

KS. ZBIGNIEW KRZYSZOWSKI
Instytut Teologii Fundamentalnej KUL

SPRAWOZDANIE ZE ZJAZDU
STOWARZYSZENIA TEOLOGÓW FUNDAMENTALNYCH
W POLSCE
(Łódź 21-22 września 2006)

Omawiany zjazd Stowarzyszenia Teologów Fundamentalnych w Polsce miał miejsce w gmachu Wyższego Seminarium Duchownego w Łodzi w dniach 21-22 września 2006 r. Tematyka obrad koncentrowała się wokół zagadnienia teologii religii. W pierwszym dniu obrad (21 IX 2006 r.), po uroczystej Mszy św. pod przewodnictwem ks. abp. dr. Władysława Ziółka, który też skierował do uczestników homilię, otwarcia zjazdu dokonał rektor WSD w Łodzi ks. dr Janusz Lewandowicz. Po nim głos zabrał metropolita łódzki, ks. abp Władysław Ziółek, oraz przewodniczący Stowarzyszenia – ks. prof. dr hab. Marian Rusecki. Następnie, po zawiązaniu prezydium, zaproszono uczestników do wysłuchania w tym dniu sześciu referatów, po których była ożywiona dyskusja.

Pierwszym prelegentem był ks. prof. dr hab. Łukasz Kamykowski. W swoim wystąpieniu rozpoczął od ukazania trudności związanych z samym pojęciem teologii religii, gdyż w języku polskim brak rodzajnika oraz zasady współczesnej pisowni

⁴ Tamże s. 6.

utożsamiającej niepotrzebnie końcówki dopełniacza *-ij* dla liczby mnogiej oraz *-ii* dla liczby pojedynczej – stwarzają niejasność terminologiczną: czy w wyrażeniu „teologia religii” przydawka odnosi się do religii w ogóle (pojętej abstrakcyjnie) czy do jednej, wybranej religii, czy do wielu (ewentualnie do wszystkich) konkretnych religii. Każde z tych określeń zakłada nieco odmienną koncepcję tego, czym ma być owa dyscyplina. Niejednoznaczności kryją się za różnym rozumieniem tak pojęcia „teologia”, jak i pojęcia „religia”

Podobne trudności wiążą się, zdaniem Prelegenta, z naturą dyscypliny, ponieważ jest ona nową na gruncie katolickim i nie wiadomo z którą dziedziną teologii ją związać – z praktyczną, zajmującą się reorientacją Kościoła w stosunkach ze światem, w tym ze światem religii. Wtedy odpowiadałaby na pytanie: „W jakiej relacji pozostaje chrześcijaństwo do religii świata”? Inną możliwość dostrzega Teolog z Krakowa – gdy zwiąże się ją z misjologią, zajmowałaby się konkretnie istniejącymi dziś religiami, od strony fenomenu społecznego i próbowałaby określić zasady współżycia w coraz bardziej pluralistycznie pod względem religijnym zorganizowanej społeczności naszego globu. Jako jedno z zadań tak ujętej teologii religii wiązało by się z forsowaniem dialogu międzyreligijnego oraz dawaniem odpowiedzi na pytania stawiane przez wyznawców innych religii chrześcijanom o to, kim są w ich oczach jako ludzie praktykujący sposób życia wyznaczony ramami buddyzmu, hinduizmu, animizmu, islamu, judaizmu, szintoizmu itd. – skazanymi na wieczne potępienie bluźniercami, niezawinionymi ignorantami, których tylko chrześcijanie mogą nauczyć prawdziwej sztuki życia, czy braćmi idącymi inną drogą ku wspólnemu celowi? Inne pytanie, które powinna podjąć teologia religii, powinno brzmieć – czy istnieje jakaś wspólna podstawa, łącząca hinduizm i islam, judaizm i buddyzm, chrześcijaństwo i szintoizm lub oświeceniowe poszukiwanie religii racjonalnej wspólnej wszystkim ludziom, ponad-dogmatycznej, mogącej stanowić wspólną bazę kultury i państw oświeconych.

