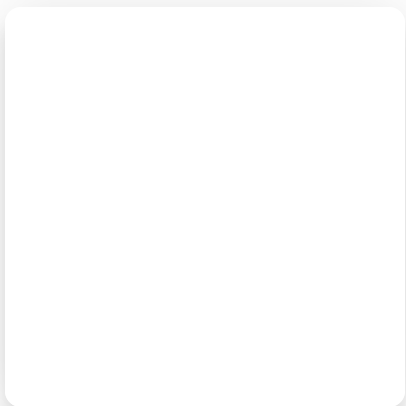


[CAŁY WYKŁAD] Lord Alderdice „Religia – jako źródło pokoju czy niepokoju w społeczeństwie?”

Religia stanowi próbę zaprowadzenia pokoju w nas samych, pomiędzy nami, a także z wszechświatem, w którym żyjemy, a wielkie religie świata były próbami umożliwienia ludziom włączenia ich własnych, indywidualnych różnic w ramach wspólnego uznania złożoności naszego doświadczenia – mówił Lord Alderdice podczas wykładu „Religia – jako źródło pokoju czy niepokoju w społeczeństwie?”, wygłoszonego w ramach Wykładów Janopawłowych organizowanych przez Instytut Kultury św. Jana Pawła II na Angelicum.



[ENG] JP2 Lectures // Lord Jo

• Podcasty Teologii Politycznej

7 listopada przypada pierwsza rocznica śmierci rabina Jonathana Sacksa, wybitnego żydowskiego teologa, filozofa, publicysty i społecznie zaangażowanego intelektualisty. Znaliśmy się z brytyjskiej Izby Lordów, gdzie wielu wciąż odczuwa żal po jego odejściu, brakuje

nam jego cennych spostrzeżeń. O wierzących powiedział kiedyś:
„Jesteśmy powołani, by wspólnie uleczyć popękany świat”[1]. Przy tym sam rabin Sacks miał spore problemy ze strony własnego środowiska żydowskiego, gdy w pierwszym wydaniu książki *The Dignity of Difference*, opublikowanej w sierpniu roku 2002 w następstwie zamachów 11 września, zasugerował, że chrześcijaństwo i islam są równie zasadne co judaizm. Burza krytyki zapoczątkowana przez zagorzałych ortodoksyjnych rabinów w Wielkiej Brytanii i w Izraelu sprawiła, że w drugim wydaniu książki, w roku 2004, zmodyfikował inkryminowane sformułowania, by nie tak silnie wyrażały uznanie dla pluralizmu. Trudno o bardziej przejrzyste i aktualne ukazanie znaczenia pytania postawionego w tytule mojego wykładu – „Religia – źródło pokoju czy przyczyna niepokojów w społeczeństwie?”

JP2 Lectures // Lord John Alderdice: Religion as Source of P...



Bywa, że kiedy oskarża się religię o wprowadzanie podziałów, jej obrońcy twierdzą, że sporna kwestia ma charakter polityczny a nie religijny, w tym jednak przypadku mieliśmy ewidentnie do czynienia z konfliktem religijnym w obrębie jednej społeczności, dotyczącym jej kontaktów z innymi grupami wyznaniowymi, a także natury samej przynależności religijnej. O tym, że owe podziały stanowią wyzwanie, z którym trzeba będzie się zmierzyć, jasno przekonuje papież Franciszek, i to nie tylko słowami, ale również działaniami. Samo imię Franciszek

wybrał jako jednoznaczne odniesienie do św. Franciszka z Asyżu, a w encyklice *Fratelli tutti* wskazuje, że w okresie krucjat św. Franciszek odwiedził sułtana Malika-el-Kamila w Egipcie; wizyta owa wiązała się ze znacznymi trudnościami, między innymi wynikającymi z ubóstwa Franciszka, ograniczonych zasobów, konieczności pokonania ogromnych odległości, a także różniących ich języka, kultury i religii. Działanie to podjął jako zapowiedź nie tylko swojego zaangażowania w dialog ekumeniczny, czego przejawem było choćby spotkanie z prawosławnym patriarchą Bartłomiejem, ale także dialogu międzyreligijnego, który podjął wraz z wielkim imamem Ahmadem Al-Tayyebem w Abu Dhabi, gdzie wspólnie zadeklarowali, że „Bóg stworzył wszystkie istoty ludzkie równymi pod względem praw, obowiązków i godności, i powołał je do wspólnoty życia jako bracia i siostry”. Papież przekonywał, że to wspólne oświadczenie nie jest czczym gestem dyplomatycznym, ale odzwierciedleniem rodzącego się dialogu i wzajemnego zaangażowania – wskazaniem, że w jego rozumieniu nadrzędny nakaz religii to, słowami Psalmisty (Ps 34, 14–15): „szukaj pokoju, idź za nim”[2].

Bywa, że kiedy oskarża się religię o wprowadzanie podziałów, jej obrońcy twierdzą, że sporna kwestia ma charakter polityczny a nie religijny

Ci, którzy cenią to, co sami określiliby mianem „przekonań religijnych”, przyjmują zwykle co najmniej dwa fundamentalne założenia. Pierwsze, że istnieje coś

takiego jak religia, drugie zaś, że jest ona, ogólnie rzecz biorąc, czymś dobrym. Niewierzący niejednokrotnie przypisują znacznie bardziej szkodliwe konsekwencje akceptowaniu tego, co nazywają

„przekonaniami religijnymi”, które odrzucają jako w najlepszym przypadku zwykły zabobon, często jednak jako narzędzie, którego skutkiem – a być może nawet zamierzeniem – jest sprawowanie kontroli nad naiwnymi, służące interesom potężnych.

Inni, w tym osoby, które spędziły całe życie badając zjawiska rytuału i religijności, wątpią w możliwość skonstruowania definicji, która obejmowałaby wszystko, co przeważnie określamy mianem „religii” i wysuwają wniosek, że w definiowaniu tego, co „religijne”, zawsze występuje element arbitralności[3]. Być może zatem istnieje problem w naszej koncepcji religii jako takiej, zwłaszcza, że to, o czym zwykliśmy myśleć jako religijności, jest czymś, co jednych dotyczy a innych – nie, a nie czymś, co stanowi istotowy element bycia człowiekiem.

Przez długi okres historii i tego, co ją poprzedzało, większość społeczności nie uznawała religii za osobny byt. To, co nazywamy religią, dla nich było po prostu sposobem pojmowania i odnoszenia się do siebie jako społeczności i do wszechświata, w którym się znaleźli. Był to szereg koncepcji na temat tego, w jaki sposób zaistniała dana społeczność, co ma ostateczne znaczenie w życiu oraz jak [jej członkowie] rozumieją swoje zobowiązania wobec pobratymców a także nie tyle wobec świata, a całego uniwersum, w którym się znaleźli, bez względu na to, jak je pojmowali. Owe rozumienia nie zawsze stanowiły twierdzenia doktrynalne, jak my byśmy to rozumieli. Były to odczute wglądy w życie. Niejednokrotnie wiązały się z opisami innego rodzaju życia po śmierci, a także z rozpoznaniem życia przekraczającego codzienne ludzkie doświadczenie, któremu zwykle towarzyszyło słowo „Bóg” lub jego odpowiednik. Elementy owe nie były nieodzowne, ale ukierunkowują one a nierzadko stanowią kluczowy czynnik przy definiowaniu religijności, zwłaszcza przez zwolenników sekularyzmu.

