

HELENA SŁOTWIŃSKA

PEDAGOGIKA RELIGII
WOBEC PLURALIZMU RELIGIJNEGO

PEDAGOGY OF RELIGION AGAINST RELIGIOUS PLURALISM

A b s t r a c t. The article, treating of pedagogy of religion against religious pluralism, consists of three parts. In the first part the issue of religious pluralism is shown, in the second – the search for a definition of religion is presented, and in the third – the possibilities of a global pedagogy of religion – “one world” are pointed to.

The author shows the danger that religious pluralism poses to people who believe and profess one religion. The danger consists in a crisis of the faith, or even a loss of it (religious relativism and syncretism). She defines the properly understood religious pluralism and its degenerations; she also presents the teaching of the Teaching Authority of the Church on the dialog with non-Christian religions. Then as a serious obstacle in creating pluralist (global) theology of religion she mentions, among others, the lack of one, global definition of religion. Next, analyzing various propositions for pedagogy of religion in relation to religious pluralism, she decidedly states that “ultimately the way to Christians’ unity, to universal solidarity, leads through all Christian Churches getting closer to Christ, until they are fully united with Him”. And she points to Christ as the salutary center to which separated Christian Churches tend from all the directions. The supreme principle that should be followed in this tending towards Christ, who is the Way, Truth and Life – is earnest searching for the truth.

Translated by Tadeusz Kartowicz

Key words: dialog, Christians, globalization, pluralism, truth, religion, world.

Określenie „pedagogika religii” nie jest jednoznaczne, gdyż nie wiadomo, czy odnosi się ono do jednej konkretnej religii (katolickiej, protestanckiej, prawosławnej itd) czy do wielu religii. Naukowcy zajmujący się tym zagadnieniem wśród źródeł pedagogiki religii wymieniają również Objawienie Boże (Pismo Święte i Tradycję) oraz *Magisterium Ecclesiae*. Jeżeli chodzi o uwzględnianie Objawienia Bożego w badaniach naukowych, to termin „pedagogika religii” odnosi się do Kościołów chrześcijańskich. Natomiast biorąc pod uwagę również nauczanie Kościoła rzymskokatolickiego, to pojęcie „pedagogika religii” należy jeszcze bardziej zacieśnić, gdyż *Katechizm Kościoła Katolickiego*¹ nie jest w pełni przyjmowany przez pozostałe Kościoły chrześcijańskie. Ponadto Kościoły pozachrześcijańskie, wyznające wiarę w jednego Boga, przyjmują tylko część Objawienia Bożego (Stary Testament) bądź mają swoje Księgi święte. Poza tym są również religie uznające jedynie jakiś Absolut – Transcendencję. Próba spojrzenia na niniejszy problem zostanie podjęta w prezentowanym artykule przybliżając zagadnienie pluralizmu religijnego i związanego z nim poszukiwania definicji religii oraz możliwości globalnej pedagogiki religii – „jeden świat”.

1. PLURALIZM RELIGIJNY

Przez pluralizm (ang. *pluralism*) *Uniwersalny Słownik Języka Polskiego* określa „wielość, różnorodność”. Stąd: pluralizm poglądów, pluralizm językowy. I dodaje, że w polityce pluralizm to „demokratyczna zasada ustrojowa wyrażająca się w poszanowaniu dla różnicowań społecznych, kulturowych, gospodarczych, gwarantująca różnym grupom społecznym i politycznym prawo wyrażania swych interesów oraz udział w sprawowaniu władzy”. Natomiast w filozofii pluralizmem określa „pogląd, według którego w rzeczywistości lub w poznaniu istnieje wiele różnych, niezależnych od siebie podstawowych elementów: substancji, zasad, czynników, sił itp.”². *Encyklopedia Katolicka* pluralizmem (łac. *pluralis* – mnogi) nazywa różnicowanie rzeczy-

¹ KKK – to oficjalny tekst nauczycielskiego urzędu Kościoła, zatwierdzony 25 VI 1992 r. przez Jana Pawła II i promulgowany konstytucją *Fidei depositum* z 11 XI 1992 r., zawierający autentyczny wykład całej nauki katolickiej w dziedzinie wiary i moralności. Polskie tłumaczenie KKK, Poznań: Pallottinum 1994.

² *Uniwersalny Słownik Języka Polskiego*. T. 3. Red. S. Dubisz. Warszawa: PWN 2003 s. 175.

wistości naturalnej, społeczno-politycznej, kulturowej, naukowej i religijnej wyrażające się w wielości istnienia oraz działania ich elementów, struktur, a także funkcji³. Odnośnie do pluralizmu teologicznego napisano tamże, iż wyraża się on „w wielości i różnorodności teologicznych ujęć problematyki wiary i moralności chrześcijańskiej, z zachowaniem ich jedności, ortodoksyjności oraz nienaruszoności dogmatów”⁴. Biorąc natomiast pod uwagę pluralizm religijny, jest on „wewnętrznym zróżnicowaniem systemu religijnego, obecnością heterogenicznych form religijnych w społeczeństwie i wyznaniowych w postawach osób, a także postrzeganiem religii jako jednej z wielu równorzędnych dróg prowadzących do Boga”⁵. Więcej na ten temat stwierdza Andrzej Bronk podkreślając, iż przez pluralizm religijny – od strony zjawiskowej – „rozumie się fakt istnienia w przeszłości i obecnie wielu zewnętrznie i wewnętrznie zróżnicowanych postaci religii i religijności, od strony filozoficznej obejmuje on konkurencyjne teorie na temat religii między różnymi tradycjami religijnymi”. I dodaje, iż „w filozofii religii pluralizm religijny jest stanowiskiem teoretycznym opisującym, wyjaśniającym i oceniającym fakt istnienia wielu religii i doktryn religijnych. Głosi on m.in. tezę o równouprawnionym istnieniu każdej z religii, podaje praktyczne wskazówki, jak postępować przy badaniu religii, jak rozwiązywać poznawcze i etyczne konflikty zachodzące między wierzeniami religijnymi oraz prowadzić dialog międzyreligijny w sytuacji, kiedy na pewnym obszarze spotyka się ze sobą wiele religii”⁶.

Wielość religii stanowi poważny problem dla ludzi wierzących, wyznających jedną religię i spotykających się z wyznawcami innych religii, którzy uznają swoje religie za prawdziwe oraz prowadzące ich do zbawienia. To może być dla nich powodem kryzysu wiary, albo jej utraty, kiedy zaczną tworzyć sobie swoją wersję religii, wybierając z poszczególnych religii te fragmenty, które są dla nich najbardziej wygodne i korzystne (postmodernistyczny relatywizm wyraża się w synkretycznym mieszaniu wielu form religijności, np. chrześcijaństwa z buddyzmem), bądź gdy pójdą w kierunku relatywizmu, przyjmując tezę o równości i prawdziwości każdej religii.