Krakowski Profesor postulował potrzebę teologii religii pojętej głębiej, bardziej systematycznie, zaczynając od rozumienia Bożej ekonomii zbawczej w odniesieniu do ludzi nie należących do Kościoła Chrystusowego w jego widzialnym kształcie instytucjonalnym. Chodzi przy tym nie tylko o drogi Bożej Opatrzności w stosunku do pojedynczych ludzi, ale również, a może szczególnie, o Jego kierowanie wielkimi społecznościami, takimi jak narody, kręgi kulturowe i właściwe im systemy religijne. Trzeba zapytać o ich miejsce w perspektywie historiozbawczej 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. Autor referatu zakwestionował przedmiot formalny teologii religii, ale nie chciał przez to zanegować jej potrzeby praktycznej, jej istnienia i dotychczasowego rozwoju, podjętych dotąd prób przewyciężenia niejasności związanych ze statusem i przedmiotem formalnym tej nowej dyscypliny. Stwierdził, że można z góry przyjąć religiologiczną koncepcję religii i – bez troszczenia się o samo doprecyzowanie pojęcia religii – rozwiązywać narzucone przez tę koncepcję problemy – stosunku chrześcijaństwa do wielości religii stanowiących różne wcielenia abstrakcyjnej religii. Tą drogą w sposób skrajny poszedł J. Hick, azrównoważoną – J. Dupuis. Narzuca ona z logiczną koniecznością „modele” relacji chrześcijaństwa do tak pojętego świata religii: ekskluzywistyczny, inkluzywistyczny bądź pluralistyczny i każe szukać właś-

ciwego ustosunkowania się do nich. Można też, jak M. Rusecki i jego szkoła, próbować doprecyzować teologiczne pojęcie religii z zastosowaniem pojęć właściwych zachodniej tradycji systematycznej teologii chrześcijańskiej, takich jak: Objawienie, zbawienie, grzech, wiara, cud, kult... i w ich świetle kwalifikować rzeczywistość spotykaną w innych tradycjach religijnych.

Kwestionując przyjmowanie u podstaw teologii religii religiolologiczne koncepcje religii, ks. prof. Kamykowski wskazał pewne postulaty pod adresem tej dyscypliny. Z jednej strony rysuje się możliwość rozwinięcia pogłębionej teologii pojęć biblijnych związanych z tym, co zwykle się dziś nazywać religiami: Królestwa Bożego, Izraela, Narodów bojaźni Bożej (pobożności) i bezbożności, bałwochwalstwa, wiary, mądrości i głupoty, prawości i nieprawości. Z drugiej strony – w dialogu z zainteresowanymi – próbować zrozumieć, jak określają własną tożsamość kulturową i miejsce w niej tego aspektu, który skłonni byliby wiązać z pojęciem religii sami przedstawiciele tych kultur i na tym tle rozwijać poszukiwanie sensowności ich powołania, historii, spotkania z orędziem Ewangelii. A potem – w oparciu o narzędzia, jakie daje wewnątrzreligijny dialog-spór proroków z Izraelem, Jezusa z Żydami (faryzeuszami i saduceuszami), Apostołów ze światem żydowskim i hellenistycznym – próbować oceniać konkret kultur i religii z nimi splecionych, pytać o to, co w każdej z nich jest pobożne, a co bezbożne, jak wyraża 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.

