

---

**R E C E N Z J E I O M Ó W I E N I A**

---

STUDIA NAUK TEOLOGICZNYCH  
TOM 11 (2016)

---

PAWEŁ SZUPPE

Abp Henryk J. Muszyński, *Początek wspólnej drogi. Dialog katolicko-żydowski w Polsce w latach 1986–1994*, Gniezno–Pelplin: Bernardinum 2015, 656 s.

Pojęcie „dialog” ma dziś duże znaczenie. Od dialogu jako rozmowy dwojga ludzi, poprzez dialog człowieka z ideą, można przejść do dialogu na poszczególnych płaszczyznach: społecznej, politycznej, naukowej, religijnej. Dialog to spotkanie, nie zawsze przeciwników, czasem niepewności, obaw, niewiedzy, wątpliwości, ignorancji. Otwiera człowieka na światopoglądy, punkty widzenia, jakie komunikują inni ludzie, nakazując postawę szacunku i zrozumienia, akceptacji dla tej odmienności. Nie oznacza jednak przymusowej rezygnacji z własnego odniesienia do określonej kwestii.

Dialog stanowi fundament istnienia i współistnienia ludzi zarówno w wymiarze osobowym, jak również międzywspólnotowym, tzn. pomiędzy jednostką a grupą społeczną. Jest wspólnym sposobem życia ludzi, zachęcającym ich do dzielenia się posiadanymi wartościami, dobrami, ale też obiektywnym spojrzeniem na odmienną sytuację życiową drugiego człowieka i siebie samego w relacji z innym.

W dialogu najważniejsze miejsce zajmuje relacja dialogowa, która może zaistnieć dopiero wtedy, kiedy osoby ją tworzące traktują się podmiotowo, przyznają sobie równe możliwości dochodzenia własnych racji, z myślą osiągnięcia wspólnego celu.

Autentyczny dialog zakłada uznanie godności, wolności każdego człowieka oraz jego prawa do wyrażania własnych poglądów, nawet obiektywnie błędnych, wolności sumienia i religii (wyznania), tolerancji. Zjawisko dialogu tworzą trzy nieodzowne komponenty: wewnętrzne uwarunkowania osób lub grup społecznych (postawy), wartości przez nich wyznawane i reprezentowane (poglądy), środki przekazywania myśli. Czynniki te mają wpływ na postawę partnera dialogu, która jest uzależniona od uwarunkowań osobowościowych oraz środowiskowych. Układy społeczne i kulturowe, przynależność grupowa, normy, wartości czy wzorce obowiązujące w grupie odniesienia także wpływają na świadomość i postawę partnera dialogu, sprawiając, że staje się on możliwy lub zostaje przekreślony.

Dialog nie oznacza rezygnacji z wierności poznany prawdom wiary i wynikających stąd zasadom moralnych. Zakłada poszanowanie godności każdego człowieka, szacunek dla jego przekonań, gotowość oraz chęć zrozumienia drugiej osoby, tak jak ona sama siebie widzi, postrzega, wzajemne zaufanie, pokorę i roztropność. Wynika z pragnienia pójścia drogą wytyczoną przez Stwórcę.

Szczególną formą dialogu jest dialog religijny, za którym przemawiają trzy rodzaje racji: antropologiczne (każdy wyznawca religii pragnie uznania swojej tożsamości, in-

dywidualności), socjologiczne (świadomość pluralizmu) i teologiczne (dla chrześcijan jest to tajemnica trynitarna).

Od czasów Soboru Watykańskiego II (1962–1965) dialog religijny stanowi wartość autoteliczną, o czym świadczy jego jasno postawiony cel, jakim jest wzajemne zrozumienie, poznanie i nieustanne wsłuchiwanie się w to, co wyznawcy określonych religii mają sobie do powiedzenia.

Dialog – jako metoda kontaktów – to twórczy wysiłek, zmierzający do wzajemnego poznania i zrozumienia się. Jego podstawowym warunkiem jest poważne traktowanie oraz respektowanie przekonań, a także postaw drugiej strony. Ma on prowadzić nie tylko do poznania religii partnera, ale też do zgłębiania własnej religii, odkrycia jej roli w Bożym planie zbawienia ludzkości.

Twórczy dialog ma miejsce tam, gdzie dostrzega się różnice, które pozwalają wypracować wspólne, bardziej ludzkie podejście do trudnych spraw, często naznaczonych bolesną przeszłością. Nie może być drogą zacierania, ignorowania czy asymilowania istniejących różnic. Wyrasta on z szacunku dla odrębności, chęci wyeliminowania stereotypów i uprzedzeń.

W kontekście dialogu religijnego szczególnego znaczenia nabiera dialog katolicko-żydowski. Do jego rozwinięcia przyczynili się: Ferdinand Ebner (1882–1931), Franz Rosenzweig (1886–1929) i Martin Buber (1878–1965). Wytyczyli oni drogę dialogu katolicko-żydowskiego. Ich myśl inspirowała nie tylko powstawanie reprezentatywnych dokumentów na temat dialogu (katolickich, żydowskich, mieszanych), ale również licznych organizacji zajmujących się dialogiem katolicko-żydowskim. W Polsce taką instytucją była przez lata Komisja Episkopatu ds. Dialogu z Judaizmem, a obecnie jest nią Komitet ds. Dialogu z Judaizmem Rady ds. Dialogu Religijnego Konferencji Episkopatu Polski.

Dialog z wyznawcami judaizmu stanowi konieczność. Mówi o tym deklaracja Soboru Watykańskiego II *Nostra aetate. O stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich* (28 października 1965 roku). Punkt 4 dokumentu przypomina, że Kościół katolicki pozostaje w bliskiej relacji z judaizmem jak z żadną inną religią. Podkreśla też ścisłe więzy Kościoła i narodu żydowskiego. Dokument ten ma epokowy charakter, gdyż otworzył drogę do powołania wewnątrz episkopatów odpowiednich struktur, które miały przejąć odpowiedzialność za prowadzenie dialogu katolicko-żydowskiego. Przełom we wzajemnych relacjach katolików i wyznawców judaizmu nastąpił podczas pontyfikatu Jana Pawła II. Papież wniósł do Kościoła szczególną wrażliwość na problematykę żydowską. Jako pierwszy papież odwiedził obóz koncentracyjny w Auschwitz, wszedł do synagogi, modlił się razem z rabinami o pokój na świecie, pielgrzymował do Jerozolimy, modląc się pod Murem Płaczu, uznał państwo Izrael.

Jan Paweł II stał się inspiracją dla Episkopatu Polski do powołania Komisji ds. Dialogu z Judaizmem (1986). Celem dialogu między przedstawicielami różnych społeczności, kultur, religii, które różnią się, a zarazem żyją obok siebie, jest uświadamianie tego, co wspólne, wzajemne poznawanie, przewyżczanie obcości czy wrogości, fałszywych stereotypów, uczenie się wrażliwości na drugiego człowieka.

Dialog z judaizmem wymaga odwagi, jeśli ma być prawdziwy. To spotkanie, w którym partnerzy muszą mówić sobie – z szacunku dla prawdy i w duchu wzajemnej życzliwości – rzeczy trudne. Dialog katolicko-żydowski potrzebuje intelektualnego wsparcia, aby mógł przynosić dobre owoce. Musi sam być przedmiotem wnikliwej refleksji. Należy więc na nowo i z różnych punktów widzenia stawiać pytania o sens i ducha tego dialogu, cele, jakie mu przyświecają, granice oraz zagrożenia, możliwości rozwoju.

Dzięki działalności Komisji Episkopatu ds. Dialogu z Judaizmem rozpoczął się w Polsce proces wzajemnych poszukiwań i odnajdywania się katolików i Żydów w odmienionym kontekście społeczno-kulturowym, opartym na chęci bliższego poznania oraz wspólnego zaangażowania na rzecz dobra ludzkości.

Dzięki wytrwałej pracy i zaangażowaniu Komisji ds. Dialogu z Judaizmem w pierwszych latach jej działalności relacje katolicko-żydowskie nabrały nowego znaczenia. Wspólne spotkania, przeżywanie historycznych wydarzeń stały się źródłem trwałych owoców dialogu. Jednym z nich jest Dzień Judaizmu w Kościele katolickim w Polsce (17 stycznia). Stanowi on szczególną okazję, by głębiej poznawać tę religię, tradycję i kulturę żydowską obecną od wieków na polskiej ziemi. Fakt ustanowienia Dnia Judaizmu to owoc dojrzewania Kościoła do uświadomienia sobie roli żydowskich korzeni chrześcijaństwa. Jest także czasem wyciągania wniosków z cierpienia minionych pokoleń, refleksji nad kształtowaniem takich relacji międzyludzkich, by każdy czuł się bezpieczny i szanowany w swej tożsamości religijnej, kulturowej, etnicznej, narodowej.

Książka abp. Henryka J. Muszyńskiego *Początek wspólnej drogi. Dialog katolicko-żydowski w Polsce w latach 1986–1994* jest rezultatem dialogu, jaki Komisja Episkopatu Polski ds. Dialogu z Judaizmem prowadziła ze środowiskami żydowskimi.

Publikacja składa się z dwóch niesymetrycznych części. Pierwsza, zatytułowana *Początek wspólnej drogi*, obejmuje pięć rozdziałów. Rozdział pierwszy prezentuje Komisję Episkopatu Polski ds. Dialogu z Judaizmem. Omawia okoliczności jej powstania, skład osobowy, kalendarium spotkań i zarys ich tematyki. Rozdział drugi dotyczy nauczania Kościoła katolickiego na temat dialogu chrześcijańsko-żydowskiego. Przedstawia publikację *Żydzi i judaizm w dokumentach Kościoła i nauczaniu Jana Pawła II (1965–1989)*, przesłania Jana Pawła II do przedstawicieli wspólnoty żydowskiej w Polsce w latach 1979–1991, dokumenty Episkopatu Polski, dokumenty Komisji Episkopatu Polski ds. Dialogu z Judaizmem, wspólne projekty judaistyczno-chrześcijańskiego nauczania. Rozdział trzeci podejmuje zagadnienie dialogu chrześcijańsko-żydowskiego. Analizuje najważniejsze przedsięwzięcia naukowe w tym zakresie (kolokwia i sympozja teologiczne). Ukazuje problematykę konfliktu wokół klasztoru Sióstr Karmelitanek w Oświęcimiu, zagadnienie dialogu polsko-niemieckiego w sprawach żydowskich, udział przewodniczącego Komisji Episkopatu Polski ds. Dialogu z Judaizmem w międzynarodowym chrześcijańsko-żydowskim dialogu. Rozdział czwarty dotyczy świadectw, czyli gestów i wydarzeń, które służą budowaniu dialogu katolicko-żydowskiego na polskim gruncie. Rozdział piąty zawiera wypowiedzi oraz publikacje najważniejszych dokumentów związanych z problematyką żydowską. Są to materiały Episkopatu, Komisji ds. Dialogu z Judaizmem, teksty abp. Henryka Muszyńskiego.

Do najważniejszych z nich należą: *Kolokwium Międzynarodowej Rady Chrześcijan i Żydów*; *Dialog chrześcijańsko-żydowski: perspektywy, propozycje, oczekiwania*; *Jedna lub wiele dróg. Refleksje wokół obrad Światowej Rady Chrześcijan i Żydów*; *Żydzi jako problem chrześcijański i polski. Z ks. biskupem Henrykiem Muszyńskim, przewodniczącym Komisji Episkopatu Polski ds. Dialogu z Judaizmem, rozmawia Zbigniew Nosowski*; *August Kardynał Hlond wobec Żydów*; *U „starszych braci” za Oceanem*; *Stosunki polsko-żydowskie w nowej rzeczywistości polskiej. Wyzwania i perspektywy*; *Stosunki polsko-żydowskie w nowej Polsce w 25 lat po ogłoszeniu deklaracji „Nostra aetate”*; *Wyzwania i perspektywy*; *Pielgrzymka wiary, pamięci i pojednania*; *Dialog chrześcijan i Żydów: Jeden i ten sam Bóg. Grzegorz Polak rozmawia z księdzem arcybiskupem Henrykiem Muszyńskim, przewodniczącym Komisji Episkopatu Polski ds. Dialogu z Judaizmem*; *Czy obojętność może zabić? Jakie wnioski wypływają z przeszłości na dziś i dla przyszłych pokoleń?*; *Wkład dialogu żydowsko-chrześcijańskiego na rzecz etyki pokoju i dialogu (wprowadzenie do panelu)*; *„Shoah” jako problem Kościoła w Polsce*; *Izrael a Kościół w nowym „Katechizmie Kościoła Katolickiego”*; *Stosunki polsko-żydowskie w 30 lat po deklaracji soborowej „Nostra aetate”*; *Świadomość wspólnych korzeni...*; *Próba spojrzenia na „Shoah” jako na problem polski*; *Szczególny charakter polsko-żydowskich stosunków. Próba bilansu*; *Słowo podziękowania z okazji wręczenia Medalu im. Bubera-Rosenzweiga*; *Biedny chrześcijanin patrzy na Jedwabne. Z księdzem arcybiskupem Henrykiem Muszyńskim rozmawiają ks. Adam Boniecki i Michał Okoński*; *Sąsiedzi z Jedwabnego. Przyczynek do dyskusji*; *Chrześcijańska teologia judaizmu*; *Jak się modlimy za Żydów?*; *Podzielona przeszłość, wspólna przyszłość? Żydowsko-niemiecko-polski trialog*; *Dialog chrześcijańsko-żydowski w Kościele katolickim 50 lat po II Soborze Watykańskim*; *Dlaczego Sobór? Dlaczego „Nostra aetate?”*; *Wiara w Jezusa nas dzieli, wiara Jezusa nas łączy. Z abp. Henrykiem Muszyńskim o religijnym dialogu chrześcijan i Żydów rozmawiają Dominika Kozłowska i Janusz Poniewierski.*

Druga część publikacji, zatytułowana *Na drogach dialogu chrześcijańsko-żydowskiego w Polsce*, zawiera artykuły kolejnych przewodniczących Komisji Episkopatu ds. Dialogu z Judaizmem: abp. Stanisława Gądeckiego (*Dni Judaizmu w Kościele katolickim w Polsce*) i bp. Mieczysława Cisło (*W służbie dialogu*) oraz relację kierownika działu edukacyjnego Centrum Dialogu i Modlitwy w Oświęcimiu – ks. Manfreda Deselaersa (*Wkład Centrum Dialogu i Modlitwy w Oświęcimiu w dialog chrześcijańsko-żydowski w latach 1990–2013*). Relacje te uzupełnia m.in. tekst abp. Mariana Gołębiewskiego (*Seminarium Judaistyczne w Spertus College of Judaica w Chicago z perspektywy 25 lat*). Całość opracowania zamykają bibliografia Autora na temat dialogu z judaizmem oraz ilustracje.

