

**P. Ćwiek, Z. Krzyszowski, A.  
Pietrzak, I. S. Ledwoń, T. Dola, P.  
Sikora, M. Rusecki**

---

## **Dyskusja**

---

Biblioteka Teologii Fundamentalnej 2, 105-114

---

2007

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

## DYSKUSJA

Ks. P. ĆWIEK

Z faktu, że nie mamy klasycznej definicji, nie wynika, że nie mamy żadnej innej. I akurat L. Wittgenstein, który był tutaj cytowany, i jego językowe uchwycenie znaczenia w kontekście użycia, to nic innego jak próba podania definicji opisowej. I różne nieklasyczne definicje też są formami definicji.

Dwie uwagi do referatu Ks. prof. Doli. Pierwsza: często pojawia się odnośnienie Hicka do Kanta. Otóż zdaje mi się, że bardziej jest to odwołanie się Hicka do Moore'a. Nawet podane przez Hicka przykłady w jego ostatniej książce to parafraza przykładów Moore'a. Rozumiem, że Hicka bardziej nobilituje odwoływanie się do Kanta, ale mimo wszystko jest on w obrębie filozofii analitycznej, a to właśnie Moore.

Jeszcze jedno dopowiedzenie. W ścisłym sensie mówimy, że nie ma jednej teologii religii, że one są poszczególne: teologia religii niechrześcijańskiej czy inne. Otóż nie istnieje również filozofia religii jako jedna całość – są konkretne filozofie aplikowane do religii.

Ks. Z. KRZYSZOWSKI

Chciałbym zapytać Ks. prof. Dolę, czy w budowaniu tych kryteriów, które on wymienił, teologowie religii wspominają jeszcze dzieło P. de la Boullaye'a *L'étude comparée des religions. Essai critique?* W ponad tysiącstronicowym opracowaniu wyłożył on niezwykle jasno klasyczne zasady porównywania religii. Czy współcześni teologowie religii powołują się jeszcze na tę książkę

i zajmują się tymi kryteriami? Czy kryteria są raczej budowane w nowym stylu?

Trudno określić, czym jest religia – zauważył Dr P. Sikora. Czy sport jest religią? U nas odpowiedź na to pytanie muszą znać już studenci pierwszego roku religiologii. Kiedy J. Dupuis SI był w Krakowie, długo z nim rozmawiałem i wielokrotnie pytałem, co się dzieje z katolickimi teologami religii, którzy, jadąc do Azji i zajmując się teologią religii i innymi religiami, po pewnym czasie nie potrafią jasno przedstawić katolickiego stanowiska co do wyjątkowego charakteru religii chrześcijańskiej. Dupuis potwierdził, że jeżeli wejdzie się w teologie innych religii, czy może bardziej w dialog z innymi religiami, to po pewnym czasie naprawdę jest trudno mówić o wyjątkowości chrześcijaństwa. Dupuis sam miał pewne kłopoty i przyznaje, że każdy teolog, który głęboko wchodzi w teologię innych religii, ma ten problem.

O obecności tego niepokoju wspomniał Dr Sikora. Chciałbym jeszcze wspomnieć francuskiego teologa – J. M. Verlinde'a, który miał prelekcję na KUL-u. Przestrzegał wówczas przed mieszaniem pojęć religijnych i posługiwaniem się elementami innych religii w naszym wyznaniu, gdyż prowadzi to do katastrofy.

## A. PIETRZAK SVD

Chciałbym przytoczyć ciekawą opinię jednego z teologów azjatyckich. Dotyczy ona sposobu poznawania religii, a w konsekwencji implikuje ostateczny kształt teologii religii i realizację projektów misyjno-ewangelizacyjnych Kościoła. Michael Amaladoss SI, wspomniany już przez O. Ledwonia, zwraca uwagę na to, że teolodzy popełniają błąd, zawężając źródło poznania religii niechrześcijańskich tylko do ksiąg świętych i opracowań. Jego zdaniem, jest to niewystarczające. Mówi, że konieczne jest poznanie aktualnej sytuacji religijnej. Przypomina, że współczesne religie niechrześcijańskie w Azji są rzeczywistościami dynamicznymi, podlegają przemianom, przechodzą przez procesy inkulturacyjne, które dotyczą zarówno elit społeczno-religijnych, jak i zwykłych wyznawców. Amaladoss twierdzi, że zbudowanie teologii religii, poprawnej metodologicznie i adekwatnej do realizacji posłannictwa Kościoła, koniecznie implikuje badanie, zwłaszcza tzw. religijności popularnej.

