

Łukasz Kamykowski

Teologia religii : pojęcie – natura – przedmiot

Biblioteka Teologii Fundamentalnej 2, 21-33

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.

KS. ŁUKASZ KAMYKOWSKI

TEOLOGIA RELIGII POJĘCIE – NATURA – PRZEDMIOT

W niniejszym wystąpieniu na forum Stowarzyszenia Teologów Fundamentalnych pragnę – zgodnie z naturą naszych spotkań – podjąć zaproponowany mi temat nie w sposób podręcznikowy, lecz problemowy. Zagadnienie pod tym względem jest wyjątkowo wdzięczne, ponieważ już samo pojęcie „teologia religii” nie jest wolne od niedomówień, za którymi kryją się głębsze problemy dotyczące natury tej dyscypliny, a nawet delikatna kwestia istnienia jej przedmiotu, co postaram się pokazać na końcu. To będzie mój wkład w dyskusję.

I. POJĘCIE

W języku polskim samo pojęcie „teologia religii”, przy braku rodzajnika i przy współczesnej pisowni, niepotrzebnie utożsamiającej końcówki dopełniacza *-ij* dla liczby mnogiej oraz *-ii* dla liczby pojedynczej, stwarza od początku niejasność terminologiczną: czy w terminie „teologia religii” przydawka odnosi się do religii w ogóle (pojętej abstrakcyjnie), czy do jednej,

Ks. prof. dr hab. ŁUKASZ KAMYKOWSKI – wykładowca teologii fundamentalnej w Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie; wiceprzewodniczący Stowarzyszenia Teologów Fundamentalnych w Polsce.

wybranej religii, czy do wielu (ewentualnie do wszystkich) konkretnych religij¹. Każde z tych określeń zakłada nieco odmienną koncepcję tego, czym ma być owa dyscyplina². W literaturze języków zachodnich można spotkać się z nazwami odpowiadającymi wszystkim tym znaczeniom, nieraz stosowanymi zamiennie³. Dalsze niejednoznaczności kryją się w różnym rozumieniu tak pojęcia „teologia”, jak i „religia”. Nie przywołując tutaj szerzej historii każdego z tych pojęć osobno, dotkniemy w odpowiednim miejscu tych tylko aspektów ich rozwoju, które wiążą się z rozmaitym możliwym określeniem istoty czy natury tego, co może być nazwane „teologią religii” bądź „teologią religij”.

II. PROBLEMY Z NATURĄ

Ponieważ sama dyscyplina jest nowa, na gruncie katolickim często wiąże się z kwestiami wyłonionymi przez praktyczną reorientację Kościoła w stosunkach ze światem – w tym ze światem religij. Określa ją wtedy pytanie, w jakiej relacji pozostaje chrześcijaństwo do religij świata⁴. W takim ujęciu byłaby to część teologii praktycznej (misjologii), zajmująca się konkretnie istniejącymi dziś religiami, rozumianymi przede wszystkim od strony

¹ Dla jasności wypowiedzi świadomie odstępuję od współczesnej pisowni na rzecz dawnej, bardziej precyzyjnej.

² Por. M. RUSECKI. *Istota i geneza religii*. Warszawa 1989 s. 42.

³ Por. M. DHAVAMONY. *Religione VII. Teologia delle religioni*. W: *Dizionario di Teologia Fondamentale*. Red. R. LATOURELLE, R. FISICHELLA. Assisi 1990 s. 981; W. BREUNING. *Religion*. W: *Lexikon der katholischen Dogmatik*. Red. W. BEINERT. Freiburg–Basel–Wien 1991 s. 440-441; P. MASSEIN. *Théologie et religions*. W: *Dictionnaire des religions*. Red. P. POUPARD. Paris 1984 s. 1693-1697. Niektórzy dookreślają, o jaki z możliwych sensów im chodzi: „W przypadku teologii religii nie chodzi – analogicznie do filozofii religii i na zasadzie kontynuacji traktatu teologii fundamentalnej *De religione* – o teologiczne zajmowanie się religią lub tym, co religijne w człowieku, lecz dokładniej o teologię religii (l. mn.)” – H. WALDENFELS. *Teologia religii*. W: *Leksykon religii*. Red. F. KÖNIG, H. WALDENFELS. Warszawa 1997 s. 486.

