

IRENEUSZ S. LEDWOŃ OFM

CHRZEŚCIJAŃSTWO POŚRÓD RELIGII WOKÓŁ KSIĄŻKI *ISTOTA I GENEZA RELIGII*

I. TEOLOGIA I BADANIA NAD RELIGIĄ

Fenomen religii od zawsze znajdował się w centrum naukowych zainteresowań człowieka, począwszy od starożytnej filozofii greckiej, poszukującej w różnorako rozumianym Absolucie zasady istnienia świata, poprzez cały wachlarz humanistycznych i empirycznych nauk religioznawczych, aż po współczesną refleksję teologiczną, dokonywaną w świetle Objawienia Bożego i tradycji patrystycznej w ramach dyscypliny zwanej teologią religii. Zwłaszcza od XIX w. obserwujemy nasilenie badań nad religią *in genere* oraz *in specie* ze strony nauk religioznawczych i filozoficznych, co zaowocowało różnego rodzaju teoriami stanowiącymi próbę interpretacji natury i genezy religii. W XX w. teologia religii podjęła refleksję przede wszystkim nad zagadnieniem relacji religii pozachrześcijańskich do chrześcijaństwa. Mocnym impulsem intensyfikującym owe badania była soborowa deklaracja *Nostra aetate*, która w zupełnie nowy sposób, jeżeli idzie o wypowiedzi magisterialne, ukazała odniesienie Kościoła do religii pozachrześcijańskich; dotąd bowiem za jedyną religię prawdziwą¹, a więc

Dr IRENEUSZ S. LEDWOŃ OFM – adiunkt Instytutu Teologii Fundamentalnej Wydziału Teologii KUL; adres do korespondencji: ul. Fabryczna 19/31, 20-301 Lublin, tel. (081) 746-08-59; e-mail: ledwon@kul.lublin.pl; ledwon@ofm.pl.

¹ Wprawdzie tego samego określenia używa soborowa deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humanae*: „Hanc unicum veram Religionem *subsistere* [podkr. moje – I. S. L.; też niżej] credimus in catholica et apostolica Ecclesia [...]” (nr 1), ale użyte tam określenie *subsistere* pozwala odczytać ten tekst w powiązaniu ze znanym fragmentem konstytucji *Lumen gentium*: „Haec Ecclesia [...] *subsistit* in Ecclesia catholica [...]” (nr 8). Podobnie jak

objawioną, uważano chrześcijaństwo, co znajdowało swe odbicie w refleksji teologicznej. Okres posoborowy charakteryzuje się szczególnym zintensyfikowaniem badań nad problematyką religii w ogóle, a także nad zbawczym charakterem poszczególnych religii pozachrześcijańskich, ich miejscem w Bożej ekonomii i historii zbawienia oraz nad relacją chrześcijaństwa do nich.

Mówiąc o posoborowym ożywieniu w teologicznej refleksji nad religią i religiami, należy mieć na uwadze nowość formalnego przedmiotu tych badań. Samo zagadnienie religii stanowiło bowiem dotąd część wykładu apologetyki w ramach traktatu zwanego *demonstratio religiosa*. Dyscyplina ta kładła jednak akcent na uzasadnienie konieczności istnienia religii w ogóle (przez wykazywanie istnienia Boga i nieśmiertelnej duszy ludzkiej), przy czym rozumowanie jej zmierzało w kierunku wykazania, że jedyną religią prawdziwą, czyli objawioną i zbawczą, jest religia chrześcijańska, i to w jej wydaniu rzymskokatolickim, natomiast inne religie traktowane były jako fałszywe, stanowiące wynik działalności człowieka, a w ujęciach skrajnych – nawet szatana; istnieć miały one jedynie dzięki pobłażliwości Bożej. Tego typu ujęcia należą już jednak do przeszłości, a dokumenty soborowe (*Nostra aetate*, ale także *Lumen gentium*, *Gaudium et spes*, *Ad gentes divinitus*), w nawiązaniu do tradycji patrystycznej, uznają istnienie elementów prawdy i świętości poza chrześcijaństwem, ich pochodzenie zaś przypisują działaniu Ducha Świętego w świecie, w kulturach i religiach ludzkości.

Teologia fundamentalna, która wyłoniła się z tradycyjnej apologetyki², w ramach swego przedmiotu podejmuje – choć w odmienny metodologicznie sposób – zagadnienia będące domeną dawnej apologetyki (co, oczywi-

trwający w Kościele rzymskokatolickim Kościół Chrystusowy nie wyklucza jego obecności (lub też obecności pewnych elementów eklezjotwórczych) w innych społecznościach o charakterze eklezjalnym, tak też jedyna prawdziwa religia, chrześcijańska, wywodząca się z Objawienia Chrystusowego, nie kwestionuje obecności elementów Objawienia i zbawienia poza widzialną przestrzenią Kościoła. Interpretacja ta wydaje się słuszna, biorąc pod uwagę stwierdzenie deklaracji *Nostra aetate*, zgodnie z którym w Chrystusie „ludzie znajdują pełnię życia religijnego” (nr 2); tego typu sformułowanie dopuszcza istnienie życia religijnego w formie niedoskonałej (w porównaniu z doskonałością chrześcijaństwa) w religiach pozachrześcijańskich.

² Zob. M. R u s e c k i. *Przyczyny kryzysu apologetyki*. RTK 20:1973 z. 2 s. 41-63; I. S. L e d w o Ń. *Od apologetyki do teologii fundamentalnej w twórczości naukowej René Latourelle'a*. „Roczniki Teologiczne” 41:1994 z. 2 s. 49-68. (W niniejszym artykule zastosowano skróty zamieszczone w: *Encyklopedia Katolicka. Wykaz skrótów*. Oprac. J. Warmiński przy współpracy E. Gigilewicz, R. Sawy. Wyd. 2 popr. Lublin 1994).

ście, nie znaczy, że nie wychodzi poza jej zakres). Problematyka religii stanowi jednak dzisiaj przedmiot wieloaspektowych badań całego zespołu samodzielnych dyscyplin religiologicznych³, dlatego traktat o religii jest obecnie rozpatrywany w ramach niektórych tylko ujęć teologii fundamentalnej⁴. Niemniej dziś teologowie fundamentalni bardzo często podejmują zagadnienia teologicznoreligijne: bądź to ze względu na dawną przynależność traktatu o religii do apologetyki, bądź też – częściej – z powodu jej związku z typowymi dla teologii fundamentalnej zagadnieniami Objawienia, zbawienia i wiary.

W akademickim wykładzie tej problematyki wyłączność na jej omawianie miała zwykle filozofia religii, przy czym z jednej strony podchodziła ona do problematyki religii w aspekcie historycznofilozoficznym, stanowiąc tym samym aspektowe ujęcie (a nieraz nawet dublowanie) historii filozofii, z drugiej zaś – w ramach klasycznej refleksji filozoficzno-religijnej wypowiadała się w sposób autorytatywny na temat istoty religii (czym religia jest) i jej genezy (skąd religia się wywodzi). Często też wiążące opinie odnośnie do istoty i genezy religii wyrażane były przez nauki religioznawcze, wyprowadzające swoje wnioski z empirycznych badań nad religią, a ściślej – nad jej zewnętrznym wyrazem, czyli religijnością człowieka. Dziś przeważa przekonanie, że dyscypliną najbardziej kompetentną w kwestii określania istoty, a zwłaszcza genezy religii (zresztą te zagadnienia się łączą – sposób określania istoty religii zależy przede wszystkim od interpretacji jej genezy), jest teologia religii.

W polskiej literaturze teologicznej, mimo intensywnego rozwoju światowej teologii religii, wyrażającego się w nadzwyczaj bogatej literaturze przedmiotu, refleksja teologicznoreligijna jest obecna w nikłym stopniu. W badaniach nad religią dominują podejścia o charakterze filozoficznym (Z. Zdybicka⁵), metodologicznym (A. Bronk⁶), religioznawczym (fenome-

³ A. B r o n k. *Nauka wobec religii (teoretyczne podstawy nauk o religii)*. Lublin 1996; t e n ż e. *Nauki o religii*. W: *Religia w świecie współczesnym. Zarys problematyki religiologicznej*. Red. H. Zimoń. Lublin 2000 s. 23-52.

⁴ Por. np. *Handbuch der Fundamentaltheologie*. Bd. 1: *Traktat Religion*. Hrsg. von W. Kern, H. J. Pottmeyer, M. Seckler. Freiburg im Breisgau 1985; *Teologia fundamentalna*. T. 2: *Religie świata a chrześcijaństwo*. Red. T. Dzidek, Ł. Kamykowski, A. Kubiś. Kraków 1998; C. S k a l i c k y. *Teologia fondamentale*. Roma 1992 s. 9-100.

⁵ *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*. Lublin 1984³; *Religia a sens bycia człowiekiem*. Red. Z. Zdybicka. Lublin 1994.

⁶ Por. przyp. 3 niniejszego artykułu.

nologia religii – T. Dajczer⁷, etnologia religii – H. Zimoń⁸, Z. Kupiński⁹), sporadycznie problematyka ta podejmowana jest – aspektowo – w ramach wykładu teologii fundamentalnej (E. Kopeć¹⁰, J. Kulisz¹¹, środowisko naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie¹²); niektóre zagadnienia teologicznoreligijne, głównie sposób rozumienia zasady „Extra Ecclesiam salus nulla” czy problematykę wyjątkowego charakteru chrześcijaństwa, omawiają: H. Seweryniak¹³, A. Wolanin¹⁴, H. Ciereszko¹⁵, I. S. Ledwoń¹⁶. Większość autorów polskich nie wychodzi – z wyjątkiem kwestii metodologicznych – poza refleksję soborową, która miała charakter pastoralny, a nie ściśle teologiczny, co podkreślają zarówno jego uczestnicy, obserwatorzy, jak i komentatorzy. Sobór miał na celu wyłącznie ukazanie praktycznej postawy Kościoła wobec wyznawców innych religii, natomiast ze względu na ledwie rozpoczęte badania teologicznoreligijne nie chciał narażać swego autorytetu na szwank przedwczesnymi orzeczeniami¹⁷

⁷ Zob. m.in.: *Buddyzm w swej specyfice i odrębności wobec chrześcijaństwa*. Warszawa 1993; *Doświadczenie religijne świata w religiach pozachrześcijańskich*. STV 15:1977 nr 2 s. 137-167; *Kosmos w religiach pozachrześcijańskich*. STV 17:1979 nr 2 s. 189-206; *Oryginalność chrześcijaństwa na tle innych religii*. AK 79:1987 t. 108 z. 3 (469) s. 368-378; *Podstawy moralności w religiach niechrześcijańskich*. STV 13:1975 nr 2 s. 11-33.

⁸ *Monoteizm pierwotny*. Katowice 1989; *Afrykańskie rytuały agrarne na przykładzie ludu Konkomba*. Warszawa 1992.

⁹ *Adwent i Boże Narodzenie w regionie opoczyńskim*. Warszawa 1997; *Wielki post i Wielkanoc w regionie opoczyńskim*. Warszawa 2000.

¹⁰ *Teologia fundamentalna*. Lublin 1976.

¹¹ *Wprowadzenie do teologii fundamentalnej*. Kraków 1995.

¹² Por. przyp. 4 niniejszego artykułu.

¹³ *Święty Kościół powszedni*. Warszawa 1996 s. 162-182.

¹⁴ *Dialog chrześcijaństwa z innymi religiami*. Kraków 1993 s. 86-102.

¹⁵ *Absolutny charakter chrześcijaństwa*. StTBł 11:1993 s. 181-193.

¹⁶ *Wyjątkowy charakter chrześcijaństwa*. W: *Chrześcijaństwo a religie*. Red. I. Ledwoń, K. Pek. Lublin–Warszawa 1999 s. 81-100; *Wyjątkowy charakter chrześcijaństwa*. W: *Religia w świecie współczesnym* s. 511-530; *Wyjątkowy charakter chrześcijaństwa*. W: *Uniwersalizm chrześcijaństwa a pluralizm religii*. Red. S. Budzik, Z. Kijas. Tarnów 2000 s. 72-106.