## I. S. LEDWOŃ OFM

Jeśli chodzi o referat Ks. prof. T. Doli, mam dwa pytania: jakie Ksiądz profesor odnosi wrażenie w trakcie studium literatury z zakresu pluralistycznej teologii religii i jej krytyki, jeśli chodzi o wykorzystanie dorobku teologii fundamentalnej w polemice z teologią pluralistyczną? I drugie pytanie: wykorzystywanie paradygmatu dialogu chrześcijaństwa z judaizmem do dialogu z religiami pozachrześcijańskimi lansuje także C. Geffré; czy tego typu przeniesienie jest uzasadnione i czy można twierdzić, że dialog z judaizmem może być paradygmatem dialogu z religiami pozachrześcijańskimi?

Natomiast jeśli chodzi o referat Dr. Sikory, to absolutnie nie zgadzam się z tym, że można Jana Pawła II nazwać pluralistą, skoro mówił, że u podstaw wszystkich religii leży działanie Ducha Świętego w religiach (to też zresztą jest obecne w wypowiedziach II Soboru Watykańskiego), ponieważ pluralizm wyklucza chrystocentryzm i na jego miejsce wprowadza coś innego. Logocentryzm, soteriocentryzm, regnocentryzm, o których mówią pluraliści, to erzac chrystocentryzmu. Jana Pawła II nie można więc nazwać pluralistą tylko dlatego, że mówił o powszechnym działaniu Ducha Świętego, ponieważ uznawał jedyne pośrednictwo Jezusa Chrystusa, a wszystkie inne pośrednictwa dopuszczał jedynie wtedy, gdy z niego wypływają.

Moje zaś pytanie do Dr. Sikory jest następujące: zdaniem Knittera, warunkiem dialogu jest równość wszystkich partnerów, czyli brak jakichkolwiek roszczeń do posiadania prawdy czy do jakiejś nadrzędnej pozycji. Natomiast W. Kasper twierdzi, że warunkiem przystąpienia do dialogu jest zachowanie tożsamości partnerów dialogu – każdy partner dialogu przystępuje do niego z tym, co świadczy o jego tożsamości. Chrześcjanin uczestniczy zaś w dialogu ze świadomością wyjątkowości, nadrzędności Objawienia i zbawienia w Chrystusie. Czy zatem jest możliwy jakikolwiek dialog chrześcijaństwa z religiami pozachrześcijańskimi, biorąc pod uwagę te dwie koncepcje, bo taki był temat tego referatu, i jak ten dialog miałby wyglądać? Jaki byłby jego ostateczny cel? Czy taki, jaki proponują pluraliści czy inny?

Ks. T. DOLA

Jeśli chodzi o pytanie, czy Hick znajduje się bardziej pod wpływem I. Kanta czy G. E. Moore'a, to w tekstach krytycznych, które analizowały poglądy Hicka, czy w tekstach samego Hicka, które miałem w ręku, nigdy nie znalazłem jakiegoś bezpośredniego odniesienia do Moore'a, natomiast wszędzie jest mowa o tym, że Hick w swoim myśleniu jest zależny od Kanta. Być może – i to byłoby ciekawe – gdyby Książd się tym zajął i przeanalizował teksty Hicka, udałoby się wykazać, że pozostaje on bardziej pod wpływem Moore'a niż Kanta.

