

Wiesław G. Dawidowski

"Wspólny świat religii", Tomasz
Węclawski, Kraków 1995 : [recenzja]

Collectanea Theologica 67/4, 202-205

1997

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Całość publikacji pokazuje wreszcie wielość postaci z życia Kościoła. Jawiące się nazwiska wskazują na konkretne płaszczyzny odpowiedzialności i podejmowanych zadań. Tu jawią się one w formie mniej anonimowej, a bardziej określonej w ramach struktur danych instytucji. To gama wielu wybitnych nazwisk, znanych z mediów i zapisanych już w annałach historii.

Prezentowana książka ks. Andrzeja F. Dziuby jest ze wszech miar godną uwagi oraz obecności w instytucjach kościelnych oraz świeckich. Trudno wręcz wyobrazić sobie biuro poważnej instytucji centralnej, która utrzymuje szerokie kontakty, aby tam zabrakło tej publikacji. Ostatecznie podaje ona informacje niezbędne oraz bardzo użyteczne w kontaktach międzyinstytucjonalnych.

Warto jeszcze dodać, iż po dotychczasowych doświadczeniach należy wyrazić nadzieję, iż ks. Dziuba wyda kolejną, uaktualnioną edycję tego typu informatora. Zapotrzebowanie i oczekiwanie wydaje się czymś oczywistym. Może z czasem pozwoli to na wydanie jeszcze bardziej kompleksowego informatora o Kościele w Polsce, podobnie jak to ma miejsce np. w Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej, Belgii lub Irlandii. Ostatnia taka praca ukazała się w okresie międzywojennym i chyba czas już dojrzał, aby współcześnie opublikować coś podobnego. Będzie to utrwaleniem stanu aktualnego ale i swoistą wizytówką informacyjną, także dla Kościołów narodowych.

ks. Władysław Wyszowadzki

Tomasz Węcłowski, *Wspólny świat religii*, Biblioteka Filozofii Religii, Kraków 1995, ss. 335.

Uważny obserwator zachowań ludzkich schyłku XX wieku nie może pominąć fenomenu swoistego przebudzenia ducha religijnego, przybierającego różnorodne formy postaw i zachowań. Duże społeczności, jak i jednostki, w swoich poszukiwaniach wartości trwałych i nieprzemijających na tym świecie, otwierają się na rzeczywistość pozwalającą im przekroczyć własne „napięcia i rozdarcia między porywającym pragnieniem zupełności i spełnienia a dręczącym człowieka poczuciem uwikłania w świat wartości niepełnych i pozornych” (s. 200). Fascynacje religiami i systemami filozoficznymi Dalekiego Wschodu, Walka o dominację islamu, szacunek dla judaizmu, przebudzenie chrześcijaństwa skłaniają do refleksji. Czy istnieje płaszczyzna porozumienia i dialogu w tym wielkim tyglu religii świata? Czy można wskazać jakiś wspólny mianownik scalający wielkie systemy religijne?

Pytanie to stawia ks. Tomasz Węcłowski (ur. 1952), wykładowca teologii fundamentalnej na PWT w Poznaniu i autor wielu publikacji z tej dziedziny. W języku polskim wydał m.in. *Obecność i spotkanie* (1981), *Elementy chrystologii* (1988), *Gdzie jest Bóg?* (1992), *W teologii chodzi o Ciebie* (1995), *Rekolekcje z Karlem Capkiem* (1995).

Tomasz Węcłowski podjął się zadania bardzo trudnego. Z jednej strony, jak sam to przyznaje, chciał stworzyć pomoc dla studentów filozofii i historii religii,

w formie klasycznego wykładu teologicznofundamentalnego *De religione* (zob. s. 8). Wydaje się jednak, że autor postawił sobie również za zadanie przemówienie do znaczenia szerszego grona odbiorców.

Na książkę *Wspólny świat religii* składają się trzy nieomal autonomiczne części, z których każda zawiera trzy rozdziały.

Część pierwsza ukazuje zagadnienia języka religii (s. 15 – 118). W jej ramach omówione zostały typy filozofii religii (s. 21 – 59). Autor podpira swoje analizy fragmentami dzieł takich filozofów jak Spinoza, Hegel, Kant, Scheler, Ricoeur, Ellade i innych. W tej samej części T. Węćła wskazuje i omawia kwestie symbolu i mitu jako pojęć podstawowych dla zrozumienia języka religii (s. 60 – 91). Korzysta tutaj z dorobku A. Rosenberga, P. Ricoeura i M. Eliadego. Część tę kończy analiza modlitwy i kultu jako powszechnych form wypowiedzania się o bóstwie i dialogu z nim (s. 92 – 110). Przytoczone przykłady modlitw religii i kultur różnych proveniencji stanowią ilustrację problematyki tego rozdziału (s. 115–118).

