

OD CYCERONA DO SCHLEIERMACHERA: ODMIANY POJĘCIA „RELIGIA”

Słowo „religia” powraca coraz częściej w naszych wypowiedziach i uważamy, że wiemy, co termin ten oznacza. Dlatego, nie pytając, czy reprezentanci owych „religii” rozpoznają się pod tym specyficznym europejskim określeniem, mówimy potocznie o „innych religiach” niechrześcijańskich. Otóż specjaliści od nauki zwanej religioznawstwem porównawczym widzą te sprawy nieco innym okiem: a jeden z jej najbardziej wybitnych przedstawicieli, William Campbell Smith, jest nawet zdania, że lepiej byłoby nie używać już terminu, którego znaczenie pozostaje nieokreślone i który nie odpowiada rzeczywistości wielu z dziedzin zwanych „religiami”. Z innego, specyficznego chrześcijańskiego punktu widzenia, Karl Barth i jego zwolennicy, odrzucają to określenie w odniesieniu do chrześcijaństwa: nie jest ono – ich zdaniem – religią, ale wiarą. Inni teolodzy, zwłaszcza katolicy, zachęteni tekstami Soboru Watykańskiego II, kontynuują rozwijanie teologii religii – co nie jest całkiem tożsame z aktualną i pilną teologiczną dyskusją na temat zbawienia tej znacznej większości ludzkości, która nie zna Chrystusa. Aby rozpatrzyć się nieco lepiej w złożoności problemu „religii”, okazać się może przydatna skrótowa i w zasadniczych rysach naszkicowana historia samego słowa „religia”. Zobaczmy, że wcale nie jest ona linearna.

1. *Religio* rzymska i chrześcijańscy apologetyci

Nikt nie wątpi, że słowo „religia” jest pochodzenia łacińskiego, lecz może być mniej powszechnie znane, że sama rzeczywistość *religio* należy bardzo specyficznym do kultury rzymskiej. To słowo i ta rzeczywistość nie mają w sobie pierwotnie nic wyłącznie „religijnego” – w znaczeniu, w jakim dzisiaj je rozumiemy. *Religio* stanowi przede wszystkim część obyczajów, zarówno świeckich i powszednich, jak i religijnych, a chodzi tu o rodzaj obowiązku, o punkt honoru. *Religio est* – powiedział Plaut, nie uchylając się od zaproszenia na obiad.

Dzięki temu jest zrozumiałe, że Cynceron¹ mógł uznać *religio* za szczególny rodzaj sprawiedliwości, a klasyfikacja taka utrzymała się aż do św. Tomasza z Akwinu i jego następców.

Również Cynceron udziela nam najbardziej jasnej informacji na temat tego, czym była dla Rzymian *religio* w jej ściśle religijnym znaczeniu. W swoim dialogu *De natura deorum* (III, 5 i 95), tekście bardzo głośnym, najwyższy kapłan Cotta wyjaśnia, co rozumie przez słowo *religio*: troskliwe przestrzeganie składania ofiar i poszanowanie cudów, jak również uwagę wobec nadzwyczajnych faktów, bo od tego szacunku okazanego bóstwom zależy militarne i polityczne powodzenia Państwa rzymskiego. Troskliwa obserwacja nie przeszkadza jednak ani kapłanowi Cotta, ani jego rozmówcom (w tym samemu Cynceronowi), krytykować (a nawet odrzucać) poprzez filozoficzne argumenty ludowych i mitologicznych reprezentacji religii antycznej. Cały cynceroński dialog poświęcony jest tej krytyce.

Dzięki tej, przynajmniej pozornej, wewnętrznej sprzeczności, chrześcijańscy apologety, piszący po łacinie, mogli posługiwać się tym dialogiem, aby przyłączać się do filozoficznej krytyki mitologii grecko-rzymskiej (jak św. Paweł uczynił to na Areopagu), z drugiej zaś strony deklarować, że prawdziwa cześć, jaką należy okazywać boskości, *vera religio*, nie polega na publicznym kulcie rzymskim – przekształcającym się coraz bardziej w kult cesarza, lecz na wierze, a przede wszystkim na chrześcijańskim cnotliwym życiu. To nowe pojęcie *vera religio* przetarło następnie drogę dla homonimicznego pisma św. Augustyna² i dalej.