⁴ DHAVAMONY. *Religione VII. Teologia delle religioni*. W: *Dizionario di Teologia Fondamentale* s. 981.

fenomenowi społecznego, która próbowałaby określić zasady współżycia w coraz bardziej pluralistycznie zorganizowanej społeczności naszego globu, jeśli chodzi o kwestie religijne⁵.

Wiadomo, że od II Soboru Watykańskiego podstawową relacją Kościoła do świata, w tym do świata współcześnie istniejących systemów religijnych, określa idea dialogu. Przy takim dwustronnie otwartym nastawieniu nie da się uniknąć pytań stawianych przez innego rozmówcę, kierowanych pod własnym adresem. W przypadku dialogu międzyreligijnego jednym z nieuniknionych pytań stawianych chrześcijanom przez wyznawców innych religii jest pytanie o to, kim są w ich oczach jako ludzie praktykujący sposób życia wyznaczony ramami buddyzmu, hinduizmu, animizmu, islamu, judaizmu, szintoizmu. Skazanymi na wieczne potępienie bluźniercami? Niezawinionymi ignorantami, których tylko chrześcijanie mogą nauczyć prawdziwej sztuki życia? Braćmi idącymi inną drogą ku wspólnemu celowi? Czy i dla czego chrześcijanie uważają za swój obowiązek dążenie do tego, by porzucili swoją religię, a przyjęli ich wiarę?

Próba udzielenia rzetelnej odpowiedzi na te pytania pokazuje, że potrzeba również teologii religii rozumianej głębiej, bardziej systematycznie⁶, zaczynając od próby rozumienia Bożej ekonomii zbawczej w odniesieniu

⁵ „Jasne jest, że w momencie, gdy ludzkość stanęła przed możliwością samozagłady i zagłady swej planety, religie wspólnie są odpowiedzialne za przezwytyczenie tej pokusy. W szczególny sposób będzie badany ich kanon wartości, który coraz wyraźniej okazuje się być ich wspólnym zadaniem i formułą pojednania. Hans Küng – jako mówca – ułożył wiele takich formuł: «Nie ma pokoju w świecie bez pokoju religii» i w ten sposób uznał pokój religii, ekumenizm religii za zadanie obowiązujące wszystkie wspólnoty religijne. Ale pojawia się pytanie: jak może się to stać? Jak mogą spotkać się religie przy ich różnorodności i przeciwieństwach, które dziś znów wybuchają w gwałtowny sposób? Jaki rodzaj jedności może w tym wypadku w ogóle zaistnieć?» – J. RATZINGER. *Dialog religii i stosunki chrześcijańsko-żydowskie*. W: tenże. *Granice dialogu*. Kraków 1999 s. 105-106.

⁶ Dalsze dookreślające teologię religij pytania, zdaniem Dhavamony'ego, to: „(...) czy chrześcijaństwo może nadal pretendować do tego, by być jedyną religią prawdziwą wobec faktu, że inne religie prezentują siebie jako środek ostatecznego zbawienia człowieka?”. Jaka jest teologiczna podstawa stosunku chrześcijaństwa do innych religij? – DHAVAMONY. *Religione VII. Teologia delle religioni*. W: *Dizionario di Teologia Fondamentale* s. 981.

do ludzi nienależących do Kościoła Chrystusowego w jego widzialnym kształcie instytucjonalnym. Chodzi przy tym nie tylko o drogi Bożej opatrności w stosunku do pojedynczych osób, ale również, a może szczególnie, o Boże kierowanie wielkimi społecznościami, takimi jak narody, kręgi kulturowe i właściwe im systemy religijne. Trzeba zapytać o ich miejsce w perspektywie historiozbowczej przed zaistnieniem Kościoła, w okresie braku kontaktu z nim i jego orędem, w czasie nawiązania wzajemnej znajomości, w perspektywie zwróconej ku przyszłości, w ostatecznym spełnieniu.

