylko Boga i prawdy.

Przy całej ostrożności można jasno stwierdzić, że religia i przemoc nie sytuują się w jakimś systematycznym związku ze sobą; wchodzi jednak mimo wszystko w jakieś przygodne, historyczne relacje ze sobą, które mogą się zmieniać z biegiem czasu. Aby się posłużyć słowami Volkharda Krecha: „Jako część kulturalnego przepracowania pierwotnych doświadczeń, religie mają do czynienia z elementarnymi uwarunkowaniami i siłami życia ludzkiego. Zgodnie z ukierunkowaniem, kanalizują one i sublimują, bądź też generują i rozogniają, siły żywotne lub destrukcyjne. Obok interpretacyjnego zderzenia z siłami natury zalicza się do ich kulturowych oddziaływań zarówno zażegnanie, jak i rozpętywanie społecznych konfliktów interesów i psychicznych sił napędowych. Religie dokonują tego jako symboliczne systemy zobowiązującego wyjaśniania siebie samego i świata. Nie da się stwierdzić ani pozytywnie ani negatywnie, a także – jak miemam – ani systematycznie ani religijno-historycznie wyraźnego związku pomiędzy

¹⁹ Por. Augustyn, *De Civitate Dei* VI, 5-9. Zob. także J. Werbick, *Absolutistischer Eingottglaube? – Befreiende Vielfalt des Polytheismus?*, w: Th. Söding, dz. cyt., s. 142n.

religią i przemocą. Religia może rodzić przemoc i ją wzmacniać, ale może ją równie dobrze kanalizować i sublimować, podając jej nowe treści i przedmioty”²⁰.

Jeżeli zwrócimy szczególną uwagę na religie wywodzące się od Abrahama, czyli judaizm, chrześcijaństwo i islam, to rzuca się w oczy, co następuje: wszystkie trzy rozwijały się w dawnym świecie, w którym przemoc, jako dowód mocy bóstwa, odgrywała niewytłumaczalną rolę (1). Wszystkie trzy wyrastają jednak z biegiem czasu z tego archaicznego nastawienia początkowego (2). We wszystkich trzech pojawiają się wciąż, mimo wszystko, nawroty do okresów motywowanego religijnie stosowania przemocy (3), tak że poszukiwanie jakichś stałych kryteriów odcięcia się od niej stanowi długotrwałe zadanie refleksji religijnej (4).

(1) Przemoc jako dowód mocy bóstwa: Nie trzeba bynajmniej dzielić – niekiedy niewłaściwie stosowanego i wywołującego złe wrażenie – sposobu mówienia o „przemocy we wnętrzu religii” (René Girard, Walter Burkert), aby doświadczyć, że Bóg Biblii jest Bogiem potężnym, posługującym się od czasu do czasu przemocą. Jest On nie tylko Obrońcą ratującym swój lud, Rzecznikiem ubogich i uciśnionych – ale również Jego przyjaciele, jak Jakub, muszą się z Nim zмагаć na śmierć i życie. Na Jego rozkaz Izrael wędruje do kraju kanaańczyków i filistynów (palestyńczyków), niszczy ołtarze obcych bogów i – dosłownie – „obłożone klątwą na zniszczenie” domy wraz z ich mieszkańcami w pogańskich miastach – jak mówią o tym *Księga Jozuego* i *Sędziów*. Jest to Bóg wszechmocny, ale nie miłosierny. Boska cześć wznosi się ku Niemu, ale z bardzo wielkim trudem – na skutek nieskończonego wprost dystansu pomiędzy Stwórcą a stworzeniem. Stworzenie leży w prochu przed nieskończeniem wielkim Majestatem. Pozostaje mu jedynie absolutne podporządkowanie się i niezłomne zaufanie, które nie pyta o powody.