Jednakże wraz ze zniknięciem rzymskiej *religio* apologetyczny dyskurs na temat *vera religio* traci również swój smak. Na jego miejsce rozwinięte zostaje inne, specyficznie chrześcijańskie znaczenie słowa „religia”: jest to, po erze męczenników, chrześcijańskie życie w jego najbardziej pełnym przejawie, życiu monastycznym, czyli w – jak jeszcze do dzisiaj mówimy – życiu zakonnym (*vita religiosa*).

2. Dialog z islamem

Pojawienie się islamu na progu Średniowiecza zmieniło ten obraz. Chrześcijanie doświadczyli już konfrontacji nie tylko z „religiami” wcześniej istniejącymi, judaizmem i kultami pogańskimi, ale i z ruchem

¹ *De inventione* II, 53.

² *De vera religione* (390/91) LV, 113 (*O wierze prawdziwej. Dialogi Filozoficzne*, t. IV, s. 169-201). Augustyn przeciwstawia tu „prawdziwą religię” manicheizmowi.

otwarcie post-chrześcijańskim. I to do takiego stopnia, że św. Jan Damasceński (który musiał się na tym znać, skoro jako syn wysokiego chrześcijańskiego dygnitarza na dworze Kalifa spędził tam swoją młodość) podciągnął islam „ismaelitów” pod setną i ostatnią spośród chrześcijańskich herezji³ Później mało można było brać pod uwagę dialog międzyreligijny z islamem, bo wielka i szybka ekspansja islamu nie dokonywała się poprzez głoszenie kazań, ale zbrojnie, chociaż praktykowano również względem ludów podbitych pewną „tolerancję”

Pogłębiona dyskusja teoretyczna z islamem rozpoczęła się dopiero w Średniowieczu, lecz bez bezpośredniego rozmówcy, i rozwijała się zwłaszcza na terenie filozoficznym. Wystarczy wspomnieć o *Summa contra gentiles* św. Tomasza z Akwinu. Bliższy islamowi i bardziej bezpośrednio zainteresowany nawracaniem muzułmanów, bł. Ramon Llull posługiwał się również szeroko argumentami filozoficznymi. Nic więc dziwnego, że termin *religio* rzadko tylko pojawiał się w tych dyskusjach; mówiono raczej o „prawie” czy „sekcje” (w łacińskim znaczeniu „tych, którzy podążają za”), a rzadziej o „wierze” muzułmańskiej. Wyciągamy stąd wniosek, że dialog „międzyreligijny” nie jest związany ze stosowaniem określenia „religia”

Aby ponowne ujrzenie pojawiło się z mocą słowa *religio*, należało zaczekać do kard. Mikołaja z Kuzy. Jako humanista używał go on w znaczeniu cycerońskim, czyli jako poszanowanie należne Bogu, który był dla Kuzańczyka oczywiście Bogiem chrześcijańskim. W swoim dialogu *De pace fidei* (1454), pomyślanym w następstwie wstrząsu wywołanego zdobyciem Konstantynopola, Mikołaj konfrontuje słowo Boże i jego rzeczników z reprezentantami różnych kultur, narodów i religijnych „wierzeń” W świetle filozoficznych argumentów Słowa wszystkie one uznają, że mimo swoich różnic wyznają w głębi te same prawdy o Bogu. Można by w ten sposób dojść do posiadania już tylko *religio una in rituum varietate*⁴, czyli jedyne go sposobu oddawania czci Bogu przez (i mimo) różnorodności (kulturowych) praktykowanych rytów. Aby doprowadzić do tej harmonii pomiędzy różnorodnymi *Credo*, kardynał proponował spotkanie międzyreligijne w Jerozolimie. Kilka lat później powrócił do tej sprawy z lepszą znajomością *Koranu*,

Jan Damasceński, *Ecrits sur l'islam (Sources Churéliennes, 383, s. 210-226)*.

