

**A. Kubiś, P. Sikora, H. Seweryniak,
G. Chrzanowski, I. S. Ledwoń, M.
Rusecki, A. Pietrzak, K. Kałuża, Ł.
Kamykowski, J. Cuda, T. Dzidek, T.
Dola, G. Dziewulski, W.
Tabaczyński**

Dyskusja

Biblioteka Teologii Fundamentalnej 2, 202-220

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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

DYSKUSJA

Ks. A. KUBIŚ

Pragnę odczytać tekst soborowy dotyczący referatu problematyki Objawienia w Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium*, gdzie w numerze 2 czytamy: „(...) a wierzących w Chrystusa postanowił zgromadzić w Kościele Świętym, który już od początku świata ukazany poprzez typy, cudownie przygotowany w historii narodu izraelskiego i w starym przymierzu, ustanowiony w czasach ostatecznych, objawiony został poprzez wylanie Ducha Świętego, a w końcu wieków osiągnie swe chwalebne dopełnienie. Wtedy zaś, jak to czytamy u świętych ojców, wszyscy sprawiedliwi, poczynając «od Adama, od Abła sprawiedliwego, aż do ostatniego wybranego», zostaną zgromadzeni w Kościele Powszechnym”. Dodam, że w nauczaniu soborowym – w Deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate* są słowa *semina verbi*, które znajdują się także w Deklaracji o misjach *Ad gentes*. Spojrzenie na ten problem z punktu widzenia Magisterium – jak zauważył Ks. prof. Rusecki – jest bardzo ważne.

Niemniej pojawiła się i w dalszym ciągu jest obecna, a w tej chwili nabiera szczególnej aktualności, sprawa objawienia islamu. Wiemy, że w islamie znajdują się teksty Starego i Nowego Testamentu, piękne teksty o Chrystusie, o Matce Najświętszej.

Tymczasem w procesie beatyfikacyjno-kanonizacyjnym sługi Bożego Jana Pawła II pojawił się problem tzw. synkretyzmu, bo papież był w świątyni muzułmańskiej, ucałował Koran. Trwa dyskusja nad tym, czy religia muzułmańska, islam, przez to, że znajdują się w niej elementy objawione Starego i Nowego Testamentu, jest jako cała religią objawioną czy nie. Na ten temat dużo się dyskutuje i chciałbym, by udzielono jakichś wyjaśnień, odpowiedzi.

P. SIKORA

Nie zauważyłem wyraźnego rozróżnienia na, by tak rzec, kontekst badań i kontekst prezentacji dydaktycznej. Sądzę, że warto tutaj wprowadzić takie rozróżnienie. Jeśli chodzi o kontekst badań, to opowiedziałbym się za interpretacją, że teologii religii w ogóle nie ma, choć jednak coś, co jakoś mieści się w tym temacie, jest niezwykle ważne.

Wyjaśniając, zacznę od obrazu: wydaje mi się, że teologię fundamentalną dobrze jest przedstawić na przykładzie B. Pascala i libertyna, racjonalisty, z którym ten rozmawia i prezentuje mu swój zakład. Oto spotkanie z kimś, kto żyje w taki sposób, że to, co my, chrześcijanie, można powiedzieć „oferujemy”, o czym świadczymy, wydaje mu się zupełnie niewiarygodne; wydaje mu się wyborem ludzi głupich. Pascal mówi jednak: mylisz się, popatrz – to jest rzeczywiście wiarygodny i sensowny pomysł na życie. Pascal buduje teologię fundamentalną. My tutaj rozważamy problem, gdzie teologia religii – to, co jakoś się mieści w tym temacie – pojawia się w obszarze teologii fundamentalnej. Otóż sugeruję, że znajdziemy odpowiedź, uświadomiwszy sobie, że w dzisiejszych czasach do rozmowy Pascala i libertyna dołączyło się parę innych osób: buddysta, muzułmanin, żyd itd. Proszę sobie wyobrazić, jak inaczej wyglądałaby rozmowa Pascala z libertynem, jego zakład, gdyby przy tej rozmowie byli właśnie: buddysta, muzułmanin, hinduista, żyd i jeszcze ktoś inny. Wydaje mi się, że ten obraz poszerzonego grona rozmówców może inspirować do myślenia, jak ma wyglądać relacja teologii fundamentalnej do tzw. teologii religii. Pragnę zasygnalizować, że z tego obrazu wynika, iż teologii religii jako oddzielnej dyscypliny nie ma – po prostu każdy temat teologiczny: o Bogu, o Objawieniu, o stworzeniu, o Chrystusie, o wspólnocie trzeba przemyśleć w kontekście tego dialogu, rozmowy i spotkania z wyznawcami innych religii. Dlatego nie mogę się zgodzić z takim zdaniem, które gdzieś pojawia się w tym tekście, że można być teologiem fundamentalnym, nie znając problematyki judaizmu czy buddyzmu. Bycie dobrym teologiem fundamentalnym zależy w dużej mierze od kontekstu, w którym się uprawia teologię. Może ktoś, jakiś teolog fundamentalny, żyje w takim miejscu, gdzie spotyka tylko niewierzących, którzy nic nie wiedzą o innych religiach, ale chyba takie miejsca trudno znaleźć. Natomiast na pewno, nawet jeśli jeszcze takie miejsca są, to się kurczą. W Pierwszym Liście św. Piotra Apostoła jest mowa

o daniu logosu, świadectwa tej nadziei, która w nas jest. My musimy dać świadectwo w kontekście, w którym podobnych logosów jest więcej: logos buddyjski, logos hinduistyczny itp. W tym tyglu musimy każdy z naszych tematów przemyśleć na nowo. Potrzebny jest pewien proces: rozpoczynamy oczywiście od zakorzenienia w naszej tradycji, w naszych źródłach Objawienia, ale potem musimy te źródła interpretować hermeneutycznie, w doświadczeniu dialogu z innymi religiami. Wtedy ten dialog prowadzimy zakorzenieni we własnej wierze, z perspektywy chrześcijańskiej, ale uczymy się też tych innych religii, co pozwala spojrzeć na naszą sytuację zupełnie inaczej. Proszę zrobić taki eksperyment: przeczytać sobie Upaniszady, a potem zacząć czytać Biblię. Jak inaczej ona zabrzmi! (To nie jest jakiś super dialog, ale dość banalny przykład pewnego kierunku). W wizji, którą proponuję, nie pojawia się problem, czy teologia religii jest jednym z tematów teologii fundamentalnej i czy zajmować się nią na początku czy na końcu. Ona jest stałym wymiarem całej teologii fundamentalnej. To odnosi się oczywiście do kontekstu badania.