W drugiej części czytelnik znajduje próbę rekonstrukcji dziejów religii (s. 126 – 144). Autor posłużył się osiągnięciami Z. Zdybickiej i M. Eliadego. W kolejnym rozdziale tej części poczynił refleksje nad odmianami doświadczenia religijnego (s. 145 – 200) oraz jego istotą. Za punkt widzenia przyjął religie Chin, religie indoeuropejskie, buddyzm, islam i judaizm. Trzeci rozdział tej części to pytania natury antropologicznej odnoszące się w znakomitej większości do chrześcijaństwa, a traktujące o sensie doświadczenia religijnego (s. 201 – 221).

Część trzecia poświęcona zagadnieniom społecznego wymiaru religii ukazuje możliwe punkty zapalne w dialogu między religiami. Tutaj Węćła wskazuje i omawia różnorodność odmian społeczności religijnej (s. 230 – 250), stawia pytanie o zasadność i bazę dla dialogu religijnego (s. 251 – 281) oraz dotyka problematyki wolności człowieka religijnego, stanowiącej ostateczny warunek odnalezienia elementów wspólnych religiom świata (s. 282 – 320).

Struktura dzieła jest zatem przejrzysta, przy czym za zasługę należy policzyć autorowi wspomnianą powyżej autonomię poszczególnych części. Pozwala to bowiem, zgodnie z założeniem przedstawionym we wstępie (s. 9), rozpocząć lekturę od dowolnego jej rozdziału.

Religia posługuje się specyficznym językiem, który nie należy do aparatu „niezaangażowanych sprawozdawców”. Językiem religii jest zdaniem autora, „każde zdarzenie, które człowiek może przeżyć i odebrać: widzieć, słyszeć i odczytać jako wyraz swoich doświadczeń religijnych” (s. 16). Język ten funkcjonuje na trzech płaszczyznach: przeżywania doświadczenia religijnego, przypisania i objaśnienia sensu, czyli filozofii religii. Od tego ostatniego punktu wychodzi autor, by wskazać na różnorodność typów filozofii religii. Dla Wąclawskiego ważniejsze są jednak takie formy języka religijnego jak symbol, mit, modlitwa. Są to bowiem punkty, w których stykają się wszystkie religie świata. Niełatwo o nich mówić bez odpowiedniego przygotowania z zakresu hermeneutyki, retoryki, ale przede wszystkim bez analizy języka religijnego z perspektywy doświadczenia (s. 115).

Właśnie zagadnienie doświadczenia religijnego uczynił Węćła dominantą swojego pytania o tytułowy wspólny świat religii. Jest to jego zdaniem oś łącząca

religie świata, wokół której zawsze będą spotykać się ludzie pragnący rozwiązać swoje najbardziej podstawowe problemy egzystencjalne. Jako przykładami posłużył się autor antytetycznymi pojęciami występującymi w religiach niechrześcijańskich, a stanowiącymi klucze do zrozumienia doświadczenia religijnego różnorodnego rodowodu. Dla religii Chin pojęciami tymi są „niebo i ziemia”, dla religijności indoeuropejskiej „wieczność i czas”, dla buddyzmu „pustka i współczucie”, dla islamu „wszechmoc i miłosierdzie” oraz dla mozaizmu „wina i oczekiwanie”. Ponieważ doświadczenie religijne nie stanowi wypadkowej różnych doznań czy przeżyć, trudno zastosować jakąś skalę porównawczą lub definicję. Można jedynie, co zresztą uczynił Węclawski, opisać je pod kątem „scalenia jego podmiotu oraz jego szczególnego przedmiotu” (s. 200). Innym kątem widzenia jest analiza emocji religijnej, wspólnej podmiotom przeżywającym osobiste doświadczenie religijne i eksponującej wolność ludzi i Boga (s. 188 n). Wspomniany brak definicji pojęcia doświadczenia religijnego zdaje się wynikać z faktu, że jest ono skutkiem bardzo intymnych przeżyć bazujących często na „pozaracjonalnych podstawach światopoglądu religijnego” (s. 203).

W e c ł a w s k i omawia również zewnętrzny przejaw religii, jakim jest społeczność budowana na fundamentach różnorodnych autorytetów religijnych. Wskazując na wielość ich typów autor przedstawia trzy: autorytet czynów, znaku i ksiąg świętych (s. 236–242). Na tym tle widać zasadniczą trudność w dialogu świata religii ze światem polityki oraz nieustanny konflikt obu na tle kulturowo-religijnym, politycznym i moralnym (s. 246 – 249). W dobie nieprzerwanych dyskusji o kształt państwa, zarzutów o nadmierne wnikanie Kościoła (lub Kościołów) w sprawy państwa, bitew o brzmienie artykułów konstytucyjnych dotyczących rozdziału obu wzajemnie przenikających się społeczności (świeckiej i religijnej), wyważona ocena autora wydaje się być wszechmiar uzasadniona. Sam autor określa społeczność religijną jako „wyrastającą z dialogu i sporu o wartości, które ludzie w niej uczestniczący dostrzegają w takim stopniu, w jakim wciąż na nowo uczestniczą w tym wciąż na nowo ich przerastającym dialogu i sporze” (s. 250). Takie określenie społeczności religijnej jest niewątpliwie poważnym wyzwaniem dla wierzących.

