

Badacz i znawca religii
przeszłości i doby współczesnej
ks. prof. dr hab. Tadeusz Dajczer
(1931–2009)

**Badacz i znawca religii
przeszłości i doby współczesnej
ks. prof. dr hab. Tadeusz Dajczer
(1931–2009)**

Pod redakcją Eugeniusza Sakowicza

Na okładce obraz Jolanty Caban pt. „Zwiastowanie”

© Copyright by Eugeniusz Sakowicz

ISBN 978-83-7847-679-5



Skład, druk, oprawa:

Wydawnictwo POLIHYMNIA Sp. z o.o.

ul. Deszczowa 19, 20-832 Lublin, tel./fax +48 81 746-97-17

e-mail: poczta@polihymnia.pl

<http://www.polihymnia.pl>

Spis treści

EUGENIUSZ SAKOWICZ

Badacz i znawca religii przeszłości i doby współczesnej

ks. prof. dr hab. Tadeusz Dajczer (1931–2009) 7

CZĘŚĆ I

RELIGIE NIECHRZEŚCIJAŃSKIE

RADOŚLAW BRONIEK OP

Religijny charakter inicjacji plemiennej 19

PAWEŁ SZUPPE

Podstawy moralności w religiach niechrześcijańskich 37

NORBERT AUGUSTYN LIS OP

Status teologiczny religii niechrześcijańskich 57

CZĘŚĆ II

CHRZEŚCIJAŃSTWO WOBEC RELIGII NIECHRZEŚCIJAŃSKICH

KS. LEONARD FIC

Buddyzm w swej specyfice i odrębności wobec chrześcijaństwa
w badaniach fenomenologicznych ks. prof. Tadeusza Dajczera 79

PIOTR STAWIŃSKI

Mistycyzm muzułmański a dialog z chrześcijaństwem
(uwagi na kanwie badań ks. prof. Tadeusza Dajczera). 111

EUGENIUSZ SAKOWICZ

Oryginalność chrześcijaństwa na tle innych religii 125

CZĘŚĆ III

WYJĄTKOWOŚĆ CHRZEŚCIJAŃSTWA

PAWEŁ MAZANKA CSsR

Filozofia klasyczna i tajemnica wiary lekarstwem
na współczesną sekularyzację i sekularyzm 141

KS. BOLESŁAW SZEWC

Rozważania o wierze jako uniwersalna książka katolicka 159

WANDA ZAGÓRSKA

Sakrament obecności ks. prof. Tadeusza Dajczera
z perspektywy psychologa-badacza i świadka życia. 165

ZOFIA SOKOLEWICZ

Posłowie – fascynacje ks. profesora Tadeusza Dajczera:
religia pierwotna a człowiek współczesny 181

EUGENIUSZ SAKOWICZ

Badacz i znawca religii przeszłości i doby współczesnej ks. prof. dr hab. Tadeusz Dajczer (1931–2009)

Powstałe w drugiej połowie XIX wieku religioznawstwo dystansowało się od teologii, nie tylko katolickiej, ale też teologii innych Kościołów i wspólnot ekumenicznych. Ówczesni promotorzy nauki o religii podjęli nawet swoistą „walkę” z argumentami chrześcijaństwa. Sytuacja ta nie sprzyjała rozwojowi nauki w ogóle, bowiem niejednokrotnie argumenty religioznawców miały charakter mitologiczny. A przecież dialog nauki z mitologią nie jest możliwy¹. W czasie fermentu ideowego, który działał równoległe do burzliwych wydarzeń politycznych końca XIX wieku i pierwszych dekad XX wieku, trudno było o obiektywne opisywanie świata, a tym bardziej jakiegokolwiek porozumienie, nie mówiąc już o dialogu. Religia od końca XIX wieku po dzień dzisiejszy jest wrogiem nie tylko „proletariatu wszystkich krajów”², ale też kręgów ludzi uwikłanych w światopoglądy odrzucające duchowy wymiar życia człowieka.

¹ Zob. E. Sakowicz, *Antykatolickie (między innymi) początki religioznawstwa*, w: P.A. Sokołowski (red.), *Misje w XIX wieku. Wybrane zagadnienia*, Pieniężno 2008, s. 25–33.

² „Proletariusze wszystkich krajów, łączcie się!” – słowa te znajdują się w *Maniście komunistycznym* z 1848 r. Karola Marksa i Fryderyka Engelsa. Stały się one hasłem komunistów w XX wieku. Przez lata były one drukowane tuż pod tytułem czasopism dzienników ukazujących się w Polsce do 1989 r. „pod patronatem” PZPR.

Dramatyczne dziejowe wydarzenia XX wieku – I wojna światowa (1914–1918), przewrót bolszewicki w Rosji w 1917 r., butnie nazwany przez sowiecką propagandę (a następnie bezmyślnie powtarzany przez nieznających historii) Wielką Socjalistyczną Rewolucją Październikową, demokratyczne (sic!) „dopuszczenie” do władzy Adolfa Hitlera, twórcy narodowego niemieckiego socjalizmu, II wojna światowa (1939–1945), wreszcie trwająca dziesięciolecia patologia systemu komunistycznego, któremu patronował Włodzimierz Lenin, Józef Stalin oraz inni agitatorzy antropologicznego zwyrodnienia – były uderzeniem w kulturę w ogóle i w religię w szczególności. Przez cały XX wiek zarówno kultura, jak i religia były metodycznie i bezwzględnie uśmiercane. W patologicznych systemach działali również tzw. znawcy religii, którzy nią manipulowali w celu osiągnięcia tylko i wyłącznie określonych celów politycznych.

Po II wojnie światowej przez dziesiątki lat funkcjonowały katedry religioznawstwa w marksistowskich uczelniach państw bloku sowieckiego. Prężną działalność „oświatowo-edukacyjną” prowadziły muzea ateizmu, jak np. to urządzone w sprofanowanym kościele pod wezwaniem św. Kazimierza nieopodal Ostrej Bramy w Wilnie w Litewskiej Republice Radzieckiej, które piszący te słowa – jako młodzieniec – „zwiedzał” w 1973 r. Ekspozyty ukazywały nic innego jak patologiczne zwyrodnienie religii w ogóle, a katolicyzmu w szczególności. W wyłożonej księdze dla gości muzeum zamieścił słowa prorocze: „W tym kościele będzie jeszcze sprawowana msza święta!”. Prawdą jest, iż przemija świat, czyli to, co o nim w danym momencie dziejowym stanowi, ale prawdą niepodważalną jest jednocześnie stwierdzenie, iż religie trwają. Atak na religie nie jest niczym innym jak ich umacnianiem!

W Polsce jednym z epicentrów ideowej walki z religią, przede wszystkim z chrześcijaństwem, była Akademia Nauk Społecznych przy Komitecie Centralnym PZPR. Trudno było spotkać w epoce realnego socjalizmu na uczelniach państwowych w PRL uczonego, który w procesie badania religii kierowałby się etosem chrystianizmu.

Religia nie była niczym innym dla marksistów jak „ufantastycznionym odbiciem realnego świata”³.

Religioznawstwo katolickie było w tejże epoce zaledwie śladowe. (Wciąż istniała pamięć o antychrystianizmie nauk o religii uformowanych w XIX w.). Uprawiano je w prywatnym, podległym Kościołowi polskiemu Katolickim Uniwersytecie Lubelskim oraz w państwowej Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie (ATK), utworzonej w połowie lat 50. XX wieku przemocą przez władze „wyrzucające” teologię z Uniwersytetu Warszawskiego. Katolickie religioznawstwo nie miało nic wspólnego z refleksją promowaną w pozakatolickich ośrodkach.

W teologicznym środowisku warszawskim, kontynuującym wcześniejsze – zarówno warszawskie, jak i lwowskie tradycje badań nad religią (periodyk prowadzony przez ATK „Collectanea Theologica” w okresie międzywojennym ukazywał się we Lwowie), na uwagę zasługuje osoba ks. prof. dr hab. Tadeusza Dajczera.

Ks. Tadeusz Dajczera (1931–2009) był profesorem nauk teologicznych. Doktorat, który uzyskał w 1972 r. na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie, nostryfikował w 1973 r. w ATK. W 1981 r. przeszedł procedurę habilitacyjną w tej uczelni. Habilitacja ks. T. Dajczera zatwierdzona została przez ówczesne władze dopiero w 1985 r., co wskazuje na osobę uczonego jako wrogię dla ówczesnego ustroju. Inaczej zatwierdzenie stopnia naukowego otrzymałby „z dnia na dzień”. W latach 1973–1999 ks. T. Dajczera był nauczycielem akademickim w ATK, a następnie w latach 1999–2001 nauczał w powstałym w miejsce tej Akademii Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie⁴.

³ Zob. E. Sakowicz, *Religia – „ufantastycznione odbicie realnego świata”. Negacja religii i kultu przez system komunistyczny w powojennej Polsce*, w: Z. Kupisiński (red.), *Potrzeba religii. Dynamik praktyk religijnych i rytualnych*, Lublin 2017, s. 85–104.

⁴ Zob. *Biogram ks. prof. dr hab. Tadeusza Dajczera*, w: L. Fic i in. (red.), *Chrześcijaństwo wśród religii świata. Księga dedykowana Księdzu profesorowi Tadeuszowi Dajczerosowi (1931–2009)*, Warszawa 2017, s. 33–36; *Kalendarium życia i działalności* [ks. T. Dajczera], w: tamże, s. 41–42; *Bibliografia ks. prof. dr hab. Tadeusza Dajczera*, w: tamże, s. 43–54; *Wykaz prac magisterskich powstałych w Akademii Teologii Katolickiej pod kierunkiem ks. prof. Tadeusza Dajczera*, w: tamże, s. 55–57.

Uchodzi uczonego ten za prekursora metody fenomenologicznej w religioznawstwie katolickim. Nie jest tajemnicą, iż mistrzem jego był światowej sławy badacz religii Mircea Eliade. Ks. T. Dajczler znał doskonale metodologię badań religioznawczych prowadzonych przez rumuńskiego – amerykańskiego (prawosławnego „z urodzenia”) fenomenologa religii. Szczególnym osiągnięciem warszawskiego religioznawcy w zakresie studiów nad religiami ludów pierwotnych jest dogłębna analiza inicjacji. Przez całe lata uchodził za najwybitniejszego w Polsce znawcę inicjacji. Prowadził też badania nad oryginalnością chrześcijaństwa wśród innych religii. Był w gruncie rzeczy jednym z pierwszych (jeżeli nie pierwszym) w Polsce teologiem religii. *Notabene* nauka ta prowadzi m.in. refleksję na temat wartości zbawczych innych religii w świetle własnego objawienia.

Pasją życia ks. T. Dajczera stanowiła posługa konfesjonału i kierownictwa duchowego. To niezwykle, by badacz religii niechrześcijańskich, uczonego studiujący godzinami dzieła z zakresu kierunku swoich dociekań, jednocześnie był wybitnym znawcą teologii życia duchowego i w ogóle duchowości chrześcijańskiej. Przez lata zaangażowany był w formowanie grup życia wewnętrznego, z których jedna dała w 1985 r. początek Ruchowi Rodzin Nazaretańskich, obecnemu dziś na pięciu kontynentach świata.

Ks. T. Dajczler napisał szereg dzieł z zakresu teologii duchowości, pełniących funkcję przewodników po życiu wewnętrznym. W 1992 r. wydał książkę *Rozważania o wierze*, opatrzoną podtytułem *Z zagadnień teologii duchowości*, w której odzwierciedliło się jego bogate doświadczenie ludzkie i kapłańskie. Książka przetłumaczona została na 29 języków, wydana w 36 krajach, w setkach tysięcy egzemplarzy. Podkreślają to autorzy tekstów zamieszczonych w niniejszym, posympozyjalnym tomie.

Nie jest książka ta sentymentalną opowieścią o nieuchwytnym *sacrum* i odległej od człowieka *transcendencji*. (O *sacrum* i *transcendencji* „wypowiada się” każda religia przeszłości i doby współczesnej!). Stanowi zapis dramatycznego zmagania się człowieka z samym sobą na drodze do Boga. Mówi niemal „szepem” do serca czytelnika. Porusza

jego umysł, intelekt, zachęca do myślenia, motywuje do modlitwy, czyli do trwania przed Bogiem z pustymi rękoma, z bezradnością, samotnością, ale jednocześnie z sercem pełnym zaufania. Usposabia wolę czytelnika do wspaniałomyślnego opowiedzenia się za Jezusem i „pójścia za Nim”.

Szczytem refleksji duchowej ks. T. Dajczera były natomiast opublikowane w 2008–2009 r. książki w serii Rozważania o Eucharystii: *Tajemnica wiary, Zdumiewająca bliskość, Przymnóż nam wiary, Sakrament obecności, Mocą wiary oraz Nieodkryty Dar*.

Ks. T. Dajczcer wpisał się do historii nauki polskiej jako „badacz i znawca religii przeszłości i doby współczesnej” – religii niechrześcijańskich oraz chrześcijaństwa.

Pod takim właśnie tytułem *Badacz i znawca religii przeszłości i doby współczesnej ks. prof. dr hab. Tadeusz Dajczcer (1931–2009)* odbyło się w dniu 7 września 2019 r. sympozjum naukowe⁵. Miejscem spotkania, które zgromadziło w ciągu całego dnia obrad ponad 150 słuchaczy, był Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Przybyli oni z całej Polski. Najliczniejsza grupa przyjechała z Białegostoku. Tego samego dnia Białostoczanie oraz inni uczestnicy sympozjum nawiedzili grób śp. Ojca Tadeusza – ks. T. Dajczera – na cmentarzu w Pruszkowie, w mieście jego urodzenia.

Spotkanie na Bielanach w Warszawie upamiętniło bowiem dziesiątą rocznicę śmierci tego, o którym mówi się dziś z pełnym przekonaniem: „mądry przewodnik w drodze do prawdy”, „naukowiec i świadek wiary”, „świadek miłosierdzia”⁶. Ks. T. Dajczcer zmarł w dniu 8 września 2009 r. w Święto Narodzenia Najświętszej Maryi Panny,

⁵ Zapis filmowy referatów oraz innych wystąpień przygotowany przez Wydawnictwo FIDEI w Warszawie: http://dajczcer.eu/index.php?strona=zdjecia_filmu_sympozjum_2019_badacz_znawca_religii (dostęp: 20.05.2020).

⁶ Wskazane tytuły, którymi obdarzony został ks. T. Dajczcer, to jednocześnie tytuły kolejnych sympozjów naukowych odbywających się w 2015 i 2017 r. na UKSW w Warszawie oraz w 2018 r. w Centrum Wystawienniczo-Konferencyjnym Archidiecezji Białostockiej w Białymstoku. To również tytuły kolejnych części książki pt. *Świadek wiary i miłosierdzia ks. prof. Tadeusz Dajczcer (1931–2009)*, Warszawa 2019, „zbierającej” materiały z tychże sesji.

które w ludowej teologii i pobożności określane jest jako Święto Matki Bożej Siewnej. Nie jest to data przypadkowa, zresztą podobnie jak każdy fenomen – wydarzenie, fakt mający miejsce w życiu człowieka nie jest irracjonalny (to, co nieprzypadkowe, zawsze jest wszakże racjonalne!). Tak, jak Matka Boża Siewna patroluje rolnikom rzucającym w glebę ziarna zboża, by jesienią i zimą zaczęły „obumierać”, a wiosną następnego roku wzeszły i latem wydały plon stokrotny, tak słowa ks. T. Dajczera już owocują i będą jeszcze bardziej owocować w życiu tych, którzy zapoznali się z jego spuścizną. Ks. T. Dajczer na pewno zawsze będzie postrzegany jako nauczyciel miłości do Kościoła, Boga, Eucharystii, Najświętszej Maryi Panny. Miłość ta miała heroiczny wymiar, znaczone była wielkim cierpieniem, szczególnie doświadczanym w ostatnich latach życia, a jej „kontekstem” były również religie niechrześcijańskie.

W czasie sympozjum wygłoszone zostały referaty skupione w trzech blokach tematycznych. Taką też strukturę przyjęła książka:

Część I: Religie niechrześcijańskie

- *Religijny charakter inicjacji plemiennej* (dr Radosław Broniek OP).
- *Podstawy moralności w religiach niechrześcijańskich* (dr Paweł Szuppe).
- *Status teologiczny religii niechrześcijańskich* (dr Norbert Augustyn Lis OP).

Część II: Chrześcijaństwo wobec religii niechrześcijańskich

- *Buddyzm w swej specyfice i odrębności wobec chrześcijaństwa w badaniach fenomenologicznych ks. prof. Tadeusza Dajczera* (ks. prof. dr hab. Leonard Fic); Zaprezentowany w czasie sesji referat nosił tytuł: *Buddyzm w swej specyfice i odrębności wobec chrześcijaństwa*.
- *Mistycyzm muzułmański a dialog z chrześcijaństwem (Uwagi na kanwie badań ks. prof. Tadeusza Dajczera)* (prof. UP dr hab. Piotr Stawiński); Referat „oznaczony” był tytułem: *Mistyka Al-Halladża (858–992 r.) w perspektywie dialogu Kościoła z islamem*.

- *Oryginalność chrześcijaństwa na tle innych religii* (prof. dr hab. Eugeniusz Sakowicz).

Część III: Wyjątkowość chrześcijaństwa

- *Filozofia klasyczna i tajemnica wiary lekarstwem na współczesną sekularyzację i sekularyzm* (prof. UKSW o. dr hab. Paweł Mazanka CSsR); Przedstawiony referat miał tytuł *Tajemnica wiary*.
- „*Rozważania o wierze*” jako uniwersalna książka katolicka (ks. dr Bolesław Szewc); Tytuł referatu: *Rozważania o wierze*.
- „*Sakrament obecności*” ks. prof. Tadeusza Dajczera z perspektywy psychologa-badacza i świadka życia (prof. UKSW dr hab. Wanda Zagórska); Referat pt. *Sakrament obecności*.

Posłowie:

- *Fascynacje* ks. prof. Tadeusza Dajczera: *religia pierwotna a człowiek współczesny* ([ś.p.] prof. dr hab. Zofia Sokolewicz)⁷.

Tytuły wszystkich referatów zaprezentowanych w czasie sesji (oprócz tytułu *Posłowia*) były tytułami książek bądź artykułów ks. T. Dajczera (są te tytuły przywoływane w każdym artykule, opublikowanym w niniejszej książce). Był to celowy zamysł metodologiczny, wskazujący na walor konkretnych analiz fenomenologiczno-religijnych prowadzonych przez uczonego, któremu sesja była dedykowana. Zasada takiego, a nie innego oznaczenia tytułów referatów miała na celu „ocalenie od zapomnienia” dorobku piśmienniczego naszego religioznawcy. Stanowiła pewne *résumé* określonych tematów, które podejmował ks. T. Dajczera.

Niniejszy wstęp został oznaczony sformułowaniem, które przywołuje ponownie tytuł książki. Również i ten zabieg jest celowy. Nie jest on żadną miarą – w rozumieniu piszącego te słowa – jakimś „zgrzytem” czy też „niezgrabnym”, niekoniecznym powtarzaniem się. Wręcz przeciwnie, podkreśla wyjątkowe zasługi ks. T. Dajczera na polu badań religioznawczych. Coś, co jest powtórzone ma charakter „pieczęci”.

⁷ Zob. pełen tekst Z. Sokolewicz, http://dajczera.eu/index.php?strona=zdjecia_filmy_sym-pozjum_2019_badacz_znawca_religii (dostęp: 7.06.2020)

W czasie obrad sympozjalnych najważniejszym wydarzeniem była celebracja Eucharystii przez kard. Kazimierza Nycza, metropolitę warszawskiego, wielkiego kanclerza UKSW. We mszy świętej uczestniczyło blisko 300 osób. W homilii ks. kardynał powiedział m.in.: „Umilowani Bracia i Siostry, uczestnicy sympozjum, które przeżywacie w katolickim Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego. W środku dzisiejszego sympozjum naukowego poświęconego refleksji nad religiami współczesnego świata, przychodzicie do tej kaplicy, dawnej seminaryjnej, domu rekolekcyjnego na Mszę Świętą, by na nowo przeżyć tajemnicę Chrystusowej męki, śmierci i zmartwychwstania. Tę, która jest drogą naszego zbawienia, tak, jak nam dzisiaj przypomina św. Paweł w liście do Kolosan – tajemnicę, w której Bóg nas pojednał ze sobą. Każda Eucharystia jest jej uobecnieniem. A więc jesteśmy w tym szczęśliwym punkcie dnia, w tym szczęśliwym momencie, kiedy możemy na ołtarzu Eucharystii położyć to wszystko, co jest dziełem naszego dzisiejszego dnia, mijającego tygodnia, po to, by Bóg przyjął to wszystko, przemienił, a my żebyśmy zostali zanurzeni w tajemnicę paschalną Chrystusa męki, śmierci i Jego zmartwychwstania, po to, abyśmy byli święci i nieskalani przed Jego Obliczem – to także przypomina nam dzisiaj św. Paweł. Przychodzimy wysłuchać Słowa Bożego, przychodzimy uczestniczyć w Jego ofercie i przychodzimy uczestniczyć w uczcie, którą nam zastawia w każdej Mszy Świętej, w której uczestniczymy [...].

Moi kochani, dzisiejsze sympozjum jest sympozjum, w którym wspominamy [...] księdza profesora Tadeusza Dajczera. Dziesięć lat temu, jutro minie rocznica, odszedł z tego świata, wrócił do domu Ojca. Był profesorem, był kierownikiem duchowym i był człowiekiem, który innych chciał prowadzić do zbawienia i prowadził do zbawienia przez całe swoje życie. [...] Wiemy, jak dzisiaj ta refleksja jest potrzebna jeszcze bardziej niż wtedy, kiedy on zaczynał w początku, w tym dzisiejszym zglobalizowanym, pluralistycznym świecie, w różnych religiach, także w świecie podzielonego chrześcijaństwa [...].

Wiele uczynił po to, by przybliżyć człowieka do Chrystusa. Nawet powiedziałbym i zaryzykował twierdzenie, że w pewnym sensie jego dorobek naukowy i popularnonaukowy w tej drugiej dziedzinie, w dziedzinie duchowości, w dziedzinie kierownictwa duchowego, w dziedzinie prowadzenia i służenia człowiekowi w wierze, jest jeszcze bardziej znaczący niż ten, który ma w zakresie religiiologii i ekumenizmu. Stąd dotykamy jakby drugiego wymiaru jego działalności, jego obecności i w Uniwersytecie, i jego obecności w Kościele warszawskim, w Kościele w Polsce, ale równocześnie w Kościele całym, ponieważ jego główne dzieło z tej dziedziny wiary i duchowości jest znane szeroko poza granicami Polski i jest znane w wielu, wielu krajach świata.

Chciałbym powiedzieć, że ta zasada, o której wspominaliśmy przed chwilą, mówiąc o zrywaniu kłosów i mówiąc o tym, że najważniejszy jest człowiek i ważna jest jego autonomia, ważna jest jego wolność i nie może on ugrzęznąć w tej stercie przepisów, to w jakimś sensie odnosi się także do tej dziedziny, której w swoim życiu poświęcił się ksiądz profesor Tadeusz Dajczer. W tej dziedzinie prowadzenia człowieka do Pana Boga, do zbawienia, także trzeba stosować te zasady, które się stosuje w imię pierwszeństwa i w imię tego, że człowiek, wolny człowiek jest najważniejszy. Nie wolno za niego decydować, nie wolno go zastępować także w tej dziedzinie kierownictwa duchowego. Trzeba z tym człowiekiem być, rozwijać jego wolność, ale nie zastępować tej wolności. To jest tak obecne także dzisiaj w teologii duchowości. Każdy, który tę dziedzinę śledzi trochę, wie doskonale, że dzisiaj bardzo często nawet słowo «kierownictwo duchowe» zaczyna się zastępować słowem «towarzyszenie». I takiej formuły, takiego słowa i takich słów używa papież Franciszek wtedy, kiedy mówi o sprawach duchowych, kiedy znów mówi o sprawach pomagania człowiekowi, o sprawach bycia przy człowieku. I w tym znaczeniu można by powiedzieć, że to kapłan jest dla człowieka, absolutnie kapłan jest dla człowieka, a nie człowiek jest dla kapłana, zwłaszcza wtedy, gdy chodzi o najgłębsze sprawy naszej wiary. I wtedy, gdy chodzi o konfesjonał, i wtedy, gdy

chodzi o towarzyszenie, o którym wspominam w kontekście księdza profesora Tadeusza Dajczera”⁸.

Niniejsza książka ukazuje się jako 22. tom, zamykający serię wydawniczą Religie Świata – Świat Religii, założoną w 2009 r. i prowadzoną przez autora niniejszego wstępu, inspiratora oraz organizatora sesji naukowej pt. *Badacz i znawca religii przeszłości i doby współczesnej ks. prof. dr hab. Tadeusz Dajczer (1931–2009)*.

⁸ Pełen tekst homilii kard. K. Nycza. Radio Warszawa, <https://radiowarszawa.com.pl/10-rocznica-smierci-ks-tadeusza-dajczera/> (dostęp: 7.09.2019).
Maria Fides, https://www.youtube.com/watch?v=_L2GsOQetBA (dostęp: 8.09.2019).
Dajczer.eu, <https://www.youtube.com/watch?v=4CcgUNyDV8> (dostęp: 24.11.2019).

CZĘŚĆ I
RELIGIE NIECHRZEŚCIJAŃSKIE

Religijny charakter inicjacji plemiennej

W niniejszym opracowaniu powiemy najpierw o samym pojęciu religii pierwotnych (plemiennych), następnie scharakteryzujemy zagadnienie inicjacji plemiennej, szczególnie w kontekście rytów przejścia. Całość rozważań dopełni omówienie religijnej struktury inicjacji w tradycjach plemiennych. W naszych rozważaniach skoncentrujemy się głównie (choć nie wyłącznie) na prezentacji wyników badań ks. Tadeusza Dajczera¹ dotyczących zjawiska wtajemniczenia. Będziemy także odwoływać się do religioznawczej myśli Mircei Eliadego, która była inspiracją dla prac badawczych prowadzonych przez T. Dajczera.

Religie plemienne w kontekście badań Eliadego i Dajczera

Czym są religie plemienne? W naukach o religii używa się zamiennie różnych określeń, m.in. „religie plemienne”, „religie pierwotne”,

¹ Tadeusz Dajcer (1931–2009) jest autorem następujących tekstów dotyczących fenomenu wtajemniczenia, przede wszystkim monografii *Inicjacje i ich wymiar kosmiczny u ludów Kalifornii*, Warszawa 1984, oraz następujących artykułów *Religijny charakter inicjacji plemiennej*, „Studia Theologica Varsaviensia” 17(1979) nr 1, s. 143–172; *Kosmiczny wymiar inicjacji kalifornijskich*, „Studia Theologica Varsaviensia” 21(1983) nr 1, s. 169–219.

„religie tradycyjne” (M. Eliade najczęściej mówił o „religiach archaicznych”)². Andrzej Szyjewski tak charakteryzuje omawiany fenomen: jest to „zbiorcze określenie różnorodnych systemów wierzeniowo-rytualnych rdzennych mieszkańców Afryki, Azji, obu Ameryk, Australii i Oceanii, wyznawanych obecnie przez ok. 94 mln ludzi”³.

Religie pierwotne charakteryzują się specyficznym rodzajem zjawisk „wynikających z braku pisma, a co za tym idzie, skodyfikowanej doktryny i odrębnych *stricte* religijnych instytucji społecznych”⁴. Jedną z istotnych cech religii plemiennych jest to, iż ograniczają one krąg wyznawców do członków jednego plemienia (rodu), zatem z natury zakładają one pewien pluralizm tradycji i obrzędów religijnych, np. dotyczących rytów inicjacji.

Gdzie przebiega granica historyczna religii pierwotnych? Czy obrzędy plemienne opisywane przez M. Eliadego bądź T. Dajczera wciąż istnieją? Takie pytania trzeba skierować do współczesnego antropologa (etnologa) badającego te właśnie kultury i religie⁵.

Kwestię owej historycznej granicy religii archaicznych można ująć następująco: „należy wpieryw dokonać rozróżnienia między «religiami prehistorycznymi»”⁶, obecnymi w archaicznym okresie ludzkości (umownie do IV tysiąclecia przed Chr., tj. przed wynalezieniem pisma),

² Zob. A. Szyjewski, *Religie plemienne*, w: T. Gadacz, B. Milerski (red.), *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 8, Warszawa 2003, s. 416. Autor hasła podaje następujące określenia: plemienne, tradycyjne, naturalne, rodzime, etniczne, prymitywne, pierwotne, archaiczne. W naszym artykule używamy większości z tych nazw zamiennie. Zob. też E. Sakowicz, *Religie najpierwotniejsze*, „Collectanea Theologica. Kwartalnik Teologów Polskich” 69(1999) nr 3, s. 173–181; tenże, *Religie ludów pierwotnych Afryki*, „Nurt SVD. Kwartalnik Misjologiczno-Religioznawczy” 39(2005) nr 1, s. 71–101.

³ Tamże. Dane statystyczne dotyczą początku XXI w., a zatem dziś (2020 r.) mogą być inne, na niekorzyść religii plemiennych.

⁴ A. Szyjewski, *Etnologia religii*, Kraków 2008, s. 31n.

⁵ Ogólnie można powiedzieć, że religie plemienne wciąż istnieją w świecie, choć zasadniczo – w wyniku kolonizacji i zderzenia z kulturą zachodnią – zanikają bądź łączą się z chrześcijaństwem i, częściowo w Afryce, z islamem. Efektem tego procesu jest powstawanie nowych synkretycznych ruchów religijnych (tenże, *Religie plemienne*, s. 417).

⁶ Zob. *Religie prehistoryczne*, w: M. Eliade, I.P. Couliano, *Słownik religii*, Katowice 2007, s. 225–227; I. Lissner, *Man, God and Magic: The Culture, Religious Beliefs and Practices of Prehistoric Man*, Whitefish 2006.

a religiami współczesnych »ludów pierwotnych«⁷ zamieszkujących niektóre tereny Azji, Oceanii, Melanezji, Papui-Nowej Gwinei, Australii, Nowej Zelandii, Madagaskaru, Czarnej Afryki, Syberii czy Ameryki [...]. Podczas gdy ostatnia grupa religii jest w pewnej mierze dostępna dla badaczy [...] religie prehistoryczne są wciąż objęte płaszczem tajemnicy»⁸.

Jedną z trudności w charakterystyce religii pierwotnych (zwłaszcza dla teologa) jest silne powiązanie w nich magii i właśnie religii. Czy (i na ile) możemy określić opisywane tradycje mianem „religii”? T. Dajczer zaproponował – na co wskazuje jego uczeń bp Rafał Markowski – autorską definicję religii (nigdzie nieopublikowaną, choć omawianą na wykładach ze studentami), zgodnie z którą jest to „wyrażający się w formach społecznych egzystencjalny stosunek człowieka do Absolutu, w który człowiek wierzy, który czci i w którym szuka norm postępowania oraz zbawienia”⁹. Czy zatem powyższa definicja obejmuje również religie plemienne?

W wielu tradycjach pierwotnych występuje pojęcie Istoty Najwyższej. Udzielają one też odpowiedzi na pytanie, co dzieje się z człowiekiem po śmierci. (Trudno tu wszakże mówić o religijnym pojęciu zbawienia, znanym np. w religiach monoteistycznych). W kulturach archaicznych istniało szeroko rozpowszechnione przekonanie, że śmierć nie jest kresem, ale swoistym „obrzędem przejścia” do innego (nowego) sposobu istnienia. W tym sensie można mówić o jakiejś formie wyzwolenia od śmierci i przemijania oraz przejścia do nowej fazy życia.

M. Eliade stwierdza, iż inicjacja – w religiach archaicznych – polega na symbolicznej śmierci, po której następuje odrodzenie lub powtórne

⁷ Wymieńmy przykładowo kilka współczesnych tradycji plemiennych (pierwotnych): Afryka (np. Pigmeje, Pigmoidzi, Buszmeni), Azja (np. Ajnowie, Andamanie, Semanowie, Czukczowie), Australia i Oceania (np. Kurnajowie, Kulinowie), Ameryka Północna i Południowa (np. Eskimosi, różne plemiona indiańskie, jak Kato, Juki, Pomo, Siuksowie, Szejenowie).

⁸ S. Wszolek, *Wprowadzenie do filozofii religii*, Kraków 2004, s. 57. Por. K. Kościelniak, *Religie współczesnego Bliskiego i Dalekiego Wschodu*, cz. 1: *Złożony obraz zjawiska religii*, Kraków 2014, s. 113n.

⁹ R. Markowski, *Rozumienie chrześcijaństwa w badaniach ks. Tadeusza Dajczera w kontekście fenomenologii religii*, Warszawa 2013, s. 155n.

narodziny. Autor *Traktatu o historii religii* podkreśla jedność narodzin, śmierci i ponownych narodzin, ukazując, iż w społeczeństwach pierwotnych te trzy wymiary pojmowane są jako etapy jednego misterium. Nie może być między nimi przerwy, nieciągłości. Nie można zatrzymać się tylko na jednym wymiarze. O ile więc trudno mówić ściśle o zbawieniu w religiach plemiennych, o tyle można o nowym sposobie bytowania człowieka. Prowadzą do niego – jak to ukazał M. Eliade – śmierć i inicjacja, które pełnią podobną funkcję.

T. Dajczer zajmował się w dużej mierze myślą religijną kultur pozaeuropejskich, wciąż niezbyt dobrze znanych człowiekowi Zachodu¹⁰. Polski fenomenolog religii uznawał się za kontynuatora, a w pewnym sensie spadkobiercę, rumuńskiego religioznawcy M. Eliadego, którego osobiście spotkał i czytał jego dzieła¹¹. Co ich łączyło, a w czym się różnili w swoim podejściu badawczym?

Obaj religioznawcy, badając wspomniane tradycje, szukali w nich – każdy na swój sposób – inspiracji do rozumienia współczesności, świata religii oraz człowieka religijnego. M. Eliadego bardziej interesowała sama religia i wielość jej form (stąd eliadowska *morfologia sacrum*). Zdaniem tego autora religie współczesnego świata można zrozumieć poprzez badanie wierzeń i kultury archaicznej, a te ostatnie są dzisiaj najpełniej reprezentowane w „kulturach prymitywu” i kulturze Orientu¹². Natomiast T. Dajczera interesował przede wszystkim człowiek. To, co ich połączyło w badaniu religii i kultur pierwotnych to

¹⁰ Nasz autor opublikował, poza przywołaną monografią o ludach Kalifornii, także komparatystyczne studium o buddyzmie – *Buddyzm w swej specyfice i odrębności wobec chrześcijaństwa*, Warszawa 1993.

¹¹ Ks. T. Dajczer tak rozpoczyna swój autoreferat o zainteresowaniach i działalności naukowo-badawczej, i dydaktyczno-wychowawczej, który został przygotowany do jego profesury: „Moje zainteresowania religioznawcze wiążą się z kontaktem naukowym ze światowej sławy prof. Mirceą Eliadem, głównym przedstawicielem fenomenologii religii XX w. Uprawiane przezeń z całkowitym oddaniem i naukową pasją religioznawstwo stanowiło dla mnie rodzaj naukowej inicjacji” (tenże, *Autoreferat o zainteresowaniach i działalności naukowo-badawczej i dydaktyczno-wychowawczej*, w: L. Fic, P. Mazanka i in. (red.), *Chrześcijaństwo wśród religii świata. Księga dedykowana Księdzu Profesorowi Tadeuszowi Dajczzerowi (1931–2009)*, Warszawa 2017, s. 63).

¹² H. Hoffmann, *Dzieje polskich badań religioznawczych*, Kraków 2004, s. 39.

zagadnienie inicjacji, istotne zarówno dla zrozumienia zjawiska religii, jak i fenomenu człowieka religijnego.

M. Eliade twierdził, iż człowiek współczesny pragnie żyć w kosmosie radykalnie zdesakralizowanym, czyli takim, w którym *sacrum* jest nieobecne. Jednakże ów człowiek pozostaje wciąż kimś z istoty religijnym (*homo religiosus*), co mocno podkreślał autor *Sacrum i profanum*. M. Eliade twierdził, iż „jedną z cech charakterystycznych współczesnego świata jest zanik inicjacji. Inicjacja, mająca zasadnicze znaczenie w społeczeństwach tradycyjnych, w dzisiejszym społeczeństwie zachodnim prawie nie istnieje”¹³. W predylekcji M. Eliadego do badania archaicznych tradycji religijnych ważne było właśnie to, że społeczeństwa prymitywne przypisują pierwszoplanową rolę ideologii i technikom inicjacji¹⁴ (tej tematyce poświęcił wiele swojej pracy badawczej, podobnie jak T. Dajczer).

Dla T. Dajczera religie kosmocentryczne nie były irracjonalne, ale logicznie spójne. Doceniał on w kulturach Górnej Kalifornii (które szczególnie badał), mimo niskiego poziomu cywilizacyjnego, „wysoc rozwiniętą kulturę ducha i myśli”¹⁵. Zdaniem T. Dajczera religie kosmocentryczne umożliwiały człowiekowi odnalezienie miejsca w świecie, w kosmicznym uniwersum, które było przeniknięte – jak „mówiły” wierzenia tradycyjne – obecnością *sacrum*. Natomiast zjawiska dostrzegalne zmysłami w świecie były słabym odbiciem nieustannego działania tajemniczej istoty Najwyższej (tak było zwłaszcza w wierzeniach Indian Ameryki Północnej)¹⁶.

Autora *Rozważań o wierze* – jak powiedzieliśmy – interesował nade wszystko człowiek. Zofia Sokolewicz zauważa: „Indianie kalifornijscy, a ściślej – odczytanie ich kultury przez pryzmat teorii Eliadego było dla ks. prof. Dajczera pewnym tropem prowadzącym go do *Rozważań o wierze* [późniejszej książki dotyczącej duchowości – R.B.]. Opisując

¹³ M. Eliade, *Inicjacje, obrzędy, stowarzyszenia tajemne. Narodziny mistyczne*, Kraków 1997, s. 7.

¹⁴ Tamże, s. 8.

¹⁵ T. Dajczer, *Inicjacje i ich wymiar kosmiczny u ludów Kalifornii*, s. 242.

¹⁶ Tenze, *Religijny charakter inicjacji plemiennej*, s. 166.

obrzęd, skupiał się jednak na miejscu człowieka w kosmosie widzianym poprzez uniwersum symboliczne. Ważny był nie obrzęd, tylko człowiek. Poznanie obrzędu prowadziło do poznania człowieka”¹⁷.

To, co jest oryginalne u T. Dajczera – w jego pracach na temat inicjacji – to podział na naturę i nadnaturę (sfera duchowa) oraz klarowna koncepcja człowieka, którego rozwój jest uzależniony od kontaktu z nadnaturą. Bez tego kontaktu człowiek nic nie robi¹⁸. Pisze Z. Sokolewicz: „Sama koncepcja człowieka jako istoty zmieniającej się w ciągu życia, ale pozostającej wciąż w związku z nadnaturą, wyrażaną w postaci symbolicznego uniwersum, była w tym 1981 r. [kolokwium habilitacyjne T. Dajczera – R.B.] niezmiernie ważna i zachowuje swoje znaczenie do dziś [...] Dla ks. Profesora kluczową sprawą była jedność tego uniwersum i zależność od niego społecznego i indywidualnego rozwoju człowieka, jego dojrzewania, dochodzenia do pełni człowieczeństwa”¹⁹.

T. Dajcer dzięki swoim badaniom nad religiami pierwotnymi zrozumiał, że można żyć w świecie, w którym nie oddziela się religii od życia codziennego. Co więcej, to właśnie połączenie religii z codziennością, z pozostałymi sferami życia prowadzi do prawdziwego, całościowego rozwoju²⁰. Tę ostatnią myśl można z pewnością uznać za ważny owoc dajczerskich studiów nad religiami plemiennymi.

Inicjacja plemienna

Zainteresowanie człowiekiem doprowadziło T. Dajczera do podjęcia badań nad wtajemniczeniem w religiach pierwotnych. Nasz autor, odkrywając doniosłość zjawiska inicjacji w kulturach i religiach plemiennych, sformułował następującą tezę: w pytaniu o religię

¹⁷ *Nauka służy wierze. Wywiad z prof. dr hab. Zofią Sokolewicz*, w: L. Fic i in. (red.), *Chrześcijaństwo wśród religii świata*, s. 526.

¹⁸ Tamże, s. 522n.

¹⁹ Tamże, s. 523 i 522.

²⁰ Tamże, s. 527.

i o człowieka (szczególnie człowieka pierwotnego) zasadnicze znaczenie ma pytanie o fenomen inicjacji. Powyższy pogląd jest oryginalną myślą T. Dajczera. Zagadnienie inicjacji staje się wręcz – w świetle powyższych słów naszego autora – swoistym kluczem do badań nad religią²¹.

Autor *Inicjacji i ich wymiaru kosmicznego u ludów Kalifornii* tak „ujmuje” nasz tytułowy problem wtajemniczenia w kontekście religii plemiennych: „Przy badaniu kultur rodowo-plemiennych (zwanymi często pierwotnymi) jednym z zasadniczych problemów jest zagadnienie inicjacji, instytucji bardzo złożonej, należącej do najważniejszych przejawów kulturowych ludzkości. Tam, gdzie występuje ona w swej pełnej formie, stanowi czynnik decydujący w kształtowaniu jednostki oraz jej światopoglądu. Podkreślmy raz jeszcze, że istota ludzka – w świetle przekonań ludzi plemiennych – nie rodzi się człowiekiem, ale staje się nim dopiero w wyniku inicjacyjnego procesu. Pytanie więc o człowieka – w swej wewnętrznej i zewnętrznej postawie wobec otaczającego świata – pytanie o jego mentalność oraz religię jest w dużej mierze pytaniem o sens i treść inicjacji. Wskazuje to na szczególną doniosłość badań naukowych w zakresie etnologii religii nad sensem inicjacji w życiu człowieka plemiennego”²².

Inicjacja jest jednym z najważniejszych przejawów kulturowo-religijnych ludzkości i jest ona kluczowa w kształtowaniu światopoglądu jednostki. Wtajemniczenie ma również fundamentalne znaczenie w procesie kształtowania człowieka: „Inicjacja plemienna odgrywa u ludów pierwotnych rolę zasadniczą, stanowiącą o fundamentalnym przejściu ze stanu dzieciństwa, nie uznawanego za stan w pełni ludzki,

²¹ Andrzej Wierciński, polski antropolog i religioznawca, zauważył, że współczesne religioznawstwo sięga swoimi interpretacjami zaledwie samej powierzchni fenomenu religii, bo obejmuje tylko aspekty socjologiczne, psychologiczne i filozoficzne. Wynika to z faktu „zapomnienia” badań nad inicjacją religijną, która jest „jądrem organizującym każdą formę religii” i w każdej z religii przybiera inną formę (A. Wierciński, *Magia i religia*, Kraków 2004, s. 233).

²² T. Dajczera, *Inicjacje i ich wymiar kosmiczny u ludów Kalifornii*, s. 3.

do stanu dojrzałości”²³. Mimo różnorodności form inicjacji można ukazać, jak mówi T. Dajczer, niezmiennosc jej struktury.

Wskazaliśmy już wcześniej na eliadowskie inspiracje w religioznawczej myśli polskiego fenomenologa religii, zwłaszcza jeśli chodzi o badanie religii tradycyjnych. Ukazemy teraz, iż T. Dajczer odwołuje się – w swoim rozumieniu zagadnienia wtajemniczenia – wprost do ustaleń M. Eliadego (jak w zasadzie wszyscy badacze religii drugiej połowy XX wieku zajmujący się interesującą nas kwestią); zarówno jeśli chodzi o rozumienie pojęcia inicjacji, jak i typologię dotyczącą tego fenomenu.

T. Dajczer pisze następująco: „Za Eliadem możemy określić inicjację w sensie najogólniejszym jako zespół rytuałów i ustnego nauczania, którego celem jest wywołanie radykalnej zmiany społecznego statusu osoby inicjowanej. Ujęta w kategoriach filozoficznych stanowi równoważnik ontologicznej przemiany sytuacji egzystencjalnej kandydata, tj. przejście do nowego sposobu istnienia. Rozróżnić można trzy ogólne typy inicjacji: inicjacja plemienna, inicjacja do tajnego stowarzyszenia oraz wprowadzenie do szamanizmu”²⁴. W powyższym fragmencie mamy przejęte (za rumuńskim religioznawcą) następujące kwestie – definicję inicjacji²⁵ oraz jej typologię²⁶.

²³ Tenże, *Religijny charakter inicjacji plemiennej*, s. 143.

²⁴ Tamże, s. 144.

²⁵ M. Eliade definicja inicjacji brzmi następująco: „przez inicjację rozumie się zespół obrzędów i pouczeń ustnych zmierzający do radykalnej modyfikacji statusu religijnego i społecznego inicjowanego podmiotu. Filozoficznie rzecz biorąc, inicjacja jest równoważna z ontologiczną przemianą porządku egzystencjalnego. Po zakończeniu swych prób neofita cieszy się egzystencją zupełnie inną niż przed inicjacją: stał się innym” (M. Eliade, *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne*, s. 8). Zob. także: tenże, *Initiation. An Overview*, w: tenże (red.), *The Encyclopedia of Religion*, t. 7, New York 1987, s. 225.

²⁶ Zdaniem M. Eliadego historia religii wyróżnia trzy wielkie kategorie – lub typy – inicjacji: 1) Zbiorowe rytuały przejścia z dzieciństwa lub młodości do wieku dojrzałego; 2) Obrzędy wejścia do stowarzyszenia tajemnego lub bractwa; 3) Inicjacja związana z powołaniem mistycznym, czyli – na poziomie religii prymitywnych – powołaniem znachora lub szamana. Zob. M. Eliade, *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne*, s. 16n.; tenże, *Initiation*, s. 225. Ciekawe, że Dajczer w swoim studium na temat inicjacji Indian na obszarze Kalifornii wyróżnił tylko dwa (a nie trzy) rodzaje inicjacji – 1) plemienną; 2) inicjację do tajnego stowarzyszenia. Pierwsza są ryty dojrzałości, które musi przejść

Nasz autor mówi, iż zachodzi ciągłość między dwoma pierwszymi kategoriami inicjacji. Ta druga, czyli do tajnego stowarzyszenia, jest kolejnym stopniem uczestnictwa w tradycji sakralnej. Istnieje także różnica między dwoma pierwszymi typami, bowiem inicjacja plemienna jest obowiązkowa dla wszystkich członków wspólnoty, natomiast tajemna (do tajnego stowarzyszenia) dotyczy wybranych. Autor przywołuje opinię M. Eliadego, iż – w drugim typie – chodzi o potrzebę pełniejszego uczestnictwa w *sacrum*. Natomiast trzeci typ inicjacji – szamana (wprowadzenie do szamanizmu) – jest podobny do dwóch pozostałych. Odnajdujemy tutaj ten sam schemat inicjacyjny z ideą odrodzenia: cierpienia, próby i tortury, rytualna śmierć i wskrzeszenie²⁷.

M. Eliade wskazuje na ciągłość pomiędzy poszczególnymi inicjacjami oraz stopniowość doświadczenia i poznania religijnego, jakie mają miejsce w różnych rodzajach archaicznych obrzędów wtajemniczenia. Archaiczny *homo religiosus* pragnie „czegoś więcej”. Ma potrzebę pełniejszego uczestnictwa w *sacrum*. Owo pragnienie wyraża się właśnie w poddawaniu się kolejnym rytom inicjacji, które są podobne do siebie strukturalnie i stanowią pewną ciągłość.

Doświadczenie i poznanie religijne są wobec powyższego stopniowalne. Idea ta obecna jest w wielu tradycjach religijnych (np. w tantryzmie), ale w religiach pierwotnych jest szczególnie widoczna. *Sacrum* dostępne jest dla każdego i jego pierwsze objawienie w inicjacji dojrzałościowej (obrzędy przejścia) nie wyczerpuje go. Człowiek religijny może wstępować na coraz wyższe płaszczyzny bytu, choć nie dla każdego są one dostępne. Domaga się to – zwłaszcza w przypadku powołania szamana – pewnych zdolności, predyspozycji duchowych.

każdy członek plemienia. Z kolei drugi typ wtajemniczenia jest tylko dla wybranych, głównie mężczyzn. Chodzi o inicjację do tajemnych bractw. Mogą to być związki czysto religijne, obrzędowe, magiczne, lekarskie, wojenne lub polityczne (T. Dajczer, *Inicjacje i ich wymiar kosmiczny u ludów Kalifornii*, s. 3n).

²⁷ T. Dajczer, *Religijny charakter inicjacji plemiennych*, s. 144–146.

Istnieje zatem – podkreślmy – stopniowalność w doświadczeniu *sacrum* i w poznaniu religijnym, co jest związane ze stopniami wtajemniczenia.

Zgodnie z naszym tematem najbardziej interesuje nas pierwszy typ wtajemniczenia, czyli zbiorowe rytuały przejścia z dzieciństwa lub młodości do wieku dojrzałego²⁸. Literatura etnologiczna (antropologiczna) określa ją najczęściej następującymi terminami: *rites de puberté/puberty rites* (ryty dojrzałości), *initiation tribale/tribal initiation* (inicjacja plemienna, szczepowa) albo *initiation de classe d'âge/initiation into an age group* (inicjacja do grupy wiekowej). Jest to ten sam typ, który Victor Turner określa jako „ryty przesilenia, kryzysu życia” (*rites de crise de la vie, rituels life-crisis*). Zdaniem M. Eliadego ten typ obrzędów ma zawsze formę rytów przejścia (*rites de passage*)²⁹.

Inicjacje dojrzałościowe odgrywają bardzo ważną rolę w życiu człowieka społeczeństw tradycyjnych. Obrzędem *par excellence* jest inicjacja dorastającej młodzieży, przejście z jednej klasy wiekowej do drugiej albo – według innego określenia – ryty przejścia z dzieciństwa do wieku dojrzałego. Są to ceremonie obowiązkowe dla wszystkich członków danej społeczności plemiennej³⁰.

