

Paulina Winiarska

 <https://orcid.org/0000-0002-4316-7383>

 paulina.winiarska@ignatianum.edu.pl

UNIwersytet Ignatianum w Krakowie

 <https://ror.org/009j14p05>

Pluralizm religijny w ujęciu Abrahama J. Heschela

 <https://doi.org/10.15633/tes.11202>

ABSTRAKT

Pluralizm religijny w ujęciu Abrahama J. Heschela

Pluralizm religijny jest faktem społecznym. Gdy używamy terminu „pluralizm” w kontekście religijnym, mamy na myśli akceptację różnorodnych przekonań dotyczących wiary w Boga i zbawienie, tym samym wchodzimy na drogę dialogu międzyreligijnego. Dialog międzyreligijny jest nieustannym wyzwaniem, dlatego też należy poszukiwać nowych rozwiązań czy koncepcji, które uczynią go owocnym. Pluralizm religijny jest warunkiem koniecznym dialogu międzyreligijnego – to teza, która wybrzmiewa z myśli żydowskiego filozofa Abrahama J. Heschela i która wydaje się niezwykle trafiona. Autor wskazuje również na inne terminy, które zestawia z tym pojęciem, a mianowicie: wiarę, zdolność do refleksji, otwartość czy też więź. Przedstawia je w horyzoncie wartości aksjologicznych, takich jak miłość, sprawiedliwość i godność człowieka. Celem niniejszego artykułu jest analiza terminu „pluralizm religijny” w ujęciu Heschela i odniesienie go do dialogu międzyreligijnego. W polskim dyskursie naukowym obserwuje się wzrost zainteresowania myślą Heschela, jednak nie ma publikacji, która podejmowałaby wskazaną tematykę. Niniejszy artykuł ma tę lukę wypełnić. W tym celu wykorzystano metodę analizy hermeneutycznej literatury podmiotu i przedmiotu, która stanowi zarówno źródło podstawowe, jak i szeroki komentarz do przedstawionych zagadnień.

SŁOWA KLUCZOWE: pluralizm religijny, dialog, dialog międzyreligijny, Abraham J. Heschel, filozofia religii, filozofia żydowska, komunikacja międzyreligijna, religia, wiara, Bóg, godność, człowiek



ABSTRACT

Religious pluralism as seen by Abraham J. Heschel

Religious pluralism is a social fact. When we use the term pluralism in a religious context, we mean the acceptance of diverse beliefs regarding faith in God and salvation in different cultures, thus, we enter the path of dialogue and interreligious dialogue. Interreligious dialogue is a constant challenge, so it is necessary to look for new solutions or concepts that will make it fruitful. Religious pluralism is a prerequisite for interreligious dialogue – a thesis that resounds from the thought of Jewish philosopher Abraham J. Heschel, and seems extremely apt. The author also points to other terms he juxtaposes with this notion, namely: faith, capacity for reflection, openness or bonding. He presented them in the area of axiological values, such as love, justice and human dignity. The purpose of this article is to analyze the term religious pluralism in Heschel's terms and relate it to interreligious dialogue. In the Polish scholarly discourse, there is a growing interest in his thought, however, there are no publications that deal with the subject matter covered. This article uses the method of hermeneutic analysis of the literature of the subject and object, which is both a primary source and a broad commentary on the issues presented.

KEYWORDS: religious pluralism, dialogue, interreligious dialogue, Abraham J. Heschel, philosophy of religion, Jewish philosophy, interreligious communication, religion, faith, God, dignity, man



Abraham Joshua Heschel przez wielu badaczy określany jest mianem najbardziej wpływowej religijnej postaci XX wieku¹. Dorobek rabina Heschela jest imponujący, oscyluje w okół praktycznie całej myśli żydowskiej i wciąż zyskuje na znaczeniu. Od wielu lat jest źródłem inspiracji dla Żydów, chrześcijan i muzułmanów, którzy szukają wspólnej drogi dialogu. Z uwagi na dorobek autora artykuł stanowi próbę przedstawienia warunku, bez którego – w przekonaniu filozofa – żaden dialog nie jest możliwy, czyli pluralizmu religijnego. Autor wskazuje również na inne terminy, które zestawia z tym pojęciem, a mianowicie: wiarę, zdolność do refleksji, otwartość czy też więź. Przedstawia je w obszarze wartości aksjologicznych, takich jak miłość, sprawiedliwość i godność człowieka.

Celem niniejszego artykułu jest analiza pluralizmu religijnego w ujęciu żydowskiego filozofa i próba odniesienia tego terminu do relacji międzyreligijnych. Pluralizm zostanie odniesiony do religii przez pryzmat argumentów uczuciowych, racjonalnych i wolitywnych. W artykule zostaną podjęte rozważania nad istotą dialogu międzyreligijnego, spotkaniem z innym/obcym w wierze, antropologicznymi warunkami otwarcia się człowieka na dialog, następnie zostanie powzięta próba przedstawienia pluralizmu religijnego w wymiarze teoretycznym i praktycznym.

Zakreślona perspektywa stanowi próbę przybliżenia określonego punktu widzenia Heschela, nie roszcząc sobie jednocześnie praw do całościowego ujęcia wskazanej przez autora problematyki.

Istota pluralizmu religijnego

Pluralizm religijny jest faktem społecznym, samo badanie pluralizmu religijnego jest wynikiem analiz porównawczych tradycji religijnych (perspektywa historyczna), w których sformułowano tezy dotyczące istoty Boga, sfery

1 Por. Sh. Held, *Abraham Joshua Heschel: the call of transcendence*, Indiana 2013, s. 14.

sacrum oraz człowieka, rozumianego w tym wypadku jako *homo religiosus*². Gdy używamy terminu „pluralizm” w kontekście religijnym, mamy na myśli akceptację różnorodnych przekonań dotyczących wiary w Boga. Tak więc zakładamy, że dwie zupełnie odmienne w systemach wiary religie mogą podzielać doktrynalne przekonania. W tradycji chrześcijańskiej, podobnie jak w tradycji muzułmańskiej, zgadzamy się, że istnieje tylko jeden Bóg, ale definiujemy Go odmiennie. Na gruncie żydowskim tematykę pluralizmu religijnego podejmowali: Franz Rosenzweig, Hans Joachim Schoeps, Will Herberg, Seymour Siegel, Jacob Neusner³. Jednak prawdziwie wpływowy w tym zakresie okazał się dopiero Abraham J. Heschel, który odegrał kluczową rolę podczas Soboru Watykańskiego II, pracując nad deklaracją *Nostra aetate*, zaś myśl zawarta w jego publikacjach miała niebagatelny wpływ na powstanie najważniejszego żydowskiego dokumentu – *Dabru Emet*, który ukazał się w 2000 roku i dotyczył oświadczenia Żydów na temat chrześcijan i chrześcijaństwa. Heschel uważał, że „pluralizm religijny jest wolą Boga”, ale nie wiązał go jedynie z własną koncepcją Boga⁴. Zatem doceniał istnienie innych religii, innych sposobów „szukania drogi” do Boga. Uważał, że Bóg kocha wszystkich ludzi i jest Bogiem wiary płynącej z Biblii, jest Panem dziejów, a nie jednej biblijnej tradycji⁵.