Dopełniający referat wygłosił o. dr S. I. Ledwoń pt. *Pluralistyczna teologia religii*. Prelegent rozpoczął od wyjaśnienia, że pluralistyczna teologia religii (określana często w skrócie po prostu jako „pluralizm”) stanowi, obok ekskluzywizmu i inkluzywizmu, trzeci, chronologicznie najmłodszy paradygmat we współczesnej teologii religii. Nazwa, pochodząca od samych twórców tego kierunku, ma wyrażać jego istotę, którą jest akceptacja wielości (pluralności) możliwych nie tylko dróg, ale przede wszystkim pośrednictw zbawczych. Jako cechy charakterystyczne pluralistycznej teologii religii wymienił uznawanie przez nią równorzędności wszystkich religii jako prowadzących do zbawienia, przy czym miałyby one być rezultatem powszechnie dokonującego się objawienia Bożego, stanowiącego wyraz uniwersalnej woli zbawczej Boga. Jest to jednak charakterystyka najbardziej ogólna, gdyż pluralistyczna teologia religii jest nurtem dość zróżnicowanym, a jako podstawy istniejących w jej ramach podziałów wyróżnić można głównie takie czynniki, jak cel (funkcje) religii, charakter pośrednictwa zbawczego oraz rola Chrystusa w historii zbawienia. Ze względu na obszerność problematyki, o. Ledwoń zaprezentował jedynie podstawowe zagadnienia dotyczące pluralistycznej teologii religii, takie jak jej geneza oraz najbardziej charakterystyczne założenia filozoficzne i teologiczne. W końcu podsumował całość swoich rozważań, uwróżliwiając słuchaczy, że pluralistyczna teologia religii uważana jest dziś za największe zagrożenie dla chrześcijańskiej chrystologii i chrześcijańskiej wiary w ogóle. Jest ona kolejnym etapem poświeceniowej (albo raczej „odoświeceniowej”) walki z chrześcijaństwem i Kościołem. Konfrontacja ta, przerwana przez II wojnę światową i przez jakiś czas scedowana zapewne na teologię wyzwolenia, po upadku tej ostatniej została wznowiona, jakkolwiek w imię nowych

haseł. Jest więc o tyle bardziej niebezpieczna, że chociaż powtarza stare tezy, a wy-suwane niegdyś przeciw nim argumenty skwapliwie pomija, to jednak funkcjonuje aktualnie w odmiennej rzeczywistości, związanej z nową, postmodernistyczną sytuacją i mentalnością człowieka oraz z obiektywnie pogarszającą się sytuacją chrześcijaństwa w świecie, szczególnie zachodnim, zwłaszcza w kontekście powszechnie akceptowanej ekspansji religii Dalekiego Wschodu, a po części nawet niektórych sekt. Pluralistyczna teologia religii przypomina też antyczne pogaństwo z jego wypełnionym wręcz panteonem równorzędnych niemal bóstw. W tym panteonie jest tylko jedna postać negowana współcześnie: Jezus Chrystus; jedna też tylko religia nie jest tolerowana: chrześcijaństwo, do którego wyłącznie kierowane są wszystkie „pluralistyczne” postulaty rezygnacji z własnej tożsamości.

Zdaniem Prelegenta, pluralistyczna teologia religii wymaga nie tylko dyskusji na płaszczyźnie teoretycznej; jako zjawisko o wymiarze praktyczno-życiowym, przekraczające ramy czysto akademickich dywagacji, domaga się takiej odpowiedzi ze strony chrześcijańskiej teologii, zwłaszcza zaś teologii religii i teologii fundamentalnej, która trafi poprzez swe argumenty do powszechnej świadomości chrześcijan, wskazując na racjonalny i w pełni uzasadniony charakter zarówno transcendentnych roszczeń Jezusa z Nazaretu, jak i chrześcijańskich pretensji do jedyne w swoim rodzaju i niepowtarzalnego statusu pośród religii świata.

