

KS. HENRYK SEWERYNIAK

TEOLOGIA RELIGII A TEOLOGIA FUNDAMENTALNA REFLEKSJA METODOLOGICZNO-PEDAGOGICZNA

I. RELACJA TEOLOGII DO NAUK O RELIGII JAKO PROBLEM AKADEMICKI – PRÓBA SZKICU HISTORYCZNEGO¹

Rozpocznijmy od prostej konstatacji: oczywista dzisiaj zbitka pojęć „teologia religii” naszym praszczurom wydawałaby się co najmniej dziwna. Dlaczego? Dobrze to widać na przykładzie Maxa Müllera (zm. 1900), uważanego za twórcę akademickiego religioznawstwa. „Jeśli ktoś – mawiał on – zna jedną religię, nie zna żadnej” (*Wer eine Religion kennt, kennt keine*). Ta jedna religia to oczywiście chrześcijaństwo. Müllerowi chodziło o zerwanie związku religioznawstwa z teologią, o przeciwstawienie jej naukowego badania religii.

W takiej właśnie atmosferze w latach 70. XIX w. zaczęło się wyodrębnianie religioznawstwa jako oddzielnej dyscypliny akademickiej. Pierwsza katedra religioznawstwa (*der religionswissenschaftliche Lehrstuhl*) została utworzona w 1873 r. w Genewie, następna – w tym samym roku – na Uniwersytecie w Bostonie, a kolejne (w 1876 r.) w Amsterdamie, Groningen, Leiden i Utrechcie. Te niderlandzkie katedry powstawały z przejęcia

Ks. prof. dr hab. HENRYK SEWERYNIAK – wykładowca teologii fundamentalnej na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie; członek Zarządu Stowarzyszenia Teologów Fundamentalnych w Polsce.

¹ W opracowaniu tego zagadnienia korzystałem z pozycji: K. HOCK. *Einführung in die Religionswissenschaft*. Darmstadt 2002 s. 163-178.

przez państwo katedr teologicznych. W podobny sposób w 1885 r. zostały utworzone katedry *sciences des religions* w Paryżu i Strasburgu. Ze względu na dominujące wtedy we Francji prądy laickie katedry te od początku znajdowały się poza wydziałami teologicznymi, które zresztą wkrótce zlikwidowano.

Ciekawe, że w Niemczech pierwsza katedra religioznawstwa powstała dopiero w 1910 r. Opóźnienie to łączy się z wpływową działalnością Adolfa von Harnacka, który w swojej słynnej mowie rektorskiej z 1901 r. stwierdził, niejako odpowiadając Müllerowi: „Kto nie zna tej jednej religii (tj. chrześcijaństwa), ten nie zna żadnej; i kto zna tę jedną w jej rozwoju historycznym, ten zna wszystkie”. Można się domyślać, że Harnack chciał przeszkodzić przekształcaniu katedr teologicznych w religioznawcze. Jednak przy okazji wylał dziecko z kąpielą: odmówił katedrom religioznawstwa prawa istnienia w obrębie wydziałów teologicznych. Skutek był taki, że *Religionswissenschaft* wywedrowała na wydziały filozoficzne, a potem na wydziały nauk historycznych i społecznych².

Z krytyką Harnacka wystąpiła *religionsgeschichtliche Schule*. Na przykład Jean Reville, francuski przedstawiciel tej szkoły, w tym samym 1901 r. zwrócił uwagę, że rozwój chrześcijaństwa, zarówno w dziejach, jak i współcześnie, dokonuje się poprzez spotkanie i konfrontację z religiami niechrześcijańskimi i dlatego uwzględnianie studiów historii religii jest rzeczą podstawową dla studiów teologicznych. Najwybitniejszym przedstawicielem *religionsgeschichtliche Schule* był w Niemczech Ernst Troeltsch (zm. 1923). Postulował on zasadniczą przebudowę (*Umbildung*) teologii, by była ona zorientowana na praktyczne chrześcijaństwo i kulturę, otwarta na nauki religioznawcze. Przy dokładnej analizie nietrudno jednak dostrzec, że u podstaw jego programu znalazł się cel teologiczny: uzasadnienie prawdy chrześcijaństwa w kontekście powszechnych dziejów religii. Chodziło więc o opisanie istoty chrześcijaństwa na drodze porównania z innymi religiami; o uzasadnienie – w ramach odnowionej apologetyki – chrześcijańskiego roszczenia prawdy w kontekście roszczeń innych religii.

² Dodajmy, że w czasach narodowego socjalizmu *Religionswissenschaft* spotkała się z dużym poparciem, hitlerowcy bowiem widzieli w niej możliwość wsparcia swoich idei rasowych.

Po I wojnie światowej myśl Troeltscha spotkała się z reakcją teologii dialektycznej. Jej przedstawiciele (Karl Barth, Rudolf Bultmann, Emil Brunner) kładli nacisk na naukowość teologii, ale jej naukową wyjątkowość widzieli w tym, że wychodzi ona od aktu wiary. Prawdziwe, pełne poznanie Boga jest dostępne tylko dzięki objawieniu w osobie Jezusa Chrystusa, na które człowiek wierzący odpowiada wiarą. Inny charakter mają religie będące daremną próbą osiągnięcia Boga, wyrazem pychy człowieka i kultem bożków. Nie mogą one być przedmiotem teologii. Wpływowa teologia dialektyczna przyczyniła się do tego, że religioznawstwo zostało zmarginalizowane przez wydziały teologiczne i znalazło się na innych. Teologia i nauki o religii rozwijały się niezależnie od siebie. Jeśli na wydziałach teologii czymś się interesowano, to religiami starożytnymi jako kontekstem dla badań biblijnych.

Jednakże taki stan rzeczy niósł ze sobą kolejne niebezpieczeństwo: że teologia oddali się od innych nauk. Dlatego Gerhard Sauter, Wolfhart Pannenberg i Carl Heinz Ratschow zaczęli na nowo poszukiwać związków obu dyscyplin. Ten ostatni oczekiwał od teologii religii dokładnej ekspertyzy właściwości poszczególnych religii i różnic między nimi, aby na tej podstawie móc wypracować *specificum* chrześcijańskiego rozumienia zbawienia i jego skutków dla ludzkiego życia.