(2) Wyraźnie jednak widać, że znajdują się w Biblii, aż do najstarszych jej warstw, także elementy krytyki przemocy i znamiona jej ograniczenia. Tak więc prawo talionu: „Życie za życie, oko za oko, ząb za ząb, ręka za rękę, noga za nogę” (Pwt 19, 21), nie jest bynajmniej wezwaniem do zbiorowego rewanżu – stanowi raczej podstawowe prawa dotyczące odszkodowania, zmierzając w ten sposób do za-

²⁰ V. Krech, *Religion und Gewalt. Empirische Beobachtungen und systematische Überlegungen*. – Referat wygłoszony na sympozjum poświęconym „Religii i przemocy” (15-17.03.2002 – Loccum). Dziękuję Autorowi za udostępnienie mi rękopisu.

stąpienia zemsty prawem. „Widać ponadto w tekstach biblijnych wewnętrzną dynamikę rozwoju wiary, która odpowiada historycznym doświadczeniom Izraela. Kiedy Izrael – zwłaszcza w czasie niewoli babilońskiej – doświadczył tego, iż sam stał się ofiarą przemocy, pojawiła się zdecydowana krytyka stosowania przemocy, wyciskając także głębokie ślady na obrazie Boga”²¹. Z tego punktu widzenia, Jezusowe *Kazanie na Górze* nie stanowi radykalnego zerwania z żydowskimi tradycjami; wprost przeciwnie, „pojmuje się je nierzadko jako mesjańską radykalizację i prześcignięcie ich krytycznego nastawienia wobec przemocy” Krzyż Jezusa staje się z kolei symbolem całkowitej rezygnacji z przemocy i dlatego „krytycy stosowania przemocy w ramach chrześcijańskiej historii mogli się wciąż na niego powoływać”²².

O wiele bardziej skomplikowana sytuacja panuje w islamie. Bardzo często wskazywano na to, że ta najmłodsza z religii Abrahamowych została utworzona przez człowieka, który był równocześnie twórcą państwa i zdobywcą, i że islam nie zna ścisłego odgraniczenia sfery duchowej od światowej (w sensie Chrystusowej wypowiedzi o daninie należnej cesarzowi). W islamie obowiązują inne rozróżnienia: z jednej strony mamy obszar islamu, czyli państwa Bożego, z drugiej zaś terytorium walki, czyli nie-muzułmanów. Muzułmanie mają ponadto obowiązek bronięcia własnego obszaru przeciw najazdom wrogów. Mają także czynnie się włączać w dzieło wprowadzania na terytorium nie-islamskim własnego prawa. Nie oznacza to jednak mimo wszystko, by na drodze do realizacji tego celu musiała panować wciąż trwała wojna, lecz jest także możliwe pielęgnowanie pokojowych kontaktów w jakimś czasie przejściowym. „W każdym razie dopuszczalność wytargowanych umów i ustalonych wspólnie czasów pokoju nie oznacza bynajmniej postawienia na równi krajów nie-islamskich z państwem islamskim...”²³.

(3) Nawroty do motywowanego religijnie stosowania przemocy pojawiają się zarówno w chrześcijaństwie, jak i w islamie. (Judaizm wygnaniowy jest wolny od tej pokusy na skutek okoliczności dziejowych). Praktyka przemocy religijnej dostarcza szerokiego pola refleksji historycznej. Zarówno waleczne uderzenia islamu w basenie Morza

²¹ K. Lehmann, *Recht überwindet Rache*, Rheinischer Merkur, nr 25 z 2002 roku.

²² Tamże.

²³ Stwierdził to Adel Theodor Houry w swoim referacie wygłoszonym na ogólnym zgromadzeniu Görres-Gesellschaft, dnia 30.09.2002 w Erfurcie. Cytuję te słowa za sprawozdaniem H. Oberreutera, w: *Jahres- und Tagungsbericht der Görres-Gesellschaft 2002*, s. 187-188.

Śródziemnego i w Europie południowej, jak też wyprawy krzyżowe, a także dzisiejszy *dżihadyzm* – wymagają odrębnych dociekań i badań oraz systematycznego zestawienia ich ze sobą, co nie jest tu wykonalne. Pragnę więc wyrazić jedynie przypuszczenie: wydaje mi się, że przynajmniej u początków wypraw krzyżowych i w wojującym *dżihadzie* pojawiają się pewne refleksy obrony i zachowania: w przypadku wypraw krzyżowych chodziło przecież o ocalenie podbitych i opatrowanych przez „niewiernych” miejsc świętych, a w tym ostatnim chodzi o ścisłą praktykę islamu jako wartość narażoną przez zachodni sposób życia. Rzadko przeradza się przy tym zrodzony z obawy refleks obronny w prawdziwą przemoc. Pod koniec długich i przynoszących często zwątpienie walk ich cel jeszcze bardziej się oddala, aniżeli było to na początku. Nawet *dżihadyci* zaczną kiedyś drżeć przed próbą zmuszenia „wielkiego i małego szatana” do padnięcia na kolana.