Wspomniany już wyżej A. Bronk poszerza zagadnienie pluralizmu, dodając, iż pluralizm religijny może być zewnętrzny (istnienie wielu zróżnicowa-

³ T. G u z. *Pluralizm*. W: Encyklopedia Katolicka (odtąd: EK). T. 15 kol. 826-827.

⁴ E. K a s j a n i u k. *Pluralizm II. W teologii*. EK T. 15 kol. 827.

⁵ L. C y m a r z e w s k a - W l a ź l i k. *Pluralizm III. W religii*. EK T. 15 kol. 829.

⁶ A. B r o n k. *Podstawy nauk o religii*. Lublin 2009 s. 313.

nych form religii) lub wewnętrzny (jest to wewnętrzne: doktrynalne, etyczne, kultowe, instytucjonalne zróżnicowanie w każdej z poszczególnych religii). Każda religia od chwili swego powstania ulegała stopniowo wewnętrznym zróżnicowaniom instytucjonalnym, wierzeniowym czy kultowym, które przybierały albo charakter teoretyczny (dotyczy religijnej ortodoksji – przestrzegania oficjalnie uznanej nauki, czego przeciwieństwem jest heterodoksja – odejście od normatywnie pojętej doktryny), albo praktyczny (dotyczy religijnej ortopraksji – przeciwieństwem jest heteropraksja). Religie tolerancyjne wobec ortodoksji kładą większy nacisk na ortopraksję (praktykowanie wymogów moralnych, kultowych i przestrzeganie prawa). Od wymienionych zróżnicowań zewnętrznych jak i wewnętrznych nie jest wolne również chrześcijaństwo. Początkową wrogość bądź wzajemną zaledwie tolerancję – w sytuacji współczesnego pluralizmu kulturowego i religijnego – Kościoły chrześcijańskie (Światowa Rada Kościołów gromadzi około 380 Kościołów chrześcijańskich) poczyniły próby współżycia z innymi religiami, a przede wszystkim wzajemnie ze sobą (ruch ekumeniczny). Zróżnicowanie wewnętrzne w Kościele rzymskokatolickim⁷ objawia się w sprawowaniu liturgii nie tylko w językach narodowych, ale i w różnych rytach (rzymski, grecki, ormiański), w odmiennych nurtach doktrynalnych (wierzenia oficjalne i pobożność ludowa), w różnych orientacjach, jak fundamentalistyczna (konserwatywna) i liberalna, tradycyjna i postępową oraz o narodowym i regionalnym (katolicyzm polski, irlandzki, katolicyzm w miastach i wioskach) obliczu. Kościół rzymskokatolicki domaga się zarówno ortodoksji (wyznawania prawd wiary), jak i ortopraksji (praktykowania norm moralnych). Wśród wierzących istnieje jednak pewna rozbieżność między religijnością deklarowaną a praktykowaną (np. w zakresie regularnego uczęszczania na Msze niedzielne i świąteczne, przystępowania do sakramentu pokuty i Komunii wielkanocnej, rozwodów, naturalnej regulacji poczęć, zapłodnienia *in vitro*, związków homoseksualnych)⁸. Należy zdecydowanie podkreślić, iż „błędne jest nazywanie pluralizmem teologicznym dążeń pomniejszających lub odrzucających porządek nadprzyrodzony i wprowadzających na jego miejsce porządek naturalny z kryterium absolutności, np. w protestantyzmie tzw. teologia śmierci Boga, chrześcijaństwo bez Boga (D. Bonhoffer, W. Hamilton, Th. J. J. Altizer) czy teologia

⁷ Zob. *Dialog wewnątrzkościelny*. W: H. S ł o t w i ń s k a, W. G ł o w a. *Dialog Boga z człowiekiem*. Lublin 2012 s. 113-117; C y m a r z e w s k a - W ł a ź l i k. *Pluralizm III* kol. 829.

⁸ Por. B r o n k, jw. s. 317-321.

świata bez Boga (G. Vahanian, H. Cox, D. Söller). Podobnie pod wpływem prądów lingwistycznych i hermeneutycznych przedmiot teologii bywa redukowany do bytu językowego, np. teologia lingwistyczna: w skrajnym ujęciu protestanckim (G. Ebeling, P. Ricoeur, H. G. Gadamer) nie ma teologii *ontycznej*, lecz jedynie językowa, semantyczna, pojęciowa; teologia zatem jest nauką nie o rzeczywistości ontycznej, a tylko o języku i jego zawartości⁹.

Pluralizm religijny niesie ze sobą wiele problemów (zauważono to już wyżej) dotyczących współżycia ze sobą wyznawców różnych religii. Równouprawnione traktowanie wszystkich religii – zwłaszcza z racji społecznych – nie jest słuszne. Oznaczałoby to bowiem także aprobatę dla każdej formy religijności: dla ruchów satanistycznych, sekt religijnych o charakterze rasistowskim, sekt neopogańskich, religii prasłowiańskich, astrologii, dla religii zbrodniczych, usprawiedliwiających terroryzm, składających swoim bóstwom ofiary z ludzi, uprawiających sakralną prostytutkę, nawołujących do zbiorowego samobójstwa swoich członków, sankcjonujących niewolnictwo, dyskryminujących kobiety. Nie da się również uprawomocnić – na gruncie samych badań empirycznych – tezy o wyróżnionej (doktrynalnie, soteriologicznie) pozycji pewnej religii lub o równorzędnej wartości wszystkich religii. Problem istnienia wielu religii próbuje rozwiązać tzw. pluralistyczna (globalna) teologia religii, jako nauka akonfesyjna, porównująca wierzenia (doktrynę teologiczną) wszystkich religii celem dostrzeżenia ich podobieństw i różnic oraz ustalenia pojęć i tez religijnych wspólnych dla wszystkich religii. Nauka ta twierdzi, że religie (zamiast walki ze sobą) należy uważać za komplementarne drogi prowadzące do tej samej transcendentnej, duchowej rzeczywistości oraz za partnerów przy realizowaniu wspólnych celów społecznych (np. walka o pokój, sprawiedliwość społeczną, zwalczanie ubóstwa). Ustalaniem tego, co wspólne lub specyficzne dla wielu religii, zajmuje się również porównawcza historia religii i porównawcza filozofia religii (porównywanie tekstów, stanowisk i nauki filozofów religii w różnych tradycjach kulturowych i religijnych). Wiele miejsca pluralizmowi religii poświęca – zwolennik pluralistycznej teologii religii – John Hick, filozof i teolog religii. Traktując pluralizm religijny jako uprawomocnione istnienie wielu (wszystkich) religii, odmawia chrześcijaństwu prawa do określenia siebie religią prawdziwą. I twierdzi, iż każda z wielkich religii jest drogą zbawienia, które polega na przemianie ludzkiej egzystencji skoncentrowanej na sobie przez skierowanie jej na inną

⁹ K a s j a n i u k. *Pluralizm II. W teologii* kol. 828-829.

rzeczywistość. Uważa on także, że we wszystkich religiach pod różnymi imionami czci się tę samą ponadreligijną, ostateczną, transcendentną rzeczywistość – doświadczaną za pomocą swoistych dla danej kultury środków (pojęć, praktyk religijnych) – zwaną zwykle Bogiem¹⁰. Jedną z trudności przyjęcia pluralistycznej teologii religii polega na braku możliwości stwierdzenia, czy rzeczywiście wszystkie religie czczą na różne sposoby tego samego, ponadkonfesyjnego, jednego, wspólnego dla nich Boga.