Zatrzymajmy się na tym. Wydaje się, że z naszego przeglądu można wyprowadzić dwa wnioski. Po pierwsze, miejsce naukowej refleksji nad religiami na wydziałach teologicznych zawsze było skażone polemiką (często ideologią), a bynajmniej stanowiło przedmiot ożywionej dyskusji. Po drugie, można wskazać **trzy modele „akademickich” relacji religioznawstwa i teologii:**

- 1) model dwóch dyscyplin całkowicie odrębnych;
- 2) model, w którym religioznawstwo mieści się w obrębie teologii, stanowiąc jej część;
- 3) model dwóch zachodzących na siebie kręgów, z pewnym wspólnym obszarem zainteresowań, więcej: punktem zapalnym (*Brennpunkt*), którym jest doświadczenie człowieka – otwartego na Transcendencję i poszukującego zbawienia.

Sprawa jest zatem wyjątkowo trudna. Komplikuje się ona jeszcze bardziej, gdy w latach 60. minionego wieku rodzi się teologia religii.

II. TEOLOGIA RELIGII – SZKIC METODOLOGICZNY³

Za prekursora teologii religii uznaje się Heinza Roberta Schlettego (*Die Religionen als Thema der Theologie*, Freiburg 1964). Vladimir Boublík opublikował natomiast studium *Teologia delle religioni* (1973). Za nimi poszli następnii teologowie, w tym najwybitniejsi (katolicy: Jacques Dupuis, Paul F. Knitter, Hans Küng, Karl Rahner, Raimond Panikkar, bp Zygmunt Pawłowicz, Marian Rusecki, Eugeniusz Sakowicz, Gustave Thils, Hans Waldenfels, Henryk Zimoń; protestanci: Karl Barth, Wolfhart Pannenberg, John Hick), tak że dzisiaj problematyka ta, nie przestając być tematem aktualnym, „gorącym”, zdaje się istotnie stanowić oś nowej dyscypliny. Pojawiają się już pierwsze opracowania metodologiczne, niektóre bardzo wysokiej próby. Oto ich najbardziej podstawowe wyniki:

1. Przyjmuje się, że teologia religii jest **próbą namysłu nad innymi religiami i wierzeniami religijnymi z pozycji własnej religii**, własnego wyznania, a nawet własnej tradycji teologicznej (azjatyckiej, południowoamerykańskiej, afrykańskiej). Co przynagla do jej tworzenia? Po pierwsze – spotkanie z bogactwem religii świata. Uczciwie myślący chrześcijanin nie może nie postawić sobie pytań: Czy w planach Bożych te religie nie mają żadnego znaczenia? Czy nie pozostają w zbawczej relacji z dziełem Jezusa Chrystusa? Po drugie – potrzeba dialogu. Kościół zdaje sobie sprawę z tego, że istotą Ewangelii jest dialog w prawdzie, prowadzony z zachowaniem własnej tożsamości. Po trzecie – indyferentyzm. Wyznawcy wielu religii uświadamiają sobie w sytuacji postępującego zobojętnienia wspólne zadanie – ukazywać „pionowe” wymiary ludzkiej egzystencji i kształtować w tej właśnie perspektywie relacje międzyludzkie. Po czwarte – sekularystyczno-estetyczny sposób patrzenia na religie. Indyferentyzm wywołuje tendencję do widzenia w religiach obiektów kulturowych: ryty, świątynie, obyczaje stają się rodzajem turystycznych ciekawostek i pogłębionego, acz zimnego, dyskursu intelektualnego, który nie niesie ze sobą żadnego zobowiązania do nawrócenia, do zaangażowania się. Po piąte – propaganda. „Potężne nurty antyewangelizacyjne” (Jan Paweł II) traktują religie historyczne jako główne źródła agresji, fundamen-

³ Por. *Le scienze della religione oggi*. Red. C. CANTONE. Roma 1981; A. BRONK. *Nauka wobec religii*. Lublin 1996 s. 129-136; tenże. *Nauki o religii. Religia w świecie współczesnym*. Red. H. ZIMOŃ. Lublin 2001 s. 23-52.

talizmu, zacofania, chociaż w swoich publikatorach starają się zachować postawę szacunku dla Tajemnicy, dla mglistego sacrum, dla postawy miłosierdzia i cierpienia Jezusa czy Mahatmy Gandhiego. Po szóste – konfrontacja. Zdeformowane lub błędnie uformowane spojrzenie na inne religie może negatywnie wpływać na pokój w świecie, prowadzić do gwałtowych akcji przeciwko wyznawcom tych religii. U podłoża tzw. wojen religijnych czy czystek etnicznych stoją zwykle politycy czy wojskowi, wykorzystujący je do swoich nieuczynnych celów. Teologia religii ma obowiązek kształtować zarówno pozytywny wizerunek wyznawcy innej religii, jak i wskazywać bezwzględny imperatyw pokojowej koegzystencji religii i narodów. To wszystko powinno zobowiązywać nasze Kościoły, a także religie – choć trzeba tutaj być realistą – do podjęcia problemu ich doktrynalnego i praktycznego podejścia do innych religii. Dlaczego powiedziałem: „powinno”, „trzeba tutaj być realistą”? Bowiem bardziej znaczące prace nad tymi zagadnieniami, poza tradycją europejską, są nadal wyjątkiem. A zatem choć teoretycznie można sobie wyobrazić tyle typów teologii religii, ile jest religii i typów teologii, to praktycznie do niedawna była ona uprawiana wyłącznie w ramach chrześcijaństwa.