²⁸ Osobnym pytaniem jest to, co pozostało z obrzędów przejścia dzisiaj, zwłaszcza w świecie kultury Zachodu. Współczesne grupy religijne mają rytuały, które są pozostałościami po wcześniejszych rytach przejścia i choć spotykamy dzisiaj także obrzędy stanowiące jakąś formę „przejścia” (np. z dzieciństwa do dojrzałości) to jednak w społeczeństwie nowoczesnym (zachodnim) takie rytuały są dość słabo obecne albo – inaczej rzecz ujmując – nie pełnią już funkcji związanej z „przejściem” do dorosłości (dojrzałości). Jedną z przyczyn tej słabości jest charakter okresu dojrzewania w świecie kultury Zachodu, w którym nie ma żadnego wyraźnego wydarzenia potwierdzającego status osoby dorosłej (M.B. McGuire, *Religia w kontekście społecznym*, Kraków 2012, s. 99). Zdaniem Martine Segalen można mówić o tzw. deficycie rytualnym (*déficit rituel*). Co to znaczy? Różne „przejścia”, które zostały zrytualizowane, stawały się publiczne; gdy natomiast przechodziły do sfery prywatności, ich zasięg malał. Tym samym jednostka zostawała pozbawiona zbiorowego wsparcia krewnych czy sąsiadów, a to z kolei powodowało, iż człowiek pozostawał sam w obliczu owego przejścia (M. Segalen, *Rites et rituels contemporains*, Paris 2010, s. 46n.).

²⁹ H. Bogdan, *Étotérisme occidental et rituels d'initiation*, Milano 2010, s. 53.

³⁰ W społecznościach, w których znano i praktykowano obrzędy przejścia, ten, kto ich nie przeszedł, był określany jako: „szaleniec”, „nie-człowiek”, „człowiek niepełny”, „istota bezpłciowa”, „ignorant”. Gnostycy nazywali go „poronionym płodem” lub „zwierzęciem”. Andrzej Wierciński określa taką osobę jako „małpoluda” (J. Sierdzan, *Ryty przejścia*

Obrzędy przejścia odprawia się także podczas narodzin, zaślubin i śmierci. Można je następująco zdefiniować (szerzej niż tylko w odniesieniu do przechodzenia w dojrzałość): „Obrzędy przejścia (*rites de passage*) oznaczają przejście z jednego stadium życia, pory roku czy zdarzenia do innego. Każdy uczestniczy w obrzędach przejścia, choć w każdym społeczeństwie przybierają one odmienne formy”³¹.

Jak możemy ściśle zinterpretować inicjację plemienną? W jaki sposób odnieść fenomen rytów dojrzewania (obrzędów przejścia) do samego pojęcia inicjacji?

Po „odkryciu” rytów przejścia przez Arnolda van Gennepa³² inicjacja zaczęła być pojmowana właśnie jako ryt przejścia. Francuski etnograf i folklorysta podkreśla, aby nie nadawać obrzędowi inicjacji miana „rytuałów dojrzałości” (fizycznej), bo zazwyczaj nie zbiegają się one wzajemnie. Stara się natomiast pokazać, że dojrzałość fizyczna i dojrzałość społeczna to dwie odrębne kategorie, niezwykle rzadko występujące razem: „Jeśli miałbym odpowiedzieć na pytanie Leo Frobeniusa: «Czy moment inicjacji zbiega się w czasie z osiągnięciem dojrzałości płciowej?», nie wchodząc w szczegóły, odpowiedziałbym jednoznacznie: nie”³³.

Podobny pogląd prezentuje T. Dajczer, pisząc: „Często rytuałowi inicjacyjnemu nadaje się nazwę «rytów dojrzewania». Podtrzymując tę nazwę, trzeba jednak podkreślić, że chodzi o stan dojrzewania pod względem społecznym, a nie fizjologicznym”³⁴. Powyższa uwaga (o tożsamości rytów inicjacyjnych z rytami dojrzewania i podkreślenie, że chodzi w nich o wymiar społeczny) jest zasadna w perspektywie opisu

i inicjacje, niegdyś i teraz, w: tenże (red.), *Inicjacje. Społeczne znaczenie sytuacji liminalnych w rytach przejścia*, Białystok 2006, s. 16.

³¹ F. Bowie, *Antropologia religii. Wprowadzenie*, Kraków 2008, s. 159. Zob. B. Feinberg, *Rites of Passage*, w: F.A. Salamone (red.), *Encyclopedia of Religious Rites, Rituals and Festivals*, New York-London 2004, s. 311–314; J. Sieradzan, *Ryty przejścia i inicjacje, niegdyś i teraz*, s. 11–52; M. Segalen, *Rites et rituels contemporains*, s. 31–55.

³² E. Sakowicz, *Gennep Arnold van*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 5, Lublin 1989, kol. 966.

³³ A. van Gennep, *Obrzędy przejścia. Systematyczne studium ceremonii*, Warszawa 2006, s. 88.

³⁴ T. Dajczer, *Religijny charakter inicjacji plemiennej*, s. 156.

religii plemiennych. Jednakże staje się niewystarczająca w odniesieniu do innych religii, zwłaszcza współczesnych.

Czy zatem należy rozumieć inicjację jako swoistą podkategorię rytu przejścia? Czy nie trzeba tych dwóch pojęć jasno odróżniać? Oba te pojęcia („ryty przejścia” oraz „inicjacja”) są dobrze znane etnologom i antropologom kultury, którzy poświęcali im sporo miejsca w swoich badaniach³⁵. Antropologowie uznają zazwyczaj inicjację jako pierwowzór obrzędów przejścia, które dotyczą etapów cyklu egzystencji człowieka (od narodzenia do pogrzebu) albo przyjęcia do nowej grupy (religijnej lub niereligijnej). Inicjacja wyróżnia się tym, że dokonuje radykalnej przemiany jednostki, zawsze w sensie podniesienia jej statusu. Ważne jest, iż chodzi o ustanowienie zmiany dokonującej się właśnie poprzez ryt inicjacyjny, a nie w inny sposób³⁶.

Jak należy rozumieć te dwa pojęcia: „rytu przejścia” oraz „inicjacji”? Możemy przyjąć następujące rozróżnienie między nimi w odniesieniu do ich funkcji: celem rytu przejścia jest włączenie do grupy plemiennej lub społecznej (sens jak w inicjacji dojrzałościowej), natomiast celem inicjacji jest transformacja do nowej postaci egzystencji, czyli ponowne (nowe) narodziny³⁷. I nawet jeśli w religiach plemiennych – w dokonywanym obrzędzie inicjacji – oba cele zostają zrealizowane, to jednak nie są one tożsame.

Dodajmy jeszcze jedną uwagę, która wprowadzi nas w ostatnią część naszych rozważań dotyczących religijnej struktury inicjacji plemiennej. Otóż, jak wspomnieliśmy, T. Dajczer przyjmował, że wtajemniczenie jest fenomenem, którego nie można zredukować tylko do jego funkcji społecznej. Nasz autor, analizując różne zachodnie perspektywy interpretacyjne (zwłaszcza psychologiczną i socjologiczną) w odniesieniu do zjawiska wtajemniczenia, zwracał uwagę na to, że są niewystarczające, a często jednostronne. Nie uwzględniają one bowiem odmierności

³⁵ J. Bonhomme, *Initiation*, w: *Initiation*, w: R. Azria, D. Hervieu-Léger (red.), *Dictionnaire des faits religieux*, Paris 2010, s. 541–548.

³⁶ Tamże, s. 542.

³⁷ J. Sieradzan, *Ryty przejścia i inicjacje, niegdyś i teraz*, s. 11n.

kulturowej, ignorując kategorie ludów pierwotnych. Polski fenomenolog religii tak pisze: „Podejście wyłącznie socjologiczne do zagadnienia inicjacji jest nie do przyjęcia także jako rzutowanie w dużej mierze nieświadome zachodnich systemów myślenia oraz ich «kodów kulturowych» na rzeczywistości odmienne, które wynikają z innych psychologicznych i fizycznych koncepcji doświadczenia. W systemie myśli ludów pierwotnych to, co społeczne, nie różni się od tego, co kosmiczne, a zarazem jest zawsze nierozdzielne od *sacrum*. Ukazywanie wyłącznie społecznego charakteru – z pominięciem wymiaru religijnego – jakiegokolwiek ustalonego tradycją przejawu ich życia oznacza jednostronne i niepełne jego ujęcie”³⁸.

Religijny charakter inicjacji plemiennej

Czy każda inicjacja ma sens religijny? Tak sądził M. Eliade, charakteryzując następująco omawiany przez nas fenomen: „Inicjacja stanowi jedno z najbardziej znaczących zjawisk duchowych w historii ludzkości. Jest to akt angażujący nie tylko religijne życie jednostki we współczesnym znaczeniu słowa «religia», lecz całe jej życie. W społeczeństwach archaicznych i prymitywnych właśnie przez inicjację człowiek staje się tym, kim jest, i tym, kim być powinien: istotą otwartą na życie ducha, uczestniczącą więc w kulturze. Albowiem inicjacja dojrzałościowa zawiera w sobie przede wszystkim objawienie *sacrum*, co dla świata prymitywnego oznacza zarówno wszystko to, co rozumiemy dzisiaj przez religię, jak też całość tradycji mitologicznych i kulturowych plemienia”³⁹.

Nawet jeśli obrzędy dojrzałościowe implikują objawienie płciowości, to – według wierzeń tradycyjnych – ta ostatnia także uczestniczy w sferze *sacrum*. Rumuński historyk religii powie nawet, że przed

³⁸ T. Dajczer, *Religijny charakter inicjacji plemiennej*, s. 157.

³⁹ M. Eliade, *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne*, s. 18.

wtajemniczeniem osoba nie uczestniczy jeszcze w pełni w człowieczeństwie, ponieważ nie ma ona dostępu do życia religijnego⁴⁰. Te stwierdzenia nie pozostawiają wątpliwości co do tego, że M. Eliade postrzegał każdą inicjację – nawet jeśli były to tylko dojrzałościowe rytury przejścia (inicjacja plemienna) – w sensie religijnym (zgodnie z rozumieniem archaicznym)⁴¹. Inicjacja plemienna zawiera nie tylko objawienie świętości, będące elementem konstytutywnym dla religii archaicznej. Wtajemniczenie daje także inicjowanemu dostęp do *sacrum*, sprawiając, że staje się on w pełni człowiekiem, gdyż posiada dostęp do życia religijnego.

Jak T. Dajczcer rozumie sens inicjacji plemienną? Nasz autor stawia następujące pytanie: jakie jest miejsce religii w zasadniczej instytucji kultur pierwotnych, którą jest inicjacja?⁴². Przede wszystkim uznaje (podobnie jak M. Eliade), że łączność człowieka pierwotnego z *sacrum*, decyduje o jego człowieczeństwie. T. Dajczcer odkrył, badając kulturę kalifornijskich Indian, że nie istnieje w niej człowiek „świecki”: „Jednostka albo stawała się człowiekiem «uświęconym» religijnie albo nie zostawała nim wcale”⁴³. Dana osoba stawała się w pełni człowiekiem (pełnoprawnym członkiem ludzkiej społeczności) w momencie doświadczenia *sacrum*, co było związane z inicjacją. Było to przejście od stanu nie-człowieczeństwa do kondycji pełnego człowieczeństwa, uczestniczącego w rzeczywistości, która była zarazem kosmiczna i sakralna⁴⁴.

T. Dajczcer podkreśla sakralno-kosmiczną strukturę inicjacji plemienną. Jak rozumieć powyższe stwierdzenie? Jeśli chodzi o kosmiczny wymiar inicjacji, to wyraża się on m.in. w paralelizmie

⁴⁰ Tamże.

⁴¹ J. Ries, *Les rites d'initiation dans une vie de l'homme religieux*, w: tenże, H. Limet (red.), *Les rites d'initiation: actes du colloque de Liège et de Louvain-La-Neuve 20-21 novembre 1984*, Louvain-la-Neuve 1986, s. 487.

⁴² T. Dajczcer, *Religijny charakter inicjacji plemienną*, s. 157.

⁴³ Tenże, *Autoreferat o zainteresowaniach*, s. 64. Por. tenże, *Inicjacje i ich wymiar kosmiczny u ludów Kalifornii*, s. 249.

⁴⁴ Tenże, *Autoreferat o zainteresowaniach*, s. 63n.

makro- i mikrokosmicznych odniesień. Inicjacja plemienna w postaci indiańskiego obrzędu Duchów odbywała się – w niektórych szczepach Kalifornii – w tzw. domu tańca. Ów inicjacyjny dom (w centrum którego znajdował się słup symbolizujący oś kosmiczną) przemieniał się w Kosmos. Miał on przedstawiać Wszechświat. Indianie wierzyli, że istnieje wspólnota kosmicznego „Domu”, na czele którego stał Stwórca zwany przez niektóre plemiona „Inicjowanym Świata” lub „Najwyższym Inicjowanym”. Do tejże wspólnoty wstępowano poprzez rytuał inicjacji. Inicjowany przyjmował – właśnie poprzez inicjację – odpowiedzialność za zachowanie świata takim, jakim został uczyniony w pradawnym czasie. Polegało to na uczestniczeniu razem z innymi członkami plemienia w corocznym odnawianiu Kosmosu poprzez rytuał. Najwyższą rolą człowieka było więc pełnienie funkcji kosmicznej, co jednocześnie zwiędzało wtajemniczenie⁴⁵.

Mówiąc o kosmicznym wymiarze inicjacji, trzeba – zdaniem T. Dajczera – podkreślić sakralny wymiar kosmosu. Wierzenia tradycyjne mówiły – na co już wskazaliśmy – że kosmos (świat) jako całość jest przeniknięty *sacrum*. W człowieku znajduje się pragnienie, aby osiągnąć ową jedność z całością kosmosu. To pragnienie wyraża się właśnie w inicjacji plemiennej. Włączenie dziecka do istot ludzkich (a zarazem w wielką rodzinę kosmiczną) następuje poprzez rytę wtajemniczenia.

Jeśli chodzi o aspekt sakralny inicjacji, to polski fenomenolog religii zwraca uwagę na religijną strukturę samego obrzędu wtajemniczenia, co jest związane z odniesieniem do *sacrum*. T. Dajczera mówi, iż w świetle współczesnych mu badań religioznawczych „religijny charakter inicjacji polega nie na jej zewnętrznym skojarzeniu z wierzeniami i praktykami religijnymi, lecz właśnie na jej religijnej strukturze. Inicjacja następuje wtedy, gdy istota ludzka ma znaleźć się w sytuacji nowej w odniesieniu do *sacrum*”⁴⁶.

⁴⁵ Tenże, *Inicjacje i ich wymiar kosmiczny u ludów Kalifornii*, s. 247n.

⁴⁶ Tenże, *Religijny charakter inicjacji plemiennej*, s. 162.

Ryty inicjacji religijnej posiadają więc w sobie pewien dynamizm. Wtajemniczenie oznacza każdorazowe nowe odniesienie do świętości. W powyższym znaczeniu widać ponownie jedną z cech *homo religiosus*. Mianowicie że ma on – na co już wskazaliśmy – potrzebę pełniejszego uczestnictwa w *sacrum*, która wyraża się w poddawaniu się kolejnym obrzędom wtajemniczenia stanowiącym pewną ciągłość.

T. Dajczer wylicza zasadnicze momenty tejszej sakralizacji, czyli nowej relacji do świętości (*sacrum*):

1. rytuał inicjacji, który wyraża symbolicznie przemianę ontologiczną, będącą wejściem w nowy sposób istnienia, czemu towarzyszy zerwanie z dziecięcym życiem;
2. przemiana ta zachodzi „pod znakiem” istot nadprzyrodzonych oraz na skutek ich działania;
3. istnieje różnica między naturą posiadaną a *sacrum*, w którym inicjowany uczestniczy (natura nadprzyrodzona jest transcendentna wobec tej pierwszej).

Zdaniem autora *Inicjacji i ich wymiaru kosmicznego u ludów Kalifornii* kluczową kwestią we właściwej charakterystyce fenomenu wtajemniczenia jest – podkreślmy raz jeszcze – świętość. Każdorazowa nowa sytuacja egzystencjalna człowieka religijnego jest związana z inicjacją. Przejście od świeckiego do sakralnego wymiaru życia wyraża symbolika obrzędu śmierci i wskrzeszenia⁴⁷.

T. Dajczer, jak wspomnieliśmy, zajmował się przede wszystkim zagadnieniem inicjacji Indian kalifornijskich. Opisując te tradycyjne plemiona amerykańskie, ukazał ich duchową jedność świata, skierowaną na *sacrum* – źródło życia. Nie jest ono bezpośrednio dostępne, ale przejawia się poprzez *profanum* (eliadowskie *hierofanie*)⁴⁸. Podkreślał

⁴⁷ Tamże, s. 162. W rzeczywistości to przejście jest pozorne, gdyż człowiek albo jest i ma udział w świętości albo nie istnieje. Jest tylko jedno prawdziwe przejście – od statusu dziecka do dojrzałości, natomiast akt jej nabywania jest nieodłączny od sakralizacji (tamże).

⁴⁸ Z. Sokolewicz, *Jedność świata Indian kalifornijskich. Przelamywanie stereotypów w myśleniu o wierzeniach religijnych tak zwanych ludów pierwotnych*, w: L. Fic, P. Mazanka i inni (red.), *Chrześcijaństwo wśród religii świata*, s. 118.

świadomość jedności człowieka pierwotnego z sakralnym kosmosem, ze wszystkimi istotami żyjącymi. Wszystkie znaczące czynności jednostki ustalone przez plemienny zwyczaj mają na celu podtrzymanie i zacieśnienie tego związku ze światem⁴⁹. *Homo religiosus* żyje więc w jedności ze światem, z naturą. Jest on także *homo admirans*, czyli „dziękujący za cud natury” (za wszystko, co żyje), która jest szanowana przez niego. Indianin, stanowiąc jedność z otaczającym go światem, jest za ten świat także odpowiedzialny⁵⁰.

Z powyższych słów wyłania się interesująca wizja świata religii tradycyjnych oraz człowieka religijnego. Przywołajmy sformułowanie Z. Sokolewicz ujmujące syntetycznie analizy religii plemiennych przeprowadzone przez T. Dajczera: „Człowiek jako całość i w kosmosie traktowanym jako całość – to jest właśnie ta intuicja ks. Profesora”⁵¹. Jest to więc swego rodzaju „holistyczna” („całościowa”) wizja; zarówno człowieka, jak i kosmosu, samej natury świata. Świat ma w sobie pewną jedność i całościowo należy go interpretować.

* * *

Zakończmy nasze rozważania słowami autora *Rozważań o wierze*, które stanowią podsumowanie niniejszego szkicu: „W kulturach pierwotnych wartości religijne przenikają dogłębnie całość zarówno indywidualnego, jak i społecznego życia tych ludów, ukierunkowują je i nadają mu sens. To, co społeczne, nie różni się od tego, co kosmiczne, a zarazem jest nierozdzielne od *sacrum*. Paralelizmy makro- i mikrokosmiczne symboliki umiejscawiają indywidualną sytuację inicjanta w kontekście kosmicznym, a tym samym sakralnym. Inicjacja plemienna stanowi scalenie kandydata ze wspólnotą świata, co nadaje mu właściwe miejsce oraz czynną i odpowiedzialną rolę w kosmicznej całości”⁵².

⁴⁹ T. Dajczer, *Religijny charakter inicjacji plemiennej*, s. 164n.

⁵⁰ Z. Sokolewicz, *Jedność świata Indian kalifornijskich*, s. 117.

⁵¹ Tamże, *Nauka służy wierze*, s. 528.

⁵² T. Dajczer, *Religijny charakter inicjacji plemiennej*, s. 170.

Podstawy moralności w religiach niechrześcijańskich

Wstęp

Moralność (łac. *mos* – „wola bóstw lub władców”; *mores* – „przepisy”, „zwyczaje”) to społeczne reguły funkcjonowania, uznawane przez jednostkę bądź grupę, odnoszące się do osobistego kształtowania życia, charakteru, obyczajów. Można rozpatrywać ją pod różnymi aspektami. Biblijno-teologiczny punkt widzenia zakłada, że normy moralne są darem Boga dla człowieka. Kształtują jego egzystencję w wymiarze indywidualnym i wspólnotowym. Źródłem chrześcijańskiej moralności jest Dekalog oraz Kazanie na Górze, zapewniające osobie właściwe relacje z Bogiem, samym sobą i innymi ludźmi. W tym kontekście religia – oparta na chrześcijańskich wartościach – stanowi fundament moralnego postępowania.

Według psychologii zasady moralne są zinternalizowanymi normami kulturowymi, uwzględniającymi doświadczenie poznawcze i społeczne jednostki. Stanowią one podstawę społecznie akceptowanych zachowań. Zgodnie z tym podejściem ostateczną normą moralności jest właściwie ukształtowane sumienie, regulujące ludzkie postępowanie i pozwalające odróżnić dobro od zła. W ujęciu socjologicznym

moralność obejmuje kontekst kulturowy życia człowieka – wartości, prawa, zasady, wzorce pozytywnych i negatywnych zachowań, uznawanych w danej grupie lub społeczeństwie za obowiązujące¹.

Tematyka dotycząca moralności była ważnym przedmiotem akademickich refleksji ks. Tadeusza Dajczera. Jego naukowe zainteresowania z tego zakresu koncentrowały się wokół moralnych podstaw religii niechrześcijańskich. Problematyce tej poświęcił trzy artykuły: *Podstawy moralności w religiach niechrześcijańskich*; *Porządek kosmiczno-moralny w religiach niechrześcijańskich*; *Charakterystyka moralności w religiach niechrześcijańskich*.

T. Dajczer dzieli religie niechrześcijańskie na dwie grupy. Pierwsza obejmuje religie kosmocentryczne (mistyczne): plemienne, starożytności, hinduizm, buddyzm, taoizm, konfucjanizm. Do drugiej grupy, zwanej religiami teocentrycznymi (profetycznymi, objawionymi), zalicza judaizm oraz islam. Kwestia podstaw moralności wygląda inaczej w religiach kosmocentrycznych, gdzie istotne miejsce zajmuje przeżycie, doświadczenie wewnętrzne człowieka szukającego oświecenia, odmiennie zaś w religiach teocentrycznych, odwołujących się do objawienia, czyli interwencji Boga w dzieje świata i ludzkości².

W wymienionych artykułach T. Dajczer ogranicza się do przedstawienia podstaw moralności w religiach kosmocentrycznych (mistycznych). Ukazuje źródła etyki tych religii, kryterium dobra i zła moralnego. Punktem wyjścia jest tu otaczająca rzeczywistość, kosmos oraz istniejący w nim człowiek. *Sacrum* manifestuje się przez świat, jego struktury i symbole. Religie te mają wymiar kosmiczny. Chcąc pokazać fundamenty ich moralności, należy dokonać analizy

¹ H. Witczyk, J. Wróbel, H. Wrońska, J. Szymołon, J. Mariański, *Moralność*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 13, Lublin 2009, kol. 254–265; zob. J. Mariański, *Moralność a religia*, w: M. Libiszowska-Zółtkowska, J. Mariański (red.), *Leksykon socjologii religii*, Warszawa 2004, s. 249n; tenże, *Socjologia moralności*, Lublin 2006, s. 8n; J. Baniak, *Moralność z socjologicznego punktu widzenia, czyli jak rozumieć i ukazywać socjologię moralności*, w: J. Baniak (red.), *Socjologia religii*, t. 8, Poznań 2009, s. 7n.

² T. Dajczera, *Podstawy moralności w religiach niechrześcijańskich*, „*Studia Theologica Var-saviensia*” 13(1975) nr 2, s. 11n.

fenomenologicznego aspektu kosmicznego. Wyraża się on w przeżywaniu kosmosu rozumianego jako: moralność grupowa (jedność i ciągłość organiczna), prawo moralne życia, moralność porządku i harmonii (prawo kosmiczne oraz podstawa natury ludzkiej)³.

Moralność grupowa

Dla religii, które nie odwołują się do objawienia historycznego, punktem wyjścia jest świat przeżywany jako sakralny. Charakteryzuje go nieustannie potwierdzana jedność i ciągłość organiczna. Stanowią one podstawę rozumienia kosmosu, który obejmuje: naturę, człowieka, świat duchów, przodków, bohaterów mitycznych, bogów. Jest to jeden organizm kosmiczny, w ramach którego istnieje między poszczególnymi światami tylko różnica stopnia. Aspekt ten ma szczególnie znaczenie w religiach plemiennych (pierwotnych), w których nie występuje podział na *sacrum* i *profanum*, ponieważ wszystko należy do jednej, organicznej wspólnoty⁴.

W religiach afrykańskich wszelkie byty są uważane za dynamiczne siły. Kosmos staje się tu uporządkowaną, hierarchiczną jednością sił, połączonych i oddziałujących na siebie. Wszystko pochodzi od Boga, Istoty Najwyższej, Absolutu. Kolejne miejsca zajmują pierwsi ojcowie, założyciele klanów, rodów, szczepów, będący ogniwami łączącymi Boga z ludźmi. Niższe miejsce przypada zmarłym plemienia, którzy przekazują siłę witalną żyjącym członkom wspólnoty. Żywi tworzą hierarchię w zależności od zajmowanej pozycji społecznej. Starszyzna pośredniczy między przodkami a żyjącymi. Naczelnicy rodów, klanów,

³ Tamże, s. 12; zob. R. Markowski, *Rozumienie chrześcijaństwa w badaniach ks. Tadeusza Dajczera w kontekście fenomenologii religii*, Warszawa 2013, s. 305n.

⁴ T. Dajczer, *Podstawy moralności w religiach niechrześcijańskich*, s. 12n; tenże, *Charakterystyka moralności w religiach niechrześcijańskich*, „Zeszyty Misjologiczne Akademii Teologii Katolickiej” 2(1979) cz. 2, s. 215; zob. R. Markowski, *Rozumienie chrześcijaństwa w badaniach ks. Tadeusza Dajczera*, s. 306n.

szczępów – ustanowieni według tradycyjnych reguł – troszczą się o dobrobyt materialny i duchowy plemienia⁵.

Spółeczność ludzka jest odbiciem organicznej jedności kosmosu, mikrokosmosem. Jednostka stanowi integralną część całości: żyje w grupie społecznej, dzięki wspólnocie i przez nią⁶.

Kultury plemiennie charakteryzują się silnym poczuciem wspólnoty⁷. Człowiek to rodzina, której członkowie mają określone prawa i obowiązki. Jego indywidualność określana jest przez zdolność przyjęcia wzorców grupy oraz przez chęć integracji z nią. Przynależność jednostki do plemienia, zapewniającego łączność z kosmosem, sprawia, że wszelkie czynności mają charakter wspólnotowy i kosmiczny⁸. Nie ma tu miejsca na indywidualną wolność oraz moralność. Można wprawdzie mówić o podwójnej odpowiedzialności – zbiorowej (powstałej z poczucia jedności człowieka i kosmosu) oraz indywidualnej (wyznaczającej się w zdolności odróżniania dobra i zła). Pojęcia dobra i zła nabierają wymiaru społecznego⁹.

Kosmos stanowi żywą, organiczną całość, w której uczestniczy człowiek. Dzięki tej partycypacji ludzkie życie nabiera sensu, wartości, znaczenia. Złem staje się naruszenie porządku kosmicznego. Największą karą dla człowieka z kultur plemiennych jest izolacja lub usunięcie poza obręb społeczeństwa¹⁰.

Moralność plemienna podkreśla wspólnotowy charakter czynów ludzkich. Każde działanie pociąga za sobą ocenę moralną, będącą wyrazem powszechnego porządku kosmicznego. Dobro oznacza życie

⁵ T. Dajcer, *Podstawy moralności w religiach niechrześcijańskich*, s. 13.

⁶ Tenże, *Charakterystyka moralności w religiach niechrześcijańskich*, s. 215.

⁷ Zob. E. Sakowicz, *Wspólnototwórczy i aksjologiczny wymiar religii współczesnego świata*, w: I.S. Ledwoń i in. (red.), *Scio cui credidi. Księga pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Mariana Ruseckiego w 65. rocznicę urodzin*, Lublin 2007, s. 543–555.

⁸ T. Dajcer, *Podstawy moralności w religiach niechrześcijańskich*, s. 13n; zob. R. Markowski, *Rozumienie chrześcijaństwa w badaniach ks. Tadeusza Dajczera*, s. 254n.

⁹ T. Dajcer, *Podstawy moralności w religiach niechrześcijańskich*, s. 14; tenże, *Charakterystyka moralności w religiach niechrześcijańskich*, s. 215.

¹⁰ Tenże, *Podstawy moralności w religiach niechrześcijańskich*, s. 14n; tenże, *Charakterystyka moralności w religiach niechrześcijańskich*, s. 215.

zgodne z prawami kosmosu, oparte na właściwych relacjach międzyludzkich. Złem zaś jest wszystko, co zakłóca harmonię kosmiczną i niszczy więzi wspólnotowe¹¹.

Koncepcja kosmosu, który jest jednością i ciągłością organiczną, wpływa na rozumienie człowieka w religiach plemiennych. Istnieje on oraz działa jako integralna część kosmosu. „Widać” to na płaszczyźnie stosunków międzyludzkich, relacji, jakie ma z pozostałymi członkami społeczności, tworząc razem z nimi wspólnotę. Powiązanie wszystkich istot w ramach całości kosmicznej sprawia, że każdy czyn człowieka nie jest moralnie obojętny. Wpływa zatem pozytywnie lub negatywnie na struktury kosmosu: ludzi, naturę, świat nadnaturalny¹².

W kulturach plemiennych człowiek wyraża się przez grupę. Dlatego jej członkowie są współodpowiedzialni za zło, które on popełnia. Krzywda wyrządzona jednostce nie jest sprawą indywidualną, lecz dotyka całej grupy, żyjących i zmarłych. Ostatecznie angażuje społeczność kosmiczną, która wymierza sprawiedliwość przez reprezentantów przodków, Istoty Najwyższej czy też bóstw jej podporządkowanych¹³.

Wysiłek, jaki w społeczności plemiennej podejmuje człowiek celem opanowania siebie, zmierza do poddania się prawu i porządkowi całości, włączenia w kosmiczny cykl życia. Dzięki temu procesowi może on istnieć. Potrzeba integracji oraz poczucie solidarności grupowej w ramach całości kosmicznej zapewniają jednostce odpowiednie miejsce we wspólnocie, prawa i obowiązki względem jej członków i otaczającej rzeczywistości¹⁴.

Podstawy moralności w religiach plemiennych opierają się na doświadczeniu kosmosu jako jedności i ciągłości organicznej, a także związanej z tym koncepcji człowieka. Nie ma tam ludzi żyjących poza

¹¹ Tenże, *Podstawy moralności w religiach niechrześcijańskich*, s. 15.

¹² Tamże; tenże, *Charakterystyka moralności w religiach niechrześcijańskich*, s. 215n.

¹³ Tenże, *Podstawy moralności w religiach niechrześcijańskich*, s. 15n; tenże, *Charakterystyka moralności w religiach niechrześcijańskich*, s. 216.

¹⁴ Tenże, *Podstawy moralności w religiach niechrześcijańskich*, s. 16; tenże, *Charakterystyka moralności w religiach niechrześcijańskich*, s. 216.

społeczeństwem i kosmosem. Moralność posiada tu wymiar wspólnotowy oraz kosmiczny.

Prawo moralne życia

W religiach kosmocentrycznych jedność i ciągłość kosmiczna reprezentują dynamizm życia. Dla człowieka kultur plemiennych życie nabiera charakteru sakralnego. Jest jedno i przejawia się na wszystkich poziomach rzeczywistości, łącząc byty w żywy, świadomy organizm kosmiczny. Przy takim pojęciu życia kosmos stanowi zintegrowaną wspólnotę, gdzie wszystko, co istnieje, ma właściwe miejsce¹⁵.

Kosmos dla ludów pierwotnych oznacza życie, święte ze swej natury, ukazujące świat nadprzyrodzony, przeżywany oraz doświadczany jako rzeczywistość ostateczna i absolutna, w której uczestniczy człowiek¹⁶.

Koncepcja kosmosu, wyrażającego świętość życia, leży u podstaw podmiotowego rozumienia świata w kulturach plemiennych i taoizmie. Człowiek utożsamia świat ze swym życiem. Kosmos nabiera wymiaru podmiotowego i osobowego, a wszystkie zjawiska naturalne mają sens tylko wtedy, gdy stanowią część całości, uznawanej za „Ty”¹⁷.

Na koncepcji kosmosu, który jest życiem sakralnym w swym źródle, i przejawach oraz partycypacji w nim człowieka opiera się prawo moralne życia. Podkreśla ona absolutną wartość wszelkiego istnienia¹⁸.

Świętość życia podkreślają religie Indii: hinduizm, buddyzm, dżinizm. W religiach tych występuje zasada *ahimsy*, wyrażająca troskę o życie. W sensie negatywnym oznacza zakaz szkodzenia życiu, zabijania, stosowania przemocy. Pozytywnie wyraża życzliwość i szacunek dla wszystkich form życia¹⁹. Przestrzeganie tej normy należy do

¹⁵ Tenże, *Podstawy moralności w religiach niechrześcijańskich*, s. 17.

¹⁶ Tamże; tenże, *Charakterystyka moralności w religiach niechrześcijańskich*, s. 216.

¹⁷ Tenże, *Podstawy moralności w religiach niechrześcijańskich*, s. 17n.

¹⁸ Tamże, s. 18n; tenże, *Charakterystyka moralności w religiach niechrześcijańskich*, s. 216.

¹⁹ Tenże, *Podstawy moralności w religiach niechrześcijańskich*, s. 19; tenże, *Charakterystyka*

podstawowych przepisów hinduizmu, obowiązujących wszystkie warstwy społeczne²⁰.

Prawo *ahimsy* ma szczególne znaczenie w buddyzmie. Wyraża przyjaźń, sympatię i życzliwość wobec każdej istoty obdarzonej życiem. W dżinizmie stosowanie powyższej zasady przybiera postawy krańcowe. Wynika to z przekonania, że cały kosmos przenika życie, które człowiek powinien chronić. Wyznawcy budują specjalne szpitale dla chorych i starych zwierząt, wypełniają szereg przepisów, mających na celu ochronę życia. Nawet praca na roli podlega licznym ograniczeniom. Oranie ziemi jest zakazane, by nie wyrządzać krzywdy żyjącym w niej stworzeniom²¹.

Mnich dżinijski musi przestrzegać rygorystyczne przepisy. Nie może chodzić w dzień bez małej szczotki z piór, którą delikatnie odgarnia owady znajdujące się na drodze. Jego usta ma zakrywać welon, chroniący życie mikroorganizmów i samego powietrza. Powinien pić wodę przecedzoną przez sitko, aby nie szkodzić znajdującym się tam istotom. Obowiązuje go zakaz palenia i gaszenia ognia, używania lamp w klasztorze, kąpeli, która szkodzi zarówno samej wodzie, jak też insektom na ludzkim ciele²².

W religiach kosmocentrycznych życie nabiera szczególnego znaczenia. Jest celem, sensem, wartością, którą należy chronić. U ludów pierwotnych przejawia się w całym kosmosie jako światło, ciepło, ruch, rytm, twórcza i niewyczerpana moc, siła witalna (energia) wszelkiego bytu. Moralność ma tu wymiar wspólnotowy, oparty na prymacie życia. Ideał rodzinnej solidarności, poświęcania się dla potomstwa, poszanowanie krwi i troska o życie to czynniki określające normy właściwego postępowania, zasady pozwalające odróżnić dobro od zła²³.

moralności w religiach niechrześcijańskich, s. 216n; zob. R. Markowski, *Rozumienie chrześcijaństwa w badaniach ks. Tadeusza Dajczera*, s. 253.

²⁰ T. Dajczer, *Podstawy moralności w religiach niechrześcijańskich*, s. 19.

²¹ Tamże, s. 20.

²² Tamże.

²³ Tamże, s. 20n.

System moralny kultur plemiennych koncentruje się na życiu, które stanowi ostateczne i absolutne kryterium wartości, najwyższe dobro, manifestację *sacrum* w człowieku. Podstawową troską człowieka jest ochrona życia, wzmacnianie witalności jednostki oraz społeczeństwa²⁴.

Siła życiowa może być w stanie rozwoju bądź upadku. Największe zło to szkodenie życiu, postawa serca i umysłu, która niszczy energię witalną innych, zwłaszcza wspólnoty rodzinnej. Ocena moralna danego czynu zależy od skutków psychicznych, jakie wywarł on na konkretnym człowieku, powodując wzrost lub zanik siły witalnej na wszystkich poziomach jego istnienia²⁵.

Kultury plemienne charakteryzuje duchowość kosmiczna, oparta na integracji i afirmacji życia, widzianego oraz przeżywanego w dwóch aspektach: narodzin i śmierci. Życie kosmosu toczy się między wzajemnie uwarunkowanymi narodzinami a śmiercią. Jest procesem rodzenia, wzrostu, dojrzewania, umierania, nowego istnienia. Człowiek ma przyjąć i zaakceptować to prawo. W ten sposób staje się on mikrokosmosem odzwierciedlającym fazy życia kosmicznego²⁶.

Kultury plemienne nie mają rozwiniętej idei nagrody czy kary wiecznej. Jeśli zmarły zajmuje wyjątkową pozycję w życiu przyszłym, otrzymuje zaszczytny status, oznacza to, że wypełniał właściwe funkcje na ziemi jako głowa rodziny, przekazując i chroniąc życie. Zła jest śmierć, która nastąpiła przedwcześnie lub nagle. Większość ludów pierwotnych wierzy w nagrodę lub karę, jaką otrzymuje człowiek za swoje postępowanie w tym życiu²⁷.

Dualizm zaratusztrianizmu (zoroastryzmu) – przeciwstawnych sił dobra i zła, światła i ciemności, prawdy i fałszu – posiada wymiar witalistyczny. *Asza* obejmuje porządek boski, prawo powszechnej egzystencji. *Druż* stanowi uosobienie mocy demonicznych, kłamstwa. Obok

²⁴ Tamże, s. 21n; tenże, *Charakterystyka moralności w religiach niechrześcijańskich*, s. 217.

²⁵ Tenże, *Podstawy moralności w religiach niechrześcijańskich*, s. 22; tenże, *Charakterystyka moralności w religiach niechrześcijańskich*, s. 217.

²⁶ Tenże, *Podstawy moralności w religiach niechrześcijańskich*, s. 22n.

²⁷ Tamże, s. 24; tenże, *Charakterystyka moralności w religiach niechrześcijańskich*, s. 217.

pojęcia dobra i zła, występuje tu dualizm etyczny życia i śmierci, związany z koncepcją człowieka pojmowanego w kategoriach energii witalnej. Dobrem jest pomnażanie sił życiowych, a złem ich niszczenie²⁸.

Rozumienie witalistyczne dobra i zła spotykamy także w innych systemach religijnych. Według starożytnego hinduizmu uleganie popędom oraz namiętnościom powoduje utratę energii życiowej. Asceza taoistyczna natomiast wymaga czuwania nad organami zmysłów, przez które może uchodzić siła witalna, jeśli nie będą odpowiednio strzeżone²⁹.

Moralność porządku i harmonii

W religiach kosmocentrycznych świat jest nie tylko jednością i ciągłością organiczną, ale także życiem opartym na porządku i harmonii. Porządek ten ma charakter powszechny. Obejmuje ład panujący w naturze, społeczeństwie, rytuale, moralności³⁰. Na jego określenie używa się różnych pojęć: *hadat* (Indonezja, Filipiny), *maat* (Egipt), *themis* (Grecja), *asza* (Persja), *rta* i *dharma* (Indie), *tao* (Chiny). Dobro oznacza wszystko, co wzmacnia porządek i harmonię kosmosu. Największym złem staje się naruszenie ładu kosmicznego³¹.

Wśród plemion zamieszkujących Indonezję i Filipiny prawo kosmiczno-moralne nazywa się *hadat*. Dotyczy ono człowieka, zwierząt, roślin, wszelkich zjawisk, czynności, gdyż cały kosmos pochodzi od bóstwa i każdy jego element zajmuje właściwe miejsce. Rzeczywistość

²⁸ Tenże, *Podstawy moralności w religiach niechrześcijańskich*, s. 24; tenże, *Charakterystyka moralności w religiach niechrześcijańskich*, s. 217.

²⁹ Tenże, *Podstawy moralności w religiach niechrześcijańskich*, s. 24; tenże, *Charakterystyka moralności w religiach niechrześcijańskich*, s. 217n.

³⁰ Tenże, *Podstawy moralności w religiach niechrześcijańskich*, s. 25; tenże, *Porządek kosmiczno-moralny w religiach niechrześcijańskich*, „*Studia Theologica Varsaviensia*” 14(1976) nr 1, s. 3; tenże, *Charakterystyka moralności w religiach niechrześcijańskich*, s. 218.

³¹ Tenże, *Podstawy moralności w religiach niechrześcijańskich*, s. 25; tenże, *Charakterystyka moralności w religiach niechrześcijańskich*, s. 218.

ta stanowi podstawę, na której opiera się związek człowieka z naturą oraz kosmosem³².

Porządek kosmiczny zapewnia wewnętrzną jedność bóstwa, świata przyrody, społeczności, czynności rytualnych, relacji międzyludzkich. Ma on wymiar sakralny w swej strukturze. Utrzymanie jego ciągłości nadaje cel, sens, wartość życiu ludzkiemu. To najwyższe dobro, będące podstawowym kryterium moralności³³.

Termin *hadat* posiada podwójne znaczenie. Oznacza ład i harmonię kosmiczną oraz życie i działanie odpowiadające określonej porządkowi. Człowiek musi żyć zgodnie ze swoim przeznaczeniem, a także wyznaczonym miejscem w całości kosmicznej. Pomaga mu w tym system norm, zwanych *pali*. Każda grupa społeczna postępuje według *hadat*, zasad moralnych zapewniających porządek w kosmosie³⁴.

U starożytnych Egipcjan powszechny ład kosmiczny nazywa się *maat*. Pojęcie to można rozumieć ontologicznie, jako prawidłowy stan natury oraz społeczeństwa, ustalony przez stwórczy akt bóstwa, ale istniejący też immanentnie w bycie i stawaniu się rzeczy. Wyraża prawo, sprawiedliwość, prawdę. W znaczeniu moralnym stanowi jeden z aspektów ładu kosmicznego. *Maat* obejmuje: porządek wprowadzony podczas stworzenia; normy prawne obowiązujące króla i każdego członka społeczności; nagrodę dla wszystkich, którzy przestrzegają ustalonych zasad³⁵.

W starożytnym Egipcie *maat* określa stosunki jednostki ze społeczeństwem i kosmosem. Jest podstawą moralności, normą generalną pochodzącą od bóstwa, daną królowi, który ją przyjmuje i ucieleśnia, przekazując społeczeństwu. Kształtuje relacje międzyludzkie³⁶.

³² Tenże, *Porządek kosmiczno-moralny w religiach niechrześcijańskich*, s. 5.

³³ Tamże, s. 6.

³⁴ Tamże.

³⁵ Tamże, s. 7; zob. R. Markowski, *Rozumienie chrześcijaństwa w badaniach ks. Tadeusza Dajczera*, s. 309.

³⁶ T. Dajcz, *Porządek kosmiczno-moralny w religiach niechrześcijańskich*, s. 7n; zob. R. Markowski, *Rozumienie chrześcijaństwa w badaniach ks. Tadeusza Dajczera*, s. 309n.

Maat to zasada ustanowiona podczas aktu stworzenia. Człowiek odczuwa własną odpowiedzialność przed bóstwem, które nagradza w tym i przyszłym życiu. Na „sądzie umarłych” serce człowieka – znaczący element jego ciała, duszy, woli – podlega procesowi ważenia przez *maat*, normę moralną przedstawianą pod postacią pióra³⁷.

Porządek kosmiczno-moralny w zaratusztrianizmie (zoroastryzmie) to *asza*. Reprezentuje boskość, życie, światłość, harmonię, prawdę. Jego przeciwieństwem jest *druż*, pierwiastek symbolizujący demoniczność, śmierć, ciemność, nieład, kłamstwo³⁸.

W znaczeniu etycznym *asza* oznacza prawość lub sprawiedliwość, drogę, którą mają podążać ludzie. Zasady moralne wyrażają odwieczną walkę między dobrem a złem. Człowiek i moralność tworzą jedność. Nabierają tu wymiaru kosmicznego. Mądrość staje się działaniem według określonego porządku, ukazującego prawdziwą naturę świata. Celem człowieka jest aktualizacja powszechnego życia, pokonanie zła i śmierci, czyli osiągnięcie najwyższego dobra³⁹.

Charakter religijny prawa kosmiczno-moralnego opiera się na jego wewnętrznym związku z bóstwem. Dobro pochodzi od Ahura Mazdy, będącego stwórcą świata oraz źródłem panującego w nim ładu⁴⁰.

W hinduizmie porządek kosmiczny to *rta*, czyli prawda, słuszność, świętość, ofiara. Wyraża regularność i harmonię procesów (natura), rytuał (kult), normę, drogę postępowania (moralność). Jego strażnikami są Mitra i Waruna. Termin ten ma wiele znaczeń. Pojawia się w Wedach na określenie wszechogarniającej siły, której podlegają nawet bogowie. Występuje także jako stworzenie bądź narzędzie w rękach Waruny lub innych bogów⁴¹.

Upaniszady nadają terminowi starowedyjskiemu *rta* nazwę *dharm*a, będącą synonimem stałości, niezmienności. W sensie ontycznym

³⁷ T. Dajczer, *Porządek kosmiczno-moralny w religiach niechrześcijańskich*, s. 8.

³⁸ Tamże.

³⁹ Tamże, s. 8n.

⁴⁰ Tamże, s. 9.

⁴¹ Tamże, s. 9n.

dharma reprezentuje uporządkowany stan natury i społeczeństwa, regularność, harmonię, równowagę. Pod względem normatywnym jest prawem, zasadą kierującą życiem kosmosu, przyrody, jednostki, społeczności. Dla człowieka staje się również obowiązkiem moralnym, sposobem postępowania. Stanowi przedmiot oraz cel ludzkiego istnienia⁴².

Życie zgodne z *dharmą* oznacza realizację konkretnych zadań. Dzięki niej człowiek odkrywa swoje miejsce w kosmosie, poznaje prawdziwą naturę rzeczywistości. To zespół praw religijnych oraz norm moralnych, związanych z tradycją, które chronią i podtrzymują porządek świata⁴³.

Oprócz *dharmy* ogólnej, właściwej wszystkim istotom, człowiek musi wypełniać *dharmę* wynikającą z wieku i przynależności kastowej. Są one wyrazem ładu kosmicznego. Każdy problem reguluje *dharma*, odpowiadająca konkretnemu okresowi życia i warstwie społecznej. System kastowy jest nienaruszalny, ponieważ posiada znaczenie kosmiczne, religijne, moralne. Odzwierciedla wieczny porządek świata, gdzie wszystko uzupełnia się, tworząc ład, harmonię⁴⁴.

W odniesieniu do koncepcji *rti*, pojęcie *dharmy* zostaje uzupełnione o prawo *karmana*, przyczyn i skutków. Wszelka czynność zgodna lub sprzeczna z porządkiem kosmicznym wywołuje określone konsekwencje w przyszłych wcieleniach. Według *Księgi Manu* *dharma* podąża za człowiekiem na tamten świat, decydując o jego przyszłej egzystencji⁴⁵.

Buddyzm traktuje *dharmę* jako najwyższą, bezosobową zasadę, reprezentującą prawo naturalne i porządek moralny świata. To podstawa wszystkiego, co dokonuje się w świecie. Stanowi fundament moralności⁴⁶. *Dharma* buddyjska posiada wiele znaczeń. Staje się

⁴² Tamże, s. 10.

⁴³ Tamże, s. 10n.

⁴⁴ Tamże, s. 11.

⁴⁵ Tamże.

⁴⁶ Tamże, s. 11n.

prawem, nauką, rzeczą, zjawiskiem, ideą. W mahajanie („wielki wóz”) wyraża naturę buddów, istotę ich doktryny, rzeczywistość ostateczną⁴⁷.

Dalsze znaczenie tego słowa obejmuje zespół przemijających zjawisk psycho-fizycznych lub czynników warunkujących byt, będących manifestacją odwiecznego prawa kosmicznego. Na nich opiera się proces rodzenia, umierania i powtórných narodzin, a także zasada współzależnego powstawania. Występują w normach, przepisach, nakazach, zakazach, obowiązkach, nauce Buddy o osiągnięciu stanu nirwany. Porządek kosmiczny i droga prowadząca do oświecenia (zrozumienia, przebudzenia), zawierająca podstawy moralności, są jednością. Wszelkie czyny mają wymiar etyczny. Wpływają na przyszłą egzystencję. W strukturach kosmosu manifestują się nieustannie konsekwencje dobrego lub złego postępowania żyjących w nim istot⁴⁸.

Taoizm i konfucjanizm określają ład kosmiczno-moralny przy pomocy terminu *tao*. Oznacza on drogę, szlak, zasadę, harmonię, regułę moralną. Istnieje droga nieba, ziemi, człowieka. Porządek świata wyznaczają dwie przeciwstawne siły: *in* – symbolizuje ciemność, zimno, głębię, kobiecość, bierność; *jang* – reprezentuje światłość, ciepło, wysokość, męskość, aktywność. *Tao* jest ciągłym ruchem tych dwóch pierwiastków. Kosmos to rzeczywistość dynamiczna, hierarchicznie uporządkowana, gdzie przestrzeń, czas oraz jej poszczególne części znajdują się w polu oddziaływania sił *in* i *jang*⁴⁹.

Mentalność chińską charakteryzuje przekonanie o wymiarze kosmicznym człowieka, związane z poczuciem jego łączności ze światem i uczestniczenia w nim. Przeświadczenie to leży u podstaw religijności. Wyrazem tego była wiara, że niebo stanowi personifikację ładu powszechnego oraz koncepcja króla lub cesarza jako „syna niebios”, strzegącego porządku kosmiczno-moralnego świata⁵⁰.

⁴⁷ Tamże, s. 12.

⁴⁸ Tamże, s. 12n.

⁴⁹ Tamże, s. 13n; zob. R. Markowski, *Rozumienie chrześcijaństwa w badaniach ks. Tadeusza Dajczera*, s. 310n.

⁵⁰ T. Dajczer, *Porządek kosmiczno-moralny w religiach niechrześcijańskich*, s. 14; zob. R. Markowski, *Rozumienie chrześcijaństwa w badaniach ks. Tadeusza Dajczera*, s. 311.

Taoizm i konfucjanizm posiadają wspólną podstawę, opartą na dążeniu do harmonii człowieka z kosmosem. Religie te zgodnie twierdzą, iż ład kosmiczny został zniszczony, czego dowodem był chaos społeczny za czasów Konfucjusza. Różnią się natomiast we wskazywaniu przyczyn takiego stanu rzeczy oraz podawaniu środków zaradczych. Taoizm zmierza do przywrócenia porządku kosmicznego, odpowiadającego epoce Złotego Wieku, gdzie człowiek współdziała z siłami nieba i ziemi. Ukazuje także epokę Wielkiej Jedni, życia ludzkiego w doskonałej harmonii, bez samoświadomości, zjednoczonego z *tao*, które nie umiera oraz stanowi fundament kosmosu. „Upadek” człowieka następuje wskutek zdobywania wiedzy, rozumianej jako zdolność klasyfikowania, rozdzielania i różnicowania w niepodzielnym, absolutnym *tao*. Wiedza, rozum, cywilizacja, moralność konwencjonalna są wyrazem dekadencji ludzkości, odejściem od prostoty *tao*, ingerencją w odwieczny porządek świata⁵¹.