Po ożywionej dyskusji i przerwie na kawę, kolejny referat wygłosił ks. prof. dr hab. Tadeusz Dola: *Krytyka pluralistycznej teologii religii*. Prelegent stwierdził, że zmierza ona w trzech kierunkach: skupia się na analizie metodologii stosowanej przez pluralistów, bada stawiane przez nią problemy i propozycje ich rozwiązań, podejmuje wreszcie konstruktywną dyskusję z tezami pluralistów. W pierwszym punkcie ks. Dola wyjaśnił, że nazwa „pluralistyczna teologia religii” sugeruje, że mamy do czynienia z nauką teologiczną; chodziłoby, sądząc z nazwy, o pewien typ teologii religii, czyli nauki teologicznej, która najogólniej mówiąc zajmuje się problemami wypływającymi z wielości religii i dąży do rozwiązania postawionych problemów na podstawie założeń i pojęć opartych na własnej religii. Analiza założeń i sposobu argumentowania stosowanego w pluralistycznej teologii religii stawia jednak pod znakiem zapytania chrześcijański oraz ściśle teologiczny charakter tej dyscypliny. Prelegent wyjaśniał, że pluraliści konstruują argumentację, w której punktem wyjścia jest powszechna zbawcza wola Boga. Taki typ argumentacji pozwala sytuować pluralistyczną teologię religii w ramach teologii chrześcijańskiej. Jednocześnie pluralizm religijny stoi na stanowisku, że nie można w punkcie wyjścia dawać pierwszeństwa jakiejś pojedynczej tradycji religijnej i przyznawać jej szczególny autorytet. Niektóre stosowane przez pluralistyczną teologię religii metody badawcze każą zaklasyfikować ją raczej do filozofii religii. Pewne tezy stawiane przez pluralizm religijny świadczą o jego świadomym oderwaniu się od jakiegokolwiek konkretnej religii. Są natomiast racjonalną, filozoficzną konstrukcją, stanowiącą punkt wyjścia dla interpretacji i krytycznej oceny różnych religii. Pluralizm posługuje się też niejednokrotnie opisem religioznawczym fenomenów religijnych, korzystając zwłaszcza z historii, psychologii i socjologii religii. Odwołuje się do religioznawstwa nie dla budowania argumentacji empirycznej, ale w celu zilustrowania swych teologicznych bądź filozoficznych hipotez. Intencją pluralistów nie jest opisowa analiza wielości religii, ale teologiczna

i filozoficzna ocena poszczególnych religijnych tradycji wobec faktu ich wielości i różnorodności. Obecność i łączenie metod teologicznych i filozoficznych w pluralistycznej teologii religii uniemożliwia jednoznaczne określenie statusu metodologicznego tej dyscypliny naukowej. Pluralistyczna teologia religii porusza się na granicy między teologiczno-religijną a filozoficzno-religijną argumentacją z przewagą tej ostatniej. Można w niej dostrzec tendencję do zacierania tej granicy, co wiąże się z podstawowym jej założeniem, by interpretacje religii były z jednej strony niezależne od jakiegokolwiek konkretnej religii, a z drugiej by nie były areligijne. W konsekwencji pluralistyczna teologia religii zdaje się czasem przybierać kształt metareligii.

Drugi punkt wystąpienia ks. prof. Doli dotyczył problematyki rozumienia i poznania prawdy. Pluralistyczna teologia religii stawia bowiem hipotezę, że żadna religia nie przewyższa pozostałych pod względem soteriologicznym, metafizycznym, duchowym czy jakimkolwiek innym. Żadna religia nie dysponuje zbawczą prawdą w znaczeniu wyłącznym (ekskluzywizm) bądź przewyższającym inne religie (inkluzywizm). Wobec takiej hipotezy pojawia się problem pogodzenia z sobą zawartych w poszczególnych religiach treści, które się wzajemnie wykluczają przy jednoczesnym przekonaniu zwolenników tych religii o prawdziwości głoszonych przez siebie sądów.