Jeżeli chodzi o chrześcijaństwo, to czymś, co go wyróżnia od innych – zasadniczo teocentrycznych – wielkich religii, jest jego chrystocentryzm, wypowiedziany w słowach Jezusa Chrystusa: „Nikt nie przychodzi do Ojca inaczej jak tylko przeze Mnie” (J 14,6). Chrystus, określając siebie jako Drogę, Prawdę i Życie (por. J 14,6), wyraźnie wskazał, iż On stanowi centrum wszystkich istotnych pragnień człowieka: pragnienia pewnej drogi do szczęścia, pragnienia prawdy o istocie szczęścia oraz pragnienia życia, które przekracza próg śmierci i będzie trwać wiecznie.

Ojcowie Kościoła, nauczając o boskim pochodzeniu Kościoła, podawali argumenty przemawiające za jego wyjątkowością, a także za wyższością nauki chrześcijańskiej nad religiami pogańskimi i wiedzą filozoficzną. I aż do Soboru Watykańskiego II religie niechrześcijańskie traktowano zasadniczo jako fałszywe¹¹. Ważnym dokumentem tegoż Soboru dotyczącym stosunku Kościoła katolickiego do religii niechrześcijańskich była Deklaracja *Nostra aetate* z 28 października 1965 r.¹² Znajduje się tam wezwanie do rozmowy i współpracy z tymi religiami w duchu roztropności i miłości. Kościół katolicki bowiem „nic nie odrzuca z tego, co w religiach owych prawdziwe jest i święte. Ze szczerym szacunkiem odnosi się do owych sposobów działania i życia, do owych nakazów i doktryn, które chociaż w wielu wypadkach różnią się od zasad przez niego wyznawanych i głoszonych, nierzadko jednak odbijają promień owej Prawdy, która oświeca wszystkich ludzi. Głosi zaś

¹⁰ J. H i c k. *God Has Many Names*. London 1980. Cyt. za: B r o n k, jw. s. 328.

¹¹ Zob. I. S. L e d w o ń. *Chrześcijaństwo a religie*. W: M. Rusecki i in. (red.). *Leksykon Teologii Fundamentalnej*. Lublin–Kraków 2002 s. 260-269; I. S. L e d w o ń, K. P e k (red.). *Chrześcijaństwo a religie. Dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej. Tekst – komentarze – studia*. Lublin–Warszawa 1999.

¹² Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate* (odtąd: DRN). W: Sobór Watykański II. *Konstytucje – Dekrety – Deklaracje. Tekst łacińsko-polski*. Poznań: Pallottinum 1968 s. 517-523; Zob. *Dialog z religiami pozachrześcijańskimi*. W: S ł o t w i ń s k a, G ł o w a. *Dialog Boga z człowiekiem* s. 122-125; A. W o l a n i n. *Dialog chrześcijaństwa z innymi religiami*. Kraków 1993.

i obowiązany jest głosić bez przerwy Chrystusa, który jest «drogą, prawdą i życiem» (J 14,6), w którym ludzie znajdują pełnię życia religijnego i w którym Bóg wszystko z sobą pojednał» (DRN 2). Dlatego też wszyscy katolicy są wezwani, „aby z roztropnością i miłością przez rozmowy i współpracę z wyznawcami innych religii, dając świadectwo wiary i życia chrześcijańskiego, uznawali, chronili i wspierali owe dobra duchowe i moralne, a także wartości społeczno-kulturalne, które u tamtych się znajdują» (DRN 3).

Kościół dostrzega i szanuje wiele prawdziwego dobra w hinduizmie, buddyzmie, u mahometan i w religii żydowskiej. Wyznawcy hinduizmu „wyrażają boską tajemnicę poprzez niezmierną obfitość mitów i wnikliwe koncepcje filozoficzne, a wyzwolenia z udreń naszego losu szukają albo w różnych formach życia ascetycznego, albo w głębokiej medytacji, albo w uciekaniu się do Boga z miłością i ufnością» (DRN 2).

Godne szacunku w buddyzmie jest uznawanie całkowitej niewystarczalności świata zmiennego, doczesnego oraz nauczanie, w jaki sposób „w duchu pobożności i ufności” można albo osiągnąć stan doskonałego wyzwolenia, albo dojść czy to o własnych siłach, czy z wyższą pomocą do najwyższego oświecenia. Także inne religie różnymi sposobami starają się „wyjść naprzeciw niepokojowi ludzkiego serca”, wskazując również odpowiednie drogi wyjścia¹³.

„Kościół spogląda z szacunkiem również na mahometan, oddających cześć jednemu Bogu, żywemu i samoistnemu, miłosiernemu i wszechmocnemu, Stwórcy nieba i ziemi, Temu, który przemówił do ludzi [...] Jezusowi, którego nie uznają wprawdzie za Boga, oddają cześć jako prorokowi i czczą dziewiczą Jego Matkę Maryję [...]. Ponadto oczekują dnia sądu, w którym Bóg będzie wymierzał sprawiedliwość wszystkim ludziom wskrzeszonym z martwych [...] cenią życie moralne i oddają Bogu cześć głównie przez modlitwę, jałmużny i post”¹⁴.

Papież Benedykt XVI, w posynodalnej adhortacji *Verbum Domini*¹⁵, wyraził wielkie pragnienie, „aby rozwijane od wielu lat, oparte na zaufaniu relacje między chrześcijanami i muzułmanami trwały i «rozwickły się w du-

¹³ Por. DRN 2.

¹⁴ Deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humanae* (odtąd: DWR) nr 3. W: Sobór Watykański II. *Konstytucje – Dekrety – Deklaracje* s. 636-659.

¹⁵ Adhortacja apostolska *Verbum Domini*. O słowie Bożym w życiu i misji Kościoła. Kraków 2010.

chu szczerego i pełnego szacunku dialogu»” (118)¹⁶. Dodał także, iż „Synod wyraził ufność, że dzięki temu dialogowi zostanie pogłębiony szacunek dla życia jako podstawowej wartości, umocnione niezbywalne prawa mężczyzny i kobiety oraz ich równa godność” (118). Ponadto wyraził prośbę Synodu skierowaną do Konferencji Episkopatów, „by tam, gdzie to jest stosowne i przydatne, pomagały w organizowaniu spotkań mających na celu wzajemne poznanie chrześcijan i muzułmanów, by krzewić wartości potrzebne społeczeństwu do pokojowego i pozytywnego współżycia” (118).

