

Ks. dr hab. Krystian Kałuża, prof. UO
Instytut Nauk Teologicznych UO
Uniwersytet Opolski
ul. Drzymały 1A
45-342 Opole

RECENZJA ROZPRAWY DOKTORSKIEJ

S. mgr lic. Tereza Huspeková CHR
pt. „Teologia w kontekście antropologii religii. Dialog z myślą Bensona Salera”,
Kraków 2018, ss. 469 (wydruk komputerowy)
napisanej w Instytucie Teologii Fundamentalnej, Ekumenii i Dialogu
Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie
pod kierunkiem Ks. dra hab. Damiana Wąska, prof. UPJPII

Na gruncie badań naukowych szczególną wartość mają badania interdyscyplinarne, ponieważ pozwalają zobaczyć i przeanalizować problemy, które rodzą się na obrzeżach różnych dyscyplin naukowych. Przedstawiona do recenzji rozprawa doktorska jest przykładem tego typu projektów badawczych. Jej dodatkowy walor polega na tym, iż rzadko pojawiają się prace usiłujące łączyć badania teologiczne z badaniami z zakresu antropologii religii. Wynika to przede wszystkim z metodologicznej rozdzielności obydwu dziedzin naukowych. Trudności, jakie się tutaj rodzą, podobne są do tych, które pojawiają się w przypadku relacji teologii do nauk przyrodniczych. Mamy więc do czynienia z zaproszeniem Czytelnika do budowania „mostu” łączącego teologiczne badania nad fenomenem religii z badaniami empirycznymi, w które wpisuje się również antropologia religii Bensona Salera. Antycypując ocenę końcową można stwierdzić, że lektura dysertacji jest intelektualną przygodą dla tych, którym leży na sercu otwarcie się teologii na dialog naukami religioznawczymi, w tym z psychologią ewolucyjną i religioznawstwem kognitywnym.

1. Przedmiot, cel i metoda rozprawy

Przedmiotem dysertacji jest możliwość dialogu teologii z antropologią religii, którą zalicza się do empirycznych nauk o religii. Za miejsce spotkania obydwu dziedzin Doktorantka obrała zjawisko ludzkiej religijności, które analizuje w świetle myśli amerykańskiego antropologa Bensona Salera (1930-2021). W szczególności chodzi o dwa wątki jego twórczości: po pierwsze, o jego specyficzne podejście do problemu konceptualizacji religii, kwestionujące niektóre klasyczne ujęcia religii jako zjawiska *sui generis*, zasadniczo różnego od innych zjawisk kulturowych, a po drugie o jego naturalistyczne podejście do genezy religii, zakorzenione w kognitywistyce religii i psychologii ewolucyjnej (s. 8). Już w tym miejscu pojawia się pewna wątpliwość dotycząca stosowanej terminologii. Otóż Doktorantka zamiennie używa pojęcia ludzkiej religijności oraz pojęcia religii (np. s. 178, 219, 225, 247, 249), co wyma-

ga uzasadnienia. Religia i religijność nie są bowiem tym samym, a zamienne stosowanie obydwu terminów rodzi dodatkowe problemy, o których w dalszej części recenzji.

Cel dysertacji został jasno określony: chodzi, po pierwsze, o stworzenie ram metodologicznych dla kreślenia relacji obydwu obszarów wchodzących w dialog, po drugie, o opracowanie koncepcji religijności w ujęciu Bensona Salera oraz, po trzecie, o wskazanie kierunków refleksji teologicznej, które mogłyby czerpać z dorobku amerykańskiego antropologa (s. 8-9). Ów potrójny cel Doktorantka skutecznie realizuje w trzech kolejnych rozdziałach, składających się na całość dysertacji.

Autorka wiele miejsca poświęca założeniom metodologicznym, wokół których konstruuje strukturę pracy. Jest to bez wątpienia jeden z walorów dysertacji, który zasługuje na szczególną uwagę. Docenić należy już sam zamysł badawczy, polegający na budowaniu „mostu” łączącego teologię z antropologią religii, która z założenia przyjmuje perspektywę naturalistyczną, zwłaszcza gdy idzie o genezę religii oraz jej funkcje w życiu jednostki i społeczeństwa. Jak trudne to zadanie wie każdy, kto ma świadomość odrębności metodologicznej obydwu dziedzin. Ponieważ nie istnieją standardowe sposoby postępowania w tej kwestii, Doktorantka musiała opracować własną koncepcję relacji teologii do nauk religioznawczych. Jest to bez wątpienia jej oryginalny wkład w rozwój badań religioznawczych w Polsce, zwłaszcza w aspekcie interdyscyplinarności, która wymaga ogromnej czujności i precyzji metodologicznej. Na czym konkretnie polega zaproponowany w dysertacji model relacji „teologia – antropologia religii”?