W trzecim punkcie wystąpienia ks. Dola skupił swoją uwagę na kryteriach prawdziwości religii. Stwierdził, że w poszukiwaniu kryteriów pluralistyczna teologia religii nie korzysta z metody teologicznej; nie staje na stanowisku chrześcijańskiej bądź jakiegokolwiek innej teologii religii, w ramach której – sięgając do objawienia, do którego dana religia się odwołuje – mogłaby ustalić kryteria prawdziwości wywiezione z danego objawienia czy ewentualnie z różnych objawień. W ustalaniu tych kryteriów odwołuje się do filozofii, a nawet do innych nauk, np. kryterium, które można nazwać psychologiczno-pragmatycznym. Wtedy w różnych religiach odkrywa się wspólną soteriologiczną strukturę, która polega na tym, że religia wspiera „psychiczną integrację człowieka”, buduje „zdrowe relacje” międzyludzkie, daje „wewnętrzny pokój” i zachęca do „intensywniejszego i bardziej produktywnego zaangażowania w świat”. Prawdziwa religia porusza i wypełnia serce człowieka osobowo i egzystencjalnie, zadowala i poszerza umysł ludzki, a wreszcie umacnia psychiczne zdrowie jednostki. Słabością tego kryterium jest posługiwanie się mglistymi pojęciami i przyjmowanie założeń, które wcale nie są oczywiste. Należą do nich choćby odpowiedzi na tak fundamentalne kwestie, jak pytanie o możliwość i sposób spełnienia ludzkiej egzystencji czy pytanie o prawdę i jej poznanie.

Autor poddał krytyce, jako mało przekonujące, kryterium zgodnie z którym te sądy w religii chrześcijańskiej można by uznać za prawdziwe, które byłyby do zaakceptowania także przez wyznawców innych religii. Wypowiedzi religijne wtedy są prawdziwe, kiedy są przekonujące i do zaakceptowania nie tylko przez jedną, ale także przez inne tradycje religijne. Mankamentem tak sformułowanego kryterium jest przede wszystkim fakt, że uznanie prawdziwości jakiegoś sądu religijnego nie dokonuje się na podstawie odniesienia go do obiektywnie określonej prawdy, ale zależy od subiektywnej i podlegającej historycznym uwarunkowaniom oceny wyznawców różnych religii. Jeszcze inne kryterium, omówione przez Prelegenta, wiąże się ze skutecznością zbawczą. W myśl jego założeń zbawienie przynoszą te religie, które są w stanie złągodzić cierpienie na ziemi oraz zatroszczyć się o poprawę sytuacji

ekologicznej ziemi. Cierpienie stanowi fundament, na którym można budować dialog międzyreligijny, ponieważ jest doświadczeniem uniwersalnym bezpośrednio dotyczącym każdego człowieka. Cierpienie jest pierwotniejsze od wszelkiej interpretacji rzeczywistości. Pierwotny i uniwersalny charakter przypisuje też problemowi ekologicznej równowagi na ziemi. Troska o nią może stać się miejscem spotkania wszystkich religii. W formułowaniu tego kryterium przyznaje się szczególną rolę naukom szczegółowym. Zaproponowane przez nie dzieje kosmosu mogą stać się transkulturowymi religijnymi dziejami, które dostarczą wszystkim religiom wspólnego mitu stworzenia. Dzieje kosmosu mogą stanowić podstawę dla wspólnych dziejów etycznych. Wspólnota religijna, przyjmująca te dzieje, może w nich identyfikować wartości etyczne i bronić ich.