Kościół katolicki pamięta o swojej więzi z Żydami – plemieniem Abrahama. Początki bowiem „jego wiary i wybrania znajdują się – według Bożej tajemnicy zbawienia – już u Patriarchów, Mojżesza i Proroków” (DRN 4). Ponadto znaki i symbole, obecne w Starym Testamencie, odczytuje jako zrealizowane przez Jezusa Chrystusa. I chociaż Żydzi w przeważającej większości nie przyjęli Ewangelii, to jednak „nadal ze względu na swych przodków są bardzo drodzy Bogu, który nigdy nie żałuje darów i powołania. [...] Kościół oczekuje znanego tylko Bogu dnia, w którym wszystkie ludy będą wzywały Pana jednym głosem” (DRN 4).

Papież Benedykt XVI, we wspomnianej adhortacji *Verbum Domini*, przypomina, że „w tradycji żydowsko-chrześcijańskiej [...] występuje sugestywne świadectwo miłości Boga do wszystkich narodów, którą już w przymierzu zawartym z Noem obejmuje On jednym wielkim uściskiem, symbolizowanym przez «łuk na niebiosach», i którą – zgodnie ze słowami proroków – pragnie zgromadzić w jedną powszechną rodzinę (117). Ponadto, w dokumencie tym zwrócił uwagę na ściśle powiązanie Nowego Testamentu ze Starym, co sprawia, że „w sposób naturalny uwaga kieruje się teraz na szczególną więź między chrześcijanami i żydami, jaka z tego się rodzi więź, o której nigdy nie powinno się zapomnieć” (43). Następnie Papież przytoczył słowa ze swojego przemówienia na lotnisku w Tel Awiwie: „Spotykamy się jako bracia – bracia, których stosunki w pewnych okresach historii były napięte, teraz jednak są mocno zaangażowane w budowaniu mostów trwałej przyjaźni”¹⁷. I dodał: „Pragnę jeszcze raz potwierdzić, że bardzo cenny dla Kościoła jest dialog z Żydami. Byłoby dobrze, by tam, gdzie dostrzega się tego sposobność, stwarzać możliwości, również publiczne, spotkania i konfrontacji, które

¹⁶ Por. B e n e d y k t XVI. *Przemówienie do ambasadorów krajów o większości muzułmańskiej akredytowanych przy Stolicy Apostolskiej* (25 IX 2006). OsRomPol 2006 nr 11 s. 39.

¹⁷ B e n e d y k t XVI. *Przemówienie pożegnalne na międzynarodowym lotnisku Ben Guriona w Tel Awiwie* (Izrael 15 V 2009). OsRomPol 2009 nr 7-8 s. 47.

sprzyjałyby pogłębieniu wzajemnego poznania, obopólnego szacunku oraz współpracy także w studium Pism Świętych¹⁸.

Wspomniany Papież, pisząc o chrześcijanach i Żydach wobec Pism Świętych, powołał się na słowa Jana Pawła II, z przesłania do Głównego Rabina Rzymu, z dnia 22 maja 2004 roku: „jesteście naszymi «umiłowanymi braćmi» w wierze Abrahama, naszego patriarchy”¹⁹. Zacytował również słowa swojego Poprzednika z przemówienia do Naczelnego Rabina Izraela, z dnia 23 maja 2000 roku: „Wiele nas łączy. Bardzo wiele możemy wspólnie uczynić dla pokoju i sprawiedliwości, aby zbudować świat bardziej ludzki i braterski”²⁰. Benedykt XVI równocześnie wyraźnie zaznacza, że te wszystkie serdeczne stwierdzenia „nie oznaczają lekceważenia zerwania, potwierdzonego w Nowym Testamencie, z instytucjami Starego Testamentu, a tym bardziej wypełnienia się Pism w misterium Jezusa Chrystusa, uznanego za Mesjasza i Syna Bożego. Jednakże głęboka i radykalna różnica bynajmniej nie musi powodować wzajemnej wrogości” (*Verbum Domini* 43). I dla potwierdzenia swojej wypowiedzi powołuje się na porządek św. Pawła Apostoła²¹, z czego wynika, że „postawa respektu, szacunku i miłości do narodu żydowskiego jest jedyną postawą naprawdę chrześcijańską, w tej sytuacji, która w sposób tajemniczy stanowi część całkowicie pozytywnego planu Bożego” (*Verbum Domini* 43). Ojciec Święty jeszcze raz przywołuje św. Pawła, który „opisuje bardzo ściśle relacje między chrześcijanami i żydami, posługując się pięknym obrazem drzewa oliwnego: porównuje Kościół pogan do dziczki oliwnej wszczepionej w szlachetne drzewo oliwne, którym jest lud Przymierza. Czerpiemy więc pokarm z tych samych korzeni duchowych” (*Verbum Domini* 43)²².

Płaszczyną, na której można podejmować rozmowy z przedstawicielami religii pozachrześcijańskich, jest uznawanie jakiegoś bóstwa, co kształtuje tzw. zmysł religijny przenikający życie wyznawców wszystkich religii świata. W dialogu tym chodzi o wzajemną wymianę wszystkich religijnych wartości, które mogą wzbogacić wyznawców innych religii. Na czoło wysuwa się postawa autentyzmu religijnego, uczciwość, poświęcenie dla bliźnich aż do miłości heroicznej, kontemplacja jako doskonalsza forma życia duchowego i dawanie wzorowego świadectwa dla swojej religii. Świadectwo chrześcijan

¹⁸ Tamże.

¹⁹ OsRomPol 2004 nr 7-8 s. 5.

²⁰ OsRomPol 2000 nr 5 s. 26.

²¹ Por. Rz 9-11; 11,28-29.

²² Por. Rz 11,17-24.

o Chrystusie wobec wyznawców religii niechrześcijańskich domaga się od nich, aby włączyli się w życie społeczne i polityczne tych społeczności, wśród których wypadło im żyć, a także by odkrywali w ich religijnych i narodowych tradycjach jakieś okruchy czy zarodki słowa Bożego i darzyli ich taką miłością, jaką Bóg umiłował świat²³.

Wśród licznych dialogów z religiami niechrześcijańskimi, zainicjowanych przez Kościół katolicki, na uwagę zasługuje spotkanie Jana Pawła II z młodzieżą muzułmańską w Casablance, dnia 19 sierpnia 1985 roku, nawiedzenie przez tegoż papieża Synagogi Większej w Rzymie, 13 maja 1986 roku oraz Światowy Dzień Młodzieży o Pokój, w Asyżu, w dniu 27 października 1986 roku²⁴.

W końcowych słowach wspomnianej już deklaracji *Nostra aetate*, Kościół stwierdza, że „odrzuca jako obcą duchowi Chrystusowemu wszelką dyskryminację czy prześladowanie stosowane ze względu na rasę czy kolor skóry, na pochodzenie społeczne czy religijne [...] żarliwie zaklina chrześcijan, aby «dobrze postępując wśród narodów» (1 P 2,12), jeśli to tylko możliwe i o ile to od nich zależy, zachowali pokój ze wszystkimi ludźmi, tak by prawdziwie byli synami Ojca, który jest w niebie” (DRN 5)²⁵.