¹⁷ Zob. np. Y. M.-J. C o n g a r. *Kwestia Objawienia*. W: *Nowy obraz Kościoła po Soborze Watykańskim II*. Red. B. Lambert. Warszawa 1968 s. 159 n.; J. I m b a c h. *Wielkie tematy Soboru*. Warszawa 1985 s. 35; E. B u l a n d a. *Misyjny dialog Kościoła dzisiejszego z religiami niechrześcijańskimi*. W: *Kościół w świetle Soboru*. Red. H. Bogacki, S. Moysa. Poznań 1968 s. 427; S. N a g y. *Wprowadzenie do Deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich*. W: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje*. Poznań 1968 s. 332; E. K o p e ć. *Kościół a religie niechrześcijańskie*. ZN KUL 9:1966 nr 4 s. 31 n.

Również jeśli chodzi o tłumaczenia z języków obcych, recepcja zagranicznej teologii religii w Polsce nie przedstawia się imponująco (G. Thils¹⁸, H. Waldenfels¹⁹, sporadyczne opracowania zbiorowe²⁰; znacznie bogatszy jest wybór opracowań z zakresu różnych ujęć filozofii religii²¹). Niegdyś – poza komentarzami do *Nostra aetate* – rodzimą myśl teologiczno-religijną wyrazili w swoich publikacjach tacy autorzy, jak E. Bulanda²², B. Gielata²³, F. Zapłata²⁴, R. Łukaszyk²⁵. Refleksje ich były zgodne z tendencjami przejawiającymi się w literaturze światowej.

Na takim tle należy postrzegać i oceniać publikację zatytułowaną *Istota i geneza religii* autorstwa czołowego polskiego teologa fundamentalisty, profesora KUL, Mariana Ruseckiego²⁶. Jej pierwsze wydanie ukazało się w 1989 r., obecna zaś edycja w stosunku do poprzedniej jest poszerzona i ubogacona. Poglądy ks. M. Ruseckiego (jak zostanie to ukazane – w znacznej mierze oryginalne) w nikłym stopniu przyjmowane są poza środowiskiem lubelskim, co zapewne wynika ze wspomnianego już niewychodzenia autorów poza ustalenia soborowe. Książka *Istota i geneza religii* nie figuruje też, co

¹⁸ *Problemy teologii religii niechrześcijańskich*. Tł. J. Kowalczyk. Warszawa 1975.

¹⁹ *Fenomen chrześcijaństwa wśród religii świata*. Tł. J. Marzęcki. Warszawa 1995; *Religie odpowiedzią na pytanie o sens istnienia człowieka*. Tł. E. Perczak. Warszawa 1986; *Ukrzyżowany i religie świata*. Tł. P. Pachciarek. Warszawa 1986.

²⁰ Na przykład *Ewangelizacja, dialog i rozwój*. *Wybrane dokumenty Międzynarodowej Konferencji Teologicznej, Nagpur (Indie) 1971 r.* Red. M. Dhavamony. Tł. J. Marzęcki. Warszawa 1986.

²¹ Por. np.: R. S c h a e f f l e r. *Filozofia religii*. Tł. E. Kowalska. Częstochowa 1989; L. D u p r é. *Inny wymiar. Filozofia religii*. Tł. S. Lewandowska. Kraków 1991; B. W e l t e. *Filozofia religii*. Tł. G. Sowinski. Kraków 1996. W tym miejscu należałoby też wymienić liczne publikacje niezwykle cennej serii Biblioteka Filozofii Religii, wydawanej przez krakowski Znak.

²² *Religie niechrześcijańskie w świetle katolickiej teologii współczesnej*. HD 41:1972 s. 20-27; *Wielość religii i właściwa płaszczyzna ich porównywania*. AK 52:1960 t. 60 z. 1 (306) s. 45-59.

²³ *Wartość zbawcza religii niechrześcijańskich*. AK 61:1969 t. 72 z. 1 (360) s. 68-76; ZMis 1974 t. 1 cz. 1 s. 98-110.

²⁴ *Konieczność działalności misyjnej wobec istniejących możliwości zbawienia*. AK 61:1969 t. 72 z. 1 (360) s. 55-67.

²⁵ *Objawienie kosmiczne jako pierwszy etap objawienia się Boga*. RTK 24:1977 z. 4 s. 142-153; *Problem przynależności do Kościoła Chrystusowego w ujęciu Konstytucji „Lumen gentium” Soboru Watykańskiego II*. RTK 14:1967 z. 2 s. 61-81; *Religie niechrześcijańskie w ocenie teologii współczesnej*. AK 61:1969 t. 73 z. 2 (364) s. 247-259.

²⁶ Lublin–Sandomierz 1997.

może dziwić, w niektórych zestawach bibliograficznych²⁷, mimo ukazania się już kilku jej recenzji, mających jednak charakter dość ogólnych omówień.

Na zasadniczą treść omawianej publikacji składają się dwie części: pierwsza z nich podejmuje problematykę istoty religii (s. 9-155), druga – zagadnienia związane z genezą religii (s. 157-286). Całości dopełniają: Wprowadzenie (s. 5-7), Posłowie (s. 287 n.), Bibliografia (s. 289-304), zawierająca również publikacje zagraniczne, oraz Indeks osobowy (s. 305-311).

II. ISTOTA RELIGII

W pierwszej części książki próżno by szukać ścisłej definicji religii. Wynika to jednak z faktu, że zamierzenie autora jest inne – o wiele bardziej ambitne. Wychodząc od przyjmowanego we wszystkich prawie naukach najbardziej podstawowego określenia religii jako życiowego związku człowieka z Bogiem, ks. Rusecki na ok. 150 stronach ukazuje całe bogactwo i złożoność zjawiska religii. Jego zamiarem jest stworzenie – na płaszczyźnie metanaukowej – ogólnego pojęcia religii (choć religii w sensie ogólnym jako takiej nie ma – są tylko konkretne religie), które służyłoby następnie badaniom i weryfikacji roszczeń wszelkich „rzeczywistości”, zjawisk pretendujących do miana religii. Już z tego, co powiedziano, można się domyślać, że autor zmierza do sprecyzowania pojęcia religii, oczyszczenia go z wszelkiego rodzaju niewłaściwych interpretacji i przywrócenia mu właściwego znaczenia; to jednak staje się możliwe dopiero po właściwym ujęciu i uzasadnieniu genezy religii.

Pierwszy rozdział (s. 13-44) omawia poszczególne dyscypliny religiolologiczne z podkreśleniem ich metodologicznych kompetencji w zakresie wypowiedzania się na temat religii. Należy podkreślić, że pojęcie „nauki religiolologiczne” lansowane jest przez środowisko naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, a oznacza ono ogół dyscyplin badających zjawisko religii z różnych punktów widzenia²⁸. W skład nauk religiolologicznych wchodzi więc dyscypliny religioznawcze (nauki empiryczne, humanistyczne o religii), filozoficzne oraz teologia (teologie) religii. Pojęcie „nauki

²⁷ Na przykład *Polskojęzyczna bibliografia misjologiczna*. Oprac. A. Halemba. W: *Kościół misyjny. Podstawowe studium misjologii*. Red. S. Karotempler SDB. Warszawa 1997 s. 364-391.

²⁸ Por. przykładowo przytaczane wyżej publikacje A. Bronka.

religiologiczne” jest zupełnie nowe i oryginalne i na coraz szerszą skalę przyjmuje się w metodologii nauk także poza środowiskiem KUL²⁹

Nauki religioznawcze, jak podkreśla autor, posługując się metodami empirycznymi, chociaż oddają znaczne usługi w badaniach nad religią, *de facto* zajmują się nie religią, lecz jej przejawami kulturowymi oraz religijnością (zewnętrznym wyrazem religii) człowieka. Filozofia religii natomiast ustala ontyczną strukturę religii, będącą jej podstawą, ale nie rozwiązuje do końca kwestii istoty religii, zwłaszcza w aspekcie jej prawdziwości i genezy. To ostatecznie leży w gestii teologii religii, która ponadto podejmuje wiele kwestii szczegółowych, możliwych do rozwiązania jedynie w świetle Objawienia. Uzasadnienie tej tezy zostanie jaśniej ukazane w toku dalszej prezentacji poglądów ks. M. Ruseckiego. Warto zwrócić uwagę, że autor nie deprecjonuje wkładu żadnej z dyscyplin religiologicznych w badania nad religią, ale zwraca uwagę na zakres ich możliwości i kompetencji, co wyraźnie dostrzec można jednak dopiero z perspektywy teologicznej, a ściślej – teologiczno-religijnej.

Rozdział II (s. 45-92), omawiający pojęcie religii, ukazuje najpierw metody badania jej istoty (spekulatywne, empiryczne, lingwistyczne i fenomenologiczne), przy czym autor akcentuje zarówno ich przydatność w badaniach nad religią, jak i ograniczenia, wnioskując ostatecznie, że metody te mogą mieć znaczny wkład w badania nad religią, zwłaszcza gdy stosowane są komplementarnie, nie prowadzą jednak – zgodnie z tym, co powiedziano wyżej na temat metodologicznych kompetencji poszczególnych dyscyplin religiologicznych – do właściwego określenia istoty religii. W tej partii omawianej publikacji zwraca jednak uwagę brak omówienia metody teologicznej, mimo iż – w przekonaniu autora – właśnie teologia religii, posługująca się tą metodą, może w zasadny sposób rozwiązać postawiony tu problem.

Drugi punkt pierwszego rozdziału nosi tytuł „Podmiot i przedmiot religii” (s. 56-68) i tu znajdujemy właściwe *clou* problematyki istoty religii. Otóż, w przekonaniu ks. Ruseckiego, jeżeli religia jest życiowym związkiem człowieka z Bogiem, to w zakres desygnatu tego pojęcia wchodzi: człowiek jako podmiot tego związku, Bóg jako jego przedmiot oraz sama relacja pomiędzy podmiotem i przedmiotem, stanowiąca o naturze religii. Wynika z tego, że nie można wypowiadać się na temat religii nie podejmując

²⁹ Wyrazem tego jest chociażby tytuł periodyku wydawanego na Uniwersytecie Jagiellońskim: „Studia Religiologiczne”

zagadnienia wszystkich trzech jej konstytutywnych elementów równocześnie. Zwłaszcza zagadnienie Boga jako przedmiotu religijnego odniesienia człowieka, a także celu tego odniesienia, jakim jest zbawienie człowieka (i tylko ono!), przekracza możliwości badawcze wszystkich dyscyplin religioznawczych, z wyjątkiem teologii religii, jako że właściwe podejście do tych zagadnień i właściwe ich naświetlenie możliwe jest jedynie w świetle Objawienia, a więc w optyce teologicznej. Dopiero bowiem Objawienie przekazuje pełnię prawdy o Bogu i Jego zbawczych planach wobec człowieka. Takie postawienie sprawy suponuje, że pojęciem religii nie można „szafować” w sposób dowolny, aplikując je np. do satanizmu czy zjawisk będących wynikiem absolutyzowania przez człowieka jakichkolwiek wartości doczesnych (pieniądza, partii, ideologii etc.) w celu zaspokojenia naturalnej ludzkiej potrzeby posiadania tzw. przedmiotu czci i odniesienia (E. Fromm). W wyniku tego miałyby funkcjonować tzw. religie zastępcze (*Ersatzreligionen*) czy pseudoreligie, stanowiące jedynie wynik wypaczenia naturalnej religijności człowieka w aspekcie natężenia czy ukierunkowania³⁰

Analizując zagadnienie podmiotu religii, autor zwraca uwagę, że musi on funkcjonować jako byt osobowy, tj. rozumny i wolny, świadomy także swojej przygodności w świecie i poszukujący punktu odniesienia warunkującego spełnienie człowieka jako osoby. Klasyczna filozofia religii widzi ontyczne uwarunkowania faktu religii właśnie w kontyngencjalności i potencjalności człowieka jako bytu, prowadzących do zaistnienia religii w momencie uświadomienia sobie przez człowieka własnej sytuacji w świecie, czego rezultatem jest jego zwrócenie się do Boga, wyrażone w konkretnych aktach religijnych. W prezentowanym tu ujęciu ks. M. Ruseckiego uwarunkowania te stanowią dopiero niezbędny punkt wyjścia do nawiązania przez człowieka kontaktu z Bogiem; inicjatywa tego kontaktu nie leży jednak w akcie rozumu ludzkiego, lecz w objawieniowej manifestacji Boga. On też stanowi, jak wspomniano, właściwy i pierwszorzędny przedmiot religii jako byt transcendentny, realnie istniejący, osobowy i święty. Wprawdzie te same przymioty Boga ukazuje filozofia religii, jednakże analizowane w świetle Objawienia nabierają one o wiele głębszej treści, zwłaszcza jeśli chodzi o odniesienie Boga do człowieka. Drugorzędnym