Heschel interpretował Biblię zgodnie z zasadą „różnorodność religii jest wolą Boga”. To założenie stanowi fenomen i jest rewolucyjne jeśli chodzi o relacje przedstawicieli tradycji żydowskiej z innymi religiami. Raczej nie powinniśmy przypisywać Heschelowi założenia, że wszystkie religie są równie prawdziwe, ale pewne jest, że na swój sposób doceniał każdą z nich. Nie jest możliwe stworzenie uniwersalnej religii, która odpowiadałaby każdemu. Autor nie pozostawia wątpliwości, że żydzi, chrześcijanie oraz muzułmanie na swój własny sposób i w zgodzie z przyjętą przez siebie religią oddają Bogu cześć, co więcej – stwierdzenie to odnosi również do tradycji religijnych Wschodu. Przy czym, wyznawcy tradycyjnego judaizmu dostrzegają pewną różnicę między chrześcijaństwem a islamem, jako religiami-córkami, a innymi tradycjami,

2 Por. M. Eliade, *Próba labiryntu. Rozmowy z Claude-Henri Rocquetem*, Warszawa 1992, s. 166.

3 Por. M. H. Benjamin, *Introduction*, w: *The obligated self: maternal subjectivity and Jewish thought*, Indiana 2018.

4 Por. J. C. Merkle, *Heschel wobec pluralizmu religijnego*, w: *Żadna religia nie jest samotną wyspą. Abraham Joshua Heschel i dialog międzyreligijny*, red. H. Kasimow, B. L. Sherwin, Kraków 2005, s. 126.

5 Por. A. P. Kluczyński, *O istocie prorocstwa (1936) Abrahama Heschela na tle ówczesnego stanu badań nad biblijnym profetyzmem*, w: *Żydzi wschodniej Polski, seria 2: W blasku i w cieniu historii*, red. J. Ławski, B. Olech, Białystok 2014, s. 355–364.

które nie są związane z judaizmem w żaden sposób. Heschel na poparcie swojej tezy szuka argumentacji w podstawowych żydowskich dokumentach i cytuje jedno ze źródeł talmudycznych: „W literaturze żydowskiej istnieje dawna tradycja mówiąca, że Pan zsyła narodom proroków, a nawet zwraca się do narodów osobiście”⁶. Podstawą wiary u Heschela jest założenie, że Bóg kocha wszystkich ludzi, dlatego wchodzi z nimi w relacje, niezależnie od rodzaju tradycji religijnej, przez nich reprezentowanej. Filozof docenia to, w jaki sposób inni ludzie szukają drogi do Boga. Myśliciel mawiał, że: „żadna religia czy tradycja religijna nie ma monopolu na świętość. [...] Żydzi nie utrzymują, że Tora jest jedynym sposobem służby Bożej”⁷. Cytat ten ilustruje podejście Heschela do możliwości zmiany ścieżki religijnej. Pokazuje, że każda droga do Boga jest akceptowana, i to przekonanie wydaje się być fundamentem w całej jego myśli.

Inna równie istotna kwestia w kontekście pluralizmu religijnego to – zdaniem Heschela – Objawienie. Warto wspomnieć, że tradycja żydowska jest bardziej otwarta niż ortodoksyjne chrześcijaństwo⁸, jednak jedni i drudzy, jeśli idzie o zagadnienie związane z istnieniem odmiennych dróg prowadzących do Boga, zgodnie stwierdzają, że to właśnie ich tradycja religijna jest jedyna i wybrana. Fundamentem judaizmu jest wiara w jedynego Boga, Stwórcę i Zbawiciela oraz przekonanie, że Jego miłość oraz wola zostały objawione narodowi Izraela. Izrael jako „lud wybrany” wypełnia misję dawania świadectwa Bogu przez wypełnianie Tory i przekazywanie tego objawienia reszcie świata. Heschel podziela z innymi myślicielami żydowskimi założenie, że celem objawienia jest zbawienie człowieka i przez zbawienie rozumie budowanie Bożego królestwa na ziemi. Natomiast to, co odróżnia sposób filozofowania Heschela od pozostałych żydowskich myślicieli, to podejście do innych religii i zbawienia. W swoich publikacjach pisze, że zbawienie osiągnie swoją pełną moc tylko pod warunkiem istnienia wielu tradycji religijnych koegzystujących ze sobą.

Można przyjąć, że dla Heschela zbawienie to nie wydarzenie, lecz proces, który trwa cały czas, opóźniany bądź przyspieszany przez aktywność ludzi czy ich zaangażowanie na ziemi. Filozof argumentuje za tym, że tradycja judaistyczna nie jest jedyną wybraną, bo po pierwsze Bóg może objawić się

6 J. A. Świącicki, *Historia literatury powszechnej*, t. 7, cz. 1: *Literatura żydowska*, Warszawa 1903, s. 12.

7 H. Kasimow, *Heschela prorocza wizja pluralizmu religijnego*, w: *Żadna religia nie jest samotną wyspą*, s. 114.

8 Por. S. Musiał SJ, *Czarne jest czarne*, w: S. Musiał SJ, *Wyrzut sumienia. Wokół relacji chrześcijańsko-żydowskich i polsko-żydowskich*, Kraków 2019, s. 109.

w każdym człowieku, gdyż każdy człowiek jest stworzony na obraz i podobieństwo Boga, a po drugie Objawienie zawsze dostosowane jest do ludzkiej percepcji. Myśliciel pisze: „Głos Boga dociera do duszy człowieka na rozmaite sposoby, Bóg przemawia wieloma językami. Jedna prawda jest rozumiana i wyrażana na różne sposoby”⁹. Wszystko, co zostaje nam objawione, to mała część tego, co Bóg może nam ofiarować. Żadne słowo Boga nie jest ani Jego ostatnim, ani Jego ostatecznym słowem.