W przekonaniu taoizmu nie należy zabiegać o posiadanie cnót moralnych, gdyż wszystko powstaje spontanicznie ze zjednoczenia człowieka z *tao*. Cechą charakterystyczną tej religii jest zasada *wu-wei*, braku działania, ingerowania w bieg natury. Ruch *tao* zachodzi samoistnie, bez zużywania energii. Prawo ładu kosmicznego polega na tym, że wszelkie byty zachowują się zgodnie z własną naturą, ponieważ *tao* stanowi źródło ich życia oraz drogę postępowania. Prawdziwy mędrzec unika aktywności, oczyszcza swoje serce i umysł z pojęć, pragnień, stając się pustym na wzór *tao*. Obserwuje naturę, wiedząc, że każda interwencja w nią zakłóca istniejący porządek oraz wywołuje cierpienie⁵².

Jednym z przejawów *tao* jest milczenie. Według taoizmu myślenie dyskursywne obejmuje jedynie względną prawdę. Właściwe poznanie i zrozumienie następuje w milczeniu. Mędrzec powstrzymuje się od wydawania sądów, narzucania własnego zdania. Reprezentuje wysoki

⁵¹ T. Dajczer, *Porządek kosmiczno-moralny w religiach niechrześcijańskich*, s. 14n.

⁵² Tamże, s. 15; zob. R. Markowski, *Rozumienie chrześcijaństwa w badaniach ks. Tadeusza Dajczera*, s. 313n.

stopień tolerancji oraz relatywizmu, co widać również w podejściu do prawdy, dobra. W świecie nie ma nic stałego. Zgodnie z nieustannym dynamizmem *tao*, gdzie *in* staje się *jang* i odwrotnie, ruch przebiega w nieskończoność, prowadząc ostatecznie do zjednoczenia obu pierwiastków⁵³.

Tao wyraża porządek kosmiczny, oznaczający powrót rzeczy do punktu wyjścia, stanu *in*. Dążeniem mędrca jest naśladowanie tego procesu. Powinien on zajmować w życiu postawę bierności, pasywności⁵⁴.

Ważne miejsce w moralności taoistycznej zajmuje pokora. Jej podstawę stanowi koncepcja *tao* jako absolutnej „pustki” i powrotu wszystkich rzeczy do pierwotnej jedności. Leży ona u źródła każdego stworzenia. Daje życie wszelkim bytom, stając się „matką świata”⁵⁵.

Tao w postawie pokory symbolizuje woda, płynąca zawsze ku dołowi, władająca rzekami, dobroczynna, zamieszkująca niziny, osiadająca spokojnie na dnie. Kiedy rozlewa się, zaczyna przenikać wszystkie miejsca⁵⁶.

Człowiek uczestniczy w odwiecznym prawie kosmicznym *tao*. Do jego obowiązków należy przywracanie stanu *in* przez postawę uniżenia względem tego, co słabe, niskie, niekompletne. Milczenie o swoich zasługach, pozostawanie w cieniu, szukanie ostatniego miejsca to czyniki służące zjednoczeniu z *tao*. Pokora oznacza harmonię człowieka z porządkiem świata. Stanowi fundament dobrych rządów, polityki uniżenia wielkich państw wobec mniejszych⁵⁷.

W konfucjanizmie rozwój samoświadomości ludzkiej staje się impulsem dla przywrócenia ładu kosmicznego. Wyznacza go triada: niebo, ziemia, człowiek. Odniesienie człowieka do kosmosu nabiera wymiaru synowskiego. Podstawą moralności jest tu obowiązek czci względem ojca i matki. Szacunek wobec rodziców ma przełożenie

⁵³ T. Dajczer, *Porządek kosmiczno-moralny w religiach niechrześcijańskich*, s. 16.

⁵⁴ Tamże.

⁵⁵ Tamże, s. 16n.

⁵⁶ Tamże, s. 17.

⁵⁷ Tamże.

na relacje synowskie, zachodzące między człowiekiem a niebem i ziemią⁵⁸.

Konfucjanizm wyraża chińską koncepcję świata, zgodnie z którą rodzina – będąca w jego centrum – stanowi mikrokosmos, fundament odniesień międzyludzkich, odzwierciedlenie harmonii kosmicznej. Źródło wszelkich wartości opiera się na czci synowskiej. Zapewnia ona jedność i ład społeczny, odpowiadające porządkowi świata⁵⁹.

Według konfucjanizmu *tao* człowieka jest rozszerzeniem drogi nieba na płaszczyźnie dojrzałości i samoświadomości. Przejawem tego są cztery cnoty: *žen* – humanitarność, życzliwość, dobroć; *i* – sprawiedliwość, prawość; *li* – przyzwoitość, rytuał, znajomość oraz praktykowanie etykiety; *szu* – mądrość, zdolność rozróżniania dobra i zła, poznania prawdy⁶⁰.

Wśród wymienionych cnót szczególne miejsce zajmuje *li*, która nadaje zewnętrznego wymiaru konfucjanizmowi. U Konfucjusza jest kategorią obejmującą normy zachowania się i postępowania, przepisy od prostych, codziennych gestów grzecznościowych (ukłony) po zaawansowane, uroczyste ceremonie religijne. Jej przestrzeganie oznacza cześć i szacunek dla innych, jedność rodzaju ludzkiego, troskę o ład kosmiczny⁶¹.

W ujęciu Sün-tsy (Sun Zi) (zm. 496 przed Chrystusem) cnota *li* przywraca harmonię człowieka i świata, kształtuje właściwe relacje międzyludzkie. Przejawia się jako życie zgodne z prawami natury, zasada współzależności, porządek kosmiczno-moralny. Zapewnia człowiekowi wewnętrzną więź ze światem⁶².

⁵⁸ Tamże, s. 17n.

⁵⁹ Tamże, s. 18.

⁶⁰ Tenże, *Podstawy moralności w religiach niechrześcijańskich*, s. 28; tenże, *Porządek kosmiczno-moralny w religiach niechrześcijańskich*, s. 18n; zob. R. Markowski, *Rozumienie chrześcijaństwa w badaniach ks. Tadeusza Dajczera*, s. 312n.

⁶¹ T. Dajczer, *Porządek kosmiczno-moralny w religiach niechrześcijańskich*, s. 19; zob. R. Markowski, *Rozumienie chrześcijaństwa w badaniach ks. Tadeusza Dajczera*, s. 312.

⁶² T. Dajczer, *Porządek kosmiczno-moralny w religiach niechrześcijańskich*, s. 19.

Etyka konfucjańska podkreśla, że człowiek jest istotą dobrą z natury. Ukazuje to Mencjusz (zm. 289 przed Chrystusem) przez odwołanie się do wspólnej wszystkim ludziom zdolności okazywania sobie życzliwości i współczucia. Wrażliwość kształtuje postawę humanitarności, poczucie wstydu rozwija prawość, uprzejmość. Daje początek przyzwoitości, umiejętność rozróżniania dobra i zła zapewnia mądrość. Powstają one spontanicznie, ale ich rozwój zależy od świadomego działania. Obowiązkiem każdego człowieka staje się pomnażanie dobra, zawartego w jego naturze. Zło oznacza brak, nadużywanie lub lekceważenie wrodzonych skłonności natury ludzkiej w dążeniu ku dobru⁶³.

Ważne miejsce w moralności konfucjańskiej zajmuje koncepcja „środką”. Ma ona głębsze znaczenie niż cnota umiarkowania. Określa podstawową normę działania, dzięki której człowiek i świat tworzą harmonię. Środek określa *tao*, tzn. drogę ukazującą się jako równowaga, ład kosmiczny. Porządek ten znajduje wyraz w relacjach międzyludzkich, kiedy uczucia osiągają właściwy poziom. Zasada środka wymaga akceptacji rzeczywistości takiej, jaką ona jest⁶⁴.

Istotą etyki konfucjanizmu jest również *cz'eng*, czyli szczerść, prawda. To pełnia cnoty, umożliwiająca człowiekowi realizację własnej natury. Pokazuje fundamenty, na jakich powinno opierać się życie ludzkie. Odnosi je do porządku świata, leżącego u podłoża wszelkiego istnienia. Moralność i prawa kosmosu są jednością. Człowiek, który postępuje etycznie, osiąga odpowiedni stopień doskonałości oraz jednoczy się ze światem. W ten sposób *cz'eng*, dynamiczna zasada o charakterze kosmicznym, zapewnia rozwój ludzkości i wszystkich rzeczy⁶⁵.

Kultury Dalekiego Wschodu uznają moralność za przejaw powszechnego ładu kosmicznego, a kryterium oceny czynów ludzkich stanowi doświadczenie świata jako porządku i harmonii⁶⁶.

⁶³ Tenże, *Podstawy moralności w religiach niechrześcijańskich*, s. 28n.

⁶⁴ Tenże, *Porządek kosmiczno-moralny w religiach niechrześcijańskich*, s. 21.

⁶⁵ Tamże, s. 21n.

⁶⁶ Tamże, s. 23.

Zakończenie

Tematyka dotycząca moralności w religiach niechrześcijańskich związana jest – według T. Dajczera – z przeżywaniem oraz doświadczaniem kosmosu będącego jednością i ciągłością. Człowiek uświadamia sobie, że jest częścią tej rzeczywistości, opartej na konkretnym porządku sakralnym⁶⁷.

Moralność, która ma fundamenty kosmiczne, ustawia człowieka w harmonii ze światem. *Maat, rta, dharm, tao* strzegą porządku kosmicznego i obowiązujących tu praw, regulują stosunki międzyludzkie, wyznaczają człowiekowi miejsce w świecie. Naruszenie tego ładu wywołuje określone konsekwencje życiowe. Troska o zachowanie harmonii kosmicznej leży u podstaw motywacji etycznej⁶⁸.

Przedstawione zasady moralności, właściwe dla religii kosmocentrycznych, pozwalają ukazać występującą tam koncepcję dobra i zła. Dobrem jest przestrzeganie porządku świata, złem zaś – niszczenie go⁶⁹.

Normy moralne mają wymiar indywidualny oraz wspólnotowy. Odnoszą się do człowieka jako jednostki, członka konkretnej społeczności i całości kosmicznej. Sfera etyki nie tworzy odrębnej dziedziny życia ludzkiego. Stanowi fundament powszechnego prawa świata, które wyznacza ład i harmonia⁷⁰.

T. Dajczera, analizując religie kosmocentryczne (mistyczne): plemienne, wierzenia starożytności, hinduizm, buddyzm, taoizm, konfucjanizm, dochodzi do wniosku, iż opierają się one na doświadczaniu otaczającego świata. Ukazuje ich fundament etyczny, kryterium dobra i zła moralnego. Punktem wyjścia jest tu otaczająca rzeczywistość, kosmos oraz istniejący w nim człowiek. *Sacrum* manifestuje się przez świat, jego struktury i symbole. Religie te mają zatem wymiar kosmiczny. Chcąc pokazać fundamenty moralności tych systemów

⁶⁷ Tamże, s. 24.

⁶⁸ Tamże; tenże, *Charakterystyka moralności w religiach niechrześcijańskich*, s. 218.

⁶⁹ Tenże, *Porządek kosmiczno-moralny w religiach niechrześcijańskich*, s. 25.

⁷⁰ Tenże, *Podstawy moralności w religiach niechrześcijańskich*, s. 32.

wierzeń, należy dokonać analizy fenomenologicznej aspektu kosmicznego. Wyraża się on w przeżywaniu kosmosu jako moralność grupowa (jedność i ciągłość organiczna), prawo moralne życia, moralność porządku i harmonii (prawo kosmiczne oraz podstawa natury ludzkiej).

Status teologiczny religii niechrześcijańskich

Temat artykułu odnosi się do dwóch zagadnień: religii niechrześcijańskich i ich statusu teologicznego. Umysł ludzki w pierwszych momentach kieruje naszą uwagę – jak przypuszczam – ku słowu „religie”. Po chwili jednak dostrzegamy, że chodzi bardziej o ich „status” i to nie jakikolwiek, ale „teologiczny”. Innymi słowy, celem artykułu jest odpowiedź na pytanie: co takiego teologia mówi o religiach niechrześcijańskich i jaki przyznaje im status w zdobywaniu właściwej sobie wiedzy na temat Boga i człowieka oraz ich wzajemnej relacji?

Temat religii światowych jest szeroki – by użyć metafory – jak delta rzeki Ganges u swego ujścia. Na temat religii bez skrępowania wypowiadają się nie tylko akademickie dyscypliny *stricte* religio-logiczne jak filozofia religii, teologia religii oraz religioznawstwo, ale także nauki humanistyczne, takie jak socjologia, psychologia, kulturoznawstwo, etnologia itd., a nawet ekonomia czy politologia. Oczywiście wszystkie one posługują się własną metodologią z właściwym sobie przedmiotem formalnym i materialnym oraz celem. Poza tym, co ciekawe, w dzisiejszych czasach wiele osób bez najmniejszego skonfundowania brakiem stosownych kompetencji i odpowiedniej wiedzy coraz częściej formułuje mocne twierdzenia,

luźno ze sobą powiązane, a nawet sprzeczne, nad sensownością i przydatnością religii.

Nas jednak zajmuje światło, jakie pada na religie niechrześcijańskie od strony teologii. Co jest o tyle pasjonujące, że przedmiotem i źródłem teologicznych rozważań jest Objawienie Boże. Sprawa jest do tego stopnia interesująca, że musimy zbadać, jaki status, pozycję, rangę mają religie niechrześcijańskie w świetle Objawienia i czy w ogóle posiadają jakąkolwiek wartość. Czy w stosunku do Objawienia chrześcijańskiego nabywają ważności uzupełniającej? Czy też po teologicznym przebadaniu odkrywamy ich zbędny charakter, nad którym nie ma potrzeby się pochylać, gdyż nic nowego nie mówią o Bogu i człowieku w relacji do Niego, a jeżeli coś chcą powiedzieć, to jest to miejscami zbyt mętne, a niekiedy może nawet błędne? Przy czym na ostatnie pytania wpływają dane Objawienia prosto z Biblii, poczynając już od pierwszego przykazania Dekalogu po nowotestamentowe skupienie uwagi na Osobie Chrystusa, który w pełny sposób objawił Boga. Przed-odpowiedzi może być wiele. Stąd świadomy wielowarstwowej problematyki ks. prof. Tadeusz Dajczer dokonał naukowej refleksji nad ich statusem w teologii oraz właściwym miejscem i rangą, jaką należy przyznać religiom niechrześcijańskim.

Lecz zanim przejdziemy do przedstawienia poglądów ks. T. Dajczera na ten temat, należy zauważyć, że podstawową dyscypliną teologiczną, w której tego typu zagadnienia mogą być rozpatrywane, jest „teologia religii”. Przed epoką modernizmu zestawienie „teologia religii” byłoby wręcz szokujące, a nawet „świętokradcze”. Ponieważ wtedy dla każdego szanującego się teologa, w pewnym skrócie i uproszczeniu mówiąc, przedmiotem badań był chrześcijański Bóg i człowiek w relacji do Boga, a nie fenomen pogańskich religii i kultów. Poniekąd dlatego kard. Josef Ratzinger wskazał na podstawowy problem teologii współczesnej, jakim jest odejście od chrystologii¹ ku wielu innym

¹ Por. J. Ratzinger, *Wiara, prawda, tolerancja. Chrześcijaństwo a inne religie*, Kielce 2004, s. 96–98.

zagadnieniom, w swej naturze nie do końca teologicznych, a sam Bóg przestał być paradoksalnie głównym przedmiotem zainteresowania teologicznego. Konsekwencją tego jest fakt, że dziś w teologii mamy do czynienia z wielorakimi kulturowo-społecznymi neologizmami i różnorakimi poza-chrystologicznymi zagadnieniami, które kiedyś nie były przedmiotem rzeczonyj dyscypliny z powodu, jak mniemano, braku odpowiednich źródeł i właściwych sobie narzędzi metodologicznych. Do nich należą wszelakie nowe „teologie przymiotnikowe”, takie jak: teologia wyzwolenia kobiety, teologia/chrystologia feministyczna, teologia ciała, teologia natury, teologia świecka, teologia wyzwolenia, teologia trzeciego świata, teologia czarna, teologia afrykańska, teologia północnoamerykańska, teologia azjatycka, teologia polityczna, teologia filozoficzna itd.² Poniekąd w tym nurcie i na tej fali znajdujemy teologię religii, niejako jeszcze wzmocnioną soborową wypowiedzią deklaracji *Nostra aetate* o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich³. Mimo wszystko, z dużym kredytem zaufania, obdarzmy badawczą szansą zagadnienie religii niechrześcijańskich w teologii.

Na początku jednak należy nam się porządkujące rozróżnienie „wiary” względem pojęcia „religia”, przy czym zjawisko „religii” samo w sobie jest tematem na wskroś teologicznym. „Wiara” wyraża się w postawach i zjawiskach religijnych, nawet wbrew temu, co chciałby powiedzieć nam zarówno Karl Barth, że wiara chrześcijańska nie ma nic wspólnego z religią⁴, jak i Dietrich Bonhoeffer, że religia zamazałaby prawdziwy obraz Boga wynikający z wiary⁵. Mimo „anty-religijnej” krytyki, religia jest zewnętrznym i wspólnotowym wyrazem wiary chrześcijańskiej w postaci właściwego sobie kultu

² Powyższa i niepełna ze zrozumiałych względów egzemplifikacja różnorodnych współczesnych teologii nie ma charakteru wartościującego, a jedynie charakter prezentujący zagadnienie od strony zauważenia problemu.

³ Por. Sobór Watykański II, *Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich* „*Nostra aetate*”, nr 1–4.

⁴ Por. K. Barth, *Dogmatyka w zarysie*, Warszawa 1994, s. 19.

⁵ Por. D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, Gütersloh 1951 (wyd. 16), s. 204–212.

i postaw etycznych-moralnych, zarówno w odniesieniu do indywidualnej osoby, jak i do społeczności wierzących. Objawienie, promieniujące z Biblii, wielokrotnie mówi o tym, w czym wyraża się właściwy kult miły Bogu⁶ i jaka postawa moralna powinna cechować wierzących⁷. Wspomniane zaś zagadnienia należą zatem do problematyki teologii religii, mimo niedoskonałości samych aktów religijnych, które nieustannie należy oczyszczać w oparciu o głębsze wchodzenie w wiarę chrześcijańską: „Konkretna religia, w której wiara jest głęboko przeżywana, musi być nieustannie oczyszczana na bazie prawdy, tej prawdy, która z jednej strony ukazuje się w wierze, a z drugiej strony ujawnia się na nowo poprzez dialog, pozwalając nam uznać swoją tajemnicę i nieskończoność”⁸.

Lecz czym innym jest badanie religijnego charakteru wiary chrześcijańskiej w teologii, a czym innym jest możliwość teologicznego badania religii niechrześcijańskich. Objawienie biblijne wobec innych religii jest bezwzględne w swych anty-bałwochwalczych wypowiedziach. Bóg w Starym Testamencie mówi w skrócie: „Nie będziesz miał bogów cudzych przede mną!” (Rdz 1,28; dosłownie tłumacząc z języka hebrajskiego: *obok mnie*). Mojżesz, Jozue i prorocy ustanawiali kary za każdą formę idolatryjnego odnoszenia się do innych bogów, co uważano za największy grzech. Bałwochwaltwo karano nawet śmiercią. Stąd dosłownie traktując te wypowiedzi, dochodzimy do konstatacji, że nie ma potrzeby „zagładania” do innych religii, aby dowiedzieć się czegoś więcej o Bogu, co by nie było powiedziane w biblijnym Objawieniu.

Nowy Testament też nam nie ułatwia sprawy, a bardziej zawęży. W Ewangelii według św. Jana czytamy: „Boga nikt nigdy nie widział, Ten Jednorodzony Bóg, który jest w łonie Ojca, [o Nim] pouczył”

⁶ Por. opis ustanowienia Paschy w Egipcie: Wj 12,1–51, a także por. opis ustanowienia Eucharystii: 1 Kor 11,23–26, Łk 22,14–20, Mk 14,22–25, Mt 26,26–29.

⁷ Por. dla przykładu ustanowienie prawa Dekalogu: Wj 20,1–17, Pwt 5,6–21; wzmocnienie przykazania miłości: Mt 22,37–40; prawo moralne wynikające z Kazania na górze: Mt 5n.

⁸ J. Ratzinger, *Wielość religii i jedno Przymierze*, Poznań 2004, s. 111.

(J 1,18). Św. Łukasz w Dziejach Apostolskich dopowiada, że „nie ma w żadnym innym zbawienia, gdyż nie dano ludziom pod niebem żadnego innego imienia [poza imieniem Jezusa], w którym moglibyśmy być zbawieni” (4,12), a św. Paweł podkreśla z całą mocą: „W Nim [w Chrystusie] wszystkie skarby mądrości i wiedzy są ukryte” (Kol 2,3). Całość podsumowuje autorytet Syna Bożego: „Nikt nie przychodzi do Ojca inaczej jak tylko przeze Mnie” (J 14,6), gdyż „Ja jestem bramą. Jeżeli ktoś wejdzie przeze Mnie, będzie zbawiony” (J 10,9).

Chrześcijanie, wychodząc z Palestyny w świat – i rozumiejąc swoją tożsamość jako wewnętrzną zażyłość z wcielonym Chrystusem (ukazaną symbolicznie w obrazach: krzewu winnego; J 15,1–8, ciała; 1 Kor 12,12–31 i świątyni; 1 P 2,5) – pragnęły integralnie wypowiedzieć swą wiarę na zewnątrz, nie tylko poprzez własny kult religijny i właściwą sobie moralność⁹, lecz także poprzez rozumną argumentację w języku współczesnego świata. Wchodzili jednocześnie w dialog z filozofią (korzystając śmiało z jej narzędzi), a nie ze światem ówczesnych religii. W ten sposób postępując, podważyli jeden z filarów, na którym stało Imperium Rzymskie, czyli *pantheon*. Nie pozwolili Rzymianom weń „wepchnąć się” z własną religią i wiarą, co w odbiorze polityczno-społecznym byłoby zamachem stanu, a w sensie rzymskiego *religio* uznaniem ich za ateistów¹⁰. Stąd już było o krok do znanych nam z historii prześladowań chrześcijan jako wrogów publicznych Imperium.

Tak rozumiana „anty-religijna” postawa chrześcijan wynikała z tożsamości przeżywanej przez nich wiary jako *religio vera*, której siła pozwoliła jej stać się religią światową, polegającą na komplementarności rozumu, wiary i życia¹¹. *Ecclesia* – Kościół – stał się natomiast wspólnotą wierzących i Ciałem Chrystusa, gdzie On był głową, a członkami ochrzczeni i wierzący w niego uczniowie. Św. Cyprian z Kartaginy (zm. 258), w ten sposób rozumiejąc wewnętrzną jedność Chrystusa z Kościołem, widząc

⁹ Więcej na ten temat: *List do Diogneta*, w: *Apologie*, M. Szarmach, A. Świderkówna, J. Solowianiuk (przeł.); M. Szarmach, J. Solowianiuk (wstępy i oprac.), Warszawa 1988.

¹⁰ Szerzej na ten temat: J. Ratzinger, *Wiara, prawda, tolerancja*, s. 134–140.

¹¹ Por. tamże, s. 140.

w Kościele przede wszystkim żyjącego i w ten sposób wcielonego w sakramentach Chrystusa, ukuł sławetne zdanie: *Extra Ecclesiam nulla salus* (Poza Kościołem nie ma zbawienia), co Sobór Watykański II maksymalnie rozwinął poprzez swe interpretacje teologiczne w obrazach koncentrycznych okręgów przynależności do Kościoła po wszystkich ludzi dobrej woli, usiłujących „wieść uczciwe życie”¹².

Ten gigantyczny w swej wymowie interpretacyjny przeskok przynależności – od Kościoła pojmowanego wcześniej jako wspólnoty wierzących i ochrzczonych chrześcijan do Kościoła rozumianego we wspólnocie z nieochrzczonymi i niewierzącymi w Chrystusa osobami z innych religii, nawet po agnostyków „wiodących uczciwe życie” – był w czasach posoborowych zbyt trudny do przyjęcia dla jednych teologów (choćby dla Hansa Ursa von Balthasara czy Josefa Ratzingera), a okazją i przestrzenią do teologicznego optymizmu dla innych (Hans Küng, Karl Rahner, Jacques Dupuis). Sobór Watykański II dał jednak „zielone światło” i otworzył drzwi, zaś teologia religii nabrała od tej chwili tak wielkiego spekulatywnego rozpędu, jakiego nie obserwowano od czasów „rewolucji protestanckiej” z XVI wieku. Jej tematy, podejmowane przez największych teologów XX wieku, stanęły w centrum teologicznych i akademickich debat. Pojawiły się wzajemne oskarżenia co do zgodności z Tradycją Kościoła, Objawieniem i „duchem czasów”. Pytania zaś były naprawdę fundamentalne, dotyczące sensowności wiary w Chrystusa, misji Kościoła, ewangelizacji, udzielania sakramentów, pojmowania obrazu Boga i człowieka we wzajemnej relacji, lecz bez dociekania o charakter wyznawanej religii, dopuszczając nawet niewierzących, którzy – pod warunkiem, że żyją w zgodzie ze swoim sumieniem – mogą osiągnąć zbawienie.

Poniekąd granicę tych spekulacji pragnęła postawić z różnym powodzeniem Kongregacja Nauki Wiary w Deklaracji *Dominus Iesus*, ogłoszonej w symbolicznym roku 2000, z podpisem prefekta

¹² Por. Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen Gentium”*, nr 13–16.

Kongregacji kard. Jozefa Ratzingera, przyjęta jednak bardzo krytycznie m.in. na niektórych katolickich uniwersytetach, co też było łatwe do przewidzenia. *Dominus Iesus* swoją nauką „wyrzucała na bruk” liczne prace doktorskie, artykuły naukowe wraz z setkami teologicznych publikacji okresu posoborowego, stawiając jednocześnie wielki znak zapytania nad dalszą „karierą” wielu teologów religii. Stąd niejako osobiste „kariery”, prywatne zaangażowania, a także wytyczona polityka i kierunki prac badawczych na wydziałach teologicznych były jedną z kilku przesłanek braku pozytywnego przyjęcia wspomnianej deklaracji, a nie tylko problematyka naukowo-merytoryczna (ta ostatnia może w najmniejszym stopniu).

Zatem, jak dostrzeżliśmy, niektórym teologom katolickim (nie tylko z obszaru teologii protestanckiej) będącym pod wpływem ewolucjonizmu, modernizmu, postmodernizmu i jego późniejszych „odsłon” (choćby pewnego wpływu teorii krytycznej ze tzw. nowej szkoły frankfurckiej) udzieliło się skrajne przeświadczenie, że religie niechrześcijańskie mogą uzupełniać dane Objawienia w oparciu o własne przesłanki. W tej sytuacji Objawienie chrześcijańskie byłoby niepełne, a Bóg pozostał bądź – według niektórych badaczy – równie obszerną wiedzę o Sobie samym „rozdystrybuował” niejako po innych religiach. Było to poniekąd akademickim pokłosiem napięcia pomiędzy idealizmem niemieckim, który wszedł do teologii XX wieku wraz z ideą „praktycznego rozumu” Kanta i systemem filozoficznym Hegla, że „prawdą jest tylko całość”¹³, a nie indywidualne jej szczegóły, a postmodernistycznym relatywizmem, że „prawda” jest trudna do uchwycenia, gdyż jej elementy odsłaniają się w niepowiązanych ze sobą metodologicznie uwarunkowaniach na różnoraki sposób. W każdym razie, na fundamencie wspomnianych systemów filozoficznych implementowanych do teologii, zbierając dopiero poszczególne elementy

¹³ Por. J.M. Bocheński, *Ku filozoficznemu myśleniu. Wprowadzenie do podstawowych pojęć filozoficznych*, Warszawa 1986, s. 68.

prawdy o Bogu z różnych religii, byłibyśmy w stanie coś w ogóle o Nim powiedzieć.

Oczywiście taka myśl była jawnie sprzeczna z tym, co ostatecznie wypowiedziała deklaracja *Dominus Iesus*: „Aby przeciwstawić się tej relatywistycznej mentalności, która rozpowszechnia się coraz bardziej, należy przede wszystkim potwierdzić ostateczny i pełny charakter objawienia Jezusa Chrystusa. Należy mianowicie mocno wierzyć w to, że w tajemnicy Jezusa Chrystusa, wcielonego Syna Bożego, który jest «drogą, prawdą i życiem» (J 14, 6), zawarte jest objawienie pełni Bożej prawdy”¹⁴; „Sprzeciwia się więc wierze Kościoła teza o ograniczonym, niekompletnym i niedoskonałym charakterze objawienia Jezusa Chrystusa, które rzekomo znajduje uzupełnienie w objawieniu zawartym w innych religiach. Najgłębszym uzasadnieniem tej tezy miałyby być fakt, że prawda o Bogu nie może jakoby zostać pojęta i wyrażona w swej całości i pełni przez żadną historyczną religię, a więc także przez chrześcijaństwo, a nawet przez Jezusa Chrystusa.

Ten pogląd sprzeciwia się radykalnie dotychczasowym twierdzeniom wiary, według których w Jezusie Chrystusie dokonało się pełne i ostateczne objawienie zbawczej tajemnicy Boga. Dlatego słowa, czyny i całe historyczne wydarzenie Jezusa, chociaż są ograniczone jako rzeczywistość ludzka, mają jednak jako podmiot Osobę Bożą wcielnego Słowa, «prawdziwego Boga i prawdziwego człowieka»¹⁵, a zatem zawierają w sobie ostateczne i pełne objawienie zbawczych dróg Boga, aczkolwiek głębia tajemnicy Bożej sama w sobie pozostaje transcendentna i niewyczerpana”¹⁶.

Właśnie w epoce rozwiniętej już teologii religii, której tematy rozpały na dobre umysły najwybitniejszych teologów XX wieku, w ćwierćwiecze od zakończenia Soboru Watykańskiego II, a na dekadę przed

¹⁴ Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja „Dominus Iesus” o jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła*, Poznań 2006, nr 5.

¹⁵ Sobór Chalcedoński, *Symbol Chalcedoński*, w: H. Denzinger, A. Schönmetzer (red.), *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum de Rebus Fidei et Morum* nr 301, Freiburg im Breisgau 1911.

¹⁶ Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja „Dominus Iesus”*, nr 6.

publikacją *Dominus Iesus*, ks. prof. Tadeusz Dajczer, świadomy tej problematyki, na łamach „*Studia Theologica Varsaviensia*” opublikował swoją analizę statusu teologicznego religii niechrześcijańskich¹⁷. Oczywiście i on postawił pytania: w jaki sposób można czerpać dane z Objawienia chrześcijańskiego, aby wydobyć zeń te zagadnienia teologiczne, które Bóg odsłania człowiekowi w innych religiach w prowadzeniu narodów, plemion i ludów do siebie samego? W jaki sposób Bóg opatrnościowo „używa” religii świata i innych duchowości na drodze doprowadzenia ich do Chrystusa? Ks. T. Dajczer przedstawił także mozaikę podjętych wysiłków argumentacyjnych, jak również przeanalizował i ocenił jakość kierunków teologicznych poczynionych w tym zakresie.

Na początku wyszedł on od statusu teologii religii, broniąc jej prawa do istnienia i rozwoju jako koniecznej dyscypliny na styku danych objawienia i nauk empirycznych. „Współczesna teologia religii – pisal – stanowi dziedzinę badań interdyscyplinarnych. Jest nauką teologiczną, ale materiał faktograficzny czerpie z empirycznego religioznawstwa. Z tym ostatnim łączy ją przedmiot materialny, którym są religie niechrześcijańskie, w przeciwieństwie jednak do nauk religioznawczych zajmujących się religiami w świetle doświadczenia, teologia religii bada je w świetle Objawienia. Stanowi to jej przedmiot formalny. W przeciwieństwie do religioznawstwa, które jest nauką opisową, teologia religii – tak jak każda teologia – dokonuje ocen wartościujących i normatywnych. Jest na pograniczu między religioznawstwem w znaczeniu ścisłym (empirycznym) a klasyczną teologią”¹⁸.

Następnie ks. prof. T. Dajczer przedstawił przedmiot teologii religii, którym są takie zagadnienia jak: „Stosunek Biblii i Ojców Kościoła do innych religii, Sobór Watykański o religiach niechrześcijańskich,

¹⁷ T. Dajczer, *Status teologiczny religii niechrześcijańskich*, „*Studia Theologica Varsaviensia*” 27(1989), nr 2, s. 167–188.

¹⁸ Tamże, s. 167.

miejsce religii niechrześcijańskich w ekonomii zbawienia, podstawy i perspektywy dialogu Kościoła z innymi religiami itp.”¹⁹.

Po dokonanej obronie statusu teologii religii jako prawowitej gałęzi nauk teologicznych i przedstawieniu jej przedmiotu badań ks. T. Dajczner zarysował różnorakie ekstrema tej dyscypliny, wychodząc od teologii protestanckiej, aby potem skupić swą uwagę na kilku jej kierunkach w obszarze teologii katolickiej.

I tak, zaczynając od teologii protestanckiej, naświetlił w niej dwa istotne bieguny, nurt ekskluzywistyczny i nurt liberalny, które we własnych „odsłonach” można, według ks. T. Dajczera, dostrzec także w teologii katolickiej.

Po jednej stronie zauważył teologię dialektyczną Karla Bartha (zm. 1968), która wyrażając ideę czystego ekskluzywizmu, odrzuca wszelkie religie poza wiarą chrześcijańską. Religia dla Bartha jest przeciwieństwem wiary, splotem ludzkich postaw, w których człowiek po swojemu pragnie dojść do Boga, zaś „wiera jest darem Boga, który wyciąga rękę do człowieka”²⁰. Stąd religie, według K. Bartha, stanowiąc najbardziej absurdalny wyraz niewiary i idolatrii, są odbiciem ludzkiej pychy i grzechu, sprzeciwiają się Bogu Ewangelii, gdzie wymownym przykładem tego poglądu jest choćby 17. paragraf *Dogmatyki* ze znamienym tytułem *Objawienie chrześcijańskie jako eliminacja religii*²¹.

„Wychodząca się z tych tendencji teologia dialektyczna – pisał K. Barth – uważa religie za czystą bezsilność człowieka bez udziału Boga, traktuje religie jako niezdolne, by zapewnić człowiekowi zbawienie, a nawet szkodliwe dlań. [...] Chrześcijaństwo nie stanowi wypełnienia innych religii, ale ich wyeliminowanie, jest ich potępieniem”²².

Do powyższego nurtu, poza K. Barthem, należą m.in. tacy teologowie protestancy jak: Hendrik Kraemer, Dietrich Bonhoeffer, Willem Visser’t Hooft czy Leslie Newbigin.

¹⁹ Tamże.

²⁰ Por. J. Ratzinger, *Wiara, prawda, tolerancja*, s. 41.

²¹ Por. T. Dajczner, *Status teologiczny religii niechrześcijańskich*, s. 167n.

²² Tamże, s. 168.

Po drugiej stronie ekskluzywistycznego bieguna teologii religii znajduje się dość mocna w protestantyzmie teologia liberalno-relatywistyczna, „która pod wpływem tradycji Hegla uznaje identyczne objawienie boskie we wszystkich wielkich tradycjach religijnych ludzkości. Teologia ta broni równoważności lub przynajmniej paralelizmu między objawieniem chrześcijańskim a objawieniem obecnym w tradycjach wielkich religii świata”²³.

Do zwolenników drugiego nurtu można zaliczyć: Friedricha Heilera, Rudolfa Otto, Simone Weil, Nathana Söderbloma, Claasa Jouco Bleekera, Williama Ernesta Hockinga czy Ernsta Benza.

Jest jeszcze niewielka grupa teologów „centrowych”, symbolicznie aktywnego nurtu w teologii protestanckiej, która odkrywając niechrześcijańskie elementy prawdy i fałszu w religiach świata, próbuje uzgadniać je z Objawieniem chrześcijańskim w kategoriach potępienia i odpowiedzi oraz antytezy i wypełnienia. Do tego umiarkowanego nurtu należą choćby Emil Brunner czy Carla-Heinza Ratschowa. Duża część tych umiarkowanych koncepcji mogłaby, wedle ks. T. Dajczera, zmieścić się w teologii katolickiej, lecz na pewno zabrakłoby miejsca dla wspomnianych teologicznych biegunów, skrajnego ekskluzywizmu i ekstremalnego relatywizmu²⁴.

Mając świadomość istnienia dwóch skrajnych koncepcji protestanckich w ramach tamtejszej teologii religii, ks. T. Dajczera zaproponował, by przyjrzeć się z tej perspektywy nurtom religiologicznym na gruncie teologii katolickiej. Na początku tej tezy wyszedł on z założenia, że znaczące kierunki w ramach katolickiej teologii religii mieszczą się pomiędzy wspomnianym ekskluzywizmem a liberalnym relatywizmem. Spojrzenie przez ten pryzmat dało wyraz w podsumowaniu ks. T. Dajczera, że i w katolicyzmie mamy do czynienia ze skrajnymi koncepcjami, niejako kopiami protestanckich dwóch biegunów teologii. Jeden kierunek zmierza ku temu, co nazwalibyśmy nurtem

²³ Tamże.

²⁴ Tamże, s. 168n.

relatywistycznym, a drugi – ku ekskluzywizmowi. Pomiedzy nimi jest tzw. trzecia droga, którą można by nazwać „nurtem soborowym”²⁵.

Postępując dalej, ks. T. Dajczer podjął się w pierw analizy kierunku relatywistycznego, niekiedy określanego mianem „nurtu ciągłości”, który swoje największe „triumfy” odnotowywał tuż po Soborze Watykańskim II, choć już przed soborem można było zauważyć wtedy jeszcze nieśmiałą jego aktywność. Lecz na bazie takich dokumentów soborowych, jak *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”*, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, *Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich „Nostra aetate”* czy *Deklaracja o wolności religijnej „Dignitatis humanae”* nurt ten znalazł „otwarte drzwi” do dalszych spekulatywnych koncepcji teologicznych. Kierunek ten doprowadził do rozpoznania w historii zbawienia wielorakich ekonomii zbawczych, które można znaleźć w obiektywnych i zinstytucjonalizowanych religiach świata. Owe religie stanowią „drogi zwyczajne” ku zbawieniu. Są one także depozytariuszami prawdziwego i właściwego Objawienia. Przez to same w sobie wskazują na ukrytą w nich obecność Chrystusa, co skutkuje aktywną i zbawczą łaską, prowadzącą ku zbawieniu²⁶.

Reprezentantami relatywistycznego nurtu, patrząc z perspektywy dzisiejszych czasów, byli najbardziej rozpoznawani teologowie XX wieku, mający szerokie grono uczniów i naśladowców, prawdziwe „gwiazdy teologii”, o ogromnej sile osobowości, pewności prezentowanych argumentów, „tuzy” na zachodnich wydziałach teologicznych, którym trudno było się sprzeciwić w bezpośredniej konfrontacji ze względu na determinacje bronionych przez nich pozycji i „zawłaszczająco-przebojowy” sposób ich prezentacji, tacy jak Karl Rahner, Hans Küng, Edward Schillebeeckx, Raimon Panikkar, Hans Waldenfels, Gustave Thils, Walbert Bühlmann, Heinz Robert Schlette, Anita Röper, Johannes Baptist Metz. Większość z nich współpracowała

²⁵ Tamże, s. 169.

²⁶ Por. tamże, s. 169n.

z międzynarodowym periodykiem teologicznym „Concilium”, a część z tej grupy była nawet jego fundatorami. Oczywiście „gwiazdą” najmocniej świecąca na niebie relatywistycznej teologii religii był nie kto inny, a sam K. Rahner²⁷.

Do najgłośniejszych wypowiedzi K. Rahnera zaliczany był jego pogląd o „anonimowych chrześcijanach”, będących wyznawcami innych religii światowych, przyjmujących mimo wszystko zbawczą moc Chrystusa w ich wierze ukrytej (*fides implicita*), co w konsekwencji prowadzi do uznania, że religie, w których żyją, są „anonimowym chrześcijaństwem” na podobieństwo wiary Starego Testamentu będącego „przygotowaniem ewangelicznym” do spotkania z Chrystusem²⁸.

Co więcej: „Człowiek przyjmuje w sposób niewyraźny (*implicit*) Chrystusa, kiedy akceptuje bez zastrzeżeń siebie samego. [...] Ta akceptacja siebie uważana jest przez Rahnera za nieuświadomiony akt wiary. Człowiek taki przynależy w sposób anonimowy do Chrystusa, a przez to przynależy do wspólnoty Kościoła, poza którą nie ma zbawienia. Przy nawróceniu na chrześcijaństwo następuje tylko «uwyrażnienie» wiary, która w człowieku istniała uprzednio, ale w sposób niewyraźny, anonimowy, «atematyczny»”²⁹.

Oczywiście powyższe stanowisko spotkało się z krytyką H.U. von Balthasara i J. Ratzingera.

²⁷ Dla pewnego zobrazowania jego siły, sławy i wpływu na świat teologii XX wieku można posłużyć się barwnym opisem, jaki wprowadził do swojej książki Vittorio Messori: „Spośród licznych teologów wysłuchanych w tych latach w ramach ankiety wybraliśmy jednego. Jakiś czas przed naszym spotkaniem z Karlem Rahnerem, Uniwersytet Gregoriański w Rzymie – na którym studiuje przyszła kierownicza klasa Kościoła – przeprowadził sondaż wśród studentów. «Waszym zdaniem – zapytano 1007 studentów – który teolog dawny lub współczesny wywarł albo wywiera największy wpływ?». Nieco mniej niż połowa – dokładnie 501 – odpowiedziało bez wahania: Karl Rahner. Tylko 203 opowiedziało się za św. Tomaszem z Akwinu, który przecież był przez wieki i pozostaje nadal teologiem «oficjalnym» (*Doctor communis*) Kościoła katolickiego; jeszcze mniej wypowiedziało się za św. Augustynem”. (*Rozdz. IX. Najślawniejszy wśród teologów*, w: *Pytania o chrześcijaństwo: „Czy Ty jesteś Mesjaszem, który ma przyjść?”*, Kraków 1997).

²⁸ Zob. E. Sakowicz, *Anonimowe chrześcijaństwo*, w: R. Kamiński i in. (red.), *Leksykon teologii pastoralnej*, Lublin 2006, s. 46–49.

²⁹ T. Dajczer, *Status teologiczny religii niechrześcijańskich*, s. 170n.

Skrajnym przykładem relatywistycznego nurtu, według ks. T. Dajczera, była – choć nadal istnieje – duchowa linia benedyktyńskich aśramów w Indiach. Jej ekstremalnie wymownym przykładem były poglądy Bede Griffithsa, który „W swej książce *Powrót do środka* próbuje znaleźć punkt zgodności między religiami, ukazując jeden duch istniejący we wszystkich religiach i jedyne źródło, z którego wytryska każda religia. «Muszę być hinduistą, buddystą, dżainistą, Parsem, Sikkem, muzułmaninem i żydem [...], tak samo jak chrześcijaninem, jeżeli mam poznać Prawdę i znaleźć punkt zgodności we wszelkich religiach [...]. Nauki Buddy i nauki Chrystusa mają obie nieskończoną głębię, gdyż wywodzą się z jednego źródła, najwyższej Prawdy, Postawy samego bytu»³⁰.

Podsumowując poglądy Griffithsa, ks. T. Dajczera stwierdza – co może stanowić najlepszą krytykę tychże koncepcji – że jego relatywizm jest tak skrajny, „że ciśnie się niepokojące pytanie, czy autor nie zagubił się ostatecznie i nie odszedł już faktycznie od chrześcijaństwa”³¹.

Oprócz Rahnera i Griffithsa ks. T. Dajczera prezentuje w skrócie pozostałe poglądy tego nurtu w koncepcjach W. Bühlmanna i R. Panikara, które są poniekąd rozwinięciem w różnych kierunkach Rahnerowego aspektu „anonimowych chrześcijan”. Całość relatywistycznego poglądu podsumował ks. prof. Dajczera w następujący sposób: „Relatywizm [...], powiązany w mniejszym lub większym stopniu z tendencją do synkretyzmu, charakteryzował obszar starożytnego Bliskiego Wschodu. Był nie do pogodzenia z pierwotnym chrześcijaństwem, które domagało się «metanoi», radykalnego odwrócenia się od religii przodków, aby sercem i w sposób wyłączny oddać się nowej wspólnotie, która rodziła się z wiary w żywą obecność Chrystusa, jedynego Oblicza Boga i jedynej Prawdy»³².

³⁰ B. Griffiths, *Powrót do środka*, Warszawa 1985, s. 56, 94 (Cyt. za: T. Dajczera, *Status teologiczny religii niechrześcijańskich*, s. 171).

³¹ Tamże, s. 172.

³² Tamże, s. 173.

Dokonując w ten sposób teologicznej konkluzji w odniesieniu do nurtu relatywistycznego, ks. T. Dajczer zauważył, że pewne ogólne tendencje światowe również wpłynęły na powodzenie i rozwój tego kierunku. Z jednej strony były to systemy filozoficzne racjonalizmu i oświecenia, z drugiej zaś filozoficzno-społeczne kierunki naukowe XIX wieku, takie jak pozytywizm, scjentyzm czy ewolucjonizm, które prowadziły raz do redukcjonizmu religioznawczego w późniejszych dekadach, a innym razem do relatywizmu³³.

Kolejnym kierunkiem w katolickiej teologii religii, który niejako kopiował dialektyczną teologię K. Bartha, był nurt ekskluzywistyczny, stojący po drugiej stronie relatywizmu, biegunowo od niego różny. Nurt ten był słabo reprezentowany w teologii katolickiej i poza kilkoma nazwiskami, takimi jak Leo Elders, Huis van Straelen, nie przyjął się. Główne jego poglądy można streścić za ks. T. Dajczerem następująco: „Podkreśla się wagę grzechu działającego w życiu jednostki, w historii oraz w działających strukturach czy systemach. Wobec głoszonej Ewangelii stwierdza się opór religii niechrześcijańskich, narastający w miarę rozwoju religijnego. Akcentuje się wyjątkowy charakter ekonomii zbawczej Kościoła oraz wywodzącą się zeń dychotomię istniejącą w ludzkości. Wyżej wspomniane przesłanki oraz niepowodzenia misyjnej działalności skłaniają tych teologów do surowego sądu o religiach niechrześcijańskich. Są one w stosunku do chrześcijaństwa przedawnione i należą do minionej epoki ludzkości. Nie stanowią «przygotowania ewangelicznego» [opozycja względem poglądów K. Rahnera], ale wręcz przeciwnie stanowią przeszkodę dla głoszonej Ewangelii oraz działają odstręczająco od Prawdy i Dobra”³⁴.

Odnośnie do poglądów ekskluzywistycznych na gruncie teologii katolickiej ks. T. Dajczer nie podjął krytycznej analizy, a jedynie przedstawił ich zarys. Można jedynie przypuszczać, że swoistą krytyką tej

³³ Tamże, s. 173–175.

³⁴ Tamże, s. 175.

koncepcji była propozycja „drogi środka” (*via media*), jaką widział w nurcie „soborowym”.

„W zestawieniu chrześcijaństwa z innymi religiami należy unikać obu skrajności: zarówno relatywizmu, jak i ekskluzywizmu i trzymać się linii wytyczonej przez Sobór Watykański II”³⁵. Do reprezentantów nurtu soborowego ks. Dajczler zaliczył: Yves Congara, Jeana Daniélou, Henriego de Lubaca, Hansa Ursa von Balthasara, Josefa Ratzingera, René Latourelle’a, Stanisława Lyonnetta, Józefa Massona, Vladimira Boublika, Henriego Mauriera, Jacquesa Dournesa, a nawet Julesa Monchanina (założyciela pierwszego chrześcijańskiego aśramu w Indiach).

Poza związłą prezentacją analitycznej krytyki wobec poglądów relatywistycznych w ramach teologii katolickiej przeprowadzonej przez teologów nurtu soborowego, takich jak Y. Congar i J. Ratzinger wobec Rahnerowej koncepcji „anonimowych chrześcijan” czy krytyki Pedro Arrupe wobec podglądów J. Dupuis, ks. T. Dajczler próbował dookreślić walor teologiczny religii niechrześcijańskich w odniesieniu do pojęcia samego Objawienia (*revelatio*). Podkreślił następującą naukę soborową: „Analizując naukę Vaticanum II dotyczącą religii niechrześcijańskich, można dostrzec podkreślenie przez Sobór dwóch zasadniczych momentów: potwierdzenia wymiaru religijnego człowieka, wyrażającego się w założeniach i formach pierwotnych religii oraz uznanie elementów prawdy i dobra w formach wtórnych religii realizujących się w różny sposób w historii”³⁶.

Podsumowując naukę soborową, ks. T. Dajczler dostrzegł w niej dwa aspekty. Pierwszy to „wymiar religijny człowieka”, co my możemy łączyć już bezpośrednio z antropologią. Drugi natomiast dotyczy „wtórnych form religii”. Trzeba tu zauważyć, że „pierwotną formę religii”, pominiętą w powyższym komentarzu, należy łączyć z określoną wiedzą o Bogu, dostępną umysłowi ludzkiemu dzięki naturalnemu światłu rozumu, zgodnie z nauką – jaką znamy – już u św. Pawła, że z rzeczy stworzonych

³⁵ Tamże, s. 177n.

³⁶ Tamże, s. 182.

można dojść do Boga jako początku i końca wszystkiego: „Albowiem od stworzenia świata niewidzialne Jego przymioty – wiekuista Jego potęga oraz bóstwo – stają się widzialne dla umysłu przez Jego dzieła” (Rz 1,20). Rozwinięciem tej „pierwotnej formy” w filozofii jest teodycea, zwana inaczej teologią naturalną, bazująca tylko na poznaniu rozumowym bez źródła biblijnego, jakim jest Objawienie. Dzięki teodycei można stwierdzić, że Bóg jest np. Jeden, że jest Dobrem, Pięknem, Prawdą.