Poglądy P. de la Boullaye'a są dla pluralistów mało interesujące i nieaktualne. Oni, wydaje się, starają się raczej uwzględnić, jak to widać w tekstach Knittera, tendencje, które byłyby wyjściem nie tylko w stronę innych religii, ale nawet w stronę tych ludzi, którzy nie przyznają się do żadnej religii. Świadczy o tym jego wypowiedź, że w sprawie równowagi ekologicznej możemy liczyć nie tylko na porozumienie z wyznawcami innych religii, ale także z różnymi ruchami ekologicznymi, dlatego należy szukać kryteriów, które byłyby tworzeniem takich fundamentów dla dialogu, które łączyłyby religie i pozareligijne nurty myślowe. Stąd też refleksja P. de la Boullaye'a, która zmierzała raczej do wyeksponowania różnic między religiami i badania tych różnic, jest dla nich mało interesująca.

Wykorzystanie teologii fundamentalnej w dyskusji z pluralistami? Oczywiście, że jest to możliwe. Przytoczyłem przykład dyskusji, która toczyła się już pod koniec XIX i w XX w., jeśli chodzi o możliwość dotarcia do historycznego Jezusa. Problem nazwany hasłowo *Jezus historii – Chrystus wiary* jest ciągle aktualny, także w tych dyskusjach z pluralistami, w których mówią, że Jezus, którego dzisiaj znamy, to efekt wiary Kościoła, soborów, wpływu greckiej metafizyki, a nie biblijnych źródeł. Myślę więc, że te znane już refleksje byłyby bardzo użyteczne. Jednocześnie widziałbym potrzebę odniesienia się do pluralistycznej teologii religii w wykładzie teologii fundamentalnej. Nieuwzględnienie tych nurtów myślowych byłoby niepełnym wykładem teologii fundamentalnej. Należałoby też zwrócić uwagę na sposób myślenia, który jest bliski pluralistycznej teologii religii, a który kard. J. Ratzinger, dziś Benedykt XVI, określał duchem relatywizmu, duchem po-oświeceniowym. Dla tego typu myślenia kryterium

prawdy stanowi eksperyment, wyłącznie rozum, ale nie objawienie; opowiada się ono za względnością w dochodzeniu do prawdy, bo nie ma możliwości odkrycia obiektywnej prawdy. Ta problematyka powinna być obecna w naszym wykładzie teologii fundamentalnej, ponieważ uwrażliwiamy słuchaczy na tę mentalność, która jest współczesną mentalnością – mentalnością subiektywizmu, relatywizmu, zwątpienia w możliwość dotarcia do prawdy. Jan Paweł II w *Fides et ratio* nazwał wspomnianą mentalność pokusą rozpaczy współczesnego człowieka, pozostającego pod wpływem postmodernizmu.

Czy dialog chrześcijaństwa z judaizmem może być paradygmatem w dialogu chrześcijaństwa z innymi religiami? Wydaje się, że nie. I też nie to było postulatem prezentowanych w referacie poglądów teologicznych w tej kwestii. Oczywiście tylko w wielkim skrócie w ostatnim punkcie wskazałem na problem nieuwzględniania odrębnych relacji chrześcijaństwa do judaizmu i chrześcijaństwa do innych religii – są to dwie zupełnie różne rzeczywistości, stąd wydaje się, że dialog prowadzony z judaizmem nie może być paradygmatem dla dialogu chrześcijaństwa z innymi religiami. Trzeba zdać sobie sprawę z tego, że dialog z judaizmem jest innym dialogiem – dotyczy innych rzeczywistości religijnych niż dialog chrześcijaństwa z innymi religiami.

## P. SIKORA

Zacznę *ad vocem* Ks. prof. Doli. Zauważyłem, że istnieje pewne napięcie pomiędzy teologami, którzy na pierwszym miejscu stawiają dialog z judaizmem, a tymi, którzy prowadzą dialog z religiami dalekowschodnimi. Ci pierwsi są trochę „Jakubowi”, a drudzy „Pawłowi” – pierwsi podkreślają zakorzenienie chrześcijaństwa w Pierwszym Testamencie, drudzy pytają, czy trzeba obrzezać umysł, żeby stać się chrześcijaninem? I sugerują, że Upaniszady mogą dla hindusów pełnić identyczną rolę w przygotowaniu do przyjęcia Ewangelii i Chrystusa jak księgi prorockie czy Tora pełnią w życiu Żydów. Ci zaś, którzy dialogują z judaizmem, mówią: „nie, nie”, Tora jest wyjątkowa, chrześcijaństwo jest zakorzenione w religii Izraela, istnieje między nimi konieczny związek. Ja nie rozstrzygam, kto ma rację – zaznaczam tylko, że dostrzegłem takie napięcie.