Publikacja jest nie tylko ciekawym dokumentem, prezentującym pierwszą dekadę doświadczeń dialogu katolicko-żydowskiego w Polsce, ale też inspiracją dla ważnego przekonania, że nie sposób pogodzić religijnego szacunku dla Izraela – ludu, z którym Bóg zawarł nieodwołalne Przymierze, z postawą lekceważenia, niechęci, nienawiści czy wrogości wobec wszystkiego, co żydowskie, w przeszłości i teraźniejszości. Świadomość ta za mało przenika do praktyki codziennego życia. Kto zatem chce prawdziwie spotkać Chrystusa, nie może odrzucić judaizmu. Zebrany i usystematyzowany

w niniejszej publikacji materiał stanowi cenne źródło wiedzy dla wszystkich, którzy są zainteresowani tematyką dialogu katolicko-żydowskiego w Polsce.

EUGENIUSZ SAKOWICZ

Edward Fiała, *Abraham w polskiej prozie biblijnej*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2012, 271 s.

W sytuacjach szczególnie podniosłych, uroczystych, takich jak sprawowane w Wielką Sobotę obrzędy Wigilii Paschalnej, tuż przed poświęceniem nowej wody chrzcielnej, śpiewana jest *Litania do Wszystkich Świętych*, którą „znaczeni” – „namaszczeni” będą nowi synowie i córki Kościoła, przyjmujący chrzest i tym samym „wchodzący” do Kościoła, by stać się jego „domownikami”. Również podczas ceremonii święceń kapłańskich wierni śpiewają *Litanie do Wszystkich Świętych*.

Śpiew czy recytacja *Litanii* tej wprowadza modlących się w stan najgłębszej powagi. W czasie modlitwy jej wezwaniami ujawniają się jednocześnie lęk przez Majestatem Boga i fascynacja jego Świętością, której odbiciem było życie świętych. *Litania* składa się z następujących części: I. Błaganie do Boga; II. Wezwania do świętych; III. Wezwania do Chrystusa; IV. Błaganie w różnych potrzebach; V. Zakończenie. Wezwania do świętych zaczyna przywoływanie Imion Najświętszej Maryi Panny oraz Archaniołów: Michała, Gabriela i Rafała, a także wszystkich świętych Aniołów. Następnie słowa modlitwy kierowane są do Patriarchów i Proroków. Niewielką grupę przywoływanych Mężów Bożych rozpoczyna św. Abraham.

Określenie „św. Abraham” nie jest powszechnie przyjęte w języku pobożności chrześcijańskiej. Nieczęsto przydaje się słowo „święty” temu bohaterowi wiary, a przecież to On nazywany jest – za św. Pawłem Apostołem – „Ojcem wszystkich wierzących”. Wszyscy wierzący zatem przez to, że są potomstwem Abrahama, stają się i są jego dziećmi. W konsekwencji tego aktu usynowienia wszystkie przybrane dzieci są dla siebie braćmi i siostrami. Tu zatem można znaleźć klucz pozwalający zrozumieć „ustanawianie” Abrahama patronem dialogu wiernych trzech monoteistycznych tradycji – judaizmu, chrześcijaństwa i islamu i – w konsekwencji tego – powoływanie w różnych krajach „Forum Abrahamowych”.

Pierwszy Patriarcha nie jest jednak eksponowany w nauczaniu Kościoła. Spełnia się tu paradygmat świętości w stopniu najwyższym – pozostawanie w cieniu Najwyższego, Wszechpotężnego Boga postaci wyjątkowych w historii zbawienia. W epoce „gasnącej” wiary, wiary wypróbowywanej w ogniu doświadczeń związanych z postmodernizmem, w czasie utrwalonych i mających sankcję prawną (która jawi się tu faktycznie bezprawiem) działań promujących kulturę śmierci trzeba koniecznie przywołać „herosa” wiary nie tylko Starego Testamentu, ale też Nowego Przymierza i czasów od zmartwychwstania Pana Jezusa, którym jest Ojciec Abraham.



Przed kilkunastoma latami uczestniczyłem w konferencji naukowej zorganizowanej w stolicy jednego z państw, które wcześniej było republiką sowiecką. Tematem spotkania był m.in. dialog w jego różnych wymiarach, wyrazach, przejawach. Jeden z prelegentów, teolog przybyły ze Stanów Zjednoczonych, poświęcił swoją refleksję Abrahamowi. Według tezy owego „mówcy” nie było historycznego Abrahama. Istnieje natomiast archetyp, mit czy symbol Abrahama. Od takiego spojrzenia już tylko krok do absurdałnego stwierdzenia, że Abraham to tylko rodzaj literacki, nic więcej.

Komentarzem do tego apodyktycznego przekonania, wypowiedzanego przez teologa „z wolnego świata” na „zgliszczach” religijnego myślenia, pozostawionych przez zbrodniczy system komunistyczny, w tej stolicy i tym państwie, kiedyś pod jego opresją, może być tylko stwierdzenie, iż konieczne jest mówienie o rzeczywistości, o tym, co jest, a nie o tym, co komu się wydaje. Co więcej, historyczne, a nie fikcyjne – legendarne – rozumienie osób i faktów pozwala wyznawcom religii monoteistycznych rzeczywiście poznać jednego jedyne Ojca ich wiary i od niego uczyć się żyć.

Z wdzięcznością przyjąłem w darze od Edwarda Fiały książkę jego autorstwa pt. *Abraham w polskiej prozie religijnej*. Okoliczność wręczenia mi tego dzieła była nad wyraz wymowna. Na zaproszenie kierownika Katedry Teorii i Antropologii Literatury KUL, Profesora E. Fiały wygłosiłem 15 marca 2016 roku referat *Dialog z islamem – „pobożne życzenie”?*. Słuchaczami byli studenci zebrani w jednej z sal Collegium Norwidianum Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II. Abraham zawsze jest obecny, kiedy podejmuje się temat relacji międzyreligijnych, i to nie tylko relacji wyznawców religii monoteistycznych!

Książkę otwiera bardzo wymowna dedykacja E. Fiały: „Moim dzieciom i ich rodzinom”. Rzec można, iż słowa te są wprost Abrahamowym mottem. To On – Ojciec wiary – stał się na wieki Ojcem narodu wybranego – narodu żydowskiego, ale też – dodam bez obaw teologicznego błędzenia – każdego narodu, wybranego przez Jezusa Chrystusa i przez Niego odkupionego. A przecież nie ma narodu bez dzieci i ich rodzin.

Na okładce dzieła został zamieszczony współczesny obraz pt. *Abraham*, wykonany w 1963 roku przez Marię Hiszpańską-Neumann. Abraham, naszkicowany „niewyszukaną”, wyraźną kreską, zapatrzony jest w dal – może również i w czytelnika, który bierze książkę do ręki. Unosi prawą rękę do góry, zginając dłoń – wzniesione bezradnie ramię człowieka jest gestem odsyłającym do innego silnego, wszechmocnego ramienia, do ręki samego Boga. „Niech cię ręka Pańska broni!” – mówi polski ludowy imperatyw i przestroga przed uleganiem pokusie czynienia wielkiego zła, możliwe, że mający Abrahamową proveniencję. Z uniesionej ręki Patriarchy zdawać by się mogło, iż chwilę temu wypadł, czy raczej spokojnie zsunął się miecz lub sztylet (którego rękkojeść ma kształt krzyża!), nie zadając śmierci niedosłej ofierze, lecz proklamując życie. Lewą ręką Abraham podtrzymuje głowę swojego syna Izaaka. Obok Abrahama jawi się postać o subtelnym obliczu z aureolą otaczającą głowę. Jest to Anioł Pański będący świadkiem zmagania się Abrahama z samym sobą w najtrudniejszej chwili życia, w sytuacji próby wyjątkowo dramatycznej, wręcz w sytuacji granicznej, kiedy miał złożyć ofiarę ze swojego syna Izaaka. Anioł Pański był wyrazicielem woli samego Jahwe, który w tym szczególnym momencie „poznał” Abrahama do końca. Postać Ab-

rahama i młodzieńca spoczywającego jak w głębokim śnie na rękę Ojca, przypomina pietę. Rzeźba – pieta ukazuje Maryję trzymającą swojego Syna Jezusa Chrystusa, który oddał właśnie ducha, by inni zyskali ducha, by mieli życie. Abraham zaś podtrzymuje głowę syna pogrążonego jakby w śnie, syna, który żyje, który został ochroniony przed śmiercią. Heroiczna wiara Abrahama ocaliła życie jego potomka i tych wszystkich, których on zrodził. Ochroniła jego samego.

Pierwszym czytelnikiem, który niejako z urzędu bierze książkę do ręki, jest recenzent wydawniczy. Dzieło E. Fiały zarekomendował do publikacji prof. Jerzy Kaczorowski. Kilka zdań z jego oceny książki wydrukowano na czwartej stronie okładki. Celem tej opinii – zresztą jak każdej, na okładce cytowanej – jest zachęta skierowana do kolejnego czytelnika, by „wszedł” w dzieło, by z nim się zapoznał. J. Kaczorowski napisał: „Głównym tematem pracy Edwarda Fiały jest ukazywanie działania Boga w ludzkim życiu oraz rodzeniu się i dojrzewaniu wiary człowieka w jego doświadczeniu egzystencjalnym. Autor rekonstruuje tutaj uznane biblijne judeochrześcijańskie ujęcie roli postaci Abrahama jako ojca wiary i porównuje interpretacje obecne w ujęciach literackich do przyjętego przez siebie modelu. Praca ma więc pod tym względem charakter oryginalny, a nawet nowatorski.

[...] Cennym pomysłem autora – przekonuje dalej recenzent – jest przyjęcie trójkąta antropologicznego «Afekt – rozum – uwielbienie» jako klucza interpretacyjnego, który pozwala mu otwierać przesłania analizowanych tekstów. Nie tylko akcja utworów, ale także ich implicytna wykładnia przez autorów, a ponad tym eksplikacja Fiały, są zawarte na przestrzeni tego trójkąta”.

Strukturę książki wyznaczają cztery rozdziały poprzedzone punktem: *Zagadnienia wstępne* i zwieńczone takimi jej częściami, jak: *Zakończenie*, *Bibliografia*, *Indeks osobowy*, *Summary*. W *Zagadnieniach wstępnych* E. Fiała przedstawia jasno i przejrzysto rozumienie prozy religijnej, wszakże ona jest „materią” analizy podjętej w dziele. Ukazuje też Abrahama takiego, jaki jawi się Biblii. W ten sposób – jak zaznacza – daje szkic do portretu. Jest to słuszna decyzja, poznając bowiem wątki Abrahamowe, nie można wprawdzie nie poznać „ortodoksyjnych” wypowiedzi o nim. A te przecież nie znajdują się w zapisie – bądź co bądź – fikcji literackiej, ale w żywej, natchnionej przez Boga księdze Pisma Świętego – w tym samym opisie w Księdze Rodzaju (Genesis), zawartej zarówno w Starym Testamencie chrześcijan, jak i Biblii Hebrajskiej Żydów.

„Dominantą egzystencjalną zarysowanej historii Abrahama – pisze z kolei w *Zagadnieniach wstępnych* sam Autor – jest niewątpliwie odkrycie Nieznanego Boga pośród pogańskich bożków tamtej epoki. Ten tajemniczy Bóg objawia się Abrahamowi stopniowo – przez bezpośrednie epifanie i ciąg wydarzeń, nad którymi czuwa jego Opatrzność. Patriarcha jest przez Niego wezwany z Ur chaldejskiego i wiernie idzie za Jego głosem, doświadczając jednak po drodze różnych przeciwności, a nawet kryzysów. Poznaje tego nowego Boga jako kogoś zupełnie innego od dotychczasowych idoli swojego klanu. [...] To Bóg przymierza, który przemienia człowieka, zmieniając jego imię...” (s. 34-35).

„Wydarzenie” Abrahama, w którym uczestniczą jego żona Sara, ich syn Izaak, ale też niewolnica Hagar i „pierworodny syn” Abrahama – Izmael, głęboko oddziaływało na

kulturę, na antropologię i teologię, na sztukę i literaturę (por. s. 35). Po nakreśleniu biblijnego obrazu Abrahama E. Fiała przechodzi do naszkicowania „ucieleśnień” Abrahama i interpretacji jego losu i w ogóle jego życia w polskiej prozie biblijnej.

Rozdział pierwszy ukazuje „Abrama idolarę”. Tak rozumiana postać wyłania się z powieści Zofii Kossak-Szczuckiej *Przymierze* (1957) oraz Ryszarda Krasnodębskiego *Abraham i Melchizedek. Świtanie* (2003). E. Fiała ukazuje Abrahama wśród jego rodziny, pośród klanu rodzinnego, oddającego cześć różnym bożkom, będącym wytworem ludzkich rąk, a jeszcze bardziej – człowieczej fantazji. Centrum tej rodowej idolatrii było Ur chaldejskie. Z tego miejsca plemiennego bałwochwalstwa Bóg wzywa Abrahama i powołuje go do misji wyrwania się z trybalizmu – plemiennego trwania w jednym miejscu, bez ruchu w przyszłość, bez podejmowania decyzji dotyczącej losu przyszłych pokoleń. „Abram idolarę” doświadcza powołania do tego, by porzucił partykularyzm i by nieustannie podejmował trud przemiany siebie i dojrzenia w wierze.

Rozdział drugi *Abram – ojciec Izmaela* ukazuje „Syna ciała” w kreacji fikcyjnej opisaną przez Z. Kossak-Szczucką w powyższym dziele *Przymierze* i Annę Krzysztofek w *Hagar. Opowieści o miłości* (2006). Wskazuje na Izmaela obecnego w esejach biblijnych zawartych w: Tadeusza Żychiewicza *Starym Przymierzu* (1986), Leszka Kołakowskiego *Kluczu niebieskim albo opowieściach biblijnych zebranych ku pouczeniu i przestrodze* (1964, 1990) i dziele Sławomira Zatwardnickiego *Abraham. Meandry wiary* (2011). W rozdziale tym E. Fiała opisuje pogłębiającą się i pogłębianą metamorfozę Abrama, jego duchową przemianę. Tu jako wydarzenie szczególnie przedstawia się fakt narodzin pierworodnego syna Izmaela. Porzucając idolatrię religijną, Abram zaczyna doświadczać, a nawet kultuwować – według interpretacji E. Fiały – idolatrię afektywną, uczuciową. Doświadcza głębokiego niepokoju wypływającego z nieustającego konfliktu między żoną Sarą i niewolnicą Hagar, która na prośbę swojej Pani, cierpiącej na bezpłodność, urodziła dla jej męża – syna.