Chrześcijaństwo, w tym również religia rzymskokatolicka, jest otwarte na pluralizm, zarówno zewnętrzny, jak i wewnętrzny. Jednak pluralistyczna (globalna) teologia religii, jako nauka akonfesyjna, nie wydaje się być w obszarze jego zainteresowania.

2. WIELOŚĆ DEFINICJI RELIGII

Poważną przeszkodą w tworzeniu pluralistycznej (globalnej) teologii religii jest między innymi brak jednej, globalnej definicji religii. „Religia” (od łac. *religio* – sumienność, nabożeństwo, służba Boża, świętość, obrządek religijny, zakon), według *Uniwersalnego Słownika Języka Polskiego* to „zespół wierzeń dotyczących genezy, struktury i celu istnienia człowieka, ludzkości i świata, wiara w Boga, bóstwa i w nieśmiertelność duszy oraz związane z nią zacho-

²³ R. Ł u k a s z y k, R. M i ś, H. Z i m o Ń. *Dialog z religiami pozachrześcijańskimi*. EK T. 3 kol. 1277-1281.

²⁴ E. S a k o w i c z. *Dialog międzyreligijny*. W: *Wielka Encyklopedia PWN*. T. 7. Red. J. Wojnowski s. 157.

²⁵ Por. Rz 12,18; Mt 5,45.

wania i formy organizacyjne”²⁶. W *Słowniku teologicznym* religią (od łac. *religio*) określono „całokształt przeżyć i postaw osobistych oraz wydarzeń i struktur społeczno-kulturowych, wyrażających w różny sposób relacje zależności człowieka od rzeczywistości ponadświatowej (transcendentnej)”²⁷. Znacznie szersze określenie religii, oparte na innym łacińskim słowie (*religo*, – *are* – wiązać), podaje *Encyklopedia Katolicka*, stwierdzając, iż jest to „realna, dynamiczna i osobowa relacja między człowiekiem a rzeczywistością transcendentną (Bóg, Absolut, *sacrum*) wyrażająca się w uznaniu przez człowieka jej nadrzędności jako źródła istnienia i ostatecznego celu dążeń, zróżnicowana historycznie, kulturowo, społecznie, instytucjonalnie i psychologicznie; na jej strukturę składają się: prawdy wiary (doktryna), zasady życia moralnego, kult i organizacja; głównym przedmiotem religii jest Bóg, na różne sposoby objawiający prawdy religijne ukazujące Jego naturę i działanie (Stwórca i Zbawiciel)”²⁸.

Religia w bardzo szerokim pojęciu oznacza całkowite przyłgnięcie duszy ku wartościom (dla jednostki są to wartości najbardziej doniosłe, najważniejsze). W innym znaczeniu, również szerokim, religia to „przejawiająca się w myśleniu, odczuwaniu, pragnieniu i postępowaniu wiara w istnienie nadprzyrodzonych, osobowych lub bezosobowych mocy, od których człowiek czuje się zależny, które stara się sobie pozyskać albo ku którym usiłuje się wznieść”²⁹. Jest tutaj postawiony akcent na przyjmowaniu przez człowieka religijnego istnienia jakichś osobowych lub bezosobowych mocy i poczuciu swojej zależności od nich, usiłowaniu wejścia w kontakt z nimi, połączenia się oraz starania się o zjednanie ich sobie³⁰.

W kulturze zachodniej częste, „potoczne i filozoficzne pojęcie religii określa ją jako realną, osobową relację między człowiekiem (osobowym bytem ludzkim) i Bogiem (transcendentnym Absolutem)”³¹. Również św. Tomasz, podając takie klasyczne (tradycyjne) określenie religii, podstawową jej funkcję widzi w skierowaniu na Boga – „*religio proprie importat ordinem ad*

²⁶ T. 3 s. 923.

²⁷ W. Ł y d k a. *Religia*. W: *Słownik teologiczny*. Red. A. Zuberbier. Katowice 1998 s. 497.

²⁸ *Religia*. EK T. 16 kol. 394.

²⁹ H. S ł o t w i ń s k a. *Religia i religijność. Leksykon Pedagogiki Religii*. Red. C. Rogowski. Warszawa 2007 s. 670.

³⁰ Tamże.

³¹ B r o n k, jw. s. 117.

Deum”³². We współczesnym zaś brzmieniu tę definicję podaje, między innymi, Zofia J. Zdybicka, stwierdzając: „Religia jest realną, osobową i dynamiczną relacją człowieka do osobowego Absolutu (Boga), od którego człowiek jest zależny w istnieniu i działaniu i który jest – jako Dobro Najwyższe – ostatecznym celem życia ludzkiego”³³. Model zbliżony, ale znacznie poszerzający pojęcie religii, określa ją „jako wertykalną relację między człowiekiem i nadziemską boskością (Bogiem, bogami, duchami, tym wszystkim, co człowiek uważa za święte, duchowe, boskie) oraz jako horyzontalną relację ludzi między sobą”³⁴.

Religią, a mówiąc ściślej kultem nadprzyrodzonej boskości, w pojęciu najbardziej ogólnym jest traktowanie przez człowieka każdej rzeczywistości (drugiego człowieka, zwierzęcia, rośliny, przedmiotu – dzieła ludzkich rąk) zgodnie z jej naturą – oddawanie tego, co się jej należy według postanowienia Boga, bogów, duchów, wszelkiej świętości. Człowiek, który tak postępuje, wszedł na drogę religii, zaczął być religijny, czyli liczy się z siłą wyższą od siebie w swoim postępowaniu, uwzględnia i szanuje jej myśl zamkniętą w każdej rzeczywistości. Tym samym uznaje każdą rzeczywistość za powiązaną z istotą wyższą czy to bezpośrednio przez akt stwórczy, czy za pośrednictwem innych. Religią – również w ujęciu najbardziej ogólnym i podstawowym jest każde sensowne i sprawiedliwe działanie. Jest ono bowiem wypełnianiem nakazu „czynienia sobie ziemi poddaną” (Rdz 1,28), pewnym ludzkim wkładem w przebudowę – otrzymanej od Boga, a następnie skażonej grzechem Adama i Ewy – ziemi, na „ziemię nową”, w której „będzie mieszkała sprawiedliwość” (2 P 3,13; Ap 21,1). Religijny i kultyczny charakter mają wszelkie naukowe badania, zdążające do odkrycia prawdy w różnych dziedzinach. Są one bowiem zdobywaniem cząsteczek z tej Prawdy, którą jest Bóg – Pełnia Prawdy i jej Źródło.

Klasyczne definicje religii, jako wiary w istoty nadprzyrodzone i oparte na relacjach między człowiekiem i Bogiem, powstały na gruncie religii chrześcijańskiej i dlatego dobrze odpowiadają tej właśnie religii. Tymczasem to, co jest istotne dla chrześcijaństwa, czy w pewnym stopniu również dla pozostałych religii monoteistycznych (judaizm i islam), nie ma takiego samego znaczenia dla innych religii i wierzeń, które także są autentycznymi religiami,

³² *Summa Theologiae*. II, II, 81,1. Cyt. za: B r o n k, jw. s. 117.