Midraszowo-symbolicznym przykładem biblijnym spotkania rozumu i dopełniającej go wiary jest opis przybycia Mędrców ze Wschodu do Palestyny, jako reprezentantów pozażydowskich kontekstów religijno-kulturowych, a szukających jedyne Boga. Światło rozumu, w figurze gwiazdy betlejemskiej, doprowadziło ich do Jerozolimy. Lecz dopiero dzięki Objawieniu, odczytanemu ze świętych ksiąg Starego Testamentu, mogli podążać dalej i znaleźć prawdziwego Zbawcę w Betlejem (Por. Mt 2,1–12). Na pamiątkę tego wydarzenia, w którym ludzki rozum w poszukiwaniu Boga spotyka Objawienie biblijne, ustanowiono w liturgii Kościoła szczególnie dzień, noszący znamienne nazwę Święta Objawienia Pańskiego i jako takie winno może być patronalnym świętem teologii religii. Sumującym wyrazem „religijnego wymiaru człowieka” wraz z „pierwotną formą religii” jest koncepcja Ojców Kościoła o *zarodkach Słowa* (grec. Λόγοι σπερματικοί – *Logoi spermatikoi*) obecnych w sercach wszystkich ludzi dobrej woli.

Lecz nas interesują owe „wtórne formy religii”. Czym one są? Odpowiedź jest następująca: jeżeli rozum ludzki dochodzi do pytań o Boga i znajduje „teodycealne” odpowiedzi, będące „pierwotną formą religii”, to „wtórne formy” są następstwem owego pierwotnego odkrycia. Pragną one zaspokoić ludzką potrzebę poszukiwania Boga poza naturalnym kontekstem rozumu ludzkiego, będąc niejako jego dopełnieniem, by móc ostatecznie doświadczyć z Nim spotkania i wejść z Nim w relację. Po pierwsze, świadczy to o tym, że każdy człowiek posiada w sobie pewien *sensus religiosus* w poszukiwaniu celów ostatecznych, wrodzonych w naturę ludzką. Po drugie, owo poszukiwanie jest początkiem, względnie źródłem religii światowych. „Zatem z tej religijnej

dyspozycji będącej wymiarem religijnym natury ludzkiej wywodzą się religie świata będące wtórną formą religii³⁷.

Religijny wymiar człowieka wraz z pierwotną i wtórną formą religii nie tyle mówią o zewnętrznym, pozachrześcijańskim Objawieniu, dostępnym w innych religiach, gdyż takowe wedle nauki Kościoła nie ma, lecz kierują swoją uwagę ku naturze ludzkiej i ku konkretnemu człowiekowi, zarówno w jego wymiarze indywidualnym, jak i wspólnotowym, przeżywającym swoją religijną duchowość w wielorakich kontekstach religijnych. Stąd dyscypliną naukową, która winna zajmować się od strony Objawienia chrześcijańskiego zagadnieniem religii światowych, byłaby nie tyle teologia religii, co antropologia teologiczna.

Ks. T. Dajczcer pośrednio temu przyświadcza, przywołując następującą wypowiedzi Y. Congara, który mówi o „geniuszu ludzkim” (choć sam Y. Congar jest tutaj nieprecyzyjny, przyznając potem poniekąd odpowiedzialność za powstanie religii światowych nie ludziom, a Bogu), i Jana Pawła II, gdy papież wypowiada się o „dążeniu ducha ludzkiego”: „W tej mierze, w jakiej religie niechrześcijańskie są tworam religijnego geniuszu człowieka poszukującego swego przeznaczenia, nie mogą być drogami zbawienia, jedyna bowiem droga zbawienia wywodzi się z inicjatywy Ojca: jest nią Chrystus poznany przez wiarę i przyjęty przez miłość³⁸”.

„Poza chrześcijaństwem – nauczał Jan Paweł II – znajdują się także inne religie [...]. Te religie są wyrazem dążenia ducha ludzkiego do Boga, poszukiwania tej ostatecznej tajemnicy, która niejako otacza egzystencję ludzką na tym świecie; z którą łączy się porządek moralny. Ten wysiłek ducha ludzkiego posiada charakter religijny i kształtuje się w szereg systemów religijnych, zwłaszcza takich jak systemy Dalekiego Wschodu: hinduizm, buddyzm, sintoizm, konfucjanizm, o różnym zresztą zabarwieniu. Trzeba odróżnić od tych wszystkich systemów religijnych «religię

³⁷ T. Dajczcer, *Status teologiczny religii niechrześcijańskich*, s. 182n.

³⁸ Y. Congar, *Religie niechrześcijańskie a chrześcijaństwo*, w: M. Dhavamony (red.), *Ewangelia, dialog, rozwój*, Warszawa 1986, s. 163 (Cyt. za: T. Dajczcer, *Status teologiczny religii niechrześcijańskich*, s. 186).

objawioną». Chrześcijaństwo jest religią w innym znaczeniu; nie jest to wynik poszukiwań człowieka skierowany w stronę Absolutu, ale jest to odpowiedź człowieka na Objawienie Boga samego, którego szczyt znajduje się w Jezusie Chrystusie. W tym znaczeniu pomiędzy chrześcijaństwem a religiami pozachrześcijańskimi zachodzi zasadnicza różnica”³⁹.

* * *

Podsumowując analizę statusu teologicznego religii niechrześcijańskich zaproponowaną przez ks. T. Dajczera, należałoby podkreślić, że autor skupił się w większym stopniu na przedstawieniu różnorodnych nurtów teologii religii, w mniejszym zaś na odniesieniu do samego statusu, choć takowy sam się narzuca z tej prezentacji. Stąd, gdybyśmy zatrzymali się na spostrzeżeniu, że inne religie nie są potrzebne do zrozumienia Boga, gdyż wystarczyłoby nam Objawienie chrześcijańskie, to dalsze pogłębienie tematu z punktu widzenia tak przyjętego założenia byłoby zbędne i metodycznie niepoprawne. Lecz nie możemy zapomnieć, że Objawienie mówi nie o tylko Bogu, który objawia się człowiekowi, lecz mówi także o człowieku szukającym Boga. Dlatego w antropologicznej przestrzeni jest miejsce na tzw. teologię religii, czyli na ludzki wysiłek szukania i poznawania Boga. Ten wysiłek jest absolutnie niepełny, czasami błędny, a niekiedy bywa wręcz dotknięty grzechem (choć nawet „grzech”, nie sam w sobie oczywiście, jest także przedmiotem badań teologicznych). Zatem na gruncie badań teologicznych jest miejsce, by podjąć krytyczną refleksję nad religiami światowymi. To miejsce jest związane z antropologią teologiczną.

Odwołując się do źródła, jakim jest Objawienie chrześcijańskie, można postawić pytania teologiczne i podjąć się wysiłku sformułowania właściwych metodologicznie odpowiedzi w kontekście innych religii. Celem nie byłoby uzyskanie przez to „pełnego” obrazu Boga

³⁹ Jan Paweł II, *Wierzę w Boga Ojca Stworzyciela*, Città del Vaticano 1987, s. 85 (Cyt. za: T. Dajczera, *Status teologiczny religii niechrześcijańskich*, s. 186n.).

bądź uzupełnienia całości tego kompletnego obrazu. Suponować by to mogło, jakoby ten chrześcijański obraz nie jest jednak pełny. W ten sposób rzeczywiście obrażalibyśmy Boga objawionego w Chrystusie, który w Synu Bożym odsłonił nam w pełni Samego Siebie zgodnie z myślą: „Kto mnie widzi, widzi i Ojca” (J 14,9), a w Duchu Świętym i misji Kościoła doprowadza nas do całej prawdy (por. J 16,13). Z Objawienia w kontekście innych religii wynikają pytania i odpowiedzi dotyczące człowieka, który szuka Boga i zbawienia pod każdą szerokością geograficzną, w każdym ludzie, narodzie i języku: „Wyspy, posłuchajcie Mnie! Ludy najdalsze, uważajcie!” (Iz 49,1).

Bóg, pełen troski i miłości o każdą osobę ludzką, objawił nam ponadto, oprócz Siebie samego, obraz prawdziwego człowieka. Ten człowiek nie jest tylko i wyłącznie człowiekiem Starego Testamentu, należącym poprzez przymierze, zrodzenie, względnie obrzezanie do Narodu Wybranego. Nie jest także tylko i wyłącznie człowiekiem ochrzczonym w Kościele i wezwanym do wspólnoty Ludu Nowego Testamentu w sakramentach i wspólnocie wiary. Objawienie ukazuje nam człowieka: który szuka Boga, sensu, miłości, radości, szczęścia, celu i spełnienia, czyli zbawienia; pełnego godności swojego Stwórcy, stworzonego na obraz i podobieństwo jedynego Boga (por. Rdz 1,27); dla którego wcielił się Syn Boży i za którego umarł i zmartwychwstał Chrystus, aby każdy mógł żyć. Ukazuje nam wreszcie człowieka wezwanego do poznania Boga w wiecznym życiu Trójcy Przenajświętszej, gdzie poprzez miłość „poznam tak, jak i zostałem poznany” (1 Kor 13,12). Bóg w swym Objawieniu ukazuje nam człowieka, każdego z nas, którego Stwórca i jednocześnie nasz Ojciec w Niebie odwiecznie kocha i obdarza życiem: „Zanim ukształtowałem cię w łonie matki, znałem cię, nim przyszedłeś na świat, poświęciłem cię” (Jer 1,4).

Zatem, aby teologia religii była prawdziwa i rzetelna, musi być antropologią teologiczną z *agapetywnym*⁴⁰ pytaniem nie tyle o Boga, ale o człowieka, którego kocha Bóg.

⁴⁰ Grec. *agape* – miłość, która swe źródło ma w Bogu.

CZĘŚĆ II
CHRZEŚCIJAŃSTWO
WOBEC RELIGII NIECHRZEŚCIJAŃSKICH

Buddyzm w swej specyfice i odrębności wobec chrześcijaństwa w badaniach fenomenologicznych ks. prof. Tadeusza Dajczera

Ks. prof. Tadeusz Dajcer, oprócz działalności dydaktycznej i duszpasterskiej, wniósł ogromny wkład w badania naukowe w zakresie religioznawstwa. Najczęściej podejmował problematykę religii Dalekiego Wschodu i Indii, porównując je z chrześcijaństwem. Metoda ta pozwalała mu bowiem uchwycić specyfikę i oryginalność danego systemu religijnego na tle objawienia chrześcijańskiego. To właśnie jego prace z dziedziny religioznawstwa empirycznego przyczyniły się do rozwoju polskiej fenomenologii religii. W procesie tych wieloletnich badań fenomenologicznych nad religiami niechrześcijańskimi T. Dajcer wypracował w końcu własną strukturalną definicję zjawiska religijnego (tj. ze względu na formalny przedmiot i podmiot relacji religijnej¹). Pod terminem „religia” rozumiał „wyrażający się formach społecznych egzystencjalny stosunek człowieka do Absolutu, w który człowiek wierzy, który czci i w którym szuka norm postępowania oraz zbawienia”².

¹ K. Kałuża, Ku teologicznemu pojęciu religii, „*Analecta Cracoviensia*” 49(2017), s. 48.

² R. Markowski, *Rozumienie chrześcijaństwa w badaniach ks. Tadeusza Dajczera w kontekście fenomenologii religii*, Warszawa 2013, s. 155–156.

Poszukując źródeł moralności poszczególnych systemów religijnych w ramach historycznej fenomenologii religii, T. Dajczer uznał, że przy rozwiązywaniu tego zagadnienia nie można usiłować sprowadzać wszystkich religii niechrześcijańskich do jakiegoś wspólnego mianownika. Choć uważał, że elementem, który łączy wszystkie religie, jest „przekonanie o istnieniu tego, co wieczne” oraz „troska o tę wieczność”, to jednocześnie podkreślał, iż ze względu na odniesienie człowieka do owej „wieczności” (tj. sfery *sacrum*) wszystkie religie reprezentują „dwa zasadnicze typy, dwie grupy różniące się radykalnie między sobą”³. W tej właśnie perspektywie wszelkie istniejące zjawiska religijne podzielił na dwie grupy: na tzw. religie kosmocentryczne (inaczej mistyczne) i tzw. religie teocentryczne (inaczej objawione lub profetyczne). Do pierwszej grupy zaliczał systemy religijne Bliskiego i Dalekiego Wschodu, takie jak: hinduizm, buddyzm, taoizm, zaratusztrianizm oraz w sposób niepełny religie plemienne i klasyczne religie starożytności. Druga obejmowała natomiast dwie z trzech głównych religii monoteistycznych, tj. judaizm (mozaizm) i islam⁴.

W swojej typologii religii T. Dajczer celowo nie uwzględniał chrześcijaństwa, gdyż uznawał je za jedyne i niepowtarzalne zjawisko w dziejach ludzkości. Nowość, wyjątkowość i oryginalność chrześcijaństwa na tle innych religii – przekonywał – polega na tym, że tylko chrześcijańskie objawienie łączy w sobie harmonijnie zarówno „radykalną immanencję Boga (Jego pełną obecność w świecie), jak i Jego radykalną transcendencję (odrębność i odmienność od świata)”⁵. Do takich wniosków doszedł nie tylko jako teolog, lecz także jako religioznawca, który za pomocą analizy fenomenologicznej poszukiwał tego, co stanowi o specyfice i oryginalności poszczególnych religii świata. Specyficznych cech dla każdej religii szukał nie tylko na poziomie etyki

³ T. Dajczer, *Podstawy moralności w religiach niechrześcijańskich*, „Studia Theologica Var-saviensia” 13(1975) nr 2, s. 11.

⁴ Tamże.

⁵ T. Dajczer, *Oryginalność chrześcijaństwa na tle innych religii*, w: M. Wojciechowski (red.), *Chrześcijaństwo wśród religii*, Warszawa 1990, s. 22.

i moralności czy duchowych praktyk i przeżyć, ale także na poziomie doktrynalnych pojęć. To wchodzenie na najgłębszy, związany z samą istotą religii poziom pozwoliło T. Dajczerowi ukazywać diametralne różnice, jakie występują pomiędzy innymi religiami a chrześcijaństwem. Dzięki metodzie porównawczej nie tylko wyodrębniał specyficzne cechy religii niechrześcijańskich, ale także wykazywał nowość i oryginalność samego chrześcijaństwa, które w pełni można uchwycić właśnie na poziomie doktrynalnych pojęć (jak: Stwórca, Trójca Święta, zbawcze dzieło Chrystusa, personalistyczna koncepcja człowieka itd.). Zabieg ten pozwalał uchwycić również zupełnie różny sens zewnętrznie podobnych elementów fenomenów religijnych, które na innych poziomach dialogu często stanowią platformę wspólnego działania i porozumienia⁶. Jednakże to, co na innych poziomach dialogu⁷ łączy chrześcijaństwo z innymi religiami, na poziomie doktrynalnych pojęć staje się barierą, której nie da się pokonać.

Metoda analizy fenomenologicznej, którą posługiwał się T. Dajczer w badaniach nad religiami, znakomicie wpisuje się w soborowy nurt środkowy (*via media*) teologii religii, obstający za tym, aby w zestawieniu chrześcijaństwa z innymi religiami unikać dwóch skrajnych stanowisk, tj. ekskluzywizmu i relatywizmu. Zdaniem naszego fenomenologa religii aktualne tendencje relatywistyczne są o wiele groźniejsze od zanikającego już stopniowo kierunku ekskluzywistycznego. Teorie relatywistyczne zacierają bowiem wszelkie różnice między religiami, obniżając tym samym znacznie wartość chrześcijaństwa na rzecz tychże innych religii⁸.

Oprócz krytyki relatywizmu T. Dajczer oponował również przeciwko wszelkim tendencjom synkretycznym, a zwłaszcza dążeniom do stworzenia jednej „nad-religii” w oparciu o jakieś pewne zewnętrznie

⁶ Por. tenże, *Buddyzm w swej specyfice i odrębności wobec chrześcijaństwa*, Warszawa 1993, s. 16.

⁷ Czyli dialogu prowadzonego na poziomie kulturalno-społecznym, etycznym, liturgii oraz poziomie przeżycia duchowego.

⁸ Por. T. Dajczer, *Status teologiczny religii niechrześcijańskich*, „Studia Theologica Varsoviensia” 27(1989) nr 2, s. 177–179.

wspólne elementy dla wszystkich religii. W opinii uczonego zarówno relatywizm, jak i synkretyzm religijny nie tylko nie ułatwia, ale wręcz uniemożliwia prowadzenie doktrynalnego dialogu międzyreligijnego. Dialog doktrynalny bowiem na pierwszym miejscu „domaga się wierności prawdzie”. Konieczność ta „oczywiście nie oznacza postawy zamknięcia”, lecz zakłada „wymianę, a wymiana – jak podkreślał T. Dajczer – wymaga odrębności”⁹. Z tego względu jego prace z zakresu religioznawstwa mają najczęściej charakter syntetyczno-porównawczych opracowań opartych na ówczesnie najnowszych osiągnięciach historii i fenomenologii religii, w których centralne miejsce zajmuje poszukiwanie odrębności i specyfiki danego zjawiska religijnego w porównaniu z chrześcijaństwem. Prezentując istniejące w niechrześcijańskich tradycjach religijnych „elementy dobra i prawdy”, kładł jednak nacisk nie tyle na istniejące między nimi podobieństwa, co na leżące u podstaw tożsamości religijnej różnice¹⁰.

Buddyzm i chrześcijaństwo w ujęciu T. Dajczera stanowią zatem dwa zupełnie odmienne zjawiska religijne. I choć na różnych poziomach dialogu chrześcijańsko-buddyjskiego można odnaleźć wiele wspólnych płaszczyzn porozumienia, to po przeprowadzeniu głębokiej analizy porównawczej głównych pojęć doktrynalnych (tj. poziom doktrynalny dialogu), a także sensu i motywacji podejmowanych praktyk religijnych okazuje się, że trudno jest odnaleźć między nimi jakiegokolwiek elementy wspólne.

Buddyjskie rozumienie „wieczności” – kosmiczne prawo karmy

W buddyzmie nie istnieje pojęcie Boga takie, jakie odnajdujemy w chrześcijaństwie. Z buddyjskiego punktu widzenia wiara w transcendentnego Stwórcę i Zbawiciela świata jest nieliczna, a zatem

⁹ Tenże, *Buddyzm w swej specyfice*, s. 352.

¹⁰ Tamże, s. 13.

nieracjonalna¹¹. Dzieje się tak, dlatego że buddyzm w przeciwieństwie do chrześcijaństwa, jak twierdził T. Dajczer, zalicza się do tzw. religii kosmocentrycznych (inaczej mistycznych), w których punktem wyjścia doświadczenia religijnego nie jest Objawienie Boże, lecz otaczający człowieka świat, czyli Kosmos, a od niego zależy ludzka dola i niedola. „*Sacrum* dostrzegane jest tu jedynie poprzez świat, poprzez jego struktury i symbole, co stanowi o istotnym dla tych religii wymiarze kosmicznym”, który „wyraża się w doświadczeniu Kosmosu jako Jedności i Totalności (moralność grupowa), w doświadczeniu go jako Życia (prawo moralne życia) oraz jako powszechnego Porządku i Harmonii (moralność porządku i harmonii)”¹².

W religiach kosmocentrycznych, do których T. Dajczer zaliczał także omawiany w niniejszym artykule buddyzm, „Kosmos obejmuje nie tylko to, co nazywamy naturą, ale również człowieka, świat duchów, przodków, herosów mitycznych i wreszcie świat bogów. Pomędzy tymi światami istnieje w ramach jednego organizmu kosmicznego różnica

¹¹ Indyjski filozof i poeta Aśvaghosza (80–150?) w poemacie epickim opisującym żywoty Buddy zatytułowanym *Buddhačarita* (*Czyny Buddy*) dowodzi nielogiczności wiary w Boga Stwórcę: „Gdyby świat był zbudowany przez Iśwarę, nie powinno być ani smutku ani nieszczęścia, słuszności i niesłuszności, zważywszy iż wszelka rzecz, zarówno czysta, jak i nieczysta, musiałaby pochodzić od niego. Jeśli smutek i radość, miłość i nienawiść, które powstają we wszystkich świadomych istotach, są dziełem Iśwary, to on sam powinien być zdolny do smutku i radości, miłości i nienawiści, a jeśli tę zdolność posiada, to czyż można o nim powiedzieć, iż jest doskonały? Gdyby Iśwara był stwórcą, a wszystkie istoty musiały milcząc podlegać władzy swego stwórcy, to na co by się przydało uprawianie cnoty? Postępowanie słuszne byłoby równie dobre, ponieważ wszystkie uczynki są jego sprawą i muszą być takie same jak ich sprawcy. Lecz jeśli smutek i cierpienie przypisuje się innej przyczynie, to w takim razie istnieje coś, czego Iśwara nie jest przyczyną. Dlaczego zatem nie miałyby być bez przyczyny wszystko, co istnieje? I znów, jeśli Iśwara jest stwórcą, to działa ona z jakimś celem, lub też bez celu. Jeśli działa on z jakimś celem, to nie można powiedzieć, iż jest doskonały, gdyż cel z konieczności zakłada zaspokojenie jakiegoś niedostatku. Jeśli działa bez celu, to jest podobny wariatowi czy też niemowlęciu. Poza tym, jeśli Iśwara jest stwórcą, dlaczego by się ludzie nie mieli poddawać jego woli z szacunkiem, dlaczego by mieli zanosić do niego suplikacje, dotkliwie przyciśnięci koniecznością? I dlaczego by mieli ludzie adorować więcej niż jednego Boga? I tak przy pomocy racjonalnych argumentów została wykazana fałszywość pojęcia Iśwary (...).” Aśvaghosza, *Buddhačarita* 123, cyt. za: J. Sieradzan (red.), *Buddyzm – wybór tekstów*, Kraków 1987, s. 197.

¹² T. Dajczer, *Buddyzm w swej specyfice*, s. 24.

stopnia, a nie natury”¹³. W religiach tych świat doświadczany jest przez człowieka jako „kosmiczne Życie”, które jest jedno i przejawia się na wszystkich poziomach rzeczywistości. „Sama natura i Kosmos uznawane są za żywe i świadome istoty”¹⁴. Owo „kosmiczne Życie” uważane jest za sakralne w samej swej istocie – jako „Życie objawiające boską rzeczywistość, doświadczane jako rzeczywistość samoistna, ostateczna i absolutna”¹⁵, w którym partycypuje również człowiek¹⁶. To właśnie na koncepcji Kosmosu jako Życia, zdaniem T. Dajczera, „opiera się zasada etyczna zachowania życia: nie wolno niszczyć w naturze niczego, co nie jest konieczne do utrzymania”¹⁷. Cześć dla sakralnej wartości Życia, z której wynika etyczna zasada jego zachowania, w buddyzmie zajmuje pierwsze miejsce wśród pięciu głównych przykazań moralnych; określane jako prawo *ahimsy* („nie zabijać”)¹⁸.

Buddyjską wizję świata jako uporządkowanego i harmonijnego trudno jest pogodzić z chrześcijańską doktryną o grzechu pierworodnym i o upadłej naturze człowieka. Z tego względu buddyzm odrzuca ideę konieczności zbawienia świata i człowieka z jakiegoś grzechu, tym bardziej pierworodnego. „By naprawić zło, wystarczy dostosować się do powszechnego Porządku i Harmonii”¹⁹, czyli zacząć żyć tzw. Tu i Teraz, niejako zacząć płynąć uważnie z prądem życia, a nie przeciwko niemu.

Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na to, że w buddyzmie nie przywiązuje się wielkiej wagi do wolnej woli człowieka, jak ma to miejsce w chrześcijaństwie. Można wręcz powiedzieć, że buddyzm odrzuca realną i obiektywną możliwość jej istnienia, gdyż zgodnie z kosmicznym prawem *karmana* wszystko w życiu człowieka jest zdeterminowane przez skutki jego działań dokonanych np. już w poprzednich

¹³ Tamże, s. 25.

¹⁴ Tamże, s. 32.

¹⁵ Tamże, s. 33.

¹⁶ Tamże, s. 35.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Tamże, s. 36.

¹⁹ Tamże, s. 74.

wcieleniach. Buddyści uważają, że tylko cierpiący ludzie sądzą, że posiadają wolną wolę, czyli tzw. subiektywne (tj. iluzoryczne) poczucie kontroli nad rzeczywistością. Człowiek oświecony, czyli wyzwolony z rzeczywistości cierpienia, nie potrzebuje zajmować się już kwestią tego, czy wolna wola istnieje czy też nie²⁰.

Taka postawa w buddyzmie wynika z tego, że w religiach Dalekiego Wschodu, co podkreślał T. Dajczer, „przeważa postawa negatywna wobec świata zjawisk oraz dążność, by sens ludzkiego istnienia wiązać z inną sferą rzeczywistości. Wyraża się to w całkowitej negacji spostrzeganej bezpośrednio rzeczywistości, która zawsze jest rozumiana jako mniej lub bardziej iluzoryczna”²¹. „To radykalne zaprzeczenie świata zjawisk – jak dowodził – wiąże się z afirmacją kryjącej się za nim prawdziwej i ostatecznej rzeczywistości”²², którą w przypadku buddyzmu stanowi *nirwana*, rozumiana jako stan, nie zaś relacja z jakimś osobowym i transcendentnym bytem. Z tego właśnie względu wyzwolenie w buddyzmie polega na „osiągnięciu rzeczywistości ostatecznej poprzez bezwzględną negację świata zjawiskowego”²³. Na postawie takiego wniosku T. Dajczer uznał buddyzm za „formę uwolnienia, względnie ucieczki od świata”²⁴. I temu właśnie celowi buddyzm podporządkowuje wszystko inne, w tym również moralność, która w religii tej „nie stanowi najwyższego celu”²⁵.

Prawo moralne (*dharma*) ma służyć jedynie przygotowaniu do medytacji, dzięki której człowiek zdobywa najwyższy cel, czyli mądrość, stając się oświeconym, przebudzonym, osiągając tym samym stan *nirwany* – tj. wolność „od więzów ciała i cyklu narodzin (*samsara*) – koniecznej konsekwencji *karmy*”²⁶. Moralność w buddyzmie nie jest

²⁰ F. Stielimowicz, *Wolna wola czy determinizm?*, Magazyn „Cyber Sangha” nr 17, styczeń 2004, <http://www.buddyzm.edu.pl/cybersangha/page.php?id=324> (dostęp: 22.08.2019).

²¹ T. Dajczer, *Buddyzm w swej specyfice*, s. 77.

²² Tamże.

²³ Tamże.

²⁴ Tamże.

²⁵ Tamże.

²⁶ Tamże.

zatem ostatecznym celem, a jedynie środkiem prowadzącym do niego. W przeciwieństwie do chrześcijaństwa zbawienie w buddyzmie „nie polega na usunięciu zła moralnego, ale na całkowitym pozbyciu się niewiedzy, na przekroczeniu wszelkich przeciwieństw i dualizmów, również dualizmu zła i dobra moralnego”²⁷. W tej perspektywie buddyjskie wyzwolenie (stan *nirwany*) jawi się jako powrót do „stanu niezróżnicowania i nieokreśloności, w którym znikają wszelkie rozróżnienia i przeciwieństwa, w tym również prawdy i błędu, dobra i zła moralnego”²⁸.

Konsekwencją tak pojmowanych podstaw moralności jest, na co zwracał uwagę T. Dajczer, „brak pojęcia grzechu w sensie ścisłym, tj. jako obrazy Boga”²⁹, co z kolei stanowi specyficzną właściwość chrześcijaństwa. Z tego względu źródłem moralności w buddyzmie nie jest Boże Objawienie, lecz religijne doświadczenie świata, które było udziałem Założyciela buddyzmu, tj. Siddharthy Gautamy, mędrca z rodu Śakjów, zwanego Buddą (Przebudzonym, Oświeconym). Owo doświadczenie świata nie było odkryciem objawionego prawa Bożego w historii świata, lecz stanowiło specyficzny rodzaj intuicyjnego wglądu w istotę rzeczywistości, która ukazała się Buddzie w trzech zasadniczych aspektach jako: nietrwała (*anicca*), pozbawiona podmiotowości (*anatta*) oraz przepelniona cierpieniem (*dukkha*)³⁰.

Cechą charakterystyczną buddyzmu, jak wykazał T. Dajczer, jest to, iż doświadczenie przez Buddę świata „nie miało wyraźnego odniesienia do Boga”³¹. Jednak właśnie „doświadczenie to ukierunkowało Buddę na wyzwolenie, na transcendencję (*nirwana*), i tym samym miało charakter religijny”³². To, że w buddyzmie miejsce objawienia zajmuje „ludzki fakt doświadczenia życia i świata” nie przekreśla zdaniem uczonego tego, że „w doświadczeniu tym nie brała udziału łaska”³³.

²⁷ Tamże, s. 78.

²⁸ Tamże, s. 79.

²⁹ Tamże, s. 83.

³⁰ Tamże, s. 85, 97.

³¹ Tamże, s. 100.

³² Tamże.

³³ Tamże.

T. Dajczer dowodził, że buddyjskie myślenie jest przede wszystkim „mitocentryczne i ahistoryczne”. Ten fakt sprawia, że buddyści nie dostrzegają żadnych wartości w myśleniu teoretycznym i dyskursywnym. Poznanie w buddyzmie ma bowiem przede wszystkim „charakter egzystencjalny i intuicyjny, wyrasta z przeżycia i prowadzi do przeżycia”³⁴ – jak podkreślał T. Dajczer. „Stąd – jego zdaniem – wywodzi się zjawisko deprecjonowania pracy analityczno-dyskursywnej rozumu na rzecz poznania w rozumieniu «duchowego wglądu» (*insight*), czyli mądrości (w buddyjskim sensie tego słowa)”³⁵. „Rozumowanie analityczne, hermeneutyczne i egzegetyczne traktowane jest w myśli buddyjskiej jako źródło błędu”³⁶. W buddyzmie prawda nie istnieje bowiem w sensie historycznym, gdyż świat poznać można nie poprzez historię, lecz przede wszystkim „intuicyjnie, poprzez doświadczenie mistyczne (duchowy wgląd)”³⁷. Z tego względu „fakty historyczne nie mają dla buddystów żadnego znaczenia, ponieważ w ich rozumieniu ujmowane w świecie rozróżnień fakty historyczne nie mają wartości i jako takie są absolutnym przeciwieństwem «mądrości» (intuicji duchowej) i wiary”³⁸.

W porównaniu z chrześcijaństwem buddyzm jawi się więc jako tzw. religia doświadczenia, a nie religia Słowa, przez które Bóg objawił w sposób jasny i wyraźny swoją zbawczą wolę. Buddyzm, wychodząc bowiem od empirycznego doświadczenia świata, odrzuca wiarygodność historycznego objawienia. To, co chrześcijanie uważają za Prawdę objawioną, a przez to pozbawioną elementów zła i błędu³⁹, buddyści uważają za tzw. wiedzę światową, która z racji przynależności do iluzorycznego świata *samsary* nie stanowi wiarygodnego źródła wiedzy o istocie rzeczywistości. Z tego względu „chrześcijaństwo postrzegane jest przez buddystów jako coś «materialistycznego», coś, co przynależy

³⁴ Tamże, s. 348.

³⁵ Tamże.

³⁶ Tamże.

³⁷ Tamże.

³⁸ Tamże, s. 349.

³⁹ Por. tamże, s. 101.

do wiedzy światowej”⁴⁰. W buddyzmie w miejscu chrześcijańskiego Objawienia znajduje się bezosobowe, „kosmiczne prawo *karmy*”. Treść drugiej Szlachetnej Prawdy tłumaczy ją jako „mechanizm powstawania cierpienia w świecie narodzin i śmierci (*samsara*)”⁴¹. Z tego powodu wyznawcy buddyzmu uważają, że „to nie Bóg określa bieg historii poprzez swoją Opatrzność, a jakość zbiorowej *karmy*”⁴². W doświadczeniu świata również *dharma* odkryta przez Buddę objawiła się jako nieprzerwany proces przyczyn i skutków⁴³.

Doktryna *karmana* sięga swymi korzeniami Indii przedwedyjskich, a więc jest starsza niż objawienie hinduskich *Wed*. Koncepcja ta odżyła ponownie w okresie *Upaniszad* i za działalności Buddy cieszyła się ogromną popularnością w środowiskach indyjskich joginów, ascetów, a zwłaszcza wędrownych mnichów (tzw. *sannjasinów*)⁴⁴. Prawo *karmy* stanowi, że „każde ludzkie działanie domaga się bezpośredniej odpłaty”⁴⁵.

Buddyzm w przeciwieństwie do hinduizmu nie traktuje prawa *karmana* jako czegoś, co z zewnątrz determinowałoby życie człowieka, lecz tłumaczy ją jako osobistą, wewnętrzną odpowiedzialność człowieka za czyny dokonane myślą, słowem i ciałem⁴⁶. Pod tym względem buddyjska teoria prawa *karmy* pokrywa się z powstałą na Zachodzie w latach 60. XX wieku teorią poczucia umiejscowienia kontroli, opracowaną przez amerykańskiego profesora psychologii Juliana B. Rottera (1916–2014)⁴⁷. Chodzi o to, że buddystów cechuje wewnętrzne poczucie

⁴⁰ Tamże, s. 187.

⁴¹ Tamże, s. 113.

⁴² Tamże, s. 355.

⁴³ Tamże.

⁴⁴ Por. tamże, s. 114.

⁴⁵ Tamże.

⁴⁶ Tamże.

⁴⁷ „Rozwijając myśl Rottera, można powiedzieć, że osoba z wewnętrznym poczuciem umiejscowienia kontroli – w przypadku pomyślnych dla siebie zdarzeń – będzie je przypisywać swoim wysiłkom lub umiejętnościom, a w przypadku niepowodzeń brać na siebie pełną odpowiedzialność. Natomiast jednostka z zewnętrzną kontrolą będzie oczekiwała, że wzmocnienie, rezultat własnych działań jest zależny od czynników zewnętrznych – sukces jest wynikiem szczęścia, a porażka, trudna sytuacja życiowa to wina innych ludzi i przypadku. Zewnętrzne umiejscowienie kontroli może też służyć obronie własnej

umiejscowienia kontroli, a nie zewnętrzne, jak ma to miejsce w przypadku chrześcijan. Dlatego też „w przeciwieństwie do Chrystusa, który głosił religię łaski i miłosierdzia, Budda głosi autosoterizm, podając się za tego, który osiągnął wiedzę i wyzwolenie jedynie przy pomocy własnych sił”⁴⁸. T. Dajczer zwracał uwagę właśnie na to, że Budda wielokrotnie pouczał swych uczniów, by nie szukali żadnego zewnętrznego oparcia, lecz sami dla siebie byli „wyspą i schronieniem”⁴⁹.

Na tej podstawie uczony nasz doszedł do wniosku, że „*karmana* nie należy mieszać z przeznaczeniem, zakładającym determinujące działanie jakiegoś bóstwa lub Boga ani ze ślepym losem, czyli przejawem jakiegoś fatalizmu”⁵⁰. „Nie należy też mylić jej z ideą sprawiedliwości moralnej występującej w chrześcijaństwie czy z pojęciami «nagrody» lub «kary» jako pochodzącymi z koncepcji Boga, który osądza. Stanowi ona czysty łańcuch przyczyn i skutków na tej zasadzie, że każde działanie (*karma*) zawiera w sobie potencjalne skutki – jakby «nasienie» (*bīdza*) – które «dojrzewając», automatycznie przynosi «owoc», nie zawsze bezpośrednio, ale zawsze nieuchronnie”⁵¹, jeśli nie w tym, to w następnym wcieleniu. I właśnie w tym sensie kosmiczne prawo *karmy* leży u podstaw buddyjskiej teorii nieustannego cyklu konieczności odradzania się po śmierci (transmigracja)”⁵².

Budda kładł nacisk na osobistą odpowiedzialność za gromadzenie *karmy*, gdyż to właśnie ona stanowi przyczynę, przez którą człowiek skazany jest na nieustanne krążenie w kole *sansary*. To *karma* jest swoistym „paliwem”, które napędza nieprzerwany kołowrót wcieleń. Przerwanie łańcucha kolejnych wcieleń możliwe staje się dopiero dzięki

wartości, pełniąc funkcję mechanizmu obronnego polegającego na zaprzeczaniu odpowiedzialności za własne porażki”, całą odpowiedzialnością za nie obarczając to, co zewnętrzne, czy to pech, los, przeznaczenie, czy też Boga, demony, innych ludzi itd. Zob. *Poczucie umiejscowienia kontroli*, <http://poradnictworodzinnepi/poczucie-umiejscowienia-kontroli/> (dostęp: 23.08.2019).

⁴⁸ T. Dajczer, *Buddyzm w swej specyfice*, s. 363.

⁴⁹ Tamże.

⁵⁰ Tamże, s. 114.

⁵¹ Tamże.

⁵² Tamże, s. 114n.

całkowitemu pozbyciu się owego „paliwa” (tj. *karman*). Taki był cel głoszonej przez Buddę nauki, którą każdy uczeń musiał sam zastosować w praktyce. Z tego względu Budda dystansował się od metafizycznych rozważań na temat istnienia czy nie istnienia Boga, duszy czy życia po śmierci itd. Wszelkie teoretyczne dywagacje na problemy metafizyczne uznał za zbędne i ani trochę nieprzybliżające człowieka do przekroczenia „oceanu cierpienia, jakim jest ludzka egzystencja”⁵³. Na tej podstawie buddyjską etykę nazwał moralnością utylitarystyczną, której celem jest uwolnienie od rzeczywistości cierpienia⁵⁴.

Buddyzm, stanowiąc odwrót od religii wedyjskiej, zanegował autorytet *Wed*, a przez to również możliwość prawdziwości jakiegokolwiek historycznego objawienia. Porównując buddyzm i hinduizm, były premier Indii Jawaharlal Nehru (1889–1964) doszedł do wniosku, że buddyzm w przeciwieństwie do hinduizmu cechuje realizm i racjonalizm niewykraczający poza świat dostępny zmysłami. Nehru ukazał Buddę jako swoistego Marcina Lutera w łonie hinduizmu, który „miał odwagę wystąpić przeciwko powszechnie uznanej religii, zabobonom, obrzędom, kapłaństwu oraz przeciwko wszelkim związanym z nimi przywilejom. Potępiał też poglądy metafizyczne i teologiczne, wierę w cuda, w objawienie i w obcowanie z siłami nadprzyrodzonymi. Odwoływał się do logiki, rozumu i doświadczenia; kładł nacisk na etykę i posługiwał się metodą psychologicznej analizy”⁵⁵. To właśnie ze względu na psychologiczną głębię buddyjskiej refleksji, buddyzm – zdaniem T. Dajczera – zyskał popularność na Zachodzie, stając się tym samym największym wyzwaniem rzuconym chrześcijaństwu⁵⁶.

Wolność człowieka w buddyzmie, w przeciwieństwie do chrześcijaństwa, które nie uznaje wiary w reinkarnację, jest ograniczona kosmicznym prawem *karmana*. „Problem odpłaty za ludzkie czyny rozwiązywany jest w buddyzmie – w opinii T. Dajczera – w sensie

⁵³ Tamże, s. 115.

⁵⁴ Tamże, s. 136.

⁵⁵ J. Nehru, *Odkrycie Indii*, Warszawa 1957, s. 115.

⁵⁶ T. Dajczer, *Buddyzm w swej specyfice*, s. 11.

autosoterycznym. Żadna pomoc z zewnątrz nie może zmienić *karmana*, która domaga się odpłaty w życiu obecnym lub w następnych istnieniach⁵⁷. W tym tkwi właśnie największa różnica między autosoterycznym i apersonalistycznym buddyzmem a personalistycznym chrześcijaństwem, w którego centrum znajduje się osoba Jezusa Chrystusa, uznawanego za jedynego pośrednika zbawiania.

„Chrześcijanin – na co zwracał uwagę T. Dajczner – nie jest skazany na szukanie zbawienia o własnych siłach. Łącząc swój wysiłek ze zbawczą Ofiarą Chrystusa, wierzy, że z pomocą łaski zdolny jest do wyboru zasadniczego dobrowolnie podjętego odwrócenia się od zła. Chrześcijanin jest wolny” i „przeszłość w przeciwieństwie do prawa *karmana* nie stanowi” dla niego obciążenia⁵⁸. Nie staje on, tak jak buddysta, „wobec nieubłaganego, działającego w sposób automatyczny kosmicznego prawa *karmana*, ale wobec Boga Miłosierdzia⁵⁹. I choć buddyjska doktryna *karmana*, jak i chrześcijański dogmat o grzechu pierwotnym są podobne do siebie ze względu na obecny w nich aspekt dziedziczenia zła oraz ze względu na wiarę w to, że człowiek ponosi jego konsekwencje, potrzebując działania duchowego, aby zniwelować jego negatywne skutki, to buddyzm w przeciwieństwie do chrześcijaństwa kładzie nacisk na osobistą odpowiedzialność i odrzuca możliwość zniwelowania skutków *karmy* przez kogoś innego niż on sam⁶⁰. Wyjątkiem jest wypracowana na gruncie buddyzmu *mahajany* idea *bodhistattwy*, którą T. Dajczner uznał za pierwszą pozabiblijną koncepcję życzliwości i współczucia wobec drugiego człowieka: tylko buddyjski „*Bodhistawa* ma w głębi swego szpiku kości życzliwość dla stworzeń, taką, jaką się żywi wobec jedynego syna⁶¹ – pisał.

⁵⁷ Tamże, s. 166.

⁵⁸ Tamże, s. 167.

⁵⁹ Tamże, s. 168.

⁶⁰ Tamże, s. 161.

⁶¹ Tamże, s. 244.

Kosmiczna *dharma* i buddyjska metafizyka psychologiczna

Budda przestrzegał swoich uczniów przed metafizycznymi spekulacjami na tematy filozoficzno-religijne. Jednak po jego śmierci w filozofii buddyjskiej „rozwinęła się metafizyka, ale metoda jej oparta była na postawie psychologicznej”⁶². Zachodni badacze do dziś są pod wrażeniem bystrości, z jaką „filozofowie buddyjscy przeniknęli psychologiczne stany umysłu ludzkiego”⁶³. I choć za twórcę koncepcji nieświadomości Zachód uważa austriackiego psychiatrę, twórcę psychoanalizy Zygmunta Freuda (1856–1939), to pierwszą osobą, która faktycznie zajęła się analizą podświadomej jaźni – jak to ma miejsce w nowoczesnej psychologii – był właśnie Budda, a później jego uczniowie. Już w dziele *Abhidharmakosia*, jednej z ksiąg buddyzmu napisanej na początku V wieku po Chrystusie przez Wasubandhu, można także odnaleźć ustęp, który przypomina teorię Freuda o kompleksie Edypa, choć podejście do tego problemu jest zupełnie inne⁶⁴.

Analizę podświadomej jaźni Buddy odnajdujemy w doktrynie *anatty* („nie-ja”, „nie-jaźń”, „nie-świadomość”), którą można uznać za źródło „metapsychologii” Freuda, czyli tzw. psychologii nieświadomości. To właśnie w doktrynie *anatty* Budda uznał ową „nie-świadomość” („nie-ja”) za prawdziwą świadomość człowieka, znajdującą się jakby w uśpieniu, do której należy dotrzeć za pomocą intuicyjnego wglądu możliwego dzięki praktyce uważności, koncentracji i medytacji. To właśnie nieświadomość (tj. nieświadoma część umysłu) w buddyzmie uznawana jest za „naczynie”, w którym gromadzi się *karman* i które wędruje nieświadome samego siebie w kole reinkarnacji. Z tego względu w buddyzmie to nie empiryczne „ja” (świadoma część umysłu, którą w zachodniej filozofii utożsamia się z duszą, jaźnią czy z ego itd.) uważa się za prawdziwie istniejące, lecz owe „nie-ja” – tzw. podświadomą jaźń, która pozbawiona jest własnej substancji, a w której

⁶² J. Nehru, *Odkrycie Indii*, Warszawa 1957, s. 168.

⁶³ Tamże.

⁶⁴ Tamże.

gromadzi się *karma* (w późniejszej *mahajanie* koncepcja „nie-ja” (tj. nie-świadomości) została rozwinięta przez Nagardżunę w filozofii *śunji* – tj. filozofii pustki).

Z tego właśnie względu zachodnim badaczom było bardzo trudno powiązać buddyjską koncepcję *anatty* z prawem *karmy* i teorią transmigracji⁶⁵. Skoro dla Buddy prawdziwą naturą człowieka jest „nie-ja” (tj. nie-świadomość), to nic dziwnego, że buddyści wierzą w istnienie trwałej, substancjalnej i niezmiennej jaźni, czyli tego, co w filozofii zachodniej uznaje się za obiektywnie istniejący byt, uważają jedynie za iluzję, za fałszywy pogląd na rzeczywistość. Koncepcja nieświadomości, którą odkrył Budda była czymś tak nowym na ówczesne czasy, że prawdopodobnie zdawał on sobie sprawę, że ludzie tego nie rozumieją. Dlatego nie udzielał on odpowiedzi na to, co lub kto wędruje w kole *sansary*, ale skupiał się na tym, aby jego uczniowie potrafili nawiązać kontakt ze swoją podświadomą częścią umysłu za pośrednictwem intuicyjnego wglądu po to, aby móc oczyścić ją całkowicie ze znajdującej się tam nagromadzonej *karmy* – czyli pamięci o skutkach czynów popełnionych w tym i w poprzednich wcieleniach. Poza tym obszarem Buddy nie interesowały inne kwestie duchowe.

Rozważania na tematy religijno-teologiczne uważał Budda za zbędne dywagacje metafizyczne, które dotyczą świata pozazmysłowego. A tego, co wykracza poza ludzkie zmysły, nie poddawał analizie. Dlatego pierwotnego buddyzmu nie można nazwać gnozą w zachodnim rozumieniu tego terminu, gdyż to, czego nauczał Budda, nie było ani magią, ani nauczaniem ezoterycznym (również współczesny buddyzm zabrania praktykowania okultyzmu, magii i wróżbiarstwa), lecz praktyczną nauką o tym, w jaki sposób człowiek może wyzwolić swój umysł z cierpienia. Nie można jednak z całą pewnością stwierdzić, że Budda całkowicie zanegował możliwość obiektywnego istnienia osoby (gr. *persona*). Uważał tylko, że za pojęciem osoby (tj. „maski”) nie kryje się nic stałego i trwałego, jakiejś trwałej i niezmiennej tożsamości, czegoś,

⁶⁵ Por. T. Dajczer, *Buddyzm w swej specyfice*, s. 164.

co można nazwać „ja” czy „moje”. Osoba to tylko maska, którą człowiek bierze za realnie istniejący byt, tylko dlatego iż nieustanny potok wzajemnie warunkujących się *dharm* (czynników bytu) stwarza iluzję stałości, niezmienności i trwałości tego konglomeratu zwanego osobą. Z tego względu Budda uznał wiarę w trwałą i nieśmiertelną jaźń za główną przyczynę cierpienia, które powstaje z niewiedzy o prawdziwej naturze rzeczywistości.

Wiara w istnienie jakiejś trwałej jaźni w opinii buddystów sprawia, że ludzie żyją zamroczeni w świecie iluzji, myśląc, że za pośrednictwem wolnej woli sprawują kontrolę nad otaczającą ich rzeczywistością. W przekonaniu buddystów jest to błędny pogląd, który świadczy jedynie o tym, jak wiele jeszcze istot ludzkich cierpi z powodu braku prawdziwej wiedzy (*pradźnia*) – tj. mającej wyzwalającą moc wiedzy o tym, że wszelkie zjawiska w świecie są nietrwałe (*anicca*), pozbawione własnej substancji (*anatta*) i przesiąknięte cierpieniem (*dukkha*).

Skąd w buddyzmie wynika takie przekonanie? Najprawdopodobniej stąd, że ludzka podświadomość działa automatycznie, nieświadomie i niezależnie od świadomej części świadomości (tj. empirycznego „ja”), rejestrując wszystkie zjawiska o wiele szybciej, niż czyni to świadomość empiryczna. To do nieświadomości trafiają również wszystkie wyparte przez człowieka niechciane treści ze świadomości. Dopóki treści te nie staną się świadome, człowiek będzie cierpiał, żyjąc w stanie niewiedzy o swojej prawdziwej naturze. Będzie żył w ignorancji, czyli w stanie niewiedzy o tym, że nic w świecie *samsary* nie jest stałe, trwałe, niezmiennie i nieśmiertelne, łącznie z jego własną jaźnią. Buddyści wierzą, że umysł człowieka znajduje się w stanie zamroczenia (tj. niewiedzy) i dlatego zaczyna lgnąć za pośrednictwem zmysłów do rzeczy tego świata, których zaczyna pragnąć. Pchany przez pragnienie i pożądanie zaczyna podejmować działania, które z kolei powoduje gromadzenie się *karmy*, a ta zaczyna wiązać człowieka ze światem *sansary*, tym samym skazując jednostkę na cierpieniu z powodu konieczności nieustannych narodzin. Prawdę tę Budda wyłożył w doktrynie tzw. Ośmiorakiej Ścieżki (tj. *partiyasamutpada*, zwanej buddyjską

doktryną współzależnego powstawania, stanowiącą istotną treść buddyjskiej metafizyki psychologicznej)⁶⁶.

Wyzwolenie z cierpienia możliwe staje się dopiero wtedy, gdy człowiek nawiąże kontakt ze swoją nie-świadomością, w której znajduje się wiedza o czynach dokonanych zarówno w tym, jak i w przeszłych wcieleniach, a także wiedza o odwiecznym kosmicznym *Prawie Dharmy*. Tę wiedzę każdy człowiek nosi w sobie, ale nie jest jej świadomy. Koncepcję tę można porównać do platońskiej teorii anamnezy: zgodnie z nią celem życia człowieka jest konieczność przypomnienia sobie całej mądrości, z którą się rodzi, ale którą podczas narodzin zapomniał. Zgodnie z platońską teorią metempsychozy człowiek musi odradzać się tak długo, dopóki nie nastąpi w jego życiu pełne przypomnienie (*anamneza*). Temu celowi właśnie miała służyć platońska metempsychoza, polegająca na przypomnieniu sobie wszystkich wrodzonych prawd religijnych, filozoficznych i moralnych, w które bóstwo wyposażyło każdego człowieka. Podobne teorie do platońskiej i buddyjskiej idei „przypominania sobie wrodzonej wiedzy” odnaleźć można w pracach szwajcarskiego psychiatry Carla Gustava Junga (1875–1961), zwłaszcza opracowanej przez niego koncepcji archetypu i teorii nieświadomości zbiorowej (kolektywnej)⁶⁷, która przypomina buddyjską zbiorową *karmę*.