Jednakże powyższe ujęcie wyklucza ludzi, którzy sami określiliby siebie jako religijnych, mimo iż nie wierzą życie po śmierci lub w transcendentnego „Boga” w tradycyjnym sensie.

W toku swojego życia, ludzie miewają doświadczenia, które, jak się wydaje, przynoszą swoiste poczucie sensu, przeświadczenia i znaczenia. I tak zaangażowanie seksualne i podniecenie nadają głębi relacjom, i ułatwiają ludziom wiązanie się ze sobą. Podobnie, odczuwamy pewne poczucie graniczącego z grozą szacunku, gdy spoglądamy na wysokie góry; cieszy nas, ale i przeraża, potęga burzy z piorunami; z zadziwieniem wpatrujemy się w nocne niebo usiane niezliczonymi ciałami niebieskimi – ich światło, docierające do nas, opuściło swe źródła tak dawno temu, że nie jesteśmy w stanie objąć tego umysłem. Takie doświadczenia sprawiają, że ludzie czują, że natrafili na coś, co wyprowadza ich poza zwyczajność życia, często też pojawia się pragnienie zachowania owych odczuć, dlatego zdarza się nam powracać do działań, które, jak sądzimy, umożliwiły uzyskanie owo szczególne doświadczenia – pragniemy je zapamiętać, powtórzyć i zrozumieć, co znaczą.

Z rozdziału 9 Ewangelii wg św. Marka dowiadujemy się, że apostołowie przeżyli szczególne doświadczenie na pewnej górze, prawdopodobnie Tabor, która zyskała miano Góry Przemienienia Pańskiego. Pragnęli więc zbudować pamięć o tym, co tam zaszło, a opuszczając owo miejsce dyskutowali między sobą, jaki był sens i waga wydarzenia, którego byli świadkami. Było to rzecz jasna doświadczenie niezwykle i wyjątkowe, ale i w codziennym życiu zwykli ludzie wchodzą w kontakt ze sobą nawzajem i ze swoim otoczeniem, i zostają przez to poruszeni. Pragną zatem wypracować szereg wglądów, które ułatwią im kierowanie swoim postępowaniem. Jesteśmy stworzeniami poszukującymi sensu. Przez

większość dziejów ludzkości koncepcja, że sposób, w jaki ludzie rozumieją życie i go doświadczają, powinien być jakoś izolowany i oddzielony od wszystkich innych aspektów ich rzeczywistości i pojmowania, wydałaby się większości z nich zupełnie dziwaczna. Ich sposób bycia-w-świecie był czymś totalnym, ponadto zaś nie był kwestią prywatną, ale czymś dzielnym z resztą społeczności. We wspólnocie życia w społeczności chodzi o relacje; nie tylko o to, co o kimś sądzę, ale także co do niego czuję; w jaki sposób wchodzimy ze sobą w relację i co razem robimy.

Takie działania – sprawiające, że ludzie wraz z potomstwem mają co jeść, co pić, gdzie się schować przed niepogodą i jak się obronić – są skuteczniejsze, gdy się je rozumie w jakimś układzie odniesienia podzielanym przez innych, jednak rozumienia owe nie są statyczne. Wraz z upływem czasu pewne sposoby działania i bycia okazywały się skuteczniejsze od pozostałych, a pewne sposoby rozumienia, co się dzieje, były bardziej przekonujące, nie tylko dlatego, że nadawały sens zagmatwanemu, nieprzewidywalnemu i niepewnemu światu, ale także ponieważ były zgodne z odczuwanym doświadczeniem i ułatwiały ukształtowanie grupy społecznej w taki sposób, by zapewnić jej pewien poziom bezpieczeństwa.

Wyłonił się sposób kształtowania relacji – odnoszenia się do siebie, do innych w danej grupie, a także do nieba i ziemi, których jednostka czuła się pewną, choć bardzo drobną, częścią. W jaki sposób i kiedy to wszystko się zaczęło, jaki i kiedy będzie koniec? Jak rozumieć tak doniosłe sprawy, jak pojawienie się nowego życia, kres życia najbliższych, a nawet swojego własnego? Te najniezwyklejsze i najważniejsze ze wszystkich kwestii – narodziny, życie i śmierć – wszystkie zakorzenione są w relacjach. Rodzimy się w wyniku relacji,

długotrwałej lub przelotnej; żyjemy, ale bynajmniej nie tylko dla samych siebie; kiedy zaś umieramy, ma to wpływ na tych, z którymi żyliśmy. Jesteśmy również powiązani z resztą stworzenia. Jakiś czas temu rozmawiałem z wodzem pewnego rdzennego narodu Ameryki Północnej, który skarżył się na lokalnych aktywistów na rzecz środowiska. „Byłem na nich zły” – powiedział – „ponieważ uniemożliwiali nam polowanie. Zapytałem ich, dlaczego zabraniają nam robić czegoś, co moi ludzie praktykowali przez setki lat. Jeden z tych ekologów odpowiedział, że chodzi im o ochronę środowiska, na co odpowiedziałem, że ja też jestem częścią tego środowiska, ale mnie nie chronią”. Wódz stwierdzał coś dość fundamentalnego w ramach zupełnie innej perspektywy, jaką miał na to, że ludzkość stanowiła część przyrody i naturalnego porządku. Nie jesteśmy zjawiskiem odrębnym.

Irlandzki teolog J. Ernest Davey zdefiniował religię jako „najbardziej ostateczną, najbardziej rzeczywistą i najbardziej nieodpartą formę, w jakiej pojmujemy życiowe relacje i zobowiązania zarówno społeczne, jak i te związane ze wszechświatem; w przypadku zaś tych, których określić można mianem niereligijnych, konieczne jest jedynie odwrócenie porządku tego zdania; najbardziej ostateczna, najbardziej rzeczywista i najbardziej nieodparta forma, w jakiej pojmują oni swoje relacje i zobowiązania zarówno społeczne, jak i te związane ze wszechświatem, to ich prawdziwa religia”[4]. Innymi słowy od czasu, kiedy istoty ludzkie wyrobiły sobie umiejętność świadomego namysłu nad własną kondycją, weszły w świadomą relację z resztą stworzenia. Jednak ów „sposób-bycia-w-świecie” nie był wyłącznie poznawczy; miał także aspekt doświadczenia; a doświadczenie to było wspólne dla wielu i wspólnotowe – nie wyłącznie indywidualne. Przynosi to definicję religii i doświadczenia religijnego ujętą od innej strony. Nie chodzi bowiem zaledwie o zestaw przekonań, które mogą, ale nie

muszą, wpływać na to, jak prowadzi się życie, ani o szereg rytuałów, które wykonuje się, reprezentując daną kulturę lub społeczność, ani wreszcie o nadzieję, że przez tego rodzaju praktyki manipulować można niewidzialnymi „władzami, które są”. Religia to sposób, w jaki wchodzi się w harmonijny kontakt z samym sobą, ze społecznością i całym wszechświatem – o którym wiadomo, że jego złożoność przekracza wszystko, co jesteśmy w stanie pojąć i kontrolować.