Unikając stanowisk skrajnych, wyrażających się bądź to w integracji, bądź to w oddzieleniu od siebie obydwu dziedzin, Doktorantka zaproponowała inspirowany chrystologią model „odrębności-bez-oddzielenia” (s. 63). Dzięki temu „odrębne-i-niepomieszane” dyskursy mogą zachować swoją autonomię i integralność, a jednocześnie pozostają otwarte na wymianę pojęć i idei. Następnie, nawiązując do myśli Andrzeja Anderwalda, Autorka uszczegóławia ten ogólny obraz, podając sześć kryteriów określających zasady budowania „mostu” między teologią a antropologią religii. Są to: kryterium autonomii, kryterium integralności, kryterium respektowania granic, kryterium językowej otwartości, kryterium poznawczo-interpretacyjnej otwartości oraz kryterium ostrożności znaczeniowej wyrażen (s. 64).

Od strony teologii (fundamentalnej), którą Doktorantka przyjmuje jako właściwą perspektywę prowadzonych przez siebie badań (s. 79), zaproponowana metoda sięga do koncepcji „loci theologici”, w ramach której obszar antropologii traktowany jest jako jedno z „miejsc zewnętrznych”, pobudzających do refleksji nad religią, religiami oraz samym człowiekiem (s. 74). Po stronie empirycznych nauk o religii refleksja dotyczy antropologii religii, która podchodzi do religii jako zjawiska ludzkiego w kontekście całokształtu kultury i społeczeństwa. Takie podejście rodzi problem redukcjonizmu, z którym Autorka mierzy się rozdziale III.2 („Między redukcjonizmem a redukcją”) dysertacji.

Dzięki tak określonej relacji między teologią a antropologią religii Doktorantce w dużej mierze udało się zrealizować wymienione wyżej cele badawcze. Nie znaczy to, że osiągnięty skutek jest w każdym aspekcie zadawalający. Przeciwnie, zaproponowane rozwiązania, zwłaszcza w kwestii genezy religii, domagają się uściślenia, pogłębienia, a także korekty, chociażby z uwagi na brak sprecyzowanej relacji między religią a religijnością człowieka. W mojej opinii zabrakło także pogłębionej refleksji nad samym naturalizmem, który odrzuca „sui-genetyczne” podejście do religii, redukując ją do zjawiska kulturowego, obok nauki,

sztuki i innych wytworów człowieka. Wydaje się, że Autorka bez zastrzeżeń przyjmuje naturalistyczny obraz świata kreowany przez współczesne przyrodoznawstwo, który następnie próbuje zintegrować z teologicznym obrazem świata, gdzie istotną rolę odgrywa aspekt „ponad-naturalny” (nadprzyrodzony), z zasady niedający się zredukować do jednego z elementów natury. Między Stwórcą a stworzeniem istnieje bowiem nieprzekraczalny dystans. W ten sposób powstaje pytanie o granice między teologią a nauką (*science*), teologią (religią) a religioznawstwem. Zaproponowany model „odrębności-bez-oddzielenia” uważam za obiecujący, choć w pewnych punktach zbyt koncyliacyjny. Doktorantka włożyła wiele wysiłku, by pokazać jego skuteczność, jednak – jak sama zaznacza – jej rozważania dostarczają jedynie szkicu, zarysowują pewną perspektywę, nie dając gotowego systemu (s. 174). Tym bardziej należy docenić powzięty przez nią projekt badawczy, który wymagał dużej kreatywności, odwagi i samodzielności myślenia.

2. Literatura, aparat krytyczny i język dysertacji

Oceniając formalną stronę dysertacji warto podkreślić jeszcze dwie kwestie. Pierwsza dotyczy literatury, druga języka. Gdy idzie o dobór literatury należy stwierdzić, iż Doktorantka oparła swoje badania na tekstach źródłowych, reprezentatywnych dla B. Salera. Przy tym nie pominęła polskich autorów, zajmujących się problematyką religioznawczą (A. Anderwald, A. Bronk, K. Kałuża, Ł. Kamykowski, Z. Kubacki, I.S. Ledwoń, M. Rusecki i in.). Jest to bez wątpienia duży plus dysertacji. Podział bibliografii na publikacje B. Salera (ułożone w porządku chronologicznym), dokumenty Magisterium Kościoła i literaturę pomocniczą koresponduje z przedmiotem rozprawy i założonymi celami badawczymi. Sposób zapisu bibliograficznego jest poprawny, odpowiadający standardom przyjętym w polskiej literaturze naukowej.