2. W Polsce przywykliśmy już całość nauk o religii określać mianem **religiologii**. W polskiej *Ratio studiorum*, obowiązującej w seminariach duchownych, nazwą tą określa się dawne religioznawstwo czy filozofię religii, wykładane na drugim roku studiów. Przez religiologię rozumiemy dzisiejsze badania interdyscyplinarnych składających się z licznych, metodologicznie autonomicznych nauk o własnym przedmiocie formalnym. Ich istnienie jest uzasadnione złożonością zjawisk religijnych (fakty religii), ich wzajemnymi związkami, wielością metod i aspektów, pod których kątem można je badać. W ramach religiologii wyróżnia się: nauki religioznawcze (religioznawstwo), nauki filozoficzne o religii (filozofia/-e religii) i interesującą nas tu szczególnie teologię/e religii.

3. W ramach naszych rozważań interesuje nas **katolicka teologia religii**. „Odwołując się do doświadczenia wiary – stwierdza Boublik – proponuje ona interpretację religii w świetle słowa Bożego i w perspektywie historii zbawienia, której Chrystus jest początkiem (Alfa) i końcem (Omega)”⁴. Jej zadanie polega na stworzeniu na bazie Objawienia chrześcijańskiego, zawartego

⁴ V. BOUBLIK. *Teologia delle religioni*. Roma 1972 s. 41.

w słowie Bożym i interpretowanego w świetle żywej tradycji Kościoła, hermeneutyki religii jako takiej i religii (l. mn.) jako wielkich tradycji współczesnego świata. Cel katolickiej teologii religii dobrze opisuje przesłanie XIII Zebrań Związku Teologów Indii (1989): „Pragniemy wyrazić, co oznacza dla nas wielość religii, które spotykamy każdego dnia naszego życia w Indiach; spotykamy jako wierzący, jako ludzie, którzy czują się dotknięci i zbudowani nieomylną tajemnicą życia. Kiedy dostrzegamy znaki Absolutnej Obecności również w życiu naszych braci i siostr, którzy wokół nas wyznają rozmaite religie, pytamy się w świetle samoobjawiającej się Prawdy Bożej, co winniśmy stwierdzić w przedmiocie tych religii i jak powinniśmy zrozumieć celowość i sens cudownej różnorodności religii wokół nas, jej rolę i funkcję w realizacji zbawienia”⁵. Jeszcze inaczej swoistość katolickiej teologii religii opisał Hans Waldenfels: „Chodzi o to, abyśmy patrzyli na inne religie z naszej perspektywy, a jednocześnie z ich punktu widzenia na naszą własną drogę, wytyczoną przez Jezusa Chrystusa”⁶.

4. Świadomie dopuszczona niejednoznaczność dopełniacza „religii” w nazwie tej dyscypliny (l. p. czy l. mn.?) przynajmniej w języku polskim wskazuje, że można mówić o dwóch jej typach. **Teologia religii** szuka w miarę szerokiego określenia religii, pomocnego w badaniu tej rzeczywistości (np. na terenie nauk psychologicznych i socjologicznych) oraz pozwalającego odgraniczyć ją od sekt czy obszarów quasi-religijnych⁷. Podejmuje ona problem genezy religii. Zajmuje się (w świetle wiary chrześcijańskiej) powszechnym doświadczeniem religijnym ludzkości, w szczególności zaś doświadczeniem objawienia (oświecenia), wiary (wierzeń), zobowiązania moralnego, modlitwy i sposobu rozumienia wspólnoty wierzących. Ponieważ jednak doświadczenie religijne konkretyzuje się w historii, w tradycjach religijnych, to dzisiaj staramy się uprawiać przede wszystkim **teologię religii** (l. mn.). Bada ona

⁵ Cyt. za: J. DUPUIS. *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*. Paris 1997 s. 23.

⁶ Por. H. WALDENFELS. *Chrystus a religie*. Kraków 2004 s. 25.

⁷ Z punktu widzenia teologii katolickiej religia jest świadomym i osobistym odniesieniem osoby ludzkiej do Świętego, któremu człowiek oddaje się przez adorację i służbę bliźnim, ujmując świat jako stworzenie, życie jako dar, zło moralne jako grzech wymagający nawrócenia i otwierając się w ten sposób (świadomie lub nieświadomie) mocą Ducha na zbawienie w Chrystusie i wspólnotę dzieci Bożych z Ojcem.

rozmaite religie i tradycje religijne w relacji do Jezusa Chrystusa i Kościoła, prowadząc refleksję nad ich znaczeniem w Bożym planie i dziejach zbawienia. Wypracowuje też zasady dialogu i współdziałania Kościoła i religii świata w zakresie troski o pokój, obrony życia i zmagania z różnymi formami niesprawiedliwości społecznej.

III. RELACJA DO TEOLOGII FUNDAMENTALNEJ

Szczególna sytuacja metodologiczna chrześcijańskiej teologii religii – twierdzi Andrzej Bronk – polega na tym, że jest ona zarazem nauką religiolologiczną (ze względu na przedmiot badania i nawiązywanie do wyników nauk religioznawczych) i teologiczną (bada religię lub religie metodą teologiczną, tj. z punktu widzenia Objawienia chrześcijańskiego). Wyrazem podwójnego charakteru jest łączne używanie metod oraz kategorii religioznawczych i teologicznych. Stara się ona swobodnie korzystać z wyników empirycznych nauk o religii, rozpatrując je w świetle Objawienia. Co to oznacza? To, że chociaż teologię religii zalicza się do nauk religiolologicznych, chociaż zajmuje się ona religiami i ma roszczenia do naukowości, to jednak w sensie metodologicznym nie jest ona nauką religioznawczą. Zajmuje się ona bowiem tymi religiami w aspekcie darowania się Boga człowiekowi w Jezusie Chrystusie jako jedynym Pośredniku i Odkupicielu⁸.