Trzeba jednak postawić pytanie, dlaczego autor unika szerszego opisu doświadczenia religijnego w chrześcijaństwie. W całej pracy poświęca mu zaledwie kilka stron. Motywy unikania uwarunkowań (s. 202) i ukazania Jezusa jako ostatecznego kresu wszelkiego ludzkiego doświadczenia religijnego (s. 219) nie wydają się do końca przekonujące. Czy chodzi tylko o niezależność filozofa, tradycyjną postawę teologa fundamentalnego (apologetyka)?

Inną trudność stanowi pewien niedosyt odpowiedzi autora na pytanie o wolność człowieka w stosunku do teocentrycznego obrazu świata. Nie wystarczy skonkludować, że „takich pytań nie rozstrzyga się za pomocą dialektyki” (s. 221). Postawiony problem domaga się solidnej odpowiedzi.

Analiza doświadczenia religijnego, powszechnego w religiach świata, pozwala odkryć prawdę, że pragnienie Boga zostało wpisane w serce każdego człowieka oraz, że jest on otwarty na Boga. Tę prawdę podpowiada *Katechizm Kościoła Katolickiego*. Doświadczenie religijne, będąc rzeczywistością niemal z natury nieuchwytną wskazuje,

ze początkiem i wypełnieniem wszelkich przejawów ludzkiej religijności i ludzkich pragnień jest przeżycie prawdy spotkania z kochającym Bogiem. Wydaje się, że właśnie taką myśl chciał zaprezentować autor.

Nie jest to bynajmniej odkrycie noszące cechy kopernikańskiego przewrotu w filozofii religii (wszak podobne studium przedstawiali już teologowie tej miary co M. Eliade, H. de Lubac, H. Kung, czy na naszym gruncie chociażby M. Rusecki oraz wielu innych), jednakże prowokuje do przyjęcia postawy szacunku i otwarcia na inne religie. Wydaje się, że jest to najmocniejsza strona książki.

Czy T. Węclawski odpowiada na pytania postawione we wstępie swojej książki i czy istnieje (jak to podpowiada), ów wspólny świat religii, świat wartości pierwszych i ostatecznych (s. 7)? Książka nie daje jednoznacznie rozstrzygającej odpowiedzi. We wstępie autor zastrzega, że jego zamierzeniem było wprowadzenie w podstawowe warunki spotkania ze światem religii (s. 8). Jest to świat, w którym nie wszystko musi być do końca odpowiedzialne.

Wiesław G. Dawidowski O.S.A.

Oscar B e o z z o, Giuseppe A l b e r i g o (dir.), *La Sainte Église russe et la chrétienté occidentale*, Revue Internationale de Theologie „Concilium”, Paris 1996, Beauchesne Editeur, zesz. 268, ss. 183.

Rosja i rosyjska Cerkiew stanowią w znacznym stopniu „planetę nieznaną” dla Zachodu – przyznaje edytorial zeszytu *Święty Kościół rosyjski a chrześcijaństwo zachodnie*, przygotowanego przez sekcję „Historia Kościoła” (w 24-osobowym zespole konsultacyjnym znaleźli się nawet Ugandyjczyk i hongkongijczyk – Polska natomiast znów nieobecna). Międzynarodowy przegląd teologiczny „Concilium” sięga do Trzeciego Świata i do strefy feministycznej (w 1984 r. wyłoniono dla nich odrębne sekcje), bada różne orientacje tradycji rzymskokatolickiej – ale nie rozpoznawał chrześcijaństwa słowiańskiego, a zwłaszcza rosyjskiego. Na Zachodzie dwa pokolenia wzrosły w przeświadczeniu, że komunizm w Rosji unicestwił chrześcijaństwo – niekiedy nawet dziś niełatwo pojąć żywotność wiary, która tam nigdy nie zagasła. W zeszycie zgromadzono 13 studiów; ich autorami są: 3 Francuzi (jeden pochodzenia rosyjskiego), 3 Włosi, Austriak i 5 Rosjan (związanych oficjalnie z Patriarchatem Moskiewskim).

W dwóch wstępnych studiach rozważono znaczenie chrztu Rusi dla rozwoju kultury rosyjskiej oraz problem „trzech Rzymów”. D. M. C z a c h o w s k o j, profesor w paryskim Instytucie Teologii Św. Siergieja i sekretarz Patriarchalnego Egzarchatu Europy Zachodniej, akcentuje historiozoficzne koncepcje metropolity Hilariona z XI w.: „Dotąd byliśmy ślepcami, błakaliśmy się w kłamstwach idolatrii” – przyjęcie chrześcijaństwa miało walor nie tylko religijny, ale historyczny, a z Rusi czyniło „lud Boży”. Chrzeszt księcia Włodzimierza to dla Hilariona prototyp nowego zbawienia ludzkości, przejście od ciemności ku jasności. *Pouczenie* Włodzimierza to w najdawniejszej literaturze ruskiej jedyny „przykład nauczania politycznego i moral-