Według buddyzmu tę zapomnianą przez człowieka wiedzę można odkryć ponownie jedynie na drodze intuicyjnego wglądu w prawdziwą istotę rzeczywistości. Z tego właśnie względu Budda nie może i nie jest uznawany za twórcę *Kosmicznego Prawa Dharmy*. On je tylko odkrył w doświadczeniu religijnym świata i ponownie ogłosił wszystkim istotom podlegającym cierpieniu. Odkryta przez Buddę odwieczna i kosmiczna *Dharma* obejmuje również kosmiczne prawo *karmy*. *Dharma* ta jest zatem „stała i wieczna, bez początku i końca”

⁶⁶ Por. tamże, s. 119–123.

⁶⁷ *Anamneza (filozofia)*, Wolna encyklopedia „Wikipedia”, [https://pl.wikipedia.org/wiki/Anamneza_\(filozofia\)](https://pl.wikipedia.org/wiki/Anamneza_(filozofia)) (dostęp: 20.08.2019).

i w istocie rzeczy, jak stwierdził T. Dajczer, to właśnie ona w buddyzmie „stanowi Rzeczywistość Najwyższą i Ostateczną”⁶⁸.

Mając powyższe na uwadze, nasz uczony szczególnie uwagę zwracał właśnie na ów terapeutyczny charakter buddyzmu, który odżegnuje się od wszelkich dociekań metafizycznych nieopartych na psychologicznej metodzie. Ten terapeutyczny charakter buddyzmu ujawnia się już w samej strukturze wygłoszonych przez Buddę Czterech Szlachetnych Prawd: „Schemat zaczyna się od diagnozy «choroby», obejmującej jej opis oraz wskazania źródeł, następnie ukazuje stan uzdrowienia i wreszcie prowadzące do tego celu terapeutyczne środki”⁶⁹ – pisał T. Dajczer. „Buddyzm jawi się więc nie tylko jako diagnoza cierpienia, ale również jako jego terapia”⁷⁰. A skoro Bóg i bogowie leżą poza obrębem buddyjskiej problematyki, „zrozumiałym jest – jak twierdził fenomenolog religii – że *dharma* jako Prawo nie ma osobowego, najwyższego Prawodawcy. Nie opiera się więc ani na woli Boga ujmowanego w sensie osobowym – chrześcijańskim, ani na woli bogów ujmowanych w sensie mitycznym-politeistycznym”⁷¹.

Owa nadrzędność i autonomia kosmicznej *dharma*y sprawia, że postać samego Buddy schodzi na dalszy plan, gdyż *dharma* jako doktryna stanowi jedynie cząstkę powszechnego prawa świata – tzw. kosmicznej *Dharma*y (tj. nieosobowej zasady wszechświata, w której zawarty jest zarówno porządek naturalny, jak i moralny)⁷². Buddyjskie widzenie Kosmosu daleko zatem odbiega od chrześcijańskiej wizji świata. „Budda nie jest więc twórcą, ale odkrywcą i przekazicielem nauki o powszechności, przyczynie i ustaniu cierpienia”⁷³. Doświadczając stanu *nirwany*, czyli wyzwolenia, stał się z nią jednym. Ów stan nirwaniczny w buddyzmie utożsamia się ze stanem bycia Buddą⁷⁴.

⁶⁸ Tamże, s. 115.

⁶⁹ Tamże, s. 110.

⁷⁰ Tamże, s. 87.

⁷¹ Tamże, s. 110.

⁷² Tamże, s. 116.

⁷³ Tamże, s. 118.

⁷⁴ Tamże, s. 119.

Dlatego w buddyzmie moment oświecenia (*bodhi*) porównuje się do przebudzenia ze snu wcześniejszej niewiedzy (ignorancji).

Tradycja buddyjska wyróżnia trzy rodzaje *bodhi*: „doskonałe samo-przebudzenie” (*samjak-sambodhi*), „przebudzenie ucznia” zwane też „przebudzeniem przez słuchanie” (*śrawaka-bodhi*) oraz „osobiste oświecenie” (*pratjeka-bodhi*), czyli uzyskane samodzielnie, bez pomocy nauczyciela. O jaką wiedzę chodzi? O tę samą, którą uzyskał Budda podczas intuicyjnego wglądu w prawdziwą istotę ludzkiej egzystencji w czasie medytacji pod drzewem Bodhi, czyli o wiedzę o trzech cechach istnienia: nietrwałość, cierpienie i beżażniowość. Tę właśnie mądrość (*pradźnia*) Budda przekazał uczniom pod postacią tzw. Czterech Szlachetnych Prawd⁷⁵.

Buddyjska doktryna o „nie-jaźni” (*anatta*) i nietrwałości (*anicca*) przeciwstawia się zatem wyraźnie chrześcijańskiemu pojęciu osoby. Nie można zatem tych obu doktryn połączyć w żaden sposób z wiarą chrześcijańską. Budda, w przeciwieństwie do chrześcijaństwa, „powiązał ból z pragnieniem, pragnienie z przywiązaniem, a przywiązanie ze świadomością «ja». Ostatecznie więc ból wiąże się ze świadomością jaźni”⁷⁶. Dlatego buddyści twierdzą, że empiryczne „ja”, które jest podmiotem historii, jest tylko iluzją; że nie istnieje ono rzeczywiście; że wiara w nie wynika z niewiedzy, która będąc ignorancją, uniemożliwia człowiekowi pełne wyzwolenie.

„W tym kontekście – jak stwierdził T. Dajczer – ukrzyżowanie Chrystusa, jak i cała historia zbawienia wydaje się buddyście absurdem”⁷⁷. Bo skoro według buddystów żadne ego nie istnieje realnie, to jako nieistniejące nie może zostać ukrzyżowane. Przywołując wypowiedź Daisetz Teitaro Suzukiego (1870–1966) – profesora filozofii buddyjskiej, popularyzatora japońskiego *zen* na Zachodzie – na temat obrazu umierającego na krzyżu Chrystusa, którą porównywał ze spokojną i naturalną śmiercią Buddy, wykazał, że dla buddystów krzyż stanowić

⁷⁵ Zob. U. Brodowy, *Święte miejsca – Bodh Gaja*, Warszawa 2011, s. 91.

⁷⁶ T. Dajczer, *Buddyzm w swej specyfice*, s. 159.

⁷⁷ Tamże, s. 355.

będzie zawsze jakiś rodzaj zgorzenia, a nawet sadystyczny symbol ludzkich skłonności. Nie będzie wyrażać jakiegokolwiek idei zbawienia. Dla buddystów sama myśl o możliwości picia krwi ludzkiej i spożywaniu ciała ludzkiego, nawet symbolicznie, jest czymś, czego nie sposób sobie nawet wyobrazić⁷⁸.

Zdaniem T. Dajczera niemożność przyjęcia przez buddystów chrześcijańskich prawd Wcielenia i Odkupienia jest wynikiem buddyjskiej deprecjacji historii. Celem buddyjskiego wyzwolenia jest uwolnienie się od historii, w której „dominuje nietrwałość, niesubstancjalność i w których istnienie przeniknięte jest udręką cierpienia”⁷⁹. To właśnie buddyjska ahistoryczność w opinii T. Dajczera stanowi niezwykle trudną barierę w dialogu z chrześcijaństwem, „którego istotą jest właśnie historia pojmowana jako dokonana, a jednocześnie stale dokonująca się historia zbawienia”⁸⁰. Wszystko, co istnieje w czasie linearnej historii, dla buddysty będzie jawić się jako coś nietrwałego i przemijającego, czyli czegoś, co nie może zagwarantować człowiekowi poczucia stałości, oparcia czy poczucia bezpieczeństwa⁸¹.

Opartą na doktrynie *anatty* („bezzażniowości”) buddyjską psychologię metafizyczną T. Dajczera określał zatem jako psychoterapię, której celem terapeutycznym jest uwolnienie człowieka od bólu, cierpienia i pustki egzystencjalnej⁸². Istotą tej buddyjskiej psychologii jest mądrość (*pradźnia*) pojmowana jako najwyższa cnota, zdolna doprowadzić człowieka do wyzwolenia, metodą tzw. metodycznej kontemplacji *dharm* (czyli podstawowych, nieustannie przemijających czynników istnienia)⁸³. Teoria „dharm” związana jest oczywiście z buddyjską prawdą o przemijalności i nietrwałości świata zjawiskowego. A skoro w świecie zjawisk nic nie jest stałe, to nic nie może mieć w sobie również żadnej stałej substancji. Wszystko, co istnieje w ujęciu

⁷⁸ Tamże, s. 353.

⁷⁹ Tamże, s. 354.

⁸⁰ Tamże, s. 356.

⁸¹ Tamże, s. 88.

⁸² Tamże, s. 91.

⁸³ Tamże.

buddyzmu, składa się tylko z połączenia nietrwałych i przemijających czynników bytu, czyli owych *dharm*, pojmowanych jako proste i przelotne zjawiska psychofizyczne. I choć buddyzm nie neguje ich realnego istnienia, to z racji tego, że nie są one niczym stałym i trwałym, uważane są za pozbawiane własnej substancji. Z tego wynika, że cała rzeczywistość świata w buddyzmie rozumiana jest jako wynik nieustannego „tańca” powstawania i przemijania owych *dharm*⁸⁴.

„Myśl buddyjska zalicza do *dharm* m.in.: zjawiska fizjologiczne, rodzenie się, umieranie, energię, pamięć, koncentrację, zdolność do doznania zmysłowego, zdolności witalne, przekonania, idee, elementy ciała, odczucia, percepcje, impulsy wolitywne, cnoty czy wady”⁸⁵. Ze względu na ich bezprzedmiotowość i bezpodmiotowość „można je określić jako właściwości bez właściwego sobie podłoża”⁸⁶. To, co człowiek bierze za istotę osobowości, dla buddysty oznaczać będzie jedynie płynący strumień *dharm*, który stwarza iluzję istnienia jakiegoś trwałego podmiotu czy jakiejś duchowej substancji. Z powodu trwania w ignorancji człowiek zaczyna myśleć o swoich doświadczeniach jako o czymś, co należy do jakiegoś trwałego „ja”, czegoś, co jest „moje”. Niewiedza ta sprawia, że myśli on, iż jest jakąś odrębną indywidualnością, podmiotem, który czegoś doświadcza⁸⁷. Teorii *dharm* nie należy jednak, zdaniem T. Dajczera, „traktować jako metafizycznego wyjaśnienia świata, ale jako psychologiczną teorię terapii, mającej na celu wykorzenienie i całkowite zniszczenie wiary w indywidualność, a także wykorzenienie i całkowite zniszczenie pożądanego jako głównego źródła cierpienia”⁸⁸.

Pogłębieniem teorii *dharm* w ramach doktryny *anatty* jest wykształcona przez filozofię *mahajany* (tj. szkoły tzw. Dużego Wozu) doktryna próżni (pustki – *śiunjaty*), której „psychologiczno-terapeutyczny sens

⁸⁴ Tamże, s. 92.

⁸⁵ Tamże.

⁸⁶ Tamże, s. 92n.

⁸⁷ Por. tamże, s. 93.

⁸⁸ Tamże, s. 94.

staje się widoczny – zdaniem T. Dajczera – w świetle klasycznej wypowiedzi Buddy, że tak jak ocean ma tylko jeden smak, tj. smak soli, tak i jego doktryna ma tylko jeden smak – wyzwolenia od cierpienia (poprzez wygaszanie pożądań)⁸⁹. W świetle teorii *dharm*, a jeszcze wyraźniej *mahajanistycznej* filozofii pustki, wszelkie „przedmioty świata zmysłowego ukazują się jako iluzoryczne, zwodnicze, dalekie, podobne do marzeń sennych, pozbawione charakteru i autentyczności”⁹⁰. Nasz fenomenolog religii choć dowodził, że sakralne teksty buddyzmu są w dużej mierze mityczne i ahistoryczne, to uznał, że cechuje je ogromna głębia psychologiczna⁹¹.

Kosmiczne źródła moralności buddyjskiej

Specyfiką moralności buddyjskiej, jak już wspominaliśmy, są jej źródła kosmiczne. Konsekwencją tego faktu jest to, że buddyzmowi jest obca koncepcja grzechu rozumianego jako obraza Boga. W religiach kosmocentrycznych, jak twierdził T. Dajczera, nie ma bowiem miejsca na osobową relację. Nawet w pobożnym buddyzmie ludowym *mahajany* buddowie i bodhistattwowie stanowią raczej „hipostazy, przedstawienia lub personifikacje tych sił i zjawisk natury (Kosmosu), przed którymi człowiek staje w codziennej konfrontacji”⁹². To właśnie stanowi specyfikę buddyjskiej moralności, która polega na tym, że nie jest ona przejawem objawionego prawa Bożego, ale treść i motywację nakazów moralnych czerpie z doświadczenia świata, który objawił się Buddzie i jego uczniom jako nietrwały (*anatta*) i przepełniony cierpieniem (*dukkha*)⁹³ oraz pozbawiony jakiegokolwiek substancji (*anicca*)⁹⁴.

⁸⁹ Tamże, s. 95.

⁹⁰ Tamże.

⁹¹ Tamże, s. 341.

⁹² Tamże, s. 83.

⁹³ Tamże, s. 97.

⁹⁴ Por. tamże, s. 99.

T. Dajczer dowiódł, że podstawowe różnice dotyczące ideału moralnego w buddyzmie i chrześcijaństwie są wynikiem buddyjskiego apersonalizmu, a także jego ahistoryczności⁹⁵. Cierpienie, o którym mówił Budda „nie jest czymś akcydentalnym ani czymś wtórnym, pochodnym, np. konsekwencją jakiegoś grzechu czy złego ukierunkowania człowieka”⁹⁶. „Cierpienie w doświadczeniu Buddy – na co zwracał uwagę uczony – jest nierozłącznie związane z samym bytem, ze wszystkim, co istnieje w świecie transmigracji. Znajduje się ono w najgłębszym rdzeniu kosmicznej egzystencji”⁹⁷.

Wszystko – według Buddy – jest w swej istocie cierpieniem, w tym również sam byt ludzki. Cierpienie, będące treścią Pierwszej Szlachetnej Prawdy, w buddyzmie uważa się za powszechną chorobę, która dotknęła całą ludzkość i wszystkie żywe istoty. I z tej właśnie choroby należy się wyleczyć. Temu celowi mają służyć kolejne buddyjskie Trzy Szlachetne Prawdy. W takiej perspektywie, w opinii T. Dajczera „buddyzm jawi się nie tylko jako diagnoza cierpienia, ale również jako jego terapia”⁹⁸.

Moralność buddyjska różni się od chrześcijańskiej już w samym punkcie wyjścia, tj. w specyficznym dlań doświadczeniu świata w trzech jego zasadniczych aspektach: nietrwałości, niesubstancjalności i cierpienia. Źródłem buddyjskiej moralności jest osobiste doświadczenie świata przez Budę, a nie boska interwencja w historię⁹⁹. Drugą kwestią odróżniającą buddyzm od chrześcijaństwa na płaszczyźnie moralności jest buddyjska koncepcja *anatty*. „Dotyczy to nie tylko samego buddyzmu, ale – jak przekonywał T. Dajczer – i innych religii Dalekiego Wschodu, gdzie osobę traktuje się jako ograniczenie, jako rzeczywistość niższą od bytu bezosobowego. Odnosi się to zarówno do człowieka, jak i do Absolutu”¹⁰⁰. Również i współczesny buddyzm uznaje, że Absolut w swej istocie jest rzeczywistością bezosobową,

⁹⁵ Tamże, s. 248.

⁹⁶ Tamże, s. 87.

⁹⁷ Tamże.

⁹⁸ Tamże.

⁹⁹ Tamże, s. 100.

¹⁰⁰ Tamże, s. 101.

która w świecie manifestuje się w swych osobowych formach, będących jednak tylko iluzją (tzw. pozorne ciała Buddy). Analogicznie do tej koncepcji również człowiek jest osobą jedynie w świecie iluzji¹⁰¹. A skoro relacja osobowa jest iluzją, to według buddystów na poziomie duchowym wszelka relacja interpersonalna nie może zachodzić¹⁰². „Na tym poziomie jaźń wszystkich wyzwolonych jest jedną i tą samą Jaźnią, bez drugiej”¹⁰³ – jak wykazał T. Dajczer.

Mahajanistyczną teorię duchowego „ja”, które – w przeciwieństwie iluzorycznego „ja” – jest tożsame z naturą Buddy, można porównać z C.G. Junga teorią nieświadomości zbiorowej. Ponieważ jedyną realną rzeczywistością jest ta właśnie natura Buddy, celem działań każdego buddysty ma być przekraczanie iluzorycznego „ja”, aby móc coraz bardziej zidentyfikować się z jednym wielkim „ja” transpersonalnym – „ja” Buddy¹⁰⁴. Zgodnie bowiem z doktryną *mahajany* „Budda w swym «ciele *dharmy*» jest Buddą kosmicznym, jest jakby matrycą obecną we wszystkim, co żyje, matrycą wszystkich zjawisk, z której rodzi się współczucie i moralne dobro”¹⁰⁵. Z tego wynika, że „buddyzm traktuje aspekt osobowy człowieka jako przejściowy i przeznaczony do zniknięcia, podczas gdy chrześcijaństwo jest na wskroś personalistyczne”¹⁰⁶. To właśnie prawda o osobie stanowi fundament chrześcijańskiej wiary (dogmat o Trójcy Świętej, dogmat o Wcieleniu i Odkupieniu, możliwość zjednoczenia z Bogiem oraz moralna odpowiedzialność)¹⁰⁷.

Trzecią cechą buddyzmu wyróżniającą go od chrześcijaństwa jest zupełnie inne rozumienie cierpienia (*dukkha*). Choć i chrześcijaństwo uznaje powszechność cierpienia w świecie, to w przeciwieństwie do buddyzmu „traktuje” je jako efekt uboczny grzechu, a nie jako istotę ludzkiego bytu. Buddyzm przypisuje cierpieniu naturalne, kosmiczne

¹⁰¹ Tamże.

¹⁰² Tamże, s. 102.

¹⁰³ Tamże.

¹⁰⁴ Tamże.

¹⁰⁵ Tamże, s. 125.

¹⁰⁶ Tamże.

¹⁰⁷ Tamże, s. 103.

wytłumaczenie. Budda głosił, że przyczyny cierpienia nie pochodzą z zewnątrz człowieka, lecz z jego wnętrza, w którym rodzi się pragnienie (pożądanie) – czy to pragnienie życia, czy też śmierci, przyjemności i nieprzyjemności, czy w końcu pragnienie zarówno dobra, jak i zła¹⁰⁸. „Doktryna chrześcijańska natomiast odróżnia zło fizyczne, wynikające z ograniczoności stworzenia, od zła moralnego, będącego skutkiem pewnego aktu woli”¹⁰⁹. W buddyzmie każde pragnienie jest więc uważane za zło, które rodzi ból i cierpienie.

Chrześcijaństwo natomiast odróżnia pragnienia i pożądania złe, egoistyczne, mogące być przyczyną cierpienia, od pragnień pozytywnych, jest nim np. miłość, którą należy pielęgnować i rozwijać¹¹⁰. „Chrześcijaństwo nie odrzuca cierpienia, nie odmawia mu jakiegokolwiek sensu i wartości, jak to czyni buddyzm. Przeciwnie, wynosi cierpienie, nadając mu wartość zbawczą”¹¹¹, w tym sensie, że cierpiący człowiek jest jeszcze przez to mocniej związany duchowo z cierpiącym na krzyżu Chrystusem¹¹². Ponadto w chrześcijaństwie cierpienie posiada również „wartość oczyszczającą, ma charakter próby”, służy „wewnętrznemu nawróceniu”, jest także „szansą osiągnięcia wewnętrznej dojrzałości i wielkości duchowej”¹¹³. To dzięki cierpieniu człowiek zyskuje swój wymiar transcendentny, gdyż w nim zostaje wezwany przez Boga do przekraczania samego siebie. Natomiast buddyzm nie tylko odrzuca cierpienie, ale usiłuje zanegować sam fakt jego istnienia, uznając je, w przeciwieństwie do chrześcijaństwa, za przeszkodę na drodze do wyzwolenia¹¹⁴.

W buddyzmie nie odnajdziemy tak charakterystycznych dla chrześcijaństwa koncepcji, jak np. afirmacja świata, szczególna godność osoby ludzkiej, miłość Stwórcy, obietnica Królestwa Bożego itd.

¹⁰⁸ Tamże, s. 104n.

¹⁰⁹ Tamże.

¹¹⁰ Tamże.

¹¹¹ Tamże.

¹¹² Tamże.

¹¹³ Tamże, s. 106.

¹¹⁴ Tamże.

Ponadto buddyzm, odrzucając możliwość stworzenia świata przez osobowego Boga, wierzy, że wszystko w świecie uwarunkowane jest kosmicznym prawem „uzależnionego powstawania”. To zaś sprawia, że buddyści nie wierzą w istnienie żadnych trwałych i niezmiennych bytów. Tym samym w buddyzmie uznaje się, że wszystko jest ze sobą powiązane w ramach kosmiczno-moralnego porządku. Że wszystko tworzy jedną kosmiczną całość, która opiera się na „kosmicznym prawie współuczestniczenia”. Z prawa tego wypływają wszelkie cnoty i wskazania moralne, jak np. prawo *ahimsy* (niestosowania przemocy), miłość, altruizm, cierpliwość, życzliwość czy współczucie¹¹⁵.

Ogólnie można powiedzieć, że buddyjska moralność jest utylitarystyczna, co związane jest z jej gnostyckim charakterem, przejawiającym się zwłaszcza w podporządkowaniu moralności ćwiczeniom medytacyjnym¹¹⁶. „Utylitaryzm moralności buddyjskiej – jak dowodził T. Dajczner – znajduje swój wyraz nie tylko w życiu osobistym i społecznym; ma on również wyraźny wymiar kosmiczny”¹¹⁷ – tzn. że wszystkie formy istnienia (zwierzęta, ludzie, bogowie, demony, dobre i złe duchy, istoty niebiańskie) podlegają temu samemu kosmicznemu prawu *karmy*, tkwią w kole istnień i cierpią.

Cel praktykowania moralności wśród mnichów buddyjskich jest ukierunkowany na przygotowanie się do medytacji poprzez zdobywanie korzyści duchowych. Dlatego też „jest to moralność utylitarystyczna nastawiona na cele transcendentne”¹¹⁸. Z kolei moralność praktykowana przez świeckich buddystów ukierunkowana jest na cele bardziej doczesne: „spełniane czyny mają przynieść pozytywny potencjał *karmiczny*”, uwalniający jednostkę od trudów życia i cierpień, przyczyniając się tym samym do zwiększenia stanu ziemskiej pomyślności. Ów utylitaryzm moralny widoczny jest również w *mahajanistycznym* ideale altruistycznym, który oznacza, że dobro własne (korzyść) staje

¹¹⁵ Tamże, s. 107n., 117.

¹¹⁶ Tamże, s. 147.

¹¹⁷ Tamże, s. 145.

¹¹⁸ Tamże, s. 143.

się również dobrem (korzyścią) dla innych. Takim ideałem altruistycznym w *mahajanie* jest wspomniany już wyżej ideał *bodhistattwy*, który kierując się współczuciem dla wszystkich cierpiących istot, odkłada w czasie swoje wkroczenie w nirwanę, aby służyć pomocą innym w osiągnięciu tego celu. Przy czym osiągnięcie własnego oświecenia uzależnia się tu od osiągnięcia oświecenia przez innych. To sprawia, że w buddyzmie ostatecznym kryterium każdego działania moralnego leży utilitaryzm: dobre uczynki dla innych jednocześnie przynoszą korzyść ich sprawcy¹¹⁹.

Utilitaryzm moralności buddyjskiej objawia się również w tym, że zgodnie z prawem *karmy* czyny mogą być dobre (przynoszące korzyść) lub złe (przynoszące szkodę). Buddysta podejmuje moralnie dobre działania, unikając złych po to, aby nie odrodzić się w przyszłym życiu w gorszym wcieleniu (jako zwierzę, głodny duch czy też w którymś z buddyjskich piekieł itd.). Taki cel moralności nie jest więc do przyjęcia przez chrześcijan, dla których najwyższą i ostateczną normą moralności jest odwieczne prawo Boga¹²⁰. I choć w opinii T. Dajczera „Buddyzm jest pierwszą religią pozachrześcijańską, która wzywa do bezinteresownego altruizmu i powszechnej życzliwości”¹²¹, to „przepaść między koncepcją buddyjską a chrześcijaństwem rozwiera się w samym pojęciu «bliźniego»». Buddyzm rozróżnia w człowieku jaźń empiryczną i transcendentną. Pierwsza, stanowi jedynie psychofizyczny, cierpiący i nietrwały konglomerat elementów chwilowo ze sobą powiązanych pragnieniem istnienia, pozbawiona jest rzeczywistości obiektywnej. Jedność osiągnana jest tylko przez bezosobowość. Tymczasem chrześcijańska *agape* – na co zwracał uwagę T. Dajczerski – ma zawsze wymiar osobowy. Zakłada ona spotkanie i realny wzajemny dar w sensie osobowym dwóch rzeczywistych osób, stworzonych na obraz i podobieństwo Boże. Buddyjska *maitri* [...] jest zaś stosunkiem zachodzącym pomiędzy dwoma równie cierpiącymi, nietrwałymi

¹¹⁹ Tamże, s. 143n.

¹²⁰ Tamże, s. 145n.

¹²¹ Tamże, s. 242.

i niesubstancjalnymi konglomeratami”¹²². W buddyzmie miłość staje się zatem czymś niepożądanym, ponieważ należy do kategorii pragnień, które przynoszą cierpienie i nie pozwalają wyzwolić się od przenikniętego nim cyklu powtórnych narodzin¹²³.

W buddyzmie zasady moralne (*sila*) są praktykowane w celu „pracy nad wewnętrznym opanowaniem się i wyciszeniem umysłu”, gdyż główny środek prowadzący do osiągnięcia mądrości, która jest mistycznym wglądem, stanowi medytacja¹²⁴. Stosunek między moralnością a mistyką w chrześcijaństwie jest zupełnie odwrotny. „Kiedy droga ku uświęceniu wkracza w fazę mistyki – na co zwracał uwagę T. Dajczer – stany mistyczne pozostają podporządkowane udoskonaleniu moralnemu, a nie odwrotnie”¹²⁵. Wzrost cnót nie jest oznaką jakiegoś postępu na drodze ku zjednoczeniu z Bogiem, a „znakiem świętości”. I w tym właśnie tkwi różnica między chrześcijaństwem a buddyzmem. Cnoty chrześcijańskie „nie są tylko środkiem wiodącym do wyzwolenia, ale są ostatecznym celem, jako upodabniające człowieka do Boga Trójjedynego, Boga miłości, który jest Komunią Osób”¹²⁶. W chrześcijaństwie najwyższą moralną wartością nie jest tak jak w buddyzmie panowanie nad sobą, lecz „oddanie się pełnieniu woli Bożej”, czyli „wewnętrzne upodobnienie się do Chrystusa”¹²⁷.

Moralność buddyjska ma charakter gnostyczny¹²⁸. Jednak, co równie mocno podkreśla T. Dajczer, buddyzmu nie można zaliczyć do gnostyckich systemów zbawienia, jakie wyrosły na gruncie hellenizmu, gdyż celem buddyzmu nie jest jakieś czyste poznanie, lecz doświadczenie empiryczne, w którym przedmiotem postrzegania nie może być jakiś czysty byt (czysta mądrość, poznanie itd.)¹²⁹. Czyste poznanie

¹²² Tamże, s. 245.

¹²³ Tamże.

¹²⁴ Tamże, s. 134n.

¹²⁵ Tamże, s. 135.

¹²⁶ Tamże.

¹²⁷ Tamże.

¹²⁸ Tamże, s. 147.

¹²⁹ J. Nehru, *Odkrycie Indii*, s. 166.

w buddyzmie, tak samo jak idea Boga Stwórcy, jest uważane jedynie za domniemanie, którego nie da się logicznie udowodnić. Realne może być tylko doświadczenie, gdyż realny jest jedynie potok stawania się, ciągle przetwarzający się w coś innego. Z tego względu w buddyzmie, idąc po linii psychologicznej, istnieją różne stopnie realności¹³⁰. Budda nie mógł być zatem gnostykiem, gdyż powstrzymywał się od wypowiedzi na pytania metafizyczne, na które starali się odpowiadać dopiero filozofowie *mahajany*, a zwłaszcza Nagardżuna¹³¹. Ani nie zaprzeczał, ani nie potwierdzał wiary w istnienie Boga, duszy itd. Również nie przyjmował, jak czyniła to hellenistyczna gnoza, konieczności istnienia nieśmiertelnej jaźni, której odkrycie prowadzi do zbawienia duszy. Budda nie sankcjonował religijnie swoich nauk. Dlatego właśnie życie zakonne w klasztorach buddyjskich nie jest życiem konsekrowanym i nie ma cech stałości¹³². Po pewnym okresie życia monastycznego część mnichów wraca do życia w świecie i zakłada rodzinę¹³³.

Budda nie powoływał się na Boga i nie analizował świata pozazmysłowego. Odwoływał się do logiki, rozumu i doświadczenia, wzywając ludzi, aby prawdy szukali we własnych umysłach. Stworzył podwaliny przyszłej naukowej filozofii, zgodnie z którą tam, gdzie nie miał pewności, zawieszał wydawanie sądu. Przecistawiając się jakimkolwiek formom metafizyki, wierzył jedynie w wieczność prawa natury. Unikał również myślenia dychotomicznego, w którym występuje ostry dualizm (dobro/zło, piekło/niebo, jest/nie jest, byt/nie byt itd.). Usiłując przekroczyć „czarno-białe myślenie”, stworzył tzw. drogę środka, uważając, że prawda leży właśnie gdzieś pośrodku, gdzieś pomiędzy tymi dualnymi pojęciami lub też w ogóle poza nimi, poza empirycznym światem. Tego, co tam zachodzi, człowiek nie jest w stanie określić za pomocą znanego mu języka – może tego tylko doświadczyć¹³⁴.

¹³⁰ Tamże.

¹³¹ Tamże, s. 167.

¹³² T. Dajczer, *Buddyzm w swej specyfice*, s. 196.

¹³³ Tamże, s. 213.

¹³⁴ J. Nehru, *Odkrycie Indii*, s. 124.

Zdaniem T. Dajczera „gnostycki charakter buddyzmu przejawia się wyraźnie w doktrynie samozbawienia” oraz podkreślanii roli wiedzy w procesie wyzwolenia, a także w tym, że doświadczenie Buddy nie było przemianą osobowości czy woli, lecz odkryciem pradawnej wiedzy, poznaniem wyzwalającym (gnoza). Ów gnostycki charakter przejawia się też w koncepcji dwóch rodzajów wiedzy i odpowiadających im dwóch rodzajów prawd, którym odpowiadają dwa rodzaje moralności (światowa i pozaświatowa)¹³⁵.

W tym miejscu można polemizować z tą teorią T. Dajczera, który ma rację, jeśli chodzi o buddyzm *tantryczny* czy *mahajany*. Jednak Budda nie mógł głosić żadnej wiedzy ezoterycznej, znanej tylko wtajemniczonym, jak usiłował dowieść T. Dajczera. Dlaczego? Gdyż sam Budda krytykował z tego właśnie powodu indyjski *braminizm*. Bramini przekonywali wszystkich, że tylko oni mają dostęp do wiedzy tajemnej (ezoterycznej, pozaświatowej). Budda natomiast ograniczał się do badania świata dostępnego zmysłami. Również stworzona przez niego koncepcja *anatty* („nie-ja”) nie jest rozpatrywana na płaszczyźnie pozazmysłowej i nie dotyczy świata nadnaturalnego (nadprzyrodzonego), a jedynie nieświadomej jaźni, do której można dotrzeć za pomocą intuicyjnego wglądu (tj. za pośrednictwem zmysłu intuicji), który nie jest rozumiany jako duchowe poznanie rzeczywistości transcendentnej, lecz ma wymiar tylko egzystencjalny. Z tego względu poglądy T. Dajczera w kwestii gnostyckiego charakteru buddyzmu znajdują zastosowanie jedynie w odłamie buddyzmu *mahajany* czy *tantrze*, w których to odłamach buddyzmu Oświecenie rozumiane jest jako akt poznawczy, polegający na odkryciu transcendentalnego „ja”, tożsamego w swej istocie z naturą Buddy¹³⁶.

* * *

¹³⁵ T. Dajczera, *Buddyzm w swej specyfice*, s. 147–149.

¹³⁶ Tamże, s. 153.

Buddyzm w opinii T. Dajczera jest to tzw. mistyka próżni, która stanowi zupełne przeciwieństwo chrześcijańskiej „mistyki pełni”¹³⁷. W przeciwieństwie do chrześcijaństwa buddyzm uważa, że personalizm stanowi źródło cierpienia oraz że ta tak charakterystyczna dla chrześcijaństwa koncepcja z osobą „w centrum” rodzi się z ignorancji i powinna być usunięta¹³⁸. Personalistyczne ujęcie chrześcijańskiej moralności jest zupełnie niezrozumiałe dla buddysty, dla którego czymś naturalnym jest negowanie podmiotu moralności i pojęcia osoby¹³⁹. Buddyzmowi obcy jest również chrześcijański dualizm poznania, w którym przedmiot i podmiot poznania stanowią dwie zupełnie różne i odrębne rzeczywistości¹⁴⁰. W świetle buddyjskiej doktryny *anatta* wiara w realność podmiotu osobowego i relacji interpersonalnej jest przekonaniem fałszywym i podstawą niewiedzy (ignorancji)¹⁴¹.

Porównując chrześcijaństwo i buddyzm, ks. prof. T. Dajczcer doszedł do następujących wniosków. Dowiódł, że w buddyzmie nie istnieje: pojęcie Boga w sensie transcendentnego Stwórcy i Zbawiciela świata; zbawienie rozumiane jako dzieło Boga przez łaskę; wiara rozumiana jako odpowiedź na objawienie się Boga w historii; miłość powszechna i aktywna, posunięta aż do oddania życia na krzyżu; indywidualna i odrębna osobowość; pojęcie duchowej komunii z Bogiem i ludźmi¹⁴².

¹³⁷ Por. tamże, s. 220.

¹³⁸ Tamże, s. 157.

¹³⁹ Tamże, s. 159.

¹⁴⁰ Tamże, s. 187.

¹⁴¹ Tamże, s. 217.

¹⁴² Tamże, s. 366.

Mistycyzm muzułmański a dialog z chrześcijaństwem (uwagi na kanwie badań ks. prof. Tadeusza Dajczera)*

I „Biorąc pod uwagę, że mistyka jest najwyższym wyrazem religii, studium mistyki muzułmańskiej przez chrześcijan i mistyki chrześcijańskiej przez muzułmanów może prowadzić do tym lepszego poznania się i wzajemnego wzbogacenia”

(ks. prof. Tadeusz Dajczera¹)

Zainteresowanie mistycyzmem muzułmańskim nie jest nowe w świecie Zachodu. Mamy z nim do czynienia od kilkuset lat, choć szczególne ożywienie, zarówno w znaczeniu indywidualnych poszukiwań duchowych, jak i badań akademickich, zauważyć można od przełomu XIX i XX stulecia. W ostatnich dziesięcioleciach to zainteresowanie znalazło wyraz w znaczącej liczbie publikacji, w tym także tekstów źródłowych², dotyczących genezy, charakteru, ważnych przedstawicieli i instytucji związanych z sufizmem. Ma ono swoje dodatkowe wsparcie w mobilności ludzi i informacji, tworzeniu się coraz liczniejszych wspólnot muzułmańskich w krajach europejskich i w Ameryce Północnej. Trzeba przy tym zauważyć, że wyznawcy islamu nie stanowią monolitu i tu

* Inspiracją niniejszego tekstu, wpisującego się w kontekst związany z rocznicą śmierci ks. prof. Tadeusza Dajczera, jest jego artykuł sprzed pół wieku *Mistyka al-Halladża (858–922 r.) w perspektywie dialogu Kościoła z islamem*, opublikowany w „Studia Theologica Varsoviensis” 16(1978) nr 1, s. 155–178. Moje uwagi nie aspirują do wyczerpania tematu, będąc raczej zbiorem refleksji wokół tytułowej problematyki.

¹ T. Dajczera, *Mistyka al-Halladża (858–922 r.)*, s. 156. Zob. E. Sakowicz, *Halladż al.-, Husajn ibn Mansur*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 6, Lublin 1993, kol. 510n.

² Zob. np. K.Z. Sands, *Sufi Commentaries on the Qur'an in Classical Islam*, London 2006.

także wspomniane przepływy odciskają swój ślad w postaci rosnącej różnorodności³.

Zwykliśmy utożsamiać wszelkie przejawy mistycznie zorientowanej myśli muzułmańskiej z sufizmem i pod tym terminem rozumieć każdy z jej nurtów, co jest pewnym uproszczeniem, mocno zakorzenionym w nauce zachodniej⁴. Uproszczenie polega na pomniejszaniu faktu, że w długiej historii myśli muzułmańskiej pojawiały się typy duchowości, które nie dają się utożsamiać ze wspomnianym wyżej, już to z powodu wewnętrznej opozycji ich przedstawicieli, już to ze względu na możliwe do zastosowania zewnętrzne kryteria religioznawcze⁵. Kiedy w połowie wieku IX sufici z Bagdadu stali się widoczni jako członkowie odrębnej formy mistycznej pobożności, analogiczne, choć nie tożsame, ruchy mistyczne kształtowały się na południu Iraku, w północno-wschodnim Iranie i w Azji Środkowej. Mistycy należący do tych ostatnich początkowo nie byli znani jako sufi, ale stopniowo zbliżali się z mistykami z Bagdadu i ostatecznie tak zostali postrzegani⁶. Warto również mieć na uwadze, że sam charakter sufickiej refleksji, często sprowadzany ogólnie do formy alegorycznej, pokazuje pisma tego nurtu jako znacznie bardziej różnorodne pod względem stylów filozoficznych, wizjoner-
skich, literackich (w tym poetyckich) i homiletycznych⁷.

³ A.T. Karamustafa, *Sufism. The Formative Period*, Edinburgh 2007.

⁴ J. Malik, S. Zarrabi-Zadeh, *Introduction*, w: J. Malik J., S. Zarrabi-Zadeh (red.), *Sufism East and West. Mystical Islam and Cross-Cultural Exchange in the Modern World*, Leiden- Boston 2019.

⁵ Por. takich przedstawicieli filozofii religii jak Suhrawardi czy Sadr ad-Din Szirazi. Dla przykładu tylko przywołajmy opinię na temat tego ostatniego: „Czerpał obficie z bogatej tradycji sufickiej, choć nieraz z niezwykłą surowością oceniał intelektualną płytkość i podejrzaną moralność sufich skupionych w bractwach, tarikach, które obserwował w swoim otoczeniu” (A. Erdt, *Mullā Šadrā – wprowadzenie do życia i myśli*, „Przegląd Orientalistyczny” 2017, nr 1–2, s. 60. Sytuacja się komplikuje jeszcze bardziej, jeśli sięgniemy do grup z pogranicza (niełatwej do ustalenia!) ortodoksji lub spoza niej; zob. B. Pliszka, *Źródła etyki w islamie heterodoksyjnym*, „Zeszyty Naukowe Politechniki Śląskiej. Organizacja i Zarządzanie” 2015, z. 85, s. 419–430 (tu: 422–424).

⁶ K.Z. Sands, *Sufi Commentaries on the Qur'an in Classical Islam*, s. 1.

⁷ Tamże.

Wiele zatem zależeć tu będzie od kwestii definicyjnych, w które szczegółowo wchodzić nie zamierzamy, choć pewne elementarne ustalenia mogą nam być pomocne.

Opis islamu, prezentowanego w popularnym przekazie, ale również w akademickim wykładzie, odnosi się na ogół do wewnętrznego zróżnicowania wyznawców, wskazując na sunnitów i szyitów; wymienia historyczne i współczesne odłamy, jak np. charydżytyzm, wahabityzm, salafityzm, nazywa szkoły prawno-teologiczne oraz wspomina „mistyczny nurt”, zwany sufizmem. W takim ujęciu jest to zatem określenie jednego z nurtów tej religii. W najprostszej formule słownikowej: „teologiczno-intelektualny prąd, zw. mistycyzmem muzułmańskim, ascetyczna ścieżka do poznania Boga”⁸. Relacje między nim a głównym nurtem islamu, przez który rozumieć będziemy tradycyjną i najpowszechniejszą formę przywiązania do jego przesłania, wyrażającą się w każdym ze składowych aspektów jakiegokolwiek religii (przekazu treści, form kultowych i struktury organizacyjnej), mają swoją bogatą bibliografię. We wcześniejszych przejawach historiografia zachodnia nierzadko przedstawiała sufizm – i po części dzieje się tak do dziś – jako odstępstwo od ortodoksji. Co swoje wzmocnienie znajduje w tych postawach licznych muzułmanów, którzy podzielają tę ocenę w całości albo odnośnie do pewnych aspektów doktrynalnych, kultowych lub społecznej organizacji sufizmu.

Jako przykład możemy tu przywołać klasyka badań nad islamem Ignáza Goldzihera, który uważał, że mistyczna interpretacja Koranu w wydaniu sufickim różni się istotnie od systemu religijnego głoszonego przez Mahometa i stanowi rodzaj *eisegezy*, pozostającej pod wpływem filozofii platońskiej⁹. Badacz ten nie przyjmował twierdzeń o rzekomym docieraniu przez sufich do głębszych pokładów znaczeniowych Koranu, przekonany o rozbieżności, a nawet sprzeczności ich interpretacji z przesłaniem Księgi¹⁰.

⁸ *Słownik języka polskiego PWN*, <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/sufizm;3981113.html> (dostęp: 10.01.2020).

⁹ I. Goldziher, *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*, Leiden 1920, s. 180–262.

¹⁰ K.Z. Sands, *Sufi Commentaries on the Qur'an in Classical Islam*, s. 1.

Odmienne tę kwestię oceniał inny wybitny badacz Louis Massignon, który poprzez analizę wczesnego słownictwa sufickiego starał się wykazać, że to sam Koran, ciągle recytowany, rozważany i praktykowany – a nie wpływy zewnętrzne – był prawdziwym źródłem sufizmu¹¹. Powstające w klasycznym okresie islamu (X–XV wieku) sufickie komentarze wnieść miały istotny wkład do rozwoju egzegezy i teologii Księgi. Ich hermeneutyczna wartość wyrażała się w refleksji nad charakterem tekstu koranicznego, źródłami wiedzy uznanymi za niezbędne do jej interpretacji, roli, jaką zarówno intelekt, jak i dyscyplina duchowa (ścieżka mistyczna) odgrywają w pojmowaniu jego znaczeń, oraz ciągle zmieniającą się naturą podmiotu poznania, poszukującego tego rodzaju wiedzy. Trosce o zdobycie wiedzy o wewnętrznym „ja” (kulturowi wewnętrznych wymiarów osoby ludzkiej, rygorystycznemu badaniu sumienia i duszy) najwyraźniej towarzyszył równoległy wysiłek rozpoznania wewnętrznego znaczenia Koranu i sunny¹².

Przekonanie sufich o niemożności osiągnięcia wiedzy pewnej wyłącznie na gruncie dociekań naukowych ma swoje źródło w pojmowaniu jej jako pochodzącej od Boga, będącej Jego darem wieńczącym wysiłek duchowy. Nie stanowi to jednak zaprzeczenia wartości nauki akademickiej, jest wszakże ostrzeżeniem przed „zamknięciem” grożącym człowiekowi sztywno trzymającemu się zasłyszanych znaczeń i niezdołnemu przyjąć „przebłycki” odkrywające głębszy sens objawienia¹³. „To z tego powodu sufiowie¹⁴ mawiają, że wiedza jest zasłona,

¹¹ L. Massignon L., *Essay on the Origins of the Technical Language of Islamic Mysticism*, Notre Dame 1997. S.H. Nasr przytacza opinię Massignona, że „wystarczy przeczytać Koran kilka razy, by zdać sobie sprawę, że sufizm, czyli tarika, pochodzi od niego”; S.H. Nasr, *Idee i wartości islamu*, Warszawa 1988, s. 125.

¹² K.Z. Sands, *Sufi Commentaries on the Qur'an in Classical Islam*. Jak zauważa ten współczesny badacz islamu, jako że Koran jest dla muzułmanów w całości objawionym słowem Bożym, jego interpretacja wymaga określonej dozy „zuchwałości”. „Jak zacząć mówić, co Bóg «miał na myśli» przez swoje objawienie? Jak równoważyć chwalebne pragnienie zrozumienia znaczeń Koranu z realistycznym strachem przed sprowadzeniem go do czysto ludzkiego i indywidualistycznego? Czy interpretacja jest sztuką, nauką, natchnionym aktem, czy też wszystkim tym naraz?” (tamże, s. 1).

¹³ I. Mattson, *Qur'an. Historia i rola Świętej Księgi w życiu muzułmanów*, Wrocław 2013, s. 236–237.

¹⁴ Forma oryginalna.

a przez wiedzę rozumieją wszystkie te wierzenia, których większość ludzi trzyma się stanowczo albo dlatego, że dogmatycznie podążają za autorytetem, albo dlatego, że zwyczajnie wierzą w kazuistyczne twierdzenia spisane i przekazane im przez zwolenników różnych szkół. Jeśli zaś chodzi o wiedzę prawdziwą, która stanowi odkrycie faktycznego stanu danej rzeczy i która jest wizją w świetle duchowego wglądu, jak może być zasłoną, skoro jest przedmiotem ostatecznego pożądanego?”¹⁵.

Podobnie jak Massignon, Paul Nwyia był przekonany, że słownictwo zawarte w komentarzach wczesnych mistyków oznacza początek rozwoju specyficznej terminologii, która jednak nie została zaczerpnięta z obcych idei i pojęć, ale stworzono ją w celu opisanego dialogu między osobistym, mistycznym doświadczeniem a tekstem Koranu. Dialogu pochodzącego stamtąd i pozostającego w kontekście korańskim¹⁶. Seyyed Hossein Nasr wskazuje ponadto, że w pewnych częściach świata (Afryka, Azja Południowo-Wschodnia, częściowo Indie) „islam w pierw upowszechniał się dzięki osobistym przykładom mistrzów sufickich i w wyniku zakładania zakonów sufickich. Dopiero później przychodził szari’at i islam przyjmowano na szeroką skalę”¹⁷. Autor ten pyta zatem: „Gdyby sufizm był obcym elementem w islamie, jak wielu orientalistów próbuje nas przekonać, to czyż mógłby być awangardą upowszechniania szria’tu?”¹⁸.

Przeciwnikom stanowiska reprezentowanego przez Goldzihera trudno odmówić istotnej argumentacji. Wskazują oni, że początkowo słowo „sufi” (czy właściwie arabskie *tasawwuf*) było używane na opisanie tych muzułmanów, którzy wykazywali wyjątkowy poziom religijnego zaangażowania, imponowali duchową wielkością. Jako takie nie oznaczało ani określonej „szkoły” ani „odłamu” muzułmanów.

¹⁵ M.A. Quasem, *The Recitation and Interpretation of the Qur’an: al.-Ghazalis Theory*, London 1982, s. 66; cyt. za: I Mattson, *Qur’an. Historia i rola Świętej Księgi w życiu muzułmanów*, s. 237. Arab. *zahir* (jawne, egzoteryczne), w przeciwieństwie do *batin* (ukryte, ezoteryczne).

¹⁶ P. Nwyia, *Exegese coranique et langage mystique: nouvel essai sur le lexique technique des mystiques musulmans*, Beirut 1970.

¹⁷ S.H. Nasr, *Idee i wartości islamu*, s. 123.

¹⁸ Tamże.

Termin opisywał tych, których w innych tradycjach religijnych nazywano „świętymi” lub „świętymi mężami”. I tak jak w chrześcijaństwie mistyków (ascetów, pustelników, mnichów) nie przeciwstawiamy Kościołowi hierarchicznemu, tak w islamie poszukiwanie szczególnej głębi duchowej i uświęconego życia nie powinno być przeciwstawiane „islamowi ortodoksyjnemu”¹⁹.

Zakorzenie sufich w islamie ma się wyrażać obediencją Koranowi i *szariatowi* (choć z własnymi interpretacjami) oraz głęboką czcią Proroka, który postrzegany jest jako pierwszy mistyk, „wzorzec muzułmańskiego spirytualizmu” i absolutny przykład prawdziwej wiary, „doskonała istota ludzka” (*al-insān al-kāmil*)²⁰. W tej perspektywie droga duchowa jawi się jako „serce posłannictwa [...] wewnętrzne źródło życia oraz ośrodek koordynujący od wewnątrz cały religijny organizm islamu”²¹, a sufi są głęboko religijnymi muzułmanami, których codzienne życie jest determinowane przez religię. *Tasawwuf*, arabskie określenie procesu realizacji ideałów etycznych i duchowych, to nie osobna gałąź, nurt czy odłam, a rdzeń islamu²², na co zwolennicy tego poglądu znajdują potwierdzenie m.in. w surze XXIV Koranu (*Światło*)²³:

„Bóg jest światłem niebios i ziemi.
Jego światło jest podobne do niszy”²⁴,

¹⁹ J. Atlas, *Why we Should Get Rid of the Word Sufism*, <https://medium.com/re-visioning-religion/why-we-should-get-rid-of-the-word-sufism-26489ffbea7f> (dostęp: 4.09.2019).

²⁰ „Wy macie w Posłańcu Boga piękny wzór/ - dla każdego kto się spodziewa Boga/ i Dnia Ostatniego/ i kto Boga często wspomina” (Koran XXXIII, 21). Koran, tu i dalej, cytuję w tłumaczeniu Józefa Bielawskiego, za wydaniem: Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1986.

²¹ S.H. Nasr, *Idee i wartości islamu*, s. 119.

²² W literaturze objaśniającej to zagadnienie można znaleźć porównanie z odłami w chrześcijaństwie: katolicyzmem, prawosławiem, protestantyzmem. Mówimy o tych trzech i nie wyodrębniamy czwartego, duchowości. Każdy z tych nurtów ma właściwe sobie typy duchowości; w pewnym stopniu własne szkoły mistyczne (może w mniejszym stopniu protestantyzm, ale przecież np. pietyzm też przychodzi na myśl, w znaczeniu pogłębionej, bardziej intensywnej pobożności); por. Atlas J., *Why we Should Get Rid of the Word Sufism*.

²³ Werset 35.

²⁴ Komentarz J. Bielawskiego: chodzi o lampki w klasztorach czy domkach pustelników.

w której jest lampa;
lampa jest we szkle,
a szkło jest jak gwiazda świecąca.
Zapala się ona od drzewa błogosławionego
– drzewa oliwnego, ani ze Wschodu, ani z Zachodu,
którego oliwa prawie by świeciła,
nawet gdyby nie dotknął jej ogień;
światło na świetle!
Bóg prowadzi drogą prostą ku światłu,
kogo chce.
Bóg przytacza przykłady dla ludzi.
Bóg o każdej rzeczy jest wszechwiedzący!”