Odpowiadając na postawione pytania, zacznę od czwartego, ponieważ wydaje się, że pokazało największą słabość tego, co powiedziałem, a mianowicie: brak jasnego określenia celu dialogu. Postaram się więc odpowiedzieć na ten brak. Celem dialogu z jednej strony jest zrozumienie, miłość, wspólnota, czyli przekroczenie tożsamości „upadłej” – uzyskiwanie przez odgraniczenie: „ja jestem sobą przez to, że nie jestem innym”; odkrycie i dojście do jak największej jedności z tymi, którzy mówią np. „jesteśmy buddystami, a nie chrześcijanami”. Z drugiej strony jego celem jest coraz pełniejsze, a w ostatecznej perspektywie pełne, poznanie prawdy, poznanie Boga, zjednoczenie z Nim. To są dwie strony tego medalu, ponieważ chrześcijaństwo mówi: kto miłuje, ten zna Boga, kto nie miłuje, ten Boga nie zna, w związku z czym nie jest tak, że poznanie to jedno, a miłość, zjednoczenie z drugim człowiekiem to co innego.

Przechodząc do pytania o różnicę Kasper – Knitter. Moim zdaniem, O. I. Ledwoń zbyt skrajnie interpretuje Knittera. Knitter nie mówi, że musimy zrezygnować z naszego przekonania o posiadaniu prawdy, tylko krytykuje roszczenie do posiadania pełnej prawdy – ostatecznej i nieprzekraczalnej. Można ten Knitterowy postulat zrozumieć jako zachętę do rezygnacji z roszczenia „to ja posiadam pełnię prawdy w sposób ostateczny i nieprzekraczalny”. Występując z takim roszczeniem, nie mogę przystąpić do dialogu z innym, który ma się odbywać na równych prawach. Natomiast jeśliliby uznać, że to „prawda mnie posiada”, a nie ja ją, to nawet wierząc, że Jezus Chrystus jest ostatecznie pełnym i nieprzekraczalnym objawieniem Boga – tutaj nie zgadzam się z Knitterem, który tego nie uznaje – nie roszczę sobie pretensji, że to ja posiadam objawienie Chrystusowe w sposób pełny, ostateczny i nieprzekraczalny. Na końcu referatu próbowałem wspomnieć o tej apofatycznej tradycji Kościoła i radykalizującym ów apofatyzm objawieniu Chrystusowym. Mogę zatem powiedzieć, że do mojej chrześcijańskiej tożsamości należy świadomość, że ja osobiście nie posiadam, ani nawet Kościół jako wspólnota nie posiada, prawdy w sposób pełny, ostateczny i nieprzekraczalny; mogę się tu powołać na nauczanie chociażby II Soboru Watykańskiego, który mówi w *Dei verbum*, że Kościół zmierza ku pełni prawdy; czy *Fides et ratio* Jana Pawła II, w której to encyklice papież pisze, że w sferze wiary każda poznana prawda jest tylko etapem ku pełni

