

WYWIAD

MIĘDZY RELIGIĄ A PARARELIGIĄ

WYWIAD Z HANSEM GERALDEM HÖDLEM

Zuzanna Szcerbanowska: Zacznę może od prostego pytania – jak podoba się Panu w Polsce? Co sądzi Pan o polskich studentach i pracy tutaj?

Hans Gerald Hödl: Nie mogę powiedzieć zbyt wiele o Polsce, ponieważ jestem tu po raz pierwszy. Widziałem tylko Kraków. A jedynymi studentami, jakich poznałem, są ci, którzy uczęszczają na mój kurs; wydają się bardzo mili [śmiech]. Nie zauważam żadnych różnic w porównaniu ze studentami austriackimi. A sam Kraków bardzo mi się podoba. To piękne i pełne życia miasto z bogatą tradycją, którą widać na każdym kroku. Jestem zadowolony z pobytu tutaj. Ludzie z Instytutu Religioznawstwa są bardzo pomocni i uprzejmi – należą im się za to wyrazy uznania!

Z.S.: Jak wyglądają studia religioznawcze w Wiedniu, gdzie Pan pracuje na co dzień?

H.G.H.: Jesteśmy bardzo małym instytutem, z jednym tylko zatrudnionym profesorem i z dwoma innymi etatami, na których pracują trzy osoby; ja jestem zatrudniony na pół etatu. Tradycyjnie była to mała

jednostka przy Wydziale Teologii Katolickiej, ale dwa lata temu zaczęliśmy interdyscyplinarny program studiów religioznawczych. W praktyce wygląda to tak, że Uniwersytet Wiedeński jest bardzo duży (70 000 studentów i 8 000 pracowników naukowych); mamy już studia orientalne, judaistykę, indologię, tybetologię, studia wschodnioazjatyckie i wszystkie te kierunki, które są potrzebne – tak więc my jesteśmy interdyscyplinarnym kierunkiem, który zajmuje się organizacją studiów i prowadzeniem kursów podstawowych, metodologicznych i teoretycznych, a potem korzystamy z oferty przedmiotów całego uniwersytetu. Tak właśnie wygląda u nas interdyscyplinarna organizacja studiów religioznawczych.

Z.S.: Zatem nie ma studentów, którzy studiowaliby tylko religioznawstwo jako takie?

H.G.H.: Od kiedy zaczęliśmy program studiów, przewinęło się około 200 osób, które go rozpoczęły, ale trudno mi powiedzieć, ile z nich zostaje; myślę, że mniej więcej 100, do dziś jest 11 osób, które obroniły prace magisterskie.

Z.S.: Jest Pan tu na programie CEEPUS, prawda?

H.G.H.: Tak.

Z.S.: Czy to była kwestia Pańskiego specjalnego wyboru, że zdecydował się Pan przyjechać do Polski, czy było to narzucone z góry?

H.G.H.: Program CEEPUS jest zorganizowany tak, że biorą w nim udział studenci i pracownicy naukowcy z uniwersytetów z krajów wschodnioeuropejskich, które podpisały specjalną umowę. W wypadku religioznawstwa są to Szeged, Brno, Bratysława, Kraków oraz Instytuty Religioznawstwa i Buddologii w Wiedniu, a w roku następnym powinny dojść nowe instytuty z Wiednia, Czech i ze Słowacji. Zazwyczaj CEEPUS działa w ten sposób, że ktoś ubiega się o grant i jeśli go dostaje, to na określoną liczbę miesięcy do wykorzystania. Studenci mają przez ten czas wykonać jakąś pracę, a pracownicy naukowcy najczęściej dostają od goszczącego ich uniwersytetu zakres kursów, na które jest zapotrzebo-

wanie, a oni sami zgłaszają program kursu, który mogą przeprowadzić. W moim wypadku był to w tym roku kurs dotyczący teorii rytuału.