Czy jednak można ten przedmiot formalny teologii religii określić jeszcze lepiej? Można. Zawiera się w nim z pewnością **moment hermeneutyczny**: zinterpretować i zrozumieć wielość religii i ich zbawcze roszczenie w relacji do wydarzenia Chrystusowego. Jest też w nim obecny **moment apologijny** – ukazać wiarygodność przesłania chrześcijańskiego w relacji do przesłań innych religii. W takim ujęciu teologia religii jawi się jako dyscyplina bliska teologii fundamentalnej. Nic więc dziwnego, że uprawiali ją i uprawiają teologowie fundamentalni. Z pewnością zatem obszary obu dyscyplin nie są dwoma oddzielnymi kręgami. Krąg teologii religii nie zamyka się także zupełnie w kręgu teologii fundamentalnej – teologia religii zdaje się rozwijać w sposób

⁸ Por. M. NARO. *Il metodo teologico e la teologia delle religioni*. W: *Teologia delle religioni. La questione del metodo*. Red. M. CROCCIATA. Roma 2006 s. 13-34.

coraz bardziej samodzielny. Pozostaje zatem relacja dwóch kręgów o wspólnym punkcie przyciągania, którym jest darowanie się Boga w Jezusie Chrystusie i wizja człowieka – *capax Dei*.

Nie zmienia tego także rozwój **pluralistycznej teologii religii**. Usiłuje ona, jak się wydaje, przekroczyć teologię „dopełnienia”, obecną w licznych tekstach Vaticanum II, i pytać dokładniej o sens dróg rozmaitych religii, wiodących do Boga. Jej założenie jest więc także – przynajmniej w wydaniach ortodoksyjnych⁹ – zgodne z tym, o czym tu mówimy: szuka ona tego sensu w obrębie jedyne go planu zbawczego, zrealizowanego w Chrystusie. Mówi się dzisiaj również o **teologii międzyreligijnej**, przedstawionej od strony metodologicznej w najnowszej książce Claude'a Geffrego *Od wieży Babel do Pięćdziesiątnicy (De Babel à Pentecote)*. Chodzi w niej o poważne potraktowanie pryncypium dialogu międzyreligijnego: pozostając wiernym prawdzie swojej religii, spotkać innego w jego odrębności, uszanować jego roszczenie do prawdy własnej religii, przyjąć jego rozumienie religii. Jaka jest prawda religii chrześcijańskiej według Geffrego? Taka, że nie przestaje ona głosić rekapitulacji wszystkiego w Chrystusie jako Głowie, nie absolutyzując samej siebie, swojej postaci historycznej¹⁰.

Czy oznacza to, że teologia fundamentalna – przy założeniu, że teologia religii będzie nadal się rozwijać – powinna zrezygnować ze swojego tradycyjnego traktatu *De religione (Demonstratio religiosa)*? Jest faktem (powtarzam swoją starą tezę), że nie udało się jej w dobie posoborowej **dogłębne prze-myślenie traktatu *demonstratio religiosa***. W związku z utratą tożsamości przez dotychczasową apologetykę doszło wtedy do przejścia wielu klasycznych tematów teologicznofundamentalnych przez dogmatykę i filozofię Boga. Z zakresu *demonstratio religiosa*, pierwszego traktatu klasycznych podręczników apologetyki, teodycea przejęła zagadnienie argumentacji na rzecz istnienia Boga. Tam, gdzie poważnie przejęto się religiologią jako dyscypliną teologiczną, objęła ona sprawę objawienia i zbawienia na obszarze innych religii, a także uzasadnienia dialogu międzyreligijnego. Ten proces nie jest jednak nieodwracalny¹¹.

⁹ W przeciwieństwie do innych autorów uważam, że takie istnieją. Zaliczam do nich np. prace J. Dupuis'a.

¹⁰ C. GEFFRÉ. *Od wieży Babel do Pięćdziesiątnicy*. Paryż 2006 s. 137-143.

¹¹ Por. M. RUSECKI. *Wiarygodność chrześcijaństwa*. Lublin 1994 s. 173-176.

IV. ZADANIE METODOLOGICZNE: PRZYWRACANIE *DEMONSTRATIO RELIGIOSA*

Co mogłoby być znaczące w teologicznofundamentalnym przywracaniu traktatu *Demonstratio religiosa*?

Po pierwsze, odejście od klasycznej konstrukcji działów teologii fundamentalnej, tj. od wędrówki od tego, co „najdalsze” wierze chrześcijańskiej, aż do jej ekspresji w Kościele katolickim (*demonstratio religiosa, demonstratio christiana, demonstratio catholica*). Być może dopiero na końcu, już po ukazaniu wiarygodności orędzia chrześcijańskiego – trzeba umiejscawiać klasyczną problematykę *homo capax Dei*. Co pozwala mi usłyszeć to orędzie? Nie tylko rozum, ale także wiara jest odpowiedzią mojego „pragnę” na Boskie „pragnę”; że żyję w horyzoncie *convivence intime* z Bogiem. Wyraża ją biblijne odniesienie do obrazu Bożego, augustyńskie *capax Dei* i *inquietum cor*, fenomenologiczna refleksja nad autotranscendencją, „otwartością na świat”, „zaufaniem podstawowym”.

Po drugie, uświadomienie sobie, że wiarygodności, prawdziwości chrześcijaństwa nie wykażemy bez rzetelnej komparatystyki religii. Ważne jednak, żeby:

- 1) była to apologia hermeneutyczna, polegająca na rozumieniu różnic, a nie ich niwelowaniu czy negowaniu;
- 2) czerpała ona z rzetelnych konkluzji nauk religioznawczych: historii religii, antropologii, lingwistyki, socjologii i psychologii;
- 3) porównywać ideał własnej religii z praktyką w pozostałych religiach, wypowiedzi teologów chrześcijańskich z wiarą ludową u innych itp.;
- 4) porównywać poszczególne segmenty religii, a nie religie jako takie;
- 5) brać pod uwagę różnice pomiędzy religią nauczaną i religią przeżywaną.

Oto przykład takiego porównania przeprowadzonego w obrębie jednej z końcowych jednostek tematycznych wykładu teologii fundamentalnej *Kościół i świat religii – islam*.