Docenić należy także język opracowania. Autorka umiejętnie posługuje się fachową terminologią religioznawczą i teologiczną, a przy tym unika neologizmów i naukowego żargonu. W pracy występują jedynie nieliczne błędy interpunkcyjne i literowe (np. s. 104, 120, 121, 135, 152, 170). Doktorantka jasno i precyzyjnie wyraża swoje myśli oraz dba o spójność dyskursu. Docenić należy samodzielność prowadzonych wywodów, trafność wyciąganych wniosków oraz dużą umiejętność syntezy. Autorka jasno formułuje problemy badawcze i prowadzi do ich rozwiązania. Wszystko to sprawia, iż pracę czyta się z dużą przyjemnością i intelektualną satysfakcją. Jedyna uwaga krytyczna, jaka się nasuwa, dotyczy sporej ilości powtórzeń. Jeśli praca będzie publikowana, do czego zachęcam, warto zastanowić się nad zminimalizowaniem streszczeń (pisanych kursywą), które często powtarzają treści poszczególnych paragrafów. Można by je ograniczyć do podsumowań na końcu rozdziałów, przy czym w rozdziale III – i to jest pewna niekonsekwencja – Autorka z niewiadomych powodów zrezygnowała z tej praktyki.

Podsumowując powyższe rozważania należy stwierdzić, iż pod względem formalnym dysertacja S. mgr lic. Terezy Huspekovej spełnia wszelkie wymagania stawiane tego typu opracowaniom.

3. Struktura i ocena merytoryczna rozprawy

Struktura pracy jest poprawna i odpowiada treści rozprawy. Trzy rozdziały podzielone na mniejsze jednostki tworzą spójną całość i stanowią główną osnowę dysertacji. We *Wstępie* Autorka określa przedmiot i cel swoich badań, omawia strukturę pracy oraz charakteryzuje zastosowaną metodę badawczą (s. 3-10). Rozdział pierwszy (s. 11-80) poświęcony jest zagadnieniom metodologicznym. Doktorantka podkreśla, że swoje rozważania będzie prowadziła z punktu widzenia teologii, przy czym miejscem spotkania obydwu dziedzin: teologii i antropologii religii będzie religia (s. 11) / zjawisko ludzkiej religijności (s. 79). Zaproponowany tutaj model relacji „odrębności-bez-oddzielenia” ma charakter „modelu doświadczalnego”, tzn. nie jest gotową teorią na temat funkcjonowania obydwu dyskursów religiologicznych, lecz stanowi zbiór luźnych hipotez, którego celem jest wskazanie kierunków dalszych badań, i który winien być weryfikowany wobec całości systemu nauk teologicznych (s. 80).

Rozdział drugi (s. 81-142) poświęcony jest w całości koncepcji religii B. Salera. Przedmiotem analiz są tu dwa klasyczne zagadnienia religiologiczne: kwestia konceptualizacji religii (l. poj.) oraz problem genezy religii (l. poj.). Pierwsze zagadnienie, które szczegółowo omawia Doktorantka, w zasadzie nie wnosi nic nowego. Niemożność podania jednej, uniwersalnej i powszechnie akceptowalnej definicji religii jest problemem od dawna znanym i dobrze opisanym w literaturze przedmiotu. Saler stara się rozwiązać ów problem sięgając do koncepcji „podobieństw rodzinnych” L. Wittgensteina oraz klasyfikacji politetycznych, zaczerpniętych ze środowiska biologów i przyrodników (s. 118-130). Odrzucenie jednego, ogólnego pojęcia religii, które pozwalałoby na jasne rozróżnienie między religią a nie-religią, ma między innymi pomóc w rozwiązaniu ciężącego na antropologii religii problemu etnocentryzmu. Otóż rozmycie pojęcia religii pozwala rozszerzyć badania etnograficzne także na te obszary kulturowe, które nie spełniają kryteriów wyznaczonych przez esencjalne definicje religii, powstałe na bazie chrześcijaństwa jako religii paradygmatycznej. Z drugiej strony aby nie dopuścić do całkowitego zatarcia granic między religią a nie-religią, co skutkowałoby niemożnością określenia przedmiotu badań religiologicznych, Saler proponuje wprowadzenie pojęcia prototypu. Chodzi o pierwsze lub oryginalne modele religii, typowe dla kultury Zachodu, które będą dla antropologów wskazówką dla budowania modeli religii w ramach niezachodnich kultur i społeczeństw (s. 131). Mimo tych zabiegów etnocentryzm kategorii stosowanych w badaniach nad religią jest zdaniem Salera nieunikniony i należy go po prostu zaakceptować. Badacz powinien zrobić to jednak w sposób świadomy i zreflektowany (s. 99).