Z.S.: Właśnie, czy mógłby Pan opowiedzieć coś więcej na temat kursu, który Pan u nas prowadzi?¹

H.G.H.: Jest to podstawowe wprowadzenie do teorii rytuału. Rozpaczynam od wyprowadzenia etymologii słowa rytuał i terminów z nim powiązanych, takich jak ryt czy ceremonia. Następnie dokonuję krótkiego przeglądu historii koncepcji rytuału w nauce zachodniej i konsekwencji tych koncepcji dla nauki. Później przedstawiam dwie podstawowe teorie – Ronald Grimesa i Catherine Bell – i tłumaczone w nich pojęcia dotyczące rytuału, takie jak ryt przejścia... co tam jeszcze... [śmiech] komunია, wymiana, ucztowanie, ryty polityczne. Próbuję też wytłumaczyć, jakie rodzaje rytuałów możemy w nich skategoryzować, czy mogą one należeć do więcej niż jednej kategorii. Następnie wprowadzam do historycznej interpretacji rytuału w religioznawstwie, ze wskazaniem na relacje między mitem a rytuałem; co ciekawe, w wielu tradycyjnych kulturach nie znajdujemy między nimi powiązania. W końcu skupiam się na objaśnieniu różnych rytuałów, na przykład w animizmie, totemizmie, na gruncie socjologii religii, psychologii religii, etnologii religii, a potem też w antropologicznych teoriach stworzonych w zeszłym wieku, takich jak koncepcje Victora Turnera, Mary Douglas, Clifforda Geertz. To będzie całość kursu.

Z.S.: Wracając do Pańskich zainteresowań naukowych: czytałam, że prowadzi Pan również kursy o Nietzschem, religiach Afryki i Ameryki Południowej, jest Pan teoretykiem piłki nożnej i – jak już wspomnieliśmy – zajmuje się Pan teorią rytuału.

H.G.H.: Sporo tego!

Z.S.: Dokładnie! Skąd wybór tak wielu dziedzin, ale głównie religioznawstwa i teologii, bo jest Pan również teologiem, prawda?

¹ Kurs odbył się w dniach 15–25 maja 2007 roku.

H.G.H.: Ma to swoje biograficzne uzasadnienie. Zacząłem studiować teologię katolicką, później filozofię i z niej też się doktoryzowałem. Na naszym wydziale filozofia religii jest częścią religioznawstwa. Moją główną specjalizacją jest historyczna krytyka Nietzschego i dlatego właśnie wybrałem Instytut Religioznawstwa, ponieważ miałem doświadczenie w edytowaniu i publikowaniu tekstów filozoficznych ze starych, dziwnych rękopisów. Później moje zainteresowania rozszerzyły się też na inne pola – na właściwe religioznawstwo, a jako wytrenowany filozof zająłem się teorią: głównie rytuału i mitu oraz odmiennych stanów świadomości. Te zainteresowania też poniekąd wywodzą się od Nietzschego, z ekstatycznych form religijności, ponieważ zinterpretował on chociażby dionizyjski typ religii. Zacząłem się coraz bardziej interesować fenomenem ekstacyzmu, dlatego zająłem się kultami afroamerykańskimi, chciałem też zgłębić ich genezę afrykańską. Kolejne pole moich zainteresowań to nowoczesne zachodnie społeczeństwo, a w szczególności teoria sekularyzacji i alternatywnych form religii oraz pytanie, czy współczesne społeczeństwo może się stać niereligijne, czy też religie przyjmą w przyszłości po prostu tylko nowe formy. Interesują mnie głównie kulturalne przemiany religii i religijności na polu historii religii. Zmiany kulturowe stwarzają bowiem sytuację, w której dochodzi do spotkania różnych religii, i to, co się wtedy dzieje, jest fascynujące. Nie patrzę na historię religii przez pryzmat pojedynczych wyznań – chrześcijaństwa, buddyzmu, islamu – tak jakby były tradycjami samymi w sobie, bez połączenia, ale bardziej ciekawią mnie interakcje, jakie zachodzą między nimi. Dotyczy to również religii afroamerykańskich, które wchodzą w interakcje z nowymi formami religijności w dzisiejszym społeczeństwie, a także z wszelkimi tradycjami, z jakimi się stykają.