W kolejnym punkcie referatu ks. Dola dokonał krytyki określenia „chrystologia reprezentatywna”, używanego przez P. Knittera, oddającego zwięźle i adekwatnie chrystologiczne koncepcje stworzone przez niektórych przedstawicieli pluralistycznej teologii religii. Chrystologia reprezentatywna uznaje Jezusa za „rozstrzygającą reprezentację, ucieleśnienie bądź objawienie wybawiającej miłości Boga – miłości, która jest w relacji do Jezusa «uprzedzająca» i nie jest przez Niego «ograniczana», a dzięki istocie Boga i stworzenia działa uniwersalnie” Pluraliści uważają, że Kościół jest zamknięty na tezy chrystologii reprezentatywnej. Zamknięty jest też na nią zasadniczy nurt współczesnej teologii chrześcijańskiej. I trudno się temu dziwić. Chrystologia reprezentatywna zawiera bowiem założenia, które prowadzą do zakwestionowania prawd decydujących o tożsamości chrześcijaństwa. Należy do tych prawd chrześcijańskie przekonanie o Jezusie z Nazaretu jako jedynym i powszechnym Zbawicielu. Uzasadniane jest ono od początku chrześcijaństwa faktem pełnego i ostatecznego objawienia się Boga w Jezusie i tym samym doskonałej jedności Jezusa jako Syna Bożego z Bogiem Ojcem. Wystąpienie przez pluralistyczną teologię religii z tezą, że wszystkie religie są równoprawnymi zbawczymi drogami do Boga, wiązało się w konsekwencji z koniecznością reinterpretacji tych podstawowych prawd chrystologicznych. Syntetyczny efekt tej reinterpretacji zawarty został w przedstawionym określeniu chrystologii reprezentatywnej. Jezus nie jest Synem Boga równym w bóstwie Ojcu, nie jest też pełnym i ostatecznym objawieniem Boga, nie ma więc podstaw i konieczności traktowania Go jako jedyne i powszechnego Zbawiciela świata. Te tezy chrystologiczne domagały się uzasadnienia ze strony pluralistycznej teologii religii. Analiza tych uzasadnień pozwala stwierdzić, że nie różnią się one w istotny sposób od dziewiętnastowiecznych i dwudziestowiecznych teorii, które z innych niż pluraliści powodów, ale też już kwestionowały boskie pochodzenie Jezusa Chrystusa, oryginalność Jego słów i czynów. Stąd też dyskusje z chrystologicznymi tezami pluralistycznej teologii religii podejmują zasadniczo te same kwestie.

W konkluzji swojego wystąpienia Prelegent stwierdził, że w polemikach prowadzonych z pluralistami w obszarze problematyki chrystologicznej podnoszony jest też zarzut, że pluralistyczna teologia religii poprzez swoje chrystologiczne poglądy, nazwane hasłowo „przewrotem kopernikańskim”, pozbawia chrześcijaństwo jego tożsamości. Teoretycy dialogu międzyreligijnego zwracają uwagę na to, że istotnym założeniem tego dialogu jest jasne określenie podstawowych prawd wiary, stanowiących oryginalny fundament określonej tradycji religijnej. Brak jasnego sformułowania własnego „Credo”

jest wprowadzeniem w błąd partnera dialogu bądź występowaniem z pozycji niezależnego badacza religii, a nie przedstawiciela konkretnej tradycji religijnej.

Przedpołudniowe obrady zakończył bardzo ciekawy referat dr. Piotra Sikory pod tytułem: *Koncepcja dialogu międzyreligijnego w kontekście wyzwań pluralistycznej teologii religii*. Prelegent, po wyjaśnieniu podstawowych pojęć: dialog, religia, dialog międzyreligijny, wykazał problematyczność kategorii „pluralistyczna teologia religii”. Następnie omówił różne typy dialogu międzyreligijnego: dialog pochyły (J. Hick), dialog partnerski (P. Knitter), dialog „nierówny” (S. M. Heim), dialog wewnątrzreligijny (P. Pannikar). Po omówieniu warunków rozumienia dyskursu, Prelegent skupił swoją uwagę na dialogu międzyreligijnym jako wzajemnym uczestnictwie w religijnych tradycjach partnerów dialogu. Swoje wystąpienie zakończył ukazaniem chrześcijaństwa jako religii otwartej na dialog międzyreligijny.

Sesja popołudniowa zgromadziła uczestników na dwa referaty: ks. prof. dr. hab. Jana Perszona: *Jedyność i powszechność zbawcza Jezusa Chrystusa w kontekście religii pozachrześcijańskich*, a następnie prof. dr. hab. Józefa Kulisza SI: *Kulturowe aspekty zaangażowania Kościoła w dialog międzyreligijny*. Obydwa referaty spotkały się z aplauzem słuchaczy. Po długiej dyskusji i kolacji uczestnicy zjazdu zebrali się na tradycyjnych nocnych rozmowach, podczas których zaprezentowano poszczególne ośrodki naukowe oraz stan badań teologicznofundamentalnych w każdym z nich.