Druga kwestia poruszana w ramach rozdziału drugiego dotyczy genezy religii. Jest to niewątpliwie problematyka o wiele bardziej interesująca, zwłaszcza, że Saler rozpatruje ją w perspektywie religioznawstwa kognitywnego i psychologii ewolucyjnej. Analizując dorobek naukowy amerykańskiego antropologa w tym zakresie Doktorantka dochodzi do wniosku, że jego podejście bazuje na założeniu o istnieniu pewnych mechanizmów właściwych dla człowieka jako gatunku, sprawiających, że ludzie wytwarzają rozmaite zjawiska, które w kulturze zachodniej i w kontekstach pod jej wpływem zwykło nazywać się „religią” (s. 146). Szukając podejścia najbardziej korzystnego dla wyjaśnienia tych procesów i zjawisk, Saler odwołuje się do teorii z dziedziny religioznawstwa kognitywnego (*cognitive science of religion, CSR*), które podchodzi do religii jako do fenomenu generowanego przez pewne ogólne mechanizmy poznawcze, będące źródłem zarówno zjawisk kojarzonych z „religią”, jak i innych fenome-

nów kulturowych (s. 149). Jest to bardzo dobrze napisana część dysertacji. Doktorantka kreśli bowiem spójny i w miarę całościowy obraz religioznawstwa kognitywnego, pokazując wewnętrzne zróżnicowanie tego nurtu, jego mocne i słabe strony, a także jego odmienność wobec ujęć ewolucyjnych (s. 148). Analizując na tym tle twórczość Salera dochodzi ostatecznie do wniosku, iż jest on zwolennikiem tezy, że „religia w pewnym sensie wypływa z umysłu/mózgu” (*bubbles up from the mind-brain*) (s. 153).

Do tej części dysertacji nie mam większych zastrzeżeń. Obydwa rozdziały są rzetelne i solidne tak pod względem formalnym (metodologicznym), jak i merytorycznym. Zaprezentowane analizy oparte są na źródłach oraz poparte reprezentatywną literaturą naukową z zakresu teologii i antropologii religii. Dzięki temu Doktorantka mogła wykazać się nie tylko znajomością twórczości B. Salera, ale także wiedzą z zakresu teologii fundamentalnej, teologii religii oraz empirycznych nauk o religii.

Rozdział I i II są przygotowaniem gruntu pod rozdział III, w którym Doktorantka stara się zbudować „most” między teologią a antropologią religii. Poglądy B. Salere mają być tutaj jedynie impulsem, zapraszającym teologa do szerszej dyskusji na temat istotnych zagadnień teologicznych, takich jak: problem redukcjonizmu, problem języka teologicznego czy problem naturalnych początków religii. Jest to według mnie najciekawsza i najbardziej oryginalna, a jednocześnie najbardziej wrażliwa i podatna na krytykę część dysertacji. Bogaty materiał badawczy oraz złożoność problematyki, którą Doktorantka przedstawia w formie czterech esejów, zmusza recenzenta do wyboru jedynie kilku zagadnień, które jego zdaniem warto poddać krytycznej dyskusji.

Na pozytywną uwagę dotyczy paragraf poświęcony kwestii redukcjonizmu, który w odniesieniu do religii skupia się na pytaniu o możliwość sprowadzenia zjawiska określanego mianem „religia” do czynników niereligijnych oraz wyjaśnienia go za pomocą metod właściwych naukom społecznym bądź przyrodniczym. Według B. Salera studium religii winno być „bezwstydnie redukcyjne” (s. 181), tzn. nieuwzględniające żadnej metafizyki ani tym bardziej teologii. Czy takie stanowisko jest do pogodzenia z teologicznym rozumieniem religii? Doktorantka zwraca w tym kontekście uwagę na problem granic oraz kompetencji metodologicznych nauk religioznawczych (s. 186). Słusznie zauważa, że kognitywne religioznawstwo może opisywać sposób powstawania wyobrażeń religijnych oraz proponować hipotezy na temat mechanizmów, które je generują, jednak nie może wypowiadać się na temat sposobu istnienia lub nieistnienia tego, co stanowi ich treść (s. 188). Inaczej mówiąc, sposób powstawania pewnych idei lub wyobrażeń w naszym umyśle nie rozstrzyga o istnieniu bądź nieistnieniu przedmiotów, do których owe idee lub wyobrażenia się odnoszą. Kognitywista może zatem stwierdzić, nasze przekonania dotyczące istnienia Boga, bogów, duszy, wolnej woli, innych świadomych umysłów itd. wynikają z funkcjonowania określonych struktur poznawczych, które wykształciły się w procesie ewolucji naszego gatunku, jednak nie uprawnia go to do tego, by rozstrzygać o ich prawdziwości bądź fałszywości.