Rozdział trzeci *Abraham – Ojciec Izaaka* omawia ofiarę Izaaka w kreacji fikcyjnej zarówno na poziomie afektu (Z. Kossak-Szczucka, *Przymierze*; Gustaw Herling-Grudziński, *Opowiadania zebrane*, t. 2, 1997, 1999; Stefania Zahorska, *Ofiara*, 1955; Adolf Rudnicki, *Teksty małe i mniejsze*, 1971), jak i wokół „demonu intelektu” (Karol L. Koniński, *Pisma wybrane*, 1955). W tym rozdziale autor analizuje również ofiarę Izaaka w dyskursie biblijnym. Skupia się na horrorze etycznym (według A. Rudnickiego, *Noc będzie chłodna, niebo w purpurze*, 1977; L. Kołakowskiego, *Klucz niebieski...*; G. Herling-Grudzińskiego, *Opowiadania zebrane...*) i poetyce *secundum fidem* (w felietonach T. Żychiewicza, *Stare Przymierze*, 1986; esejach S. Zatwardnickiego, *Abraham...*). W rozdziale czwartym przybliżono „Abrahama mistyka” (opowiadania: Jerzego Zawieyskiego *Pokój głębi*, 1956 i Romana Brandstaettera *Patriarchowie*, 1986).

W rozdziałach trzecim i czwartym Abraham został już zaprezentowany po zmianie imienia, co nastąpiło w związku z zawarciem przymierza Boga ze swoim sługą. Autor przybliżył tragiczną sytuację – próbę wiary i zaufania w związku z niedoszlą krwawą ofiarą z Izaaka, Abrahamowego syna i dziedzica Bożej obietnicy. Wymagana przez Boga ofiara tym bardziej jawić się tu może jako bezsens egzystencjalny i dziejowy. Urodzony przez starców (w tym – bezpłodną matkę) syn Izaak miał – zgodnie ze



słowem Boga – dać początek wielkiemu narodowi. Czyby Bóg sam sobie przeczył, przerywając nić życia Izaaka? Czyżby słowo Wielkiego Nieznanego było puste, martwe? Właśnie ta okoliczność pozwala zrozumieć Boży imperatyw i oczekiwanie na decyzję człowieka. W kontekście tych biegunów losu człowieka i jego decyzji można zrozumieć prawdomówność Boga. Można i trzeba bezgranicznie Jemu zaufać, w Niego uwierzyć i pozwolić się Jemu prowadzić w życiu i przez życie. Jest to ponadczasowe Abrahamowe przesłanie.

Rozdział czwarty przybliży – na kanwie materiału z polskiej prozy biblijnej – postać Abrahama doświadczającego i przeżywającego jednocześnie głęboką wewnętrzną przemianę. *Metanoia* Abrahama jest owocem jego „przepracowania” wszystkich wcześniejszych dylematów, pokus, sytuacji – zdawać by się mogło – bez wyjścia. Miłość do Izaaka nie zdominowała miłości do Boga. Odtąd On okazał się w życiu Abrahama pierwszym i najważniejszym – jedynym Bogiem. Nie ma poza Nim żadnego Boga, żadnej wyższej czy najwyższej wartości. „Bóg sam wystarcza” – ta myśl św. Teresy z Ávila (Teresy od Jezusa, Teresy Wielkiej) jest bardzo Abrahamowa w swojej wymowie.

Prof. E. Fiała wybrał autorów (których dzieła poddał odważnej, miejscami interdyscyplinarnej analizie – biblijnej, teologicznej, antropologicznej, psychologicznej) z różnych historycznych i politycznych kontekstów Polski XX oraz początku XXI wieku. Wśród autorów skupionych na Abrahamie są ci, którzy tworzyli w różnych, innych, ale i „jakoś” podobnych dziesięcioleciach, w czasach nie tyle współczesnych, ile dzisiejszych – tych bardzo bliskich, zarówno w zniewolonej przez komunistyczny reżim Polsce, jak i za granicą. Niektórzy to gorliwi katolicy. Jest też niemniej gorliwy (były) wyznawca marksizmu, ale też bezkompromisowy krytyk komunizmu, nadto tajny współpracownik komunistycznego aparatu bezpieczeństwa, w ostatnim czasie zdemaskowany przez Joannę Siedlecką. Są osoby o nieposzlakowanym charakterze, szczerze pobożne, ale też osoba totalnie zagubiona moralnie, w swoim mniemaniu uważająca się za autorytet godny naśladowania. E. Fiała nie szkicuje biografii piszących o Abrahamie. Wyjątkowo cenne byłoby jednakże prześledzenie życiorysów pisarzy. Dopiero znając czyjeś życie, można prawdziwie poznać jego dzieło. Czytelników zachęcam, by poznali – przynajmniej w zarysie – te biografie. Dopiero wtedy będzie można zrozumieć, „co autor miał na myśli”, kiedy pisał o Patriarsze Abrahamie – wymienionym jako pierwszy wśród tych mężów Bożych w *Litanii do Wszystkich Świętych*.

Pisarze publikujący swoje dzieła przed 1989 rokiem otrzymywali przed drukiem „korektę” poczynioną przez cenzorów z Głównego Urzędu Kontroli Publikacji i Wydawnictw. Abraham, chcąc nie chcąc, w ich dziełach został oceniony. Po 1989 roku Abraham w polskiej prozie biblijnej był nietknięty cenzorską ręką.

Autor prezentowanego dzieła dokonał wyboru tekstów poświęconych Abrahamowi o różnym genologicznym statusie: powieści, opowiadania, esej, utwór poetycki, opowieści. Listę dzieł analizowanych prezentuje E. Fiała w *Zagadnieniach wstępnych* (s. 17-18) oraz w *Bibliografii* (s. 253-260). „Najstarszą” publikacją, którą zainteresował się E. Fiała, jest opowieść S. Zahorskiej *Ofiara* z 1955 roku, „najmłodsza” zaś *Abraham*.

*Meandry wiary* S. Zatwardnickiego z 2012 roku. Warto zwrócić uwagę na rok ogłoszenia drukiem danej książki, wskazujący na kontekst powstawania i opublikowania dzieła.

Nie będzie chyba – na koniec prezentacji książki E. Fiały – nieuprawnioną „ucieczką” od omawiania jej treści poniższa refleksja. Podczas podróży apostolskiej do Korei Południowej (13–18 sierpnia 2014 roku) papież Franciszek spotkał się 18 sierpnia 2014 roku w Seulu z koreańskimi przywódcami religijnymi: prawosławnymi, anglikanami, luteranami, buddystami, konfucjanistami oraz wyznawcami tradycyjnych religii koreańskich, czyli tzw. religii pierwotnych. Na spotkaniu nie było żydów i muzułmanów. Nie sposób przecież, by wszędzie byli oni fizycznie obecni. W krótkim słowach skierowanym do tych zwierzchników religii i wyznań powiedział po hiszpańsku: „Życie jest drogą, drogą długą, jednak drogą, której nie można przebyć samotnie. Trzeba iść z braćmi w obecności Boga. Dlatego dziękuję wam za ten gest wspólnego podążania w obecności Boga: o to prosił Bóg Abrahama. Bądźmy braćmi, uznawajmy się za braci i idźmy razem. Niech Pan nam błogosławi [...]”, Papież Franciszek, *Droga, której nie można przebyć samotnie. 18 VIII [2014 roku] – Spotkanie w Seulu ze zwierzchnikami religijnymi*, „L’Osservatore Romano”, wydanie polskie 35 (2014), nr 8–9, s. 22.

Braćmi w wierze Abrahama są nie tylko monoteiści: Żydzi, chrześcijanie i muzułmanie. Abraham patronuje ludziom każdej religii. Bóg, zwracając się do Abrahama, skierował swoje słowa do wyznawcy każdej religii – i tej doby przeszłości, i tej czasów współczesnych, by wspólnie, razem, obok siebie, a nie przeciwko sobie, pokonywali trud drogi życia odbywanej „w obecności Boga”.

Książka E. Fiały mówiąca o Abrahamie obecnym, a zatem żywym, ma uniwersalistyczne przesłanie w polskiej prozie biblijnej. Utwierdza w przekonaniu, że Abraham nie tylko kiedyś przed tysiącami lat podjął pielgrzymkę wiary, ale wciąż ją podejmuje razem z tymi, którzy szukają, wąpią, wierzą, kochają. Dylematy Abrahama są dylematami dzisiejszego człowieka, bez względu na wyznawaną przez niego wiarę, religię, światopogląd. Nie sposób zrozumieć dnia dzisiejszego oraz tego, co będzie, bez Abrahama. On prowadzi wszystkich ludzi dobrej woli do poznania prawdy o Bogu, o człowieku i nade wszystko o sobie samym.

EUGENIUSZ SAKOWICZ

*Książdz profesor Waldemar Chrostowski. Laureat Nagrody Ratzingera* (2014), red. Barbara Strzałkowska, Warszawa: Stowarzyszenie Biblistów Polskich 2014, 633 s.

Każda książka ma swoją historię. Niektóre powstają pod natchnieniem, rodzą się w danej chwili, np. dzieła poetyckie czy proza. Inne są owocem usilnej, wytrwałej, wręcz tytanicznej pracy intelektualnej, wieloletniej eksploracji, niekończących się studiów tematu oraz tematycznej „infrastruktury”. Oprócz setek godzin pracy – „bez wytchnienia” – polegającej na odcytaniu się wokół tematu, dochodzą kolejne setki go-

dzin przemyśleń, refleksji. Również obecnie rekomendowana książka ma swoje dzieje. Wydana na piękną okoliczność uhonorowania prestiżową nagrodą znanego powszechnie w Polsce Uczonego, nie powstała w jednym momencie. Rodziła się (tak, ten czasownik wyjątkowo pasuje do czynności związanych z uprawianiem nauki) przez szereg lat, począwszy od pierwszego artykułu, który w 1966 roku ogłosił nasz Laureat, ks. prof. dr hab. Waldemar Chrostowski. Tytuł tekstu pierwotnego jest bardzo wymowny – *Satura lanx*. Przekładając dosłownie tę łacińską sentencję na język polski, dowiadujemy się, że chodzi o „pełną misę”. Precyzyjna definicja mówi wprost o sentencji *satura lanx* (podawanej też jako *lanx satura*) jako „misie pełnej rozmaitych owoców, ofiarowanych Ceresze” – bogini vegetacji i urodzajów w mitologii rzymskiej. W przenośni chodzi po prostu o „rozmaitości”. Nie wnikam w treść tego pierwszego, młodzieńczego tekstu ówczesnego piętnastolatka Waldemara. Na pewno kiedyś powstanie dzieło prezentujące myśl tego wybitnego Uczonego i zostaną w nim poddane analizie różne Jego teksty, w tym na pewno ten pierwszy. W 2016 roku mija 50. rocznica od ukazania się drukiem pierwszej publikacji dostojnego Laureata.

Zanim przejdę do promocji książki pt. *Książka Profesor Waldemar Chrostowski. Laureat nagrody Ratzingera (2014)*, ośmielę się przedstawić kilka osobistych dygresji. Autora dzieła poznałem osobiście blisko ćwierć wieku temu. W 1992 roku podjąłem pracę na stanowisku adiunkta muzealnego w Państwowym Muzeum na Majdanku. Misją moją – jako teologa pracującego w tym wyjątkowym Miejscu Pamięci, dawnym niemieckim obozie koncentracyjnym – było budowanie „duchowej” Świątyni Pokoju. To budowanie miało nastąpić „po upadku” głośnej w latach 80. minionego wieku idei zbudowania na terenie byłego KL Majdanek monumentalnej świątyni. W tym budynku własną przestrzeń sakralną miałyby różne religie i wyznania, których wyznawcy zginęli w niemieckim obozie koncentracyjnym (judaizm, katolicyzm, prawosławie, protestantyzm, islam, buddyzm). Ostatnia – siódma – „kaplica” miała być poświęcona ateistom, ludziom niewierzącym w Boga, którzy stali się również ofiarami niemieckiego, nazistowskiego totalitaryzmu. Jedyną realną perspektywą realizacji planu wybudowania Świątyni Pokoju było inspirowanie na Majdanku spotkań i modlitwy ludzi różnych religii, kultur i narodowości. Uważałem, że tu, w tym miejscu, powinni być oni często, aby się modlić, aby wołać do Boga o dar pokoju dla jednej ludzkości. Nie były konieczne dla tego „projektu” dach i ściany czy w ogóle kamienie jako budulec. Niebo nad Majdankiem okazało się świątynnym sklepieniem, a „murami” Świątyni Pokoju – obozowy, tj. muzealny płot z drutów kolczastych.

Pierwsza konferencja, którą zainspirowałem i zorganizowałem, nosiła tytuł *Religie i pokój*. Miała ona charakter ogólnopolski. Wymiar międzynarodowy, wręcz światowy miała natomiast druga konferencja, która odbyła się rok później na terenie niemieckiego obozu. Została ona zatytułowana *Religie o drogach pokoju i bezdrożach wojny* (dokumentacją tego spotkania, pierwszego w ogóle, o charakterze międzynarodowym w 50-letniej historii Muzeum jest książka o takim tytule, opublikowana w 1995 roku pod moją redakcją). Zaprosiłem wówczas uczonych, a także polityków oraz inne osoby o wielkim autorytecie moralnym z różnych państw świata. Z Polski zaproszenie skierowałem m.in. do ks. Waldemara Chrostowskiego, wówczas jeszcze doktora

teologii, ale już wielkiej osobowości i cenionego Uczonego. Prelegent wygłosił odczyt *Dialog międzyreligijny w perspektywie doświadczeń Auschwitz i Kołomy*. Przyjechał na Majdanek bezpośrednio z Izraela, gdzie prowadził grupę pielgrzymów śladami Jezusa Chrystusa. Ten fakt poruszył mnie dogłębnie. Utrudzony pielgrzymowaniem po Ziemi Świętej i podróżą samolotem do Warszawy, a następnie samochodem czy pociągiem do Lublina, nie czuł zmęczenia, a przynajmniej go nie okazywał. Wtedy uświadomiłem sobie dogłębnie – to niezwykle człowiek, po prostu charyzmatyk nauki i tytan pracy, promotor dialogu międzyreligijnego i jego mistrz, niezwykle silny duchowo i ubogacy przez Boga darem mądrości i rozsądku oraz pięknym, jasnym słowem.