1. Dziedzictwo przeszłości

Dzieje spotkań chrześcijaństwa i islamu to nie tylko historia wojen czy aktów terroryzmu. Gdy w czasie wędrówki ludów na Zachodzie niemal

utracono spuściznę klasycznej filozofii greckiej, zachowali ją i przekazali chrześcijanom Arabowie. Z muzułmanami spotykał się św. Franciszek z Asyżu. W *Regule* (1221) zapisał on m.in.: „Bracia wyruszający na misję mogą w dwojaki sposób duchowo wędrować pomiędzy [muzułmanami]. Jeden sposób polega na tym, że nie zaczynają sporu czy kłótni, lecz ze względu «na wolę Bożą poddani są każdemu ludzkiemu stworzeniu» (1P 2, 13) i wyznają, że są chrześcijanami”. W ten właśnie sposób bł. Karol de Foucauld (zm. 1916) usiłował wraz ze swymi braćmi żyć po chrześcijańsku w świecie islamu. Wysiłek ten podejmują także, pomimo bezpośredniego zagrożenia życia, trapiści w Maroku i Algierii, jak i polskie siostry karmelitaniki w klasztorze założonym przez bł. Marię od Jezusa Ukrzyżowanego (Małą Arabkę, Miriam Baouardy) w Betlejem¹². Wielkie świadectwo głębokiego zrozumienia potrzeby dialogu katolicko-muzułmańskiego pozostawił w swoim słynnym testamencie o. Christian de Chergé, opat klasztoru trapistów w Tibhirine, porwany, a następnie zamordowany wraz z sześcioma współbraćmi (21 V 1996): „Nie potrafię życzyć sobie śmierci. Wyznanie tego wydaje mi się ważne. W istocie bowiem nie wiem, jak mógłbym się cieszyć, że naród, który kocham, zostanie oskarżony o zamordowanie mnie. Zbyt wysoka to cena za to, co być może nazwą «laską męczeństwa». Zapłaci ją bowiem Algierczyk. Zbyt wysoka, kimkolwiek będzie, szczególnie jeśli będzie przekonany, że działa w wierności temu, co uważa za islam. Znam nienawiść, z którą można traktować Algierczyków. Znam też karykaturalne formy islamu, które są natchnieniem pewnego typu islamizmu. Jest rzeczą zbyt łatwą uspokoić swoje sumienie, utożsamiając tę drogę religijną z integralizmem ekstremistów. (...). Ufam, że wystarczająco pokazywałem wszystkim, co zawdzięczam islamowi, odnajdując w nim często ową przewodnią nić Ewangelii, którą poznałem na kolanach matki, mego pierwszego Kościoła, właśnie tu, w Algierii, już wtedy w poszanowaniu wiary muzułmańskiej”.

2. Etapy i formy dialogu dzisiaj

Także Urząd Nauczycielski Kościoła podejmuje dzisiaj wysiłki w celu zbliżenia obu religii. Choć w sferze praktycznej zbliżenie to dokonywało się

¹² „Drugi sposób to ten – napisał św. Franciszek w *Regule* – że kiedy widzą, że się to Panu podoba, głoszą Słowo Boże”.

już wcześniej (por. piękna działalność nuncjusza Angelo Giuseppe Roncalliego – bł. Jana XXIII – w Konstantynopolu), oficjalnie rozpoczęło się stosunkowo późno. Wystarczy bowiem przypomnieć, że pierwszą urzędową wypowiedzią Kościoła na temat islamu była deklaracja *Nostra aetate* (3). W 1985 r. Jan Paweł II i król Hassan II (uważany przez muzułmanów za potomka Mahometa i przywódcę sunnitów) wymienili znak pokoju, podkreślając przy tym, że jest wiele wspólnych cech w obu wielkich religiach. Następnie papież, nawiązując do deklaracji *Nostra aetate*, powiedział do 80 tysięcy młodych muzułmanów na stadionie w Casablance: „Chrześcijanie i muzułmanie! Wiele razy w przeszłości wzajemnie się nie rozumieliśmy i czasem ze sobą walczyliśmy czy to w polemikach, czy to na wojnach. Dzisiaj wierzę, że Bóg wzywa nas, abyśmy to zmienili. Musimy się wzajemnie poważać i zachęcać przez dobre uczynki na drodze do Boga”. Nadto od ponad 30 lat Papieska Rada ds. Dialogu Międzyreligijnego wysyła orędzie do muzułmanów z okazji święta Id al-Fitr i wielu muzułmanów przyjmuje ten gest jako znak wzrastającej przyjaźni między katolicyzmem i islamem. W ostatnich latach Rada ta ustanowiła także Komitet Łączności z międzynarodowymi organizacjami islamskimi i z uniwersytetem al-Azhar w Egipcie.

3. Przesłanki dialogu

Jakie są główne przesłanki doktrynalne dialogu Kościoła z islamem?

– Islam zawiera pierwiastki prawdy i uświęcenia, które mogą inspirować do wejścia na drogę zbawienia Chrystusowego. „Plan zbawienia – stwierdza się w konstytucji o Kościele – obejmuje także i tych, którzy uznają Stworzyciela, wśród nich zaś przede wszystkim muzułmanów; oni bowiem, wyznając, że zachowują wiarę Abrahama, czczą wraz z nami Boga jedyne i miłosiernego, który sądzić będzie ludzi w dzień ostateczny” (16).

– Spośród pięciu filarów trzy: modlitwa, jałmużna i post znajdują uznanie w nauce Vaticanum II jako zasadnicze wartości życia religijnego, wspólne islamowi i katolicyzmowi. Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich we wspomnianej pierwszej oficjalnej wypowiedzi podkreśla, że „muzułmanie cenią życie moralne i oddają Bogu cześć głównie przez modlitwę, jałmużny i post” (3). „Zarówno chrześcijanie, jak i muzułmanie – proklamował Jan Paweł II w meczecie w Damaszku w 2001 r. – zgadzają się, że spotkanie z Bogiem w modlitwie jest niezbędnym pokar-

mem naszych dusz, bez którego nasze serce usycha, a nasza wola nie dąży do dobra, lecz ulega złu” (2).

– Islam zawiera elementy wielkiej tradycji biblijnej, z czcią odnosi się do Jezusa, szanuje Maryję. „Krocząc drogą życia ku niebieskiemu przeznaczeniu – mówił dalej Jan Paweł II w Damaszku – chrześcijanie czują bliskość Maryi, Matki Jezusa; także islam czci Maryję i pozdrawia ją jako «wybraną spośród wszystkich kobiet świata» (Koran, III, 46). Dziewica z Nazaretu, Pani z Saidnaja, nauczyła nas, że Bóg broni pokornych i «rozproszył pyszniących się zamysłami serc swoich» (Łk 1, 51)”.