Autorka zwraca również uwagę na fakt, że pewne teorie formułowane na gruncie kognitywistyki religii paradoksalnie mogą wspierać światopogląd teistyczny. Otóż zwolennicy ateistycznej wizji rzeczywistości wysuwają na ogół twierdzenie, że idee religijne powstają na skutek błędnego działania naszych zdolności do tworzenia przekonań, w związku z czym należy uznać je za fałszywe. Jednak przy takim założeniu trzeba byłoby uznać, że ewolucja albo wyposażała nas w błędnie działające zdolności do tworzenia przekonań o rzeczywistości, albo

że owe zdolności działają w miarę poprawnie tylko w kontekście niereligijnym (co zakłada istnienie zjawisk religijnych i niereligijnych oraz możliwość ich rozróżniania). Rozumowanie to nie stanowi rzecz jasna dowodu na rzecz prawdziwości teizmu, jednak pokazuje, że sama struktura kognitywnego wyjaśniania fenomenu religii i ludzkiej religijności nie musi prowadzić do ateizmu (s. 189-190).

Uwagi krytyczne rodzą się natomiast w kontekście paragrafu czwartego, poświęconego teologii religii (s. 214-237). W mojej opinii jest to najslabszy punkt dysertacji, ponieważ nie do końca respektuje założenia metodologiczne tej dyscypliny naukowej. Przypomnijmy: w odróżnienie od zaproponowanej przez J. Hicka „teologii globalnej”, teologia religii (l. mn.) jest dyscypliną religiologiczną, związaną z tradycją teologiczną określonej religii, próbującą dokonać z pozycji własnej teologii namysłu nad innymi religiami. Specyficznie *chrześcijańska teologia religii* jest natomiast częścią teologii systematycznej, która wychodząc od własnego objawienia, uznawanego za prawdziwe, pyta o teologiczną kwalifikację innych religii, badając je w aspekcie prawdziwości, a więc objawionego (nadprzyrodzonego) charakteru i zbawczych roszczeń. Tak rozumiana teologia religii zakłada określone pojęcie religii, które w sposób oczywisty traktuje chrześcijaństwo jako religię modelową albo – używając słownictwa B. Salera – „prototypową”. Owszem, jak słusznie zauważa Doktorantka, takie założenie jest wysoce problematyczne, gdyż traktuje inne religie jako rodzaje (łac. *genera*) z gatunku (łac. *species*) „chrześcijaństwo”, a do tego utrudnia dialog z naukami religioznawczymi, które dystansują się od tradycyjnych definicji religii. Ma ono jednak swoje uzasadnienie, które – przynajmniej z perspektywy teologicznej – trudno podważyć. Otóż badania nad historią pojęcia religii pokazały (np. E. Feil, *Religio. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs vom Frühchristentum bis zur Reformation*, Göttingen 1986), iż współczesne rozumienie religii jako złożonego systemu społeczno-kulturowego, na który składają się wierzenia, kult, kodeks moralny i organizacja społeczna, ma swoje źródło w nowożytności. Na podstawie dostępnych źródeł można wykazać, że do roku 1600 terminu „religia” (łac. *religio*) nie używano w znaczeniu pojęcia zbiorczego (systemowego), lecz odnoszono je wyłącznie do zachowań rytualno-kulturowych. Dla Rzymian słowo „religia” znaczyło tyle, co sumienne przestrzeganie wymaganych rytów. Według Cycerona (zm. 43 przed Chr.) *religio* to *cultus deorum*. Z początkowym stosowaniem terminu „religia” na oznaczenie różnych religii spotykamy się dopiero u Mikołaja z Kuzy (zm. 1464). Autor *De pace fidei* mówi mianowicie o „jednej religii w różnorodności rytów” (*una religio in rituum varietate*). Niekiedy jednak nawiązuje do starszej tradycji, określając religie mianem *secta*. Dopiero w okresie poreformacyjnym i oświeceniowym pojęcie religii zaczyna być rozumiane jako rodzaj (*genus*) posiadający wiele gatunków (*species*). U podstaw takiego pojmowania religii legło, począwszy od XV w., odkrycia kultur i cywilizacji pozaeuropejskich: chińskiej, hinduskiej, japońskiej czy środkowoamerykańskiej. W badaniach nad religiami zwrócono uwagę na elementy podobne i niepodobne do religii chrześcijańskiej. Wkrótce zaczęto mówić o różnych religiach – hinduskich, chińskich, afrykańskich itd. oraz o chrześcijaństwie jako jednej z wielu religii. Traktowanie religii jako rodzaju obejmującego różne gatunki, jak chrześcijaństwo, judaizm, islam, buddyzm czy hinduizm, stało się w XVIII w. stanowiskiem standardowym, zaś termin „religia” stał się dla europejskich badaczy terminem technicznym.