(4) Pozostaje problem rozróżnień, kryteriów ograniczających przemoc. W jaki sposób religie monoteistyczne dochodzą w tym względzie do wspólnych ujęć, do wspólnej drogi? Ze względu na jasność musimy znów w tym miejscu sięgnąć ponownie do wydarzeń z 11 września, czyli do samo-zagłady pilotów i do ich ofiar. Należy w związku z tym rozważyć dokładniej dwa pojęcia z tradycji żydowskiej, a także chrześcijańskiej i islamskiej: ofiara i męczeństwo.

3. Śmierć za wiarę – czy także zabijanie dla wiary?

„Śmiercionośni” piloci z 11 września złożyli ofiarę ze swego życia w swojej sprawie, ale skazali zarazem wiele innych ofiar na śmierć. W swoim własnym mniemaniu występowali oni jako mściciele – mściciele znieważonej i zranionej (przez Zachód, przez Amerykę, przez Izrael, przez Żydów i „krzyżowców”) sprawy islamu. Przemyślano dokładnie światowy zasięg obrazów z Nowego Jorku i Waszyngtonu. Uderzenie było pierwszym zglobalizowanym spornym działaniem w historii. Dziewiętnastu samobójców-terrorystów nie działało w imieniu jakiejś politycznej społeczności, jak to uczynili ongiś Japończycy w ataku na Pearl Harbour. Nie zaatakowano Ameryki jako państwa, lecz dlatego, że – jak stwierdzał to w swoich oświadczeniach bin Ladin i inni – ucieleśniała ona typowo zachodni styl życia. Nie wypowiedziano jej też wojny, ale raczej ją „ukarano” w imię Boga.

W ostatnich dziesięcioleciach kategoria „ofiary” zyskała nowe życie przynajmniej wśród teologów i filozofów, ale także pośród filologów

– tezy René Girarda²⁴ i Waltera Burkerta²⁵ są już na wszystkich ustach. Nie dziwi przeto fakt, że kategoria ofiary pojawiła się również w wyjaśnianiu wydarzeń z 11 września. Przedmiotem zainteresowania była w tym przypadku głównie archaiczna ofiara religijna, rozumiana jako miejsce i moment wkroczenia „zabijającej przemocy” człowieka – przemocy stosowanej wobec ofiary zwierzęcej, ale także wobec ludzi; wystarczy sobie przypomnieć zażadaną, ale natychmiast złagodzoną, przez Boga od Abrahama ofiarę z własnego syna.

Kategoria ofiary²⁶ stanowi swoisty czynnik łączący archaiczne rytury przemocy ze współczesnymi jej doświadczeniami. Z tego punktu widzenia można by tłumaczyć atak z 11 września (oczywiście, z perspektywy zabójców!) jako „mordowanie na rozkaz Boży”, a tym samym jako przemoc umotywowaną religijnie. W rzeczy samej zespalają się w tym zamachu liczne znamiona tego, co łączymy z pojęciem „ofiary”: zastosowanie przemocy, mordowanie, przelewanie krwi, wyobrażenie kary i zadośćczyniącej pokuty – ale także, o ile mamy na uwadze stosowane obecnie zazwyczaj w kontekście ogólno-światowym pojęcie ofiary (ofiary powodzi, katastrofy lotniczej, kolejowej lub drogowej...), wyobrażenie niewinnych i bezbronnych, nie mających nic z tym wspólnego ludzi, którzy tracą życie w danej sytuacji czy okoliczności.

Jednak dalej powyższa analogia już nie sięga²⁷ Albowiem ofiary w sensie religijnym – zarówno w rozumieniu judaistycznym, jak i chrześcijańskim – nie są tak po prostu przedmiotami doznanej przemocy i zniszczenia. Mogą one bowiem także przyjmować świadomie i czynnie ofiarę poprzez dobrowolne samo-wydanie się. Zwłaszcza męczennicy wydają się nie ze względu na czekający ich los, lecz umierają raczej radośnie za wiarę.

²⁴ R. Girard, *La violence et le sacré*, Paris 1972; tenże, *Ich sah den Satan vom Himmel fallen wie einen Blitz. Eine kritische Apologie des Christentums*, München-Wien 2002.