A jednak z zewnętrznego, religioznawczego oglądu wyróżnianie sufizmu jako specyficznej postaci religii muzułmańskiej ma również swoje uzasadnienie. Co za tym przemawia?

1. Wspomniana już przed- czy pozaislamska (w jakimś stopniu „synkretyczna” lub „uniwersalna”) treść tej formy duchowości: elementy manichejskie, neoplatońskie, wpływy perskie, hinduistyczne, buddyjskie²⁵.
2. Widoczne w ciągu wieków napięcie między mistycyzmem (mystykami) a powszechną (standardową) postacią religijności i jej reprezentantami (funkcjonariusze religijni i świeccy), co usprawiedliwia stosowanie określenia typu „islam ortodoksyjny”; to napięcie, którego najdrastyczniejszym przykładem może być omówiony przez T. Dajczera *casus* al-Halladża²⁶.

²⁵ Por. R. Markowski, *Specyfika duchowości sufickiej*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 22(2009), nr 2, s. 263–274. Zostawiamy tutaj na boku ten typ „sufizmu”, który rozwinął się w latach 60. XX wieku w Europie Zachodniej i w Stanach Zjednoczonych. Jego teoretykiem był Idries Shah (1924–1996), wykraczający poza islam, głoszący, że ze względu na sposób widzenia świata można sufizm łączyć z każdym systemem religijnym jako „uniwersalną mądrość”, jeszcze sprzed czasów islamu. Ze względu na domieszkę okultystyczno-magiczną ten typ nas mniej w tym miejscu interesuje. Por. np. I. Shah, *Droga sufich*, Poznań 2009.

²⁶ Zdaniem Rafała Markowskiego przełomowym momentem w relacjach sufizmu

3. Historyczny związek duchowości sufickiej ze strukturą społeczną w określonych częściach świata muzułmańskiego, w Afryce czy na Kaukazie, gdzie swoją popularność – znaczącą wśród ludności niearabskiej – zawdzięczał m.in. otwartości na elementy obyczajowości lokalnej, ludowej, przyczyniając się w ten sposób do ekspansji terytorialnej i społecznej islamu.

Mistycy muzułmańscy zrzeszają się w bractwa (*turuk*), skupione wokół mistrza (*szajch*), mające własną linię sukcesyjną, metodykę duchową i wewnętrzne zasady. „Celem sufich jest zatem pozwole nie, aby ci, którzy już uzyskali podobny wgląd i biegłość w duchowej dyscyplinie, asystowali innym na drodze ku prawdziwej wiedzy”²⁷, co może się odbywać bezpiecznie „jedynie pod kierunkiem mistrza i w ramach zakonu”²⁸.

Współczesny badacz islamu Ira Lapidus napisał: „Niezależnie od instytucji społecznych islam pozostaje w sercach i umysłach poszczególnych muzułmanów podstawowym składnikiem ich osobistej i politycznej tożsamości. Bycie muzułmaninem to ostatecznie nie kwestia państw, *ulemów*, szkół czy sufickich przytułków, ale osobistej moralności, wierzeń, jednostkowej i społecznej tożsamości. Islam jest nazwą tego pierwotnego uczucia, które każdemu wyznawcy definiuje jego indywidualną egzystencję, jak i egzystencję prawdziwie ludzkiej społeczności”²⁹. To stwierdzenie skłania nas do pogłębionego spojrzenia na miejsce religii w ludzkim doświadczeniu. W formule, która pozostając w zgodzie z podejściem T. Dajczera, widzi w różnych formach praktyk mistycznych religii teistycznych zbieżny przejaw poszukiwań będących wyrazem ludzkiej potrzeby transcendencji.

i ortodoksji muzułmańskiej była właśnie śmierć al-Halladża, po której rozpoczęło się poszukiwanie kompromisu; R. Markowski, *Specyfika duchowości sufickiej*, s. 263–264.

²⁷ I. Mattson, *Qur'an. Historia i rola Świętej Księgi w życiu muzułmanów*, s. 237.

²⁸ S.H. Nasr, *Idee i wartości islamu*, s. 140. Do najbardziej znanych bractw sufickich należą istniejące do dziś: kadirijja, maulawijja i bektaszijja. Na temat bractw zob. R. Markowski, *Specyfika duchowości sufickiej*, s. 269–273.

²⁹ I.M. Lapidus, *A History of Islamic Societies*, Cambridge 2002, s. 871.

II „Wydaje się, że obecnie narasta klimat sprzyjający prowadzeniu rozmów i przyjaznych kontaktów, do których wzywają ostatni papież oraz Sobór Watykański II”
(ks. prof. Tadeusz Dajczer³⁰)

Pamiętajmy, że powyższy cytat pochodzi z końca lat 70. XX wieku – od tego czasu wiele się wydarzyło w relacjach między oboma religiami, głównie za sprawą św. Jana Pawła II i następnych papieży³¹.

Gdy pytamy o dzisiejsze możliwości dialogu³² chrześcijańsko-muzułmańskiego, to siłą rzeczy odnosimy się do współczesnego stanu (kondycji, charakteru, dynamiki) obu religii. Chrześcijańskie otwarcie na innych, teologiczne i społeczne przemyślenie tych kwestii, dorobek refleksji na różnych płaszczyznach, w tym na płaszczyźnie teologii religii (np. opcje pluralistyczne w teologii religii), jest nam znane³³.

Jak zatem wygląda sytuacja we współczesnym islamie? W określonym stopniu jest ona konsekwencją historycznego rozwoju tej religii, do którego nawiązywaliśmy wyżej, oraz dynamiki czasów współczesnych z ich procesami globalizacyjnymi, rewolucji informatycznej, ruchami ludnościowymi i kontaktami międzykulturowymi³⁴. Reli-

³⁰ T. Dajczer, *Mistyka al-Halladza* (858–922 r.), s. 155.

³¹ Por. E. Sakowicz, *Dialog Kościoła z islamem według dokumentów soborowych i posoborowych* (1963–1999), Warszawa 2000; tenże, *Dialog teologiczny z islamem? Perspektywa Kościoła katolickiego*, w: P. Stawiński (red.), *Miscellanea islamica. Islam w badaniach i praktyce kontaktów międzykulturowych*, Kraków 2016, s. 145–164.

³² „Dialogu – pojętego jako wymiana idąca w głąb”; T. Dajczer, *Mistyka al-Halladza* (858–922 r.), s. 176.

³³ Pewne wątki tu poruszone przedstawiłem wcześniej w tekście: Stawiński P., *Społeczny wymiar islamu*, w: tenże (red.), *Miscellanea islamica*, s. 9–22.

³⁴ Szerzej na ten temat: Stawiński P., *Religia w społeczeństwie wielokulturowym. Wybrane aspekty*, „Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis. Studia Sociologica” 2015 z. 7, t. 2, s. 77–88; tenże, *Migracja a religia. Wybrane aspekty*, „Zeszyty Naukowe Politechniki Śląskiej. Organizacja i Zarządzanie” 2018, z. 126, s. 175–186.

gijne przekonanie o jedności *ummy*³⁵ musi być skonfrontowane przez badacza z danymi empirycznymi, które pokazują kilka poziomów zróżnicowania w jej łonie.

Pierwszym są odmienności doktrynalne, które podzieliły islam na dwa główne odłamy: sunnizm i szyizm. Ten podział jest dogłębny, gruntownie wyznacza tożsamość wyznawcy.

Drugi związany jest z metodami interpretacyjnymi i szkołami prawnymi, które niosą konsekwencje w rozumieniu *szariatu*, kwestii kultowych (np. modlitwy – *salat*) i obyczajowych. Może on się ograniczać do konkretnych rozstrzygnięć i nie nieść ze sobą znaczących rozbieżności teologicznych. Chociaż ogół muzułmanów utożsamia się z konkretną szkołą, to większe znaczenie ma to dla uczonych, którzy trzymają się i rozstrzygają wedle swojej przynależności.

Trzeci poziom zróżnicowania związany jest z wielością bractw, głównie sufickich. W tym ostatnim przypadku podziały związane z przynależnością mogą przebiegać w poprzek tych związanych ze szkołami prawa muzułmańskiego. Ich głębia i znaczenie w islamie zawsze wzrasta, gdy łączy się z motywacjami i celami politycznymi.

Prawo, jak jest rozumiane na Zachodzie, pełni podstawową funkcję w każdej grupie, umożliwiając życie społeczne. Odzwierciedla system wartości w danym czasie i miejscu, stąd ma swoją dynamikę związaną ze zmianami okoliczności. Pamiętać jednak należy, że islam od początku był – i zachował tę właściwość przez wieki istnienia – nie tylko religią w węższym znaczeniu, ale także sposobem życia i ramami społecznymi dla jednostek, rodzin i państwa. „Jest nie tylko kompleksem religijnym, ale również społecznym, prawnym, politycznym i kulturowym”³⁶.

Zgodnie z Koranem wszystko co dotyczy ludzkiej aktywności tu na ziemi, wszelkie jej regulacje z zakresu prawa rodzinnego cywilnego i karnego są częścią *szariatu*, wiecznie obowiązującego prawa

³⁵ Arab. wspólnota; *umma muhammadija* – wspólnota, społeczność muzułmańska, w najszerszym znaczeniu wszyscy wyznawcy, stanowiący jeden „naród”.

³⁶ T. Dajczer, *Mistyka al-Halladża (858–922 r.)*, s. 171.

Bożego³⁷. Według klasycznego poglądu muzułmańskiego, jedynym prawodawcą jest Allah, człowiek nie ma prerogatyw legislacyjnych. „Prawo jest objawioną wolą Boga, uświęconym systemem pierwotnym wobec państwa, kontrolującym, a nie kontrolowanym przez społeczność muzułmańską”³⁸.

W islamie żywe jest w całym okresie jego istnienia, ale silne zwłaszcza w czasach nowożytnych wołanie o „oczyszczenie” go z naleciałości i elementów niewynikających ze źródeł. Można to nazwać trendem „uniwersalizacji” islamu. Pamiętajmy, że wiele z tego, co postrzegane jest w świecie zewnętrznym jako integralna część religii muzułmańskiej, nie wywodzi się bezpośrednio z Koranu i *sunny*, ale wynika z obyczajowości i lokalnych zwyczajów regionu, gdzie się ta religia rozwijała. Mamy więc kulturowo-językową specyfikę Maghrebu, Turcji, Bałkanów czy Indii. Z jednej strony wyraża się to w sprzeczności wobec takich praktyk, jak kult osób (relikwii), nawiedzanie grobów, pielgrzymki do miejsc innych niż Kaaba, silnych zwłaszcza w pobożności sufickiej. Z drugiej – w postulatach standaryzacji praktyk. Tam, gdzie ten proces zachodzi, daje się zauważyć odchodzenie od lokalnych (ludowych) zwyczajów religijnych na rzecz „globalnej tożsamości muzułmańskiej”, opartej na wspólnych wierzeniach, rytuałach i wzorcach społecznych. Islam jest definiowany w coraz prostszych, abstrakcyjnych symbolach i hasłach, wspólnych dla wszystkich wyznawców, potwierdzających przywiązanie do *szariatu* w jego formie wyprowadzonej ze źródeł³⁹.

Niekiedy mówi się o „neo-islamskiej” formacji, która na tyle odchodzi od historycznych wzorców, że jej dominacja wraz z tendencjami sekularyzacyjnymi czyniłaby islam trudno rozpoznawalnym dla minionych pokoleń. „W wielu muzułmańskich regionach toczy się walka o stworzenie postmodernistycznego społeczeństwa, opisywanego w liberalnych, politycznych, ideologicznych czy uniwersalistycznych

³⁷ Ch. Schirmacher, *Islam and Society. Sharia Law – Jihad – Women in Islam. Essays*, Bonn 2008, s. 53.

³⁸ N.J. Coulson, *A History of Islamic Law*, Edinburgh 1962, s. 1n.

³⁹ I.M. Lapidus, *A History of Islamic Societies*, s. 867.

kategoriach odrodzeniowych”⁴⁰. Podkreśla się, że religia w takim wydaniu bywa zubożona w całym swoim bogatym dziedzictwie, nazbyt upolityczniona, okrojona do części zaledwie swoich ideowych, kulturowych i symbolicznych treści, przez wieki strukturyzujących wyznawców.

W jaki sposób wpływa to na możliwość dialogu międzyreligijnego? Zbyt wiele czynników wpływa na jego charakter i przebieg, by można było dać prostą odpowiedź na to pytanie. Wydaje się jednak, że poza aspektem praktycznym, czyli współpracą różnych środowisk przy rozwiązywaniu konkretnych problemów życiowych w różnej skali, to właśnie sfera pogłębiojonej duchowości, domena wrażliwości mistycznej wyznaczać może najbardziej obiecującą perspektywę.

* * *

W opublikowanym ponad wiek temu zbiorze tekstów Claud Field przytacza opinię Alfreda von Kremera⁴¹: „Mistycyzm islamu i chrześcijaństwa ma wiele punktów stycznych i być może właśnie przezeń najpierw zostanie pokonana szeroka przepaść dzieląca islam od chrześcijaństwa, a tym samym od współczesnej cywilizacji. Od stopnia, w jakim różne religie wyrażają ideały dobroci i prawdy, zależy ich zbliżenie do siebie jako przejawów niezmiennej zasady moralnej”⁴².

T. Dajczer napisał natomiast: „Mistyczna doktryna al-Halladża ma wiele cech wspólnych z chrześcijaństwem, zwłaszcza gdy chodzi o miłość jako istotę istoty Boga, stworzenie człowieka na obraz Boży dla okazania tej miłości, głoszenie wzajemnej miłości między Bogiem a człowiekiem, zjednoczenie z Bogiem obecnym w człowieku, ale z zachowaniem odrębności, cierpienie przyjmowane z pokorą

⁴⁰ Tamże, s. 872.

⁴¹ Alfred Von Kremer (1828–1889), orientalista austriacki, prekursor badań islamu i kultur orientalnych w szerokim kontekście czynników społeczno-ekonomicznych, politycznych i intelektualnych.

⁴² C. Field, *Mystics and Saints of Islam*, London 1910, s. 1n.

i miłością jako dowód miłości wobec Boga i jako środek do przezwyciężania samego siebie, Jezus jako wzorzec świętości i in.”⁴³.

Sądzę, że nie będzie nadużyciem rozciągnięcie tej myśli nie tylko na poglądy religijno-filozoficzne wspomnianego mistyka, ale także na szerszą płaszczyznę duchowości muzułmańskiej w jej przejawach zgodnych z przesłaniem chrześcijaństwa. Można mniemać, że badania T. Dajczera odegrały pewną rolę zachęty do ponownego rozważenia i redefinicji sufizmu, zarówno w perspektywie globalnej, jak i inspirowanej do spojrzenia na tę formę duchowości od wewnątrz z użyciem wielodyscyplinarnych narzędzi.

⁴³ T. Dajczer, *Mistyka al-Halladża* (858–922 r.), s. 168.

Oryginalność chrześcijaństwa na tle innych religii*

Ks. prof. Tadeusz Dajczer znał „świat” niechrześcijańskich religii. Doskonałym wprowadzeniem w poznanie przezeń różnych systemów wierzeń było dogłębne studium inicjacji u Indian kalifornijskich¹. Polak pracował przez „parę dobrych lat” w Rzymie nad tematem amerykańskim! W nauce podkreśla się walor takich właśnie badań, w których uczony doskonale uformowany przez własną kulturę, w tym religię, przebywa w odległym od własnego środowisku, by poświęcić się eksploracji jeszcze bardziej odległego, tak bardzo „innego świata”.

Doświadczwszy inicjacji, „adept” danej religii staje się jej dojrzałym, a zatem odpowiedzialnym członkiem. Inicjacja czyni inicjowanego kimś nowym. Tak było w religii pierwotnej Indian. Tak jest w końcu w każdej religii. Bez inicjacji nie ma religii w ogóle. Inicjacja czyni tego, który przez nią przechodzi, kimś nowym. Na przykład chłopiec, dotychczas – przed inicjacją – znajdujący się w sferze

* Niektóre fragmenty niniejszego artykułu były wcześniej publikowane w innych autor-
skich tekstach.

¹ T. Dajczer, *Kosmiczny wymiar inicjacji kalifornijskich*, „Studia Theologica Varsaviensia” 21(1983), nr 1, s. 169–219; tenże, *Inicjacje i ich wymiar kosmiczny u ludów Kalifornii*, Warszawa 1984.

oddziaływania kobiet: matki, jej siostr (traktowanych też jako matki), swoich siostr, poprzez przejście przez różne próby staje się mężczyzną. Owa ontyczna przemiana oznacza narodzenie nowej istoty ludzkiej².

Przedmiotem zainteresowania naukowego ks. T. Dajczera był m.in. buddyzm³, religia zniweczenia wszechobecnego i wszechwładnego cierpienia. Jako system doktrynalny, w swojej pierwotnej formie bez idei Boga, jest specyficzny i odrębny wobec chrześcijaństwa. Jest po prostu oryginalny. Dla różnych wcześniejszych teistów, którzy nie tylko porzucili swoje dostojne, sędziwe katedry (zbudowane przed wiekami „na planie krzyża”), ale też zapomnieli o własnych wiejskich skromnych kościołach, religia buddyjska stanowić może alternatywną, autosoteriologiczną ścieżkę życia.

Religioznawca ks. T. Dajczera nie mnożył monografii, artykułów, przyczynków. Nie odliczał kolejnego tekstu i nie chlubił się liczbą publikacji. W tekstach każde słowo było wyważone, nie było zbędnego, „pustego”. Nie obnosił się nimi. To jednak, co napisał o „innych religiach”, „daje do myślenia” również i dziś, chociaż język i słownik teologiczno-religijnych konstatacji w pewnym sensie się zmienił. Na pewno jednak inne religie – ośmielę się podkreślić – pomogły dostrzec ks. T. Dajczerowi walor chrześcijaństwa i bardzo głęboko weń wejść, na sposób – ośmielę się to powiedzieć – mistyczny.

Tytuł refleksji mojej jest literalnym powtórzeniem tytułu artykułu ks. T. Dajczera, opublikowanego w 1990 r. przez Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej w książce *Chrześcijaństwo wśród religii*. W tytule tym zauważamy następujące słowa kluczowe: oryginalność, chrześcijaństwo, tło, inne religie⁴. Zatrzymajmy się przy nich, wskazując wpierw na chrześcijaństwo, a następnie inne religie oraz w końcu koncentrując się na tle i oryginalności.

² Zob. R. Broniek, *Religia i wtajemniczenie. Studium religioznawczo-teologiczne zagadnienia inicjacji w religioznawstwie Mircei Eliadego*, Kraków 2019, passim.

³ T. Dajczera, *Buddyzm w swej specyficy i odrębności wobec chrześcijaństwa*, Warszawa 1993.

⁴ Tenże, *Oryginalność chrześcijaństwa na tle innych religii*, w: M. Wojciechowski (red.), *Chrześcijaństwo wśród religii*, Warszawa 1990, s. 22–34.

Chrześcijaństwo

Chrześcijaństwo jest religią – jak wierzą chrześcijanie – zainicjowaną przez Boga i założoną przez Syna Bożego. Jezus Chrystus jest zatem założycielem chrześcijaństwa. Kryterium rozpoznawczym tejże religii jest wiara w Boga w Trójcy Jedynego. Nie jest to boska triada, jak w systemie hinduistycznym. Bóg jeden i jedyny nie stanowi wyniku równania matematycznego, w którym $\frac{1}{3}$ bóstwa dodaje się do $\frac{1}{3}$ bóstwa i po raz trzeci do $\frac{1}{3}$ bóstwa. Tak na trynitarną „zagadkę”, bo przecież nie prawdę, patrzą wyznawcy innych religii, szczególnie bracia i siostry w wierze pierwszego monoteisty Abrahama – Żydzi i Arabowie.

Fundament chrześcijańskiej tożsamości – wiara w Boga Ojca, Syna Bożego, Ducha Świętego – nie jest li tylko przekazem teoretycznym. Dotyczy pragmatyki życia i jego przeróżnych wyrazów⁵. Śladem Trójcy Przenajświętszej jest życie małżeńskie i rodzinne. Na wzór relacji wewnątrztrynitarnych winny być kształtowane wszelkie ludzkie odniesienia: w Kościele, ale też w świecie, w życiu świeckim, w różnych społecznościach.

Planem architektonicznym chrześcijaństwa jest krzyż Jezusa Chrystusa, realny znak odkupienia człowieka i jego kultury, symbol wiarygodności chrześcijaństwa jako religii objawionej. Do krzyża Pana Jezusa przyporządkowani są wszyscy ludzie. Jest krzyż „osią świata”. I chociaż „świat przemija, to krzyż trwa”⁶. Owoce zbawczej męki, śmierci i zmartwychwstania Pana Jezusa nie mogą być

⁵ Zob. R. Markowski, *Rozumienie chrześcijaństwa w badaniach ks. Tadeusza Dajczera w kontekście fenomenologii religii*, Warszawa 2013, s. 155n; L. Fic, *Chrześcijaństwo w myśli ks. prof. Tadeusza Dajczera*, w: E. Sakowicz, W. Zagórska (red.), *Świadek wiary i miłosierdzia ks. prof. Tadeusz Dajczera (1931–2009)*, Warszawa 2019, s. 26.

⁶ E. Sakowicz, *Księdza Tadeusza Dajczera nauka i świadectwo Krzyża*, w: E. Sakowicz, W. Zagórska (red.), *Świadek wiary i miłosierdzia ks. prof. Tadeusz Dajczera (1931–2009 r.)*, s. 109–115. Zob. nieobszerne studium o rozumieniu krzyża przez wyznawców religii niechrześcijańskich: H. Waldenfels, *Ukrzyżowany i religie świata*, Warszawa 1985. Zob. też E. Sakowicz, *Krzyż. II. W religiach niechrześcijańskich*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 10, Lublin 2004, kol. 13–15.

obojętne i obojętne nie są wobec niechrześcijan. Jezus Chrystus – Bóg-człowiek – bowiem przez akt wcielenia upodobnił się do każdego bez wyjątku człowieka. Zmartwychwstał ze względu na każdego człowieka.

Chrześcijaństwo nie istnieje w postaci amorficznej. Wyraża się w Kościele i przez Kościół. Będący Mistycznym Ciałem Chrystusa, raz założonym przez Niego, codziennie budowany jest przez Eucharystię. „Pasja wiary” i „pasja Eucharystii”⁷ jest siłą witalną chrześcijaństwa⁸.

Inne religie

Inne religie to po prostu religie niechrześcijańskie⁹. Nie bez znaczenia jest dookreślenie religii jako „inne”. Tenże zaimek przymiotny wskazuje na odrębność, czyli specyficzną tożsamość. „Inne” żadną miarą nie oznacza gorsze. Kategoria wartościowania: lepsze – gorsze nie może mieć racji bytu w religioznawstwie. Dla każdego wyznawcy każdej religii jest ona najlepsza, dlatego w niej trwa, żyje, pozostaje. Takie postrzeganie „inności” nie jest proklamacją relatywizmu. Budowanie religijnej piramidy z chrześcijaństwem jako szczytem wszystkich religii to jedna z praktyk wznoszenia „wieży Babel”. Ale też „ustawianie” chrześcijaństwa w jednym szeregu z innymi religiami i wmawianie nie tylko „naiwnym”, ale też i „oświeconym”, iż wszystkie jednakowo prowadzą do zbawienia, do bóstwa ponadkonfesyjnego, nazywanego przez np. Johan Hicka i innych teologów pluralizmu religijnego „Rzeczywistością” (*the Real*) jest też wielkim nieporozumieniem¹⁰.

⁷ Zob. tytuł dzieła T. Dajczera, *Pasja wiary i Eucharystii. O dziełach i osobie ks. prof. Tadeusza Dajczera*, Warszawa 2010.

⁸ T. Dajczer, *Oryginalność chrześcijaństwa na tle innych religii*, s. 34; zob. L. Fic, *Chrześcijaństwo w myśli ks. prof. Tadeusza Dajczera*, s. 28.

⁹ E. Sakowicz, *Religia. Typologia. B. Uniwersalne. C. Pozachrześcijańskie*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 16, Lublin 2012, kol. 1402n.

¹⁰ Zob. J. Hick, *God Has many names. Britain's New Religious Pluralism*, London 1980.

Inny nie jest synonimem obcego. Pomocą w zrozumieniu określenia „inne religie” może być analogiczny termin: „inni ludzie”. Inni uczą respektu dla ich tożsamości.

Inne od chrześcijaństwa religie to religie niechrześcijańskie. Są to religie przeszłości i doby współczesnej¹¹ wyróżniające się doktryną, specyficznym kultem i moralnością. Posiadają one charakter instytucji z władzą na czele. Wyznawcy religii niechrześcijańskich określani są jako niechrześcijanie. Wcześniej inne od chrześcijaństwa religie nazywano „religiami pogańskimi”.

Po Soborze Watykańskim II (1962–1965) próbowano określenie „religie niechrześcijańskie” zastąpić pojęciem „religie pozachrześcijańskie”, chcąc w ten sposób wyeliminować z nazwy przeczenie „nie”, mające (rzekomo) negatywną konotację, będące zaprzeczeniem chrześcijaństwa. Próba ta nie odniosła sukcesu. Dziś określenie „religie niechrześcijańskie” nie ma pejoratywnego znaczenia. Nie wskazuje ono na religie, które są negacją czy też antytezą chrześcijaństwa bądź też w nie godzą. Ma ono natomiast charakter neutralny, nie wartościujący.

Poszczególne religie niechrześcijańskie charakteryzują się różnorodnością nurtów, wielością interpretacji doktryny i bogactwem obrządków, a także form organizacyjno-instytucjonalnych¹².

Ks. T. Dajczer wyróżniał religie teistyczne i kosmocentryczne¹³. Chrześcijaństwo „lokował” poza tym podziałem, jako religię szczególną, wyjątkową. Teologia katolicka twierdzi, iż religiami objawionymi jest jedynie chrześcijaństwo oraz religia biblijnego Izraela, czyli judaizm okresu przed narodzeniem Chrystusa.

¹¹ Zob. H. Ringgren, Å.A.V. Ström, *Religie w przeszłości i w dobie współczesnej*, Warszawa 1990.

¹² Zob. K. Kondrat, *Bogactwo światopoglądów religijnych*, Białystok 1999. W dziele tym autor zaprezentował: podstawowe prawdy wiary, przedstawienia transcendencji, genezę świata, poglądy na naturę człowieka, idee soteriologiczne, przykazania moralne, sens życia, cierpienie i śmierć oraz wierzenia eschatologiczne w: judaizmie, chrześcijaństwie, islamie, hinduizmie, buddyzmie oraz taoizmie.

¹³ Zob. T. Dajczer, *Wielkie religie*, w: M. Wojciechowski (red.), *Chrześcijaństwo wśród religii*, s. 17; L. Fic, *Chrześcijaństwo w myśli ks. prof. Tadeusza Dajczera*, s. 21.

Oryginalność

Słowo „oryginalność” zdaje się wycofywać z mowy nie tylko potocznej, ale też i z języka naukowego, w tym z dyskursu religijnego. W obecnej epoce niezliczonych „kopii”, „duplikatów”, „podróbek” coraz trudniej dostrzec to, co oryginalne. Przymiotnik „oryginalny” przez lata funkcjonował i nadal funkcjonuje w języku historii sztuki. Obraz oryginalny ma zawsze wyjątkową wartość, bywa bezcenny. Jego falsyfikaty usurpowały prawo do wyjątkowości. To, co zostało sfalszowane, według intencji kopisty miało być oryginałem.

Przymiotnik oryginalny może wszakże posiadać pejoratywną wymowę. Wskazując na drugiego człowieka jako oryginalnego, nie tyle podkreśla się jego walor, ile niezrozumienie jego decyzji, dziwne zachowania oraz działania.

Złożenie terminów czy jak kiedyś mówiło się „zbitka pojęć”: „oryginalność chrześcijaństwa”, ma na celu ukazanie waloru, wartości, w pewnym sensie jedyności, niepowtarzalności chrystianizmu. To, co jest oryginalne, nie jest redukowalne do tego, co oryginalnym nie jest.

W dawnej tzw. apologetyce katolickiej służącej obronie wiary przed rozlicznymi zagrożeniami doktrynalnym (zewnętrznymi, ale i wewnętrznymi) mówiło się o absolutnym charakterze chrześcijaństwa¹⁴. Przymiotnik „absolutny” generował jakkolwiek liczne negatywne skojarzenia. To, co jest absolutne dominowało, panowało – bądź chciało panować – nad tym, co absolutnym być nie mogło.

Równorzędne do terminu „absolutny” stawało się pojęcie „totalne” (całkowite). Teologia po okresie promowania pojęcia „absolutny charakter chrześcijaństwa” przeszła do upowszechniania wyjątkowego charakteru chrześcijaństwa¹⁵.

¹⁴ R. Łukaszyk, *Absolutny charakter chrześcijaństwa*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 1, Lublin 1973, kol. 37–39.

¹⁵ I.S. Ledwoń, *Wyjątkowy charakter chrześcijaństwa*, w: M. Rusecki i in. (red.), *Leksykon teologii fundamentalnej*, Lublin-Kraków 2002, s. 1342–1352.

I chociaż słowniki religii świata się różnią, to posługują się one i wspólnym językiem. Chrześcijańskie terminy: absolutny, wyjątkowy, stały się określeniami przyjętymi przez inne religie. Muzułmanie uważają swoją religię za absolutną i wyjątkową. Taką samą jest dla wierzących w Boga Żydów ich religia – judaizm.

Na tle

Wreszcie zatrzymajmy się przy określeniu „na tle”. Doświadczenie życia mówi, iż bez tła nie ma rzeczywistości. To, co realne, to, co istnieje, jawi się zawsze na tle. Trudno byłoby zrozumieć chrześcijaństwo bez tła. Ks. T. Dajczer prawdopodobnie nigdy by nie zafascynował się tak mocno chrześcijaństwem – wiarą, Eucharystią, pokutą i pojednaniem – gdyby nie tło innych religii. Tezę tę odważnie tu formułujemy. Religioznawstwo pełniło dla ks. T. Dajczera funkcję służebną na drodze poznawania chrześcijaństwa.

Tło nie może być zatem odrzucone, zanegowane, zneutralizowane. Deprymacja, odrzucenie tła prowadziłyby do autodestrukcji tego, co jest na tle.

Bóg dopuścił istnienie innych religii, by one jako „tło” pozwalały chrześcijanom dostrzec i uwierzyć w oryginalność ich religii – chrześcijaństwa, w jego wielką, niezbywalną wartość jako religii przez Boga zamierzonej i objawionej oraz darowanej ludzkości po to, by ona – ludzkość (czyli każdy człowiek) – wspomniałomyślnie darowała siebie Wszechmogącemu.

Teologia religii o oryginalności chrześcijaństwa

Historycznie rzecz ujmując, między teologią a naukami o religii istnieje szereg powiązań. Genezy współczesnej, szczególnie rozwiniętej po drugiej wojnie światowej, nowej dziedziny nauki, teologii religii szukać

należy u początków chrześcijaństwa, kiedy Kościół podjął problem swojego odniesienia, stosunku do innych religii starożytnych (również do filozofii niechrześcijańskich) oraz interpretacji ich treści¹⁶.

Ojcowie Kościoła postawili pytanie o możliwość objawienia poza chrześcijaństwem. Zwrócili uwagę na istnienie załączków prawdy (*Logos spermatikos*) w innych religiach. Zainteresowanie innymi religiami podjęte było przez teologów Średniowiecza i czasów nowożytnych, zwłaszcza po nastaniu epoki odkryć geograficznych¹⁷.

Teologią religii zajmują się obecnie głównie badacze z kręgu kultury Zachodu (chrześcijaństwa). Badacze spoza tego kręgu stanowią wciąż „wyjątek” (np. Martin Buber, Sarvepalli Radhakrishnan). W zależności od teologii (protestanckiej lub katolickiej) istnieje propozycja uprawiania teologii religii wyznaczona przez teologię dialektyczną Karla Bartha (który deprecjonuje inne niż chrześcijaństwo religie) lub też teologię dopełnienia Hansa Ursa von Balthasara i Raimundo Panikara (którzy „dowartościowują” niechrześcijańskie systemy wierzeń, twierdząc, iż chrystianizm jest ich zwieńczeniem, swoistą „ostateczną pieczęcią” wszystkich religii świata)¹⁸.

W katolickiej teologii religii w czasach naukowej twórczości ks. T. Dajczera wyróżniało się zasadniczo trzy nurty. Nurt relatywistyczny, zwany też nurtem ciągłości¹⁹, przypisuje wartość zbawczą religiom świata oraz uważa je za zwyczajne drogi zbawienia. Przedstawiciele tego prądu (R. Panikkar) mówią o „ukrytej” obecności Jezusa Chrystusa w danej religii²⁰. Wyznawcy innych religii nazwani zostali przez K. Rahnera „anonimowymi chrześcijanami”²¹. Pomiędzy religiami niechrześcijańskimi a chrześcijaństwem, głoszą zwolennicy

¹⁶ E. Sakowicz, *Księdza profesora Tadeusza Dajczera rozumienie teologii religii*, s. 37.

¹⁷ Tamże, s. 37n.

¹⁸ Tamże, s. 38.

¹⁹ Zob. T. Dajczera, *Status teologiczny religii niechrześcijańskich*, „Studia Theologica Varsoviensia” 27(1989), nr 2, s. 169.

²⁰ R. Panikkar, *The Unknow Christ of Hinduism*, London 1964.

²¹ Zob. E. Sakowicz, *Anonimowe chrześcijaństwo*, w: R. Kamiński i in. (red.), *Leksykon teologii pastoralnej*, Lublin 2006, s. 46–49.

tego nurtu, istnieje „ciągłość”. Przyjmuje się bowiem, iż inne religie prowadzą ostatecznie do religii Chrystusa, ewoluują w kierunku chrześcijaństwa, wychowują doń. Jedynie chrześcijaństwo może dopełnić te religie i „ukoronować”²². W nurcie tym ujawniają się jednak tendencje inkluzywistyczne, a jego przedstawiciele niejednokrotnie posądzeni bywają o relatywizm. W tym kontekście chrześcijaństwo traci swoją oryginalność.

W katolickiej teologii religii wyróżniało się również nurt skrajny, ekskluzywistyczny, dziś jawnie przyjmowany jedynie przez prądy tzw. tradycjonalistów²³. Inne religie są traktowane jako „antytezy” chrześcijaństwa. Głoszona przez nie nauka nie ma żadnej wartości i nic nie wnosi w proces „rozpoznawania” siebie przez wiernych Kościoła²⁴.

Najbardziej powszechnym i „bezpiecznym” nurtem jest tzw. droga środkowa, czyli nurt soborowy, czerpiący inspirację z nauczania Soboru Watykańskiego II, szczególnie z *Deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich* „*Nostra aetate*”. Sobór podkreślił wyraźnie dwie zasadnicze kwestie: potwierdził religijny wymiar człowieka, jego bytu, istnienia oraz uznał elementy prawdy i dobra obecne w innych religiach. Wezwał katolików do poszanowania duchowych, moralnych i społeczno-kulturowych wartości, zapodmiotowanych w innych religiach. Ojcowie Soboru polecili, by wierni Kościoła nawiązali dialog z ludźmi różnych przekonań religijnych²⁵.

Deklaracja *Nostra aetate* jest kluczowym dokumentem Soboru, stanowiącym wykład nauki o religiach niechrześcijańskich. Kościół słowami tego dokumentu z szacunkiem odniósł się do koncepcji filozoficznych, wyrażających „boską” tajemnicę w hinduizmie. Docenił nadto ascezę i rolę medytacji w tej religii. Podobnie uznał za cenną

²² Zob. T. Dajczer, *Status teologiczny religii niechrześcijańskich*, s. 171n; E. Sakowicz, *Księdza profesora Tadeusza Dajczera rozumienie teologii religii*, s. 39n.

²³ Zob. E. Sakowicz, *Bractwo Świętego Piusa X*, w: tenże (red.), *Jan Paweł II. Encyklopedia dialogu i ekumenizmu*, Radom 2006, s. 73–89.

²⁴ Zob. T. Dajczer, *Status teologiczny religii niechrześcijańskich*, s. 175; E. Sakowicz, *Księdza profesora Tadeusza Dajczera rozumienie teologii religii*, s. 42.

²⁵ E. Sakowicz, *Księdza profesora Tadeusza Dajczera rozumienie teologii religii*, s. 43.

teorię buddyzmu, według której świat charakteryzuje się niewystarczalnością, by doprowadzić człowieka do wyzwolenia (DRN 2). Deklaracja wskazała też na przestrzeń dialogu chrześcijaństwa z islamem, którą wyznacza przede wszystkim wiara i kult jedyne Boga oraz Jezus i Jego Matka – Maryja (DRN 3). Dokument podkreślił rolę Starego Testamentu jako więzi „scalającej” judaizm i chrześcijaństwo (DRN 4).

Znaki oryginalności chrześcijaństwa

Znakami oryginalności chrześcijaństwa są – według ks. T. Dajczera – powtórzmy: harmonia między transcendencją a immanencją Boga; objawienie chrześcijańskie; motywacja moralności; wiara; miłość; idea Kościoła²⁶. Skupmy się na jednym z tych znaków – na wierze.

Założycielem religii Chrystusowej jest sam Bóg. Wszechmogący, wszechpotężny, pełen dobra, prawdy i piękna Trójjedyny Bóg ukazał ludziom Miłość miłosierną. Druga Osoba Boska – Syn Boży – wszedł w historię ludzkości, w codzienność, w człowieczą niedolę, w przestrzeń bólu egzystencjalnego, cierpienia, poczucia winy i rozpacz. On stanowi pełnię, szczyt objawienia chrześcijańskiego. Odpowiedzią człowieka na niczym nieograniczoną Miłość Boga Stwórcy, Odkupiciela i Uświęciciela, czyli na objawioną miłość, jest wiara. Jej specyfika staje się wyraźna i bardziej „czytelna” w kontekście innych religii²⁷. Bardzo ważnym tematem badawczym był dla ks. T. Dajczera Stary Testament. Religia biblijnego Izraela – judaizm – był wspomnianym tłem badań prowadzonych przez tego uczonego.

Pozachrześcijańskie tradycje religijne stanowią ludzkie drogi do Boga. Wierni tych religii „wyciągają ku niebu” swoje ręce. Niejednokrotnie szukają Boga po omacku. Wyznawcy tych religii nie są jednak do końca zdani tylko na siebie. Obecne w nich są „zarodki Słowa”, o których wspominali już w pierwszych wiekach istnienia Kościoła jego

²⁶ Zob. L. Fic, *Chrześcijaństwo w myśli ks. prof. Tadeusza Dajczera*, s. 23–28.

²⁷ T. Dajczera, *Rozważania o wierze. Z zagadnień teologii duchowości*, Częstochowa 1992, s. 58–60; zob. L. Fic, *Chrześcijaństwo w myśli ks. prof. Tadeusza Dajczera*, s. 26.

Ojcowie, kształtujący i opisujący prawowierną doktrynę chrześcijaństwa. W imię tych przebłysków prawdy, świecących jak „iskry nadziei” w religiach niechrześcijańskich, co więcej – zważywszy na powszechną wolę zbawczą Boga i na powszechne dzieło odkupienia, dokonane przez Jego Syna – nie można przekreślać kultur ukształtowanych przez inne duchowe tradycje. Nie godzi się potępiać niechrześcijan. Trzeba natomiast odważnie określić swoją tożsamość i z radością dziękować Bogu za życie w Kościele jako środowisku zbawienia, mającym pełnię zbawczych łask. Chrześcijanin, wskazując na oryginalność swojej religii na tle innych systemów wierzeń, nie może unosić się pychą, lecz w pokorze i w prawdzie ma wyrażać przekonanie o sobie i swojej wspólnotcie, powołanej do życia w wiecznym szczęściu z Trójjedynym Bogiem.

Chrześcijańska wiara nie oznacza jedynie intelektualnych poszukiwań. Nie jest też nagromadzeniem informacji na doktrynalne tematy. Wierny religii Chrystusa, naznaczony chrztem jako znakiem i zadatkiem zbawienia, nie tylko „wyciąga ręce ku niebu”, jak jego siostra i brat innej religii, ale także nawiązuje osobowy kontakt z samym Bogiem. Jako stworzenie nigdy nie przekracza jednak tzw. granicy bytu, która oddziela go od Stwórcy. Ten, który żyje łaską chrztu świętego, nigdy nie będzie siebie utożsamiał z Bogiem, tak jak chciałby tego np. hinduizm czy też nowe ruchy i kultury typu New Age. Fakt ten stanowi o specyfice wiary chrześcijańskiej, która ze swej natury jest dialogiem zbawienia między Bogiem a człowiekiem – istotą powołaną przez Niego do życia i do miłości oraz wdzięczności za wszelkie Boże dary. Wiara chrześcijańska różni się od przekonań buddysty, który w swojej religii nie wypowiada się na temat Boga, a źródeł zbawienia, czyli wyzwolenia się z wszechogarniającego go cierpienia, szuka tylko i wyłącznie w sobie. Różni się też od przekonań muzułmanina, w którego wierze nie ma miejsca na wcielenie Boga oraz na zbawcze wydarzenie krzyża. Jest inna od przekonań Żyda, który nie rozumie krzyża i który wciąż czeka na przyjście Mesjasza, nie uznając w Jezusie Chrystusie Pana i Zbawcy²⁸.

²⁸ Zob. *Przekroczyć próg nadziei*. Jan Paweł II odpowiada na pytania Vittoria Messoriego,

Wiara chrześcijańska jest słuchaniem Boga, ale również „rozmową” z Tym, Którego nie sposób pojąć, zrozumieć, a Którego można jedynie ukochać. Chrześcijańska wiara jest sposobem wyrażania miłości, czyli bezgranicznego oddania się Temu, Którego się nie widzi, a Którego obecność „przeczuwa się” na wszelkich ścieżkach, szlakach, również w labiryntach i na bezdrożach życia. Patronką, Nauczycielką wiary chrześcijanina jest Najświętsza Maryja Panna, Ta, Która – bezgranicznie ufając Bogu – stała się Matką wszystkich wierzących.

Fundamentem przekonań Chrystusowej uczennicy i ucznia jest krzyż. Jest on źródłem, korzeniem zaufania i wierności. Wiara znaczone jest i ożywiana życiodajną mocą Świętego Drzewa – Drzewa Życia i wyzwolenia. W żadnej religii Bóg nie przybliżył się do człowieka tak, jak w chrześcijaństwie. Wierzący ma niegasnącą nadzieję, bowiem nie tylko wierzy, ale i wie, iż Bóg w Osobie Jezusa Chrystusa jest z nim solidarny. Chrześcijanin żyjący wiarą „czyniącą cuda” i „przenoszącą góry” nie zatrzymuje się w miejscu. Nie wpada w zachwyt nad samym sobą. Nie czeka biernie na Boże dary i łaskę, lecz podejmuje z Bogiem „bogatym” w dobro, współczucie i miłosierdzie nieustanną współpracę. Wiara to praktyka, pragmatyka życia. Uczynki, decyzje moralne tego, który przyjął Jezusa jako swojego Pana, Zbawcę, Brata i Przyjaciela, są świadectwem jego wewnętrznych przekonań. Wiara nie jest częścią deklaracją, lecz motywuje postawę chrześcijanina w różnych sytuacjach i okolicznościach życia. Jego myśli, mowa i uczynki winny być świadectwem jego wiary. Ona – wzmacniana światłem Ducha Świętego – kształtuje i uwrażliwia sumienie danej osoby, która staje się przez to świadkiem Jezusa Chrystusa.

Powołaniem wierzącego w Boga Ojca Wszechmogącego, w Syna Bożego i w Ducha Świętego oraz dziękującego nieustannie Matce Bożej za wstawiennictwo przed Trójjedynym jest ukazywanie całemu światu Kościoła jako daru Bożej dobroci. W Imię Trójcy Przenajświętszej

Lublin 1994. Zob. rozdział tego dzieła: 14. *Budda?*, 15. *Mahomet?*, 16. *Synagoga w Wadowicach* (s. 77–88), w którym podjęty temat został zasygnalizowany w akapicie.

chrześcijanin ukazywać ma ludziom różnych religii oraz tym, którzy nie podzielają żadnej wiary religijnej Dobrą Nowinę – Ewangelię. Chrześcijanin nie może się wstydzić swojej wiary. Nie ma prawa zamykać jej „na klucz” w swoim wewnętrznym świecie. Wiara bowiem rozwija się wewnętrznie, gdy świadczy się o niej na zewnątrz.

Chrześcijanin żyjący w otoczeniu innych religii, spotykający się z ludźmi różnych tradycji religijnych, ma być misjonarzem Jezusa, przekazując owoce Jego męki, śmierci i zmartwychwstania. Jezus Chrystus – Misjonarz Boga Ojca zobowiązał Kościół, a więc wszystkich, którzy w nim żyją wiarą, do pełnienia zbawczej misji w każdym miejscu, czasie i okoliczności.

* * *

Pozwólmy, by powyższy tekst „podsumował” sam ks. T. Dajczer: „Chry-
stus, przychodząc na świat, przyniósł absolutną nowość. Ta nowość
i transcendencja chrześcijaństwa polega [...] na nie występującej
w innych religiach równowadze i harmonii między radykalną tran-
scendencją Boga a radykalną immanencją zrealizowaną w Chrystusie;
na niepowtarzalnym w dziejach i specyficznym charakterze objawienia
chrześcijańskiego, w którym misterium objawiającym i objawionym jest
sam Chrystus; na proklamowaniu absolutnie nowej moralności, moral-
ności chrześcijaństwa, które jest religią miłości zwróconej ku Chrystu-
sowi, a za pośrednictwem Chrystusa ku Bogu oraz innym ludziom; na
jedynej w historii religii idei Kościoła, który jest komunią oraz znakiem
i narzędziem świętości dla całej ludzkości jako misterium w Chrystusie.
Nowością i transcendencją chrześcijaństwa jest Chrystus”²⁹.

²⁹ T. Dajczer, *Oryginalność chrześcijaństwa na tle innych religii*, s. 34.

CZĘŚĆ III
WYJĄTKOWOŚĆ CHRZEŚCIJAŃSTWA

Filozofia klasyczna i tajemnica wiary lekarstwem na współczesną sekularyzację i sekularyzm

Wstęp

Jednym z najważniejszych celów naukowej i duszpasterskiej pracy ks. prof. Tadeusza Dajczera było ożywienie we współczesnym człowieku pragnienia, „głodu” Pana Boga. Autor odznaczał się nie tylko wielkim poznaniem natury ludzkiej, ale również wyjątkową wrażliwością na sprawy religii, którą rozumiał jako żywą relację pomiędzy człowiekiem i Bogiem. Na pierwszych stronach książki *Tajemnica wiary* pisze: „Przekraczam próg kościoła i [...] robię to machinalnie, prawie w biegu, jak poruszam się po ulicy czy wysiadam z samochodu, tak samo jak przekraczam próg domu, sklepu, miejsca pracy. I może nie pojawia się myśl, że przekraczam próg świątyni Boga. Kiedy w taki sposób przekraczam próg kościoła, to raczej nie myślę, że to jest skutek mniej lub bardziej poważnej **sekularyzacji**, mniej lub bardziej przenikającego mnie **zeświecczenia**”¹.

Analizując religijności współczesnego człowieka, T. Dajczer wskazywał na oznaki bardzo ważnego zjawiska zachodzącego nie tylko w Polsce, ale także w całej zachodniej kulturze. Nietrudno zauważyć,

¹ T. Dajczer, *Tajemnica wiary*, Warszawa 2018 (wyd. 7), s. 7.

że w naszym kraju dokonuje się ważna zmiana w sferze wiary i praktyk religijnych. Do niedawna (do 1989 r.) spotykaliśmy się z jawnym sprzeciwem wobec wartości religijnych. Obecnie forma ta ulega zmianie.

Jawny ateizm traci swoją aktualność, z jednej strony, dlatego że „zabrakło” politycznych struktur wspierających ateizm w XX wieku, tzn. nazizmu i komunizmu, a z drugiej strony, dlatego że samo mówienie o Bogu, w świecie bardzo konsumpcyjnym i „zabieganym”, traci po prostu sens. Dlatego też twierdzi się dziś, iż ateizm co raz bardziej przekształca się w zjawisko zwane „sekularyzacją” i związany z nią „sekularyzm”. Mamy więc do czynienia ze zmianą twierdzeń dawniejszego, walczącego ateizmu na pozytywną mowę onaturalizmie, humanizmie świeckim, tolerancji, itp.².

Religia staje się tylko jednym z wielu sektorów indywidualnego i społecznego życia, a nie – jak kiedyś było – bardzo rozpowszechnionym i wpływowym czynnikiem kształtującym społeczeństwo. Wielu ludzi, szczególnie młodych, w tym wykształconych, staje się obojętnymi na problemy religijne. Pomimo zaistnienia pozytywnych, wolnościowych zmian w życiu politycznym po 1989 r. i wciąż dosyć optymistycznych ankiet dotyczących religijnych postaw Polaków dla wielu katolików Bóg jest zaledwie „tłem” w ich życiu.

T. Dajczer pisał: „Ale najgorsze polega na tym, że chyba wcale nie chciałbym tego tła wyrzucać, bo tło jest potrzebne, nawet źle bym się bez niego czuł. Ty jako tło jesteś wystarczająco mały dla mnie, żeby mi nie przeszkadzać w moich zaangażowaniach, w tym, za czym gonię”³.

* * *

² Owszem nie można lekceważyć tzw. „Nowego ateizmu”, ruchu powstałego w 2006 r. w Anglii, skupionego wokół grupy brytyjskich i amerykańskich ateistów zafascynowanych naukami przyrodniczymi, a szczególnie materialistycznie interpretowaną teorią ewolucji „Nowy ateizm” reprezentowany jest głównie przez czterech głośnych autorów: Richarda Dawkinsa, (ur. 1941 r.), Daniela C. Dennetta (ur. 1942 r.), Christophera Hit-chensa (1949–2011) oraz Sama Harrisa (ur. 1967 r.).

³ T. Dajczer, *Tajemnica wiary*, s. 24.

Niniejszy artykuł składa się z trzech punktów: w punkcie pierwszym opiszę, czym jest sekularyzacja, w punkcie drugim podam określenie sekularyzmu. Pokażę, że chociaż są to procesy zbliżone do siebie, to jednak nie są tożsame i nie należy tych terminów używać zamiennie. W punkcie trzecim zaś zwrócę uwagę na dwa „lekarstwa”, które mogą zaradzić współczesnej sekularyzacji i sekularyzmowi.