Do tej pory zarówno w ujęciu praktycznym, jak i systematycznym chodziło o teologię, czy nawet teologie (l. mn.) religij: o teologiczny sens, znaczenie, wartość zbawczą poszczególnych systemów religijnych, istniejących (lub zaistniałych w przeszłości), widzianych z perspektywy chrześcijańskiej; o teologię judaizmu, islamu, hinduizmu. Niekoniecznie trzeba przy tym stawiać pytanie, czy istnieje jakaś wspólna podstawa łącząca hinduizm i islam, judaizm i buddyzm, chrześcijaństwo i szintoizm. Historycznie jednak nad myślą zachodnią zaciążyło wyrosłe w oświeceniu poszukiwanie religii racjonalnej, wspólnej wszystkim ludziom, ponad-dogmatycznej, mogącej stanowić wspólną bazę kultury i państw oświeconych⁷. Na tej bazie ideowej w ciągu XIX i XX w. wyrosły nauki religiologiczne – wraz z filozofią religii – traktujące o religii bez wyraźnego rozróżniania, o jaką religię chodzi⁸. Również XIX-wieczna apologetyka katolicka ukształtowała swój (pierwszy w porządku logicznym) dział *demonstratio religiosa* w oparciu o tak rozumiane pojęcie religii⁹.

Przy uznaniu istnienia wspólnego mianownika dla wszystkich istniejących religij, usprawiedliwiającego głębszą, oryginalną treść pojęcia „religia”, może chodzić też o sens tak najogólniej pojętej religii jako ludzkiej postawy indywidualnej i społecznej w odniesieniu do Boga, ludzi i świata¹⁰.

⁷ Por. hasło: *religia obywatelska*. W: G. O'COLLINS, E. G. FARRUGIA. *Zwięzły słownik teologiczny*. Kraków 1993 s. 212.

⁸ Por. Z. KUPISIŃSKI, I. S. LEDWOŃ. *Religiologiczne nauki*. W: LTF s. 1034-1040.

⁹ Por. LEDWOŃ. *Teologia religii*. W: tamże s. 1235-1236.

¹⁰ Na płaszczyźnie filozoficznej myśl Zachodu przyjmuje na ogół istnienie takiego wspólnego mianownika – por. T. WĘCŁAWSKI. *Wspólny świat religii*. Kraków 1995 s. 199-200; W. BREUNING. *Religion*. W: *Lexikon der katholischen Dogmatik*.

Trzeba wtedy odpowiedzieć na pytanie, jak widzi tę postawę chrześcijaństwo, Kościół. Jak sytuuje własną wiarę w stosunku do religii ogólnie pojętej? Jak mają się do niej konkretne religie pozachrześcijańskie? Trzeba wtedy konstruować systematyczną chrześcijańską teologię religii – w ramach systematycznej soteriologii.

W tym miejscu wypada też zauważyć, że zadane przez nas pytania mogą (a w naszym chrześcijańskim odczuciu powinny) stawiać sobie również wyznawcy innych religij, żyjący w religijnie pluralistycznym świecie. Możliwe wydają się – analogiczne do chrześcijańskiej – hinduistyczne, islamskie, judaistyczne „teologie religij” czy ewentualnie „teologie religii”¹¹. Można również postawić kwestię „uniwersalnej” teologii religii, niezwiązanej z żadnym konkretnym systemem religijnym, lecz starającej się bazować w swej refleksji na tym i tylko na tym, co wspólne wszystkim religiom (co związane z religią abstrakcyjnie pojętą). Zakładałoby to istnienie jakiegoś wspólnego, uniwersalnego „*credo*”, rodzaju bazy pojęć i aksjomatów powszechnie przyjmowanych przez ludzi religijnych (i tylko przez nich – w odróżnieniu od ludzi niereligijnych)¹² jako płaszczyzny porozumienia i podstawy do opisu innych wymiarów rzeczywistości czy do wyciągania logicznych wniosków.

III. KWESTIA ISTNIENIA PRZEDMIOTU

Zostawmy jednak związane z tym zagadnienia, mając dość problemów z określeniem natury i przedmiotu naszej własnej, typowo chrześcijańskiej dyscypliny. Zajmijmy się natomiast kwestią samego rozumienia pojęcia „religia”, skoro określana za jego pomocą rzeczywistość ma być przedmiotem materialnym omawianej przez nas dyscypliny teologicznej.

Red. W. BEINERT. Freiburg–Basel–Wien 1991 s. 440; M. NEUSCH. *Religion (philosophie de la)*. W: *Dictionnaire des religions*. Red. P. POUPARD. Paris 1984 s. 1425-1428.

¹¹ Por. LEDWOŃ. *Teologia religii*. W: LTF s. 1235.