³³ Z. J. Z d y b i c k a. *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*. Lublin 1993 s. 302.

³⁴ B r o n k, jw. s. 117.

mimo braku w nich odniesienia do Absolutu, bądź przyznawania tylko niewielkiej roli pojęciu Boga (np. konfucjanizm, sintoizm, buddyzm).

Ponadto, definicja klasyczna ma ograniczoną wartość operacyjną w badaniach empirycznych. Pozwala wprawdzie zająć się religią od strony człowieka, ale drugi człon relacji – Absolut – jest niedostępny (leży bowiem w sferze Objawienia). Mimo dysponowania empirycznymi metodami stwierdzenia historycznych zależności między kulturą i religią, nie ma jednak empirycznych metod mierzenia tego, co w religii jest ponadczasowe i transcendentne. Dlatego badanie religii w tym miejscu zamienia się w teologię bądź w rodzaj metafizyki³⁵. Stąd jawi się współczesna tendencja definiowania religii nie od strony przedmiotu przekonań religijnych (Absolutu), ponieważ On nie podlega naukowej weryfikacji, lecz od strony danych dostępnych obiektywnemu badaniu naukowemu (ludzkich wierzeń i zachowań religijnych, symbolicznych środków wyrazu, instytucjonalnych form itp.), a także w aspekcie ich wpływu na społeczeństwo, uczucia, sposoby życia oraz relacje międzyludzkie³⁶.

Andrzej Bronk w swoich rozważaniach na temat definicji religii podaje kilka istotnych wniosków, a mianowicie: a) każda proponowana definicja religii powinna uwzględniać zarówno odczucia samych wierzących w badanych tradycjach religijnych, jak i przyzwyczajenia terminologiczne religiologów; b) realna definicja wymaga uprawnomocnienia, stąd pytanie: kto ma decydować o wyznaczeniu granic zjawisk religijnych? c) przy definiowaniu religii trudno jest spełnić warunek aksjologicznej neutralności definicji religii; d) szczególną trudność stanowi pogodzenie ogólności definicji z jej konkretnością. Zdaniem religioznawców w definicji religii powinno się znaleźć miejsce nie tylko dla jej wymiaru przyrodzonego (kulturowego, społecznego, symbolicznego), lecz także dla nadprzyrodzonego; e) definicja religii powinna uwzględniać jej stronę obiektywną (doktryna, praktyki religijne, wymiar instytucjonalny) oraz subiektywną (religijność wyrażająca się na różne sposoby, a dostępna tylko poprzez wskaźniki); f) definicja religii powinna również uwzględnić doktrynę i praktykę nieortodoksyjną wobec oficjalnej religii oraz rozbieżności między religijnością deklarowaną a praktykowaną³⁷.

³⁵ E. J. S h a r p e. *Study of Religion. Methodological Issues*. W: M. Eliade (ed.). *The Encyclopedia of Religion*. Vol. 14. New York–London 1987 s. 83-88. Cyt. za: B r o n k, jw. s. 118.

³⁶ E. E v a n s - P r i t c h a r d. *Theories of Primitive Religion*. Oxford 1969. Cyt. za: B r o n k, jw. s. 118.

³⁷ Tamże s. 131-132.

3. PEDAGOGIKA RELIGII CZY GLOBALNA PEDAGOGIKA RELIGII?

„Keryks” – Międzynarodowy Przegląd Katechetyczno-Pedagogiczno-religijny zamieścił w dziale: *Sprawozdania* opracowanie na temat: „Międzyreligijna, międzykulturowa i globalna («jeden świat») pedagogika religii”³⁸. Podstawę do podjęcia trzech kwestii (1. Obecność wielu religii – Międzyreligijne uczenie się; 2. Chrześcijaństwo w wielu kulturach – Międzykulturowa kompetencja; 3. Globalna pedagogika religii – „jeden świat”). Problematyki tej dotyczy także seria wydawnicza „Forum Religionspädagogik Interkulturell” („Forum Międzykulturowej Pedagogiki Religii”)³⁹.

a) Pytanie o religię, dla wielu poszukujących młodych przechodzi w pytanie o religie w liczbie mnogiej. Religijne i kulturowe formy pluralizmu stanowią różnorodne wyzwania dla edukacji religijnej, zarówno w teorii jak i w praktyce. Do niedawna wielki i odległy świat stał się już „globalną wioską”. Stąd łatwość w wymianie zdobyczy kulturalnych (napływ obcych kultur bądź spotkanie się z nimi emigrujących z ojczyzny za pracą lub na studia) i w poznawaniu różnych światopoglądów oraz wierzeń i tradycji religijnych. Ta obecnie istniejąca sytuacja prowadzi do stawiania coraz częściej pytań o stosunek do innych religii i wyznań. Poza tym rodzi się inne pytanie: w jaki sposób możliwe jest włączenie edukacji międzyreligijnej – jako dialogicznego wymiaru uczenia się – do wyznaniowo zorientowanego nauczania religii? W niektórych krajach europejskich edukacji międzyreligijnej domaga się znaczna już obecność wspólnot islamskich. Stąd, słusznie trzeci tom „Forum Międzykulturowej Pedagogiki Religii” (Münster 2002) zajął się islamem. Nie podano tu wprawdzie koncepcji międzyreligijnego uczenia się, ale udostępniono ważne dla pedagogiki religii informacje i konteksty w procesie uczenia się między chrześcijanami i muzułmanami. Udało się tutaj zaprezentować analityczne i wieloaspektowe tematy, instytucje, sytuacje oraz materiał pedagogiczno-religijny, co stanowi szeroką bazę do nawiązywania wzajemnych nowych dialogów lub pogłębiania istniejących⁴⁰.

b) Czymś oczywistym jest istnienie bardzo ścisłego związku między religią i kulturą. Chrześcijaństwo z jednej strony przekracza konteksty kulturowe, a z drugiej – całkowicie w nie wchodzi. W omawianym artykule podkreślono,

³⁸ „Keryks” 2:2003 nr 1 s. 262-267.

³⁹ Redaktorami tej serii wydawanej przez LIT-Verlag w Münster są: Engelbert Gross i Thomas Schreijäck.