Irlandzki teolog J. Ernest Davey zdefiniował religię jako najbardziej ostateczną, najbardziej rzeczywistą i najbardziej nieodpartą formę, w jakiej pojmujemy życiowe relacje

W tym sensie religia jest metodą pokojowego życia w świecie. Konstruując lub przyjmując od innych, których uznajemy za godnych szacunku, światopogląd lub punkt widzenia,

jesteśmy w stanie zrozumieć coś z tego, co dzieje się wokół nas i jak należy żyć. Ma to również wpływ na relacje z innymi ludźmi i z resztą stworzenia. Tryb wspólnego życia wyłania się w społeczności wraz ze zgodą na pewne granice zachowania. Posiadanie pewnego pojęcia o sposobie, w jaki świat powstał, w jaki istnieje i jak być może się skończy, daje jakiś poziom rozumienia rzeczy, co do których po prawdzie nie sposób być pewnym.

O tyle zatem, o ile religia jest tym, co J. Ernest Davey opisał jako „najbardziej ostateczna, najbardziej rzeczywista i najbardziej nieodparta forma, w jakiej pojmujemy życiowe relacje i zobowiązania zarówno społeczne, jak i te związane ze wszechświatem”, jest ona

słowem opisującym coś odczuwanego jako głęboko znaczące, co kieruje tym, jak żyjemy nasze życie i jest przynajmniej w pewnym stopniu podzielane przez osoby, które związane są bliskimi relacjami społecznymi. W tym sensie religia przynosi pokój, umożliwiając żyjącym razem ludziom zachowanie spokoju wobec fundamentalnej niepewności życia, a także głębokie, fizyczne, emocjonalne i duchowe dzielenie się z innymi.

Wszelkie życie jest do pewnego stopnia wspólne, ale ponieważ – jak to zademonstrował René Girard – jesteśmy stworzeniami naśladowczymi, a naśladowanie jednych przez drugich prowadzi do konfliktów, imitujemy bowiem nawzajem swoje pragnienia i chcemy tej samej rzeczy, a czasem tej samej osoby, musimy ustanawiać granice, zasady i wspólne interpretacje, które umożliwią nam życie ze sobą we względnie pokojowo[5]. Owe granice, reguły i wspólne interpretacje wyłaniają się z doświadczenia, a następnie są przekazywane kolejnym pokoleniom, wśród których mogą zostać zmodyfikowane w świetle innych doświadczeń lub z upływem czasu zyskać na doniosłości; zatem podczas gdy doświadczenia narodzin, miłości, przetrwania i śmierci wspólne są dla całej ludzkości, wyjaśnienia nadawane owym doświadczeniom i sposoby postępowania, przyjęte przez każdą jednostkę i społeczność jako użyteczne, poruszające i motywujące w ich konkretnej sytuacji i momencie historii, nie muszą być identyczne, co te obowiązujące w innej społeczności. Owe prawa, przekonania, rytuały i opowieści same w sobie nie stanowią religii, ale jej epifenomeny, podobnie jak można pokazywać życie lub dowodzić go, opierając się na funkcjach i działaniach naszego ciała i ciał innych zwierząt, i roślin, ale owe funkcje nie są „życiem” samym w sobie. Gdy zatem pewni myśliciele kwestionują, czy w ogóle istnieje coś takiego jak „religia”,

mylą, jak mi się wydaje, nieskończoną różnorodność epifenomenów religii ze wspólną rzeczywistością religii jako takiej – faktu, że wszyscy posiadamy znaczące odniesienie do reszty stworzenia.

Zjawiska, które społeczności wypracowały, by wyrazić lub urzeczywistnić swoje relacje i zobowiązania społeczne lub te związane ze wszechświatem, obejmują niemal nieskończoną różnorodność wyjaśnień, rytuałów, konwencji społecznych i elementów ekspresji kulturowej, dlatego też nie sposób stworzyć obejmujących wszystko definicji w oparciu o obserwowane epifenomeny. Spostrzeżenie, że wiele społeczeństw nie dysponuje słowem na określenie religii, nie powinno prowadzić do wniosku, że dla nich religia nie istnieje, a przeciwnie, że jest dla nich wszystkim, całością doświadczenia życiowego.

Konflikt pojawia się, kiedy jeden sposób życia i rozumowania ściera się z innym, wyrażanym inaczej, i kiedy nie da się ich pogodzić. Brak wówczas porozumienia co do tego, jaki jest „dobry sposób” doświadczenia życia. W małych społecznościach takie różnice sposobów, w jaki należy prowadzić życie, były rozstrzygane przez grupę jako całość w drodze wykluczenia wszelkich odstępców, albo przez najpotężniejszą osobę w społeczności, która podejmowała decyzję o tym, co jest „dobre” i narzucała reszcie swoją wolę. Odnalazłem to w rozmowach z wódzami kanadyjskich Pierwszych Narodów ma Jukonie, kiedy opowiadali mi, w jaki sposób ich prawo orzekałoby, że poważny przestępca powinien zostać wypędzony ze społeczności. Na tych terenach w przeszłości oznaczałoby to spore prawdopodobieństwo samotnej śmierci na przenikliwym mrozie. Obecnie znaczy to tyle, że ów gorszyciel zostałby przeniesiony do innej społeczności, by siał w niej zgorzenie, a tak czy owak byłoby to sprzeczne z zapisami

dotyczącymi praw człowieka zawartymi w kanadyjskim prawie federalnym. Coś, co działało jako prawomocna sankcja w przeszłości, nie jest już możliwe, ale stanowi źródło trudności między ludami Pierwszych Narodów a głównym nurtem społeczeństwa kanadyjskiego.

Alternatywą dla takiego mechanizmu „kozła ofiarnego” stosowanego wobec jednostki było, by ci, którzy pragnęli zachować zdanie osobne, odeszli i utworzyli inną społeczność lub rozpoczęli konflikt, który zagroziłby spójności grupy. Mechanizmy te zaobserwować można dość wyraźnie w dziejach chrześcijaństwa.

W pierwszych kilku wiekach różne społeczności kształtowały odmienne koncepcje na temat przesłania Jezusa. Przyjmowana przez niego samego perspektywa była niezwykła. Z wersu 40. w 9. rozdziale Ewangelii wg św. Marka dowiadujemy się, że udzielił reprimendy apostołom, którzy chcieli określić granice ich grupy, wykorzystując jego autorytet, i powiedział im „Kto nie jest przeciwko nam, ten jest z nami”. Jeśli dana osoba czyniła dobro, to właśnie było istotne.