Drugi dzień obrad otworzył referat ks. prof. dra hab. Mariana Ruseckiego: *Objawienie jako podstawa zbawczego charakteru religii*. Prelegent skupił swoją uwagę na wyjaśnianiu relacji zachodzących między objawieniem a zbawieniem w religiach i przez religie.

Drugi referat w tym dniu wygłosił ks. prof. dr. hab. Henryk Seweryniak: *Teologia religii a teologia fundamentalna*. Swoje typowo metodologiczne wystąpienie rozpoczął od ukazania problemu relacji teologii do nauk o religii jako problemu akademickiego. Zauważył, że teologia religii jest próbą namysłu nad innymi religiami i wierzeniami religijnymi z pozycji własnej religii, własnego wyznania, a nawet własnej tradycji teologicznej (azjatyckiej, południowoamerykańskiej, afrykańskiej). Do jej tworzenia przynagla przede wszystkim spotkanie z bogactwem religii świata. Uczciwie myślący chrześcijanin nie może nie postawić sobie pytania: Czy w planach Bożych te religie nie mają żadnego pozytywnego znaczenia? Czy nie pozostają w zbawczej relacji z dziełem Jezusa Chrystusa? Po drugie, potrzeba dialogu. Kościół zdaje sobie sprawę, że istotą Ewangelii jest dialog w prawdzie, przy zachowaniu własnej tożsamości. Po trzecie, indyferentyzm. Wyznawcy wszystkich religii uświadamiają sobie w sytuacji postępującego zubożenia pewne wspólne zadanie – ukazywać „pionowe” wymiary egzystencji ludzkiej i kształtować w tej właśnie perspektywie relacje międzyludzkie. Po czwarte, sekularystyczno-estetyczny sposób patrzenia na religie. Indyferentyzm wywołuje tendencję do widzenia w religiach obiektów kulturowych: ryty, świątynie, obyczaje stają się rodzajem turystycznych ciekawostek i pogłębionego, lecz zimnego, dyskursu intelektualnego, który nie niesie ze sobą żadnego zobowiązania do nawrócenia, do zaangażowania się. Po piąte, propaganda. „Potężne nurty antyewangelizacyjne” (sformułowanie Jana Pawła II) traktują religie historyczne jako główne źródła agresji, fundamentalizmu, zacofania, chociaż w swoich publikacjach starają się zachować postawę szacunku dla Tajemnicy, dla

mglistego *Sacrum*, dla postawy miłosierdzia i cierpienia u Jezusa czy Gandhiego. Po szóste, konfrontacja. Zdeformowane lub nienależycie uformowane poglądy na inne religie mogą wpływać negatywnie na pokój w świecie, prowadzić do gwałtowych akcji przeciwko wyznawcom tych religii. U podłoża tzw. wojen religijnych czy czystek etnicznych stoją zwykle politycy czy wojskowi, wykorzystujący je do swoich niecznych celów. Prelegent uważa, że teologia religii ma obowiązek kształtować zarówno pozytywny wizerunek wyznawcy innej religii, jak i wskazywać bezwzględny imperatyw pokojowej koegzystencji religii i narodów. To wszystko powinno zobowiązywać nasze Kościoły, a także religie – choć tutaj trzeba być realistą – do podjęcia problemu ich doktrynalnego i praktycznego stosunku do innych religii. Znaczące prace spoza tradycji europejskiej zdają się być nadal wyjątkiem. A zatem teoretycznie można sobie wyobrazić tyle typów teologii religii, ile jest religii i typów teologii, praktycznie do niedawna była uprawiana wyłącznie w ramach chrześcijaństwa.