⁴ Mikołaj z Kuzy, *De pace fidei*, rozdz. I; zob też rozdz. VI i XVI. Tekst polski w: F. Taramenko, *Chrystus-Logos pokojem i porozumieniem wszystkich filozofii oraz religii. De pace fidei Mikołaja Kuzańczyka*, przekład i komentarz. XII edycja Konkursu im. Jana Józefa Lipskiego.

bo wyjątki wszystkich fragmentów, jakie można by interpretować w znaczeniu chrześcijańskim, miał w swoim dziełku *Cribratio Alcorani*.

3. „Religia naturalna” i deizm

Sto lat po Mikołaju z Kuzy, inny dialog międzyreligijny, już nie w marzeniu sennym i w niebie, lecz w bardzo realnym i świeckim mieście Wenecji, wywołał skandal. Jan Bodin przedstawia nam w swoim *Colloquium heptaplomeres* (1593) grupę siedmiu osób z różnych narodów, wyznań i religii, zapraszanych przez tydzień na wspólne kolacje i dyskusje. Po wielu dniach *small talk* o raczej dziwnych aspektach różnych religii (kulcie zmarłych, zaświatach, aniołach i demonach) doszli oni ostatecznie do tego samego problemu, który Kuzańczyk postawił sobie w całkiem innej sytuacji: jak mimo tak wielkiej różnorodności uniknąć wojen i zagwarantować pokój religijny? Nie zapominajmy, że jesteśmy pod koniec XVI wieku i że Bodin jest prawnikiem i zawodowym politykiem. Skoro odnalezienie teoretycznej zgody wydaje się niemożliwe, jego odpowiedź, raczej sugerowana niż jasno wyrażona, jest pragmatyczna: wzajemna tolerancja, zabarwiona agnostycyzmem. Niech każdy uczciwie praktykuje własną wiarę, nie gardząc innymi, uznając, że pewne minimum (czy to, co najistotniejsze?) jest im wspólne: *naturae religio*⁵, rodzaj religijnego instynktu, wrodzonego każdej osobie ludzkiej. Podczas gdy u Mikołaja z Kuzy *religio una* była jeszcze wyraźnie chrześcijańska, to *naturalis religio* jest już tylko filozoficznym substratem wspólnym wszystkim „religiom”, bliższym etyki humanistycznej niż boskiego kultu.

Colloquium Bodina wydało się tak gorszące, że mogło zostać wydrukowane dopiero w połowie XIX wieku. Jednakże jego wpływ był natychmiastowy, rozległy i głęboki, zwłaszcza dzięki pojęciu „religii naturalnej”, jakie zaproponował. Prawdę mówiąc, syntagma pojawiła się po raz pierwszy kilka lat wcześniej, pod piórem franciszkańskiego apologety, arybiskupa Krzysztofa de Cheffontaines, w jego *Novae illustrationes Christianae Fidei adversus impios Libertinos, Atheos, Epicureos et omne genus infideles* (1586)⁶ Zmagamy się więc z dwoma trudnymi do pogodzenia pojęciami „religii naturalnej”, z czego rodzą

J. Bodin (Bodinus), *Colloquium heptaplomeres de rerum sublimium arcanis abditis*, wyd. L. Noack, Stuttgart 1966, s. 140-143 i 351-352, zob. też s. 358.