Ta sama postawa widoczna jest w jego interakcji z Samarytanką przy studni. Dla Jezusa nie stanowiło problemu poproszenie jej o wodę, ona zaś była zdziwiona z powodu społeczno-kulturowych granic, wzniesionych historycznie między tymi dwoma ludami. Naciskała go jeszcze, dzięki czemu stało się jasne, że nie trzymał się ściśle owych kulturowych granic nie z powodu pragnienia, ale dlatego, że miał na nie inną perspektywę. Kiedy przywołała konflikt między Żydami a Samarytanami o to, gdzie należy sprawować kult – na górze, gdzie się

znajdowali, czy w Jeruzalem, Jezus odpowiada w kategoriach wiary w duchu i prawdzie, nie zaś w konkretnym miejscu, następnie zaś zaczyna metaforycznie mówić o wodzie życia wiecznego.

Ta historia pokazuje wyraźnie, że chociaż kobieta przeżyła silne i poruszające doświadczenie religijne, i dostrzegła, że dzieje się coś ważnego, co przekracza wszystko, co dotychczas wiedziała, wciąż nie rozumie, o czym on mówi, dlatego prosi: „Panie, daj mi tej wody, abym już nie pragnęła i nie przychodziła tu czerpać”.

Owe dwie zasady, że ducha nie wiążą ani żadne granice społeczne, ani fizyczne, stoją w centrum nauczania Jezusa, ale od samego początku są rozumiane opacznie lub ignorowane. Przechodzi to w spór między chrześcijanami pochodzenia żydowskiego a tymi pochodzenia pogańskiego – jakie rytuały należy odprawiać; w które wyjaśnienia należy wierzyć; wreszcie w czyich rękach powinna spoczywać władza decydowania o takich kwestiach. Pojawiają się konflikty między biskupami, starszymi lub prezbiterami na kolejnych soborach, aż wreszcie cesarz Konstantyn, zniecierpliwiony tymi różnicami zdań, powołuje Sobór w Nicei w roku 325, oczekując autorytatywnego oświadczenia, wprowadzającego granicę między tym, co akceptowalne w wierze i zachowaniu, a tym, co nie. [Konstantyn] Był wojskowym, do władzy doszedł dzięki swojej armii, a przez większość życia był też poganinem, nie jest więc zaskoczeniem, że przyjął silnie autorytatywną linię, można powątpiewać, czy przeprowadził głęboki namysł nad złożonością niezwykłego przesłania Jezusa. Tym, co udało mu się osiągnąć, było wprowadzenie wspólnego sposobu wchodzenia w relację ze światem – wspólna religia, która wchodziła w konflikt głównie przy granicach z tymi, którzy wykształcili inny sposób angażowania się w życie. Krzyżowcy byli wyrazem owego konfliktu na granicach, jednak z

upływem czasu różnice ujawniające się wewnątrz doprowadziły do rozłamów, najpierw między Kościołem Wschodnim a Zachodnim, następnie zaś do wojen religijnych w Europie, między państwami, które trwały przy tradycyjnej wierze rzymskiej a protestantami, którzy wytworzyli inne podejście, uznawane przez nich za bliższe ich własnemu doświadczeniu i pojmowaniu przesłania Jezusa. Po tym, jak wojny te doszły do swego rodzaju zamknięcia wraz z pokojem westfalskim, to panujący w każdym poszczególnym kraju mieli decydować o religii swoich poddanych. Z tym, że taki stan nie mógł się utrzymać. Gdy przyjęto, że nie ma ostatecznego autorytetu zewnętrznego, i że każdy ma prawo i obowiązek zajmowania się kwestiami ostatecznymi, religia przestała być sposobem pokojowego życia z sobą samym i z innymi, stając się ciągłą walką o to, czym jest „to, co dobre” w życiu.

Owe dwie zasady, że ducha nie wiążą ani żadne granice społeczne, ani fizyczne, stoją w centrum nauczania Jezusa, ale od samego początku są rozumiane opacznie lub ignorowane

Oświecenie zmieniło reguły. Religia przestała być ogółem tego, jak prowadzi się i pojmuje życie, stała się raczej osobistym zestawem punktów widzenia i zachowań ograniczonych do

sfery prywatnej. Najsurowszą postać tego poglądu odnaleźć można w zasadzie laïcité obowiązującej we francuskiej kulturze politycznej. To nie król posiada boskie prawo decydowania o tym, w co wierzę, a społeczność wiedzona Rozumem, czy bardziej zgodnie z prawdą – Racjonalizmem, wraz z wymogiem, by było to praworzędnie egzekwowane.

Z zasady można było wierzyć, w co się chciało, jednak zachowanie musiało być dostosowane do norm grupowych. Była to sytuacja bardzo różna do społeczeństw i społeczności, w których brak specjalnego słowa na określenie religii, jako że nie ma w życiu niczego, co wymykałoby się jej jurysdykcji. W takiej społeczności nie ma tego, co świeckie, ponieważ całość życia przeniknięta jest podzielanym przez wszystkich uznaniem świętości całego stworzenia. Sprywatyzowanie kwestii celu, znaczenia i pytań ostatecznych jako rozwiązanie ukształtowało dla religii odrębną domenę. Nie było już możliwe utrzymanie religijnej perspektywy życia, w którym wszystko jest połączone i przepełnione takimi samymi wartościami i jednym sensem. Sekularyzm zepchnął tego rodzaju wartościujące punkty widzenia na margines i uczynił wszystko kwestią pragmatyzmu, a ludzie i instytucje religii wycofali się ze sfery publicznej, za wyjątkiem tego, gdzie naruszała ona ograniczony zakres konkretnych postaw społecznych i moralnych, które wyprowadzone zostały z wcześniejszych, przeważnie przed-naukowych, czasów, społeczności i doświadczeń. Jak mówiłem już gdzieś indziej, być może najważniejszym dokonaniem papieża św. Jana Pawła II było położenie nacisku na to, że wiara doprowadziła go do podjęcia kwestii z zakresu polityki i nauki. Gdy został wybrany, w październiku 1978 r., był pierwszym niepochodzącym z Włoch papieżem od wieku XVI, kiedy chrześcijaństwo ponownie się podzieliło, a Kościół Rzymski zaczął skupiać się na zachowaniu tylu wiernych i obszarów, ile to możliwe, i zwrócił się ku sobie. Papież Jan Paweł II zaangażował się w proces patrzenia na zewnątrz. Stał się nie tylko najwięcej pielgrzymującym papieżem, ale jednym z najwięcej podróżujących przywódców światowych w historii, kiedy zaś udzielił osobistej zachęty kształtowaniu ruchu Solidarności, okazał się kluczową postacią nie tylko kresu komunistycznych rządów w swojej ojczyźnie i ostatecznie