³⁰ Na gruncie polskim tego rodzaju spojrzenie propaguje A. J. Nowak OFM, mieszając jednak płaszczyznę antropologiczną i psychologiczną z teologiczną. Z licznych publikacji tego autora wymieńmy chociażby: *Religia a łaska wiary*. „Przegląd Uniwersytecki” 5:1993 nr 4 s. 15, 22; *Satanizm*. Wrocław 1995 s. 11-19.

przedmiotem religii jest natomiast doktryna, a więc zespół prawd dotyczących pochodzenia świata, człowieka, duchów stworzonych, a także zasad postępowania moralnego, rozumianych jako pochodzące od Boga i służące osiągnięciu przez człowieka właściwego celu religii – zbawienia. Należy podkreślić, że takie ujęcie przedmiotu religii jest właściwe wszystkim religiom. Warto też zwrócić uwagę, że tak rozumiany przedmiot religii jest jak najbardziej zgodny ze współczesnym rozumieniem samego Objawienia, gdzie jego treść stanowi pierwszorzędnie Osoba objawiającego się Boga, a wtórnie dopiero – w przeciwieństwie do dawnych ujęć o charakterze noetycznym („*revelatio est locutio Dei manifestans et attestans*”) – doktryna, czyli zespół prawd dotyczących świata nadprzyrodzonego, ale także człowieka i świata stworzonego jako miejsca zbawczego działania Boga; to ostatnie akcentuje jednak dopiero, w nawiązaniu do źródeł biblijnych i patrystycznych, współczesna teologia³¹ i nauczanie *Magisterium Ecclesiae*³². Zdaniem autora niniejszego omówienie dyskusyjne jest jednak sytuowanie doktryny w ramach przedmiotu religii. Jeżeli religia jest życiową więzią człowieka z Bogiem, to trudno mówić o więzi z doktryną. Chodzi tu raczej o prawdy będące przedmiotem wiary – ale wtórnie w stosunku do aktu wiary jako akceptacji Osoby Boga, gdyż to właśnie jest punktem wyjścia religii, jej początkiem i jej istotą. Tym bardziej że wiara jest zawsze korelatem Objawienia, a jego drugorzędnym przedmiotem (po Osobie Boga i osobie człowieka) jest właśnie doktryna (zespół prawd objawionych).

Rozwijając zagadnienie drugorzędnego przedmiotu religii i nierzadko zróżnicowanego sposobu jego rozumienia we wszystkich religiach, ks. Ru-secki omawia tzw. istotne idee religijne (s. 68-74). Chodzi tu, rzecz jasna, o określone pojęcia, prawdy stanowiące treść wierzeń religijnych, a nie – jak niektórzy błędnie zauważyli – o idee w rozumieniu filozofii Hegla³³. Idee te to: Bóg, stworzenie, Objawienie, zbawienie, grzech, wiara (jako akt

³¹ Klasycznym przykładem jest tu opracowanie R. Latourelle'a *L'homme et ses problèmes dans la lumière du Christ* (Tournai–Montréal 1981). Por. też: H. S e w e r y n i a k. *Antropologia i teologia fundamentalna. Studium antropologii teologicznofundamentalnej Wolfharta Pennerberga*. Płock 1993.

³² KDK 22; KO 2. Por. słynne słowa Ojca Świętego Jana Pawła II, wypowiedziane w czasie jego pierwszej pielgrzymki do Polski w 1979 r.: „Człowieka bowiem nie można do końca zrozumieć bez Chrystusa. A raczej: człowiek nie może sam siebie do końca zrozumieć bez Chrystusa” (*Homilia w czasie Mszy św. odprawionej na placu Zwycięstwa*. W: *Jan Paweł II. Pielgrzymki do Ojczyzny*. Kraków 1999 s. 22 n.).

³³ Zob. A. J. N o w a k. *Logos eucharystyczny – JEST*. W: *Głosić Jezusa – Droga, Prawdę i Życie*. Red. J. Misiurek, J. M. Popławski. Lublin 1997 s. 130.

przyjęcia Objawienia, jako postawa i jako forma poznania) oraz cud. Treść tych pojęć, mimo różnic w ramach poszczególnych religii, jest nieraz zaskakująco zbieżna z danymi Objawienia biblijnego i nawet narzuca objawieniową interpretację ich genezy; w większości bowiem przypadków trudno mówić o zapożyczeniach czy wręcz „kradzieży” tych prawd ze Starego lub Nowego Testamentu, jak zazwyczaj postrzegają to dawna teologia katolicka³⁴ Już w tym miejscu trzeba podkreślić całkowitą bezzasadność rozróżniania pojęć „wiera” i „religia”, jakoby wiara miała miejsce wyłącznie w chrześcijaństwie, co więcej – z nim się utożsamiała, „wszystko inne” zaś było religią; wiara jest po prostu wyjściowym i istotnym momentem każdej religii i obok innych elementów stanowi o strukturze religii.

Do strukturalnych elementów religii – każdej, jak wykazują wyniki badań religioznawczych – ks. Rusecki zalicza także akty religijne oraz zasady życia moralnego, kult i organizację (s. 74-88). Pojęcie aktu religijnego jest dostatecznie opracowane w naukach religiologicznych. Tu należy tylko podkreślić, że modlitwa, ofiara, obrzędy sakralne czy doskonalenie ascetyczno-moralne mają zawsze intencjonalny charakter, ich celem jest nawiązanie wewnętrznej łączności z osobowo rozumianym przedmiotem religii oraz aktualizacja wydarzeń zbawczych dokonanych przez Boga dla danej społeczności religijnej w jej historii lub w przeszłości. W taki też sposób akty te są rozumiane w ramach poszczególnych religii. Z metodologicznego punktu widzenia – i w nawiązaniu do tego, co powiedziano dotąd – trzeba podkreślić, że akty religijne nie są religią, ale jej zewnętrznym wyrazem, funkcją, czyli religijnością człowieka; można by więc dyskutować, czy należą one do istoty (s. 80) – może raczej do natury czy właśnie struktury religii, będącej wewnętrzną więzią Bosko-ludzką? Zwłaszcza w wielu religioznawczych ujęciach zjawiska religii jest ono sprowadzane do wymiaru właśnie zewnętrznego – religijności, mającej charakter wtórny w stosunku do istoty. Zwraca też uwagę pewna niekonsekwencja autora przy omawianiu źródeł norm moralnych, a ściślej – ich podział na Objawienie i sumienie, skoro przy omawianiu genezy religii, opowiadając się słusznie za objawieniowym jej charakterem, ks. Rusecki postrzega sumienie akurat jako element Objawienia Bożego w stworzeniach (s. 217). Może należało więc

³⁴ Jako że nie wyobrażano sobie wówczas możliwości zbawienia bez Ewangelii, postrzeganej jako wyłączna prawda, wszelkie elementy doktryny jakiegokolwiek religii zbliżone treściowo do Objawienia chrześcijańskiego uważano za wywodzące się z niego. Por. np. H. Ny s. *Le salut sans l'Évangile*. Paris 1966 s. 89-93.

uznać Objawienie za jedyne źródło norm moralnych w religii, podkreślając różnorodność rodzajów Objawienia dostępnego w konkretnych religiach? Tym bardziej że w ramach religii trudno mówić o postępowaniu zgodnym z sumieniem niezależnie od tej religii; zawsze sumienie człowieka wyznającego daną religię jest przez nią kształtowane. Jeśli jej normy moralno-ascetyczne pochodzą z Objawienia, potwierdza to tezę, że ostatecznie właśnie Objawienie jest źródłem wszelkich norm moralnych. Nawet jeśli przyjąć istnienie prawa moralnego jako jedynej normy postępowania i normy kształtującej sumienie u człowieka niewierzącego, to w świetle tego, co powiedziano o Objawieniu przez stworzenia i w stworzeniach, prawo to i tak jest elementem epifanijnym, nawet jeśli przez danego człowieka nie jest tak interpretowane.

Ostatni punkt drugiego rozdziału stanowi odpowiedź na pytanie o sens istnienia religii (s. 88-92). Autor akcentuje, że podstawowym i zasadniczym, a można by dodać, że wyłącznym celem każdej religii jest doprowadzenie człowieka do zbawienia, przy czym uzasadnia, iż człowiek – ze względu na swe uwarunkowania ontyczne – rzeczywiście tego zbawienia potrzebuje. Jest to cenne dopowiedzenie, stanowiące ważne kryterium odróżniające religię chociażby od sekty, gdzie często chodzi o partykularne cele oraz interesy poszczególnych przywódców, guru, założycieli itp. Jak to zbawienie jest rozumiane w ramach poszczególnych religii, zależy już od stopnia rozpoznania obecnego w nich Objawienia Bożego, tym bardziej że celem Objawienia jest również wyłącznie zbawienie; natomiast do ostatecznej weryfikacji wysuwanych przez nie roszczeń należy stwierdzenie, czy rzeczywiście zbawienie może być osiągnięte w ramach zjawiska, które w danym momencie pretenduje do miana religii. Jeżeli bowiem u jego podstaw nie znajduje się objawieniowa inicjatywa Boga, niemożliwe jest osiągnięcie zbawienia³⁵, które w tym przypadku musiałyby być wynikiem aktywności czysto ludzkiej i ostatecznie sprowadzałyby się do autosoteriologii.

Przedstawione wyżej pojęcie religii decyduje o konieczności całościowego ujmowania jej desygnatu, a więc wszystkich trzech jego ele-

³⁵ Chodzi tu o obiektywną możliwość doprowadzania wyznawców do zbawienia tkwiącą w samej religii; subiektywnie zbawienie zawsze jest możliwe na indywidualnej i nadzwyczajnej drodze, niezależnie od religii, poza nią. Uprzedzając dalsze rozważania, należy w tym miejscu dodać, że zbawcza moc danej religii pochodzi wyłącznie od Chrystusa i Jego Kościoła, a nie tkwi w samej religii jako takiej.

mentów: podmiotu, przedmiotu i relacji między nimi zachodzącej. Tego kryterium nie spełniają tzw. redukcjonistyczne teorie religii, omówione w trzecim rozdziale książki M. Ruseckiego (s. 93-121). Polegają one na sprowadzaniu (redukowaniu) całości zjawiska religii do religijności człowieka (płaszczyzna przeżyć i aktów religijnych człowieka, ich zewnętrzny wyraz dostrzegalny w wymiarze kulturowym). W wielu przypadkach teorie te nie tylko nie podejmują problemu realnego istnienia Boga jako przedmiotu religii, ale niejednokrotnie wręcz je negują, samą religię ujmując w aspekcie czysto naturalistycznym; tym samym więc nie mówią one w ogóle o religii jako takiej. W prezentowanej publikacji autor omawia trzy grupy takich teorii: psychologiczne (L. Feuerbach, W. James – religia jako przeżycie o charakterze psychicznym), psychoanalityczne (S. Freud, C. G. Jung, E. Fromm – religia jako wyraz określonych mechanizmów tkwiących w podświadomości człowieka) i socjologiczne (marksizm – religia jako fakt socjologiczny) – podkreślając, że z wielu względów nie można uznać ich kompetencji w wypowiedzaniu się na temat religii ani też uważać przedmiotu ich badań za religię *stricto sensu*. Tym samym ks. M. Rusecki prostuje wiele utartych, funkcjonujących dziś powszechnie, poglądów dotyczących religii i jej genezy, będących w znacznym stopniu efektem rozpowszechniania się tych właśnie teorii (zwłaszcza proweniencji marksistowskiej) i prowadzących do często nawet nieświadomego aplikowania pojęcia „religia” do rzeczywistości, które *de facto* nią nie są (chodzi tu głównie o sprowadzanie religii do płaszczyzny kultury, do przeżyć o charakterze psychicznym czy emocjonalnym, do sfery prywatnego życia człowieka czy do takich zjawisk, jak np. satanizm lub absolutyzowanie przez człowieka jakiegokolwiek wartości doczesnej, jak o tym już wspomniano wyżej), a także do interpretowania religii jako np. formy prymitywnego poznania świata, rezultatu określonych uwarunkowań społeczno-historycznych etc.