Heschel aprobuje pewną postawę otwartości, która jest wyrazem zaufania do Boga. Bóg stoi ponad wszystkim ludźmi, ponad wszystkimi tradycjami, może objawić się niespodziewanie w kilku miejscach na świecie. Kluczowym celem procesu zbawienia jest osiągnięcie jedności ludzkości i świata w jedności z Bogiem. Heschel stwierdza: „Nie ma bardziej odkrywczej myśli niż ta, że Bóg jest Jednością i ludzkość jest jednością”¹⁰. Filozof stawia za cel naszej ziemskiej wędrówki przywrócenie jedności Boga i świata. Póki nie jesteśmy połączeni, świat znajduje się w stanie „duchowego zamętu”. Gdy uda się przywrócić jedność, wszyscy zostaniemy zbawieni, a świat ogarnie miłość, która go napędza. Zdaniem Heschela każda religia jest istotna pod warunkiem, że pielęgnuje miłość, która zbawia.

Stawianie znaku równości między Bogiem a religią było dla niego bałwochwalstwem. Prawdziwy monoteizm wymaga otwarcia się na dialog, na zrozumienie innych religii. Heschel doceniał to, w jaki sposób wyznawcy innych religii wchodzi w relację z Bogiem. Dla filozofa zupełnie naturalny był fakt, że wyznawca określonej religii odpowiada na wezwanie Boga w zgodzie z własną tradycją, w sposób przez nią ustalony, bowiem tylko taka postawa jest przeciwieństwem deifikacji. Powyższa perspektywa skłania nas do uznania wielości przekonań i przedstawienia rzeczywistości *sacrum* oraz do wypracowania modelu teoretycznego, który przyczyniłby się do uporządkowania uznanej różnorodności¹¹. Oczywiście jest, że Heschel pisał z perspektywy judaizmu i być może z głębi tej tradycji jego założenie ma zastosowanie. Jednak patrząc z punktu widzenia chrześcijan, wola Boga u Heschela jest sprzeczna z ideą wolnej woli w chrześcijaństwie. O ile starotestamentowy Bóg ingerował w życie człowieka poprzez plagi, powodzie itp., o tyle nowotestamentowy już nie bardzo. Heschel nie kwestionuje otwarcia się na wolną wolę, ale zakłada, że ta wolność może

9 J. C. Merkle, *Heschel wobec pluralizmu religijnego*, s. 128.

10 J. C. Merkle, *Heschel wobec pluralizmu religijnego*, s. 129.

11 Por. K. Kondrat, *Racjonalność i konflikt wierzeń religijnych*, Wrocław 2002, s. 217.

być pozorna, bo ludzie są przekonani, że mają wolną wolę i robią „co chcą”. Jednakże mogą robić dokładnie to, czego chce Bóg.

Wiara jako przestrzeń pluralizmu

Abraham Heschel w swojej myśli postawił pewne warunki możliwości dialogu międzyreligijnego i jednym z nich była wiara jako miejsce spotkania różnych religii i ludzi, gdzie tworzy się więź człowieka tak z Bogiem, jak i z innymi osobami. Wydaje się, że to przekonanie stoi u podstaw Jego myślenia o religii, Bogu i człowieku. Pisał:

proponuję, aby zasadniczą płaszczyzną spotkania przedstawicieli różnych tradycji religijnych była bojaźń i drżenie, pokora i skrucha, a więc poziom, na którym nasze indywidualne chwile wiary to jedynie fale bezkresnego oceanu ludzkości dążącej do Boga. Na tej płaszczyźnie, na której odarci z pychy i bezprawnych roszczeń mamy świadomość tragicznej ułomności ludzkiej wiary, wszystkie sformułowania i definicje stają się niedopowiedzeniami, a duszę przenika wyłącznie jedna myśl – odpowiedzieć niezwłocznie na Boże przykazanie¹².

Heschel zakładał, że bojaźń jest „stanem wyjściowym” człowieka, bojaźń poprzedza wiarę, jest jej źródłem. W książce *Kim jest człowiek*¹³ zastanawiał się nad tajemnicą świata, nad jego zagadkowością. Stwierdzał, że pojmuje go na dwa sposoby, z jednej strony jako rzecz, którą posiada, oraz jako tajemnicę, przed którą staje. To, co posiada, jest drobiazgiem, ale to, przed czym staje, jest wspaniałe. Autor przyznawał, że zwykle manipulujemy rzeczami, które posiadamy. Natomiast świat, który jest tajemniczy i niewysłowny onieśmiela nas. Patrzymy na niego z zachwytem, ale również w pełnym zdumieniu. To wywołuje w człowieku bojaźń przed dziełem stworzenia. Należy zwrócić uwagę na to, że bojaźń zdaniem Heschela nie jest tylko emocją, jest czymś więcej – formą „wglądu w sens większy niż my sami”¹⁴. Badacz stwierdzał, że początkiem bojaźni jest zadziwienie, a początkiem mądrości jest bojaźń, która w gruncie

¹² A. Fernando, *Z perspektywy Azji. Nowość poglądów Heschela na dialog międzyreligijny*, w: *Żadna religia nie jest samotną wyspą*, s. 35.

¹³ A. J. Heschel, *Kim jest człowiek?*, przeł. K. Wojtkowska, Łódź 2018.

¹⁴ A. J. Heschel, *Kim jest człowiek?*, s. 150.

rzeczy jest intuicją co do godności wszystkich innych bytów, uświadomieniem sobie, że otaczające nas rzeczy świadczą o czymś najwyższym. Pisał:

Bojaźń jest poczuciem transcendencji, tego, co wszędzie odsyła do tajemnicy poza wszystkimi rzeczami. Umożliwia nam dostrzeganie w świecie oznak boskości, przeżywanie w rzeczach małych początku nieskończonego znaczenia. [...] Tego [sic!], czego nie możemy pojąć poprzez analizę, uświadamiamy sobie w bojaźni¹⁵.

Żydowski filozof uważał, że należy kierować się bojaźnią, aby zasłużyć na wiarę. W tym założeniu widać wyraźny wpływ chasydyzmu na myśl Autora. Chasydzi wierzyli, że nagroda po śmierci będzie porównywalna do cierpienia doznanego na ziemi. Zdaniem Heschela to trwoga i bojaźń rodzą wiarę. Żyd to ten, który boi się Boga. W zgodzie z tym założeniem pozostaje przekonanie, że bojaźń Boża to jedna z możliwych odpowiedzi na jego wezwanie. Wiara jest przekonaniem, zgodą na propozycję; to przywiązanie do transcendencji, do sensu przekraczającego tajemnicę. Autentyczny dialog międzyreligijny musi pochodzić z głębi, a nie z pustki – braku wiary.