Doktorantka zwraca także uwagę na fakt, że nie we wszystkich religiach – lepiej: fenomenach kulturowych, które religioznawcy z takich czy innych powodów określają mianem

„religii” – występują takie idee, jak wiara w Boga czy bogów, przekonanie o prawdziwości własnej religii, wyraźnie określona doktryna, postawa czci i zależności względem Istoty Najwyższej itp. Są one charakterystyczne dla religii monoteistycznych, w związku z czym stosowanie ich do innych tradycji religijnych jest niezbyt trafne (s. 231). Problem w tym, że religioznawcy nie podają zwykle kryteriów, na podstawie których pewne fenomeny traktują jako religię, a inne nie. Jeśli na przykład na ogół przyjmuje się, że religiami są konfucjanizm, dżinizm i buddyzm therawady, to dlaczego nie mają nimi być stoicyzm czy epikureizm? Dlatego w teologii religii szuka się kryteriów, pozwalających odróżnić zjawiska religijne od niereligijnych (inaczej zasadnicze pytania teologii religii: „Czy w religiach niechrześcijańskich istnieje autentyczne poznanie Boga?”; „Czy pełnią one wobec swoich wyznawców funkcje zbawcze?” nie mają sensu). Według szkoły lubelskiej (Rusecki, Ledwoń) kryterium to zawiera się w tym, co stanowi „istotę religii”, czyli w odniesieniu człowieka do Boga, Absolutu, *sacrum*. Zgodnie z tym tylko te zjawiska/systemy kulturowe, w których realizuje się teologiczna istota religii, mogą być uznane za religie. Warto zauważyć, że tak pojęta istota religii może realizować się w wielu kontekstach kulturowych, także w tych, których zwykle nie uznaje się za religie. I odwrotnie: nie wszystko, co zwyczajowo uznaje się za religię, jest religią w sensie teologicznym. Jest to oczywisty etnocentryzm, tak jak etnocentryzmem jest sama teologia religii a nawet teologia jako taka (teologia = nauka o bogu/Bogu). Zatem – by pokazać to na przykładzie, do którego kilkakrotnie odwołuje się Doktorantka – czy „religia ludu Wayúu” jest religią? Nie, nie jest religią. Etnolog religii ma oczywiście prawo zająć się tym fenomenem, ale powinien zadać sobie pytanie: na jakiej podstawie? Ma też prawo do sformułowania własnej kryteriologii religii, która dla teologa będzie zapewne nerelevantna i bezużyteczna. Czy jednak nie na tym polega autonomia nauk religiologicznych?

Kolejna kwestia dotyczy objawieniowej genezy religii. Jej przyjęcie zdaje się wykluczać możliwość zbudowania „mostu” między teologią a antropologią religii. U podstaw tej koncepcji leży bowiem przekonanie, że źródłem religii jest objawienie Boże. Inne zastrzeżenia, jakie Doktorantka wysuwa pod jej adresem, są podobne do tych, które właśnie omówiliśmy. Jest oczywiste, że koncepcja objawieniowej genezy religii, przyjmowana m.in. przez M. Ruseckiego o I.S. Ledwoń, uformowała się w kontekście chrześcijańskim w oparciu o klasyczną metafizykę i filozofię Boga. W konsekwencji kategorie w niej stosowane dobrze się nadają do opisu chrześcijaństwa lub innych zachodnich wyobrażeń na temat religii, bazujących na obserwacji wielkich tradycji monoteistycznych. „Dla znacznej części zjawisk określanych mianem religii stanowią jednak coś obcego, zaburzającego ‘tłumaczenie’ ich własnej wizji świata” (s. 229). Pytanie tylko, na jakiej podstawie zjawiska te w ogóle nazywane są „religią”? Jakże racje za tym przemawiają? Jeśli religia nie jest zjawiskiem oryginalnym względem innych zjawisk, co zdaje się twierdzić Doktorantka, to co właściwie jest religią, a co nią nie jest?

W piątym paragrafie ostatniego rozdziału (s. 238-266) Doktorantka zmierza w kierunku „realistycznej i relevantnej” teologii religii. Inspiracją zawartej tu refleksji jest teologia ewolucyjna Denisa Edwardsa. Autor ten wyraża przekonanie, że zadaniem współczesnej teologii jest próba wiernego odczytania prawd Objawienia w kontekście ewolucyjnej wizji świata. W związku z tym Autorka stawia pytanie, jak możemy myśleć o Bogu chrześcijańskim, jeśli poważnie potraktujemy naukowy pogląd na świat. A bardziej konkretnie: „Jak możemy myśleć o ludzkiej relacji do Boga (o duchowości chrześcijańskiej, o teologii, o doświadczeniu

wiary itd.), jeśli poważnie potraktujemy dane i teorie z dziedziny antropologii religii?” (s. 242).