Nieco inny problem stanowią wypaczenia religii (s. 115-121), widoczne w niewłaściwym ujmowaniu któregoś z jej podstawowych elementów. W zakresie przedmiotowym chodzi tu o fałszywe rozumienie Boga jako celu religijnego odniesienia człowieka oraz prawd doktrynalnych będących przedmiotem wiary religijnej. Do tego rodzaju wypaczeń ks. Rusecki zalicza: deizm, panteizm, politeizm, nadmierne rozbudowanie świata istot duchowych, błędne pojmowanie kosmogenezy i antropogenezy. Na płaszczyźnie podmiotowej wypaczeniem jest sprowadzanie religii, angażującej całego człowieka i wyrażającej się w aktach religijnych, do poszczególnych

tylko władz poznawczo-działaniowych osoby ludzkiej, co znajduje swój wyraz w skrajnym racjonalizmie, woluntaryzmie czy sentymentalizmie. Wreszcie wypaczenia relacji podmiotu religii do jej przedmiotu przejawiają się w niewłaściwym ujmowaniu stosunku człowieka do Boga w aspekcie osiągnięcia celu religii, jakim jest zbawienie. Wprawdzie inicjatywa i realizacja zbawienia należą do Boga, jednak ostatecznie zbawienie to nie dokonuje się bez człowieka, lecz dzięki jego współpracy z Bogiem. Niezrozumienie konieczności współpracy człowieka z Łaską Bożą prowadzi albo do skrajnego pasywizmu (przekonania, że Bóg zbawi mnie niezależnie od mojej postawy religijno-moralnej), albo też do skrajnego aktywizmu („herezji czynu”, negowania konieczności Łaski, prowadzącego w efekcie do autosoteriologii, czyli zaprzeczenia w ogóle zbawienia jako dzieła dokonywanego ostatecznie wyłącznie przez Boga).

Rozdział IV (s. 123-155), zatytułowany „Oryginalność religii”, idzie dalej w wyprowadzaniu konsekwentnych wniosków z takiego, a nie innego, zwłaszcza redukcjonistycznego, rozumienia pojęcia religii i ukazuje jej oryginalność w stosunku do kultury jako całości oraz poszczególnych jej dziedzin, takich jak nauka, filozofia, etyka i estetyka. Ks. Rusecki wykazuje, że religii nie da się sprowadzić do żadnego z tych przejawów kulturowego życia człowieka. Owszem, z każdym z nich ma pewne elementy wspólne, związki, ale istotne są zachodzące między nimi różnice, stanowiące jednoznacznie o odrębności religii. Zarówno religia, jak i każda z dziedzin kultury mają właściwe sobie cele oraz odrębne zapodmiotowanie w ontycznej strukturze osoby ludzkiej. Wprawdzie religia wyraża się poprzez kulturę, tworzy ją, potrzebuje jej, aby móc się uzewnętrznić, to jednak jednocześnie ją transcenduje; co więcej – o ile kultura ma służyć wszechstronnemu rozwojowi człowieka, musi być przenikana i dopełniana przez religię, która odpowiada na najgłębsze zapotrzebowania człowieka i na stawiane przez niego pytania, zwłaszcza o charakterze ostatecznym, a także rozwiązuje w jedynie zadowalający sposób jego egzystencjalne problemy. Właśnie rozważania dotyczące kultury są w tym rozdziale szczególnie cenne, gdyż prostują obiegowe wyobrażenia o kulturze jako wyłącznie sumie duchowych i materialnych wytworów człowieka, negują zasadność dzielenia społeczności ludzkiej na twórców i odbiorców kultury, wykazują niedoskonałość i braki kultury laickiej. Jeżeli kultura ma służyć wszechstronnemu doskonaleniu osoby ludzkiej jako środowisko, w którym ta osoba się rozwija, to musi być dopełniana i udoskonalana przez religię stanowiącą o jakości kultury poprzez określoną hierarchię prawd i wartości.

Tylko wtedy kultura może naprawdę służyć człowiekowi, a i sama będzie przez niego we właściwy sposób tworzona, kształtowana. Sprowadzanie religii do poszczególnych przejawów życia kulturowego lub do kultury jako całości jest faktycznie kolejnym przejawem redukcjonistycznego jej rozumienia, chociaż autor wprost tak tego nie ujmuje, a tylko suponuje.

Nawiasem mówiąc, tego rodzaju stwierdzenie znajduje swe pełne uzasadnienie we współczesnej teologii Objawienia, podkreślającej personalizujący charakter Objawienia Bożego³⁶ Osobą w sensie ścisłym jest bowiem tylko Bóg, człowiek natomiast powinien kształtować swój byt (najszerzej pojęty) w relacji do Boga, odpowiadając w pozytywny sposób na Jego wezwanie do pełnej realizacji swego istnienia, czyli do świętości. Dzięki przyjęciu przez wiarę Bożej oferty zbawczej zawartej w Objawieniu oraz poprzez współpracę z Łaską człowiek na płaszczyźnie moralnej upodabnia się do idealnego bytu osobowego – Boga, stając się tym samym coraz bardziej osobą. Natura człowieka jako istoty stworzonej i związane z tym jego finalne przeznaczenie powodują więc, że nie może on funkcjonować w pełni jako osoba bez religii oraz bez kultury przenikanej i dopełnianej przez religię.

III. GENEZA RELIGII

Każdy kontakt człowieka z określoną rzeczą czy zjawiskiem prowadzi do postawienia dwóch pytań: o jego istotę i genezę. Tak też jest w odniesieniu do religii i taką drogę obiera autor omawianej książki. Właśnie druga jej część zatytułowana jest „Geneza religii” (s. 157-286). Zagadnienie genezy jest niezwykle ważne, w zasadzie nawet decydujące dla właściwego rozumienia religii i weryfikujące jej prawdziwość (a raczej prawdziwość roszczeń, gdyż fałszywych religii być nie może, jako że nie są to religie w ogóle). Rozważania zawarte w tej partii książki służą faktycznie uzasadnieniu tezy o objawieniowej – jako jedynie możliwej – genezie religii. Tylko wtedy bowiem, mając proweniencję Boską, religia może spełniać swą zasadniczą funkcję, czyli prowadzić do zbawienia. Niezwykle interesujące, niejednokrotnie nowatorskie, a momentami nawet kontrowersyjne są zwła-

³⁶ Zob. R. L a t o u r e l l e. *Théologie de la Révélation*. 2 éd. Bruges-Paris 1966 s. 26; t e n ż e. *Das neue Bild der Fundamentaltheologie*. W: *Probleme und Aspekte der Fundamentaltheologie*. Hrsg. von R. Latourelle, G. O'Collins. Leipzig 1985 s. 72.

szcza te analizy, które mają na celu danie odpowiedzi na wiele stawianych współcześnie pytań z zakresu teologii religii.

W pierwszym rozdziale tej części (s. 161-187) omówione zostały i podane rzeczowej krytyce tzw. naturalistyczne teorie genezy religii, a więc te, które początki religii widzą w działalności człowieka czy też ujmują ją jako konsekwencję pewnych stadiów rozwojowych ludzkości. Są to teorie o charakterze przyrodniczo-gnozeologicznym (religia jako wynik fałszywego poznania praw i zjawisk natury – D. Hume, Th. Hobbes, F. W. Nietzsche), psychologicznym (źródła religii tkwią w psychicznych, głównie poznawczych dynamizmach osobowości człowieka – L. Feuerbach, częściowo F. W. Nietzsche), socjologicznym (religia jako pochodna życia społecznego – Th. Hobbes, E. Durkheim, marksizm) i ewolucjonistycznym (rozwój religii od okresu areligijnego poprzez stadia pośrednie do monoteizmu – J. Lubbock, E. B. Tylor, H. Spencer). Wprawdzie tego typu teorie należą już do przeszłości, jednakże ich pozostałości, podobnie jak w przypadku redukcjonistycznych teorii religii, w mniejszym czy większym stopniu są dziś (często w sposób celowy) powielane i funkcjonują w świadomości wielu ludzi. W świetle przyjętych założeń i wynikającego z nich pojęcia religii naturalistyczno-ewolucjonistyczna interpretacja jej genezy, niejednokrotnie uproszczona i niekrytyczna, zwykle zdeterminowana uprzednimi założeniami o charakterze filozoficznym czy światopoglądowym, jest – zdaniem autora – niewłaściwa i prowadzi do fałszywego, jednostronnego rozumienia samej religii, jej znaczenia i funkcji.

Rozdział II (s. 189-239) ukazuje filozoficzno-teologiczną interpretację genezy religii jako jedynie zasadną i zadowalającą. Jak już wspomniano, jest to ujęcie upatrujące źródła religii w Objawieniu Bożym, przyjmowanym przez człowieka aktem wiary. Niejako tytułem wstępu ks. Rusecki poddaje krytyce dwie tradycyjne tezy, dotyczące interpretacji pojęcia *homo religiosus* i kategorii praobjawienia (s. 189-198). Otóż tradycyjna teologia, apologetyka katolicka i klasyczna filozofia religii wykazywały, że człowiek jest istotą z *natury* (podkr. moje – I. S. L.) religijną – w ten właśnie sposób tłumaczono techniczny niemal termin *homo religiosus*³⁷ Streszcza-

³⁷ Spór o rozumienie terminu *homo religiosus* wydaje się sporem toczonym wyłącznie o słowa. Zwolennicy tego określenia rozumieją przezeń, że człowiek jest istotą mającą wrodzoną funkcję religijną, powodującą jego naturalne, ontyczne ukierunkowanie na transcendencję, na Boga (*capacitas Dei*). Przeciwnicy stoją na stanowisku, że człowiek „religijny” to nie ten, który jest zdolny dopiero do nawiązania kontaktu z Bogiem, ale który już faktycznie go nawiązał, a więc wyznaje jakąś religię, co nie dzieje się na sposób

jąc i mocno upraszczając wywody autora, wystarczy wskazać, iż w jego przekonaniu tego rodzaju interpretacja jest niewłaściwa nie tylko dlatego, że prowadzi do uzasadnienia wyłącznie statusu chrześcijaństwa jako jedynej religii objawionej, a tym samym jedynej prawdziwej i zbawczej (tego rodzaju przekonania są dziś jeszcze powszechne wśród przedstawicieli zwłaszcza dawniejszej apologetyki i teologii fundamentalnej – ale nie tylko), lecz również z tego względu, że już w aspekcie czysto semantycznym sprowadzają genezę religii na płaszczyznę naturalną, ściślej – do ludzkiej natury jako w sposób konieczny związanej z zaistnieniem religii. Wtedy nie byłoby ludzi niereligijnych, a wszystkie religie musiałyby być przynajmniej bardzo do siebie podobne, jeśli nie jednakowe, gdyż natura ludzka jest identyczna dla wszystkich ludzi. Konsekwentnie więc wszystkie religie miałyby naturalne pochodzenie i nie mogłyby pełnić funkcji zbawczych, co jest nie do utrzymania nie tylko w świetle współczesnej teologii, zwłaszcza teologii religii, ale również z tego względu, że samo istnienie tych religii byłoby wówczas bezcelowe. Co więcej – człowiek w świetle tak rozumianej religii byłby autozbawcą, co jest absurdem. Ks. M. Rusecki słusznie proponuje więc tłumaczenie *homo religiosus* w sposób wskazujący, że człowiek jest „z natury otwarty na transcendencję”, „z natury istotą kultyczną”, zdolny do bycia religijnym (*religibilis* – przyp. I. S. L.), a nie „z natury religijny”³⁸

Jeśli chodzi natomiast o znany w literaturze, wysuwany na gruncie historii i etnologii religii, postulat praobjawienia, stojącego u podstaw wszystkich religii z wyjątkiem chrześcijaństwa, w opinii autora jest on nie do przyjęcia ze względów metodologicznych, gdyż teoria ta, rozpropagowana swego czasu przez W. Schmidta, opierając się na Rdz 1-10, traktuje owo źródło jako historyczne, a więc niezgodnie z jego naturą; jest też nie do udowodnienia na płaszczyźnie religioznawczej, na której Schmidt buduje

naturalny, wrodzony, lecz rozpoczyna się w jakimś momencie życia, z czym, oczywiście, zgadzają się również przedstawiciele pierwszego stanowiska.