Natomiast inny problem stanowi zagadnienie, jak tematy związane z innymi religiami przedstawić w wykładzie: na początku, na końcu czy w środku? Pojawia się tu również pytanie o wprowadzenie adeptów teologii fundamentalnej w jakiś dialog międzyreligijny. I pewnie jest tak, że trzeba by zacząć od bardziej gruntownego zakorzenienia we własnej tradycji (przekonałam się o tym, wykładając pierwszemu rokowi teologię fundamentalną: najpierw musiałem powiedzieć o chrystologii, dopiero później mogłem mówić o obecności czy nieobecności Chrystusa w innych religiach). Muszę jednak przyznać, że jeśli chodzi o wykład, to jestem o wiele mniej pewny swych wniosków. Co do kontekstu badania, jestem bardziej pewny, że nie należy wyodrębniać teologii religii, ale dialog z innymi religiami musi stanowić stałą część każdego tematu teologicznego. Trochę analogicznie do tego, co mówi ostatni sobór: że każdy temat teologiczny musi mieć ekumeniczny wymiar.

Ks. H. SEWERYNIAK

Ekumenizm jest wykładany w seminariach duchownych. Wykłady monograficzne z ekumenizmu prowadzimy także na wydziałach teologicznych.

P. SIKORA

Zgoda. Dlatego mówię, że widzę potrzebę odróżnienia kontekstu badań i kontekstu wykładu, czego mi tu brakowało. Inaczej powinno to wyglądać w badaniach teologicznych, a inaczej w wykładzie kursorycznym, gdzie trzeba jakoś uporządkować materiał. Niestety, nie mam konkretnego pomysłu na ujęcie wzajemnych relacji między kontekstami. Zatem sygnalizuję tylko problem odróżnienia tych kontekstów i ich późniejszej integracji.

Ks. H. SEWERYNIAK

Przyjmuję tę uwagę: należy lepiej, niż to uczyniłem, rozróżnić badania i dydaktykę. Nie mówmy jednak, bo taki trend tutaj wyczuwam, że nie istnieje teologia religii. Ona istnieje. Wychodząc od tego, spróbujmy spytać, co to znaczy dla naszych badań teologicznofundamentalnych. Co z zakresu tej problematyki wchodzi w obszar naszych badań? Co wchodzi do dydaktyki? Co powinno znaleźć się w religiologii, a co powinno zachować się czy podjąć w dydaktyce teologii fundamentalnej? Oto konkretne pytania, na które starałem się znaleźć odpowiedź.

G. CHRZANOWSKI OP

Reprezentuję Papieską Akademię Teologiczną w Krakowie. Nie jestem teologiem fundamentalnym – wykładam filozofię religii, ale interesuję się sprawą pluralizmu religijnego, dlatego z dużym zainteresowaniem uczestniczę w zjeździe i słucham wystąpień prelegentów. Nawiązując żartobliwie do wypowiedzi P. Sikory, powiedziałbym, trawestując formułę Ernsta Blocha: Boga nie ma, ale będzie, teologii religii nie ma, ale będzie. Obecna sytuacja wymusza powstanie teologii religii i jak najbardziej trzeba uprawiać i rozwijać tę dyscyplinę teologiczną.

Jest również prawdą, że nie jest to wyłącznie dyscyplina apologetyczna. Uprawianie teologii religii wpływa na nasze rozumienie wiary. Pamiętam, że kiedyś w klasztorze dominikanów w Krakowie odbyło się spotkanie z angielskim benedyktyńcem – o. Laurencem Freemanem, odpowiedzialnym za stowarzyszenie medytacji chrześcijańskiej w Londynie. Opowiadał on, że co roku zapraszają oni wybitnych przedstawicieli świata kultury, filozofii i religii na rekolekcje, podczas których są rozważane i komentowane

fragmenty Ewangelii. Kiedyś zaproszono także Dalajlamę, aby zaprezentował perspektywę buddyjską. Komentował on różne fragmenty Ewangelii, np. przypowieść o miłosiernym Samarytaninie, mówiąc: „To jest przypowieść, która może być przypowieścią buddyjską głoszącą ideał powszechnego współczucia”. Później dano Dalajlamie inne fragmenty Ewangelii, w większym stopniu typowo chrześcijańskie. Wśród nich był fragment o zmartwychwstaniu Chrystusa. Dalajlama powiedział: „Ja tego nie rozumiem, to jest coś, czego my nie mamy”. Następnie zwrócił się do o. Freemana z prośbą: „Czy możesz mi wytłumaczyć, co to jest zmartwychwstanie?”. Myślę, że aby wytłumaczyć Dalajlamie, na czym polega zmartwychwstanie, trzeba samemu je dobrze przemyśleć. Dialog z innymi religiami stymuluje nas do lepszego rozumienia naszej religii.