również w całej Europie, ale też upadku całego systemu sowieckiego. Poprowadził również Kościół Rzymski do podjęcia relacji z nauką, postrzegając pracę naukowców jako ich wkład w poszukiwanie prawdy i bliźniaczą siostrę poszukiwań wiary. Był to priorytet całego jego pontyfikatu. Udzielił autentycznego wsparcia Papieskiej Akademii Nauk, niezależnej instytucji w obrębie Stolicy Apostolskiej, której pierwszym kierownikiem był Galileusz. Papież Jan Paweł II zainteresował się czynnie Akademią, uaktualnił jej statuty i zwiększył liczbę uczonych. W roku 1979 w orędziu na Akademii na stulecie urodzin Alberta Einsteina zarządził powołania komitetu historyków, teologów i naukowców, który ponownie rozważyłby sprawę Galileusza, by usunąć nieufność, którą ów epizod wciąż generował i wszelkie przeszkody, jakie spiętrzył na drodze do owocnego porozumienia między nauką a wiarą. Komitet ogłosił raport w roku 1992, wtedy to papież Jan Paweł II dał jasno do zrozumienia, że decyzja Kościoła była błędna, i że katolicy nie żywią wrogości wobec nauki.

Działania te pomogły przywieść Kościół Rzymski na powrót do szerszej rozmowy na temat religii jako pewnego podejścia do życia, a nie odgródzonej murem przestrzeni prywatnej.

Od samego początku myślenie o religii, zwłaszcza na Zachodzie, skupiało się przeważnie na tym, w co ludzie wierzą i na przestrzeganiu rytuałów i zachowań, a także na tym, w jaki sposób te są tłumaczone. Reformacja podniosła fundamentalne pytania dotyczące wagi „dział” religijnych – rytuałów i wymogów, które postrzegano jako zbyt podatne na zepsucie, skupiła się zamiast tego na centralnej pozycji „łaski”, która stanowiła niezasłużoną przychylność Boga nie dla skutków działania, ale dla „wiary” zgodnie z tym, co protestanci uważali za przesłanie Biblii – „Sola Gratia”, „Sola Fide” i „Sola Scriptura”.

Jednak próba odniesienia się do tych problemów ostatecznie się nie udała. Po pierwsze, jeśli wcześniej religia dotyczyła ludzi szukających sposobów, by żyć w zgodzie ze sobą samymi, ze swymi bliźnimi i ze światem, obecnie owe odmienne perspektywy narzucane przez poszczególne władze wywołały konflikt najpierw między państwami, których władcy przyjmowali różne perspektywy, następnie zaś między społecznościami tych, którzy dzielili przekonania, przeciwko tym, którzy mieli inne. Zasada, że „kto nie jest przeciwko nam, ten jest z nami” opierała się na tym, co ludzie robili – leczyli innych, było to oczywiste dobro. Nie było ono jednak aż tak oczywiste. Apostołowie pochodzili ze sfer, w których nawet czynione dobro mogło stać się mniej dobre, jeśli dokonywała go niewłaściwa osoba, niewłaściwego dnia lub w niewłaściwy sposób.

Ponadto po wynalezieniu druku, gdy ludzie zaczęli czytać, pierwotne interpretacje dokonane przez autorytety straciły swoją wiarygodność. Podczas gdy bardziej konserwatywni teologowie zanurzyli się w jeszcze bardziej skomplikowane wyjaśnieniach, by obejść pozorne sprzeczności lub niekonsekwencje starych wierzeń, bardziej postępowym teologom coraz trudniej było wiązać nowe odkrycia naukowe z biblijnymi opisami życia Chrystusa. Uznali oni, że problemem jest to, że opis jego życia został zniekształcony przez pokolenia przekazujące sobie ową historię z coraz większym nawarstwieniem nadprzyrodzoności. Uważali, że aby naprawdę zrozumieć Jezusa, trzeba usunąć owe warstwy, zeszkrobać historyczne naleciałości i zdemitologizować opowieści, by objawić „prawdziwego” Jezusa. Moglibyśmy wówczas dojść do porozumienia odnośnie do owego „prawdziwego” Jezusa oraz tego, co powiedział i co miał na myśli. Uważali, że mity to historie o rzeczach, które nigdy się nie zdarzyły, dlatego, by odnaleźć prawdziwego, historycznego Jezusa, należało usunąć elementy mityczne. Mity nie są jednak opowieściami o

rzeczach, które się nie zdarzyły. Wręcz przeciwnie, są to symboliczne opowieści o rzeczach, które dzieją się cały czas; mają więc potencjał przynosić nam głębokie wglądy w niezmiennie istotne, autentycznie życiowe dylematy ludzi. Zdemitologizowanie owych historii po prostu odziera je z większości znaczenia. Należy pojmować je nie jako nieprecyzyjną historię ani prymitywną naukę, ale jako coś bardziej zbliżonego do poezji, która niesie prawdziwe przesłania dotyczące kondycji ludzkiej. Jest to prawdą w odniesieniu do religii abrahamowych, religii dharmicznych i wszystkich innych tradycji mądrościowych. Gdyby nie było tak, że przekazują pewne rzeczywiste prawdy, zaniknęłyby.

Jedną z przyczyn, dla których ludzkość wytworzyła ów wysoce symboliczny sposób mówienia i działania, była taka, że dysponujemy z konieczności bardzo ograniczoną i skromną zdolnością pojmowania wszechświata i wchodzenia z nim w relacje. Im więcej się o nim dowiadujemy, tym bardziej przekonujemy się, że nasze rozumienie ogranicza się do pewnego wąskiego pasma, które nie obejmuje na przykład bardzo drobnego świata sub-atomowego, ani ogromnego międzygalaktycznego multiwersum, podobnie jak zakres naszego wzroku i słuchu ogranicza się do tego, co mogą odebrać nasze zmysły. Nietoperze potrafią komunikować się i odnajdywać drogę w ciemności dzięki temu, że emitują częstotliwości sonaru spoza zakresu ludzkiego słuchu. Można to wykryć, używając odpowiedniego urządzenia, jednak bez niego ludzie pozostają głusi na owe dźwięki i nie są w stanie dostrzec nietoperzy w ciemności. Dotyczy to nie tylko tego, czego nie potrafimy zobaczyć albo usłyszeć. Zawsze będą rzeczy pozostające poza pasmem ludzkich zdolności, szczególnie kiedy rozważamy kwestie sensu i celu. Skoro tak jest, możemy myśleć, mówić o takich sprawach i wchodzić z nimi w kontakt jedynie w sposób symboliczny. Opowiadamy sobie historie, które przekazują jakiś element lub aspekt tajemniczej

rzeczywistości, która przerasta nasze zdolności. Nie ma takiej pojedynczej historii, która by przekazała lub wyjaśniła je wszystkie, dlatego konieczna jest cała biblioteka ksiąg zawierających historie, z których niektóre są ze sobą w sporze lub wręcz sprzeczne, i tym właśnie jest Biblia. Jest tak, ponieważ zarówno rzeczywistość, jak i „dobro” cechuje złożoność. Wiele do powiedzenia na ten temat miał Isaiah Berlin.