Z.S.: Pańskie zainteresowania łączą się z socjologią religii. Pamiętam Pański wykład w Szeged, podczas szkoły letniej w 2006 roku, na temat teoretyków w tej dziedzinie.

H.G.H.: Tak. Nie jestem z wykształcenia socjologiem, ale socjologią religii byłem w pewien sposób zawsze zainteresowany; tak samo nigdy nie studiowałem antropologii, a zawsze mnie ona ciekawiła, później zacząłem ją trochę szerzej zgłębiać. Zawsze też interesował mnie społeczny wymiar religii, który można badać w obrębie socjologii religii – z jednej strony za pomocą metod jakościowych, z drugiej ilościowych. A jednocześnie metody jakościowe stosuje się szeroko w antropologii. Przydaje mi się to w badaniu religii afroamerykańskich, gdyż badania te balansują w zasadzie między socjologią a antropologią religii. Z drugiej strony teoria socjologii jest bliska filozofii, bo tak naprawdę jest to filozofia społeczeństwa! I z tych właśnie powodów te wszystkie rzeczy mieszczą się w obrębie moich zainteresowań.

Z.S.: A może teraz porozmawiamy trochę o piłce nożnej? Wspominał Pan podczas swoich tutejszych wykładów, że ma Pan pewną teorię piłki nożnej jako formy religii. Czy mógłby Pan to rozwinąć?

H.G.H.: Istnieją pewne zbieżności. Odkryto, że metafory religijne są często wykorzystywane w relacjach sportowych, chociażby w opisie footballu – pojawiają się sformułowania typu „zbawienny gol” lub na przykład określa się Davida Beckhama jako bożyszczę piłki nożnej i tym podobne. To nie tworzy religii przez proste zapożyczanie metafor z języka w celu opisywania zjawisk sportowych. Jeśli jednakże nie rozpatrujemy religii tylko od strony doktrynalnej, jako systemu dogmatów, wierzeń, wyjaśnień świata, lecz bierzemy pod uwagę stronę rytualną, widzimy, że wydarzenia sportowe bardzo mocno przypominają właśnie rytuały religijne. Mamy osobne miejsce – stadion – oddzielone od świata codziennego, gdzie ludzie udają się z powodu specjalnego wydarzenia, aby odegrać specjalne role, które nie mają żadnego sensu w życiu codziennym, a nabierają go podczas gry. Ludzie przychodzą, żeby oglądać, mają własne specjalne piosenki fanów drużyn, posiadają wyróżniające ich atrybuty, chociażby szaliki.

Z.S.: Czy można tu mówić tylko o grze? Kibice często budują swoją tożsamość właśnie przez kibicowanie określonej drużynie, często wywołuje to prawdziwą agresję w stosunku do fanów przeciwnych drużyn.

H.G.H.: Można znaleźć te strukturalne paralele lub też spytać, czy ma to coś wspólnego z samą religią, jeśli chodzi tylko o te paralele, czyli o sam rytualizm, jedynie podobny do tego religijnego. Tu właśnie przychodzi czas na pytanie o to, jaka jest tego funkcja. A jedną z funkcji religii jest nadawanie sensu życia, kolejną zaś wyjaśnianie świata. Gdy spojrzymy na fanów footballu z tej perspektywy, to znajdziemy tam ludzi, dla których piłka nożna stanowi centrum ich życia, daje im samo-identyfikację i właśnie przez nią rozumieją oni świat. Kolejną sprawą jest to, że istnieją również kibice, którzy mówią: dla mnie moja drużyna jest moją religią. Zamiast iść w niedzielę do kościoła, idą na stadion. Tyczy się to również bardzo wielu innych aspektów współczesnej kultury popularnej w zsekularyzowanym zachodnim społeczeństwie. Ona bowiem zaczyna dzielić wiele obszarów wspólnych z religią. Mówi się tu o niewidzialnej religii. Czy to wystarczy? Bo to temat, o którym mógłbym mówić wieki.