W referacie Ks. prof. Seweryniaka zostały poruszone różne tematy dotyczące teologii religii. Prowadziłem kiedyś w Kijowie wykład na temat pluralizmu religijnego. Dominikanie mają tam Instytut św. Tomasza, w którym studiuje teologię wielu świeckich studentów. To był krótki wykład monograficzny. Zapamiętałem, że największe zainteresowanie studentów budziły właściwie dwie kwestie: po pierwsze, ocena samego zjawiska pluralizmu religijnego przez Kościół i przez teologię, tzn. czy pluralizm religijny, jego istnienie jest czymś dobrym, czy złym; czy Bóg chciał pluralizmu, czy też nie. Szczególnie w kontekście rozróżnienia: pluralizm *de facto*, czyli ten faktycznie istniejący, który ma czy może zaniknąć, i pluralizm *de iure*, czyli stały element teologii. Pisał o tym francuski teolog – Claude Geffrè OP: Kościół w wymiarze historycznym jest niekatolicki w pewnym sensie, tzn. np. judaizm jest powołany do tego, żeby istnieć cały czas, dary Boże są nieodwołalne. A więc Kościół w wymiarze historycznym być może nie ogarnie wszystkich ludzi. Czy to dobrze czy źle? – pytali studenci.

I druga sprawa, która wzbudziła wiele kontrowersji i doprowadziła do licznych dyskusji, to słynne sformułowanie: „poza Kościołem nie ma zbawienia”. Myślę, że wyjaśnienie tej formuły jest obecnie niezwykle ważne, ponieważ budzi ona sprzeciw wielu ludzi. Także niektórzy teologowie, np. Yves Congar, uważają, że trzeba z niej zrezygnować, jeśli miałyby ona być rozumiana dosłownie. Wydaje mi się, że Congar miał sporo racji. Nie będąc teologiem fundamentalnym, być może się myląc, myślę, że sformułowanie „poza Kościołem nie ma zbawienia” znaczy, iż poza Chrystusem

nie ma zbawienia, czyli że tę formułę trzeba interpretować chrystocentrycznie. Poza tym zbawienie tak naprawdę jest poza Kościołem, przynajmniej poza Kościołem w jego widzialnym wymiarze, natomiast Kościół jest konieczny do zbawienia. W deklaracji *Dominus Iesus* nie znalazłem sformułowania „poza Kościołem nie ma zbawienia”, natomiast jest w niej mowa o konieczności Kościoła do zbawienia. Filozofia religii może współpracować z teologią religii, np. gdy próbuje się przemyśleć kategorie konieczności i zobaczyć, co to znaczy, że Kościół jest konieczny do zbawienia i w jaki sposób łaska Chrystusa może docierać do wyznawców religii niechrześcijańskich, skoro są oni zbawieni właśnie dzięki Chrystusowi.

Ks. H. SEWERYNIAK

Nie chciałbym, żebyśmy poruszali teraz kwestię rozumienia zasady *extra Ecclesiam nulla salus*. Została ona zresztą także w Polsce dosyć solidnie opracowana. Ten głos jednak właściwie orientuje naszą dyskusję: rozumiejąc inne religie, możemy lepiej, głębiej opowiedzieć np. Dalajlamie, jak rozumiemy nasze podstawowe kategorie religijne. Myślę, że jest to właściwy kierunek dalszej rozmowy.

I. S. LEDWOŃ OFM

Najpierw może parę słów na temat tego, czy bez znajomości religii można być fundamentalistą. Myślę, że z tego, czego uczono nas w Lublinie i czego sami uczymy, z samego pojęcia teologii fundamentalnej, z tego, co nazywamy pozateologicznymi, dialogicznymi czy apologijnymi zadaniami teologii fundamentalnej, wynika dzisiaj konieczność odniesienia się do religii, ponieważ wysuwają one wobec chrześcijaństwa konkretne roszczenia. Z jednej strony tak jak wymiar ekumeniczny powinien cechować cały wykład teologii, tak dzisiaj nie można tego robić bez wymiaru dialogicznego, ale z drugiej – trzeba mieścić roszczenia chrześcijaństwa w kontekście roszczeń innych religii.

A teraz pytanie o relację teologii fundamentalnej do teologii religii, i *vice versa*. Uważamy w Polsce, nie tylko w Lublinie, za dosyć duże osiągnięcie metodologiczne fakt wypracowania pojęcia nauk religiológicznych, gdzie teologia religii uzupełnia spojrzenie na religie właśnie z teologicz-

nego punktu widzenia, w świetle Objawienia. Czy więc teraz z tego zrezygnować? Z czegoś, co już się stało samodzielną dyscypliną i co tworzy tę całość religiologiczną? Nie możemy wracać do tego, czego nasz wspólny mistrz, R. Latourelle, usiłował uniknąć w latach 70., gdy poszukiwał centrum jedności teologii fundamentalnej i chciał, żeby to nie była *pantologia sacra*, czyli dyscyplina, która „zagarnia” wszystkie inne.

Jeśli ktoś próbuje się zająć pluralistyczną teologią religii, która w najbardziej radykalny sposób kwestionuje dziś roszczenia chrześcijaństwa, jako fundamentalista dochodzi do przekonania, że nie sposób odpowiedzieć na te roszczenia bez teologii fundamentalnej, bez traktatu chrystologicznego. To sugerowałoby znowu, że traktat o religii mógłby być ostatnim w ramach wywodu teologicznofundamentalnego, podobnie jak problem konfrontacji z pluralistami można rozwiązać dopiero po zakończeniu uzasadniania chrystologicznofundamentalnego. Tu bowiem znajdujemy odpowiedź na roszczenia chrześcijaństwa.

Tylko znowu powraca to samo: czy włączać część traktatu, cały, czy nawet całą dyscyplinę teologicznoreligijną w teologię fundamentalną? Zapominamy może, że teologia religii nie jest tylko dyscypliną, która ma uzasadniać roszczenia chrześcijaństwa w kontekście dyskusji z pluralistami. Ona ma najpierw podejmować teologiczną refleksję nad religią, nad pojęciem religii, wtórnie dopiero nad relacją chrześcijaństwa do religii pozachrześcijańskich. Ale polemika z pluralistami, a także pytanie o zasadność pluralizmu *de iure* czy *de principio* zdominowały dzisiaj dyskusję teologicznoreligijną.