Prestizżowa Nagroda Ratzingera przyznawana jest przez Watykańską Fundację Josepha Ratzingera/Benedykta XVI i stanowi wyraz czci i honoru, a także najwyższego uznania dla naukowców, którzy poświęcili swoje życie teologii katolickiej, uprawiając ją w duchu J. Ratzingera/Benedykta XVI. W dniu 17 czerwca 2014 roku ogłoszono ks. W. Chrostowskiego jako jednego z dwóch Laureatów IV edycji tej Nagrody. Redaktorka dzieła – Barbara Strzałkowska – w *Przedmowie* napisała: „Kardynał Camillo Ruini, uzasadniając przyznanie nagrody Ratzingera ks. prof. Waldemarowi Chrostowskiemu, podkreślił, że «jego twórczość, zarówno naukowa, jak i popularyzatorska jest przeobfita» [por. określenie *satura lanx* – E.S.]. Wskazał na wielką liczbę artykułów naukowych, redagowanie monumentalnych biblijnych serii wydawniczych oraz encyklopedii i słowników, a także na liczne publikacje o charakterze popularnonaukowym, zamieszczane w książkach i czasopismach. Nadmienił, że zasadniczym polem badań laureata jest Stary Testament, zwłaszcza biblijni prorocy i ich piśmiennictwo, żydowska literatura międzytestamentalna (schyłek okresu Drugiej Świątyni), a także judaizm rabiniczny i jego relacje z chrześcijaństwem. Na osobną uwagę zasługuje rozległa działalność popularyzującą wiedzę biblijną i teologiczną. Tak w formie prelekcji, konferencji i wykładów, jak też prowadzenie rekolekcji i dni skupienia oraz pielgrzymek do krajów biblijnych” (s. 10).

Książka *Książd profesor Waldemar Chrostowski. Laureat Nagrody Ratzingera (2014)* jest swoistym „katalogiem” głównych nurtów pracy naukowo-badawczej, nurtów naukowo-dydaktycznych, ale też aktywności pastoralnej tytułowego bohatera. Cezurę czasową wyznacza pierwszy artykuł naukowy pt. *Anatomia pokusy (Rdz 3, 1-6)*, opublikowany w 1984 roku w jezuickim „Przeglądzie Powszechnym”. Tekst ten zainicjował pracę naukową Laureata. Książka zatem honoruje jubileusz 30 lat tej pracy, a właściwie posługi – służby Prawdzie. Czas prezentowanego dorobku zamyka data 31 sierpnia 2014 roku.

Dzieło liczy 633 strony. Jego strukturę wyznaczają następujące części: *Przedmowa* (B. Strzałkowska); *Prefazione, Książd prof. zw. dr hab. Waldemar Chrostowski* (B. Strzałkowska) – jest to szkic biograficzny Uczonego, ze szczególnym uwzględnieniem biografii naukowej; *Professore Waldemar Chrostowski*. W dalszej kolejności następują sekcje książki: *Bibliografia publikacji ks. prof. Waldemara Chrostowskiego w układzie chronologicznym*; *Bibliografia publikacji ks. prof. Waldemara Chrostowskiego w układzie rzeczowym*; *Działalność dydaktyczno-naukowa ks. prof. Waldemara Chrostowskiego*; *Działalność pastoralna ks. prof. Waldemara Chrostowskiego*. W od-

niesieniu do „oznakowania” poszczególnych rozdziałów podam jedną uwagę krytyczną. Powtarzanie nazwiska dostojnego Laureata w tytule każdego rozdziału nie było konieczne. Tytuł dzieła wszakże bardzo wyraźnie wskazuje, o kim ono traktuje. Zapewne redaktorka dzieła miała swoje racje, tak oznaczając każdy rozdział, ale czytelnik może mieć inne racje. Ta uwaga krytyczna jest próbą dialogu czytelnika z redaktorką.

Spis bibliograficzny ujęty w dziele oraz inna dokumentacja wskazują na wyraźne nurty badawcze i w ogóle przedmiot zainteresowań naukowych, powiem więcej – pasji poznawczych naszego Uczonego. Odbyte studia biblijne, zarówno w kraju, jak i za granicą predestynowały ks. W. Chrostowskiego do poświęcenia się badaniom zagadnień z zakresu biblistyki. Jest znawcą literatury prorockiej Starego Testamentu, głównie Księgi Ezechiela oraz pism tzw. proroków mniejszych. Interesuje się nadto żydowską literaturą międzytestamentalną. Według jego nowatorskiej, autorskiej hipotezy istniejąca od końca VI wieku przed Chr. asyryjską diasporę Izraelitów wchłonęli przybysze deportowani przez Babilończyków z Jerozolimy i Judy. Książę profesor nie zamknął badań na temat asyryjskiej diaspory, lecz nadal je kontynuuje, sięgając do kolejnych źródeł, w tym pochodzących z okresu nowoasyryjskiego (s. 21-22). Kolejny – drugi – kierunek badawczy wyznacza Septuaginta, tj. Biblia grecka, oraz jej znaczenie w ostatnich wiekach istnienia religii biblijnego Izraela, a także w Nowym Testamencie i żydowskiej literaturze targumicznej. Trzecim nurtem jest refleksja nad przebudową judaizmu, której dokonali rabini pod koniec I wieku po Chr. Nastąpiło wówczas rozejście się dróg Kościoła i Synagogi. Tu – jak podkreśla B. Strzałkowska – nasz Laureat „niestrudzenie podkreśla ciągłość, brak ciągłości i nowość judaizmu rabinicznego i chrześcijaństwa wobec religii biblijnego Izraela”. I dodaje zaraz: „Naturalną kontynuację i rozwinięcie tej problematyki stanowi szczególne zainteresowanie życiem i działalnością św. Pawła” (s. 22).

Najważniejszy nurt badawczy – dla wielu oceniających „dziedzictwo” naukowe ks. W. Chrostowskiego – to teoria i praktyka dialogu katolicko-żydowskiego, w szczególności dialogu międzyreligijnego w ogóle. Nasz Uczony jest również zainteresowany relacjami polsko-żydowskimi, w których wskazuje na konieczność wzajemnego respektu i uszanowania specyficznych wrażliwości. Uważa, iż warunkiem *sine qua non* dialogu jest wierność własnej tożsamości i jednocześnie szacunek wobec innego. Nieraz słyszałem słowa wypowiedziane przez Niego, które teraz parafrazuję: „Bądź sobą, jeśli chcesz, by inni traktowali ciebie poważnie i szanowali”.

W 1990 roku ks. W. Chrostowski wydał wraz z ks. Ryszardem Rubinkiewiczem SDB, jako współredaktorem, zbiór dokumentów pt. *Żydzi i judaizm w dokumentach Kościoła i nauczaniu Jana Pawła II (1965–1989)*. Dzieło to, o ile dobrze pamiętam, ukazało się w nakładzie 10 000 egzemplarzy, który w całości został bardzo szybko rozsprzedany. Wcześniej podobna książka pod inną redakcją została opublikowana w Stanach Zjednoczonych w nakładzie 1000 egzemplarzy, by – jak mnie poinformował ktoś dobrze zorientowany – zalegało na półkach księgarskich. Ten fakt daje dużo do myślenia. Książka *Żydzi i judaizm w dokumentach Kościoła i nauczaniu Jana Pawła II* „natchnęła” mnie do wydania innych „podobnych” dokumentów. Bez inspiracji ks. W. Chrostowskiego nie byłoby książki w moim opracowaniu pt. *Islam w dokumentach*



*Kościola i nauczaniu Jana Pawła II (1965–1996)* (1997). Książd Profesor zainspirował powstanie kolejnej mojej książki pt. *Dialog Kościoła z islamem według dokumentów soborowych i posoborowych (1963–1999)* (2000). Powtórzyć zdanie, którym rozpocząłem niniejszą recenzję – Każda książka ma swoją historię...

W 2005 roku, tuż po śmierci Jana Pawła II, ks. W. Chrostowski ogłosił dzieło *Żydzi i judaizm w nauczaniu Jana Pawła II 1978–2005*. Wkład Laureata Nagrody Ratzingera w dzieło dialogu Kościoła z Żydami i judaizmem jest nie do przecenienia. Nie mogę nie podkreślić wyjątkowej rangi spotkań zaplanowanych i konsekwentnie realizowanych przez ks. W. Chrostowskiego. Były nimi organizowane corocznie sympozja pt. *Kościół a Żydzi i judaizm*, zapoczątkowane w 1989 roku w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie, a następnie kontynuowane na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (będącego „spadkobiercą” tej Akademii), w Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie i w końcu na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu. Ostatnie XVIII sympozjum z tego cyklu odbyło się 2008 roku na UMK. Wielka szkoda, że nie praktykuje się już tych naukowych debat. Szkoda też, że przestał ukazywać się założony w 1996 roku przez ks. W. Chrostowskiego periodyk „Maqom. Biuletyn Informacyjny Instytutu Dialogu Katolicko-Judaistycznego”, noszący następnie tytuł: „Maqom. Biuletyn Informacyjny Zakładu Dialogu Katolicko-Judaistycznego”.

Z *Wprowadzenia* wydobywam jedno zdanie, które mocno podkreślam. Czynię to nie tylko w nadziei, ale i w pewności, że okaże się ono profetyczne: ks. prof. W. Chrostowski „zmierza do wypracowania «polskiej szkoły» dialogu, której filar stanowi przeświadczenie, że względ na Polskę, naszą kulturę i tożsamość powinien stanowić podstawowy składnik budowanej po Szoah tożsamości żydowskiej” (s. 22).

Zwykle, recenzując czy rekomendując określoną książkę, zwracam uwagę na jej okładkę czy w ogóle na szatę graficzną. Dzieło *Książd profesor Waldemar Chrostowski. Laureat Nagrody Ratzingera (2014)* prezentuje się bardzo nobliwie, szlachetnie, a zarazem skromnie. Całość ma kolor złoty – jest to kolor jubileuszowy, uroczysty. W ikonografii chrześcijańskiej kolor złoty odsyła do Nieba, jest kolorem Bożym, eschatologicznym. Na pewno oprawione „w złoto” dzieło ks. prof. Waldemara Chrostowskiego wskazuje na dzieła intelektu Laureata oraz na Jego działania i w ogóle na pracę, która podejmowana była (i jest) „na większą Chwałę Bożą”. Liternictwo na okładce ma kolor biały – jest to uniwersalny, czysty kolor, w którym „zbiegają się” wszystkie inne barwy. Na lewej stronie, poprzedzającej stronę tytułową – prawą, zamieszczono czarno-białe zdjęcie Uczonego. W skupieniu patrzy On na czytelnika biorącego do ręki Jego książkę, ale też wypatruje głębi, sięga spojrzeniem dalej, przenika tę przestrzeń wszakże nieznaną... Na zdjęciu wyróżnia się koloratka, znak tożsamości kapłana. Na drugim planie, tuż za postacią Laureata, na ścianie wisi duży obraz, a na stylowym meblu u góry w ramce zamieszczone jest zdjęcie. Treści tych graficznych przedstawień w ogóle nie widać. I chyba dobrze. Zawsze osoba, nawet najbardziej znana, otoczona jest pewną tajemnicą, która jest jej wielkim skarbem...

Zainspirowany lekturą licznych publikacji ks. W. Chrostowskiego, precyzyjnie zaprezentowanych w książce obecnie przeze mnie omawianej, ułożyłem przed wielu już laty Dekalog dialogu międzyreligijnego. Punkty tego dialogicznego imperatywu

były wielokrotnie publikowane w różnych miejscach, zarówno w książkach, artykułach, czasopismach, jak i w Internecie. Mogę z całą odpowiedzialnością rzec, iż Dekalog powstał pod wpływem „natchnienia”, zaczerpniętego z licznych lektur dzieł ks. W. Chrostowskiego, którym poświęciłem ogrom czasu. Przytaczam w całości tenże „dokument”, dziękując ks. W. Chrostowskiemu za Jego niewyobrażalny wręcz wkład w inicjowanie, budzenie, prowadzenie, konstruowanie fundamentów dialogu katolicko-żydowskiego. Z całą odpowiedzialnością stwierdzam, iż Ksiądz Profesor jest jednym z największych znawców dialogu katolicko-judaistycznego nie tylko w Kościele polskim, ale w ogóle w Kościele powszechnym.

Proszę, by Laureat przyjął jeszcze raz tenże Dekalog jako wyraz mojej wdzięczności za pobierane u Niego lekcje dialogu, których „konspekt” został zarysowany w omawianej publikacji.

Dekalog dialogu międzyreligijnego

1. Miej zawsze świadomość, że wszyscy ludzie, bez względu na wyznawaną religię, są dziećmi jednego Boga – Ojca i Stwórcy.

2. Pamiętaj, że ludzie innych religii mają prawo żyć obok ciebie.

3. Poznawaj coraz bliżej Jezusa Chrystusa, byś potrafił zrozumieć ludzi innych religii, z którymi On się zjednoczył poprzez Wcielenie i których odkupił poprzez swoją zbawczą mękę i śmierć.

4. Nie zapominaj, że Duch Święty jest w tajemniczy sposób obecny również w kulturach i religiach niechrześcijańskich.

5. Poznawaj i kochaj coraz bardziej własną religię, byś mógł lepiej poznać inną. Określ wyraźnie, kim sam jesteś.

6. Bądź otwarty, wyrozumiały i solidarny w tym, co ludzkie, z wyznawcą każdej religii.

7. Wyzwalaj się z krzywdzących stereotypów. Nigdy nie rozmawiaj z drugim człowiekiem tak, jakbyś go widział w „krzywym zwierciadle”.

8. Patrz na drugiego człowieka, wczuwaj się w jego myślenie, słuchaj go i rozmawiaj z nim tak, jakbyś chciał, żeby on widział ciebie, wczuwał się w twoje myślenie, słuchał cię i rozmawiał z tobą.

9. Pamiętaj, że najważniejszym celem dialogu międzyreligijnego jest zbliżenie się do Boga – jedynej Prawdy, Drogi i Życia.

10. Pamiętaj, że dialog międzyreligijny jest realizacją na co dzień przykazania miłości Boga i bliźniego.

KS. SŁAWOMIR NOWOSAD

Christopher Kaczor, *A Defense of Dignity: Creating Life, Destroying Life, and Protecting the Rights of Conscience*, Notre Dame: University of Notre Dame Press 2013, X+220 s.