⁶ Zob. E. Feil, *Religio. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs zwischen Reformation und Relationalismus*, Göttingen 1997, s. 271-278; E. d'Angers, art. *Cheffontaines (Christophe de)*, w: DTC II, col. 2352-2353.

się dwie równoległe, ale przeciwstawne, historie. Z jednej strony, apologetyci chrześcijańscy dochodzić będą praw do naturalnego poznania Boga wbrew libertynom i ateistom swojego wieku. Rozwiną oni ten aspekt w *demonstratio religiosa*, która stanie się pierwszą częścią każdego klasycznego traktatu apologetycznego, z następującymi po niej *demonstratio evangelica* i rozważaniem na temat konieczności Kościoła⁷ Ten sposób prezentowania „religii naturalnej” osiąga swoje apogeum w „fizyko-teologii” autorów protestanckich, zapraszających do podziwiania i adorowania boskiej dobroci przez teleologiczną wykładnię cudów stworzenia.

Na przeciwnym brzegu rzeki, jeśli można by tak powiedzieć, ich przeciwnicy instalowali swoje artyleryjskie pozycje pod tym samym hasłem „religii naturalnej” Prawdę religii chrześcijańskiej, to, co jest w niej powszechnie uznawane, stanowi tylko to minimum, jakie ludzki rozum, pozostawiony samemu sobie, zdolny jest (u)znać. Cała reszta jest tylko nadbudową wynikającą z przesądów, którą należy więc odrzucić. Imiona tych adwersarzy, nie będących ani libertynami, ani ateistami, lecz uważających się często za dobrych chrześcijan, pozostają wyryte w pamięci pod wspólną nazwą „deistów” Aby lepiej ich poznać, należy przenieść się na drugą stronę kanału la Manche.

W Wielkiej Brytanii i w Irlandii, gdzie protestanci z różnych wyznań i katolicy musieli koegzystować pod tym samym politycznym reżimem, potrzeba tolerancji i pokoju religijnego dawała się odczuwać jeszcze wyraźniej niż na kontynencie. Prawdziwy *gentleman*, Lord Herbert of Cherbury, w swoim dziele *De Veritate* (1624) uznawał, że tolerancję można promować, ograniczając naszą pewność w dziedzinie religijnej do pięciu fundamentalnych prawd, które nazwał „katoliczkimi”, to znaczy powszechnymi: że istnieje najwyższa boskość, że należy ją czcić, że istota tej czci polega na cnotliwym życiu, że wady i złe postępowanie należy odpokutować i że po śmierci istnieje odplata za dobro i za zło⁸ W drugim wydaniu swego dzieła rekomendował tych pięć prawd jako *Religio laici* (1645), czyli przekonania religijne, które powinien posiadać każdy uczciwy człowiek.

Filozoficznie lepiej uzasadniona i bliższa chrześcijaństwu jest doktryna pobożnego Johna Locke’a. On także stara się promować toleran-

⁷ Zob. H. Bouillard, *La tache actuelle de la theologie fondamentale*, w: *Le Point theologique 2. Recherches actuelles II*, Paris 1972, s. 9-19.

⁸ Lord Herbert of Cherbury, *De Veritate, prout distiguitur a Revelatione, a Verisimili, a Possibili, et a Falso*. Reproductione facsimile, Stuttgart 1966, s. 208-226.

cję – zarówno dla ateistów, jak i dla „papistów”, to znaczy katolików zależnych od obcej władzy politycznej – i aby to czynić, w swoim *The reasonableness of Christianity as delivered in the Scriptures* (1695) ogranicza prawdy chrześcijańskie, w które obowiązkowo należy wierzyć, do tych, które rozum ludzki może ogarnąć, nawet jeśli czasem go przerastają, ale mu nie przeczą. Natomiast to, co jest przeciwne światłom naszego rozumu, nie może być proponowane naszej wierze przez Boga. W ten sposób otwarto drzwi dla późniejszych redukcji chrześcijańskiej wiary do tego, co zdroworozsądkowe. Dobry Bóg, szanując ludzki rozum, nie mógł zaproponować mu „misteriów”, które go przerastają (John Toland, *Christianity not mysterious* – 1696), i należy nawet powiedzieć, że Bóg, w swojej trosce o zbawienie wszystkich, może wymagać jedynie uznania tych prawd, które ludzie wszystkich czasów, od początku stworzenia, mogli poznać, to znaczy prostej i czystej religii naturalnej (Matthew Tindal, *Christianity as old as the Creation* – 1730).