Spotkanie w przestrzeni wiary jest niczym spotkanie w gronie rodzinnym. Tutaj inność nie ma znaczenia, darzymy się wzajemną troską i szacunkiem. Jesteśmy otwarci na siebie. Więzy, relacje międzyludzkie są potrzebne, aby dialog w ogóle miał szansę zaistnieć. Więzy jest podstawą każdej relacji międzyludzkiej, zaś jej zasadą, zdaniem autora, jest sprawiedliwość. Myśliciel wierzył w Boga, który ogarnia wszystko, który łączy wszystkich w rodzinę, który oddaje się walce o sprawiedliwość. Uważał, że zły czyn człowieka może zranić miłosiernego Boga. Wprowadził termin *pathos*, który należy rozumieć jako głęboką troskę Boga o człowieka. Bóg jest poruszony losem człowieka, jego cierpieniem, dlatego też angażuje się w jego sprawy. Właśnie ta troska, troska Boga o człowieka powoduje, że człowiek jest wielki. Heschel w *Prorokach* stwierdzał:

Bóg [...] nie osądza ludzkich uczynków beznamietnie i z dystansu; Jego wyroki cechuje delikatność i głęboka, osobista troska. Bóg nie pozostaje poza ludzkim cierpieniem i smutkiem. Jest osobiście zaangażowany w człowiecze zachowanie i los, a nawet nimi poruszony¹⁶.

¹⁵ A. J. Heschel, *Kim jest człowiek?*, s. 152.

¹⁶ A. J. Heschel, *Prorocy*, przeł. A. Gorzkowski, Kraków 2021, s. 266.

Zakładał zatem, że Bóg nie objawia się prorokom jako abstrakcyjny absolut, lecz w osobowej i intymnej relacji ze światem. Bóg, jego zdaniem, nie tyle rozkazuje i wymaga posłuszeństwa, ile przejawia troskę wobec świata i człowieka, dlatego też odpowiednio reaguje. Wszelka aktywność człowieka wywołuje u Niego radość, smutek, zadowolenie albo gniew. Zdaniem Heschela sprawiedliwość nie jest tylko ideą czy normą, ale boską namiętnością¹⁷. Stwierdzenie to doskonale ilustruje jedno z założeń filozofii judaistycznej, jakim jest doskonalenie świata pod kątem etycznym. Należy przy tym pamiętać, że jedyną osobą, którą człowiek może w pełni doskonalić, jest on sam. To jest najważniejsza rola każdego człowieka: budować lepszy świat tylko pod warunkiem, że potrafi „naprawić siebie”. Tym samym sprawiedliwość może być tylko jedna – bezprzymiotnikowa. W przeciwnym wypadku nie jest sprawiedliwością, stanowi transcendentny wymóg, który niesie ze sobą ciężar Bożej troski. Sprawiedliwość nie tyle jest więzią między człowiekiem a człowiekiem, ile aktem obejmującym Boga. Heschel przyjmował, że sprawiedliwość jest „Bożą potrzebą”. Zgodnie z cytatem: „Prawo jest u Niego miarą, a sprawiedliwość pionem” (Iz 28, 17). Filozof stwierdzał, że sprawiedliwość jest międzyludzką relacją, która implikuje zarówno roszczenie, jak i odpowiedzialność¹⁸. Sprawiedliwość stanowi podstawową wartość, bo to ona łączy ludzi we wspólnocie. Przy tym sprawiedliwość nie była dla niego kategorią prawną, nie traktował jej jako ferowania wyroku, ale jako dynamikę, która obejmuje wszystko, jest wciąż żywa, przeistacza się i przekracza nas samych. Zdaniem Heschela człowiek w życiu codziennym „nieustannie sądzi”, bo stoi na straży przymierza, a więc walczy o całokształt życia społecznego. To wszystko co przejawia taki rodzaj sprawiedliwości filozof określał terminem *miszpát* (hebr. מִשְׁפָּט, czyli sąd), w którym chodzi o to, abyśmy traktowali ludzi sprawiedliwie. Heschel zwykł mawiać:

Cokolwiek uczynię drugiemu, Bogu uczynię. Kiedy kogoś krzywdzę, krzywdzę Boga. Jeśli chcemy pojąć znaczenie Boga, musimy dokładniej pojąć znaczenie człowieka¹⁹.

Zatem jak Heschel postrzegał człowieka? Autentyczna ludzka egzystencja wiąże się z trwającym przez całe życie dążeniem do samozrozumienia, podjęcia ostatecznego ryzyka stania się najlepszą wersją samego siebie. Człowiek

17 Zob. A. J. Heschel, *Prorocy*, s. 16.

18 A. J. Heschel, *Prorocy*, s. 355.

19 A. J. Heschel, *Żadna religia nie jest samotną wyspą*, w: *Żadna religia nie jest samotną wyspą*, s. 63.

jest zawsze w trakcie rozwoju, a wyzwanie do samozrozumienia pojawia się w chwili uświadomienia sobie, że nikt sam siebie nie stworzył. Człowiek nie jest *creatio ex nihilo*. Tylko Bóg jest, człowiek zaś zawsze staje się. Dążenie do pełnego samopoznania siebie ustaje dopiero z chwilą śmierci. Człowiek jest podmiotem sprawiedliwości, jej sednem, natomiast Bóg nie jest tylko obojętnym sędzią świata – jest miłosierny. Ludzkie czyny mogą Nim wstrząsnąć, wywołać w Nim żal bądź Go uszczęśliwić. Heschel zauważał, że uczenie się, praca nad sobą to proces duchowego rozwoju. Każdy moment naszego życia niesie nie-spotykane dużo możliwości. Teraźniejszość jest pomostem między pamięcią a oczekiwaniem, pomiędzy historią a przeznaczeniem, pomiędzy tym, kim się jest, a tym, kim można być²⁰.