prawdy, którą poznamy w wieczności. Poznajemy prawdę wiary w sposób apofatyczny, przez niewiedzę. Ojcowie Kapadoccy uczą, że uznanie naszych pojęć za właściwe ujęcie prawdy jest bałwochwalstwem. Do naszej chrześcijańskiej tożsamości należy świadomość, że właściwe poznanie Boga jest poznaniem Go jako niepoznawalnego, przekraczającego wszelkie poznanie. Możemy zatem otworzyć się na innych, możemy przyznać, że oni mogą nas czegoś nauczyć o tym niepoznawalnym Bogu. Chrystocentryczna świadomość, że Chrystus, wcielony Logos, jest *arche* całego stworzenia, w niczym tu nie przeszkadza. Przeciwnie, pozwala uznać, że wyznawcy innych religii w swojej rzeczywistości – tam, gdzie żyją, mogą Go poznać. Choć być może wyrażają to poznanie w sposób inny niż ja: jeśli pozwolę, by mnie uczyli i będę uczestniczył w ich doświadczeniu oraz w wyrazie tego doświadczenia, to sam pełniej poznam prawdę. Ponadto bardziej poznam ich samych i do nich się zbliżę, odkryję np., że nie ma między nami pewnych domniemanych barier lub też przekroczę pewne granice i tym samym zbliżę się do Boga, o co przecież chodzi w chrześcijaństwie. Tu nie ma sprzeczności. Sądzę, że Knitter dobrze ujmuje kwestię posiadania – nieposiadania pełni Objawienia, natomiast wątpliwe jest jego rozumienie, czym jest objawienie Jezusowe: czy jest to tylko to, co Pan Jezus powiedział, czy coś więcej.

Co do M. Amaladossa – tutaj mogę się tylko zgodzić: rzeczywiście, nie możemy czytać samych tekstów. Dialog musi wymagać doświadczenia tej żywej religii, uczestnictwa w żywym doświadczeniu. Dialog obejmuje również rozmaite „religie ludowe”, choć może też istnieć dialog międzymonastyczny, dialog komisji ogólnokościelnych. Istnieją różne formy dialogu, ale wszystkie wymagają żywego uczestnictwa.

Co się dzieje z teologami zaangażowanymi w dialog, że nie potrafią oni mówić o wyjątkowości chrześcijaństwa? Być może jest tak, że teologowie ci po prostu pokornieją, odkrywając, iż coraz więcej mogą się nauczyć od buddystów, hinduistów, żydów, muzułmanów... Stąd coraz trudniej przyjąć im postawę wyższości: jestem wyjątkowy; posiadam pełnię prawdy; formy religijności, w których uczestniczę, są jedyne i najlepsze...

Jeśli chodzi o definicje opisowe w filozofii L. Wittgensteina, to nie mogę się zgodzić. Wittgenstein twierdził, że nie wszystkie słowa mają definicje,



choć uznawał, że próbujemy definiować pojęcia, ponieważ mamy tendencję, żeby coraz dokładniej je określać. Moim zdaniem, kwestie religijne wymykają się jednak naszemu wysiłkowi definiowania; nie spotkałem jednej definicji religii, którą by wszyscy przyjmowali i która doskonale by pasowała do wszystkich zjawisk, które chcielibyśmy nazywać religijnymi, a nie pasowałyby do tych, których byśmy nie chcieli tak określać. Dlatego też sugerowałem, że może lepiej zrezygnować z takich prób i pokornie zgodzić się, że „religia” jest terminem, który ma nie całkiem określone, wciąż na nowo wymagające dookreślenia granice stosowalności.

Ks. M. RUSECKI

Pojawiają się różne wątki rozważań, a nie ma jeszcze uporządkowanych podstawowych spraw metodologicznych. Mianowicie: dążymy do rozważań nad religiami, nad wartościami zbawczymi religii. Tymczasem nie powiedzieliśmy jeszcze, czym jest teologia religii i – ewentualnie – co jest jej ścisłym przedmiotem. Otóż teologię religii można rozumieć dwojako: albo z punktu widzenia Objawienia chrześcijańskiego, czyli biorąc pod uwagę nasze spojrzenie na wszystkie religie, fenomeny religii, jakie były w historii, są i będą, a to z tego względu, że Objawienie chrześcijańskie w Jezusie Chrystusie jest absolutnie uniwersalne: Chrystus wczoraj, dziś i na wieki; albo z punktu widzenia teologii religii, czyli objawienia.

Zacznijmy od pierwszego sposobu. Przez pryzmat Chrystusa możemy patrzeć na całą rzeczywistość i to bez obawy, że wypaczymy jakąkolwiek religię, że jej nie docenimy, że będziemy ją lekceważyć. Przeciwnie: ich wartość wyrasta z tego, że są objęte zbawczym i objawieniowym dziełem Chrystusa.