¹² M. Dhavamony wyraźnie wątpi w możliwość istnienia tak pojętej teologii religii i sprowadza tego rodzaju próby do filozofii religii – por. tenże. *Religione VII. Teologia delle religioni* s. 982; M. Rusecki uznaje istnienie wspólnej religiom bazy idei, takich jak: stworzenie, objawienie, wiara, grzech, zbawienie, cud (por. tenże. *Religia*. W: LTF s. 1017-1018).

Wydaje się, że dotąd najczęściej przyjmuje się w teologii katolickiej za zakładaną u podstaw teologicznej refleksji taką koncepcję religii w ogólności (i poszczególnych systemów religijnych), jaką wypracowują szczególnie dyscypliny religioznawcze, ewentualnie fenomenologia i filozofia religii. Otóż w ostatniej części tego wystąpienia chciałbym podjąć kwestię zasadności takiego postępowania.

Nie chcę kwestionować samej możliwości skonstruowania czy wyabstrahowania takiej koncepcji na gruncie nauk humanistycznych (wraz z filozofią). Zauważmy jednak, że pojęcia sensowne, wręcz podstawowe, w jakiejś dyscyplinie niekoniecznie muszą być przydatne w innej, nie wszystkie mogą z równym powodzeniem stanowić ośrodek, przedmiot szczególnego zainteresowania teologii. To, że jest możliwa, sensowna i pożyteczna fizyka ciała stałego, biologia ekosystemów czy filozofia samoświadomości, nie oznacza *a priori*, że ma głęboki sens rozwijanie chrześcijańskiej teologii ciała stałego, ekosystemów i samoświadomości. Rodzi się więc pytanie, czy teologia ma coś ciekawego, własnego do powiedzenia na temat religii rozumianej w tym sensie, w jakim to pojęcie wypracowało nowożytne religioznawstwo.

Pytanie nie wydaje się bezzasadne. W związku z soborowym postulatem, by Pismo Święte było „duszą całej teologii”, a „tematy biblijne”¹³ stanowiły podstawę wykładu systematycznego, i przypomnieniem Konstytucji *Dei verbum* II Soboru Watykańskiego o tym, że trzeba, „aby całe nauczanie kościelne, tak jak sama religia chrześcijańska, żywiło się i kierowało Pismem św.”¹⁴, nie sposób, by uprawiana z katolickiego punktu widzenia teologia religii nie szukała naprzód nauczania Biblii w tym zakresie. Tu jednak rysuje się kwestia uzgodnienia problematyki tego, co określa się we współczesnej kulturze europejskiej mianem „religia” z pojęciami i tematami własnymi Pisma Świętego. *Religio* bowiem to termin łaciński, niemający dokładnego odpowiednika w językach biblijnych, stąd sam temat religii nie może w Piśmie Świętym pojawić się wyraźnie i bezpośrednio, co zauważają teologowie religii, ale nad czym dość szybko przechodzą do porządku, utożsamiając najczęściej (z pewnymi zastrzeżeniami) współczesną religiologiczną koncepcję religii z którymś z pojęć nowo- lub staro-

¹³ DFK 16.

¹⁴ KO 21.

testamentalnych¹⁵. Czy jednak jest to uprawnione? Czy nie prowadzi to do narzucania źródłom Objawienia, w szczególności Biblii, rozstrzygnięć, których ona nie daje i nie chce dać? Na przykład używany w Nowym Testamencie termin εὐσεβεία może w zasadzie treściowo odpowiadać łac. *religio*, ale w tym znaczeniu, w jakim to pojęcie funkcjonowało w starożytności. Czy taka odpowiedniość obejmuje również nowożytną religioznawczą czy filozoficzną koncepcję religii?

Czy zatem – poza poziomem pragmatycznego określenia formacji społecznych na użytek teologii praktycznej – religiologiczne pojęcie „religia” jest odpowiednie, właściwe, wygodne do rozpoczęcia systematycznych studiów nad powszechną soteriologią i eschatologią w odniesieniu do świata pozachrześcijańskiego? Czy przynajmniej nie za wcześnie na systematyczną chrześcijańską teologię religii przed rozwinięciem biblijnej teologii Izraela i narodów, pobożności i bezbożności, teologii kultu (z całą biblijną ambiwalencją tego pojęcia¹⁶), teologii mądrości i głupoty, teologii wiary i nawrócenia? Możliwość zaistnienia biblijnie ugruntowanej teologii protestanckiej, radykalnie przeciwstawiającej religie wierze (Karl Barth, Dietrich Bonhöffer)¹⁷, katolickie próby utożsamiania, a w każdym razie