Proponowałbym, jeśli mogę, następujące rozwiązanie. Wydaje mi się, że natura teologii religii jako dyscypliny jest zbliżona do natury teologii fundamentalnej. Swego czasu nazwaliśmy teologię fundamentalną dyscypliną pogranicza – i to z dwóch powodów. Z jednej strony sytuuje się ona pośród tych różnych dyscyplin sąsiednich, z których osiągnięć korzysta, z drugiej zaś – leży na pograniczu dwóch typów poznania: empirycznego i teologicznego. Czy coś takiego nie wchodzi w grę właśnie w teologii religii: korzystamy z osiągnięć religioznawstwa i interpretujemy je teologicznie? A więc teologia religii, moim zdaniem, pozostałaby dyscypliną samodzielną, ale ze swej natury byłaby dyscypliną pogranicza. Ponieważ teologia religii nie rozwiąże swych problemów bez korzystania z osiągnięć teologii

fundamentalnej oraz dogmatycznej czy biblistyki, nie mówiąc już o religioznawstwie, mielibyśmy do czynienia z dwiema samodzielnymi dyscyplinami, które nie mogą bez siebie istnieć, czyli z tzw. twórczą kooperacją.

Ks. H. SEWERYNIAK

Jednej i drugiej dyscyplinie chodzi ostatecznie o wiarygodność teizmu. Problem w tym – i tu ukłon w stronę filozofów – czy my mamy właściwie przemyślany termin „wiarygodność”.

Ks. M. RUSECKI

Jedno zdanie dopowiedzenia. Wczoraj padło pytanie, co jest *specificum* teologii religii, a więc przedmiotem formalnym. Właśnie wiarygodność – wiarygodność objawieniowa. Czy objawienia mamy przyjmować na zasadzie roszczeń, czy je uzasadniać, a więc sprawdzić wiarygodność? Teologię religii dałoby się tu połączyć z teologią fundamentalną dlatego, że teologia fundamentalna zabiega o wiarygodność Objawienia w chrześcijaństwie.

Ks. H. SEWERYNIAK

Zauważmy, że jeszcze jeden moment spotkania z inną religią jest ważny, mianowicie ten, że ona mnie też jakoś kwestionuje, pyta o moją wiarygodność. To ważne, żeby tego momentu nie pominąć.

Ks. M. RUSECKI

Dodam jeszcze jedno, skoro idea objawienia jest tą, która łączy teologię fundamentalną z teologią religii, pytając od razu też o wiarygodność: trzeba sobie uzmysławić, że pełnia objawienia nastąpiła w Jezusie Chrystusie i że nowych objawień nie może być. Ale my tego na serio nie traktujemy. Dlaczego? Dlatego, że mówimy o nowych religiach, o nowych ruchach religijnych, o islamie itd. Sam Pan Jezus ostrzegał przed fałszywymi prorokami, którzy chcą nas zwieść, a św. Paweł do Tymoteusza czy Tytusa pisze, że choćby anioł z nieba zstąpił i głosił co innego, niech będzie przeklęty – nie wiercie! A więc jest tu radykalne zwrócenie uwagi na pełnię objawienia w Jezusie Chrystusie.

W odniesieniu do islamu padło pytanie, czy jest on religią, czy nie. Jeśli nie może być nowych objawień, pełniejszych, to na jakiej zasadzie przyjmujemy islam jako religię objawioną? Pytanie jest bardzo radykalne, postawione w świetle pełni objawienia w Jezusie Chrystusie. Chyba że nie traktujemy tego serio, tylko religioznawczo, fenomenalnie, uważając wszystkie religie za jednakowe. Więc i tutaj musimy zwrócić uwagę na to, że jeśli w oczach Mahometa kłamcą okazuje się Archanioł Gabriel, który co innego zwiastował Matce Bożej (jakby jakiś przyśpiew), a pełnię prawdy objawił Mahometowi, co więcej – podyktował mu Koran, jeśli więc to rozrywa ekonomię chrześcijańską, a przyjmujemy, że ta jest jedna, uniwersalna, powszechna dla wszystkich, to trzeba w końcu coś traktować na poważnie, bo łatwo mówimy: „nowe religie”, „nowe ruchy religijne”, „Duch Święty tam działa”. Już słyszałem i takie teorie, że to w sektach Duch Święty działa; ten, który ma jednoczyć, także rozbija (no to pewnie po to, żeby miał co jednoczyć) – my musimy unikać w wykładni chrześcijaństwa sprzeczności logicznych, wewnętrznych, bo to właśnie one „kładą” wiarygodność religii. Jeśli traktujemy ją poważnie, to nie tylko ze względu na znaki zewnętrzne czy zależnie od wewnętrznej spójności, bo wynika ona z Bożego objawienia, z Bożej logiki – ekonomia i historia to realizacja Bożego planu zbawienia. A na poważnie tego wszystkiego nie bierzemy; ważniejsze jest to, co powie Budda czy co jest w buddyzmie, co jest w islamie czy – powiedzmy – w jakiś sektach, np. Moona. Chcę zwrócić na to uwagę, bo Ks. H. Seweryniak podniósł kwestię wiarygodności: to jest specyfiką i musi być specyfiką teologii religii. To nie sfera roszczeniowa: każdy może opowiadać, co chce. Tak jak i niekiedy interpretuje się objawienie chrześcijańskie: co kto chce. Czasami to już nie wiadomo, czy są jakieś prawdy stałe, niezmienne, jakiś rdzeń tego objawienia, czy nie.