Zagadnienia bioetyczne, koncentrujące się szczególnie na wartości życia i jego obronie, należą do tematów wyjątkowo ważnych i stale aktualnych. Christopher Robert Kaczor po raz kolejny podejmuje w recenzowanej książce problematykę, która tak naprawdę nikomu nie może być obojętna. Ch.R. Kaczor (ur. 1969 w Seattle), który wykłada filozofię na Loyola Marymount University w Los Angeles, dał się już poznać jako poważny autor publikacji głównie o tematyce bioetycznej w ujęciu katolickim. Z jego wcześniejszych prac warto wspomnieć np. *Proportionalism and the Natural Law Tradition* (Washington, DC: The Catholic University of America Press 2002), *The Edge of Life: Human Dignity and Contemporary Bioethics* (Dordrecht: Springer 2005) czy *The Ethics of Abortion: Women's Rights, Human Life and the Question of Justice* (New York: Routledge 2011).

*A Defense of Dignity* ukazała się w ramach serii pt. *Studia z etyki medycznej*, której redaktorem jest O. Carter Snead, dyrektor cenionego Center for Ethics and Culture z amerykańskiego katolickiego University of Notre Dame. Warto zwrócić uwagę na inne publikacje z tej serii, np. *Human Dignity and Bioethics* (red. E.D. Pellegrino, A. Schulman, T.W. Merrill, Notre Dame: University of Notre Dame Press 2009) czy A. Briggles *A Rich Bioethics: Public Policy, Biotechnology and the Kass Council* (Notre Dame: University of Notre Dame Press 2010).

Analizowana książka Ch. Kaczora potwierdza, że jest to autor, który z kompetencją i jasnością przedstawia szczególnie ważne zagadnienia z obszaru współczesnej bioetyki i medycyny. Jak to często bywa, na tę książkę składają się wcześniej publikowane teksty, które jednak w takim układzie wydają się ujawniać nowe walory i znaczenie. Jest to tym bardziej ważne, że co do wielu omawianych pojęć istnieją poważne niejasności, a nawet niezgoda co do ich jednolitego rozumienia. Odnosi się to nawet do kwestii tak podstawowych, jak – tytułowe dla tej książki – pojęcie „godności”. Gdy dla wielu autorów godność osoby ludzkiej pozostaje zasadniczym i centralnym kryterium etycznym w bioetyce, są tacy (jak S. Pinker), dla których jest to kwestia względna, zamienna, a nawet prowadząca do ludzkiej krzywdy (por. s. 2-5). Kaczor poświęcił zagadnieniu godności zwłaszcza dwa pierwsze rozdziały, gdzie wielokrotnie podkreśla jej zasadniczą wartość i nieusuwalność z debaty (bio)etycznej. Krytycznie analizuje argumenty P. Singera, podważającego równą godność każdego człowieka i przypisującego taką godność nawet niektórym zwierzętom. Podkreśla, że „wszystkim istotom ludzkim należy przyznać szacunek i winny być traktowane w zgodzie z ich wrodzoną godnością” (s. 26). Ta ważna teza bywa jednak swoiście interpretowana, co niektórych prowadzi do konkluzji, że prawo do posiadania dzieci przysługuje wszystkim, w tym związku nieformalnym, jednopłciowym czy osobom samotnym. Kaczor

analizuje w tym kontekście raporty wpływowego American Society for Reproductive Medicine, które w wybiórczy sposób traktuje dane naukowe czy badania społeczne, by upowszechnić prawo dostępu do tzw. medycyny reprodukcyjnej dla wszystkich, precyzyjnie wykazując absurdalność wielu jego sformułowań (por. np. s. 27-35).

Współczesny wyjątkowy rozwój biotechnologii w kontekście medycyny rodzi wiele nadziei, ale i prowadzi do sformułowania poważnych pytań i wątpliwości. Dotyczy to w szczególności sposobu różnych zagadnień związanych z ludzką płodnością. Kaczor odnosi się szczególnie do kwestii sztucznej macicy i transferu ludzkich embrionów. Przywołując różne dokumenty Kościoła katolickiego, autor wyraża przekonanie, że zawsze konieczne jest tu precyzyjne i uważne rozpoznanie wszelkich okoliczności konkretnych sytuacji, ażeby osiągnąć ocenę moralną zgodną z nauczaniem Kościoła. Amerykański etyk daje przykład takiego rozumowania i argumentacji, gdy dokładnie analizuje kilka ważnych w tym kontekście zagadnień, jak np. zapłodnienie pozaustrojowe, transfer embrionów, integralne rodzicielstwo, jedność małżeńską, macierzyństwo zastępcze czy eksperymentowanie na ludzkich embrionach. Pozwala mu to na postawienie ostrożnego wniosku o „moralnej dopuszczalności adopcji embrionalnej i korzystania ze sztucznej macicy w pewnych okolicznościach jako przejaw naszej troski o istoty bezbronne, zwłaszcza na początku życia” (s. 67). Precyzję przy rozważaniu istoty i okoliczności skomplikowanych sytuacji widać także wtedy, gdy omawia etyczne aspekty ciąży pozamacicznej i zabiegów chirurgicznych na płodzie ludzkim (por. s. 69-95) czy delikatne i złożone kwestie związane z ustaleniem kryterium śmierci (s. 142-150).

Kaczor poświęca kilka rozdziałów swojej pracy aspektom etycznym problemów związanych z końcem życia ludzkiego, zwłaszcza chodzi tu o samobójstwo wspomagane, pacjentów w stanie wegetatywnym i przekazywanie narządów do przeszczepu. Jak w innych miejscach, etyk z Marymount University potwierdza swoje wieloletnie zorientowanie w literaturze bioetycznej i umiejętność krytyki argumentów godzących w ludzką godność i przyrodzone prawa. Odnosi się nie tylko do etyków czy lekarzy, ale również – przykładowo – do polityków i ich odpowiedzialności za podejmowane decyzje, jak np. do prezydenta Roosevelta, który określił i wspierał sposób budowy bomby atomowej (por. s. 112-113). Można tu dostrzec zdolność Kaczora do zastosowania argumentacji Akwinaty w celu rozpoznania moralnej strony konkretnych ludzkich decyzji czy do precyzyjnej krytyki niektórych poglądów cenionego skądinąd prawosławnego bioetyka amerykańskiego H.T. Engelhardta (por. s. 117nn.). Kaczor wielokrotnie podkreśla, że etyka chrześcijańska nie boi się filozofii, także tej świeckiej, gdy poszukuje oceny moralnej ludzkich czynów, także z zakresu omawianej tu bioetyki. Chrześcijaństwo zdecydowanie opowiada się za współpracą rozumu i wiary w sferze poznania i etyki. Trzeba natomiast odrzucić filozofię błędną, starożytną czy nowożytną. Kto otwiera się na „Prawdę wcieloną w osobie Chrystusa nie powinien się bać żadnej prawdy ujawniającej się w jakimkolwiek świetle, czy to w świetle nauki, w świetle filozofii, czy w świetle ludzkiego doświadczenia” (s. 124).

Jest oczywiste, że w różnych sytuacjach dotyczących ludzkiej godności pacjenta podstawową rolę pełni sumienie lekarza, innych osób personelu medycznego i same-

go chorego. We współczesnych dyskusjach bardzo wiele uwagi poświęca się kwestii sprzeciwu sumienia i jego relacji do zobowiązań płynących z prawa stanowionego. Kaczor analizuje różne związane z tym opinie, odnosząc się do rozmaitych konkretnych przypadków, zwłaszcza aborcji i antykoncepcji, wyrażając opinię o konieczności obrony wolności sumienia lekarza. Przy okazji szczegółowej krytyki poglądu B. Dickensa, opowiadającego się za ograniczeniem, a nawet odrzuceniem legalnej ochrony prawa do sprzeciwu sumienia dla pracowników służby zdrowia, Kaczor jeszcze raz daje wyraz swojej kompetencji w zakresie argumentacji filozoficznej (por. s. 165-179). Zwraca zarazem uwagę na próby manipulowania wybranymi wypowiedziami Jana Pawła II na rzecz wcześniej przyjętej tezy o nielegalności prawa do sprzeciwu sumienia. Papieskie nauczanie w tej kwestii jest jasne i jednoznaczne: „nie ma żadnego moralnego prawa do aborcji, stąd odmawianie komukolwiek aborcji nie narusza praw moralnych osoby” (s. 177).

Cały ten zbiór wypowiedzi C. Kaczora ściśle odpowiada sformułowaniu tytułu, gdzie w centrum znajduje się pojęcie ludzkiej godności, której obrona jest jedyną drogą do obrony życia przed zniszczeniem i obrony praw ludzkiego sumienia. To wartościowa, dojrzała, głównie filozoficzna analiza wielu moralnych zagadnień związanych z początkiem i końcem życia ludzkiego, dokonana z punktu widzenia prawnonaturalnego. Nie brakuje tu jednak odwołań do argumentów teologicznych czy wprost odniesień do nauki Kościoła, zwłaszcza do takich dokumentów, jak encyklika *Evangelium vitae* Jana Pawła II albo instrukcje Kongregacji Nauki Wiary. Łatwo dostrzec jednocześnie dojrzałe zorientowanie autora we współczesnej biologii i medycynie, bez czego niemożliwa byłaby dokładna, poprawna krytyka i określenie oceny moralnej poszczególnych zagadnień. Widać u autora znajomość i umiejętne przywoływanie poglądów różnych filozofów (Platon, św. Augustyn, T. Hobbes, J. Locke, I. Kant), ale też ważnych współczesnych filozofów i teologów katolickich (J. Finnis, M. Rhonheimer, W. May, G. Grisez). Kaczor precyzyjnie, niekiedy z ironią, pokazuje, jak niektórzy (także katolicy) krytycy orzeczeń papieskich potrafią się odwoływać do opinii św. Tomasza, F. de Vitorii czy innych teologów sprzed kilku wieków dla poparcia swoich argumentów, a zarazem nie pamiętają Tomaszowego wezwania, by teologowie trwali przy autorytecie Kościoła, a nie „jakiegoś Augustyna czy jakiegoś Hieronima, czy jeszcze innego doktora” (s. 130). Czytelnik z wdzięcznością dostrzeże też obszerny wykaz literatury (s. 201-216) oraz indeks osobowo-rzeczowy (s. 217-220). Mimo bardzo nielicznych niedoskonałości i przekłamań (np. błędny zapis tytułu *Tertio Millennio Adveniente* na s. 208, także problematyczne pomijanie stron w przypisach, gdzie nie ma wyraźnego cytatu), trzeba docenić recenzowane opracowanie prof. Christophera Kaczora z jezuickiego uniwersytetu w Los Angeles i polecić je wszystkim, którym nieobce są współczesne pytania etyczne w obszarze zagrożeń ludzkiego życia.



KS. MIROSLAW PAWLISZYN

K. Michalski, *Eseje o Bogu i człowieku*, Warszawa: Kurhaus Publishing 2014, 188 s.

Wydana w 2014 roku książka polskiego filozofa Krzysztofa Michalskiego pt. *Eseje o Bogu i śmierci* przeszła trochę niezauważona. Kilka recenzji w ambitniejszych pismach czy Internecie. Dziwne to, ponieważ sam autor zasługuje na uwagę, a i podnoszone przezeń kwestie są faktycznie niebanalne.

Krzysztof Michalski to w gronie filozofów postać znana i ceniona. Dodajmy, nie chodzi tu wyłącznie o środowisko polskie. Znany jest zarówno w Europie, jak i w Stanach Zjednoczonych. Wystarczy wspomnieć o Wiedniu i Bostonie – miejscach, w których pamięć o nim została zapisana na stałe. Urodzony w Warszawie w 1948 roku, przez lata był związany z tutejszym Uniwersytetem. W latach 60. należał do najbardziej znamienitych, a to chociażby za sprawą obecności w nim Leszka Kołakowskiego, Bronisława Baczki czy Zygmunta Baumana. Od 1994 roku kierował Katedrą Erazma z Rotterdamu w Instytucie Stosowanych Nauk Społecznych UW. Od 1986 roku był profesorem filozofii w Departament of Philosophy na Boston University. W jego biografii naukowej szczególną rolę pełni po dziś dzień – założony we Wiedniu wraz z Hansem-Georgiem Gadamerem, Józefem Tischnerem i Janem Błońskim – Instytut Nauk o Człowieku, którego był rektorem.

Opublikował wiele jakże ważnych prac z dziedziny filozofii. Warto wymienić chociażby następujące: *Heidegger i filozofia współczesna*, *Logika i czas. Próba analizy Husserlowskiej teorii sensu*, *Płomień wieczności. Eseje o myślach Fryderyka Nietzschego*, a także wybór esejów Martina Heideggera (*Budować, mieszkać, myśleć*) oraz Hansa-Georga Gadamera (*Rozum, Słowo, Dzieje. Szkice wybrane*). Nie wolno pominać jeszcze jednego faktu z jego życiorysu. Wraz z Józefem Tischnerem zainicjował spotkania intelektualistów w Castel Gandolfo, którym z dużą uwagą przysłuchiwał się Jan Paweł II. Pierwsze takie spotkanie odbyło się w 1983 roku, a jego tematem była wizja człowieka we współczesnej kulturze. Udział w nim brali myśliciele tej miary, co: Hans-Georg Gadamer, Leszek Kołakowski, Paul Ricoeur, Charles Taylor, Emmanuel Levinas, Carl-Friedrich von Weizsäcker, Józef Tischner i historycy: Aleksander Gieysztor, Emmanuel Le Roy Ladurie, a także historycy sztuki: Gottfried Boehm i Jan Białostocki<sup>1</sup>. Krzysztof Michalski zmarł 22 lutego 2013 roku, żył zaledwie 64 lata. Na wieść o jego śmierci jeden z jego uczniów pisał: „Kto go znał, ten nie może uwierzyć. Któż był bardziej żywotny, bardziej światowy i świetny od tego pięknego bruneta z podwiniętymi rękawami koszuli, strzelającego zza okularów ironiczno-uwodzielskimi spojrzzeniami? Był tak czarujący, że nawet zatwardziali sceptycy i zgorzkniali zazdrośnicy nie mogli mu się oprzeć. Tacy ludzie mają nie umierać nigdy, a jednak umierają. Widocznie anielice nie mogły się już doczekać [...] Autentyczność

<sup>1</sup> Za: <http://dzieje.pl/aktualnosci/rozmowy-w-castel-gandolfo-czyli-jak-papiez-przysluchiwal-sie-dyskusjom-intelektualistow> [dostęp 14 X 2016].

i ekscentryczność czyniła z Michalskiego geniusza. Bezbronnego w swej genialnej ułomności i z jej powodu podziwianego i kochanego. Dla nas, dla tysięcznego legionu michalszczyków, pełnego pięknych, zakochanych kobiet, brodatych profesorów i wszelkiej maści oryginałów, śmierć Krzysztofa jest nie do przyjęcia. *Cette mort est un scandale!* Tego się nie robi młodzieży”<sup>2</sup>.