²⁵ W. Burkert, *Homo necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*, Berlin 1997.

²⁶ Por. B. Dieckmann, *Das Opfer – aktuelle Kontroversen*, Münster 2001 – dzieło zbiorowe z cennymi opracowaniami R. Schwagera, H. D. Ziemmermanna, M. Nicoletti’ego, G. Vattimo i R. Girarda.

²⁷ Stwierdzenie to jest skierowane przeciwko szerzącemu się także pośród teologów „romantyzmowi ofiarniczemu” i nadużywaniu wyobrażeń „boskiej przemocy”, które pozwalają odżyć na nowo starożytnemu terrorowi (*terror antiquus*) jako nieuchronnemu objawowi towarzyszącemu boskiej obecności w dzisiejszym otoczeniu. Należy przyznać w tym miejscu rację wyrażonym już przed latami religijno-naukowym zarzutom Burkharda Gladigowa przeciwko tezom Girarda i Burkerta (a zwłaszcza przeciwko niepohamowanej ich popularyzacji!).

W wyjaśnianiu wydarzeń z 11 września wysuwa się zatem na czoło kategoria męczeństwa²⁸. Przy dokładniejszym przyjrzeniu się tymże wydarzeniom dostrzec można jednak wyraźnie istotne różnice²⁹. Tylko w bardzo formalnym znaczeniu można by „męczeństwo” tak określać, że to pojęcie da się „odnieść zarówno do muzułmańskich pilotów «kamikadze» z 11 września, jak i do chrześcijańskich świadków wiary, przelewających własną krew”³⁰. Wierność przekonaniom bez względu na skutki³¹ – takie właśnie może być psychologicznie trafne określenie tego, co leży u podstaw świadectwa danego przelewem własnej krwi. Niemniej określenie to nie wystarcza samo przez się dla żydowsko-chrześcijańsko-islamskiego rozumienia śmierci ofiarniczej. Męczennik okazuje nie tylko wytrwałość i wierność, zgodność z tym, co reprezentował w swym „życiu normalnym”, trwałą rozwagę – jak Sokrates. Jako „świadek prawdy” (Erik Peterson), opowiada się za czymś, co przerasta jego samego, jego los osobisty. Jego czyn staje się wzorcem dla wspólnoty. On ją wyprzedza – ona podąża za nim. Tak więc – zgodnie z tradycją *Ksiąg Machabejskich* – żydowski męczennik przybliża „kres dni”, za zadane mu cierpienia jego prześlodwcy zostaną ukarani, jego śmierć jest przebłaganiem za grzechy – on sam natomiast sprowadza na nowo gminę żydowską na właściwą drogę. Podobnie rzecz się przedstawia w tradycji chrześcijańskiej: na plan pierwszy wysuwa się tu jednak zespolenie z cierpieniami Chrystusa. Męczennicy dają świadectwo swej wierze w ekstremalnych okolicznościach, z pomocą Boga, wbrew własnej słabości. Stają się tym samym wzorem i podstawą wspólnoty. Męczeństwa nie powinno się jednak pożądać tak po prostu. Wynika ono raczej z osobistego zespolenia z Kościołem,

²⁸ Por. w tej kwestii: E. Peterson, *Zeuge der Wahrheit*, w: tenże, *Theologische Traktate*, Würzburg 1994, s. 93-129; *Martyrium*, TRE 22, s. 199-220; *Martyrer, Martyria*, LThK 6, Freiburg 1997, s. 1436-1445; K.-H. Menke, *Opfer und Martyrium – Die Antwort Christi*, *Communio* 31 (2002), 143-164; M. Figura, *Märtyrer durch Gottes Willen. Die Deutung seines eigenen Märtyrertodes bei Ignatius von Antiochien*, *Communio* 31 (2002), 332-339; H. Moll, *Die Märtyrer des 20. Jahrhunderts*, *Communio* 31 (2002), 429-446; W.-D. Hauschild, *Märtyrer/Märtyrinnen nach evangelischem Verständnis*, *Evangelische Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte. Mitteilungen* 21 (2003), 1-23; G. Voss, *Das Gedächtnis der Märtyrer in der römisch-katholischen Kirche*, tamże, s. 25-42; V. Ivanow, *Die Heiligensprechung der neuen russischen Märtyrer*, tamże, s. 43-51.