¹⁵ Dla I. S. Ledwonja będzie to pojęcie „bojaźń Boża” – prawdopodobnie chodzi mu o greckie εὐσεβεία oraz θεοσεβεία, tłumaczące już w Septuagincie odniesione do Boga słownictwo, związane z hebrajskim rdzeniem ary – por. LEDWOŃ. *Teologia religii*. W: LTF s. 1238-1239; por. P. AUVRAY, P. GRELOT. *Bojaźń Boża*. W: *Słownik teologii biblijnej*. Red. X. LÉON-DUFOUR. Poznań 1990 s. 89-92; W. GÜNTHER. σεβομαι. W: *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*. Red. L. COENEN, E. BEYREUTHER, H. BIETENHARD. Bologna 1976 s. 1306-1307.

¹⁶ Por. K. HESS. λατρεύω. W: *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*. Red. L. COENEN, E. BEYREUTHER, H. BIETENHARD. Bologna 1976 s. 1739-1741.

¹⁷ „Karl Barth rozróżnił w chrześcijaństwie religię od wiary. Nie miał racji, chcąc je całkowicie od siebie oddzielić, postrzegając wiarę jako pozytywną, religię jako negatywną. Wiara bez religii jest nieprawdziwa, religia należy do niej i wiara chrześcijańska zgodnie ze swą istotą musi żyć jako religia. Ale miał rację w tym, że także u chrześcijan wiara może być chora i prowadzić do zabobonu i że konkretna religia, w której żyje wiara, musi być wciąż na nowo oczyszczana przez prawdę, ukazującą się w wierze, a z drugiej strony pozwalającą w dialogu na nowo rozpoznać swą tajemnicę i nieskończoność” – RATZINGER. *Dialog religii i stosunki chrześcijańsko-żydowskie*. W: tenże. *Granice dialogu* s. 127.

daleko idącego zbliżenia religii do kultury w dyskursie teologicznym o religiach niechrześcijańskich i ich zbawczym charakterze (Joseph Ratzinger)¹⁸ każą – niezależnie od oceny wniosków wynikających z tych koncepcji – postawić gruntowne pytanie o przydatność filozoficznie wypracowanego pojęcia religii w teologii.

Tym bardziej że to, co mogą powiedzieć o religii filozofowie, którzy rzetelnie starają się uwzględnić wszystkie typy religii występujące w świecie, jest dość ubogie. Pisze np. Tomasz Węclawski z perspektywy filozofii religii: „(...) mimo wyrażonych właśnie zastrzeżeń co do wyciągania zbyt poważnych wniosków z porządku, w jakim zestawiliśmy historyczne odmiany problemu i doświadczenia religijnego (...), nie możemy nie zauważyć, że wszystkie te historycznie i kulturowo głęboko różniące się od siebie nawzajem doświadczenia tworzą jednak pewien porządek skupiony wokół jednego wspólnego, najbardziej podstawowego przeżycia i problemu: wokół przeżycia napięcia i rozdarcia między porywającym pragnieniem zupełności i spełnienia a dręczącym człowieka poczuciem uwikłania w świat wartości niepełnych i pozornych”¹⁹.

Zresztą i II Sobór Watykański w Deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich nie próbuje podać jakiejś wspólnej definicji religii, ograniczając się do wyliczenia pytań, na które ludzie oczekują odpowiedzi od religii, sugerując, że elementem wspólnym są oczekiwania związane z religiami, a nie odpowiedź, jaką one w rzeczywistości dają: „Ludzie oczekują od różnych religii odpowiedzi na głębokie tajemnice ludzkiej egzystencji, które jak niegdyś, tak i teraz do głębi poruszają ludzkie serca; czym jest człowiek, jaki jest sens i cel naszego życia, co jest dobrem, a co grzechem, jakie jest źródło i jaki cel cierpienia, na jakiej drodze można osiągnąć prawdziwą szczęśliwość, czym jest śmierć, sąd i wymiar sprawiedliwości po śmierci, czym wreszcie jest owa ostateczna i niewysłowiona tajemnica, ogarniająca nasz byt, z której bierzemy początek i ku której dążymy”²⁰.