Podążając za myślą Edwarda, Doktorantka dostrzega szansę na znalezienie adekwatnych odpowiedzi na powyższe pytania w teologii trynitarniej, ukazującej Boga jako Boga wzajemnych relacji. Oznacza to, że relacyjność stanowi fundamentalną cechę rzeczywistości i jako taka może stanowić punkt spotkania teologii z naukami przyrodniczymi, ujmującymi rzeczywistość jako „współzależny, relacyjny proces” (s. 242). W ramach tej koncepcji relacja Boga do świata nie jest „zewnątrzna”, lecz „wewnętrzna”: „miejsce” świata jest „wewnątrz” Boga (s. 243). Zdaniem Doktorantki przyjęcie takiej perspektywy stwarza możliwość akceptacji założenia o „naturalnej” genezie ludzkiej religijności. Jeśli bowiem Bóg nie działa na zasadzie zewnętrznych interwencji w świat poprzez cuda i inne wydarzenia punktowe, ale od „wewnątrz” poprzez stworzone przez siebie prawa przyrody, to można bez większych trudności przyjąć, że również wyłonienie się „naturalnych” elementów składowych religii nie dokonało się w oderwaniu od Boga. „Człowiek w aspekcie biologicznym i kulturowym rozwija się jakby ‘wewnątrz’ Boga, co dotyczy także wszelkich ‘naturalnych’ mechanizmów, generujących ludzkie wyobrażenia i zachowania” (s. 247). Mechanizmy te można rozumieć jako swego rodzaju „materiał” lub „surowiec”, w których i poprzez które działa łaska Boga (tamże). Do tego momentu jestem w stanie zgodzić się z Doktorantką. Bóg, który stwarza świat na drodze ewolucji, mógł „zadbać” o to, aby w człowieku rozwinęły się odpowiednie struktury poznawcze, które na dalszym etapie jego rozwoju będą spełniały funkcję czynników „religiotwórczych”. W tym znaczeniu religia ma (także) genezę ludzką, z czym zresztą zgadzają się również zwolennicy objawieniowej genezy religii. Tradycja teologiczna mówi w tym kontekście o *sensus numinis* lub *capacitas Dei*. Jednak same te struktury poznawcze nie tworzą jeszcze religii. Również zmysł religijny człowieka czy też jego zasadnicza otwartość na Boga nie tworzą jeszcze religii (podobnie jak instrument muzyczny nie jest muzyką, lecz narzędziem, dzięki któremu może ona dopiero zaistnieć). Stąd w środowisku polskich teologów fundamentalnych odrzuca się zwykle koncepcję *homo religiosus*, która sugeruje, że człowiek z natury jest istotą religijną. Otóż tak nie jest, o czym świadczy chociażby zjawisko ateizmu. Człowiek ma predyspozycję do bycia religijnym, tzn. ma zdolność poznania Boga i może stworzyć z Nim intymną więź. Jednak aby to się mogło dokonać, Bóg musi wpieryw dać się człowiekowi poznać, musi się przed nim odsłonić, objawić (np. przez stworzenia i w stworzeniach), aby ten ze swej strony mógł odpowiedzieć na to objawienie aktem wiary. Wiara jest formalnym początkiem religii w sensie *ordo hominis ad Deum* (św. Tomasz z Akwinu). Dlatego nie zgadzam się z Doktorantką, że „w religii nie ma nic nadzwyczajnego”; że stanowi ona „pewien obszar rzeczywistości, który powstał w taki sam sposób, jak wszystkie inne aspekty świata człowieka” (s. 247). Z pewnością można tak powiedzieć o mechanizmach poznawczych, które umożliwiają człowiekowi poznanie Boga (Absolutu, *sacrum*), ale nie o samej religii. Religia jest czymś więcej niż struktury „religiotwórcze”, w które ewolucja wyposażała gatunek ludzki. Jest ona rzeczywistością na wskroś relacyjną: rodzi się tam (i tylko tam), gdzie człowiek dzięki złożonemu w jego naturze „zmysłu religijnym” daje odpowiedź wiary na zbawczą inicjatywę Boga. Tam, gdzie nie ma wolnej inicjatywy Boga, i gdzie nie ma wolnej i rozumnej odpowiedzi człowieka, nie ma też religii (dlatego powiedzenie, że religia jest relacją człowieka do Boga, jest niewystarczające; również kamień istnieje w relacji do Boga, co nie oznacza, że kamień ma religię).