Wydaje się, że Heschel nawoływał do zrozumienia siebie za pośrednictwem fenomenologicznych narzędzi: człowiek powinien wejść w głąb siebie, podjąć próbę zrozumienia swoich doświadczeń przez pryzmat historii, religii i tradycji, w których wzrastał. „Wgląd w siebie” autor określał mianem samozrozumienia bądź samoświadomości. Źródłem tego samozrozumienia ma być bezpośrednio kontakt z innym człowiekiem i otaczającym go światem. Zdaniem Heschela studiowanie przeszłości odgrywa znaczącą rolę w kontynuowaniu tradycji. Studiowanie pomaga zdobyć autentyczność, wzbogacić osobowość. Zasadniczo żydowska filozofia jest wyrazem wglądu w samego siebie i przekraczania pewnych ograniczeń wynikających z bycia tu i teraz w kierunku tego, co inne, obce. Zrozumienie judaizmu było dla Heschela istotną częścią pracy naukowej – traktował tę drogę jako formę osobistego dążenia do zrozumienia samego siebie, i wydaje się, że było to doniosłym osiągnięciem Jego filozofii. Myśliciel przyjął za nadrzędny cel objaśnienie żydowskiego sposobu życia, bowiem Żydzi żyją w świecie, który nie posługuje się żydowskimi kategoriami myślowymi²¹. Dlatego też przestrzegał Żydów przed dopasowywaniem judaizmu do siebie. Shai Held, analizując myśl filozofa, zwraca uwagę na to, że Heschel przestrzegał przed zjawiskiem hellenizacji myśli żydowskiej, które rezonowało w przestrzeni naukowej już od średniowiecza. Zjawisko to polegało na tym, że żydowscy myśliciele zbyt często mówili o Bogu w języku filozofii greckiej. Heschel krytykował takie podejście w rozprawie *Die Prophetie; o istocie prorocstwa*²², twierdząc, że to myślenie nie jest ani biblijne, ani rabiniczne, ani tym

20 Por. B. L. Sherwin, *Mój Mistrz*, w: *Żadna religia nie jest samotną wyspą*, s. 78.

21 Por. Sh. Held, *Abraham Joshua Heschel*, s. 163.

22 A. J. Heschel, *Die Prophetie. O istocie prorocstwa*, Kraków 1936, s. 26–38.

bardziej chasydzkie czy talmudyczne. W związku z tym zaproponował pewne rozwiązanie, a mianowicie mówienie o Bogu zamknięte w stwierdzeniu „God is in serach of man” (Bóg w poszukiwaniu człowieka). Jest to formuła, która w rozumieniu Heschela odwoływała się zarówno do tradycji rabinicznej, jak i filozofii judaizmu, w której historia ludzkości zamknięta jest w Biblii²³. Podstawową refleksją w namyśle filozofa było poszukiwanie odpowiedzi na pytanie, czy wyznawcy tradycji religijnych, które są diametralnie różne, mogą odnaleźć podstawy porozumienia i współpracy w kwestiach duchowych lub moralnych. Otóż – zdaniem Heschela – mogą! Ale tylko pod warunkiem, że płaszczyzną porozumienia będzie intymna refleksja, chwila bezkresnej wiary, czyli transcendencja, w ramach której funkcjonuje wiara osobista, rytuał. W tym kontekście omawiany filozof stwierdza, że tylko wtedy, kiedy doświadczymy bojaźni, pokory i skruchy, będziemy mogli doznać prawdziwie głębokiej wiary i na tym fundamencie szukać drogi do Boga. Pytanie, które przychodzi na myśl po lekturze tego fragmentu, to, czy wiarę da się czymś zastąpić. Na przykład czy kategoria dobra mogłaby stanowić odpowiednik wiary? Heschel, omawiając kwestie związane z wiarą i religią, dokonuje pewnego rozróżnienia. Jego zdaniem religia zamyka się w doktrynach i rytuałach, które w poszczególnych tradycjach różnią się między sobą, mogą być nawet ze sobą sprzeczne. Wiara to doświadczenie obecności osoby będącej odbłaskiem wyższej obecności. Filozof zakładał, że teologia zaczyna się od wiary, a ta jest zakorzeniona w pamięci. Człowiek, który żyje, nie pielęgnując w sobie pamięci, jest wydrażony, duchowo pusty. Heschel tak opisywał wartość pamięci:

Bogactwo duszy zawiera się w jej pamięci. Sprawdzianem charakteru nie jest to, czy człowiek podąża za modą, ale czy przeszłość jest żywa w jego teraźniejszości. Gdy chcemy zrozumieć siebie, odkryć, co jest najcenniejsze w naszym życiu, badamy naszą pamięć²⁴.

Pluralizm religijny w praktyce, czyli dialog między religiami

Dialog międzyreligijny zakłada wspólne dążenie do prawdy, otwarcie się na uczestników innych tradycji religijnych, poszanowanie dla ich wartości

²³ Heschel, mówiąc o Biblii zawsze ma na myśli Biblię hebrajską, czyli Stary Testament.

²⁴ B. L. Sherwin, *Mój Mistrz*, s. 75.

i tradycji, zatem jego celem jest zbliżenie wyznawców różnych religii do siebie. W tym wypadku dialog nie jest tylko medium, za pośrednictwem którego dochodzi się do zgody na temat wspólnych roszczeń co do prawdziwości, słuszności i autentyczności²⁵. Powstaje oczywiście pytanie, czy o zgodę w kwestiach fundamentalnych nam chodzi. Czy wyznawcy określonych religii muszą się ze sobą zgadzać w kwestiach wiary, aby móc prowadzić dialog? Być może dialog między religiami nie musi zakładać zgody co do doktrynalnych fundamentów tradycji religijnych. Dialog międzyreligijny wciąż pozostaje wyzwaniem nie tylko dla hierarchów kościelnych czy teologów, ale przede wszystkim dla badaczy, którzy próbują wypracować jego spójną koncepcję, wraz ze wskazaniem na determinanty, fundamentalne dla możliwości prowadzenia tego dialogu. Ciekawe stanowisko w tej kwestii prezentuje Ireneusz Ziemiński, zdaniem którego dialogu międzyreligijnego nie da się oprzeć na wspólnym poszukiwaniu prawdy. Polski filozof wskazał na prawdę jako czynnik uniemożliwiający ten dialog, z uwagi na niemożność wypracowania między tradycjami religijnymi wspólnego (prawdziwego) stanowiska względem fundamentalnych założeń danej religii. Przykładowo: jeśli uznaje się bóstwo Chrystusa, to nie można jednocześnie uznawać prawdziwości Koranu²⁶. Przy czym Ziemiński stwierdza, że między religiami możliwość dialogu istnieje na płaszczyźnie niereligijnej. Pytanie – które postawił Ziemiński – o prawdę w dialogu międzyreligijnym wymaga oddzielnego opracowania. Niemniej jednak trzeba podkreślić, że bardzo ciężko wypracować zgodę w relacjach między religiami na poziomie doktrynalnym, inaczej dialog jest niemożliwy. Dialog w perspektywie religijnej jest kategorią, która odsłania nowy sens dla człowieka: zarówno w jego myśleniu, jak i w byciu zawsze konstytutywny jest Bóg i drugi człowiek. Stąd tradycja religijno-biblijna przedstawia człowieka jako osobę stojącą przed Bogiem „miłości i pociechy, który napełnia dusze i serca tych, których posiada, to Bóg, który daje im czuć ich nędzę i swoje nieskończone miłosierdzie”²⁷. W perspektywie teologicznej Raimundo Panikkar stwierdził, że otwarcie na inną religię, chęć jej rzetelnego zrozumienia oznacza, że człowiek dopuszcza ewentualną akceptację obcej religii²⁸. Wydaje się, że tym stwierdzeniem hiszpański teolog