Na początku warto uściślić terminy, którymi często posługujemy się w dyskusjach na temat sekularyzacji i sekularyzmu. Pojęcia: „religia” i „religie”, mienią się wielością znaczeń. Niełatwo jest znaleźć zadawalającą definicję, która w jakiejś mierze objęłaby wszystko, co określamy mianem „religii”. Mając na uwadze pochodzenie tego słowa (*religio* – „wiązać ponownie” [człowieka z Bogiem]), trzeba powiedzieć, że jest to pojęcie określające najpierw postępowanie, a dopiero wtórnie jakiś religijny system⁴. Innymi słowy, religia jest nie tylko uznaniem istnienia Absolutu (różnie zresztą rozumianego), ale także zawiera jakąś interpretację wszelkich dziedzin naszego codziennego doświadczenia⁵.

Zwykło mówić się, że w skład religii wchodzi: a) doktryna zawierająca twierdzenia o Bogu, b) kult bóstwa, c) zespół norm postępowania, d) instytucje społeczne związane z przekazywaniem doktryny, kultu i moralności. Nie trzeba dodawać, że w samej tylko Europie spotyka się i krzyżuje duża liczba wzorów życia religijnego, wywodzących się z różnych dziedzictw, z różnych historii, z różnych regionów, co dodatkowo komplikuje dyskusję na temat sekularyzacji i sekularyzmu.

Inne znaczenie posiada słowo „religijność”, którego używa się na określenie cnoty moralnej związanej ze sprawiedliwością, a polegającej na okazywaniu Bogu należnej mu czci poprzez kult wewnętrzny i zewnętrzny. Religijność odnosi się więc do wewnętrznego aspektu religii i wyraża religijną postawę poszczególnego wyznawcy.

⁴ H. Waldenfels, *Fenomen chrześcijaństwa wśród religii świata*, Warszawa 1995, s. 14 n.

⁵ Pierre Bourdieu określa religię jako „systematyczną odpowiedź na pytanie o życie i śmierć, na ostateczne problemy ludzkiego życia” (tenże, *Das religiöse Feld. Texte zur Ökonomie des Heiles*, Konstanz 2000, s. 123).

Wreszcie, we wspomnianych dyskusjach często pojawia się określenie: „współczesny człowiek”. Jak wiadomo, jest to termin niejasny, podobnie jak np.: „człowiek XX-wieczny”. Paul Ricoeur stwierdza nawet, że tzw. człowiek współczesny nie istnieje, nowoczesność również jest wielką fikcją. W niniejszych rozważaniach pójdzie się jednak za wskazaniem Dietricha von Hildebranda, który twierdzi, że można używać określenia „współczesny człowiek”, mając na uwadze zasadnicze tendencje intelektualne i kulturowe, panujące przejściowo w pewnym okresie. Chodzi tu o pewną mentalność epoki, która może być zgodna bądź niezgodna z prawdą, dobra lub zła⁶.

Czym jest sekularyzacja?

Słowo „sekularyzacja”, jak również „sekularyzm”, posiada swoje korzenie w starożytnej łacinie kościelnej, w trzech wyrażeniach: *saeculum*, -i⁷; *saecularis*, -e⁸ oraz *saecularius*⁹. Obecność słowa sekularyzacja w językach nowożytnych i współczesnych zauważa się od pokoju westfalskiego (1648 r.), gdzie po raz pierwszy użyto tego terminu na oznaczenie wyjęcia jakiejś rzeczy, terytorium czy instytucji spod kościelno-duchownej zwierzchności i przekazanie jej władzy świeckiej. Od tego czasu słowo to zaczęło występować w językach zachodnio-europejskich. Początkowo był to więc termin przede wszystkim prawniczy, rozszerzony później na oznaczenie pozbawienia osoby duchownej urzędów lub godności kościelnych.

⁶ D. von Hildebrand, *Koń trojański w mieście Boga. Przyczyny kryzysu w kościele katolickim*, Warszawa 2000, s. 106 n.

⁷ *Saeculum*, -i (łac.): 1. wiek, stulecie; 2. świat ziemski widzialny, przemijający; 3. duch czasu, duch świata, świat jako pojęcie grzechu.

⁸ *Saecularis*, -e (łac.): 1. stuletni; 2. pogański; grzeszny; 3. świecki.

⁹ *Saecularius* (łac.): pogański. Tymi właśnie słowami posłużył się św. Hieronim (zm. 419 r.) w tłumaczeniu Nowego Testamentu z języka greckiego na język łaciński. Tłumacząc Listy św. Pawła Apostoła, przełożył m.in. greckie wyrażenie: *biotika* – „sprawy odnoszące się do życia na ziemi, należące do codziennego życia”, na: *saecularia*: „Czyż nie wiecie, że będziemy sądzili także aniołów? O ile przeto więcej sprawy doczesne”, 1 Kor. 6. 3–4.

Jak obecnie określa się sekularyzację? We współczesnej filozofii religii i socjologii religii sekularyzację określa się jako pewien proces w kulturze, w którym religia, tzn. to, co religijne: wartości, świadomość, instytucje, są wypierane zarówno z życia społecznego, jak i indywidualnego. Sekularyzacja jest więc procesem uwalniania się spod kontroli religii: w sferze teoretycznej jest to uwalnianie się spod wpływu treści religijnych (np. prawd objawionych), a w sferze praktycznej – spod opieki instytucji religijnych. Innymi słowy w sekularyzacji sfera *sacrum* – rozumiana jako przedmiot przeżyć religijnych oraz jako to, w którym uobecnia się rzeczywistość boska – zostaje zepchnięta na margines życia społecznego i indywidualnego. Sekularyzacja przebiega więc na dwóch poziomach: instytucjonalnym oraz jednostki¹⁰.

Karel Dobbelaere, belgijski socjolog religii zajmujący się teorią sekularyzacji, proponuje trzypoziomową analizę procesu sekularyzacji. Pierwszym poziomem jest sekularyzacja społeczna, czyli proces, w którym religia będąca do tej pory nadrzędną częścią życia społecznego (również od strony instytucjonalnej) staje się równorzędna względem pozostałych podsystemów. Religia traci swoją pozycję, elity religijne nie kontrolują już działania innych instytucji. Społeczeństwo zaczyna się racjonalizować, „odczarowuje” świat, w którym człowiek staje się bytem autonomicznym, wszystko kontrolującym.

Drugim poziomem jest sekularyzacja organizacyjna. Religia, dostosowując się do zsekularyzowanego świata i do pluralistycznej sytuacji rynkowej, zaczęła przekształcać swoje struktury, „sprzedawać” swoje produkty, tzn. tradycje religijne. Przyczyniło się to do biurokratyzacji struktur religijnych i do powstania nowych religii.

Trzeci poziom to sekularyzacja indywidualna. Świadczy o niej fakt, że coraz mniej ludzi należy do Kościołów, a jeśli należą, to ich związek z nimi nie jest już zbyt silny. Ludzie tworzą w sferze prywatnej

¹⁰ M. Libiszowska-Żółtowska, *Przedmowa*, w: J. Mariański, *Sekularyzacja i desekularyzacja w nowoczesnym świecie*, Lublin 2006, s. 8. Obszerną, socjologiczną analizę współczesnej sekularyzacji zawiera rozprawa: K. Zielińska, *Spyry wokół teorii sekularyzacji*, Kraków 2009.

„niewidzialną religię”, o której pisał Thomas Luckmann. Nie poszukują związków ze zinstytucjonalizowanym Kościołem¹¹.

Sekularyzacja na poziomie indywidualnym, choć częściowo również na poziomie instytucjonalnym, posiada różne cechy, które można sprowadzić do czterech. Najbardziej dominującą cechą nowożytnej i współczesnej sekularyzacji jest **autonomia**. Nowożytny człowiek, zgodnie ze sformułowaniem Immanuela Kanta, dąży do samostanowienia i odrzucenia wszelkich form zależności od autorytetu. W dobie współczesnej to dążenie do wolności nasiliło się w sposób niespotykany dotychczas i niewyobrażalny jeszcze kilka wieków temu¹². Historię formowania się postawy nowożytnego człowieka określa się nawet jako historię stopniowego zdobywania różnych (czterech) form wolności. Walczono o 1. wolność religijną, głównie w okresie Reformacji; 2. o wolność myśli naukowej, przede wszystkim w czasach Kopernika i Galileusza; 3. ważnym etapem była walka o wolność polityczną na drodze różnych rewolucji i powstań grzebiących monarchie absolutne; 4. wreszcie mówi się o walce o wolność myśli filozoficznej, głównie w wieku Oświecenia, za sprawą takich m.in. myślicieli, jak John Locke, Jaen-Jacques Rousseau i Immanuel Kant. Według nich człowiek jako byt racjonalny i autonomiczny posiada godność, której nie da się pogodzić z zależnością od władzy politycznej, niebędącej wyrazem jego własnej woli, a więc ustanawianej w inny niż demokratyczny sposób.

Echa tych wystąpień znajdujemy we współczesności: np. filozof i teolog Paul Tillich (zm. 1965) popierał te roszczenia do autonomii, twierdząc, że nie można przestrzegać przykazań tego, co obce, nawet jeśli jest ono Bogiem¹³. „Každy osobiście staje się ekspertem w sprawach religijnych. Kto jest Bogiem i kim jest Bóg, określam ja sam”¹⁴. Należy podkreślić, że autonomia jest zdecydowanie dominującą cechą

¹¹ T. Luckmann, *Sekularyzacja: trzy poziomy*, Kraków 2008, s. 49–66.

¹² K. Dorosz, *Krytyka religii czy religia krytyki*, „Znak” (2001), nr 10, s. 54.

¹³ Cyt. za: J. E. Smith, *Doświadczenie i Bóg*, Warszawa 1971, s. 194.

¹⁴ Sławne zdanie Lutra: „Tak stoję i inaczej nie mogę” dziś można przekształcić na inne: „Tak stoję i mogę inaczej”. J. Marjański, *Sekularyzacja i desekularyzacja*, s. 73, 160.

współczesnej sekularyzacji. Można nawet słowo „sekularyzacja” zamienić słowem „autonomia” w znaczeniu odrzucenia sfery *sacrum* i próby ukształtowania na jedną świecką modłę otaczającego świata.

Drugą cechą współczesnej sekularyzacji jest **ideologizacja nauki** i związanej z nią techniki. Generuje ona przekonanie, że nauka i technika posiada niemal „boską” kompetencję i wypełnia cały horyzont codziennego doświadczenia współczesnego człowieka. Dziś, mówiąc „nauka”, ma się najczęściej na myśli nauki przyrodnicze, przede wszystkim fizykę, chemię czy biologię. W ich ramach szuka się wyjaśnienia ludzkiego życia łącznie z religią, świadczy o tym chociażby współczesny spór *adaptjonistów* (np. Robina Dunbara, Johna Goulda, Waltera Burkerta) z *antyadaptjonistami* (Richardem Dawkinsem, Danielem Dennettem, Jamesem A. Thomsonem) o pochodzenie religii na gruncie neodarwinizmu.

Związana z naukami szczegółowymi współczesna technika stanowi dla wielu ludzi dowód na prawdziwość teorii, że „wiedza jest potęgą”. Zredukowała ona otaczającą przyrodę jedynie do materiału dla twórczej woli człowieka, który na różne sposoby eksploatuje otaczające środowisko. Technika wsparta metodą nauk przyrodniczych, które zdobywały sobie coraz większe kompetencje, zorientowała umysł ludzki ku przyszłości: świat nie jest czymś danym, wymaga on ludzkiej inwencji. Okazuje się, że ludzkość dzięki nauce, wysiłkowi krytycznemu oraz technice może się zjednoczyć i we „własne ręce” ująć swe przeznaczenie, nie licząc się przy tym z religijną przeszłością¹⁵.

Nauka i technika mogą prowadzić do przekonania, że ziemia przekształcona przez twórczą działalność człowieka stanowi bezpieczne i samowystarczalne miejsce pobytu i nie ma potrzeby szukać poza

¹⁵ Sprawy codziennego życia, które jeszcze w średniowieczu były kontrolowane przez człowieka w niewielkim stopniu (jak np. zdrowie czy zbieranie plonów), stają się z czasem przedmiotem naukowego rozumienia i technicznej kontroli. Wszelkie zaś próby uporania się z nimi, głównie za pomocą modlitwy, są oceniane jako nieporozumienie i odkładanie rozwiązania prawdziwych problemów na bok. Ch. Duquoc, *Niejasność teologii sekularyzacji. Esej krytyczny*, tłum. W. Krzyżaniak, Warszawa 1975, s. 27n.

granicami tego świata dalszego źródła spełnienia losu ludzkiego¹⁶. Poszukiwanie „Królestwa Bożego”, szczególnie w jego aspekcie wiecznej szczęśliwości, którą można oglądać oczyma wiary, staje się po prostu niepotrzebne. W ogóle „tracą znaczenie cele dalekosiężne, młodzi ludzie chcą się angażować w cele konkretne, w określonej «przestrzeni czasowej»”¹⁷.

Kolejną, trzecią cechą współczesnej sekularyzacji jest **woluntaryzm i indywidualizm**. Podkreśla się, że człowiek stanowi stworzenie, które jest obdarzone – owszem – rozumem, ale również, a może przede wszystkim, wolną wolą. W związku z tym uważa się, że podstawą całego życia jest czyn – jako wyraz samookreślenia i zdecydowania. Człowiek jest jedynym bytem, który powinien kontrolować swoje przeznaczenie i zająć się czymś bardziej efektywnym niż tylko myślenie czy refleksja. Przypisuje się wysoką wartość działaniu, co ukazuje się w sposób bezpośredni w aktywizmie, według którego prawdziwy wkład do określonej sprawy sprowadza się do bezpośredniego działania. Mówi się, że dzisiaj popadliśmy w „herezję czynu” wyrażającą się w imperatywie: Działać, działać i jeszcze raz działać! W języku metafizyki można by powiedzieć: Być, to znaczy działać. Przymioty człowieka kiedyś cenione, takie jak: usposobienie kontemplacyjne, uległość, umiejętność rezygnacji, zanikają. Być człowiekiem współczesnym to rozgrywać swoje przeznaczenie w świecie o jednym tylko wymiarze, doczesnym, a nie wypatrywać jakiejś „tamtej strony”, która jeżeli istnieje, to nie ma wpływu na „ziemski padół”.

Ta woluntarystyczna postawa prowadzi z kolei do indywidualizmu. Nikt nie może chcieć za drugiego. Nikt inny poza mną nie może dokonać czynu, do którego ja jestem zobowiązany i za który jestem odpowiedzialny. Dlatego życie zsekularyzowane jest w wysokim stopniu

¹⁶ J.E. Smith, *Doświadczenie i Bóg*, s. 197–199. Można określić współczesnego człowieka jako *anima technica vacua* (Hans Urs von Balthasar), który z nauki i techniki uczynił swoje „wyznanie”, a którego duch jest wewnętrznie pusty (*vacua*).

¹⁷ J. Mariański, *Sekularyzacja i desekularyzacja*, s. 12.

życiem indywidualnym¹⁸. Widać to szczególnie w wielkich miastach, których członkowie są samotni i anonimowi. Prowadzi to do wzrostu niepokoju i frustracji.

Czwartą cechą współczesnej sekularyzacji jest **temporalizm**. Czas traktowany jest dzisiaj bardzo poważnie; zrównuje się go ze zdobyciem bogactwa. Nacisk kładzie się znowu na to, co jest „tutaj i teraz”, co jest obecne, a co jest odrębne od tego, co ciągle i niezmiennie. Kategorie religijne, takie jak rzeczy niewidzialne, wieczne, odchodzą na dalszy plan na rzecz tego, co obecne. Tryumf „czasu obecnego” wzmocniony został przez rozwój szybkiego transportu, środków masowego przekazu i telekomunikacji. Nietrudno zauważyć, że skutkiem takiego klimatu jest brak zainteresowania dalekosiężnymi planami, które wymagają pracy przez dłuższy okres życia. Gubi się gdzieś długofalowy cel. Przesunięcie uwagi z „rzeczy wiecznych” i z Boskiej transcendencji na sprawy tego świata prowadzi do tego, że życie pojmowane jest jako sprawa w istocie swej przejściowa, złożona z serii epizodów, co unie możliwia pełny rozwój osobowości.

Na zakończenie opisu fenomenu sekularyzacji warto wspomnieć, iż samo słowo „sekularyzacja” posiada kilka bliskoznacznych wyrażzeń. Są to: „laicyzacja”, „zeświecczenie” („świeckość”), „desakralizacja”, „dechrystianizacja”, a nawet „sekularyzm” i „humanizm świecki”. Jeżeli cztery pierwsze określenia można by (przy pewnych uściśleniach) używać zamiennie ze słowem „sekularyzacja”, to w przypadku „humanizmu świeckiego”, a szczególnie „sekularyzmu” nie należałoby tego czynić. Wśród współczesnych filozofów i socjologów pojawiły się terminy przeciwstawne, takie jak: „postsekularyzacja”, „desekularyzacja” czy „deprywatyzacja religii”. Sugerują one zmianę podejścia do teorii sekularyzacji, a nawet zapowiedź jej końca¹⁹.

¹⁸ Oznacza to w wielu przypadkach konstruowanie własnej świadomości, w tym również własnej religii. K. Zielińska *Spory wokół teorii sekularyzacji*, s. 43.

¹⁹ J. Mariański, *Sekularyzacja i deseekularyzacja*, s. 48.

Sekularyzm rozumiany jako radykalna sekularyzacja

Sekularyzm w odróżnieniu od sekularyzacji nie jest procesem zachodzącym w kulturze, lecz pewną ideologią czy też filozofią życia. Najkrócej mówiąc, uważa się, że to, co realne, może być tylko naturalne. Wyklucza się zainteresowanie tym, co jest poza naturalne, nadprzyrodzone, łącznie z Absolutem. U podstaw sekularyzm leży więc naturalizm. Do powstania naturalizmu przyczynili się tacy filozofowie, jak: August Comte, Artur Schopenhauer, Friedrich Nietzsche, Ludwik Wittgenstein, Jean Paul Sartre. Poddali oni ogromnej krytyce filozofię klasyczną, a szczególnie metafizykę. Jednym ze skutków takiej postawy jest właśnie naturalizm polegający na ontologicznym sprowadzeniu wszystkich przejawów bytu do wymiaru rzeczywistości fizycznej: wszystko, co istnieje, jest albo rzeczywistością fizyczną, albo jej „epifenomenem”. Termin „naturalizm” dzisiaj chętnie używa się w miejsce dawnego terminu „materializm”, niemniej zakres semantyczny tych dwóch terminów jest prawie tożsamy.

„Wytworzony” w XIX i XX wieku filozoficzny klimat sprawił, że wielu ludzi zgodziło się na akceptację stwierdzenia, iż „Bóg umarł”. Akceptacja tego stwierdzenia oznacza odrzucenie wartości transcendentnych, przede wszystkim obiektywnej prawdy i dobra, oraz próbę postawienia w ich miejsce samego człowieka.

Sekularyzm w odróżnieniu od sekularyzacji jest pewną filozofią życia, ideologią. Sekularyzacja natomiast jest bardziej socjologicznym procesem zachodzącym w kulturze. Badając zagadnienie sekularyzacji i sekularyzmu w kulturze zachodniej, można zauważyć, że – owszem – te dwa zjawiska są ze sobą bardzo powiązane. Proces sekularyzacji w niektórych okolicznościach zaczął się radykalizować i przemieniać w sekularyzm. Radykalizacja ta polegała na tym, najogólniej mówiąc, że człowiek nie tylko wyzwalał się spod opieki Kościoła, ale także zaczął głosić swoją całkowitą **autonomię** wobec Boga. Uznawał się za byt absolutny, wykluczający Boga i dążący do zajęcia Jego miejsca jako miara wszystkich rzeczy, sędzia dobra i zła²⁰.

²⁰ Zob. F. Rodé, *Sécularisation et sécularisme*, w: P. Poupard (red.), *Dictionnaire des religions*,

Agresywny i pryncypialny sekularyzm (laicyzm) zmierza do eliminacji Kościołów, a nawet religii z życia publicznego, wyrzucając ją na „śmietnik” historii. Sekularyści są często zniecierpliwieni powolnością zmian w religijności i wciąż dużym wpływem Kościoła na życia społeczne²¹.

Współcześnie sekularyzm określany jest jako pewna postać humanizmu bądź ideologii. Określając sekularyzm jako formę humanizmu, podkreśla się jego dwie zasadnicze cechy:

1. Ograniczenie prawdziwych wartości tylko do wartości doczesnych, które przyczyniają się do naturalnej doskonałości człowieka. Sekularystyczna etyka oparta jest na zasadach czysto naturalistycznej moralności, niezależnej od religii. Nie uznaje się istnienia jakichś uniwersalnych norm postępowania, podobnie też ludzkie wartości nie mogą posiadać absolutnego czy stałego znaczenia. Przy obieraniu jakiejś wartości za ważną, zarówno w sferze indywidualnej, jak i społecznej, należy zabiegać o jak najlepszą relację pomiędzy działaniem a celem. Wartości są więc zrelatywizowane do bieżącej sytuacji i nie zależą od ustalonych, ponadczasowych celów.
2. Faktyczne wyłączenie z życia człowieka tego, co nadprzyrodzone, a przede wszystkim wszelkiej relacji z Bogiem, zarówno w życiu ziemskim, jak i po śmierci. Natura człowieka oraz świata jest tutaj określona w terminach, które powstają w obrębie metod, stosowanych przez nauki empiryczne. Nie ma więc miejsca w tej perspektywie na rozważanie zagadnienia istnienia Boga czy niematerialnej zasady w człowieku. Uważa się bowiem, że leży to poza kompetencją naukowych badań. Sekularyzm w tym aspekcie jest bliski agnostycyzmowi, czy niekiedy praktycznemu ateizmowi²².

Paris 1984, s. 1563; J. S. Weiland, *Qu' est-ce que la secularization*, w: tenże, *Herminéutique de la sécularisation*, Paris 1976, s. 1564.

²¹ J. Mariański, *Sekularyzacja i desekularyzacja*, s. 14.

²² T.F. Mc Mahnon, *Secularism*, w: *New Catholic Encyklopedia*, Washington 1967, t. 13, s. 36–38.

Dalsze cechy sekularyzmu to głębokie przekonanie, że: człowiek jest z natury dobry, natura ludzka nie jest skażona przez jakiś grzech; wiara w szczęśliwą przyszłość ludzkości dzięki rozwojowi nauki i techniki (określana jako „świecka eschatologia”); niedocenianie podmiotowości człowieka przez stawianie techniki przed etyką. Tak rozumiany sekularyzm przenika życie polityczne, teorie ekonomiczne, edukacyjne, a nawet życie rodzinne²³.

Sekularyzm określa się nadto jako ideologię (na co wyżej zwrócono już uwagę), która świadomie proponuje odrzucenie wszelkich kategorii nadprzyrodzoności i związanego z nimi religijnego działania, zaprzecza przy tym istnieniu religijnej natury człowieka. Zwolennicy tej ideologii popierają i promują niereligijne i antyreligijne zasady jako fundament zarówno dla osobistej moralności, jak i dla organizacji państwa²⁴. Twierdzą, że nowoczesność i religia są niekompatybilne i wykluczające się, przynajmniej w sferze życia publicznego. Widać już – podkreślają – przynajmniej w Europie Zachodniej agonię chrześcijaństwa²⁵.

Warto podkreślić, że szczególnie sekularyzm prowadzi do niszczących błędów wynikających z braku realistycznego odczytania ontycznej pozycji człowieka w świecie. Wiedzie to do utraty pokory rozumianej jako prawdy o naturze ludzkiej, niechęci do uznania swoich ograniczeń,

²³ R.H. Potvin, *Secularism*, w: E. Craig (red.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, New York 1998, t. 9, s. 36n.

²⁴ B.R. Wilson, *Secularisation*, w: M. Eliade (red.), *The Encyclopedia of Religion*, t. 13, New York 1987, s. 159–161.

²⁵ Nieco więcej światłą na rozumienie sekularyzmu rzuca samo pochodzenie tego terminu. Uważa się, że termin „sekularyzm” pojawił się najpierw w języku angielskim (*secularism*) za sprawą Gorga Jacoba Holyoake ((1817–1906). Ten angielski nauczyciel i działacz społeczny żył w czasach burzliwego rozwoju kapitalizmu przemysłowego, w którym pracownicy fizyczni, szczególnie niewykwalifikowani, byli skazani na straszną nędzę, bez jakiegokolwiek nadziei poprawy. G.J. Holyoake nie chciał pozostać obojętnym i bezczynnym, widząc, że religia jest bezsilna wobec tak poważnych problemów społecznych, tym bardziej, że w jego kraju głową państwa była jednocześnie głową Kościoła. Wraz z grupą towarzyską doprowadził do powstania w 1851 r. ruchu, który miał się zajmować z jednej strony problemami związanymi tylko z ziemskim bytowaniem człowieka, z drugiej zaś stanowić wyraźną alternatywę dla ateizmu. Ruch ten nazwano *secularism*, od angielskiego słowa: *secular* – świecki. E.S. Waterhouse, *Secularism*, w: J. Hastings (red.), *Encyclopædia of Religion and Ethics*, New York 1955, t. 11, s. 347.

a w konsekwencji do absolutyzowania własnej perspektywy. Wydaje się, że człowiek „pozbawiony religijnego słuchu” szybciej może wejść na drogę szaleństwa, zarozumiałstwa i samozniszczenia. Tragiczne wydarzenia XX wieku potwierdzają tę tezę. Również, patrząc na kulturę u progu XXI wieku, można powiedzieć, że to właśnie sekularyzm, a więc czynienie z Boga „wielkiego nieobecnego” leży u podstaw dramatu, który przeżywa wielu ludzi uczestniczących w walce między „kulturą życia” a „kulturą śmierci”. Osłabienie bowiem wrażliwości na Boga prowadzi do osłabienia wrażliwość na człowieka, na jego godność i w ogóle życie²⁶.

O możliwości przezwyciężenia sekularyzacji i sekularyzmu – propozycje ks. Tadeusza Dajczera

Opisane powyżej zjawiska sekularyzacji i sekularyzmu stają się znaczącą cechą współczesnej kultury. Prowadzą one do różnorodnych, negatywnych skutków, które można określić mianem „nihilizm”. Istotę nihilizmu dobrze streścił Friedrich Nietzsche w kilku zdaniach. Pierwsze jest bardzo znane i brzmi: „Bóg umarł, i to myśmy go zabili”²⁷. Drugie jest bardziej opisowe: „Nihilizm oznacza: brakuje celu; brakuje odpowiedzi na pytanie dlaczego”. Nihilizm oznacza, że najwyższe wartości tracą swoją wartość. Zakłada: „że nie istnieje prawda, że nie ma żadnej absolutnej struktury rzeczy, żadnej rzeczy w sobie. To, że rzeczy mają swoją strukturę [...] jest hipotezą całkowicie zbłądną. Nie istnieje zgoła świat prawdziwy. Nie ma prawdy”²⁸.

Czy zarysowane powyżej błędy współczesnej kultury są nieuleczalne? Jak pomóc współczesnemu człowiekowi, szczególnie młodzieży,

²⁶ Jan Paweł II, *Evangelium vitae*, Rzym 1995, nr 21, 22. Więcej na temat rozumienia sekularyzacji i sekularyzmu czytelnik może znaleźć w: P. Mazanka, *Zródła sekularyzacji i sekularyzmu w kulturze europejskiej*, Warszawa 2003.

²⁷ F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, Warszawa 1991, s. 168.

²⁸ F. Nietzsche, *Pisma pozostałe 1876–1889*, Kraków 1994, s. 245n.

która gubi się w różnych filozofiach, ideologiach i religiach, co więcej, unika egzystencjalnych pytań (na które nie może znaleźć konkretnych odpowiedzi): czy życie ma sens? kim jestem? skąd przychodzę i dokąd zmierzam? co czeka mnie po tym życiu?

Czy istnieje remedium na powyższy stan, chociażby o ograniczonym wprawdzie zasięgu, ale mimo to skuteczny? Na pewno „lekarstwa” istnieją. Można nawet je dokładnie wskazać (trudniej je jednak zastosować): 1. powrót do filozofii klasycznej i 2. do ożywionego doświadczenia religijnego.

Dlaczego filozofia klasyczna? Można wykazać, iż filozofia ta (a więc wysiłek rozumu jako takiego i mądrość z niej wypływająca) zawiera w sobie mocne i skuteczne antidotum na problemy współczesnej kultury. Posiada „punkty odniesienia” dla próby uzdrowienia samego rozumu²⁹. Filozofia klasyczna nie zatrzymuje się i nie wyczerpuje w analizie doczesności, bowiem właściwą sobie naturą wychodzi poza porządek doczesności. Sięga do Absolutu jako osobowej przyczyny wszystkiego, co istnieje. Nie ma w niej miejsca na to, co nazwano tu sekularyzmem. W ramach tej filozofii sekularyzm (z wszystkimi swoimi konsekwencjami) nie ma uzasadnienia. Takie pojęcia jak: „Bóg”, „dusza ludzka”, „racjonalność świata”, to nie „*focus imaginarius*”, o których nie można nic powiedzieć, ale to realnie istniejące rzeczywistości.

Drugim „lekarstwem” na współczesną sekularyzację i sekularyzm zajmował się ks. T. Dajczer. Będąc teologiem i religioznawcą (fenomenologiem religii), ale także zaangażowanym duszpasterzem, poprzez swoją pracę naukowo-dydaktyczną oraz posługę kapłańską starał się ożywiać wiarę osób, z którymi się spotykał, oraz osłabić, zneutralizować skutki postępującej sekularyzacji i sekularyzmu. Chciał ożywić przede wszystkim doświadczenie religijne, czyli otwartość człowieka na Boga. Dostrzegał zagrożenie, które niesie za sobą pierwsza z omówionych powyżej cech sekularyzacji – radykalną autonomię człowieka.

²⁹ Jak filozofia klasyczna może zaradzić na bolączki współczesnego człowieka, zob. w: J. Reale, *Zło nekające współczesnego człowieka i lekarstwo, które można na nie znaleźć*, „Ethos” (2001), nr 56, s. 15–17.

Zauważał, że Bóg jest ciągle „w tle”, a nie w centrum naszego życia, a dzieje się tak, dlatego że „Bóg jest dla mnie za mały, bo ja jestem taki wielki”³⁰.

Zdaniem T. Dajczera w każdym z nas istnieje rodząca się z ran grzechu pierwotnego „postawa samowystarczalności, kiedy nie potrzebuję Boga, nie potrzebuję Eucharystii. Nawet gdy przychodzę do kościoła na Mszę świętą, nie potrzebuję Boga, bo jakoś sobie radzę w życiu, przychodzę z obowiązku. W centrum jest moje «ja», nie Chrystus, nie Eucharystia”³¹.

Podobnie dzieje się z przeżywaniem świąt religijnych. W homilii na uroczystość Świętej Bożej Rodzicielki Maryi mówił, że Święta Bożego Narodzenia podlegają, tak jak inne uroczystości, procesowi sekularyzacji: „Jak twoje Boże Narodzenie? Dziękuję, dobrze. Tylko szkoda, że nie ma takiej pogody, jaka być powinna w nasze polskie Boże Narodzenie: mróz pod nogami, dużo śniegu i pełne słońce, i dalekie dzwonicie sanek [...]. Nawet nie zdajemy sobie sprawy z tego, jak historia przynosi nam coraz większe odarcie z tego, co wielkie i święte, właśnie z sakralności. A przecież rok liturgiczny to niezwykle dar Kościoła, niezwykle dar Ducha Świętego danego nam przez Kościół, abyśmy mogli żyć coraz bardziej Chrystusem i towarzyszącą Mu zawsze Maryją [...]. Rok liturgiczny jest po to, abyśmy mocą wiary przenosili się w tamte tajemnice Jezusowe, abyśmy towarzyszyli Jezusowi i Maryi w tych wydarzeniach zbawczych, najważniejszych wydarzeniach w historii świata”³².

Filozofia klasyczna słusznie podkreśla, że każdy człowiek jest bytem „uwikłanym” w wiele relacji, jest „bytem relacyjnym”. W tym miejscu filozofia spotyka się z religią. T. Dajczer podkreślał, że najważniejszą relacją jest relacja człowieka do Boga, która leży u fundamentów religii. Religia ta przybiera kształt wiary, nadziei i miłości. Religia nie powstaje z inicjatywy człowieka. Jest to przede wszystkim inicjatywa Boga.

³⁰ J. Michalik, *Wstęp*, w: T. Dajczer, *Tajemnica wiary*, s. XII.

³¹ T. Dajczer, *Tajemnica wiary*, s. 16–17.

³² Tenże, *Ewangeliczny radykalizm. Homilie biblijne z lat 1991–1994 (wybór)*, Warszawa 2019, s. 106–108.

T. Dajczer wnikliwie, ale jednocześnie pięknie opisał początki tej religijnej relacji na przykładzie wiary Abrahama. „Wiara jako zjawisko całkiem nowe, pojawiła się w historii ludzkości wraz z osobą Abrahama. W religiach dawnych kultur bóstwa nie zwracały się do człowieka poprzez słowo, manifestowały swoją obecność poprzez przyrodę: we wschodach czy zachodach słońca, w zmianach pór roku czy w fazach księżyca. Tymczasem Abraham słyszy słowa, które nie pasują do żadnych znanych mu zjawisk: «Wyjdź z ziemi ojczystej i z domu twego ojca do kraju, który ci wskażę» (Rdz 12, 1–3). W przypadku Abrahama po raz pierwszy w historii ludzkości pojawia się Bóg, z którym człowiek może nawiązać osobową relację, tzn. dialog. [...] To jest odkrycie zdumiewające, że człowiek może spotkać się z Bogiem. [...] Od Abrahama zaczyna się zupełnie nowa religia, bo Abraham porzuca religię mitu, aby dorastać do religii historii. [...] Abraham uczy się nowej relacji z Bogiem, który do niego przemawia. [...] Żeby zrozumieć czym jest wiara, musimy zrozumieć Abrahama”³³.

Żydowski filozof Abraham J. Heschel podobnie pisze na temat wiary: „Wiara nigdy nie jest jednostronna – to relacja między człowiekiem a Bogiem. Wiara jest tylko wtedy rzeczywista, kiedy nie jest jednostronna, lecz obopólna. Człowiek może polegać na Bogu, jeśli Bóg może polegać na człowieku. Możemy pokładać w Nim nadzieję, ponieważ On pokłada nadzieję w nas”³⁴.

Zakończenie

Warto podkreślić, że współczesny człowiek ciągle posiada bardzo ważne narzędzia do stawienia czoła napierającym sekularyzacji i sekularyzmowi. Dysponuje rozumem i wiarą, które sprawiają, że – bardziej lub mniej świadomie – pragnie żyć w prawdzie oraz w dobru i dzięki

³³ Tenże, *Mocą wiary*, Warszawa 2009, s. 3–15.

³⁴ A.J. Heschel, *Człowiek nie jest sam: filozofia religii*, Kraków 2008, s. 147.

nim może odkrywać i odkryć sens własnego istnienia. Nic dziwnego więc, że religia pomimo różnych kryzysów wciąż istnieje, co więcej, można zauważyć dzisiaj występowanie zjawiska przeciwnego do zaniku religii. Chociaż od ponad 100 lat głosi się poglądy, że religia traci na znaczeniu i odchodzi w przeszłość, to jednak wciąż ponad dwie trzecie Europejczyków należy do jakiegoś Kościoła czy wspólnoty eklezjalnej bądź religii. Wprawdzie tworzy się swoista medialna wiara w erozję wiary i zmierzch Kościołów³⁵, to jednak można zauważyć zarysowujący się coraz bardziej proces desekularyzacji i ożywienia religii.

„Lekarstwem” na współczesny nihilizm, który stanowi owoc sekularyzmu, jest filozofia klasyczna i dobrze przeżywana religia. W ich ramach człowiek dowiadyuje się bardzo istotnej prawdy o sobie, mianowicie że nie jest wyłącznie samą dziejowością, ma bowiem swą naturę, istotę, tożsamość. Jest osobą, która stanowi ontyczny fundament samej dziejowości. Dowiadyuje się również, że nie jest absolutnym centrum otaczającego świata, że ostatecznie wyszedł i zmierza w kierunku Boga, który jest najwyższą Prawdą, Dobrem i Pięknem, co więcej, jest najwyższą Miłością. Ostateczny cel osobowego istnienia może być więc przedmiotem badań nie tylko teologii i religii, ale także dobrze uprawianej filozofii. Słusznie zauważył Friedrich Schelling, że nie ma sensu pytanie o to, jak człowiek może dojść do Boga? Prawdziwe pytanie dotyczy raczej tego, dlaczego i jak mógł się od Boga oddalić? Odpowiedź na to pytanie znamy: człowiek odszedł od Boga, ponieważ sam siebie uczynił „miarą wszystkich rzeczy”, absolutnym centrum świata. Ocalenie może przynieść świadomie przeżywana religia i – powtórzmy – dobrze uprawiana filozofia, która już od starożytności nie w człowieku jako takim, ale w Bogu widziała „najwyższą miarę wszystkich rzeczy”.

³⁵ J. Mariański, *Sekularyzacja i desekularyzacja*, s. 13.

Rozważania o wierze jako uniwersalna książka katolicka

Młoda lingwistka, Rosjanka, chodziła do pewnej „nietykowej” moskiewskiej cerkwi, gdzie można było kupić książki katolickie, co jest niezwykle w prawosławiu. I tam właśnie w końcu lat 90. XX wieku kupiła *Размышления о вере* (*Rozważania o wierze*) ks. Tadeusza Dajczera, po rosyjsku, wydane w Nowosybirsku. Tę książkę wybrała i uznała ją za najlepsze dzieło o wierze. Dzisiaj jest katolicką siostrą zakonną, pracuje w Rosji. „Posługuje się” w swojej pracy książkami ks. T. Dajczera, również tymi eucharystycznymi, z których jedną przetłumaczyła na język rosyjski.

W Hiszpanii przed wieloma laty książka *Meditaciones sobre la fe* (*Rozważania o wierze*, po hiszpańsku) trafiła do spisu lektur zalecanych klerykom. Wielu ojców duchownych w Polsce polecało – i myślę, że nadal poleca – tę książkę swoim podopiecznym alumnom. *Rozważania o wierze* rozeszły się w setkach tysięcy egzemplarzy na całym świecie, w 36 krajach i w 30 językach¹. Skoro dzieło się rozchodzi, to znaczy, że wielu znajduje w nim impuls do wiary bądź jej odnowienia.

¹ Zob. *Najważniejsze wydania „Rozważań o wierze” ks. T. Dajczera*, w: L. Fic i in. (red.), *Chrześcijaństwo wśród religii świata. Księga dedykowana Księdzu Profesorowi Tadeuszowi Dajczero wi (1931–2009)*, Warszawa 2017, s. 47–50.

W Internecie znaleźć można liczne świadectwa podane w różnych językach (w tym po angielsku, ale i po polsku) o tej książce. Różni blogerzy, wrażliwi na treści religijne, dają wyraz, że ta książka do nich „przemawia”. Podobno nawet jakiś pastor protestancki bardzo się zainteresował *Rozważaniami o wierze...* Co sprawia, że to dzieło porusza tak wielu różnych ludzi? Skąd się bierze to zainteresowanie?

Książka jest pisana w języku ludzkiego doświadczenia. Przez to nie wymaga uprzedniej głębszej wiedzy czy jakiejś głębszej i szerszej znajomości teologii. Mistrz ks. T. Dajczera w zakresie religioznawstwa Mircea Eliade doszedł do wniosku, że człowiek jest istotą religijną i dlatego ukuł termin *homo religiosus* funkcjonujący od lat w naukach o religii.

Ks. T. Dajczera napisał „całkowicie katolickie” *Rozważania o wierze*, ale ich forma jest maksymalnie uniwersalna. Jest czytelna i zrozumiała dla *homo religiosus* z różnych kultur. Dlaczego tak się dzieje?

* * *

Większość filozofów poznania jest zgodna w twierdzeniu, że nie ma doświadczenia pozbawionego interpretacji, która zależy od uprzedniej wiedzy człowieka, od właściwych mu schematów interpretacyjnych. Na przykład dwóch ludzi patrzy na robaka. Jeden mówi: „ten robak skręca się z bólu”. A drugi: „ten robak radośnie wykonuje taniec godowy”. To, co widzą ci dwaj „obserwatorzy”, zależy od tego, jak są nastawieni i jak zwykli interpretować różne obrazy.

Jeśli odwołujemy się do sfery religijnej poznania, to z pewnością interpretacja zależy od wiary człowieka. Czy można napisać uniwersalną książkę religijną dla wszystkich religii? Rozstrzygnięcie tego pytania pozostawiam religioznawcom.

Doświadczenie zależy od interpretacji, a interpretacja zależy od religii, stąd chyba trudno byłoby napisać uniwersalne jedno dzieło dla wszystkich. Jednakże *Rozważania o wierze*, mimo powyższego stwierdzenia, gdzie tylko to jest możliwe, nawiązują do ogólnoludzkiego

doświadczenia. Przez to są niezwykle pogładowe. Na przykład słowo „talent” weszło do potocznego języka na całym świecie, również w krajach niechrześcijańskich. Rozumieją je ci, którzy nie znają przypowieści o talentach (Mt 25,14–30). Równocześnie każdy człowiek dotkliwie doświadcza jakichś niepowodzeń. Z *Rozważań o wierze* dowiaduje się, że jego niepowodzenia to talenty². I to szczególnie wartościowe talenty. Nie trzeba być chrześcijaninem, żeby tę prawdę odkryć.

Inny przykład: każdy rozumie, czym jest wolność, a czym zniewolenie. I każdy ma wyobrażenie, czym jest wolność serca. Dlatego dla wielu czytelników lektura podrozdziału *Nikt nie może dwom panom służyć*, rozdziału II z I części książki, pozwala zapragnąć wolności serca niezbędnej do prawdziwej wiary i poznania Boga. Pomaga podjąć zmaganie o wolność serca³.

Takie pojęcia, jak „zaufanie” i „nieufność” wskazują na doświadczenia wszystkim znane. *Rozważania o wierze* odsłaniają, jak niszcząca jest nieufność wobec Boga i dlatego ukierunkowują czytelnika ku zaufaniu⁴. W dalszym ciągu *Rozważań* ukazane jest, że pełne zaufanie to postawa dziecka wobec Boga⁵. Jest to tak przez autora dzieła „napisane”, że nie sposób tej postawy nie zapragnąć.

Kolejny przykład: niepokój. Dla nas wszystkich niepokój jest czymś nie do zniesienia, a każdy przecież życzyłby sobie pokoju. Jest to doświadczenie ogólnoludzkie. *Rozważania* przekonują, że brak wiary oznacza w praktyce niepokój, a wiara właśnie pokój⁶. Jak wobec tego nie chceć wierzyć?

Wszyscy ludzie, a zatem i chrześcijanie i niechrześcijanie, „mają” sumienia, dlatego doświadczają kuszenia do jakiegoś zła i doświadczają prób wiary. Może tylko tej ludzkiej wiary, że zdadzą egzamin, otrzymają pracę, że przeżyją do następnego dnia itp. „Nasilone” próby

² T. Dajczer, *Rozważania o wierze. Z zagadnień teologii duchowości*, Częstochowa 2012, s. 19–21.

³ Tamże, s. 27.

⁴ Tamże, s. 62n.

⁵ Tamże, s. 66–70.

⁶ Tamże, s. 126–131.

wiary to jest doświadczenie pustyni. Zatem pustynia jest ogólnoludzkim doświadczeniem, niekoniecznie chrześcijańskim. Z *Rozważań o wierze* w niezwykle pogładowy sposób, za pośrednictwem opisaney historii trzech przyjaciół na pustyni geograficznej, fizycznej, dowiadujemy się, że jest to doświadczenie niezbędne do naszej przemiany⁷. A któż nie chce się przemienić? Dowiadujemy się, że doświadczenie pustyni jest niezbędne do głębszego poznania siebie i Boga. Któż – jeżeli jest *homo religiosus* – nie chciałby poznać Pana Boga? Przekonanie o niezbędności pustyni w życiu pomaga widzieć jej sens i zaakceptować tę rzeczywistość.

W *Rozważaniach o wierze* szeroko omawiany jest jeszcze inny przykład. Każdy z nas „działa” w różnych dziedzinach. Mamy w tym działaniu do dyspozycji środki uboższe lub bogatsze. Nie zależy to od wyznania i od wiary człowieka. Z reguły więcej chcielibyśmy mieć tych bogatszych środków. *Rozważania o wierze* przekonują nas, że prawdziwie owocne są tylko środki ubogie⁸. To przekonywanie nie jest proste, bo rozum skłania się zawsze do środków bogatych. Chcemy dysponować siłą, środkami materialnymi, bogactwem. To mówi nam rozum. Ks. T. Dajczer po mistrzowsku uczynił owo przekonywanie pogładowym. Pomocne okazały się tu przykłady świętych. Św. Teresa od Dzieciątka Jezus swoją modlitwą wyjednała nawrócenie dla dwóch złoczyńców⁹. Św. Jan Paweł II wierzył w owocność środków ubogich i zgodnie z tą wiarą postępował, mianując kardynałem człowieka stojącego nad grobem¹⁰.

Trzecia część *Rozważań o wierze* traktuje o sakramentach, słowie Bożym, modlitwie i miłości jako sposobach aktualizowania się wiary. I tu dochodzimy do czegoś, co jest „wybitnie katolickie”. Jak w tym wypadku znaleźć odniesienie do uniwersalnych ludzkich doświadczeń? Tutaj pogładowość wydaje się bardzo trudna, bo na przykład łatwo ześlizgnąć się ku magicznemu pojmowaniu sakramentów. Jednak

⁷ Tamże, s. 135.

⁸ Tamże, s. 150n.

⁹ Tamże, s. 154–157.

¹⁰ Tamże, s. 158–160.

ks. T. Dajczerowi udało się powiązać sakramenty z konkretnymi doświadczeniami człowieka.

Często pragniemy się zmienić. Właśnie chrzest jest zaczątkiem naszego upodobnienia się do Chrystusa, zaczątkiem naszej przemiany¹¹. Bierzmowanie zostało powiązanie z doświadczeniem ogołocenia, ubóstwa, które jest niezbędne dla działania w nas Ducha Świętego i przez to ma głęboki sens¹². *Rozważania o wierze* wskazują na rzeczywistości możliwe do doświadczenia przez człowieka i jednocześnie związane z poszczególnymi sakramentami.

Dzieło to ukazuje, że Eucharystia jest związana z wyniszczeniem się, z *kenozą* Chrystusa¹³. Mogą niektórzy argumentować, że Chrystus uwielbiony nie doznaje już wyniszczenia, bowiem dokonało się ono na krzyżu. To prawda! Jednak Eucharystia jest uobecnieniem męki, śmierci i zmartwychwstania, bo one są „zapłatą” za nasze grzechy i ich przewyżczeniem.

Jezus Chrystus wyniszcza się z miłości do nas „tu i teraz”. Jest to rzeczywistość, która pomaga nam otwierać się na Eucharystię, gdy uświadamiamy sobie *kenozę* Chrystusa. Jesteśmy „zanurzeni” w rzeczywistość Eucharystii jako misterium cierpienia i Paschy Chrystusa. Eucharystia należy do „wiecznego teraz” Boga. Dla Niego nie ma odległości czasowej między Jego Męką a celebracją Eucharystii. W tym sensie wyniszczenie się Jezusa jest rzeczywistością ponadczasową.

Słowo Boże w *Rozważaniach o wierze* jest połączone ze sferą empiryczną. Słowo Boże łączy się z ideą słuchania, też z ideą obecności i spotkania z Bogiem. Obcując ze słowem Bożym, spotykamy się z żywym Bogiem i postępujemy zgodnie z Jego wolą¹⁴.

Modlitwa łączy się z całym naszym doświadczeniem, bo modlitwą jest każde nasze działanie skierowane ku Bogu. Jej najbardziej wymownym przykładem, który znajdziemy w *Rozważaniach o wierze*

¹¹ Tamże, s. 165–168.

¹² Tamże, s. 180n.

¹³ Tamże, s. 203–205.

¹⁴ Tamże, s. 207n, 212n.

jest modlitwa Guy'a de Larigaudie'a, który spostrzegał świat w sposób niezwykle zmysłowy. A zarazem był w tym postrzeganiu rzeczywistości nieustannie skierowany ku Bogu¹⁵.

* * *

Rozważania o wierze są książką niezwykle – powtórzę – pogładową. Sfera pogładowa nawiązuje do doświadczenia czytelnika i przemawia do jego wyobraźni. Jednak sfera ta nie jest czymś przypadkowym, bo odwołuje się do tego, na co jest wrażliwy *homo religiosus*. Z pewnością ks. T. Dajczerowi pomogły w tym wcześniejsze studia religioznawcze, przez które chciał bardziej poznać człowieka niż inne religie¹⁶. Interesował go *homo religiosus*. Pytał, prowadząc badania nad niechrześcijańskimi religiami: jaki jest człowiek religijny? *Rozważania o wierze* w dużej mierze odwołują się do uniwersalnego doświadczenia człowieka, którego przykłady podałem.

Z pewnością nie jest możliwe, żeby powstała książka duchowa adresowana do wszystkich *homo religiosus* wszystkich religii świata. Sądzę, że ks. T. Dajczer osiągnął pewne maksimum uniwersalności, jakie można uzyskać w książce katolickiej, pozostając w pełni katolikiem.

¹⁵ Tamże, s. 231–233.

¹⁶ Por. *Nauka służy wierze. Wywiad z prof. dr hab. Zofią Sokolewicz*, w: L. Fic i in. (red.), *Chrześcijaństwo wśród religii świata. Księga dedykowana Księdzu Profesorowi Tadeuszowi Dajczerowi (1931–2009)*, Warszawa 2017, s. 527n.

Sakrament obecności ks. prof. Tadeusza Dajczera z perspektywy psychologa-badacza i świadka życia

W ostatnim roku swojego życia ks. prof. Tadeusz Dajczer (1931–2009) opublikował trzy kolejne książki z dziedziny duchowości należące do serii *Rozważania o Eucharystii*. Jedną z nich był *Sakrament obecności*¹. Zdaniem autora *Przedmowy*, abp. Alfonsa Nossola, jest to „książka pod wieloma względami niezwykła. Z jej strony płynie ku nam przynaglenie do pogłębienia i radykalnej odnowy naszego obcowania z Bogiem Miłości”². Podobnie jak pozostałych pięć tomów zawiera nie tylko myśl, ale także kierownictwo duchowe poprzez tekst, formujące człowieka ku świętości, ku zjednoczeniu z Bogiem.