„Koncepcja doskonałej całości, rozwiązania ostatecznego, w którym współistnieją wszystkie rzeczy dobre, wydaje mi się nie tylko nieosiągalna – to truizm – ale wręcz niespójna pojęciowo; nie wiem, co miałyby oznaczać tego rodzaju harmonia. Część Wielkich Dóbr nie może zamieszkać razem. Jest to prawda pojęciowa. Jesteśmy skazani na wybór, a każdy wybór prowadzi może do nieodwracalnej straty. Szczęśliwi, którzy żyją z dyscypliną, przyjmowaną bez pytania, którzy z łatwością zachowują posłuszeństwo wobec poleceń przywódców, duchowych lub doczesnych, których świat jest przyjęty w całości jak prawo, którego nie sposób złamać; albo ci, którzy swoimi własnymi metodami osiągnęli jasne i niewzruszone przekonanie o tym, co robić i czym być, które nie dopuszcza żadnych wątpliwości. O tych, którzy spoczywają w tak wygodnych łożach dogmatów, mogę powiedzieć jedynie, że są ofiarami dobrowolnej krótkowzroczności, kłapek na oczach, które dają być może zadowolenie, ale nie zrozumienie, czym jest bycie człowiekiem”[6].

Innymi słowy to nie religia prowadzi do konfliktów, ale fakt, że bez względu na to, czy wierzymy w to, co określa się mianem „wielkich religii”, czy nie, nieuchronnie napotkamy różnice punktu widzenia, ponieważ wyboru nie da się z życia usunąć, a z całą pewnością

podjęliśmy różne decyzje i doszliśmy do różnych punktów tak w naszych myślach, jak w naszym postępowaniu. Więcej nawet, gdy [Berlin] wspomina o „tych, którzy żyją z dyscypliną, przyjmowaną bez pytania”, mówi o ludziach stosujących system myślenia, który nie jest ich własnym, ale który przyjęli w oparciu o autorytet. Mówiąc inaczej, to nie tradycyjnie pojmowana religia prowadzi do konfliktu, ale rozpad autorytetu religijnego – nieunikniony, kiedy pojawia się możliwość wyboru.

Myślenie jest zaledwie jednym aspektem naszego zaangażowania lub naszych relacji z innymi i z szerszym wszechświatem. Wypracowaliśmy również szereg wspierających relacje zachowań. Owe etyczne granice umożliwiają nam odnoszenie się do innych istot ludzkich, mamy również rytuały, które ułatwiają nam wyrażanie naszych relacji z szerzej pojmowanym stworzeniem. Jeśli naszemu postępowaniu brak granic, rychło natrafimy na trudności z innymi, wśród których żyjemy, a w istocie, biorąc rzecz ogólniej, z naturą. I choć w różnych społeczeństwach w różnych okresach wykształciły się odmienne granice zachowania, wszystkie społeczeństwa stają wobec konieczności ustanowienia jakiegoś zestawu ograniczeń. Odrzucenie ich jako arbitralnych bądź głupich jest niezrozumieniem fundamentalnej konieczności granic, jeśli mamy chronić się przed samymi sobą, a także obronić nas wszystkich przed głupimi lub destruktywnymi aspektami każdego z osobna. Niektóre granice będą od czasu do czasu podlegać zmianom, tak jak zmieniają się obyczaje społeczne i kulturowe, ale potrzeba jakichś granic nie staje się mniejsza, jeśli społeczeństwo ma dalej funkcjonować. Istnieją również pewne bardziej uniwersalne ograniczenia zachowań. Nie zabijaj, nie kradnij, nie kłam są zakazami dość powszechnie przyjmowanymi, można je słusznie uznawać za wartości ogólnoludzkie. To, czy należy wiązać się z jedną osobą tej samej płci, podlega zmianie. Wielcy patriarchowie żydowscy mieli po

kilka żon i konkubin, a dziś w niektórych krajach związki osób tej samej płci są w pełni akceptowane. Te kwestie jawiłyby się więc bardziej jako normy społeczne lub kulturowe, niż podstawowe wartości ludzkie. Wielu byłoby skłonnych twierdzić, że wymuszony stosunek seksualny jest moralnie nie do przyjęcia, bez względu czy z osobą tej samej czy innej płci, i dlatego znajduje się w innym porządku – jako fundamentalna, ludzka wartość moralna.

Myślenie jest zaledwie jednym aspektem naszego zaangażowania lub naszych relacji z innymi i z szerszym wszechświatem

Jednak wchodzimy w kontakt lub relacje nie tylko poprzez to, jak myślimy, a także jak postępujemy, ale również przez to, jak czujemy. Gdy patrzymy na

majestat przyrody i mamy wrażenie grozy i podziwu, możemy próbować przekazać owo wrażenie za pomocą słów, obrazów lub muzyki, ale doświadczamy go w tym, jak je odczuwamy. Jest to transcendentalne doświadczenie takiego rodzaju, że możemy, ale nie musimy, stosować w odniesieniu do niego termin „religijne”, w zależności od tego, czy w taki właśnie sposób myślimy, czy nie. Bez względu jednak na różnice w naszym jego postrzeganiu, czy myślimy i mówimy o górach w kategoriach naukowych, artystycznych czy religijnych, przekazywać będziemy doświadczenie, które jest wspólne nam wszystkim jako istotom ludzkim, a bez takich doświadczeń, nasze życie byłoby płaskie i wątle.

Mówiłem o tym, jak udaje się nam skonstruować życie nie tylko jako jednostkom, ale również jako społeczności. Ludzkie niemowlę nie przeżyje żadnego okresu bez pewnych mniej lub bardziej opiekuńczych relacji, w całym zaś biegu naszego życia powiązania społeczne stanowią niezwykle istotny motor działania. Religia wiąże się z tym, jak myślimy, jak postępujemy i co czujemy w odniesieniu do ludzkiej egzystencji, nie tylko jako jednostki, ale również jako społeczności, a te praktyki, które opisujemy jako „religijne”, niemal zawsze obejmują jeszcze kogoś, czy to obecność tu i teraz innej osoby, czy też sięgające dalej transcendentalne doświadczenie powiązania.

Podczas gdy antropologiczne postrzeganie religii przeważnie skupiało się głównie na obserwacji działań zewnętrznych (rytuałów, konwencji, a także sposobów zachowania), badaniu przekonań religijnych (wyznań wiary i doktryn), a także opisie struktur religijnych (kościół, meczetów, świątyń oraz autorytetu przywódców religijnych), są to kwestie, w których zwykle różnimy się między sobą, zależnie od religii i miejsca, ale także w różnych okresach historii społeczności religijnych. Istnieją jednak inne elementy, które są nam wspólne jako istotom ludzkim, nade wszystko coś, co nazywamy „doświadczeniem religijnym”, potrzeba granic etycznych jako odrębnych od przyjęcia granic partykularnych, a także wymóg wspólnych praktyk, które umożliwią nam stworzenie relacji.