– Mahomet w swym życiu niewątpliwie dawał świadectwo o Bogu jedynym, był człowiekiem wiary i rozwiniętej duchowości, potrafił pozostać wielkodusznym w godzinie zwycięstwa, przypominał o obowiązku pomocy wdowom i sierotom.

4. Podstawowy punkt krytyczny – redukcja Objawienia

Islam i jego założyciel przynoszą ze sobą jednak **poważną ambiwalencję**: słabo włączone elementy innych religii, a nadto ludzkie słabości i grzech oraz rozwijanie swoich poglądów na zasadzie prostej negacji prawd chrześcijańskich. Istotę tej ambiwalencji Jan Paweł II ukazuje w książce *Przekroczyć próg nadziei*: „Dla każdego, kto znając Stary i Nowy Testament, czyta z kolei Koran, staje się rzeczą jasną, że **dokonał się w nim jakiś proces redukcji Bożego Objawienia**. Nie można nie dostrzec tego, co Bóg sam o sobie powiedział, naprzód w Starym Testamencie przez proroków, a ostatecznie w Nowym Testamencie przez swojego Syna. Całe to bogactwo samoobjawienia się Boga, które stanowi dziedzictwo Starego i Nowego Przymierza, zostało w jakiś sposób w islamie odsunięte na bok”.

5. Różnica w rozumieniu Boga

Wprawdzie islam – jak pokazaliśmy – niekiedy przedstawia Allaha jako Boga bardzo bliskiego, obdarza Go najpiękniejszymi imionami, jakie zna ludzki język, „ale ostatecznie – podkreśla dalej Jan Paweł II – jest to Bóg pozaświatowy, Bóg, który pozostaje tylko Majestatem, a nie jest nigdy Emanuelem, Bogiem z nami”. Dzieje się tak dlatego, że w przekonaniu islamu nieskończony, święty Bóg nie może objawić, dać siebie – objawia On wyłącznie swoje słowo, wolę.

6. Odrzucenie idei zbawczego pośrednictwa

Islam zachęca do życia Bożego i zbawienia, nie jest jednak „religią odkupienia. Nie ma w nim miejsca dla krzyża i zmartwychwstania, chociaż jest wspomniany Jezus, ale jedynie jako prorok przygotowujący na przyjęcie ostatecznego proroka – Mahometa. Wspominana jest także Maryja, Jego dziewicza Matka. Ale tylko tyle. Nie ma całego dramatu odkupienia”. Zachodzi jeszcze inna, zasadnicza różnica pomiędzy Jezusem a innymi założycielami religii, pośród nich zaś z Mahometem: gdyby Jezus „był tylko «mędrce» jak Sokrates, gdyby był «prorokiem» jak Mahomet, gdyby był «oświeconym» jak Budda – nie byłby z pewnością tym, kim jest. **Jest zaś jedynym pośrednikiem pomiędzy Bogiem i ludźmi**”.

7. Brak zrozumienia dla Kazania na górze i krzyża

Z „redukcją Bożego Objawienia” (w sensie braku zrozumienia dla Boga, darującej się Miłości) łączy się brak zrozumienia dla Kazania na górze i krzyża. Koran nie ukrywa, że Mahomet był podstępny, prowadził wojny, uciekał się do przemocy, popełniał zabójstwa, a po śmierci Chadidży miał 13 żon i był panem wielkiego haremu. „Jego życie – zauważa abp Henryk Teissier, metropolita Algieru – przypomina nam raczej czasy Salomona niż tekst ewangelicznych błogosławieństw”. Grzech jest obecny również w chrześcijaństwie, ale nie dotyczy on Chrystusa i Jego Objawienia. Gdy chrześcijanie głoszą przemoc, nie wolno im powołać się na Chrystusa – Boga miłości i pojednania. Natomiast wyznawcy islamu mogą w analogicznych sytuacjach powołać się na Mahometa.

8. Radykalna negacja wiary w Trójcę Świętą

Podstawową różnicą między islamem a chrześcijaństwem jest chrześcijańska wiara w Trójcę Świętą (por. Sura 4, 171) – konsekwencja pełni Objawienia w Chrystusie. Islam rozwinął swoją naukę o Bogu w opozycji do chrześcijaństwa. Przywołajmy jeszcze raz kluczowy fragment książki *Przekroczyć próg nadziei*: „(...) przez to, że [Chrystus] Boga nazwał swoim Ojcem, że tego Boga tak bardzo objawiał sobą, iż zaczęto odnosić wrażenie, że za bardzo [zbliżył się do człowieka]! W pewnym sensie człowiek już nie mógł tej bliskości wytrzymać i zaczęto protestować. Ten wielki pro-

test nazywa się naprzód Synagogą, a potem Islamem (...). W pewnym sensie słusznie więc można mówić, że Bóg za bardzo odsłonił się człowiekowi w tym, co jest najbardziej Boskie, co jest Jego wewnętrznym życiem; odsłonił się w swej Tajemnicy”. Chrześcijaństwo, jak widać, jest świadome dramatyzmu prawdy o Trójcy Świętej. Podkreśla jej sens jako misterium, a zarazem jako objawienia wewnętrznego życia w jedynym Bogu. Czy można zrozumieć Jezusa bez Jego tajemniczego *Abba*?

9. Niezastosowanie krytyki historyczno-literackiej do Koranu

Słabością islamu jest m.in. niezastosowanie do Koranu krytyki historyczno-literackiej. Ujawniłaby ona zależność księgi od judaizmu i chrześcijaństwa, a nawet literatury apokryficznej i poglądów gnostyckich. Problemem jest obecność w Koranie twierdzeń całkowicie przeciwstawnych: jeden werset mówi, że nie ma przymusu w sprawach religijnych, inne nawołują, aby atakować tych, którzy są przeciwni Bogu i Jego prorokowi. Islamscy badacze wprawdzie rozróżniają wersety koraniczne, które mają wartość absolutną, od zasad, które są uwarunkowane historycznie. Nigdy jednak nie dokonano tego w sposób systematyczny i kompletny – jak uważa Samir Khalil Samir SI.