²⁹ Odnosi się to zarówno do żydowskiego i chrześcijańskiego, jak też islamskiego pojmowania męczeństwa – wszystkie „religie Abrahamowe” znają przecież dobrze pojęcie męczeństwa!

³⁰ K.-H. Menke, art. cyt., s. 143. Ci ostatni są bowiem ludźmi, którzy są gotowi poświęcić w określonych warunkach czy okolicznościach swoje własne (fizyczne) życie – z wierności woli Bożej, utożsamionej z ich własnymi najgłębszymi przekonaniem.

³¹ Tak H. Strathmann cytowany w TRE 22, s. 199n.

które legitymuje złożenie świadectwa przez przelanie swej krwi: *Christi martyrem non facit poena sed causa*³².

Również islam zna świadków wiary, wyznających ją słowami, a także swą krwią. Również tutaj rozwinęło się – pod chrześcijańsko-żydowskim wpływem? – pojęcie męczennika z pojęcia świadka przed sądem. Obok języka sądowniczego odgrywa tu jednak pewną rolę także słownictwo wojskowe. W literaturze „hadisowej”³³ męczennikiem jest ten, kto poniósł ofiarniczą śmierć w *dżihadzie*, świętej walce, a tym samym umarł za Allaha – jest więc nim w pierwszym rzędzie arabski żołnierz³⁴. Bóg wynagradza takie wyznanie wiary. „Dzięki swoim zasługom i swej ofiarniczej śmierci męczennik zostaje uwolniony od własnej winy, odpuszcza mu się ogień oczyszczający i zaoszczędza dnia sądu. Może zdobyć najwyższy stopień w raju i stać obok tronu Boga... Jego ofiara ma moc wybaczącą”³⁵ Od niepamiętnych czasów istnieje w islamie ściśle zespolenie męczeństwa z rajem³⁶ Przeświadczenie, że „piloci śmierci” z 11 września zostali natychmiast po swej śmierci wzięci do raju, ma zatem mocne uzasadnienie w tradycji. Dzisiejsi *dżihadysty* sięgają w tym względzie do starych tradycji i przekazów wiary. W afgańskich „podręcznikach szkolnych” dla terrorystów określa się poetycko zdecydowanych na śmierć bojowników Boga jako „oblubieńców rajskich dziewic”

Czy można szukać męczeństwa? Czy można wraz z islamskim mistykiem Al-Hallagiem wołać: „Zabijcie mnie, abym był uwielbiony, a znajdę odpocznienie”? Tęsknota za śmiercią – albo powiedzmy dokładniej: pragnienie śmierci – jest dla każdego wierzącego muzułmanina swoistym tabu. Bliskie jest bowiem samobójstwu, które w islamie, podobnie jak w chrześcijaństwie i judaizmie, jest zakazane. Gdyby było ono nawet jakimś ekstatycznym złożeniem siebie w ofierze,

³² Augustinus, *Cresc.* 3, 47.

³³ Są to opowiadania o czynach Mahometa, zawierające przekazy jego wypowiedzi stanowiących (obok *Koranu*) główne źródło zasad i przepisów religijno-prawnych islamu. – Przep. tłum., L. B.

³⁴ To rozumienie aktualne jest do dzisiaj. W słusznie uznanym za głośnie oświadczeniu, w którym wielki szejk Mohamed Said Tantawi (Kair), jako najwyższy autorytet duchowy islamu sunnickiego, zdystansował się od terroryzmu *dżihadystów* (FAZ 30.11.2002), chodziło wyraźnie o zdystansowanie się wobec walczącego przeciwko okupacji terytorialnej i „kolonizacji osiedlowej” muzułmanina, który broni swej ojczyzny. Uzasadnia się tym samym jasno i zdecydowanie walkę z „izraelską machiną wojenną” i obronę przeciw „połączonemu z przemocą i całkowicie bezpodstawnemu najazdowi na ubogi i bezbronny lud afgański”

³⁵ *Martyrium*, TRE 22, s. 199.