25 Por. M. Szulakiewicz, *Kategoria dialogu w perspektywie filozoficznej*, „Paedagogia Christiana” 25 (2010) nr 1, s. 41.

26 Por. I. Ziemiński, *O (nie)możliwości dialogu między religiami*, „Ethos” 29 (2016) nr 1, s. 257.

27 B. Pascal, *Rozprawy i myśli*, Warszawa 1962, s. 77.

28 Por. R. Panikkar, *Religie świata w dialogu*, tłum. J. Marzęcki, Warszawa 1986.

zdefiniował dialog międzyreligijny *per se*. Jeśli weźmiemy pod rozwagę drugą część przywołanej na początku akapitu definicji, to dialog międzyreligijny będzie oznaczał wzajemne obcowanie / bycie ze sobą w duchu tolerancji, szacunku, przyjaźni; wspólne zaangażowanie; dialog intelektualny, czyli dzielenie się dziedzictwem religijnym / pogłębianie braterstwa; dar wspólnej modlitwy²⁹. Za powodzenie tej drugiej części powyższej definicji będzie odpowiadał już pluralizm religijny.

Kiedy natomiast rozważamy kategorie takie jak dialog, niemal natychmiast przychodzi nam na myśl kwestia tego, że wynika on wprost z naszej natury, że stanowi potrzebę wpisaną w ontyczną strukturę osoby, że jako istoty mówiące nie potrafimy funkcjonować bez komunikowania się. Dialog jest ważny na każdym etapie życia człowieka; dzięki umiejętności mówienia rozwijamy się i jesteśmy. Dialog pozwala dostrzec, że różnorodność jest bogactwem. Zatem dialog międzyreligijny będzie skłaniał ludzi do wzajemnej akceptacji i szacunku, będzie prowadził do porozumienia się ponad podziałami i pokoju. Wydaje się, że w tym miejscu – nim przejdziemy do dalszych rozważań – należałoby opisać, jak definicyjnie rozwija tę kategorię Heschel. Fundamentalną kwestią, jeśli chodzi o dialog międzyreligijny, jest samo definicyjne zrozumienie religii. Dopiero gdy uchwycimy jej źródło, podstawy, genezę i istotę, dopiero wówczas możemy dobrać właściwe narzędzia, aby uprawiać dialog międzyreligijny. Na potrzeby niniejszego artykułu i w zgodzie z filozofią Heschela przyjmuję, że istota religii to – szeroko pojęty – związek człowieka z Bogiem. Jest to definicja z jednej strony bardzo pojemna, ale z drugiej taka, która wymyka się wszelkim redukcjonizmom.

Koncepcja dialogu Heschela jest bardzo mocno zakorzeniona w filozofii spotkania, której początki sięgają tradycji biblijno-religijnej, ale przede wszystkim myśli żydowskiej (Franz Rosenzweig, Hans Ehrenberg, Martin Buber). Wiele inspiracji Heschel czerpał od Bubera³⁰. Susannah Heschel, córka Abrahama Heschela, w artykule *Mój Ojciec* wspomina, że Buber był nieustającą inspiracją dla jej ojca, że prace Bubera oswoiły ich z mówieniem o dialogu człowieka z Bogiem. Heschel w swoich dziełach nie formułuje wprost jednej słusznej definicji terminu „dialog”, raczej skupia się na tym, aby wskazać cechy charakterystyczne, które ten dialog opisują, bardziej jest skłonny omówić, czym

29 Por. Z. Pasek, E. Przybył-Sadowska, *Słownik religii*, Kraków 2010, s. 489.

30 Por. A. Even-Chen, E. Meir, *Between Heschel and Buber: a comparative study*, Boston 2012, s. 13–14.

dialog napewno nie jest. Autor skupia się również na omówieniu celu, który przyświeca dialogowaniu.

Na fundamentalne pytanie, jaki jest cel dialogu międzyreligijnego, Heschel odpowiada:

celem dialogu między ludźmi różnych tradycji jest raczej wzajemne wzbogacenie, pogłębianie szacunku i uznania, niż kultywowanie nadziei, że nasz rozmówca myli się w sprawach, które uważa za święte³¹.

Filozofia spotkania jest nieustannie obecna w myśli Heschela. Autor podejmuje kwestie związane z dialogiem i jego uczestnikami. Kluczowym punktem w jego myśli jest samo wydarzenie się spotkania, podczas którego uczestnicy „odnajdują” się nawzajem. Paradoksalnie nie poprzez to, co im wspólne, ale poprzez to, co inne, różne. Samo myślenie dialogiczne Heschela opiera się na antropologii Starego i Nowego Testamentu. Myśliciel, tworząc koncepcję dialogu międzyreligijnego, podjął problematykę człowieka, który pozostaje w relacji do innego człowieka oraz Boga.