Na tym oczywiście nie koniec kłopotów z genezą religii. Dotąd mówiliśmy o religii jako więzi człowieka z różnie pojmowanym Bogiem (Absolutem, *sacrum*). Doktorantka utożsamia takie rozumienie religii (moim zdaniem niesłusznie) z religijnością. Wiąż ta wyraża się nie tylko przez akty wewnętrzne (wiara, nadzieja, miłość), ale także przez akty zewnętrzne (modlitwy, ofiary, liturgie, rytuału itd.). Do tego dochodzą jeszcze inne elementy (doktryna, kodeks moralny, mity, symbole itd.), które wzięte razem tworzą niezwykle złożone systemy społeczno-kulturowe, zwane od czasów nowożytnych „religiami”. Jaka jest geneza tych elementów? Naturalna, boska (nadprzyrodzona) czy bosko-ludzka?

Podsumowując merytoryczną część recenzji pragnę jeszcze raz podkreślić wysoki walor naukowy dysertacji. Bez wątplenia rozprawa jest odkrywczą, pionierską na gruncie polskim, wartościową i cenna z punktu widzenia teologii, zwłaszcza teologii fundamentalnej i teologii religii. Oryginalność pracy polega przede wszystkim na jej interdyscyplinarności.

4. Pytania do dyskusji

Lektura dysertacji inspirowa do dalszej refleksji oraz skłania do postawienia Doktorantce pewnych pytań, które warto przedyskutować. Ze swej strony pragnę ograniczyć się do dwóch kwestii, które wydają mi się szczególnie interesujące: pierwsza dotyczy interdyscyplinarności badań nad religią, druga problemu zła w perspektywie ewolucyjnego obrazu świata.

- (1) W dysertacji doktorantka wspomina o teologii komparatywnej. Czy projekt ten nie stwarza lepszej płaszczyzny spotkania teologii z antropologią religii, aniżeli teologia fundamentalna czy nawet teologia religii? Jeśli tak, to na czym polegają mocne strony teologii komparatywnej i co mogłaby ona wnieść do dialogu teologii z naukami religioznawczymi? Jeśli nie, to dlaczego? Na czym polega słabość tego projektu?
- (2) W części poświęconej teologii trynitarniej Denisa Edwardsa Doktorantka wspomina o „kosztach ewolucji” oraz „ciemnej stronie” rozwoju wszechświata. Główne pytanie, jakie dręczyło Karola Darwina, dotyczyło tej właśnie kwestii. W liście do Asy Graya w 1860 r. pisał: „Lecz wyznaję, że nie umiem dostrzec dookoła nas celowości i dobrodziejstw tak wyraźnie jak inni i jak bym sobie tego życzył. Wydaje mi się, że jest zbyt wiele nieszczęść na tym świecie. Nie mogę uwierzyć, że miłosierny i wszechmocny Bóg miał celowo stworzyć gąsieniczki (*Ichneumonidae*) z osobliwą zaiste intencją, aby żywiły się one żywym ciałem gąsienic, albo kota, aby musiał igrać z myszą” (K. Darwin, *Autobiografia i wybór listów*, tłum. A. Iwanowska, A. Krasicka, S. Skowron, Warszawa 1960, s. 217). Jeśli więc Bóg jest autorem stworzenia poprzez ewolucję – z czym zgadza się dziś ogromna większość teologów – to rodzi się pytanie: Dlaczego Bóg stworzył w tak okrutny i kapryśny sposób? Czy jako wszechmocny nie mógł stworzyć świata w inny sposób, mniej okrutny i bolesny? Kim jest Bóg ewolucji: Artystą? Eksperymentującym „Naukowcem”? Ryzykownym Graczem? Zatrokanym Ojcem? A może bawiącym się nami demonem?

5. Wniosek końcowy

Ostatecznie pozytywna ocena recenzowanej rozprawy doktorskiej S. mgr lic. Terezy Huspekovej CHR upoważnia mnie do stwierdzenia, że spełnia ona wymogi stawiane w Polsce tego typu pracom (zob. Ustawa z dnia 14 marca 2003 r. o stopniach naukowych i tytule naukowym oraz o stopniach i tytule w zakresie sztuki Dz.U. z 2003 r. Nr 65, poz. 595; z 2005 r. Nr 164, poz. 1365), w związku z czym zwracam się do Rady Dyscypliny UPJPII o dopuszczenie jej Autorki do dalszych etapów przewodu doktorskiego.

Opole, dn. 8 czerwca 2022 r.



.....
(ks. dr hab. Krystian Kałuża, prof. UO)