Podjęmowane są rozważania na temat definicji religii: czy definiować ją z punktu widzenia religioznawczego, filozoficznego, czy też teologicznego. Otóż proponujemy to już od dawna: tylko komplementarne ujęcia mogą być najbardziej właściwe, a więc to, co nauki religioznawcze, włącznie z historią religii, etnologią religii i innymi dyscyplinami wiedzy, mówią nam opisowo o religiach. Na ten fenomen próbują spojrzeć nauki filozoficzne, ustalając jakieś ogólne, zarysowane pojęcie religii, uzasadniając realność istnienia Absolutu, co jednak jeszcze nie stanowi o religii.

I wreszcie, jak już to zostało wspomniane, na religie możemy spojrzeć z punktu widzenia teologii religii, czyli z punktu widzenia objawienia, które ostatecznie wyjaśnia nam istotę religii, albowiem nauki religioznawcze czy filozofia nie sięgają istoty religii, czyli Boga, ponieważ to sam Bóg nas pouczył, On nam się objawił. Czy w Piśmie Świętym będzie pojawiał się termin „religia” (czy inne terminy, jak bojaźń Boża, pobożność, świętość itd.), czy nie, to idea religii jest objawiona, bo Bóg wychodzi i przemawia do człowieka – przemawia do wszystkich. Przez Jezusa Chrystusa ujawnił się wszystkim ludziom – jest dostępny dla nas.

Jeżeli przyjmujemy objawieniową genezę religii, to odpadają takie pojęcia, jak pojęcie religii naturalnej czy inne definicje – to nie jest ważne, bo nie ustalamy socjologicznie, czym jest religia. W dzisiejszych czasach zaczyna panować jakiś socjologizm – socjologowie określają rzeczywistość i choćby wypowiadali się na jakies tematy ignoranci, to przyjmujemy to, bo to „przecież określa nauka”, bo „socjolog powiedział”. Od tego typu aprioryzmów czy uproszczeń musimy odchodzić, poddawać to zdecydowanej krytyce, albowiem inaczej utopimy religię w przesądach.

Pojęcie religii kształtuje się więc w świetle tych trzech nauk i dopiero dzięki nim będziemy mieli w miarę zobiektywizowane pojęcie.

Żeby to pojęcie precyzyjnie zdefiniować, trzeba określić pochodzenie religii. Pluraliści nie pytają, skąd pochodzą religie; nie pytają nawet, czy coś jest religią, i czy np. islam w świetle widzenia objawienia Chrystusowego jest religią, czy nie. To nie jest błahy problem. A jeżeli zapytamy o to, widzimy, jakie mogą być konsekwencje tzw. dialogiczne. Jeśli więc przystępujemy do dialogu, musimy stawiać pewne wymagania. Poza tym kategoria dialogu w pluralizmie religijnym stała się kategorią nadrzędną – postawiono ją nad prawdą, objawieniem, zbawieniem, ponieważ dialog ma służyć łączeniu ludzi, żeby mogli się „dogadywać”. Nieważne, że pominiemy w tym dialogu Chrystusa, bo nam przeszkadza – będziemy jednak czegoś poszukiwać: rzeczywistości pisanej przez wielkie „R” i wtedy dopiero będziemy mogli prowadzić dialog, a więc „coś”, „gdzieś”, „może”..., ale my dialogujemy, i to jest istotne. Musimy więc w dialogu stać na gruncie prawdy, o czym przypomina dekret o ekumenizmie i co tak często powtarzał Jan Paweł II, o czym zresztą wszyscy jesteśmy przekonani. Nie wolno dać

się zwozić różnego rodzaju mglistym teoryjkom. Proszę zauważyć, że dziś nie mówi się już o religiach, ale o tradycjach religijnych. A po co? Żeby rozmyć, bo tradycje mogą być ludowe lub inne, ale to już nie religia, bo w tej chodzi o kontakt, o żywą więź człowieka z Bogiem; a w tradycjach o przekaz ludowy, jakieś obyczaje itp.