Ci mający dobre intencje i dobrze zaznajomieni z chrześcijańską teologią „deści” uważali, że wraz z racjonalną religią uda się im uratować uniwersalną wartość chrześcijaństwa. Natomiast nie dzieje się już podobnie w wypadku sceptyka Dawida Hume’a. I chociaż ironicznie krytykuje on racjonalną wartość pojęcia „religii naturalnej”⁹, to uznaje powszechną wartość słowa „religia”, przykładając je bez rozróżnienia w swoim *The Natural History of Religion* (1757) do wszystkich „religii”, o których twierdzi, że wszystkie były z początku politeistyczne¹⁰. Oto, jak się wydaje, akt urodzenia pojęcia religii w nowoczesnym tego słowa znaczeniu, bez odniesienia do rzymskiej *religio*, do chrześcijaństwa, czy do naturalnej religii filozofów.

4. Ponowne odkrycie religii pozytywnej oraz narodziny filozofii religii i religioznawstwa

Jednak historia, czy raczej prehistoria pojęcia religii, nie kończy się wraz z Hume’em. Zawdzięcza mu to, że wydobyl neutralny i powszechnie dający się zastosować termin „religii”, który jako taki stanowi

⁹ Zob. D. Hume, *Dialogues concerning Natural Religion*, w: *A Treatise of Human Nature*, wyd. T. H. Green – T. H. Grose, t. II, London 1909, s. 375-468. Tekst polski: *Dialogi o religii naturalnej. Naturalna historia religii, wraz z dodatkami*, tłum. A. Hochfeldowa, Warszawa 1962.

¹⁰ D. Hume, *The Natural History of Religion*, w: *Essays Moral, Political and Literary*, wyd. T. H. Green – T. H. Grose, t. II, London, 1907, s. 307-363. Tekst polski: *Eseje z dziedziny moralności i literatury*, tłum. A. Tatarkiewiczowa, Warszawa 1955.

jednak również tylko pusty pojemnik. Należało go więc wypełnić, odnajdując precyzyjne jego znaczenie. Aby przyjrzeć się temu procesowi, trzeba ponownie udać się na kontynent.

We Francji, gdzie powtarzano zwłaszcza argumenty deizmu angielskiego, trwała aż do naszych dni nowość wprowadził Jan Jakub Rousseau wraz ze swoim pojęciem „religii cywilnej”. Społeczność cywilna, państwo, potrzebuje dla dobrego funkcjonowania i trwałości – mówi on w ostatnim rozdziale swojej *Umowy społecznej* (1762) – religii, której przekonania dzielają obywatele. Będzie to, jak można się było spodziewać, pięć prawd Herberta of Cherbury, do których Rousseau dodaje szóstą: poszanowanie praw państwowych. Nowe jest także to, że taka religia ma być narzucona przez dekret rządowy wszystkim obywatelom¹¹. Religia deistyczna staje się więc w ten sposób ponownie tym, co czysto racjonalne, a czym była już religia pozytywna. Czy Rousseau uznawał, że wszelka prawdziwa religia jest z konieczności pozytywna?

Jakby z tym nie było, debata w Niemczech w kolejnych dziesięcioleciach obracała się właśnie wokół pozytywności religii. Dzięki protestantyzmowi, dbałość o teologię i odniesienie do biblijnego objawienia pozostają w Niemczech, nawet w pełni okresu Oświecenia, bardziej obecne niż w innych regionach. Gotthold Ephraim Lessing pokusił się najpierw, przez publikację fragmentów historycznej krytyki biblijnej Hermann’a Samuel’a Reimarus’a i w swoim „poemacie dramatycznym” *Natan mędrzec* (*Nathan der Weise* – 1779), o pomniejszenie jej wpływów, utrzymując, że żadna z religii tak zwanych objawionych nie może rościć sobie pretensji do posiadania prawdy, chyba że jako fundamentu humanistycznej etyki. W swoich aforyzmach na temat *Wychowania rodzaju ludzkiego* (*Die Erziehung des Menschengeschlechts* – 1777/80) przystał on tymczasem na kompromis, przyznając judaizmowi i chrześcijaństwu pedagogiczną rolę edukacyjną, typową dla tej czysto racjonalnej etyki.