¹⁸ Ta tendencja jest wyraźnie zaznaczona w jego wykładzie: J. RATZINGER. *Wiara, prawda i kultura. Refleksje na temat encykliki «Fides et ratio»*. W: „Analecta Cracoviensia” 32:2000 s. 231-246.

¹⁹ WĘCŁAWSKI. *Wspólny świat religii* s. 199-200.

²⁰ DRN 1.

Sądząc po tym, jak słowniki teologiczne (i – powstałe z inspiracji chrześcijańskiej – religiologiczne) wprowadzają w pojęcie „religia”, teologia religii bazuje na takich właśnie mglistych opisach nieodpowiadających światu pojęć i koncepcji biblijnych. Niektórzy wręcz uchylają się od próby wstępnego określenia, czym jest religia, przechodząc od razu do historii pojęcia lub historii problemów teologicznych związanych z nim²¹. Dla innych poszczególne religie to (z braku lepszej definicji – za Émilem Durkheimem) „zwarte systemy wierzeń i praktyk odnoszących się do spraw świętych”²²; systemy wierzeń w bóstwo i dawanych mu odpowiedzi, obejmujące także księgi święte, obrzędy kultowe i życie etyczne ich zwolenników²³. Religia zaś – ogólnie pojęta – to podmiotowo-przedmiotowe relacje człowieka do czegoś transcendentnego, różnie rozumianego²⁴ czy „całokształt przeżyć i postaw osobistych oraz wydarzeń i struktur społeczno-kulturowych, wyrażających w różny sposób relacje zależności człowieka od rzeczywistości ponadświatowej (transcendentnej)”²⁵.

Zauważmy, że wśród powyższych określeń te, które nie asekurują się ogólnikami w rodzaju: „różne”, „jakieś”, „coś”, nie obejmują wszystkich

²¹ Klasyczny przykład: U. BERNER. *Religia*. W: *Leksykon religii* s. 392-393. Podobnie: „*Il termine «Religione» richiama alla mente diverse cose per diverse persone*” – M. DHAVAMONY. *Religione I. Definizione*. W: *Dizionario di Teologia Fondamentale* s. 919; „*Obwohl eine Definition von R. wegen ihrer pluralen Wirkungsweisen religionswissenschaftlich schwierig ist, erkennen wir in den Verhaltensweisen, die wir R. nennen, einen vertrauten Inhalt: Wie sich Menschen «Gott» gegenüber verhalten. Im folgenden geht es nicht um eine religionswissenschaftlich konsensfähige Beschreibung (...)*” – BREUNING. *Religion*. W: *Lexikon der katholischen Dogmatik* s. 440; „*Obecnie nie będziemy zmierzać do ustalenia pojęcia religii na drodze analiz różnych definicji określających tę rzeczywistość (...), ale podejmiemy opis poszczególnych podstawowych elementów wchodzących w strukturę religii i stanowiących o jej istocie*” – RUSECKI. *Istota i geneza religii* s. 47.

²² M. DESPLAND. *Religion. Dictionnaire des religions*. Red. P. POUPARD. Paris 1984 s. 1421.

²³ G. O'COLLINS, E. G. FARRUGIA. *Związły słownik teologiczny*. Kraków 1993 s. 213.

²⁴ RUSECKI. *Religia*. W: LTF s. 1013.

²⁵ W. ŁYDKA. *Religia. Słownik teologiczny*. T. 2: O-Ż. Red. A. ZUBERBIER. Katowice 1989 s. 198.

rzeczywistości powszechnie uznawanych za religie. Pozostałe zaś zdają się bardziej na intuicje adresatów, niż choćby opisowo określają pojęcie religii. Czy rzeczywiście znajdziemy w źródłach objawienia ustosunkowanie się do rzeczywistości tak bardzo nieokreślonej, kryjącej tyle różnych możliwych interpretacji? Czy warto szukać objawienia? Czy w ogóle przy należność (lub jej brak), przyznawanie się lub nie do tak określonej religii z punktu widzenia Ewangelii jest czymś istotnym?