Z.S.: W takim razie może powie Pan jeszcze o swoistej religii lub parareligii: na Pańskiej stronie internetowej² przeczytałam, że jest Pan fanem science fiction³.

H.G.H.: Tak, jestem *trekkie*⁴! SF jest sposobem na opis współczesnego społeczeństwa i refleksję nad nim. Mamy tu opowieści ułożone w przyszłości, która ma nadejść, wyposażona w zdobyte techniki, których cywilizacja jeszcze nie posiada. Na przykład podczas edycji pierwszych odcinków *Star Treka*⁵ bohaterowie mieli te komunikatory i widzieli się z tego śmiali, a dzisiaj każdy ma własny telefon komórkowy, jakże podobny do owych komunikatorów! A także drzwi otwierane

² <http://homepage.univie.ac.at/hans.hoedl/> [dostęp: 15.05.2007].

³ Dalej używany skrót SF.

⁴ Określenie fana serii SF *Star Trek*.

⁵ Lata sześćdziesiąte.

automatycznie – kręcąc pierwsze odcinki, realizatorzy stawiali za tymi drzwiami ludzi w studio i ci ludzie je rozsuwali. Teraz natomiast są one wszędzie i na porządku dziennym, i działają na fotokomórkę! To jest jeden z aspektów SF. Inny to to, że jest ono sposobem analizowania społeczeństwa lub opowiada historie o społeczeństwie, które musi się zmierzyć z określonymi problemami współczesności, lecz umiejscowionymi gdzieś daleko w przyszłości. Chociażby apokalipsa. Prawie zawsze w SF jest obecna apokaliptyczna wizja, jak na przykład świat zniszczony po wojnie lub niemal gnostyckie starcie dwóch przeciwstawnych sił – dobra i zła. Można powiedzieć, że jest kilka poziomów znaczeń: SF jako jeden z rodzajów sztuki, może też mieć wplecione wątki religijne lub religię jako myśl przewodnią. My, jako religioznawcy, powinniśmy badać, jak filmy lub książki wykorzystują wątki religijne. Kolejnym obszarem zainteresowań są – obecne zwłaszcza wśród fanów *Star Treka* – zorganizowane ruchy fanów [tzw. fandomy], nierzadko identyfikujących się jako przedstawiciele jednej z ras, na przykład Klingonów. Nie wiem, czy są jacyś Ferengi⁶?

Z.S.: Prawdopodobnie tak. Widziałam zdjęcia z jakiegoś zlotu fanów, gdzie była grupa przebrana właśnie za Ferengi.

H.G.H.: Wyraźnie ma to wymiar rytualny. Istnieją też badania na ten temat, chociażby w Austrii, przeprowadzone na zorganizowanych grupach fanów *Star Treka*.

Z.S.: Czy można w tym wypadku mówić o nowych ruchach religijnych, czy tylko o spełnianiu pewnych funkcji zbliżonych do religii? Pojawia się tu problem z definicją.

H.G.H.: W Wiedniu zwykle rozróżniamy dwa terminy – opublikowaliśmy podręcznik do religioznawstwa i jeden z jego rozdziałów traktuje o nowych ruchach religijnych, a inny o alternatywnych formach religii, swoją drogą mojego autorstwa. W rozdziale tym na czterdziestu stronach ukazują historię zachodniej gnozy, od antyku do różokrzyżowców, ruchy

⁶ Klingoni i Ferengi – rasy obcych występujące w serii *Star Trek*.

teozoficzne, a oprócz tego takie fenomeny jak religie sportu, filmów – tu też właśnie podaje *Star Trek* jako przykład.

Z.S.: Wydaje mi się, że *Gwiezdne wojny* są najbardziej wyrazistym fenomenem tego typu.