³⁸ Warto jeszcze dodać, że również *Katechizm Kościoła katolickiego* posługuje się kategorią „naturalnej religijności człowieka”, ale używa jej w sposób niejednoznaczny. W tytule bowiem rozdz. 1 działu pierwszego mowa jest o „otwartości” człowieka na Boga (*capacitas Dei*), co w podsumowaniu ujęte jest w tradycyjny sposób: „Człowiek ze swej natury i powołania jest istotą religijną” (44). Niemniej jednak w nrze 28 spotykamy określenie człowieka jako „istoty religijnej” ze względu na poszukiwanie przezeń Boga, wyrażane przez „wierzenia i akty religijne”, co może sugerować rozumienie religijności jako konsekwencji już istniejącej religii (*Katechizm Kościoła katolickiego*. Poznań 1994 s. 21-26).

całą swoją teorię. Mimo iż interpretuje ona w jakimś sensie podobieństwa istniejące między religiami, to jednak nie tłumaczy zachodzących między nimi różnic, stawiając wszystkie religie na jednej płaszczyźnie, a ponadto zakłada monogenizm, co stoi w opozycji do danych biologii i genetyki. Niemniej z teologicznego punktu widzenia jest ona prawdopodobna³⁹, chociaż nie da się jej przekonująco uzasadnić, słuszną zaś jej sugestią jest ustawianie genezy religii właśnie w perspektywie Objawienia Bożego.

Połączenie wyników badań antropologii filozoficznej i filozofii religii z danymi Objawienia ukazuje, że człowiek – jak powiedziano – jest z natury otwarty na Boga (*capax Dei*), Bóg zaś od początku istnienia ludzkości wychodzi człowiekowi naprzeciw, objawiając się mu na różne sposoby (s. 198-204). To naturalne otwarcie osoby ludzkiej ma charakter ontyczny (doświadczenie przygodności), aksjologiczny (pragnienie wartości absolutnych) i teleologiczny (dążenie do finalnego spełnienia się). Jest to więc pewne „ciążenie” człowieka w kierunku Boga, wyjaśniane z filozoficznego punktu widzenia jako efekt zależności człowieka od Absolutu w istnieniu, z perspektywy zaś teologicznobiblijnej – jako rezultat stwórczego aktu Boga. To „ciążenie” umożliwia człowiekowi odczytanie i przyjęcie – z pomocą Łaski – udzielającego się w Objawieniu Boga.

Jakkolwiek autor wprost tego nie stwierdza, wydaje się, iż tylko w tym aspekcie można mówić – chociaż w mocno uproszczony sposób – że człowiek poszukuje Boga, jak to często interpretuje się w wyjaśnianiu genezy religii pozachrześcijańskich. Dane Objawienia biblijnego, jak podkreśla ks. M. Rusecki, sugerują coś zupełnie odwrotnego: to Bóg od początku „poszukuje” człowieka, wychodząc mu naprzeciw. W powyższym ujęciu to, co klasyczna filozofia religii uważała za źródło religii (ontyczne uwarunkowania człowieka), stanowi raczej o jego naturalnym otwarciu na transcendencję, będącym dopiero przygotowaniem, gruntem pod przyjęcie Objawienia.

W jaki sposób Bóg poszukuje człowieka? W jaki sposób objawia się w świecie? W dalszym ciągu swych przemyśleń ks. Rusecki poszukuje odpowiedzi na te właśnie pytania. Znaczenie proponowanych przez niego odpowiedzi można dostrzec jednak wyraźniej na szerszym tle teologicznym. Otóż w tradycyjnej teologii, a zwłaszcza w apologetyce, wyróżniano trzy rodzaje objawienia: naturalne („kosmiczne” – *revelatio naturae*), historyczne

³⁹ Teorię praobjawienia uznaje jednak Sobór Watykański II w konstytucji *Dei Verbum* (nr 3), a także *Katechizm Kościoła katolickiego*, na tę konstytucję się powołujący (nr 54).

(chrześcijańskie – *revelatio gratiae, historiae*) i eschatyczne (*revelatio gloriae*). To ostatnie realizuje się w przypadku każdego człowieka w jego spotkaniu z Bogiem po śmierci. Objawienie historyczne dokonało się na etapie Starego i Nowego Testamentu, z punktem kulminacyjnym w Osobie Jezusa Chrystusa. Teologia i apologetyka nie wyciągały natomiast żadnych konsekwencji z faktu istnienia objawienia kosmicznego; nie wiązano go z faktem religii, nie pytano też o sens istnienia tego rodzaju objawienia w Bożej ekonomii zbawienia. Już sama nazwa – objawienie naturalne – jest nietrafna, gdyż z takim objawieniem możemy mieć do czynienia wyłącznie na poziomie natury, a więc w świecie osób ludzkich, gdzie osoba objawia się osobie, jako że każdy człowiek pozostaje w swym osobowym istnieniu tajemnicą, której poznanie, zawsze częściowe i niepełne, jest możliwe tylko dzięki objawieniu się osoby (nawiasem mówiąc, *revelatio naturae* nie jest równoznaczne z *revelatio naturalis*; jeszcze trafniejsze byłoby może pojęcie *revelatio per naturam*). W przypadku Boga każde objawienie musi mieć charakter nadprzyrodzony, gdyż służy manifestacji właśnie Boga, Istoty nadnaturalnej, w świecie (zresztą Biblia nie zna podziału rzeczywistości na sferę natury i nadnatury; świat jest po prostu miejscem nieustannego zbawczego działania Boga), a ponadto musi być związane z Łaską, ponieważ w przeciwnym wypadku rozpoznanie go przez człowieka nie byłoby możliwe ani też nie prowadziłyby ono tym bardziej do kontaktu z Bogiem, a więc ostatecznie byłoby bezcelowe. Ale tego ostatniego, czyli związku z Łaską, jak wspomniano wyżej, tradycyjna teologia właśnie objawieniu kosmicznemu odmawiała⁴⁰ Dlatego też religie z niego się wywodzące konsekwentnie nazywano naturalnymi, co jest niewłaściwe, gdyż ich genezę tym samym sprowadza się na płaszczyznę naturalistyczną, pomijając nadprzyrodzoną i zbawczą inicjatywę Boga i faktycznie pozbawiając ich statusu religii, jak wynika z powyższych analiz.

Można jednak postawić zasadne pytanie, czy rzeczywiście poza ekonomią judaistyczno-chrześcijańską może się realizować nadprzyrodzone Objawienie Boże. Odpowiedź na to pytanie w opinii autora niniejszego

⁴⁰ Istnieje w teologii pojęcie „objawienie transcendentalne” („uniwersalne”), które na podstawie *Prologu Czwartej Ewangelii* („[...] światłość prawdziwa, która oświeca każdego człowieka, gdy na świat przychodzi” – J 1, 9) utożsamiane jest z Łaską (oświeceniem przez Łaskę) udzielaną przez Boga każdemu człowiekowi. Tradycyjnie jednak odmawia się temu oświeceniu właściwości objawienia *sensu stricto* (por. np. R. L a t o u r e l l e. *Révélation*. W: *Dictionnaire de théologie fondamentale*. Sous la direction de R. Latourelle, R. Fisichella. Montréal–Paris 1992 s. 1179 n.).

artykułu musi być pozytywna, co wynika z danych Objawienia. Otóż fakt stworzenia człowieka przez Boga i przeznaczenia go do zbawienia, stworzenie człowieka jako istoty wolnej, a wreszcie powszechna wola zbawcza Boga stanowią przesłanki prowadzące do wniosku o konieczności i dostępności jakiegoś rodzaju (czy rodzajów) objawienia, możliwego do przyjęcia zasługującym i zbawczym aktem wiary. W przeciwnym wypadku człowiek byłby zbawiany wbrew sobie czy niezależnie od siebie, co stoi w opozycji do całej soteriologii katolickiej.

Objawienie „kosmiczne” nie może więc być „naturalne”, a jego rozpoznanie nie może być czysto racjonalne, filozoficzne, jak sugerowano w dotychczasowych ujęciach. Ponadto jako *medium demonstrationis* tegoż objawienia ukazywano świat jako całość (kosmos); poszukiwanie racji jego zaistnienia miało prowadzić do Boga. W tym świecie pomijano natomiast człowieka, który jako istota stworzona na Boży obraz i podobieństwo powinien nosić w sobie najwięcej śladów Boga i powinien Go objawiać w stopniu najwyższym. Tu właśnie leży *novum* rozwiązań wysuniętych przez ks. M. Ruseckiego, uzasadnionych zresztą przezeń biblijnie i teologicznie (s. 204-221). Otóż proponuje on nazwę „objawienie przez stworzenia i w stworzeniach”, co lepiej oddaje zwłaszcza naturę człowieka jako epifana Boga. Filozoficzne poznanie Boga poprzez świat, zdaniem autora, prowadzi raczej do postulatu Boga jako Przyczyny tłumaczącej istnienie świata, podaje racje uzasadniające racjonalny charakter aktu wiary, nie zastępuje jednak samej wiary, która nie sprowadza się tylko do poznania rozumowego i nie mówi nic o objawieniu się Boga w świecie; samo Objawienie jest bowiem kategorią religijną i teologiczną, a nie filozoficzną. Tymczasem świat może być też odbierany i doświadczany na sposób religijny, na co wskazują chociażby religie ludów pierwotnych. Ponadto filozoficzne poznanie Pierwszej Przyczyny u starożytnych Greków w żadnym wypadku nie prowadziło do ich religijnego kontaktu z nią. Samo też racjonalne (filozoficzne) poznanie Boga, czysto naturalne, nie mogłoby powodować usprawiedliwienia człowieka, co jest warunkiem uzyskania zbawienia⁴¹

W podobny sposób można spojrzeć na człowieka, który nie jest tylko „fragmentem” całości stworzenia i jego koroną: pochodzenie człowieka,

⁴¹ Por. M. Seckler. *Instinkt und Glaubenswille*. Mainz 1961 s. 243-258 – cyt. za: K. Müller. *Kościół a religie niechrześcijańskie*. W: *Kościół na drodze spotkania z Trzecim Światem*. Red. B. Gielata, F. Zapłata. Warszawa 1971 s. 196-199.

jak wspomniano wyżej, a także analiza jego natury w świetle Objawienia ukazują go jako zdolnego do objawiania Boga, jako noszącego w sobie ślad Boga-Stwórcy. Spośród elementów „objawieniotwórczych” w człowieku ks. Rusecki wymienia: osobowy charakter bytu ludzkiego, pierwiastek duchowy w jego strukturze, wielkość i godność człowieka w świecie stworzonym, sumienie, język i mowę ludzką. Epifanijny charakter osoby ludzkiej znajduje swój absolutnie szczytowy wyraz w Jezusie Chrystusie.

Jeżeli chodzi o Objawienie historyczne (s. 221-226), autor powołuje się na wyniki współczesnej refleksji teologicznofundamentalnej, dyscypliny, która zresztą pozostaje jego właściwą domeną badań. Zagadnienia te znajdują dziś swoje poczesne już miejsce w teologii. Warto natomiast zwrócić uwagę na oryginalne ujęcie problematyki rozpoznania Objawienia (s. 226-234). Otóż apologetyka, a w dużym stopniu także teologia fundamentalna, analizowała tzw. kryteria prawdziwości Objawienia Bożego, co było zrozumiałe przy ówczesnym, intelektualistycznym ujmowaniu objawienia jako doktryny, a co jest nie do przyjęcia w dzisiejszym – personalistycznym i historiozbawczym – jego rozumieniu. Nowe spojrzenie na Objawienie nie pociągnęło jednak za sobą weryfikacji problematyki jego rozpoznania; dziś zagadnienie to jest zazwyczaj pomijane albo ujmowane na sposób tradycyjny, a więc niekonsekwentnie. Tymczasem ks. Rusecki ukazuje różne sposoby rozpoznawania rozmaitych rodzajów objawiania się Boga w świecie, w historii ludzkiej. Są to: racjonalne poszukiwanie i uznanie Pierwszej Przyczyny istniejącego świata, prowadzące do decyzji wiary (element wiary był pomijany przy omawianiu zagadnienia tzw. objawienia naturalnego) i do religijnego doświadczenia świata w wymiarze hierofanijnym i kratofanijnym; odnajdywanie Boga w najgłębszych pokładach ludzkiej osobowości, wzmocnione przez sumienie; doświadczenie ludzkiej miłości, zwłaszcza bezinteresownej i heroicznej; odczytywanie Bożego słowa i dokonanych przez Niego znaków w historii, interpretowanych jako takie przez ludzi obdarzonych specjalną misją religijną, przekazujących – po wylegitymowaniu się z faktycznego otrzymania tej misji – Boże orędzie pozostałym ludziom (profetyzm); doświadczenie religijne jako wewnętrzne, bezpośrednie przeżycie *sacrum* (ten rodzaj rozpoznania Objawienia też nie był dotąd ukazywany w ramach tej problematyki). Warto podkreślić, że autor uznaje istnienie tych różnych rodzajów Objawienia Bożego i sposobów jego rozpoznawania nie tylko w ramach specjalnej, ale i ogólnej historii zbawienia, na co wskazują chociażby tradycje religijne różnych społeczności, zawarte w ich księgach świętych czy tradycjach ustnych.