Ostatnie pytanie może się wydać mniej absurdalne, gdy weźmiemy pod uwagę ambiwalentny stosunek Jezusa do własnej religii – do judaizmu czasów drugiej świątyni: to wewnątrz niej dokonuje On rozróżnienia na tych, którzy są blisko i daleko od królestwa niebieskiego, na tych, którzy wierzą i nie wierzą, na widzących i ślepych. Rozsyłając swych apostołów, posyła ich do narodów, aby pośród wszystkich pozyskiwali uczniów gotowych uwierzyć i przyjąć chrzest i demaskowali tych, którzy nie wierzą (por. Mt 28, 19; Mk 16, 15-16). Listy św. Pawła i Dzieje Apostolskie wskazują, że Jego wysłannicy byli gotowi akceptować jedynie rzeczywistość kultury hellenistycznej, obejmującą bardzo wyraźnie również wymiar religijny. Byli gotowi stać się Grekami dla Greków, nie przestając być Żydami dla Żydów, a inne rzeczywistości zdecydowanie odrzucali jako wyraz znikczemnienia serc (por. Dz 13, 16-48; 1 Kor 9, 19-22; Rz 1, 18-25).

IV. SUGESTIE DO DYSKUSJI

Wyszliśmy od praktycznej konieczności zaistniałej w coraz bardziej pluralistycznym świecie, z której zrodziła się dzisiejsza teologia religii w jej różnych sensach i odcieniach. Dochodząc na koniec do zakwestionowania jej przedmiotu formalnego, nie chcę przez to zanegować jej potrzeby praktycznej, jej istnienia i dotychczasowego rozwoju, podjętych dotąd prób przezwyciężenia niejasności związanych ze statusem i przedmiotem formalnym nowej dyscypliny. Można z góry przyjąć religiolologiczną koncepcję religii i bez troski o samo doprecyzowanie pojęcia religii rozwiązywać narzucone przez tę koncepcję problemy stosunku chrześcijaństwa do wielości religii stanowiących różne wcielenia abstrakcyjnej religii. Tą drogą poszedł w spo-

sób skrajny John Hick, a zrównoważony – Jacques Dupuis²⁶. Narzuca ona z logiczną koniecznością „modele” relacji chrześcijaństwa do tak pojętego świata religij: ekсклюzywistyczny, inklußywistyczny bądź pluralistyczny i każe szukać właściwego ustosunkowania się do nich. Można też, jak Marian Rusecki i jego szkoła, próbować doprecyzować teologiczne pojęcie religii z zastosowaniem pojęć właściwych dla zachodniej tradycji systematycznej teologii chrześcijańskiej, takich jak: objawienie, zbawienie, grzech, wiara, cud, kult..., i w ich świetle kwalifikować rzeczywistość spotykaną w innych tradycjach religijnych²⁷.

Kwestionując przyjmowane u podstaw teologii religii religiologiczne koncepcje religii, chciałbym wskazać, że być może nie są to jedyne drogi jej prawomocnego rozwoju. Z jednej strony rysuje się możliwość rozwinięcia pogłębionej teologii pojęć biblijnych związanych z tym, co zwykle się dziś nazywać religiami (królestwo Boże, Izrael, narody [$\psi\omega\gamma$, $\epsilon\theta\nu\eta$], bojaźń Boża [pobożność] i bezbożność, bałwochwalstwo, wiara, mądrość i głupota, prawość i nieprawość...). Z drugiej strony w dialogu z zainteresowanymi można próbować zrozumieć, jak określają oni własną tożsamość kulturową i miejsce w niej tego aspektu, który byłoby skłonni wiązać z pojęciem religii sami przedstawiciele tych kultur i na tym tle rozwijać poszukiwanie sensowności ich powołania, historii, spotkania z orędem Ewangelii... A potem – opierając się na narzędziach, jakie daje wewnątrzreligijny dialog – spór proroków z Izraelem, Jezusa z Żydami (faryzeuszami i saduce-

²⁶ „Współczesna problematyka w teologii religii (...) polega na zadawaniu pytania, czy i w jakim sensie jest możliwe twierdzenie, że różne tradycje religijne dzisiejszego świata mogą mieć pozytywne znaczenie w jedynym, ale kompleksowym planie Boga wobec ludzkości. Ta problematyka przekracza ową wcześniejszą, gdy była mowa o możliwości zbawienia w Jezusie Chrystusie wyznawców innych tradycji religijnych, jak też o problemie ewentualnego rozpoznania wartości pozytywnych, czy to «naturalnych», czy też «prawdy i łaski», możliwych do odnalezienia wewnątrz tych samych tradycji. Nowa perspektywa polega natomiast na pytaniu, czy takie tradycje religijne znajdują w powszechnym zamyśle Boga swoje usprawiedliwienie i swoją wartość pozytywną jako «drogi» czy «ścieżki» zbawienia dla swoich wyznawców, przewidziane czy pojęte przez Boga” (J. DUPUIS. *Chrześcijaństwo i religie. Od konfrontacji do dialogu*. Kraków 2003 s. 336; por. tamże s. 25-44).