H.G.H.: I to właśnie nazywamy alternatywnymi formami religii. A nowy ruch religijny to grupa religijna mniej lub bardziej zorganizowana na wzór religii tradycyjnych; początki nowych ruchów można datować na połowę XIX wieku i w większości lub przynajmniej w wielu z nich panuje przekonanie, że reprezentują jakieś ognisko starej religii. Posługują się językiem używanym przez starsze wyznania. Alternatywne formy religii to w zasadzie sama religijność, którą można znaleźć wszędzie; nie są ściśle zorganizowane jak tradycyjne grupy społeczne, ponieważ kibice, *trekkie* czy inne podobne formacje nie mają struktury takiej jak religie z kapłaństwem czy jego odpowiednikiem.

Z.S.: O ile się nie mylę, fani *Gwiezdných wojen* mają coś na kształt takiej organizacji religijnej z filozofią i doktryną przejętą z filmu.

H.G.H.: Trzeba jednak zaznaczyć, że hollywoodzkie produkcje, szczególnie Spielberga i Lucasa, opierają się na Josephie Campbellu i na specjalistach od tworzenia chwytliwej fabuły. Prowadziłem w Wiedniu kurs o związku filmu z religią i udało mi się wykazać dość jasno, że na przykład w wypadku *Indiany Jonesa* zapożyczono klasyczne mityczne narracje i wykorzystano je w filmie – stąd jego wielki sukces. Można to interpretować – o czym wspominałem już na kursie z teorii rytuału – jako zakorzenienie tychże narracji mitycznych w uwarunkowaniach biologicznych człowieka.

Z.S.: A czy to wykorzystywanie religii w popkulturze, o którym rozmawiamy, nie jest pewnego rodzaju świętokradztwem?

H.G.H.: Świętokradztwo jest zawsze pojęciem relatywnym w stosunku do tego, co nazwiemy świętym lub sakralnym. W każdym razie świętokradztwo to odwrócenie normalnego porządku rzeczy i wydaje

mi się, że trzeba zacząć właśnie od pytania: czy jest jeszcze dzisiaj coś takiego, jak właściwy porządek rzeczy w naszym społeczeństwie? A może żyjemy w społeczeństwie, gdzie wszystko jest względne, więc nie ma miejsca na świętokradztwo?

Z.S.: Zatem świętokradztwo jest dziś, według Pana, możliwe czy nie?

H.G.H.: To bardzo trudne pytanie. Ująłbym to inaczej. Hmm... To rzeczywiście trudne pytanie, ponieważ zdefiniowałbym świętokradztwo jako atak na to, co jest uznane przez wszystkich członków społeczeństwa za święte, chociażby wspólnie dzielone wartości, na przykład uznanie autorytetu, jakiegoś proroctwa, wiara w czystość jego przekazu, jak to ma miejsce w islamie. Zakwestionowanie zawartego tam monoteistycznego obrazu Boga lub podważenie boskości Allaha będzie przez muzułmanów uważane właśnie za świętokradztwo. I tu pojawia się pytanie, czy w zachodnim społeczeństwie istnieje coś tego rodzaju. Muszę przyznać, że jedenasty września jest właśnie takim świętokradztwem, ponieważ był to atak skierowany wprost w wartości Zachodu. Jest to wręcz symboliczny akt, pomijając jego materialne konsekwencje, ponieważ jest on atakiem na World Trade Center – symbol zachodniego społeczeństwa, jego wolności handlu i demokracji, a został on przeprowadzony przez ludzi wyłączonych z tego dyskursu. I to jest miejsce, gdzie według mnie zaczyna się polityka. Powiedziałbym, że świętokradztwo ma teraz przede wszystkim wymowę polityczną, ponieważ gdy zdefiniowałem ten fenomen jako atak na wspólne wartości, to ten atak jest właśnie skierowany na kurs obrany przez społeczeństwo. Jacques Rousseau, francuski filozof, napisał dzieło, w którym ukazuje, że polityka nie zaczyna się wtedy, gdy są wybory, ponieważ tak naprawdę wszyscy uznają te same zasady. Zatem, na przykład w Rosji, gdy ludzie idą głosować na Putina, to nie jest polityka, ale gdy Kasparow powie, że to nie jest porządek demokratyczny, że są w kraju ludzie odsunięci od władzy i teraz chcą się do niej włączyć, to wtedy właśnie zaczyna się polityka. W każdym razie dla mnie nie ma sensu