A. PIETRZAK SVD

Dyskutowany projekt opracowania teologii religii jest jak najbardziej potrzebny, ale wielowątkowy i trudny. Książd prof. Kamykowski wprowadził rozróżnienie pomiędzy teologią religii w liczbie pojedynczej a teologią religii w liczbie mnogiej. Chcę zwrócić uwagę na następujący problem: co będziemy rozumieli przez teologię religii w liczbie mnogiej? Odpowiedź spontanicznie nasuwa na myśl chrześcijaństwo i inne wielkie religie, złasz-

cza monoteistyczne. Niestety, w Polsce mamy mało kontaktów z tymi religiami, a tym samym możemy mieć trudności w ich poznawaniu i interpretacji. Jednakże mamy do dyspozycji istotną pomoc, z której możemy skorzystać i którą należy uwzględnić w badaniach: są to teologie rozwijane w Azji, Afryce, Ameryce Północnej i Południowej. Przypomnę znany powszechnie fakt: dziś chrześcijaństwo nie jest już wyłączną własnością Europy Zachodniej. Większość współczesnych wyznawców Chrystusa żyje poza nią. Dziś mamy Kościół powszechny o szczególnie różnorodnym obliczu wielokulturowym. W Kościołach partykularnych, rozsianych po całym świecie, uprawia się teologię, która porusza także problematykę spotkania chrześcijaństwa z innymi religiami i wspomnianą już przeze mnie religijnością popularną. Stąd postulat: w budowaniu teologii religii należy uwzględnić dorobek środowisk naukowych i eklezyjalnych, nie tylko europejskich, ale także azjatyckich, afrykańskich i latynoskich.

Ks. H. SEWERYNIAK

Chciałbym zgłosić jeszcze dwa problemy. Po pierwsze, zastanawiam się, w ilu naszych ośrodkach istnieją już katedry teologii religii i kto tam pracuje. Byłoby dobrze, gdyby ci ludzie byli tutaj. To, że większości ich w Łodzi nie ma, jest być może symptomatyczne. Na UKSW obok specjalizacji teologia fundamentalna mamy specjalizacje misjologia i teologia religii. Obie współpracują bardziej z sobą niż z teologią fundamentalną. Po drugie, może ten brak współpracy wynika z tego, że potrafimy wyobrazić sobie teologa fundamentalnego, który nie zna innych religii, bo to jest przecież kwestia koncepcji naszej dyscypliny, a także możliwości intelektualnych, znajomości języków itp.

Ks. K. KAŁUŻA

Chciałbym wrócić do problemu relacji teologii religii do religioznawstwa, zwłaszcza w kontekście tego, co dzieje się w teologii niemieckiej. W tym roku ukazała się kolejna książka P. Schmidta-Leukela *Gott ohne Grenzen (Bóg bez granic)*. Tytuł mówi wiele. Schmidt-Leukel jest zwolennikiem paradygmatu pluralistycznego, jednak wiele miejsca poświęca samej metodologii teologii religii. Według niego, cała problematyka tej dy-

scypłiny sprowadza się do dwóch pytań i to jest chyba bardzo bliskie Ks. prof. Seweryniakowi. A mianowicie: 1. W jaki sposób chrześcijaństwo spotyka inne religie? 2. Jak to spotkanie wpływa na samorozumienie chrześcijaństwa?

Jego książka składa się z dwóch zasadniczych części: pierwsza jest poświęcona chrześcijańskiemu Objawieniu w perspektywie tego, co ma ono do powiedzenia na temat innych religii, natomiast druga część zajmuje się konkretnymi religiami: judaizmem, islamem, hinduizmem i buddyzmem, pytając, jak wpływają one – czy też mogą wpłynąć – na samorozumienie chrześcijaństwa. Tu jednak rodzi się problem natury hermeneutycznej, a mianowicie: na ile ja – jako chrześcijanin, czyli ktoś żyjący w określonym kontekście historyczno-kulturowym i posługujący się pewnymi konkretnymi kategoriami kształtującymi moje myślenie, jestem w stanie zrozumieć inne systemy religijne? Warto przywołać tu charakterystyczne dla hermeneutyki M. Heideggera pojęcie „poręczności”: rozumiem, czym jest młotek, nie wtedy, kiedy mu się przyglądam albo czytam instrukcję jego obsługi, ale wtedy, gdy przybijam nim gwóźdź. Myślę, że podobnie jest z religiami: religie nie przedstawiają systemów teoretycznych; to nie są filozofie. Sądzę, iż jest pewna granica możliwości rozumienia innych religii. Nie wystarczy, że przeczytam ileś tomów na temat buddyzmu, aby wejść w rzeczywistość tej religii. Religie trzeba praktykować. Dlatego może sama idea jest dobra, konieczna, ale ma swoje granice i trzeba to wziąć to pod uwagę. To też nawiązuje do próby uprawiania jakiejś globalnej teologii czy filozofii religii, bo może to pójść w tym kierunku. Mam takie wrażenie, że Schmidt-Leu-
kel zmierza właśnie w tę stronę.

Druga rzecz, o której chciałbym wspomnieć, to moje doświadczenia z teologią w Bambergu. W ramach teologii fundamentalnej wykładany jest tam traktat o religii, omawiający poszczególne religie świata. Jednak aby przejść cały cykl, trzeba uczęszczać na wykłady przez wszystkie cztery semestry, a to udaje się niewielu studentom.

Ks. H. SEWERYNIAK

Właśnie dlatego nasze polskie rozwiązania są czasem lepsze. Wracam jednak do sprawy wejścia w doświadczenie wiary drugiego, innego...

Ks. Ł. KAMYKOWSKI

To właśnie jest rola dialogu: jestem w stanie wejść w doświadczenie drugiego poprzez jego świadectwo, ale musi to być autentyczne świadectwo – świadectwo prawdziwego buddysty, gorliwie praktykującego swój buddyzm i pragnącego mi ofiarować jako dar to, co jest dla niego w tym cenne.