10. W obliczu terroryzmu

Wystarczy wspomnieć kilka dat: 11 września 2001 – Nowy Jork, 11 kwietnia 2004 – Madryt, 7 lipca 2005 – Londyn, nie zapominając o Afganistanie, Iraku, czy tragedii Północnej i Środkowej Afryki... Wielu zastanawia się, czy nie miał racji Samuel Huntington, który zapowiadał, że po „zderzeniu” nacjonalizmów, które charakteryzowało cały XIX w., po „zderzeniu” ideologii XX w., w XXI w. przyjdzie – jeszcze bardziej naznaczone przemocą – „zderzenie” cywilizacji. Tę właśnie tezę, uzupełnioną przekonaniem o defetyzmie Zachodu, głosiła Oriana Fallaci, wybitna włoska dziennikarka i pisarka (zm. 2006). Wyrażała ona najbardziej czarne myśli Europejczyków. Twierdziła, że choć muzułmanie często mają obywatelstwo francuskie, niemieckie czy angielskie, to nie chcą stać się integralną częścią dziejów i kultury tych krajów. Twierdzi, że terroryzm islamski jest ucieleśnieniem globalnej ofensywy zwanej *Revival Islam*, mającej na celu zniszczenie zarówno chrześcijaństwa, jak i świeckiej kultury Zachodu.

Fallaci zarzucała Janowi Pawłowi II i Benedyktowi XVI naiwną wiarę, że muzułmanie zgodzą się na dialog z chrześcijanami. Przypominała, że ze śledztwa przeprowadzonego po zamachach w Londynie przez „Daily Telegraph” wynika, że 24% angielskich muzułmanów odnosi się z sympatią do motywów znajdujących się u podstaw zamachów z 7 lipca 2005 r.; 32% utrzymuje, że „muzułmanie powinni położyć kres dekadencjonalnej cywilizacji Zachodu”; 14% wyznaje, że nie ma poczucia obowiązku powiadomienia policji o tym, że jest przygotowywany zamach, a jeszcze mniej, gdy imam podżega do świętej wojny. Problemy są realne i rodzą się nie tylko ze złego rozumienia islamu, ale także z przyzwolenia Koranu i Mahometa do używania przemocy. Czy Fallaci zdawała sobie jednak sprawę z tego, że wielu tradycyjnych muzułmanów europejskich (w Bośni, Hercegowinie, Polsce) przez wieki żyło w prawdziwym pokoju? Czy nie utożsamiała ona wszystkich muzułmanów z terrorystami? Mustafa Cerić, mufti Bośni i Hercegowiny, wystosował do Europejczyków podczas VI Zjazdu Gnieźnieńskiego apel: „(...) nie wińcie każdego muzułmanina przez kolejne dziesięć wieków za to, co stało się w Nowym Jorku, Madrycie i Londynie, tak jak przez dziesięć wieków winiliście Żydów za ukrzyżowanie Chrystusa”. Warto pamiętać też o wypowiedzi Benedykta XVI z 20 lipca 2005 r., po ataku na Londyn. Papież nie zgodził się wtedy z tezą, że terroryzm o podłożu muzułmańskim to rodzaj wojny religii – islamu z chrześcijaństwem. Autorami ataków – przypomniał Ojciec Święty – są małe grupy fanatyków. I dodał, że o ile terroryzm jest irracjonalny i zamknięty na dialog, to wytrwały dialog między religiami monoteistycznymi jest zaproszeniem do porzucenia terroryzmu.

11. Problem asymetrii dialogu

Muzułmanie coraz bardziej domagają się tolerancji w krajach tradycyjnie chrześcijańskich. Chodzi im głównie o zezwolenia na budowę meczetów, możliwość obchodzenia własnych świąt i odbywania rytualnych modlitw w trakcie pracy, o prawo do rytualnego uboju itp. W swych żądaniach posuwają się tak daleko, że np. we Francji zabrania się dziewczętom muzułmańskim brania udziału w zajęciach wychowania fizycznego. Z drugiej strony wiadomo, że kraje o tradycji islamskiej są krańcowo nietolerancyjne wobec mniejszości

chrześcijańskich. Nie można odpłacać złem za zło i warunkować jednej nietolerancji drugą. Szanując prawa mniejszości muzułmańskich, należy zdecydowanie domagać się takiego samego poszanowania praw chrześcijan.

12. Sprawa partnera dialogu

W islamie nie ma najwyższego autorytetu. Gdy w 1934 r. Ataturk zlikwidował kalifat, islam pozostał „bez głowy” (Samir Khalil Samir SI). Podejmowane są próby, aby tę funkcję (drogą kalifatu kordobskiego) przejął sułtan marokański (por. spotkanie Jana Pawła II z Hassanem I w 1978 r.), Arabia Saudyjska lub kairski uniwersytet Al-Azhar. Praktycznie nie udaje się tego zrealizować. Ciągłe powraca więc problem, z kim prowadzić dialog.

V. ZADANIE METODOLOGICZNE: WŁĄCZENIE DO SEMINARYJNEGO WYKŁADU Z RELIGIOLOGII ELEMENTÓW TEOLOGII RELIGII

Polskie *Ratio studiorum* w zbyt małym stopniu uwzględnia elementy teologii religii. Studenci licznych instytutów polskich wydziałów teologicznych i seminariów duchownych nie tylko nie słyszą o zbawieniu ludzi żyjących poza Kościołem, o stosunku Kościoła do reinkarnacji, o głównych elementach dialogu z judaizmem czy islamem, o sekularyzacji, ale nie mają nawet rzetelnego wykładu z historii i głównych zasad wielkich religii świata oraz dialogu Kościoła z nimi. W postulowanej tu religiologii chodziłoby zatem o wykazywanie:

I) jak doświadczenie chrześcijańskie pozwala nam rozumieć inne religie współczesnego świata i otwiera na dialog z nimi;

II) jak doświadczenie chrześcijańskie pozwala spojrzeć na wspólne religiom doświadczenia wszechmocy, wszechwiedzy Boskiej, objawienia, modlitwy i zbawienia;

III) jak refleksja nad innymi religiami prowadzi nas do odkrycia i ukazania specyfiki chrześcijaństwa.