³⁶ Por. tamże, s. 200.

nie będzie więc w żadnym razie śmiercią za wiarę. Nie stoi bowiem w jakimś ściślejszym związku z wiarą ani wspólnotą. Niemniej, nikt nie powinien nie dostrzegać obecnie faktu, że rozluźnił się już od kilku dziesięcioleci, i to niemal wszędzie, ścisły niegdyś związek pomiędzy męczeństwem i wspólnotą. Od samospaleń buddyjskich mnichów podczas wojny wietnamskiej aż po miażdżonych czołgami studentów na placu Tianmen w Pekinie wiedzie szeroki tor ofiarowania własnego życia. Wielu trzyma się nadal swoich tradycji religijnych. Wielu posługuje się jednak także wyraźnie motywacją osobistą i polityczną (walka o prawa człowieka, świadectwo na rzecz pokoju, zaangażowanie na rzecz ubogich itp.). „Śmiercionośni” piloci z Nowego Jorku i Waszyngtonu należą do kategorii leżącej gdzieś pomiędzy dawnym męczeństwem a współczesnym umieraniem za ogólnoswiatowe zbawienie. Również u nich „męczeństwo” przekroczyło granice naznaczone przez wspólnotę, prawo i teologię – ale nie w kierunku sekularyzacji, lecz w stronę odizolowanej radykalizacji konkretnych tradycji islamskich. Tylko w ten sposób zobowiązanie do *dżihadu*, do walki ze złem poza człowiekiem i w nim samym, mogło się stać bezgranicznym uprawomocnieniem, wyzwaniem do zwalczania świata zachodniego wszelkimi dostępnymi środkami – łącznie z samo-ofiarowaniem własnego życia, dokonanego przy całkowicie biernym współudziale wielu niewinnych ofiar. Umieranie za wiarę przerodziło się w zabijanie dla wiary. W ten sposób jednak samo pojęcie męczeństwa utraciło całą zawartą w nim miarę.

W tradycji żydowskiej, chrześcijańskiej i islamskiej męczennik jest kimś, kto jest gotowy umrzeć za swą wiarę. Nie jest jednak nigdy samowolnym zabójcą działającym na własne życzenie; nie szuka ofiary z własnego życia, a tym bardziej nie wciąga innych w swą własną śmierć. Te właśnie granice zostały bardzo dokładnie nakreślone w długich doświadczeniach „religii Abrahamowych”, związanych z krwawym świadectwem ich członków. Czy one dziś już nie obowiązują? Czyżby w międzyreligijnym dialogu nie istniało już to, co było dotychczas? Jest to znak ostrzegawczy, że w *dżihadyzmie* zatarły się już granice pomiędzy męczeństwem a samobójstwem, świadectwem krwi a morderczą walką, i że brakuje, jak dotąd, miarodajnych autorytetów duchowych, które byłyby w stanie na nowo je ustalić i umocnić³⁷

³⁷ Nie udało się to także wspomnianemu wyżej (w przyp. 34) szejkowi Tantawi, chociaż starał się on wyraźnie ograniczyć religijnie motywowaną przemoc.

Na powyższe spostrzeżenie mamy naoczny wprost dowód. Nikt w krajach islamskich nie posłużył się dotąd w swoich sprawozdaniach stosowanym obecnie powszechnie na Zachodzie pojęciem „terrorysty-samobójcy”. Nawet w krajach, w których dominuje islam przesiąknięty laicyzmem – mam tu na myśli Turcję – określa się pilotów „kamikadze” w Ameryce i palestyńskich terrorystycznych samobójców raczej jako „bojowników”, „walczących za wiarę”, „walczących o Boga” – a nawet jako „męczenników”. Tak, pojęcie męczennika zdaje się nawet usuwać zdecydowanie z pola widzenia wszystkie inne określenia. Opanowuje ono jednostronnie świadomość świata islamskiego – zdecydowanie przeciwnie w stosunku do kręgów chrześcijańskich i żydowskich, które trzymają się tu mocno tradycyjnych rozróżnień.

Stanowi to także poważny problem dla i tak już trudnego z wielu różnych powodów dialogu międzyreligijnego. Jeśli ma on się powieść, konieczne jest przecież jakieś minimum wspólnych pojęć, koncepcji, światopoglądów. Należą zaś do nich także tak istotne pojęcia, jak męczeństwo i męczennik. Leżą one u samego podłoża „religii Abrahamowych” i nie powinno się ich bezpodstawnie porzucać lub lekceważyć. Czy nie należałoby się postarać o ponowne ich przemyślenie w świetle wspólnej wiążącej tradycji?

tłum. ks. Lucjan Balter SAC