Kant, który sam nie zadowalał się jej głoszeniem, ale usiłował ją założyć, przyznał jednak religii ważniejszą rolę. W pracy *Religia w granicach samego rozumu* (*Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* – 1792), daleki od pomniejszania, jak Anglicy, chrześcijaństwa do tego, co czysto racjonalne, spróbował – przeciwnie – wydobyć zeń wszystko, co mogło ukazać, że wierzenie weń było rozumne, a nawet konieczne. Przywrócił w ten sposób, za Lutrem,

¹¹ J. J. Rousseau, *Umowa społeczna*, IV, 8. Wyd. Antyk, Kęty 2007

pojęcie radykalnego zła w ludzkiej naturze, zła, które może zostać zwyciężone jedynie przez przykład człowieka „boskiego”, doskonale cnotliwego, jak Chrystus, i przez zgromadzenie dobrych pod sztandarem cnoty, Kościoła niewidzialnego.

Hegel, który jako młody student teologii w Tybindze przeczytał i skrytykował dzieło Kanta, szybko zrozumiał, że kantowska religia pozostaje zbyt abstrakcyjna i intelektualna, aby móc stać się *Volksreligion*, religią popularną, moralną wychowawczynią jakiegoś narodu. Co więcej, kantyzm niezdolny był wyjaśnić, w jaki sposób tak bardzo popularną religię wolności, jaką była religia grecka, mogło zastąpić chrześcijaństwo, które, pozornie, stanowiło jej całkowite przeciwieństwo. Aby rozwiązać tę historyczną enigmę, Hegel rozwinął dialektykę koniecznej śmierci „Boga” (to znaczy zeświecczenia końca świata antycznego), aby mógł się on „odrodzić” w bardziej doskonałej formie religii¹². Gdyż takie jest podwójne, mniej lub bardziej ukryte, założenie Hegla: należy uznać, że historia rozwinęła się w sposób racjonalny, a chrześcijaństwo jest najwyższą formą religii. Hegel doszedł do takich wniosków w swojej *Fenomenologii Ducha* (*Phänomenologie des Geistes* – 1807) i do rozwinięcia w swoich *Lekcjach z Filozofii Religii* (*Vorlesungen über die Philosophie der Religion* – 1832), wstępującej historii wszystkich religii, rozpoczynając od religii mniej lub bardziej prymitywnych „z natury”, przechodząc przez religię antropocentryczną starożytnego świata, aby dojść do religii „objawionej” czy „absolutnej” jaką jest chrześcijaństwo w swej formie protestanckiej. Zasadniczym elementem tego wstępowania jest coraz jaśniejsza świadomość tożsamości tego, co ludzkie, z boskością, bo religia jest z definicji (hegelińskiej) przedostatnim krokiem w stronę „absolutnego poznania”, doskonałej tożsamości intelektualnej, o smaku nieco spinozańskim, pomiędzy duchem boskim a duchem ludzkim. Człowiek religijny nie osiągnął jeszcze tego poznania, bo nie „czuje się” tożsamy z boskością, ale „patrzy” i „adoruje” ją, jak Innego.¹³

Bez względu na interpretacje, jakie można nadawać tej sugestii w filozofii Hegla, uznając doskonałość chrześcijańskiej teologii, albo ją negując, faktem jest, że po raz pierwszy ujęła ona w jednej koncepcji wszystkie „religie”, z pełnym poszanowaniem ich radykalnych różnic.