*Eseje o Bogu i śmierci* to zbiór pism, często niejednoznacznych w swej formie, z wtrącanymi zdaniem, które pełnią rolę dopowiedzenia bądź wprowadzenia do dalszej części. Napotykamy tu na wątki bardzo osobiste, przepełnione wspomnieniami, przeżyta historią, na fragmenty solidnej analizy filozoficznej, dodajmy: podanej w sposób przystępny, bez zawilości i ekwilibrystycznych uduziwień, tak często znanych wyłącznie tym, którzy je wygłaszają, wreszcie na typowy esej, z jego kwiecistością, bogactwem formy i polotem. Książki tego typu podążają zazwyczaj w dwóch kierunkach. Są to albo zbiory luźno dobranych pism, uszeregowanych czasowo lub tematycznie, albo też świadomie zebrane przemyślenia, które składają się w pewną całość, zmierzając do uwydatnienia jakiejś ważnej treści. Pierwszy rodzaj nie jest związany ze zbyt daleko idącym zaangażowaniem intelektualnym tego, kto go sporządza. Drugi – przeciwnie, wymaga zwielokrotnionej uwagi, świadomego do głębi namysłu, wreszcie zdystansowanego i obiektywnego spojrzenia. W przypadku *Esejów* mamy wyraźnie do czynienia z tym drugim przypadkiem. Warto prześledzić tę myśl, odnaleźć zasadnicze wątki.

Bóg i śmierć – to dwa bliskie sobie, a jednocześnie wykluczające się zagadnienia. Bóg jest poza śmiercią, ale jednocześnie w osobie Jezusa Chrystusa śmierć staje się dla niego znana i bliska. Już w tym momencie warto zauważyć – i ślad ten przewija się na wielu stronach książki – że Krzysztof Michalski jest tym filozofem (podkreślmy raz jeszcze: o wymiarze światowym), który nie boi się filozofować o Jezusie, czyniąc zeń „obiekt” intelektualnej refleksji. Ten znawca współczesnej filozofii, szczególnie F. Nietzschego i M. Heideggera, ale też E. Husserla i E. Levinasa, jest przejęty myślą o „śmierci” Boga i „życiu” człowieka, które mają miejsce po tym „fakcie”. Wie on też doskonale, dzięki dogłębnej znajomości Heideggera, iż nie sposób filozofować poza kontekstem śmierci, owego wydarzenia, które determinuje wszystkie sposoby (możliwości) bycia człowiekiem. Wreszcie jedna jeszcze uwaga o charakterze fundamentalnym. K. Michalski pisze już po śmierci swego przyjaciela Józefa Tischnera. Daje tym samym wyraźnie do zrozumienia, że jego odejście jest zdarzeniem nie tylko „intelektualnym” (z Tischnerem odeszła myśl o niebagatelnym i jakże rozległym znaczeniu), lecz także „społecznym” (jakże brakuje jego analiz sytuacji, w jakiej znalazł się człowiek w danym sobie momencie historycznym), jak również „ponadczasowym” (zawsze odejście znaczących postaci jest rodzajem obumarcia otaczającego nas świata).

Czym zatem jest śmierć? „Ciszą”<sup>3</sup> – czytamy w pierwszym artykule. Jest to cisza, która staje się również rodzajem wiedzy; chrześcijanin<sup>4</sup> ma świadomość nieuchronności

<sup>2</sup> Cyt. za: <http://www.polityka.pl/tygodnikpolityka/kraj/1535613,1,wspomnienie-o-krzysztofie-michalskim.read> [dostęp 14 X 2016].

<sup>3</sup> K. Michalski, *Eseje o Bogu i śmierci*, Warszawa 2014, s.

<sup>4</sup> Tu zarzut pod adresem filozofa, pytanie: czy wprowadzenie tej kategorii już na samym początku rozważań to świadomy zabieg? Wszak opisywany dalej wątek dotyczy każdego, bez mała,

śmierci, tego, że „może się zjawić w każdej minucie”<sup>5</sup>. Śmierć jawi się jako koniec, czy jednak „koniec” wyczerpuje możliwe jej pojmowanie? Wszak wolno nam się spodziewać, iż jest ona zainicjowaniem czegoś „nowego”, czegoś, czemu jestem gotów poświęcić wszystko, co jest dla mnie cenne, ważne, bliskie. A jednak i tu wprowadzona wyżej kategoria „chrześcijanina” nie jest – jak się wydaje – adekwatna, ów akt „spodziewania się” nie jest gestem prostym, zwyczajnym, nie jest związany z wyznawaną religią. „Wymaga on nieludzkich sił” (s. 18), jest „ryś w ciągłości życia” (s. 19). Cisza nie ma więc błęgiego charakteru, nie jest rodzajem kontemplacji, ani też formą modlitwy. Jest czymś, co można określić jako pełne zatrwożenia zdumienie, milczące wpatrywanie w rozgrywającą się wciąż przede mną tajemnicę. Jak nazwać tę tajemnicę? Jest ona związana z nieuchronnym, dodajmy: nieludzkim, porzuceniem wszystkiego i spodziewaniem się nowości, która ma charakter totalny, całkowicie nieznaną.

I tu właśnie pojawia się postać przyjaciela autora – Józefa Tischnera. K. Michalski przywołuje zmarłego przed laty człowieka nie tylko jako kogoś bliskiego. Ma on pełną świadomość roli, jaką spełniał on w życiu publicznym. „Trzeba było wiele złej woli i daleko posuniętego stopnia duszy, by nie odczuć tej bijącej od Józka siły, co otwierała innym oczy i serce” (s. 23). Na dalszych stronach czytelnik *Esejów* znajdzie jakże trafnie zarysowany szkic teź postaci, którego niezwykłą zaletą była owa zdolność mówienia prostym językiem o sprawach trudnych, odnajdywania Boga w człowieku, w jego najbardziej zawitych i pogmatwanych drogach życia. Można rzeczywiście odnieść wrażenie, że jego śmierć jest właśnie tą, która rodzi w nas ciszę, jakąś niemożliwą do zatuszowania niemoc. Była jedną z tych sytuacji, w których nagle poczuliśmy się dramatycznie (właśnie w sensie Tischnerowskim) opuszczeni, niejako pozbawieni środków do dalszego życia.

Pytaniem, które rodzi się nieuchronnie, jest pytanie o miłość Boga. Skoro sami jesteśmy, bezradni, skazani na niepokonalne milczenie, to jedynym wyjściem z zaistniałej sytuacji jest właśnie zadanie pytania o miejsce i rolę Boga w opisywanym doświadczeniu. Słowem kluczem, jakie przychodzi automatycznie, jest właśnie słowo „miłość”. Co ono jednak znaczy? Jak je rozumieć? Trzeba przyznać, że próżno się spodziewać dogłębnej i w miarę wyczerpującej analizy. Odnajdujemy właściwie dwa, owszem istotne, dookreślenia: „Adresatem miłości, do której wzywa Chrystus, ma być każdy człowiek, który jej potrzebuje: bliźni” (s. 35) oraz drugie: „Ludzkie cierpienie i ludzka śmierć to wezwanie do bezwzględnej – i przez to boskiej – miłości” (s. 35). Pozostawiają one pewien niedosyt, trąca – chociażby z racji częstotliwości ich używania – banałem. Jest to być może zabieg celowy autora, zastosowany po to, by zmusić czytelnika do mozolnego odkrywania ich sensu na dalszych stronach. Nie jest wykluczone, że mamy do czynienia właśnie z takim zabiegiem, dwa kolejne rozdziały przedstawiają się bowiem jako kluczowe i chyba najważniejsze.

*Refleksja o smartwychwstaniu* – to nade wszystko rozmyślanie autora osnute wokół kwestii Boga, który stając się człowiekiem, z konieczności stał się też „Bogiem

---

człowieka i nie ma raczej charakteru „wyznaniowego”.

<sup>5</sup> K. Michalski, *Eseje o Bogu i śmierci*, s. 16.

umierającym” (s. 45). Zauważmy, że kwestią centralną staje się tutaj problem obecności Boga, jej rozumienia, ujmowania. Paradoksalnie okazuje się, że obecność staje się również miarą jego nieobecności, będącej efektem śmierci. Powiedzmy krótko, zresztą podobnie czyni K. Michalski: obecność jest „wpleciona” (s. 46) w życie, w nim zawarta, osadzona. Bóg jest w życiu człowieka, moim oraz tego, który znajduje się obok mnie. Wiemy już jednak, jak niebagatelną rolę w świecie moich relacji pełni mój bliźni, stąd miłość wyraża się właśnie w miłości nieskazitelnej, czystej, w pełni ofiarnej. Obecność Boga jest niczym innym, jak właśnie takim sposobem miłowania. Nie dziwi zatem, że podobnie jak J. Tischner, również autor *Esejów* będzie przywoływał postać Emmanuela Levinasa. Jestem jako człowiek wciąż wystawiony na próbę czyjejś obecności przy mnie, tej która żąda, prosi, domaga się poszanowania. Stającą wobec mnie jakieś „ty” jest zawsze wezwaniem, które nie może zostać unieważnione, a domaga się ciągłej akceptacji, aprobaty, wręcz ofiary. Jest to, dodajmy, nieustanny wysiłek kwestionowania siebie, wychodzenia „ku”, wydaniem siebie „na” to (na tego), kim sam nie jestem, „otwarcie nieprzeczuwanych, nieprzeniknionych światłem rozumu możliwości”. Jak czytamy w zwieńczeniu tego jakże ważnego artykułu, jest to jeszcze jedna z wielu możliwych prób ujęcia istoty zmartwychwstania. Jeszcze jedną znajdujemy w kolejnym artykule.

Obok E. Levinasa, ważne miejsce w analizach K. Michalskiego zajmuje Fryderyk Nietzsche. Jego propozycja przewartościowania wszystkich wartości nie jest – jak słusznie twierdzi autor *Esejów* – przejawem pustego dekadentyzmu czy nihilizmu. Ma ona swą podstawę ontyczną. Wszystko w świecie podlega zmianie, modyfikacjom, „nieredukowalnej różnorodności” (s. 57). Jakikolwiek próby uporządkowania, nadania kształtu, porządku (a taką rolę chcą pełnić wartości) są skazane na niepowodzenie. Sytuacja ta nie jest tylko naszym wrażeniem czy oceną rzeczywistości; tak po prostu jest, taki jest stan rzeczy, a poszukiwanie innego świata (również, a może zwłaszcza w religii) to ułuda. Wyjściem jest przewartościowanie wartości, ostateczne i definitywne ich porzucenie, a więc nihilizm. Nie jest to poszukiwanie nowych zasad, reguł życia, zastępowanie jednych wartości innymi, ogłaszanie kolejnych, wszechobowiązujących prawd. Nie jest to wysiłek stawiania jeszcze jednych tez, które miałyby ująć mniej czy bardziej trafnie rzeczywistość, ale wysiłek życia, wewnętrzna moc, pęd i ruch, nieustanne wykraczanie poza siebie bez budowania czegokolwiek. Mamy do czynienia z „niesłabnym napięciem między wysiłkiem znalezienia prawdy, uchwyceniem życia w pojęcia – i wyrwaniem się z nich” (s. 63). Nietzsche staje się dla K. Michalskiego jeszcze jednym motywem do poszukiwania nowości, wyzwolenia, rozpoczynania od nowa, przekroczenia śmierci.

Koniec końców okazuje się, że pytanie o Boga i śmierć (śmierć mojego bliźniego, przyjaciela, moją własną) jest wielkim pytaniem o własne przemijanie i naturę dobra jako takiego. Te kwestie omawiane są w ostatnich fragmentach prezentowanej książki. Przemijanie wydaje się czymś absurdalnym, niezrozumiałym, czymś, co w świetle powyższych wywodów wymyka się „z perspektywy tego, co przemija” (s. 174; tak jak wartości nie mogą ująć świata, w którym obowiązują). Jest ono jednocześnie czymś niepokonalnym i przejmująco obecnym. W przeciwieństwie do wartości, których

można nie zanegować, tkwiąc w dawnym (dotychczasowym) porządku, przemijanie nie może zostać (we mnie i we wszystkim, co jest) zablokowane, unieważnione. Rodzi ono nieuchronne poczucie trwogi, lęku, przerażenia, ale jest też jedynym warunkiem umożliwiającym ujawnienie się tego, co nowe, nieznanne, radykalnie inne, dopowiedzmy: właśnie nie-przemijające. Rozum, który odkrywa tę prawdę, zmuszony jest do kapitulacji, bezsilności<sup>6</sup>, a w jego miejsce wchodzi religia jako ta, którą w charakterystyczny dla siebie sposób może „zrozumieć”, czym jest przemijanie. Jedynie, co sensowne w tym kontekście, to czynić dobro na tyle, na ile to możliwe, na tyle, na ile jestem w stanie je czynić. Owszem poczucie ogólnie panującego deficytu dobra może rodzić lęk, obawę. Nie mam jednak możliwości spełnienia wszystkich oczekiwań świata kierowanych pod moim adresem. Jednak dobro jest możliwe, dawane wedle najlepiej pojętej dobrej woli. „To się zdarza – napisze w ostatnim zdaniu Krzysztof Michalski – wbrew wszystkiemu. Dobro jest cudem; nieracjonalnie jest go oczekiwać, ale można mieć na nie nadzieję” (s. 185). Tyle pozostaje człowiekowi z jego zmagania związanych z pytaniem o Boga i śmierć.