Kiedy zajmowałem się gwałtownym konfliktem w Irlandii, część osób zaangażowanych w politykę skłonna była skupiać się na różnicach w tym, jak nasze społeczności myślą, zachowują się i wchodzą w relacje. Podczas gdy często różnice te były postrzegane jako religijne, precyzyjniej można je pojmować jako różnice tożsamości i

przywiązania. Były one rzeczywiste i skutkowały niespokojnymi relacjami między protestantami, z których większość utożsamiała się ze Szkocją lub Anglią i czuła się do nich przywiązana, a katolikami, dla których kluczową relacją była ta z resztą wyspy, Irlandii. Były to rywalizujące ze sobą koncepcje tego, „co dobre”, nie dało się więc znaleźć rozwiązania, dążąc do zwycięstwa jednego punktu widzenia i klęski drugiego, czy nawet obu. Konieczne było przyjęcie, że istnieje mnogość perspektyw i poszukiwanie wspólnoty potrzeb. Takie podejście reprezentował niedawno zmarły John Hume, przywódca konstytucjonalnych nacjonalistów z Północy i laureat – wraz z przywódcą unionistów, Davidem Thimble – Pokojowej Nagrody Nobla w roku 1998. John często mówił o pracy razem nad wspólnymi wyzwaniami społecznymi i gospodarczymi – nazywał to „wylewaniem potu zamiast krwi”. Skutkiem tego podejścia było pluralistyczne porozumienie pokojowe z Wielkiego Piątku / z Belfastu – nawet jego nazwa przedstawia dwa odmienne punkty widzenia. Tego rodzaju pluralizm nie jest ani multikulturalizmem, ani relatywizmem. To uznanie różnych sposobów wchodzenia w kontakt lub relację ze światem. Protestanci i katolicy mają różne sposoby myślenia o problemach i rozwiązywaniu ich, i jedno, i drugie trzeba było uszanować.

Jaka jest zatem odpowiedź na pytanie postawione w tytule tego wykładu – „Religia – źródło pokoju czy przyczyna niepokoju w społeczeństwie?”

Zgodnie z argumentacją, której starałem się tu trzymać, odpowiedziałbym, że religia stanowi próbę zaprowadzenia pokoju w nas samych, pomiędzy nami, a także z wszechświatem, w którym żyjemy, a wielkie religie świata były próbami umożliwienia ludziom

włączenia ich własnych, indywidualnych różnic w ramach wspólnego uznania złożoności naszego doświadczenia. Nasza determinacja, by mieć wybór, nieuchronnie prowadzi do głęboko osadzonych różnic perspektywy i kultury, a zatem do możliwości konfliktu, gdy obawiamy się, że jeśli nasza kultura, nasz sposób-bycia-w-świecie jako społeczności nie przetrwa, to co istotowe dla nas jako jednostek i jako społeczności zostanie zniszczone – my zaś w owym fundamentalnie ludzkim sensie „umrzemy”. Wydaje się prawdopodobne, że jedynie pluralizm religijny jest w stanie uwzględnić podstawowy cel religijny, jakim jest zaprowadzenie pokoju – co prowadzi mnie z powrotem do uwag, o których wspomniałem na początku tego wykładu; uwag, które przyniosły rabinowi, Lordowi Jonathanowi Sacksowi tak wiele problemów ze strony jego ortodoksyjnych współwiernych. Ruch ekumeniczny usiłował osiągnąć to w obrębie znacznej części chrześcijaństwa bez znaczących sukcesów, być może jednak wynikało to ze skupiania się na zjawiskach zewnętrznych – wierzeniach, rytuałach i strukturach religijnych – rzeczach, co do których się różnimy. Jeśli dialog międzyreligijny skupiał się będzie na tych samych zagadnieniach, będzie miał zapewne podobny skutek. Jeśli jednak zdoła zgłębić fundamentalną naturę i cel religii, i uczyni to w trybie pluralistycznym, być może religii uda się osiągnąć swój pierwotny cel przyniesienia pokoju drugiej stronie konfliktu.

*Religia stanowi próbę
zaprowadzenia pokoju w nas
samych, pomiędzy nami, a
także z wszechświatem, w
którym żyjemy*

Jaka jest więc rola w społeczeństwie tych z nas, którzy dostrzegają centralne znaczenie owych elementów życia, w odniesieniu do których

stosujemy termin „religijne”? Jest nią być może badanie rozumienia, w jaki sposób zobowiązania naszego życia, a także sens wszechświata, w którym mieszkamy, mogą zostać poznane jedynie za pomocą symboli i opowieści; bycie powściągliwym co do naszego obecnego zrozumienia; oddawanie się w pełni dążeniu tam, gdzie wie dzie Duch, w naszym rozwoju tak indywidualnym, jak wspólnotowym; docenianie bogactwa doświadczenia, którym możemy się cieszyć; przede wszystkim zaś poważne traktowanie tego, jak powinniśmy zachowywać się w relacji do innych i do naszego świata – postępując świadomie, kochając miłosierdzie i pokornie chodząc z naszym Bogiem.

Lord Alderdice

Tłumaczenie: Michał Szczurowski

[1] M. Braybrooke, *Healing a Fractured World*, „Faith Initiative” 2020, nr 42, s. 10.

[2] W tekście angielskim cytaty z Pisma Świętego wg przekładu Biblii króla Jakuba (KJV), w tekście polskim wg Biblii Tysiąclecia (przyp. tłum.).

[3] R. McKay, H. Whitehouse, *Religion and Morality*, „Psychological Bulletin” 2015, nr 141 (2), s. 447–473, <http://dx.doi.org/10.1037/a0038455>

[4] J.E. Davey, *Religious Experience – its nature, validity, forms and problems*, London 2021, s. 7.

[5] R. Girard, *Sacrum i przemoc*, Poznań 1993.

[6] I. Berlin, „The Pursuit of the Ideal” [w:] tegoż, *The Proper Study of Mankind*, London 1998, s. 11.

Informacje o wykładowcach cyklu „JP2 Lectures”:

► 22 października 2021 – *Religion as Source of Peace or Unrest in Society?*

Lord John Alderdice – urodzony w 1955 w Ballymena w Irlandii Północnej. Emerytowany kierownik Centre for Resolution of Intractable Conflict (Centrum Rozwiązywania Nierozwikływalnych Konfliktów), które wcześniej założył i prowadził przez wiele lat. W 1996 został wskazany na para dożywotniego w Izbie Lordów, izbie wyższej brytyjskiego parlamentu. W ostatnich trzydziestu latach Lord Alderdice był zaangażowany w niemal każdy aspekt procesu pokojowego w Irlandii. Od 1987 roku, przez 11 lat był przewodniczącym Partii Sojuszu Irlandii Północnej i głównym negocjatorem w porozumieniach wielkopiątkowych z 1998 roku. Lord Alderdice zawodowo jest lekarzem, psychiatrą, zarówno klinicystą i akademikiem.