⁴⁰ Tamże s. 262-263 oraz s. 264-265.

iż fakt urzeczywistniania się „policentrycznego Kościoła uniwersalnego oznacza dla zdolnego do pluralizmu religijnego uczenia się przynajmniej dwie rzeczy. Po pierwsze, religia chrześcijańska sama staje się pluralistyczna. To, co decyduje o nauce chrześcijańskiej i jak należy nią żyć, nie może być narzucone przez jedną tylko formację kulturową. Tym samym zmienia się pytanie o tożsamość chrześcijańską [...] Po drugie, religijne kształcenie, które zajmuje się intensywną interakcją problemów lokalnych i globalnych z perspektywy chrześcijańskiej, wymaga wymiaru międzykulturowego [...] Jak pytanie o tożsamość chrześcijaństwa – wobec jego pluralistycznych form – można pogodzić z międzykulturową orientacją edukacji religijnej?”⁴¹. Jakis fragment odpowiedzi stanowi, realizowany na Uniwersytecie im. J. W. Goethego we Frakfurcie nad Menem, projekt „Teologia multikulturowa”, w ramach którego teologowie z prawie całego świata prezentują i dyskutują nad swoim sposobem uprawiania teologii. Projekt niniejszy zyskuje charakter normatywny dla pedagogiki religii. A jest tak, ponieważ „powinien dawać impulsy myślowe służące budowaniu międzykulturowej kompetencji w komunikacji i w działaniu, w której religia w różnych kontekstach kulturowych gra doniosłą rolę”. Z referatów zaprezentowanych na międzynarodowym sympozjum poświęconym budowaniu międzykulturowej kompetencji, które zorganizował Thomas Schreijäck wynika, „że otwarta na dialog kompetencja międzykulturowa musi być kształtowana przez wszystkich uczestników dialogu, jednak w różnych kontekstach kulturowych zawsze musi być rozumiana w specyficzny sposób i może być rozwijana jedynie w ramach własnej tradycji”⁴².

c) Z pojęcia: „Globalna pedagogika religii («jeden świat»)”, w omawianym *Sprawozdaniu* wyjaśniono, iż „sformułowanie «jeden świat» sprowadza, paradoksalnie, do wspólnego mianownika myślenie i działanie w kategoriach międzynarodowych, dzięki temu, że językowo wyraża ono jedność, mając jednak przy tym na uwadze całe mnóstwo powiązanych ze sobą relacji, procesów i struktur”. Zatem niniejsze sformułowanie „jeden świat” oznacza jedność osiągniętą przez sprowadzenie do wspólnego mianownika ludzkiego myślenia i działania w kategoriach międzynarodowych, w zakresie globalnym, światowym. Z tego wynika, iż chrześcijaństwo ze swoją ofertą zbawienia wszystkich ludzi staje naprzeciw ich ludzkiej mentalności zorientowanej globalnie. Stąd pedagogika religii musi zmienić swoje podejście do tematu solidarności w „jednym świecie”, stając się globalną pedagogiką religii – „jeden

⁴¹ Tamże s. 263.

⁴² Tamże s. 265-266.

świat”⁴³. Prace nad tego rodzaju pedagogiką religii zapoczątkowano w Eichstätt na kanwie rozważań dotyczących kwestii dydaktyki misyjnej. Głównym założeniem podjętych działań było wypracowanie przyszłych form chrześcijańskiej praktyki solidarności w procesie pertraktacji, mającym wielostronne założenia i uwzględniającym różne sytuacje i tradycje. Chcąc bowiem realizować adekwatną tematykę pedagogiczno-religijną chrześcijańskiego nakazu misyjnego, należy koniecznie uwzględnić realia religijne, polityczne i gospodarcze oraz metody pedagogiki globalnej. W tym obszarze badawczym (globalna pedagogika religii w dzisiejszym ujęciu) mieści się problematyka kongresu, który odbył się w Eichstätt, w październiku 1999 r., na temat „Doświadczyc Kościoła uniwersalnego – Uczyc się nawzajem od siebie – Ziemię uczynić domem dla wszystkich”. Owocem obrad kongresowych był postulat, „by dla koncepcji globalnej pedagogiki religii najpierw zintensyfikować dostrzeganie sytuacji innych. Dopiero na takim tle obrazy biblijnego przepowiedania dotyczące kształtowania Ziemi, jako domu dla wszystkich, dają się przekładać na merytorycznie słuszne i otwarte na dialog koncepcje globalnej pedagogiki religii («jeden świat») w taki sposób, że możliwe będą delikatne, a jednak skuteczne kroki w kierunku uniwersalnej solidarności”⁴⁴.

Należy zauważyć, iż ostatecznie droga do jedności chrześcijan, do uniwersalnej solidarności prowadzi przez zbliżanie się wszystkich Kościołów chrześcijańskich do Chrystusa aż do pełnego zjednoczenia się z Nim. Chrystus stanowi zbawcze centrum, do którego podążają różne Kościoły chrześcijańskie. A naczelną zasadą, którą się kierują, powinno być szczerze dążenie do poznania prawdy. To nie ma nic wspólnego z tym, co proponuje amerykański jezuita John P. Meier, autor wielotomowego dzieła *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus* („Zwykły Żyd: ponowne przemyślenia o Jezusie historii”). Autor zarysowując zasady, jakimi powinny się – jego zdaniem – kierować współczesne badania nad historycznym Jezusem, stwierdził, iż ideałem byłaby taka wiedza na temat Galilejczyka, jego słów i czynów, na którą zgodziliby się wspólnie chrześcijanin, Żyd, muzułmanin i ateista. I dodaje, iż jest jego marzeniem doprowadzenie do sytuacji, w której zamknięci w bibliotece w Princeton przedstawiciele tych różnych religii razem ustaliliby i zaakceptowali to, co należy do autentycznej historii Jezusa. Ustalenie bowiem historycznych faktów nie odnosi się jednak do ich wiary. Następnie pyta amerykański jezuita: czy zamierzamy dowieść, że gdzieś około 30 r. n.e.

⁴³ Tamże s. 264.

⁴⁴ Tamże s. 266-267.

Bóg rzeczywiście dokonał niektórych cudów przez Jezusa z Nazaretu? Odpowiada jednoznacznie, że jest to twierdzenie teologiczne i leży poza granicami tego, co jakkolwiek historyk, pracujący zgodnie z zasadami badań historycznych, mógłby kiedykolwiek ustalić⁴⁵. Wychowany na takich zasadach Reza Aslan⁴⁶, muzułmanin, określający się jako badacz religii z czterema dyplomami, w tym jednym ze znajomości Nowego Testamentu i ekspert z doktoratem z historii religii, pracujący na Uniwersytecie Kalifornijskim, napisał książkę *Zealot: The Life and Times of Jesus of Nazareth* („Zelota: Życie i czasy Jezusa z Nazaretu”), Random House 2013. Pisząc swoje dzieło, wykorzystał prace wielu autorów chrześcijańskich. Główna jego teza głosi, że Jezus nie był przeciwnikiem przemocy, ale jej zwolennikiem, dążył do obalenia władzy Rzymu, był zelotą, nieudolnym rewolucjonistą (jest to powtórzenie twierdzeń, które największą furorę zrobiły w latach sześćdziesiątych). Był On też biednym, niewykształconym wieśniakiem z zapadłej wioski w Galilei, nieumiejącym czytać i pisać. Stąd doniesienia Łukasza o dwunastoletnim Jezusie, który rozmawiał z uczonymi oraz o czytaniu w Nazarecie ze zwoju tekstu Izajasza proroka, są jego legendarnymi wymysłami. Reza Aslan wybrane ewangeliczne teksty tłumaczy dowolnie, po swojemu, według przyjętych założeń na korzyść islamu. Ponadto chrześcijaństwo uznaje za dzieło Pawła, za późniejszą naleciałość i zafałszowanie pierwotnej nauki Jezusa. Według Aslana Ewangelie nie tylko zawierają przekazy legendarne i budujące, ale również są stałym źródłem chrześcijańskiego antysemityzmu. Jest czymś absolutnie pewnym, iż zwolennicy wizji Jezusa, nakreślonej przez muzułmańskiego uczonego, będą się ciągle pojawiać. Muzułmanie odgrywają coraz większą rolę w świecie zachodnim, muszą zatem podejmować próby odczytania na nowo przesłania chrześcijaństwa, a przede wszystkim nauk jego Zało-

⁴⁵ Zob. P. L i s i c k i. *Jezus, Żyd i prorok islamu*. „Do Rzeczy” 2-8 XI 2013 s. 47-48.