²⁷ Por. RUSECKI. *Istota i geneza religii* s. 47-90.

uszami), postolów ze światem żydowskim i hellenistycznym – próbować oceniać konkret kultur i religij z nimi splecionych, pytać o to, co w każdej z nich jest pobożne, a co bezbożne, jak wyrażają się wiara i niewiara.

A przede wszystkim stworzyć pole do dyskusji nad samymi podstawami dyscypliny, która jeszcze nie miała czasu na dookreślenie siebie i zdaje się mieć przed sobą różne możliwości rozwoju.

BIBLIOGRAFIA

- AUVRAY P., GRELOT P.: *Bojaźń Boża*. W: *Słownik teologii biblijnej*. Red. X. LÉON-DUFOUR. Poznań 1990 s. 89-92.
- BEINERT W.: *Theologie. Lexikon der katholischen Dogmatik*. Red. W. BEINERT. Freiburg–Basel–Wien 1991 s. 494-502.
- BERNER U.: *Religia*. W: *Leksykon religii*. Red. F. KÖNIG, H. WALDENFELS. Warszawa 1997 s. 392-393.
- BREUNING W.: *Religion. Lexikon der katholischen Dogmatik*. Red. W. BEINERT. Freiburg–Basel–Wien 1991 s. 440-441.
- DESPLAND M.: *Religion. Dictionnaire des religions*. Red. P. POUPARD. Paris 1984 s. 1421-1425.
- DHAVAMONY M.: *Religione I. Definizione*. W: *Dizionario di Teologia Fondamentale*. Red. R. LATOURELLE, R. FISICHELLA. Assisi 1990 s. 919-929.
– *Religione VII. Teologia delle religioni*, W: *Dizionario di Teologia Fondamentale*. Red. R. LATOURELLE, R. FISICHELLA. Assisi 1990 s. 981-994.
- DUPUIS J.: *Chrześcijaństwo i religie. Od konfrontacji do dialogu*. Kraków 2003.
- GÜNTHER W.: *σέβωμα*. W: *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*. Red. L. COENEN, E. BEYREUTHER, H. BIETENHARD. Bologna 1976 s. 1305-1309.
- HESS K.: *λατρεύω*. W: *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*. Red. L. COENEN, E. BEYREUTHER, H. BIETENHARD. Bologna 1976 s. 1739-1741.
- KUPISIŃSKI Z., LEDWOŃ I. S.: *Religiologiczne nauki*. W: LTF s. 1034-1040.
- LEDWOŃ I. S.: *Teologia religii*. W: LTF s. 1235-1247.
- ŁYDKA W.: *Religia. Słownik teologiczny T. 2: O–Ż*. Red. A. ZUBERBIER. Katowice 1989 s. 198-205.

- MASSEIN P.: *Théologie et religions*. W: *Dictionnaire des religions*. Red. P. POUPARD. Paris 1984 s. 1693-1697.
- NEUSCH M.: *Religion (philosophie de la)*. W: *Dictionnaire des religions*. Red. P. POUPARD. Paris 1984 s. 1425-1428.
- O'COLLINS G., FARRUGIA E. G.: *Związły słownik teologiczny*. Kraków 1993.
- RATZINGER J.: *Dialog religii i stosunki chrześcijańsko- żydowskie*. W: tenże. *Granice dialogu*. Kraków 1999 s. 97-128.
– *Wiara, prawda i kultura. Refleksje na temat encykliki «Fides et ratio»*. W: „*Analecta Cracoviensia*” 32:2000 s. 231-246.
- RUSECKI M.: *Religia*. W: LTF s. 1013-1027.
– *Istota i geneza religii*. Warszawa 1989.
- WALDENFELS H.: *Teologia religii*. W: *Leksykon religii*. Red. F. KÖNIG, H. WALDENFELS. Warszawa 1997 s. 486-487.
- WĘCŁAWSKI T.: *Wspólny świat religii*. Kraków 1995.