Ponadto zwraca uwagę, iż rzadko mamy do czynienia z jednym sposobem rozpoznania Objawienia; w grę może wchodzić ich kilka, a zróżnicowanie zarówno sposobów objawiania się Boga, jak i sposobów jego odczytywania znajduje swój wyraz w zróżnicowaniu świata religii⁴²

Zwróćmy też uwagę, że o ile w teologii religii podkreśla się coraz częściej fakt istnienia różnych rodzajów Objawienia Bożego, dostępnych ludzkości na przestrzeni jej dziejów (doświadczenie religijne, oświecenie, profetyzm, religijne przeżycie świata, objawienie uniwersalne)⁴³, o tyle w oficjalnym nauczaniu kościelnym wciąż utrzymuje się teza, że kategoria Objawienia Bożego właściwa jest tylko ekonomii Starego i Nowego Przymierza, wszystkie natomiast inne rodzaje spotkania Boga i człowieka są wynikiem wyłącznie ludzkiej aktywności wspomaganej Łaską Bożą i nie mogą być nazywane objawieniem⁴⁴

Pozytywną odpowiedzią człowieka na Boże Objawienie, dokonującą się pod wpływem Łaski, jest akt wiary (s. 235-239). Jest to niezwykle ważne stwierdzenie, rzutujące na całą problematykę teologiczno-religijną, zwłaszcza na zagadnienie zbawienia w religiach. O ile bowiem współczesna teologia uznaje konieczność samej wiary do zbawienia tam, gdzie zachodzi niemożność przyjęcia sakramentu chrztu św., o tyle tradycyjnie odmawia się istnienia wiary jako łaski w religiach pozachrześcijańskich. W skrajnych ujęciach odróżnia się łaskę wiary od religii, uznając tę pierwszą za

⁴² A. J. Nowak OFM (*Logos eucharystyczny* s. 131 przyp. 10) uważa twierdzenie o obecności prawdziwego, tj. nadprzyrodzonego Objawienia Bożego w religiach za projekcję i za wyraz poglądów wolnomularskich (sic!). Podobne poglądy – kwestionujące obecność Objawienia poza chrześcijaństwem i wywodzące religie pozachrześcijańskie z naturalnego, racjonalnego poznania Boga – prezentuje T. Paszkowska w dziele *Integrująca rola słowa* (Lublin 2000). Autorka wykazuje jednak, że nie zna ani teologii R. Latourelle'a, na którego się powołuje, ale którego cytuje z drugiej ręki, ani myśli I. S. Ledwonja OFM, którego krytykuje i którego polemikę z Latourelle'em nazywa kłótnią, ani wreszcie teologiczno-fundamentalnych i teologiczno-religijnych poglądów przedstawicieli szkoły lubelskiej, nie wspominając o brakach z zakresu religiologii (por. np. s. 67 n. przyp. 61, s. 76 przyp. 95). Zresztą, język i styl tych uwag wyraźnie wskazują na ich autora: nie jest nim z pewnością T. Paszkowska, krytyka zaś jest prowadzona również z perspektywy określonego systemu, a można by rzec *sola contradictionis libidine*.

⁴³ Por. J. Dupuis. *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*. Paris 1997 s. 357-384; A. Dullé s. *Models of Revelation*. Maryknoll, N.Y 1992 passim; H. Waldenfels. *Einführung in die Theologie der Offenbarung*. Darmstadt 1996 s. 1-44, 83-141.

⁴⁴ Zob. np. dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej *Chrześcijaństwo a religie* nr 88-92; deklaracja Kongregacji Nauki Wiary *Dominus Iesus* nr 6-8.

właściwość wyłącznie chrześcijaństwa, natomiast „wszystko inne” sprowadzając do jednego wspólnego mianownika „religii” – obojętnie, czy chodzi o relację człowieka do Boga, czy też do jakiegokolwiek innej rzeczywistości, nawet niekoniecznie transcendentnej czy osobowej. W ujęciu omawianego autora wiara – i tylko ona – jest zawsze początkiem religii. Występuje we wszystkich religiach, zawsze jest konsekwencją działania Łaski Bożej, ma więc charakter nadprzyrodzony (tzw. wiara naturalna nie stanowi o religii; występuje jedynie w relacjach międzyludzkich, na płaszczyźnie poznania międzyosobowego) i zbawczy. W każdym też przypadku akt wiary wymaga od człowieka odpowiednich predyspozycji podmiotowych, spośród których do najważniejszych należą: właściwe rozpoznanie swego bytu jako istoty przygodnej, otwartość na całą rzeczywistość oraz dobra wola.

IV WNIOSKI DLA TEOLOGII RELIGII

Trzeci rozdział tej części omawianej książki, zatytułowany „Niektóre problemy religii w świetle teologii religii” (s. 241-286), jest już tylko wyciągnięciem ostatecznych i konsekwentnych wniosków z przeprowadzonych dotąd analiz oraz ich aplikacją do rozwiązywanych kwestii. Na pytanie, czy istnieją religie naturalne, jak przyjmowano to powszechnie w teologii do niedawna⁴⁵, ks. Rusecki daje odpowiedź negatywną, co jest logiczne w świetle przyjętego przezeń określonego pojęcia samej istoty religii i jej genezy. „Religia naturalna” nie jest religią, gdyż mając proveniencję ludzką, nie może urzeczywistnić podstawowego celu religii – zbawienia (co, jak zaznaczono wyżej, nie wyklucza możliwości indywidualnego osiągnięcia zbawienia w ramach takiej „religii” *bona fide*). Te religie natomiast, które dotąd określano jako naturalne, jeżeli wywodzą się z Objawienia, mają *de facto* charakter nadprzyrodzony i są religiami w sensie ścisłym. Religia jako taka nie może zaniknąć, jak chcieli np.

⁴⁵ Trzeba podkreślić, że ojcowie Soboru Watykańskiego II z powodzeniem usiłowali unikać w swych wypowiedziach określenia *religiones naturales*. Użył go dopiero 10 lat po zakończeniu Soboru papież Paweł VI w adhortacji apostolskiej *Evangelii nuntiandi* (nr 53), co zostało negatywnie ocenione na ówczesnym etapie rozwoju teologii religii i znajomości religii pozachrześcijańskich. W 1967 r. natomiast Sekretariat dla Niechrześcijan w dokumencie *Sugestie do dialogu z religiami* uznał wszystkie religie z wyjątkiem chrześcijaństwa za efekt poszukiwania Boga przez człowieka, co *de facto* stanowi sprowadzenie ich na płaszczyznę naturalistyczną (W: *Wiara katolicka w dialogu*. Warszawa 1970 s. 163).

religioznawcy marksistowsy, ponieważ ani natura człowieka, ukierunkowanego na Boga i potrzebującego religii, ani natura Boga, chcącego zbawić ludzkość, nie mogą się zmienić. Zanikać mogą, co najwyżej, poszczególne religie, związane z określonymi grupami ludzkimi, które same mogą zanikać, migrować, ulegać wpływom innych grup społecznych z różnych względów natury społecznej, politycznej, historycznej itp. Nie mogą też powstawać nowe religie (termin często zresztą używany na terenie nauk religioznawczych); wprawdzie można i powinno się poddawać badaniom ich sferę roszczeniową, lecz z teologicznego punktu widzenia należy je zakwestionować jako religie, gdyż musiałoby to wiązać się z nowymi rodzajami Objawienia Bożego, to zaś z kolei jest niemożliwe przy założeniu, że absolutna pełnia Objawienia dokonała się w Osobie Jezusa Chrystusa. Tak zwane nowe religie, w opinii ks. Ruseckiego, są w rzeczywistości ruchami o charakterze charyzmatycznym, reformatorskim czy też synkretycznym.

Daje się w tym momencie zauważyć brakszszego odniesienia autora do religii synkretycznych, chociaż stwierdza on (s. 256), że nie można w ich przypadku mówić w ogóle o religii, gdyż albo zakłada to istnienie objawienia doskonalszego od Chrystusowego, albo też dopuszcza możliwość relatywizowania tegoż Objawienia (czy każdego innego) na zasadzie dowolnego wybierania elementów doktrynalnych dogodnych dla człowieka (w efekcie mielibyśmy tu ponownie do czynienia z autosoteriologią), albo wreszcie wyklucza jakąkolwiek zbawczą inicjatywę Boga. Konsekwencje takiego ujęcia są jednak daleko idące, jako że nawet w orzeczeniach magisterialnych, w tym i soborowych, obecne są stwierdzenia uznające jako religie (wraz z przyznaniem im możliwości zbawczych) zjawiska, co do których synkretycznego charakteru dyscypliny religioznawcze nie pozostawiają najmniejszej wątpliwości. Refleksja teologiczna na ten temat jest jednak rzeczą niezbędną, gdyż powstaje pytanie o możliwość zbawienia w „religiach” synkretycznych; ta sprawa, nawiasem mówiąc, dotyczy także sekt. Czy zbawienie byłoby tu możliwe jedynie mimo wyznawanej religii (czy mimo przynależności do sekty), na zasadzie trwania w nieuświadomionym błędzie *bona fide*? Uznawanie za religie wszystkich zjawisk do tego pretendujących wiąże się niewątpliwie z brakiem zarówno w opracowaniach teologiczno religijnych (choć nie wszystkich), jak i w dokumentach kościelnych teologicznego kryterium prawdziwości religii. Tym-

czasem funkcję takiego kryterium z powodzeniem może pełnić Objawienie, decydujące o nadprzyrodzonej, transcendentnej genezie religii⁴⁶

Inną konsekwencją przyjęcia takiego, a nie innego rozumienia religii i jej genezy jest zakwestionowanie istnienia ludzkich założycieli religii (s. 256-259). Jeżeli religia jest wynikiem zbawczej inicjatywy Boga, to tylko On jest jej założycielem w sensie ścisłym. Jedynym człowiekiem, któremu można zasadnie przyznawać tę rolę, jest Bóg-Człowiek, Jezus Chrystus. Natomiast Budda, Zarathustra, Konfucjusz i inni mogą być nazywani, co najwyżej, nauczycielami, prorokami czy reformatorami religijnymi; żadną jednak miarą nie mogą być stawiani na jednej płaszczyźnie z Założycielem chrześcijaństwa.

Wspomniano już wielokrotnie o pewnych elementach wspólnych, właściwych każdej religii. Obok nich istnieją jednak różnice między religiami, nieraz dość znaczne, by nie powiedzieć – kontrowersyjne. Ich genezy autor omawianej książki dopatruje się – co wydaje się jedynym słusznym rozwiązaniem – w różnym stopniu dostępności poszczególnych rodzajów Objawienia, jak również w różnym stopniu ich odczytania (s. 259-266). Nawet bowiem jeśli wspólną podstawą większości religii pozachrześcijańskich jest Objawienie przez stworzenia i w stworzeniach, to fakt ten nie determinuje jeszcze konieczności identyczności tych religii. Wynika to z istnienia wielu czynników utrudniających właściwe odczytanie Objawienia; należą do nich m.in.: różnice w doświadczeniu i religijnym przeżywaniu świata oraz własnej sytuacji w nim, w odczytywaniu głosu sumienia; stopień rozwoju języka i jego zdolność do tworzenia pojęć ogólnych; brak w ogóle zdolności myślenia abstrakcyjnego u człowieka pierwotnego; związek z taką, a nie inną kulturą, wpływającą na kształtowanie się religii; wreszcie różnego rodzaju reformy wewnątrz religii już istniejących. Dodać należy niewątpliwy wpływ aktywności ludzkiej, w tym także będące jej konsekwencją zjawiska dekadencji religii.