Ks. J. CUDA

Może nawiążę do referatu Ks. prof. Ruseckiego. Wracając do metafory „mokrej ściany”, symbolizującej „świeżość” problematyki sympozjum, do której fundamentalista chce przyłożyć swój pędzel, chciałbym zapytać, czyja ręka trzyma ten pędzel? Bez przerwy mówimy „teologia fundamentalna”, tymczasem istnieją różne teologie fundamentalne i pewnie w zależności od tego, jaki paradygmat interpretują, różnie interpretują interesującą nas problematykę.

Chciałbym podzielić się pewnymi myślami. Przed paroma miesiącami miałem okazję rozmawiać z C. Geffrem oraz z dziekanem Wydziału Filozofii paryskiego Instytutu Katolickiego – P. Capellem. Pewne refleksje z rozmów z nimi mogą być tutaj przydatne... W sumie to, co powiem, jeśli chodzi o wybór paradygmatu teologii fundamentalnej, będzie zgodne z hermeneutycznym paradygmatem. Malując ten „fresk”, celowo będę używał „farby” gorszego gatunku, aby można było ją łatwiej usunąć, jeżeli się okaże, że trzeba zaczynać od nowa...

Punktem wyjścia uczyniłbym postulat, który już kilkakrotnie pojawiał się w naszych rozmowach, mianowicie: hermeneutyczny postulat całościowego zrozumienia partnera w interreligijnym dialogu. Trzeba wyjść z założenia, że każda religia ma własną teoretyczno-praktyczną całość hermeneutyczną, którą należy uwzględnić. Może już w tym miejscu zostaje potwierdzona zasadność pytania, czy dla pluralizmu tych całości istnieje jakaś jedna całość, która umożliwi sensowną koherencję wielości ich interpretacji?

W historii ludzkości jest odkrywana informacja o Kimś, w którym „wszystko ma istnienie” (Kol 1, 17), co stanowi podstawową informację o tym, że „wszystko” jest chryste-logiczne, a więc także antrope-logiczne. To „wszystko”, jak to sformułował w tytule swej książki P. Capelle, jest nie-

rozłączną jednością „skończoności i tajemnicy” (*Finitude et mystère*). W tej nierozłączności *volens nolens* szukają zrozumienia tożsamości człowieka i nauki, i filozofie, i religie. Tym poszukiwaniom *Fides et ratio* w punkcie 27 stawia postulat „ostateczności znalezienia”, można by powiedzieć za H. Verweyem, że poszukiwane jest „ostateczne słowo” (*das letzte Wort*). Dysponowanie „ostatnim słowem” w całości, w której człowiek stawia pytanie „kim jestem?”, nie jest rezultatem jego zdobycia „od wewnątrz”, lecz otrzymania go w darze – „od zewnątrz”.

Fides et ratio w punkcie 11 mówi, że Ten, którego „wszystko” jest własnością, „przyszedł i opowiedział...”.

A więc dysponujemy jakimś narracyjnym wyjaśnieniem tożsamości człowieka. Używa się sformułowania „tożsamość narracyjna” (P. Ricoeur). Tutaj rodzi się kluczowe pytanie: czy dopiero w świetle tej „narracyjnej tożsamości” można uprawiać teologię nauki, filozofii, a także interesującą nas teologię religii?

Ta opowiedziana („narracyjna”) antropologia jest teorią działania, która wyjaśnia człowiekowi, że jego tożsamość jest obiecana i zadana. W tym kontekście pojawia się problematyka dialogu zawierzenia, zakładającego historyczną, darowaną, inaczej mówiąc „instytucjonalną” obecność partnera, z którym prowadzę dialog realizujący zawierzenie. Benedykt XVI przypomniał nam, że w złożoności tego dialogu uczestniczy „słowo”, „sakramenta” i „społeczna miłość”. Stanowią one istotę tego jednoczącego (eklezjalnego) dialogu. I to nie jest sprawa jakiegoś przywileju, wyróżnienia określonej religii, tylko w istocie kwestia jednego wyjaśnienia i realizacji jednej tożsamości człowieka. To jest po prostu problem człowieka jako takiego.

Przepraszam, że moja wypowiedź przypominała wykład, lecz to, co chciałem przypomnieć, ułożyło się w tok wywodu.

Ks. H. SEWERYNIAK

To, co Ks. prof. J. Cuda przedstawił, to pewien rodzaj myślenia hermeneutycznego. Tylko – proszę mi wybaczyć – to myślenie hermeneutyczne jest bardzo hermetyczne. A hermeneuta staje przed konkretnym tekstem, przed pewną konkretną rzeczywistością. Co dla Księdza profesora – jako teologa religii – jest tym tekstem, który powinniśmy zrozumieć? Czy to jest chrześcijaństwo pojmowane jako dysponujące właśnie ostatnim

słowem? Czy jest to inna, szersza rzeczywistość? To trudne pytanie, może nie na tę dyskusję. Ale chyba warto je sobie stawiać.

Ks. J. CUDA

To jest swego rodzaju „teologia apofatyczna”, która zawiera „opowiedzianej” (narracyjnej) antropologii, bez szans ostatecznego poznania (zrozumienia) tożsamości człowieka wewnątrz historii. Księga Mądrości przedstawia warunek. Kto zawierzy, ten zrozumie (3, 9). To zawierzenie jest synonimem wierności miłości, czyli wiernego, trwałego kształtowania codziennego życia przez miłość. Taka realizacja tożsamości człowieka decyduje się na ryzyko zawierzenia pewnej obietnicy.

Geffré stwierdził w swojej książce *De Babel á Pentecôte*, że jego teologia nie jest ontoteologiczna, metafizyczna, przedmiotowo reprezentująca i opisująca daną rzeczywistość, nie jest także teologią, która rezygnuje z aspektu ontologicznego swoich interpretacji, przy czym ich onto-logiczność przenosi jakby na funkcję mowy, do dialogu zawierzenia.