► 18 listopada 2021 – *The Phenomenological Openness of Revelation*

Prof. Jean-Luc Marion – urodzony 3 lipca 1946 roku w Meudon we Francji. Historyk filozofii, fenomenolog i teolog rzymskokatolicki. Wykładał na Sorbonie oraz na Uniwersytecie Chicago. W 1992 roku otrzymał Grand Prix du Philosophie de l'Académie Française, a w roku

2008 Karl-Jaspers Preis. Jean-Luc Marion jest byłym uczniem Jacquesa Derridy, którego dzieła opierały się na teologii mistycznej, fenomenologii i filozofii nowożytnej. W listopadzie 2008 został wybrany do Akademii Francuskiej, jako *immortel* zasiadł na fotelu nr 4 w miejsce zmarłego kardynała Lustigera. Napisał wiele książek, między innymi *Bóg bez bycia* czy też *Będąc danym. Esej z fenomenologii donacji*.

► 9 grudnia 2021 – *Karol Wojtyła's Areopagus Meditations: Lessons for the 21st Century West*

George Weigel – urodzony w 1951 roku w Baltimore, filozof i teolog katolicki, autor kilkunastu książek, z których większość przetłumaczono i wydano również w Polsce – m.in. dwutomową biografię Jana Pawła II pt. *Świadek nadziei* oraz *Kres i początek*. Prowadzi Katedrę Studiów Katolickich Williama E. Simona w Ethics and Public Policy Center w Waszyngtonie. Odznaczony papieskim Krzyżem *Pro Ecclesia et Pontifice* oraz polskim Złotym Medalem „Zasłużony Kulturze Gloria Artis”.

► 21 stycznia 2022 – *Giovanni Paolo II: eccezione o illusione?*

Prof. Andrea Riccardi – urodzony w 1950 roku w Rzymie. Włoski historyk, profesor i polityk. Jest profesorem historii współczesnej na Uniwersytecie La Terza w Rzymie, nauczał również na Uniwersytecie Bari. Kilka uniwersytetów przyznało mu tytuły honorowe w uznaniu za zasługi w dziedzinach kultury i historii. Uzyskał międzynarodową rozpoznawalność dzięki założeniu w 1968 roku Wspólnoty Sant'Egidio. W roku 2011 objął stanowisko ministra współpracy społecznej krajowej i międzynarodowej w rządzie, na czele którego stanął włoski premier Mario Monti. Urząd ten sprawował do 28 kwietnia 2013.

► 17 lutego 2022 – *Virtue, Integralism and the Priority of the Social in Catholic Political Thought*

Prof. John Milbank – urodzony w 1952 roku w Kings Langley w Anglii. Jest emerytowanym profesorem na Wydziale Teologii i Religioznawstwa Uniwersytetu w Nottingham, pełni funkcję prezesa Centrum Teologii i Filozofii. Jest najważniejszym reprezentantem kierunku myśli znanej jako Radical Orthodoxy. Charakterystyczną cechą tego ruchu jest przekraczanie konwencjonalnych granic między teologią, filozofią, polityką i teorią socjologiczną.

► 17 marca 2022 – *Christianity and Culture: A Truly Christian Life Bears Witness to Christ*

Carl A. Anderson – amerykański prawnik, trzynasty Najwyższy Rycerz Zakonu Rycerzy Kolumba - największej na świecie katolickiej organizacji świeckiej o charakterze charytatywnym zrzeszającej obecnie około 2 milionów członków. od 1983 do 1987 roku pracował w biurze Prezydenta Stanów Zjednoczonych. Był specjalnym asystentem prezydenta i pełnił funkcję dyrektora White House Office of Public Liaison. Od 1983 do 1998 roku jako profesor wizytujący wykładał prawo rodzinne w Papieskim Instytucie Studiów nad Małżeństwem i Rodziną im. Jana Pawła II przy Uniwersytecie Laterańskim w Rzymie. W 1988 roku został zastępcą prezydenta i pierwszym dziekanem nowo powstałego oddziału Wyższej Szkoły Teologicznej w Waszyngtonie, znajdującej się obecnie przy Katolickim Uniwersytecie Ameryki. W 1998 roku papież Jan Paweł II mianował go członkiem Papieskiej Akademii *Pro Vita*. Jest autorem bestselleru New York Timesa *Cywilizacja miłości: Co każdy katolik może zrobić aby zmienić świat*.

► 7 kwietnia 2022 – *Non-Germanic Central Europe: Can Christian Europe Survive Without It?*

Prof. Ewa Thompson – urodzona w 1937 roku w Kownie (obecnie Litwa), profesor slawistyki na Uniwersytecie Rice (Houston). Laureatka nagrody Związku Pisarzy Polskich na Obczyźnie za upowszechnianie kultury i literatury polskiej w świecie (2015). Autorka pracy *Trubadurzy imperium. Literatura rosyjska i kolonializm* (2000). Jej książki i artykuły są tłumaczone na język polski, ukraiński, białoruski, rosyjski, włoski, chorwacki, czeski, węgierski i chiński. Praca *Zrozumieć Rosję. Święte szaleństwo w kulturze rosyjskiej* została przetłumaczona na chiński i opublikowana w Hongkongu w 1995, w Pekinie w 1998 oraz 2015 roku. W 2019 roku książkę w polskiej wersji językowej wydała „Teologia Polityczna”.

► 18 maja 2022 – *John Paul II as Statesman: Lessons for 21st-Century World Politics and Vatican Diplomacy*

George Weigel – urodzony w 1951 roku w Baltimore, filozof i teolog katolicki, autor kilkunastu książek, z których większość przetłumaczono i wydano również w Polsce – m.in. dwutomową biografię Jana Pawła II pt. *Świadek nadziei* oraz *Kres i początek*. Prowadzi Katedrę Studiów Katolickich Williama E. Simona w Ethics and Public Policy Center w Waszyngtonie. Odznaczony papieskim Krzyżem *Pro Ecclesia et Pontifice* oraz polskim Złotym Medalem „Zasłużony Kulturze Gloria Artis”.

► 9 czerwca 2022 – *John Paul II and Philosophy*

Prof. Stanisław Grygiel – urodzony w 1934 roku w Zembrzycach – polski filozof, filolog i wykładowca. Współzałożyciel kwartalnika „*Il Nuovo Areopago*” i do 2002 roku jego redaktor naczelny. W latach

1980-1983 był dyrektorem Polskiego Instytutu Kultury Chrześcijańskiej. Od 1981 był wykładowcą filozofii człowieka na Papieskim Uniwersytecie Laterańskim w Rzymie, gdzie kierował katedrą Karola Wojtyły na antropologii filozoficznej na Papieskim Instytucie Jana Pawła II. Był konsultorem Papieskiej Rady ds. Rodziny. W 1991 jako konsultor był uczestnikiem Synodu Biskupów dla Europy; po raz drugi uczestniczył w nim w roku 1999 wraz z małżonką.

*