Kolejną kwestią, jaką stawia ks. M. Rusecki, jest pytanie, czy wszystkie religie są zbawcze (s. 266-271). Na tle całości przeprowadzonych przez autora analiz odpowiedź może być tylko pozytywna. Powstaje jednak do rozwiązania problem ich relacji do chrześcijaństwa, zwłaszcza w świetle

⁴⁶ Niektórzy autorzy sam fakt pytania o genezę religii uznają za absurd, jako że człowiek jest religijny z natury. Z perspektywy teologicznej czy ścisłej – teologiczno-religijnej tego rodzaju wypowiedzi nie można traktować serio (por. N o w a k OFM. *Logos eucharystyczny* s. 126).

przyjętych w katolickiej teologii zasad o braku zbawienia poza Kościołem („Extra Ecclesiam salus nulla”), o konieczności chrztu św. do zbawienia oraz o wyjątkowym (absolutnym) charakterze chrześcijaństwa. Jeżeli chodzi o zasadę „Extra Ecclesiam salus nulla”, autor za A. Skowronkiem postuluje jej chrystologiczną interpretację, zgodnie z którą granice Kościoła pokrywają się z zasięgiem oddziaływania Chrystusa i Jego zbawczej Łaski⁴⁷; Kościół obejmuje więc także religie pozachrześcijańskie, a zbawcza Łaska jest w nich udzielana za pośrednictwem Kościoła, trwale zjednoczonego z Chrystusem jako swoją Głową. Takie ujęcie jest jak najbardziej zgodne chociażby z interpretacją zawartą w dokumencie Międzynarodowej Komisji Teologicznej *Chrześcijaństwo a religie*, sprowadzającym rozumienie wspomnianej zasady do „Extra Christum salus nulla” (nr 70).

W kwestii zasady konieczności chrztu św. do zbawienia ks. Rusecki nie daje jednoznacznej odpowiedzi, jak realizuje się ona w odniesieniu do religii pozachrześcijańskich; zresztą takiej odpowiedzi prawdopodobnie w teologii jeszcze nie ma. Autor sugeruje możliwość istnienia w religiach pozachrześcijańskich „pewnych znaków jakby przedsakramentalnych” (s. 268), mogących powodować skutki podobne do chrztu. Nie jest to chyba zadowalająca odpowiedź, stwarzająca ponadto niebezpieczeństwo relatywności zacji chrztu i zasadności jego ustanowienia przez samego Chrystusa. W sytuacji niezawinionej niewiedzy co do konieczności chrztu teologowie przyjmują dziś rozumienie tego sakramentu *in voto* albo też samą wiarę jako podstawę zbawienia. To drugie rozwiązanie prowokuje jednak pytanie o faktyczne skutki sakramentu chrztu. Określanie go bowiem wyłącznie jako sakrament wiary, usuwający przeszkodę, którą jest grzech pierworodny (usprawiedliwienie), i wynoszący człowieka na płaszczyznę życia Osób Bożych, w świetle współczesnej teologii religii jest chyba niewystarczające; takie skutki musi powodować także akt wiary w religiach pozachrześcijańskich, gdyż w przeciwnym wypadku osiągnięcie w nich zbawienia byłoby niemożliwe. Wprawdzie w jakimś stopniu podważa to także zasadność udzielania chrztu św. niemowlętom, ale problem ich zbawienia bez chrztu oraz istnienia tzw. *limbus puerorum* dawno już jest rozwiązany. Pytanie o konieczność chrztu św. jest więc chyba raczej pytaniem o sens przynależności do Kościoła i o to „więcej”, które człowiek osiąga w świadomej i społeczno-eklezyjalnej relacji do Chrystusa.

⁴⁷ „Gdzie łaska, tam zbawienie, gdzie zbawienie, tam Chrystus, gdzie Chrystus, tam Kościół” (*Zbawienie w Kościele i przez Kościół*. „Materiały Problemowe” 3:1979 s. 51).

Jeżeli chodzi o sposób rozumienia absolutnego charakteru chrześcijaństwa, ks. M. Rusecki, daleki od jakiegokolwiek ekskluzywizmu czy pluralistycznego relatywizmu teologiczno religijnego, widzi wyższość chrześcijaństwa na płaszczyźnie Objawienia i zbawienia dokonanego przez Chrystusa. Różnica ta, co należy mocno podkreślić w opozycji do pluralistycznej teologii religii, nie jest tylko ilościowa, ale jakościowa. Wyjątkowość chrześcijaństwa polega natomiast na tym, że dopełnia ono inne religie, które niejako dzięki niemu jako właściwemu środowisku zbawienia uzyskują swój nadprzyrodzony walor. Historia zbawienia skonkretyzowana w Osobie Jezusa Chrystusa przenika religie pozachrześcijańskie i czyni skuteczną uniwersalną historię zbawienia, do której one przynależą. Nie jest to deprecjonowanie chrześcijaństwa, lecz wyeksponowanie jego wartości na tle, a nie w oderwaniu od innych religii. Warto może jeszcze zaznaczyć, o czym ks. M. Rusecki nie wspomina, że wyjątkowość chrześcijaństwa jawi się też na wielu innych płaszczyznach, m.in. kultu; tak jak źródłem odkupienia dla świata jest Paschalne Misterium Chrystusa, a Jego Ofiara nieskończenie przewyższa wartość wszystkich innych ofiar składanych w ramach historii Starego Przymierza i poza nią, tak dziś Ofiara Eucharystyczna nie ma sobie równych pośród wszystkich innych aktów religijnych i obrzędów kultycznych obecnych w innych religiach świata⁴⁸

Chrześcijaństwo jest więc religią w pełni zbawczą, o czym decyduje Wydarzenie Osoby Jezusa Chrystusa (s. 271-277). Jeszcze wyraźniej widać to na płaszczyźnie uzasadnienia jego roszczeń (wykazanie wiarygodności chrześcijaństwa czy też wiarygodności Objawienia zrealizowanego w Jezusie Chrystusie). Autor przytacza tu znane z teologii fundamentalnej argumenty z prorocत्व, cudu, wzniosłości nauki Jezusa (rozumianej nie jako doskonała doktryna, ale jako zbawcze orędzie), wyjątkowości Jego Osoby oraz Jego zmartwychwstania⁴⁹

⁴⁸ Por. S. R a b i e j. *In Spiritu et veritate. Kult ofiarnczy w chrześcijaństwie i innych religiach*. Opole 1998; I. S. L e d w o Ń. *Wyjątkowy charakter chrześcijaństwa*. W: *Uniwersalizm chrześcijaństwa* s. 95-98.

⁴⁹ Ks. M. Rusecki w polskiej teologii fundamentalnej zajmuje niekwestionowaną pozycję wybitnego znawcy tej problematyki, w oryginalny sposób ujmującego wiele wchodzących w jej zakres zagadnień, czego wyrazem są też liczne jego publikacje książkowe: *Wierzenie moim dzieciom. Funkcja motywacyjna cudu w teologii XX wieku*. Katowice 1988; *Cud w myśli chrześcijańskiej*. Lublin 1991; *Wiarygodność chrześcijaństwa*. T. 1: *Z teorii teologii fundamentalnej*. Lublin 1994; *Cud w chrześcijaństwie*. Lublin 1996; *Funkcje cudu*. Sandomierz-Lublin 1997.

W teologicznym uzasadnianiu zbawczej roli religii pozachrześcijańskich oraz ich relacji do chrześcijaństwa pojawiły się dotąd różne teorie, które autor pokrótce omawia w ostatniej partii książki (s. 277-286). Po prezentacji dotychczasowych, skrajnych, ujęć oraz przyczyn reorientacji w podejściu chrystianizmu do innych religii ks. Rusecki omawia teorie teologii wypełnienia, ogólnej i specjalnej historii zbawienia oraz teologii sakramentalnej; nie są to wszystkie, ale bez wątpienia najważniejsze teorie obecne we współczesnej myśli teologicznej. Własne poglądy autor umieszcza na płaszczyźnie teorii ogólnej i specjalnej historii zbawienia, co z pewnością koreluje z jego poglądami teologicznofundamentalnymi i w ogóle ze współczesną teologią Objawienia.

V PODSUMOWANIE

Tak więc otrzymujemy znakomite, oryginalne i niezwykle cenne opracowanie, będące kapitalnym wkładem w rodzimą, a pewnie nie tylko, teologię religii. Do jego najważniejszych osiągnięć należy zaliczyć sprecyzowanie samego pojęcia religii w powiązaniu z objawieniowym rozumieniem jej genezy, a także właściwe ustawienie problematyki religii na płaszczyźnie metodologii nauk, z wyraźnym określeniem ich kompetencji. Z pewnością korzystne byłoby wyrażenie *explicite*, dlaczego jeśli religią jest więź z Bogiem, to nie może nią być nic innego – czy wystarczy powołanie się na świadomość roszczeniową poszczególnych religii albo też na uogólnienie wyników badań nauk religioznawczych, a następnie ich weryfikacja w świetle danych Objawienia? Na podstawie całości lektury trudno odmówić autorowi słuszności poczynionych założeń i konsekwencji w wyprowadzaniu wniosków, mimo iż nieraz są one kontrowersyjne, jak chociażby w kwestii oceny religii synkretycznych. Także nowe ujęcie tradycyjnych tez, jak np. *homo religiosus*, jest oryginalne i na gruncie polskim, przynajmniej w niektórych środowiskach, zdołały już wywołać dyskusję, a nawet polemikę.

Można by domagać się od autora wyraźniejszego wyeksplikowania wspomnianych wyżej biblijnych przesłanek, sugerujących wręcz konieczność objawieniowej działalności Boga w świecie, jako że w dyskusjach na temat pojęcia i natury religii jest to zwykle zupełnie pomijane; tu byłoby też pole do zajęcia stanowiska w kwestii tzw. darmości (niezasłużoności, łaskawego charakteru – jak ujmowała to tradycyjna apologetyka) Objawienia.

W kontekście całości dzieła stworzenia i przeznaczenia człowieka do zbawienia nawet po grzechu pierworodnym Objawienie jest ze strony Boga konsekwentnym realizowaniem ekonomii zbawienia w historii i ma, jak się wydaje, charakter darmowy wyłącznie jako ujmowane całościowo wraz ze stworzeniem. Wprawdzie tego typu rozważania mogłyby sprowadzić omawianą publikację zbytnio w kierunku teologii fundamentalnej, jednak z pewnością przyczyniłyby się do pełniejszego ukazania problematyki samych religii pozachrześcijańskich jako zamierzonych przez Boga.

Nasuwa się pytanie, czy można mówić o religiach w różnym stopniu nadprzyrodzonych (s. 197). Wydaje się, że nie, gdyż religia albo ma charakter nadprzyrodzony, albo nie jest religią w ogóle. Raczej słuszne jest twierdzenie autora o różnym stopniu obecności w nich elementów nadprzyrodzonych i zbawczych.

Nie do końca też jasna jest różnica między filozoficznym a religijnym poznaniem Boga. Nie jest to tylko kwestia kompetencji metodologicznych – czy filozofia może wypowiadać się na temat wiary – ale realnej możliwości człowieka: czy filozoficzne przekonanie o istnieniu Boga nie jest tylko postulatem domagającym się aktu wiary? czy nie koliduje z poznaniem Boga przez wiarę? czy poznanie Boga jest w ogóle możliwe bez Objawienia i wiary? czy nauki filozoficzne (filozofia religii, teodycea) nie służą tylko uzasadnieniu racjonalnego charakteru decyzji wiary? Kwestie te wymagają jednoznacznych rozstrzygnięć (o ile takie w ogóle są możliwe), zwłaszcza w kontekście dyskusji metodologicznych w ramach nauk religio-logicznych. Ważnym problemem, żywo dyskutowanym we współczesnej teologii religii, jest także kwestia związku Objawienia przez stworzenia i w stworzeniach z Łaską Bożą i sposobu oddziaływania tej Łaski na człowieka w akcie rozpoznawania i przyjęcia Objawienia, a także problematyka teologicznego znaczenia i obowiązywalności kolejnych przymierzy zawieranych przez Boga z ludzkością, w tym przede wszystkim przymierza, jakim jest samo stworzenie, i przymierza noachickiego.

Poczynione wyżej uwagi, rzecz jasna, mają tylko charakter pytań rodzących się w trakcie lektury książki i są raczej punktem wyjścia do dyskusji oraz sugestią do ich uwzględnienia w następnych, niewątpliwie koniecznych wydaniach tej cennej publikacji.