Książka nieżyjącego już polskiego filozofa zasługuje z pewnością na uwagę. Można, i to nie tylko z racji formalnych, wskazać na pewne jej usterki. Może nieco razić pretensjonalny tytuł, z jednej strony wskazujący na doniosłość podejmowanych kwestii, z drugiej – nad miarę pojemny, mało precyzyjny. O Bogu i śmierci nie sposób napisać jedną książkę, nawet jeśli ma ona 188 stron. Stąd też język poszczególnych rozpraw zdaje się rozplýwać, gubić sam siebie, tracić treść, która chce przekazać po to, by ją po chwili gorączkowo odszukać. Jedną z recenzji zamieszczonych w Internecie zarzuci autorowi nawet autoplagiat, kiedy okaże się, że jeden z tekstów został umieszczony również w innej książce, bez stosownej adnotacji<sup>7</sup>. Uchybienia te są jednak mało znaczące. O wiele bardziej doniosła jest myśl towarzysząca całości przemyśleń. Pokazuje ona wyraźnie, że rzetelnie uprawiana filozofia nie waha się z uwagą podejmować tematy religijne. Nie dość na tym, że znaczącemu w świecie filozofowi nie jest obca Ewangelia i wielkie pytania związane z kwestią wieczności, tak istotną dla każdego, kto podejmuje trud myślenia. Z jakim smakiem i podziwem czyta się jakże głębokie, a jednocześnie prosto podane, poglądy Nietzschego, Levinasa, Tischnera czy Kołakowskiego. Wreszcie sam autor, czytany już z perspektywy jego śmierci, pokazuje filozofię jako bliską człowiekowi, nie tę, która z upodobaniem czyteluje precyzyjność używanych słów, terminów, znaczeń, ale tę, która żyje, tętni, mieni się barwami podejmowanych problemów, bez ich spływania, banalizowania, kwestionowania.

Czytając takie teksty, aż się chce być filozofem i aż się chce stawiać pytania o Boga, a także o śmierć.

<sup>6</sup> K. Michalski nie wspomina tu, a szkoda, o postaci niemieckiego filozofa Petera Wusta, który w niedościgniony sposób opisywał owo doświadczenie bezsilności rozumu w kontekście religii.

<sup>7</sup> Za: <http://kuznia.art.pl/recenzje/1056-eseje-o-bogu-i-smierci-krzysztof-michalski.html> [dostęp: 14 X 2016].



PAWEŁ SZUPPE

Ks. Leonard Fic, *Buddyzm w kulturze Zachodu*, Lublin: Wydawnictwo Polihymnia 2016, 240 s.

Buddyzm to jedna z wielkich religii świata, kształtująca nie tylko postawy ludzi żyjących na obszarze cywilizacji Dalekiego Wschodu i Indii, ale też oddziałująca na społeczności kultury Zachodu. Jest religią ustanowioną przez Siddhartę Gautamę, mędrca z rodu Siakjów, który po oświeceniu – czyli zrozumieniu praw rządzących światem – stał się Buddą. Najważniejsze filary buddyzmu określa się jako „trzy klejnoty”, które wyraża formuła: „Szukam schronienia w Buddzie (nauczycielu historycznym), *dharmie* (nauce) i *sanghi* (wspólnocie). Jego najważniejszym symbolem jest „Koło Prawa”.

Podstawą buddyzmu są cztery szlachetne prawdy: prawda o cierpieniu (istota bytu); prawda o powstawaniu cierpienia (źródła cierpienia – pragnienie i pożądanie); prawda o wyniszczeniu cierpienia (wyzbycie się źródeł cierpienia); prawda o drodze prowadzącej do unicestwienia cierpienia (ośmioczęłonowa ścieżka: właściwe widzenie świata, właściwa myśl [mądrość – poznanie struktury świata, który jest przemijający, przeniknięty bólem i pozbawiony substancji], właściwa mowa, właściwe działanie, właściwe środki utrzymania [moralność oparta na niekrzywdzeniu innych, nieprzywłaszczaniu sobie cudzych rzeczy, powściągliwości seksualnej, prawdomówności oraz powstrzymaniu się od środków odurzających], właściwy wysiłek, właściwa uwaga, właściwa koncentracja [skupienie prowadzące do stanu oświecenia]).

Buddyzm określa się jako religię kosmocentryczną, w której punktem wyjścia jest niezwykle człowiek doświadczający kosmosu w trzech aspektach: nietrwałości (*anicca*), cierpieniu (*dukkha*) i nie-jaźni (*anatta*). Religia ta opiera się na teorii *reinkarnacji* (kołowrót wcieleń) oraz prawie *karmana* (czyny posiadające wymiar etyczny, które decydują o przyszłej formie egzystencji człowieka). Ostatecznym celem w buddyzmie jest *nirwana* – transcendentny stan wyzwolenia z kręgu powtórnych narodzin i umierania (zgaszenie, zdmuchnięcie płomienia życia).

Buddyzm – jak każda religia – nie stanowi monolitu. W ciągu wieków wykształciły się w nim liczne kierunki, szkoły wskazujące wyznawcy drogę do osiągnięcia *nirwany* – stanu zrozumienia, przebudzenia, wyzwolenia, oświecenia. Najważniejsze z nich to: *hinajana* (*therewada* – „mały wóz”), *mahajana* („wielki wóz”), *wadžrajana* („diamentowy wóz”).

Na temat buddyzmu powstało już wiele opracowań naukowych, zarówno obcojęzycznych, jak też polskojęzycznych. Wśród publikacji z tego zakresu należy wymienić m.in.: Brück M. von, *Buddhismus. Grundlagen – Geschichte – Praxis*, Gütersloh 1998; Celli N., *Buddyzm*, Warszawa 2010; Dajczer T., *Buddyzm w swej specyfice i odrębności wobec chrześcijaństwa*, Warszawa 1993; *Encyclopedia of Buddhism*, London–New York 2010; Jong J.W. de, *A Brief History of Buddhist Studies in Europe and America*, 2nd ed., Tokyo 1997; Karpowicz P., *Ścieżka Dharmy. Społeczna recepcja buddyzmu w Polsce*, w: Sieradzan J. (red.), *Buddologia w Polsce. Aspekty filozoficzne i socjologiczne*,

Kraków 1993, s. 66-99; Klatt N., *Literarkristische Beiträge zum Problem christlich-buddhistischer Parallelen*, Köln 1982; Klimkeit H.J., *Der Buddha. Leben und Lehre*, Stuttgart–Berlin–Köln 1990; Kosior K., *Buddyzm w Polsce*, „Nomos” 1997, nr 18/19, s. 189-198; tenże, *Krótką historia buddyźmu w Europie*, „Annales Universitatis Marie Curie-Skłodowska. Filozofia i Socjologia” 27 (2002), nr 9, s. 167-182; tenże, *Wprawienie w Ruch Koła Dharmy na Zachodzie. Początki recepcji buddyźmu w Europie Zachodniej*, „Nomos” 1997, nr 18/19, s. 183-188; Mejer M., *Buddyzm*, Warszawa 1980; tenże, *Buddyzm. Zarys historii buddyźmu w Indiach*, Warszawa 2001; Messing M., *Der Buddhismus im Westen. Von der Antike bis Heute*, München 1997; Oldenberg H., *Budda. Życie, nauczanie i wspólnota*, wyd. 2, Kraków 1999; Sakowicz E., *Dialog Kościoła katolickiego z buddyżmem. Zarys faktograficzny*, w: Śliwka E., Brześciński M. (red.), *Dni Buddyjskie (Materiały z Sesji Naukowej). V Pieniężnińskie Spotkania z Religiami*, Pieniężno 1990, s. 152-179; tenże, *Papież Jan Paweł II o buddyżmie*, „Homo Dei” 61 (1992), nr 2–3, s. 63-72; tenże, *Pryncypia dialogu Kościoła katolickiego z religiami Dalekiego Wschodu i Indii w świetle nauczania Soboru Watykańskiego II oraz dokumentów posoborowych*, Warszawa 2006; Schmidt-Leukel P., *Understanding Buddhism*, Edinburgh 2006; tenże, *Buddhism and the Idea of Human Rights. Resonances and Dissonances*, „Journal of Buddhist-Christian Studies” 2006, No. 26, s. 33-49; tenże, *Buddhism, Christianity and the Question of Creation*, Burlington 2006; Snelling J., *Buddyzm*, Poznań 1999; Szostkiewicz A., *Przebudzony. Opowieść o Buddzie i o tym, czego w buddyżmie szukają ludzie Zachodu*, Warszawa 2004; Tworuszka M., *Buddyzm*, Warszawa 2009; Zotz V., *Historia filozofii buddyjskiej*, Kraków 2007.

W nurt powyższych publikacji wpisuje się także najnowsza książka ks. Leonarda Fica *Buddyzm w kulturze Zachodu* (Lublin 2016). Autor dzieła jest prezbiterem diecezji włocławskiej. Odbył studia teologiczne w Akademii Teologii Katolickiej (dziś Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego – UKSW) z zakresu teologii dogmatycznej i fundamentalnej. Studiował też w Tybindze oraz Rzymie. Biegłe włada nie tylko językami nowożytnymi, zwłaszcza niemieckim, angielskim, włoskim, ale zna również sanskryt (święty język Indii) i palijski. Od prawie 20 lat prowadzi zajęcia z religioznawstwa na UKSW. Obecnie jest kierownikiem Katedry Religioznawstwa i Dialogu Międzyreligijnego w Instytucie Dialogu Kultury i Religii na Wydziale Teologicznym UKSW. Przedmiotem naukowych badań ks. L. Fica są przede wszystkim religie Dalekiego Wschodu: hinduizm, buddyzm, religie Chin oraz Japonii. Szczególnie zainteresowania kieruje jednak w stronę buddyźmu. W swoich wykładach przybliżył studentom tę uniwersalistyczną religię i przełamuje pewne stereotypy z nią związane.

Od wielu lat ks. L. Fica należy do różnych instytucji naukowych: Stowarzyszenia Polskich Teologów Fundamentalnych, Międzynarodowego Koła Fundamentalistów, Dogmatyków i Prawników w Berlinie, Towarzystwa Naukowego Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku. Jest członkiem Komitetu Redakcyjnego pisma „Lumen Gentium”, wydawanego przez Papieską Unię Misyjną – organ Papieskich Dział Misyjnych w Polsce.

Dorobek naukowy ks. L. Fica jest imponujący. Składają się na niego liczne artykuły i hasła zamieszczone w *Encyklopedii katolickiej*. Wiele z nich dotyczy buddy-

zmu. Oprócz haseł encyklopedycznych, na uwagę zasługują też artykuły poruszające tematykę buddyjskiej teodycei i soteriologii oraz dialogu międzyreligijnego Kościoła katolickiego z buddyzmem. Należy wymienić tu następujące teksty: *Buddyzm*, w: Sakowicz E. (red.), *Jan Paweł II. Encyklopedia dialogu i ekumenizmu*, Radom 2006, s. 91-115; *Buddyzm a chrześcijaństwo. Problem „Boga” i Jezusa Chrystusa w buddyzmie*, „Ateneum Kapłańskie” 136 (2001), z. 1, s. 22-39; *Chrześcijaństwo i buddyzm – od spotkania do dialogu*, „Studia Theologica Varsaviensia” 49 (2011), nr 2, s. 161-177; *Czym jest zbawienie w buddyzmie?*, „Studia Włocławskie” 4 (2001), s. 95-106; *Dialog chrześcijaństwa z buddyzmem*, w: Zimoń H. (red.), *Dialog międzyreligijny*, Lublin 2004, s. 209-258; *Dialog Kościoła katolickiego z buddyzmem*, „Studia Włocławskie” 6 (2003), s. 166-179; *Dialog z hinduizmem i buddyzmem*, „Ateneum Kapłańskie” 153 (2009), z. 3, s. 471-494; *Miejsca święte i miejsca modlitwy w buddyzmie*, w: Cisko W., Różański J. (red.), *Miejsca modlitwy i miejsca święte w religiach świata. Praca zbiorowa*, Warszawa–Pelplin 2014, s. 213-231; *Poszukiwanie wspólnych płaszczyzn dialogu Kościoła katolickiego z buddyzmem w nauczaniu Jana Pawła II*, „Studia Theologica Varsaviensia” 45 (2007), nr 2, s. 109-127; *Problematyka „Boga” w dialogu chrześcijańsko-buddyjskim*, w: Konecki K., Werbiński I. (red.), *Edukacja – kultura – teologia*, Toruń 2003, s. 521-537; *Studia nad dialogiem chrześcijaństwa z buddyzmem w Polsce*, w: Kupisiński Z. (red.), *Badania religiologiczne w Polsce*, Lublin 2011, s. 153-169; *Zbawienie w buddyzmie*, w: Różański J. (red.), *Ecclesia in Asia. Wybrane problemy Kościoła w Azji w świetle posynodalnej adhortacji Jana Pawła II*, Warszawa 2004, s. 217-230. Na szczególną uwagę zasługuje monografia *Kościół katolicki a buddyzm. Propedeutyka dialogu* (Włocławek 2009). Dwa rozdziały tej publikacji (*Recepcja buddyzmu w kulturze Zachodu – rys historyczny* i *Dialog z buddyzmem w soborowych i posoborowych dokumentach Magisterium Kościoła katolickiego od Pawła VI do Benedykta XVI*) posłużyły ks. L. Ficowi jako podstawa do napisania książki *Buddyzm w kulturze Zachodu*.

Prezentowana publikacja składa się z przedślowia, wstępu, sześciu rozdziałów, zakończenia i bibliografii. Rozdział pierwszy omawia spotkanie cywilizacji Zachodu z nauką Siddharty Gautamy oraz buddyzmem. Skupia się na epoce hellenistycznej, kiedy to nastąpiła hellenizacja Wschodu i orientalizacja myśli greckiej. W okresie tym cywilizacja Zachodu zetknęła się po raz pierwszy na tak wielką skalę z kulturą, religią i filozofią Orientu (wędrówka dusz [metempsychoza], wegetarianizm, zakaz zabijania zwierząt, składania krwawych ofiar, prawo *karmana*, koncepcja podporządkowania rozumowi zmysłowych żądz i namiętności). Autor przedstawia trzy etapy zainteresowania Zachodu cywilizacją Dalekiego Wschodu: działalność Aleksandra Wielkiego (327–324 przed Chr.); lata panowania dynastii Maurjów (324–187 przed Chr.); rządy króla Meandra (około I wiek przed Chr.).