Ks. T. DZIDEK

Te dwa wątki dyskusji: jeden dotyczący relacji teologii fundamentalnej do teologii religii i drugi – odnoszący się do hermeneutyki każą pytać o sprawę podstawową: o koncepcję teologii fundamentalnej. Wszyscy mówimy, że to nauka o objawieniu i jego wiarygodności. Pojawia się jednak pytanie o to, komu wykazuje się tę wiarygodność. Proszę zauważyć, że w wielu ujęciach chodzi o przedstawienie jej chrześcijanom. Według mnie, jest to skazywanie się na pozostawanie w zamkniętym kręgu. To prawda, że taka postawa chroni nas przed byciem – jak to zauważył O. prof. Ledwoń – „pan-teologami”, niemniej wynika ona z pewnej łatwizny intelektualnej. Ukazanie wiarygodności chrześcijaństwa różnym kręgom kulturowym czy religijnym wymaga hermeneutycznej teologii fundamentalnej, tzn. takiej, która wyrasta z pytań i punktów widzenia odmiennych niż chrześcijańskie.

Druga uwaga dotyczy już samej dydaktyki naszego przedmiotu. Ksiądz prof. Seweryniak sugerował, by zagadnienie *homo capax Dei* i implikacje religiolologiczne ukazywać po prezentacji Objawienia. Myślę, że układ wy-

kładanej treści może być dwojaki – w zależności od adresatów. Jeżeli wykład przeznaczony jest dla osób przekonanych do chrześcijaństwa, to propozycja Ks. prof. Seweryniaka jest słuszna. Jeżeli natomiast adresatami są osoby wątpiące czy studenci innych dyscyplin niż teologia, np. dziennikarstwa, wówczas skuteczniejszy jest sposób wychodzenia od kwestii dotyczących ateizmu, religii, a w końcu dojście do tematu chrześcijaństwa i jego rdzenia – Objawienia.

Ks. H. SEWERYNIAK

W pełni się zgadzam i też tak pracuję ze studentami dziennikarstwa. Odwołując się do rozróżnienia, o którym przypomniał nam P. Sikora, powiem tak: prowadząc badania, rzeczywiście powinniśmy uwzględniać kontekst religii, osiągnięcia dialogu międzyreligijnego, teologii religii itp. Problemem są nasze kompetencje, przygotowanie itp. Jeśli natomiast chodzi o dydaktykę, to preferuję orientowanie religiologii, przynajmniej w seminariach duchownych, w stronę teologii religii.

Ks. Ł. KAMYKOWSKI

Pragnę w kontekście ostatniej dyskusji zapytać o adresata naszej teologii fundamentalnej, teologii religii i o wiarygodność, ale wiarygodność dla kogo? Chciałbym przypomnieć wczorajszy wykład O. J. Kulisza, który mi się bardzo podobał, chociaż go na końcu skontrolowałem. Wydaje mi się, że z całego wykładu wynikało, że my w Europie musimy się jednak liczyć przede wszystkim z kontekstem europejskim, tzn. z adresatem, który ma za sobą doświadczenie iluminizmu i tego, co się potem stało z oświeceniem w nowożytnej i współczesnej filozofii i teologii europejskiej. I do tego bym dołączył postulat O. A. Pietrzaka: zostawmy teologię religii azjatyckich przede wszystkim Kościołom w Azji, teologię religii afrykańskich – Kościołom w Afryce, teologię sekt i nowych religii – Kościołom w Ameryce Południowej.

Ks. H. SEWERYNIAK

W Polsce w tym kierunku zmierzał m.in. Komitet Episkopatu Polski ds. Dialogu z Religiami Niechrześcijańskimi, kierowany przez bp. Tadeusza

Pikusa. Zaczęliśmy już organizować sympozja podejmujące te zagadnienia. Ale zdaje się, że teraz wiatry wieją w inną stronę...

Ks. T. DOLA

W poprzednich wypowiedziach pojawiały się obawy, czy teologia religii jest obecna w wykładach teologii. Wydaje mi się, że w seminariach czy na wydziałach, gdzie jest wykładana religiologia, teologia religii bardziej czy mniej wyraźnie dochodzi do głosu przez sam fakt spojrzenia na religię z perspektywy chrześcijańskiej. Na pewno jest tak zawsze, kiedy podejmowany jest temat podstawowy dla teologii religii, jakim jest problem zbawienia w innych religiach.

Chciałbym jednak podjąć nieco inną kwestię. Teologia fundamentalna – u nas może nie zawsze wyraźnie to widać – zajmuje się także metodologią teologii. Warto byłoby może się zastanowić nad samą koncepcją wykładu teologii w seminariach i na wydziałach. Żałuję ogromnie, że nie ma tutaj Ks. T. Węclawskiego, który, jak sądzę, włączyłby się w tę dyskusję. Zaproponował on kiedyś, że wykład teologii na wydziałach powinien ulec radykalnej zmianie. Powodów jest wiele. Jednym, może nawet nie najważniejszym, choć uciążliwym dla studentów, jest fakt, że czasem ten sam temat powtarzany jest przez wielu wykładowców. I tak np. dyskutowane tu przez nas zagadnienia „chrześcijaństwo a inne religie” albo „zbawczy sens innych religii” podejmuje nieraz teolog fundamentalny, często też religiolog czy wreszcie wykładowca soteriologii. Proponowałbym, by któreś z kolejnych spotkań teologów fundamentalnych poświęcić problematyce metodologii teologii, w tym koncepcji wykładu teologii w seminariach i na wydziałach teologicznych.