BIBLIOGRAFIA

- B r o n k A.: Nauka wobec religii (Teoretyczne podstawy nauk o religii). Lublin: TN KUL 1996.
- Nauki o religii. W: Religia w świecie współczesnym. Zarys problematyki religioznawczej. Red. H. Zimoń. Lublin: TN KUL 2000 s. 23-52.
- B u l a n d a E.: Misyjny dialog Kościoła dzisiejszego z religiami niechrześcijańskimi. W: Kościół w świetle Soboru. Red. H. Bogacki, S. Moysa. Poznań 1968 s. 409-466.
- Religie niechrześcijańskie w świetle katolickiej teologii współczesnej. HD 41:1972 s. 20-27.
 - Wielość religii i właściwa płaszczyzna ich porównywania. AK 52:1960 t. 60 z. 1 (306) s. 45-59.
- C i e r e s z k o H.: Absolutny charakter chrześcijaństwa. StTBł 11:1993 s. 181-193.
- C o n g a r Y. M.-J.: Kwestia Objawienia. W: Nowy obraz Kościoła po Soborze Watykańskim II. Red. B. Lambert. Warszawa: IW PAX 1968 s. 151-166.
- D a j c z e r T.: Buddyzm w swej specyfice i odrębności wobec chrześcijaństwa. Warszawa 1993.
- Doświadczenie religijne świata w religiach pozachrześcijańskich. STV 15:1977 nr 2 s. 137-167.
 - Kosmos w religiach pozachrześcijańskich. STV 17:1979 nr 2 s. 189-206.
 - Oryginalność chrześcijaństwa na tle innych religii. AK 79:1987 t. 108 z. 3 (469) s. 368-378.
 - Podstawy moralności w religiach niechrześcijańskich. STV 13:1975 nr 2 s. 11-33.
- D u l l e s A.: Models of Revelation. Maryknoll, N.Y Orbis Books 1992.
- D u p r é L.: Inny wymiar. Filozofia religii. Tł. S. Lewandowska. Kraków: Wydawnictwo „Znak” 1991.
- D u p u i s J.: Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux. Paris: Les Éditions du Cerf 1997.
- Ewangelizacja, dialog i rozwój. Wybrane dokumenty Międzynarodowej Konferencji Teologicznej, Nagpur (Indie) 1971 r. Red. M. Dhavamony. Tł. J. Marzęcki. Warszawa: IW PAX 1986.
- G i e l a t a B.: Wartość zbawcza religii niechrześcijańskich. AK 61:1969 t. 72 z. 1 (360) s. 68-76; ZMis 1974 t. 1 cz. 1 s. 98-110.
- Handbuch der Fundamentaltheologie. Bd. 1: Traktat Religion. Hrsg. von W Kern, H. J. Pottmeyer, M. Seckler. Freiburg im Breisgau: Herder 1985.
- I m b a c h J.: Wielkie tematy Soboru. Warszawa: IW PAX 1985.
- J a n P a w e ł II: Homilia w czasie Mszy św. odprawionej na placu Zwycięstwa. W: Jan Paweł II. Pielgrzymki do Ojczyzny. Kraków: Wydawnictwo Znak 1999 s. 20-25.
- Katechizm Kościoła katolickiego. Poznań: Pallotinum 1994.

- Kongregacja Nauki Wiary: Deklaracja *Dominus Iesus* o jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła. Warszawa [2000].
- K o p e ć E.: Kościół a religie niechrześcijańskie. ZN KUL 9:1966 nr 4 s. 31-38.
– Teologia fundamentalna. Lublin: RW KUL 1976.
- K u l i s z J.: Wprowadzenie do teologii fundamentalnej. Kraków: Wydawnictwo WAM. Księża Jezuici 1995.
- K u p i s i ń s k i Z.: Adwent i Boże Narodzenie w regionie opoczyńskim. Warszawa: Verbinum. Wydawnictwo Księży Werbistów 1997.
– Wielki post i Wielkanoc w regionie opoczyńskim. Warszawa: Verbinum. Wydawnictwo Księży Werbistów 2000.
- L a t o u r e l l e R.: Révélation. W: Dictionnaire de théologie fondamentale. Sous la direction de R. Latourelle et R. Fisichella. Montréal–Paris: Éditions Bellarmin, Éditions du Cerf 1992 s. 1134-1189.
– L’homme et ses problèmes dans la lumière du Christ. Tournai–Montréal: Desclée & Cie, Bellarmin 1981.
- L e d w o ń I. S.: Od apologetyki do teologii fundamentalnej w twórczości naukowej René Latourelle’a. „Roczniki Teologiczne” 41:1994 z. 2 s. 49-68.
– Wyjątkowy charakter chrześcijaństwa. W: Chrześcijaństwo a religie. Red. I. Ledwoń, K. Pek. Lublin–Warszawa: Wydawnictwo Księży Marianów 1999 s. 81-100.
– Wyjątkowy charakter chrześcijaństwa. W: Uniwersalizm chrześcijaństwa a pluralizm religii. Red. S. Budzik, Z. Kijas. Tarnów 2000 s. 72-106.
– Wyjątkowy charakter chrześcijaństwa. W: Religia w świecie współczesnym. Zarys problematyki religiologicznej. Red. H. Zimoń SVD. Lublin: TN KUL 2000 s. 511-530.
- Ł u k a s z y k R.: Objawienie kosmiczne jako pierwszy etap objawienia się Boga. RTK 24:1977 z. 4 s. 141-153.
– Problem przynależności do Kościoła Chrystusowego w ujęciu Konstytucji *Lumen gentium* Soboru Watykańskiego II. RTK 14:1967 z. 2 s. 61-81.
– Religie niechrześcijańskie w ocenie teologii współczesnej. AK 61:1969 z. 2 (364) s. 247-259.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna. Chrześcijaństwo a religie. W: Chrześcijaństwo a religie. Red. I. Ledwoń, K. Pek. Lublin–Warszawa: Wydawnictwo Księży Marianów 1999 s. 13-54.
- M ü l l e r K.: Kościół: Kościół a religie niechrześcijańskie. W: Kościół na drodze spotkania z Trzecim Światem. Red. B. Gielata, F. Zapłata. Warszawa 1971 s. 184-230.
- N a g y S.: Wprowadzenie do *Deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich*. W: Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje. Poznań: Pallotinum 1968 s. 332.
- N o w a k A. J.: Logos eucharystyczny – JEST. W: Głosić Jezusa – Drogę, Prawdę i Życie. Red. J. Misiurek, J. M. Popławski. Lublin: Polihymnia 1997 s. 123-164.
– Religia a łaska wiary. „Przegląd Uniwersytecki” 5:1993 nr 4 s. 15, 22.
– Satanizm. Wrocław: Wydawnictwo św. Antoniego 1995.

- N y s H.: *Le salut sana l'Évangile*. Paris: Les Éditions du Cerf 1966.
- P a s z k o w s k a T.: *Integrująca rola słowa*. Lublin: RW KUL 2000.
- P a w e ł VI: *Adhortacja Evangelii nuntiandi*. Warszawa 1986.
- Polskojęzyczna bibliografia misjologiczna. Oprac. A. Halemba. W: *Kościół misyjny. Podstawowe studium misjologii*. Red. S. Karotempler SDB. Warszawa: Missio-Polonia. Wydawnictwo Papieskich Dzieł Misyjnych 1997 s. 364-391.
- R a b i e j S.: *In Spiritu et veritate. Kult ofiarnczy w chrześcijaństwie i innych religiach*. Opole: Wydział Teologiczny Uniwersytetu Opolskiego 1998.
- Religia a sens bycia człowiekiem. Red. Z. Zdybicka. Lublin: RW KUL 1994.
- R u s e c k i M.: *Cud w chrześcijaństwie*. Lublin 1996.
- *Cud w myśli chrześcijańskiej*. Lublin 1991.
 - *Funkcje cudu*. Sandomierz–Lublin 1997.
 - *Przyczyny kryzysu apologetyki*. RTK 20:1973 z. 2 s. 41-63.
 - *Wiarygodność chrześcijaństwa. T. 1: Z teorii teologii fundamentalnej*. Lublin 1994.
 - *Wierście moim dziełom. Funkcja motywacyjna cudu w teologii XX wieku*. Katowice 1988.
- S c h a e f f l e r R.: *Filozofia religii*. Tł. E. Kowalska. Częstochowa: Częstochowskie Wydawnictwo Diecezjalne Regina Poloniae 1989.
- S e c k l e r M.: *Instinkt und Glaubenswille*. Mainz 1961.
- Sekretariat dla Niechrześcijan: *Sugestie do dialogu z religiami*. W: *Wiara katolicka w dialogu*. Warszawa: IW PAX 1970 s. 159-198.
- S e w e r y n i a k H.: *Antropologia i teologia fundamentalna. Studium antropologii teologicznofundamentalnej Wolfharta Pennenberga*. Płock 1993.
- *Święty Kościół powszedni*. Warszawa: Biblioteka „WIĘZI” 1996 s. 162-182.
- S k a l i c k y C.: *Teologia fondamentale*. Roma: Istituto di Teologia a Distanza 1992.
- S k o w r o n e k A.: *Zbawienie w Kościele i przez Kościół*. „Materiały Problemowe” 3:1979 s. 51.
- Teologia fundamentalna. T. 2: *Religie świata a chrześcijaństwo*. Red. T. Dzidek, Ł. Kamykowski, A. Kubiś. Kraków: WN PAT 1998.
- T h i l s G.: *Problemy teologii religii niechrześcijańskich*. Tł. J. Kowalczyk. Warszawa: IW PAX 1975.
- W a l d e n f e l s H.: *Einführung in die Theologie der Offenbarung*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1996.
- *Fenomen chrześcijaństwa wśród religii świata*. Tł. J. Marzęcki. Warszawa: Wydawnictwo Księży Werbistów „Verbinum” 1995.
 - *Religie odpowiedzią na pytanie o sens istnienia człowieka*. Tł. E. Perczak. Warszawa: Wydawnictwo Księży Werbistów „Verbinum” 1986.
 - *Ukrzyżowany i religie świata*. Tł. P. Pachciarek. Warszawa: Wydawnictwo Księży Werbistów „Verbinum” 1986.
- W e l t e B.: *Filozofia religii*. Tł. G. Sowinski. Kraków: Wydawnictwo „Znak” 1996.
- W o l a n i n A.: *Dialog chrześcijaństwa z innymi religiami*. Kraków: Wydawnictwo WAM. Księża Jezuici 1993.

- Z a p ł a t a F.: Konieczność działalności misyjnej wobec istniejących możliwości zbawienia. AK 61:1969 t. 72 z. 1 (360) s. 55-67.
- Z d y b i c k a Z.: Człowiek i religia. Zarys filozofii religii. Lublin: RW KUL 1984³
- Z i m o Ń H.: Afrykańskie rytuały agrarne na przykładzie ludu Konkomba. Warszawa: Verbinum. Wydawnictwo Księży Werbistów 1992.
- Monoteizm pierwotny. Katowice: Księgarnia św. Jacka 1989.

CHRISTIANITY AMONG RELIGIONS

AROUND THE BOOK *THE ESSENCE AND ORIGIN OF RELIGIONS*

S u m m a r y

The present article focuses on the central problems of contemporary theology of religion, such as the notion of religion, its origin and the relation of Christianity to other religions. The author presents with respect to the sources of religion and its the well-known Polish theologian. Rev. Marian Rusecki's thought contained in his book *Istota i geneza religii (The Essence and Origin of Religion)* as well as his own views thus presenting the whole against the background of Polish and foreign theological and theological-religious literature as well as against some documents issued by Magisterium Ecclesiae. The author shows Rev. M. Rusecki's thought as the leading one in Polish theology, particularly in the aspect of the connection between the notion of religion and its revelational origin and of clearing that notion of all the wrong connotations. He also points to the problems that require a further theological reflection as, e.g., a broader justification of the possibility of existence of an authentic God's Revelation apart from the economy of the Old and New Testament, making the relation between the conscience and the Revelation more precise with respect to the sources of religion and its moral norms, and finally assuming an attitude towards the issue of philosophical and religious cognition of God.

Translated by Tadeusz Kartowicz

Słowa kluczowe: religia, geneza religii, chrześcijaństwo a religie pozachrześcijańskie.

Key words: religion, origin of religion, Christianity vs. non-Christian religions.