utożsamianie świętokradztwa tylko z czysto religijnym znaczeniem, ponieważ, na przykład jak ktoś, kto wierzy w jednego, wszechmogącego Boga, który wie wszystko i który stworzył wszechświat, może wierzyć, że jakiegokolwiek działanie ze strony człowieka jest w stanie wyrządzić Bogu krzywdę? Zatem uważam, że świętokradztwo w większości wypadków kieruje się raczej politycznymi pobudkami, a religijne idee stwarzają możliwość identyfikacji z grupą i świętokradztwo jest atakiem na tę identyfikację. Nie wiem, czy nie czuję większej sympatii w stosunku do tych, którzy są wyłączeni ze społeczeństwa i jego dyskursu, i tym samym mają możliwość popełniania tak zwanego świętokradztwa, atakując powszechnie wyznawane wartości. Nie sympatyzuję z tymi, którzy atakują symbole podgrup i nie doceniają tego, że te podgrupy należą do społeczeństwa, na przykład kiedy pravicowcy atakują żydowskie cmentarze lub meczety itp., gdy umieszczają te grupy poza społeczeństwem. Myślę, że to są dwie formy świętokradztwa w dzisiejszym społeczeństwie.

Z.S.: Wydaje mi się, że łatwiej było rozpoznać, co jest świętokradztwem, w społecznościach tradycyjnych, kiedy były jasno określone zakazy, jak na przykład zakaz patrzenia na obiekt sacrum itp.

H.G.H.: Tak, ale jest to wciąż zbrodnia przeciw powszechnemu prawu, atak na pewien symbol danej społeczności, narodu. Choćby spalenie flagi państwowej lub żartowanie z prezydenta. Można to robić, ale jest w tym coś nie tak.

Z.S.: A więc świętokradztwo jest dla Pana czymś zdecydowanie bardziej społecznym niż religijnym?

H.G.H.: Tak, choć nie do końca. To ma wiele wspólnego z religią, ale ja optuję za socjologiczną analizą religii, ponieważ religioznawcy nie mogą zdefiniować tego w żaden inny sposób, gdyż trzeba być teologiem, aby zdefiniować istotę (naturę) świętokradztwa. Trzeba bowiem określić, co jest jedyną słuszną religią, aby jednoznacznie stwierdzać, co jest, a co nie jest świętokradztwem. Religioznawca, który nie jest

teologiem, nie może tego wiedzieć, ponieważ nie to stanowi przedmiot jego badań. Naszym [religioznawców] zadaniem jest opisywanie religii i badanie funkcji, jaką pełni w społeczeństwie i dla indywidualnych osób, ale nie zajmujemy się ontologicznym statusem religii – to zadanie teologa.

Z.S.: Dziękuję bardzo za udzielenie tego wywiadu.

H.G.H.: Dziękuję za wykazanie zainteresowania moją osobą.

Wywiad przeprowadziła i przetłumaczyła Zuzanna Szczerbanowska.

Dr hab. Hans Gerald Hödl *pracuje w Zakładzie Religioznawstwa Uniwersytetu Wiedeńskiego; teolog, filozof, fan piłki nożnej, serialu Star Trek, gra w zespole rockowym. Autor licznych prac na temat Nietzschego, religii afroamerykańskich i antropologii religii. W dniach 15–25 maja 2007 roku w Instytucie Religioznawstwa Uniwersytetu Jagiellońskiego przeprowadził gościnnie kurs Teoria rytuału.*