Ks. Seweryniak stwierdził, że katolicka teologia religii, odwołując się do doświadczenia wiary, proponuje interpretację religii w świetle słowa Bożego i w perspektywie historii zbawienia, której Chrystus jest początkiem (Alfa) i końcem (Omega). Jej zadanie polega na stworzeniu na bazie Objawienia chrześcijańskiego, zawartego w słowie Bożym i interpretowanego w świetle żywej tradycji Kościoła, hermeneutyki religii jako takiej i religii jako wielkich tradycji współczesnego świata. Cel katolickiej teologii religii dobrze opisuje przesłanie XIII dorocznego zebrania związku teologów Indii (1989): „Pragniemy wyrazić, co oznacza dla nas wielość religii, które spotykamy każdego dnia naszego życia w Indiach; spotykamy jako wierzący, jako ludzie, którzy czują się dotknięci i zbudowani nieomylną tajemnicą życia. Kiedy dostrzegamy znaki Absolutnej Obecności również w życiu naszych braci i sióstr, którzy wokół nas wyznają rozmaite religie, pytamy się w świetle samoobjawiającej się Prawdy Bożej, co winniśmy stwierdzić w przedmiocie tych religii i jak powinniśmy zrozumieć celowość i sens cudownej różnorodności religii wokół nas, jej rolę i funkcję w realizacji zbawienia”. Jeszcze inaczej swoistość katolickiej teologii religii opisał Hans Waldenfels: „Chodzi o to, abyśmy patrzyli na inne religie z naszej perspektywy, a jednocześnie z ich punktu widzenia na naszą własną drogę, wytyczoną przez Jezusa Chrystusa” Z kolei Prelegent rozważał szczególną sytuację metodologiczną chrześcijańskiej teologii religii, która polega na tym, że jest ona zarazem nauką religiolologiczną, ze względu na przedmiot badania, jak również nawiązywanie do wyników nauk religioznawczych, i teologiczną, gdyż bada religię lub religie metodą teologiczną, tj. z punktu widzenia Objawienia chrześcijańskiego. Przejawem podwójnego charakteru jest łączne używanie metod oraz kategorii religioznawczych i teologicznych. Stara się ona swobodnie korzystać z wyników empirycznych nauk o religii, rozpatrując je w świetle objawienia. Chociaż teologię religii zalicza się do nauk religiolologicznych; chociaż zajmuje się ona religiami; chociaż rości pretensję do naukowości, to jednak w sensie metodologicznym nie jest nauką religioznawczą. Zajmuje się ona bowiem tymi religiami w aspekcie darowania się Boga człowiekowi w Jezusie Chrystusie, w aspekcie prawdy o Jezusie Chrystusie jako jedynym Pośredniku i Odkupicielu. Przedmiot formalny teologii religii zawiera moment hermeneutyczny, by zinterpretować i zrozumieć wielość religii i ich roszczenie zbawcze w relacji do wydarzenia Chrystusowego. Jest też w nim obecny moment apologijny –

ukazać wiarygodność przesłania chrześcijańskiego w relacji do przesłań innych religii. W takim ujęciu teologia religii jawi się jako dyscyplina bliska teologii fundamentalnej. Nic więc dziwnego, że uprawiali ją i uprawiają teologowie fundamentalni. Z pewnością zatem obszary obu dyscyplin nie są dwoma oddzielnymi kręgami. Krąg teologii religii nie zamyka się także zupełnie w kręgu teologii fundamentalnej – w ostateczności można być teologiem fundamentalnym, nie znając problematyki judaizmu czy buddyzmu. Także teologia religii zdaje się rozwijać w sposób bardzo samodzielny. Pozostaje zatem relacja dwóch kręgów o wspólnym punkcie przyciągania, którym jest darowanie się Boga w Jezusie Chrystusie i wizja człowieka *capax Dei*.

Całość obrad podsumowali ks. prof. dr hab. Łukasz Kamykowski i ks. prof. dr hab. Marian Rusecki. Stwierdzili owocność obrad, podziękowali gospodarzom – władzom WSD w Łodzi i Biskupowi Łódzkiemu za bardzo miłe przyjęcie. Ustalono, że następny zjazd odbędzie się w maju 2007 roku w Lublinie.