Ks. G. DZIEWULSKI

Ponieważ nie ma religii jako takiej, natomiast spotykamy konkretne religie, sądzę, że w wykładzie religiologii należy jakoś próbować przekazać ich specyfikę. W łódzkim seminarium robimy tak, że klerycy przygotowują prezentacje multimedialne poświęcone każdej z religii. Jest to półtorej godziny, podczas której – oprócz omówienia historii, najważniejszych zasad doktrynalnych i moralnych – jest także czas na lekturę tekstów świętych ksiąg oraz oglądanie zdjęć, krótkiego filmu czy słuchanie muzyki.

Mieliśmy też szansę poznać jedną z religii (buddyzm) dzięki świadectwu osoby, która była jego wyznawcą. Pozwoliło nam to spojrzeć na buddyzm z dwóch perspektyw: byłego wyznawcy i obecnego chrześcijanina. O dziwo, osoba ta zwróciła uwagę na doświadczenie, które zmusza nas do czegoś więcej niż do samej refleksji intelektualnej, a mianowicie: na potrzebę jakiegoś doświadczenia religijnego, o czym mówił Ks. Ł. Kamykowski, wskazując na świadectwo.

Świadectwo byłego buddysty, a dziś chrześcijanina, które nas poruszyło, było takie: buddyzm nie oferuje człowiekowi żadnej pewności – jest się w stanie zawieszenia, nie ma nadziei. W przeciwieństwie do niego chrześcijaństwo jest religią, która daje sensowne osadzenie, daje cel, oferuje nadzieję... Książd prof. Seweryniak próbuje przekazać to doświadczenie, proponując w ramach ćwiczeń teksty do lektury z podręcznika *Świadectwo i sens*. Z doświadczenia wiem, że największe poruszenie w sercu i umyśle budzą teksty, które powstały na podstawie świadectwa, doświadczenia, kiedy temat dotyka jakiegoś wymiaru egzystencjalnego.

W związku z tym nasuwa mi się wniosek: w uprawianiu teologii fundamentalnej trzeba będzie się odnosić do teologii religii, ale czy analogicznie, jak robimy to z ekumenizmem, tzn. wskazując na aspekty ekumeniczne w danym zagadnieniu?

I drugie ważne dla mnie spostrzeżenie związane z pytaniem o cel religii: zbawienie. Nie wątpi się dziś, czy wyznawcy religii niechrześcijańskich mogą się zbawić, ale to przekonanie dotyczy zbawienia, które będzie kiedyś, po śmierci. Czy jednak zbawienie nie dotyczy naszego dzisiaj? Czy ja – jako chrześcijanin – doświadczam go dzisiaj? A jeśli tak, to jak doświadczają zbawienia ci, którzy nie są chrześcijanami?

Ojciec J. Kulisz w ramach swojego wykładu zwrócił na to uwagę w postaci pytania, dlaczego chrześcijaństwo jest niezbywalne, i odpowiadając, na nie, wskazał m.in. na jego racjonalność, integralny postępek, sprawiedliwość, wkład w kulturę.

Sprawa pojmowania zbawienia tylko w odniesieniu do wieczności i zbawienia pozbawionego odniesień do naszego dzisiaj, tu i teraz, wydaje mi się niedoceniona przez teologię fundamentalną. I być może trzeba by próbować w poszczególnych zagadnieniach odnosić się do tego, czym jest egzystencjalne doświadczenie zbawienia. Czym ono może być (jest?) dla chrześci-

janina, a także w życiu wyznawcy innej religii? Nie unikniemy tutaj rzetelnego porównywania i czeka nas ogromna praca, ale możliwe, że jakiś podręcznik, który byłby dziełem zbiorowym, mógłby zaproponować takie integralne połączenie tych dwóch aspektów: wiarygodności w teologii fundamentalnej i w religiologii.

Ks. H. SEWERYNIAK

Uważam, że doświadczenie mówiące o tym, jak można te zajęcia prowadzić, jest bardzo ciekawe. Pozwolę sobie powrócić tylko do naszego stałego wątku: nie ma jednej religii. Ale istnieje pojęcie religii. Jest to oczywiste. Tak samo jak to, że istnieje wiele krzesel, nie oznacza, że nie ma pojęcia krzesła.

Ks. W. TABACZYŃSKI

Niejednokrotnie na określenie teologii fundamentalnej używa się terminu apologetyka.

Można mówić o teologii fundamentalnej w religii katolickiej, luterkańskiej, anglikanizmie, ale także o teologii fundamentalnej islamu czy buddyzmu. Nie wiem, czy są takie teologie, ale mogą zapewne być.

Sądzę, że należałoby raczej używać słowa apologetyka niż teologia fundamentalna. Tymczasem każda z tych religii czy form chrześcijaństwa, które dzisiaj istnieją, może posiadać swoją teologię fundamentalną.

Jaką wartość logiczną musi mieć właśnie ta teologia fundamentalna, którą wykładamy w seminariach czy też na wydziałach teologicznych, aby nie była to teologia fundamentalna o charakterze wyznaniowym, ale naukowym, a więc w pełni krytycznym? Zwróciłem na to uwagę, ponieważ, jak wspomniałem na początku, wciąż mówimy o teologii fundamentalnej, a nie o apologetyce jako takiej. Tymczasem pomiędzy przedmiotem teologii fundamentalnej i apologetyki, traktowanej jako nauka, która bada logiczne podstawy danej religii, tj. ich wartość krytyczną, istnieje różnica.

Ks. H. SEWERYNIAK

Wracamy dzisiaj, również na UKSW, do apologetyki, apologii. I bardzo dobrze znamy to rozróżnienie. Tylko ja w tym ujęciu, które Ksiądz profesor

przedstawił, dostrzegam deprecjonowanie teologii fundamentalnej. Fundamentalistyka również w sposób naukowy, a więc krytyczny i metodyczny, bada wiarygodność Objawienia. Może więc ta różnica nie jest aż tak duża. Dwie równoległe nauki to oczywiście ciekawe. Myślę jednak, że niepotrzebne jest robienie aż tak dużej różnicy między nimi.