W niniejszym artykule rozwijam refleksje wokół tego dzieła dla ukazania jego wyjątkowości. Czynię to z perspektywy psychologa-badacza oraz, a może przede wszystkim, świadka życia ks. prof. Tadeusza Dajczera.

¹ T. Dajczer, *Sakrament obecności. Rozważania o Eucharystii (4)*, Warszawa 2009. Pozostałe dwa tytuły to *Mocą wiary* i *Nieodkryty Dar* (odpowiednio 5. i 6. część serii; nakładem Wydawnictwa FIDEI).

² *Przedmowa Arcybiskupa Alfonsa Nossola Biskupa Opolskiego*, w: T. Dajczer, *Sakrament obecności*, s. VI.

Łaski ku Eucharystii

Książka *Sakrament obecności* należy do sześcioksięgu poświęconego życiu Eucharystią w codzienności i dążeniu do świętości dzięki głębokiej więzi z Jezusem Eucharystycznym. Sześcioksiąg ten został wydany w latach 2008–2009, a jego powstawaniu towarzyszyły szczególne łaski. W jednym z tomów serii Ksiądz Profesor napisał, że pozostają one w ścisłym związku z jego osobistym spotkaniem ze św. Ojcem Pio w San Giovanni Rotondo, na dwa lata przed śmiercią świętego, a zwłaszcza z uczestnictwem w sprawowanej przez niego Eucharystii³.

Dlaczego właśnie w tym czasie dojrzewania do wieczności Bóg dawał ks. Tadeuszowi, tak intensywnie, łaski związane z Eucharystią? Wydaje się, że odpowiedź jest jedna: całe jego życie kapłańskie wyróżniało się szczególnym umiłowaniem i czcią Chrystusa obecnego w Najświętszym Sakramencie, co potwierdzają świadkowie jego życia, w tym pierwszych lat kapłaństwa⁴.

Był on tak bardzo przekonany o działaniu Boga w trakcie tworzenia *Rozważań o Eucharystii*, że nigdy nie mówił, iż są jego autorstwa. Podobnie jak nie przypisywał sobie *Rozważań o wierze* – książki, która jest od prawie trzydziestu lat światowym bestsellerem z dziedziny duchowości⁵. Gdy odwoływał się do niej, mówił: „w tej książce”

³ Por. T. Dajczer, *Przymóż nam wiary. Rozważania o Eucharystii* (3), Warszawa 2008, s. 119. Ksiądz Profesor spotkał się z Ojcem Pio w roku 1966.

⁴ Zob. np. świadectwa bp. Andrzeja Suskiego i Jana Jakubiaka w książce pod red. E. Sakowicza i in., *On jakby zniknął. O dziełach i osobie ks. prof. Tadeusza Dajczera*, Warszawa 2018.

⁵ *Rozważania o wierze* wydano po raz pierwszy w Meksyku w roku 1992, a po dwóch miesiącach w Polsce, w tym samym roku. Po dziś dzień książka ta nie schodzi z półek księgarskich. Jej wartość jest nie do przecenienia. Zaliczana do światowej klasyki duchowości, doczekała się tłumaczeń na 29 języków świata i została wydana w 36 krajach. Ojciec Wilfrid Stinissen w przedmowie do jej norweskiego wydania napisał: „Z głęboką powagą, wielką znajomością rzeczy, posługując się prostym językiem, wskazuje nam Autor właściwą i bezpieczną drogę wiary. [...] Polecam gorąco tę książkę. Jeżeli człowiek wyciągnie konsekwencje z tego, co tu czyta, będzie prowadzony nieuchronnie drogą świętości. Czy jest w życiu coś ważniejszego niż podążanie tą drogą?” (zob. tłumaczenie przedmowy o. W. Stinissena w wydaniu jubileuszowym *Rozważań o wierze*, Częstochowa 2017, s. 7).

lub „w *Rozważaniach o wierze*”. Względem *Rozważań o Eucharystii* wybrzmiewało to jeszcze dobitniej. W świadectwach czytelników pojawia się intuicja źródeł takiej postawy. Wybitna filozof religii s. prof. Zofia Zdybicka stwierdza: „Cykl rozważań o Eucharystii to teoretyczna i praktyczna teologia prowadząca na szczyty przeżyć mistycznych [...]. Całość robi wrażenie czegoś olśniewającego. Ma się wrażenie, jakby wielki reflektor oświetlający tę Największą i Najświętszą tajemnicę Eucharystii przesuwiał się i odkrywał coraz to nowe Jej bogactwa. Te niezwykle rozważania dotyczące Eucharystii rzucają także światło na duchowe życie, życie eucharystyczne ich Autora, Kapłana dojrzewającego do spotkania z Mistrzem [...]. Są to teksty natchnione; ks. Dajczer pisał je pod wpływem natchnienia”⁶.

Można powiedzieć, że w *Rozważaniach o Eucharystii* (ale też w wielu innych tekstach ks. Tadeusza) odzwierciedla się znamieny rys całego jego życia kapłańskiego – właśnie to umiłowanie Boga obecnego w Najświętszym Sakramencie i oddawana Mu w pokorze cześć. Zawsze celebrował mszę świętą w wielkim skupieniu i zapomnieniu o sobie. Był rozmodlony, a po Przeistoczeniu całkowicie skoncentrowany na postaciach eucharystycznych. Jedną z osób znających ks. Dajczera wspomina: „Niezwykłym doświadczeniem również było uczestnictwo w Eucharystii odprawianej przez Ojca Tadeusza. Nie mam pojęcia, jak to robił, ale jakby zniknął. Nie skupiał uwagi na sobie”⁷. Inna osoba, która pojechała do kościoła św. Teresy od Dzieciątka Jezus w Warszawie na Tamce, by uczestniczyć we mszy świętej celebrowanej przez ks. Dajczera, przyznała potem, że w ogóle „nie widziała” Ojca w czasie Eucharystii, nie była nim zainteresowana, mimo że specjalnie tam pojechała.

Ksiądz Tadeusz udzielał komunii świętej z wielką czcią i skupieniem, powoli, z delikatnością. Zatrzymywał się przy każdej osobie. Ukazywał

⁶ Z. Zdybicka, *Boży Pasjonat. Świadectwo*, w: K. Kamińska, R. Markowski i in. (red.), *Paścja wiary i Eucharystii. O dziełach i osobie ks. prof. Tadeusza Dajczera*, Warszawa 2013, s. 274.

⁷ D. Raczyńska, *On jakby zniknął. Świadectwo*, w: E. Sakowicz, W. Zagórska (red.), *On jakby zniknął. O dziełach i osobie ks. prof. Tadeusza Dajczera*, Warszawa 2018, s. 172.

jej przez moment Hostię z widoczną wiarą w obecność w Niej samego Boga. W takiej chwili stawało się niemal widoczne, że wiara ks. Dajczera pociąga ku większej głębi w obcowaniu z Jezusem Eucharystycznym osoby Go przyjmujące. „Już nikt nie będzie tak udzielał komunii świętej” – powiedziała do mnie z żalem i ze łzami w oczach pewna osoba z parafii św. Teresy od Dzieciątka Jezus w Warszawie na Tamce, gdy z powodu słabego zdrowia ks. Tadeusz nie mógł już sprawować Eucharystii w kościele.

Taki był autor *Sakramentu obecności* – duchowego przewodnika po życiu wiarą i Eucharystią w codzienności. Przyglądam się niżej wyjątkowości tego dzieła, biorąc pod uwagę wybrane aspekty życia wewnętrznego⁸ obecne w pismach duchowych ks. Dajczera. A są nimi: relacja spotkania, modlitwa nieustanna, inna docelowość oraz życie chwilą obecną.

Relacja spotkania

Sakrament obecności ukazuje, jak wielką wagę przywiązywał Ksiądz Profesor do relacji, jaka powinna łączyć osobę wierzącą z Osobą Jezusa Chrystusa obecnego w Eucharystii. Relacji, od której tak wiele zależy w dążeniu do świętości. Był między innymi znawcą wybitnej syntezy życia wewnętrznego dokonanej przez św. Jana od Krzyża,

⁸ We współczesnej teologii duchowości termin „życie wewnętrzne” używany jest często zamiennie z terminem „życie duchowe”, zaś pojęcie życia duchowego rozumiane jest jako „pozytywna odpowiedź, jaką chrześcijanin trwający we wspólnocie Kościoła świętego całym swoim życiem daje Bogu w Trójcy Jedynemu pod wpływem doświadczenia duchowego, którego bezpośrednim sprawcą jest Duch Święty” (M. Chmielewski, *Vademecum duchowości katolickiej. 101 pytań o życie duchowe*, Lublin 2004, s. 19). W całym tekście stosuję jednak określenie „życie wewnętrzne”, ponieważ aktualnie pojęcie duchowości i życia duchowego jest nadużywane i redefiniowane (np. w psychologii), a przez to stało się wieloznaczne. Ksiądz Tadeusz Dajczer, za sługą Bożym ks. Aleksandrem Zychlińskim, wybitnym znawcą życia duchowego, którego pisma bardzo cenił, najczęściej stosował określenie „życie wewnętrzne”, podkreślając, że nie chodzi tu o rzeczy nadzwyczajne, ale o zwykłą wiarę. To przez wiarę i w wierze realizuje się osobowa relacja z Bogiem (por. *Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 1994, nr 150).

doktora Kościoła. Poszukiwania duchowe ks. Dajczera związane były z możliwością praktycznego prowadzenia współczesnego człowieka do zjednoczenia z Bogiem, o którym piszą św. Jan od Krzyża czy św. Teresa z Ávila. Antropologiczną bazę ku temu prowadzeniu ks. Tadeusz odnalazł w relacyjności człowieka, a w szczególności w relacji określanej w literaturze humanistycznej jako relacja podmiotowa, relacja spotkania (Ja – Ty). Zjednoczenie z Bogiem widział jako szczyt tej relacji, a interesowały go podstawowe doświadczenia człowieka na drodze ku temu szczytowi, zwłaszcza w kontekście prowadzenia duchowego.

Określenia „relacja podmiotowa”, „relacja spotkania” (Ja – Ty) pochodzą z filozofii dialogu (z jej pierwszego nurtu), przede wszystkim od Martina Bubera, zainspirowanego myślą Ferdynanda Ebnera, należącego do cichych i mało znanych myślicieli współczesnych. W nurcie tym wyróżnia się dialogiczny paradygmat relacji Ja – Ty, która stanowi o najistotniejszej konstytucji życia każdego człowieka. Próbuje się też wyjaśnić, czym samo spotkanie jest. Księdzu Profesorowi bliskie było myślenie dialogików, włącznie z podejściem Gabriela Marcela. Zajmował się również relacją podmiotową z perspektywy religioznawczej i antropologicznej. Jednak przede wszystkim aplikował teorię na jej temat do praktyki życia wewnętrznego.

Chodzi tu o „spotkanie”, ale nie w sensie potocznym, tylko w znaczeniu najgłębszej formy relacji, jaka może zachodzić między człowiekiem a Bogiem i człowiekiem a człowiekiem. Jest ona przeciwieństwem relacji przedmiotowej, utylitarnej, instrumentalnej. W samej swej istocie jest relacją religijną. Autentyczny kontakt z Bogiem jako „absolutnym Ty” dokonuje się właśnie w spotkaniu. Samo spotkanie, jak zauważył M. Buber, jest czymś, co wymyka się wszelkiemu opisowi, stoi ponad myśleniem dyskursywnym⁹.

Spotkanie dokonuje się między dwoma osobami, a sposób istnienia osoby ludzkiej jest „obecnością” i odzwierciedla sposób istnienia Osoby

⁹ M. Buber, *Ja i Ty*, Warszawa 1992, s. 86.

Boga. Obecność jest definiowana w filozofii spotkania jako „istnienie dla”. Relacja spotkania to relacja dwóch obecności, które w momencie spotkania są całkowicie dla siebie, otwierają wzajemnie na drugiego całe swe istnienie¹⁰.

Jak wygląda to w praktyce? W *Sakramencie obecności* znajdujemy ważny dla życia wewnętrznego opis nawiązywania relacji podmiotowej z drugim człowiekiem w przestrzeni wiary: „Potrzebne jest inne spojrzenie [...]. Spojrzenie wiary. Wierzyć, to znaczy patrzeć inaczej, mieć czas, nigdzie się nie spieszyć. Przekraczać to, co dostępne tylko zmysłami. W każdej sytuacji, w której jestem z drugim człowiekiem, mogę próbować przebić się przez zmysły do tej innej rzeczywistości, o której wiem, że jest. Muszę tylko chcieć się przebić. Patrzę na jego twarz, a szukam jego myśli, szukam tego, co w nim się dzieje, a nie tego, co widać na twarzy. Mogę być ubogacony przez spotkanie z nim, kimkolwiek jest, ponieważ jest historią działania Boga w jego życiu”¹¹.

Dla ks. Dajczera niezwykle ważne było widzenie relacji spotkania w kontekście wiary, a od strony naukowej – w kontekście uprawianej przez niego w paradygmacie fenomenologicznym teologii duchowości. Aplikował wiedzę religioznawczą, antropologiczną i filozoficzną o relacji spotkania do teorii i praktyki życia wewnętrznego. Dokonał oryginalnej, fenomenologicznej analizy relacji spotkania w odniesieniu do drogi człowieka do Boga. Analizy prezentowanej językiem doświadczenia, a nie teorii, czego ilustracją jest przywołany wyżej fragment. Owoce tej analizy, a jednocześnie refleksji prowadzonej przez całe życie, są widoczne już w *Rozważaniach o wierze*, ale najpełniej ukazują się właśnie w *Sakramencie obecności*¹². Część pierwsza tej książki jest swoistym, dialogowanym „wykładem” wprowadzającym

¹⁰ Zob. np. J. Bukowski, *Zarys filozofii spotkania*, Kraków 1987; A. Węgrzecki, *O poznawaniu drugiego człowieka*, Kraków 1992; S. Szczyrba, *Problem relacji religijnej*, Łódź 2009.

¹¹ T. Dajczer, *Sakrament obecności*, s. 36.

¹² Ksiądz Profesor podejmował też temat relacji podmiotowej m.in. w konferencjach duchowych głoszonych w latach 1988–1994 do Ruchu Rodzin Nazaretańskich.

w istotę relacji Ja – Ty z drugim człowiekiem i z Bogiem, zwłaszcza obecnym w Eucharystii. Lecz również ze zjawiskami natury i ideami (tu tajemnicą). W rozdziałach części drugiej znajdujemy całkowicie oryginalną aplikację wiedzy o relacji podmiotowej do modlitwy przenikającej wszelkie czynności, do kwestii prawdziwego sensu i celu życia człowieka, do oczyszczania intencji czynności¹³, do troski o własne ciało jako doczesną świątynię spotkania z Boskim Ty czy do najbardziej osobistego kontaktu z Bogiem poprzez zwracanie się do Jezusa – Eucharystii. Całość dzieła świadczy o Księdzu Profesorze jako *par excellence fenomenologu życia wewnętrznego*.

Ośmielam się powiedzieć, że fenomenologiczny obraz relacji spotkania stworzony w *Sakramencie obecności* nie ustępuje pod względem głębi i odkrywczości analizom, jakich dokonali Martin Buber¹⁴, Gabriel Marcel¹⁵, Emmanuel Levinas¹⁶ czy Edyta Stein¹⁷. Z tym, że filozofowie ci prowadzili rozważania w języku dyskursywnym, a Ksiądz Profesor wypowiedział się językiem doświadczenia, językiem *les spirituels*¹⁸. Stosując to narzędzie, przedstawił w sposób prekursorski drogę do zjednoczenia człowieka z Bogiem widzianą z perspektywy rozwoju relacji Ja – Ty do Osoby Chrystusa obecnego w Eucharystii¹⁹.

Rozważania poświęcone w *Sakramencie obecności* relacji spotkania niosą wielką zachętę do życia nią w codzienności i dają

¹³ Więcej na temat oczyszczeń duchowych zob. np. R. Garrigou-Lagrange, *Trzy okresy życia wewnętrznego wstępem do życia w niebie*, Niepokalanów 2001.

¹⁴ M. Buber, *Ja i Ty*.

¹⁵ Zob. np. G. Marcel, *Od sprzeciwu do wezwania*, Warszawa 1965; *Homo viator. Wstęp do metafizyki nadziei*, Warszawa 1984.

¹⁶ Zob. np. E. Levinas, *Całość i nieskończoność: esej o zewnętrżności*, Warszawa 1998.

¹⁷ Zob. E. Stein/św. Teresa Benedykta od Krzyża, *O zagadnieniu wczucia*, Kraków 2014.

¹⁸ Por. Y. Congar, *Langage des spirituels et langage de théologiens*, w: *La mystique rhénane*, Paris 1963; zob. też B. Szewc, *Metoda i język pism duchowych ks. prof. Tadeusza Dajczera*, w: E. Sakowicz, W. Zagórska (red.), *Świadek wiary i miłosierdzia ks. prof. Tadeusz Dajczera (1931–2009)*, Warszawa 2019, s. 47–57, oraz M. Krupa, *Duch i litera. Liryczna ekspresja mistycznej drogi świętego Jana od Krzyża w polskich przekładach*, Gdańsk 2011.

¹⁹ Tak zażyła relacja człowieka z Bogiem możliwa jest jedynie w chrześcijaństwie, co przemawia też za jego wyjątkowością na tle innych religii świata.

wiele wskazówek, w jaki sposób to czynić. Podobnie jak inne teksty duchowe Księdza Profesora zawierają silny element formacyjny, wychowawczy i osobotwórczy. „Kluczową funkcją literatury tworzonej przez ks. prof. Tadeusza Dajczera – stwierdza ks. Bolesław Szewc – jest jej wymiar wychowawczy, czyli dydaktyczny, realizowany w charakterystyczny dla niego sposób. Owo wychowanie ma swój wyraźny cel. Jest nim pociąganie ku Bogu, który objawia się nam w Jezusie Chrystusie obecnym dla nas w Eucharystii. Jest to zatem wychowanie do miłości...”²⁰.

Takie były też rozmowy z ks. Dajczere, przebiegające w duchu spotkania dwóch obecności. Był człowiekiem relacji podmiotowej. To był styl jego funkcjonowania, sposób jego życia, bycia, obcowania z ludźmi, jego narzędzie pracy. Nie rozpoczynał kontaktu od załatwienia sprawy, zasięgnięcia informacji. Pierwszy był dla niego sam człowiek, jego dusza. Podczas rozmów z ks. Tadeuszem odnosiło się wrażenie, jakby nikt i nic nie było dla niego ważniejsze od osoby, z którą ma właśnie kontakt. Był całkowicie dla niej. Obdarzał ją całą swoją uwagą. Nigdzie się nie spieszył, ale wiedział, kiedy skończyć rozmowę. Sprawiał wrażenie człowieka zupełnie wolnego od swoich obowiązków, trosk. Promieniował spokojem i pogodą ducha. Tak rozmawiał z osobami, którym posługiwał, ale nie inaczej ze studentem, lekarzem podczas wizyty czy hydraulikiem wezwanym do awarii. Właśnie tak, jak jest to w relacji spotkania, która sama w sobie nie ma celu. Celem jest tu człowiek, samo jego istnienie, samo jego bycie²¹.

Gabriel Marcel mówi, że „dojrzewanie w człowieczeństwie” bazuje na dwóch filarach. Jednym jest rozwój w relacjach międzyludzkich (ku pełni relacji Ja – Ty), drugim – dogłębna refleksja nad własnym życiem, istnieniem i nad życiem ludzkim w ogólności. Jeżeli są to warunki dojrzewania w człowieczeństwie, to uważam, że Ksiądz Profesor w życiu swoim je spełnił.

²⁰ B. Szewc, *Jak odczytywać pisma ks. prof. Tadeusza Dajczera. Wskazówki metodologiczne*, w: E. Sakowicz, W. Zagórska (red.), *Świadek wiary i miłosierdzia*, s. 89–93.

²¹ Zob. G. Marcel, *Od sprzeciwu do wezwania*, s. 47–49.

Modlitwa nieustanna

Druga część *Sakramentu obecności* wydaje się w dużym stopniu przeniknięta pragnieniem ks. Tadeusza, towarzyszącym mu już od młodości, by modlić się nieustannie. Było to pragnienie siedemnastolatka, który myślał dopiero o powołaniu życiowym. Najpierw o poświęceniu się Ojczyźnie, potem o oddaniu życia na wyłączność Bogu. Już jako adolescent wiedział, że „trzeba modlić się cały czas”, ale wiązał to z emocjami, odczuciami. Było tak aż do drugiego roku kapłaństwa. W końcu przyszedł moment, że w książce, która stała się dla niego bardzo ważna, napotkał fragment mówiący, że modlitwa wcale nie musi wiązać się z odczuciami, może być sucha, nie trzeba jej kontrolować. Był to przypuszczalnie następujący akapit: „Powiedzcie sobie, iż modlitwa nigdy nie bywa tak rzeczywista i tak głęboka, jak wówczas, gdy rozwija się poza zasięgiem naszej świadomości odczuwalnej. Człowiek naprawdę modlący się traci siebie z oczu, całe jego spojrzenie jest zwrócone ku Bogu, a jest to spojrzenie czystej wiary, nadziei i miłości, którego częstokroć nie krzepi żadna rzecz widzialna, ani nawet odczuwalna. Powinniśmy mocno utwierdzić się w tej pewności, aby móc ufnie spojrzeć na rozwój naszego życia modlitwy”²².

Potrzeba ciągłego kontaktu z Bogiem i pytanie, jak czynić to w praktyce, to kolejny rys pism duchowych ks. Dajczera. W *Sakramencie obecności*, w rozdziałach dotyczących modlitwy, można znaleźć odpowiedź na to pytanie. Wystarczy żyć tym, co jest tam napisane, by modlić się stale, czyli możliwie jak najczęściej. To rodzaj przewodnika po takiej modlitwie. Może to być, nazwana i opisana przez ks. Tadeusza, „modlitwa czynnością właśnie wykonywaną” czy „modlitwa dotyku (dotyk wiary)”. Modlitwa, która pozwala nie ograniczać czasu przeznaczanego na kontakt z Bogiem do mszy świętej, medytacji, adoracji, różańca czy pacierza. Modlitwa, która może trwać cały dzień, niezależnie od okoliczności.

²² R. Voillaume, *Echa Nazaretu*, Kraków 1991, s. 77.

Inna docelowość

W *Sakramencie obecności* pojawia się też wątek „innej docelowości”. Mówi o nim w sposób syntetyczny rozdział *Prawdziwy sens i cel*. Inna docelowość wynika z innego widzenia świata i własnego działania, widzenia z wiarą – tak bardzo podkreślanego przez ks. Tadeusza, zwłaszcza w *Rozważaniach o wierze*. Bez tego spojrzenia wiary mówienie o zamianie doczesnego celu własnego działania na nadprzyrodzony jest czymś niezrozumiałym. Chodzi o ten aspekt życia wiarą, który dotyczy oczyszczania intencji, z jaką coś czynimy, oczyszczania działania z ukierunkowania na cel doczesny. W porządku nadprzyrodzonym – jak mówi Ksiądz Profesor – „to właśnie droga ma stawać się dla mnie celem”²³. Tą drogą mogą być, jak sądzę, na przykład próby uwalniania się wewnętrznym aktem od ukierunkowania na cel doczesny, które to ukierunkowanie więzi człowieka w tym świecie. „O ile łatwiejsze byłoby moje życie – pisze autor – gdybym żył, czy raczej próbował żyć – bo to przecież nie jest proste – bez tego doczesnego celu, pamiętając, że celem ma stawać się dla mnie sama droga. Droga ku tej Jedynej Wartości, dla której warto żyć”²⁴.

Zazwyczaj człowiek czyni coś, ale nie z myślą, że ma to być dla Boga, z miłości do Niego. Chce coś osiągnąć, uzyskać efekt końcowy, chce, by mu się powiodło, by termin został dotrzymany... Jest to całkowicie zrozumiałe, ponieważ – jak mówi psychologia – człowiek, w odróżnieniu od innych istot żywych, jest istotą, której czynności są celowe i kierowane świadomością²⁵. Jeśli nie stawia sobie celów albo do nich nie dąży, to znaczy, że jest w jakiś sposób zdeintegrowany, rozbity, nieharmonijny. Jeśli tak, to można by zapytać, jaki sens ma

²³ T. Dajczer, *Sakrament obecności*, s. 85. W cyklu *Rozważania o Eucharystii* Autor posługuje się pierwszą osobą liczby pojedynczej, jednak – jak sam wyjaśnia w nocie zamieszczonej w każdym tomie – czyni to nie dlatego, że mówi o sobie, że czyni wyrzucenia, ale z szacunku do czytelnika, „nie chcąc go nauczać czy pouczać”.

²⁴ Tamże.

²⁵ I. Kurcz, D. Kądzielawa (red.), *Psychologia czynności. Nowe perspektywy*, Warszawa 2002.

odrywanie celu od ludzkiej czynności? W jakim związku pozostaje ono do życia wewnętrznego?

Ksiądz Profesor przekonuje, że życie wewnętrzne ma się dokonywać właśnie poprzez oczyszczanie intencji własnego działania. Czynności, które stają się duchowe, stają się aktami wiary. Trzeba troszczyć się o drogę, o to „jak” czynić, dla kogo, a nie „co” robić. Jeśli efekt końcowy, cel doczesny jest główną pobudką działania, to nie ma życia wewnętrznego. Każda czynność ma stać się w końcu spotkaniem, za którym kryje się wieczne „Ty” Boga²⁶. Nie dokonuje się to bez trudu. „Ile konstrukcji myślowych, ile przywiązań, oparć musi się we mnie załamać, ile pewników życiowych – rozsypać, odpaść, by pojawiło się inne widzenie rzeczywistości, bym zaczął inaczej żyć – ŻYĆ TYM, BY KAŻDĄ CZYNNOŚĆ WYKONYWAĆ JEDYNIEM DLA JEZUSA EUCHARYSTYCZNEGO”²⁷ – pisze ks. Tadeusz Dajczer.

W świetle tak ukierunkowanego sposobu życia i mając na uwadze człowieka z pełnią jego przeznaczenia, widać wyraźnie, jak bardzo psychologia, zajmująca się przecież człowiekiem, jest ograniczona w swoich badaniach do „wierzchniej warstwy” jego zachowań. Warto mieć tego świadomość i uświadamiać to studentom psychologii. Psychologia to przecież nauka, która rodząc się, miała już z założenia być odcięta od „filozoficznych spekulacji” i metafizycznej warstwy ludzkiego życia. Jej powstanie w wieku XIX, jako nauki doświadczalnej, związane było z ideą pozytywizmu (jako filozofii poznania naukowego) i empiryzmu (jako koncepcji doświadczenia). Empiryzm jako filozoficzna teza o pochodzeniu naszej wiedzy o świecie z doświadczenia zmysłowego, i tylko z tego doświadczenia, zadomowił się trwale w psychologii, wynikiem czego jest nacisk kładziony na badania empiryczne jako wyłączne źródło wiedzy. Natomiast w metodologii badań psychologicznych owocuje to dominacją statystycznej analizy danych zbieranych za pomocą obserwacji, eksperymentów, ankiet i kwestionariuszy²⁸.

²⁶ T. Dajczer, *Sakrament obecności*, s. 85.

²⁷ Tamże, s. 107.

²⁸ Por. A. Niemczyński, *Odejście od empiryzmu w stronę teorii dla równowagi w badaniach nad rozwojem człowieka*, „Studia Psychologiczne” 56 (2018), nr 1–2, s. 12–23.

W psychologii naukowej trzeba ponad wszystko dokonywać obliczeń. Im bardziej skomplikowaną metodą statystyczną będą one dokonane, tym wyższe uznanie zdobędzie praca. Owszem, istnieje też w psychologii nurt personalistyczny, który widzi człowieka jako jedność psychofizyczno-duchową i tak rozumianym człowiekiem się zajmuje²⁹, ale jest to nurt niejako marginalny, poza *mainstreamem* psychologii akademickiej.

Chwila obecna

Współczesny człowiek żyje „tu i teraz”, ale w sensie powierzchowności, niestałości, niepodejmowania aktywności o celach wydłużonych. Gubi się wśród propozycji „kultury chwili”, jak nazwał ją Benedykt XVI³⁰. Coraz częściej jest ofiarą rzeczywistości wirtualnej, wpłataną w sieć Internetu, zniewoloną zaspokajaniem ciekawości, szukaniem przyjemności, uleganiem niskim zachciankom. Ma problem z refleksją, unika zadumy, rozprasza się, ma zaburzoną kontrolę impulsów. Karmi swoją duszę najnowszymi informacjami, przeglądaniem stron internetowych i oglądaniem filmików na you tube’ie, które rządzą jego czasem. Żyje rozproszeniami. Zyskuje cały świat przez kabel internetowy, a na duszy ponosi szkodę. Człowiek niemodlący się, który nie wie, co ma ze sobą zrobić, gdy zabraknie mu choćby jednego z mediów lub gdy ma chwilę samotności. Pytania św. Jana od Krzyża z *Pieśni duchowej* stały się bardziej aktualne dziś niż w jego czasach: „Dusze stworzone dla tak wielkich rzeczy i do nich powołane! Co czynicie? Nad czym się zatrzymujecie?”³¹.

²⁹ Zob. np. prace Viktora E. Frankla, Anny Gałdowej, Marii Straś-Romanowskiej, Małgorzaty Opoczyńskiej.

³⁰ Przemówienie Benedykta XVI podczas spotkania z duchowieństwem, Warszawa, Archikatedra św. Jana Chrzciciela, 25.05.2006 r., https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/podroze/pl_20060525_2.html (dostęp: 11.05.2020).

³¹ Św. Jan od Krzyża, *Pieśń duchowa*, Kraków 2010, nr 39,7, s. 343–344.

U Księdza Profesora mamy inną propozycję życia chwilą obecną. Jest to propozycja wchodzenia w głąb chwili obecnej, ponieważ Bóg jest i działa tylko w niej. Część druga *Sakramentu obecności* obfituje w myśli ukazujące, w jaki sposób, żyjąc chwilą obecną, żyć dla Boga:

„I te kroki, które stawiam na zaśnieżonym chodniku dotykają Ciebie, bo Ty, swoją obecnością bezmiaru, również chodnik podtrzymujesz w istnieniu – chociaż ciągle o tym zapominam.

Wszędzie pełno Ciebie...

Automatycznie wkładam klucz do zamka, przekręcam... Popycham drzwi, wchodzę do mieszkania i... *Przepraszam Cię, że znowu zapomniałem, iż w tym dotyku klucza i w ruchu otwierania zamka Ty jesteś obecny, Ciebie dotykam*³².

Nie jest to z pewnością refleksja teoretyczna. Ksiądz Profesor tak żył, chociaż nie mówił tu o sobie. Bóg był dla niego obecny we wszystkim. To Bóg, nie człowiek, przerywał rozmowę, gdy zadzwonił telefon czy domofon. W świecie, który w tempie przyspieszonym ucieka od wartości chrześcijańskich, ks. Dajczer pozostawia konkretne wskazówki, jak żyć każdą chwilą dla Chrystusa, jak nie zmarnować życia.

Wydaje się, że Ksiądz Profesor spotyka się w tej prawdzie o życiu głębią chwili obecnej z Ojcami Kościoła. Oni mówili o „przytomności umysłu”: człowiek im jest bliżej Boga, tym bardziej jest przytomny, tym umysł ma bardziej trzeźwy, ponieważ jego myśl jest oczyszczona z przeszłości i nie zajmuje się zbyt przyszłością, tylko na tyle, na ile jest to konieczne. Człowiek jest kimś więcej niż swoimi myślami czy uczuciami. One mają być oczyszczone.

Po lekturze *Prawdziwego sensu i celu* łatwiej uświadomić sobie, że człowiek jest kimś więcej niż swoim naturalnym ukierunkowaniem na cel, naturalnym finalizowaniem spraw, zaspokajaniem ciekawości,

³² T. Dajczer, *Sakrament obecności*, s. 98.

uleganiem impulsom, szukaniem przyjemności. Ma odkrywać siebie, jako właśnie tego, który jest kimś więcej i przeznaczonym do czegoś więcej.

Refleksja końcowa

Stawiam tezę, że podczas gdy *Rozważania o wierze* zostały w Polsce i na świecie w znacznym stopniu odkryte i nazwisko ks. Dajczera związane jest przede wszystkim z nimi, tak *Rozważania o Eucharystii* na ich odkrycie czekają. Nie mają zbyt podatnego gruntu. To początek drogi. Tymczasem niereligijny człowiek XXI wieku (człowiek zdesakralizowanego Zachodu) – jak nazwałby go Mircea Eliade³³ – nie interesuje się życiem wewnętrznym. Czy odkryje i skorzysta z tych wyjątkowych treści?

Sam Autor mówił, że książki te powstały w innej epoce jego życia niż *Rozważania o wierze*, mając na myśli własną drogę duchową. Napisał je kapłan dopełniający swojej drogi, w drzwiach którego stała już wieczność. Etap ten związany jest z osiągnięciem przez człowieka dojrzałego tzw. integralności ontycznej³⁴. Rodzi się wtedy pełnia mądrości i refleksji, pełnia dystansu do rzeczywistości, zwłaszcza emocjonalnego jej przeżywania.

Na tym etapie mądrościowym, przynoszącym człowiekowi perspektywę eschatologiczną, a jednocześnie w pełni rozwoju duchowego samego Autora powstały treści o głębi, a zarazem prostocie, wyjątkowej. Można się z nimi nie rozstawać, wciąż na nowo je rozważać, modlić się

³³ Pisma Eliadego przeniknięte są myślą o zdesakralizowanym świecie nowożytnym i człowieku świeckim, który odwrócił się od religii. Przykładowo, już w książce *Mity, sny i misteria* (opublikowanej po raz pierwszy w Paryżu w 1957 r.) Eliade pisze, że większość ludzi mu współczesnych nie uczestniczy w autentycznym życiu religijnym. A w *Sacrum i profanum* (pierwsze wydanie w Hamburgu, w tym samym roku) mówi o człowieku niereligijnym, który odrzuca sakralność świata i akceptuje tylko „świecką” egzystencję, oczyszczoną z wszelkich domieszek religijnych.

³⁴ E.H. Erikson, *Dzieciństwo i społeczeństwo*, Poznań 1997, s. 279–281.

nimi. Wystarczy przeczytać jedno, dwa zdania i mieć pokarm duchowy na cały dzień, i na resztę życia. „Tej książki nie da się po prostu przeczytać – napisał o *Sakramencie obecności* abp Alfons Nossol. – Trzeba ją medytować, do niej powracać, stopniowo odkrywać jej wewnętrzne bogactwo”³⁵. Zatem korzystać z niej podobnie, jak z *Naśladowania Chrystusa* Tomasza à Kempis.

³⁵ *Przedmowa Arcybiskupa Alfonsa Nossola*, s. VI.

**Postówie –
fascynacje ks. profesora Tadeusza Dajczera:
religia pierwotna a człowiek współczesny**

Księdza Profesora Tadeusza Dajczera spotkałam po raz pierwszy 14 grudnia 1981 roku. Był to drugi dzień stanu wojennego. Miałam zaszczyt być recenzentką Jego pracy habilitacyjnej. Z recenzenta powoli stałam się uczennicą. Długo dochodziłam do tego, by zrozumieć, że się od Niego uczę.

Chciałabym opowiedzieć o fragmencie tej mojej drogi. Ten 14 grudnia był takim trudnym dniem. Nie było telefonów, nie można było sprawdzić, czy kolokwium [habilitacyjne – E.S.] na pewno się odbędzie. Pojechałam na Bielany, tak na wszelki wypadek. „Przekopałam się” przez Lasek Bielański, bo wtedy było mnóstwo śniegu, ale wszyscy byli na miejscu, czekali. I colloquium się odbyło.

Praca habilitacyjna Księdza Profesora dotyczyła wierzeń Indian kalifornijskich i oparta była nie, jak to zwykle bywa, na intensywnych antropologicznych badaniach terenowych, ale na bardzo głęboko przeżytych i przemyślanych materiałach pisanych, publikowanych. Rozprawa była napisana pod wyraźnym wpływem Mircei Eliadego, w tamtym czasie bardzo znanego religioznawcy. Mówiono o nim, że w ogóle powiedział „ostatnie słowo” w zakresie teorii religii, jeżeli w nauce w ogóle można powiedzieć „ostatnie słowo”. Książdz Profesor,

pisząc o Indianach, wychodził od ich mitu założycielskiego, przy czym przyjął antropologiczne rozumienie mitu założycielskiego. W jakim sensie? W takim, że mit odpowiada na pytania egzystencjalne ludzi.

Mit w ujęciu antropologów i religioznawców nie jest fałszem ani iluzją, ani fikcją literacką, ale mitem żywym w tym sensie, że odpowiada na egzystencjalne pytania swych „nosicieli”: skąd wziął się człowiek? co się z nim dzieje po śmierci? jaki jest początek świata, zwierząt i roślin, i ich związki z człowiekiem? Mit jest źródłem norm społecznych, a takie umiejętności, jak uprawa roli, kowalstwo etc. nie są wynalazkiem ludzi, ale darem Stwórcy, jakiejś Istoty Najwyższej. Spotkanie ze zwierzęciem, udane wykonanie narzędzia, bez niezręcznego uderzenia, które mogłoby zniweczyć jego przyszłą skuteczność, to znaki, które trzeba odczytać. Zabitą zwierzynę należy traktować z szacunkiem i przeprosić za zadanie jej śmierci. Podobny cel mają obrzędy zapewniające płodność roślin, które też należy zbierać z pełnym szacunkiem, szacunkiem dla życia, które zostało dane przez Stwórcę.

Rytuály pozwalają ludom pierwotnym na powracanie do mitu, powtarzanie czasu Początku. Odczytywanie znaków umożliwia poruszanie się człowieka w jego małym Świecie bez naruszania norm społecznych, bez naruszania *sacrum*. To mit i związane z nim symbole, symbole życia i jego odnawiania się, jak np. zmiany pór roku, ruch księżyca i słońca etc., umożliwiły Indianom powiązanie codzienności z rytuałem w jedną spójną całość i odczuwanie bezpośredniego związku z całym otaczającym ich światem, pośrednio z Absolutem.

To zwłaszcza ta jedność świata i człowieka tak frapowała ks. Profesora. Odczuli to też obecni na colloquium profesorowie. Ksiądz prof. Jan Łach, po wielkich pochwałach na temat wysokiego poziomu pracy, powiedział żartobliwie, że na korzyść habilitanta trzeba również zapisać to, że mimo ewidentnego zauroczenia wierzeniami Indian pozostał wierny religii katolickiej.

Po colloquium rozmawialiśmy dłuższą chwilę o Jego pracy. Ksiądz Profesor Dajczer emanował radością i pewnego rodzaju zachwytem, mówiąc o wierzeniach Indian. Jego znany nam uśmiech płynął, zdaje

się, z Jego serca. I jakby wręcz zazdrościł Ksiądz Profesor Indianom, że potrafią w ten sposób odczuwać jedność świata, ich świata. W pewnym momencie, w jakiś naturalny sposób Ksiądz Profesor podjął wątek katechezy. Wskazywał na jej braki. Wyraźnie miał do tego bardzo osobisty stosunek.

Drugi raz spotkaliśmy się na ul. Oboźnej, w Katedrze Etnologii Uniwersytetu Warszawskiego. Ksiądz Profesor wygłosił wtedy na seminarium krótkie rozważania na temat immanencji i transcendencji mitu. I znów wróciliśmy do rozmowy o katechezie. Miałam świeże doświadczenia, bo moi dwaj synowie niedawno ją ukończyli. Na pewno przedstawienie trudnych do wyobrażenia dziejów Stworzenia dzieciom żyjącym w świecie, w którym myślenie symbolami zostało bardzo ograniczone, nie jest proste.

Potem nie miałam już sposobności rozmawiać z Księdzem Profesorem. Ofiarował mi na pamiątkę *Traktat o historii religii Eliadego*, w oryginale francuskim, z którego korzystał w czasie pisania pracy. Była to w roku 1981 bardzo cenna książka.

Już po latach, gdy byłam na emeryturze (choć jeszcze dane jest mi kontynuować moją powinność nauczyciela akademickiego), odezwała się, jakby Jego wysłannik, Pani Profesor Wanda Zagórska, prosząc o napisanie wspomnienia. Pani Profesor towarzyszy mi do dziś w dyskusji na temat różnic między językiem antropologów i nauczania Kościoła. Wtedy, jak pamiętam, wahałam się – to było tak dawno, a ja byłam stara i schorowana. Potraktowałam to na początku jako jeszcze jedno trudne, obciążające mnie, zadanie. Ale wróciła pamięć tamtych spotkań i stopniowe uświadamianie sobie ich znaczenia w moim życiu.

Gdy byłam, po pewnym czasie, nieco unieruchomiona po wylewie krwi do oka, słuchałam, a potem czytałam *Rozważania o wierze*. Była to, jest to, cudowna książka. Miałam nieodparte przeświadczenie, że wskazując na nasze codzienne grzechy i zaniedbania, Ksiądz Profesor chce pokazać, jak bardzo one, niewinne z pozoru, utrudniają nam dostęp do Boga. Próbuję wiązać tę naszą codzienność z Absolutem, rozpoznawać

Boga. W *Rozważaniach o wierze* Ksiądz Profesor prowadzi nas prostą drogą pogłębianej w codzienności wiary, by stopniowo budzić w nas potrzebę rozwoju wewnętrznego, bez którego nasze zjednoczenie z Bogiem już tu na ziemi nie byłoby możliwe. Osoby bliskie Księdzu Profesorowi dodają, że nie mógłby skutecznie przekazywać nam tej nauki bez nieustannej pracy nad własnym rozwojem wewnętrznym. Pomyślałam wtedy, że jak podstawowym zadaniem antropologa jest słuchanie ludzi, tak Ksiądz Profesor uczy nas słuchania Boga, a to nie jest łatwe.

Dzisiejszy świat zda się zapomniał o symbolice Pisma Świętego. Ewangelię o Narodzeniu Dzieciątka Jezus i pasterzach, prostych ludziach, którzy potrafili czytać znaki i dzięki temu poszli za Gwiazdą, współczesny człowiek gotów jest pomylić z baśnią. Zachowałam we wspomnieniu z dzieciństwa, że Ewangelia ta wzbudziła we mnie wielką empatię, współczucie dla Świętej Rodziny. Ale aby tej empatii nie zgubić, potrzebny jest dalszy krok ku jej pogłębieniu, tak aby pojąć głęboki sens Świętych Narodzin. To trudny krok w katechezie.

Świat Indian był stosunkowo niewielki, jego ścieżki dobrze im były znane. Mieli osobisty stosunek do drzew, zwierząt... do żywej przyrody, ale często i to, co my uważamy za martwą przyrodę, dla nich tętniło życiem – góry, kamienie.

My odbieramy świat w kawałkach, mamy dziesiątki tysięcy specjalizacji, teorii wyjaśniających fragmenty. Po odkryciu tzw. niebiańskiej cząstki Higgsa jeden z fizyków na posiedzeniu Polskiej Akademii Umiejętności w Krakowie powiedział, że znamy mniej więcej 5% tego, co konieczne, by wyjaśnić Wszechświat [... – E.S.]. Momentami, gdzieś w głębszy, w ciszy – co się niezwykle rzadko nam zdarza – odczuwamy jedność ze światem. Intuicyjnie. Nie potrafimy odczytywać symboli, które mogłyby nam pomóc w jego scalaniu. Trudności jednak mnożą się. Człowiek coraz częściej posługuje się myśleniem obrazowym, karmionym uproszczonymi wizjami świata w niezliczonych, nieraz prostackich, serialach filmowych i programach telewizyjnych. *Show business* utrudnia nam w dużej mierze rozumienie złożoności Świata,

w tym społeczeństwa ludzi. Nie rozpoznajemy symboli naszej cywilizacji. Przyczyn jest wiele, a globalizacja jest tylko jedną z nich.

U początku europejskiego uprzemysłowienia, u początku nowożytnej nauki leży świecki mit Natury i Rozumu stworzony przez [... – E.S.] filozofię Oświecenia i ideologię równości i własności rewolucji francuskiej. Jesteśmy rozdarci między: Objawieniem – Pismem Świętym oraz Ewangelią a świeckim mitem Oświeceniowym – Mitem Rozumu i Natury. Nie wolno go jednak lekceważyć. Był w nim też protest przeciw ówczesnym błędom Kościoła, a raczej jego hierarchii i głęboko niesprawiedliwej strukturze społecznej, strukturze władzy. A przecież wartości, o których teraz każdy tak chętnie rozprawia, nie istnieją w próżni. Wartości chrześcijańskie osadzone są w Ewangeliach. Wartości liberalne w świeckim Oświeceniowym, Micie Natury i Rozumu. Zwolennicy każdego z tych źródeł wartości walczą ze sobą. Jesteśmy świadkami tej walki.

Przez jakiś czas pokładaliśmy nadzieję, że Prawa Człowieka z ich godnością osoby ludzkiej staną się wspólnym mianownikiem naszej różnorodności kulturowej. Tak się jednak nie dzieje. Francuska filozof Chantal Delsol w *Eseju o Człowieku Późnej Nowoczesności* (2000, 2003), wydanym w Polsce w świetnym tłumaczeniu Małgorzaty Kowalskiej z Białegostoku, już na przełomie wieków wyrażała niepokój, pisząc, że to pojęcie podmiotu zdolnego do niezależności duchowej „wyparowuje w mętym panteizmie, podmiot tonie w nowych formach podporządkowania” (s. 13), w których wcale nie zauważamy. To niebezpieczeństwo jest trudne do zauważenia, ale powoli staje się widoczne. Sygnalizują to m.in. filmy artystyczne. I tu przypominam mi się książeczka Gertrudy Stein o Picassie. Przedstawia sytuację po pierwszej, a przed drugą wojną światową. Opisuje malarstwo i twierdzi, że zmiany, które nastąpiły po pierwszej wojnie światowej, nie były zauważane przez ogół, natomiast były zauważane przez artystów, odczuwali je artyści. Autorka ta sądzi, że artyści obdarzeni są szczególną wrażliwością zauważenia czegoś, czego ogół nie jest jeszcze w stanie zauważyć.

Ksiądz Profesor T. Dajczer doradza nam powrót do Pisma Świętego, do Ewangelii z ich symbolami. To droga do jedności z Bogiem i ze Światem, to, co było udziałem Indian kalifornijskich w całkowicie innej kulturze. Ale jak trudno realizować to w tak już podzielonym i „wypranym” z myślenia symbolicznego społeczeństwie? To już papież Benedykt XVI zwrócił uwagę w czasie swej podróży do Czech (2009 r.), że przechodzący Mostem Karola w Pradze ludzie nie znają imion umieszczonych tam figur świętych. Ale chyba nie ma innej drogi, choć zawsze powstaje pytanie, czy można zawrócić bieg historii, zmienić kierunek rozwoju cywilizacyjnego.

Zadaniem badacza jest „wątpić”. Ale pozostaje nam Wiara. I nauka Natchnionych Nauczycieli takich jak Ksiądz Profesor.

Chciałabym na koniec podziękować Pani Profesor Wandzie Zagórskiej za dyskusje na temat języka antropologów i nauczania Kościoła. Dialog międzydyscyplinarny jest zawsze bardzo trudny, co nie znaczy, że nie należy go prowadzić.

Dziękuję!

Religie świata – świat religii
Seria pod redakcją
Eugeniusza Sakowicza i Krzysztofa Sakowicza (1–9)
Eugeniusza Sakowicza (10–22)

The World of Religions – Religions of the World
The Series under the direction of Eugeniusz Sakowicz and Krzysztof Sakowicz (vols. 1–9);
of Eugeniusz Sakowicz (vols. 10–22).

1. Eugeniusz Sakowicz, *Religioznawstwo*, 2009.
2. Eugeniusz Sakowicz, *Religie ludów pierwotnych*, 2009.
3. Eugeniusz Sakowicz, *Religie niechrześcijańskie w Polsce*, 2009.
4. Robert Maszkowski, *Obraz Jezusa w Koranie i wczesnej tradycji muzułmańskiej na podstawie literatury niemieckojęzycznej*, 2009.
5. Christopher Grzelak, *The „Inclusive Pluralism” of Jacques Dupuis, its Contribution to a Christian Theology of Religions, and its Relevance to the South African Interreligious Context*, 2010.
6. Wiktor Chmielarczyk, *Wielki mistrz Lao-tsy i Mała Teresa z Lisieux*, 2010.
7. Joseph Grzywaczewski, *Prayer of God’s Friend According to Clement of Alexandria*, 2012.
8. Joseph Grzywaczewski, *La religion catholique en Pologne dans le contexte des autres pays d’Europe*, 2012.
9. Piotr Stawiński, *Boży eksperyment. Purytanie w siedemnastowiecznej Ameryce*, 2012.
10. Eugeniusz Sakowicz, *Uniwersytet katolicki. Teksty – bibliografia – dokumenty*, 2012.
11. *Wschód Zachodowi. Greckie hymny ku czci łacińskiego biskupa Ambrożego z Mediolanu. Tłumaczenie z języka greckiego i komentarz ks. Grzegorz Jaśkiewicz*, 2012.
12. Joseph Wolinski, *Sans cesse engendrés dans le Christ-Jésus. Treize études patristiques*, 2013.
13. Joseph Grzywaczewski, *Appointing Bishops in the First Centuries*, 2013.
14. Krzysztof Witko, *Przejście. Śladami paschalnej wiary po krainie teologii*, 2014.
15. Kamila Pawelczyk-Dura, *Rosyjskie prawosławie w okresie wczesnosowieckim 1917-1927*, 2014.
16. Joseph Grzywaczewski, *Hippolytus an Enigmatic Figure*, 2014.
17. Krzysztof Witko, *Nie bądź niedowiarkiem, lecz wierzącym. W kręgu teologii chrześcijańskiej egzystencji*, 2015.
18. Leonard Fic, *Buddyzm w kulturze Zachodu*, 2016 (wyd. 1 i 2), 2017 (wyd. 3).
19. Leonard Fic, *Zbawienie w buddyzmie*, 2016, 2017 (wyd. 2).
20. Paweł Szuppe, *Nowe ruchy religijne z perspektywy teologiczno-duszpasterskiej Kościoła Katolickiego*, 2017.
21. Paweł Szuppe, *Polskojęzyczna bibliografia dotycząca sekt i nowych ruchów religijnych (2005–2016)*, 2017.
22. Eugeniusz Sakowicz, *Badacz i znawca religii przeszłości i doby współczesnej ks. prof. dr hab. Tadeusz Dajczner (1931–2009)*, 2020