Można by do tak rozumianej religiologii włączyć następujące jednostki tematyczne:

- 1) religioznawstwo i religiologia, etnologia, psychologia, socjologia (socjologizm i psychologizm) oraz teologia religii;
- 2) etymologiczne i strukturalne określenia religii;
- 3) fenomenologia religii: geneza, istota, główni przedstawiciele; fenomenologiczne określenia religii;
- 4) próby definiowania religii od strony funkcji, definicja w teologii religii;
- 5) przyrodniczo-gnozeologiczne i psychologizujące ujęcia genezy religii i ich krytyka;
- 6) ewolucjonizm religioznawczy: fetyszyzm, animizm, manizm, magia i magizm – omówienie i krytyka;
- 7) geneza, program, rezultaty i korekta szkoły kulturowo-historycznej;
- 8) filozoficzna i teologiczna refleksja nad genezą religii: zarys problemu, dwa przykłady refleksji, wnioski;
- 9) dzieje judaizmu „pobiblijnego”;
- 10) problem tożsamości żydowskiej:
 - a) judaizm reformowany;
 - b) wczesny ruch ortodoksyjny;
 - c) judaizm zsekularyzowany;
 - d) judaizm konserwatywny;
- 11) geneza ruchu syjonistycznego – powstanie państwa Izrael i jego losy (do dnia dzisiejszego);
- 12) istota wiary żydowskiej: *erez Israel* (kto jest Żydem?), pojęcie Boga, wyznanie wiary, prymat Tory, mesjanizm, etyka, święta, eschatologia;
- 13) antysemityzm – *szoa* – odpowiedź współczesnego Kościoła;
- 14) stosunek chrześcijaństwa do judaizmu:
 - a) w Nowym Testamencie;
 - b) przez stulecia;
 - c) w działaniach Jana Pawła II i Stolicy Apostolskiej;
 - d) najważniejsze elementy współczesnej teologii Izraela;
- 15) Żydzi w Polsce: dzieje; problemy dialogu dzisiaj; propozycje pastoralne;
- 16) Mahomet – życie, dzieło i jego ocena z punktu widzenia chrześcijaństwa;
- 17) Koran – geneza, układ, znaczenie w życiu islamu; interpretacja wybranej sury;
- 18) Jezus, Maryja i chrześcijanie według Koranu; islam a chrześcijaństwo;

- 19) zasadnicze elementy wiary muzułmańskiej:
 - a) obraz Boga;
 - b) aniołowie i inne duchy;
 - c) antropologia;
 - d) eschatologia (problem pośrednictwa);
 - e) moralność;
 - f) duchowość;
- 20) pięć filarów islamu;
- 21) projekt społeczny islamu, podziały w islamie, fundamentalizm, islam a chrześcijaństwo;
- 22) hinduizm: geneza, objawienie, tradycja, guru (Gandhi), jedność i wielość, Brahman i atman, bóstwa osobowe;
- 23) hinduizm: dharma (guny, warny, etapy życia, karman, wartości, joga, moksza);
- 24) hinduizm a chrześcijaństwo (zob. *Nostra aetate*);
- 25) buddyzm: życie Buddy – cztery szlachetne prawdy;
- 26) buddyzm: filozofia czy religia? A-teizm buddyjski w świetle interpretacji *Przekroczyć próg nadziei* Jana Pawła II (nirwana, etyka buddyjska);
- 27) hinajana (terawada), mahajana, lamaizm, zen;
- 28) Budda a Chrystus – buddyzm a chrześcijaństwo;
- 29) sekty: definicja, podział, przyczyny wzrostu zainteresowania, oddziaływanie duszpasterskie;
- 30) świadkowie Jehowy, mormoni, Hare Kriszna, scjentologia;
- 31) reinkarnacja: pojęcie, formy i przyczyny wzrostu zainteresowania;
- 32) wiara w reinkarnację a wiara w Zmartwychwstanie;
- 33) zbawienie osób nienależących do Kościoła: podstawy tezy *Extra Ecclesiam nulla salus* oraz poglądów mówiących o możliwości zbawienia pogan w Piśmie Świętym i nauczaniu Kościoła;
- 34) zbawienie osób nienależących do Kościoła: nauczanie II Soboru Watykańskiego (zwłaszcza KK 13-16) i współczesnej teologii religii.

Uprawianie tak rozumianej dyscypliny w seminariach i w ramach podstawowych studiów teologicznych jest dzisiaj palącą potrzebą. „Zadaniem teologii – stwierdza Eugeniusz Sakowicz – jest ukazanie specyfiki wiary chrześcijańskiej na tle innych religii. Rozwińmy to stwierdzenie. Świat

współczesny charakteryzuje się wielością światopoglądów, kultur, a zatem również postaw i stylów życia. Coraz częściej mówi się o pluralizmie religijnym. Pośród różnych religii doby współczesnej chrześcijaństwo jest jedyne w swoim rodzaju, a zatem wyjątkową, oryginalną. Założycielem religii Chrystusowej jest sam Bóg. Wszechmogący, wszechpotężny, pełen dobra, prawdy i piękna Trójjedyny Bóg ukazał ludziom Miłość miłosierną. Druga Osoba Boska – Syn Boży wszedł w historię ludzkości, w codzienność, w człowieczą niedolę, w przestrzeń bólu egzystencjalnego, cierpienia, poczucia winy i rozpacz. Odpowiedzią człowieka na niczym nieograniczoną Miłość Boga – Stwórcy, Odkupiciela i Uświęciciela – jest wiara chrześcijańska. Jej specyfika staje się wyraźna i bardziej «czytelna» w kontekście innych religii¹³.

¹³ E. SAKOWICZ. *Religioznawstwo – przewodnik tematyczny*. Lublin 2005 s. 25.