W rozdziale drugim mamy wnikliwą analizę epoki średniowiecza, wyróżniającego się legendami, bogactwem literatury z zakresu wiedzy o religii, nielicznymi, lecz bardzo ważnymi podróżami ludzi Zachodu na Daleki Wschód i do Indii. Autor ukazuje bliskie kontakty nestorian z gminami buddyjskimi. Podkreśla niekwestionowane znaczenie rozpowszechnionej w kręgach nestoriańskich legendy o nawróceniu na chrześcijań-

stwo przez św. Tomasza indyjskiego władcy, która mogła się zmieszać z buddyjskimi podaniami dotyczącymi cudownych narodzin Buddy. Zaowocowało to powstaniem w średniowieczu chrześcijańskiego romansu *Dzieje Barlaama i Jozafata*. Opowieść ta dotarła do Polski dzięki ks. Piotrowi Skardze, który w *Żywotach świętych* (1579) zamieścił *Żywot Jozafata, króla indyjskiego i Barlaama pustelnika*. Prekursorem spojrzenia na buddyzm ze stanowiska średniowiecznej teologii chrześcijańskiej był Dante Alighieri, który przy pisaniu *Nie-Boskiej Komедii* odwoływał się nie tylko do historii chrześcijańskiej Europy, ale także do tradycji Indii, którą poznał dzięki przekazom Marco Polo zawartym w *Opisie świata*. Świadczą o tym dwa fragmenty jego dzieła z części *Raj* (pieśń XI wersety 49–54 i XIX wersety 70–81). Informacje na temat buddyzmu docierały również do Europy dzięki ustnym relacjom kupców i podróżników oraz franciszkańskim misjonarzom.

Rozdział trzeci ukazuje nowożytnie spojrzenie na buddyzm z perspektywy wypraw misyjnych. Duże znaczenie w przybliżeniu ludziom Zachodu tej religii mieli jezuicy misjonarze, szczególnie św. Franciszek Ksawery, Matteo Ricci, Adam Schall, Antonio de Andrade, Estêvão Cacella, João Cabral, Hipólito Desideri, Johann Grueber, Heinrich Roth. Okres nowożytnych wypraw misyjnych należy traktować nie tylko jako pierwsze próby ewangelizacji Dalekiego Wschodu, ale przede wszystkim jako początek późniejszej inkulturacji misyjnej oraz dialogu.

Wiek XIX to czas fascynacji Zachodu kulturą, myślą i religijnością Orientu. Te właśnie aspekty porusza rozdział czwarty omawianej publikacji. Pierwszym europejskim myślicielem zafascynowanym buddyzmem był Artur Schopenhauer, którego dzieło *Świat jako wola i wyobrażenie* zawiera najwięcej paraleli z nauką Siddharty Gautamy (nawiązanie do czterech szlachetnych prawd, zmienność, nietrwałość, iluzoryczność świata zjawisk). Buddyjskie reminiscencje odnajdujemy także w myśli Fryderyka Nietzschego, operach Richarda Wagnera, pracach indologa Paula Deussena. Przełomem w recepcji buddyzmu na Zachodzie nastąpił w 1881 roku i wiązał się z trzema wydarzeniami przygotowującymi obecność tej religii w Europie: (1) powołanie przez Thomasa Williama Rhys-Davids'a i Friedricha Maxa Müllera Towarzystwa Tekstów Palijskich (Pāli Text Society), mającego opracowywać, wydawać oraz rozpowszechniać buddyjskie teksty w języku palijskim wraz z transliteracją łacińską i przekładach angielskich; (2) opublikowanie monografii Hermanna Oldenberga *Budda. Życie, nauczanie i wspólnota*; (3) wydanie *Katechizmu buddyjskiego* Henry'ego Steela Olcotta (współzałożyciel Towarzystwa Teozoficznego [1875]), mającego stanowić kompendium wiedzy o buddyzmie *hinajany*, spisany w formie 365 pytań i odpowiedzi).

Od połowy XIX stulecia na Zachodzie wzmogło się zainteresowanie doktryną i filozofią buddyzmu. Najważniejsze dzieła tego okresu to: książka Gerarda Eugène'a Bernoufa *Wprowadzenie do historii buddyzmu indyjskiego* (1844) – pierwsza naukowa prezentacja tej religii w Europie; wierszowana biografia Buddy Edwina Arnolda *Światło Azji* (1879); opracowania Hermanna Oldenberga *Budda. Życie, nauczanie i wspólnota* (1881) i Thomasa Williama Rhys-Davids'a *Buddyzm* (1887). Pojawiają się też przekłady buddyjskich *sutr*: *Saddharmapundarika* (Lotosu Prawa), *Dhammapada* (Kazań

Buddy), *Winajapitaka* (Dyscypliny). Opublikowano sześć tomów *dżatak*, zawierających opowieści o poprzednich wcieleniach Buddy.

Na upowszechnienie buddyzmu w kulturze Zachodu XIX wieku pewien wpływ wywarło Towarzystwo Teozoficzne. Przyjmowało ono, że wszystkie systemy religijno-filozoficzne zawierają dwie płaszczyzny wiedzy – egzoteryczną (zewnętrzną) i ezoteryczną (wewnętrzną). Teozofowie przypisywali Buddzie naukę tajemną, w której zawarł odpowiedzi na pytania natury metafizycznej dotyczące wszechświata, duszy i wieczności. Wiedzy tej nie nauczał publicznie, lecz przekazał ją najbliższym i najbardziej wtajemniczonym uczniom.

Przy tej okazji warto dodać, że teozofowie głosili tzw. „religię mądrości”. Relatywizując idee pochodzące z różnych systemów religijnych, zamierzali stworzyć wspólną dla wszystkich ludzi religię, którą miała być teozofia. W teozoficznej interpretacji buddyzmu teologia chrześcijańska widziała odbicie istniejących tendencji światopoglądowych, takich jak: nihilizm, materializm, ateizm, skrajny pesymizm, życiowy fatalizm, antynaukowość, oręż w walce z Kościołem katolickim. Wystarczy wymienić tu takich autorów, jak: Jules Barthélemy Saint Hilaire (m.in. dzieła *Buddyzm; Budda i jego religia; Chrześcijaństwo i buddyzm*), Friedrich Max Müller (*O nihilizmie buddyjskim*) czy ks. Władysław Michał Dębicki (*Filozofia nicości. Rzecz o istocie buddyzmu*).

W XIX stuleciu buddyzm przyciągał ludzi charakteryzujących się autonomią działania, krytyków chrześcijaństwa oraz zwolenników okultyzmu i spirytyzmu. Fascynacja intelektualistów europejskich Orientem spowodowała, że ugruntowaniu buddyzmu na Zachodzie towarzyszyła postawa synkretyzmu.

Rozdział piąty prezentowanej publikacji opisuje apologetyczne modele recepcji buddyzmu w XX wieku. Chrześcijańska interpretacja tej religii – oparta na doświadczeniach wyniesionych z XIX stulecia – widziała w buddyzmie ateistyczno-nihilistyczny system filozoficzny lub świecką etykę bez Boga. Apologetyka początkowej fazy tego okresu wykazywała wyższość chrześcijaństwa nad wyznawcami nauki Buddy. Na takie rozumienie buddyzmu wpłynął również fakt, że interpretowano go przez pryzmat zachodnich kategorii myślowych i wartości, pomijając kontekst społeczno-kulturowy, w jakim powstała ta religia. Brakowało także bezpośrednich kontaktów z przedstawicielami tradycji buddyjskich.

Przed Soborem Watykańskim II istniały dwa modele wczesnej recepcji buddyzmu w kulturze Zachodu: historycznych zależności między chrześcijaństwem a buddyzmem – wskazywanie pewnych podobieństw na podstawie wybiórczej komparatystyki paralelnych motywów, obrazów czy sentencji (Rudolf Seydel, Gustaw Adolf van den Bergh van Eysing, Richard Grabe, Elmar R. Gruber i Holger Kersten [*Oryginalność Jezusa. Buddyjskie źródła chrześcijaństwa*], Edward Conze); apologetyczna komparatystyka religijna – walka z prądami światopoglądowymi, w świetle których rozpatrywano buddyzm (ateizm, nihilizm, determinizm, pesymizm, etyka pozytywistyczna, materializm praktyczny), ukazywanie sprzeczności chrześcijaństwa i wyznawców nauki Buddy (główne zarzuty: ateizm, materializm; pesymizm, nihilizm; „autosoteriologia”, zbawczy indywidualizm; pasywność oraz wrogość wobec kultury).



Błędny obraz buddyzmu – ukształtowany przez apologetów w XIX wieku – dominował wśród chrześcijan do czasów Soboru Watykańskiego II. W obliczu niewłaściwego rozumienia nauczania Buddy pojawiła się potrzeba i konieczność zrewidowania przez Kościół podejścia do tej religii oraz nawiązania dialogu z jej wyznawcami. Temat ten podejmuje rozdział szósty niniejszej monografii.

Od momentu ogłoszenia deklaracji *Nostra aetate* (28 października 1965 roku) sprawą priorytetową dla Kościoła staje się dialog z buddyzmem, który uznaje niewystarczalność ziemskiego świata. Dokument podkreśla, że religia ta naucza drogi, jaką podążają ludzie w duchu pobożności celem osiągnięcia stanu doskonałego wyzwolenia własnymi siłami, lub też wsparci wyższą pomocą, doszli do najwyższego oświecenia. Powyższy tekst wskazuje pięć komponentów, które mogą stanowić podstawę dialogu: komplementarność buddyjskiej doktryny (mimo wielości szkół i odłamów) – nauczanie historycznego założyciela Siddharty Gautamy; niewystarczalność doczesnego świata – ukierunkowanie na Transcendencję; problem cierpienia; poszukiwanie drogi prowadzącej do wyzwolenia – promocja człowieka; ufna pobożność – religijna wiara w Buddę. Deklaracja dostrzega trzy płaszczyzny, na których powinien być prowadzony dialog chrześcijańsko-buddyjski: egzystencjalnego poznania, etyczno-ascetycznej, religijnej doświadczenia.

W dokumencie soborowym Kościół katolicki pozytywnie ocenił następujące wartości buddyjskie: „nadrzędność” człowieka, jego odpowiedzialne działanie, wewnętrzną wolność; perspektywę definitywnego zbawienia; istnienie wzorców świętości (Budda, *arhat*, *bodhisattwa*); szlachetne normy etyczne; znaczenie życia monastycznego i kontemplacyjnego; świadomość obecności *sacrum* przenikającego całość ludzkiej egzystencji.

Jan Paweł II wyraził swoje stanowisko wobec buddyzmu na kartach książki *Przekroczyć próg nadziei*. Papież ostrożnie podchodził do masowej fascynacji tą religią, w której ludzie Zachodu upatrywali alternatywy dla chrześcijaństwa, zrywając z własnym dziedzictwem duchowym. Przestrzegał nie tyle przed samym buddyzmem, ile przed ruchami pseudoreligijnymi (*New Age*), bazującymi na jego technikach medytacyjnych. W jego ujęciu dialog chrześcijańsko-buddyjski powinien przebiegać na płaszczyźnie duchowego wymiaru człowieka oraz religijnych wartości. Był dla niego sposobem wspólnego dochodzenia do prawdy i dzielenia jej z innymi celem ochrony podstawowych praw przysługujących wszystkim ludziom (obrona życia, godności, wolności, troska o rodzinę, sprawiedliwość i pokój na świecie).

Spotkania papieża z wyznawcami buddyzmu wyrażały wielki szacunek dla ich wartości duchowych, etycznych. Zawsze jednak przemawiał jako Pasterz Kościoła, świadomy swej przynależności i tożsamości religijnej. W dialogu nie relatywizował Prawdy ani nie rezygnował z głoszenia Ewangelii w imię źle pojmowanej jedności. Dostrzegał możliwość prowadzenia dialogu chrześcijańsko-buddyjskiego na trzech płaszczyznach: (1) życia (wychowanie do pokoju oraz szacunku dla środowiska naturalnego, solidarność z cierpiącymi, pragnienie sprawiedliwości, okazywanie miłości, przyjaźni w relacjach międzyludzkich); (2) doświadczenia religijnego (kontemplacja,

modlitwa); (3) teologicznej (odkrywanie, docenianie odmiennych tradycji i wartości duchowych).

Podejście Benedykta XVI do buddyzmu charakteryzował apologetyczny ton. Jego rozważania w tym zakresie były wyrazem polemiki skierowanej przeciwko współczesnym tendencjom podważającym wiarę chrześcijańską. Papież krytykował zachodnią fascynację buddyzmem oraz wykorzystywanie nauki Siddharty Gautamy przez zwolenników teologii pluralistycznej jako narzędzia służącego do negowania uniwersalizmu chrześcijańskiego, sankcjonowania relatywizujących prawdę koncepcji religii czy kwestionowania prawd metafizycznych na rzecz teorii ewolucji, a także gloryfikacji ludzkiego rozumu.

Według Benedykta XVI dialog z buddyzmem to szukanie i odkrywanie prawdy oraz świadczenie o niej, promowanie duchowych wartości w zsekularyzowanych społeczeństwach Zachodu, głoszenie zbawczego planu Boga względem ludzkości, wypełnionego w Jezusie Chrystusie. Wspólne spotkania chrześcijan i buddystów powinny być wyrazem ochrony praw człowieka, szacunku dla wolności, prymatu wartości duchowych, etycznego życia, dążenia do pokoju na świecie.

Papież Franciszek od początku swojego pontyfikatu podkreśla znaczenie braterstwa i solidarności chrześcijan z wyznawcami buddyzmu. Daje świadectwo otwarcia Kościoła na dialog religijnego doświadczenia, gdzie przedstawiciele tych dwóch religii istnieją obok siebie, kiedy wspólnie modlą się lub są świadkami modlitwy.

Książka ks. L. Fica *Buddyzm w kulturze Zachodu* jest nowością w polskiej literaturze przedmiotu. To studium religiologiczne, w którym przeplatają się liczne wątki z zakresu religioznawstwa (historia, socjologia, geografia religii), filozofii i teologii religii. Stanowi źródło cennej wiedzy faktograficznej o obecności tej religii na Zachodzie. Walorem prezentowanej monografii jest nie tylko bogaty materiał historyczny oparty na źródłowej bibliografii (Magisterium Kościoła [nauczanie papieży Pawła VI, Jana Pawła II, Benedykta XVI, Franciszka, dokumenty dykasterii Stolicy Apostolskiej oraz zbiory dokumentów Kościoła], literatura przedmiotu) i zebrany w niewielkiej publikacji (240 s.), ale również przystępny język. Wnosi ona ważny wkład do polskiej nauki. Jest książką unikatową, prezentującą syntetycznie dzieje buddyzmu w cywilizacji Zachodu. Warto ją polecić historykom, religioznawcom, teologom, duszpasterzom oraz wszystkim, którzy podejmują dialog z buddyzmem na różnych płaszczyznach. Pozostaje także zachęcić Autora do podjęcia trudu przedstawienia recepcji tej religii w Polsce, ze szczególnym uwzględnieniem buddyjskich wspólnot wyznaniowych działających na terenie naszego kraju.