Komunikacja międzyreligijna w ujęciu filozofa to przekraczanie siebie, swoich ograniczeń w kierunku drugiej osoby, a także innej wspólnoty, i co za tym idzie religii. Celem dialogu międzyreligijnego jest wzajemna pomoc, dzielenie się przemyśleniami i współpraca naukowa na najwyższym poziomie. Autor zaznacza, że nie powinniśmy sobie schlebiać ani też „zbijać swoich twierdzeń”, bowiem jesteśmy powołani do: „szukania wspólnych źródeł na pustyni, źródeł pobożności, skarbów ukojenia, siły miłości i troski o człowieka”³². W obliczu przeżywanych doświadczeń – czasem ekstremalnie trudnych, powinniśmy mieć odwagę, aby zawierzyć słowu Pańskiemu, za jego pośrednictwem wskrzeszać wrażliwość, przebudzać sumienie oraz pielęgnować wierność żyjącemu Bogu. Według Heschela warunkiem wstępnym dialogu międzyreligijnego jest wiara. Tradycje religijne powinny wyzbyć się „iluzji izolacji” i budować porozumienie na fundamentach, które są wspólne, na przykład wierze w jednego Boga. Historia tradycji religijnych, takich jak judaizm, islam i chrześcijaństwo, jest trudna, ale możliwa do pogodzenia pod warunkiem wyzbycia się uprzedzeń i podjęcia próby zrozumienia, co nas łączy jako wyznawców jednego Boga. Wszyscy jesteśmy istotami ludzkimi, które mają dużo wspólnych cech,

31 A. J. Heschel, *Żadna religia nie jest samotną wyspą*, s. 40.

32 A. J. Heschel, *Żadna religia nie jest samotną wyspą*, s. 49.

poza tym samo spotkanie z drugim człowiekiem jest wyzwaniem dla „serca i umysłu”, bo jest to spotkanie z całą ludzkością i Bogiem. Każdy człowiek nosi w sobie to, co ludzkie, i to, co boskie jednocześnie, więc jeśli krzywdzimy człowieka, krzywdzimy wszystkich ludzi. Poprzez to spotkanie doświadczamy transcendencji, przekraczamy się w poszukiwaniu tego, co radykalnie inne, obce. Gdy rozmawiamy z innym człowiekiem, w jego twarzy widzimy Boga. Możemy poczuć Jego obecność.

We właściwie pojętym dialogu międzyreligijnym przyjmujemy postawę otwartości i tolerancji wobec innego, ale przede wszystkim skupiamy uwagę na inności. Szukamy tego, co inne, co różne po to, by to docenić i uszanować. Najważniejszym przesłaniem płynącym z lektury dzieł Heschela wydaje się stwierdzenie, że nie należy wywyższać żadnej tradycji religijnej i przedkładać jej ponad inne. Gdy przyjmimy postawę wyższości, zatracimy możliwość dialogowania. W dialogu międzyreligijnym chodzi przede wszystkim o otwartość i szacunek, o to, aby nie oceniać pochopnie innych tradycji na podstawie wartości obowiązujących w tradycjach, do których się przynależy. Bardzo często słysząc o dialogu międzyreligijnym, odnosimy go do tolerancji, którą traktujemy jako cnotę moralną, stanowiącą o jakości relacji międzyludzkich, uznającą podmiotowość drugiego człowieka, dotyczącą bezpośrednio funkcjonowania człowieka w ramach wspólnoty ludzkiej³³ – otóż nic bardziej mylnego. W filozofii Heschela dialog międzyreligijny jest skorelowany z szacunkiem, postawą otwartości i wzajemną miłością.

Autor zakładał, że możliwość dialogowania jest prerogatywą niewielu, i stwierdził, że: „Nie jest to zajęcie dla tych, którzy są niedouczeni czy duchowo niedojrzali. Aby nie spowodować zamieszania u wielu [dialog] powinien pozostać prerogatywą niewielu”³⁴. Zatem widzimy tutaj wymóg elitarności: dialog nie jest dla wszystkich. Patrząc z perspektywy czasu, wiele się zmieniło, odkąd Heschel opublikował esej, w którym zawarte było to stwierdzenie. Współcześnie, mimo że nieporównywalnie więcej ludzi uprawia dialog międzyreligijny niż w latach 60. XX wieku, trudno oprzeć się wrażeniu, że w wielu przypadkach ma on charakter powierzchowny.

Heschel przedstawia pewne zagrożenia związane ze sposobem, w jaki dialog międzyreligijny będzie prowadzony. Podsumowuje, że w dzisiejszych czasach,

33 Por. M. Mróz, *Tolerancja*, w: *Leksykon socjologii religii*, red. M. Libiszkowa-Żółtkowska, J. Mariański, Warszawa 2004, s. 425.

34 A. J. Heschel, *Żadna religia nie jest samotną wyspą*, s. 37.

kiedy wiara jest zjawiskiem rzadkim, dialog międzyreligijny może stać się jej „substytutem”, który dławi autentyczność na rzecz kompromisu. Wiara oraz zdolność do refleksji rozwijają się w atmosferze prywatności, intymności, zatem ujawnienie własnego życia wewnętrznego może doprowadzić do jego profanacji – zdaniem autora – nieustannie zagraża nam synkretyzm religijny, konformizm i relatywizm. Filozof pisze: „Religie zapakowały ludzi do pudeł z dużymi etykietami”³⁵. Heschel zwracał uwagę na pewną trudność, która wynika wprost z instytucjonalizacji religii, która jako sformalizowana forma wiary stanowi pewne zagrożenie dla człowieka.

Ciekawym stwierdzeniem Heschela jest to, w którym uważa, że: „Religie przestały być zdrowe”³⁶. Nie dość, że religie przestały być zdrowe, to dodatkowo ich cechą charakterystyczną stał się triumfalizm. Zdaniem Heschela człowiek jest zaślepiony religijnie i dlatego widzi wszystko przez pryzmat wyznawanej przez siebie religii, nie traktuje drugiego jak człowieka, podczas gdy w dialogu chodzi o „porozumienie i odrębność”. W przestrzeni życia publicznego, tak w Europie, jak i w Stanach Zjednoczonych, możemy zauważyć wzmacniający się trend instrumentalizacji religii. Rezultatem tego procesu jest promowanie fałszywego obrazu religii, zniekształconej wiary, religijności pogańskiej, budowanie autorytetu Boga na lęku, wykorzystywanie religii do celów politycznych, zatracenie wartości chrześcijańskich. Heschel apeluje do wszystkich religii, aby rozwijały swoje systemy wartości, gdyż tylko pod warunkiem głębokiego zaangażowania w zrozumienie wspólnej i trudnej historii możemy mówić o dialogu międzyreligijnym. Ponadto, wydaje się, że autor szczególną troską otoczył chrześcijan i Żydów, których nawoływał do pracy nad wzmocnieniem łączącej ich relacji, bowiem dzieje chrześcijaństwa i judaizmu są ze sobą splecione, nie tylko historycznie, ale również antropologicznie. Obie religie głoszą szczególną, tylko im właściwą wizję człowieka, który jest stworzony na obraz i podobieństwo Boże, posiada ciało i duszę. Taka koncepcja osoby ludzkiej zakłada określoną definicję małżeństwa, płciowości, relacji międzyludzkich, więzi wspólnotowych³⁷. Uznanie przez chrześcijan żydowskich źródeł ich wiary jest przyczynkiem do przeżywania doświadczenia religijnego opartego na wierze i prawdzie.