⁴⁶ Rodzina Aslana, na poły ateistyczna, uciekła z Iranu do USA w 1979 r., gdy on miał 7 lat. Religia, a zwłaszcza islam były tematami tabu w jego rodzinie. Jako nastolatek nawrócił się na chrześcijaństwo. Będąc gorliwym wyznawcą odnalezionnej wiary, wyjeżdżał na obozy organizowane dla młodych ewangelików. Dzielił się ze wszystkimi Ewangelią o Jezusie. Podczas studiów na Uniwersytecie św. Klary, wyższej uczelni jezuickiej, przeżył załamanie wiary. Doszedł tam do wniosku, że chrześcijaństwo to płatanina sprzeczności, Jezus Chrystus jest tworem Kościoła, a Jego boskość fałszem. Wówczas na nowo odkrył islam i powrócił do wiary przodków. Nie zrezygnował jednak ze swoich zainteresowań religią i Nowym Testamentem. Teraz jednak już nie był wyznawcą Chrystusa, ale krytykiem chrześcijaństwa, o czym świadczy jego książka. Zob. L i s i c k i, jw. s. 47.

życiela. Nie może to jednak być spojrzenie na Chrystusa i Jego Ewangelię z perspektywy Rezy Aslana⁴⁷.

*

Zapoznając się z myśleniem niektórych przedstawicieli chrześcijaństwa oraz religii pozachrześcijańskich, łatwo o sceptycyzm nie tylko co do pluralistycznej (globalnej) teologii religii, jako nauki akonfesyjnej, ale również odnośnie do „teologii multikulturowej”, a także globalnej pedagogiki religii – „jeden świat”. Pedagogika religii, ponieważ wśród swoich źródeł wymienia Objawienie (Pismo Święte i Tradycja) oraz Magisterium Kościoła, a także przez ścisły związek religii z konkretną kulturą, nie może być „globalną pedagogiką religii «jeden świat»”, ponieważ nie można brać pod wspólny mianownik tego, co jednak w doktrynie nadal dzieli Kościoły i wyznania, począwszy od samych chrześcijan. Stąd przyjmuje ona określenie danego Kościoła (Kościoł ewangelicki, katolicki, prawosławny), jako: pedagogika religii ewangelickiej, katolickiej, prawosławnej. I w takim rozumieniu może być uprawiana dopóki nie nastąpi zjednoczenie całej ludzkości nie tylko gospodarcze i polityczne, ale przede wszystkim w wierze i miłości przy jednym Pasterzu.

BIBLIOGRAFIA

- B o r o w i k T., D o k t o r T.: Pluralizm religijny i moralny w Polsce. Raport z badań. Kraków 2001.
- B u d z i k S., K i j a s Z. (red.): Uniwersalizm chrześcijaństwa a pluralizm religii. Tarnów 2000.
- B u k o w s k i K.: Religie świata wobec chrześcijaństwa. Poznań 1988.
- G ę s i a k L.: Wielokulturowość. Rola religii w dynamice zjawiska. Kraków 2007.
- G e o r t z C.: Religia jako system kulturowy. W: E. Mokrzycki (red.). Racjonalność i styl myślenia. Warszawa 1992 s. 498-555.
- H a l i k T.: Religia i globalizacja. „Znak” 54:2003 nr 4 s. 12-21.
- J a m e s W.: The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature. Edinburgh 1902. [Tł. pol. J. Hempel. Doświadczenie religijne. (Warszawa 1918). Kraków 2001].

⁴⁷ Tamże s. 46-51.

- K o n d r a t K.: Filozofia analityczna wobec pluralizmu religijnego. Białystok 2000.
- L e d w o ń I. S.: Chrześcijaństwo a religia. W: M. Rusecki i in. (red.). Leksykon Teologii Fundamentalnej. Lublin–Kraków 2002 s. 260-269.
- M a r i a ń s k i J.: Religia i Kościół w społeczeństwie pluralistycznym. Kraków 1993.
- U r b a n J.: Dialog międzyreligijny w posoborowych dokumentach Kościoła. Opole 1999.
- W ę c ł a w s k i T.: Wspólny świat religii. Kraków 1995.
- W o ł a n i n A.: Dialog chrześcijaństwa z innymi religiami. Kraków 1993.
- Z d y b i c k a Z. J.: Człowiek i religia. Zarys filozofii religii. Lublin 1993.

PEDAGOGIKA RELIGII
WOBEC PLURALIZMU RELIGIJNEGO

S t r e s z c z e n i e

Artykuł, traktujący o pedagogice religii wobec pluralizmu religijnego, składa się z trzech części. W pierwszej przybliżono zagadnienie pluralizmu religijnego, w drugiej – zaprezentowano poszukiwania dotyczące definicji religii, a w trzeciej wskazano możliwości globalnej pedagogiki religii – „jeden świat”.

Autorka ukazuje niebezpieczeństwo, jakie niesie ze sobą dla ludzi wierzących i wyznających jedną religię pluralizm religijny. Jest nim: kryzys wiary, a nawet jej utrata (relatywizm religijny i synkretyzm). Określa właściwie pojęty pluralizm religijny oraz jego wynaturzenia, a także podaje naukę Urzędu Nauczycielskiego Kościoła na temat dialogu z religiami pozachrześcijańskimi. Następnie, jako poważną przeszkodę w tworzeniu pluralistycznej (globalnej) teologii religii wymienia, między innymi, brak jednej, globalnej definicji religii. Z kolei, analizując różne propozycje dla pedagogiki religii w stosunku do pluralizmu religijnego, zdecydowanie stwierdza, iż „ostatecznie droga do jedności chrześcijan, do uniwersalnej solidarności prowadzi przez zbliżanie się wszystkich Kościołów chrześcijańskich do Chrystusa, aż do pełnego zjednoczenia się z Nim”. I wskazuje na Chrystusa, jako zbawcze centrum, do którego podążają ze wszystkich stron rozdzielone od siebie Kościoły chrześcijańskie. Naczelną zasadą, jaką należy się kierować w tym zdążaniu ku Chrystusowi, który Jest Drogą, Prawdą i Życiem – jest szczere dążenie do poznania prawdy.

Słowa kluczowe: dialog, chrześcijanie, globalizacja, pluralizm, prawda, religia, świat.