¹² Zob. G. W. F. Hegel, *Glauben und Wissen* (1802) w: *Hegels theologische Jugendschriften*, i P. Henrici, *Der Tod Gottes beim jungen Hegel*, w: *Gregorianum* 64 (1983), 539-560.

¹³ Zob. G. W. F. Hegel, *Fenomenologia Ducha*, VII. Religia. Wydawnictwo Aletheia 2004.

W ten sposób nie tylko staje się możliwa prawdziwa filozofia religii, którą Hegel, jako pierwszy wprowadził do uniwersyteckiego kanonu dyscyplin filozoficznych, ale także prawdziwa nauka o religiach. Ta jednak miała powstawać na innych, niż hegeliańskie fundamentach.

Hegel prowadził swoje wykłady z filozofii religii po raz pierwszy w 1823 r. w Berlinie, dwa lata po tym, jak jego kolega, Friedrich Schleiermacher, opublikował swój dogmatyczny traktat *Wiara chrześcijańska (Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche – 1821/22)*, w którym rozwijał, modyfikując je, swoje słynne młodzieńcze pismo *O Religii (Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern – 1799)*. Hegel nie ukrywał swojego sprzeciwu wobec stanowiska Schleiermachera, które uważał za irracjonalizm. Schleiermacher, w rzeczy samej, opierał religię na sposób romantyczny na pierwotnym uczuciu, któremu nadawał różne interpretacje, najpierw podziwu (nieomal panteistycznego) względem Wszechświata, później „poczucia absolutnej zależności” względem Stwórcy. Poczucie to byłoby wspólnym podłożem wszystkich religii, których elementy „pozytywne”, jakie je wzajemnie odróżniają, byłyby jedynie „żuźłami tych erupcji wewnętrznego ognia”¹⁴. Mamy tu więc pojęcie religii, które daje się powszechnie zastosować i jest bardziej poręczne od dynamicznej koncepcji hegeliańskiej. Idąc za przykładem Alberta Ritschla, Ernsta Troeltscha i Rudolfa Otto, właśnie na schleiermacherowskim pojęciu religii zbudowano, mniej lub bardziej świadomie, większość dyscyplin religioznawczych. Przeciwno temu pojęciu wniósł swój sprzeciw Karl Barth.

5. Wnioski

Czego może nas nauczyć ten historyczny przegląd? Koniec jego zdaje się łączyć z jego punktem wyjścia, z cycerońskim *religio*, jako cnotą jednostek i społeczeństwa. Ale jaka różnica! Podczas, gdy cycerońska cnota zarządza kultem publicznym, ten sam kult, zdaniem Schleiermacher’a, zalicza się tylko do „żuźli”. I podczas, gdy *religio* jest dla Cycerona cnotą specyficznie rzymską, „religia” schleiermacheriańska ma wartość dla wszystkich czasów, wszystkich ludów, wszyst-

¹⁴ F. D. E. Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, 5. Rede. Tekst polski: *Mowy o religii do wykształconych spośród tych, którzy nią gardzą*, tłum. J. Prokopiuk. Biblioteka Filozofii Religii. Wydawnictwo Znak, Kraków 1995.

kich kultur, ma bowiem wartość dla wszystkich ludzkich podmiotów. Jest to niewątpliwie proces subiektywizacji jakiego doznało to pojęcie religii, przechodząc przez oczyszczającą (i przeobrażającą) kąpiel racjonalności, która zgodnie z Oświeceniem, jest taka sama dla wszystkich ludzi. Jeśli więc dzisiaj wydaje się możliwe stosowanie go do wszelkiego rodzaju zjawisk religijnych, to tylko dzięki procesowi, który jest bardzo specyficznym nowożytnym i europejskim. Należy jednak co najmniej powiedzieć, że trzeba być bardzo uważnym na reakcje reprezentantów różnych „religii” na to nowożytne europejskie pojęcie, jakiego się względem nich używa. Tu, być może, postmodernistyczne reakcje mogłyby mieć swój dobroczynny wpływ.

tłum. **Maria Żerańska**