35 A. Fernando, *Z perspektywy Azji*, s. 208.

36 A. Fernando, *Z perspektywy Azji*, s. 207.

37 Por. J. Grosfeld, *Stosunek do Żydów i judaizmu jako warunek drogi jedności chrześcijan*, w: *O co chodzi w ekumenizmie? Czym jest dialog? Podstawowe idee Vaticanum II pół wieku później*, red. M. Kita, Kraków 2015, s. 131–155.

Zakończenie

We współczesnym świecie trawionym przez konflikty, gdzie fundamentem niezgody są często wartości religijne, dialog międzyreligijny jest niezwykle ważną kategorią; potrzeba dialogu międzyreligijnego stała się wręcz imperatywem. Propozycja Heschela, aby pluralizm był *sine qua non* relacji międzyreligijnych, jest niezwykle cenna. Pytanie, które się nasuwa, to czy dialog międzyreligijny ma szansę być owocnie uprawiany przy uwzględnieniu różnego podejścia do prawdy, o którym dość szeroko pisał Ziemiński. Jak odnieść pluralizm do prawd wiary przy założeniu, że prawdziwy dialog powinien opierać się na prawdzie? Heschel nie podejmował kwestii prawdy jako kategorii, do której powinien zmierzać dialog. Badacz pomijał także kategorię wolności osoby oraz rozumu jako daru od Boga. Inspirując się myślą Heschela, należy pamiętać, że jego koncepcja wyrasta z wzorców i wartości, którymi przepełnione było jego życie, a więc z całej tradycji judaizmu. Mając powyższe na uwadze, trudno uniknąć podejrzeń o pewien partykularyzm. Myśl Heschela to jednak myśl głęboka, ilustruje bowiem autentyczne zaangażowanie w dialog międzyreligijny. Dzięki temu jego koncepcja zyskuje na popularności i wciąż poddawana jest refleksji zarówno przez żydowskich, jak i nieżydowskich badaczy.

Bibliografia

- Benjamin M. H., *The obligated self: maternal subjectivity and Jewish thought*, Indiana 2018, <https://doi.org/10.2307/j.ctv2bctgs>.
- Eliade M., *Próba labiryntu. Rozmowy z Claude-Henri Rocquetem*, Warszawa 1992.
- Even-Chen A., Meir E., *Between Heschel and Buber: a comparative study*, Boston 2012.
- Fernando A., *Z perspektywy Azji. Nowość poglądów Heschela na dialog międzyreligijny*, w: *Żadna religia nie jest samotną wyspą. Abraham Joshua Heschel i dialog międzyreligijny*, red. H. Kasimow, B. L. Sherwin, Kraków 2005, s. 205–214.
- Grosfeld J., *Stosunek do Żydów i judaizmu jako warunek drogi jedności chrześcijan*, w: *O co chodzi w ekumenizmie? Czym jest dialog? Podstawowe idee Vaticanum II pół wieku później*, red. M. Kita, Kraków 2015, s. 131–155.
- Held Sh., *Abraham Joshua Heschel: the call of transcendence*, Indiana 2013.

- Heschel A. J., *Die Prophetie. O istocie prorocstwa*, Kraków 1936.
- Heschel A. J., *Kim jest człowiek?*, przeł. K. Wojtkowska, Łódź 2018.
- Heschel A. J., *Prorocy*, przeł. A. Gorzkowski, Kraków 2021.
- Heschel A. J., *Żadna religia nie jest samotną wyspą*, w: *Żadna religia nie jest samotną wyspą. Abraham Joshua Heschel i dialog międzyreligijny*, red. H. Kasimow, B. L. Sherwin, Kraków 2005, s. 29–50.
- Kasimow H., *Heschela prorocza wizja pluralizmu religijnego*, w: *Żadna religia nie jest samotną wyspą. Abraham Joshua Heschel i dialog międzyreligijny*, red. H. Kasimow, B. L. Sherwin, Kraków 2005, s. 107–124.
- Kluczyński A. P., *O istocie prorocstwa (1936) Abrahama Heschela na tle ówczesnego stanu badań nad biblijnym profetyzmem*, w: *Żydzi wschodniej Polski, seria 2: W blasku i w cieniu historii*, red. J. Ławski, B. Olech, Białystok 2014, s. 356–364.
- Kondrat K., *Racjonalność i konflikt wierzeń religijnych*, Wrocław 2002.
- Merkle J. C., *Heschel wobec pluralizmu religijnego*, w: *Żadna religia nie jest samotną wyspą. Abraham Joshua Heschel i dialog międzyreligijny*, red. H. Kasimow, B. L. Sherwin, Kraków 2005, s. 125–138.
- Mróz M., *Tolerancja*, w: *Leksykon socjologii religii*, red. M. Libiszkowa-Żółtkowska, J. Mariański, Warszawa 2004.
- Musiał S., *Czarne jest czarne*, w: S. Musiał, *Wyrzut sumienia. Wokół relacji chrześcijańsko-żydowskich i polsko-żydowskich*, Kraków 2019, s. 100–118.
- Panikkar R., *Religie świata w dialogu*, tłum. J. Marzęcki, Warszawa 1986.
- Pascal B., *Rozprawy i myśli*, Warszawa 1962.
- Pasek Z., Przybył-Sadowska E., *Słownik religii*, Kraków 2010.
- Sherwin B. L., *Mój Mistrz*, w: *Żadna religia nie jest samotną wyspą. Abraham Joshua Heschel i dialog międzyreligijny*, red. H. Kasimow, B. L. Sherwin, Kraków 2005, s. 69–90.
- Szulakiewicz M., *Kategoria dialogu w perspektywie filozoficznej*, „Paedagogia Christiana” 25 (2010) nr 1, s. 33–53, <https://doi.org/10.12775/PCh.2010.002>.
- Święcicki J. A., *Historia literatury powszechnej*, t.7, cz. 1: *Literatura żydowska*, Warszawa 1903.
- Ziemiński I., *O (nie) możliwości dialogu między religiami*, „Ethos” 29 (2016) nr 1, s. 243–258.